

Download from: aghalibrary.com

درآمدی بر لزلی جبکوبز فلسفہ سپاسی نوین

نگرش دموکراٹیک بہ سپاسٹ

ترجمہ مرتضیٰ جبیریابی



درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین

لزلی جیکوبز

درآمدی بر
فلسفه سپاسی نوین
نگرش دموکراتیک به سپاس

ترجمه مرتضی جبریاپی



نشرنی

سرشناسه:	جاکوبز، لسلی. ۱۹۶۳. - Jacobs, Lesley A.
عنوان و پدیدآور:	درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین: نگرش دموکراتیک به سیاست / لزلی ای. جیکوبز؛ ترجمه مرتضی جیریایی. تهران، نشر نی، ۱۳۸۶.
مشخصات نشر:	۲۳۷ ص.
مشخصات ظاهری:	ISBN 964-312-964-0
شابک:	
وضعیت فهرست‌نویسی: فیبا	
یادداشت:	عنوان اصلی: An Introduction to Modern Political Philosophy The democratic Vision of Politics, 1996
یادداشت:	کتابنامه: ص. ۲۱۵ - ۲۲۹؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع:	علوم سیاسی - فلسفه.
شناسه افزوده:	جیریایی، مرتضی، مترجم.
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۶ د ۴ ج ۲ / JA ۷۱
رده‌بندی دبیری:	۳۲۰/۰۱۱
شماره کتابشناسی ملی:	۱۰۹۱۷۶۵ م



نشرنی

تهران، خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۵، کد پستی ۱۵۹۷۹۸۵۷۴۱
 تلفن: ۲ و ۸۸۹۱۳۷۰۱، صندوق پستی ۵۵۶ - ۱۳۱۴۵
www.nashreny.com

دفتر فروش: خیابان دکتر فاطمی، خیابان رهی معیری، شماره ۵۸
 تلفن: ۹ و ۸۸۰۰۴۶۵۸، فکس: ۸۸۰۰۸۲۱۱
 کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۹
 تلفن ۸۸۹۰۱۵۶۱

لزلی ای. جیکوبز Lesley A. Jacobs

درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین

نگرش دموکراتیک به سیاست

An Introduction to Modern Political Philosophy

(The democratic Vision of Politics)

Prentice Hall, 1996

ترجمه مرتضی جیریایی

ویراسته لاله خاکپور

• چاپ اول ۱۳۸۶ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • قیمت ۲۸۰۰ تومان
 • لیتوگرافی باختر • چاپ غزال • ناظر چاپ بهمن سراج

ISBN 964-312-964-0

شابک ۹۶۴-۳۱۲-۹۶۴-۰

Printed in Iran

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

سیاستمدار به انتخابات آینده چشم می‌دوزد،
دولتمرد به نسل آینده،
و فلسفه به آینده نامعلوم.

جان رالز

فهرست مطالب

۱۱	گفتار مترجم.....
۱۳	پیش‌گفتار.....
۱۹	سیاسگزاری.....
۲۱	فصل اول: درآمد.....
۲۱	۱. درآمد.....
۲۲	۲. اهمیت فلسفه سیاسی.....
۲۵	۳. دموکراسی: میراث تاریخی.....
۲۷	۴. عمل دموکراسی.....
۳۰	۵. شرایط اجتماعی دموکراسی.....
۳۳	۶. نتیجه.....

بخش یکم: دموکراسی و اقتدار

۳۷	فصل دوم: مدل‌های دموکراسی.....
۳۷	۱. درآمد.....
۴۱	۱.۲. دموکراسی روتیه‌ای همگرا.....
۴۵	۲.۲. مدل کلاسیک.....
۴۹	۳.۲. مدل نخبگان.....

۵۲	۴.۲. مدل بازار
۵۶	۵.۲. مدل مشارکتی
۶۰	۱.۳. دموکراسی رویه‌ای منصفانه
۶۳	۲.۳. مدل بی‌طرفی
۶۷	۳.۳. مدل برابری خواه
۷۲	۴. نتیجه
۷۵	فصل سوم: وظیفه سیاسی
۷۵	۱. درآمد
۸۰	۱.۲. نظریه‌های شهروند-محور
۸۱	۲.۲. رضایت
۸۷	۳.۲. انصاف
۹۰	۱.۳. نظریه‌های دولت-محور
۹۱	۲.۳. نظریه فایده‌گرایانه
۹۴	۳.۳. نظریه عدالت-محور
۹۹	۴. نتیجه

بخش دوم: عدالت اجتماعی

۱۰۵	فصل چهارم: اهمیت حقوق
۱۰۵	۱. درآمد
۱۰۶	۲. جذابیت گفتمان حقوق
۱۱۰	۳. کارکرد حقوق
۱۱۷	۴. حقوق دموکراتیک
۱۲۴	۵. حقوق استحقاقی
	۶. کدام حقوق (اگر چنین حقی در کار باشد) باید از طریق قانون اساسی
۱۲۷	مورد حمایت واقع شوند؟
۱۳۰	۷. نتیجه
۱۳۳	فصل پنجم: جایگاه آزادی
۱۳۳	۱. درآمد
۱۳۴	۲. حق عام آزادی

فهرست مطالب ۹

۱۴۰	۳. آزادی منفی و مثبت
۱۴۵	۴. اولویت بحث آزادی
۱۵۰	۵. از آزادی به آزادی‌های سیاسی
۱۵۴	۶. چرا آزادی‌های اساسی ارزشمندند؟
۱۵۸	۷. نتیجه
۱۶۰	فصل ششم: برابری اقتصادی
۱۶۰	۱. درآمد
۱۶۳	۲. لیبرالیسم کلاسیک
۱۶۶	۳. آزادخواهی
۱۶۹	۴. محافظه‌کاری
۱۷۰	۵. لیبرالیسم برابری خواه
۱۷۵	۶. فمینیسم
۱۷۷	۷. سوسیالیسم بازار
۱۸۰	۸. مارکسیسم برابری خواه
۱۸۳	۹. پست‌مدرنیسم
۱۸۶	۱۰. نتیجه
۱۸۹	فصل هفتم: جماعت دموکراتیک
۱۸۹	۱. درآمد
۱۹۰	۲. اهمیت جماعت
۱۹۱	۳. مخالفت جماعت‌گرایان با اولویت حقوق
۱۹۹	۴. آرمان جماعت دموکراتیک
۲۰۶	۵. مشکل فرهنگ اقلیت‌های آسیب‌پذیر
۲۰۹	۶. انقلاب، جدایی و نافرمانی مدنی
۲۱۲	۷. نتیجه
۲۱۵	کتابنامه
۲۳۱	نمایه

گفتار مترجم

بیان روشن و سبک تحلیلی و آموزشی نویسنده در طرح مباحث این کتاب مترجم را از نوشتن مقدمه یا هر نوع توضیحی بی‌نیاز ساخته است. غرض از نگارش این چند سطر ادای دینی است به کسانی که مرا در این راه تشویق و راهنمایی کردند یا با پیشنهادهای‌شان از پاره‌ای خطاها برحذر داشتند. پیش از ذکر نام این بزرگواران تذکر این نکته را لازم می‌بینم که مسئولیت هر نوع خطای ترجمه بر عهده مترجم است.

نخست از استاد ارجمندم جناب دکتر عبدالکریم رشیدیان سپاسگزارم که همواره مشوق من بوده‌اند و با بزرگواری و دقت درخور ستایش بسیاری از دشواری‌های متن حاضر را برایم آسان کردند. همچنین از سرکار خانم محبوبه مهاجر که بخش‌های زیادی از ترجمه را با متن اصلی تطبیق و برخی خطاها را تذکر دادند و پیشنهادهایی نیز جهت بهبود کار ارائه کردند و نیز از خانم لاله خاکپور که ویرایش نهایی تمام متن کتاب را بر عهده گرفتند و سهم بزرگی در روانی و شیوایی متن ترجمه داشته‌اند، تشکر می‌کنم.

سرانجام سپاسگزار مدیر محترم نشر نی جناب آقای جعفر همایی و خانم افسانه روش و دیگر کارکنان محترم نشر نی هستم که امکان چاپ و نشر این کتاب را فراهم کردند.

پیش‌گفتار

سه پرسش مطرح‌شده در کتاب حاضر برای فلسفه سیاسی نوین حائز اهمیت بسیارند:

ماهیت حکومت دموکراتیک چیست؟

چرا افراد از نظر اخلاقی ملزم به تبعیت از حکومت دموکراتیک‌اند؟

عدالت اجتماعی در دولت دموکراتیک چیست؟

پاسخ من به چنین پرسش‌هایی به‌مثابه درآمدی بر برخی از مسائل و امور بنیادی در فلسفه سیاسی نوین است.

بنابر مضمون اصلی کتاب حاضر، نمی‌توان به هیچ‌یک از این سه پرسش به‌طور جداگانه پاسخ داد، بلکه باید آن‌ها را در کنار هم به‌مثابه بخشی از یک نظریه فراگیر در باب اخلاق سیاسی نوین مورد بررسی قرار داد. بنابراین قصد این کتاب آن است که با بررسی واپسین آثار فیلسوفان سیاسی معاصر، طرحی مختصر از نظریه‌ای فراگیر در باب اخلاق سیاسی دموکراتیک برای خواننده فراهم شود. این نظریه فراگیر را نگرش دموکراتیک به سیاست^۱ نامیده‌ام. رأی اصلی این نظریه آن است که حق حاکمیت حکومت دموکراتیک مشروط به آن است که این حق طبق

1. the democratic vision of politics

الزامات عدالت اجتماعی اعمال شود. اگرچه می‌توان درباره ماهیت حکومت دموکراتیک سخن گفت بی آن‌که لزوماً مسئله عدالت اجتماعی را مطرح کرد، اما برای تبیین اقتدار^۱ دولت دموکراتیک ناگزیر باید مسائل راجع به حقوق فردی مربوط به آزادی، برابری و جماعت مطرح شوند. این کتاب شش فصل اصلی و یک درآمد دارد. هدف درآمد کتاب آن است که بحث ما را در باب فلسفه سیاسی نوین، در درون چارچوب وسیع‌تر نظریه دموکراتیک جای دهد. نخستین بخش اساسی کتاب مربوط به مدل‌های حکومت دموکراتیک و نظریه‌های وظیفه سیاسی است. در فصل دوم به بررسی شماری از مدل‌های دموکراسی می‌پردازیم و سرانجام از این دیدگاه دفاع می‌کنیم که دولت دموکراتیک یا حکومت دموکراتیک آرمانی، دولت یا حکومتی است که در روند تصمیم‌گیری جمعی‌اش به منافع تمام شهروندان توجه یکسان می‌کند. (برای منظور ما، اصطلاحات دولت دموکراتیک و حکومت دموکراتیک را می‌توان کمابیش به جای هم به کار برد.) در فصل سوم به بررسی انتقادی نظریه‌های مختلف درباره این مسئله می‌پردازیم که چرا افراد از نظر اخلاقی ملزم به پیروی از قوانین حکومت دموکراتیک‌اند.

مابقی بحث کتاب در مورد نقش عدالت اجتماعی در نگرش دموکراتیک به سیاست است. هدف فصل چهارم، تبیین جذابیت زبان حقوق^۲ برای مباحث مربوط به عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی نوین است. فصل پنجم در راستای تعیین جایگاه آزادی فردی در دولت دموکراتیک تنظیم شده است. این امر از یک طرف مستلزم بحث در باب پیچیدگی‌های مفهوم آزادی فردی است و این‌که چرا آزادی از منظر مجموعه‌ای از دیدگاه‌های ایدئولوژیک متضاد، ارزشمند است و از طرف دیگر مستلزم توضیح آن است که اهمیت دادن به حقوق مرتبط با برخی آزادی‌های اساسی، برای حکومت به چه معناست.

1. authority

2. rights

در دو فصل آخر کتاب محور اصلی بحث متوجه برابری اقتصادی و جماعت است. در فصل ششم استدلال می‌کنیم که مسئله بنیادی نگرش دموکراتیک نوین، این اندیشه است که نابرابری‌های اقتصادی میان شهروندان باید توجیه شوند؛ چنین نابرابری‌هایی را نمی‌توان «طبیعی» فرض کرد. ایدئولوژی‌های گوناگون سیاسی - لیبرالی، محافظه‌کارانه، آزادخواهانه^۱، فمینیستی، سوسیالیستی، مارکسیستی و پست‌مدرنیستی - در باب آن‌که چگونه می‌توان نابرابری‌های اقتصادی را توجیه کرد، اختلاف نظر دارند. در حالی که هیچ ایدئولوژی خاصی طرف توجه نیست، این چارچوب آموزنده است زیرا به روشنی ماهیت و قلمرو اختلافات میان جناح‌های ایدئولوژیکی در دولت دموکراتیک جدید را پیش رو می‌آورد. در فصل هفتم به بررسی احیای مضمون‌های جماعت‌گرایانه^۲ در فلسفه سیاسی نوین که اخیراً صورت گرفته است، می‌پردازیم.

انگیزه تألیف این کتاب ناخرسندی عمومی نسبت به شیوه رایج آشناسازی دانشجویان با فلسفه سیاسی نوین بود. اغلب مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و مفاهیم طرح و بررسی می‌شوند بی‌آن‌که نشان داده شود چگونه این اندیشه‌ها و مفاهیم گوناگون با هم مرتبط‌اند. امیدوارم خواننده این کتاب نه تنها بینشی نسبت به اندیشه فیلسوفان سیاسی عصر حاضر درباره دموکراسی، اقتدار، حقوق، آزادی، برابری، جماعت و نافرمانی مدنی به دست آورد، بلکه همچنین دریابد که چگونه این اندیشه‌ها و مفاهیم گوناگون در یک دیدگاه منسجم در باب اخلاق سیاسی با هم سازگار می‌شوند. همچنین توجه به این امر مهم است که در این کتاب، در باب مفاهیم سیاسی استدلال‌های فلسفی آورده شده است. به این معنا که تعریف‌های لغت‌نامه‌ای ارائه نشده است، بلکه آرای گوناگون به دقت مطرح و نقد شده‌اند. این نقادی بیش‌تر به فهم عرفی و شهودهای مشترک

تکیه دارد؛ و گاهی به استدلال‌هایی متکی است که از لحاظ فلسفی پرظرافت‌ترند. اما به‌طور کلی پیش‌فرض مباحث این کتاب آن است که خوانندگان از سیاست‌های روزمره و نحوه تأسیس حکومت‌شان، شناختی مقدماتی دارند.

گرچه این کتاب تفسیر خاصی از اخلاق سیاسی دموکراتیک ارائه می‌دهد و از آن دفاع می‌کند، اما هدف آن نیست که خوانندگان را به سمت آن تفسیر بکشاند، بلکه در عوض می‌خواهد آن‌ها را به گونه‌ای درگیر کند که بتوانند در بهبود بحث اخلاق سیاسی که در زمان حاضر میان فیلسوفان سیاسی نوین جریان دارد، شرکت کنند. امیدوارم با توصیف و نقد نظریه‌ها و آرای دیگران این روند به خوانندگان توانایی و شهامت بدهد تا به نقد و استدلال علیه هر دیدگاهی دست یازند و سرانجام به دیدگاه خاص خودشان درباره خصیصه‌های بنیادی نگرش دموکراتیک به سیاست، دست یابند. نکته اصلی آن است که به نظر می‌رسد بهترین شیوه برای تسهیل استقلال فکری در میان دانشجویان این است که با عرضه استدلال‌های متقن و دقیق که به نتایج بحث‌انگیز منتهی می‌شوند، آن‌ها را به درگیر شدن در بحث فلسفی تشویق کرد.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که این کتاب بررسی جامع نظریه دموکراتیک یا فلسفه سیاسی نوین نیست. نظریه دموکراتیک بسیار غنی‌تر و پیچیده‌تر از آن است که در چنین کتاب کوچکی به نحو جامع بررسی شود. (درآمد مختصری در نظر گرفته شد تا بحث فلسفه سیاسی نوین در این کتاب را در بافت گسترده‌تر نظریه دموکراتیک جای دهد.) البته بهتر آن است که دیگر منابع فلسفه سیاسی نوین نیز به دانشجویان معرفی شود. فلسفه اجتماعی و سیاسی به ویراستاری جان آرتور و ویلیام شا، کتابی جامع و بسیار خوب در این مورد است.^۱ کتاب مورد بحث که

1. John Arthur and William Shaw, (eds), *Social and Political Philosophy* (Prentice-Hall, 1992).

مفصل نیز هست، حاوی مقاله‌های مهم بسیاری است که گروهی از سرآمدان فلسفه سیاسی نوین نوشته‌اند. ارزش کتاب حاضر در آن است که دیدگاه‌های مختلف ارائه شده در چنین مقاله‌هایی را در چشم‌اندازی وسیع‌تر قرار می‌دهد، به گونه‌ای که خواننده می‌تواند دریابد که چگونه آن آرا و افکار مختلف با یکدیگر هماهنگ می‌شوند.

سپاسگزاری

در تألیف این کتاب افراد بسیاری یاری ام رسانده‌اند. بیش‌ترین کمک فکری و علمی را تا حد زیادی مدیون دانشجویان دوره کارشناسی دانشگاه یورک^۱ در تورونتو و دانشگاه بریتیش کلمبیا^۲ در ونکوور هستم؛ همان‌هایی که بسیاری از این مطالب را به شکل سخنرانی شنیده‌اند. بینش و فهم عرفی آن‌ها سهم ارزنده‌ای در ارائه اندیشه‌هایی ایفا کرده است که در این جا بررسی می‌کنم. استادان خود من چشم‌انداز مهمی در فلسفه سیاسی نوین شکل داده‌اند که من در این جا از آن دفاع می‌کنم، به‌ویژه، جی. ای. کوهن^۳، راندل دورکین^۴، جفری مارشال^۵، تی. آر. سنشم^۶ و ریچارد ورنان^۷. در پژوهش خود از کمک ویلم مس^۸، کیمبرلی مونتگمری^۹، و برای ناکاتا^{۱۰} بسیار سود بردم. همچنین از چهار بازنگر زیر به پاس انتقادات و پیشنهادهای سازنده‌شان، سپاسگزارم: بتی نویت ایوانز^{۱۱}

1. York University

3. G.A. Cohen

5. Geoffrey Marshall

7. Richard Vernon

9. Kimberley Montgomery

11. Bette Novit Evans

2. University of British Columbia

4. Ronald Dworkin

6. T.R. Sansom

8. Willem Maas

10. Brian Nakata

(دانشگاه کرایتن^۱)، گیلبرت فیل^۲ (کالج مُنموث^۳)، فرانکلین کالینفسکی^۴ (دانشگاه سن لورنس^۵)، و بروس لندسمن^۶ (دانشگاه یوتا^۷). هزینه پژوهش را بورس تحقیقاتی بریتیش کلمبیا، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه یورک و شورای پژوهش علوم اجتماعی و علوم انسانی کانادا فراهم کرده‌اند.

همسرم برندا^۸ به نحوی شگرف یاریگر من در نوشتن این کتاب و کتاب‌های دیگر بوده است، و در این راه اغلب به کار و حرفه خویش لطمه زده است. این کتاب به سه فرزند کوچک مان، آرون^۹، گریس^{۱۰} و الیور^{۱۱} تقدیم شده است. اتمام این کتاب بیش از آنچه برنامه‌ریزی کرده بودم به درازا کشید، بدون شک تا حدی به این دلیل که آرون و گریس اغلب به نحو لذت‌بخشی مرا سرگرم می‌کردند. الیور در مراحل پایانی تکمیل این کتاب از راه رسید و به قدری یاریگر و شادی‌بخش بود که در کمال ناباوری توانستم کتاب را به موقع به پایان برسانم.

ال. جی

تورونتو

1. Creighton University
3. Monmouth College
5. St. Lawrence University
7. The University of Utah
9. Aaron
11. Oliver

2. Gilbert S. Fell
4. Franklin A. Kalinowski
6. Bruce Landesman
8. Brenda
10. Grace

فصل اول

درآمد

انقلاب دموکراتیک بزرگی در شرف وقوع است، همه آن را شاهدند، اما به هیچ وجه درباره آن به یکسان داوری نمی‌کنند. برخی آن را پدیده‌ای جدید تلقی می‌کنند و در حالی که آن را یک اتفاق می‌پندارند، امیدوارند که هنوز بتوانند مهارش کنند؛ دیگران آن را مقاومت ناپذیر می‌دانند، زیرا به نظرشان پیگیرترین، قدیمی‌ترین و پایدارترین گرایش شناخته‌شده در تاریخ است.

آلکسی دو توکویل، دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵)

۱. درآمد

هدف این کتاب آن است که طرحی کلی از اخلاق سیاسی انتزاعی که از مبانی سیاست دموکراتیک نوین است، فراهم کند. دلیل این که چرا باید اندیشه اخلاق سیاسی دموکراتیک را مهم تلقی کنیم، آشکار است. امروز همه شهروندان دولت‌های صنعتی جدید، دموکرات‌اند. هر چقدر هم که درباره ماهیت و کارکرد حکومت‌شان اختلاف داشته باشند، به نظر می‌رسد در این باب اتفاق نظر دارند که حکومت‌شان باید به دنبال دموکراسی باشد. عصر حاضر، چنان‌که بیش از ۱۵۰ سال پیش آلکسی دو توکویل پیشگویی کرد، عصر دموکراسی است. اما اندیشه ما در باب

نظریه و عمل دموکراسی چهره‌های گوناگونی به خود گرفته است. این کتاب با دقت تمام بر تحلیل فلسفی نوین و انتزاعی در باب دموکراسی متمرکز است. لذا بسیاری از دیگر ابعاد مهم تفکر دموکراتیک را فرومی‌نهد، البته نه به دلیل آن‌که این ابعاد بی‌اهمیت یا سطحی‌اند که بیش‌تر به این دلیل که بررسی مناقشه‌های موجود در فلسفه سیاسی نوین در باب دموکراسی، فی‌نفسه کاری دلهره‌آور است. این فصل به‌طور خلاصه توضیح می‌دهد که فلسفه سیاسی نوین در فهم ما از دموکراسی چه نقشی دارد و چگونه این نقش با مسائل مربوط به تاریخ اندیشه دموکراسی، عمل جدید دموکراسی، و پیش‌زمینه اجتماعی لازم برای دموکراسی، پیوند دارد. هدف اصلی آن است که بحث ما در باب اخلاق سیاسی دموکراتیک را در درون بافت گسترده‌تر نظریه دموکراتیک جا دهد.

۲. اهمیت فلسفه سیاسی

فلسفه سیاسی چیست؟ چرا مهم است؟ چرا هر که مایل به فهم سیاست جدید است باید آن را مهم تلقی کند؟ این‌ها پرسش‌هایی دشوارند و در واقع فیلسوفان سیاسی در پاسخ‌دادن به آن‌ها میان خودشان اختلاف نظر دارند. برای نیل به هدف‌های این کتاب، فرض خواهیم کرد که فلسفه سیاسی به مسائل مربوط به آن‌چه اخلاق سیاسی می‌نامیم، می‌پردازد. اخلاق سیاسی^۱، به این معنا، مسائلی را مطرح می‌کند مربوط به شکل آرمانی حاکمیت سیاسی و قلمرو و ماهیت آن‌چه حکومت باید انجام دهد. در نقطه مقابل آن مسائل مربوط به اخلاق شخصی^۲ قرار دارد که در آن پرسش‌های اصلی حول آن می‌چرخند که چه باید انجام دهیم یا چه نوع شخصیتی باید داشته باشیم. تمرکز بر اخلاق سیاسی ممکن است گسترده یا محدود باشد. اگر قلمرو فلسفه سیاسی گسترده باشد، تأکید آن بر گسترش، دفاع، و نقد اصول کلی انتزاعی و آرمان‌های مربوط به مثلاً

1. political morality

2. personal morality

ارزش آزادی فردی و برابری اجتماعی است همراه با اندکی توجه دقیق به این که چگونه آن اصول و آرمان‌ها می‌توانند در وضعیت‌های عملی و موارد واقعی تحقق یابند و به اجرا درآیند. وقتی قلمرو آن تنگ‌تر باشد، فیلسوفان سیاسی ممکن است به بحث در مورد ارزش‌هایی بپردازند که برای مثال در بحث منصفانه‌بودن برنامه‌های جبران تبعیض یا سانسور هرزه‌نگاری در معرض خطرند. در این کتاب بحث‌مان را بر نقش فلسفه سیاسی نوین در اصول انتزاعی تر دموکراسی متمرکز می‌کنیم؛ مسائلی مربوط به سیاست‌های عملی و ملموس فراروی حکومت‌های دموکراتیک عمدتاً به منظور توضیح اصول گسترده‌تر و عمومی‌تر، مورد بحث واقع شده‌اند. هدف آن است که شرح مختصری ارائه شود از اصول انتزاعی گسترده و آرمان‌های مرتبط با این موضوع که دموکراسی چیست و باید در پی چه نوع خط‌مشی‌ای باشد. استفاده از واژه «نگرش»^۱ دقیقاً با این هدف صورت می‌گیرد که بر توصیف انتزاعی و عام دموکراسی ارائه‌شده در این کتاب تأکید شود.

برخورداری از این نگرش به دو دلیل بسیار مهم است. دلیل نخست آن است که این اصول فلسفی انتزاعی معیاری برای ما فراهم می‌کنند که توسط آن می‌توانیم در مورد نهادهای [سیاسی] موجود داوری کنیم. به بیان دیگر، اصول انتزاعی دموکراسی که در کانون بحث فلسفه سیاسی‌اند، ما را قادر می‌سازند تا نهادها و اعمال سیاسی موجود را نقد کنیم و پیشنهادهای سازنده‌ای برای اصلاح یا جایگزین کردن آن‌ها ارائه دهیم. به ندرت اتفاق می‌افتد که یک نقد سیاسی پی‌گیر، سرشار از زبان اخلاق سیاسی نباشد.

شاید بارزترین نمونه اخیر در تاریخ ما، جنبش حقوق مدنی باشد. یکی از درون‌مایه‌های مهم آن جنبش این ادعا بود که امریکا چنان‌که باید، هماهنگ با آرمان دموکراتیک خود رفتار نمی‌کند. گفته می‌شد که وجود

تبعیض نژادی و به‌ویژه وجود آن در نهادهای سیاسی، از اساس با اخلاق سیاسی دموکراتیک که بنا به فرض جزو مبانی سیاست امریکا بود، ناسازگار است. (بیان کلاسیک این نقد را گونار میردال^۱ و همکارانش در *تنگنای امریکایی: مشکل سیاهان و دموکراسی جدید*^۲، صورت داده‌اند.) سیطره این موضوع در سراسر دو دهه ۵۰ و ۶۰ آشکار است. مشهورترین مثال آن، سخنرانی مارتین لوتر کینگ، در راهپیمایی ۲۸ اوت ۱۹۶۳ در واشینگتن است. در آن سخنرانی، کینگ برای بیان مقصود خود از تمثیل نقد کردن چک بهره برد:

وقتی معماران جمهوری ما عبارات شکوهمند قانون اساسی و اعلامیه استقلال را نوشتند، سفته‌ای امضا کردند که هر فرد امریکایی وارث آن بود... امروز آشکار است که امریکا در پرداخت این سفته، تا آن‌جا که به شهروندان رنگین‌پوست مربوط می‌شود، کوتاهی کرده است. امریکا به جای ارج نهادن به این تکلیف مقدس به مردم سیاه‌پوست چک بی‌محل داده است، چکی که با نشان «کسر موجودی» برگشت خورده است. اما ما باور نمی‌کنیم که بانک عدالت ورشکسته باشد... بنابراین آمده‌ایم تا این چک را نقد کنیم - چکی که عندالمطالبه ثروت آزادی و امنیت عدالت به ما خواهد داد.

مقصود آن است که حدودی شناخت از فلسفه سیاسی برای فهم انگیزه جنبش حقوق مدنی و اهمیت سیاسی آن لازم است. دلیل دوم برای اهمیت دادن به فلسفه سیاسی، خود ماهیت سیاست دموکراتیک است. گاهی کشمکش و اختلافی که شاخصه سیاست دموکراتیک نوین است، تنها برحسب تضاد منافع تفسیر می‌شود. فکر

1. Gunnar Myrdal

2. *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, 1944

اصلی این است که مردم اختلاف نظر دارند و چون در جوامع بزرگ صنعتی ناگزیر منافع متضادی دارند، با هم درگیر می‌شوند. گفته می‌شود گزینش‌های سیاسی مربوط به انتخاب وسایلی است که در آن‌ها هدف‌ها یا غایت‌های هنجاری قبلاً تعیین شده‌اند. مشکل این تفسیر آن است که گاهی به نظر می‌رسد کاملاً بر لبه پرتگاه است. یک نمونه زنده، مشاجره دوقطبی بر سر سقط جنین است. به نظر من بسیار ساده‌انگارانه است که گفته شود اختلاف میان مخالفان و موافقان سقط جنین صرفاً در تضاد منافع ریشه دارد. تفسیری دفاع‌پذیرتر از ماهیت سیاست دموکراتیک هست که تنها بر اختلاف‌های مربوط به وسایل تأکید نمی‌کند بلکه همچنین بر این نکته پای می‌فشارد که تضادهای موجود در سیاست، تضاد بر سر اهداف و ارزش‌های بنیادی است.^۱ غرض این است که اغلب برای فهم برخی مسائل و خط‌مشی‌های سیاسی در اتخاذ سیاست عمومی، لازم است که نسبت به بحث‌های انتزاعی‌تر فلسفی بر سر اهداف و ارزش‌های بنیادی حساس باشیم.^۲ به عبارت دیگر، دورنمای مطالعه سیاست بدون توسل به اصول و ارزش‌های اخلاقی، امیدوارکننده نیست.^۳ اما این مطلب بدان معناست که فلسفه سیاسی برای معقول‌کردن سیاست دولت دموکراتیک جدید، امری بنیادی است.

۳. دموکراسی: میراث تاریخی

بیش از ۲۵۰۰ سال است که فیلسوفان سیاسی به اندیشه دموکراسی اهمیت داده‌اند. فیلسوفان یونان باستان، افلاطون و ارسطو در سده چهارم پیش از میلاد آن را به نقد کشیدند. دموکراسی را در سده‌های پانزدهم و شانزدهم در ایتالیا، ماکیاولی و دیگر جمهوری‌خواهان و اومانیست‌های

1. Berlin, 1969:118; 1980:ch.5

2. Kelman, 1987

3. Taylor, 1985:ch.2

مدنی، احیا کردند. در سده هفدهم در انگلستان، جان لیلبورن^۱ و دیگر به اصطلاح مساوات خواهان^۲، توانمندی اساسی اندیشه دموکراسی و پیوند آن با برابری اجتماعی را نشان دادند. در اواخر همان سده، جان لاک برای توجیه انقلاب به اندیشه‌هایی توسل جست که معمولاً با دموکراسی پیوند دارند. در سده هیجدهم نتایج و لوازم انقلابی اندیشه دموکراسی را متفکرانی چون ژان ژاک روسو، تامس پین^۳ و تامس جفرسن^۴ تندتر کردند. انقلاب امریکا و انقلاب فرانسه آشکارا قدرت سیاسی این اندیشه‌ها را آشکار ساختند. در اواخر سده نوزدهم آرمان دموکراسی تحت تأثیر متفکرانی چون جیمز میل^۵، جان استوارت میل^۶ و الکسی دو توکویل، در کانون اصلی چشم‌انداز سیاسی قرار گرفت. نظریه و عمل سیاسی در سده بیستم تحت سلطه هدف دموکراسی بوده است.

این میراث تاریخی اندیشه دموکراتیک برای فیلسوفان سیاسی نوین بسیار مهم است و بر این‌که ما امروز چگونه درباره دموکراسی می‌اندیشیم، تأثیر عمیقی گذاشته است. با این حال تأکید ما در این کتاب بر این میراث تاریخی نیست و تأثیرش را بر فلسفه سیاسی نوین شرح نمی‌دهیم. چهره‌های مهم تاریخی نظیر لاک یا مارکس تنها به دلیل پیوندشان با عصر حاضر ذکر شده‌اند. این چشم‌پوشی عمدی از میراث تاریخی اندیشه دموکراتیک نشان‌دهنده تمرکز دقیق ما در این کتاب بر فلسفه سیاسی نوین است و نه این‌باور که میراث تاریخی دموکراسی برای فهم نظریه و عمل دموکراسی مهم نیست.

این واقعیت که بیشتر نوشته‌های مربوط به اخلاق سیاسی دموکراتیک مورد بحث در این کتاب، درست در سی سال گذشته به رشته تحریر درآمده‌اند، نشان از تجدید حیات باورنکردنی در فلسفه سیاسی

1. John Lilburne

2. levelers

3. Thomas Paine

4. Thomas Jefferson

5. James Mill

6. John Stuart Mill

می‌دهد که ما طی این دوره شاهد آن بوده‌ایم. یکی از کتاب‌های بسیار مهم این دوره، نظریه‌ای در باب عدالت^۱ فیلسوف هاروارد، جان رالز است که در ۱۹۷۱ منتشر شده است. البته در دهه پیش از انتشار کتاب رالز، تلاش‌های مهم متعددی در فلسفه سیاسی انجام شده و از آن زمان به بعد نیز تلاش‌های ارزشمند بی‌شماری صورت گرفته است. در واقع، موج گرایش به اصول اخلاق سیاسی در میان فیلسوفان طی بیست و پنج سال گذشته به اندازه‌ای قوی بوده است که می‌توان آن را رنسانس جدیدی در فلسفه سیاسی دانست. این کتاب برای آشنا کردن خواننده با مجموعه گسترده‌ای از آرا و اندیشه‌ها درباره دموکراسی و عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی نوین، طرح‌ریزی شده است.

۴. عمل دموکراسی

چون این کتاب جهت‌گیری تاریخی ندارد، در استدلال‌های آن پیرو شیوه‌ای بوده‌ایم که در بخش اعظم فلسفه تحلیلی انگلیسی-آمریکایی جدید به کار می‌رود. تأکید عمده ما بر انسجام نظریه‌ها و مفاهیم و چگونگی بهتر روبه‌رو شدن آن‌ها با نمونه‌های (گاهی باورنکردنی) مبتنی بر فهم عرفی و شهود است که ادعاهای اصلی‌شان را به چالش می‌کشند. در نتیجه، بحث ما اغلب کاملاً انتزاعی است و به‌طور روشن چیز زیادی درباره سیاست معاصر نمی‌گوید.

با این همه، این نکته مهم است که نه تنها امروز بیش‌تر ما دموکرات‌های ملتزمی هستیم بلکه همچنین آن‌هایی که در ایالات متحده و نیز در بیش‌تر کشورهای صنعتی غربی زندگی می‌کنند بر این باورند که حکومت‌شان دموکراتیک است. این واقعیت به معنای آن است که فیلسوفان سیاسی نوین عموماً هم مایل به بررسی تاریخ اندیشه سیاسی‌اند و هم به‌طور ضمنی مایل به تلاش برای گسترش اصول اخلاق سیاسی دموکراتیک و

1. *A Theory of Justice*

دفاع از آن‌ها؛ اصولی که با حکومت خودشان که به نظر دموکراتیک می‌رسد، سازگارند. به عبارت دیگر، اعمال اخیر نهادهای دموکراتیک، دیدگاه‌های مربوط به اخلاق سیاسی دموکراتیک را محدود کرده‌اند. در واقع، بسیاری از نظریه‌پردازان دموکرات معاصر با سنجش نهادهای سیاسی موجود آغاز می‌کنند و ویژگی‌های دموکراتیک‌شان را (اگر چنین ویژگی‌هایی داشته باشند) برمی‌گیرند.

این کتاب در مجموع به ساختار دقیق نهادهای سیاسی ای نمی‌پردازد که شاخصه حکومت دموکراتیک‌اند، اگرچه ادبیات سیاسی تطبیقی عالی و گسترده‌ای درباره این موضوع وجود دارد. به طور قطع این سکوت تا اندازه‌ای نشان‌دهنده نوعی تقسیم کار است؛ مطالعه مفصل نهادها، هدف اصلی از تهیه طرحی گسترده از نگرش دموکراتیک به سیاست را کم‌ارزش خواهد کرد. اما این سکوت همچنین نشان‌دهنده این باور نگارنده است که پاسخ واحدی به این پرسش که چه نهادهایی مطلوب نگرش دموکراتیک به سیاست‌اند، وجود ندارد. تفاوت‌های نهادی میان نظام پارلمانی حکومت در انگلستان و نظام جمهوری حکومت فدرال امریکا اساسی است اما مشکوک به نظر می‌رسد که بتوان یکی را به مثابه دموکراسی «واقعی» ستایش کرد و دیگری را صرفاً به دلیل آن‌که متفاوت است به مثابه نظامی غیردموکراتیک رد کرد. با این همه، فهم عرفی حاکی از آن است که برخی مشخصه‌های نهادی هستند که هر نظام حکومتی خواهان دموکراسی از آن‌ها بهره‌مند است. این ویژگی‌ها شامل یک طرح رأی‌گیری است که عملاً امکان مشارکت تمام شهروندان را فراهم کند و مستلزم انتخاباتی است که در فواصل زمانی معین به طور معقول تکرار شود و مجالی برای حاکمیت اکثریت، طرفداری از حاکمیت قانون و تا حدی حمایت از آزادی‌ها و حقوق فردی فراهم کند. من این ویژگی‌های آشنا را اغلب برای شرح یک نکته یا پشتیبانی از یک نقد یا آوردن استدلال به کار می‌برم.

گرچه اعمال سیاسی موجود فلسفه سیاسی نوین را محدود کرده، اما توجه به این نکته مهم است که برخی از فیلسوفان سیاسی معتقدند که نظام سیاسی موجود ما کاملاً دموکراتیک است. چنان‌که قبلاً شرح داده شد، یکی از دلایل اهمیت فلسفه سیاسی آن است که معیاری برای ما فراهم می‌کند که بر اساس آن اعمال و نهادهای سیاسی موجود را به بوتۀ نقد بگذاریم. اگر فیلسوفان سیاسی نوین کاملاً به این نتیجه رسیده بودند که نهادهای موجود دموکراتیک‌اند، آن‌گاه فلسفه سیاسی این کارکرد انتقادی بنیادی را از دست می‌داد.

اما باید توجه داشت که برخی از جالب‌ترین تأملات فلسفی در باب دموکراسی هنگام تبیین این امر به وجود آمده‌اند که چرا برخی اعمال و نهادهای موجود که غیردموکراتیک به نظر می‌رسند، در واقع با اخلاق سیاسی دموکراتیک سازگارند. نمونه عالی آن، بحث دیرپای بازنگری حقوقی قوانین در ایالات متحده است.^۱ در این نکته اتفاق نظر هست که قانون اساسی، کنگره و هیئت‌های قانون‌گذاری ایالت‌ها را از تصویب برخی انواع قانون بازمی‌دارد. مشکل اصلی آن است که در این مورد توافقی وجود ندارد که قانون اساسی چه نوع قانونی را منع کرده است، زیرا قانون اساسی اغلب مهم و دوپهلو است. کنگره و هیئت‌های قانون‌گذاری ایالت‌ها بارها قانونی را به تصویب رسانده‌اند که بحث‌انگیز بوده، زیرا برخی اصرار می‌ورزند که قانون اساسی آن را منع کرده است. نهاد بازنگری حقوقی و وظیفه بازنگری چنین قانونی را و تعیین این‌که آیا توسط قانون اساسی منع شده است یا خیر، به دیوان عالی واگذار می‌کند. بنابراین، بازنگری حقوقی به معنای آن است که گروهی کوچک از نخبگان متشکل از افراد غیرانتخابی اختیاردارند تا قانون مصوب نهادهای انتخابی را که نماینده حاکمیت اکثریت‌اند، لغو کنند و در نتیجه اختیاردارند تا تصمیم‌های سیاسی مهمی بگیرند. پس آیا بازنگری حقوقی، از اساس غیردموکراتیک نیست؟

1. Ely, 1980; Dworkin, 1985; ch. 2; Arthur, 1995

نحوه پاسخ شخص به این پرسش ضرورتاً مستلزم درکی از چیستی دموکراسی است. کسانی که از بازنگری حقوقی بر این اساس دفاع کرده‌اند که با اصول دموکراتیک سازگار است و شاید هم لازمه آن، طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها در باب اخلاق سیاسی دموکراتیک را واجدند. برخی استدلال کرده‌اند که قانون اساسی اراده (اکثریت) مردم را نمایندگی می‌کند و دادگاه‌هایی را به وجود آورده است که آن را لفظ به لفظ تفسیر می‌کنند؛ بنابراین آن دادگاه‌ها صرفاً در مقام نمایندگان مردم عمل می‌کنند. در این مورد عقیده بنیادی آن است که جوهره دموکراسی در اندیشه اراده مردم نهفته است. دیگران استدلال کرده‌اند که جوهره دموکراسی التزام به برابری سیاسی است و آن نوع قوانینی که قانون اساسی منع‌شان کرده است بازتاب‌دهنده این التزام است. بنابراین تا آن‌گاه که بازنگری حقوقی به گونه‌ای انجام گیرد که این التزام به برابری سیاسی را رعایت کند، با اصول دموکراتیک سازگار است. قطع نظر از آرای شخصی افراد در باب نسبت میان دموکراسی و بازنگری حقوقی، کسی انکار نمی‌کند که این امر کاربرد اخلاق سیاسی دموکراتیک را به مثابه ابزاری برای نقد نهادهای موجود فزونی بخشیده و درک ما را از مسائل فلسفی مورد بحث میان آرمان‌های انتزاعی رقیب درباره دموکراسی، افزایش داده است.

۵. شرایط اجتماعی دموکراسی

تمایز میان حکومت دموکراتیک و جامعه دموکراتیک در بطن بسیاری از مباحث مربوط به دموکراسی نهفته است. حکومت دموکراتیک به خصوص به نهادهای سیاسی جامعه خاصی دلالت دارد. اما غالباً خاطر نشان شده است که موفقیت حکومت‌های دموکراتیک بسته به وجود برخی نهادهای اجتماعی زمینه‌ای مانند اقتصاد بازار و تلویزیون و مطبوعات مستقل است. جامعه دموکراتیک به آن دسته از نهادهای اجتماعی اطلاق می‌شود که پیش شرط حکومت دموکراتیک است. نکته مهم

این است که دموکراسی تنها مربوط به نهادهای سیاسی نیست بلکه در عین حال مربوط به شکل خاصی از تمدن است که گاه آن را «تمدن دموکراتیک» می‌خوانند.^۱

در این کتاب فرض بر آن است که حوزه مسائل مربوط به اخلاق سیاسی دموکراتیک گسترده است؛ یعنی در جوامع صنعتی که از تنوع قومی و فرهنگی فراوانی میان شهروندان‌شان برخوردارند. مباحث اصلی آن مربوط به این پرسش‌هاست که، خواست سیاست دموکراتیک در چنین جوامعی به چه معناست و پایه‌های هنجاری اقتدار حکومت دموکراتیک در آن نظم اجتماعی کدام‌اند. به سخن دیگر، در این کتاب به بررسی نگرش دموکراتیک به سیاست به معنایی می‌پردازیم که در اروپای غربی و امریکای شمالی اطلاق می‌شود.

اما در سال‌های اخیر محور اصلی یکی از جالب‌ترین آثار نظری درباره دموکراسی مسائل مربوط به ماهیت و ساختار جامعه دموکراتیک، یعنی پیش‌زمینه‌های لازم برای سیاست دموکراتیک موفق است. این پژوهش در اثر پیشرفت‌های سیاسی اخیر در امریکای لاتین، اروپای شرقی و جمهوری‌های مختلفی که زمانی بخشی از اتحاد جماهیر شوروی بودند، صورت گرفته است. این پیشرفت‌ها بازتاب‌دهنده تلاش‌هایی برای ایجاد حکومت‌هایی دموکراتیک‌ترند. اما این تلاش‌ها برای اصلاحات سیاسی، انبوهی از پرسش‌ها را در باب جامعه دموکراتیک به وجود آوردند: ارتباط میان دموکراسی سیاسی و اصلاحات اقتصادی چیست؟ آن‌چه جامعه مدنی خوانده می‌شود، چقدر برای سیاست دموکراتیک اهمیت دارد؟ آیا بازارهای اقتصادی شرط لازم دموکراسی‌اند؟ آیا اصلاحات بازار را باید حکومت‌های دموکراتیک انجام دهند؟ در نظام دموکراتیک حکومت، حمایت از مالکیت خصوصی چه جایگاهی باید داشته باشد؟ آیا در جامعه دوقومیتی دموکراسی ممکن است؟ آیا پیش از ایجاد دموکراسی

1. Lipson, 1964

باید تساهل مذهبی تحقق یابد؟ جایگاه ارتش در گذار به دموکراسی چیست؟

این نوع پرسش‌ها چندان تازه نیستند، هرچند در وضعیت اضطراری تازه‌ای مطرح شده‌اند. اما در گذشته، برای فیلسوفان سیاسی شاید مهم‌ترین مسئله، ارتباط میان برابری اجتماعی و دموکراسی بوده است. دلیل عمده توکویل در ۱۸۳۵ در کتاب دموکراسی در امریکا برای اثبات این مدعا که دوران آینده دوران دموکراسی خواهد بود، این است که او گرایش فزاینده‌ای به سوی برابری اجتماعی دیده و گمان کرده که در جامعه‌ای که از میزان بالایی برابری برخوردار است، دموکراسی گریزناپذیر است. در نتیجه، از آن زمان غالباً استدلال شده است که میان نظام طبقات اجتماعی سلسله‌مراتبی و وجود حکومت دموکراتیک تضادی بنیادی وجود دارد.^۱ همچنین چنان‌که قبلاً گفته شد، یکی از درون‌مایه‌های اصلی جنبش حقوق مدنی در دو دهه ۵۰ و ۶۰ آن بود که نابرابری نژادی از اساس با دموکراسی ناسازگار است. در واقع، پنجاه سال قبل این استدلال رواج داشت که مهم‌ترین چالش در سیاست امریکا ایجاد سازگاری میان خواست دموکراسی با نابرابری‌های اقتصادی موجود است.^۲

اهمیت این نوع نقد نابرابری‌های اجتماعی برای فلسفه سیاسی شایسته تأکید است، زیرا فیلسوفان سیاسی نوین را برانگیخته است تا مفهوم عدالت اجتماعی را به دقت واریسی کنند. در این جا نکته اساسی آن است که فهم بحث‌های رایج درباره عدالت اجتماعی بدون قرار دادن آن‌ها در بافت پرسش‌های کلی‌تر در باب حکومت دموکراتیک دشوار است. در بیش‌تر تلاش‌های عمده، اگرچه در همه آن‌ها، فرض بر این است - البته همیشه نه چندان آشکار - که پرسش کلیدی چنین است: عدالت اجتماعی در جامعه دموکراتیک چگونه است؟ در واقع، جان رالز نویسنده کتاب

1. Marshall, 1950

2. Becker, 1941

دوران‌سازِ نظریه‌ای در باب عدالت اخیراً در بیان مجدد آن نظریه و دفاع گسترده از استدلال اصلی آن کتاب، بر این باور بوده است که نظریه‌اش در باب عدالت اجتماعی را باید به این نحو فهمید که تنها در یک جامعه دموکراتیک کاربرد دارد و بسیاری از انتقادهای معطوف به آن، این زمینه را جدی نگرفته‌اند.^۱

۶. نتیجه

در این درآمد کوتاه شرح دادیم که چرا مطالعه فلسفه سیاسی نوین مهم است و چگونه برخی از پرسش‌های فلسفی درباره دموکراسی با دیگر پرسش‌های اصلی درباره دموکراسی پیوند دارند. هدف ما این است که تحلیل انتزاعی اخلاق سیاسی دموکراتیک را که در فصول بعد ارائه می‌شوند، در بافت سایر رشته‌های اصلی نظریه دموکراتیک قرار دهیم.

بخش یکم

دموکراسی و اقتدار

فصل دوم

مدل‌های دموکراسی

۱. درآمد

هرچند امروز ما همه دموکرات هستیم، اما درباره معنای دقیق دموکرات بودن اتفاق نظر چندانی وجود ندارد. فیلسوفان سیاسی نوین در باب این‌که ماهیت حکومت دموکراتیک چیست اختلاف دارند. چه چیزی حکومت دموکراتیک را از دیگر انواع حکومت متمایز می‌کند؟ چه چیزی درباره دموکراسی بسیار خاص و یگانه است؟ در این فصل به بررسی پاسخ‌های مختلفی می‌پردازیم که در فلسفه سیاسی نوین به این پرسش‌ها داده شده است.

اندیشه حکومت دموکراتیک، اندیشه‌ای قدیمی است که دست‌کم به یونان باستان در سده پنجم پیش از میلاد برمی‌گردد. اصطلاح دموکراسی را که ریشه یونانی دارد، می‌توان به طور تحت‌اللفظی به «حاکمیت عامه یا مردم»^۱ برگرداند. هرچند که این برگردان لفظی معین نمی‌کند که «حاکمیت مردم» دقیقاً به چه معناست. در آغاز می‌توان میان دموکراسی مستقیم^۲ و دموکراسی غیرمستقیم^۳ تمایز گذاشت. دموکراسی مستقیم آن

1. rule of the demos, or people

2. direct democracy

3. indirect democracy

نوع حکومت است که در آن تمام تصمیم‌های سیاسی را مستقیماً مردمی اتخاذ می‌کنند که آن تصمیم‌ها برای آنهاست. دموکراسی غیرمستقیم آن نوع حکومت است که در آن مردم نمایندگانی را انتخاب می‌کنند تا از طرف آنها، تصمیم‌های سیاسی اتخاذ کنند. فیلسوفان سیاسی نوین عمدتاً بر اندیشه دموکراسی غیرمستقیم تمرکز یافته‌اند، زیرا به نظر می‌رسد دموکراسی مستقیم اساساً شق ممکن برای جوامع بزرگ صنعتی نیست.

با این حال، دموکراسی مستقیم وجود دارد. شاید معروف‌ترین نمونه آن در ایالات متحده، گردهمایی‌های شهرهای نیوانگلند^۱ باشد که در آنها تمام اعضای شهرهای کوچک نیوانگلند گرد هم می‌آیند تا در مورد امور مؤثر بر جامعه‌شان تصمیم بگیرند. برخی نواحی سوئیس مانند ژنو در سده هیجدهم به شیوه‌ای مشابه در امور سیاسی تصمیم می‌گرفتند. با این حال به نظر نمی‌رسد که بتوان موفقیت دموکراسی مستقیم در جوامع کوچک را به شکلی از حکومت برای جوامع بزرگ صنعتی با جمعیت بیست و پنج میلیونی یا بیش‌تر، تبدیل کرد. افزون بر این، همین مسئله چگونگی حکمرانی بر این جوامع بزرگ‌تر است که در کانون توجه فلسفه سیاسی نوین قرار دارد.

اما این تردید درباره عملی بودن دموکراسی مستقیم، با توجه به پیشرفت‌های باورنکردنی در توسعه فناوری اطلاعات در دو دهه گذشته ممکن است ناموجه به نظر آید. این توسعه فناوریانه این امکان را فراهم کرده که شهروندان جوامع بزرگ صنعتی را در آرامش خانه‌هایشان تصور کنیم که از راه تلویزیون یا کامپیوتر شخصی یا تلفن خود، در مورد مسائل سیاسی خاص به بحث می‌پردازند و رأی می‌دهند.^۲ اما این دیدگاه محدودیت‌های خاصی دارد.^۳ فناوری اطلاعات هرچقدر هم که پیشرفته

1. New England

2. Wolff, 1970:34-37

3. Macpherson, 1977:95-98; McLean, 1989:ch.4

باشد، باز لازم است که فرد یا گروهی از افراد باشند تا مسائلی را که باید مورد بحث واقع و به رأی گذاشته شوند، تعیین کنند. این وضعیت حاکی از آن است که دموکراسی غیرمستقیم تا حدی اجتناب‌ناپذیر است.

بنابراین، این فصل بیشتر بر اندیشه دموکراسی غیرمستقیم تمرکز دارد. می‌توان برای اهداف ما در این بررسی میان دو رویکرد گسترده به اندیشه دموکراسی غیرمستقیم، تمییز نهاد. هر دو رویکرد معطوف بر این واقعیت‌اند که حکومت دموکراتیک نوع خاصی از رویه سیاسی است برای اتخاذ، عملی ساختن و اجرای تصمیم‌های جمعی‌ای که برای تمام شهروندان الزام‌آورند؛ اما در مورد این‌که چه چیزی رویه‌های تصمیم‌گیری جمعی خاص را دموکراتیک می‌سازد، اختلاف دارند. رویکرد نخست موافق آن چیزی است که دموکراسی رویه‌ای همگرا^۱ می‌نامم. اندیشه اصلی این رویکرد آن است که حکومت دموکراتیک حکومتی است که بر طبق منافع مردم یا عامه یا آنچه غالباً منفعت همگانی^۲ یا خیر همگان^۳ نامیده می‌شود، حکم می‌راند. مسئله عملی سیاست دموکراتیک ایجاد یک رویه تصمیم‌گیری است که موجب تصمیم‌های جمعی‌ای شود که منافع و علایق مردم را برآورده کند. رویکرد دوم موافق آن چیزی است که آن را دموکراسی رویه‌ای منصفانه^۴ می‌خوانم. بر طبق این رویکرد دوم، شاخصه حکومت دموکراتیک عمدتاً دلمشغولی برای تحقق یک نتیجه یا هدف خاص نظیر منافع و علایق مردم نیست بلکه بیشتر دلمشغولی برای اتخاذ تصمیم‌های جمعی است به شیوه‌ای که با تمام شهروندان منصفانه رفتار شود. جوهر دموکراسی رویه‌ای منصفانه اندیشه برابری سیاسی است نه منفعت همگانی یا خیر همگان.

دموکراسی رویه‌ای همگرا و دموکراسی رویه‌ای منصفانه راه‌های

1. convergent procedural democracy

2. public interest

3. common good

4. fair procedural democracy

بسیار متفاوتی را برای اندیشیدن دربارهٔ حکومت دموکراتیک نشان می‌دهند. اما این تفاوت‌ها منحصر به مباحث فلسفی انتزاعی دربارهٔ ماهیت دموکراسی نیستند. بلکه همچنین شالودهٔ مباحث انضمامی‌تر دربارهٔ نهادهای عمومی را تشکیل می‌دهند. به مثال دادگاه‌های مجری عدالت کیفری توجه کنید. از این حیث دو راه بسیار متفاوت برای بررسی دادگاه‌ها وجود دارد. یک راه آن است که بپرسیم هدف یا نتیجهٔ مطلوب اجرای عدالت کیفری توسط دادگاه‌ها چیست. به نظر می‌رسد نتیجهٔ مطلوب بسیار ساده باشد: تبرئهٔ فرد بی‌گناه و محکومیت فرد مجرم. بنابراین، مسئلهٔ اجرای عدالت کیفری توسط دادگاه‌ها مسئلهٔ عملی طرح‌ریزی رویه‌های دادرسی‌ای است که این هدف را برآورده کند. دادرسی در حضور هیئت منصفهٔ متشکل از هم‌تایان و نهادن بار اثبات بر عهدهٔ خواهان تا جرم را ورای شکی معقول اثبات کند، قواعدی هستند که می‌توانند مورد دفاع قرار گیرند، زیرا ظاهراً نتیجهٔ مطلوب تفحص در بی‌گناهی یا مجرم‌بودن را برآورده می‌کنند. دموکراسی رویه‌ای همگرا راهی کاملاً همانند این را نشان می‌دهد برای اندیشیدن دربارهٔ این‌که تصمیم‌های جمعی توسط حکومت چگونه باید اتخاذ شوند.

در رویکرد بدیل گفته می‌شود که چندان جایز نیست که دربارهٔ نتیجهٔ مطلوب اجرای عدالت کیفری توسط دادگاه‌ها سخن بگوییم، زیرا این امری گریزناپذیر است که هرچقدر هم که قوانین یا رویه‌ها کامل باشند، دادگاه‌ها همیشه به این نتیجه دست نمی‌یابند. در عوض، وقتی به دادگاه‌ها می‌اندیشیم باید به نحو اساسی‌تری دلمشغول این امر باشیم که رویه‌های شان منصفانه باشد و نه این‌که نتیجهٔ خاصی حاصل شود. برای مثال، به قانونی مانند به اصطلاح «حق سکوت»^۱ توجه کنید که در واقع می‌گوید خودداری متهم (مرد یا زن) از سخن‌گفتن با مأموران اجرای قانون یا شهادت‌دادن در جریان محاکمه‌اش، نمی‌تواند به عنوان مدرک

1. right to silence

محکومیت به کار رود. دیدگاه رایج آن است که این قانون به نفع مجرم است و به ندرت نتیجه مطلوب تبریته فرد بی‌گناه و محکومیت فرد مجرم را برآورده می‌کند. اما به سادگی می‌توان بر اساس انصاف از حق سکوت دفاع کرد یعنی بر این اساس که بی‌انصافی خواهد بود اگر خودداری افراد از سخن‌گفتن را علیه آن‌ها قلمداد کنند، به دلیل این واقعیت که دلایل متعددی برای چنین خودداری‌ای وجود دارد که همگی آن‌ها حاکی از جرم و نگرانی فرد از مجرم‌خواندن خود نیستند. این راه بدیل برای اندیشیدن درباره دادگاه‌های مجری عدالت کیفری، با تأکید آن بر رفتار منصفانه با مردم بسیار شبیه چگونگی تلقی تصمیم‌گیری دموکراتیک در دموکراسی رویه‌ای منصفانه است.

تا همین اواخر، گرایش نظریه‌پردازان دموکراتیک معطوف به کارکردن در چارچوب دموکراسی رویه‌ای همگرا بوده است. اما در این فصل استدلال می‌کنیم که از دیدگاهی فلسفی، اندیشه اصلی دموکراسی رویه‌ای همگرا، پاره‌ای مشکلات جدی دارد. به‌شخصه خواننده را تشویق می‌کنم تا به جای آن روایت خاصی از دموکراسی رویه‌ای منصفانه را بپذیرد.

۱.۲. دموکراسی رویه‌ای همگرا

شاخصه دموکراسی رویه‌ای همگرا این باور است که هدف اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک عبارت است از برآوردن منافع مردم با آنچه به نحو عام‌تری منفعت همگانی یا خیر همگان خوانده شده است. از این رو در این رویکرد مسئله اصلی برای نظریه دموکراتیک، یافتن نوعی حکومت است که موجد تصمیم‌هایی شود که به هدف خاصی بگرایند یا آن را برآورده کنند. اما طرفداران دموکراسی رویه‌ای همگرا بر سر طرح عام رویه تصمیم‌گیری جمعی‌ای که به سوی منفعت همگانی یا خیر همگان بگراید، اختلاف دارند. برای روشن‌شدن مطلب، این اختلافات را

از راه بررسی چهار مدل رقیب از دموکراسی رویه‌ای همگرا مورد بحث قرار خواهیم داد. مدل‌های دموکراسی نمای کلی و چکیده آن اموری هستند که ویژگی‌های اساسی حکومت دموکراتیک را تشکیل می‌دهند.^۱ اغلب مدل‌های دموکراسی به دلیل آن‌که بیش از حد ساده‌سازی شده و بسیار مبهم‌اند، پاسخ‌های دقیقی در باب ساختار حکومت دموکراتیک نمی‌دهند. اما در بحث‌های فلسفی در باب دموکراسی، مدل‌های رقیب مفیدند زیرا به ما امکان می‌دهند تا بر اصول عمده اخلاق سیاسی مورد بحث در رویکرد همگرا به دموکراسی رویه‌ای، تمرکز یابیم. این چهار مدل رقیب از دموکراسی رویه‌ای همگرا را به نحو انتقادی به نوبت مورد بحث قرار خواهیم داد: مدل کلاسیک^۲، مدل نخبگان^۳، مدل بازار^۴ و مدل مشارکتی^۵.

قبل از پرداختن به این مدل‌ها، لازم است نخست پاره‌ای توضیحات مقدماتی راجع به مفهوم منفعت همگانی یا خیر همگان ارائه شود. (هرچند گاهی میان این دو اصطلاح تفاوت نهاده‌اند اما من آن‌ها را کمابیش به یک معنا به کار می‌برم.) مراد از منفعت همگانی یا خیر همگان چیست؟ یک پاسخ ممکن چنین است که منفعت همگانی یا خیر همگان صرفاً مربوط به آن دسته از منافع شخصی است که تمام شهروندان یک دولت به طور عام در آن سهیم‌اند. امتیاز این پاسخ آن است که عقیده‌ای بسیار روشن و صریح درباره منفعت همگانی یا خیر همگان ارائه می‌دهد. نگرانی عمده درباره این تعریف از منفعت همگانی یا خیر همگان آن است که چون در جوامع بزرگ صنعتی که از تنوع فرهنگی فراوانی برخوردارند، بعید است که منافع شخصی‌ای وجود داشته باشد که تمام شهروندان در آن سهیم باشند؛ لذا منظور این است که چنین چیزی به مثابه

1. Macpherson, 1977; Hel, 1987

2. classical model

3. elite model

4. market model

5: participatory model

منفعت همگانی یا خیر همگان در چنین جوامعی وجود ندارد. راه دوم برای تعریف عبارت است از تأکید بر این‌که منفعت همگانی یا خیر همگان چیزی متمایز از منافع شهروندان خاص در یک دولت است. در این دیدگاه منفعت همگانی یا خیر همگان به یک معنا از افراد واقعی جدا شده و به جای آن بازتاب‌دهندهٔ تعلق اجتماعی مشترکی است که با خود مفهوم «عامه» مطرح شده است. ویژگی کلی را مفاهیمی همچون «روح جامعه^۱» یا «خلق و خوی همگانی^۲» یا «معیارهای اجتماعی^۳» به دست داده‌اند. سبب نگرانی بسیاری از فیلسوفان سیاسی دربارهٔ این تعریف آن است که چگونه ممکن است منفعت یا خیری در یک جامعه وجود داشته باشد که در تحلیل نهایی نتواند تا حد منافع یا خیر دست‌کم برخی از شهروندان خلاصه شود.

از طرف دیگر، برخی می‌گویند که منفعت همگانی یا خیر همگان عبارت از بهترین منفعت یا بیش‌ترین خیر برای اکثریت شهروندان یک جامعه است. زیربنای این تعریف سوم، اخلاقی فایده‌گرایانه است که قید می‌کند حکومت‌ها باید به‌گونه‌ای عمل کنند که بیش‌ترین خیر (یا خوشبختی یا فایده یا رفاه) را برای بیش‌ترین افراد فراهم کنند. قوت این تعریف منفعت همگانی یا خیر همگان در آن است که آن مفاهیم را با منافع شخصی شهروندان خاص پیوند می‌دهد اما بی‌آن‌که منافع مربوطه را صرفاً به آن دسته منافع محدود کند که همهٔ شهروندان در آن سهیم‌اند. به عبارت دیگر، این برداشت در جوامع بزرگ صنعتی مانند ایالات متحده قابل اجراست. افزون بر آن، چون این تعریف، منفعت همگانی را با منفعت اکثریت یکی می‌کند، به نحو ضمنی بنیادهای هنجاری این امر را فراهم می‌کند که چرا قاعدهٔ اکثریت و دیگر انواع معیارهای اکثریت‌گرایانه باید در کانون دموکراسی قرار گیرند. شاید قوی‌ترین نقد این تعریف آن

1. community

2. public ethos

3. community standards

باشد که به نظر می‌رسد در محاسبهٔ منفعت همگانی یا خیر همگان، هیچ جایی برای منافع اقلیت باز نمی‌کند.

راه چهارم برای تعریف، آن است که بگوییم منفعت همگانی یا خیر همگان مربوط به آن دسته منافی است که افراد به‌طور مشترک به عنوان اعضای جامعه از آن برخوردارند.^۱ نکتهٔ اصلی آن است که تمام شهروندان یک دولت صرف‌نظر از آن‌که شکافی میان منافع شخصی‌شان وجود داشته باشد یا نه، به واسطهٔ شهروندبودن‌شان در پاره‌ای منافع (همگانی) شریک‌اند. قانون، نظم و ثبات سیاسی نمونه‌های بارز منافع مشترک به این معنایند. مزیت مهم این برداشت از منفعت همگانی یا خیر همگان آن است که منافع اقلیت را نادیده نمی‌گیرد. مهم‌ترین مشکل این تعریف چهارم از منفعت همگانی یا خیر همگان مربوط به تبیین این امر است که چرا منافع ما به عنوان شهروند به دلیلی جز آن‌که چون به کار منافع شخصی خودمان می‌آیند، مهم‌اند. با این‌همه، اگر اموری مانند قانون و نظم صرفاً به این دلیل مهم‌اند که به کار منافع شخصی خودمان می‌آیند، به نظر قابل قبول می‌آید که برخی موارد مانند وقتی شما یا من دست به کاری مجرمانه می‌زنیم، در واقع ممکن است هیچ نفعی در قانون و نظم نداشته باشیم.

این دو تعریف آخرِ منفعت همگانی یا خیر همگان در میان فیلسوفان سیاسی نوین بیش‌ترین نفوذ را داشته‌اند. چنان‌که خواهیم دید، آن‌ها در مدل‌های گوناگون دموکراسی روّی‌های همگرا، نقشی اساسی دارند. اما درک این امر بسیار مهم است که آنچه میان این چهار مدل رقیب مورد مناقشه است، غالباً چگونگی تعریف منفعت همگانی یا خیر همگان نیست بلکه بیش‌تر چگونگی طرح‌ریزی روّی‌هایی برای تصمیم‌گیری جمعی دموکراتیک است که به منفعت همگانی یا خیر همگان، به هر نحوی که تعریف شده باشد، بگرایند؛ به این دلیل که یک تعریف خاص

1. Barry, 1990:190

از منفعت همگانی یا خیر همگان همیشه پاسخ نمی‌دهد که در یک مورد یا زمینه خاص، منفعت همگانی یا خیر همگان چیست. و در واقع، یکی از ویژگی‌های بنیادی سیاست دموکراتیک در رویکرد همگرا به دموکراسی رویه‌ای، حکم‌کردن به آن است که در یک مورد خاص منفعت همگانی یا خیر همگان چیست.

۲.۲. مدل کلاسیک

در مدل کلاسیک دموکراسی رویه‌ای همگرا اعتقاد بر آن است که بهترین رویه برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی که به خیر همگان بینجامد، داشتن رأی مردم یا انتخابگران است برای نامزدهای منفرد در انتخابات و برای نامزدهای برنده، تا اراده مردم را جمع و اجرا کنند.^۱ پیش‌فرض اساسی این مدل از دموکراسی آن است که مردم می‌دانند چه چیز خیر همگان یا منفعت همگانی است. با این‌همه، به دلیل مشکلات عملی دموکراسی مستقیم که قبلاً ذکر شد، ممکن نیست که مردم مستقیماً تصمیم‌های سیاسی اتخاذ کنند. بنابراین لازم است مردم کارگزارانی را انتخاب کنند که آن‌ها بتوانند اراده مردم را اجرا کنند. و با این کار آن کارگزاران منتخب خیر همگان را برآورده خواهند کرد.

از راه بررسی مختصر راه‌های گوناگونی که یک کارگزار منتخب ممکن است مردمی را نمایندگی کند که او (مرد یا زن) را برگزیده‌اند، می‌توان ماهیت مدل کلاسیک دموکراسی را روشن کرد. یک راه آن است که کارگزار منتخب صرفاً به عنوان نماینده مردم عمل کند، یعنی فقط نظرات رأی‌دهندگان (زن یا مرد) را به مجلس قانون‌گذاری یا هیئت قانون‌گذاری انتقال دهد. یک راه کاملاً متفاوت دیگر برای کارگزار منتخب آن است که مستقل از نظرات خاص رأی‌دهندگان زن یا مرد خود عمل کند اما با این‌همه به آن چیزی عمل کند که تشخیص می‌دهد به نفع

1. Schumpeter, 1950:250

رأی‌دهندگان اوست. برای روشن‌شدن مطلب، فرض کنید که عضو یک حزب سیاسی هستید و برای نمایندگی حوزه محلی خودتان در مجمع رهبری حزب انتخاب شده‌اید. در مبارزه انتخاباتی رهبری حزب از چه کسی باید پشتیبانی کنید؟ اگر صرفاً نماینده مردم حوزه محلی خودتان هستید، در نتیجه باید از کسی پشتیبانی کنید که نامزد مرجع حوزه خودتان است. از سوی دیگر، اگر تصور می‌کنید که استقلال بیشتری دارید، در نتیجه باید بدون توجه به آنچه ممکن است مردم حوزه خودتان فکر کنند، از کسی پشتیبانی کنید که معتقدید بهترین نامزد است. نکته مهم بحث آن است که براساس مدل کلاسیک، نمایندگان منتخب در یک دموکراسی باید نماینده محض مردم باشند و از چنان استقلالی برخوردار نباشند که به آن‌ها اجازه دهد تا خودشان حکم کنند که چه چیز خیر همگان است.

مزیت‌های مدل کلاسیک دموکراسی انکارناپذیرند. این مزیت‌ها تا حد بسیار زیادی در روح دعوت مشهور آبراهام لینکلن^۱ در سخنرانی گتیسبورگ^۲ در سال ۱۸۶۳ به «حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم» نهفته‌اند. این مدل در همان حال که به اصلاح نواقص دموکراسی مستقیم می‌پردازد، سرانجام قدرت تصمیم‌گیری سیاسی را به دست مردم می‌سپارد، زیرا کارگزاران منتخب صرفاً مجری اراده مردم خواهند بود. بنابراین این واقعیت دموکراسی را آشکارا از دیگر انواع حکومت مانند آریستوکراسی، که به نظر همگان حکومت اقلیت است نه اکثریت، جدا می‌کند. افزون بر آن مدل کلاسیک تبیین روشنی از این امر ارائه می‌دهد که چگونه می‌توان رویه تصمیم‌گیری را به گونه‌ای طراحی کرد که پیامدهای آن رویه به یک هدف مطلوب یعنی منفعت همگانی یا خیر همگان بگرایند.

اما با وجود این مزیت‌ها، مدل کلاسیک دموکراسی دست‌کم چهار

1. Abraham Lincoln

2. Gettysburg

نقص جدی دارد. تلفیق این چهار نقص، پذیرش مدل کلاسیک را به عنوان یک شق جدی برای حکومت‌های دموکراتیک دشوار می‌کند. مشکل نخست به این فرض مربوط می‌شود که مردم واقعاً می‌دانند که چه چیز منفعت همگانی یا خیر همگان است، که با دشواری تعریف دقیق منفعت همگانی یا خیر همگان، پیچیده‌تر شده است. اما خوش‌بینی در مورد این‌که مردم منفعت همگانی را، هرچه باشد، می‌شناسند، مبتنی بر این باور است که هستند مردم فرهیخته‌ای که واقعاً مایل‌اند بدانند که چه چیز در جهت خیر همگان است. هرچند این باور به نظر بسیار مشکوک می‌رسد اما در واقع بسیاری از مردم عادی تا حد زیادی نگران منفعت شخصی خودشان و منافع اطرافیان‌شان هستند. البته نه بدان معنا که مردم ذاتاً خودخواه‌اند، بلکه بیش‌تر مردم ظرفیت محدودی برای پذیرش آن نوع دلمشغولی گسترده‌ای را دارند که در نفس اندیشه خیر همگان نهفته است.

دومین ویژگی بحث‌انگیز مدل کلاسیک از نکته‌ای برمی‌آید که اکنون بیان شد. در مدل کلاسیک تصور می‌شود که رأی‌دهنده نظرش را درباره این‌که چه چیزی خیر همگان است به کارگزاران منتخبش ارائه می‌دهد که در نتیجه وظیفه کارگزار منتخب اجرای آن است. اما به نظر بسیاری از منتقدان به یک معنا این مدل از دموکراسی سیر روند را معکوس کرده است. اغلب چنین نیست که رأی‌دهندگان نظری داشته باشند که کارگزاران منتخب آن را اجرا کنند بلکه بیش‌تر این نامزدهای انتخابات‌اند که در بهترین حالت به رأی‌دهندگان نظرات مختلفی درباره این‌که چه چیز خیر همگان است، ارائه می‌دهند؛ آن‌گاه رأی‌دهندگان نظر شخص منتخب‌شان را تصدیق می‌کنند. به این معنا که عموماً می‌گوییم کارگزار یا حزب منتخب حق [اختیار] دارد تا وعده‌های انتخاباتی خود را عملی کند. در نتیجه با گفتن این‌که مردم می‌دانند چه چیزی منفعت همگانی یا خیر همگان است و این‌که نقش کارگزاران منتخب اجرای اراده مردم است، این

مشکل وجود دارد که به احتمال زیاد این کارگزاران منتخب‌اند که در شکل‌دهی به نظر مردم دربارهٔ این‌که چه چیزی احتمالاً منفعت‌همگانی است، نقش اصلی را دارند. تجربهٔ زیر از یک بازرگان که دو بازاریاب را بعد از جنگ جهانی دوم به افریقا می‌فرستد تا به کندوکاو در امکان گسترش بازار فروش کفش‌هایش در آن‌جا پردازند، منظور اصلی مرا روشن خواهد کرد. یکی از بازاریاب‌ها تلگرافی فرستاد مبنی بر این‌که چون هیچ‌کس در افریقا کفش نمی‌پوشد، بازاری برای گسترش در افریقا وجود ندارد. بازاریاب دوم تلگراف پرشور و شوقی مخابره کرد که حاکی از این بود که به نظر او بازار بالقوه در افریقا فوق‌العاده است، چون هیچ‌کس ظاهراً کفش ندارد، کار اصلی مؤسسه قبل از هر چیز این است که مردم را متقاعد کند که کفش لازم دارند.

نقص سوم مدل کلاسیک دموکراسی بازتابی از مشکل کلی‌تر دربارهٔ نفس مفهوم تلقی کارگزاران منتخب به عنوان نمایندگان محض مردم است. در این‌جا مشکل این است که مدل کلاسیک اتفاق نظری را میان مردمی که کارگزار نمایندگی‌شان می‌کند، پیشاپیش فرض می‌گیرد، اما به‌ندرت اتفاق نظری از این‌دست میان رأی‌دهندگان وجود دارد. در بیش‌تر موارد رأی‌دهندگان از یک رشته نظرات گوناگون برخوردارند که برای هر کارگزار منتخب واحدی بعید یا ناممکن است که به شیوه‌ای منسجم به آن‌ها عمل کند. سرانجام وقتی نظرات برخی از رأی‌دهندگان به کارگزار با نظرات برخی دیگر از رأی‌دهندگان در تضاد است، کارگزار منتخب ضرورتاً باید تصمیم بگیرد که نظرات کدام گروه را نمایندگی کند، با این نتیجه که او (مرد یا زن) نمی‌تواند نمایندهٔ محض نظرات برخی از رأی‌دهندگان باشد.

نقص چهارم جدا از سه نقص نخست است. من تا اندازه‌ای در قابلیت مردم برای شناخت درست آن‌چه خیر همگان است، تردید کرده‌ام. اما اجازه دهید فرض کنیم که این تردید ناروا است و مردم واقعاً این شناخت

را دارند. درستیِ مدل کلاسیک همچنین وابسته به ادعای دیگری است مبنی بر این‌که مردم براساس خیر همگان عمل خواهند کرد. البته این ادعا نیز، ادعایی مشکوک است. همچنین اغلب، تمام خط‌مشی‌هایی که عموماً اعتقاد بر آن دارند که منفعت همگانی یا خیر همگان را برآورده می‌کنند، به‌هیچ‌وجه در میان مردم از محبوبیت برخوردار نیستند. انجام اقداماتی برای افزایش مالیات به‌منظور کاستن از کسر بودجهٔ حکومت نمونهٔ متعارفی است. نکتهٔ ساده آن است که به نظر نمی‌رسد در سیاست آگاهی از این امر که قانون یا خط‌مشی‌ای منفعت همگانی یا خیر همگان را برآورده خواهد کرد، همیشه کارگزاران دولتی را به پشتیبانی از چنین قوانین یا خط‌مشی‌هایی برانگیزد.

۳.۲. مدل نخبگان

دیدیم که مدل کلاسیک دموکراسی دست‌کم از چهار جنبه قابل ایراد است. اما درک این امر مهم است که این انتقادات اصل اندیشهٔ دموکراسی رویه‌ای همگرا را رد نمی‌کنند. یکی از درون‌مایه‌های اصلی در فلسفهٔ سیاسی نوین طرح مدل‌های جایگزینی از دموکراسی رویه‌ای همگرا بوده است که دچار همان نقایصی نباشند که مدل کلاسیک بدان متصف است. یکی از آن جایگزین‌ها مدل دموکراسی نخبگان است.

مدل دموکراسی نخبگان نقش اصلی را در انتخاب نمایندگان برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی به‌منظور برآوردن منفعت همگانی یا خیر همگان، به مردم یا رأی‌دهندگان واگذار می‌کند. اما این مدل برخلاف مدل کلاسیک نمایندگان را نمایندگان محض مردم تلقی نمی‌کند که براساس نظر مردم در تشخیص خیر همگان عمل کنند؛ در عوض، چون این نمایندگان در تشخیص منفعت همگانی عقاید خودشان را دارند، نقش آن‌ها اتخاذ تصمیم‌های سیاسی‌ای است که بازتاب‌دهندهٔ عقاید خودشان‌اند. نکتهٔ اساسی آن است که این گروه کوچک از افراد برگزیده

در چنین مدلی از دموکراسی تصمیم‌های سیاسی اتخاذ می‌کنند. مردم فقط از این حیث اهمیت دارند که ترکیب این گروه نخبه را طی انتخاباتی که به تناوب برگزار می‌شوند، تعیین می‌کنند.

یکی از نقاط قوت اصلی مدل نخبگان دموکراسی غیرمستقیم آن است که نظام پارلمانی حکومت در کانادا، انگلستان و تعدادی از کشورهای اروپای غربی با آن مطابقت دارند. سیاست این کشورها زیر نفوذ احزاب سیاسی رقیبی است که هر یک به دنبال جلب حمایت رأی‌دهندگان طی انتخاباتی هستند که هر چهار یا پنج سال یک بار برگزار می‌شود. حزبی که در انتخابات پیروز شود تشکیل حکومت می‌دهد و کنترل روند تصمیم‌گیری سیاسی را در دست می‌گیرد. در این مورد اتفاق نظر وجود دارد که این نوع سیاست دموکراتیک است؛ مدل دموکراسی نخبگان توضیح می‌دهد که چرا چنین است.^۱

مدل دموکراسی نخبگان از برخی جنبه‌های بسیار مهم قوی‌تر از مدل کلاسیک است. با توجه به انتقادهایی که قبلاً از مدل کلاسیک ذکر شد، بارزترین جنبه آن است که مدل نخبگان به شناخت و تلقی مردم از منفعت همگانی یا خیر همگان وابسته نیست. مدل نخبگان این مسئولیت را به گروه کوچکی از افراد منتخب می‌سپارد که وظیفه دارند حکومت کنند. به نظر می‌رسد که این مورد معقول‌تر باشد زیرا به نظر پذیرفتنی می‌آید که تصور کنیم دست‌کم برخی از مردم می‌دانند که چه چیز خیر همگان است، هرچند که اکثریت گسترده مردم فاقد نگرش سیاسی لازم‌اند. دیگر ویژگی مهم مدل نخبگان این است که می‌تواند توضیح دهد که چگونه ممکن است حکومت دموکراتیک دست به کاری بزند که اصلاً مردم پسند نباشد؛ توضیح این‌که، چون نخبگان می‌دانند که چه چیز در جهت منفعت همگانی است، دست به کاری می‌زنند که آن هدف را برآورده کند، اما چون اکثریت گسترده مردم کاملاً در نمی‌یابند که چه چیز خیر همگان

1. Schumpeter, 1950:273-283

است، بنابراین در نمی‌یابند که چرا چنین کاری لازم است. (این نوع استدلال، اغلب زیربنای اقدامات مالیاتی مردم‌پسند را تشکیل می‌دهد.) آشکارترین مشکل مدل دموکراسی نخبگان این است که روی هم‌رفته روشن نیست که چرا آن‌چه را که این مدل توصیه می‌کند باید شکلی از حکومت دموکراتیک به شمار آورد. آیا مناسب‌تر نیست که آن را همچون روسو، «آریستوکراسی انتخابی»^۱ توصیف کرد، زیرا مستلزم حکومت اقلیت است.^۲ چنان‌که قبلاً نیز در همین فصل گفتیم، دموکراسی در لغت به معنای «حکومت عامه یا مردم» است. اما به هیچ‌وجه معلوم نیست که مردم در مدل نخبگان به چه معنا حکومت می‌کنند؛ در نهایت این چنین است که مردم حاکمان‌شان را برمی‌گزینند، اما پرسش بجا این است که آیا واقعاً می‌توان این روند را حکومت‌کردن به شمار آورد یا خیر.

حتی اگر این مشکل را کنار نهیم، باز هم می‌توان مدل دموکراسی نخبگان را از این حیث مورد انتقاد قرار داد که برای برآوردن خیر همگان، به رهبران منتخب اعتماد زیادی می‌کند، با این شرط که آن‌ها می‌دانند خیر همگان چیست. اگر دلایل محکمی وجود داشته باشد مبنی بر مشکوک بودن این گزاره که مردم می‌دانند چه چیز خیر همگان است و به دنبال سیاستی هستند که آن هدف را برآورده کند، به نظر می‌رسد دلایل قوی‌تری نیز وجود داشته باشد مبنی بر مشکوک بودن آن رویهٔ سیاسی که برای اقدام در جهت خیر همگان، به رهبری نخبگان اعتماد می‌کند؛ چراکه مجال فساد بسیار زیاد است. پاسخ رایج به این نگرانی آن است که انتخابات، رهبری نخبگان را پاسخگو نگه می‌دارد. اما پیش‌فرض این پاسخ آن است که مردم می‌دانند خیر همگان چیست و در نتیجه می‌توانند تشخیص دهند که چه وقت رهبری منتخب از آن منحرف شده است؛ به سخن دیگر، مشکل آن است که این پاسخ در مدل کلاسیک دموکراسی معنا می‌دهد نه در مدل نخبگان، زیرا مدل کلاسیک است که بر این فرض

1. elective Aristocracy

2. Rousseau, 1762:59

بنا شده که مردم می‌دانند چه چیز خیر همگان است. مدل نخبگان از شک عمیق نسبت به این فرض سرچشمه می‌گیرد.

۴.۲. مدل بازار

این ایراد که مدل دموکراسی نخبگان به دلیل آن‌که مجال اندکی برای حکومت‌کردن به مردم می‌دهد، نمی‌تواند مدل واقعی دموکراسی باشد، حاکی از یک مشکل عمومی برای هر نوع دموکراسی غیرمستقیمی است که در آن مردم مستقیماً در روند تصمیم‌گیری‌های سیاسی روزمره شرکت نمی‌کنند، بلکه در عوض نمایندگان را برمی‌گزینند تا برای‌شان تصمیم بگیرند. مشکل عمومی این است که در هر مدلی از دموکراسی غیرمستقیم ظاهراً تا حدی زیرپا گذاشتن این اصل که مردم باید حکومت کنند، گریزناپذیر باشد؛ مسئله این است که درست تا چه اندازه زیرپا گذاشتن آن اصل با اندیشه بنیادی دموکراسی سازگار است.^۱ از آن‌جا که مدل نخبگان مردم را از هرگونه ورود به رویه تصمیم‌گیری به‌جز از راه انتخابات بازمی‌دارد، مدلی سؤال‌برانگیز از دموکراسی است. اگرچه مدل کلاسیک در رویه تصمیم‌گیری نقش عمده‌ای را به مردم واگذار می‌کند، اما این واگذاری مبتنی بر این فرض مسئله‌ساز است که مردم می‌دانند چه چیز خیر همگان است.

مدل بازار از دموکراسی رویه‌ای همگرا پاسخ قانع‌کننده‌تری به این مسئله می‌دهد که چگونه می‌توان مردم را در رویه تصمیم‌گیری دخالت داد و درعین حال خط‌مشی‌هایی ارائه می‌دهد که بهتر از مدل کلاسیک یا مدل نخبگان منفعت همگانی یا خیر همگان را برآورده می‌کند. مدل بازار بر این باور است که بعید است مردم واقعاً بدانند چه چیز خیر همگان است و حتی اگر هم بدانند ضرورتاً به این معنا نیست که به جای عمل بر اساس خیری دیگر، براساس آن شناخت عمل کنند. با این همه، مدل بازار

1. Dahl. 1989:30

برخلاف مدل نخبگان، باز هم می‌پذیرد که مردم باید فعالانه در رویه دموکراتیک تصمیم‌گیری دخالت داده شوند. اندیشه اصلی این مدل آن است که سیاست دموکراتیک باید رقابتی میان افراد و گروه‌ها باشد، که هر یک منفعت شخصی خود را بدون توجه به منافع افراد دیگری که در همان روند رقابت می‌کنند، دنبال کند. در مدل دموکراسی بازار، اعتقاد بر آن است که با داشتن افراد و گروه‌هایی در جامعه که همه آن‌ها در روند تصمیم‌گیری سیاسی منافع خودشان را دنبال می‌کنند، پیامد ناخواسته‌اش این خواهد بود که منفعت همگانی یا خیر همگان برآورده خواهد شد.

پیش اصلی‌ای که این مدل دموکراسی در تحلیلش از رویه‌های تصمیم‌گیری سیاسی به بار می‌آورد، این عقیده است که رویه‌های سیاسی می‌توانند به شیوه‌ای کاملاً همانند با شیوه بازارهای کالا در اقتصاد عمل کنند. نظریه اقتصادی کلاسیک بازار عمل جمعی مندرج در تخصیص و توزیع منابع در یک اقتصاد ملی را بر حسب رفتار و انتخاب‌های فردی تحلیل می‌کند. فرضی که صورت گرفته آن است که در مبادلات اقتصادی میان افراد، انتخاب‌ها و رفتار هر فرد بیانگر نگرانی برای آن چیزی نیست که خیر دیگری است بلکه بیش‌تر بیانگر تلاش خود او (مرد یا زن) است برای آن چیزی که او آن را خوب یا مطبوع تلقی می‌کند، خواه همان منفعت شخصی‌اش باشد یا چیز دیگری. بنابراین عقیده، برای مثال، اگر من برای خرید پنیر به فروشگاه بروم، بیش‌تر به دنبال آن هستم که قیمتی برای پنیر پردازم که منفعت شخصی خودم را تأمین کند و نه آن‌چه منفعت فروشنده است؛ به سخن دیگر، می‌کوشم تا آن‌جا که بتوانم به نحو قابل قبولی بهای کمی برای پنیر پردازم. اقتصادی که بازار را برای تقسیم منابع به کار می‌گیرد، مبتنی بر این نوع مبادلات اقتصادی میان افراد است. در نظریه اقتصادی کلاسیک اعتقاد بر آن است که بازار از راه آن‌چه آدام اسمیت «دست نامرئی» توصیف کرده است، این مبادلات اقتصادی را به گونه‌ای هماهنگ می‌کند که برآمد خالص‌شان اقتصادی است که خیر

همگانی را برآورده می‌کند. بنابراین نکته مهم آن است که خیر همگان برآورده می‌شود، اگرچه هیچ فردی قصد ندارد که آن هدف را برآورده کند.

بنابراین، ویژگی ابداعی مدل بازار دموکراسی رویه‌ای همگرا دقیقاً آن است که مشخص می‌کند آن رویه تصمیم‌گیری سیاسی که الگوش بازار اقتصادی است، روند مؤثری برای گرایش به سوی هدف برآوردن خیر همگان خواهد بود. براساس این مدل، هیچ چیز قابل ایرادی درباره شهروندان و نمایندگان منتخب‌شان که از راه روند سیاسی، منافع شخصی خود را دنبال می‌کنند، وجود ندارد. در واقع، نظام انتخاباتی باید به منظور آسان‌کردن این نوع جست‌وجوی منفعت شخصی طراحی شود، زیرا اگر افراد در انتخاب‌ها و رفتارشان به دنبال تحقق‌بخشیدن به خیر همگان باشند، برآوردن چنین هدفی، همچون مبادلات اقتصادی، بی‌نتیجه می‌ماند. (این ویژگی آن را از آن نوع تحلیل تجربی تبیین‌کننده نهادهای سیاسی واقعی که بر رفتار عوامل سیاسی مانند احزاب سیاسی تأکید می‌کند، متمایز می‌سازد و این امر را می‌توان با این فرض پیش‌بینی کرد که آن‌ها عواملی هستند که به منافع خودشان علاقه‌مندند و در پی کسب حداکثر سودمندی‌اند.^۱) آنچه در مدل‌های دموکراسی کلاسیک و نخبگان برای تصمیم‌گیری دموکراتیک زبان‌آور قلمداد می‌شود، در مدل بازار شرط ضروری هر رویه تصمیم‌گیری جمعی به شمار می‌آید که قرار است به سمت منفعت همگانی یا خیر همگان بگراید.

هرچند مدل بازار برداشتی فوق‌العاده مستدل از دموکراسی رویه‌ای همگراست، با این‌همه در یک سطح بسیار بنیادی می‌تواند مورد نقد قرار گیرد. قوت این مدل مبتنی بر همانندی آن با مدلی است که نظریه اقتصادی کلاسیک برای اقتصاد مبتنی بر بازار ایجاد کرده است. اما توجه به این نکته بسیار مهم است که این مدل در واقع مدلی فایده‌گرایانه برای

1. Downs, 1957

بازارهای اقتصادی است، یعنی اقتصاددانانی چون آدام اسمیت معتقدند که اقتصاد بازار بیش‌ترین فایده را برای بیش‌ترین افراد فراهم می‌کند. گرچه معنای این نکته چنین است که مدل بازار مبتنی بر این ادعاست که روند سیاسی بازارمانندی را که تجویز می‌کند، بیش‌ترین منفعت را برای بیش‌ترین افراد فراهم می‌کند، اما منظور این نیست که با همگان منصفانه رفتار می‌کند یا همگان بخشی از منافع خود (مرد یا زن) را به وسیله آن برآورده می‌کنند. (همچنین نظریه اقتصادی کلاسیک نیز ادعا نمی‌کند که اقتصاد بازار با همگان - برای نمونه، با افراد ناتوان جسمی یا ذهنی - منصفانه رفتار می‌کند یا همگان تا اندازه‌ای از آن نفع خواهند برد.)

به نظر می‌رسد این واقعیت که مدل بازار ضرورتاً با تمام شهروندان منصفانه رفتار نمی‌کند، با اصل اندیشه دموکراسی ناسازگار باشد. اجازه دهید این کشمکش را با یک مسئله خاص مورد مناقشه میان طرفداران مدل بازار توضیح دهم. برخی از آن‌ها گفته‌اند که جدی‌گرفتن تمثیل بازار اقتصادی در یک روند دموکراتیک، به معنای جواز خرید، فروش و تجارت رأی در مجلس قانون‌گذاری و همچنین در انتخابات برای آن مجلس است.^۱ اما بسیاری از افراد این پیشنهاد را نگران‌کننده یافته‌اند؛ در دموکراسی نباید آرا در معرض فروش قرار گیرند. ظاهراً دلیلش آن است که این وضعیت غیرمنصفانه خواهد بود، زیرا نتیجه آن می‌شود که فرد توانگری که می‌تواند از عهده خرید آرای بیش‌تری برآید، نفوذ سیاسی بسیار بیش‌تری نسبت به افراد فقیر خواهد داشت.^۲ اما این امر به‌طور کلی بیانگر آن است که کافی نیست طرفداران مدل دموکراسی بازار نشان دهند که رویه‌های تصمیم‌گیری سیاسی‌ای که از روی بازارهای اقتصادی الگوبرداری شده‌اند، منافع بیش‌ترین تعداد افراد را در جامعه برآورده می‌کنند؛ آن‌ها همچنین باید نشان دهند که این رویه‌های سیاسی بازارمانند در واقع منصفانه‌اند.

1. Buchanan & Tullock, 1962:ch.9

2. Barry, 1990:chs.14-15

البته یکی از درون‌مایه‌های اصلی آثار اخیر فیلسوفان و اقتصاددانان سیاسی درباره عدالت توزیعی این مسئله بوده است که پیامدهای مبتنی بر بازار چه هنگام منصفانه خواهند بود.^۱ در این آثار تأکید شده است که ضرورتاً گاهی اوقات اقتضای انصاف، تصمیمی را لازم می‌آورد که بیش‌ترین خیر را برای بیش‌ترین تعداد فراهم نمی‌کند. بنابراین چنین وضعیتی به معنای آن است که باید اولویت را یا به منصفانه بودن داد یا به حداکثر رساندن فایده یا خیر. مدل بازار دموکراسی رویه‌ای همگرا اولویت را به رساندن حداکثر فایده به بیش‌ترین تعداد می‌دهد، اما این واقعیت راه را برای این ایراد باز می‌گذارد که نتیجه‌اش عدم رفتار منصفانه با همگان است. در این فصل بعداً خواهیم دید که مدل‌های دموکراسی رویه‌ای منصفانه، شکل اصلاح‌شده مدل بازارند، درست به این علت که هرچند آن‌ها نیز بر اندیشه روند دموکراتیک به مثابه میدانگاهی برای منافع متضاد افراد و گروه‌ها بسیار تأکید می‌کنند، به این ایراد راه نمی‌دهند.

۵.۲. مدل مشارکتی

چنان‌که دیدیم آن مدل از دموکراسی رویه‌ای همگرا که پیشاپیش فرض می‌گیرد که شهروندان منفرد منفعت شخصی خودشان را دنبال می‌کنند، مسئله‌انگیز است. پیش از این دیدیم مدل‌هایی هم که مستلزم افراد یا گروه نخبه‌ای از نمایندگان‌اند تا تشخیص دهند که چه چیز خیر همگان است و براساس آن شناخت عمل کنند، مسئله‌برانگیزند. آیا مدل جایگزین نوع دموکراسی رویه‌ای همگرا وجود دارد؟

به تازگی اندیشه دموکراسی مشارکتی احیا شده است. اغلب دموکراسی مشارکتی را با دموکراسی مستقیم اشتباه می‌گیرند. به یاد آورید که دموکراسی مستقیم به بهترین نحو از راه مقایسه با دموکراسی غیرمستقیم قابل درک بود. درحالی‌که دموکراسی مستقیم آن نوع حکومت

1. Varian, 1975; Dworkin, 1981; Jacobs, 1993b

است که در آن تمام تصمیم‌های سیاسی مستقیماً توسط افرادی گرفته می‌شود که آن تصمیم‌ها برای آنهاست، دموکراسی غیرمستقیم آن نوع حکومتی است که در آن مردم نمایندگانی برمی‌گزینند تا از طرف آنها تصمیم‌های سیاسی اتخاذ کنند. دموکراسی مستقیم در جوامع بزرگ صنعتی امکان‌پذیر نیست. مسئله مدل دموکراسی مشارکتی آن است که دموکراسی غیرمستقیم را چگونه می‌توان طراحی کرد تا امکان مشارکت بیش‌تر شهروندان عادی را فراهم سازد.

نکته مورد تمسک در مدل مشارکتی، این واقعیت است که انتقادات مربوط به مدل کلاسیک دموکراسی رویه‌ای همگرا مردم یا رأی‌دهندگان را آن‌گونه که اکنون هستند، لحاظ می‌کند. آیا می‌توان انکار کرد که در زمان حاضر رأی‌دهندگان در بیش‌تر کشورهای لیبرال دموکراتیک غربی فاقد نگرشی منطقی درباره خیر همگان‌اند و به جای آن بر منفعت شخصی کوتاه‌بینانه خود پای می‌فشارند؟ با این همه، در مدل مشارکتی گفته می‌شود که این وضعیت پیامد نظام سیاسی حاضر ما است و نه ویژگی تغییرناپذیر و طبیعی رأی‌دهندگان. آن‌چه باید درک شود این است که برخورداری از نگرشی درباره خیر همگان دستاوردی اجتماعی و سیاسی است. این دستاوردی است که پرورش داده شده و پدید آورده شده است، نه چیزی که رأی‌دهنده یا واجد آن هست یا نیست. چگونه رأی‌دهنده می‌تواند به گونه‌ای دگرگون شود که نگرشی منطقی درباره خیر داشته باشد؟ پاسخ طبیعی مدل مشارکتی عبارت است از:

مشارکت در اتخاذ تصمیم‌های جمعی^۱. اگر بخواهیم مطلب را کمی مؤثرتر مطرح کنیم باید بگوییم که مشارکت در نهادهای سیاسی نوعی درس تعلیمات مدنی است که به مردم آموزش می‌دهد چه چیز خیر همگان است و چرا باید آن را تحقق بخشند.

تلقی بسیار ساده (و آرمان‌گرایانه) از دموکراسی مشارکتی، برداشتی

است که رویهٔ تصمیم‌گیری را به شکل هرم سازماندهی می‌کند.^۱ در پایهٔ هرم، تا حد زیادی دموکراسی مستقیم در قالب جماعت‌های محلی مانند گروه‌های همسایهٔ محلی، انجمن‌های کارگری کارخانجات و... وجود دارد. این نوع جماعت‌ها مسائل را مورد بحث قرار می‌دهند و احتمالاً براساس نوعی قاعدهٔ اکثریت تصمیم می‌گیرند. بنابراین، آن‌ها نمایندگان انتخاب می‌کنند تا علایق‌شان را به یک سطح بالاتر هرم، مانند شورای شهر یا ناحیه، انتقال دهند. نمایندگان در این سطح پاسخ‌گوی مستقیم انواع پایه‌ای‌تر جماعت در پایهٔ هرم می‌مانند. این شوراها به نوبهٔ خود نمایندگان برای شرکت در سطوح بالاتر هرم مانند حکومت‌های ناحیه‌ای یا ایالتی برمی‌گزینند. و بدین‌سان تا نوک هرم این جریان ادامه دارد. انواع عملی این آرمان بیش‌تر گرایش به این دارند که بر اهمیت حکومت‌های محلی به‌مثابه محل‌هایی برای اتخاذ خط‌مشی عمومی و تصمیم‌های جمعی، تأکید کنند.

مدل مشارکتی دموکراسی رویه‌ای همگرا جذابیت شهودی خاصی دارد که انکارناپذیر است. همچنین تاریخی طولانی دارد که دست‌کم به تامس جفرسون^۲ برمی‌گردد که در پاسخ به پاره‌ای انتقادات مربوط به دموکراسی اظهار داشته است: «اگر تصور کنیم که [مردم] به اندازهٔ کافی روشن‌اندیش نشده‌اند تا نظارت‌شان را با قوهٔ تشخیص درستی به کار بندند، راه درمان، گرفتن [حق] نظارت از آن‌ها نیست بلکه آگاه کردن قوهٔ تشخیص آن‌هاست.» افزون بر این، مدل مشارکتی برخلاف مدل کلاسیک پیشاپیش دیدگاه بسیار خوش‌بینانه‌ای را نسبت به مردم آن‌چنان که اکنون هستند، فرض نمی‌کند؛ تمام آن‌چه لازم می‌آورد، امکان تغییر و دگرگونی مردم در آینده است.

در مدل مشارکتی دموکراسی رویه‌ای همگرا دو مشکل عمده وجود دارد. مشکل نخست به چگونگی تلقی مشارکت سیاسی در آن مدل و در

1. Macpherson, 1977:108-112

2. Thomas Jefferson

نتیجه کسی که مشارکت می‌کند، مربوط است. فمینیست‌ها تأکید کرده‌اند که مدل‌های مشارکتی در ترفیع مشارکت سیاسی زنان بسیار بد عمل کرده‌اند.^۱ یک تبیین آن است که رویکردهای مشارکتی به دموکراسی نوعاً تمایز عرصه عمومی / خصوصی را که به‌طور سنتی زنان را از عمل سیاسی بازمی‌دارد، به چالش نمی‌گیرند بلکه آن را بیش‌تر مسلم می‌انگارند. نقش‌های مهمی که زنان بر عهده گرفته‌اند به عرصه خصوصی تنزل داده شده و نسبت به مردان فرصت‌های بسیار کم‌تری برای بر عهده گرفتن نقشی در عرصه عمومی در اختیارشان گذاشته شده است. برای مثال، نیاز خانواده به مراقبت از فرزندان کم‌سن‌وسال مسئله عرصه خصوصی تلقی شده و مسئولیتی است که اکثراً زنان بر عهده دارند؛ درحالی‌که این نیاز به‌طور جدی توانایی فرد را برای مشارکت در سیاست کاهش می‌دهد. (توجه به این واقعیت که فعالیت سیاسی به وقت زیادی خارج از وقت اداری نیاز دارد، در تبیین این امر بسیار روشنگر است که چرا مادران بچه‌های کم‌سن‌وسال در امور عمومی به‌طرزی چشمگیر از صحنه غایب‌اند.)

مشکل دوم مدل مشارکتی، به انتظار این مدل از شهروندان منفرد مربوط می‌شود. شاخصه جوامع صنعتی جدید چیزی است که می‌توان آن را به‌مثابه واقعیت تعددگرایی^۲ توصیف کرد.^۳ واقعیت این است که افراد در جامعه ما طیف وسیعی از برنامه‌های زندگی را دنبال می‌کنند. این برنامه‌های زندگی بسیار مختلف و اغلب متضادند. غالباً این برنامه‌های زندگی مجال برای هیچ‌گونه مشارکت پی‌گیر در نهادهای سیاسی و تصمیم‌گیری جمعی باقی نمی‌گذارند. حقیقت آن است که بسیاری از افراد در جامعه ما علاقه‌ای به مشارکت سیاسی ندارند؛ و این فقط به این علت نیست که در زمان حاضر نهادهای سیاسی، چنین علاقه‌ای را

1. Pateman, 1989:ch.9, Phillips, 1991:ch.5; Mansbridge, 1986:chs.1,2,13

2. pluralism

3. Rawls, 1987:4

بر نمی‌انگیزند بلکه همچنین به این علت است که مردم دیگر آن را به منزله اولویت مهم زندگی‌شان به شمار نمی‌آورند. آیا می‌توان این مردم را به مشارکت در تصمیم‌گیری دموکراتیک وادار کرد؟ مدل مشارکتی بر جنبه اختیاری مشارکت تأکید می‌کند؛ مردم اگر صلاح بدانند می‌توانند مشارکت نکنند. اما این امر پرسش‌های جدی‌ای مطرح می‌کند درباره این‌که چه کسی درباره خیر همگان آموزش دیده و آیا این واقعاً خیر همگان است یا خیر. گذشته از این، چون محتمل به نظر می‌رسد که افراد زیادی در جوامع بزرگ صنعتی صلاح بدانند که مشارکت نکنند، این سرگشتگی ایجاد می‌شود که این چه کسی است که شرکت می‌کند و تا چه اندازه آن فرد بازتاب‌دهنده آرای مردم یا رأی‌دهندگان به‌طور کلی است. به یک معنا به نظر می‌رسد مدل مشارکتی به نوعی مدل نخبگان خود-گزیده منجر می‌شود که تصمیم‌های جمعی اتخاذ می‌کنند و آن‌ها را به‌منزله تحقق خیر همگان ارائه می‌کنند. اما در پایان دلایل محکمی داریم تا درباره این مدل نیز همچون مدل نخبگان دموکراسی رویه‌ای همگرا مردد باشیم.

۱.۳. دموکراسی رویه‌ای منصفانه

تاکنون چهار مدل متفاوت از دموکراسی رویه‌ای همگرا را بررسی کردیم و هر یک را از برخی جهات بسیار مهم ناقص یافتیم. هرچند این چهار مدل، از لحاظ منطقی، تمام انواع ممکن دموکراسی رویه‌ای همگرا نیستند، انتقاداتی که بر آن‌ها وارد کردم تردیدهای جدی‌ای درباره انسجام هر مدلی از دموکراسی رویه‌ای همگرا برمی‌انگیزد. به این دلیل کانون توجه‌مان را به اندیشه دموکراسی رویه‌ای منصفانه معطوف خواهیم کرد. بر طبق این رویکرد، ویژگی برجسته حکومت دموکراتیک، برابری سیاسی است.

به نظر من، دموکراسی رویه‌ای منصفانه زمینه را برای مهم‌ترین و

بدیع‌ترین آثار اخیر در نظریه دموکراتیک فراهم کرده است.^۱ چنان‌که در آغاز این فصل دیدیم، اندیشه دموکراسی رویه‌ای منصفانه، رویه‌های تصمیم‌گیری دموکراتیک را با هیچ نتیجه خاصی یکسان نمی‌انگارد. بنابراین، مسئله حکومت دموکراتیک در این رویکرد طرح کردن رویه تصمیم‌گیری‌ای نیست که به نتیجه‌ای مطلوب همچون منفعت همگانی یا خیر همگان بگراید. مسئله دموکراسی رویه‌ای منصفانه طرح یک رویه تصمیم‌گیری سیاسی است که در روند اتخاذ، عملی کردن و اجرای خط‌مشی عمومی با تمام اعضای جامعه منصفانه رفتار کند. آنچه حکومت دموکراتیک را از دیگر انواع حکومت، مانند آریستوکراسی یا سلطنتی، جدا می‌کند گرایش به رفتار منصفانه با تمام اعضای جامعه است، نه فقط یک اقلیت کوچک.

چه وقت یک رویه تصمیم‌گیری سیاسی منصفانه است؟ برای منظور ما مفید خواهد بود که از تفکیک میان انصاف رویه‌ای^۲ و انصاف زمینه‌ای^۳ آغاز کنیم.^۴ انصاف رویه‌ای وقتی وجود دارد که دسته معینی از قواعد رعایت شوند. مسابقه مشت‌زنی را در نظر بگیرید. نتیجه مسابقه به این شرط از انصاف رویه‌ای برخوردار است که مبارزه مستلزم نقض هیچ قاعده‌ای نباشد، مثلاً بعد از آن‌که زنگ به صدا درآمد، مشت‌زنی آغاز شود. نکته اصلی این است که برنده مسابقه کسی است که امتیازات بیش‌تری به دست آورده یا حریف را ضربه فنی کرده باشد. به شرط آن‌که برخی قواعد رفتار مورد توافق رعایت شده باشند.

در انصاف زمینه‌ای مسئله پیروی از برخی قواعد رفتاری در میان نیست بلکه بیش‌تر به این عقیده مربوط است که قواعد موجود در رویه به یک معنا سازگاری منصفانه داشته باشند. مثلاً در مورد مشت‌زنی، انصاف

1. Dahl, 1989; Beitz, 1989; Przeworki, 1991; Jones, 1983

2. procedural fairness

3. background fairness

4. Barry, 1990:97-99

زمینه‌ای لازم می‌آورد که مشت‌زن‌ها در یک گروه وزنی باشند. برقراری مبارزه میان یک مشت‌زن گروه وزنی ۶۱ تا ۶۷ با مشت‌زن سنگین‌وزن، نمونه نقض انصاف زمینه‌ای است.

انصاف رویه‌ای و انصاف زمینه‌ای هر دو برای دموکراسی رویه‌ای منصفانه حائز اهمیت‌اند. با آن‌که به انصاف رویه‌ای خواهم پرداخت، مهم است که ربط و نسبت انصاف زمینه‌ای را هم دریابیم. انصاف زمینه‌ای در مورد مسائل سیاسی روزمره مانند تأمین هزینه رقابت‌های سیاسی برای پست‌های دولتی مطرح می‌شود. به نظر می‌رسد خلاف انصاف زمینه‌ای باشد که یک نامزد از منابع مالی بیش‌تری نسبت به نامزد دیگر برخوردار باشد. به یک معنا اگر چنین باشد، آن‌ها منصفانه رقابت نمی‌کنند. به این دلیل معقول است که هزینه رقابت‌های سیاسی به نوعی از طریق دولت تأمین شود. دیگر مسئله پردردسر انصاف زمینه‌ای در ایالات متحده مطرح می‌شود؛ در شرایطی که به نظر می‌رسد سیاستمداران وقت نسبت به نامزدهای دیگر از شانس بسیار بیش‌تری برای پیروزی در انتخابات برخوردارند. برای نمونه، در نیویورک سناتورهای وقت که برای انتخاب مجدد در مجلس سنا نامزد می‌شوند از موفقیتی به میزان بالای ۹۵ درصد برخوردارند. این وضعیت، رقیبان را در وضع بسیار نامساعدی قرار می‌دهد، اما انصاف زمینه‌ای اقتضا می‌کند که این وضع نامساعد مورد بررسی قرار گیرد. مشکل یافتن راه‌حلی سیاسی است که به این مسئله پردازد.

اما اجازه دهید انصاف زمینه‌ای را کنار بگذاریم و به انصاف رویه‌ای پردازیم. کدام قواعد رویه‌ی تصمیم‌گیری سیاسی دموکراتیک را منصفانه می‌کنند؟ مجدداً توجه کنید که دموکراسی در یونان به معنای تحت‌اللفظی «حکومت عامه» است. دموکراسی رویه‌ای منصفانه دل‌بسته این واقعیت است که عامه عبارت است از «مجموعه شهروندان که اعضای آن به منظور

رسیدن به تصمیم‌های حکومتی، برابر لحاظ شده‌اند.^۱ بنابراین برای آن‌که یک رویه تصمیم‌گیری سیاسی با تمام شهروندان منصفانه رفتار کند، باید آن‌ها را برابر به شمار آورد. به عبارت دیگر، دموکراسی رویه‌ای منصفانه آن نوع نظام حکومتی‌ای است که تمام شهروندان را برابر به شمار می‌آورد. گوهر حکومت دموکراتیک برابری سیاسی است.

چه وقت یک رویه تصمیم‌گیری جمعی شهروندان را برابر به شمار می‌آورد؟ طرفداران دموکراسی رویه‌ای منصفانه می‌گویند که یک رویه آن‌گاه همگان را برابر به شمار می‌آورد که به علایق و منافع هر آن کس که مشمول آن است، توجه یکسانی داشته باشد؛ اگر چنین نکند در حکم آن است که همگان را برابر به شمار نیاورده است. مدل‌های رقیب دموکراسی رویه‌ای منصفانه بر سر این امر اختلاف دارند که یک رویه تصمیم‌گیری جمعی باید دقیقاً متضمن چه چیزی باشد که به منافع تمام شهروندان توجه یکسان کند. درحالی‌که دموکراسی رویه‌ای همگرا به مدل‌های متفاوت و متعددی از دموکراسی منجر شده است، مباحث مربوط به دموکراسی رویه‌ای منصفانه عمدتاً به دو مدل اصلی محدود شده است، مدل بی‌طرفی^۲ و مدل برابری‌خواه^۳ از دموکراسی رویه‌ای منصفانه. بحث زیر توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان این دو مدل را از هم بازشناخت و چرا مدل برابری‌خواه دفاع‌پذیرتر است.

۲.۳. مدل بی‌طرفی

در مدل بی‌طرفی این مسئله مورد بررسی قرار می‌گیرد که چه کسی بهترین داور منافع یک شهروند است؟ به این دلیل این مسئله چنین حساس است که انگشت تأکید بر این فرض اساسی نظریه دموکراسی بسیار جدید

1. Dahl, 1989:83

2. neutrality model

3. egalitarian model

می‌گذارد که افراد عموماً بهترین داورِ برترین منافع خودشان‌اند.^۱ به عبارت دیگر این فرض می‌گوید که وقتی دربارهٔ این‌که چه چیز برترین منفعت تو است، اختلاف وجود دارد، دیدگاه تو و نه دیدگاه حکومت یا هر کس دیگری باید حاکم شود. این فرض استلزام‌های سیاسی قوی‌ای دارد زیرا این امکان را رد می‌کند که حکومتی که ما به وجود نیاورده‌ایم بتواند منافع ما را بهتر از حکومتی دموکراتیک برآورده کند.

مدل بی‌طرفی دموکراسی رویه‌ای منصفانه به این واقعیت تمسک می‌جوید که این دیدگاه که افراد عموماً بهترین داور برترین منافع خودشان هستند همچنین استلزام‌های مهمی برای این اندیشه دارد که منافع تمام شهروندان در یک روند سیاسی دموکراتیک از توجه یکسانی برخوردارند. این امر حاکی از آن است که توقع افراد از رویهٔ تصمیم‌گیری این است که منافع هر شهروندی را بر طبق آنچه آن شهروند حکم می‌کند که منافع او (مرد یا زن) است مورد توجه قرار دهد. افزون بر آن، انجام این کار به شیوه‌ای منصفانه مستلزم آن است که در اتخاذ هر تصمیم جزئی‌ای اهمیت برابر به آن منافع داده شود. بنابراین تصمیم‌گیری سیاسی عبارت است از مسئلهٔ سنجیدن تمام این منافع (غالباً متعارض) و رسیدن به نتیجه‌ای که بازتاب‌دهندهٔ سازش میان آن‌ها باشد.

جذابیت این مدل از دموکراسی رویه‌ای منصفانه آن است که بر اهمیت مشارکت هر شهروند منفردی در روند تصمیم‌گیری تأکید می‌کند. این مشارکت ضروری است، زیرا هر شهروندی می‌داند که چه چیزی برترین منفعت او (مرد یا زن) است. اگرچه کارگزاران منتخب می‌توانند در تعیین خط‌مشی‌هایی که آن منافع را برآورده می‌کنند نقش مهمی داشته باشند، اما در تعیین این‌که آن منافع چه هستند، نقشی ندارند. این قدرت در دست‌ان عامه باقی می‌ماند. (از این حیث این مدل همانند مدل بازار دموکراسی رویه‌ای همگرا است.)

گواین که متأسفانه نقطه قوت مدل بی‌طرفی نقطه ضعف آن نیز هست. شاخصه سیاست آن حکومتی که به دنبال مدل بی‌طرفی دموکراسی رویه‌ای منصفانه است، چیست؟ شاید چشمگیرترین تصویر از آن شهروندان منفردی باشد که هر یک با توجه به منافع خاص خود درباره روند سیاسی ادعاهایی مطرح می‌کنند. مشکل، داوری کردن میان این ادعاها است. چگونه حکم می‌کنیم که کدام ادعاها موجه‌اند و کدام یک ناموجه؟ مدل بی‌طرفی از این فرض آغاز می‌شود که هر شهروندی بهترین داور این امر است که چه چیزی منفعت او (مرد یا زن) است. گواین که این امر به معنای آن است که کارگزاران دولتی و روند سیاسی هیچ‌کدام به‌طورکلی نمی‌توانند به ارزیابی ادعاهای مختلفی پردازند که شهروندان درباره آن‌چه منفعت‌شان است، مطرح می‌کنند. حکومت دموکراتیک باید نسبت به این منافع «بی‌طرف» باشد.^۱ در نتیجه تمام ادعاهای مربوط به منافع یک شهروند را باید دارای ارزش واقعی تلقی کرد. اما این بی‌طرفی پیامدهای ناخوشایندی دارد، زیرا تصمیم‌های دموکراتیکی که طبق این رویه اتخاذ شده‌اند صرفاً نتایج مورد توافق میان ادعاهای متعدد شهروندان مختلف‌اند. نتایج صرفاً بازتاب‌دهنده خصیصه متفاوت ادعاهایی هستند که درون‌داده‌های آن روند را تشکیل می‌دهند. می‌توان نشان داد که فروکاستن تصمیم‌گیری دموکراتیک به روند توافق، دست‌کم از دو جنبه مهم مسئله‌انگیز است. نخستین مشکل این است که در این روند ادعای چه کسانی شنیده شده است؟ وقتی سیاست دموکراتیک حول روند ادعاکردن می‌چرخد، ظاهراً گریزی از این امر نیست که آن افرادی که مثلاً از قدرت اقتصادی بیش‌تری برخوردارند، بهتر می‌توانند تضمین کنند که ادعاهای‌شان شنیده شود. تردید وجود دارد که این وضعیت انصاف رویه‌ای یا انصاف زمینه‌ای را برآورده کند. با این‌همه مدل بی‌طرفی فاقد منابع اخلاقی برای جلوگیری از رخ دادن این

امر است. مشکل دوم مربوط به چگونگی حل برخی مسائل در دموکراسی‌ای است که خواهان بی‌طرفی است. برای نمونه، مسئله حقوقی ممنوعیت‌های کیفری علیه اعمال همجنس‌گرایانه را در نظر بگیرید. در سی سال گذشته بیش‌تر (اما قطعاً نه همه) ایالت‌ها، این نوع ممنوعیت‌ها و دیگر انواع قوانین منع لواط را از قوانین حقوقی‌شان کنار نهاده‌اند. این روند در اروپای غربی نیز رخ داده است. در بیش‌تر موارد، دلایل مخالفت با قوانین منع لواط عموماً تحت عنوان مسئله برابری ارائه شده‌اند. معمولاً گفته شده که قوانین منع لواط همجنس‌گرایان را با دیگر شهروندان برابر به شمار نمی‌آورند. دفاع از این قوانین نوعاً بر این اساس صورت گرفته است که اعمال همجنس‌گرایانه پست و بی‌ارزش‌اند و با معیارهای اخلاقی نزاکت اجتماعی در تعارض‌اند، و این‌که اکثریت شهروندان از وجود آن قوانین پشتیبانی می‌کنند. در مورد این‌که آیا قوانین منع لواط باید در مدل بی‌طرفی وجود داشته باشند یا نه، اساساً باید بر پایه آن‌چه بیش‌تر مردم ترجیح می‌دهند، تصمیم گرفت.^۱ اما این دیدگاه از این واقعیت چشم می‌پوشد که در این مورد آن‌چه برخی مردم ترجیح می‌دهند آن است که قانون افراد دیگر را کم‌تر از برابر به شمار آورد.^۲ به نظر نامعقول می‌رسد که یک رویه تصمیم‌گیری سیاسی که پایبند برابری سیاسی است، چنین ترجیح‌هایی را جدی بگیرد. با این‌همه، مدل بی‌طرفی دموکراسی رویه‌ای منصفانه به دلیل تعهد بنیادینی که برای بی‌طرف بودن نسبت به منافع شهروندان مختلف اظهار داشته است، سخت زیر فشار است که توضیح دهد چرا چنین ترجیح‌هایی نامعقول نیست. افزون بر آن، مهم است که مثال قوانین منع لواط یگانه مورد نیست؛ مدل بی‌طرفی همچنین سخت زیر فشار است که دیدگاه‌های مبتنی بر تبعیض نژادی یا تبعیض جنسی را کنار بگذارد.

1. Bork, 1990:ch.7

2. Hart, 1983:213-221; Dworkin, 1985:365-372

۳.۳. مدل برابری خواه

چنان‌که قبلاً گفته شد، دموکراسی رویه‌ای منصفانه مستلزم آن است که در روند تصمیم‌گیری به منافع تمام شهروندان توجه یکسان شود. مدل‌های مختلف از آنچه این شرط انتزاعی لازم می‌آورد، تفسیرهای متضادی ارائه می‌کنند. چنان‌که دیدیم مدل بی‌طرفی در این مورد با شکست مواجه می‌شود زیرا نمی‌تواند از میان منافع شهروندان، آن‌هایی را که شایان توجه‌اند از آن‌هایی که شایسته نیستند بازشناسد. این شکست استلزام‌های مهمی دارد تا آن‌جا که این امکان را می‌پذیرد که یک حکومت دموکراتیک ترجیحات برخی شهروندان را مبنی بر این‌که شهروندان دیگر را کم‌تر از برابر به شمار آورد جدی بگیرد. این استلزام نسبت به اصل اندیشه دموکراسی رویه‌ای منصفانه چنان نامعقول به نظر می‌رسد که مدل بی‌طرفی را ناپذیرفتنی می‌سازد. این امر برخی فیلسوفان سیاسی برجسته مانند رانلد دورکین را برانگیخت تا از همدلی با مدل بی‌طرفی به همدلی با مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه بگرایند.^۱

از چشم‌انداز مدل برابری خواه، آنچه مدل بی‌طرفی از آن چشم می‌پوشد، این واقعیت است که دموکراسی رویه‌ای منصفانه خواهان رویه تصمیم‌گیری جمعی‌ای است که تمام شهروندان را برابر به شمار آورد. تعهد به توجه کردن یکسان به منافع تمام شهروندان از این خواست عام‌تر سرچشمه می‌گیرد. هرچند این به معنای آن است که رویه‌ای که به منافع تمام شهروندان توجه یکسان می‌کند باید به گونه‌ای این کار را انجام دهد که تمام شهروندان را برابر به شمار آورد. مشکل رویه‌ای که دیدگاه‌های نژادگرایانه یا جنسیت‌گرایانه یک شهروند را مورد توجه قرار می‌دهد، آن است که این نتیجه را دربردارد که آن شهروندانی را که متعلق چنین دیدگاه‌هایی هستند، برابر به شمار نمی‌آورد. این وضعیت دموکراسی

1. Dworkin, 1983

رویه‌ای منصفانه را بر سر این دوراهی قرار می‌دهد: آیا دیدگاه‌های فرد نژادگرا (یا جنسیت‌گرا) را مورد توجه قرار دهد یا منافع افرادی که متعلق دیدگاه‌های نژادگرایانه یا جنسیت‌گرایانه هستند؟ وجود این دوراهی به این دلیل است که توجه به منافع یکی به معنای آن است که دیگری برابر به شمار آورده نشود. در مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه تلاش می‌شود تا از این دوراهی بدین‌سان پرهیز شود که نشان داده شود که اگر منافع فرد نژادگرا یا جنسیت‌گرا در یک رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک مورد توجه قرار نگیرد، افرادی که چنین منافعی دارند کم‌تر از برابر با شهروندان دیگر به شمار نرفته‌اند.

دیدیم که مدل بی‌طرفی دموکراسی رویه‌ای منصفانه با شکست مواجه است زیرا فاقد آزمونی است برای تمیز نهادن میان منافعی که در رویه تصمیم‌گیری باید مورد توجه قرار گیرند و منافعی که نباید مورد توجه قرار گیرند. مدل برابری خواه دقیقاً به این دلیل با مدل بی‌طرفی متفاوت است که چنین آزمونی را عرضه می‌کند. مشکل کلی بی‌طرف بودن نسبت به منافع، در یک رویه تصمیم‌گیری سیاسی عبارت از نادیده گرفتن این واقعیت است که تصمیم‌هایی که گرفته می‌شود، فقط برای افراد خاصی نیستند بلکه برای تمام شهروندان؛ انتخاب‌ها خصلت جمعی یا اجتماعی دارند. بنابراین، اگر دیدگاه‌های نژادگرایانه یا جنسیت‌گرایانه در رویه تصمیم‌گیری سیاسی مورد توجه قرار گیرند، این امر مستلزم چیزی بیش از آن است که فقط یک شخص خاص ترجیحی شخصی برای محیطی ابراز دارد که او (مرد یا زن) دوست دارد زندگی‌اش را در آن بگذراند؛ بلکه مستلزم ترجیحی برای محیط تمام شهروندان دولت دموکراتیک است که زندگی‌شان را در آن می‌گذرانند. همانند این مطلب را می‌توان در مورد کسی گفت که مدعی آزادی خاصی همچون آزادی نامحدود بیان است. توجه کردن به این ادعا در روند تصمیم‌گیری سیاسی به معنای اندیشیدن به چیزی است که لازم می‌آورد نه فقط یک

شهروند خاص بلکه تمام شهروندان این آزادی نامحدود را داشته باشند. اگر کسی (مرد یا زن) به زیان‌های این وضع بیندیشد که هر کس دیگری هم آن آزادی را داشته باشد، ممکن است نخواهد مدعی آزادی نامحدود بیان شود.^۱ مدل برابری خواه دموکراسی رویه‌ای منصفانه می‌کوشد در آزمونش برای تمیز نهادن میان آن دسته از منافع شهروندان که باید مورد توجه قرار گیرند و آن دسته از منافع که نباید مورد توجه قرار گیرند، به این بینش دست یابد.

این آزمون لازم می‌آورد که در رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک تنها آن دسته از منافع مورد توجه قرار گیرند که ارزش برابر همه و هیچ‌یک از شهروندان را تهدید نکنند.^۲ قطعاً گوهر این آزمون مبتنی بر آن چیزی است که ما آن را تهدیدی برای ارزش برابر یک شهروند تفسیر می‌کنیم. اما پیش از پرداختن به آن مسئله، نخست اجازه دهید قوت شهودی این آزمون را شرح دهیم. به مثال آن شهروندی توجه کنید که ادعا می‌کند زندگی در جامعه‌ای مبتنی بر تبعیض نژادی برای او منفعتی دربردارد. این منفعت در آزمون مطرح شده توسط مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه رد می‌شود، زیرا مشکل می‌توان تصور کرد که این منفعت ارزش برابر شهروندانی را که متعلق چنین دیدگاه‌های نژادگرایانه‌اند، تهدید نمی‌کند.^۳ همچنین دیدگاه‌های جنسیت‌گرایانه تهدیدی خواهند بود برای ارزش برابر زنان. بنابراین این آزمون به نحو واقعی مدل‌های برابری خواه و بی‌طرفی دموکراسی رویه‌ای منصفانه را از هم متمایز می‌کند.

چگونه تعیین می‌کنیم که چه چیز تهدیدی برای ارزش برابر یک شهروند است؟ یک رویکرد - رویکردی ذهنی - آن است که بگوییم وقتی تهدید وجود دارد که کسی معتقد باشد ارزش برابر او (مرد یا زن)

1. Hart, 1983:241-242

2. Dworkin, 1985:205; Beitz, 1989:ch.5

3. Dworkin, 1978:231

تهدید شده است. مشکل عمده این نوع رویکرد آن است که به نظر معقول می‌رسد که کسی بتواند منفعتی را یک تهدید به شمار آورد، اما در اشتباه باشد. یا برعکس فردی ممکن است چیزی را به عنوان تهدید نشناسد هر چند که واقعاً تهدیدی برای ارزش برابر او (مرد یا زن) باشد. جایگزین رویکرد ذهنی، رویکردی عینی است. یک رویکرد عینی برخی ادعاها و منافع را تهدیدی برای ارزش برابر یک شهروند به شمار می‌آورد، بی‌توجه به آن که آیا آن شهروند معتقد است که آن‌ها تهدیدند یا نه. امتیاز چنین رویکردی آن است که مشکل در اشتباه بودن افراد را در مورد این که چه چیزی برای ارزش برابر آن‌ها تهدید است، از بین می‌برد.

اساس رویکرد عینی این اندیشه است که شرایط یا ویژگی‌های معینی در رویه تصمیم‌گیری جمعی لازم‌اند تا هر شهروندی از احساس ارزش برابر بهره‌مند شود. هر چیزی که این شرایط یا ویژگی‌ها را تهدید کند، منطقیاً تهدیدی برای ارزش برابر یک شهروند است. این شرایط چه هستند؟ هر چند اختلافات مهمی در مورد این مسئله وجود دارد، دست‌کم می‌توان دو شرط را تشخیص داد که برای برخورداری هر شهروندی از احساس ارزش برابر ضروری‌اند.^۱ شرط اول، که شاید تا حد زیادی خصلت نمادین داشته باشد، این است که هر شهروندی به عنوان کسی که در بحث‌های عمومی شایسته توجه است، از منزلت اجتماعی برخوردار است. شرط دوم آن است که او (مرد یا زن) از این توان برخوردار است که بر نتیجه یا تصمیمی که ممکن است اتخاذ شود واقعاً تأثیر بگذارد؛ وضع مخالف برای کسی است که دارای مشارکت نمادین است اما فاقد هر نوع مجال واقعی برای ایجاد تغییر است. تنها منفعی که این دو شرط را تهدید نکنند در مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه شایسته توجه برابرند. دیدگاه‌های فرد نژادگرا شایان توجه نیستند، هر چند که متعلق عقاید او اقلیت بسیار کوچکی باشند، زیرا آن‌ها

1. Beitz, 1989:109-116; Dworkin, 1988:19-23

ارزش نمادین هر شهروندی را که دارای منزلت اجتماعی شایسته‌ای است، تهدید می‌کنند. اما این سلب شایستگی به نوبه خود برای ارزش برابر فرد نژادگرا تهدید ایجاد نمی‌کند، زیرا هیچ‌یک از دو شرط ضروری برای احساس ارزش برابر را که به نحو عینی تعیین شده بود و اکنون معرفی شد، نقض نمی‌کند.

تاکنون بحث مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه کاملاً انتزاعی بوده است. دیدیم که در کانون آن این اصل قرار دارد که رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک باید به تمام آن دسته از منافع شهروندان مختلف که ارزش برابر همه و هیچ‌یک از شهروندان را تهدید نمی‌کنند، توجه یکسان کند. پرسش عملی آن است که چگونه می‌توان این اصل را در یک نهاد سیاسی وارد کرد. ویژگی‌های نهادهای لازم برای تحقق مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه چیستند؟ شرط اصلی، وجود یک هیئت تصمیم‌گیری منتخب است که براساس نوعی اصل حاکمیت اکثریت عمل کند. نمایندگان این هیئت باید در انتخاباتی برگزیده شوند که به همگان اجازه رأی دادن داده شود. استفاده از رأی‌گیری در این زمینه، در وهله نخست، راهی خواهد بود برای تضمین آن‌که منافع تمام شهروندان مورد توجه یکسان قرار گیرد. اما این هیئت تصمیم‌گیری منتخب بدون قید و شرط نخواهد بود. همچنین وجود مجموعه‌ای از حقوق فردی قابل اجرا که شهروندان بتوانند براساس آن اطمینان حاصل کنند که رویه تصمیم‌گیری به گونه‌ای عمل نمی‌کند که ارزش برابرشان را تهدید کند لازم است. حقوقی که معمولاً با نظام‌های دموکراتیک موجود پیوند دارند عبارت‌اند از: آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی مطبوعات، حق رأی و کسب [پست و] مقام. در فصل چهار ماهیت این حقوق تا حدی به‌طور عمیق مورد بحث قرار خواهد گرفت. اکنون تنها تأکید بر سه نکته مهم است. نکته اول آن‌که وجود این حقوق به‌منظور تحقق هیچ نتیجه یا تصمیم خاصی مانند خیر همگان یا منفعت همگانی

نیست. (این امر وجه تمایز میان دموکراسی رویه‌ای همگرا و منصفانه را در هم ادغام می‌کند.) نکته دوم آن‌که مدل برابری خواه دموکراسی رویه‌ای منصفانه ناگزیر بر حقوق بیش از تکالیف شهروندی دموکراتیک تأکید می‌کند. و نکته آخر آن‌که هرچند مدل برابری خواه ماهیتاً انتزاعی تر به نظر می‌رسد، حقوقی که از آن ناشی می‌شوند دقیقاً همان حقوقی هستند که فهم عرفی آن‌ها را برای دموکراسی اساسی می‌داند.

۴. نتیجه

در این فصل مسئله‌ای بسیار پیچیده و دشوار را مورد بررسی قرار دادیم، تصمیم‌های جمعی در دموکراسی چگونه باید اتخاذ شوند؟ یکی از دلایل آن که چرا بررسی چنین مسئله‌ای تا این حد دشوار است، تعداد معینی از پاسخ‌های گوناگون است که نظریه‌پردازان سیاسی به این پرسش داده‌اند. بررسی من از این پاسخ‌های گوناگون گزینشی و تا حد زیادی بسیار انتقادی بوده است. دست‌آخر استدلال کرده‌ام که تنها مدل برابری خواهانه دموکراسی رویه‌ای منصفانه اصل امیدبخشی برای تعیین این‌که چگونه باید تصمیم‌های جمعی در دموکراسی اتخاذ شوند، مطرح می‌کند. دفاع من از مدل برابری خواه دوگام بسیار مهم در برداشت. در گام نخست، استدلال عامی به نفع دموکراسی رویه‌ای منصفانه و ضد دموکراسی رویه‌ای همگرا مطرح کردم. موضوع اصلی این استدلال مشکلات این شرط دموکراسی رویه‌ای همگرا است که رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک برای رسیدن به خط‌مشی‌هایی است که خیر همگان یا منفعت همگانی را برآورده کنند. ویژگی برجسته دموکراسی دقیقاً عبارت است از فقدان یقین در باب این‌که نتیجه یا تصمیم چه خواهد بود.^۱ دموکراسی رویه‌ای منصفانه از این حیث جالب توجه است که مستلزم هیچ نتیجه خاصی نیست بلکه در عوض صرفاً مستلزم آن است که رویه رفتارش با

1. Przeworski, 1987:62; 1991, ch.1

عامه یا شهروندان منصفانه باشد. در گام دوم توضیح دادم که چرا مدل برابری خواه نسبت به مدل بی‌طرفی مدل بهتری از دموکراسی رویه‌ای منصفانه است. نکته عمده در این جا آن است، که مدل برابری خواه راه منصفانه‌تری ارائه می‌دهد برای آن‌که در یک دموکراسی به منافع شهروندان توجه یکسان شود. اما در فصل بعد خواهیم دید که گرچه حکومت‌های دموکراتیک به اقتضای طبیعت خود ضرورتاً هیچ غایت یا هدف خاصی را برآورده نمی‌کنند، با این همه اقتدار دولت دموکراتیک مبتنی بر آن است که مطابق لوازم عدالت اجتماعی عمل کند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

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

این کتاب دفاع اثربخشی است از دموکراسی مشارکتی.

2. Beitz, Charles, *Political Equality: An Essay in Democratic Theory* (Princeton, Princeton University Press, 1989).

این کتاب بررسی بسیار خوبی از نظریه و مقتضیات عملی آنچه من دموکراسی رویه‌ای منصفانه نامیده‌ام، ارائه می‌کند.

3. Dahl, Robert, *Democracy and Its Critics* (New Haven, Yale University Press, 1989).

این اثر جامع‌ترین کتاب درباره نظریه دموکراتیک معاصر است.

4. Held, David, *Models of Democracy* (Palo Alto, Stanford University Press, 1987).

این کتاب بررسی اجمالی و سودمند نظریه‌های گوناگون قدیم و جدید درباره دموکراسی است. [این کتاب با عنوان مدل‌های دموکراسی توسط عباس مخبر ترجمه و در انتشارات روشنگران و مطالعات زنان به چاپ رسیده است. -م.]

5. Macpherson, C. B., *The Life and Times of Liberal Democracy* (New York, Oxford University Press, 1977).

این کتاب تبیینی تحلیلی و برجسته از توسعه نظریه دموکراتیک از اوایل سده نوزدهم تاکنون ارائه می‌دهد. [این کتاب را مسعود پدram به فارسی برگردانده و نشر نی به چاپ رسانده است. -م.]

فصل سوم

وظیفه سیاسی

۱. درآمد

چرا یک شهروند باید از قوانینی تبعیت کند که حکومتی دموکراتیک تصویب می‌کند؟ دربارهٔ تصمیم‌های جمعی که توسط حکومت‌های دموکراتیک گرفته می‌شوند و آن‌ها را برای شهروندان‌شان اخلاقاً الزام‌آور می‌کنند، چه طور؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که ما در این فصل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

ممکن است در نگاه اول شگفت‌انگیز باشد که چرا فیلسوفان سیاسی این پرسش‌ها را پرسش‌های دشواری می‌دانند. پاسخ به آن‌ها ظاهراً آشکار است: از قوانین تبعیت می‌کنیم تا مجازات نشویم؛ اما هنگامی که خطر مجازات ناچیز باشد، از قوانین نافرمانی می‌کنیم. احتمالاً بیش‌تر مردم در مقطعی از زندگی‌شان قانون را زیر پا گذاشته‌اند. چه کسی هست که با سرعت بیش از حد مجاز رانندگی نکرده باشد؟ هستند کسانی که احتمالاً از مواد مخدر غیرقانونی مانند ماری‌جوانا استفاده کرده‌اند یا وقتی هنوز سن کمی داشته‌اند، مشروب الکلی نوشیده‌اند. کسانی دیگر گاهی احتمالاً تمام درآمدشان را به حکومت اعلام نکرده‌اند تا از پرداخت مالیات بر درآمد بیش‌تر بگریزند. دلیل آشکار این‌ها که چرا ما در این موارد،

اما نه در موارد دیگر، قانون را می‌شکنیم، آن است که می‌دانیم احتمال گیرافتادن تا اندازه‌ای کم است.

با آن‌که این پاسخ بهره‌ای از حقیقت دارد، اما پرسش‌های مطرح شده را پاسخ نمی‌دهد. هرچند گریز از مجازات ممکن است توضیح دهد که چرا ما عموماً از قانون تبعیت می‌کنیم، توضیح نمی‌دهد که چرا ما باید از قانون تبعیت کنیم؛ و این است مسئله‌ای که در این فصل ما را به خود مشغول خواهد کرد. معمولاً وقتی ما به قوانینی می‌اندیشیم که توسط حکومت‌های دموکراتیک تصویب شده‌اند، معتقدیم که به گونه‌ای تکلیف یا وظیفه اخلاقی داریم تا از آن قوانین تبعیت کنیم. با این‌که ممکن است آن تکلیف یا وظیفه مطلق و انعطاف‌ناپذیر نباشد، آن‌چه ما به طور کلی باید انجام دهیم از جهت دیدگاهی اخلاقی است؛ مگر آن‌که دلایل بسیار محکمی برای انجام ندادن آن وجود داشته باشد.

اکنون میان فیلسوفان حقوقی و سیاسی معاصر، اتفاق نظر عامی وجود دارد در مورد این‌که اگر شهروندان منفرد باید تکلیف یا وظیفه اخلاقی عامی برای تبعیت از قوانین یک دولت داشته باشند، حکومتی که آن قوانین را وضع می‌کند باید از حق حاکمیت برخوردار باشد.^۱ منطق زیربنایی آن چنین است که منظور از وجود حق حاکمیت حکومت این است که ما تکلیف یا وظیفه عامی داریم تا از تصمیم‌های جمعی حکومت، اطاعت کنیم. این ادعا که حکومت از حق حاکمیت برخوردار است مسئله‌ای است مربوط به اقتدار دولت: وقتی حکومتی دارای اقتدار برای وضع قانون در یک حوزه قضایی خاص است، در نتیجه می‌توان گفت که از حق حاکمیت در آن حوزه قضایی برخوردار است و می‌توان گفت که ما تکلیف یا وظیفه اخلاقی عامی داریم که از آن حکومت تبعیت کنیم.

در فلسفه سیاسی دشواری امر، فهم این نکته است که چرا حکومت برای اتخاذ تصمیم‌های سیاسی الزام‌آور از اقتدار برخوردار است. چه

چیزی به حکومت حق حاکمیت بر شهروندان را می‌دهد؟ چرا شهروندان منفرد به‌طور کلی از لحاظ اخلاقی ملزم به تبعیت از قوانین دولت‌اند؟ این پرسش‌ها مسئله عمومی وظیفه سیاسی را پیش می‌کشند. (گاهی فیلسوفان در این زمینه میان تکالیف و وظایف تفاوت می‌گذارند. بررسی این مسئله در این جا مبتنی بر چنین تمایزی نیست، و اصطلاحات تکلیف^۱ و وظیفه^۲ در سراسر این فصل کمابیش به یک معنی به کار رفته‌اند.) غالباً استدلال شده است که پاسخ قانع‌کننده‌ای برای مسئله عمومی وظیفه سیاسی وجود ندارد^۳. خوشبختانه دلمشغولی ما در این فصل مسئله بسیار محدودتر و قابل کنترل‌تر توجیه وظیفه سیاسی نسبت به حکومتی دموکراتیک است. چه چیزی به حکومت دموکراتیک حق حاکمیت بر شهروندان را می‌دهد؟

پیش از آن‌که بتوانیم به بررسی این مسئله بپردازیم، مهم است که نخست روشن کنیم چه نوع حقی در این جا مورد بحث است. می‌توان میان دو نوع مختلف از حقوقی که ممکن است مرتبط با بحث باشد، تمیز نهاد. ^۴ حقوق خاص^۵ به واسطه یک رابطه یا معامله خاص میان دو یا چند طرف به وجود می‌آیند و گستره آن‌ها محدود به آن طرف‌ها است. قول دادن نمونه سرمشقی است از یک عمل ارادی توسط یک فرد که حق خاصی را ایجاد می‌کند. این واقعیت که من چیزی را به تو قول داده‌ام، حق خاصی برای تو به وجود می‌آورد که علیه من اقامه کنی تا به آن قول عمل کنم. حقوق خاص همچنین ویژگی رایج بیش‌تر ورزش‌هاست. برای مثال طی بازی بسکتبال خطا علیه بازیکن حریف که توپ را در دوروبر سبد تیم مخالف در دست دارد، حق خاصی برای آن بازیکن ایجاد می‌کند تا یک بار پرتاب آزاد انجام دهد. در نتیجه حقوق خاص را می‌توان به عنوان

1. duty

2. obligation

3. Wolff, 1970; Simmons, 1979

4. Hart, 1984:83-88; Waldron, 1988:ch.4

5. special rights

حقوق مشروط معرفی کرد: وجودشان مستلزم آن است که یک شرط اساسی برآورده شود. برای مثال، مانند آن که قول یا خطای پیشینی وجود داشته باشد. متمایز از حقوق خاص، حقوق عام^۱ است. اینها حقوقی هستند که افراد بدون قید و شرط واجدند. اغلب چنین حقوقی را حقوق «طبیعی»^۲ نامیده‌اند. در یک زمینه حقوقی، حقوق مبتنی بر قراردادهای خاص نمونه‌های متعارفی از حقوق خاص‌اند، در صورتی که حق امنیت جسمانی موردی آشکار از یک حق عام است.

آیا حق حاکمیت یک حکومت دموکراتیک، عام است یا خاص؟ ایرادی ندارد که فرض کنیم حق حاکمیت باید حقی خاص باشد. این واقعیت، زمانی آشکار خواهد شد که دو مشکل اساسی این اندیشه را بررسی کنیم که حکومت می‌تواند حقی عام برای حاکمیت داشته باشد. مشکل نخست آن است که اندیشه حق عام حاکمیت با اصل این نظر ناسازگار است که وظیفه سیاسی می‌تواند به عنوان یک مشکل مطرح باشد، زیرا این امر حاکی از آن است که اقتدار دولت به یک معنا «طبیعی» است و در نتیجه نیازی به توجیه ندارد. مشکل دوم مشکلی است که فهم عرفی درباره اندیشه حق عام حاکمیت مطرح می‌کند. مسئله وظیفه سیاسی بر این پرسش تمرکز دارد که چرا ما به مثابه افراد وظیفه داریم از حکومت تبعیت کنیم. در این جا تلویحاً گفته شده است که ما تنها در برابر حکومت خودمان این وظیفه را داریم و نه در برابر همه حکومت‌ها^۳. هیچ کسی جداً باور ندارد که میان ارتباط ما با حکومت خودمان و با حکومت‌های کشورهای دیگر، تفاوتی وجود ندارد. با این همه اگر حق حاکمیت حکومتی دموکراتیک حقی عام باشد معنایش آن است که همگان و نه فقط شهروندان خودش وظیفه دارند تا از قوانین آن تبعیت کنند. چنان‌که قبلاً گفته شد، دلمشغولی ما در این فصل این پرسش است که

1. general rights

2. natural rights

3. Simmons, 1979:30-35

چرا یک حکومت دموکراتیک از حق خاص حاکمیت برخوردار است؟ پرسش‌هایی از این دست در باب منشأ اقتدار دولت، تازگی ندارند. آن‌ها نظریه پردازان سیاسی را در سرتاسر تاریخ اندیشه سیاسی غرب سرگشته کرده‌اند. اما در فلسفه سیاسی نوین دو شاخص بسیار مهم درباره آن‌چه به عنوان پاسخ کافی به چنین پرسشی تلقی می‌شود، مطرح شده، هرچند که دومی بحث‌انگیز است.^۱ اولی - شرط اومانیسیم - مستلزم آن است که هیچ تبیینی از حق حاکمیت حکومت نمی‌تواند مبتنی بر نوعی ادعا باشد مبنی بر آن‌که این حق به یک معنا طبیعی یا خداداد^۲ است. در عوض، منشأ حق حاکمیت سرانجام یا باید اعمال ارادی شهروندان باشد یا مزایای ناشی از حکومت. دومی - شرط فردیت - مستلزم آن است که نظریه‌ای دفاع‌پذیر در باب وظیفه سیاسی باید توضیح دهد که چرا حکومت از حق حاکمیت بر همه و هر یک از شهروندان به‌مثابه یک فرد، برخوردار است. یک راه سودمند برای آزمودن آن‌که آیا نظریه‌ای در باب وظیفه سیاسی واقعاً این شرط دوم را برآورده می‌کند یا خیر، عبارت است از تلاش برای تصور قرارداداشتن در موقعیت یک شهروند و آن‌گاه طرح این پرسش که آیا او (مرد یا زن) این نظریه را تبیینی قانع‌کننده از این امر می‌یابد که چرا او (مرد یا زن) باید از دولت تبعیت کند. تقابل مذکور مربوط به نظریه‌های قدیمی در باب وظیفه سیاسی است که متمرکز بر تبیین این امر بودند که چرا حکومت از حق حاکمیت بر گروه خاصی از مردم یا ملت برخوردار است. مشکل این نظریه‌های قدیمی‌تر آن است که می‌توان پذیرفت که ممکن است شهروند منفردی موافق باشد که حکومت دارای حق حاکمیت بر گروه خاصی است که آن شهروند عضو آن است اما با این‌همه ممکن است انکار کند که این تبیین را در مورد این‌که چرا او (زن یا مرد) به عنوان یک فرد باید از قانون چنین حکومتی تبعیت کند، قانع‌کننده می‌یابد.

1. Taylor, 1985:187-210; Green, 1988:ch.6

2. god-given

این دو شرط به نحو چشمگیری راه‌های ممکن برای دفاع از حق حاکمیت حکومتی دموکراتیک را محدود می‌کنند. ما به‌طور کلی میان نظریه‌های وظیفه‌سیاسی شهروند-محور^۱ و نظریه‌های وظیفه‌سیاسی دولت-محور^۲، تمیز خواهیم نهاد. در نظریه‌های شهروند-محور اعتقاد بر آن است که اقتدار حکومت دموکراتیک را می‌توان در پرتو نوع عملی که هر شهروند منفردی بر عهده می‌گیرد، به بهترین نحو فهمید. در این‌جا اندیشه اصلی آن است که هر شهروندی کاری انجام می‌دهد که برای حکومت دموکراتیک، حق خاصی برای حکومت بر او (مرد یا زن) ایجاد می‌کند. این اندیشه مخالف نظریه‌های وظیفه‌سیاسی دولت-محور است که در آن‌ها اعتقاد بر آن است که اقتدار دولت دموکراتیک برای حاکمیت بر یک فرد ناشی از کاری است که آن دولت انجام می‌دهد. سرانجام در این فصل استدلال می‌شود که دفاع‌پذیرترین نظریه وظیفه سیاسی عبارت است از یک تبیین دولت-محور خاص برای این امر که چرا حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت بر شهروندانش برخوردار است.

۱.۲. نظریه‌های شهروند-محور

نظریه‌های وظیفه‌سیاسی شهروند-محور می‌کوشند اقتدار دولت دموکراتیک را با ارجاع به کاری تبیین کنند که هر یک از شهروندان انجام می‌دهند. برای رسیدن به اهداف مان به‌دقت بر دو گروه از نظریه‌های وظیفه‌سیاسی شهروند-محور تمرکز خواهیم کرد. اختلاف این دو گروه بر سر آن نوع کار شهروند است که می‌توان تصور کرد که حق حاکمیت حکومت دموکراتیک را ایجاد می‌کند. در تبیین‌های رضایت-محور^۳ اعتقاد بر آن است که اقتدار دولت دموکراتیک مبتنی بر رضایت

1. citizen-centered

2. state-centered

3. consent-based

شهروندان است. در تبیین‌های انصاف-محور^۱ اعتقاد بر آن است که اقتدار دولت دموکراتیک مبتنی بر پذیرش مزایایی از طرف دولت توسط شهروندان است. هیچ‌یک از این دو گروه از نظریه‌های وظیفه سیاسی، امید زیادی برای تبیین کامل این امر نمی‌دهند که چرا حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت برخوردار است.

۲.۲. رضایت

پیش از این تأکید شد که حکومت دموکراتیک تنها از حق خاص حاکمیت برخوردار است. بنابراین یک نظریه قابل قبول در باب وظیفه سیاسی باید بتواند توضیح دهد که در ارتباط خاص میان حکومت دموکراتیک و هریک از شهروندان، چه چیزی است که به حکومت اجازه می‌دهد این حق خاص را داشته باشد. رویکرد وظیفه سیاسی رضایت-محور به الگوی قول‌دادن به‌مثابه منبع سرمشقی حق خاص تمسک می‌جوید. وضعیتی را در نظر بگیرید که در آن قول می‌دهم مبلغی را به شما بدهم. این واقعیت که من این قول را به شما داده‌ام این حق خاص را برای شما ایجاد می‌کند که من باید آن مبلغ را به شما بدهم، نه آن‌که همگان نسبت به من حق دارند تا چنین مبلغی را به آن‌ها بدهم، تنها آن کسانی که من به آن‌ها قول آن پول را داده‌ام از این حق برخوردارند. جذابیت مثال قول‌دادن آن است که می‌گوید منشاء حق خاص می‌تواند یک عمل ارادی آزادانه انتخاب‌شده، باشد. در نظریه‌هایی که رویکرد رضایت-محور مورد پذیرش است اعتقاد بر آن است که منشأ حق خاص حاکمیت حکومت دموکراتیک یک نوع عمل آزادانه انتخاب‌شده توسط هر شهروند منفرد است که ساختی همانند یک قول دارد.

قبل از آن‌که نظریه‌های وظیفه سیاسی رضایت-محور خاصی را بررسی کنیم، مهم است که این نظریه‌ها را از آن اندیشه کاملاً متفاوت

مبنی بر این که حکومت مشروع مبتنی بر قراردادی اجتماعی میان حکومت و مردم است، تمییز دهیم، زیرا رویکرد رضایت-محور اغلب با این اندیشهٔ قرارداد اجتماعی اشتباه شده است. این تصور که میان حکومت و مجموعهٔ شهروندان قراردادی اجتماعی وجود دارد که باید اعمال حکومت را هدایت کند، اغلب به اندیشهٔ سیاسی جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، نسبت داده شده است. آن دسته از متفکران محافظه کار که تحت تأثیر لاک بوده اند اغلب بر این اعتقادند که حکومت به شرط آن که شرایط این قرارداد را رعایت کند، از حق حاکمیت برخوردار است. اما از چشم اندازی جدید این تبیین محافظه کارانه از حق حاکمیت حکومت ناکافی است زیرا ناقض آن چیزی است که پیش از این به مثابه شرط فردیت توصیف کردیم. این شرط لازم می آورد که نظریهٔ وظیفهٔ سیاسی توضیح دهد که چرا هر فردی تکلیف یا وظیفهٔ اخلاقی دارد تا از حکومت تبعیت کند. مفهوم قرارداد اجتماعی به خودی خود نمی تواند این تبیین را فراهم کند؛ تنها توضیح می دهد که چرا حکومت از حق حاکمیت بر مردم یا ملتی به مثابه یک کل برخوردار است، نه این که چرا از حق حاکمیت بر افراد خاص برخوردار است.

چنان که قبلاً گفته شد، در نظریه هایی که رویکرد رضایت-محور مورد پذیرش است اعتقاد بر آن است که منشأ حق خاص حاکمیت حکومت دموکراتیک نوعی عمل آزادانه انتخاب شده توسط تک تک شهروندان است که از ساختی همانند یک قول برخوردار است. بر طبق این رویکرد، منشأ آرمانی وظیفهٔ سیاسی افراد نسبت به حکومت دموکراتیک، قول هریک از شهروندان برای تبعیت از قوانین مصوب آن حکومت است. اما واقعیت این است که در کشورهایی که معمولاً تا اندازه ای دموکراتیک تلقی شده اند، این نوع قول دادن هرگز رایج نیست. چه تعداد از شهروندان چنین قولی می دهند؟ شاید مهاجران زمین دار؛ اما تعداد بسیار کمی از شهروندان طبیعی، آن ها که در آن کشور زاده شده اند، تاکنون قول داده اند

که از حکومت‌شان تبعیت کنند. آیا این به معنای آن است که حکومت‌های دموکراتیک در این کشورها از حق حاکمیت برخوردار نیستند؟ آیا معقول است که لازم باشد همه و هر یک از شهروندان دموکراسی چنین قولی بدهند پیش از آن‌که درست باشد که بگوییم آن حکومت از حق حاکمیت برخوردار است؟ فرض کنید که یکی از شهروندان کاملاً ابا دارد از این‌که چنین قولی بدهد. آیا این امتناع به معنای آن است که حکومت دموکراتیک فاقد اقتدار برای حاکمیت است؟ چگونه می‌توانیم نهادهای سیاسی‌مان را به گونه‌ای سازمان‌دهی کنیم که حتی به شهروندان امکان دهد تا قول دهند از حکومت تبعیت کنند؟

با توجه به مشکلات این اندیشه که پایه حکومت دموکراتیک باید قولی باشد که تک‌تک شهروندان داده‌اند، بیشتر فیلسوفان سیاسی همدل با رویکرد رضایت-محور تلاش کرده‌اند راه‌هایی، به جز قول‌دادن، بیابند تا به واسطه آن بتوان گفت هر یک از شهروندان به حاکمیت حکومتی دموکراتیک رضایت داده‌اند. اگر قول‌دادن نوعی رضایت مستقیم برای اقتدار حکومت فراهم می‌کند، این جایگزین‌ها انواعی از رضایت غیرمستقیم را برای اقتدار یک حکومت دموکراتیک فراهم می‌کنند.^۱ نوع غیرمستقیم رضایت چه می‌تواند باشد که اجازه می‌دهد بگوییم حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت بر همه و هر یک از شهروندان برخوردار است؟

آشکارترین راه و تا حد زیادی راه بی‌چون‌وچرایبی که از طریق آن افراد می‌توانند به‌طور غیرمستقیم به اقتدار حکومتی دموکراتیک رضایت دهند، عبارت است از مشارکت در روند انتخابات، یعنی رأی‌دادن. اندیشه کلی ساده است. فرض کنید که در یک انتخابات آزاد، یکی از شهروندان به نامزد «الف» رأی می‌دهد. بسیار معقول به نظر می‌رسد که بگوییم با رأی‌دادن به «الف»، آن شهروند رضایت داده است تا از قوانین

1. Plamenatz, 1962:239

مصوب «الف» تبعیت کند. اما مهم‌تر از آن، حتی اگر نامزد «الف» در انتخابات پیروز نشود، بلکه به جای او نامزد «ب» برنده شود، معقول به نظر می‌رسد که بگوییم آن رأی‌دهنده همچنین وظیفه دارد تا از قوانین مصوب «ب» تبعیت کند. هر شهروندی با شرکت در روند انتخاب یک نامزد، به طور غیرمستقیم رضایت می‌دهد تا نتیجه آن روند را بپذیرد و از برنده تبعیت کند، حتی اگر برنده نامزد ترجیحی او نباشد.

استدلال کلی برای وظیفه سیاسی نسبت به حکومت‌های دموکراتیکی که مبتنی بر رأی‌دادن‌اند، مستلزم سه گام است. گام نخست آن است که رأی‌دادن وظیفه‌ای برای شهروند به وجود می‌آورد تا از قوانین مصوب برنده انتخابات، هر که باشد، تبعیت کند به شرط آن‌که برنده، انتخابات را منصفانه برده باشد. گام دوم تأکید بر آن است که شاخصه تمام حکومت‌های دموکراتیک ایجاد فرصت برای تمام شهروندان برای رأی‌دادن در انتخابات است. چنان‌که در فصل پیشین توضیح داده شد، انتخاباتی از این دست، در مدل برابری خواه دموکراسی رویه‌ای منصفانه معنا پیدا می‌کند زیرا آن‌ها رویه‌ای کاملاً عملی برای یکسان توجه کردن به منافع و علایق تمام شهروندان‌اند. گام سوم این ادعاست که چون تمام شهروندان فرصت دارند تا در انتخابات مربوط به حکومت شرکت کنند، می‌توان گفت که حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت بر همه و هر یک از شهروندان برخوردار است.

چگونه این دفاع از حق حاکمیت حکومت دموکراتیک موجه است؟ در نگاه نخست به نظر می‌رسد که از اعتبار زیادی برخوردار است؛ روی هم رفته به نظر می‌رسد که رأی‌دادن در یک انتخابات منصفانه، به طور کلی فرد را به تبعیت از نتیجه انتخابات ملزم می‌سازد حتی اگر نتیجه‌ای نباشد که رأی‌دهنده شخصاً ترجیح می‌دهد. افزون بر آن، به نظر می‌رسد این استدلال صرفاً از حکومت‌های دموکراتیک می‌خواهد که برای هر شهروندی فرصت رأی‌دادن فراهم کنند؛ به نظر نامعقول

نمی‌رسد که این لازمه یا پیش شرط، از هر حکومتی که به دنبال اقتدار برای حاکمیت است، درخواست شود. سرانجام این دفاع تا حدی روشن می‌کند که چرا چنین تعهد فراگیری نسبت به حکومت دموکراتیک وجود دارد؛ چون انتخابات برای اصل اندیشه حکومت دموکراتیک بسیار اساسی است، و شاید تنها نوع حکومتی باشد که بتوان به نحو واقع‌گرایانه‌ای گفت که از حق حاکمیت برخوردار است.

اما با وجود این نقاط قوت، هر دفاعی از حق حاکمیت حکومتی دموکراتیک که منحصراً مبتنی بر فرصت فراهم شده برای شهروندان برای رأی دادن باشد، دچار نقصی بسیار اساسی است. در مورد شهروندانی که تصمیم می‌گیرند رأی ندهند چه؟ آیا می‌توان وظیفه‌ای بر عهده آنها نهاد تا از قوانین مصوب برنده انتخابات تبعیت کنند؟ برخی افراد که تصمیم می‌گیرند رأی ندهند چیزی مانند این را می‌گویند: «خوب، واقعاً برایم مهم نیست چه کسی برنده می‌شود، تمام نامزدها از نظر من قابل قبول‌اند، بنابراین هیچ نیازی به رأی دادن احساس نمی‌کنم.» به نظر می‌رسد تبعیت از نتیجه انتخابات برای این نوع شهروند بی تفاوت الزام‌آور باشد. اما شهروندان دیگری که از رأی دادن خودداری می‌کنند به دلایل دیگری چنین می‌کنند. برای مثال، ممکن است چیزی مانند این بگویند: «من هیچ‌یک از نامزدها را نمی‌پسندم و هیچ دلیلی ندارد که بخواهم به یکی از آنها رأی بدهم.» بنابراین در رویکرد رضایت-محور چگونه می‌توان گفت که آنها وظیفه دارند تا از قوانین مصوب حکومت برآمده از چنین نامزدهایی تبعیت کنند؟ رأی ندادن برای افرادی مانند این‌ها دقیقاً بیان عدم رضایت آنهاست از این‌که تحت حاکمیت هر یک از نامزدها قرار گیرند.

ممکن است مشکل مربوط به کسانی را که رأی نمی‌دهند، از طریق اجباری کردن رأی دادن در یک دموکراسی رفع کرد. چنان‌که در استرالیا براساس قانون فدرال همه باید رأی بدهند. وقتی رأی دادن اجباری باشد، دیگر امکان ندارد که برخی شهروندان بتوانند از رأی دادن خودداری کنند

به این دلیل که نمی‌خواهند رضایت بدهند تا تحت حاکمیت هیچ‌یک از نامزدهای انتخابات قرار گیرند. با این همه، رأی‌دادن اجباری مشکلات خاص خودش را برای نظریه و وظیفه سیاسی رضایت-محور ایجاد می‌کند. آیا این سخنی گزاف نیست که اگر مردم مجبورند در روند انتخابات شرکت کنند، در نتیجه مشارکت‌شان را می‌توان به مثابه رضایت بر نتیجه آن روند تعبیر کرد؟

چنان‌که دیدیم، آن نوع دفاع از حق حاکمیت حکومت دموکراتیک که بر رأی‌دادن به مثابه شکلی از رضایت غیرمستقیم نسبت به حکومت تأکید می‌کند، در مورد افرادی که رأی نمی‌دهند شکست می‌خورد. مشکل این جاست که به هیچ‌وجه درست نیست عدم شرکت آن‌ها در انتخابات را به مثابه رضایت بر نتیجه آن انتخابات تعبیر کرد. حاصل این مشکل آن است که اگر رأی‌دادن تنها شکل رضایت غیرمستقیم است، معنایش آن است که دست‌کم در مورد برخی افراد - یعنی آن‌هایی که در انتخابات رأی نمی‌دهند - نمی‌توان گفت تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی برای تبعیت از حکومت دموکراتیک دارند. در نتیجه، این وضعیت این پرسش را پیش می‌آورد که آیا شکل دیگری از رضایت غیرمستقیم وجود دارد؟

گاهی استدلال شده است که یک شخص صرفاً به واسطه ادامه زندگی در یک کشور، به طور غیرمستقیم رضایت می‌دهد که تحت حاکمیت حکومت آن کشور قرار گیرد. روایت پوپولیستی این استدلال در واقع چنین است که اگر کسی از حکومت این کشور خوشش نمی‌آید، می‌تواند از این جا برود؛ و اگر نرود به طور غیرمستقیم به نظام حکومت این کشور رضایت داده است، هرچند که، برای مثال، در روند خاص انتخاباتی مربوط به آن حکومت شرکت نکند.

دشواری‌های این استدلال به طور چشمگیری آشکار است. برای بیش‌تر مردم، کشور محل اقامت‌شان جایی است که در آن به دنیا آمده‌اند، و هیچ انتخاب اولیه‌ای در مورد کشور محل اقامت‌شان وجود نداشته

است. افزون بر آن، بسیاری از مردم کشور محل اقامت‌شان را ترک نمی‌کنند زیرا هیچ جای دیگری برای رفتن ندارند. در دنیای جدید که مرزهایش به دقت تعیین شده‌اند، بیش‌تر کشورها اغلب به سختی افراد را به عنوان مهاجر می‌پذیرند. سرانجام در برخی کشورها خطرات ناشی از حتی اظهار علاقه به مهاجرت فهم این مسئله را دشوار می‌کند که چگونه ناتوانی افراد از ترک کشور محل اقامت خود را می‌توان به عنوان شکلی از رضایت غیرمستقیم تعبیر کرد.

۳.۲. انصاف

نظریه‌های وظیفه سیاسی شهروند-محور تأکید می‌کنند که اقتدار دولت دموکراتیک در اعمال تک‌تک شهروندانش ریشه دارد. چنان‌که دیدیم نظریه‌هایی که بر اهمیت رضایت تأکید می‌کنند قادر نیستند توضیح دهند که چرا تمام شهروندان به واسطه حق حاکمیت دولت دموکراتیک ملزم به اطاعت شده‌اند. در نظریه انصاف-محور از رضایت شهروندان در دموکراسی به این گزاره کاملاً متفاوت عطف توجه می‌شود که منشأ وظیفه سیاسی، پذیرش مزایای دولت توسط هر شهروند است. در این‌جا اندیشه اصلی که به عنوان اصل انصاف بدان اشاره خواهد شد، عبارت از آن است که اگر شخصی مزایای موجود در یک محیط اجتماعی معین را بپذیرد، آنگاه آن عمل اختیاری به عنوان شرط بازی منصفانه وظیفه‌ای برای آن شخص ایجاد می‌کند تا سهم خود را در ایجاد یا حفظ آن مزایا انجام دهد.^۱ نکته اصلی این است که دولت دموکراتیک مزایای معینی را فراهم می‌کند که هر شهروندی می‌پذیرد و چنین پذیرشی، تکلیف یا وظیفه اخلاقی‌ای برای هر شهروند ایجاد می‌کند تا از دولت تبعیت کند. این مثال واقعی و روزمره، قوت شهودی این رویکرد به وظیفه سیاسی را نشان خواهد داد: فرض کنید که جیم و چهار تن از دوستانش برای

1. Hart, 1984:85-87

امتحانات پایانی‌شان دست به مطالعهٔ جمعی می‌زنند. هر هفته یکی از دوستان یادداشت‌های مفصلی برای جلسهٔ مطالعه فراهم می‌کند و آن‌ها را میان اعضا پخش می‌کند. بعد از چهار هفته نوبت جیم است که این یادداشت‌ها را فراهم کند. آیا جیم وظیفه دارد این کار را انجام دهد؟ فرض کنید که جیم پافشاری می‌کند که او هرگز قول نداده تا یادداشت تهیه کند. آیا هنوز می‌توانیم بگوییم دوستانش حقی خاص نسبت به جیم دارند تا یادداشت‌های مطالعه را فراهم کند؟ احتمالاً استدلال خواهیم کرد که جیم نسبت به دوستانش وظیفه دارد، زیرا او مزایای برنامه را پذیرفته و روی هم‌رفته غیرمنصفانه است که جیم سهم خود را انجام ندهد. در قیاس با این، شهروندی که مزایای دولت دموکراتیک را می‌پذیرد، به واسطهٔ آن پذیرش، وظیفه‌ای برای او به وجود می‌آید تا از دولت تبعیت کند.

آیا این دفاع محکمی است از حق خاص حاکمیت حکومت دموکراتیک؟ نقد تبیین‌های انصاف-محور وظیفهٔ سیاسی دو رشته عمده داشته است. یک رشته بر اعتبار محدود اصل انصاف تأکید کرده است. پذیرش هدیه موردی است که توجه به آن، این محدودیت‌ها را آشکار می‌کند. به‌طور آشکار، پذیرش هدیه، پذیرش مزیت است. اما پذیرش هدیه، در ذات خود، حقوق خاص به وجود نمی‌آورد؛ فرض بر این است که هدیه‌ها هیچ قیدوشرطی به همراه ندارند. چرا باید پذیرش مزایای ناشی از دولت با پذیرش هدیه، متفاوت باشد؟ رشتهٔ دیگر نقد تبیین‌های انصاف-محور از وظیفهٔ سیاسی بر میزان مزایایی که توسط دولت فراهم شده و می‌توان گفت یک شهروند آن‌ها را پذیرفته است، تمرکز می‌یابد. این نقد حاکی از آن است که شهروندان مزایا را بدون توجه به آنچه انجام می‌دهند، دریافت می‌کنند و بنابراین فهم این مسئله دشوار است که چگونه دریافت آن مزایا می‌تواند تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی برای شهروندان به وجود آورد تا از دولتی که آن مزایا را فراهم آورده است، تبعیت کنند.^۱

1. Nozick, 1974:90-95

پاسخ اصلی به این نقدها عبارت بوده است از توضیح مفصل و دقیق ماهیت مزایایی که توسط دولت (دموکراتیک) فراهم آمده است، و نیز توضیح این امر که چرا این مزایا خصیصه‌ای دارند که این ادعا را ممکن می‌سازد که دریافت‌شان وظیفه‌ای نسبت به دولت ایجاد می‌کند.^۱ بینش اصلی در این پاسخ تأکید بر آن بوده است که در میان مزایای فراهم آمده توسط دولت، برخی از مهم‌ترین آن‌ها، به اصطلاح خیرهای همگانی هستند. خیرهای همگانی خیرهایی هستند که (۱) می‌توان فرض کرد همگان از آن استفاده می‌برند، (۲) تولیدشان نیازمند همکاری میان گروه گسترده‌ای از افراد است و (۳) مزایایی را به وجود می‌آورند که نمی‌توان هیچ‌کسی را از آن‌ها محروم کرد. مثال‌های سرمشق خیرهای همگانی فراهم آمده توسط دولت عبارت‌اند از قانون، نظم، و دفاع ملی. چنین تصور شده که این واقعیت که شهروندان مزایای برخی خیرهای همگانی را از طرف دولت می‌پذیرند، ارتباط مهمی دارد با این مسئله که چرا می‌توان گفت آن شهروندان وظیفه‌ای اخلاقی نسبت به دولت دارند. نکته بسیار مهم این است که ایجاد خیرهای همگانی مستلزم همکاری شمار زیادی از افراد است؛ بنابراین اگر وظیفه‌ای نسبت به دولت برای تمام شهروندان وجود نداشته باشد، دولت قادر نخواهد بود خیرهای همگانی مانند دفاع ملی و قانون و نظم را فراهم کند. به سخن دیگر، اگر شما از مزایای یک خیر همگانی مانند دفاع ملی بهره می‌برید، این امر فقط وقتی منصفانه به نظر می‌رسد که شما نیز وظیفه‌ای برای انجام سهم خودتان در ایجاد آن خیر همگانی داشته باشید.

اگرچه این شرح و اصلاح تبیین انصاف-محور وظیفه سیاسی، پیشرفتی مهم است، اما مشکلات این نظریه که احتمالاً برطرف ناشدنی‌اند، همچنان باقی‌اند. یکی از این مشکلات مربوط به این مسئله است که وظیفه هر یک از شهروندان که با توجه به پذیرش خیرهای همگانی مقرر می‌شود،

1. DeLue, 1989; Klosko, 1992

تا کجاست. آیا این نظریه می‌تواند آن نوع تعدیل ثروت را که شاخصه دولت رفاهی جدید در بسیاری از جوامع صنعتی جدید است، توجیه کند؟^۱ مشکل دیگر مربوط است به نفس تمرکز بر خیرهای همگانی. نظریه‌های وظیفه سیاسی قصد دارند نشان دهند که چرا یک حکومت از حق خاص حاکمیت بر شهروندان خود و نه شهروندان کشورهای دیگر، برخوردار است. برای مثال، طرح دفاع ملی را در نظر بگیرید که توسط حکومت ایالات متحده فراهم شده است. نظریه انصاف-محور ثابت می‌کند که چون شهروندان امریکایی از تدارک این خیر همگانی بهره می‌برند، می‌توان گفت که نسبت به حکومت ایالات متحده تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی دارند تا سهم خود را در تدارک آن به انجام برسانند. اما فقط شهروندان امریکایی از مزایای طرح دفاع امریکایی بهره نمی‌برند؛ نمی‌توان انکار کرد که شهروندان کانادایی ساکن در حوالی شمال ایالات متحده نیز از مزایای آن طرح بهره می‌برند. بنابراین براساس نظریه انصاف-محور آیا نتیجه نمی‌شود که شهروندان کانادایی هم وظیفه‌ای سیاسی نسبت به حکومت ایالات متحده دارند؟ به سخن دیگر، حکومت ایالات متحده براساس نظریه انصاف-محور و به واسطه این واقعیت که کانادایی‌ها را از مزایای طرح دفاع ملی اش بهره‌مند می‌سازد، از حق خاص حاکمیت بر شهروندان کانادایی برخوردار است.

۱.۳. نظریه‌های دولت - محور

دیدیم که هیچ‌یک از دو نظریه بسیار برجسته شهروند-محور، در باب وظیفه سیاسی نمی‌توانند به‌طور کامل توجیه کنند که دولت دموکراتیک از حق حاکمیت بر شهروندانش برخوردار است. اکنون به نظریه‌های دولت-محور در باب وظیفه سیاسی برمی‌گردیم. یکی از ویژگی‌های مهم نظریه‌های شهروند-محور در باب وظیفه سیاسی ترسیم این چشم‌انداز

1. Klosko, 1992:91; Jacobs, 1993a:ch.3

است که حکومت، مستقل از محتوای قوانین خاصی که وضع می‌کند، می‌تواند از حق حاکمیت برخوردار باشد^۱. این وضعیت متفاوت با نظریه‌های دولت-محور در باب وظیفه سیاسی است. در این نظریه‌ها اعتقاد بر این است که حق خاص حاکمیت دولتی دموکراتیک دقیقاً مبتنی بر نوع قوانین و خط‌مشی‌هایی است که توسط آن دولت وضع شده‌اند. نکته اصلی آن است که در نظریه‌های دولت-محور در باب وظیفه سیاسی اعتقاد بر آن است که اقتدار دولت دموکراتیک بیش‌تر مبتنی بر کاری است که دولت انجام می‌دهد تا عمل ارادی تک‌تک شهروندان.

اختلاف نظریه‌های دولت-محور در باب وظیفه سیاسی بر سر آن است که حکومت دموکراتیک باید چه کاری انجام دهد تا برخورداری از حق خاص حاکمیت بر شهروندان را توجیه کند. ما به کندوکاو در دو نظریه از مهم‌ترین نظریه‌های دولت-محور خواهیم پرداخت. در نظریه فایده‌گرایانه^۲ اعتقاد بر آن است که هر یک از شهروندان وظیفه دارند تا از دولت تبعیت کنند زیرا دولت رفاه یا فایده عمومی جامعه ما را تأمین می‌کند. در نظریه عدالت-محور^۳ اعتقاد بر آن است که افراد تکلیف طبیعی دارند تا صرفاً از نهادهایی تبعیت کنند که در خدمت آن‌هایند. اندیشه اصلی در این‌جا آن است که اگر حکومتی دموکراتیک لوازم عدالت اجتماعی را رعایت کند، آن‌گاه افراد وظیفه دارند تا از آن حکومت تبعیت کنند. من به نفع رویکرد عدالت-محور به وظیفه سیاسی استدلال خواهم کرد.

۲.۳. نظریه فایده‌گرایانه

فایده‌گرایی آموزه‌ای مربوط به اخلاق سیاسی است که در اندیشه سیاسی سده هیجدهم انگلستان ریشه دارد. اصل بنیادی فایده‌گرایی آن است که نهادهای اجتماعی و سیاسی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که بیش‌ترین

1. Hart, 1958:100

2. utilitarian

3. justice-based theory

فایده یا رفاه ممکن را در یک جامعه فراهم کنند. برای منظور ما می توان فایده یا رفاه فردی را برحسب خرسندی ترجیھی^۱ یا حالات ذهنی، مانند خوشبختی، فهمید. فایده یا رفاه عمومی یک جامعه با افزایش سطح فایده یا رفاه تمام افرادی که عضو آن جامعه اند، تعیین می شود.

فایده گرایی به عنوان نظریه ای عمومی در باب اخلاق سیاسی از جذابیت عمیقی برخوردار است. روی هم رفته، مطمئناً معقول به نظر می رسد که بخواهیم حکومت برای به حداکثر رساندن رفاه عمومی در جامعه عمل کند. در واقع این نوع نگرش سیاسی جنبه بسیار جذابی دارد. اما وقتی به بررسی اندیشه های مربوط به حقوق و عدالت اجتماعی پردازیم محدودیت های این نگرش را در خواهیم یافت. اکنون می خواهیم به نظریه فایده گرایی در باب وظیفه سیاسی پردازیم.

دیوید هیوم، فیلسوف سده هیجدهم، نظریه فایده گرایی مرسوم را در باب وظیفه سیاسی ارائه کرد. به نظر هیوم: «وظیفه عمومی که ما را در برابر حکومت ملزم می سازد عبارت است از منفعت و ضرورت های جامعه... اندکی تجربه و بررسی کافی است تا به ما بیاموزد که جامعه احتمالاً نمی تواند بدون اقتدار قضات تداوم پیدا کند، و این که چنین اقتداری اگر تبعیت دقیق از آن صورت نگیرد فوراً مورد بی اعتنایی واقع می شود.»^۲ اندیشه اصلی آن است که به حداکثر رساندن فایده یا رفاه عمومی مستلزم وجود جامعه است و بدون تبعیت شهروندان از اقتدار دولت، جامعه نمی تواند به گونه دیگری تداوم یابد.

لازم است که دو گام را در استدلال هیوم از هم بازشناسیم. گام نخست این سخن اوست که جامعه نمی تواند بدون اقتدار دولت تداوم یابد. هر چند ممکن است برخی افراد در اعتبار این ادعا تردید کنند. برای نمونه بسیاری از آنارشیست ها استدلال می کنند که اگر دولت وجود داشته باشد جامعه آرمانی نمی تواند وجود داشته باشد. به بیانی مشخص تر، می توان

1. preference-satisfaction

2. Hume, 1978:160&164-165

اوضاعی را تصور کرد که در آن دولت تهدیدی برای تداوم وجود یک جامعه معین ایجاد می‌کند؛ که مثال خمرهای سرخ^۱ در کامبوج در دهه ۱۹۷۰ را به ذهن متبادر می‌کند. هرچند برای منظور ما ضرورت ندارد ادعای هیوم را مبنی بر این که جامعه نمی‌تواند بدون اقتدار دولت تداوم یابد، به چالش بکشیم. تنها توجه به این نکته مهم است که این ادعا به‌تنهایی نظریه‌ای قانع‌کننده در باب وظیفه سیاسی تشکیل نمی‌دهد.

اکنون باید به گام دوم در استدلال هیوم بپردازیم. در آغاز فصل تأکید شد که دلمشغولی ما تبیین این امر است که چرا هر فردی وظیفه دارد تا از قوانین دولت تبعیت کند؛ شرط فردیت بازتاب‌دهنده این دلمشغولی است. گام دوم در بیان هیوم این شرط را بیان می‌کند. هیوم در اشاره‌اش به «تبعیت دقیق^۲» تأکید می‌کند برای آن که اقتدار دولت حفظ شود، ضروری است که هر فردی از دولت تبعیت کند. اما این جا هیوم بر زمین سستی ایستاده است. تردید وجود دارد که اقتدار دولت با تبعیت نکردن یک فرد متزلزل شود.^۳ آیا وجود یک رفتار مجرمانه در جامعه به خودی خود اقتدار دولت ما را تضعیف می‌کند؟ اما در نتیجه یک پرسش جدی در این باره مطرح شده است که چگونه استدلال هیوم برای هر فردی قانع‌کننده است. نحوه بینش فردی را در نظر بگیرید که به‌رغم آن که می‌پذیرد اقتدار دولت برای تداوم جامعه و در نتیجه رفاه عمومی لازم است، می‌گوید که نافرمانی‌اش به خودی خود تهدیدی برای تداوم وجود آن اقتدار ایجاد نمی‌کند و بنابراین نمی‌توان گفت که او (مرد یا زن) وظیفه دارد تا از دولت تبعیت کند. چرا نباید هر یک از شهروندان این نحوه بینش را بپذیرند؟ نکته کلی آن است که نظریه وظیفه سیاسی فایده‌گرایانه نمی‌تواند شرط فردیت را برآورده کند.

۱. سازمان چریکی کمونیستی که بین سال‌های ۱۹۷۵-۱۹۷۹ در کامبوج قدرت را در دست گرفت. - م.

2. exact obedience

3. Dworkin, 1978:206

۳.۳. نظریه عدالت - محور

نظریه فایده‌گرایانه در باب وظیفه سیاسی چون نمی‌تواند شرط فردیت را برآورده کند، محکوم به شکست است. اخیراً این اندیشه در میان فیلسوفان سیاسی معاصر احیا شده که منشأ نهایی وظیفه سیاسی، تکلیف عام هر فرد نسبت به عدالت است. به نظر من، رویکرد عدالت - محور بیش‌ترین امیدواری را برای تبیین این امر ایجاد می‌کند که چرا حکومت دموکراتیک از حق حاکمیت خاص برخوردار است و چرا هر شهروندی تکلیف یا وظیفه‌ای اخلاقی دارد تا از قوانین آن حکومت تبعیت کند. این رویکرد به مسئله وظیفه سیاسی که در نظریه‌های سده‌های میانه درباره قانون طبیعی یا حق طبیعی ریشه دارد، شامل استدلال زیر است: اگر افراد تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و اگر یک دولت خاص حق حاکمیت خود را به گونه‌ای اعمال می‌کند که لوازم عدالت اجتماعی را رعایت می‌کند، در نتیجه می‌توان از آن تکلیف وظیفه‌ای برای افراد به دست آورد تا از آن دولت تبعیت کنند.^۱

اخیراً صورت‌های گوناگونی از این نظریه عدالت - محور در باب وظیفه سیاسی به وجود آمده است.^۲ در این جا کانون توجه ما، صورت‌بندی جان رالز است که در کتاب فوق‌العاده پرنفوذش، *نظریه‌ای در باب عدالت*، مطرح می‌کند. به عقیده رالز،

... یک تکلیف طبیعی بنیادی، تکلیف نسبت به عدالت است. این تکلیف ما را ملزم می‌دارد تا از نهادهای عادلانه‌ای که وجود دارند و به ما مربوط‌اند، حمایت و اطاعت کنیم... بنابراین اگر ساختار بنیادی جامعه عادلانه باشد، یا آن‌قدر عادلانه باشد که در آن

1. Finnis, 1980

2. Rawls, 1971: §19, §51; Finnis, 1980:154-156 & chs.IX-XI; Soper, 1984: chs. 2-3; Raphael, 1990: 197-204; Waldron, 1993a

شرایط انتظارش معقول باشد، هر کس تکلیفی طبیعی دارد تا سهمش را در طرح موجود انجام دهد.^۱

اندیشه تکلیف طبیعی نسبت به عدالت به معنای آن است که ما باید کاری را بدون قید و شرط انجام دهیم. این اندیشه با مقتضیات اخلاقی ای که مشروط اند، در تضاد است؛ برای مثال مانند آن مقتضیاتی که فردی در مورد قول دادن یا بنابر اصل انصاف، در مورد پذیرش برخی مزایا، دارد.^۲ چگونه می توان پذیرفت که ما تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت داریم؟ به حق از بسیاری جهات تقریباً به نحو چشمگیری بدیهی است که اگر تکلیف طبیعی ای وجود داشته باشد، باید تکلیفی نسبت به عدالت در کار باشد. چه کسی می تواند به طور جدی تکالیف فردی را نسبت به عدالت منکر شود؟ چه کسی می تواند مخالف عدالت باشد؟

بحث واقعی درباره تکلیف طبیعی نسبت به عدالت بر سر این امر نیست که آیا می توان گفت افراد چنین تکلیفی دارند یا خیر، بلکه بیشتر بر سر ضرورت های خاص عدالت است؛ زیرا مقتضیات تکلیف نسبت به عدالت نتیجه آن ضرورت ها هستند. نکته مهم این است که ما برای قضاوت درباره این که آیا مجموعه ای از نهادهای سیاسی منافع^۳ مربوط به عدالت را برآورده می کنند یا نه باید اندیشه ای درباره این که عدالت چیست داشته باشیم. در چهار فصل بعد با تشخیص برخی ویژگی های بنیادی تبیینی از عدالت که معیاری برای داوری این نکته است که آیا دولت دموکراتیک مقتضیات عدالت را رعایت می کند یا خیر، به بررسی این مسئله می پردازیم. این ویژگی ها در پرتو پایه ای ترین ارزش های اخلاق سیاسی، آزادی فردی، برابری، و جماعت مورد بررسی قرار خواهند گرفت. ناگزیر بحث عدالت ناتمام خواهد ماند. هیچ بحث جدی ای درباره

1. Rawls, 1971:115

2. Murphy, 1994:276-277

3. interests

جایگاه عدالت در نظام اخلاقی مربوط به اخلاق شخصی در کار نخواهد بود. به جای آن کانون توجه دقیقاً آن چیزی خواهد بود که امروز فیلسوفان سیاسی عدالت اجتماعی می‌نامند - این عنصر نظریه‌ای است دربارهٔ عدالت که مربوط به نهادهای اجتماعی و سیاسی است.

اما پیش از آن‌که بحث را به عدالت اجتماعی معطوف کنیم لازم است نخست اندکی بیش‌تر دربارهٔ نظریهٔ وظیفهٔ سیاسی عدالت - محور سخن بگوییم؛ به‌ویژه لازم است آن‌چه را که بسیاری از فیلسوفان سیاسی به عنوان ضعف بنیادی این نظریه لحاظ می‌کنند، بررسی کنیم. قبلاً تأکید شد که اقتدار سیاسی دولت دموکراتیک مستلزم حق خاص حاکمیت در برابر حق عام حاکمیت است. نکته آن است که موضوع اصلی مسئلهٔ وظیفهٔ سیاسی این است که حکومت حق حاکمیت بر شهروندان خود را دارد، و نه بر شهروندان دولت‌های دیگر. اما اغلب استدلال شده است که نظریهٔ وظیفهٔ سیاسی عدالت - محور نمی‌تواند حق خاص حاکمیت را توجیه کند؛ به جای آن یا حق عام حاکمیت را توجیه می‌کند یا اصلاً هیچ حق حاکمیتی را توجیه نمی‌کند.^۱ دلیلش این است که اگر همگان تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و یک دولت خاص حق حاکمیتش را به‌گونه‌ای اعمال می‌کند که مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت کند، در نتیجه به نظر می‌رسد که به‌تبع آن همگان وظیفه دارند تا از آن دولت تبعیت کنند، نه فقط شهروندان خودش. این نقد بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین را واداشته است تا هرگونه چشم‌اندازی را برای طرح یک نظریهٔ عدالت - محور موفق در باب وظیفهٔ سیاسی رد کنند.

اما به نظر من این نقد بر یک اشتباه بنا شده است. منشأ این اشتباه آن است که به ساختار دقیق استدلالی که زیربنای نظریهٔ وظیفهٔ سیاسی عدالت - محور را تشکیل می‌دهد، توجه کافی نشده است. این نظریه با دو گام پیش می‌رود. گام نخست آن است که فرض کنیم هر فردی تکلیف

1. Simmons, 1979:152-156; Dworkin, 1986:193; Klosko, 1994:251-262

طبیعی نسبت به عدالت دارد. این تکلیف ضرورتاً بنا به ماهیت خود انتزاعی است زیرا وظایف واقعی‌ای را که ضمناً بدان‌ها اشاره دارد، به هیچ شیوه دقیق، معین نمی‌کند. گام دوم به تعیین وظایف واقعی مختلفی می‌پردازد که می‌توان گفت از آن تکلیف طبیعی انتزاعی نسبت به عدالت ناشی یا اقتباس می‌شوند. یک راه بررسی این وظایف واقعی پرداختن به نهادهایی است که مقتضیات عدالت را رعایت می‌کنند. برای مثال، به سازمان‌های حمایتی بین‌المللی غیردولتی مانند آکسفام^۱ یا نجات کودکان^۲، توجه کنید. عموماً اعتقاد بر این است که این سازمان‌ها به مقتضیات عدالت در عرصه بین‌المللی عمل می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که از تکلیف طبیعی نسبت به عدالت، برمی‌آید که افراد نوعی وظیفه اخلاقی دارند تا از این سازمان‌ها حمایت کنند. استدلال مشابهی می‌توان مطرح کرد مبنی بر این‌که وظیفه‌ای بر عهده ماست تا از نهادهای نیمه‌سیاسی مانند دیوان بین‌المللی دادگستری در لاهه اطاعت و شاید حمایت کنیم. افزون بر آن، همان منطق می‌گوید دولت دموکراتیکی که مقتضیات عدالت را رعایت می‌کند وظایفی نیز برای افراد ایجاد می‌کند. اما بسیار مهم است که میان دو نوع وظیفه سیاسی نسبت به دولت دموکراتیک که می‌توان گفت یک فرد بر اساس این نظریه دارد، تمیز نهم. نخست وظایفی بر عهده برخی افراد است که همانند وظایفی است که آن‌ها نسبت به سازمان‌هایی مانند آکسفام دارند، مانند وظیفه‌ای که بسیاری از امریکایی‌های یهودی نسبت به اسرائیل احساس می‌کنند. آن‌ها معتقدند که اسرائیل به مقتضیات عدالت عمل می‌کند و به همین دلیل آن‌ها مکلف‌اند تا وجودش را حفظ کنند. اما پیش‌فرض این وظیفه آن نیست که اسرائیل بر این امریکایی‌ها اقتدار دارد و بنابراین اسرائیل از حق

۱. OXFAM: علامت اختصاری Oxford Committee for Famine Relief، نام مؤسسه‌ای خیریه در انگلستان که پول جمع‌آوری می‌کند و به کشورهای در حال توسعه کمک می‌کند. -م.

حاکمیت خاص بر آنها برخوردار است. بدین سان، بسیار بعید است که کسی از این اظهار که ما مکلف‌ایم تا از آکسفام حمایت کنیم، نتیجه بگیرد که پس آکسفام از حق حاکمیت بر ما برخوردار است. این‌ها همان وظایفی هستند که فیلسوفان اخلاق معمولاً آنها را تکالیف ناقص^۱ می‌نامند؛ آنها حقوق همبسته با خود ندارند. این وظایف را می‌توان در برابر تکالیف یا وظایف کامل نهاد. تکالیف کامل به حقوق متناظر با خود منجر می‌شوند. نظریه وظیفه سیاسی عدالت-محور همان مطلب را در مورد شهروندان دولت دموکراتیک می‌گوید. اگر آن دولت حق حاکمیت خاصش را به گونه‌ای اعمال کند که مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت کند و اگر هر فردی تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارد، در نتیجه آن شهروندان تکلیف کامل دارند تا از آن دولت تبعیت کنند. و این واقعیت که این تکلیف کامل وجود دارد توضیح می‌دهد که چرا دولت دموکراتیک از حق حاکمیت خاص بر آنها برخوردار است.

این تحلیل به ما اجازه می‌دهد که با دقت بیشتری به صورت‌بندی نقد عمده نظریه وظیفه سیاسی عدالت-محور پردازیم. در واقع این نقد می‌گوید این نظریه با تنگنای زیر روبه‌روست: اگر بتوان گفت همه افراد تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت دارند و اگر دولت دموکراتیکی مقتضیات عدالت را رعایت کند، بنابراین نتیجه می‌شود که همه افراد از جمله شهروندان آن دولت یا تکلیفی ناقص نسبت به آن دولت دارند که در آن حالت دولت از حق حاکمیت برخوردار نیست، یا تکلیفی کامل نسبت به آن دولت دارند که در آن حالت دولت از حق حاکمیت عام و نه خاص برخوردار است، زیرا حق حاکمیتش بر همگان است و نه فقط بر شهروندان خودش. با این همه، این صورت‌بندی همچنین راهی برای پاسخ به این نقد باز می‌گذارد. چرا باید فقط شهروندان همان دولت نسبت به آن تکلیفی کامل مبتنی بر تکلیف طبیعی نسبت به عدالت، داشته

1. imperfect duties

باشند؟ پاسخ آن در پیوند میان برخورداری از اقتدار و رعایت مقتضیات عدالت توسط آن دولت، نهفته است. سازمان‌هایی چون آکسفام می‌توانند بدون آن‌که از حق حاکمیت برخوردار باشند، مقتضیات عدالت را رعایت کنند اما دولتی دموکراتیک نمی‌تواند چنین کند؛ به این دلیل معقول است که حق حاکمیت خاص به آن دولت نسبت داده شود.

چرا این قدر مهم است که حکومت دموکراتیک برای رعایت مقتضیات عدالت، از حق حاکمیت برخوردار باشد؟ قانع‌کننده‌ترین پاسخ به آن نوع مسائلی مربوط به عدالت برمی‌گردد که دولت آن‌ها را حل می‌کند.^۱ این تلقی عام میان فیلسوفان سیاسی معاصر وجود دارد که دولت باید ابزار ارزشمندی برای هماهنگ کردن عمل جمعی در میان تک‌تک شهروندان برای نیل به برخی اهداف عادلانه باشد. (این نکته‌ای است که نظریه وظیفه سیاسی انصاف-محور هم بدان تأکید کرده است.) به مثال حفظ محیط زیست توجه کنید. این نوع عمل محتاج همکاری و موافقت شمار گسترده‌ای از افراد است. بدون تنظیم و هماهنگی، اقدام به عمل جمعی درباره محیط زیست بی‌اثر خواهد بود. اما بدون اقتدار، دولت دموکراتیک هیئت هماهنگ‌کننده بی‌اثری خواهد بود، زیرا نمی‌تواند به همه افراد اطمینان بدهد که می‌توانند به موافقت همه افراد دیگر اعتماد کنند.

۴. نتیجه

در این فصل استدلال کردیم که نظریه وظیفه سیاسی عدالت-محور، امیدوارکننده‌ترین راه پاسخ به این مسئله را فراهم می‌کند که چرا هر فردی باید از قوانین دولت دموکراتیک تبعیت کند. در واقع این نظریه می‌گوید که یک شهروند وظیفه دارد تا از دولت دموکراتیک تبعیت کند به شرط این‌که قوانین و خط‌مشی‌های آن دولت مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت کنند. (اما توجه کنید که چنین امری این امکان را فراهم می‌کند که

1. Finnis, 1989:chs.6-7; Goodin, 1989; Waldron, 1993a, 22-24

حکومت دموکراتیکی مطابق با مدل برابری خواه از دموکراسی رویه‌ای منصفانه وجود داشته باشد اما از حق اتخاذ تصمیم‌های جمعی الزام آور بی بهره باشد.) یکی از پیامدهای مهم این نظریه وظیفه سیاسی آن است که به مسائل مربوط به عدالت اجتماعی عطف توجه می‌کند و مانع از این امکان می‌شود که مسئله وظیفه سیاسی بتواند بدون رجوع به محتوای قوانین و خط‌مشی‌های دولت دموکراتیک حل شود. بنابراین، بحث عدالت اجتماعی در مابقی کتاب برای تشخیص نه تنها صورت بلکه همچنین محتوای نگرش دموکراتیک جدید به سیاست، به کار می‌آید.

اما توجه به این نکته مهم است که نظریه وظیفه سیاسی عدالت-محور دموکراسی را به عنوان تنها شکل حکومت که می‌تواند از حق خاص حاکمیت برخوردار باشد، انتخاب نمی‌کند. هرچند بعید است اما می‌توان پذیرفت که دیگر اشکال حکومت هم بتوانند مقتضیات عدالت را رعایت کنند، که در آن حالت بر طبق نظریه عدالت-محور می‌توان گفت شهروندان‌شان وظیفه عامی دارند تا از قوانین‌شان تبعیت کنند. بنابراین، این استدلال چنان‌که در این جا آمد، توضیح نمی‌دهد که چرا از دیدگاهی اخلاقی، دموکراسی خاص است و نیز اثبات نمی‌کند که دموکراسی تنها شکل مشروع حکومت است.^۱

برخی از خوانندگان ممکن است جذب مسئله‌ای شده باشند که تاکنون به آن پرداخته‌ایم. اگر حکومت شما همیشه مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت نکند چه؟ در نتیجه، وظایف شما براساس رویکرد عدالت-محور چیست؟ این مسائل در فصل هفتم مورد بحث واقع شده‌اند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

1. Green, Leslie, *The Authority of the State* (New York, Oxford University Press, 1988).

این کتاب بررسی اجمالی و برجسته اقتدار سیاسی و اهمیت آن برای نظریه سیاسی معاصر است.

2. Hart, H. L. A., *The Concept of Law* (New York, Oxford University Press, 1961).

کتابی تأثیرگذار در فلسفه حقوق.

3. Klosko, George, *The Principle of Fairness and Political Obligation* (Lanham, MD, Rowman & Littlefield, 1992).

این اثر دفاعی بسیار استادانه و پرشور از اصل انصاف است.

4. Nelson, William N., *On Justifying Democracy* (London, Routledge & Kegan Paul, 1980).

هرچند مضمون کلی این کتاب بر این امر تمرکز دارد که چرا دموکراسی به عنوان شکلی از حکومت نسبت به جایگزین‌هایش ترجیح دارد، با این حال نکات روشن و بصیرت‌مندانه بسیاری در مورد وظیفه سیاسی دارد.

5. Simmons, A. John, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, Princeton University Press, 1979).

این اثر جامع‌ترین تحلیل جدید نظریه‌های وظیفه سیاسی است.

بخش دوم

عدالت اجتماعی

فصل چهارم

اهمیت حقوق

۱. درآمد

تاکنون استدلال کرده‌ام که ارزش بنیادی حکومت دموکراتیک، برابری سیاسی است و حق حاکمیت حکومت دموکراتیک وابسته به آن است که حکومت اقتدارش را به شیوه‌ای اعمال کند که با مقتضیات عدالت اجتماعی سازگار باشد. در این فصل و سه فصل بعدی، مسئله‌ی اساسی‌تر چگونگی فهم مقتضیات عدالت اجتماعی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

شاید برجسته‌ترین خصیصه‌ی مباحث جدید درباره‌ی عدالت اجتماعی غلبه‌ی گفتمان حقوق^۱ باشد. مقتضیات عدالت اجتماعی به گسترده‌ترین شکل براساس حقوق بیان شده‌اند. در مباحثات سیاسی و رسانه‌های همگانی، اتهام‌های مربوط به نقض حقوق و ایستادگی بر سر حقوق خود، به عنوان مهم‌ترین موارد بی‌عدالتی اجتماعی تلقی شده‌اند. در واقع، گاهی به نظر می‌رسد که تنها آن دسته از بی‌عدالتی‌های مورد ادعا که می‌توانند براساس نقض حقوق بیان شوند، جدی گرفته شده‌اند.

فیلسوفان جدید نقش ارزشمند و چشمگیری در فهم ما از مفهوم

1. rights discourse

حقوق ایفا کرده‌اند. هدف ما در این فصل شرح و ارزیابی این نقش و پیوند دادن آن با نگرش گسترده‌تر دموکراتیک به سیاست است. این امر مستلزم تبیین این امور است: جذابیت گسترده گفتمان حقوق، کارکرد اساسی حقوق، دو نوع حق، و این‌که چه حقوق اخلاقی‌ای باید از راه قانون اساسی مورد حمایت واقع شوند.

۲. جذابیت گفتمان حقوق

زبان حقوق در گفتمان حقوقی و اخلاقی ما زبانی بالنسبه جدید است، هرچند که این واقعیت اغلب درک نشده است. اندیشه حقوق تا حد زیادی در نظریه اخلاقی و سیاسی روم و یونان باستان غایب بود.^۱ افزون بر این، تنها در سده‌های پانزدهم و شانزدهم بود که حقوق در مباحث علم اخلاق و قانون ظاهر شد. اما به‌طور کلی اتفاق نظر هست که اهمیت واقعی مفهوم حقوق در سده هفدهم توسط نظریه پردازان سیاسی انگلیسی، تامس هابز و جان لاک آشکار شد. هابز و لاک مشهورترین نمایندگان سنت حقوق طبیعی در فلسفه سیاسی‌اند. هرچند تفکر آن‌ها از جهات مهم و اساسی‌ای با هم تفاوت دارد، هم هابز و هم لاک از خوانندگان خود خواسته‌اند تا مردم را در وضعیتی پیش از وجود حکومت تصور کنند و استدلال کرده‌اند که در چنین شرایطی می‌توان گفت مردم واجد حقوقی هستند. نکته آن است که چنین حقوقی طبیعی هستند، نه آن‌که مشروط به وجود یک نظام سیاسی و حقوقی خاص باشند، و استلزام‌هایی برای مشروعیت دولت موجود دارند.

ارزش و نفوذ سنت حقوق طبیعی بحث‌انگیز است. با وجود برجستگی‌اش در سده هفدهم، در اواخر سده هجدهم، تردید فلسفی فراگیری درباره اندیشه حقوق طبیعی در کار بود. ایراد اصلی مطرح شده علیه رویکرد حقوق طبیعی آن بود که از نگاه جامعه‌شناسانه ساده‌لوحی

1. Finnis 1980:206-210; Hart, 1982:163

به نظر می‌رسد که تصور کنیم چیزی پر طول و تفصیل مانند حقوق می‌تواند مستقل از یک نظام حقوقی و سیاسی وجود داشته باشد. از این رو نظریه پرداز مشهور حقوقی و سیاسی، جرمی بنتام^۱ حقوق طبیعی را چنان‌که مشهور است به عنوان «چرند پر آب و تاب^۲» رد کرد. ادmond بورک^۳ معاصر او استدلال کرد که در حالی که سخن گفتن از حقوق انگلیسی‌ها یا امریکایی‌ها کاملاً موجه است، این‌که چیزی همچون حقوق «طبیعی» بتواند وجود داشته باشد از نظر او غیر قابل درک است. پنجاه سال بعد کارل مارکس بر اساس این روش نقد، استدلال کرد که زبان حقوق طبیعی در واقع با نمایش روابط مالکیت به عنوان ساختارهای طبیعی به جای ساختارهای اجتماعی-حقوقی بر نظم‌دهی موجود آن روابط نقاب می‌افکند.

تأثیر عملی نظریه حقوق طبیعی بر انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و خصوصاً انقلاب ۱۷۷۶ امریکا کم‌تر مورد مخالفت واقع شده است. انقلابیون در هر دو انقلاب برای توجیه شورش‌های خود به حقوق طبیعی متوسل شدند. این اظهار نظر رایجی است که اعلامیه استقلال (امریکا) آکنده از زبان حقوق طبیعی است. افزون بر این، معمولاً تصور می‌شود که منشور حقوق شهروندان^۴ در اصلحیه قانون اساسی ۱۷۸۹ تقریباً به طور انحصاری این سنت اندیشه سیاسی را بازتاب می‌دهد، اما اخیراً مورخان انقلاب امریکا این دیدگاه مربوط به سرچشمه‌های ایدئولوژیکی انقلاب را به سبب این‌که بسیار ساده‌انگارانه است، به پرسش می‌گیرند^۵. به طور روزافزون تردیدهایی درباره اهمیت و تأثیر اندیشه حقوق طبیعی مطرح شده است. در عوض، انقلاب را از دریچه آزادی نگریسته‌اند. نکته آن است که گفته می‌شود آن‌چه انقلاب امریکا را برانگیخته است، نگرانی

1. Jeremy Bentham

2. nonsense in stilts

3. Edmund Burke

4. Bill of Rights

5. Bailyn, 1967; Pocock, 1975

نسبت به تهدید ناشی از حاکمیت انگلستان برای آزادی بوده است. اما تصدیق این امر مهم است که اندیشه آزادی مورد بحث در این جا، اندیشه‌ای نیست که به راحتی با سنت حقوق طبیعی، وفق داده شود بلکه بیش‌تر اندیشه‌ای است که در سنت جمهوری خواهانه و اومانیستی مدنی ریشه دارد که از ماکیاولی نشئت می‌گیرد؛ سنتی که آشکارا مخالف حقوق طبیعی بود.

استلزام‌های این دو مناقشه مهم‌اند. این ایراد که حقوق طبیعی امر باطلی است، این پرسش را برمی‌انگیزد که چرا ما باید زحمت سخن گفتن درباره حقوق طبیعی را به خود بدهیم. یک پاسخ معمول آن است که حتی اگر حقوق طبیعی امر باطلی باشد، عمیقاً در تأسیس ایالات متحده تأثیرگذار بوده است. اما مناقشه تاریخی صرفاً این مسائل را مورد توجه قرار داده است که ما در چه حالتی برای تفسیر انقلاب امریکا واقعاً هیچ نیازی به زبان حقوق طبیعی نداریم.

به نظر من چیز عجیبی که درباره اندیشه حقوق طبیعی وجود دارد این است که با وجود چنین مخالفت‌های گسترده‌ای، همچنان باقی مانده است. در این اندیشه چه چیزی هست که آن را برای بیان دلمشغولی‌های مربوط به عدالت اجتماعی تا این اندازه جذاب می‌کند؟ چه چیزی باعث می‌شود که حقوق در زرادخانه مفهومی تحلیل فلسفی عدالت اجتماعی، چنان مهم باشد؟

سرانجام جذابیت گفتمان حقوق، در توان آشکار آن برای نقد نهادها و اعمال سیاسی و حقوقی موجود است. نظریه پردازان حقوق در سده هفدهم مانند هابز و لاک برای تعیین معیاری برای داوری در باب نهادها و سیاسی، معیاری که مستقل از آن نهادها وجود داشته باشد، آشکارا به حقوق طبیعی توسل می‌جستند. در روزگار ما تمایز برجسته‌ای میان حقوق اخلاقی و قانونی^۱ وجود دارد. حقوق اخلاقی، همان‌طور که متمایز

1. moral and legal rights

از حقوق قانونی‌اند، می‌توان گفت مستقل از یک نظام حقوقی خاص وجود دارند. از این حیث، حقوق اخلاقی می‌توانند دیدگاهی فراهم کنند که از آن دیدگاه نهادها و اعمال حقوقی و سیاسی مورد داوری قرار گیرند. برای نمونه این دیدگاه عموماً پذیرفته شده را در نظر بگیرید که هر کسی حق دارد تا مورد شکنجه واقع نشود. حتی اگر حکومتی به‌طور قانونی شکنجه، مثلاً، زندانیان سیاسی را منع نکند و در نتیجه نتوان گفت که زندانیان از حق قانونی برای شکنجه‌نشدن برخوردارند، باز هم می‌توان شکنجه را محکوم کرد؛ بر این اساس که حقوق اخلاقی زندانیان را نقض می‌کند. این نقش انتقادی حقوق اخلاقی با نقش مقتضیات عدالت اجتماعی در جامعه‌ای دموکراتیک، کاملاً سازگار است. چنان‌که فیلسوف حقوق مشهور راندل دورکین مطرح می‌کند:

بخشی از حیات سیاسی مشترک ما، اگر چنین چیزی وجود داشته باشد، این است که عدالت در حکم سنگ محک ماست نه آینه ما، یعنی هر تصمیمی درباره توزیع هر خیری - ثروت، رفاه، احترام، تعلیم و تربیت، قدردانی، مقام و منصب - را می‌توانیم مورد تجدیدنظر قرار دهیم ولو آن‌که سنت‌هایی که بدین وسیله به چالش کشیده می‌شوند، بسیار راسخ باشند، همچنین می‌توانیم همیشه یک برنامه نهادی تثبیت شده را به پرسش بگیریم که آیا منصفانه است یا نه^۱.

هرچند زبان حقوق اخلاقی راهی برای ما فراهم می‌کند تا این نقش انتقادی را برای عدالت ترفیع دهیم، اما ممکن است تنها راه چنین کاری نباشد. این چالش برای منتقدان گفتمان حقوق عبارت است از طرح‌ریزی روش جایگزینی برای نقد وضع موجود. هرچند که در زمان حاضر این

1. Dworkin, 1985:219

تلاش‌ها هنوز در مرحله ابتدایی خود هستند. افزون بر آن، بسیاری از فیلسوفان سیاسی و در واقع بسیاری از شهروندان معمولی و کارگزاران دولتی، به کاربردن و سازگاری با گفتمان حقوق را راحت‌تر یافته‌اند.

۳. کارکرد حقوق

هرچند مفهوم حقوق نزدیک پانصد سال است که از رواج گسترده‌ای برخوردار است، با این‌همه فیلسوفان سیاسی و حقوقی جدید، فهم ما را از مفهوم حقوق به نحو چشمگیری گسترش داده‌اند. این گسترش‌ها عمدتاً پیامد تحلیل دقیق‌کاربست اخلاقی و قانونی حقوق بوده‌اند. مهم‌ترین هدف این تحلیل، برای منظور ما، روشن‌سازی نقش برجسته‌ای است که حقوق می‌توانند در اخلاق سیاسی دولت دموکراتیک ایفا کنند. اما شایان تأکید است که معنای دقیق حق بسته به بافتی که در آن به کار رفته متفاوت است، و در این‌جا این بحث صرفاً برای توضیح مفهوم حقوق در نگرش دموکراتیک به سیاست، در نظر گرفته شده است.

در کانون این مفهوم از حقوق، این اندیشه وجود دارد که داشتن حق به یک معنا امتیازی برای دارنده حق است. زیرا داشتن حق مستلزم رعایت آن از طرف دیگران است و می‌تواند مبنایی برای اقامه دعوا علیه آنان باشد. این اندیشه که حق نوعی امتیاز است، از زمانی که این مفهوم نخستین بار مطرح شد، در کانون مباحث مربوط به ماهیت و اهمیت حقوق قرار داشته است. اما نظریه‌پردازان حقوق از مدت‌ها پیش به مخالفت درباره چگونگی کارکرد حقوق به عنوان امتیازی برای دارندگان‌شان پرداخته‌اند.

ماهیت امتیازی که حقوق ایجاد می‌کنند، چیست؟ چگونه حقوق به عنوان امتیازی برای دارندگان‌شان عمل می‌کنند؟ دو چشم‌انداز متمایز وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توان این دو پرسش را بررسی کرد؛ این دو چشم‌انداز بحث مهمی میان فیلسوفان حقوقی و سیاسی برانگیخته‌اند.

چشم‌انداز نخست مبتنی بر معنایی است که داشتن حق به دارنده آن می‌دهد. بیش‌تر تحلیل‌های مربوط به این چشم‌انداز نخست به حقوق قانونی پرداخته‌اند و سپس تلاش کرده‌اند نتیجه آن را به حقوق اخلاقی بسط دهند. در نتیجه، دو نظریه رقیب درباره معنای حق قانونی برای دارنده آن، رواج یافته است. در یک نظریه (که عموماً عنوان نظریه انتخاب^۱ در باب حقوق را بدان داده‌اند) اعتقاد بر آن است که آنچه داشتن حق برای دارنده آن معنی می‌دهد، آن است که او (مرد یا زن) از «حق انتخاب قانوناً محترمانه» برخوردار است.^۲ اندیشه اصلی آن است که وقتی وظیفه یا تکلیف قانونی یک شخص همبسته حق شخصی دیگر است، نتیجه آن است که آن شخص دیگر - دارنده حق - می‌تواند از آن تکلیف چشم‌پوشد یا بخواهد که انجام شود. نکته آن است که سرانجام در حوزه انتخاب دارنده حق است که تصمیم بگیرد آن تکلیف یا وظیفه الزام‌آور باشد یا نه. برای مثال، حقوق قانونی مالکیت را در نظر بگیرید با این شرط که صاحب خانه‌ای هستید. معنای چنین حقوق این مالکیتی است که افراد دیگر تکلیف یا وظیفه دارند که به خانه شما وارد نشوند. البته سرانجام شما هستید که می‌توانید انتخاب کنید که برای برخی افراد از آن تکلیف چشم‌پوشید و در نتیجه به آن‌ها اجازه دهید تا وارد خانه‌تان شوند. به سخن دیگر، بر طبق نظریه انتخاب در باب حقوق، بهره‌مندی از حقوق قانونی مالکیت یک خانه به معنای آن است که شما از حق انتخاب قانوناً محترمانه‌ای برخوردارید که تکالیف و وظایف دیگران در مورد آن خانه درباره چه کسی و چه وقت الزام‌آور باشد. بنابراین حقوق به عنوان امتیازی برای دارندگان‌شان عمل می‌کنند، زیرا از قلمرو انتخاب‌شان حمایت می‌کنند.

در نظریه دیگر (که عموماً نظریه نفع^۳ در باب حقوق نامیده شده)

1. choice theory

2. Hart, 1982:189

3. benefit theory

اعتقاد بر این است که داشتن حق امتیازی است برای دارنده آن زیرا او (مرد یا زن) از احترام دیگران نسبت به آن حق نفع خواهد برد.^۱ بسیاری از مدافعان نظریه نفع نواقص آشکار نظریه انتخاب در باب حقوق را خاطر نشان می‌کنند. برای مثال، هستند حقوق متعددی که به نظر می‌رسد مستلزم احترام دیگران به انتخاب‌های دارنده حق نیستند. برای نمونه، حق کودک برای تعلیم و تربیت که عموماً چنین تصور شده که با این شرط اجباری سازگار است که چون کودک باید به مدرسه برود، به معنای آن است که کودک نمی‌تواند از حق تعلیم و تربیت خود چشم‌پوشی کند. بدین سان، بسیاری از نظام‌های حقوقی افراد را مجاز می‌دانند که از تعرض‌های ناچیز جسمی بر بدن خود چشم‌پوشی کنند، اما به آن‌ها اجازه نمی‌دهند تا از تعرض‌های سخت جسمی گذشت کنند. این اندیشه حاکی از آن است که شما می‌توانید به کسی اجازه دهید تا، مثلاً، گوش شما را سوراخ کند اما نمی‌توانید به کسی اجازه دهید تا شما را بکشد. اگر نظریه انتخاب در باب حقوق درست باشد، برخلاف فهم عرفی، نتیجه آن این است که در حالی که شما حق دارید تا در معرض تعرض‌های ناچیز جسمی مانند سوراخ کردن گوش قرار نگیرید، از این حق برخوردار نیستید که در معرض تعرض‌های سخت جسمی مانند کشته شدن، قرار نگیرید. آنچه مدافعان نظریه نفع در باب حقوق بدان توسل می‌جویند آن است که هم در مورد تعلیم و تربیت و هم تعرض جسمی، مسئله واقعی عبارت است از این که چه چیزی به نفع دارنده حق است و نه این مسئله که آیا حق انتخاب قانوناً محترمانه در معرض خطر است یا نه. داشتن حق تعلیم و تربیت به این معناست که دارنده حق از قبول تعلیم و تربیت نفع می‌برد. همچنین حق مورد تعرض جسمی واقع نشدن پیشاپیش فرض می‌گیرد که دارنده حق از مورد تعرض واقع نشدن نفع می‌برد. البته برخی تعرض‌های ناچیز جسمی مانند سوراخ کردن گوش ممکن است به نفع فرد باشد، به

1. Lyons, 1979:chs.1&5; MacCormick, 1978; Raz 1986:ch7

شرط آن‌که در مورد آن‌ها اتفاق نظر باشد. برعکس، نمی‌توان تصور کرد که تعرض سخت جسمی مانند کشته‌شدن هرگز به نفع کسی باشد! نکته آن است که نظریه نفع در باب حقوق بهتر از نظریه انتخاب می‌تواند برخی حقوق را تبیین کند.

طرفداران نظریه انتخاب نوعاً خاطر نشان می‌کنند که نظریه نفع نیز دشواری‌هایی دارد. یکی از دشواری‌های مهم آن این است که بسیاری از حقوق شناخته‌شده را می‌توان به گونه‌ای اعمال کرد که ظاهراً به نفع دارنده حق نباشد. برای مثال، این وضعیت را در نظر بگیرید که در آن شخصی ۱۰,۰۰۰ دلار دارد. در نتیجه، این وضعیت به معنای آن است که آن شخص حق دارد تا ۱۰,۰۰۰ دلار را هر جا که او بخواهد، خرج کند. هرچند در نتیجه او آشکارا می‌تواند آن را به روش‌های احمقانه خرج کند یا صرفاً آن را به افرادی ببخشد که بدان نیاز ندارند. نتیجه آن است که داشتن حق خرج کردن پول در واقع ضرورتاً به نفع او نخواهد بود یا دست‌کم به این اندازه به نفع او نخواهد بود که اگر مجبور می‌شد مثلاً بخشی از آن را پس‌انداز کند. ایراد مهم دیگر بر نظریه نفع در باب حقوق آن است که ظاهراً به حقوق زائد و بی‌ثمری رجوع و تکیه می‌کند. منطق این ایراد آن است که اگر تمام کارکرد حقوق، حاکی از آن است که چیزی به نفع دارنده حق خواهد بود، چرا اصلاً به خود زحمت مراجعه به حقوق را بدهیم به جای آن صرفاً می‌توانیم بگوییم انجام چنین و چنان کاری به نفع شخص است. به سخن دیگر، نظریه نفع برای این‌که تبیین کند که چرا حقوق اجتناب‌ناپذیر و خاص‌اند در تنگنا قرار دارد.

چنان‌که دیدیم، هر دو نظریه انتخاب و نفع در باب حقوق با ایرادهای جدی مواجه‌اند. به نظر نمی‌رسد که هیچ‌یک توجیه کافی از این امر به دست دهند که چرا داشتن حق امتیازی برای دارنده حق است. بنابراین کدام‌یک از این دو نظریه را باید پذیرفت؟ فیلسوفان سیاسی جدید، تردید

روزافزونی برای پذیرش هر یک از آن‌ها دارند. در عوض، به نظر می‌رسد که دائماً تعداد بیش‌تری از فیلسوفان سیاسی چنین می‌اندیشند که هر دو نظریه، چشم‌انداز اشتباهی را در باب اهمیت حقوق در نگرش مربوط به اخلاق سیاسی پذیرفته‌اند.^۱ هر دو نظریه انتخاب و نفع می‌کوشند تا حقوق را از چشم‌انداز دارنده حق با این پرسش تحلیل کنند که داشتن حق برای دارنده آن به چه معناست. اما گفته شده است که این نوع چشم‌انداز اشتباه است، زیرا در نگرش مربوط به اخلاق سیاسی امتیاز واقعی داشتن حق همان چیزی است که برای افرادی به جز دارنده حق معنی می‌دهد، خصوصاً آن‌هایی که حق علیه آن‌ها اقامه می‌شود. اندیشه اصلی آن است که اگر شما واقعاً به دنبال تحلیلی مکفی از چگونگی کارکرد حقوق به عنوان امتیازی برای دارنده حق هستید، باید آن را از چشم‌انداز کسانی که حق علیه آن‌ها اقامه می‌شود، کسب کنید و نه از چشم‌انداز دارنده حق.

اهمیت حقوق برای کسانی که آن حقوق علیه آن‌ها اقامه می‌شوند، چیست؟ برای مثال، اهمیت حقوق فردی اقامه شده علیه حکومت چیست؟ حقوقی همچون حق آزادی بیان برای حکومت به چه معناست؟ این پرسش‌ها توجه را از بحث میان نظریه‌های انتخاب و نفع در باب حقوق به سوی دیگری معطوف می‌کنند. در عوض، این پرسش‌ها تأکید می‌کنند که یکی از کارکردهای مهم حقوق در اخلاق سیاسی آن است که در مورد آن‌چه حکومت‌ها می‌توانند انجام دهند، محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند و نیز دامنه اهداف ممکنه را که آن‌ها می‌توانند دنبال کنند یا حتی گاهی می‌توانند تعیین کنند، محدود می‌کنند.

در این جا مثالی برای توضیح این چشم‌انداز می‌آوریم. فرض کنید که گروهی از نازی‌ها تصمیم گرفته‌اند که تجمع کنند و آرای سیاسی به شدت نفرت‌انگیزشان را علناً بیان کنند. اگر هیچ حق اخلاقی یا قانونی‌ای در کار نبود، به نظر درست و موجه می‌آمد که حکومت انتخاب شده به روش

1. Nozick, 1974; Dworkin, 1978; Waldron, 1993c; Jacobs, 1993a

دموکراتیک، نازی‌ها را از تجمع و بیان آراشان بازدارد. روی هم‌رفته چون چنین منعی به‌طور کلی آرای اکثریت قاطع را بازتاب می‌دهد، معمولاً این امر برای توجیه عمل حکومت کافی خواهد بود. اما اگر ما بپذیریم که حقوقی ممکن است وجود داشته باشد، وضعیت بسیار پیچیده‌تر می‌شود. فرض کنید که ما می‌پذیریم که همگان از حق آزادی بیان و آزادی تجمع برخوردارند. این امر در مورد ممانعت حکومت از تجمع نازی‌ها و بیان علنی آراشان چه معنایی می‌دهد؟ اگر هیچ حقی مسلم انگاشته نمی‌شد، چنین ممانعتی به‌راحتی توجیه می‌شد. اما وقتی پذیرفتیم که هر کسی از جمله نازی‌ها، حقوق معینی دارند، در نتیجه توجیه چنین ممانعتی، اگر نه محال، که بس دشوار می‌شود. بنابراین، حقوق بر قلمروهایی دلالت دارند که بنا به ارزیابی حکومت ممکن است در غیر این صورت به‌راحتی توجیه شوند اما نیازمند توجیه بسیار ویژه و دقیق‌اند. نکته مهم این است که حق آزادی بیان و آزادی تجمع امتیازی برای نازی‌هاست، نه به این معنا که آن حقوق انتخاب‌هایشان را حمایت می‌کنند یا منافع آنها را تأمین می‌کنند بلکه بیشتر به این معنا که آن حقوق چگونگی رفتاری را که حکومت و دیگران می‌توانند با آنها داشته باشند، محدود می‌کنند. پرنفوذترین تبیین این چشم‌انداز حقوق را رانلد دورکین در کتاب *جدی‌گرفتن حقوق فراهم آورده است*. به نظر دورکین:

حقوق فردی برگ‌های برنده سیاسی‌ای در دست افرادند. زمانی افراد از حقوقی برخوردارند، که بنا بر دلیلی، هدفی جمعی برای محروم کردن آنها از آنچه در مقام افراد، می‌خواهند داشته باشند یا انجام دهند موجود نباشد، یا برای تحمیل زیان یا خسارتی بر آنها توجیه کافی وجود نداشته باشد. البته این توصیف از حق صوری است، به این معنا که نشان نمی‌دهد مردم چه حقوقی دارند

یا تضمین نمی‌کند که در واقع آن‌ها اصلاً حقی دارند یا نه. اما فرض نمی‌شود که حقوق خصیصه مابعدالطبیعی خاصی دارند.^۱

تصویر دورکین از حقوق به‌مثابه برگ‌های برنده پر قدرت است، زیرا تأکید می‌کند که در سیاست کارکرد حقوق بیشتر تر برای محدود کردن تصمیم‌گیری‌های معمول سیاسی است تا برانگیختن آن‌ها. حقوق به این معنا بیشتر تر به سبب این که حکومت را محدود می‌کنند، ارزشمندند تا به دلیل آن‌چه برای دارنده حق معنا می‌دهند.

در این چشم‌انداز از حقوق گفته می‌شود که چرا زبان حقوق تا این اندازه برای بیان دلمشغولی‌های مربوط به عدالت اجتماعی مفید است. مسئله محوری در هر نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی در دولت دموکراتیک، مشکل روابط نابرابر میان افراد است.^۲ دلیلش آن است که دموکراسی‌ها، چنان‌که در فصل دوم دیدیم، مبتنی بر تعهدی نسبت به برابری سیاسی‌اند، و با این حال دولت‌های دموکراتیک موجود متصف به اشکال بسیار مختلفی از نابرابری‌اند. آن‌چه فیلسوفان سیاسی می‌کوشند تا تبیین کنند آن است که چه شکلی از نابرابری‌ها منصفانه است و چرا. برای مثال، آن‌ها بررسی می‌کنند که چه وقت نابرابری‌ها در ثروت، موجه‌اند و چرا. کارکرد حقوق در تشخیص اشکالی از نابرابری است که توجیه‌شان دشوار است. وقتی یک تصمیم سیاسی مستلزم چنین نابرابری‌ای است، حق به‌مثابه برگ برنده‌ای در برابر آن تصمیم عمل می‌کند، به این معنا که آن تصمیم محتاج توجیهی فوق‌العاده است، و نه فقط توجیهی متکی به رفاه عمومی یا منفعت همگانی.

این چشم‌انداز از حقوق همچنین به‌خوبی با آن نظریه وظیفه سیاسی که در فصل قبل از آن دفاع شد، سازگار است. در آنجا استدلال کردم که سرانجام دفاع‌پذیرترین نظریه برای نهادن وظیفه‌ای بر عهده شهروندان

1. Dworkin, 1978:xi

2. Barry, 1989:3

برای تبعیت از قوانین دولت دموکراتیک، نظریه‌ای عدالت-محور است. در نظریه وظیفه سیاسی عدالت-محور در مورد شهروندان دولت دموکراتیک گفته می‌شود که اگر آن دولت، حق خاص حاکمیتش را به گونه‌ای اعمال کند که مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت کند و هر فردی تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت داشته باشد، در نتیجه آن شهروندان تکلیفی کامل دارند تا از آن دولت تبعیت کنند. مزیت درکی از عدالت اجتماعی که بر حسب حقوق به مثابه برگ‌های برنده بیان شده، آن است که در آن مقتضیاتی که دولت دموکراتیک باید رعایت کند تا اقتدارش را استوار سازد، روشن و قابل فهم‌اند.

۴. حقوق دموکراتیک

حقوق به مثابه «برگ برنده‌ای» در برابر تصمیم‌گیری‌های سیاسی توسط حکومت دموکراتیک توصیف شدند. اندیشه اصلی آن است که حقوق مهم‌اند زیرا از چشم‌انداز حکومت و از چشم‌انداز کسانی غیر از دارنده حق، در آن چه می‌تواند انجام گیرد، محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند. حقوق به این معنا نابرابری‌هایی را مشخص می‌کنند که محتاج توجیه ویژه‌اند.

در جهت اهدافمان در این بررسی می‌توان میان دو سنخ عمده از حقوق اخلاقی تمیز نهاد، حقوق دموکراتیک^۱ و حقوق استحقاقی^۲. حقوق دموکراتیک همان حقوق برابری هستند که تمام شهروندان باید داشته باشند تا در روند سیاسی دموکراتیک شرکت کنند. حقوق استحقاقی همان حقوق برابری هستند که تمام شهروندان باید به سبب فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی مشترک‌شان داشته باشند. مفهوم حقوق استحقاقی در بخش آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این جا به حقوق دموکراتیک می‌پردازیم.

اهمیت حقوق دموکراتیک را در بحث مدل‌های دموکراسی در فصل

1. democratic rights

2. entitlement rights

دوم آشکار کردیم. در آنجا استدلال شد (در بخش ۳.۳) که ابداعی‌ترین و دفاع‌پذیرترین مدل دموکراسی، روایت برابری‌خواه از دموکراسی رویه‌ای منصفانه است. در کانون آن مدل از دموکراسی، این اصل وجود دارد که رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک باید به تمام آن دسته از منافع شهروندان مختلف که ارزش برابر همه و هیچ‌یک از شهروندان را تهدید نمی‌کنند، یکسان توجه کند. حقوق دموکراتیک برای تضمین توجه یکسان به منافع همگان در تصمیم‌گیری دموکراتیک عمل می‌کنند.

شمار گوناگونی از حقوق دموکراتیک وجود دارند، از جمله حق رأی‌دادن، نامزدشدن برای مناصب سیاسی، حق آزادی بیان، و حق تجمع برای اهداف سیاسی. همه این‌ها حقوق برابرند، به این معنا که تمام شهروندان به یک اندازه از آن‌ها بهره‌مندند. هیچ‌کس از حق رأی‌دادن یا نامزدشدن برای مناصب سیاسی بیش از شخص دیگر برخوردار نیست. هرچند تمام این حقوق شناخته شده‌اند، ماهیت و قلمرو هر یک مناقشه‌آمیز است. حق رأی‌دادن و حق آزادی بیان هر دو به دقت توسط فیلسوفان سیاسی نوین مورد مذاقه قرار گرفته‌اند.

شاید حق رأی شناخته شده‌ترین نمونه حق دموکراتیک باشد. اندیشه اصلی آن است که تمام شهروندان در دموکراسی از حق رأی برابر برخوردارند، به گونه‌ای که می‌توانند در مجالس قانون‌گذاری که در آن‌ها تصمیم‌های سیاسی گرفته می‌شوند، منافع‌شان را توسط نمایندگان بیان کنند. نابرابری‌ها در رأی‌دادن هرگز توجیه نشده‌اند، حق رأی هر شهروندی هر گونه تلاش برای توزیع نابرابر آرا را بی‌نتیجه می‌کند. با وجود شناخته‌بودن حق رأی، به‌طور شگفت‌انگیزی بر سر این‌که چه چیزی موجب حق رأی برابر می‌شود، توافق اندکی وجود دارد. دلیلش این است که در دموکراسی رأی‌دادن به دلیل پیوندش با نمایندگی مهم است، اما این‌که خصیصه آن پیوند چه باید باشد، قابل بحث است. این دو پرسش را در نظر بگیرید: آیا حق رأی برابر به معنای آن است که رأی هر

رأی‌دهنده‌ای باید دقیقاً به اندازه رأی هر رأی‌دهنده دیگری در کشور به حساب آید؟ آیا حق رأی برابر همچنین به معنای آن است که انتخاب نمایندگان اقلیت را باید برای اقلیت‌های قومی و نژادی تضمین کرد؟ پرسش نخست مسئله برابری «کمی» در حق رأی را مطرح می‌کند و پرسش دوم مسئله برابری «کیفی» در حق رأی.^۱

مسئله برابری «کمی» در حق رأی در شماری از احکام تاریخی دیوان‌عالی ایالات متحده مطرح شده است، علی‌الخصوص در دو حکم سال ۱۹۶۴، *وسبری وی. ساندرز*^۲ و *رینولدز وی. سیمز*^۳. در این موارد دیوان‌عالی اندیشه ایجاد حوزه‌های انتخاباتی با جمعیت برابر را پذیرفته است، به گونه‌ای که هر رأی‌دهنده‌ای، هر جا که زندگی کند، از رأی برابر با رأی دیگران برخوردار است. استدلال آن چنین بوده است که اگر حوزه‌های انتخاباتی برحسب شمار رأی‌دهندگان ثبت‌نام‌شده متفاوت باشند، این تفاوت به معنای آن خواهد بود که آرای برخی افراد - آن‌ها که در حوزه‌هایی با شمار رأی‌دهندگان ثبت‌نام‌شده کم‌تر هستند - از تأثیر بیشتری بر نتیجه انتخابات برخوردار خواهند بود تا آرای افراد دیگر، و به این معنا، در انتخاب نمایندگان نقش بیشتری خواهند داشت.

بحث بر سر برابری «کیفی» در حق رأی در کانون جنبش حقوق مدنی در ایالات متحده بوده است.^۴ با وجود تصویب اصلاحیه‌های مربوط به جنگ داخلی در قانون اساسی - به ویژه اصلاحیه پانزدهم که تصریح می‌کند، «حق رأی شهروندان ایالات متحده نباید توسط حکومت مرکزی یا هیچ ایالتی به دلیل نژاد، رنگ، یا وضع پیشین بردگی نفی یا محدود شود» - بدون شک دست‌کم تا نیمه دهه ۱۹۶۰، تبعیض نژادی گسترده‌ای در ثبت‌نام رأی‌دهندگان در ایالات جنوبی، در کار بوده است. برای مثال،

1. Beitz, 1989:ch.7

2. Wesberry V. Sanders

3. Reynolds V. Sims

4. Abraham, 1967: ch.7; Thernstrom, 1987

در ۱۹۶۵ در می‌سی‌سی‌پی تنها ۶/۷ درصد رأی‌دهندگان سیاه‌پوست واجد شرایط برای رأی‌دادن ثبت‌نام شدند. قانون حق رأی^۱، مصوب ۱۹۶۵ به‌طور واضح برای برطرف کردن موانع نژادی ثبت‌نام رأی‌دهندگان مانند آزمون‌های سواد و مالیات‌های سرانه وضع شده بود. دلیل منطقی آن این بود که چنین موانعی باعث نقض حق رأی می‌شوند. اثر قانون حق رأی فوری و چشمگیر بود. برای مثال، طی دو سال در می‌سی‌سی‌پی ثبت‌نام رأی‌دهندگان سیاه‌پوست به‌نه برابر افزایش یافت. در ۱۹۶۷ حدود ۶۰ درصد از رأی‌دهندگان سیاه‌پوست واجد شرایط ثبت‌نام شدند. اکنون بحث بر سر این‌که آیا موانع ثبت‌نام برای رأی‌دادن، حق رأی را نقض می‌کنند - که قطعاً نقض می‌کنند! - به این سو کشیده شده است که وقتی حوزه‌های انتخاباتی برای تضمین این امر عمل می‌کنند که رأی‌دهندگان سیاه‌پوست اکثریت انتخابگران را تشکیل ندهند و بنابراین بعید است که نماینده‌ای از جامعه خودشان انتخاب کنند (که تاکنون انتخاب نکرده‌اند) آیا حق رأی به خطر نمی‌افتد؟ نکته آن است که با وجود افزایش ثبت‌نام رأی‌دهندگان، تقسیم ناعادلانه حوزه‌های انتخاباتی می‌تواند رأی‌دهندگان سیاه‌پوست را از نمایندگی جامعه خودشان محروم کند. سؤال اساسی آن است که آیا نفی نمایندگی باعث نقض حق رأی برابر شهروندان ایالات متحده نمی‌شود؟

یک دیدگاه این است که حق رأی برابر صرفاً به معنای آن است که تمام شهروندان سوای نژاد یا جنسیت‌شان بتوانند رأی دهند. در این دیدگاه اعتقاد بر آن است که این حق نمی‌تواند به این معنا باشد که رأی هر شهروندی در عمل تفاوتی ایجاد کند، و نیز نمی‌تواند به این معنا باشد که نماینده‌ای که شما ترجیح می‌دهید انتخاب شود. به سخن دیگر، گفته می‌شود که حق رأی برابر مستلزم برابری «کیفی» در حق رأی نیست.

اما دیگران استدلال می‌کنند که این دیدگاه اهمیت ارتباط میان

رأی دادن و نماینده داشتن در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را نادیده می‌گیرد. اگر آزمون‌های سوادداشتن و دادن مالیات‌های سرانه مواعی را تشکیل می‌دهند که حق رأی برابر را نقض می‌کنند، بسیاری از تقسیم‌بندی‌های حوزه‌های انتخاباتی که برای بازداشتن اقلیت‌ها از انتخاب نمایندگان‌شان عمل می‌کنند نیز چنین‌اند. نکته این مسائل آن است که تلاش برای محدودکردن قلمرو حق رأی به صرف دسترسی برابر به ثبت‌نام برای رأی دادن، به نظر دلبخواهانه می‌آید.

اختلافات اصولی بر سر حق آزادی بیان حتی بیش از این ابراز شده است. اهمیت آزادی بیان به عنوان حقی دموکراتیک به نظر آشکار می‌رسد، به این معنا که امکان بحث باز و انتقادی در باب خط‌مشی عمومی را فراهم می‌کند و افراد را قادر می‌سازد تا نظرشان را درباره تصمیم‌های سیاسی و تصمیم‌گیرندگان آزادانه بیان کنند. به‌طور قطع این امر دلیل پدیدآمدن اولیه این حق در اعلامیه حقوق انگلستان^۱ در ۱۶۸۸ بوده است. افزون بر آن، رابطه سنتی میان حق آزادی بیان و تقدس آزادی مطبوعات در دموکراسی را تبیین می‌کند.

مسئله مهم در نظریه‌های رقیب در باب آزادی بیان آن است که حق چه کسی مورد بحث است. دیدگاه سنتی آن است که گوینده دارنده حق^۲ است زیرا او (مرد یا زن) نیازمند حمایت از طریق این حق است به‌گونه‌ای که بتواند آزادانه نظراتش را بیان کند. مشکل اصلی دیدگاه سنتی آن است که به‌راحتی نمی‌توان از طریق آن تبیین کرد که مثلاً چگونه یک روزنامه می‌تواند از انتشار تمام نامه‌هایی که دریافت می‌کند، خودداری کند بدون آن‌که حق آزادی بیان افرادی را که نامه‌ها را نوشته‌اند نقض کند. یک دیدگاه جایگزین، که به‌ویژه مربوط به مدیسن^۳ است، آن است که دارندگان حق واقعی شنونده‌اند نه گوینده، و حق آزادی بیان تضمین

1. English Bill of Rights

2. right-holder

3. Madison

می‌کند که اندیشه‌های بحث‌انگیز بر آن‌ها عرضه شود.^۱ نکته آن است که وقتی ما درباره تنظیم و مقوله‌بندی بیان می‌اندیشیم باید بیش‌تر از چشم‌انداز شنونده به آن بیندیشم تا از چشم‌انداز گوینده.

بحث‌های بنیادی‌تر بر سر آن بوده است که حق آزادی بیان از چه چیزی حمایت می‌کند. آیا یک نازی از حق بیان عقاید یهودستیزانه^۲ که بازتاب‌دهنده تنفر نژادی است، برخوردار است؟ آیا اعضای کوکلاکس‌کلان^۳ از حق سوزاندن صلیب برخوردارند؟ آیا دانش‌آموزان دبیرستانی از حق بستن بازو بند سیاه برخوردارند که دال بر همدلی با پلنگان سیاه^۴ است؟ آیا یک معلم این حق را دارد که به‌طور علنی انکار کند که اصلاً یهودکشی‌ای رخ داده است؟

شاید مثالی که بیش از همه مورد بحث واقع شده است در مورد این‌که چه وقت آزادی بیان می‌تواند به صورت قاعده درآید، هرزه‌نگاری باشد. به‌طور سنتی، چشم‌اندازهای مربوط به ارتباط میان هرزه‌نگاری و آزادی بیان در بین اردوگاه‌های محافظه‌کار استدلال کرده‌اند که چون هرزه‌نگاری اخلاقاً پست و بی‌ارزش و با معیارهای اخلاقی سنتی جامعه در تناقض است، باید سانسور شود.^۵ لیبرال‌ها در پاسخ تأکید کرده‌اند که حتی اگر هرزه‌نگاری واقعاً از لحاظ اخلاقی پست و بی‌ارزش باشد، سانسور آن، زیرپا گذاشتن آزادی بیان است. در نتیجه ادعای آن‌ها این است که تماشای هرزه‌نگاری مستلزم وجود حق انجام کاری اخلاقاً نادرست است.^۶

اخیراً و به‌ویژه در ده سال گذشته چشم‌انداز جدیدی درباره

1. Scanlon, 1972, 1979

2. anti-Semitic

۳. Ku Klux Klan، سازمان نژادپرست سفیدپوستان در ایالات جنوبی امریکا که بر ضد سیاه‌پوستان دست به اقدامات خشن می‌زنند. -م.

۴. Black Panthers، سازمان مبارزه سیاهان امریکا. -م.

5. Kristol, 1971

6. Dworkin, 1985: ch. 17; Jacobs, 1993a: 77-79 & 129-135

هرزه‌نگاری توسط برخی فمینیست‌ها ایجاد شده است.^۱ این گروه از فمینیست‌های مخالف هرزه‌نگاری دو ادعای بنیادی و مرتبط به هم مطرح کرده‌اند. ادعای نخست آن است که هرزه‌نگاری برای تحقق برابری جنسی زیان‌بخش است. نکته اصلی بحث آن‌ها این است که نادرستی هرزه‌نگاری در تأثیرات سوء آن بر برابری است و نه در مغایرتش با معیارهای اخلاقی سنتی جامعه. ادعای دوم آن است که برای کاستن از آثار زیان‌بخش هرزه‌نگاری باید به نهادهای قانونی توسل جست. درحالی‌که هر دو ادعا مناقشه‌آمیزند، این ادعای دوم است که تندترین خشم و پاسخ را برانگیخته است، زیرا از نظر بسیاری افراد فمینیسم مخالف با هرزه‌نگاری مستلزم الغای حق آزادی بیان است.^۲

شاید قانع‌کننده‌ترین پاسخ به این انتقاد آن است که تصویر نادرستی ارائه می‌دهد از آنچه فمینیست‌های مخالف با هرزه‌نگاری، درباره هرزه‌نگاری قابل اعتراض می‌یابند؛ یعنی آنچه زنان را سرکوب می‌کند.^۳ نکته مربوط آن‌که به منظور تحقق آزادی بیان برای همه، لازم است که هرزه‌نگاری را یا با وضع قانون کیفری یا با تجویز دادخواهی مدنی که قربانیان هرزه‌نگاری را قادر می‌سازد تا علیه تولیدکنندگان و توزیع‌کنندگان هرزه‌نگاری اقامه دعوا کنند، سانسور کرد. بنابراین اندیشه اصلی آن است که برخلاف آنچه منتقدان می‌گویند، فمینیست‌های مخالف هرزه‌نگاری مدافعان «واقعی» آزادی بیان‌اند و این مدافعان (لیبرال) حق هرزه‌نگاری‌اند که آن را تهدید می‌کنند. البته سرانجام قوت این چشم‌انداز بستگی به تبیین این امر دارد که چگونه می‌توان گفت هرزه‌نگاری زنان را سرکوب می‌کند، و بسیاری تردید دارند که تبیین قانع‌کننده‌ای وجود داشته باشد.^۴

1. Mackinnon, 1987, 1994; Itzin, 1992

2. Strossen, 1995

3. Langton, 1993

4. Dworkin, 1991; Jacobson, 1995

۵. حقوق استحقاقی

حقوق استحقاقی آن دسته از حقوق برابرند که تمام شهروندان به سبب فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی مشترک‌شان از آن برخوردارند. اندیشه زیربنایی آن است که تشکیل یک جامعه، به ایجاد فواید و مسئولیت‌های مهم و ارزشمندی منجر می‌شود. نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی به این پرسش می‌پردازد که چگونه برخی از آن فواید و مسئولیت‌ها باید میان افراد توزیع شوند. (نمی‌توان تمام فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی را لزوماً میان افراد معینی توزیع کرد. مثلاً بسیاری از فواید فرهنگی مانند پیشینه تاریخی پربار، فاقد این خصیصه هستند که بتوان از توزیع‌شان میان افراد به نحو درستی سخن گفت.)

در فلسفه سیاسی جدید، نظریه‌های رقیب بسیاری در باب عدالت اجتماعی وجود دارد. این نظریه‌های مختلف بازتاب‌دهنده دیدگاه‌های مختلفی درباره این مسئله‌اند که توزیع عادلانه فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی چیست و سازوکارهای مناسب برای داوری درباره آن توزیع چیستند. در سه فصل آینده به کندوکاو در برخی از تفاوت‌های عمده مربوط به توزیع سه مورد از آشکارترین و ارزشمندترین فواید زندگی اجتماعی می‌پردازیم. این موارد عبارت‌اند از آزادی فردی، ثروت و منابع اقتصادی و خیرهای ناشی از جماعت.

با وجود تأکیدی که در فصل‌های بعدی بر اختلافات میان فیلسوفان سیاسی بر سر مسائل مربوط به عدالت اجتماعی رفته است، درک این امر مهم است که این اختلافات اغلب توافق‌های اساسی میان پرنفوذترین نظریه‌پردازان عدالت اجتماعی را می‌پوشانند.^۱ نکته مورد توافق آن است که عدالت اجتماعی در دموکراسی مستلزم آن است که تمام شهروندان تا اندازه‌ای از حقوق برابر برای آزادی فردی، فرصت‌های اقتصادی و

جماعت، برخوردار باشند. اختلاف آن‌ها بر سر محدوده و قلمرو این حقوق برابر است.

این توافق مربوط به تلقی مفهوم عدالت اجتماعی در فلسفه سیاسی جدید، به واسطه نفوذ عمیق و برجسته فیلسوف سیاسی امریکایی، جان رالز^۱، تقویت شده است. رالز در نظریه‌ای در باب عدالت^۲، نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی (که او آن را «عدالت به مثابه انصاف»^۳ می‌نامد) پیش کشیده و از آن دفاع کرده است که با محوریت این باور کلی تنظیم شده است که «تمام فواید اولیه اجتماعی - آزادی و فرصت، درآمد و ثروت، و پایه‌های عزت نفس^۴ - باید به طور برابر توزیع شوند مگر آن‌که توزیع نابرابر یکی یا تمام این فواید به نفع محروم‌ترین افراد^۵ باشد.»^۶ نظریه عدالت رالز، ملاک مقایسه تمام نظریات دیگر در باب عدالت اجتماعی شده است. آن‌طور که رابرت نازیک بیان می‌دارد، «اکنون فیلسوفان سیاسی یا باید در چارچوب نظریه رالز کار کنند یا توضیح دهند که چرا نه... حتی کسانی که بعد از کلنجر رفتن با نگرش نظام‌مند رالز، متقاعد نمی‌شوند، از مطالعه دقیق آن چیزهای زیادی می‌آموزند... محال است کسی کتاب رالز را بخواند بدون آن‌که چیزهای زیادی، ولو به شکل تغییر یافته، به دیدگاه عمیق خود ضمیمه کند»^۷.

عناصر خاص نظریه عدالت به مثابه انصاف رالز را می‌توان به دقت از طریق دو اصل زیر به دست آورد:

اصل اول: هر شخصی باید از حق برابر نسبت به گسترده‌ترین مجموعه آزادی‌های اساسی برابر که سازگار با مجموعه مشابهی از آزادی برای همگان است، برخوردار باشد.

1. John Rawls

3. justice as fairness

5. least favored

7. Nozick, 1974:184

2. *A Theory of Justice*

4. self-respect

6. Rawls, 1971:303

اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای سازماندهی شوند که

(الف) بیش‌ترین نفع را برای تهي دست‌ترین افراد^۱ داشته باشند...
 (ب) به مناصب و موقعیت‌هایی تعلق گیرند که برای همه کسانی که در شرایط برابري منصفانه فرصت‌ها قرار دارند، گشوده باشند^۲.

اهمیت این دو اصل در این است که دیدگاه رالز را در این مورد به دقت نشان می‌دهد که چگونه در جامعه‌ای دموکراتیک منافع و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی باید میان افراد توزیع شوند. در واقع، رالز معتقد است که هر فردی باید از حق استحقاقی برابر نسبت به همه آزادی‌ها برخوردار باشد، باید از حق برابر برای رقابت بر سر فرصت‌های ارزشمند در جامعه، تحت شرایط بازی منصفانه، برخوردار باشد، و راجع به امتیازات دیگر معتقد است که کارکرد توزیع باید به گونه‌ای باشد که وضعیت فقیرترین افراد^۳ را در جامعه به حداکثر بهبودی برساند.

در فصل‌های بعد نظریه رالز را با عمق بیشتری بررسی خواهیم کرد. اما در این جا شایان ذکر است که فیلسوفان سیاسی با دیدگاه‌های او نه فقط درباره حقوق استحقاقی خاصی که افراد باید در جامعه دموکراتیک داشته باشند، بلکه همچنین درباره شیوه‌ای که به واسطه آن، رالز نظریه خاص خودش را توجیه می‌کند، علی‌الخصوص توسلش به یک قرارداد اجتماعی فرضی، به مخالفت پرداخته‌اند.^۴ هرچند این اختلاف‌ها درباره چگونگی توجیه یک نظریه خاص در باب عدالت اجتماعی، فوق‌العاده مهم‌اند، اما چون این کتاب تنها درآمدی بر فلسفه سیاسی است، تنها به بررسی مختصر این بحث می‌پردازیم.

بنابراین مفهوم حقوق استحقاقی برای برجسته کردن توافقات و اختلاف‌های فیلسوفان سیاسی نوین بر سر ماهیت عدالت اجتماعی طرح

1. least advantaged

2. Rawls, 1971:302

3. worst-off

4. Daniels, 1989

شده است. حقوق دموکراتیک بیانگر فوایدی چون حق رأی‌اند که برای همگان یکسان‌اند. حقوق استحقاقی بر آن دسته از فواید - فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی - دلالت دارند که هر شهروندی نسبت به آن‌ها حق برابر دارد اما بر سر سهم دقیق هر شهروند یا رویه تعیین میزان استحقاق هر شهروند از آن فواید، میان فیلسوفان سیاسی اختلاف اساسی وجود دارد.

۶. کدام حقوق (اگر چنین حقی در کار باشد)

باید از طریق قانون اساسی مورد حماقت واقع شوند؟

هرچند بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین بر این رأی‌اند که افراد از حقوق اخلاقی مهمی برخوردارند که به منزله برگ برنده‌ای در برابر آن‌چه حکومت دموکراتیک باید انجام دهد، عمل می‌کنند، خیلی‌ها نسبت به این نکته آگاه‌اند که تمام حقوق اخلاقی را نباید از طریق قانون اساسی مورد حمایت قرار داد. برای نمونه، درحالی‌که بیش‌تر ما عقیده داریم که از این حق اخلاقی برخورداریم که دوستان‌مان به ما راست بگویند، اندکی از ما اعتقاد دارند که چنین حقی باید در قانون اساسی گنجانده شود و از طریق نهادهای قانونی به اجرا درآید. در نتیجه، تمایز مهمی میان حقوق اخلاقی و حقوق مبتنی بر قانون اساسی^۱ وجود دارد.^۲ در اخلاق سیاسی، حقوق اخلاقی عبارت‌اند از حقوق دموکراتیکی که افراد به دلیل دموکراسی رویه‌ای منصفانه باید داشته باشند، و حقوق استحقاقی‌ای که می‌توان گفت افراد به مقتضای عدالت اجتماعی از آن برخوردارند. برعکس حقوق مبتنی بر قانون اساسی آن دسته از حقوق نهادی^۳ ناشی از قانون نهاده‌اند^۴ که در قانون اساسی گنجانده شده است و توسط دادگاه‌ها اجرا می‌شوند. این تمایز میان حقوق اخلاقی و حقوق مبتنی بر قانون اساسی برای

1. constitutional rights

2. Dworkin, 1978:ch.4

3. institutional rights

4. positive law

نظریه دموکراتیک جدید از اهمیت بنیادی برخوردار است، زیرا حقوق مبتنی بر قانون اساسی مستلزم دادگاه‌ها یا نظام قضایی مستقلی مرکب از قضات غیرانتخابی است تا از قدرت سیاسی و اقتدار قانونی برای ملغی کردن قوانین مصوب مجالس قانون‌گذاری انتخابی برخوردار باشند. این کار قانونی دادگاه‌هایی که برای الغای قوانین مصوب قانون‌گذاران انتخابی همچون کنگره از اقتدار برخوردارند، بازنگری قضایی^۱ نامیده شده است. مسئله اصلی‌ای که اندیشه حقوق مبتنی بر قانون اساسی برای اخلاق سیاسی پدید آورده، آن است که آیا بازنگری قضایی با دموکراسی سازگار است یا خیر. درباره این مسئله چهار موضع‌گیری کلی وجود دارد. موضع نخست عبارت است از رد این اندیشه که باید در دموکراسی حقوقی در قانون اساسی گنجانده شود. استدلال اصلی این موضع آن است که چون حقوق مبتنی بر قانون اساسی مستلزم بازنگری قضایی است و کار بازنگری قضایی امکان الغای قوانین مصوب حکومت‌هایی را فراهم می‌کند که به نحو دموکراتیک انتخاب شده‌اند، وجود چنین حقوقی در دموکراسی ناسازگار است. براساس این دیدگاه، حقوق باید توسط نمایندگان که به نحو دموکراتیک انتخاب شده‌اند، تعیین شوند.^۲ نتیجه این دیدگاه آن است که بسیاری از فعالیت‌های دیوان عالی ایالات متحده در این سده غیردموکراتیک به نظر می‌رسند.

طبق موضع دوم، هرچند باید برخی حقوق مبتنی بر قانون اساسی در دموکراسی وجود داشته باشند اما تنها حقوقی که باید در قانون اساسی گنجانده شوند، حقوق دموکراتیک‌اند، یعنی آن دسته از حقوق برابری که همه شهروندان باید از آن برخوردار باشند تا در روند سیاسی دموکراتیک شرکت کنند.^۳ در واقع، منطق این موضع آن است که نمی‌توان برای حفظ و تأمین حقوق دموکراتیک اقلیت‌ها به مجالس قانون‌گذاری اکثریت‌سالار

1. judicial review

2. Waldron, 1993b; Wolin, 1996

3. Ely, 1980

تکیه کرد درحالی که احتمالاً آن اقلیت‌ها تلاش می‌کنند بر تصمیم‌های اتخاذشده توسط آن مجالس تأثیر بگذارند و آن‌ها را تغییر بدهند. نکته این استدلال آن است که به یک نظام قضایی مستقل نیاز است تا تضمین کند که تمام شهروندان، خصوصاً آن‌ها که عضو اقلیت‌های آسیب‌پذیرند، از حقی برابر برای مشارکت در سیاست‌های انتخابی و تأثیرگذاردن بر نمایندگان برخوردارند. اما توجه کنید که این چشم‌انداز نقش محافظت از حقوق استحقاقی را برای دادگاه‌ها انکار می‌کند.

موضع سوم می‌گوید که هم حقوق دموکراتیک و هم حقوق استحقاقی اقلیت‌های آسیب‌پذیر باید از طریق قانون اساسی حمایت شوند.^۱ دلیلش آن است که هیچ‌کدام از این دو دسته حقوق از زیاده‌روی‌های مجالس قانون‌گذاری که به نفع اکثریت عمل می‌کنند، در امان نیستند. به عبارت دیگر، هیچ مبنایی وجود ندارد که تصور کنیم حقوق دموکراتیک باید مشمول بازنگری قضایی قرار بگیرند اما حقوق استحقاقی خیر. سرانجام آنچه هر گونه دفاعی را از بازنگری قضایی سبب می‌شود، عبارت است از ترس از به اصطلاح «استبداد اکثریت»^۲ و به نظر می‌رسد که احتمالاً بدون دورنمای الغای قضایی، این استبداد نه فقط فرصت‌های سیاسی بلکه همچنین توزیع منصفانه فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی را هم تحت تأثیر قرار خواهد داد.

موضع چهارم از نگرانی‌های مربوط به زیاده‌روی‌های موضع سوم نشئت می‌گیرد.^۳ این ادعا که دادگاه‌ها باید حقوق دموکراتیک و استحقاقی اقلیت‌های آسیب‌پذیر را مورد حمایت قرار دهند، امکان وجود یک دیوان‌عالی فعال را فراهم می‌کند که قوانین مردم‌پسند را نقض کند و قوانین خودش را که در میان اکثریت گسترده شهروندان از محبوبیتی برخوردار نیست، جایگزین کند. پس مشکل آن است که واگذاری حمایت

1. Dworkin, 1985:ch.2; 1990

2. tyranny of the majority

3. Bork, 1990

از حقوق مبتنی بر قانون اساسی به دادگاه‌ها، به آن‌ها فرصت می‌دهد تا به ابداع حقوقی دست بزنند که به نوبه خود محدودکننده عملکرد کارگزارانی خواهند بود که به روش دموکراتیک انتخاب شده‌اند. حقوق مبتنی بر قانون اساسی را چگونه بپذیریم که در عین حال دادگاه‌ها را از ابداع حقوق جدید بازداریم؟

بنابراین در موضع چهارم در باب بازنگری قضایی عقیده بر آن است که تنها حقوق مبتنی بر قانون اساسی‌ای که باید به وسیله دادگاه‌ها به رسمیت شناخته شوند، همان‌ها هستند که ابتدائاً مقصود تهیه‌کنندگان پیش‌نویس قانون اساسی بوده‌اند. برای مثال، در ایالات متحده چنین نتیجه‌ای حاصل می‌شود که اگر بنیادگذاران^۱ حق خاصی را در نظر نگرفته باشند، در نتیجه دیگران نمی‌توانند امروز از آن حق برخوردار باشند. آن‌چه بسیاری از منتقدان «مقاصد اولیه^۲» را نگران می‌کند آن است که چگونه ما بدانیم که قصد بنیادگذاران چه بوده و اصلاً چرا امروز آن مقاصد باید برای ما الزام‌آور باشند؟^۳

۷. نتیجه

در این فصل توضیح دادیم که جذابیت گسترده گفتمان حقوق ناشی از توان حقوق اخلاقی برای نقد نهادها و اعمال سیاسی و حقوقی موجود است. ویژگی نوآورانه فلسفه سیاسی جدید، تأکید بر حقوق به مثابه یک بازدارنده جانبی یا «برگ برنده» در برابر تصمیم‌های سیاسی مجالس نمایندگی انتخابی است. دو سنخ حقوق تشخیص داده شد که برای اخلاق سیاسی دولت دموکراتیک جدید از اهمیت خاصی برخوردارند. حقوق دموکراتیک آن دسته از حقوق برابرند که تمام شهروندان باید از آن‌ها برخوردار باشند تا در روند سیاسی دموکراتیک مشارکت کنند. حقوق

1. Founding Fathers

2. original intentions

3. Arthur, 1995:ch.1

استحقاقی آن دسته از حقوق برابرند که تمام شهروندان باید به دلیل فواید و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی مشترک‌شان از آن برخوردار باشند. نظریه‌های جدید در باب عدالت اجتماعی اصولاً بر سر این امر اختلاف دارند که در دموکراسی افراد از کدام حقوق استحقاقی برخوردارند. باقیمانده این کتاب به آن دسته از اختلافات مربوط به سه ارزش - آزادی فردی، برابری اقتصادی، و جماعت - می‌پردازد که عموماً به مثابه هسته هر نظریه قابل قبولی در باب عدالت اجتماعی تلقی شده‌اند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

1. Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1978).
این اثر پرنفوذترین کتابی است که درباره نظریه‌های حقوق توسط یک فیلسوف سیاسی و حقوق جدید نگاشته شده است.
2. Waldron, Jeremy, editor, *Theories of Rights* (New York, Oxford University Press, 1984).
این اثر مجموعه‌ای است بسیار عالی از اثرگذارترین جستارهای فلسفی درباره حقوق که در پنجاه سال گذشته نگاشته شده‌اند.
3. Thernstrom, Abigail, *Whose Votes Count?* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987).
این اثر تبیینی جذاب و پر بار از حق رأی در ایالات متحده و الزامات آن برای نظریه و عمل دموکراتیک ارائه می‌کند.
4. Arthur, John, *Words That Bind: Judicial Review and the Grounds of Modern Constitutional Theory* (Boulder, Westview Press, 1995).
این اثر بنیاد فلسفی نظریه‌های گوناگون درباره بازنگری حقوقی را به نحو برجسته‌ای بررسی می‌کند.
5. Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, Basic Books, 1974).
پس از رالز، احتمالاً این اثر تأثیرگذارترین کتاب در فلسفه سیاسی در بیست و پنج سال گذشته است.

فصل پنجم

جایگاه آزادی

۱. درآمد

دموکراسی‌های نوین به‌دقت با آزادی^۱ فردی (individual freedom or liberty) پیوند خورده‌اند. (من این دو اصطلاح را کمابیش به یک معنا به کار می‌برم). محور مسائل مهم فیلسوفان سیاسی نوین، تبیین پیوند میان آزادی و دموکراسی است. برخی از این مسائل ناشی از دشواری تعریف آزادی و نشان‌دادن وجه تمایز آن از دیگر امور ارزشمند برای ما است. مسائل دیگر ناشی از اختلافات بر سر نقش و جایگاه آزادی فردی در دموکراسی است. این اختلافات بازتاب‌دهنده تفاوت‌های ما در مورد این مسئله‌اند که چرا آزادی فردی را ارزشمند تلقی می‌کنیم و در قیاس با خیرهای دیگر همچون برابری اقتصادی و جماعت، تا چه اندازه برای آزادی ارزش قائلیم.

در فلسفه سیاسی نوین، از پرداختن به مسائل مربوط به شیوه تعریف آزادی، چرخش عمده‌ای به سمت مسائل مربوط به جایگاه آزادی فردی

۱. از آن‌جا که معادل رایج برای هر دو اصطلاح freedom و liberty در زبان فارسی، مفهوم «آزادی» است، در این‌جا و از این‌جا به بعد از آن به جای هر دو اصطلاح انگلیسی چه به صورت تنها و چه با هم استفاده می‌کنیم. — م.

در دموکراسی، صورت گرفته است. علت این چرخش احتمالاً آن است که در باب وجود تعریف ساده‌ای از آزادی تردیدهای روزافزونی وجود دارد. در عوض، به نظر می‌رسد آزادی «مفهومی در اساس زیر سؤال رفته» باشد. به این معنا که شیوه‌ای که به واسطه آن فیلسوفان سیاسی مختلف آزادی را تعریف می‌کنند، خود یکی از کارکردهای آرای آن‌ها در مورد اهمیت آزادی فردی و جایگاه آن در دموکراسی است.^۱ نکته آن است که با تأمل بیشتر می‌توان گفت که مسائل فلسفی بنیادی‌تر در باب آزادی فردی، بیش‌تر به نقش ادراکی آن در نگرش دموکراتیک به سیاست مربوط‌اند تا به شیوه تعریف آن.

در این فصل به بررسی مباحث مربوط به آزادی فردی در فلسفه سیاسی نوین می‌پردازیم. در کانون این مباحث این اندیشه وجود دارد که افراد به مقتضای عدالت اجتماعی، از حقی عام برای آزادی برخوردارند. یکی از ابداعی‌ترین فلسفه‌های سیاسی اخیر، انسجام چنین حق استحقاقی برای آزادی را در بافت اخلاق سیاسی دموکراتیک، به چالش می‌کشد. در این فصل به تبیین زوال حق عام آزادی در فلسفه سیاسی اخیر و به جای آن تأکید فزاینده بر حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی، می‌پردازیم.

۲. حق عام آزادی

در تاریخ اندیشه سیاسی، پرنفوذترین و مشهورترین بررسی آزادی فردی را فیلسوف انگلیسی سده نوزدهم، جان استوارت میل^۲، در رساله مشهورش در باب آزادی^۳ که در ۱۸۵۹ انتشار یافته، فراهم آورده است. تقریباً تمام فیلسوفان جدید مدافع آزادی فردی به‌صراحت به دین فکری

1. Gallie, 1956; Gray, 1978; Connolly, 1983

2. John Stuart Mill

۳. *On Liberty*، این کتاب با عنوان «رساله درباره آزادی» به قلم جواد شیخ‌الاسلامی ترجمه و توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ شده است. — م.

خود نسبت به میل معترف‌اند. در این مورد که ما چگونه باید به رابطه میان دموکراسی و آزادی نگاه کنیم میل دو ادعای بسیار مهم مطرح کرده است. ادعای نخست آن است که ما نباید درباره تهدیدهای مربوط به آزادی در دموکراسی، بی تفاوت باشیم. اگرچه انقلاب‌های دموکراتیک همچون انقلاب امریکا عموماً به سبب اشتیاق به آزادی برانگیخته شده‌اند، در عمل دموکراسی‌ها پیش‌تر از طریق حاکمیت اکثریت عمل می‌کنند و در واقع وجه تمایزشان از دیگر انواع حکومت‌ها، ناشی از تأکیدشان بر حاکمیت اکثریت است. اما این امر دورنمای آن چیزی را ترسیم می‌کند که میل به پیروی از توکویل آن را «استبداد اکثریت» می‌خواند. غرض او آن است که در دموکراسی، آزادی افراد سنت‌شکن و گروه‌های اقلیت مردم ناپسند در معرض خطر محدود شدن توسط قوانینی است که دیدگاه اکثریت را بازتاب می‌دهند.^۱

دومین ادعای مهم میل عبارت است از آن‌که آزادی در معرض خطر در دموکراسی همان است که او آن را «استقلال فردی» می‌خواند.^۲ مراد او از این امر آزادی افراد است برای ایجاد و حفظ عقایدی برای خود و «عمل به این [عقاید] در زندگی‌شان، بدون مانع فیزیکی یا اخلاقی از طرف هم‌نوعان‌شان [کذا]»، فقط اگر به مسئولیت و مخاطره خودشان باشد.^۳ تفاوت مربوط، میان آزادی به‌مثابه استقلال فردی و آزادی به‌مثابه خودگردانی جمهوری خواهانه است. آزادی نوع دوم، آزادی یک فرد (مرد یا زن) است برای مشارکت در سیاست و ایجاد حکومت‌هایی که به‌طور جمعی بر جامعه‌اش حکم می‌رانند. در تحلیل میل، آزادی به‌مثابه خودگردانی جمهوری خواهانه در یک دموکراسی مسئله‌انگیز نیست و به‌طور جدی تهدید نمی‌شود زیرا تمام دموکراسی‌ها حقوق دموکراتیک را نهادینه می‌کنند، مانند حق رأی که این نوع آزادی را حمایت

1. Mill, 1859:7-9

2. Mill, 1859:9

3. Mill, 1859:62

و تأمین می‌کند. از این رو میل خود را دلمشغول حمایت و تأمین آزادی به مثابه استقلال فردی در دموکراسی کرد. میل به خوبی از «یک اصل بسیار ساده» برای بررسی آزادی به مثابه استقلال فردی در دموکراسی، دفاع می‌کند:

آن اصل عبارت است از این که تنها غایتی که به نوع بشر اجازه می‌دهد، به طور فردی یا جمعی، جلوی آزادی عمل هر تعداد از هموعانش را بگیرد، صیانت ذات است. تنها هدفی که به خاطر آن می‌توان به حق بر علیه هر عضوی از اعضای جامعه متمدن، برخلاف اراده‌اش، اعمال قدرت کرد، عبارت است از جلوگیری از زیان رساندن او به دیگران. مصلحت خود فرد، چه فیزیکی و چه اخلاقی، مجوز کافی نیست... هر فردی تنها برای آن بخش از رفتار خود در برابر جامعه مسئول است که به دیگران ارتباط پیدا می‌کند. در آن بخش که صرفاً به خود او مربوط است، استقلال او به حق مطلق است. هر فردی بر خودش، بر جسم و روحش، حاکمیت دارد.

(میل، درباره آزادی، ص ۴۳)

آنچه در این جا دقیقاً مراد میل است بحث مهمی است که میان فیلسوفان و مورخان در جریان است، هر چند تردید اندکی می‌توان داشت که اصلی که میل از آن طرفداری می‌کند چیزی به جز یک اصل «بسیار ساده» باشد.

برای اهداف ما در این بررسی میراث میل از این جهت مهم است که شالوده‌ای است برای سرمشق غالب در بررسی رابطه میان آزادی فردی و دموکراسی در میان فیلسوفان سیاسی در بیش تر سال‌های قرن بیستم. در این سرمشق غالب، افراد واجد حق اخلاقی اند تا هرآنچه را می‌خواهند انجام دهند، به شرط آنکه به دیگران زیان نرسانند. اندیشه اصلی آن

است که حکومت‌های دموکراتیک، همچون تمام دیگر اشکال حکومت به اقتضای عدالت باید این حق عام افراد را برای آزادبودن محترم بشمارند و بر این اساس حکومت‌های دموکراتیک در آنچه می‌توانند انجام دهند به نحو چشمگیری محدود می‌شوند. در بحث حقوق که در فصل پیش ارائه شد، گفته می‌شود که هر فردی از حق استحقاقی آزادی برخوردار است. در این نگرش، چون آزادی فردی به عنوان خیری ارزشمند به شمار آمده است، باید در یک جامعه دموکراتیک به نحو یکسان میان شهروندان توزیع شود.

بسیاری از چهره‌های پیشتاز فلسفه سیاسی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در روایت‌های گوناگونی از حق عام آزادی، دفاع کرده‌اند. برای مثال، هارت در مقاله بسیار پرنفوذی در باب مفهوم حقوق، استدلال کرده است که در هر طرح کلی از اخلاق سیاسی که حقوق اخلاقی را به رسمیت می‌شناسد، می‌توان گفت که هر فردی از حق برابر برای آزادبودن برخوردار است. این حق مورد ادعا که می‌توان آن را به عنوان حق عام آزادی وصف کرد، شامل دو بخش اصلی است. بخش نخست عبارت است از شرط مدارا که لازم می‌آورد هیچ‌کسی برای دارنده حق ممانعت ایجاد نکند یا او را مجبور نکند مگر برای جلوگیری از اجبار یا ممانعت [توسط دارنده حق]. بخش دوم عبارت است از آزادی دارنده حق برای انجام «هر عملی که متضمن اجبار یا ممانعت دیگران نیست یا برای آسیب‌رساندن به اشخاص دیگر صورت نمی‌گیرد».^۱

به نظر هارت، حق عام آزادی استلزام‌های عمیقی برای اجرای قانونی اخلاق در دموکراسی دارد.^۲ مسائل مورد بحث قوانینی هستند که برای اجرای معیارهای رفتار مورد قبول اکثریت وسیعی از جامعه درباره مسائل حساس اخلاق جنسی همچون خودفروشی و همجنس‌گرایی، وضع شده‌اند. معمولاً این نوع قوانین، برای مثال، با منع خودفروشی و

1. Hart, 1984:77

2. Hart, 1963

همجنس‌گرایی، از چنین رفتارهایی یک جرم کیفری می‌سازند و افرادی را که ممکن است با این حال به انجام آن وسوسه شوند، وامی‌دارند تا اخلاقی عمل کنند. به عبارت دیگر، گفته می‌شود که چنین قوانینی از آن‌ها افراد بهتری می‌سازد. به نظر هارت، این قوانین حق برابر افراد برای آزادی را نقض می‌کنند و به این دلیل در دموکراسی کنار نهاده شده‌اند.

جان رالز در مقاله دوران‌سازش در ۱۹۵۸، «عدالت به مثابه انصاف»^۱ به شیوه‌ای کاملاً مشابه هارت از حق عام آزادی دفاع می‌کند. رالز در آنجا دو اصل برای عدالت، ارائه می‌کند. (پانزده سال بعد، رالز از این اصول به شکل بازنگری شده و با عمق بسیار بیشتر در نظریه‌ای در باب عدالت دفاع کرد.) اصل نخست می‌گوید، «هر کس که در عملی شرکت دارد یا از آن متأثر است، از حقی برابر برای وسیع‌ترین آزادی مطابق با آزادی مشابهی برای همگان برخوردار است.»^۲ تلقی او از عدالت مستلزم آن است که هر فرد به یک اندازه از آزادی برخوردار باشد و این اندازه باید بیش‌ترین میزان ممکن باشد. هرچند رالز این نکته را به نحو روئنه‌ای بسط نداده است، ظاهراً معتقد است که این حق استحقاقی آزادی برای همگان، معقول است زیرا هیچ فردی خطر زیان ناشی از داشتن آزادی کم‌تر از هر فرد دیگر را در روند مربوط به تصمیم‌گیری درباره اصول عدالت، نمی‌پذیرد.

رسم برده‌داری را در نظر بگیرید. بیش‌تر مردم به نحو شهودی برده‌داری را همچون همیشه ناعادلانه تلقی می‌کنند. به نظر رالز، قوت نظریه‌ای در باب عدالت که شامل تعهدی اخلاقی نسبت به حق عام آزادی است، در آن است که می‌تواند این درک شهودی را تبیین کند. رالز نشان می‌دهد که برده‌داری لزوماً مستلزم توزیع نابرابر آزادی میان افراد مختلف است و حق عام آزادی، چنین توزیع نابرابری را منع می‌کند.^۳

1. Justice as Fairness

2. Rawls, 1958:333

3. Rawls, 1958:346

چنین چیزی همانند حق عام آزادی، توسط فردریش هایک در *اساسنامه آزادی*^۱، مورد دفاع واقع شده است. آزادی در نظر هایک عبارت است از: «... آن وضعیت بشری که در آن اجبار فرد توسط دیگران، تا آنجا که ممکن است در جامعه کاهش داده شود.»^۲ ارزش آزادی ناشی از این واقعیت است که از افراد برخوردار از آزادی پیامدهای خیری سر می‌زند. آن‌طور که هایک آن را بیان می‌کند، «دلایل آزادی فردی عمدتاً مبتنی بر تصدیق بی‌خبری گریزناپذیر همه ما است از بسیاری از عواملی که دستیابی به اهداف و خوشبختی ما در گرو آن‌هاست... آزادی به این منظور ضروری است که برای امور پیش‌بینی‌ناپذیر و غیر قابل انتظار جایی باز کنیم؛ ما آن را می‌خواهیم چون یاد گرفته‌ایم که از آن انتظار فرصتی برای تحقق بسیاری از اهدافمان را داشته باشیم.»^۳ هرچند هایک به صراحت دفاعش از آزادی فردی را برحسب حقوق صورت‌بندی نکرد، شرحش از یک نظام حقوقی که آزادی را محترم می‌شمارد، به راحتی موافق با مفهوم حق عام آزادی است. علی‌الخصوص هایک معتقد است که: «قوانین عام و برابر مؤثرترین آمادگی در برابر نقض آزادی فردی است.»^۴ نتیجه این‌که همه افراد باید از حق برابر برای آزادبودن برخوردار باشند.

به نظر هایک، چنین حقی حتی برای آنچه یک دولت دموکراتیک می‌تواند انجام دهد، استلزام‌های مهمی دارد. اقدامات عمومی دولت رفاه مانند وضع مستمری از طریق قوانین تأمین اجتماعی، آزادی افراد را تهدید می‌کنند زیرا مبتنی بر اجبارند. به نظر هایک، قلمرو عمل دولت باید از حداقل تجاوز نکند، زیرا هرچقدر گسترده‌تر باشد مستلزم توسل به زور به شیوه‌هایی است که ناقض آزادی فردی‌اند.^۵

1. *The Constitution of Liberty*

2. Hayek, 1960:11

3. Ibid, 29

4. Ibid, 210

5. Ibid., chs. 17-24

۳. آزادی منفی و مثبت

چنان‌که دیدیم سرمشق غالب برای بررسی رابطه میان آزادی فردی و دموکراسی مستلزم این ادعاست که هر فردی از حق عام آزادی برخوردار است. این مفهوم حق استحقاقی آزادی برابر که در آثار جان استوارت میل ریشه دارد، آشکارا توسط بسیاری از فیلسوفان سیاسی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ پذیرفته شد. دو مورد از مهم‌ترین مناقشه‌ها بر سر آزادی فردی در فلسفه سیاسی نوین را تنها وقتی می‌توان به درستی فهمید که به عنوان بحث‌هایی در مورد جنبه‌های مختلف این ادعا لحاظ شوند که افراد از حق عام آزادی برخوردارند. مناقشه نخست بر سر آزادی منفی و مثبت^۱ است و دومی بر سر به اصطلاح اولویت آزادی است. این دو مناقشه را به نوبت مورد بحث قرار می‌دهیم.

یکی از تحلیل‌های بسیار مهم و پرنفوذ آزادی که یک فیلسوف سیاسی نوین فراهم آورده است، از آن آیزایا برلین^۲ در مقاله «دو مفهوم آزادی»^۳ (۱۹۵۸) است. برلین در آن مقاله میان آزادی منفی و مثبت تمیز می‌نهد. این دو مفهوم آزادی در تن مشترکی سهیم‌اند، یعنی این عقیده که «مجبور کردن یک فرد عبارت است از محروم کردن او از آزادی‌اش»^۴ مسئله آن دو مفهوم، تعیین دقیق آن است که چه وقت شخص آزاد است. مدافع آزادی منفی استدلال می‌کند که آزادی عبارت است از «صرف قلمروی که در درون آن آدمی می‌تواند دست به عمل برد بی‌آن‌که دیگران سد راه او شوند»^۵ آن‌چه این مفهوم را یک مفهوم «منفی» از آزادی می‌سازد این واقعیت است که آزادی مستلزم نبود چیزی است. بر اساس مفهوم منفی آزادی نتیجه می‌شود که هرچه قلمروهایی که فرد می‌تواند در آن‌ها دست به عمل برد بی‌آن‌که دیگران سد راه او شوند، بیش‌تر باشد،

1. negative and positive freedom

2. Isiah Berlin

3. Two Concepts of Liberty

4. Berlin, 1969:121

5. Ibid, 122

آن فرد آزادتر است. آن‌طور که برلین بیان می‌کند، «اندازه آزادی منفی آدمی، چنان‌که گذشت، تابعی است از این امور که چه درهایی و به چه تعداد به روی او بازند؛ به چه منظره‌هایی گشوده‌اند، و چگونه گشوده‌اند.»^۱ این‌که آیا این فرد واقعاً از این درها می‌گذرد یا نه ارتباطی به این ندارد که آیا او (مرد یا زن) آزاد است که چنین کند یا نه. آزادی به این معنا «فرصتی است برای عمل، نه خود عمل».^۲

برخلاف آن، مفهوم مثبت آزادی بر این مسئله متمرکز است که چه کسی اعمال فرد را کنترل می‌کند. براساس این مفهوم یک فرد تنها وقتی واقعاً آزاد است که خود او (مرد یا زن) اعمالش را کنترل کند. شما تنها وقتی از آزادی مثبت بهره‌مندید که خودتان آقای خودتان باشید.^۳ از این‌رو براساس مفهوم مثبت آزادی، دلیل آن‌که چرا مجبور کردن یک فرد، آزادی او (مرد یا زن) را کاهش می‌دهد، آن است که کس دیگری به جز خود او اعمالش را کنترل می‌کند. آن‌چه این مفهوم از آزادی را «مثبت» می‌کند آن است که مستلزم وجود چیزی است، مثلاً خود-آقایی^۴، در برابر عدم چیزی مثلاً عدم مداخله.

مضمون اصلی مقاله برلین آن است که در سیاست دموکراتیک، مفهوم منفی آزادی، مفهوم ارزشمندتر و خردمندانه‌تری است. در واقع رأی او آن است که وقتی اعمال قدرت دولت مد نظر است، باید پیش‌تر دلمشغول تعیین قلمروهای عدم مداخله باشیم تا دلمشغول آن کسی که قدرت دولت را اعمال می‌کند. برلین این رأی را آشکارا به منظور حمایت از این اندیشه ارائه کرد که حق عام آزادی باید در دموکراسی از اهمیت بسیار برخوردار باشد. از بخش پیشین به یاد آوریم که میل ادعا کرد آزادی عمده‌ای که در دموکراسی در معرض خطر است، همان است که او به عنوان «استقلال فردی» توصیف کرده است. به نظر من، استدلال برلین بسیار مهم و

1. Ibid, xlvi

2. Ibid, xlii

3. Ibid, 131

4. self-mastery

اساسی است، زیرا به دنبال جایگزین کردن این ادعای میل به جای ادعای فیلسوفان سیاسی نوین است.

هرچند بحث برلین پیچیده است و لایه‌های بسیار گوناگونی دارد، دفاع او از اهمیت حمایت از آزادی منفی در دموکراسی، شامل دو بصیرت اساسی است. بصیرت نخست این نظر برلین است که ممکن است یک فرد در دموکراسی از آزادی منفی کم‌تری برخوردار باشد تا برای مثال، در دولتی که توسط رهبران موروثی اداره می‌شود.^۱ غرض او آن است که در یک دولت استبدادی ممکن است حکومت در هیچ‌یک از جنبه‌های زندگی یک فرد دخالت نکند. برعکس ممکن است یک دولت دموکراتیک عملاً در تمام جنبه‌های زندگی یک فرد دخالت کند. به عبارت دیگر، دموکراسی در قیاس با دیگر اشکال حکومت، در رعایت آزادی منفی فوق‌العاده نیست.

بصیرت دومی که برلین پیش می‌کشد آن است که پیوندی هم که عموماً تصور می‌شود میان آزادی مثبت و دموکراسی وجود دارد مورد تردید است.^۲ قبلاً دیدیم که مفهوم مثبت آزادی بر اهمیت آقای خودبودن فرد (مرد یا زن) تأکید می‌کند. به نظر خیلی‌ها دموکراسی بسط منطقی آزادی مثبت است، زیرا در دموکراسی‌ها مردم بر خودشان حکم می‌رانند. اما چنان‌که برلین تأکید می‌کند چنین بسطی فریبنده‌تر از آن است که در ابتدا به نظر می‌رسد. حکومت‌های دموکراتیک تصمیم‌های جمعی‌ای می‌گیرند که برای هر فردی الزام‌آورند، سوای آن‌که کسی به‌طور فردی از آن تصمیم حمایت کرده باشد یا نه. فرض کنید که شما شهروند یک دموکراسی هستید و در زمره آن افرادی هستید که از تصمیم خاصی حمایت نکرده‌اند. در نتیجه چگونه می‌توان گفت که شما آقای خودتان هستید؟ بنابراین به نظر می‌رسد که دموکراسی‌ها (همچون تمام دیگر اشکال حکومت) تنها وقتی با آزادی مثبت سازگارند که اگر

1. Ibid, 129

2. Ibid, 145-154

شما را مجبور به اطاعت از تصمیم‌های جمعی‌شان کردند، باز هم بتوان گفت که شما آقای خودتان هستید. برلین تلاش‌های گوناگون برای تبیین این مشکل را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تمام آن‌ها ضرورتاً ناقص‌اند.

بررسی‌های انتقادی بسیار زیادی از مقاله برلین در باب آزادی صورت گرفته که بسیاری از آن‌ها مبتنی بر تفسیرهای نادرست از استدلال اویند. برای نمونه، یک نقد رایج آن است که برلین به‌طور نادرست آزادی منفی و مثبت را در برابر هم می‌نهد زیرا او نتوانسته است بفهمد که هر یک از آن‌ها مؤلفه جداگانه‌ای در یک مفهوم واحد از آزادی‌اند.^۱ شاید پرنفوذترین بیان این نقد را جرالد مک‌کالوم صورت داده باشد. به نظر مک‌کالوم، «آزادی همیشه آزادی چیزی (عامل یا عامل‌ها)، از چیزی، در انجام‌دادن، انجام‌ندادن، شدن، یا نشدن چیزی است، نسبتی است سه‌گانه.»^۲ از این رو آزادی مستلزم سه متغیر است که می‌توان به شکل زیر بیان کرد: « x آزاد است (نیست) از y در انجام‌دادن (انجام‌ندادن، شدن، نشدن) z ». به نظر مک‌کالوم طرفداران آزادی منفی همچون برلین از اهمیت متغیر z غافل‌اند. ظاهراً طرفداران آزادی مثبت از اهمیت متغیر y غافل‌اند. اما آنچه مورد تردید است آن است که بتوان تمام معانی آزادی را به وسیله یک مفهوم از آزادی به دست آورد.^۳ برای مثال، رویکرد سه‌گانه مک‌کالوم به نظر می‌رسد که از اندیشه آزادی به‌مثابه وضعی که در تقابل عام میان برده و انسان «آزاد» بدیهی است، غفلت می‌کند. به نظر می‌رسد برلین برخلاف بسیاری از منتقدانش مشکل به توافق رسیدن درباره یک تعریف واحد از آزادی را تصدیق می‌کند. اما نکته مهم‌تر آن است که در نقدهایی همچون نقد مک‌کالوم به اهمیت سیاسی دفاع برلین از حق عام آزادی، توجه نمی‌شود.

1. MacCallum, 1972; Feinberg, 1973:9-11

2. MacCallum, 1972:176

3. Gray and Pelczynski, 1984:325-329

به نظر من، قوی‌ترین نقدِ دفاعِ هوشمندانهٔ برلین از حق عام آزادی توسط نظریه‌پردازان سیاسی‌ای صورت گرفته که الهام‌بخش آن‌ها سنت به اصطلاح جمهوری خواهانه یا اومانیستی مدنی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی بوده است، علی‌الخصوص کویتن اسکینر.^۱ این نقد در این تردید ریشه دارد که هرچند برلین حق دارد دل‌بستهٔ آزادی منفی باشد، اما از این امر که حفظ آزادی منفی از جایی به بعد یک دستاورد اجتماعی آسیب‌پذیر است، چشم می‌پوشد. این تردید در بسیاری از نقدهای مربوط به برلین مهم بوده است.^۲ جنبهٔ برجستهٔ نقد اسکینر این رأی اوست که برلین به آن میزان از آزادی مثبت – خود-آقایی در سیاست – که برای تداوم آزادی منفی ضروری است، توجهی ندارد. اسکینر از برلین (و میل) می‌پذیرد که آزادی منفی – قلمروهای عدم مداخله توسط دیگران – آزادی سیاسی بنیادی است. اما او تصور می‌کند که این تأکید بر اهمیت آزادی منفی، به نوبهٔ خود، سبب علاقه به آزادی مثبت می‌شود. آن‌طور که اسکینر بیان می‌کند: «اگر ما می‌خواهیم آزادی فردی مان را به حداکثر برسانیم، باید از اعتمادکردن به شاهزاده‌ها دست برداریم و به جای آن مسئولیت عرصهٔ عمومی را خودمان بر عهده بگیریم.»^۳ به این دلیل که هرچند ممکن است در واقع آزادی منفی در دموکراسی در معرض خطر باشد، تنها در یک دموکراسی با شهروندانی که از لحاظ سیاسی فعال‌اند، حق عام آزادی مطمئنی، صرفاً امکان‌پذیر است.

اخیراً بسیاری از فیلسوفان سیاسی این چشم‌انداز را که در آن اسکینر از اهمیت آزادی مثبت برای آزادی منفی و حق عام آزادی دفاع می‌کند، پذیرفته‌اند.^۴ هرچند این فیلسوفان اغلب به سیطرهٔ گفتمان حقوق، حمله می‌کنند، اما می‌توان این چشم‌انداز را در گفتمان حقوق که در فصل پیشین طرح کلی آن ارائه شد، به دست آورد. ادعای بنیادی آن است که چون

1. Skinner, 1984, 1986

2. Taylor, 1985:ch.8

3. Skinner, 1986:249

4. Galston, 1991; Sandel, 1996a; 1996b

آزادی منفی فردی یک خیر اجتماعی آسیب‌پذیر است، حق استحقاقی آزادی همچنین مستلزم آن است که هر فردی از مجموعه مستحکمی از حقوق دموکراتیک برخوردار باشد و آن حقوق را برای حفظ و تأمین استحقاقش (مرد یا زن) برای آزادی منفی اعمال کند.

۴. اولویت بحث آزادی

دیدیم که چگونه بحث آزادی منفی و مثبت در متن دفاع برلین از یک جنبه از این عقیده که افراد از حق عام آزادی برخوردارند، به بهترین وجه جای گرفته است. اکنون به بحث به اصطلاح اولویت آزادی می‌پردازیم. در کانون این بحث نظریه عدالت قرار دارد که جان رالز در نظریه‌ای در باب عدالت از آن دفاع کرده است. از بخش ۵ فصل پیشین یادآوری می‌کنیم که نظریه رالز شامل دو اصل اساسی درباره عدالت است. اصل نخست (که آن را اصل آزادی برابر می‌نامم) عبارت است از این‌که: «هر فردی باید از حق برابر نسبت به گسترده‌ترین مجموعه از آزادی‌های اساسی برابر، برخوردار باشد که با مجموعه‌ای مشابه از آزادی برای همگان سازگار باشد.»^۱ اصل دوم (که آن را اصل برابری می‌نامم) تعیین می‌کند که چه وقت نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، موجه‌اند. به نظر رالز، این مسئله‌ای بنیادی است که اصل نخست - اصل آزادی برابر - دارای ویژگی‌ای است که او آن را «اولویت واژگانی»^۲ نسبت به اصل دوم - اصل برابری - می‌خواند. مراد او از این مطلب آن است که در ساخت جامعه عادلانه، نخست لازم است تضمین شود که مقتضیات اصل آزادی برابر رعایت می‌شوند؛ تنها بعد از آن‌که این اصل نخست رعایت شد، پرداختن به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی موجه است.^۳ به عبارت دیگر آزادی کم‌تر برای برخی افراد و آزادی بیش‌تر برای برخی

1. Rawls, 1971:302

2. lexical Priority

3. Ibid, 244

دیگر را نمی‌توان به این دلیل توجیه کرد که آن افرادی که از آزادی کم‌تری برخوردارند، از لحاظ اجتماعی و اقتصادی نفع می‌برند. همچنین نمی‌توان آزادی کم‌تر برای برخی را به این دلیل توجیه کرد که خیر همگان یا رفاه همگانی را تأمین می‌کند. چنان‌که رالز می‌گوید: «آزادی تنها می‌تواند به سبب آزادی محدود شود.»^۱

در نتیجه، رالز ادعا می‌کند که در یک جامعه عادلانه، آزادی فردی نسبت به تمام ارزش‌های دیگر - برابری فرصت‌ها، رفاه همگانی، جماعت، ارزش‌های خانوادگی - از اولویت برخوردار است. این پافشاری بر اولویت آزادی استلزام‌های عملی مهمی دارد. برای مثال، توجیه رایج برای نظام آپارتاید در افریقای جنوبی در دهه ۱۹۸۰ را در نظر بگیرید. آپارتاید به معنای آن بود که سیاه‌پوستان افریقای جنوبی نسبت به هم‌تایان سفیدپوست‌شان به‌نحو چشمگیری از آزادی کم‌تری برخوردارند. مدافعان آپارتاید غالباً بر مزایای اقتصادی (ادعاشده) سیاه‌پوستانی که در افریقای جنوبی زندگی می‌کنند، تأکید می‌کردند. در قیاس با سیاه‌پوستان مابقی جنوب افریقا، سیاه‌پوستان نظام آپارتاید افریقای جنوبی از سطح زندگی کاملاً بالایی برخوردار بودند. بنابراین هرچند سیاه‌پوستان افریقای جنوبی برخی آزادی‌های برابرشان را در ذیل نظام آپارتاید قربانی می‌کردند، از امتیازات اقتصادی مهمی بهره‌مند می‌شدند. از این‌رو این مدافعان استدلال می‌کردند که آپارتاید ضرورتاً ناعادلانه نیست، زیرا مستلزم توازن و سازش میان دو ارزش مهم است، آزادی و رفاه اقتصادی. تأکید رالز بر اولویت آزادی دلایل آشکاری فراهم می‌کند برای رد چنین تلاشی برای موجه‌ساختن آپارتاید.

اولییتی که رالز به آزادی می‌دهد او را از بسیاری از معاصرانش جدا می‌کند. برای مثال، هرچند آیزایا برلین، چنان‌که دیدیم، از اهمیت آزادی منفی دفاع می‌کند، با قید احتیاط تأکید می‌کند که آزادی همیشه بر

1. Ibid, 250

ارزش‌های دیگر مانند برابری و خیر همگان، اولویت ندارد.^۱ برلین استدلال می‌کند به جای آن‌که همیشه اولویت را به آزادی بدهیم، باید نسبت به پیچیدگی‌های موارد خاص حساس باشیم و ارزش‌های متعارض را در پرتو شرایط خاص بسنجیم.

بنابراین، دو مسئله مشخص درباره اولویت آزادی وجود دارد. یک مسئله آن است که چرا رالز در نظریه‌ای در باب عدالت لازم دیده است که اصلاً مسئله اولویت را مطرح کند. قطعاً یک دلیلش به سبب ایجاد وضوح و دقت تئوریک است.^۲ دلیل دیگرش آن است که رالز ارتباط مسئله اولویت با بحث‌های گسترده‌تر درباره حق عام آزادی را تشخیص داد. (رالز در صورت‌بندی اولیه‌اش از اصل نخست در ۱۹۵۸، در مقاله «عدالت به مثابه انصاف»، مسئله اولویت آزادی را مطرح نکرد.) در فصل پیشین تأکید شد که یکی از پیشرفت‌های مهم در فلسفه سیاسی نوین تصدیق آن بوده است که کارکرد حقوق، تشخیص انواع نابرابری‌هایی است که به راحتی توجیه نمی‌شوند؛ جدی‌گرفتن حقوق به معنای اولویت‌دادن به آن‌هاست. بنابراین نتیجه آن می‌شود که مدافع موفق حق عام آزادی باید همچون رالز بر اولویت آزادی تأکید نهد.

مسئله دیگر آن است که چگونه رالز به نحو دقیق اولویت آزادی بر خیرهای دیگر را توجیه می‌کند. رالز در نظریه‌ای در باب عدالت دو توجیه متفاوت برای اولویت آزادی به دست می‌دهد. اولی در واقع بر این ادعا مبتنی است که در جامعه‌ای که مردم با تنوع آموزه‌های مذهبی و اخلاقی زندگی می‌کنند، بدون اولویت آزادی، برخی افراد به سبب دیدگاه‌های مذهبی و اخلاقی خاص خودشان با اذیت و آزار اکثریت روبه‌رو می‌شوند. رالز معتقد است که هیچ‌کسی نمی‌خواهد خطر روبه‌رو شدن با چنین اذیت و آزاری را بپذیرد.^۳

1. Berlin, 1980:97-102

2. Wolff, 1977:ch.1

3. Rawls, 1971:207, 543

دومین توجیه استادانه‌تر رالز برای اولویت آزادی، مستلزم دو گام پیچیده است. گام نخست مبتنی بر اندیشه خیرهای اولیه^۱ است. خیرهای اولیه منابعی هستند که فرد (مرد یا زن) برای به پیش بردن سبک زندگی خاص خودش، بدون توجه به ماهیت دقیق آن سبک زندگی، بدان‌ها نیاز دارد.^۲ مهم‌ترین خیر اولیه برای یک فرد، به نظر رالز عزت نفس^۳ یا مناعت طبع^۴ است. خیر اولیه عزت نفس دو جنبه دارد، «پیش از همه... مستلزم آن است که فرد ارزش خود را دریابد و به این اعتقاد راسخ برسد که برداشتنش از خیر خودش، و طرحش برای زندگی، شایسته اجرا کردن است. و دوم آن‌که عزت نفس مستلزم اطمینان به توانایی خویش است، تا آن‌جا که در محدوده قدرت فرد است، برای تحقق اهداف خود.»^۵

گام دوم در دفاع رالز از اولویت آزادی مستلزم این ادعاست که آزادی فردی بنیادی‌ترین شرط اجتماعی لازم برای عزت نفس است. همان‌طور که او بیان می‌کند:

اساس مناعت طبع در یک جامعه عادلانه، سهم فرد از درآمد،... نیست بلکه توزیع حقوق و آزادی‌های بنیادی است، بدان‌گونه که مورد تأیید همگان است. و اگر این توزیع برابر باشد، وقتی افراد با امور عام جامعه گسترده‌تر سروکار پیدا می‌کنند، هر کس از موقعیت مشابه و مطمئنی برخوردار خواهد بود... حال که وضعیت شهروندی برابر به نیاز آن موقعیت پاسخ می‌گوید، تقدم آزادی‌های برابر یکسره ضروری‌تر می‌شود.^۶

ظاهراً نتیجه این استدلال دو مرحله‌ای آن است که آزادی بر همه خیرهای دیگری که باید در یک جامعه عادلانه توزیع شوند، اولویت دارد.

1. primary goods

3. self-respect

5. Ibid, 440

2. Ibid, 62, 93

4. self-esteem

6. Ibid, 544-545

فیلسوفان در تاریخ اندیشه سیاسی به کرات این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که آزادی از اهمیت بنیادی برخوردار است. برای مثال، فیلسوف سده هیجدهم ژان ژاک روسو، بسیار خوب آن را بیان می‌کند، «چشم‌پوشیدن از آزادی، چشم‌پوشیدن از انسان‌بودن است، دست‌کشیدن از حقوق انسان و حتی تکالیف اوست.»^۱ با این همه، دفاع جدید و بی‌باکانه رالز از اولویت آزادی مورد تردید عمیق بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین واقع شده و در معرض انتقاد شدید قرار گرفته است.

یکی از نقدهای پر قدرت آن است که هیچ‌کدام از توجیحات رالز در واقع اولویت آزادی را اثبات نمی‌کنند بلکه هر دو حداکثر اولویت برخی از آزادی‌های اساسی را اثبات می‌کنند.^۲ توجیه نخست، که مبتنی بر خطر اذیت و آزار به سبب تعهدات دینی و اخلاقی فرد است، تنها نشان می‌دهد که چرا باید برای آزادی دین و آزادی وجدان اولویت قائل شویم، اما نشان نمی‌دهد که چرا ما باید برای دیگر آزادی‌های بحث‌انگیز، همچون گرایش جنسی یا استعمال مواد مخدر، اولویت قائل شویم. بدین سان توجیه دوم که مبتنی بر رابطه میان عزت نفس و آزادی است، تنها نشان می‌دهد که آزادی‌های سیاسی شهروندی برابر باید از اولویت برخوردار باشند.

یکی از نقدهای دیگر آن است که اولیتی که رالز به آزادی می‌دهد دلبخواهانه است، از این حیث که او همچنین برای شرایط ضروری برای اعمال آن آزادی اولویت قائل نمی‌شود.^۳ رالز میان داشتن آزادی و ارزش آن آزادی فرق می‌نهد.^۴ ممکن است چنین باشد که کسی آزادی داشته باشد به استرالیا پرواز کند. حال اگر آن فرد بخواهد بلیت هواپیما به مقصد

1. Rousseau, 1762:8

2. Hart, 1983:223-247; Scanlon, 1975:186-189

3. Daniels, 1975:253-281; Jacobs, 1993c:382-385

4. Rawls, 1971:204

استرالیا بخرد ولی فقیرتر از آن باشد که از عهده پرداخت بهای آن برآید، در نتیجه آن آزادی اگر ارزشی داشته باشد، اندک است. ارزش آزادی فرد بستگی به آن دارد که او (زن یا مرد) دارای منابعی باشد تا هر گاه مایل باشد آن آزادی را در عمل اعمال کند. رالز برای اولویت آزادی استدلال می‌کند اما نه برای اولویت ارزش آزادی. آزادی چگونه می‌تواند مهم باشد اگر ارزشی نداشته یا اندکی داشته باشد؟ به نظر می‌رسد که اگر آزادی آن‌چنان مهم است که در نظریه‌ای در باب عدالت باید برای آن اولویت قائل شد، همچنین برای داشتن منابعی برای اعمال آن آزادی نیز باید اولویت قائل شد.

۵. از آزادی به آزادی‌های اساسی

این انتقادهای از تلاش رالز برای اثبات اولویت آزادی، بازتاب‌دهنده یک دگرگونی عمده در فلسفه سیاسی نوین است. قبلاً تأکید شد که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، تمرکز فیلسوفان بر اندیشه حق عام آزادی بود. اکنون این تأکید به اندیشه مجموعه‌ای از حقوق برای آزادی‌های اساسی معطوف شده است. منشأ عمده این دگرگونی تجدیدنظرطلبانه، این درک شهودی است که برخی آزادی‌ها مهم‌تر از آزادی‌های دیگرند و حق عام آزادی، این تفاوت را به دست نمی‌دهد.

رالز در پاسخ به منتقدانش، آشکارا این دگرگونی را پذیرفته است. اکنون تأکید می‌کند که باید اصل اول عدالتش را به عنوان اصلی فهمید که نه حق عام آزادی، بلکه بیش‌تر حقوق مربوط به برخی آزادی‌های اساسی خاص را به افراد منتسب می‌کند، یعنی:

... آزادی اندیشه و آزادی وجدان؛ آزادی‌های سیاسی و آزادی اجتماعات و همچنین آزادی‌هایی که مشخصه آن‌ها آزادی و تمامیت فرد است؛ و سرانجام حقوق و آزادی‌هایی که مشمول حاکمیت قانون‌اند. آزادی فی‌نفسه هیچ اولیوی ندارد، بدین‌سان

که اعمال چیزی که «آزادی» خوانده شده، ارزش برجسته‌ای دارد و اگر تنها هدف عدالت سیاسی و اجتماعی نباشد، هدف اصلی است.^۱

فهرست آزادی‌های اساسی‌ای که رالز در این جا ارائه می‌کند، آشناست و از حمایت تاریخی طولانی‌ای برخوردار است. این پیشنهاد که آن‌ها باید اولویت داشته باشند، بسیار معتدل‌تر از آن دیدگاه است که آزادی به طور کلی باید به عنوان مقتضای عدالت اجتماعی، از اولویت برخوردار باشد. افزون بر آن به نظر می‌رسد استدلال‌هایی که رالز در نظریه‌ای در باب عدالت برای اولویت آزادی اقامه کرده است، با برخی جرح و تعدیل‌ها، اولویت این آزادی‌های اساسی را اثبات کند.^۲ همچنین این امر مهم است که رالز دیگر ادعا نمی‌کند که آزادی همواره بر ارزش آزادی اولویت دارد بلکه بیش‌تر می‌گوید که برخی آزادی‌های اساسی بر ارزش آزادی اولویت دارند.

صرف نظر از رالز، منشأ اصلی چالش تجدیدنظرطلبانه علیه حق عام آزادی، رانلد دورکین است.^۳ به عقیده دورکین، حق عام آزادی تنها به این شرط از لحاظ سیاسی مهم است که به معنای اشتباه بودن مداخله حکومت در کار کسی باشد، هرچند که آن مداخله در جهت منفعت جمعی باشد. اما او خاطر نشان می‌کند که از لحاظ منفعت جمعی قوانین موجّهی وجود دارند که به یک معنا آزادی مردم را محدود می‌کنند اما قطعاً حقوق آن‌ها را نقض نمی‌کنند. نمونه آن قانون عبور و مروری است که رانلدگی را در جهت خلاف خیابان یک طرفه منع می‌کند. آشکار است که این قانون از لحاظ منفعت جمعی موجه است و نتیجه می‌دهد که مردم از آزادی رانلدگی در جهت خلاف آن خیابان برخوردار نیستند. با این همه، بر این باور نیستیم که حقوق کسی توسط چنین قانونی نقض می‌شود. اگر

1. Rawls, 1993:291-292

2. Ibid, ch.8

3. Dworkin, 1978:ch.12

چنین است، نتیجه می‌شود که حق عام آزادی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اکنون دورکین می‌پذیرد که درک او از حق عام آزادی احتمالاً اشتباه بوده است. می‌توان گفت که آن حق به این معنا نیست که دخالت حکومت در هر کاری که کسی انجام می‌دهد اشتباه است، هرچند که آن دخالت در جهت منفعت جمعی باشد، بلکه بیش‌تر به این معناست که دخالت حکومت در برخی آزادی‌ها اشتباه است، هرچند که آن دخالت در جهت منفعت جمعی باشد. بنابراین نکته مهم آن است که حق عام آزادی به این منظور به بهترین وجهی فهمیده شده است تا نه از آزادی به‌طور کلی بلکه تنها از برخی آزادی‌های مهم مانند آزادی بیان، آزادی اجتماعات، و آزادی پرستش مذهبی حمایت کند.

در این حالت مسائل مربوط به حق عام آزادی کاملاً متفاوت می‌شود. آنچه مورد نیاز است نوعی معیار است برای متمایز کردن آزادی‌های مهم از دیگر آزادی‌هایی که مورد حمایت حق عام آزادی نیستند. توسل جستن به مقدار آزادی منفی‌ای که در این آزادی‌های مختلف وجود دارد، آشکارا ناکافی است. این نکته را به‌ویژه چارلز تیلر به‌خوبی بیان کرده است.^۱ تیلر برحسب آزادی، مقایسه‌ای میان آلبانی و انگلستان انجام داده و در این کار توجهش را به ممنوعیت‌های مربوط به اعمال دینی و قوانین عبور و مرور محدود کرده است. در حالی که تا همین اواخر در آلبانی اعمال دینی دسته‌جمعی از ممنوعیت عمومی برخوردار بود، اما برای عبور و مرور تعداد اندکی چراغ قرمز وجود داشت. برعکس، انگلستان جدید چراغ‌های قرمز بسیار بیش‌تری دارد اما هیچ ممنوعیتی در مورد اعمال دینی دسته‌جمعی ندارد. هرچند چراغ‌های قرمز احتمالاً بخش بزرگی از زندگی عمومی روزمره بسیاری از مردم‌اند، با این‌همه ما به این عقیده گرایش داریم که انگلستان حقوق مربوط به آزادی را بیش از آلبانی

1. Taylor, 1985:219

رعایت می‌کند. این مثال دو نکته را نشان می‌دهد: نخست آن‌که به نظر می‌رسد براساس فهم عرفی میان آن دسته از آزادی‌های بنیادی که ما نسبت به آن‌ها حقی داریم و دیگر آزادی‌های بااهمیت کم‌تر که ما نسبت به آن‌ها حقوقی نداریم تمایزی وجود دارد، و دوم آن‌که تفاوت میان این نوع آزادی‌ها را نمی‌توان بر حسب مقدار آزادی منفی نهفته در آن‌ها فهمید.

بنابراین به نظر دورکین، تمایز میان آزادی‌های اساسی و غیراساسی را باید تنها براساس ارزش یا منفعتی به غیر از آزادی، بنا نهاد. اما اگر این نظر درست باشد، در نتیجه معنی نمی‌دهد که ادعا کنیم حق عام آزادی وجود دارد. بلکه حداکثر حق عامی نسبت به آن ارزش یا منفعت وجود دارد که به نوبه خود اساس حقوق مربوط به برخی آزادی‌ها را شکل می‌دهد - آزادی‌هایی که در نتیجه می‌توانند به مثابه آزادی‌های اساسی توصیف شوند.

عطف توجه از حق عام آزادی به حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی، از یک پایه ایدئولوژیکی هم برخوردار است. قبلاً در بخش ۲ ذکر شد که فردریش هایک در *اساسنامه آزادی تعارضی* را خاطر نشان می‌کند میان حق عام آزادی و برنامه‌های دولت برای رفاه همگانی، همچون بیمه‌های اجتماعی و تأمین خدمات درمانی سالخورده‌گان که از نو ثروت برخی شهروندان را میان شهروندان دیگر تقسیم می‌کنند. مهم‌ترین و از لحاظ فلسفی استادانه‌ترین بیان این دیدگاه در کتاب رابرت نازیک، *آنارشی، دولت و اتوپیا* آمده است.

افراد دارای حقوقی هستند، و اموری هست که هیچ‌کس یا گروهی ممکن نیست به آن‌ها پردازد (بی‌آن‌که حقوق افراد را نقض کند).... نظر نهایی ما درباره دولت آن است که دولت اقلی^۱، که به

کارکردهای معینی از قبیل حمایت قانونی در برابر زور، دزدی، کلاهبرداری، و اجرای قراردادها و مانند آن محدود است، موجه است؛ و هر دولتی گسترده‌تر از این، حق افراد را برای مجبورنشدن به انجام برخی امور، نقض می‌کند و لذا ناموجه است... دولت نمی‌تواند ابزارهای قهری‌اش را به منظور وادارکردن برخی افراد به کمک‌کردن به دیگران، به کار برد.^۱

استدلال نازیک این است که حقوق استحقاقی برای هر چیزی غیر از آزادی معارض با حقوق استحقاقی مربوط به آزادی‌ها خواهد بود. از این رو، با فرض اولویت حقوق دسته دوم، سخن‌گفتن از هر حق استحقاقی دیگری بی‌معنی است.

به نظر کسانی چون رالز که به حقوق استحقاقی‌ای به‌جز آزادی نیز متعهدند، پاسخ آشکار به لیبرال‌های کلاسیک همچون هایک و آزادخواهانی^۲ همچون نازیک این است که کدام‌یک از حقوق مربوط به آزادی را که باید داشته باشیم به‌طور جدی به گونه‌ای محدود کنیم که قلمرو تعارض میان آن‌ها و دیگر حقوق استحقاقی مورد ادعا به نحو چشمگیری کاهش یابد.^۳ اهمیت عطف توجه از حق عام آزادی به یک مجموعه معین از حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی در آن است که به افرادی چون رالز اجازه می‌دهد تا ایراد نازیک به توزیع مجدد ثروت توسط دولت میان شهروندان را رد کند درحالی‌که هنوز تعهدش به اهمیت (نوعی) آزادی فردی را نگه دارد.

۶. چرا آزادی‌های اساسی ارزشمندند؟

گفته شد که در فلسفه سیاسی اخیر، در مباحث مربوط به جایگاه آزادی فردی در دموکراسی، گذار مهمی صورت گرفته است از این دیدگاه که

1. Nozick, 1974:ix

2. libertarians

3. Paul, 1984:376-377

افراد از حق عام آزادی برخوردارند، به این دیدگاه که مهم آن است که افراد از حقوق مربوط به برخی آزادی‌های اساسی برخوردارند. مشکلات رالز در نشان دادن اولویت آزادی و مخالفت دورکین با انسجام کلی حق عام آزادی، این گذار را توضیح می‌دهند. اما هنوز این مشکل باقی می‌ماند که نشان دهیم چرا ما باید حتی برای آزادی‌های اساسی‌ای همچون آزادی وجدان، آزادی پرستش دینی، آزادی بیان، آزادی گرایش جنسی، و آزادی برخورداری از سلامت جسمانی، ارزش قائل شویم.

این مشکل در پرتو یکی از ویژگی‌های مهم تمام حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی که توسط بسیاری از نظریه‌پردازان جدید حقوق مورد تأکید واقع شده، دشوارتر هم شده است. این ویژگی برجسته حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی آن است که آن‌ها بالقوه حقوقی هستند برای انجام آن‌چه اخلاقاً نادرست است. به سخن دیگر، ممکن است کسی از حق انجام کاری برخوردار باشد که انجامش برای او کار نادرستی است.^۱ برای مثال، ممکن است فردی حق داشته باشد که برای کمک به قحطی‌زدگان در یک کشور در حال توسعه، هدیه‌ای ندهد، هرچند انجام ندادن آن از لحاظ اخلاقی کار نادرستی باشد. همین‌طور ممکن است فردی حق داشته باشد نگرش‌های مبتنی بر نفرت یا تعصب را بیان کند هرچند که از لحاظ اخلاقی انجام این کار نفرت‌انگیز باشد. همچنین تماشای هرزه‌نگاری ممکن است در واقع نادرست باشد، اما مردم با این حال ممکن است حق داشته باشند که آن را تماشا کنند.

این‌که حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی بالقوه حق انجام کار نادرست‌اند، از این حیث اهمیت دارد که نشان می‌دهد ارزش آن حقوق نمی‌تواند مبتنی بر اعمال آن‌ها باشد، زیرا می‌توان آن‌ها را به شیوه‌های نادرست اعمال کرد. در نتیجه، ارزش آن حقوق باید در جای دیگری

1. Waldron, 1982:29-30; Jacobs, 1993a:129-135

نهفته باشد. دو ارزش بسیار رایج در فلسفه سیاسی نوین عبارت است از برابری و خودمختاری شخصی.^۱

دورکین مشهورترین طرفدار این دیدگاه است که حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی مبتنی بر ارزش برابری‌اند. به یاد آوریم که دورکین استدلال می‌کند که تمایز میان آزادی‌های اساسی و آزادی‌های غیراساسی بایستی مبتنی بر ارزش یا منفعتی به‌جز آزادی باشد. ارزش خاصی که دورکین مطرح می‌کند، برابری است. حق اخلاقی عامی که می‌توان گفت تمامی افراد در دموکراسی از آن برخوردارند، حق احترام و توجه برابر است.^۲ این حق مستلزم رفتار برابر^۳ است که به موجب آن در تصمیم‌گیری درباره توزیع خیرهای ارزشمند در جامعه، همگان از توجه یکسان برخوردار می‌شوند اما ممکن است همگان سهم یکسانی از آن خیرها به دست نیاورند. براساس تبیین دورکین، حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی در هر رویه تصمیم‌گیری که همگان را برابر تلقی کند، لازم‌اند. برای مثال می‌توان از حق گرایش جنسی بر این اساس دفاع کرد که این حق تضمین می‌کند که در توزیع خیرها در جامعه‌ای که اکثریت آن دگرجنس‌گرا^۴ آیند منافع همجنس‌گرایان از توجه یکسان برخوردار شود. به همین شکل می‌توان از آزادی بیان بر این اساس دفاع کرد که آن ابزار مهمی است برای تضمین توجه یکسان به منافع اقلیت که در غیر این صورت ممکن است بدان توجه نشود. نکته کلی‌تر آن است که از نظر دورکین حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی، در اصل قواعد رویه‌ای هستند که چالش موجود در آن برای تضمین برابری است.

مشکل عمده‌ای که من با تبیین دورکین از حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی دارم دقیقاً این است که او آن‌ها را به مقتضیات رویه‌ای فرومی‌کاهد. تبیین او از آن‌ها بسیار موافق، و درواقع طفیلی مدل

1. personal autonomy

2. Dworkin, 1978:272-278; 1985:191-198

3. treatment as an equal

4. heterosexual

برابری خواهانه از دموکراسی رویه‌ای منصفانه است که در فصل دوم از آن دفاع شد. اما ظاهراً از نظر دورکین، حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی خارج از آن نوع رویه تصمیم‌گیری دموکراتیک، بی‌معنی‌اند. با این حال آزادی‌های اساسی به نحو شهودی با ارزش به نظر می‌رسند و به نظر می‌رسد آن نوع خیری باشند که افراد باید از حق استحقاقی نسبت به آن‌ها برخوردار باشند؛ قطع نظر از این‌که آیا دموکراسی تنها نوع حکومتی است که از حق حاکمیت برخوردار است یا نه. به عبارت دیگر، تبیین دورکین از حقوق استحقاقی مربوط به آزادی‌های اساسی، آن‌ها را به طور نادرستی به حقوق دموکراتیک فرومی‌کاهد؛ و این تلفیقی است از آرمان دموکراسی و مقتضیات عدالت اجتماعی. دموکراسی مستلزم برابری سیاسی است. اما همان‌طور که در فصل سوم استدلال شد، درحالی‌که حق حاکمیت نظام دموکراسی مبتنی بر رعایت مقتضیات عدالت اجتماعی است، بی‌معنی است فرض کنیم که دولت دموکراتیک برحسب تعریف این مقتضیات را رعایت خواهد کرد. سیاست‌های قانونگذاری در دموکراسی این امکان را فراهم می‌کنند که ممکن است حکومت دموکراتیک نتواند آن دسته از مقتضیات عدالت اجتماعی را که در قانون اساسی تضمین نشده‌اند، رعایت کند.

این اندیشه که ارزش حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی ناشی از اهمیتی است که برای خودمختاری فردی دارند، دیدگاهی مرسوم‌تر و سرانجام دفاع‌پذیرتر است. اندیشه خودمختاری فردی اخیراً در میان فیلسوفان سیاسی از توجه دقیقی برخوردار شده است.^۱ هرچند اختلافات ظریف قابل‌توجهی بر سر ویژگی‌های اصلی و قلمرو خودمختاری فردی وجود دارد، هسته کانونی این اندیشه در تبیین‌های جدید، به نحو چشمگیری همانند آرمان فرد خودمختار جان استوارت

1. Raz, 1986; Young, 1986; Gerald Dworkin, 1989; Waldron, 1989; Frankfurt, 1989; Jacobs, 1993a

میل است. (عبارت میل را از بخش دوم به یاد آورید: «فرد بر خودش، بر جسم و روح خودش حاکم است.») همان‌طور که جوزف راز^۱ آن را در کتاب *مهمش اخلاق آزادی*^۲ بیان کرده است: «آرمان خودمختاری فردی عبارت است از آن نگرش که افراد تا اندازه‌ای سرنوشت خودشان را هدایت می‌کنند، و از راه تصمیم‌های پی‌درپی در سرتاسر زندگی‌شان آن را رقم می‌زنند... این مغایر است با زندگی بدون هرگونه انتخاب، یا رانده‌شدن در طول زندگی بدون آن‌که فرد حتی توانایی خود را برای انتخاب اعمال کند.»^۳ ارزش حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی، در این دیدگاه، دقیقاً آن است که به مردم این امکان را می‌دهند که درباره زندگی‌شان دست به انتخاب زنند، از جمله این امکان که ممکن است انتخاب‌های نادرست انجام دهند.

۷. نتیجه

در این فصل به بررسی این اندیشه پرداختیم که همگان از حق عام آزادی برخوردارند و پاسخ‌هایی را برشمردیم که در فلسفه سیاسی نوین به این اندیشه داده شده است. بحث‌های مربوط به آزادی منفی و مثبت و به اصطلاح اولویت آزادی، برای روشن کردن این اندیشه مهم‌اند. اما دریافتیم که در میان فیلسوفان گذار قطعی‌ای صورت گرفته است از طرح و برنامه‌ای برای بازکردن جایی برای حق عام آزادی در اخلاق سیاسی دموکراتیک، به سمت دفاع از مجموعه‌ای از حقوق اخلاقی مربوط به آزادی‌های اساسی برای همه افراد.

1. Joseph Raz

2. *The Morality of Freedom*

3. Raz, 1986:369, 371

منابعی برای مطالعه بیشتر

1. Berlin, Isaiah, *Four Essays on Liberty* (New York, Oxford University Press, 1969).

این مجموعه مشتمل بر مقاله «دو مفهوم آزادی» برلین است که یکی از تأثیرگذارترین مقاله‌ها درباره آزادی فردی در فلسفه سیاسی نوین است.

2. Miller, David, editor, *Liberty* (New York, Oxford University Press, 1991).

این اثر جنگی گسترده مشتمل بر برخی از اثرگذارترین جستارهای نوین در باب آزادی است.

3. Gray, John, and Zbigniew Pelczynski, editors, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London, Athlone Press, 1984).

این کتاب مشتمل بر فصل‌های سودمندی است در تبیین آزادی در آثار چهره‌های عمدتاً تاریخی و نوین در فلسفه سیاسی.

4. Raz, Joseph, *The Morality of Freedom* (New York, Oxford University Press, 1986).

این کتاب استادانه‌ترین تبیین فلسفی نوین را از نسبت میان آزادی سیاسی و خودمختاری شخصی ارائه می‌کند.

5. Rawls, John, *Political Liberalism* (New York, Columbia University Press, 1993).

رالز در این کتاب به بازنگری و بسط نظریه عدالت به مثابه انصاف می‌پردازد، نظریه‌ای که او در کتاب بسیار مهم *نظریه‌ای در باب عدالت* در سال ۱۹۷۱ مطرح کرد.

فصل ششم

برابری اقتصادی

۱. درآمد

در فلسفه سیاسی نوین به کم‌تر اندیشه‌ای بیش از اندیشه برابری، توجه دقیق مبذول است. در فصل دوم دیدیم که آرمان برابری سیاسی در کانون نگرش دموکراتیک قرار دارد. تعهد به برابری سیاسی در میان فیلسوفان سیاسی نوین فراگیر است؛ این واقعیت بازتابی است از اتفاق نظر در مورد محوریت دموکراسی برای هر نظریه جدی‌ای در باب اخلاق سیاسی. همان‌طور که در فصل دوم مطرح شد، بسیاری از اختلافات درباره بهترین مدل دموکراسی ناشی از اختلاف بر سر آن است که برابری سیاسی مستلزم چه چیزی است. در این فصل به بررسی برابری اقتصادی می‌پردازیم و نه برابری سیاسی. برابری اقتصادی عبارت از این اندیشه است که برخی از منابع و خیرهای اقتصادی که برای زندگی تک‌تک شهروندان مهم‌اند، مانند ثروت، آموزش، و شغل، باید به‌طور برابر میان آن‌ها توزیع شوند.

مهم است که اندیشه برابری اقتصادی از این ادعا تمیز داده شود که در واقع همه افراد در یک جنبه یکسان‌اند. غالباً در تاریخ فلسفه تصور شده است که اندیشه برابری اقتصادی یک اصل معتبر عدالت اجتماعی

است، زیرا در واقع همه افراد در یک جنبه مربوط به بحث یکسان‌اند. بنابراین منطقاً هر دفاع موقفی از برابری اقتصادی وابسته به نشان‌دادن آن جنبه واقعی‌ای خواهد بود که همگان در آن یکسان باشند. اما در عمل تشخیص جنبه‌ای که همگان در آن یکسان باشند بسیار دشوار است؛ بسیاری از ما بر حسب مهارت‌ها و استعدادها، آرزوها و هدف‌ها، تعهدها و ارزش‌ها، بسیار متفاوت به نظر می‌رسیم. افزون بر این، آن جنبه‌هایی که به نظر می‌رسد ما در آن‌ها تقریباً یکسانیم، مانند فیزیولوژی، ظاهراً چندان با برابری اقتصادی مرتبط نیستند. نکته آن است که نمی‌توان براساس ادعایی درباره این‌که چگونه همه افراد یکسان‌اند، دلیلی برای برابری اقتصادی اقامه کرد.

اما فیلسوفان سیاسی نوین عموماً استدلال‌شان برای برابری اقتصادی مبتنی بر چنین ادعایی درباره واقعیت نیست. در عوض، معمولاً عقیده بر این است که استدلال برای میزانی از برابری اقتصادی، همان بسط منطقی تعهد به برابری سیاسی است که پیش شرط آرمان دموکراسی است. در نگرش دموکراتیک اعتقاد بر آن است که حکومت‌ها باید تمام شهروندان را برابر لحاظ کنند. این گزاره‌ای ناظر به واقعیت نیست در مورد این‌که چگونه تمام شهروندان، با لحاظ یک جنبه از طبیعت‌شان یکسان‌اند، بلکه گزاره‌ای هنجاری است درباره این‌که حکومت‌ها چگونه باید عمل کنند. بنابراین، اگر استدلال برای برابری اقتصادی مبتنی بر این نوع گزاره هنجاری باشد، به واسطه مشکل یافتن یک جنبه واقعی که افراد در آن یکسان باشند، تضعیف نمی‌شود. در واقع تنها راه مخالفت با این نوع استدلال برای برابری اقتصادی، انکار ضرورت هنجاری دموکراسی است؛ و البته تعداد اندکی از فیلسوفان سیاسی نوین و جدی مایل‌اند ضرورت دموکراسی را انکار کنند؛ همان‌طور که در فصل دوم تأکید شد، ما همه دموکراتیم.

در استدلال برای برابری اقتصادی، براساس دموکراسی، اعتقاد بر آن

است که میان برابری سیاسی و برخورداری شهروندان از یک میزان برابری در توزیع منابع و خیرهای اقتصادی ارزشمند در جامعه، رابطه مهمی وجود دارد. یکی از راه‌های سنتی برای بررسی چنین رابطه‌ای گفتن این نکته است که نابرابری‌های اقتصادی حفظ برابری سیاسی را تهدید می‌کنند. برای مثال، ژان ژاک روسو معتقد بود که نابرابری‌های چشمگیر در ثروت، برابری سیاسی را به خطر می‌اندازد. از این‌رو، او از محدودیت‌هایی بر نابرابری در ثروت دفاع کرد. یک راه دیگر برای بررسی رابطه میان برابری سیاسی و برابری توزیعی^۱ گفتن آن است که در دموکراسی، نابرابری‌ها در توزیع منابع و خیرهای اقتصادی ارزشمند باید توجیه شوند. این نابرابری‌های اقتصادی را نمی‌توان «طبیعی» به شمار آورد. دلیلش این است که در ذیل دیگر انواع حکمرانی مانند حکومت اشراف^۲ یا حکومت پادشاهی^۳، ممکن است نابرابری‌های اقتصادی، طبیعی به نظر آیند و نیازی به توجیه نداشته باشند، در صورتی که در دموکراسی پیش‌فرضی به نفع برابری اقتصادی وجود دارد. این دیدگاه است که اکنون در فلسفه سیاسی نوین رایج است.

میان فیلسوفان سیاسی تفاوت‌های مهمی وجود دارد در مورد این‌که توجیهات قابل قبول برای نابرابری‌های اقتصادی چه هستند. برخی استدلال کرده‌اند که نابرابری‌ها را تنها در برخی شرایط بسیار محدود می‌توان توجیه کرد؛ دیگران استدلال کرده‌اند که توجیهات برای نابرابری‌های اقتصادی، بسیارند. این تفاوت‌ها بازتاب‌دهنده یک رشته چشم‌اندازهای ایدئولوژیکی در باب عدالت توزیعی^۴ در دموکراسی‌اند. هدف ما در این فصل بررسی این ایدئولوژی‌های غالب در فلسفه سیاسی نوین است.

1. political and distributional equality

2. aristocracy

3. monarchy

4. distributive justice

۲. لیبرالیسم کلاسیک

هرچند درباره این که چه وقت نابرابری‌ها توجیه می‌شوند، اختلافات ایدئولوژیکی عمیق و مهمی وجود دارد اما تشخیص نقاط اساسی توافق میان فیلسوفان سیاسی در مورد برابری، از اهمیت برخوردار است. یکی از نقاط اساسی مورد توافق، چنان‌که ذکر شد، آن است که نابرابری‌های اقتصادی باید توجیه شوند. دیگر آن‌که بسیاری از فیلسوفان سیاسی در این مورد توافق دارند که برخی چیزها هستند که باید به‌طور برابر میان شهروندان توزیع شوند و این‌که توجیه نابرابری‌های مربوط به این چیزها، اگر ناممکن نباشد، دشوار است. در فصل چهارم توضیح داده شد که این چیزها دقیقاً همان‌هایی هستند که می‌توان گفت افراد نسبت به آن‌ها از حقوق استحقاقی برخوردارند. در فصل پیش نیز به نحو ضمنی چنین اتفاق نظری در باب آزادی فردی وجود داشت. فرضی که در آنجا صورت گرفت این بود که به هر میزان که ممکن است گفته شود افراد از حقوق اخلاقی برای آزادی در دموکراسی برخوردارند، این حقوق باید به‌طور برابر میان تمام شهروندان توزیع شوند. نکته آن است که آزادی یک منبع ارزشمند است که می‌تواند میان شهروندان توزیع شود و این‌که برخی از آزادی‌ها - به اصطلاح آزادی‌های سیاسی - باید برای همگان یکسان باشند.

لیبرال‌های کلاسیک تأکید می‌کنند که حکومت باید در آن‌چه می‌تواند انجام دهد، محدود شود. مضمون اصلی این رأی آن است که مهم‌ترین مقتضیات اخلاق سیاسی محدودیت‌های چشمگیری است که در نحوه رفتاری که حکومت می‌تواند با شهروندان داشته باشد، اعمال می‌کند. لیبرالیسم کلاسیک، که با چهره‌های برجسته‌ای در تاریخ اندیشه سیاسی، از جمله جان لاک، آدام اسمیت، و جان استوارت میل پیوند خورده، از طریق نظریه‌ای در باب حقوق فردی، به آشناترین شکلی، محدودیت‌های حکومت را بیان می‌کند. بیش‌تر لیبرال‌های کلاسیک بر حقوق مربوط به

آزادی‌های اساسی که در بخش ۵ از فصل پنجم معین شد، پای می‌فشارند. به نظر آن‌ها جدی‌گرفتن این حقوق این امکان را فراهم می‌کند که حکومت به نحو چشمگیری در آن‌چه می‌تواند انجام دهد، محدود شود. به نظر طرفداران معاصر لیبرالیسم کلاسیک، مفهوم عام حکومت محدود که مبتنی بر حقوق فردی است، منطقاً به یک اصل خاص در مورد برابری اقتصادی منجر می‌شود. این اصل را عموماً به عنوان برابری صوری فرصت‌ها^۱ توصیف کرده‌اند. برابری صوری فرصت‌ها موانع قانونی بر سر راه دسترسی به منابع اقتصادی ارزشمند و فرصت‌های آموزشی و شغلی را که مبتنی بر نژاد، جنسیت، مذهب، منشأ قومی، و دیگر ویژگی‌های فیزیکی یک فردند که ارتباطی با آن منبع یا فرصت ندارند، برطرف می‌کند. همچنین آزادی افراد را در برخورداری از هر منبعی که می‌خواهند یا آزادی آن‌ها را در جست‌وجوی فرصت‌هایی که بدان‌ها علاقه‌مندند بدون دخالت دولت براساس اختلاف آن‌ها در نژاد، مذهب، جنسیت، و مانند آن تضمین می‌کند. عبارت مشهور «شغل‌ها به روی استعدادها گشوده‌اند» دقیقاً جوهر اصل برابری صوری فرصت‌ها را به دست می‌دهد.^۲ بنابراین این اصل بسیار شبیه به حقوق مربوط به آزادی عمل می‌کند به این معنا که در مورد آن نوع مکانیسم اقتصادی‌ای که حکومت می‌تواند برای توزیع منابع و فرصت‌ها به کار ببرد، محدودیت ایجاد می‌کند. چون این اصل برابری اقتصادی حکومت را محدود می‌سازد و بنابراین آزادی منفی را تأمین می‌کند، با اصل اساسی لیبرالیسم کلاسیک بسیار سازگار است.

برابری صوری فرصت‌ها یکی از اصول مهم اخلاق سیاسی است. این اصل مانع برخی خط‌مشی‌ها و عملکردهای سیاسی‌ای می‌شود که اغلب ویژگی حکومت‌های جدید در ایالات متحده و سایر کشورها بوده است. برای مثال، بسیاری از قوانین نژادپرستانه را که سبب برانگیخته شدن

1. formal equality of opportunity

2. Hayek, 1982:84

جنبش حقوق مدنی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ شدند، محکوم می‌کند. بدین سان برای مخالفت با سیاست‌های عمومی جنسیت‌گرایانه‌ای که بین مرد و زن تفاوت می‌گذارند، مبنایی فراهم می‌کند. همچنین توجیه خط‌مشی‌هایی همچون نیایش اجباری در مدارس دولتی را دشوار خواهد ساخت، زیرا به نظر می‌رسد وجود چنین قوانینی برابری پیروان ادیان دیگر را نفی می‌کنند.

اما این نکته نیز در خور توجه است که لیبرال‌های کلاسیک نوعاً بر این اعتقادند که برابری صوری فرصت‌ها به‌خوبی با کاربرد بازارهای اقتصادی برای تقسیم و توزیع منابع کمیاب سازگار است. بازارها با گردآوری اطلاعات درباره‌ی عرضه و تقاضای منابع خاص در میان مردم، منابع را ارزش‌گذاری می‌کنند. قیمت‌ها معین می‌کنند که منابع چگونه تقسیم می‌شوند و میان چه کسانی توزیع می‌شوند. معمولاً در نقطه‌ی مقابل مکانیسم ارزش‌گذاری بازار که مبتنی بر ترجیحات و خواست‌های افراد است، نهاد حکومت متمرکزی با سیطره‌ی دیوان‌سالاران قرار دارد که آن‌ها برحسب طرح‌شان برای اقتصاد ملی کار ارزش‌گذاری را انجام می‌دهند. در اقتصادهای سرمایه‌داری، بازارها مکانیسم ترجیحی و رایج برای تقسیم و توزیع منابع‌اند. لیبرال‌های کلاسیک، نوعاً کاربرد گسترده‌ی بازارها را پذیرفته‌اند زیرا چنان‌که گفته می‌شود آن‌ها آزادی فردی را تأمین می‌کنند؛ طراحان اداری با تحمیل برنامه‌های‌شان به‌ناچار در زندگی هر یک از شهروندان دخالت می‌کنند.^۱ بازارهای اقتصادی با برابری صوری فرصت‌ها مطابق‌اند زیرا مستلزم هیچ منع قانونی مبتنی بر نژاد، جنسیت، مذهب و مانند آن نیستند. تنها منع قانونی عمده‌ای که بازارهای اقتصادی بر افراد تحمیل می‌کنند، توانایی پرداخت است؛ اما معمولاً لیبرال‌های کلاسیک چنین تصویری ندارند که این منع باید از طریق برابری صوری فرصت‌ها برطرف شود.

جهت منطقی وجود برابری صوری فرصت‌ها آن است که موانع قانونی مبتنی بر نژاد، جنسیت، و مانند آن سبب نابرابری‌های اقتصادی ناموجه خواهند شد. بدون وجود چنین موانعی، هر نابرابری اقتصادی‌ای که به وجود آید موجه است، زیرا پیامد جدی‌گرفتن حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی خواهد بود. در نتیجه اگر هیچ مانع تبعیض‌آمیزی بر سر راه دسترسی به بازارهای اقتصادی وجود نداشته باشد، ادعا می‌شود که تمام افراد از یک نقطه آغاز برابر حرکت می‌کنند و آزادند که از بیش‌ترین فرصت‌های موجود استفاده کنند.

۳. آزادخواهی

درباره اصل برابری صوری فرصت‌ها کشمکش زیادی وجود دارد، از این‌رو لیبرالیسم کلاسیک مضمون وحدت‌بخشی است میان ایدئولوژی‌های رقیب. از نظر آزادخواهان مهم این است که برابری صوری فرصت‌ها از حد شرطی برای جلوگیری از موانع قانونی مبتنی بر نژاد، جنسیت، مذهب، ریشه‌های قومی، و مانند آن فراتر نرود. آزادخواهان نیز در تعهد به مفهوم دولت محدود، با لیبرال‌های کلاسیک سهیم‌اند. اما آن‌چه آزادخواهی^۱ را متمایز می‌کند این دیدگاه است که چنین دولت محدودی باید یک دولت اقلی باشد - که اغلب به عنوان دولت شبگرد^۲ توصیف شده است - که به اجرای قراردادها، جلوگیری از کلاهبرداری، و حمایت از مالکیت خصوصی محدود باشد. استادانه‌ترین تفسیر آزادخواهی را رابرت نازیک مطرح کرده است. (دیدگاه‌های نازیک به‌طور خلاصه در بخش ۵ از فصل پیشین بیان شد.)

از نظر آزادخواهانی چون نازیک، هر یک از افراد نسبت به آن چیزهایی که دارند، از حق اخلاقی برخوردارند. این چیزها نه تنها شامل منابع مادی موجود در جهان همچون زمین می‌شوند، که همچنین شامل

1. libertarianism

2. night-watchman state

بدن خود و موهبت‌های طبیعی همراه آن و قدرت کار نیز می‌شوند. حق اخلاقی مالکیت یا حق مالکیت خصوصی، اختیار انحصاری استفاده و انتقال دارایی را به دارنده آن حق می‌بخشد. هر فردی از برخی حقوق اخلاقی مربوط به مالکیت خصوصی برخوردار است، زیرا دست‌کم هر کس (مرد یا زن) مالک انحصاری خود است.^۱ آزادخواهان نوعاً از اهمیت حق مالکیت خصوصی دفاع کرده‌اند، زیرا گفته می‌شود که این حق ارتباط تنگاتنگی با آزادی فردی دارد، هرچند این ارتباط اغلب مبتنی بر درهم‌آمیختن مالکیت خصوصی و آزادی است.^۲

بنیادی‌ترین (و بحث‌انگیزترین) ادعایی که نازیک درباره برابری مطرح می‌کند، این است که نابرابری‌های اقتصادی را می‌توان توجیه کرد زیرا آن نابرابری‌ها را تنها با نقض حق مالکیت خصوصی افراد می‌توان درمان کرد. به بیان دیگر، نکته مهم او آن است که محترم‌شمردن حق اخلاقی مالکیت خصوصی، توجیهی فراهم می‌کند برای نابرابری‌های اقتصادی. همان‌طور که نازیک، خود آن را بیان می‌کند:

ایراد اصلی به این سخن که هر کس دارای حقی نسبت به چیزهای مختلف مانند برابری فرصت‌ها، زندگی، و مانند آن است، و نیز اجرای این حق، چنین است که این «حقوق» مستلزم زیرساختی مرکب از اشیاء و مواد و اعمال‌اند؛ و ممکن است افراد دیگری نسبت به آن‌ها واجد حقوق و استحقاق‌هایی باشند... حقوق خاص مربوط به چیزها، قلمرو حقوق را پر می‌کنند و جایی برای حقوق عام باقی نمی‌گذارند تا در یک وضعیت مادی خاص وجود داشته باشند.^۳

1. Nozick, 1974:172

2. Ibid, ch.3; Steiner, 1994:chs.2-3; Cohen, 1981; 1986

3. Nozick, 1974:238

نازیک در این ارتباط نکته دیگری مطرح می‌کند مبنی بر آن که حق مالکیت خصوصی حفظ برابری اقتصادی را هم ناممکن می‌سازد، حتی اگر بتواند در آغاز بدون نقض حقوق کسی به دست آید.^۱ فرض کنید که در شیکاگو برابری اقتصادی وجود دارد به گونه‌ای که همه کسانی که در آنجا زندگی می‌کنند، از جمله مایکل جردن، بازیکن بسکتبال، هر یک ۱۰۰۰ دلار صاحب‌اند. احتمالاً هر کس آزاد است که ۱۰۰۰ دلارش را هر جور که خود صلاح بداند، خرج کند. اما فرض کنید که ۱۰,۰۰۰ نفر در شیکاگو بخواهند هر یک ۱۰ دلار به مایکل جردن بپردازند تا او برای تیم شیکاگو بازی کند. در نتیجه در این حالت، هر یک از آنها تنها ۹۹۰ دلار خواهد داشت، اما البته مایکل جردن ۱۰۱,۰۰۰ دلار خواهد داشت. به نظر می‌رسد این نابرابری اقتصادی موجه باشد، زیرا براساس حق مالکیت خصوصی هر فرد حق دارد تا ثروتی را که در اختیار دارد، هر جور که مایل باشد خرج کند.

بنابراین آزادخواهان تأکید می‌کنند که نابرابری‌های اقتصادی چشمگیر را می‌توان در یک رژیم مبتنی بر حق مالکیت خصوصی توجیه کرد. برعکس، لیبرال‌های کلاسیک به کوچک‌شمردن این نتیجه، و به جای آن بالابردن نقش آزادی در توجیه برخی نابرابری‌های اقتصادی گرایش داشته‌اند. نهایتاً چشم‌انداز آزادخواهانه وابسته به اعتبار تبیینی است که از حق مالکیت خصوصی ارائه می‌دهد.

۴. محافظه‌کاری

در محافظه‌کاری^۲ برای هدایت تصمیم‌گیری سیاسی به اصول انتزاعی توسل جسته نمی‌شود. در این مکتب استفاده از دولت برای تغییر بنیادی جامعه، رد می‌شود. در عوض محافظه‌کاران تنها با استفاده از دولت برای

1. Ibid, 160-164; Cohen, 1991; Fried, 1995

2. conservatism

ایجاد تغییر تدریجی و استحکام وضع موجود، موافقاند. آنها خواهان اجرای قانونی اخلاقیات عمومی هستند.^۱ نهادهای اجتماعی ای که محافظه کاران نوعاً از آنها دفاع می‌کنند، عبارت‌اند از: خانواده، کلیسا، و مالکیت خصوصی. برخلاف لیبرال‌های کلاسیک، محافظه کاران عمدتاً از این نهادها به این دلیل دفاع نمی‌کنند که آزادی فردی را متحقق می‌کنند، بلکه بیشتر به این سبب که آنها نهادهایی سنتی در جامعه ما هستند که (ادعا می‌شود) نتیجه‌بخش بوده‌اند.^۲

آنچه محافظه کاران جای آن را در توجیحات مربوط به نابرابری‌های اقتصادی که مورد دفاع لیبرال‌های کلاسیک و آزادخواهان‌اند، خالی می‌بینند، هرگونه توسل به مفهوم شایستگی^۳ است.^۴ با این حال به نظر می‌رسد به‌طور سنتی مفهوم شایستگی برای توجیه نابرابری‌ها بسیار مهم باشد. قوی‌ترین توجیه برای این‌که یک شخص بیش از شخص دیگر مزد دریافت کند آن است که او (زن یا مرد) شایستگی بیشتری داشته باشد؛ او دست به کاری زده است که مبنای طرح این ادعای شایستگی است. برای مثال، اگر شما بسیار جدی‌تر از شخص دیگری کار می‌کنید، به نظر آشکار می‌رسد که شما مستحق‌اید از پاداش مادی بیش‌تری برخوردار شوید. به نظر بیش‌تر محافظه کاران این تصور از شایستگی یک مفهوم انتزاعی نیست بلکه باید جایگاه آن را در جماعت‌های^۵ مشخصی که ثروت در آنها توزیع شده است، معین کرد. درواقع، درحالی‌که معیارهای شایستگی ممکن است در جماعت‌های گوناگون بسیار متفاوت باشد، به نظر می‌رسد که تمام این جماعت‌ها باید از نوعی معیار شایستگی برخوردار باشند، و بنابراین در تمام

1. Devlin, 1965

2. Oakeshott, 1962:39-40 & 168-196; Hayek, 1960:postscript

3. desert

4. MacIntyre, 1981:ch.17; Glazer, 1988:ch.9

5. communities

جماعت‌ها، نابرابری‌های اقتصادی چشمگیری وجود خواهند داشت که براساس شایستگی موجه‌اند، و نه براساس حق مالکیت خصوصی یا آزادی فردی.

لیبرال‌های کلاسیک و آزادخواهان در پذیرش مفهوم شایستگی به دلیل تعارض میان شایستگی از یک طرف، و حق مالکیت خصوصی و بازارهای اقتصادی از طرف دیگر، تردید دارند. این تعارض به این دلیل به وجود می‌آید که حق مالکیت خصوصی و بازارهای اقتصادی، هیچ‌کدام، نمی‌توانند تضمین کنند که تقسیم و توزیع منابع به این منجر خواهد شد که افراد به هرآنچه شایسته‌اند برسند. هر دو عامل به افراد همان‌قدر براساس شانس پاداش می‌دهند که براساس شایستگی.^۱

۵. لیبرالیسم برابری خواه

لیبرال‌های برابری خواه در علاقه به حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی با لیبرال‌های کلاسیک سهیم‌اند. اما از برابری اقتصادی نیز بسیار بیشتر تر دفاع می‌کنند. لیبرال‌های برابری خواه، برخلاف لیبرال‌های کلاسیک تعداد بسیار کمی از توجیحات مربوط به نابرابری‌های اقتصادی را می‌پذیرند. دو تن از پرنفوذترین فیلسوفان سیاسی نوین امریکایی، جان رالز و رانلد دورکین بر لیبرالیسم برابری خواه^۲ صحنه نهاده‌اند. اما رالز و دورکین بر سر این مسئله اختلاف دارند که نابرابری‌های اقتصادی دقیقاً چه وقت می‌توانند توجیه شوند.

به نظر رالز، نابرابری‌های اقتصادی را نمی‌توان براساس مفهوم شایستگی توجیه کرد.^۳ به نظر او، شایستگی بسیار مبهم‌تر و ناروشن‌تر از آن است که میزان نابرابری‌ای را که محافظه‌کاران ادعا می‌کنند، توجیه کند. همچنین رالز دفاع آزادخواهانه از نابرابری‌ها را که مبتنی بر حق

1. Hayek, 1960:93-99

2. egalitarian liberalism

3. Rawls, 1971:310-315

مالکیت است، رد می‌کند، زیرا به نظر او نظام مالکیت خصوصی آن‌طور که نازیک فرض می‌کند، از هیچ پایه‌ای برخوردار نیست.^۱ جایگزینی که رالز از آن دفاع می‌کند این اندیشه است که «بی‌عدالتی... صرفاً آن دسته از نابرابری‌هایی است که به نفع همگان نیست.»^۲

رالز از طریق اصل دوم عدالت به مثابه انصاف خود، صورت‌بندی خاصی از این اندیشه ارائه می‌کند. (دو اصل نظریه عدالت اجتماعی رالز در بخش ۵ فصل چهارم به نحو مجمل بیان شد و نیز در بخش ۴ از فصل پیشین مورد بحث قرار گرفت.) آن اصل حاکی از آن است که:

نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای سامان داده شوند که هم: الف) در جهت بیش‌ترین منفعت برای نادارترین افراد باشند... [و هم] ب) مربوط به مناصب و موقعیت‌هایی باشند که در شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، به روی همگان باز باشند.^۳

بخش الف، اصل تفاوت^۴ نامیده شده و بخش ب، اصل برابری منصفانه فرصت‌ها^۵. این امر مهم است که برابری منصفانه فرصت‌ها نسبت به اصل تفاوت از اولویت وازگانی برخوردار است، به این معنا که در یک جامعه عادلانه نخست باید تضمین برابری منصفانه فرصت‌ها مورد توجه قرار گیرد و تنها بعد از این توجه است که اصل تفاوت پا به میدان خواهد نهاد. تلفیق برابری منصفانه فرصت‌ها و اصل تفاوت، آنچه را رالز برابری دموکراتیک می‌خواند، شکل می‌دهد.

برابری دموکراتیک به بهترین نحو به مثابه واکنشی نسبت به اصل برابری صوری فرصت‌ها که مورد پذیرش لیبرال‌های کلاسیک است،

1. Nagel, 1982; Scheffler, 1982

2. Rawls, 1971:62

3. Ibid, 302

4. difference principle

5. fair equality of opportunity

تبیین شده است. برابری صوری فرصت‌ها مستلزم آن است که همگان از حقوق قانونی یکسان برای دسترسی به تمام مناصب و موقعیت‌های اجتماعی ممتاز، برخوردار باشند، و این‌که موقعیت‌ها و مناصب به روی افراد با استعداد باز باشند به این معنا که باید میان کسانی که قادرند و می‌خواهند در رقابت برای آن‌ها شرکت کنند، توزیع شوند. اما این اصل از نظر رالز به شدت مسئله‌برانگیز^۱ است زیرا وضعیت افراد را در نقطه آغاز اولیه نادیده می‌گیرد. بدین‌سان افراد مشتاق و بااستعداد ممکن است تحت شرایط برابری صوری فرصت‌ها در میزان موفقیت‌شان تفاوت پیدا کنند، زیرا آن‌ها از زمینه‌های اجتماعی-اقتصادی و خانوادگی مختلفی برخوردارند. آیا این منصفانه است؟ آن‌چه رالز اصل برابری منصفانه فرصت‌ها می‌خواند برای پرداختن به این نقص برابری صوری فرصت‌ها در نظر گرفته شده است. در این اصل اعتقاد بر آن است که «آن‌هایی که در یک سطح از استعداد و توانایی هستند و از رغبت یکسانی برای استفاده از آن‌ها برخوردارند، باید بی‌توجه به موقعیت اولیه آن‌ها در نظام اجتماعی یعنی قطع نظر از طبقه اقتصادی‌ای که در آن به دنیا آمده‌اند، از چشم‌انداز یکسانی برای موفقیت برخوردار باشند»^۲.

استدلالی که رالز برای عطف توجه از برابری صوری به برابری منصفانه فرصت‌ها ارائه می‌کند سرانجام به اصل تفاوت رهنمون می‌شود. براساس برابری صوری فرصت‌ها مبنای مخالفت با موانع قانونی مبتنی بر نژاد، جنسیت، تعهدات مذهبی، و وابستگی قومی آن است که به نظر می‌رسد چنین موانعی مبتنی بر تمایزات اخلاقاً دلبخواهانه باشند. یعنی رفتار غیریکسان با مردم به دلیل نژاد، جنسیت، مذهب و وابستگی قومی‌شان، هیچ پایه اخلاقی‌ای ندارد. بدین‌سان چون خانواده‌ای که یک فرد در آن به دنیا آمده صرفاً پیامد «بخت‌آزمایی طبیعی» است، و از این‌رو موضوع شانس اخلاقی، هر تلاشی برای توجیه نابرابری‌های موجود میان

1. problematic

2. Ibid, 73

افراد براساس زمینه خانوادگی، اخلاقاً دلبخواهانه است و در نتیجه نابجا. اصل برابری منصفانه فرصت‌ها بهبود و اصلاحی است در اصل برابری صورتی فرصت‌ها، زیرا دلبخواهی بودن اخلاقی در زمینه خانوادگی و اجتماعی-اقتصادی را مطرح می‌کند.^۱

براساس همین منطق، موهبت‌ها و استعدادهاى طبیعى خاصى که افراد واجدند، مانند زمینه خانوادگی اخلاقاً دلبخواهی‌اند. در نتیجه از نظر رالز «هیچ دلیلی بیش‌تر از بخت تاریخی و اجتماعی برای جواز توزیع درآمد و ثروت براساس میزان بهره‌مندی از امتیازهای طبیعى، وجود ندارد.»^۲ اگر با توسل به تفاوت استعدادها یا زمینه خانوادگی نمی‌توان نابرابری‌های اقتصادی را توجیه کرد، پس چگونه می‌توان این نابرابری‌ها را توجیه کرد؟ پاسخی که رالز به وسیله اصل تفاوت می‌دهد این است که نابرابری‌های اقتصادی باید در جهت منفعت تهیدست‌ترین افراد^۳ باشند؛ چون در نتیجه به نظر می‌رسد هر نابرابری موجهی وضع همگان را بهتر می‌سازد، و بنابراین آن نابرابری‌ها را حتی برای کسانی که تهیدست‌ترین افرادند قابل قبول می‌سازد.

رانلد دورکین در تعهد به لیبرالیسم برابری‌خواه، با رالز سهیم است.^۴ اما او این اندیشه رالز را رد می‌کند که نابرابری‌ها را تنها وقتی می‌توان توجیه کرد که در جهت منفعت تهیدست‌ترین افراد باشند. از نظر دورکین اصل تفاوت نادرست است زیرا تنها به یک توجیه ممکن برای نابرابری اقتصادی راه می‌دهد، یعنی این‌که نابرابری به نفع تهیدست‌ترین افراد باشد.^۵ از نظر او نابرابری‌های اقتصادی میان افراد را همچنین می‌توان براساس تفاوت آن‌ها در بلندپروازی، ذوق و سلیقه، و کار و پیشه توجیه کرد. برای توضیح مطلب فرض کنید که فردی بلندپرواز است و بسیار

1. Ibid, 72-75

2. Ibid, 74

3. the least well-off

4. Dworkin, 1978:ch.6; 1985:ch.9

5. Dworkin, 1981:343

سخت کار می‌کند، درحالی‌که فرد دیگر تنبل است؛ برخی نابرابری‌های اقتصادی میان این دو فرد به نظر می‌رسد براساس تفاوت‌شان در بلندپروازی موجه باشد.

دورکین میان نابرابری‌های اقتصادی‌ای است که نتیجهٔ اوضاع و احوال یک فردند و نابرابری‌های اقتصادی‌ای که نتیجهٔ انتخاب‌های فردند، تمایز بنیادی‌ای قائل است.^۱ اوضاع و احوال یک فرد عبارت است از آن دسته از ویژگی‌های فرد که در محدودهٔ انتخاب‌های او نیستند. نژاد، جنسیت، ناتوانی‌های جسمی و ذهنی و وابستگی قومی، تماماً نمونه‌های اوضاع و احوال یک فردند. به نظر دورکین، نابرابری‌هایی را که نتیجهٔ اوضاع و احوال یک فردند، نمی‌توان توجیه کرد. برعکس نابرابری‌هایی که نتیجهٔ انتخاب‌های او هستند، موجه‌اند؛ برای مثال مانند نابرابری‌هایی که می‌توان آن‌ها را به تفاوت در بلندپروازی‌ها، دیدگاه‌ها دربارهٔ آنچه زندگی ارزشمند را شکل می‌دهد، ذوق و سلیقه‌ها و ترجیحات شخصی برگرداند. دلیلی که دورکین برای این تمایز ارائه می‌کند آن است که درحالی‌که نابرابری‌هایی که نتیجهٔ اوضاع و احوال یک فردند، مربوط به شانس و اقبال می‌شوند، نابرابری‌هایی که نتیجهٔ انتخاب‌های یک فردند، چنین نیستند. لیبرال‌های برابری‌خواه مخالف نابرابری‌های اقتصادی‌ای هستند که مربوط به شانس و اقبال‌اند. بنابراین هرچند دورکین با رالز در این عقیده سهیم است که لیبرال‌های کلاسیک، آزادخواهان و محافظه‌کاران در این مورد اشتباه می‌کنند که نابرابری‌های اقتصادی چه هنگام موجه‌اند، دلیل او این نیست که آن‌ها به فقیرترین افراد اولویت نمی‌دهند بلکه بیشتر آن است که آن‌ها نابرابری‌های اقتصادی‌ای را موجه به شمار می‌آورند که در شانس فرد در برخورداری از یک اوضاع و احوال ریشه دارند.

1. Dworkin, 1981: 302; 1987:18-19; 1991:36-38; Cohen, 1989:921-924; Kymlicka, 1990:ch.3

۶. فمینیسم

فمینیسم اخیر نقش بسیار ارزشمندی در بحث برابری اقتصادی در فلسفه سیاسی نوین ایفا کرده است. مضمون اصلی بحث آن است که لیبرال‌ها، محافظه‌کاران، سوسیالیست‌ها، و مارکسیست‌ها، تماماً به‌طور سنتی مسلم پنداشته‌اند که بسیاری از نابرابری‌های اقتصادی میان مردان و زنان موجه‌اند؛ بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین به بررسی نابرابری‌های میان خانواده‌ها و تأثیرشان بر فرصت‌های افراد پرداخته‌اند. برای مثال، این واقعیت در استدلال رالز برای برابری منصفانه فرصت‌ها بر ضد برابری صوری فرصت‌ها، آشکار است. چنان‌که قبلاً دیدیم، او تأکید کرد که زمینه‌های خانوادگی متفاوت، به نحو چشمگیری بر نقطه آغاز اولیه افراد در رقابت برای فرصت‌ها و منابع کمیاب در جامعه تأثیر می‌گذارند. اما از نظر فمینیست‌ها این مهم است که فرصت‌های زنان نیز به نحو عمده‌ای تحت تأثیر نابرابری‌ها در درون خانواده‌ها قرار دارند.^۱

این واقعیت که فرصت‌های زنان تحت تأثیر نابرابری‌ها در درون خانواده‌ها قرار دارند، در ایالات متحده به دلیل افزایش ازهم‌پاشیدگی خانواده‌ها کاملاً آشکار شده است. مدارک مبتنی بر تحلیل این ازهم‌پاشیدگی خانواده‌ها نشان می‌دهند که زنان و بچه‌ها از کاهش چشمگیر استاندارد مادی زندگی‌شان رنج می‌برند، درحالی‌که مردان از افزایش آن بهره می‌برند.^۲ بسیاری از نابرابری‌ها در خانواده ناشی از توزیع نابرابر کار خانگی و مراقبت از بچه‌ها می‌شود. زنان نوعاً صلاح می‌دانند که از کار و پیشه خود صرف‌نظر کنند تا مراقبت از فرزندان را به عهده گیرند. پیامدش آن است که در بسیاری از خانواده‌ها، مردان نان‌آور اصلی‌اند و اگر خانواده از هم بپاشد زنان شغلی ندارند تا به واسطه آن از سطح زندگی‌ای قابل قیاس با وقتی که زن و شوهر، درآمدها را یک‌کاسه

1. Hartmann, 1981; Okin, 1987; 1989:ch.7; Rhode, 1989:ch.7

2. Weitzman, 1986; Okin, 1991

می‌کردند؛ برخوردار شوند. از نظر فمینیست‌ها یک نظریه قابل دفاع درباره برابری اقتصادی باید بتواند توضیح دهد که چرا چنین نابرابری‌های اقتصادی‌ای ناموجه هستند.

اما از نظر لیبرال‌های کلاسیک و آزادخواهان، نابرابری‌های اقتصادی از این دست میان مردان و زنان موجه‌اند، زیرا تنها با نقض آزادی و حق مالکیت مردان می‌توان آن‌ها را اصلاح کرد. همچنین از نظر لیبرال برابری خواهی مانند دورکین، به نظر می‌رسد که این نابرابری‌های اقتصادی موجه باشند زیرا آن‌ها پیامد انتخاب‌های زنان درباره زندگی‌شان هستند.

برخی از فمینیست‌ها با قوت استدلال کرده‌اند که می‌توان اندیشه جان رالز درباره برابری دموکراتیک را برای پرداختن به نابرابری‌های اقتصادی‌ای که پیامد بی‌عدالتی در درون خانواده‌اند، بسط داد.^۱ در برابری منصفانه فرصت‌ها این مسئله مطرح می‌شود که آیا بعد از جدایی، مردان و زنان از نقطه شروع متفاوتی آغاز می‌کنند و در نتیجه آیا زنان به نحو نامنصفانه‌ای زیان می‌بینند یا نه.^۲ افزون بر آن، اصل تفاوت مستلزم آن است که نابرابری‌های اقتصادی میان مردان و زنان بایستی به نفع زنان باشند تا موجه باشند. چون تردید وجود دارد که نابرابری‌های موجود این استلزام را برآورده کنند، اصل تفاوت این عقیده فمینیست‌ها را تأیید می‌کند که چنین نابرابری‌هایی نمی‌توانند موجه باشند.

دیگران استدلال کرده‌اند که فمینیست‌ها باید نظریاتی خاص خودشان در باب برابری پدید آورند که از چشم‌اندازهای ایدئولوژیکی سنتی همچون لیبرالیسم و مارکسیسم متمایز باشند. تمام این چشم‌اندازها تحت سیطره چشم‌انداز مردانه به نابرابری‌اند. از نظر برخی این چشم‌انداز مردانه مسئله نابرابری را به مسائلی مربوط به حقوق فرو می‌کاهد. چشم‌انداز فمینیستی متفاوتی باید باشد تا نابرابری اقتصادی را به منزله

1. Okin, 1989:ch.1, 4, 8

2. Jacobs, 1994

مسئله همدردی با محرومان و مراقبت از دیگران، تلقی کند.^۱ اما دیگران استدلال کرده‌اند که مسئله چندان مربوط به پارادایم حقوق نمی‌شود بلکه مربوط به این واقعیت است که در بیش‌تر موارد فرضی که صورت گرفته، آن است که صاحب حق یک مرد است.^۲ براساس این دیدگاه آنچه ما بدان نیاز داریم تبیینی است از برابری جنسی که از معیارهای مردمدارانه رایج برای داوری در باب بی‌عدالتی‌های اقتصادی، فراتر رود. هرچند این چشم‌اندازهای فمینیستی جایگزین بر برخی محدوده‌های سیاست عمومی مانند اذیت و آزار جنسی و خشونت علیه زنان پرتوی افکنده‌اند، هنوز باید ثابت کنند که در بحث برابری اقتصادی در فلسفه سیاسی سودمندند.

۷. سوسیالیسم بازار

هرچند اندیشه سوسیالیسم بازار^۳ اندیشه چندان جدیدی نیست، اخیراً در میان فیلسوفان سیاسی به عنوان ایدئولوژی سیاسی بسیار پرنفوذی مطرح شده است. سوسیالیسم بازار را معمولاً در برابر سوسیالیسم دولتی نهاده‌اند که آن شکل از سوسیالیسم بود که در اتحاد جماهیر شوروی سابق و بیش‌تر اروپای شرقی رایج بود.^۴ هر دو شکل سوسیالیسم، مالکیت خصوصی گسترده بر ابزارهای تولید - کارخانه‌ها، زمین، تکنولوژی، تجهیزات صنعتی، و مانند آن - را که ویژگی اقتصاد سرمایه‌داری است، رد می‌کنند. سوسیالیسم دولتی مستلزم آن است که مالکیت بر ابزارهای تولید در دست دولت باشد. بنابراین دولت از طریق دیوان‌سالارانش تصمیم می‌گیرد که در اقتصاد ملی چه چیز و چگونه باید تولید شود. برعکس، سوسیالیسم بازار ابزارهای تولید را اجتماعی می‌کند اما نه با قرارداد مالکیت در دست دولت بلکه بیش‌تر با دادن

1. Gilligan, 1982; Larabee, 1993

2. MacKinnon, 1987; ch.2; 1989

3. market socialism

4. Miller, 1989:5-11

مالکیت جمعی کارخانه‌ها به کارگرانی که در آن کارخانه‌ها کار می‌کنند. در سوسیالیسم بازار مالک شرکت‌ها نه سرمایه‌داران و نه دولت بلکه بیش‌تر، کارگران به عنوان یک گروه خواهند بود. پیامد آن این است که تصمیم‌ها دربارهٔ اقتصاد به‌طور جمعی توسط گروه‌های کارگری در این کارخانه‌ها اتخاذ می‌شود. بنابراین بازارهای اقتصادی برای هماهنگ کردن این تصمیم‌ها بیش‌تر به همان شیوه‌ای که لیبرالیسم کلاسیک تجویز می‌کند، لازم‌اند. (بنگرید به بخش ۲ از همین فصل)

اکنون سوسیالیست‌های مارکسیست و نیز غیرمارکسیست هستند که از سوسیالیسم بازار دفاع می‌کنند. مارکسیسم در بخش بعدی این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت، تمرکز ما در این جا بر طرفداران غیرمارکسیست سوسیالیسم بازار است. سوسیالیست‌های غیرمارکسیست به‌طور معمول اهمیت برابری توزیعی را برجسته ساخته‌اند، و بیش‌تر این سوسیالیست‌ها به‌طور سنتی با اتکاء محض به بازارهای اقتصادی مخالفت ورزیده‌اند زیرا بازارهای اقتصادی موجب نابرابری‌های اقتصادی می‌شوند.^۱ بنابراین کسانی که از سوسیالیسم بازار دفاع می‌کنند باید نابرابری‌های اقتصادی‌ای را که ناشی از اتکا به بازارند، توجیه کنند.

پاسخ فیلسوفان به این مسئله به چیزی بستگی دارد که آن‌ها را به سوسیالیسم بازار رهنمون شده است. دو موضع وجود دارد که بسیار رایج‌اند. به نظر برخی کنترل کارخانه‌ها توسط کارگران بسط منطقی دموکراسی سیاسی است. از این دیدگاه سوسیالیسم بازار نوعی دموکراسی اقتصادی است به این معنا که این کارگران‌اند که در محیط کار بر خودشان حکم می‌رانند. آن‌طور که رابرت دال آن را بیان می‌کند، «اگر دموکراسی در ادارهٔ حکومت رواست، در ادارهٔ فعالیت‌های اقتصادی هم باید روا باشد؛ و گفتن این‌که در ادارهٔ فعالیت‌های اقتصادی روا نیست

1. Tawney, 1964; Cole, 1975; Crosland, 1957

معنای ضمنی‌اش آن است که در ادارهٔ حکومت نیز روا نیست.^۱ تنها نابرابری‌های اقتصادی‌ای که موجه نیستند، آن‌هایی هستند که دموکراسی اقتصادی را تهدید می‌کنند.

موضع دیگری که سوسیالیست‌های بازار گاهی در تلاش برای توجیه نابرابری‌های اقتصادی ناشی از اقتصاد بازار اتخاذ می‌کنند، به‌طور شگفت‌آوری همانند توجیه مورد تأکید محافظه‌کاران برای نابرابری‌های اقتصادی است. به یاد آورید که محافظه‌کاران بر اهمیت مفهوم شایستگی در توجیحات مربوط به نابرابری‌های اقتصادی پای می‌فشرده‌اند. برخی از سوسیالیست‌های بازار نیز استدلال می‌کنند که نابرابری‌های اقتصادی‌ای که در سوسیالیسم بازار وجود خواهد داشت، به‌حق‌اند. برای مثال، دیوید میلر در بازار، دولت، و جامعه: بنیادهای نظری سوسیالیسم بازار^۲ استدلال می‌کند که شایستگی در نظریه‌ای در باب عدالت توزیعی از ارزش محوری برخوردار است و ما به یک معیار عمومی برای سنجش شایستگی نیاز داریم. دفاع او از بازارهای اقتصادی دقیقاً آن است که آن‌ها این معیار را فراهم می‌کنند. در نتیجه حاصل کار آن است که می‌توان گفت هر گونه نابرابری اقتصادی که ناشی از بازارها باشد به‌حق است.^۳

این نتیجه به دو تفسیر راه می‌دهد. نخست آن‌که هر چند لیبرال‌های کلاسیک و آزادخواهان احتمالاً قوی‌ترین طرفداران سرمایه‌داری و بازارهای اقتصادی‌اند، اما هیچ‌کدام به این دلیل از بازارها دفاع نمی‌کنند که آن‌ها شایستگی‌های مردم را دنبال می‌کنند. بلکه آن‌ها به این دلیل از بازارها دفاع می‌کنند که آزادی را متحقق می‌کنند یا مالکیت خصوصی را محترم می‌شمارند؛ آن‌ها در مورد پیوند زدن بازار به اندیشهٔ شایستگی

1. Dahl, 1985:110

2. David Miller, *Market, State, and Community; Theoretical Foundations of Market Socialism*, 1989

3. Ibid, ch.6

تردید دارند. در نتیجه شگفت آنکه سوسیالیست‌هایی مانند میلر درباره بازارهای اقتصادی، حتی ادعاهای هنجاری قوی‌تری نسبت به لیبرال‌های کلاسیک و آزادخواهان مطرح می‌کنند. تفسیر دوم درباره مفهوم شایستگی است. بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین معترف‌اند که معیارهای شایستگی ما بسیار پیچیده‌اند و در نتیجه استفاده از آنها برای توجیه موارد خاص نابرابری اقتصادی دشوار است. چنان‌که مایکل والزر تبیین می‌کند: «شایستگی ادعای قوی‌ای است؛ اما داوری‌های دشواری در پی دارد؛ و تنها در شرایط خیلی خاص توزیع‌های معینی را به بار می‌آورد.»^۱ نکته آن‌که این ادعا که بازارها شایستگی را دنبال می‌کنند، نه تنها مخالف دفاع‌های سنتی از اقتصادهای بازار است، بلکه همچنین از مفهوم شایستگی نیز فراتر می‌رود.

۸. مارکسیسم برابری‌خواه

یکی از بحث‌های محوری اخیر در میان فیلسوفان سیاسی مارکسیست در این باره بوده است که آیا کارل مارکس و مارکسیست‌های بعدی به نگرشی برابری‌خواهانه نسبت به عدالت اجتماعی که در آن برابری اقتصادی آرمانی هنجاری است که باید دنبال شود و برای آن مبارزه شود، ملتزم بوده‌اند یا نه. البته درک شهودی بیش‌تر افراد آن است که مارکس و مارکسیسم به برابری التزام داشته‌اند. اما درخور توجه است که مارکس، خود در نوشته‌های بسیارش هیچ تأیید صریح و بی‌چون‌وچرایبی از برابری اقتصادی ارائه نمی‌دهد. برخی از فیلسوفان استدلال کرده‌اند که نقد مارکس از سرمایه‌داری مبتنی بر التزام به برابری نیست زیرا مبتنی بر نظریه‌ای اخلاقی در باب حقوق یا عدالت اجتماعی نیست بلکه بیش‌تر بر تحلیلی علمی از جامعه و تاریخ بشری اتکا دارد. افزون بر این، مارکس نسبت به اندیشه برابری مردد بود و سرانجام آن را رد کرد زیرا به نظر او

1. Walzer, 1983:25

این اندیشه عملاً برای توجیه ظلم طبقاتی به کار رفته بود.^۱ دیگران استدلال کرده‌اند که مبنای نظریه اجتماعی و سیاسی مارکس اصل اخلاقی برابری اقتصادی است، هرچند که به نظر می‌رسد خود مارکس این مسئله را درک نکرده باشد. از نظر آن‌ها نمی‌توان مارکسیسم را بدون التزام به برابری اقتصادی فهمید.^۲ من این دیدگاه را که مارکسیسم مستلزم این التزام به برابری است، مارکسیسم برابری‌خواه می‌نامم. اکنون این دیدگاه در میان فیلسوفان اخلاقی و سیاسی ملتزم به مارکسیسم شایع است.

مارکسیسم برابری‌خواه، همچون دیگر چشم‌اندازهای ایدئولوژیکی در قلمرو نگرش دموکراتیک به سیاست، باید به این مسئله پردازد که چه وقت نابرابری‌های اقتصادی موجه‌اند. اکنون بسیاری از مارکسیست‌های برابری‌خواه رویکرد عام جان رالز به توجیه نابرابری را می‌پذیرند.^۳ بحث‌مان در باب لیبرالیسم برابری‌خواهانه را در بخش ۵ به یاد آورید که اصل تفاوت رالز حاکی از آن بود که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی فقط وقتی موجه‌اند که به نفع فقیرترین افراد جامعه باشند. جهت منطقی‌ای که شالوده اصل تفاوت را تشکیل می‌دهد آن است که اگر برخی نابرابری‌ها وضع فقیرترین افراد را در جامعه بهبود بخشد، بنابراین نتیجه می‌دهد که این نابرابری‌ها موجه‌اند زیرا نتیجه آن‌ها بهبود وضع همگان است. از این رو چنان‌که بسیاری از مارکسیست‌های برابری‌خواه اذعان می‌کنند، انکار موجه بودن چنین نابرابری‌هایی نامعقول است زیرا این امر مانند آن است که بگوییم، بهتر است کم‌تر داشته باشیم تا بیشتر.

بنابراین چه چیز مارکسیست‌های برابری‌خواه را از لیبرال‌های برابری‌خواه متمایز می‌کند؟ توجیه انگیزه‌های اقتصادی محور

1. Wood, 1986

2. Elster, 1985:ch. 4.3; Geras, 1989; Peffer, 1990:ch.4

3. Cohen, 1989; 1991; Peffer, 1990:chs.9-10; Van Parijs 1992:467-470; Roemer, 1992:450-451 and 462-464; 1994:§1

قانع‌کننده‌ترین پاسخی است که توسط مارکسیست‌های برابری‌خواه ارائه شده است. لیبرال‌های کلاسیک مانند هایک و لیبرال‌های برابری‌خواه مانند رالز به‌طور کلی فرض کرده‌اند که در اقتصاد بازار، برخی نابرابری‌های چشمگیر در درآمد برای ایجاد انگیزه‌های اقتصادی در افراد برای کار جدی و هدایت مهارت‌ها و استعداد‌های‌شان به راه‌هایی که برای جامعه ارزشمند است، ضرورت دارند. برای روشن شدن مطلب به مثال حرفه جراحی توجه کنید، حرفه‌ای که برای جامعه ارزشمند است اما عموماً نیاز به آموزش بسیار دارد و مستلزم هوش و نیز تلاش جدی است. در اقتصاد بازار به جراحان، درآمدهای بالایی پرداخت می‌شود؛ دلیلش این است که درآمد بالا به افراد با استعداد، انگیزه اقتصادی می‌دهد تا جراحی را به عنوان حرفه و شغل دنبال کنند. البته همه ما با داشتن چنین افرادی به عنوان جراح، از رفاه بیشتری برخورداریم. به عبارت دیگر، نابرابری‌های اقتصادی‌ای که ناشی از ایجاد این انگیزه‌های اقتصادی‌اند با اصل تفاوت رالز همخوانی دارند و بنابراین موجه‌اند زیرا به نفع حتی فقیرترین افراد در جامعه‌اند.

مارکسیست‌های برابری‌خواه، برخلاف لیبرال‌های برابری‌خواه، این ادعای هنجاری را که نابرابری‌های ناشی از انگیزه‌های اقتصادی موجه‌اند، زیر سؤال می‌برند. آن‌ها معمولاً می‌پذیرند که تفاوت دستمزدها پیش از کسر مالیات ممکن است برای بازارهای اقتصادی ضروری باشند، تا به نحو درستی عمل کنند؛ برای مثال، با پرداخت بیش‌تر به جراحان نسبت به پیشخدمت‌ها به افراد با استعداد علامت دهند که آن‌ها باید جراح شوند تا پیشخدمت زیرا جراحان از لحاظ اجتماعی ارزشمندترند. اما از دیدگاه آن‌ها به هیچ وجه این امر دلیل آن نیست که از نظام مالیات بردرآمد برای اعمال مالیات بردرآمد جراحان استفاده نشود بلکه باید به گونه‌ای اعمال شود که در پایان تفاوت بسیار کمی وجود داشته باشد میان آن‌چه پیشخدمت و جراح از درآمد خالص (بعد از پرداخت

مالیات) از آن برخوردارند تا صرف تهیه چیزهایی کنند که از نظر افراد ارزشمندند.^۱

مارکسیست‌های برابری‌خواه استدلال کرده‌اند که انگیزه‌های اقتصادی، در واقع با روح کلی اصل تفاوت ناسازگارند. جرال کوهن استدلال می‌کند که هرچند رالز اصل تفاوت را به گونه‌ای ارائه می‌کند که نابرابری‌های ضروری برای انگیزه‌های اقتصادی را جایز می‌شمارد، آن نحوه ارائه با اندیشه عمومی جماعت که زیربنای اصل تفاوت را شکل می‌دهد، ناسازگار است.^۲ تأکید آن اندیشه بر اهمیت همکاری اجتماعی و نیز این دیدگاه است که هرچند مردم به هدف آن چه دریافت می‌کنند، در امور اجتماعی شرکت می‌کنند، و شرکت نمی‌کنند مگر آن‌که در عوض چیزی دریافت کرده باشند؛ به این دلیل شرکت نمی‌کنند که چیزی در عوض دریافت می‌کنند، بلکه به دلیل حس مشترک رفاقت اجتماعی با دیگر اعضای جامعه‌شان، در این فعالیت‌ها شرکت می‌کنند. برآیند تحلیل کوهن آن است که دسته‌ای از لیبرال‌های برابری‌خواه مانند رالز بایستی به سبب انسجام و سازگاری از این دیدگاه خود دست بردارند که نابرابری‌های ناشی از ضرورت انگیزه‌های اقتصادی برای افراد، با مقتضیات نظریه‌ای برابری‌خواهانه در باب عدالت اجتماعی سازگار است.

۹. پست‌مدرنیسم

در سال‌های اخیر چشم‌انداز پست‌مدرنیسم در میان فیلسوفان سیاسی به شدت تأثیرگذار شده است. ویژگی برجسته پست‌مدرنیست‌ها، تردید ریشه‌دار در باب وجود حقیقتی ساده و پایدار در سیاست است. آن‌ها دلمشغولی مدرنیته را به کشف حقایق یکپارچه واحد در باب ماهیت انسان، عدالت، دین، و مانند آن رد می‌کنند. هرچند این تردید شکل‌های مختلفی به خود می‌گیرد، اما به طور کلی در اثر این دیدگاه به وجود آمده

1. Roemer, 1992:462-463

2. Cohen, 1992:310-327

است که آن چه در چشم اندازهای ایدئولوژیکی غالب در سده بیستم - لیبرالیسم، محافظه کاری، مارکسیسم، سوسیالیسم - غایب است، حساسیت نسبت به میزان عملکردی است که ادعاهای مربوط به حقیقت و معرفت به عنوان اعمال قدرت توسط برخی گروه‌ها در جامعه بر گروه‌های دیگر، در سیاست دارند. کاوش جدید برای حقیقت به تشکیل آن گروه‌هایی منجر شده است که اعتقاداتی متفاوت با آن «حقیقتی» دارند که به حاشیه رانده شده و تحت سیطره است. برای مثال، ادعاهای مربوط به باورهای دینی غربی نوعاً انحصارطلب‌اند و فرض می‌گیرند که تنها یک دیدگاه می‌تواند حقیقت داشته باشد؛ اعمال مذهبی‌ای که متفاوت‌اند مانند اعمالی که اغلب توسط اعضای گروه‌های نژادی غیرغربی صورت می‌گیرند به عنوان اعمال وحشیانه و غیرمتمدنانه معرفی شده‌اند. پست‌مدرنیست‌ها تأکید می‌کنند که نادیده‌انگاری و وضعیت نامساعدی که اعضای این گروه‌ها تجربه می‌کنند، پیامد مستقیم این فرض است که تنها یک حقیقت عینی درباره باورهای دینی وجود دارد. اگر ما این فرض را رد کنیم، دیگر معقول نیست که این گروه‌ها را به عنوان گروه‌های وحشی و نامتمدن معرفی کنیم.^۱

در فلسفه سیاسی پست‌مدرنیستی برای تبیین این امر که چه وقت نابرابری‌های اقتصادی موجه‌اند، تلاش صریح بسیار کمی صورت گرفته است. اما یکی از مضمون‌های عمده پست‌مدرنیستی آن است که بسیاری از مباحث مطرح در فلسفه سیاسی مدرن در باب نابرابری اقتصادی، به دو دلیل مرتبط به هم، نادرند. دلیل نخست آن است که بسیاری از فیلسوفان سیاسی نمی‌توانند این واقعیت را دریابند که در بحث‌های مربوط به برابری اقتصادی آن چه مهم و اساسی است، داشتن یک شیء نیست بلکه بیش‌تر ارتباط میان اشخاص است.^۲ برای مثال اغلب در مورد حقوق

1. Rorty, 1985; 1989:ch.4; Minnow, 1990

2. Young, 1990a:25-26; Minnow & Shanley, 1996:4-29

مربوط به برابری اقتصادی - آنچه من حقوق استحقاقی نامیده‌ام - به گونه‌ای سخن گفته شده که گویا حقوق مربوط به اشیاء‌اند، در صورتی که مدافعان پست‌مدرنیسم تأکید می‌کنند که چنین حقوقی به نحو بهتری به مثابه حقوق ارتباطی^۱ فهمیده شده‌اند. آن‌طور که آیریس یانگ تبیین می‌کند: «فهم حقوق به مثابه دارایی‌ها موفقیت‌آمیز نیست. حقوق عبارت از روابط‌اند نه اشیاء؛ آن‌ها در قانون اساسی به عنوان قواعدی معرفی شده‌اند که تعیین می‌کنند افراد در ارتباط با یکدیگر چه کاری می‌توانند انجام دهند. حقوق بیش‌تر دال بر انجام‌دادن‌اند تا داشتن، دال بر روابط اجتماعی‌ای که فرد را قادر به عمل می‌سازند یا از عمل بازمی‌دارند.»^۲ برآیند این تأکید آن است که وقتی فیلسوفان سیاسی به توجیهاتی برای نابرابری‌های اقتصادی می‌اندیشند، بایستی بر روابط مبتنی بر نابرابری میان اشخاص متمرکز شوند.

دومین جنبه مرتبط، که بر وفق پست‌مدرنیسم، بخش عمده فلسفه سیاسی مدرن در رویکرد خود به عدالت توزیعی در آن خطا کرده است، عبارت از شیوه‌ای است که در آن وجود یک نابرابری اقتصادی خاص به مثابه یک امر از پیش‌داده^۳ لحاظ شده است. آنچه تحلیل پست‌مدرنیستی بر آن تأکید می‌کند این است که آنچه به عنوان نابرابری اقتصادی به شمار می‌آید، خود مسئله‌ای مربوط به زبان، فرهنگ، و گفتمان‌های خاص درون جامعه است. برای مثال آنچه به عنوان نیاز به شمار می‌آید، چیزی نیست که بتواند فرض شود بلکه بیش‌تر مسئله‌ای مربوط به تفسیر فرهنگی است. در نتیجه فیلسوفانی که به طور جدی دلمشغول عدالت توزیعی بوده‌اند باید کانون توجه‌شان را به مباحث مربوط به نیازها تغییر دهند. آن‌طور که نانسی فریزر تبیین می‌کند: «معمولاً سیاست مربوط به نیازها این‌طور فهمیده شده که راجع به توزیع ارضای

1. relational

2. Young, 1990a:25

3. given

نیازها است. برعکس، در رویکرد من کانون توجه سیاست مربوط به تفسیر نیازها است.»^۱

معنی ضمنی این نقد پست مدرنیستی از رویکردهای موجود به برابری اقتصادی آن است که دلمشغولی‌های مربوط به نابرابری‌های اقتصادی از نابرابری‌های فرهنگی تفکیک پذیر نیستند. زیرا نوع دوم نابرابری‌ها همیشه مخصوص اوضاع و احوال خاصی هستند و چون هیچ اصل کلی‌ای برای بررسی نابرابری‌های فرهنگی وجود ندارد، بدین سان باید برای پست مدرنیست‌ها نیز چنین باشد که هیچ پاسخ واحد یا کلی‌ای به این پرسش که چه وقت نابرابری‌های اقتصادی موجه‌اند، وجود نداشته باشد.

۱۰. نتیجه

در این فصل هشت چشم‌انداز ایدئولوژیکی مختلف و رقیب در باب نابرابری اقتصادی را بررسی کردیم. مضمونی که به این بحث وحدت می‌بخشد، فرض مشترک همه این چشم‌اندازهاست که نابرابری‌های اقتصادی باید توجیه شوند، و فیلسوفان سیاسی نمی‌توانند این نابرابری‌ها را «طبیعی» فرض کنند. این دلمشغولی به فراهم کردن بنیان‌های هنجاری برای نابرابری‌های اقتصادی، بحث عدالت توزیعی در فلسفه نوین را عملاً از کل فلسفه سیاسی‌ای که مقدم بر آن است، جدا می‌کند.

این واقعیت که تفاوت‌های ایدئولوژیکی این چنین عمیقی بر سر این امر وجود دارد که نابرابری‌های اقتصادی چه وقت موجه‌اند، بُعد مهمی از نگرش دموکراتیک به سیاست است. احزاب سیاسی رقیب و کارگزاران منتخب مواضع ایدئولوژیکی گوناگونی در باب برابری اقتصادی اختیار می‌کنند که در رویه سیاست‌گذاری بازتاب می‌یابند. شاید در دموکراسی مهم‌ترین و اختلاف‌برانگیزترین قلمرو سیاست‌گذاری برای قانون‌گذار،

1. Fraser, 1989:292

دقیقاً در این باره باشد که چگونه و چه وقت به نابرابری‌های اقتصادی پردازد. برجستگی این جنبه از سیاست در نگرش دموکراتیک آن را از نظریه و نیز عمل دوران‌های اولیه در سیاست، جدا می‌کند. آن‌طور که ریچارد تاوینی به نحو خردمندانه‌ای پنجاه سال قبل در کتاب دوران‌سازش برابری خاطر نشان می‌کند:

با توجه به چشم‌انداز تاریخی، تلاش برای تلفیق برابری حقوق مدنی و سیاسی، که در بنیاد دموکراسی است، با نابرابری فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی، که در بنیاد سرمایه‌داری است، هنوز در آغاز راه خود است. اما تجربه کافی وجود دارد برای گفتن این‌که نتیجه، در بهترین حالت، توافقی گذرا را نشان می‌دهد. به همان اندازه که توده مردم از قدرت‌هایی که دموکراسی اعطا می‌کند، آگاه می‌شوند به‌طور طبیعی آن‌ها را برای پی‌گیری خواست‌های‌شان به کار می‌گیرند. متناسب با آن به همان اندازه که مردم آن قدرت‌ها را به کار می‌گیرند، خود دموکراسی در نگاه آن طبقاتی که قبلاً آن را با بی‌تفاوتی می‌نگریستند، چهره‌ای متفاوت و کم‌تر بی‌خطر به خود می‌گیرد.^۱

1. Tawney, 1964:1938 preface

منابعی برای مطالعه بیشتر

1. Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, Harvard University Press, 1971).

این کتاب اثرگذارترین کتاب در فلسفه سیاسی نوین است.

2. Arthur, John, and William Shaw, editors, *Justice and Economic Distribution, Second Edition*. (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1991).

این اثر جنگی گسترده از جستارهایی در باب عدالت توزیعی است.

3. Roemer, John, editor, *Analytical Marxism* (New York, Cambridge University Press, 1986).

این کتاب جنگی از جستارها است که بازتاب‌دهنده آثار اخیر مارکسیستی درباره عدالت توزیعی‌اند.

4. Walzer, Michael, *Spheres of Justice* (New York, Basic Books, 1983).

این اثر تبیینی است اثرگذار از عدالت اجتماعی که بر ارزش استفاده از معیارهای متعدد برای پرداختن به نابرابری تأکید می‌کند.

5. Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, Princeton University Press, 1990).

این کتاب از بیانی بسیار ساده و دفاعی نیرومند از چشم‌اندازی پست‌مدرنیستی در باب عدالت اجتماعی برخوردار است.

فصل هفتم

جماعت دموکراتیک

۱. درآمد

نظریه‌های عدالت اجتماعی به‌طور سنتی سه ارزش اصلی را تبیین می‌کنند: آزادی، برابری، و جماعت. (در تاریخ اندیشه سیاسی، آخری اغلب «انجمن اخوت»^۱ نامیده شده و اکنون بیشتر فیلسوفان سیاسی نوین اصطلاح جماعت^۲ را که از لحاظ جنسیت بی‌طرف است به کار می‌برند.) اما طی بیش‌تر سده بیستم فیلسوفان سیاسی به زیان ارزش جماعت عمدتاً بر ارزش‌های آزادی و برابری تمرکز یافته‌اند. دلمشغولی فیلسوفان سیاسی به آزادی و برابری آشکار است، برای مثال در صورت‌بندی جان رالز از نظریه‌اش در باب عدالت به‌مثابه انصاف. چنان‌که در فصل‌های پیشین دیدیم، رالز از دو اصل عدالت دفاع می‌کند، یکی به توزیع آزادی می‌پردازد و دومی به نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی می‌پردازد. او در نظریه خود اصلی در باب عدالت نمی‌گنجاند که به‌صراحت به ارزش جماعت پردازد. این غفلت از ارزش جماعت در نظریه‌های جدید در باب عدالت، همچون یکی از مؤثرترین مضمون‌ها در فلسفه اخلاقی و سیاسی اخیر ظاهر شده است. این فصل به بررسی

1. fraternity

2. community

اهمیت این تجدید علاقه به ارزش جماعت در نگرش دموکراتیک به سیاست می‌پردازد.

۲. اهمیت جماعت

جماعت چیست؟ برای اهداف ما در این بررسی، جماعت را می‌توان به عنوان اجتماع افرادی که دارای برخی ارزش‌ها و تاریخ مشترک‌اند و در فعالیت‌های مشترک معینی شرکت می‌کنند و از التزام جدی به همبستگی با یکدیگر برخوردارند، فهمید.^۱ همچنین یکی از ویژگی‌های جماعت این است که علایق و منافع افراد، مستقل از جماعت تصور نمی‌شوند بلکه پیش‌تر به عنوان علایق و منافع وابسته به جماعت تصور می‌شوند. چنان‌که بیوکنن توضیح می‌دهد: «هر عضوی پیشبرد اهداف جماعت را پیشرفتی برای ما تلقی می‌کند و نه پیشرفتی برای خودش که به‌طور اتفاقی با پیشرفت مشابهی برای دیگر افراد تشکیل‌دهنده گروه، همراه شده است.»^۲ نمونه‌های جماعت‌های مرسوم عبارت‌اند از جمعیت‌های کلیسا، خانواده‌های گسترده، سازمان‌های سیاسی عامه مردم، انجمن‌های اخوت و باشگاه‌های زنان، و اتحادیه‌ها.

تمام شهروندان حکومت‌های دموکراتیک همچنین عضو جماعت‌های خاص خودشان هم هستند. این جماعت‌ها اغلب برای کیستی (هویت) ما ضروری‌اند. آن‌ها هویت شخصی ما را می‌سازند. آن‌طور که السدر مک‌ایتایر توضیح می‌دهد: «من پسر یا دختر کسی هستم، عموزاده یا عموی کسی هستم، من شهروند این یا آن شهرم، عضو این یا آن صنف یا حرفه‌ام، من متعلق به این ایل، آن طایفه، و این ملت‌ام... خودبه‌خود من از گذشته خانواده‌ام، شهرم، قبیله‌ام و ملت‌م، انواع دین‌ها، میراث‌ها، انتظارات به حق، و تعهدات را به ارث برده‌ام. این‌ها امور از پیش داده زندگی مرا تشکیل می‌دهند.»^۳

1. Philips, 1993:14-18

2. Buchanan, 1989:857

3. MacIntyre, 1981:204-205

این رأی که عضویت در جماعت‌های خاص برای هویت شخصی ما ضروری است، عمدتاً ادعایی تجربی است و می‌توان آن را از طریق تأمل روایتی^۱ مورد تأیید قرار داد. آن‌طور که مک‌این‌تایر خاطر نشان می‌کند، بیش‌تر ما می‌پذیریم که کیستی (هویت) ما بالنسبه پیامد جماعت‌های مختلفی است که ما بدان‌ها تعلق داریم. این رأی برای نگرش دموکراتیک به سیاست چه اهمیتی دارد؟ استلزام‌های آن برای نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی چیست؟

احتمالاً این رأی حاکی از آن است که عضویت ما در جماعت‌های خاص و از این‌رو وجود این جماعت‌ها بسیار برای رفاه فردی مهم است. بدون این جماعت‌ها، به نظر می‌رسد هویت شخصی ما تکه‌پاره خواهد بود؛ و درکی از این امر نخواهیم داشت که ما که هستیم. در نتیجه هر تبیینی از عدالت اجتماعی باید حمایت و تحقق جماعت را وظیفه‌ای فوری و فوری سازد. پرسش عملی آن است که چه جماعت‌هایی باید در دموکراسی مورد حمایت قرار گیرند و متحقق شوند.

۳. مخالفت جماعت‌گرایان با اولویت حقوق

جماعت‌گرایی^۲ عبارت از این دیدگاه است که ارزش و اهمیت جماعت در نظریه و عمل سیاست مورد غفلت واقع شده است و بایستی فیلسوفان سیاسی آن را جدی‌تر بگیرند.^۳ جماعت‌گرایی هم در میان رادیکال‌ها و هم محافظه‌کاران، در تاریخ اندیشه سیاسی مضمونی ثابت و از نو تجدیدشونده است.^۴ کارل مارکس و فردریش انگلس در مانیفست کمونیست ۱۸۴۸ برای مثال هشدار دادند که جماعت‌های سنتی همین که سرمایه‌داری گسترش یابد، سقوط خواهند کرد به گونه‌ای که به تعبیر خودشان: «هرآن‌چه جامد است در هوا پودر خواهد شد.» بدین‌سان

1. anecdotal reflection

2. communitarianism

3. Gutmann, 1985

4. Walzer, 1990:6-7; Phillips, 1993:3

ادموند برک در حملهٔ محافظه‌کارانهٔ مشهورش به انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه از این امر تأسف می‌خورد که چگونه نهادهای اجتماعی سنتی ادب و نزاکت^۱ و دین، در فرانسه از هم می‌پاشند. در میان فیلسوفان سیاسی جدید، جماعت‌گرایی یک بار دیگر به عنوان مضمونی مهم، از نو ظاهر شده است.

احیای اخیر جماعت‌گرایی در فلسفهٔ سیاسی متأثر از این برداشت رایج بوده است که اشکال سنتی جماعت همچون خانواده، کلیساها، همسایگان و مدارس در ایالات متحده و سایر کشورها به شدت زیر سؤال‌اند.^۲ این نتیجه‌گیری مبتنی بر حساسیت نسبت به افزایش چشمگیر طلاق و ازهم‌پاشیدگی خانواده‌ها، افزایش تولدهای نامشروع، گسترش ادیان نامتعارف، جرم فزاینده، افزایش استعمال مواد مخدر و افزایش ناگهانی بی‌سوادی در میان جوانان است. به نظر برخی از جماعت‌گرایان، فروپاشی جماعت نزدیک است و باید بی‌درنگ مورد رسیدگی قرار گیرد. دیدگاه آن‌ها این است که درحالی‌که وضعیت به‌راستی وخیم است هنوز می‌توان دربارهٔ آیندهٔ اشکال سنتی جماعت خوش‌بین بود. به بیان مایکل سندل: «ضروری‌ترین برنامهٔ اخلاقی و سیاسی ما احیای آن دسته از امکانات جمهوری خواهانهٔ شهروندی است که به‌طور ضمنی در سنت ما وجود دارند اما در دوران ما به تدریج محو شده‌اند.»^۳ جماعت‌گرایان دیگر بسیار بدبین‌تراند و در نتیجه معتقدند که اشکال سنتی جماعت پیشاپیش نابود شده‌اند. مک‌ایتایر می‌گوید: «آن‌چه در این مرحله از تاریخ مهم است، ایجاد اشکال محلی جماعت است تا بتوان از طریق آن‌ها از خلال اعصار تاریک جدید که قبلاً بر ما حادث شده است، ادب و نزاکت و زندگی عقلانی و اخلاقی را تداوم بخشید... وحشی‌ها پشت مرزها انتظار نمی‌کشند، آن‌ها قبلاً به مدت زیادی بر ما حکومت کرده‌اند. و عدم آگاهی

1. civility

2. Bellah et. al., 1985

3. Sandel, 1984:249

ما از این امر است که بخشی از گرفتاری ما را تشکیل می‌دهد.^۱ یکی از وظایف مهم دانشمندان و جماعت‌شناسان امریکایی این بوده است که زوال ادعاشده در اشکال سنتی جماعت را به نهادهای اجتماعی و سیاسی مرتبط سازند. به این دلیل که اگر منشاء زوال، یک نهاد یا سیاست خاص باشد، در نتیجه می‌توان این زوال را با اصلاح یا برچیدن آن نهاد یا سیاست مورد بحث، به عقب برگرداند. یکی از نقاط کانونی مشترک، سیاست اجتماعی امریکا است. چارلز ماری تحلیل‌گر سیاسی محافظه‌کار در زمینه از دست رفته، به تفصیل استدلال می‌کند که اصلاحات رفاهی آغاز شده از اوایل دهه ۱۹۶۰، علت عمده فروپاشی خانواده‌های سنتی است زیرا آن اصلاحات وابستگی به دولت را تشویق می‌کنند، حرامزادگی را پاداش می‌دهند، و پایه‌های اخلاق کار را سست می‌کنند.^۲ تحلیل‌گر سیاسی لیبرال، میکی کاوس در پایان برابری منشاء زوال اشکال سنتی جماعت را در پافشاری بر پرداختن به نابرابری در درآمدها به جای نابرابری در پایگاه اجتماعی، در اصلاحات سیاسی اجتماعی در دهه‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۰، و ۱۹۸۰، یافت.^۳

اما به نظر فیلسوفان سیاسی جماعت‌گرا، تهدید جماعت تنها ناشی از عمل سیاسی نیست؛ بلکه بازتابی از نقایص جدی در چشم‌اندازهای غالب در فلسفه سیاسی نیز هست. نقد جماعت‌گرایانه رشته‌های متعدد دارد و در سطوح بسیار مختلفی عمل می‌کند.^۴ برخی از آن‌ها در سطوح فرااخلاق قرار دارند و این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا سخن‌گفتن از اصول اخلاقی عینی معنی می‌دهد یا نه. دیگر مضمون جماعت‌گرایانه همیشگی عبارت است از نقد روان‌شناسی فلسفی که در رفتارگرایی و

1. MacIntyre, 1981:245

2. Charles Murray, *Losing Ground*, 1984

3. Kaus, 1992

۴. برای مثال بنگرید به:

Kymlicka, 1988; Holmes, 1989; Mulhal & Swift, 1992; 35-1264.

علوم شناختی رایج است. اما رشته دیگر نقد، معطوف به مکاتب فکری رایج در فلسفه زبان است. در واقع با بیانی طعنه آمیز می توان خاطر نشان کرد که جماعت‌گرایی با ادعاهای فلسفی آن‌چنان بحث‌انگیزی پیوند خورده است که فیلسوفان در بیشتر اوقات آن را چنان شناسانده‌اند که فرد جماعت‌گرا آن تعیین هویت را زیر سؤال می‌برد.^۱

مهم‌ترین و متناسب‌ترین جنبه نقد جماعت‌گرایانه برای بحث ما در باب نگرش دموکراتیک به سیاست، مخالفت با اولویت حقوق و اولویت رعایت مقتضیات عدالت در سیاست دموکراتیک است.^۲ در سه فصل گذشته در باب عدالت اجتماعی، زبانی که به کار برده‌ام، عمدتاً زبان حقوق فردی بود. همان‌طور که در فصل چهارم توضیح دادم، حقوق در آنچه حکومت‌ها می‌توانند انجام دهند، محدودیت‌هایی ایجاد می‌کنند؛ حقوق فردی به منافع افراد امکان می‌دهد تا به منزله برگ برنده در برابر آن دسته از تصمیم‌های حکومت عمل کنند که معطوف‌اند به آنچه رفاه عمومی یا بهترین منافع جماعت را برآورده می‌کند. دیدگاهی که من مسلم انگاشته‌ام (همان‌که برای اختصار «برتری حقوق»^۳ می‌نامم) آن است که هر سیاست دموکراتیک، حقوق و مقتضیات عدالت باید برتری اخلاقی داشته باشند. این فرض برتری حقوقی، آن‌طور که در فصل چهارم اشاره کردم، در فلسفه سیاسی نوین رایج است.

جماعت‌گرایان برتری حقوق را به چالش می‌طلبند زیرا به نظر آن‌ها مبتنی بر شکل نادرستی از فردگرایی است که آدمیان را به عنوان موجودات «ذره‌ای»^۴ منفردی لحاظ می‌کند که مقدم بر جماعت وجود دارند و عاری از هویتی اجتماعی‌اند. چون مشهورترین مدافعان برتری حقوق، لیبرال‌هایی مانند جان رالز و رانلد دورکین هستند، بیش‌تر نقد جماعت‌گرایان از فلسفه سیاسی نوین معطوف به لیبرالیسم است.

1. Bell, 1993:4

2. Buchanan, 1989:855-856

3. primacy of rights

4. atomistic

فردگرایی با رشته وسیعی از اندیشه‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی پیوند خورده است و نمی‌توان آن را به شیوه‌ای واحد و دقیق تعریف کرد.^۱ اما به نظر جماعت‌گرایان، آن شکل از فردگرایی که در این جا مورد بحث است، برای افراد و حقوق‌شان آن‌چنان ارزش بنیادینی قائل می‌شود که هرگونه ارزشی را که بتوان برای جماعت قائل شد بی‌معنی می‌کند. آن‌طور که مک‌اینتایر به نحو تحریک‌آمیزی آن را بیان می‌کند: «فردگرایی همیشه آموزه دزدان موفق جماعت بوده و هست.»^۲ به عبارت دیگر، از نظر جماعت‌گرایان آن نگرش به سیاست دموکراتیک که برتری را به حقوق می‌دهد، نادرست است زیرا آن نوع فردگرایی که برای بنانهادن برتری حقوق ضروری است، با پذیرش اهمیت اخلاقی جماعت ناسازگار است. در عوض جماعت‌گرایان نگرشی به سیاست دموکراتیک ارائه می‌کنند که برتری را به تحقق‌بخشیدن به آرمان زندگی خوب و حمایت از آن می‌دهد که باید افراد به‌طور اشتراکی در آن سهیم باشند. اندیشه اصلی آن است که به جای آن که حقوق و عدالت «فضیلت نخست»^۳ نهادهای اجتماعی و سیاسی شوند، چنان‌که رالز بیان کرده است^۴، به توصیف چارلز تیلر، سیاست باید «اولویت نخست را به زندگی اجتماعی یا خیر توده‌ها بدهد.»^۵

پرنفوذترین مخالفت‌های جماعت‌گرایانه با برتری حقوق توسط مایکل سندل، السدیر مک‌اینتایر، و چارلز تیلر صورت گرفته است. دو رشته نقد بسیار مهم از برتری حقوق توسط این فیلسوفان به وجود آمده است. یک رشته از این نقدها قصد دارد نشان دهد که اصل اندیشه برتری حقوق از انسجام برخوردار نیست. تیلر و سندل هر دو به کندوکاو در این رشته نقد می‌پردازند. رشته دیگر نقد برای نشان دادن آن است که برتری،

1. Lukes, 1973

2. MacIntyre, 1976:181

3. first virtue

4. Rawls, 1971:3

5. Taylor, 1989:159-160

مستلزم پای‌بندی به عقیده‌ای بی‌مایه درباره خود است. هم سندل و هم مک‌ایتایر از این رشته نقد دفاع می‌کنند. من این دو رشته نقد را به ترتیب و به‌طور مختصر شرح می‌دهم.

نخست این اتهام جماعت‌گرایانه را در نظر بگیرید که اندیشه برتری حقوق از انسجام برخوردار نیست. در دو فصل پیشین به ترتیب حقوق استحقاقی مربوط به آزادی‌های اساسی و حقوق مربوط به برابری اقتصادی را مورد بحث قرار دادیم. برتری هر دو نوع حقوق توسط جماعت‌گرایان به پرسش گرفته شده است. به نظر تیلر، این اندیشه که حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی باید در تبیین اخلاق سیاسی برتری داشته باشد، از این جهت مهم است که به معنی آن است که مفاهیم تعلق و تکلیف نسبت به جماعت خود، به عنوان مفاهیم ثانویه و بااهمیت کم‌تر تلقی شده‌اند.^۱ به این دلیل که اندیشه حق شما برای انجام هرآنچه می‌خواهید، به‌مثابه برگ برنده یا قیدوبندهای جانبی‌ای در برابر محدودیت‌هایی عمل می‌کنند که ممکن است جماعت بخواهد بر آزادی شما تحمیل کند.^۲ اما از نظر تیلر تأمل دقیق در مفهوم حقوق تعارضی را آشکار می‌کند. انتساب حقوق به افراد مستلزم داوری کردن در این باره است که کدام آزادی‌ها ارزشمندند، و چه چیز شایسته انجام دادن است؛ این نوع داوری‌ها بایستی در یک نوع جماعت اخلاقی با ارزش‌ها و معیارهای ارزشیابی مشترک صورت گیرد. بیرون از چنین جماعتی، سخن‌گفتن از حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی معقول نخواهد بود. بنابراین این حقوق مستلزم درجه خاصی از تعلق به یک جماعت است. بنابراین حقوق چگونه می‌توانند بر منافع آن جماعت برتری داشته باشند؟ آیا این با تأکید بر اهمیت حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی و برتری دادن این حقوق بر منافع جماعت در محدود کردن آن آزادی‌ها ناسازگار نیست، چراکه جدی‌گرفتن‌شان مستلزم جدی‌گرفتن منافع آن جماعت نیز هست؟

1. Taylor, 1985:188

2. Taylor, 1986:211

مایکل سندل مشکل عدم انسجام مشابهی را در تاروپود اصل تفاوت رالز بیان می‌دارد. از فصل پیشین به یاد آوریم که اصل تفاوت رالز حاکی از آن بود که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی تنها وقتی موجه‌اند که به نفع فقیرترین افراد جماعت باشند. می‌توان گفت که افراد از حق برابری اقتصادی برخوردارند مگر وقتی که نابرابری‌ها وضع آن‌ها را بهتر سازد. اما همان‌طور که سندل خاطر نشان می‌کند به یک معنای مهم در فرضی که رالز (و بیش‌تر دیگر فیلسوفان سیاسی جدید) به نفع برابری صورت داده‌اند، اهمیت بنیادی جماعتی سازنده که خیر همگان را قسمت می‌کند، از پیش فرض گرفته می‌شود.^۱ به چه دلیل دیگری باید تصور کنیم که تمام افراد باید به‌طور برابر در ثروت اقتصادی جماعت شریک باشند؟ آن‌طور که سندل بیان می‌کند: «ما نمی‌توانیم اشخاصی باشیم که عدالت برای آن‌ها در اولویت باشد و نیز اشخاصی باشیم که اصل تفاوت برای آن‌ها اصل عدالت باشد.»^۲ بنابراین پافشاری بر برتری حقوق مربوط به برابری اقتصادی افراد بر منافع جماعت، نامنجم به نظر می‌آید، زیرا دقیقاً به دلیل وجود آن جماعت است که تصور می‌شود افراد از چنین حقوقی برخوردارند.

اکنون برگردیم به آن رشته از نقدها که برای نشان‌دادن آن است که برتری حقوق مستلزم پایبندی به عقیده‌ای نادرست در باب خود و هویت شخصی است. (به جهت اختصار، خطر ساده‌سازی این رشته از نقدهای جماعت‌گرایانه را می‌پذیرم.^۳) در بخش ۲، تصدیق شد که عضویت در جماعت‌هایی خاص برای هویت شخصی ما بنیادی است. به نظر سندل و مک‌اینتایر، این واقعیت به دلیل استلزام‌هایش برای این امر که زندگی مطلوب در نظر هریک از ما چیست، از اهمیت برخوردار است. هر دو معتقدند که چون هویت ما مربوط به نقش‌های اجتماعی‌ای است که به

1. Sandel, 1982:79-81

2. Ibid, 178

۳. برای شرح مفصل‌تر بنگرید به: Kymlicka, 1989a:ch.4

عنوان اعضای جماعتی خاص به عهده گرفته‌ایم، معنی آن این است که آن‌چه برای یک فرد خوب است، مسئله‌ای مربوط به انتخاب فردی نیست بلکه بیش‌تر مربوط به کارکرد جماعت‌هایی است که فرد بدان تعلق دارد. برای مثال مک‌اینتایر ادعا می‌کند که «آن‌چه برای من خوب است باید برای فردی که این نقش‌ها را دارد خوب باشد.»^۱ سندل تأکید می‌کند که موضوع بحث در این جا هویت است.

... هویت داشتن عبارت است از دانستن این‌که من در تاریخی حرکت می‌کنم که نه آن را می‌طلبم و نه جلو آن را می‌گیرم، تاریخی که با این حال برای انتخاب‌ها و رفتار من پیامدهایی دارد. آن [تاریخ] مرا به برخی نزدیک‌تر و از دیگران دورتر می‌سازد؛ برخی اهداف را مناسب‌تر می‌سازد، برخی دیگر را کم‌تر چنین می‌کند. من به عنوان موجودی خودتفسیرگر می‌توانم دربارهٔ تاریخم تأمل کنم و به این معنا از آن فاصله بگیرم، اما این فاصله همیشه نامطمئن و گذراست، سرانجام نقطهٔ تأمل هیچ‌گاه بیرون از خود تاریخ به دست نمی‌آید.^۲

مشکل عمده‌ای که هم مک‌اینتایر و هم سندل با برتری حقوق دارند، این است که به نظر می‌رسد این برتری مبتنی بر دیدگاهی در باب خود و هویت شخصی باشد که با دیدگاه آن‌ها ناسازگار است. آن‌ها معتقدند که پیش‌فرض برتری حقوق آن است که مستقل از جماعت‌های خاصی که افراد بدان‌ها تعلق دارند و تاریخی که با دیگران در آن سهیم‌اند، می‌توان گفت که چه چیز برای آن‌ها مطلوب است. دلیل زیربنایی‌اش آن است که چون حقوق به این دلیل منتسب به افراد می‌شوند که داشتن آن‌ها برای آن افراد مطلوب است و برتری حقوق به معنای این است که برخی حقوق بر آن‌چه برای جماعت مطلوب است، اولویت دارند، در نتیجه انتساب آن

1. MacIntyre, 1981:205

2. Sandel, 1982:179

حقوق مستلزم تبیین آن است که چه چیز برای فرد مطلوب است که نتیجه آن چیزی نیست که برای جماعتی که او (زن یا مرد) بدان تعلق دارد، مطلوب باشد. ماحصل آن است که شما می‌توانید یا برتری حقوق را بپذیرید یا دیدگاه آن‌ها را درباره خود و هویت شخصی. چون مک‌این‌تایر و سندل تصور می‌کنند که دیدگاه‌شان درباره خود و هویت شخصی درست است، رد برتری حقوق تنها جایگزین معقول است.

۴. آرمان جماعت دموکراتیک

پاسخ غالب در میان دیگر فیلسوفان سیاسی به مخالفت جماعت‌گرایانه با برتری حقوق و عدالت، آن است که جماعت‌گرایان درست نفهمیده‌اند که چرا در نگرش دموکراتیک به سیاست، حقوق و عدالت از برتری برخوردارند. آنچه جماعت‌گرایان از آن غفلت کرده‌اند این است که به حقوق و دیگر مقتضیات عدالت در نگرش دموکراتیک دقیقاً به این سبب برتری داده شده تا شکل خاصی از جماعت حمایت شود و تحقق یابد. این شکل خاص از جماعت را می‌توان آرمان جماعت دموکراتیک نامید. با بررسی برخی از پاسخ‌های خاص به جماعت‌گرایان می‌توان ویژگی این جامعه و دلیل این امر را که چرا برتری حقوق برای حمایت و تحقق آن ضروری است، آشکار کرد.

به نظر برخی از فمینیست‌ها، جماعت‌گرایی به دلیل حمایت همه‌جانبه‌اش از تمام اشکال جامعه، مسئله‌برانگیز است.^۱ بسیاری از اشکال سنتی جماعت مردسالارانه و جنسیت‌گرایانه‌اند؛ آن‌ها اغلب مسئولیت‌های سنگین و غیرمنصفانه را به زنان تحمیل می‌کنند و براساس انکار برابری جنسی بنا شده‌اند. درواقع نمونه‌هایی که اغلب توسط جماعت‌گرایان ذکر شده - خانواده، جمعیت کلیسا، همسایگان - نمونه‌های سرمشق چنین اشکال سنتی جماعت‌اند. نکته مورد نظر آن‌ها

1. Okin, 1989:ch.3; Friedman, 1989:277-285

این است که درحالی که ممکن است واقعاً جماعت از ارزش اخلاقی برخوردار باشد، تنها برخی اشکال جماعت ارزشمندند.

فیلسوفانی مانند آیریس یانگ و دروسیلا کورنل^۱ از چشم اندازی پست مدرنیستی، نکتهٔ مشابهی را ابراز کرده اند. یانگ ارزش جماعتی با اهداف و آرمان های مشترک و تعیین هویت متقابل را که متحد تلقی شده، زیر سؤال می برد. به نظر او چنین جماعتی تفاوت های میان اعضایش را پنهان می کند و از عضویت کسانی که با آن سازگاری ندارند، جلوگیری می کند.^۲ در عوض، یانگ از آرمان هنجاری آن چه او «زندگی شهری»^۳ می نامد، دفاع می کند:

شهر مدرن بدون دیوار است؛ طراحی شده و منسجم نیست. سکونت در شهر به معنای داشتن همیشگی درکی از ماوراء است... بنابراین زندگی شهری... برخلاف آرمان چهره به چهره که در بیش تر اظهارات مربوط به جماعت بیان شده، تفاوت را می پذیرد. زندگی شهری «با هم بودن» بیگانگان است. بیگانگان به یکدیگر برمی خورند... همسایگی شان را در زندگی تصدیق می کنند... در چنین برخوردی افراد به «نحو درونی» مرتبط به هم نیستند... آنها به نحو بیرونی با هم ارتباط دارند، آنها یکدیگر را به عنوان دیگری، متفاوت، از گروه ها، تاریخ ها، حرفه ها، و فرهنگ های متفاوتی تجربه می کنند که درکی از آن ندارند.^۴

به نظر او زندگی شهری به دلیل مقتضای تفاوت و سازگاری با مجموعه وسیعی از جماعت های «کوچک تر»، متمایز است.^۵ کورنل هم در مخالفت با جماعت های سنتی به دلیل اثر خفقان آور آنها و

1. Drucilla Cornell

2. Young, 1990a:ch.8; 1990b:300

3. City life

4. Young, 1990b:318

5. Young, 1990a; 237

ضدیت‌شان با تفاوت، با وی سهیم است. آرمان جایگزین او زندگی شهری نیست بلکه بیشتر آن چیزی است که او آن را قلمرو تخیلی^۱ می‌نامد.^۲ قلمرو تخیلی چیزی است که ما همه در آن سهیمیم، اما چیزی انضمامی، مکانی و مادی نیست. در عوض، این حقوق و دیگر مقتضیات عدالت اجتماعی است که قلمرو تخیلی را پر می‌کنند، و جماعتی که این مقتضیات می‌پروراند در اندیشهٔ مردم است و صرفاً به تخیل آن‌ها محدود است.

شاید قوی‌ترین پاسخ به نقد جماعت‌گرایانهٔ برتری حقوق از آن لیبرال‌ها باشد. بسیاری از لیبرال‌ها استدلال کرده‌اند که جماعت‌گرایان مفهوم «خود» را که لازمهٔ نظریه‌ای قابل فهم در باب حقوق است، بد فهمیده‌اند. چنین «خود»ی موجودی ذره‌ای نیست که خالی از تعلقات و تعهدات اجتماعی باشد. در عوض، مهم این است که افراد می‌توانند تعهدات و آنچه را که بیش‌ترین ارزش را در زندگی برایش قائل‌اند، اصلاح یا تعدیل کنند؛ پیش‌فرض حقوق این امکان تجدیدنظر و تغییر است و نه موجودی که هیچ تعهد یا احساس ارزشمندی نسبت به جماعت ندارد.^۳ این دیدگاه دربارهٔ «خود» جدید است و قطعاً بحث‌انگیز، اما تردید وجود دارد که بسیاری از نقدهای جماعت‌گرایانه بر آن قابل اطلاق باشد.

لیبرال‌های دیگر، و برجسته‌تر از همه جان رالز، با تأکید بر این‌که برتری‌ای که آن‌ها به حقوق و دیگر مقتضیات عدالت می‌دهند، هرگز مبتنی بر هیچ نوع اندیشهٔ بحث‌انگیزی در باب خود نیست، به جماعت‌گرایان پاسخ داده‌اند. رالز معتقد است که نظریه‌اش در باب عدالت به‌مثابه انصاف تنها مستلزم نظریه‌ای سیاسی در باب شخص است. چنین شخصی «کسی است که می‌تواند شهروند باشد، یعنی عضو عادی جامعه و سرشار از حس همکاری برای زندگی کامل... کسی که

1. imaginary domain

2. Cornell, 1995:ch.1

3. Pogge, 1989:ch.2; Kymlicka, 1989a:ch.4; Buchanan, 1989:867-871; Gauthier, 1986:ch.11; Moore, 1993:183-188

می‌تواند در زندگی اجتماعی مشارکت کند. یا می‌تواند نقشی ایفا کند، و از این رو حقوق و تکالیف مختلفش را اعمال و رعایت می‌کند.^۱ افزون بر این، چون رالز نظریه‌اش در باب عدالت را در بافت جماعتی دموکراتیک جا می‌دهد، فرض بر آن است که شهروندان نیز آزاد و برابرند.^۲ نکته مورد نظر رالز در این جا آن است که فرض او از شهروندی آزاد و برابر تنها وقتی بحث‌انگیز است که شما تعهد اساسی‌تر به دموکراسی را رد کنید.

همچنین لیبرال‌ها استدلال کرده‌اند که اشتباهی که جماعت‌گرایان مرتکب می‌شوند، آن است که فرض می‌کنند حقوق ضرورتاً فردگرایانه‌اند. هیچ چیز ذاتی‌ای درباره مفهوم حقوق وجود ندارد که سخن‌گفتن درباره حقوق جماعت‌ها یا حقوق جمعی را نامعقول سازد.^۳ وجود حقوق برای حفظ و تحقق چیزهایی است که ارزشمندند. از این رو اگر جماعت ارزشمند است، استفاده از حقوق برای حفظ آن ممکن است کاملاً معقول باشد. در واقع بسیاری از فیلسوفان لیبرال پیش از جنگ جهانی دوم مانند ال. تی. هات‌هاوس و جی. ای. هابسن زبان حقوق را دقیقاً به همین شیوه به کار بردند.

همچنین دیگران استدلال کردند که جماعت‌گرایان میزان کارکرد واقعی حقوق فردی را در حفظ حتی جماعت‌های سنتی دست‌کم گرفتند.^۴ برای روشن شدن مطلب، مثال حق آزادی مذهب یک فرد را در نظر بگیرید. جماعت‌گرایان معمولاً تأکید کرده‌اند که چگونه این آزادی، افراد را قادر می‌سازد تا ادیان نوظهور عجیب و غریب را بپذیرند یا در سکولاریزه کردن و ترویج الحاد مشارکت کنند. اما این حق همچنین به فرقه‌های مذهبی سنتی مانند آمیش^۵ امکان داده است تا شیوه زندگی‌شان

1. Rawls, 1993:18

2. Ibid, 18-20; 1985:240-244

3. Kymlicka 1989a:ch.7; Freedman, 1990; 1991:ch.5, Jacobs, 1991

4. Raz, 1986:250-255; Buchanan, 1989:858-865

۵. Amish، فرقه‌ای از مسیحیان منونیت «به نام یاکوب آمان [Amman] اسقف سویسی...

را حفظ کنند. افزون بر این، به یک معنا خود اندیشه حق آزادی مذهب وابسته به فرض جماعت است. به نظر می‌رسد پرستش مذهبی از یک جنبه اجتماعی ذاتی برخوردار باشد. آیا واقعاً معنی می‌دهد رفتاری را که منحصرأ از یک فرد سر زده است، نوعی رفتار دینی به شمار آوریم؟ دلیل حق آزادی مذهب دقیقاً آن است که با حمایت جداگانه از هر یک از اعضای فرقه‌ها و گروه‌های مذهبی خاص، از آن فرقه‌ها و گروه‌ها حمایت می‌کند. می‌توان نکته مشابهی را در مورد دیگر حقوق فردی شناخته شده مانند حق زندگی کردن به شیوه خود، آزاد از تبعیض نژادی، ذکر کرد. این حق با حمایت از همه و هر یک از اعضای منفرد گروه‌های اقلیت نژادی، از آن‌ها حمایت می‌کند.

زیربنای تمام این پاسخ‌های مختلف - فمینیستی، پست‌مدرنیستی، لیبرالی - به نقد جماعت‌گرایانه برتری حقوق، این مضمون است که برتری حقوق تهدیدی برای ارزش جماعت نیست بلکه به منظور تحقق شکل خاصی از جماعت به مثابه شکلی ارزشمند، در نظر گرفته شده است. این شکل خاص، آرمان جماعت دموکراتیک است. شاخصه جماعت دموکراتیک عبارت است از تفاوت‌های مهم در هویت شخصی اعضایش و آنچه آن‌ها در زندگی شخصی خودشان برایش ارزش قائل‌اند. آن‌ها از آرزوها و اهداف مشترک، و از تعهدات مذهبی یا گرایش جنسی یکسانی برخوردار نیستند، همچنین همه آن‌ها از یک منشأ نژادی یا قومی نیستند. با این حال هنوز در میان این افراد نوعی التزام به جماعت وجود دارد. آنچه آن‌ها در آن شریک‌اند، هویت مشترک‌شان به مثابه

بسیار محافظه‌کار و سختگیرند و در زندگی از رفتار عمومی تبعیت می‌کنند و زنان و مردان لباس روستاییان قرون وسطی را می‌پوشند و لباس‌شان را به دست خود می‌بافند و به جای تکمه قلاب به کار می‌برند. عبادتشان در خانه‌های شخصی است؛ از تلفن استفاده نمی‌کنند و به جای اتومبیل از اسب و گاری استفاده می‌کنند.» *دایرةالمعارف فارسی*، ص ۲۸۷۸. جماعتی از این فرقه اکنون به صورت جماعتی بسته در ایالت پنسیلوانیا در ایالات متحده به سر می‌برند. (پانویس صفحه ۱۸۷ استاد عزت‌الله فولادوند بر کتاب *اندیشه سیاسی کارل پوپر*، جرمی شی برمر).

شهروند است. آنچه یک جماعت دموکراتیک را از آن نوع جماعت سیاسی که شاخصه آریستوکراسی یا جباری است، جدا می‌کند، عبارت است از این‌که تمام افرادی که تابع حکومت‌اند، از موقعیت شهروندی برخوردارند؛ تعهد به برابری سیاسی جماعت دموکراتیک مدرن را از این جایگزین‌ها جدا می‌کند.

این چه چیزی است که شهروندان دموکراتیک را به یکدیگر پیوند می‌دهد؟ تفاوت در زندگی شخصی‌شان و آنچه آن‌ها برایش ارزش قائل‌اند، به معنای آن است که نمی‌توان مفهومی از خیر همگانی یا خوشبختی عمومی را فرض کرد. در واقع در فصل دوم دیدیم که نظریه‌های دموکراسی رویه‌ای همگرا همگی ناقص‌اند زیرا مستلزم چنین مفهومی هستند. آنچه تمام شهروندان دموکراتیک در آن سهیم‌اند، تعهد به ارزش دموکراسی است به عنوان رویه‌ای منصفانه برای اتخاذ تصمیم‌های جمعی دربارهٔ اموری که تمام زندگی‌شان را تحت تأثیر قرار می‌دهد یا برای تنظیم کنش متقابل میان شهروندان ضروری است. با وجود اختلافات میان شهروندان، هر یک می‌پذیرند که داشتن اصول سیاسی تنظیمی از اهمیت مطلق برخوردار است.^۱ ممکن است این در قیاس با پیوندهای مستحکم میان افرادی که، برای مثال، متعلق به یک جمعیت کلیسایی هستند یا از یک خانواده‌اند، همچون یک معنای سطحی از جماعت به نظر برسد. اما همچنین این استدلال را از فصل سوم به خاطر آورید که اقتدار دولت دموکراتیک مبتنی بر توانایی آن در رعایت مقتضیات عدالت اجتماعی است. نتیجه این است که شهروندان دموکرات در تعهد مشترک‌شان به عدالت اجتماعی نیز پیوند دارند. آن‌طور که رالز اخیراً بیان داشته: «آن‌ها به‌مثابه شهروندان برای نیل به هدف جمعی مشترک‌شان از عدالت، با هم همکاری می‌کنند.»^۲ بنابراین آنچه شهروندان جماعت دموکراتیک را به هم پیوند می‌دهد، احترام

1. Macedo, 1990:ch.6

2. Rawls, 1993:42n

متقابل‌شان برای یکدیگر است. در فصل‌های پیشین سعی کرده‌ام تأکید کنم که هرچند شهروندان دموکرات احتمالاً در مورد مقتضیات دقیق عدالت اجتماعی اختلاف دارند، خصوصاً راجع به این‌که چه وقت نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی موجه‌اند، با این حال درباره مفهوم عدالت اجتماعی به میزان شگفت‌انگیزی توافق دارند.

هنگامی که آرمان جماعت دموکراتیک برحسب شهروندانی توصیف می‌شود که در تعهد به رویه‌های دموکراتیک منصفانه سهیم‌اند و به مقتضیات عدالت اجتماعی عمل می‌کنند، دلیل برتری دادن به حقوق در نگرش دموکراتیک به سیاست، آشکار می‌شود. در فصل چهارم دو نوع از حقوق تمیز داده شد؛ حقوق دموکراتیک، که آن نوع از حقوق‌اند که برای تضمین دموکراسی رویه‌ای منصفانه عمل می‌کنند و حقوق استحقاقی، که سهم منصفانه هر فرد از مزایا و مسئولیت‌های زندگی اجتماعی را معین می‌کنند. آرمان جماعت دموکراتیک، حقوق دموکراتیک و حقوق استحقاقی را به مثابه التزام مشترک اعضایش می‌شناساند. از این‌روست که باید این حقوق را برای حمایت و تحقق آن جماعت آرمانی برتری داد. اما یادآوری این نکته از بحث ما در باب حقوق مبتنی بر قانون اساسی در بخش ۶ از فصل چهارم، مهم است که برتری اخلاقی دادن به حقوق ضرورتاً به آن معنا نیست که آن حقوق باید از طریق قانون اساسی تضمین شوند و از این‌رو به عنوان برگ برنده‌ای در برابر قانون‌گذار در دموکراسی عمل کنند.^۱

برتری حقوق در تحقق آرمان جماعت دموکراتیک در ملاحظه بصیرت‌مندانه آلکسی دو توکویل، روشنفکر سده نوزدهم، در اثر کلاسیکش، دموکراسی در امریکا، تقویت شده است. توکویل تأکید کرده است که در یک جماعت دموکراتیک که شاخصه آن افرادی است با اعتقادات مذهبی، ارزش‌های خانوادگی، نژاد و قومیت بسیار متفاوت و

مانند آن، این خطر ذاتی وجود دارد که نیروی الزام‌آور شهروندی از هم بپاشد زیرا پیوسته افراد به درون جماعت‌های خاص گونه‌گون‌شان کشیده می‌شوند و درک اهمیت هم‌هویت‌شدن با دیگران را، با کسانی که فرد تنها در شهروندی مشترک با آن‌ها سهیم است، از دست می‌دهند. هرچند توکویل این دیدگاه را تأیید نمی‌کند، اما به نظر معقول می‌رسد که حقوق دموکراتیک و حقوق استحقاقی را برای رفع این خطر برتری داد، زیرا یکی از پیامدهای مهم برتری‌دادن به حقوق آن است که شهروندی‌ای که تمام افراد در آن سهیم‌اند، هرچقدر هم که اختلافات‌شان در جنبه‌های دیگر عمیق باشد، گسترده‌تر و قوی‌تر از آن است که نادیده گرفته شود.

۵. مشکل فرهنگ اقلیت‌های آسیب‌پذیر

پیش از این توضیح داده شد که چرا جماعت‌گرایان در تصور این امر اشتباه می‌کنند که برتری اخلاقی‌دادن به حقوق فردی و دیگر مقتضیات عدالت در تضاد با جماعت است. استدلال شد که برتری حقوق، آرمان جماعت دموکراتیک را حمایت و متحقق می‌کند. پرسش مهمی که به تبع این امر مطرح می‌شود آن است که آیا وجود دولتی دموکراتیک حتی برای تحقق هر شکلی از جماعت به جز آرمان جماعت دموکراتیک نیز روا یا لازم است؟ برای مثال، آیا برای دولت دموکراتیک رواست که جماعت مذهبی خاصی به وجود آورد؟ آیا دولت دموکراتیک می‌تواند هزینه برخی جماعت‌های هنری، مانند اپرا یا تئاتر را تأمین کند، اما هزینه بیسبال یا بولینگ را تأمین نکند؟

بسیاری از فیلسوفان سیاسی نوین پرنفوذ از یک جهت از اصل کلی بی‌طرفی دولت به عنوان پاسخی به این نوع پرسش‌ها، دفاع می‌کنند.^۱ اصل بی‌طرفی دولت را می‌توان بدین‌گونه فهمید که مستلزم آن است «که دولت نباید تلقی‌های خاصی از زندگی خوب را پاداش یا کیفر دهد، بلکه

1. Dworkin, 1985:chs.8, 11; Kymlicka, 1989b; Rawls, 1993:ch.v

باید چارچوبی بی طرف فراهم کند که در درون آن تلقی‌های متفاوت و بالقوه متضاد از خیر بتواند دنبال شود.^۱ منظور از این عبارت آن است که دولت باید در مورد ادیان و این پرسش که آیا اپرا نوع بهتری از گذران وقت فراغت است تا بیسبال، بی طرف باشد. هرچند برخی از استدلال‌ها برای بی طرفی دولت، پیچیده‌اند، عمومی‌ترین استدلال کاملاً ساده است. این استدلال حاکی از آن است که هر جایگزینی برای بی طرفی دولت این نتیجه را دربرخواهد داشت که با همگان منصفانه رفتار نشود، زیرا مستلزم آن خواهد بود که دولت منافع برخی افراد را برآورده کند و نه برخی دیگر را. بسیاری از فیلسوفان سیاسی جدید، بی طرفی دولت را با تردید بسیار نگرسته‌اند. یک رشته از نقدها امکان بی طرفی دولت را هدف قرار داده‌اند. در این باره تردیدهایی ایجاد شده است که آیا دولت می‌تواند همواره بی طرف باشد یا نه. در استعاره در خور استفن ماسیدو، بی طرفی دولت همچون سراب است: «هرچه نزدیک‌تر می‌شویم، سراب بی طرفی سریع‌تر محو می‌شود... هر بی طرفی‌ای... گزینشی است، و بی طرفی گزینشی کاملاً بی طرف نیست.»^۲ گفته می‌شود که خصیلت گزینشی بی طرفی گریزناپذیر است زیرا بی طرف بودن درباره ارزش بی طرفی به نظر ناممکن می‌رسد.

در یک رشته دیگر از نقدهای بی طرفی دولت استدلال می‌شود که حتی اگر بی طرفی میسر باشد، همیشه مطلوب نیست.^۳ در این جا استدلال چنین است که گاهی دولت دموکراتیک باید برخی شیوه‌های زندگی را متحقق سازد و برخی دیگر را تشویق کند. عمومی‌ترین دلیلش این است که دولت دموکراتیک علاقه‌مند است که شهروندانش از نوع خاصی از شخصیت اخلاقی برخوردار باشند، شخصیتی با این فضایل اخلاقی که حافظ تعهد به سیاست دموکراتیک و احترام به حقوق دیگران باشند.

1. Kymlicka, 1989b:883

2. Macedo, 1990:262

3. Raz, 1986: chs. 5-6; Galston, 1991:chs. 405

بنابراین دولت نباید دربارهٔ تلقی‌های مختلف از خیر و شخصیت اخلاقی، بی‌طرف باشد؛ در عوض باید این فضایل اخلاقی خاص را متحقق سازد. اگر بی‌طرفی دولت را کنار بگذاریم، پرسش مهمی که باید پاسخ داده شود، این است که دولت دموکراتیک باید به دنبال ایجاد یا حفظ چه نوع جماعتی باشد؟ یک پاسخ قانع‌کننده این است که دست‌کم دولت وظیفه دارد تا فرهنگ جماعت‌های اقلیت آسیب‌پذیر خاص را در دموکراسی حفظ کند. ویل کیملیکا با قوت از این دیدگاه دفاع کرده است، او این دیدگاه را که در بخش ۲ مورد دفاع واقع شد، تأیید می‌کند که جماعت به دلیل اهمیتش برای درک ما از هویتی که داریم مهم است.^۱ آن‌طور که او بیان می‌دارد: «جنبه‌های اجتماعی و فرهنگی زندگی اجتماعی امکان و مکانی برای پی‌گیری ارزش‌های انسانی فراهم می‌کند.»^۲ عضویت در جماعت‌ها و فرهنگ‌های خاص برای افراد منبع ارزشمندی است. اما برای برخی از افراد، این عضویت ناامن است زیرا جماعت فرهنگی‌ای که آن‌ها بدان تعلق دارند در جماعت دموکراتیک گسترده‌تر، اقلیت کوچکی را تشکیل می‌دهد و به این دلیل در برابر سلطه و ادغام در جماعت فرهنگی بزرگ‌تر، آسیب‌پذیر است. مثال عمده‌ای که کیملیکا به کار می‌برد، وضعیت مردمان بومی در امریکای جنوبی است. همه می‌دانند که جماعت‌های فرهنگی سنتی و بومی سرخ‌پوستان در جماعت ما در معرض تهدیدند و از هم‌پاشیدگی مهمی را در بیش از یکصد سال گذشته تجربه کرده‌اند. در مقایسه با اعضای جماعت‌های فرهنگی گسترده‌تر در امریکای جنوبی، افرادی که به این جماعت‌های بومی تعلق دارند، محرومیت نامنصفانهٔ مهمی را به دلیل عضویت فرهنگی ناامن‌شان، تجربه می‌کنند.^۳ در نتیجه به نظر کیملیکا، در دموکراسی‌ای که پایبند انصاف است، دولت باید به شیوه‌های

1. Will Kymlicka, 1989a; 1995a; 1995b

2. Kymlicka, 1989a:253

3. Ibid, 190

خاصی مداخله کند تا جماعت‌های بومی را حمایت و متحقق سازد به گونه‌ای که آن افرادی که به این جماعت‌ها تعلق دارند، از این عضویت ناامن دچار زیان نشوند. به عبارت دیگر، این جماعت‌ها به سبب آسیب‌پذیری‌شان باید از موقعیت خاصی در دموکراسی برخوردار باشند.

اما در پافشاری بر موقعیت خاص قائل شدن برای برخی جماعت‌های آسیب‌پذیر مشکلات جدی چندی وجود دارد. آیا ما این موقعیت خاص را برای تمام این جماعت‌ها قائل می‌شویم، قطع نظر از میزان کوچک بودن‌شان یا شرایط تاریخی‌ای که سبب آسیب‌پذیری‌شان شده است؟^۱ اگر چنین باشد، آیا این امر به ناچیز شدن این موقعیت خاص منجر نمی‌شود، زیرا جماعت‌های بسیار زیادی از آن بهره خواهند برد؟ و اگر نه چرا نه، زیرا حتی اعضای کوچک‌ترین جماعت‌های آسیب‌پذیر دستخوش خطر عضویت ناامن‌اند؟ آیا وقتی که این جماعت‌های آسیب‌پذیر دارای ارزش‌های اساساً غیردموکراتیک‌اند مانند انکار منزلت اجتماعی برابر مردان و زنان، چنان‌که برخی از فرهنگ‌های بومی سنتی چنین می‌کنند، باز هم باید این موقعیت خاص را به آن‌ها داد؟^۲ چگونه باید درباره ادعاهای متضاد دو جماعت فرهنگی آسیب‌پذیر داوری کنیم؟ برای مثال، چگونه آرزوهای فرانسه‌زبان‌ها را در کبک برای جدایی از کانادا به منظور حمایت از فرهنگ‌شان برآورده کنیم، در عین حال که خواست سرخ‌پوستان را در کبک مبنی بر باقی ماندن در کانادا به منظور حفظ فرهنگ‌شان برآورده می‌کنیم؟

۶. انقلاب، جدایی و نافرمانی مدنی

در فصل سوم استدلال شد که قانع‌کننده‌ترین تبیین این امر که چرا افراد وظیفه دارند تا از قانون دولت دموکراتیک تبعیت کنند، متوسل به نوعی

1. Danley, 1991:181-185

2. Moore, 1993:153-155

تکلیف طبیعی نسبت به عدالت می‌شود. نکته آن است که دولت دموکراتیک از حق حاکمیت خاص برخوردار است به شرط آن‌که به مقتضیات عدالت اجتماعی عمل کند. اگر دولت دموکراتیک به این مقتضیات عمل کند افراد وظیفه خواهند داشت تا از قوانینش تبعیت کنند. اما اگر دولت دموکراتیک مقتضیات عدالت اجتماعی را رعایت نکند، افراد چه باید بکنند؟

ظاهراً باید سه حالت را از هم تفکیک کرد. در یک حالت ناتوانی دولت دموکراتیک در رعایت مقتضیات عدالت اجتماعی، فراگیر است. برای مثال، ممکن است در این حالت حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی شمار بسیار زیادی از افراد به شیوه‌ای پی‌درپی و روزافزون نقض شود. در این حالت چه کار باید کرد؟ از زمان جان لاک به این طرف انقلاب پاسخی مرسوم به این نوع وضعیت است. زیربنای این پاسخ این دیدگاه است که وظیفه سیاسی، مبتنی بر رعایت برخی شرایط از جمله عدم نقض حقوق فردی توسط دولت است. اگر دولت نتواند این شرایط را رعایت کند، اقتدار خود را برای حاکمیت از دست می‌دهد، و وظیفه سیاسی افراد لغو می‌شود. در نتیجه براندازی انقلابی حکومت به وسیله مردم، موجه می‌شود. انقلاب امریکا نوعاً به این شیوه توجیه می‌شود.

وضعیت دوم زمانی رخ می‌دهد که بی‌عدالتی فراگیر نباشد بلکه عمدتاً توسط تنها یک گروه اقلیت در درون جماعت تجربه شود. برای مثال، در مورد کاتولیک‌های رومی در ایرلند جنوبی، طی دهه ۱۹۶۰ و در مورد سیاهان در ایالت می‌سی‌سی‌پی تحت قوانین تبعیض علیه سیاه‌پوستان^۱ چنین وضعیتی وجود داشت. بهترین واکنش آن است که اکثریت این بی‌عدالتی را تصدیق کنند و آن را اصلاح کنند. جنبش حقوق مدنی در دهه ۱۹۶۰ اغلب بدین‌گونه توصیف شده است. دیگر واکنش ممکن، می‌تواند

از آن گروه اقلیت باشد تا از حق جدا شدن استفاده کنند. جدایی^۱ به این معنا خواهد بود که آن گروه از جماعت دموکراتیک موجود جدا شود و در عوض دولت دموکراتیکی برای خود تشکیل دهد. یکی از توجیحات مهم برای حق جدا شدن دقیقاً این نوع تبعیض گروهی است.^۲ آن گروه با جدا شدن از این تبعیض رهایی می‌یابد.

سومین حالت وقتی رخ می‌دهد که دولت دموکراتیک تنها برخی از مقتضیات عدالت را رعایت نکند اما با وجود این در مجموع مقتضیات عدالت را رعایت کند. در این حالت، نه انقلاب مناسب به نظر می‌رسد و نه جدایی. در عوض، به نظر می‌رسد در این حالت، نافرمانی مدنی^۳ مناسب باشد. رالز نافرمانی مدنی را چنین تعریف می‌کند: «عملی جمعی، مسالمت‌آمیز، و از سر وظیفه‌شناسی و در عین حال سیاسی برخلاف قانون که معمولاً به انگیزه ایجاد تغییر در قانون یا سیاست حکومت انجام می‌گیرد.»^۴ تحصن‌ها و دیگر اشکال راهپیمایی‌های غیرقانونی نمونه‌های متعارف نافرمانی مدنی‌اند. کارکرد رفتارهای مربوط به نافرمانی مدنی، اعلام این تلقی است که قانون یا خط‌مشی‌ای برخلاف مقتضیات عدالت است. اگر فرض شود که مردم دارای تکلیفی طبیعی نسبت به عدالت‌اند به معنایی که در ۳.۳. از فصل سوم توضیح داده شد، نتیجه می‌شود که مردم دارای تکلیفی مشتق از آن‌اند تا اگر فرصت دست دهد، در نافرمانی مدنی شرکت کنند.

آن‌چه درباره انقلاب، جدایی، و نافرمانی مدنی به عنوان واکنش‌هایی نسبت به عدم رعایت مقتضیات عدالت اجتماعی از طرف دولت دموکراتیک شایان ذکر است، آن است که همه آن‌ها مستلزم عمل جمعی‌اند. انقلاب و جدایی آشکارا مستلزم افرادی هستند که با هم به عنوان جماعتی با یک هدف مشترک عمل کنند. نافرمانی مدنی را غالباً

1. secession

2. Buchanan, 1991:38-45

3. civil disobedience

4. Rawls, 1971:364

به‌مثابه افرادی که براساس اراده خود عمل می‌کنند و هر یک با درک خویش (زن یا مرد) از عدالت و ظلم اخلاقی برانگیخته شده‌اند، توصیف می‌کنند. اما همچون انقلاب و جدایی، نافرمانی مدنی مؤثر نیز باید به‌گونه‌ای میان افراد هماهنگ شود که بیانگر جماعتی با درک مشترک از هدف باشد. اگر نافرمانی مدنی در واقع بخش مهمی از نگرش دموکراتیک به سیاست است، پس به نظر می‌رسد وجود چنین جماعتی امر بنیادی باشد. شگفت آن‌که اکنون به نظر می‌رسد دولت دلیل محکمی برای حمایت و تحقق جماعتی داشته باشد که وجودش برای بیان مخالفت و نقد قانون و سیاست آن دولت است.

۷. نتیجه

در این فصل پایانی ارزش جماعت را در نگرش دموکراتیک به سیاست مورد بررسی قرار دادیم. مخالفت جماعت‌گرایانه با برتری اخلاقی حقوق بصیرت‌مندانه است اما سرانجام نمی‌تواند اهمیتی را که فیلسوفان سیاسی نوین برای حقوق قائل‌اند، تضعیف کند. برتری حقوق به دلیل آرمان جماعت دموکراتیک معنی پیدا می‌کند. آن جماعت آرمانی شامل افرادی است با تنوعی از ارزش‌ها و تعهدات شخصی که به دلیل احترام متقابل‌شان برای یکدیگر، با هم پیوند یافته‌اند. پرسشی که پیش روی دولت دموکراتیک قرار دارد این است که چه اشکال دیگری از جماعت را باید حمایت و متحقق کند؟ دست‌کم تحقق دو شکل از جماعت در چارچوب نگرش دموکراتیک به سیاست ممکن است معقول باشد، هرچند هیچ‌یک عاری از مشکل نیستند؛ یک نوع آن عبارت است از جماعت‌های فرهنگی آسیب‌پذیر گروه‌های اقلیت، مانند مردمان بومی. نوع دیگر عبارت است از جماعت مخالف که برای موفقیت نافرمانی مدنی لازم است.

منابعی برای مطالعه بیشتر

1. Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice* (New York, Cambridge University Press, 1982).
این کتاب احتمالاً پرنفوذترین بیان نقد جماعت‌گرایانه از لیبرالیسم، به ویژه نظریه‌ای در باب عدالت جان رالز است.
2. MacIntyre, Alasdair, *After Virtue, Second Edition* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1985).
این اثر نقدی بحث‌انگیز از بخش اعظم نظریه سیاسی و اخلاقی نوین است.
3. Kymlicka, Will, *Liberalism Community, and Culture* (New York, Oxford University Press, 1989).
این اثر پاسخی بی‌وقفه به جماعت‌گرایان و دفاعی است از حقوق خاص جماعت‌های اقلیت فرهنگی.
4. Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family* (New York, Basic Books, 1989).
این کتاب پاسخی ساده و دقیق از منظر فمینیسم به آثار فلسفی اخیر در باب عدالت اجتماعی از جمله آثار جماعت‌گرایان است.
5. Kymlicka, Will, editor, *The Rights of Minority Cultures* (New York, Oxford University Press, 1995).
این اثر جنگی سودمند مشتمل بر بسیاری از بهترین جستارهای فلسفی اخیر در باب فرهنگ‌های اقلیت و حقوق آنها است.

کتابنامه

- Abraham, Henry (1967). *Freedom and the Court: Civil Rights and Liberties in the United States*. New York, Oxford University Press.
- Ackerman, Bruce (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven, Yale University Press.
- Arthur, John (1995). *Words That Bind: Judicial Review and the Grounds of Modern Constitutional Theory*. Boulder, CO, Westview Press.
- Bailyn, Bernard (1967). *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Baker, John (1987). *Arguing for Equality*. New York, Verso Books.
- Barber, Benjamin (1984). *Strong Democracy*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Barry, Brain (1989). *Theories of Justice*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Barry, Brain (1990). *Political Argument, Reissue*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Becker, Carl (1941). *Modern Democracy*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Beitz, Charles (1989). *Political Equality: An Essay in Democratic Theory*. Princeton, Princeton University Press.

- Bell, Daniel (1993). *Communitarianism and Its Critics*. New York, Oxford University press.
- Bellah, Robert et al. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York, Harper & Row.
- Berlin, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*. New York, Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1980). *Concepts and Categories*. New York, Oxford University Press.
- Bork, Robert (1990). *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law*. New York, Simon & Schuster.
- Buchanan, Allen (1989). "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism," *Ethics*, vol. 99.
- Buchanan, Allen (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*. Boulder, CO, Westview Press.
- Buchanan, James, and Tullock, Gordon (1962). *The Calculus of Consent*. Ann Arbor, MI, University of Michigan Press.
- Cohen, G. A. (1981). "Illusions about Freedom and Private Property" in J. Mephan and D. Hillel-Ruben, editors, *Issues in Marxist Philosophy*, vol. ix. Brighton, England, Harvester Press.
- Cohen, G. A. (1989). "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics*, vol. 99.
- Cohen, G. A. (1991). "Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty" in John Arthur and William Shaw, editors, *Justice and Economic Distribution, Second Edition*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Cohen, G. A. (1992). "Incentives, Inequality, and Community," *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. New York, Cambridge University Press.
- Cole, G. D. H. (1975). "What Is Socialism?" Reprinted in Anthony De Crespigny and Jeremy Cronin, editors, *Ideologies of Politics*. New York, Oxford University Press.

- Connolly, William (1983). *The Terms of Political Discourse, Second Edition*. Lexington, MA, D.C.Heath.
- Cornell, Drucilla (1995). *The Imaginary Domain*. New York, Routledge.
- Crosland, C. A. R. (1957). *The Future of Socialism*. New York, MacMillan.
- Dahl, Robert (1985). *A Preface to Economic Democracy*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Dahl, Robert (1989). *Democracy and Its Critics*. New Haven, CT, Yale University Press.
- Daniels, Norman (1975). "Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty." Reprinted in Norman Daniels, editor, *Reading Rawls*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Daniels, Norman, editor (1989). *Reading Rawls, Revised Edition*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Danley, John (1991). "Liberalism, Aboriginal Rights, and Cultural Minorities," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 20.
- Delue, Stephen (1989). *Political Obligation in a Liberal State*. Albany, State University of New York Press.
- Devlin, Patrick (1965). *The Enforcement of Morals*. London, Oxford University press.
- Downs, Anthony (1957). *An Economic Theory of Democracy*. New York, Harper and Brothers.
- Dworkin, Gerald (1989). *The Theory and Practice of Autonomy*. New York, Cambridge University Press.
- Dworkin, Ronald (1978). *Taking Rights Seriously, New Impression*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1981). "What Is Equality?, Part 2: Equality of Resources," *Philosophy & Public Affairs* 10.
- Dworkin, Ronald (1983). "What Liberalism Isn't," *New York Review of Books*, January 20, 1983.

- Dworkin, Ronald (1985). *A Matter of Principle*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Dworkin, Ronald (1987). "What Is Equality? Part III: The Place of Liberty," *Iowa Law Review*, vol. 72.
- Dworkin, Ronald (1988). "What Is Equality? Part IV: Political Equality," *University of San Francisco Law Review*, vol. 22.
- Dworkin, Ronald (1990). "Equality, Democracy, and Constitution: We the People in Court," *Alberta Law Review*, vol. 28.
- Dworkin, Ronald (1991). "Liberty and Pornography," *New York Review of Books*, August 15, 1991.
- Elster, Jon (1985). *Making Sense of Marx*. New York, Cambridge University Press.
- Ely, John (1980). *Democracy and Distrust*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Feinberg, Joel (1973). *Social Philosophy*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Frankfurt, Harry (1989). *The Importance of What We Care About*. New York, Cambridge University Press.
- Fraser, Nancy (1989). "Talking about Needs: Interpretive Contests as Political Conflicts in Welfare-State Societies," *Ethics*, vol. 99.
- Freeden, Michael (1990). "Human Rights and Welfare: A Communitarian View," *Ethics*, vol. 100.
- Freeden, Michael (1991). *Rights*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Fried, Barbara (1995). "Wilt Chamberlain Revisited: Nozick's 'Justice in Transfer' and the Problem of Market-Based Distribution," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 24.

- Friedman, Marilyn (1989). "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community," *Ethics*, vol. 99.
- Gallie, W. B. (1956). "Essentially Contested Concepts," *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56.
- Galston, William (1991). *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*. New York, Cambridge University Press.
- Gauthier, David (1996). *Morals by Agreement*. New York, Oxford University Press.
- Geras, Norman (1989). "The Controversy about Marx and Justice." Reprinted in Alex Callinicos, editor, *Marxist Theory*. New York, Oxford University Press.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Glazer, Nathan (1988). *The Limits of Social Policy*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Goodin, Robert (1989), "The State as a Moral Agent" in *The Good Polity*, eds. Alan Hamlin and Philip Pettit. Oxford, Blackwells.
- Gray, John (1978). "On Liberty, Liberalism, and Essential Contestability," *British Journal of Political Science* 8.
- Gray, John (1983). *Mill on Liberty: A Defence*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Gray, John (1986). *Liberalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gray, John, And Pelczynski, Zbigniew, editors (1984). *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London, Athlone.
- Green, Leslie (1988). *The Authority of the State*. New York, Oxford University Press.
- Gutmann, Amy (1985). "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14.
- Hart, H. L. A. (1958). "Legal and Moral Obligation." In *Essays in Moral Philosophy*. A. I. Melden, editor. Seattle, University of Washington Press.

- Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. Oxford, Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1963). *Law, Liberty, and Morality*. Palo Alto: CA, Stanford University Press.
- Hart, H. L. A. (1982). *Essays on Bentham*. Oxford, Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1983) *Essays on Jurisprudence and Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Hart, H. L. A. (1984). "Are There Any Natural Rights?" In *Theories of Rights*. Jeremy Waldron, editor. New York, Oxford University Press.
- Hartmann, Heidi (1981). "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism." Reprinted in Lydia Sargent, editor, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. London, Pluto Press.
- Hayek, Frederick (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago, University of Chicago Press.
- Hayek, Frederick (1982). *Law, Liberty, and Legislation, Vol. II: The Mirage of Social Justice*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Held, David (1987). *Models of Democracy*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Holmes, Stephen (1989). "The Permanent Structure of Antiliberal Thought." In Nancy Rosenblum, editor, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Hume, David (1748). "Of the Original Contract." In *Social Contract*. Ernest Barker, editor. Oxford, Oxford University Press, 1960.
- Itzin, Catherine, editor (1992). *Pornography: Women, Violence, and Civil Liberties*. New York, Oxford University Press.
- Jacobson, Lesley (1991). "Bridging the Gap Between Individual and Collective Rights with the Idea of Integrity," *The Canadian Journal of Law & Jurisprudence*, vol. iv.
- Jacobson, Lesley (1993a). *Rights and Deprivation*. New York, Oxford University Press.

- Jacobs, Lesley (1993b) "Realizing Equal Life Prospects" in *New Approaches to Welfare Theory*, Glenn Drover and Pat Kerans, editors. London, Edward Algar.
- Jacobs, Lesley (1993c). "The Enabling Model of Rights," *Political Studies*, vol. 41.
- Jacobs, Lesley (1994). "Equal Opportunity and Gender Disadvantage," *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. VII.
- Jacobson, Daniel (1995). "Freedom of Speech Acts? A Response to Langton," *Philosophy & Public Affairs* 24.
- Jones, Peter (1983). "Political Equality and Majority Rule," in David Miller and Larry Siedentop, editors, *The Nature of Political Theory*. New York, Oxford University Press.
- Kateb, George (1989). "Liberal Individuality and the Meaning of Rights" in Nancy Rosenblum, editor, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Kaus, Mickey (1992). *The End of Equality*. New York, Basic Books.
- Kelman, Steven (1987). *Making Public Policy*, New York, Basic Books.
- Klosko, George (1992). *The Principle of Fairness and Political Obligation*. Lanham, MD, Rowman and Littlefield.
- Klosko, George (1994). "Political Obligation and the Natural Duties of Justice," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 23.
- Kristol, Irving (1971). "Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship." Reprinted in Joel Feinberg and Hyman Gross, editors, *Philosophy of Law, Fourth Edition*. Belmont, CA, Wadsworth Publishers.
- Kymlicka, Will (1988). "Liberalism and Communitarianism," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18.
- Kymlicka, Will (1989a). *Liberalism, Community, and Culture*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1989b). "Liberal Individualism and Liberal Neutrality," *Ethics*, vol. 99.

- Kymlicka, Will (1990). *Contemporary Political Philosophy*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1995a). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, Will, editor (1995b). *The Rights of Minority Cultures*. New York, Oxford University Press.
- Langton, Rae (1993). "Speech Acts and Unspeakable Acts," *Philosophy & Public Affairs* 22.
- Larabee, Mary Jeanne, editor (1993). *An Ethic of Care*. New York, Routledge.
- Lipson, Leslie (1964). *The Democratic Civilization*. New York, Oxford University Press.
- Lukes, Steven (1973). *Individualism*. Cambridge, MA, Basil Blackwell.
- Lund, William (1990). "Communitarian Politics, the Supreme Court, and Privacy: The Continuing Need for Liberal Boundaries," *Social Theory and Practice*, vol. 16.
- Lyons, David, editor (1979). *Rights*. Belmont, CA, Wadsworth.
- MacCallum, Gerald (1972). "Negative and Positive Freedom," reprinted in Peter Laslett, editor, *Philosophy, Politics, and Society, Fourth Series*. New York, Cambridge University Press.
- MacCormick, Neil (1978). "Rights in Legislation" in P. M. S. Hacker and J. Raz, editors, *Law, Morality and Society*. Oxford, Oxford University Press.
- Macedo, Stephen (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. New York, Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair (1976). "On Democratic Theory," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VI.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue*. Notre Dame, University of Notre Dame Press.

- MacKinnon, Catharine (1987). *Feminism Unmodified*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- MacKinnon, Catharine (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- MacKinnon, Catharine (1994). *Only Words, Revised Edition*. London, Harper Collins.
- Macpherson, C. B. (1977). *The Life and Times of Liberal Democracy*. New York, Oxford University Press.
- Mansbridge, Jane (1986). *Why We Lost the ERA*. Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and Social Class and other essays*. Cambridge, England, Cambridge University Press.
- McLean, Iain. (1989). *Democracy and New Technology*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Mill, John Stuart (1859). *On Liberty and other essays*, John Gray, editor. New York, Oxford University Press, 1991.
- Miller, David (1989). *Market, State, and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Oxford, Oxford University Press.
- Miller, David, editor (1991). *Liberty*. New York, Oxford University Press.
- Minnow, Martha (1990). *Making All the Difference*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Minnow, Martha, and Shanley, Mary (1996). "Relational Rights and Responsibility," *Hypathia*, vol 11(1).
- Moore, Margaret (1993). *Foundations of Liberalism*. New York, Oxford University Press.
- Mulhall, Stephen, and Swift, Adam (1992). *Liberals and Communitarians*. Cambridge, MA, Basil Blackwell.
- Murphy, Mark (1994). "Acceptance of Authority and the Duty to Comply with Just Institutions: A Comment on Waldron," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 23.

- Murray, Charles (1984). *Losing Ground: American Solicity Policy from 1950 to 1980*. New York, Basic Books.
- Myrdal, Gunnar (1944). *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*. New York, Harper and Brothers.
- Nagel, Thomas (1982). "Libertarianism Without Foundations" in Jeffrey Paul, editor, *Reading Nozick*. Cambridge, MA, Basil Blackwell.
- Nelson, William (1980). *On Justifying Democracy*. London, Routledge and Kegan Paul.
- Nozick, Robert (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books.
- Oakeshott, Michael (1962). *Rationalism in Politics and other essays*. London, Methuen.
- Okin, Susan Moller (1987). "Justice and Gender," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16.
- Okin, Susan Moller (1989). *Justice, Gender, and the Family*. New York, Basic Books.
- Okin, Susan Moller (1991). "Economic Equality After Divorce," *Dissent* (Summer 1991), 383–385.
- Pateman, Carole (1989). *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Paul, Jeffrey (1984). "Rawls on Liberty" in John Gray and Zbigniew Pelczynski, editors, *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*. London, Athlone Press.
- Peffer, Rodney (1990). *Marx, Morality, and Social Justice*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Phillips, Anne (1991). *Engendering Democracy*. University Park, Pennsylvania State University Press.
- Phillips, Derek (1993). *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Plamenatz, John (1962). *Man and Society, Volume One*. London, Longmans.

- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment*. New York, Cambridge University Press.
- Pogge, Thomas (1989). *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Przeworski, Adam (1987), "Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts." In *Constitutionalism and Democracy*. Jon Elster and Rune Slagstad, editors. New York, Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam (1991). *Democracy and the Market*. New York, Cambridge University Press.
- Raphael, D. D. (1990). *Problems of Political Philosophy, Second Edition*. London, MacMillan.
- Rawls, John (1958). "Justice as Fairness." Reprinted in Steven M. Cahn and Joram G, Haber, *20th Century Ethical Theory*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Rawls, John (1985) "Justice as Fairness, Political, not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs, vol. 14*.
- Rawls, John (1987). "The Idea of an Overlapping Consensus," *Oxford Journal of Legal Studies, vol. 7*.
- Rawls, John (1993). *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1986). *The Morality of Freedom*. New York, Oxford University Press.
- Rhode, Deborah (1989). *Justice and Gender*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Roemer, John (1992). "The Morality and Efficiency of Market Socialism," *Ethics, vol. 102*.
- Roemer, John (1994). *A Future for Socialism*. New York, Verso Books.
- Rorty, Richard (1985). "Solidarity or Objectivity" in John Rajchman and

- Cornell West, editors, *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- Rorty, Richard (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. New York, Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762). *The Social Contract*. In *The Essential Rousseau*. Lowell Bair, trans. New York, Mentor Books, 1974.
- Sandel, Michael (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. New York, Cambridge University Press.
- Sandel, Michael (1984). "Morality and the Liberal Ideal." Reprinted in John Arthur and William Shaw, editors, *Justice and Economic Distribution, Second Edition*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.
- Sandel, Michael (1996a). "America's Search for a New Public Philosophy," *The Atlantic Monthly*, March 1996.
- Sandel, Michael (1996b). *Democracy's Discontent: America's Search for a New Public Philosophy*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Scanlon, T. (1972). "A Theory of Freedom of Expression." Reprinted in R. M. Dworkin, editor, *The Philosophy of Law*. New York, Oxford University Press.
- Scanlon, T. (1975). "Rawls's Theory of Justice." Reprinted in Norman Daniels, editor, *Reading Rawls, Second Edition*. Palo Alto, CA, Stanford University Press.
- Scanlon, T. (1979). "Freedom of Expression and Categories of Expression," *University of Pittsburgh Law Review* 40, 519–550.
- Scheffler, Samuel (1982). "Natural Rights, Equality, and the Minimal State" in Jeffrey Paul, editor, *Reading Nozick*. Cambridge, MA, Basil Blackwell.
- Schumpeter, Joseph (1950). *Capitalism, Socialism, and Democracy, 3rd ed.* New York, Harper and Brothers.
- Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

- Simmons, A. John (1979). *Moral Principles and Political Obligations*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Skinner, Quentin (1984). "The Idea of Negative Liberty: philosophical and historical perspectives" in Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner, editors, *Philosophy in History*. New York, Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (1986). "The Paradoxes of Political Liberty," *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII.
- Soper, Philip (1984). *A Theory of Law*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Steiner, Hillel (1994). *An Essay on Rights*. Cambridge, MA, Basil Blackwell.
- Strossen, Nadine (1995). *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights*. New York, Simon & Schuster.
- Tawney, R. H. (1964). *Equality*, Fourth Edition. London; Unwin.
- Taylor, Charles (1985). *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2*. New York, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1986). "Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late-Twentieth Century Canada" in Alan Cairns and Cynthia Williams, editors, *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada*. Toronto, University of Toronto Press.
- Taylor, Charles (1989). "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" in Nancy Rosenblum, editor, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Thernstrom, Abigail (1987). *Whose Votes Count?: Affirmative Action and Minority Voting Rights*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1835). *Democracy in America*. George Lawrence, trans. J. P. Mayer, editor. Garden City, NY, Anchor Books, 1969.
- Tucker, Robert, editor (1980). *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton and Norton.

- Unger, Roberta (1983). *The Critical Legal Studies Movement*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Van Parijs, Phillippe (1992). "Basic Income Capitalism," *Ethics*, vol. 102.
- Varian, Hal (1975). "Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness," *Philosophy & Public Affairs* 4.
- Waldron, Jeremy (1982). "The Right to do Wrong," *Ethics* 92.
- Waldron, Jeremy, editor (1984). *Theories of Rights*. New York, Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy (1988). *The Right to Private Property*. Oxford, Oxford University Press.
- Waldron, Jeremy (1989). "Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*," *Southern California Law Review*, vol. 62.
- Waldron, Jeremy (1993a). "Special Ties and Natural Duties," *Philosophy & Public Affairs*, vol. 22.
- Waldron, Jeremy (1993b). "A Right-Based Critique of Constitutional Rights," *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 13, 18–51.
- Waldron, Jeremy (1993c). *Liberal Rights*. New York, Cambridge University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books.
- Walzer, Michael (1990). "The Communitarian Critique of Liberalism," *Political Theory*, vol. 18.
- Weitzman, Lenore (1986). *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children*. New York, The Free Press.
- Wolff, Robert Paul (1970). *In Defense of Anarchism*. New York, Harper Torch books.
- Wolff, Robert Paul (1977). *Understanding Rawls*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Wolin, Sheldon (1996). "The Liberal/Democratic Divide," *Political Theory* 24 (1), 97–119.

- Wood, Allen (1986). "Marx and Equality." Reprinted in John Roemer, editor, *Analytical Marxism*. New York, Cambridge University Press.
- Young, Iris Marion (1990a). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Young, Iris Marion (1990b). "The Ideal of Community and the Politics of Difference." Reprinted in Linda Nicholson, editor, *Feminism/Postmodernism*. New York, Routledge.
- Young, Robert (1986). *Personal Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. Sydney, Croom Helm.

نمایه

- آپارتاید، نظام ۱۴۶
 آریستوکراسی ۴۶، ۶۱، ۲۰۴
 «آریستوکراسی انتخابی» ۵۱
 آزادخواه/ آزادخواهان ۱۵، ۱۶۶-۱۷۱،
 ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰
 آزادی ۱۴، ۱۵، ۲۸، ۶۸، ۶۹، ۱۵۴، ۱۸۹،
 ~ اجتماعات ۷۱، ۱۵۰، ۱۵۲، ~
 اساسی ۱۴، ۱۵۰-۱۵۸، ۱۶۴، ۱۷۰،
 ۱۹۶، ۲۱۰، ~ اندیشه ۱۵۰، اولویت
 ~ ۱۴۰، ۱۴۵-۱۵۱، ۱۵۸، ~ برابر
 ۱۴۵، ۱۴۷، ~ بیان ۷۱، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۸، ۱۲۱-۱۲۳، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶،
 ~ تجمع ۱۱۵، جایگاه ~ ۱۳۳-۱۵۸،
 حق عام ~ ۱۳۴-۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۰ -
 ۱۵۸، ~ و دموکراسی ۱۳۳-۱۴۲،
 ۱۴۴، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۳، ~
 سلامت ۱۵۵، ~ سیاسی ۱۵۰، ۱۶۳،
 ~ و عزت نفس ۱۴۸، ۱۴۹، ~
 غیراساسی ۱۵۳، ۱۵۶، ~ فردی ۱۴،
- ۲۳، ۹۵، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۳-۱۴۰،
 ۱۴۵ - ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۳-۱۶۵،
 ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ~ و گرایش جنسی
 ۱۵۵، ۱۵۶، ~ مثبت ۱۴۰-۱۴۵،
 ۱۵۸، ~ مذهب ۱۱۵، ۱۵۲، ۱۵۵،
 ۲۰۲، ۲۰۳، ~ مطبوعات ۷۱، ۱۲۱،
 ~ منفی ۱۴۰-۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸،
 نابرابری ~ ۱۴۷، ~ نامحدود ۶۸،
 ۶۹، ~ وجدان ۱۵۰، ۱۵۵
 آکسفام، سازمان ۹۷-۹۹
 آلبانی ۱۵۲
 آمیش، فرقه ۲۰۲
 آنارشی، دولت و اتوپیا ۱۵۳
 آنارشیست‌ها ۹۲
 اخلاق آزادی ۱۵۸
 اخلاقیات عمومی، قانون ۱۶۹
 اخلاقی/ اخلاقیات، نظریه ۷۵، ۷۶، ۱۰۶،
 اصول ~ ۱۹۳، ~ و دموکراتیک ۱۳،

- ۱۴۶، ~ کلاسیک ۵۳-۵۵، مبادلات
 ~ ۵۳، ۵۴، ~ ملی ۵۳، ۱۷۷، نابرابر
 ~ ۱۵، ۳۲، ۱۲۶، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۳،
 ۱۶۷-۱۷۶، ۱۷۸-۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۷
 امریکا، ایالات متحده/ امریکایی‌ها ۲۷،
 ۲۹، ۳۲، ۳۸، ۴۳، ۹۰، ۹۷، ۱۰۷، ۱۰۸،
 ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۶۴، ۱۷۵، ۱۹۲،
 ۱۹۳، اعلامیه استقلال ~ ۱۰۷، انقلاب
 ~ ۲۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۵، ۲۱۰،
 تبعیض نژادی در ~ ۱۱۹-۱۲۲،
 جنبش حقوق مدنی ~ ۲۳، ۲۴، ۱۱۹،
 ۱۶۵، ۲۱۰، جنگ داخلی ~ ۱۱۹،
 قانون اساسی ~ ۱۰۷، ۱۱۹، مجلس
 سنا ~ ۶۲، منشور حقوق شهروندان
 ~ ۱۰۷
 امریکای جنوبی ۲۰۸
 امریکای شمالی ۳۱
 امریکای لاتین ۳۱
 انتخابگران/ رأی‌دهندگان ۴۵، ۴۶، ۵۷،
 ۱۱۸-۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۵
 انصاف-محور، نظریه ۸۱، ۸۷-۹۰، ۹۹
 انصاف ۱۸۹، ~ رویه‌ای ۶۱، ۶۲، ۶۵، ~
 زمینه‌ای ۶۱، ۶۲، ۶۵
 انقلاب ۲۰۹-۲۱۳
 انگلستان/ انگلیسی‌ها ۲۶، ۲۸، ۵۰، ۹۱،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۵۲، اعلامیه حقوق ~
 ۱۲۱
 انگلس، فردریش ۱۹۱
 اومانیسیم/ اومانیت‌ها ۲۵، ۷۹، ~ مدنی
 ۲۵، ۲۶، ۱۰۸، ۱۴۴
 ایتالیا ۲۵
 ۱۴، ~ سنتی ۱۲۲، ۱۲۳، ~ سیاسی
 ۱۳، ۱۴، ۲۱-۳۱، ۳۳، ۴۲، ۹۸، ۱۱۴،
 ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳،
 ۱۶۴، ۱۹۶، ~ شخصی ۲۲، ~
 فایده‌گرایی ۴۳، فلسفه ~ ۱۸۹
 اخوت، انجمن ۱۸۹، ۱۹۰
 ادبیات: ~ و سیاست ۲۸
 ارسطو ۲۵
 اروپای شرقی ۳۱، ۱۷۷
 اروپای غربی ۳۱، ۵۰، ۶۶
 اساسنامه آزادی ۱۳۹، ۱۵۳
 استبداد: ~ اکثریت ۱۲۹، ۱۳۵، دولت
 ~ ۱۴۲
 استرالیا ۸۵، ۱۴۹، ۱۵۰
 اسرائیل ۹۷
 اسکینر، کوینتن ۱۴۴
 اسمیت، آدام ۵۳، ۵۵، ۱۶۳
 اشراف، حکومت ۱۶۲
 اصل برابری منصفانه فرصت‌ها ۱۷۱-۱۷۶
 افریقا ۴۸
 افریقای جنوبی ۱۴۶
 افلاطون ۲۵
 اقتدار ۱۴، ۱۵، ۳۱، ۷۶، ۹۲، ۹۹، ۱۲۸،
 ~ دولت ۷۳، ۷۸-۸۰، ۸۳، ۸۷، ۹۱-
 ۹۳، ۲۰۴
 اقتصاد ۱۵، ۵۳، ۶۵، ۱۲۴، ~ بازار ۳۰،
 ۵۳-۵۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، برابری ~
 ۱۵، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۶۰-۱۸۷، ۱۹۶،
 ۱۹۷، برابری صوری فرصت‌ها ~
 ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۱-۱۷۳، ~ و
 دموکراسی ۳۱، ۱۷۸، ۱۷۹، رفاه ~

- ایرلند جنوبی ۲۱۰
بازار، دولت، و جامعه: بنیادهای نظری
سوسیالیسم بازار ۱۷۹
- برابری ۱۸۷
برده‌داری ۱۳۸
برک، ادموند ۱۹۲
برلین، آیزایا ۱۴۰-۱۴۷
بتنام، جرمی ۱۰۷
بورک، ادموند ۱۰۷
بیوکنن ۱۹۰
- پادشاهی، حکومت ۱۶۲
پایان برابری ۱۹۳
پست‌مدرنیسم/ پست‌مدرنیست ۱۵
۱۸۳-۱۸۶، ۲۰۰، ۲۰۳
پلنگاه سیاه ۱۲۲
پوپولیسیت ۸۶
پین، تامس ۲۶
- تاوونی، ریچارد ۱۸۷
تبعیض ۲۳، ~ جنسی ۶۶، ~ نژادی ۲۴
۳۲، ۶۶، ۶۹، ۱۱۹-۱۲۲، ۲۰۳، ۲۱۰
تعددگرایی ۵۹
تکلیف/ تکالیف ۷۷، ~ طبیعی ۹۱، ۹۵-
۹۸، ۱۱۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ~ عام ۹۴، ~
قانونی ۱۱۱، ~ کامل ۹۸، ~ ناقص ۹۸
تنگنای امریکایی: شکل سیاهان و
دموکراسی جدید ۲۴
توکویل، آلکسی دو ۲۱، ۲۶، ۳۲، ۱۳۵،
۲۰۵، ۲۰۶
- تیلر، چارلز ۱۵۲، ۱۹۵، ۱۹۶
جدی‌گرفتن حقوق ۱۱۵، ۱۱۶
جردن، مایکل ۱۶۸
جفرسن، تامس ۲۶، ۵۸
جماعت/ جماعت‌گرایان/ جماعت‌گرایی
۱۴، ۱۵، ۹۵، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۳،
۱۶۹، ۱۷۰، ۲۰۶، ۲۱۳، آرمان ~
۱۹۹-۲۰۶، ۲۱۳، ~ اولویت حقوق
۱۹۱-۱۹۹، ۲۰۲، اهمیت ~ ۱۹۰،
۱۹۱، ~ بومی ۲۰۸، ۲۰۹، ~
دموکراتیک ۱۸۹-۲۱۳، ~ سیاسی
۲۰۴، ~ محلی ۵۸
جمهوری‌خواهی/ جمهوری‌خواهان ۲۵
۱۰۸، ۱۳۵، ۱۴۴، ۱۹۲
جنسیت/ جنسیت‌گرایی/ جنسیت‌گرایانه
۶۷-۶۹، ۱۶۴-۱۶۶، ۱۷۲، ۱۷۴،
۱۸۹، ۱۹۹
جنگ جهانی دوم ۴۸، ۲۰۲
جوامع صنعتی ۲۵، ۳۱، ۳۸، ۴۲، ۴۳،
۵۷، ۵۹، ۶۰، ۹۰
- حقوق ۶۶، ۹۲، ۱۰۵-۱۳۱، ۱۹۵، ۱۹۷-
۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۳، ~ اخلاقی
۱۰۸-۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۶،
۱۳۷، ۱۶۳، ~ ارتباطی ۱۸۵، ~
استحقاقی ۱۱۷، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۲۹-
۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷-۱۴۰، ۱۴۵، ۱۵۴،
۱۵۷، ۱۶۳، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۰۵، ۲۰۶
انواع ~ ۱۰۶، ۱۱۷، اولویت ~ ۱۹۱-
۱۹۹، ۲۰۲، جذابیت گفتمان ~ ۱۰۶

- ~ و عدالت اجتماعی ۱۳، ۱۴، غیر ~
 ۱۲۸، ۲۹، ۲۸
- دموکراسی در امریکا ۲۱، ۳۲، ۲۰۵
 دموکراسی ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۱۱۶، ۱۲۱،
 ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۸۶، ۱۹۱،
 ۲۰۹، ~ و آزادی ۱۳۳-۱۴۲، ۱۴۴،
 ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ~ اقتصادی ۳۱،
 ۱۷۸، ۱۷۹، ~ انتزاعی ۲۳، اندیشه ~
 ۲۲، ۲۶، جدید ~ ۲۲، ~ رویه‌ای
 منصفانه ۳۹، ۴۱، ۵۶، ۱۲۷، ۱۵۷،
 ۲۰۴، ۲۰۵، ~ رویه‌ای همگرا ۳۹-
 ۴۵، ۴۹، ۵۴، ۵۶-۵۸، ۶۰، ۲۰۴، ~ و
 زنان ۵۹، ~ سازگار ۱۲۸، ~ سیاسی
 ۲۲، ۱۷۸، شرایط اجتماعی ~ ۳۰-
 ۳۳، عمل ~ ۲۷-۳۰، ~ غیرمستقیم
 ۳۷-۳۹، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ~ متمرکز
 ۲۲، ۲۳، مدل بازار ~ ۴۲-۵۲، ۵۶ ~
 و مدل برابری خواه ۶۳، ۶۷-۷۳، مدل
 بی‌طرفی ~ ۶۳-۶۶، مدل کلاسیک ~
 ۴۲، ۴۵-۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۵۸،
 مدل نخبگان ~ ۴۴، ۴۹-۵۲، مدل‌های
 ~ ۱۴، ۳۷-۷۳، ۱۱۷، ۱۱۸، ~ و
 مذهب ۳۲، ~ مستقیم ۳۷، ۳۸، ۴۵،
 ۵۶-۵۸، ~ مشارکتی ۴۲، ۵۶-۶۰،
 میراث تاریخی ~ ۲۵، ۲۷، برابرهای
 منصفانه ~ ۱۱۶، ~ نخبگان ۵۲-۵۴،
 ~ نظام‌مند منصفانه ۶۰-۷۳، ۸۴، ۱۰۰،
 ۱۱۸، ~ نظام‌مند همگرا ۶۰، ۶۳، ۶۴،
 ۷۲، ~ واقعی ۲۸، هنجار در ~ ۱۶۱
 دورکین، رانلد ۶۷، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۵۱-۱۵۷، ۱۷۰-۱۷۴، ۱۹۴
- ۱۱۰، ۱۳۰، ۱۴۴، ~ خاص ۷۷-۷۹،
 ~ دموکراتیک ۱۱۷-۱۲۳، ۱۲۷-۱۳۰،
 ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۵۷، ~ طبیعی ۱۰۶-
 ۱۰۸، ~ عام ۷۸، ~ فردی ۱۴، ۱۵،
 ۲۸، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۰۲،
 ۲۰۳، ۲۱۰، ~ قانونی ۱۰۸-۱۱۱،
 ۱۷۲، کارکرد ۱۱۰-۱۱۷، ۱۴۷، کارکرد
 اساسی ~ ۱۰۶، ۱۱۰-۱۱۷، ~ مبتنی
 بر قانون اساسی ۱۲۷-۱۳۰، ~ مدنی
 ۳۲، ~ مشروط ۷۸، ~ و نظریه
 انتخاب ۱۱۱-۱۱۵، ~ و نظریه نفع
 ۱۱۱-۱۱۴، ~ نهادی ۱۲۷
- «حکومت مردم، توسط مردم، برای مردم»
 ۴۶
- خمرهای سرخ ۹۳
 خیر همگانی ۳۹، ۴۱-۴۸، ۴۹-۵۴، ۵۶،
 ۶۰، ۶۱، ۷۱، ۷۲، ۸۹، ۱۴۶، ۱۴۷
- دال، رابرت ۱۷۸
 در باب آزادی ۱۳۴، ۱۳۶
 دگرجنس‌گرا ۱۵۶
 دموکراتیک ۱۶، ۲۱-۲۳، و اخلاقیات
 ۱۳، ۱۴، انقلاب ~ ۲۱، برابری ~
 ۱۷۱، تمدن ~ ۳۱، جامعه ~ ۱۲۶،
 حقوق ~ ۱۲۷-۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۵،
 ۱۵۷، حکومت ~ ۱۳، ۱۵، ۲۳، ۳۷،
 ۳۹، ۵۰، ۵۱، ۶۰-۶۵، ۶۷-۶۹، ۷۵-
 ۸۰، ۸۲-۸۸، ۹۴، ۹۷-۱۰۰، ۱۰۵،
 ۱۰۶، ۱۱۷، ۱۲۷، ۱۳۷، ~ و سیاست
 ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۵۳، ۲۰۷

- دولت ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴، ۱۶۸، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، اقتدار ~ ۷۳، ۷۸ - ۸۰، ۸۳، ۸۷، ۹۱-۹۳، ~ اقلی ۱۵۳، ~ دموکراتیک ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۵۷، ۲۰۷-۲۱۱، ~ رفاه ۱۳۹، ~ شبگرد ۱۶۶، ~ صنعتی ۲۱ دولت-محور، نظریه ۸۰، ۹۰، ۹۱ «دو مفهوم آزادی» ۱۴۰-۱۴۳ دیوان سالاری ۱۵۶
- رادیکال‌ها ۱۹۱
راز، جوزف ۱۵۸
رالز، جان ۲۷، ۳۲، ۹۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۵-۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۰-۱۷۶، ۱۸۱ - ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۲
رضایت-محور، نظریه ۸۰-۸۷، ~ غیرمستقیم ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ~ مستقیم ۸۳
رفاه عمومی ۱۱۶، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۹۴
رفتارگرایی ۱۹۳
روسو، ژان ژاک ۲۶، ۵۱، ۱۴۹
زمینه از دست رفته ۱۹۳
ژنو ۳۸
- ساندرز، وسبری وی. ۱۱۹
سانسور: ~ هرزه‌نگاری ۲۳
سرمایه‌داری ۱۶۵، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۱
سقط جنین ۲۵
سکولاریزه ۲۰۲
سلطنتی، حکومت ۶۱
سندل، مایکل ۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۹
- سوئیس ۳۸
سوسیالیسم/ سوسیالیست ۱۵، ۱۷۵، ۱۸۴، ~ بازار ۱۷۷-۱۸۰، ~ دولتی ۱۷۷، ~ غیرمارکسیسم ۱۷۸، ~ مارکسیسم ۱۷۸
سیاست ۱۵، ۱۶، ۱۰۶، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۹، آزادی ~ ۱۶۳، اخلاق ~ ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۲۱-۳۱، ۳۳، ۴۲، ۹۸، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۹۶، ~ و ادبیات ۲۸، برابری ~ ۱۶۰، ۱۶۲، ~ جدید ۲۲، ~ و دموکراتیک ۱۳، ۱۴، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۵۳، ۲۰۷، ~ معاصر ۱۳
سیمز، رینولدز وی. ۱۱۹
- شوروی، اتحاد جماهیر ۳۱، ۱۷۷
شهروند/ شهروندان ۶۷-۷۵، ۷۷، ۷۹ - ۸۵، ۸۷، ۸۹-۹۳، ۹۶، ۹۸، ۱۱۶-۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۶۱ - ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۰۴-۲۰۶
شهروند-محور، نظریه ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۹۰
شیکاگو ۱۷۸
- «عدالت به مثابه انصاف» ۱۳۸، ۱۴۷
عدالت-محور، نظریه ۹۱، ۹۴-۱۰۰، ۱۱۷
عدالت، نظریه ۹۴-۱۰۰، ۱۰۹، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۰-۲۱۲، ~ اجتماعی ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۷۳، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۹۶، ۹۸-۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹

- گتیسبورگ ۴۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۴-۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، بی- ۱۰۵، ~ توزیعی ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ~ کیفی ۴۰، ۴۱، عزت نفس ۱۴۸، ۱۴۹
- فایده‌گرایی / فایده‌گرایانه ۹۱-۹۴، فرانسه، انقلاب ۲۶، ۱۰۷، ۱۹۲، فردگرایی / فردگرایانه ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۲، فردیت ۷۹، ۸۲، ۹۳-۹۵، ۹۹، فرهنگ ۲۰۶-۲۰۹، فریزر، نانسی ۱۸۵، فلسفه اجتماعی و سیاسی ۱۶، فمینیسم / فمینیست‌ها ۱۵، ۵۹، ۱۲۳، ۱۷۵-۱۷۷، ۱۹۹، ۲۰۳، فناوری اطلاعات ۳۸، ۳۹، قضاوت: بازنگری ~ ۱۲۸-۱۳۰، ~ غیر انتخابی ۱۲۸
- کارگزاران ۴۵-۴۸، ~ دولتی ۴۹، ۶۵، کامبوج ۹۳، کانادا ۵۰، ۹۰، ۲۰۹، کاوس، میکی ۱۹۳، کبک ۲۰۹، کورنل، دروسیلا ۲۰۰، کوکلاس کلان ۱۲۲، کوهن، جرالد ۱۸۳، کیملیکا، ویل ۲۰۸، کینگ، مارتین لوتر ۲۴
- لاک، جان ۲۶، ۸۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۶۳، ۲۱۰، لاهه، دادگاه ۹۷، لیبرالیسم / لیبرال‌ها ۱۵، ۱۲۲، ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۰۱-۲۰۳، ~ برابری خواه ۱۷۰-۱۷۴، ۱۸۱-۱۸۳، ~ دموکراتیک غربی ۵۷، ~ کلاسیک ۱۶۳-۱۶۶، ۱۶۹-۱۷۱، ۱۷۴-۱۷۶، ۱۷۸-۱۸۰، ۱۸۲، لیبورن، جان ۲۶، لینکلن، آبراهام ۴۶، مارکس، کارل ۲۶، ۱۰۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۱، مارکسیسم / مارکسیست‌ها ۱۵، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ~ برابری خواه ۱۸۰-۱۸۳، غیر ~ ۱۷۸، ماری، چارلز ۱۹۳، ماسیدو، استفن ۲۰۷، ماکیاوولی ۲۵، ۱۰۸، مالکیت: ~ جمعی ۱۷۸، ~ خصوصی ۳۱، ۱۶۶-۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۹، مانیفست کمونیست ۱۸۴۸، ۱۹۱، مجازات ۷۵، ۷۶، محافظه‌کار / محافظه‌کاران ۱۵، ۸۲، ۱۲۲، ۱۶۸-۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۲، مدرنیته ۱۸۳، مدیسن ۱۲۱، مذهب / دین ۱۶۴-۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۲،

- نظریه‌ای در باب عدالت ۲۷، ۳۳، ۹۴،
 ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۱
 نیوانگلند ۳۸
 نیویورک ۶۲
- واشینگتن ۲۴
 والرز، مایکل ۱۸۰
 وظیفه/وظایف ۷۷، ~ قانونی ۱۱۱
- هایز، تامس ۱۰۶، ۱۰۸
 هابسن، جی. ای. ۲۰۲
 هات‌هاوس، ال. تی. ۲۰۲
 هارت ۱۲۷، ۱۳۸
- هایک، فردریش ۱۳۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۸۲
 هرزه‌نگاری ۲۳، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۵۵
 همجنس‌گرایی/همجنس‌گرایان ۶۶،
 ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۶
- هویت ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۸، ~
 شخصی ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۳
 هیوم، دیوید ۹۲، ۹۳
- یانگ، آیریس ۱۸۵، ۲۰۰
 یونان ۶۲، ۱۰۶
 یهودستیزی ۱۲۲
- ۱۷۴، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۰۵، ۲۰۶، آزادی
 ~ ۲۰۲، ۲۰۳، ~ اجباری ۱۶۵، ~ و
 دموکراسی ۳۲
 مردسالارانه ۱۹۹
 مساوات خواهان ۲۶
- مک‌اینتایر، السدر ۱۹۰-۱۹۲، ۱۹۵-۱۹۹
 مک‌کالوم، جرالده ۱۴۳
 منفعت همگانی ۳۹، ۴۱-۴۸، ۴۹، ۵۰،
 ۵۲، ۵۳، ۷۱، ۷۲، ۱۱۶، ۱۱۸
- میردال، گونار ۲۴
 می‌سی‌سی‌پی، ایالت ۱۲۰، ۲۱۰
 میل، جان استوارت ۲۶، ۱۳۴-۱۴۲،
 ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳
- میل، جیمز ۲۶، ۱۴۴
 میلر، دیوید ۱۷۹، ۱۸۰
- نازیک، رابرت ۱۲۵، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۶ -
 ۱۶۸، ۱۷۱
- نازی‌ها ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶
 نافرمانی مدنی ۱۵، ۲۱۱-۲۱۳
 نژاد/نژادپرستی ۶۷-۷۱، ۱۶۴-۱۶۶،
 ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۵
- نظام پارلمانی ۲۸، ۵۰
 نظام جمهوری فدرال ۲۸

در آمدی بر فلسفه سیاسی نوین به نحوی موجز نظریه‌ای در باب اخلاق سیاسی دموکراتیک ارائه می‌کند که مبتنی بر نظریه‌های فیلسوفان سیاسی معاصر است. این نظریه گسترده که مؤلف با عنوان نگارش دموکراتیک به سیاست به آن اشاره می‌کند، خواننده را به درک مفاهیم زیر قادر می‌سازد:

- ماهیت حکومت دموکراتیک
- دلایلی که افراد را به لحاظ اخلاقی ملزم به تبعیت از قوانین حکومت دموکراتیک می‌سازند
- عدالت اجتماعی در دولت دموکراتیک

لزلی ای. جیکوبز مدل‌های گوناگونی از دموکراسی ارائه می‌کند و نظریه‌های مربوط به وظیفه اخلاقی برای پیروی از قوانین حکومت دموکراتیک را به نحو انتقادی بررسی می‌کند. او اهمیت حقوق را تبیین می‌کند و جایگاه آزادی فردی را در جامعه دموکراتیک، با طرح چنین پرسش‌هایی مشخص می‌سازد: کدام حقوق (اگر چنین حقی وجود داشته باشد) باید از طریق قانون اساسی مورد حمایت واقع شوند؟ چرا آزادی‌های اساسی ارزشمندند؟ سرانجام، بحث را بر سر مسائل مربوط به برابری اقتصادی و احیای جماعت و مضامین مرتبط در جامعه دموکراتیک متمرکز می‌کند. نویسنده درباره مفاهیم سیاسی استدلال‌هایی فلسفی اقامه می‌کند تا ارتباط میان مشکلات و مسائل گوناگون در فلسفه سیاسی نوین را مشخص سازد. با توصیف و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های دیگران، خوانندگان را تشویق می‌کند و قادر می‌سازد تا دیدگاه‌های او را مورد بحث قرار دهند و نگرشی دموکراتیک و خاص خود نسبت به سیاست شکل دهند.

۲۸۰۰ تومان

ISBN 964-312-964-0



9 789643 129644



نشرنی