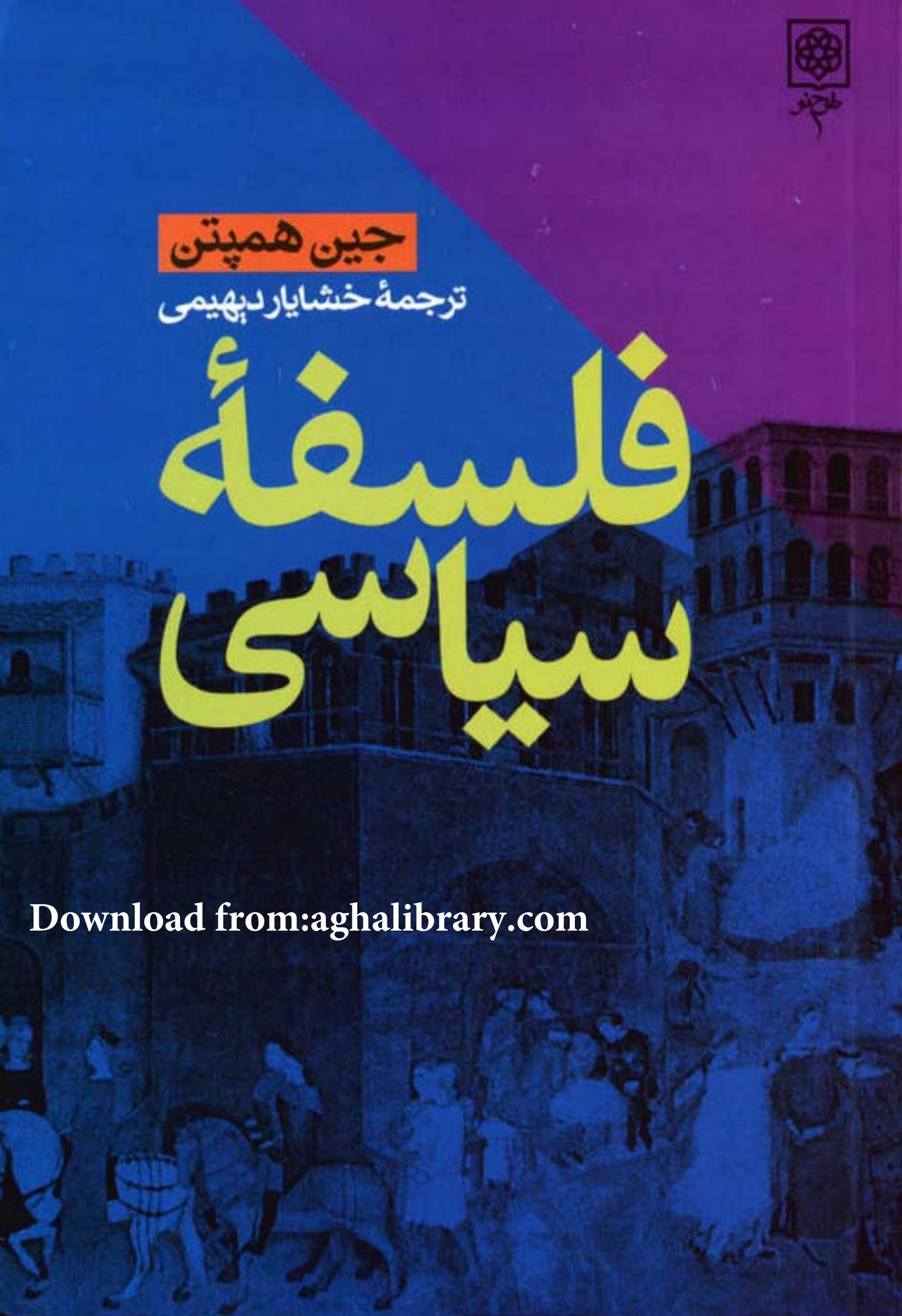


جین همپتن

ترجمهٔ خشایار دیهیمی

فلسفهٔ سیاسی

Download from:aghalibrary.com

Download from:aghalibrary.com

اخلاق، سیاست و اجتماع

Download from:aghalibrary.com

فلسفهٔ سیاسی

جین همپتن

خشایار دیهیمی

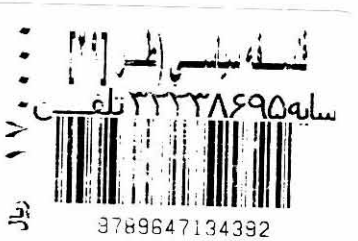
Download from:aghalibrary.com

انتشارات طرح نو
خیابان خرمشهر (آپادانا) ــ خیابان نوبخت
کوچه دوازدهم ــ شماره ۱۰ تلفن: ۸۸۷۴۵۶۰۶
تلفن فروشگاه : ۸۸۵۰۰۱۸۳ تلفن مرکز پخش ۸۸۷۶۸۳۸۵
tarh_e_no@yahoo.com

فلسفهٔ سیاسی • نویسنده: جین همپتن • مترجم: خشایار دیهیمی • طراح جلد: پرویز بیانی • حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیّدکاظمی) • چاپ و صحافی: وزارت امورخارجه • نوبت چاپ: چاپ اوّل ۱۳۸۰، چاپ دوّم ۱۳۸۵، چاپ سوم ۱۳۸۹
• شمارگان: ۱۵۰۰ جلد •

تکثیر یا تولید مجدد آن کلا یا جزئا به هر صورت (چاپ ،فتوکپی،تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

شابک: ۲-۳۹-۷۱۳۴-۹۶۴-۹۷۸
ISBN:978-964-7134-39-2



این اثر ترجمه‌ای است از:
Political Philosophy
Jean Hampton
Westview Press, 1998.

همپتن، جین Hampton, Jean
فلسفهٔ سیاسی / جین همپتن؛ ترجمه: خشایار دیهیمی. ــ تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴۶۸ ص. ــ (اخلاق، اجتماع و سیاست)
عنوان اصلی: Political Philosophy.
چاپ دوّم.
کتابنامه در پایان هر فصل.
۱. علوم سیاسی ــ فلسفه. الف. دیهیمی، خشایار، مترجم. ب. عنوان.
۷ ف ۸ هـ / JA ۷۱ ۳۲۰ / ۰۱

Download from:aghalibrary.com

فهرست

□ پیشگفتار مترجم ۷
□ مقدّمه ۱۲

بخش اوّل
ماهیّت فرمانروایی سیاسی

۱. مسئلهٔ فرمانروایی سیاسی ۲۱
۲. نظریّه‌های مدرن قرارداد اجتماعی ۸۱
۳. رضایت و دموکراسی ۱۳۳

بخش دوّم
حدود فرمانروایی سیاسی عادلانه

۴. عدالت توزیعی ۲۱۳
۵. لیبرالیسم، باهمادگرایی، و نظریّهٔ پُست‌ـلیبرالی ۲۹۵
۶. شهروندی، ناسیونالیسم، و فرهنگ ۳۷۷

□ پایان سخن ۴۳۷
□ کتابشناسی ۴۴۱
□ نمایه ۴۵۷

Download from:aghalibrary.com

Download from:aghalibrary.com

پیشگفتار مترجم

این کتاب پنجمین کتاب از مجموعهٔ فلسفهٔ سیاسی است ــ مجموعه‌ای که انتشار آن با کتاب فیلسوفان سیاسی قرن بیستم آغاز شد. پس از آن به ترتیب کتابهای فلسفهٔ سیاسی فرن هایکه فلسفهٔ سیاسی آیزایا برلین، فلسفهٔ سیاسی جان استیوارت میل منتشر شدند. امّا از جهاتی حق این بود که کتاب فعلی، که مفاهیم، مباحث، و موضوعات فلسفهٔ سیاسی را از پایه مورد بحث قرار می‌دهد، مقدّم بر آن کتابها انتشار می‌یافت تا کمک‌کار خواننده در فهم آسانتر آن کتابها باشد. امّا به تأخیر افتادن ترجمه و انتشار این کتاب دلایلی چند داشت که مهمترینشان این بود که در دههٔ نود میلادی در این زمینه کتابهای ارزشمند زیادی منتشر شدند که انتخاب یکی از آنها برای ترجمه نیازمند بررسی و ارزیابی دقیق بود. من در واقع با پانزده گزینه مواجه بودم ــ پانزده کتاب با مضامین قریب به هم و همگی ارزشمند امّا با زاویهٔ دید و نحوهٔ تحریر و تنظیم متفاوت مطالب. در نهایت نیز، اگرچه کتاب حاضر را برای ترجمه ترجیح دادم، امّا به این نتیجه رسیدم که برای هر چه غنی‌تر شدن مباحث فوق و دادن اطّلاعات لازم و کافی به خواننده در زمینهٔ این مباحث حداقل باید سه یا چهار کتاب دیگر از پانزده کتاب مورد بحث ترجمه شود، که اگر عمر و بخت مجالی داد حتماً این کار را خواهم کرد.

کتاب حاضر نوشتهٔ خانم جین همپتن است که یکی از فیلسوفان سیاسی برجستهٔ نسل حاضر بود که متأسفانه به شکلی غیرمنتظره و ناگهانی در دوّم آوریل ۱۹۹۶ درگذشت. از او به جز این کتاب، کتابها و مقالات زیاد دیگری

Download from:aghalibrary.com

در زمینهٔ فلسفهٔ سیاسی، بخصوص مسئلهٔ قرارداد اجتماعی و رضایت، برجای مانده است.

از ویژگیهای کتاب حاضر یکی این است که با این قصد نوشته شده است که خواننده را به شکلی جدی درگیر بحثها کند و در هر مورد جایی برای تفکّر خواننده برای خودش، و بدین ترتیب مشارکت در بحث، باقی بگذارد. خود خانم همپتن این نکته را در مقدمه‌اش چنین بیان می‌کند: «قصد و نیّت من در این کتاب صرفاً این نیست که به شمای خواننده بگویم که حرفه‌ایهای فلسفه چگونه به مسائل فلسفهٔ سیاسی اندیشیده‌اند، بلکه می‌خواهم مجابتان کنم که این مسائل مسائل شما نیز هستند و تأمّل شما در این مسائل علاوه بر اینکه به شما کمک خواهد کرد جهان سیاسی‌تان را بهتر درک کنید شما را قادر هم خواهد خواست که در بحثهای جاری در فرهنگتان دربارهٔ ماهیت و مقصد دولت مشارکت جویید، چه فیلسوف حرفه‌ای شوید، چه نشوید. فلسفه مختصّ نخبگان نیست بلکه به همگان تعلّق دارد». ویژگی ممتاز دیگر این کتاب آن است که گرچه به زبانی بسیار ساده نوشته شده است به‌کنه مطالب می‌رود و از هیچ موضوعی سرسری نمی‌گذرد. علاوه بر این، نویسنده توانسته است به‌شکل جالبی میان مسائل سنّتی و تاریخی فلسفهٔ سیاسی و مسائل فعلی و مطرح روز این رشته پیوند برقرار کند. در واقع این کتاب داستان تفکّرات و تأمّلات انسان در مورد چگونگی ادارهٔ جامعه‌اش را از آغاز تا به امروز بازمی‌گوید و در نهایت زمینه را برای ما آماده می‌کند که بیندیشیم در آینده چه امکاناتی برای سامان بخشیدن بهتر به ادارهٔ امور جامعه وجود دارد. نشان دادن اهمیّت مفاهیم بظاهر انتزاعی فلسفهٔ سیاسی در چگونه زیستن ما و تأثیر آنها بر رفاه و سعادت تک‌تک افراد بشر بر جذابیّت کتاب می‌افزاید، ضمن اینکه بیشتر مسائل را باز می‌گذارد تا خواننده با توجّه به تجربیّات خویش در جامعهٔ سیاسی خاص خودش به داوری بنشیند و مسائل خاص جامعهٔ خودش را با این مفاهیم ترکیب کند و بسنجد و اگر توانست راه حلّی بجوید.

امّا چندکلمه‌ای هم دربارهٔ ترجمهٔ این کتاب باید گفته شد. در ترجمه سعی

شده است در حدّ مقدور زبان ساده و آسان‌فهم و روشن باشد و از اصطلاحات مأنوس و جاافتاده در هر مورد استفاده شود. بر این قاعده سه استثنای مهم هست، یعنی در سه مورد از اصطلاحات جاری و رایج استفاده نشده است و به جای آنها معادلهای تازه‌ای پیشنهاد شده است. اگرچه خوانندگانی که این مجموعه را از آغاز پی می‌گرفته‌اند در کتابهای قبلی اینجا و آنجا به این اصطلاحات برخورده‌اند امّا به علّت تکرار زیاد در این کتاب و نقش محوری داشتن این اصطلاحات در فهم کتاب توضیحی لازم است. نخست، کلمهٔ «ورزش» است که در برابر practice قرار داده شده است. معادلهایی که تاکنون در برابر این واژه قرار داده شده است، روش، رویّه، عمل، کاربرد، تمرین، کردار، کاربست، شیوهٔ عمل، اجرا و... بوده است. معنایی که فرهنگ آکسفورد برای این واژه در معنایی که در فلسفهٔ سیاسی دارد، بخصوص در ترکیبات social practice و cultural practice، داده است چنین است: پرداختن به صورت عادتی، سنّتی، مطابق آداب و سنن، و مطابق انتظار به کاری یا چیزی. بنابراین، به گمان من، خواننده اگر خود را با معنای ریشه‌ای ورزش در فارسی مأنوس کند، و معنای متداول آن‌را که برابر sport در انگلیسی است از ذهن دور کند، احتمالاً خواهد توانست از این کلمه همان معنایی را دریافت کند که practice در انگلیسی دارد.

اصطلاح دوّم، اصطلاح authority است. این واژه در سالهای اخیر تقریباً در همهٔ متونی که من دیده‌ام به «اقتدار» و حتّی در موارد انگشت‌شماری به «قدرت» برگردانده شده است. امّا چون این واژه در فلسفهٔ سیاسی دقیقاً در مقابل power و sovereignty به کار می‌رود، به نظر من استفاده از این واژه‌ها موجّه نیست و ممکن است سبب سوء فهم شود، خصوصاً که به ترتیب با استفاده از واژه‌های فرمانروایی، قدرت، و فرمانفرمایی در برابر سه واژهٔ فوق‌الذّکر مسئله به آسانی قابل حلّ است و معنا تقریباً دقیق هم می‌شود. در جای خود در متن کتاب هم توضیحی در این مورد داده‌ام.

اصطلاح سوّم، اصطلاح community است که اخیراً مشتقات communitarian

و communitarianism هم از آن ساخته شده است و در فلسفهٔ سیاسی به دلیل آنکه نحلهٔ فکری خاصّی با عنایت ویژه به community شکل گرفته است، اهمیّت زیادی پیدا کرده است. ترجمهٔ این واژه با دشواریهای زیادی همراه است. نخست آنکه در خود زبان انگلیسی هم اختلاف نظر در مورد تعریف این واژه و دایرهٔ شمول معنایی آن زیاد است. معادلهایی هم همچون جماعت، امّت، اجتماع، اشتراک، ملّت، جامعه و غیره پاسخگوی این حالت کلّی و شمول معنایی متفاوت آن در زبان انگلیسی نیستند. دائرةالمعارف فلسفهٔ سیاسی، ویراستهٔ دیوید میلر، در زبان انگلیسی سه تعریف و شمول معنایی متفاوت برای آن ذکر کرده است. نخست معنایی است که آن‌را معادل Gemeinschaft آلمانی قرار می‌دهد، در تقابل با Gesellschaft آلمانی، که در انگلیسی به association ترجمه می‌شود. در این معنا Gesellschaft به اجتماعاتی اطلاق می‌شود که آگاهانه برپا می‌شوند و افراد طبق قرارداد یا توافق به آنها می‌پیوندند، حال آنکه به عکس Gemeinschaft یا همان community اجتماعی است از افراد که نوعی همبستگی طبیعی و خارج از ارادهٔ خود با هم دارند. دومین معنا برای community معنایی است که ریشهٔ تفاوت آن‌را با سایر اجتماعات در تمایز میان «ارادهٔ عمومی» و «ارادهٔ همگانی» در فلسفهٔ سیاسی روسو می‌جوید. در این تعریف community اجتماعی است از افرادی با علائق و منافع، خصوصاً رفاه و سعادت، مشترک که تک‌تک افراد آن دارند؛ این اجتماع می‌تواند کوچک یا حتّی به بزرگی یک ملّت باشد. سومین معنا، معنایی محدودتر و دقیقتر است که دایرهٔ شمول این واژه را مشخصتر می‌کند. در این معنای سوّم برخلاف آن دو معنای دیگر، خصوصاً معنای اوّل، افراد بنا به علائق کاملاً شخصی و در مورد خاص گرد هم می‌آیند و بیشتر این گرد آمدن بنا به تقسیم کار است. بنابراین ممکن است این افراد حتّی در محلّ واحدی هم سکونت نداشته باشند. به هر صورت، برخلاف آنچه در فرهنگهای لغت معمولی ذکر می‌شود، در هر سه تعریف آن در فلسفهٔ سیاسی، شرط لازم و کافی برای پیدایش community استقرار در محلّ و مکان واحد نیست. به هر صورت

این بحث طول و تفصیلی دارد که در اینجا نمی‌گنجد، فقط غرض از این توضیحات پی بردن خواننده به مشکلی بود که در ترجمهٔ این واژه و انتخاب معادل برای آن هست. من پس از تأمل و رایزنی و تردیدهای بسیار واژهٔ «باهماد» را معادل نسبتاً مناسبی برای community یافتم. علّتش آن است که این واژه سابقهٔ کاربرد بسیار کمی در زبان فارسی دارد و بنابراین معنای خیلی خاصّی پیدا نکرده است و می‌توان آن‌را مثل community در معنای متوسّعی به‌کار برد، یعنی در معنای «با هم بودن» به طور کلّی. در ضمن در بسیاری موارد برای کمک به فهم آسانتر مطلب از مترادفهایی چون جماعت، جامعه، و اجتماع هم در کنار واژهٔ باهماد استفاده شده است و به هر صورت اگر خواننده تلاشی به خرج دهد و با واژهٔ باهَماد به همین معناهایی که ذکر شد اُنس و الفت پیدا کند مشکل تا حدودی حل خواهد شد. برای آن نحلهٔ فکری تازه‌تأسیس هم، یعنی communitarianism، معادل باهمادگرایی پیشنهاد شده است.

به هر صورت امیدوارم این کتاب بتواند برای خوانندگان راهگشا باشد و بتوانیم مجموعه را از این‌پس هم طبق قولی که داده بودیم به صورت منظّم پی بگیریم و مجموعه‌ای منسجم دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی در اختیار خوانندگان قرار دهیم.

خشایار دیهیمی
۱۳۷۹/۸/۱۲

مقدّمه

فلسفهٔ سیاسی دربارهٔ جوامع سیاسی است ــ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورتهایشان توجیه‌پذیرند، و باید چه باشند. فیلسوفان سیاسی سیاستهای روز به روز دولتها را در کانون توجّه قرار نمی‌دهند، و علاقه‌شان در وهلهٔ نخست درک و فهم هیچ نهاد بخصوصی در دولتهای موجود نیست: وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی خاصّ نیست. درعوض، فیلسوف سیاسی می‌خواهد در عمیقترین لایه‌ها شالوده‌های دولتها و توجیه اخلاقی آنها را درک کند. یک جامعه چگونه باید باشد تا بتوان آن‌را جامعهٔ سیاسی نامید؟ جوامع سیاسی چگونه سر برمی‌آورند؟ چرا باید این جوامع را از نظر اخلاقی مشروع دانست؟ ملاک و معیار ما برای تمیز جامعهٔ سیاسی خوب از جامعهٔ سیاسی بد چیست؟ مردم در این جوامع چگونه به هم پیوند می‌یابند؟ اینها سؤالاتی هستند که مشغلهٔ فیلسوفان سیاسی را شکل می‌دهند و پاسخ این سؤالات را نمی‌توان صرفاً با بررسی کارکردهای روز به روز جوامع موجود فراهم آورد. فیلسوفان سیاسی باید از سطح توصیف صرف فراتر روند و درگیر تحلیل مفهومی و نظریّه‌پردازی اخلاقی شوند تا بتوانند پاسخهای ممکن را صورتبندی کنند. و تا به امروز، اکثر (امّا نه همهٔ) پاسخهای پیشنهادی همچنان محلّ بحث و جدلند.

هدف این کتاب آشنا کردن دانشجویان فلسفهٔ سیاسی هم با خود سؤالات و هم با پاسخهای گوناگون است که فیلسوفان از دوران یونان باستان تاکنون بدین سؤالها داده‌اند. قصد این است که این کتاب نقشهٔ قلمرو فلسفی در این ناحیه و

راهنمایی برای فهم اندیشه‌ها و نوشته‌های فیلسوفان سیاسی بزرگی باشد که آثارشان پستی و بلندیهای مفهومی این نقشه را به وجود آورده است. این کار به کمک تعقیب دو مسئلهٔ جامع انجام می‌گیرد: نخست، ماهیّت فرمانروایی[۱] سیاسی، که موضوع بخش اوّل کتاب است و در فصلهای ۱ و ۲ و ۳ پیجویی می‌شود؛ و دوّم، دامنه یا محدودهٔ فرمانروایی سیاسی زمانی که بدرستی به کار گرفته می‌شود، که موضوع بخش دوّم کتاب است و در فصلهای ۴ و ۵ و ۶ پیجویی می‌شود.

چون دامنهٔ ارزیابی من چنین گسترده است، ضرورتاً باید از پرداختن به جزئیّات بسیاری از اندیشه‌ها و آثار فلسفی که طرح می‌کنم بپرهیزم. در واقع، نوشتن کتابی از این نوع دو مشکل مربوط به هم پیش می‌آورد: نخست مشخص کردن اینکه چه چیزی را باید در آن گنجاند و دوّم مشخص کردن اینکه موضوعات انتخابی را چگونه باید سازمان داد. ما نویسندگان اینگونه کتابهای کلّی مانند نقّاشهایی هستیم که از ما خواسته شده باشد منظره‌ای فوق‌العاده وسیع و پیچیده را نقّاشی کنیم. محدودیّت جا و زمان اقتضا می‌کند که فقط برخی از قسمتهای منظره را ترسیم یا با جزئیّات ترسیم کنیم، و این بدان معناست که عدّه‌ای در شگفت خواهند شد که چرا قسمتهای دلخواه آنها از این منظره ترسیم نشده یا فقط طرحی از آن به دست داده شده است، و چرا قسمتهای دیگر با چنین جزئیّاتی ترسیم شده‌اند. تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که در انتخاب آنچه عرضه می‌کنم کوشیده‌ام عناصری از سنّت فلسفهٔ سیاسی را برگزینم که در عمل ثابت شده است اهمیّت پایداری دارند، و مسائلی از مسائل مطروح در فلسفهٔ سیاسی معاصر را برگزینم که به احتمال زیاد برای نسل بعدی فیلسوفان در نظریّه‌پردازی‌شان اهمیّت خواهند داشت. امّا در کتابی از این دست، هر قدر هم که نویسنده تلاش کند، باز مسائل جالبی در نظریّات سیاسی برجای خواهند ماند که به قدر کافی مورد کند وکاو قرار نگرفته‌اند، برای همین کوشیده‌ام کتاب را طوری طرّاحی کنم که پی‌نوشتها و

---

۱. authorithy، رجوع کنید به توضیح مطلب در پانوشت صفحهٔ ۲۲.

اشارات معترضه‌ای دربارهٔ چنین مسائلی داشته باشد و مراجعی را برای پژوهش و کند و کاو بیشتر در این مسائل به خواننده معرّفی کند. همچنین کوشیده‌ام کتاب را طوری طرّاحی کنم که بتوان همراه با آن متون دست اوّلی را که مورد بحث قرار داده‌ام به نحو سودمندی مورد مطالعه قرار داد، هرچند استفاده از این متون برای فهم آنچه من نوشته‌ام ضروری نیست. سرانجام، کانون توجّه در این کتاب مسائلی است که ربطی به تجربه‌های سیاسی در امریکای شمالی دارند، امّا سعی کرده‌ام تا آنجا که ممکن است کتاب را بین‌المللی کنم (خصوصاً در فصل ششم که به مسئلهٔ شهروندی، سیاست مهاجرت، ناسیونالیسم، و انفصال[1] پرداخته‌ام). باز هم در پی‌نوشتها مشخص کرده‌ام که دانشجوی علاقه‌مند به برخی مسائل سیاسی بین‌المللی در چه مراجعی می‌تواند با عمق بیشتر این مسائل را دنبال کند.

نویسندگانی که در طول بیست و پنج سال گذشته دربارهٔ نظریّات سیاسی قلم زده‌اند، اختلاف سلیقهٔ بسیار در انتخاب مسائل مناسب برای گنجاندن در نوشته‌هایشان داشته‌اند. در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ کتابی از این دست طوری طرّاحی می‌شد که کانون توجّه در آن تقریباً به شکل انحصاری مسئلهٔ عدالت توزیعی[2] باشد، مسئله‌ای که فیلسوفان سیاسی آن‌زمان آن‌را نه‌تنها مهمترین مسئله بلکه تقریباً یگانه مسئله در فلسفهٔ سیاسی می‌دانستند. اهمیّت این مسئله تا به زمان ما نیز ادامه یافته است؛ مثلاً در کتاب فوق‌العادهٔ ویل کیملیکا[3]، مقدمه‌ای بر فلسفهٔ سیاسی معاصر[4]، این مسئله بسیار برجسته‌تر از دیگر مسائل می‌نماید. امّا، اگرچه من قطعاً مسئلهٔ عدالت توزیعی را به بحث می‌گذارم (در فصل ۴)، امّا مسائل دیگری را هم که از نظر تاریخی مهمّ بوده‌اند و بار دیگر با تغییر و تحوّل جهان سیاسی ما اهمیّت می‌یابند عرضه می‌کنم. مثلاً، برآمدن جنبش حقوق مدنی، نظریّه‌پردازی سیاسی فمینیستی، و دلبستگیهای باهمادی[5] باعث شده است که مردم به عدالت نگاهی داشته باشند

---

1. secession
2. distributive justice
3. Will Kymlicka
4. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*
5. communitarian

که از صرف حوزهٔ توزیع فراتر می‌رود، و من صفحات زیادی را (در فصل ۵) به بحث دربارهٔ نظریّه‌های عدالتی اختصاص داده‌ام که می‌کوشند فراتر از نظریّهٔ صرف توزیع منابع بروند. علاوه بر این، با رشد جنبشهای انفصال‌طلبی، تجدید علاقه به ناسیونالیسم، و دلبستگی به پایداری (و نه صرفاً عدالت توزیعی) در باهمادهای سیاسی در طول چند سال گذشته، آنچه من آنها را «مسائل ساختاری» می‌نامم بخش هر چه مهمتری از تفلسف سیاسی را تشکیل داده‌اند. این مسائل همواره در نظریّهٔ سیاسی سنّتی مهمّ بوده‌اند، و کسانی که از دوران یونان باستان تا اوایل دوران مدرن به این مسائل می‌اندیشیده‌اند نظریّه‌های مهمّی دربارهٔ فرمانفرمایی[1]، اشکال مطلوب جامعهٔ سیاسی، تعیین مرزها، و حقوق انفصال برای ما به ارث گذاشته‌اند. در این کتاب بحثهای مبسوطی (خصوصاً در فصلهای ۱ و ۲ و ۳) دربارهٔ بسیاری از این مسائل «کهنه و قدیمی» خواهید یافت که بار دیگر در جهانی که دست به بازاندیشی در واحدهای سیاسی قدیمی زده است و می‌کوشد واحدهای سیاسی تازه‌ای را تمهید ببیند و توجیه کند اهمیّت می‌یابند. با اینهمه، من این مسائل را به نظریّه‌پردازی معاصر دربارهٔ عدالت توزیعی ربط خواهم داد، زیرا مسائل مربوط به عدالت آشکارا به مسئلهٔ تعریف و توجیه جوامع سیاسی ربط دارند.

کاستن از تأکید بر مسئلهٔ عدالت توزیعی بازتابی از همدلی من با این دیدگاه مارکسیستی هم هست که توزیع منابع در هر جامعه‌ای ربط بنیادی به «زیربنای» سیاسی و اجتماعی آن جامعه دارد که نه‌تنها صورتهای تعاملی[2] را به وجود می‌آورند که انواع خاصّی از توزیع را ناگزیر می‌سازند، بلکه به وجودآورندهٔ نظریّه‌هایی اخلاقی هم هستند که آن انواع خاصّ توزیع را موجّه می‌سازند. برای همین از نظر من اینکه کدام نوع توزیع را می‌توان منصفانه دانست فقط با در نظر گرفتن شرایط ساختاری جامعه قابل ارزیابی است، و البتّه منظور من از شرایط ساختاری جامعه صرفاً شیوه‌های تولید اقتصادی نیست، بلکه ساختارهای حقوقی تثبیت‌کنندهٔ نقش حکومت و قوهٔ

1. sovereignty
2. interaction

قضاییّه، اشکال زندگی خانوادگی، و ورزشهای اجتماعی را هم دربر می‌گیرد ــ ورزشهایی که معرّف چشم‌اندازهای متفاوت انواع مختلف افراد است؛ چشم‌اندازهای متفاوتی که بستگی به جنس، نژاد، یا مذهب این افراد دارد. همانگونه که من، بخصوص در فصل ۵، سعی خواهم کرد نشان دهم نحوهٔ تأثیر ساختارهای اجتماعی بر کارکرد هر جامعهٔ سیاسی حالت تعیین‌کنندهٔ حادّی برای نحوهٔ تخصیص منابع در آن جامعه دارد.

در طرّاحی این کتاب، من صرفاً به بررسی نظریّه‌های سیاسی موجود نپرداخته‌ام، بلکه کوشیده‌ام نظریّات ابتکاری خودم را هم دربارهٔ مسائل اصلی مورد بحث عرضه کنم، یکی از دلایل من برای این کار پیشگیری از ملال‌آور شدن کتاب بوده است؛ خواندن صرفاً خلاصه‌ای از ادبیّات [سیاسی] موجود لذّتی ندارد. (چرا آدم اصلاً خود آن ادبیّات را نخواند؟) امّا علاوه بر این، این کار من کوششی بوده است که به خوانندگان نشان دهم این مسائل هنوز «زنده» هستند و هنوز می‌توان تأمّلات تازه و راه حلهای تازه در مورد آنها عرضه کرد و آنها نباید از پرداختن به آنها با تأمّلات تازهٔ ابتکاری خود هراسی به دل راه دهند.

از اهمیّت فمینیسم در تکوین این پروژه هر چه بگویم کم گفته‌ام. هرچند من فصل جداگانه‌ای را به نظریّهٔ سیاسی فمینیستی اختصاص نداده‌ام، اندیشه‌ها و چشم‌اندازهای فمینیستی در هر فصل کتاب جاری و ساری‌اند، البتّه تا جایی که فکر کرده‌ام این اندیشه‌ها و چشم‌اندازها راهی هستند برای نگاه به گذشته و حال نظریّه‌پردازی سیاسی که نقدهای اصیل و چشم‌اندازهای تازه‌ای را پیش می‌آورند که برای خواننده روشن‌کننده و فکربرانگیز خواهند بود.

این کتاب همچنین شامل پژوهشی در تاریخ نظریّه‌پردازی سیاسی هم هست. ما نظریّه‌پردازان سیاسی معاصر فقط زمان کوتاهی بر صحنه بوده‌ایم، و بخش اعظم نظریّه‌پردازیهای سیاسی مهمّ و پرنفوذ پیش از قرن بیستم انجام گرفته است. من نظریّه‌های سیاسی یونان باستان، قرون وسطا، اوایل دوران

مدرن، و قرن نوزدهم را هم در این کتاب عرضه کرده‌ام، آن هم نه صرفاً به این دلیل که این نظریّه‌ها در جای خود جالب و مهمّند، بلکه همچنین به این دلیل که این نظریّه‌ها مولّد بسیاری از اندیشه‌هایی بوده‌اند که فیلسوفان معاصر در نظریّه‌هایشان به کار می‌گیرند (اندیشه‌هایی چون «حقوق»، «رضایت»[1]، «قرارداد اجتماعی»[2]، «فایده»[3]، «کمال‌خواهی»[4]، و «برابری»). استدلالهای فیلسوفان معاصر هم (مثلاً، استدلالهای مبتنی بر قرارداد اجتماعی و استدلالهای مبتنی بر فایده‌گرایی) که کلّ بضاعت نظریّهٔ سیاسی معاصر هستند نشأت گرفته از همان نظریّه‌های سیاسی دورانهای قبل هستند. اگر خواننده درست نفهمد که اندیشه‌ها و استدلالهای سیاسی معاصر چرا و چگونه شکل گرفته‌اند، نخواهد توانست قوّت و ضعف آنها را بفهمد و برای همین وضع مناسبی برای ارزیابی موارد استفادهٔ آنها در استدلالهای سیاسی معاصر نخواهد داشت. علاوه بر این، نظریّه‌پردازان سیاسی پیشین، خصوصاً در اوایل دوران مدرن، نظریّات سیاسیی را جعل کرده‌اند که تأثیر زیادی بر ساختارهای سیاسی موجود داشته‌اند: دموکراسیهای ما، قانونهای اساسی ما، «اعلامیّهٔ حقوق» ما، نظامهای حقوقی و قضایی ما، و نظامهای اقتصادی ما، همگی، بازتابی از دیدگاهها، استدلالها، و نظریّه‌های نظریّه‌پردازان سیاسی پیشین هستند. اگر می‌خواهیم بدانیم به کجا می‌رویم، باید بدانیم از کجا آمده‌ایم. بعضاً مطالب تاریخی هم مسائل جالب توجّهی را برای خواننده‌ای که به برخی نظریّه‌های سیاسی معاصر می‌اندیشد پیش می‌آورد: مثلاً، وقتی کسی درست بستر رشد برخی اندیشه‌ها را بشناسد، استفاده‌ای را که فیلسوفان مدرن از آن اندیشه‌ها در بسترهای کاملاً متفاوت می‌کنند (بحق) شگفت و نامناسب خواهد یافت.

سرانجام، قصد و نیّت من در این کتاب صرفاً این نیست که به شمای خواننده بگویم که «حرفه‌ایهای» فلسفه چگونه به این مسائل در نظریّهٔ سیاسی

---

1. consent 2. social contract 3. utility
4. perfectionism

اندیشیده‌اند، بلکه می‌خواهم مجابتان کنم که این مسائل مسائل شما نیز هستند و تأمّل شما در این مسائل علاوه بر اینکه به شما کمک خواهد کرد جهان سیاسی‌تان را بهتر درک کنید شما را قادر هم خواهد ساخت که در بحثهای جدی در فرهنگتان دربارهٔ ماهیّت و مقصد دولت مشارکت جویید، چه فیلسوف حرفه‌ای بشوید چه نشوید. فلسفه مختصّ نخبگان نیست بلکه به همگان تعلّق دارد.

بخش اوّل

ماهیّت فرمانروایی سیاسی

۱

مسئلهٔ فرمانروایی سیاسی

این مسئله مطرح است که چه چیزی سبب می‌شود استفاده از زور برای مثلاً طلب آنچه عادلانه است عادلانه باشد. پدر و مادر ممکن است بگویند، «برادر کوچکترت را نزن، والاّ می‌زنمت.» تفاوتشان چیست، یعنی آیا تفاوتی میان تهدید بچّه‌ای که دیگری را بزند و تهدید او توسّط پدر و مادر هست؟ بالاخره ممکن است آن برادر کوچکتر واقعاً کاری نامنصفانه می‌کرده است. همین سؤال در مورد خشونت دولت مطرح می‌شود. من فکر می‌کنم این سؤال سؤال بنیادین نظریهٔ سیاسی است.

ــ جی. ئی. ام. انسکام، «دربارهٔ منشأ فرمانروایی دولت»[۱]

لحظه‌ای دربارهٔ فرمانبریِ[1] سیاسی خود فکر کنید. شما دائماً تابع قواعدی هستید که خودتان مستقیماً وضع نکرده‌اید، قواعدی که قانون خوانده می‌شوند و نه‌فقط بر شما بلکه بر دیگران هم حاکمند و مثلاً معیّن می‌کنند با چه سرعتی می‌توانید در بزرگراه برانید، چه رفتاری در ملأ عام می‌توانید از خود بروز دهید، چه نوع رفتاری با دیگر انسانها مجاز است، چه چیزهایی مال «شما» یا مال «دیگران» هستند و غیره. این قواعد را افراد بخصوصی به پیروی از دستورالعملهای آنهایی که قواعد را وضع می‌کنند و مجازاتهایی برای نقض آنها تعیین می‌کنند به اجرا می‌گذارند. بنابراین شما می‌دانید که اگر از قواعد متابعت نکنید، احتمالاً پیامدهای ناخوشایندی برایتان خواهد داشت، از جریمه‌های کوچک گرفته تا زندانی شدن و حتّی (در برخی جوامع) مرگ و اعدام.

امّا در صورت ظاهر به نظر می‌رسد چنین چیزی بدین معناست که وقتی بر

---

1. subjugation

شما حکومت می‌شود شما فقط فرمانبری نمی‌کنید بلکه مجبور[1] هم می‌شوید. ما بر کار فرد مسلّحی که سلاحش را بر شقیقه‌مان می‌گذارد و می‌گوید پولهایمان را به او بدهیم صحّه نمی‌گذاریم، پس چرا باید بر کار هر گروه دیگری صحّه بگذاریم که از تهدیدهایی چون جریمه، زندان، و مرگ استفاده می‌کند و از ما می‌خواهد به این یا آن نحو رفتار کنیم و پولی بدانها بپردازیم (که نامش «مالیات» است) یا در جنگهایی که آنها به راه انداخته‌اند برویم و بجنگیم؟ آیا این فرمانبری واقعاً از نظر اخلاقی رواست، خصوصاً با توجّه به اینکه انسانها برای شکوفا شدن نیاز به آزادی دارند؟[۲]

برای پاسخ دادن به این سؤال، لازم است دربارهٔ تفاوت انواع کنترلهایی که در نگاه نخست به صورت شهودی به نظرمان «خوب» یا «بد» می‌آیند بیندیشیم. کنترل پدر یا مادر بر کودکی دوساله را طبیعتاً نه‌تنها روا می‌دانیم، بلکه از نظر اخلاقی مطلوب و مقتضی به شمار می‌آوریم. کنترل فردی مسلّح بر فردی قربانی که با تهدید سلاح دزدیده شده است طبیعتاً به هیچ‌روی روا دانسته نمی‌شود. این نوع دوّم کنترل از نظر اخلاقی ناموجّه است و محکوم می‌شود ــ یعنی نوعی نقض «حقوق» فرد مجبور به حساب می‌آید. نوع اوّل کنترل از نظر اخلاقی موجّه و سازگار با حقوق کودک و حتّی در پشتیبانی از این حقوق دانسته می‌شود. امّا تفاوت میان انواع غلط و درست کنترل بر انسانها چیست؟ و چون کنترل سیاسی تفاوتهایی جدّی با کنترل پدر و مادر بر کودکانشان دارد، چرا باید کنترل سیاسی را از نوع کنترلهای «خوب» به حساب آوریم و نه بد؟

ما به‌گونه‌ای شهودی با درکی اوّلیّه می‌گوییم اَشکال خوب کنترل برآمده و ناشی از نوعی فرمانروایی[2] هستند که فرد کنترل‌کننده بدرستی بر شخصی اعمال

---

1. coerced

۲. authorithy؛ در دائرةالمعارف فلسفهٔ سیاسی در تعریف این واژه آمده است: «حقّ انجام دادن عملی، از جمله حق وضع قانون و تمام حقوق کوچکتر دیگر در حکم راندن. بایستی این واژه از "قدرت" که به معنای داشتن توانایی واداشتن به اطاعت است تمیز داده شود.» در زبان فارسی معادلهای مختلفی برای این واژه پیشنهاد شده است که رایجترین آنها «اقتدار» است. امّا اقتدار آن جنبهٔ برحق بودن در حکم راندن و مُطاع بودن غیراجباری احکام را نمی‌رساند. به همین دلیل

می‌کند که کنترلش می‌کند. برای همین ما از فرمانروایی پدر یا مادر بر کودک، یا فرمانروایی معلّم بر دانش‌آموز در کلاس، یا فرمانروایی کشیش بر جماعت مذهبی‌اش سخن می‌گوییم. برای همین به نظر می‌رسد کنترل بحق شخصی بر اشخاص دیگر در حیطه‌ای خاصّ ناشی از فرمانروایی آن شخص در آن حیطه است. امّا این فرمانروایی از چه چیزی نشأت می‌گیرد؟ آیا حاکمان در جامعه‌ای سیاسی فرمانروایی دارند؟ اگر دارند، آن فرمانروایی چه نوع فرمانروایی است؟

آن فرمانروایی هر چه باشد عین قدرت (محض) نیست. فرمانروایی مربوط به شایستگی[1] حکم راندن است، و قدرت صرف برای تأمین این شایستگی کافی نیست. پندی قدیمی هست که میان مستبّدان رواج دارد و می‌گوید «قدرتْ حق می‌آورد.» (استالین چون این پند را پذیرفته بود وقتی که در ۱۹۳۵ از او خواستند از کیش کاتولیک در روسیّه حمایت کند تا دل پاپ را به دست آورد جواب داد، «پاپ! این پاپ چند هنگ در اختیار دارد؟»)[۳]. امّا اکثر مردم، خصوصاً آنهایی که آنقدر بداقبال بوده‌اند که تابع قدرت مستبدّان باشند، این پند را محکوم و رد کرده‌اند. اینان می‌گویند فرق زیادی است میان حاکمی که فرمانروایی دارد، با آقای چپاولگر زورمندی که با مزدورانش مردم را با ارعاب کنترل می‌کند به شیوه‌ای که مردم از آن متنفّرند. می‌گویند حاکمان نه‌تنها باید قدرت وضع و اجرای قواعد را داشته باشند، بلکه باید شایستگی این کار را هم داشته باشند. و زمانی که چنین باشد گفته می‌شود که آنان فرمانروایی (سیاسی) دارند.

آنچه با این شایستگی ربط دارد تکلیف[2] تابعان برای اطاعت از فرمانهای (فرمانروایانهٔ[3]) حاکم است. اگر من تابع حکومتی هستم که آنرا فرمانروا

← به نظر من واژهٔ فارسی «فرمانروایی» که از دو بخش «فرمان» و «روا» تشکیل شده است و هر دو جنبهٔ قدرت جاری کردن حکم و مُطاع بودن حکم را می‌رساند شاید از همهٔ معادلهای پیشنهادی برای این واژه رساتر باشد. البتّه باید توجّه کرد که authority را در همهٔ مقامها و معانی‌اش نمی‌توان به «فرمانروایی» برگرداند و فقط در این معنای خاصّ این معادل رساست، و در جاهای دیگر ناگزیر از استفاده از واژه‌هایی دیگر چون «مرجعیّت»، «روایی»، «جواز» و غیره هستیم. در واقع authority در این مقام به معنای authority to rule است و برای همین عبارت اخیر هم صرفاً به همان «فرمانروایی» برگردانده شده است.ـــم.

1. entitlement
2. obligation
3. authoritative

می‌دانم، پس نه‌فقط باید از احکام دولت به این دلیل اطاعت کنم که از کیفر عدم اطاعت در صورت دستگیر شدن بیمناکم، بلکه به این دلیل (بسیار مهمتر) هم باید از احکام دولت اطاعت کنم که معتقدم باید چنین کنم: «باید این کار را بکنم چون قانون است.» قانون بودن احکام دولت، مستقلّ از محتوای رهنمودی آن، مرا مکلّف می‌کند. من می‌توانم از آنچه به من فرمان داده می‌شود خوشم بیاید یا بدم بیاید، امّا تا زمانی که فرمان را حاکم سیاسی فرمانروایی صادر کرده باشد تکلیف من اطاعت از آن است. این تکلیف فراتر از هر نوع دلیلی قرار می‌گیرد که من ممکن است علیه عمل کردن برخلاف آنچه فرمان به من می‌گوید داشته باشم و مرا از عمل برخلاف آن بازمی‌دارد (هرچند ممکن است فکر کنیم این تکلیف فراتر از همهٔ دلایل قرار نمی‌گیرد ــ خصوصاً فراتر از دلایلی که مبتنی بر اصول اخلاقی معیّنی هستند که به نظر ممکن است بسیار مهمتر از تکالیف حقوقی باشند؛ دست‌کم قائلان به نافرمانی مدنی[1] که چنین می‌گویند.)

خلاصه کنیم، می‌توان فرمانروایی سیاسی را مطابق پیشنهاد یکی از فیلسوفان اخیر چنین تعریف کرد:

> شخص x بر شخص y فرمانروایی سیاسی دارد اگر و فقط اگر این واقعیّت که x از y می‌خواهد عمل p را انجام دهد، سوای اینکه p چیست، به y دلیلی برای انجام p بدهد که این دلیل فراتر از همه (یا تقریباً همهٔ) دلایل او برای انجام ندادن p باشد.[۴].

امّا این فرمانروایی سیاسی از کجا نشأت می‌گیرد؟ پاسخ دادن به این سؤال مستلزم فهم نوع فرمانروایی سیاسیی است که حاکمان دارند. آشکار است که آنان فرمانروایی وضع و اجرا و تنفیذ قواعد را دارند، امّا دامنهٔ این قواعد به چه حوزه‌هایی می‌تواند کشیده شود؟ آیا فرمانروایی آنها به آنها اجازه می‌دهد که قواعدی در هر حوزهٔ زندگی انسانی وضع کنند؟ یا آنکه دامنهٔ کنترل آنان بر ما حدّ

---

1. civil disobedience

و حدودی دارد؟ یعنی، قواعدی که آنها وضع می‌کنند محتوای (اخلاقی) معیّنی دارد که آنها را برای ما فرمانروایانه (یا مُطاع) می‌کند؟ یا اینکه فرقی نمی‌کند محتوای آنها چه باشد ما تابع آنها هستیم صرفاً به این دلیل که این قواعد را افرادی که بر ما فرمانروایی دارند به صورت فرمان صادر کرده‌اند؟ از نظر تاریخی، نظریّه‌پردازان سیاسی در نوع پاسخی که به این سؤالات داده‌اند به چند دسته تقسیم شده‌اند: همانگونه که در فصل بعد بحث خواهیم کرد، برخی، نظیر تاماس هابز در لویاتان[1] (۱۶۵۱)، می‌گویند فرمانروایی سیاسی از نظر دامنه نامحدود است (بنابراین به همهٔ حوزه‌های زندگی انسانی تسرّی می‌یابد) و ذاتاً محدودیّتی ندارد. دیگرانی، نظیر جان لاک در دو رساله دربارهٔ حکومت[2] (۱۶۸۹)، معتقدند فرمانروایی سیاسی، چه از نظر دامنه چه از نظر محتوا، مقیّدات چشمگیری دارد. امّا، فرقی نمی‌کند که این بحث و جدل چگونه حلّ و فصل شود، توجّه کنید که حتّی پرشورترین مدافعان این اندیشه که فرمانروایی سیاسی محدود است باز باید بپذیرند که این فرمانروایی نوعی فرمانروایی ذاتی و اساسی است که از جمله شامل فرمانروایی بر زندگی و مرگ تابعان هم می‌شود. این قدرت آشکارتر از همه‌جا در بستر مجازات به چشم می‌آید، امّا حتّی در جامعه‌ای که مجازات اعدام در آن نیست، کنترل دولت بر زندگی آدمیان خود را در شکل حقّ دولت برای اعلان جنگ و حقّ آن برای استفاده از وسایل مرگبار برای تعقیب قانون‌شکنان خطرناک خود را می‌نمایاند. اگر فرمانروایی سیاسی شامل این‌همه کنترل است، چگونه می‌توان آن‌را مشروع دانست؟

برخی متفکّران ملقّب به آنارشیست نتیجه گرفته‌اند که نمی‌توان از این فرمانروایی دفاع کرد و آن‌را مشروع دانست، و آن دیدگاههای فلسفی را که اندیشهٔ تسلّط سیاسی را همچون صورت خاصّ و از نظر اخلاقی موجّهی از سلطه مسلّم و بدیهی می‌گیرند مورد انتقاد قرار داده‌اند. این آنارشیستها با پافشاری می‌گویند یگانه شکل پیوستگی و تجمّع[3] انسانها که از نظر اخلاقی قابل دفاع است

---

1. *Leviathan*
2. *Two Treatises of Government*
3. association

پیوستگی و تجمّعی است که در آن هیچ شخص یا نهادی فرمانی صادر نکند که پشتوانه‌اش استفاده از زور باشد. هنری دیوید ثورو[۱] مثالی از نظریّه‌پردازان آنارشیست است، و این موضع تا حدودی مورد اقبال روشنفکران قرن نوزدهمی در امریکا و در روسیّه قرار گرفت[۵]. آنارشیستهایی نظیر ثورو بر پیروان نافرمانی مدنی و انقلاب سیاسی صلح‌آمیز در قرن بیستم، نظیر ماهاتما گاندی و مارتین لوترکینگ، تأثیر گذاشته‌اند. امّا لوترکینگ و گاندی از اندیشهٔ انقلاب صلح‌آمیز به صورت ابزاری برای نبرد صرفاً علیه حاکمیّت سیاسی ناعادلانه استفاده کردند و نه علیه خود اندیشهٔ حاکمیّت سیاسی. آنها، نظیر اکثر نظریّه‌پردازان سیاسی در عصر ما، معتقد بودند که اشکالی از فرمانروایی سیاسی موجود مشروع هستند. امّا با توجّه به ماهیّت ذاتاً اجبارکنندهٔ[۲] حکومتها و نهادهای حاکم، چگونه این مشروعیّت به دست می‌آید؟

در این فصل ما به بررسی چهار نظریّه‌ای خواهیم پرداخت که از راههای مختلف کوشیده‌اند برای فرمانروایی سیاسی مشروعیّتی فراهم آورند و دامنه و ماهیّت آن‌را تعریف و مشخّص کنند. این چهار نظریّه عبارتند از نظریّه فرمانروایی الاهی، نظریّهٔ فرودستی[۳] طبیعی، نظریّهٔ کمال‌خواهانه، و نظریّهٔ مبتنی بر رضایت. ریشهٔ همهٔ این نظریّه‌ها در نظریّه‌پردازیهای سیاسی دوران یونان باستان است، و سه نظریّهٔ نخست عمدتاً (امّا نه کاملاً) در جهان مدرن به دلایلی که خواهیم گفت رد شده‌اند. نظریّهٔ چهارم، نظریّهٔ مبتنی بر رضایت، از اقبال وسیعی بهره‌مند شده است و به طرق گوناگون پرورانده شده است. پس از معرّفی این نظریّه در این فصل، در فصلهای بعدی به بررسی این مسئله خواهیم پرداخت که آیا این نظریّه شایستگی و ارزش اقبال فعلی به آن‌را دارد یانه.

نظریّهٔ فرمانروایی الاهی

نخستین نظریّه دربارهٔ منشأ فرمانروایی سیاسی نظریّه‌ای است که من آن‌را نظریّهٔ

---

۱. Henry David Thoreau، (۱۸۱۷ـ۱۸۶۲). نویسندهٔ امریکایی.

2. coercive 3. subordination

فرمانروایی الاهی خواهم خواند. طبق این نظر، حاکمی فرمانروایی مشروع برای حکومت بر مردم دارد اگر و فقط اگر آن فرمانروایی به نحوی از فرمانروایی خداوند نشأت گرفته باشد ــ خداوندی که حاکمیّتش بر انسانها بی‌چون و چرا فرض می‌شود. البتّه اینکه منشأ فرمانروایی خود خداوند چیست سؤال جالبی است: آیا حکومت او صرفاً ناشی از این است که قدرت قاهر و غالب دارد؟ یعنی دست‌کم در مورد خداوند این مطلب صدق دارد که «قدرت حق می‌آورد»؟ یا اینکه حکومت او ناشی از این است که او خیر برین است و بنابراین فرمانروایی او ناشی از خیر اوست؟ یا آنکه فرمانروایی او بر ما بنیادین و ذاتی طبیعت اوست؟ توضیح ما دربارهٔ فرمانروایی خداوند هر چه باشد، نظریّه‌پردازی که پیرو این دیدگاه است معتقد است فرمانروایی خداوند (مبنایش هر چه باشد) به نحوی منشأ هرگونه فرمانروایی حاکم سیاسی بر مردمش است.

از نظر تاریخی، سه راه اساسی برای «سرچشمه گرفتن» فرمانروایی حاکم از خداوند وجود داشته است[۶]. نخست، معلوم می‌شده است که حاکم همان خود خدا در هیئتی انسانی است. در جهان باستان چیزی غیر عادی نبود که حاکمان مدّعی مقامی الوهی برای خود شوند[۷]. چه راهی بهتر از این برای اثبات فرمانروایی الاهی خود که خود را همان فرمانروای الاهی قلمداد کنیم؟ این دیدگاه را «حاکم خداست» می‌نامیم. دوّم، اگر مردم تحت حکومت چنین ادّعایی را تردیدآمیز (یا کفرآمیز) می‌دانستند، حاکمان اغلب می‌کوشیدند بگویند اگرچه خدا نیستند، به نحوی با خدا در ارتباطند یا (به درجاتی) از مقام الوهی برخوردارند، و بدین ترتیب در فرمانروایی الاهی سهیمند. از چند راه حاکمان مدّعی این ارتباط با خدا می‌شدند: مثلاً، در مصر اسناد مکتوب و مصوّری هست که اعلام می‌دارد هر شخصی که پادشاه مشروع مردم است شخصی است که فرزند خدا از مادری شاهوار است؛ در سومر برخی پادشاهان خود را به سبب اینکه «همسران الاهگان» هستند دارای مقام الوهی می‌خواندند؛ و در هر دو سرزمین پادشاهان خود را ترضیعی از شیر الاهی می‌خواندند[۸]. این دیدگاه را «حاکم با خداوند مرتبط است» بخوانیم.

امّا سوّمین و احتمالاً رایجترین راهی که حاکمان برای فرمانروایی خود متوسّل به خدا می‌شدند این بود که اذعان کنند آنها هم بشر هستند، امّا در عین حال بگویند خدا فرمانروایی را به آنها اعطاء کرده است. این دیدگاه به دیدگاه «حقّ الاهی» فرمانروایی سیاسی موسوم و مشهور است. در عصر کتاب مقدّس حاکمان اسرائیل (که بسیاری‌شان روحانی بودند و در کسوت روحانیّت حُکم می‌راندند) و در قرون وسطا پاپهای کلیسای مسیحی به این نظریّه توسّل می‌جستند؛ پاپها می‌گفتند چون نایب خدا بر روی زمین هستند باید علاوه بر فرمانروایی مذهبی در سرتاسر قلمرو مسیحیّت فرمانروایی سیاسی هم داشته باشند. در اوایل عصر مدرن، پادشاهان و ملکه‌های کشورهای اروپایی معتقد بودند که خداوند فرمانروایی بر قلمروهای آنان را نه به پاپها بلکه به آنها اعطاء کرده است. صورت خاصّ شاخصی از نظریّهٔ «حقّ الاهی» را، چنانکه مشهور است، نویسندهٔ قرن هفدهمی، رابرت فیلمر[1]، در کتاب پاتریارکا[2] (۱۶۳۵) بیان کرده است[۹]. فیلمر فرمانروایی پادشاهان اروپایی را از فرمانروایی اولیّهٔ (فرضی) اعطایی خداوند به حضرت آدم در بهشت نتیجه می‌گیرد. طبق این نظر، حضرت آدم فرمانروایی‌اش را برای اعقابش به میراث گذاشت و این میراث در خلال قرون از نسلی به نسل دیگر رسید، و با دنبال کردن این خط می‌توان دریافت که اکنون این فرمانروایی به پادشاهان فعلی اروپا رسیده است. بنابراین، فیلمر فرمانروایی الاهی هر حاکم فعلی را غیر مستقیم می‌کند، زیرا فرمانروایی بنا به درک او از حاکم قبلی به حاکم فعلی به ارث رسیده است. طبق نظر فیلمر، خدا فرمانروایی را فقط به حضرت آدم به شکل مستقیم اعطاء کرده است. نظریّهٔ فیلمر در باب فرمانروایی سیاسی همچنین بخشی از نظریّهٔ گسترده‌تری است که همهٔ انواع فرمانرواییها را نشأت گرفته از خداوند قلمداد می‌کند، از جمله فرمانروایی والدین بر فرزندان و فرمانروایی شوهران بر زنان را[۱۰].

امّا اندیشهٔ فرمانروایی الاهی با مشکلات و مسائل آشکاری مواجه بود، که

---

۱. Sir Robert Filmer، (فت. ۱۶۵۳) نویسندهٔ سیاسی انگلیسی.

2. *Patriarcha*

آشکارتر از همه این بود که پادشاهان فعلی اروپا همه از اعقاب افرادی بودند که قدرت را از پادشاهان «محقّ» روزگار خودشان غصب کرده بودند. یگانه راه اینکه غاصبان و اعقابشان را بتوان دارای فرمانروایی الاهی قلمداد کرد این بود که گفته شود خداوند بعضاً فرمانروایی را از پادشاهان جلیس می‌گیرد و مستقیماً آن‌را به شخص دیگری که نامزد بهتری برای حاکمیّت است اعطاء می‌کند (و بعد آن نامزد بهتر آن‌را برای اعقابش به میراث می‌گذارد). در واقع، برخلاف نظر فیلمر، برخی از پادشاهان اصرار داشتند که فرمانروایی هر پادشاهی همیشه مستقیماً از جانب خداوند صادر می‌شود: مثلاً، شاه جیمز (جیمز ششم اسکاتلند و جیمز اوّل انگلستان [۱۵۶۶ـ۱۶۲۵]) پسرش، چارلز اوّل آینده را، چنین تعلیم می‌کرد: «خداوند تو را خدایی کوچک کرده است تا بر تختت بنشینی و بر مردمان حکم برانی.»[۱۱]

یک جنبهٔ مهّم هر ادّعای شایستگی الاهی برای حکومت کردن نوع فرمانروایی بود که بنا بر فرض این شایستگی به حاکم می‌بخشید. اگر کسی قدرتش را از خدا گرفته باشد، به نظر می‌رسد که حق دارد به هنگام جلوس بر تخت همچون خدایی عمل کند، و فیلمر هم همین را می‌گفت. البتّه فرض بر این بود که پادشاهان دلبستهٔ رفاه رعایای خویش هستند، چون، هر چه باشد، خداوند پدر همهٔ آدمیان است، و برای همین بسیاری از نظریّه‌پردازان حقّ الاهی با فیلمر هم‌رأی بودند که شاه خدایگون از فرمانروایی مطلقش به شیوه‌ای پدرانه استفاده می‌کند (هرچند باید توجّه کرد که حاکمان زن از چنین صفتی و از عنوان کتاب فیلمر، پاتریارکا [پدرسالار] دل خوشی نداشتند)[۱۲]. با این‌همه، این دلبستگی پدرانه همچنان گمان می‌شد از صفات و خواصّ شخصی است که فرمانروایی مطلق دارد. بنا به‌کلام خود شاه جیمز: «پادشاهان بدرستی خدا خوانده شده‌اند، زیرا آنان به‌کارگیرندگان قدرت الاهی بر روی زمین هستند. زیرا اگر صفات خدا را مورد ملاحظه قرار دهید، خواهید دید که چقدر این صفات در تطابق با صفات شخص پادشاه هستند.»[۱۳].

اگر در نظر آوریم که دو صفت از صفات خداوند دانش مطلق و قدرت مطلق

است، پی می‌بریم که این تعابیر چه تعابیر گزاف و جسورانه‌ای هستند! امّا شگفت‌تر اینکه مبلّغان نظریّهٔ فرمانروایی الاهی حتّی حاضر بودند انسانها را بردگان پادشاهان منصوب خداوند خویش به حساب آورند. جان لاک موضع فیلمر را چنین بیان و تعبیر می‌کند: «انسانها آزاد زاده نمی‌شوند، و بنابراین هرگز آزادی انتخاب حاکمان خویش یا اشکال حکومت را ندارند. شهریاران صاحب قدرت مطلقند و بنا به حقّ الاهی بردگان هرگز حق بیعت ندارند. حضرت آدم پادشاه مطلقه بود و از آن زمان تاکنون همهٔ شهریاران چنین بوده‌اند.»[۱۴].

بنابراین نظریّه‌پردازان حقّ الاهی مصرّند که حتّی اگر پادشاهان به معنای دقیق کلمه خدا نباشند، همچنان همان نوع فرمانروایی خدا را دارند. جای شگفتی نیست که این نظریّه‌پردازان حاضر نبودند بپذیرند که رعایای بردهٔ این چنین پادشاهانی هرگز حق شوریدن بر پادشاه منصوب خداوند و جایگزین کردن او با کسی دیگر را داشته باشند: در نظر آنان فقط خدا حق بازنگری و بازپس گرفتن فرمانروایی را از حاکمان داشت.

اگرچه هنوز جاهایی در جهان هست که روایتی از نظریّه فرمانروایی الاهی در آنجاها پابرجاست (مثلاً مراکش[۱۵])، در زمانهٔ ما این نظریّه فرمانروایی سیاسی عمدتاً رد شده است (مثلاً در بریتانیای امروز دیگر کسی ملکه الیزابت دوّم یا پسرش چارلز را «خدایان کوچک» نمی‌داند!). یکی از دلایل این امر آن است که باورهای بسیاری از مردمان مُدرن دربارهٔ مذهبْ پشتیبان چنین نظریّه‌ای نیست. امّا این نظریّه را حتّی آدمهای مذهبی مؤمن زیادی هم رد کرده‌اند، و بسیاری از افراد مذهبی در قرن هفدهم از شاخصترین منتقدان این نظریّه بودند. (مثلاً، جان لاک، که مسیحی مؤمنی بود، یکی از مخالفان سرسخت و اصلی فیلمر شد.) سوای تغییر در نگرش مذهبی، دو دلیل اصلی دیگر برای از رونق افتادن این نظریّه وجود داشته است.

نخست اینکه ادّعای فرمانروایی الاهی پوچ و توخالی است، به این معنا که هر کسی به آسانی می‌تواند این ادّعا را مطرح کند، امّا هیچ‌کس نمی‌تواند ادّعایش را ثابت کند. من ممکن است «احساس کنم» که از فرمانروایی الاهی برخوردارم،

امّا آیا این بدان معناست که واقعاً خدا این فرمانروایی را به من داده است؟ ممکن است شخصی ادّعا کند که از خدا فرمانروایی گرفته است، امّا آیا این بدان معناست که واقعاً خدا این فرمانروایی را به او داده است؟ اگر افراد متعدّدی مدّعی داشتن فرمانروایی الاهی شوند، آیا اصلاً راهی هست که بدانیم کدامیک از آنها واقعاً فرمانروای الاهی هستند؟ در واقع، در طول تاریخ چنین ادّعاهایی هم از جانب پادشاهان نشسته بر تخت و هم از جانب شورندگان علیه آنها که ادّعای داشتن حقّ الاهی حاکمیّت را داشته‌اند مورد اعتراض قرار گرفته است. چون هر شخصی می‌تواند چنین ادّعایی کند و هیچ‌کس هم نمی‌تواند چنین ادّعایی را اثبات کند، چگونه چنین ادّعایی می‌تواند در تثبیت فرمانروایی مؤثّر واقع شود؟ ما برای پذیرش چنین ادّعایی نسبت به فرمانروایی سیاسی نیازمند مدرک و سند هستیم، و چنین سند و مدرکی ظاهراً وجود ندارد. البتّه غاصبان موفّق تاج و تخت می‌توانند مدّعی شوند که همین واقعیّت که آنان بر پادشاهان قبلی پیروز شده‌اند نشان می‌دهد که خداوند فرمانروایی را به آنان داده است. طبق این نظر، حتّی اگر قدرت حق نیاورد، کاشف از حق هست. امّا چون طبق این موضع فرمانروایی الاهی دقیقاً در پی قدرت سیاسی می‌آید، شکّاکان می‌توانند اصرار ورزند که آنچه گواه واقعی فرمانروایی سیاسی است قدرت سیاسی است و نه هیچ رهنمودی فرضی (و ناشنیده) از جانب خداوند. علاوه بر این، اگر معتقد باشیم که برخی غاصبان موفّق، علی‌رغم پیروزی‌شان، ممکن است حاکمان برحق نباشند، آنگاه دیگر نمی‌توانیم فرمانروایی گرفتن از خدا را عین همان پیروزی بدانیم. و وقتی چنین کردیم، آنگاه هر وقت رقابتی میان دو یا چند نفر برای کسب قدرت سیاسی درگیرد، ما دیگر راهی نخواهیم داشت که بدانیم که کدامیک از آنها گزیدهٔ خداوند هستند.

مسئلهٔ اثبات اینکه چه کسی از خداوند فرمانروایی گرفته است هرگز بدرستی حل نشده است، و برای همین است که می‌گوییم نظریّهٔ فرمانروایی گرفتن از خداوند پوچ و توخالی است: یعنی این نظریّه نمی‌تواند به ما بگوید که چه کسی فرمانروایی سیاسی دارد. علاوه بر این، چون همهٔ ما (قطع نظر از

اعتقادات و باورهای مذهبی‌مان) دربارهٔ اینکه چه کسی فرمانروایی سیاسی دارد و چه کسی ندارد به داوری می‌نشینیم، نمی‌توانیم از نظریّهٔ (توخالی) فرمانروایی الاهی برای داوری استفاده کنیم. بنابراین، این نظریّه نمی‌تواند حتّی توضیحی در مورد اندیشه‌های افرادی فراهم آورد که عملاً به این نظریّه (قطع نظر از باورهای مذهبی‌شان) اتّکا می‌کنند تا معیّن کنند که کسی که قدرت سیاسی را در دست دارد فرمانروایی آن‌را هم دارد یا نه.

ثانیاً، این اندیشه که فرمانروایی از خدا گرفته می‌شود برخی حاکمان را در جهت این اندیشه سوق داده است که چون فرمانروایی‌شان از منشأیی الاهی سرچشمه گرفته است، پس این فرمانروایی مطلق است، یعنی دامنه و محتوایش نامحدود است. این درک و برداشت از ماهیّت فرمانروایی سیاسی در جهان مُدرن (غالباً با شدّت و حدّت) مورد حمله قرار گرفته است، زیرا حاکمان به آسانی این درک و برداشت را مجوّز بدترین سوء استفاده‌ها قرار داده‌اند. درست است که بسیاری از حاکمان که این نظر را پذیرفته بودند، خصوصاً در قرون وسطا و اوایل دورهٔ مُدرن، معتقد بودند که فرمانروایی گرفتن از خداوند آنان را مکلّف می‌کند که مباشران اتباع و رعایایشان باشند نه اربابانشان، امّا بودند پادشاهانی نظیر شاه جیمز که خود را «خدایان کوچکی» می‌پنداشتند که فرمانروایی با ماهیّت خدایی دارند. نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی که این حاکمان می‌پذیرفتند در دامنه و ماهیّت حدود اندکی داشت یا اصلاً حدودی نداشت. برای همین بسیاری از نظریّه‌پردازان سیاسی چه در جهان باستان و چه در جهان مدرن (از جمله افلاطون، ارسطو، لاک، و هابز ــ که همگی به خدا اعتقاد داشتند) نظریّهٔ فرمانروایی گرفتن از خدا را خوار می‌شمردند، زیرا این نگرش و نظریّه در دست حاکمان بی‌وجدان یا شرور می‌توانست بدل به امری خطرناک شود. بنابراین، افراد درصدد یافتن نظریّه‌ای برای فرمانروایی برآمدند که از نظر آنان می‌توانست حدود واقعی فرمانروایی حاکم را معیّن کند ــ حدودی که در نظریّه‌ای که شاهان را «خدایان کوچک» به حساب می‌آورد به‌گونه‌ای مؤثّر نمی‌توانست معیّن و برقرار شود[۱۶].

برای همین امروزه نظریهٔ فرمانروایی الاهی پیروان اندکی دارد[۱۷]. ما باید در جایی دیگر به دنبال نظریهٔ فرمانروایی سیاسی بگردیم که بتواند از پس توان‌آزمایی آنارشیستها برآید.

فرودستی طبیعی

راه و روش افراد بسیاری را در نظر آورید که خودشان را شایسته و مستحق داشتن کنترل بر حیواناتشان، مثل حیوانات خانگی، گله‌های گاو و گوسفند، اسبها، و بقیّه می‌دانند. عموم مردم حیوانات را موجوداتی قابل تملّک به وسیلهٔ انسانها می‌دانند. اکثر مردم حقّی ذاتی برای حیوانات دست‌آموز قائل نیستند که مستقلّ باشند یا بتوانند «بگویند» خانه یا مزرعه‌ای چگونه باید اداره شود. اکثر مردم (و البتّه نه همگان) مسلّم می‌دانند که حیوانات با ما انسانها برابر نیستند. دو نوع نظریّه در باب معیّن کردن ماهیّت نسبت و رابطهٔ نابرابر با حیوانات وجود دارد[۱۸]: یکی از این نظریّات انسانها را نگه‌دارندگان یا مباشران یا سرپرستان حیوانات می‌داند، و نظریهٔ دیگر انسانها را بنا به شایستگی تفوّق‌شان برای سلطه بر حیوانات، ارباب آنها می‌داند. طبق نظر اخیر، توانایی کمتر حیوانات برای تعقّل، کنترل ما انسانها را بر آنها هم مقدور و هم مجاز می‌کند و می‌توانیم (دست‌کم بعضاً) از آنها برای مقاصد خود استفاده کنیم. این دیدگاه منکر آن نیست که ما تکالیفی اخلاقی در قبال حیواناتمان داریم ــ مثلاً، شکنجه کردن بی‌دلیل حیوانات را نادرست می‌داند. امّا علی‌رغم عدم توافقهایی که در باب ماهیّت و حدود تکالیف ما نسبت به حیوانات وجود دارد، افرادی که این نظر «سلطه» را می‌پذیرند معتقدند که به صِرف همین واقعیّت که حیوانات «فرودست‌تر» از ما هستند، ما حق سلطه بر آنها، مالکیّتشان، و استفاده از آنها را برای اهداف اخلاقاً مجاز داریم (مثلاً استفادهٔ خوراکی از آنها یا نگهداری‌شان پیش خود).

این نمونه‌ای از باوری است که من آن‌را «فرودستی طبیعی» می‌خوانم. طبق تعریف من این نظریّه‌ای است که می‌گوید طبیعت برخی موجودات چنان است

که آنها به‌گونه‌ای غریزی از دیگران دستور می‌گیرند و تسلیم امرشان می‌شوند، و باید هم بشوند، چون طبیعت آنها مناسب سلطه، حکم راندن، و قدرت داشتن است. این دیدگاه دیدگاهی بسیار کهن است: در مزمور ۸ خداوند به دلیل مزایایی که به خاطر تفوّق طبیعت انسان به انسان بخشیده است چنین ستوده می‌شود: «او را از فرشتگان اندکی کمتر ساختی. و تاج جلال و اکرام را بر سر او گذاردی. او را بر کارهای دست خودت مسلّط نمودی. و همه چیز را زیر پای وی نهادی. گوسفندان و گاوان جمیعاً. و بهایم صحرا را نیز. مرغان هوا و ماهیان دریا را. و هر چه بر راههای آبها سیر می‌کند.» (مزامیر ۸: ۵ ــ ۸).

امّا آیا سلطهٔ طبیعی در میان نوع بشر هم می‌تواند وجود داشته باشد؟ یعنی آیا ممکن است انسانها هم آنقدر در تواناییها و استعدادهایشان نابرابر باشند که انسانهای بااستعدادتر طبیعتاً (و بناگزیر) بر انسانهای کم‌استعدادتر سلطه داشته باشند، آن هم سلطه‌ای از همان نوع که بر گاو و گوسفند دارند؟ نویسندهٔ مزامیر چنین چیزی نمی‌گوید، امّا در طول تاریخ پاسخ مثبت به این سؤال امری عادی بوده است. و کسانی که پاسخشان به این سؤال مثبت است در واقع یکی از انواع نظریّه‌ای را می‌پذیرند که من آن‌را **نظریهٔ فرمانروایی سیاسی فرودستی طبیعی** می‌خوانم. طبق این نظر:

> شخصی از نوع x بر شخصی از نوع y فرمانروایی دارد اگر و فقط اگر yها طبیعتی داشته باشند که آنها را مناسب دستورگرفتن از xها کند، و xها طبیعتی داشته باشند که آنها را مناسب دستور دادن به yها کند، به نحوی که بتوان گفت طبیعت xها آنها را مناسب حکم راندن و سلطه داشتن بر yها می‌کند، و طبیعت yها آنها را مناسب سلطه و حاکمیّت xها بر آنها می‌کند.

نهادهایی همچون بردگی، نژادپرستی، و فرودستی زنان همگی بر این مبنا توجیه شده‌اند که آنهایی که بر آنها حکم رانده می‌شود پست‌تر هستند و فرادستان طبیعتاً ــ و بحق ــ بر آنها سلطه دارند. درکها و برداشتها از اینکه این

سلطه را چگونه باید تفسیر کرد متفاوت است: بعضاً اجازه داده می‌شود فرد فرودست عملاً (به شکل دارایی) به تملّک فرادست در آید (مثلاً، در نظامهای برده‌داری، که البتّه میزان تسلّط ارباب بر برده‌ای که مالکش است در نظامهای مختلف برده‌داری فرق می‌کند)؛ در موارد دیگر فرد فرودست صرفاً تحت کنترل فرد فرادست است و فرادست در این حالت محافظ یا قیّم به حساب می‌آید و نه ارباب (مثلاً، در بریتانیای قرن نوزدهم زنان شوهردار حقِ داشتنِ دارایی به نام خودشان را نداشتند، و در نتیجه داراییهایی که به آنان می‌رسید می‌بایستی توسّط قیّمی مذکّر برایشان اداره شود).

این نظریّه دو سؤال پیش می‌آورد. نخست، آیا واقعاً نوعی نابرابری جوهری و اساسی میان انسانها هست که بنا بر آن فرادستان بر فرودستان سلطه داشته باشند؟ فرض در این نظریّه بر این گذاشته شده است که زیست‌شناسی نوع بشر چنان است که هر یک از ما با خصایصی به دنیا می‌آییم که وقتی پرورده شدند معیّن می‌کنند که در رابطه‌مان با انسانی دیگر آیا مسلّط بر او هستیم یا باید تحت سلطهٔ آن دیگری باشیم. (مثلاً، مردی برده خصایصش چنان است که طبیعتاً باید تحت سلطهٔ اربابش باشد، امّا در عین حال به شکلی طبیعی بر زنش مسلّط است.) با اینهمه، همانگونه که در ادامهٔ مطلب در این فصل و فصل بعدی به بحث و بررسی خواهم پرداخت، نظریّه‌پردازان بسیاری، خصوصاً در عصر مدرن، به این فرض واقعی حمله کرده‌اند که نوعی نابرابری جوهری و اساسی میان انسانها هست. اگر این فرض غلط باشد، آنگاه این نظریّه فرمانروایی از اعتبار می‌افتد.

سوای این بحث، دوّمین سؤالی که این نظریّه باید پاسخگویش باشد این است که چرا فرادستی طبیعی به شخصی شایستگی، حقّ تسلّط بر فردی فرودست را می‌دهد، و چه نوع فرادستی طبیعی این شایستگی و حق را به وجود می‌آورد. حتّی اگر میان افراد نوعی نابرابری جوهری و اساسی وجود داشته باشد که منجر به سلطهٔ فرادستان بر فرودستان شود، این به تنهایی کافی نیست که بگوید چرا فرادستان بنا بر فرض شایستگی و حقّ سلطه بر فرودستان را

دارند. صِرف اینکه فرادستان سلطه خواهند یافت (مگر اینکه جلویشان گرفته شود) به این معنی نیست که آنها ممکن است یا باید چنین کنند. پس ما بایستی تفاوت میان گزارشی (صرفاً) توصیفی[1] از پیدایش روابط قدرت میان انسانها و گزارشی هنجارین[2] از این روابط را که بدانها مشروعیت می‌بخشد درک کنیم. توصیفات صرفاً به ما می‌گویند که این روابط چه هستند و منشأشان در کجاست: یعنی گزارشهای توصیفی آنچه را که هست برای ما روایت می‌کنند. گزارشهای هنجارین به ما می‌گویند چرا این روابط موجّه هستند و برای همین باید رایج باشند: یعنی گزارشهای هنجارین آنچه را که باید باشد برای ما روایت می‌کنند. پس نظریّهٔ فرودستی طبیعی برای آنکه نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مؤثّری باشد باید علاوه بر این توصیف که برخی افراد حاکمان «طبیعی» دیگران هستند استدلالی هنجارین در جهت وصول به این نتیجه هم عرضه کند که این حاکمیّت از جهاتی خوب و خیر یا بحقّ است. این نظریّه صرفاً زمانی می‌تواند عرضه‌کنندهٔ اصیل نوعی نظریّهٔ فرمانروایی باشد که شایستگیِ بحقِّ حاکمیّت [فرادستان] را اثبات کند: بدون اثبات این مسئله، حداکثر چیزی که این نظریّه عرضه می‌کند توضیح پیدایش روابط قدرت است و نه توضیح مشروعیّت این روابط.

دو راه برای پروراندن چنین توضیح و گزارشی هست. راه نخست شامل این استدلال است که خود طبیعت این شایستگی و استحقاق را فراهم می‌آورد. طبق این نظر، چون چنین سلطه و تفوّقی در طبیعت رخ خواهد داد پس توجیه‌پذیر است: همانطور که دلیلی ندارد بر سلطه و تفوّق زنبور ملکه بر زنبورهای کارگر ایرادی بگیریم، بر همان وجه نیز دلیلی ندارد بر سلطه و تفوّق انسانهای فرادست بر انسانهای فرودست معترض باشیم. اندیشهٔ مطرح‌شده در این نظر این است که همهٔ ما، با توجّه به طبیعت (زیست‌شناختی)مان، مایلیم نقشی را در روابطمان با دیگر اعضای نوع و گونه‌مان داشته باشیم، پس روابط قدرت در جامعه‌ای سیاسی صرفاً بیان همین نقشها هستند، درست همانطور که سلسله‌مراتب در

1. descriptive 2. normative

میان گونه‌های خاصّ حیوانات بیان طبیعتهای این حیوانات است. بنابراین، گفتن اینکه در میان انسانها «طبیعی» است که برخی بر برخی دیگر مسلّط باشند به معنای تبلیغ پذیرش اصل حاکمیّتی است که از خود طبیعت سرچشمه می‌گیرد. بیان این اصل حاکمیّت غامض و دشوار است: در نظر بگیرید که معتقدان به این نظر نمی‌توانند بگویند که فرودستان قادر نیستند بر فرادستانش مسلّط شوند، چون شورش آنانی که «فرودست» تلقّی می‌شوند علیه آنانی که «فرادست» تلقّی می‌شود مرتباً در همهٔ زمانها رخ می‌دهد (مثلاً، زمانی که زنان بر تخت می‌نشینند، یا سیاهان قدرت را از چنگ سفیدها درمی‌آورند، یا دهقانان قدرت سیاسی را از قبضهٔ اشراف بیرون می‌آورند). چون این نظر و دیدگاه نمی‌تواند واقعیّت چنین وقایعی را منکر شود، ناچار است این وقایع را انحراف‌آمیز و ناموافق با طبیعت و محکوم به شکست در درازمدّت قلمداد کند چون خصایل طبیعی گروه فرودست به‌گونه‌ای است که با سلطهٔ آنها در نهایت ناسازگار است.

این اندیشه که قوانین یا قواعدی در مورد اینکه چه کسی باید حکومت کند در دل خود طبیعت جای دارد اندیشه‌ای بسیار کهن است، که مثلاً در نمایشنامهٔ مکبث شکسپیر کاملاً به چشم می‌آید. در این نمایشنامه اصول طبیعی حاکمیّت نقض می‌شود و طبیعت جریحه‌دارشده از کسانی که سعی کرده‌اند از دستورش سرپیچی کنند انتقام می‌گیرد. بنابراین، پس از آنکه شخصیّت اصلی نمایشنامه، مکبث، که به دنبال تصاحب تاج و تخت اسکاتلند است، پادشاه حاکم را در دل شب می‌کشد (هنگامی که او در خواب است خنجرش می‌زند)، طبیعتْ خود متأثّر می‌شود؛ دو شخصیّت در نمایشنامه که هنوز خبر از قتل ندارند صبح روز بعد از غرابتهای شب پیشین می‌گویند:

پریشان‌شبی بود: آنجا که ما خفته بودیم،
باد دودهنجهایمان را سرنگون کرد؛ و می‌گویند،
از آسمان ناله‌های زار می‌آمده است: شیونهای شگفت مرگ،

و پیشگوییهایی به آواهای ترسناک
از غوغاهای سهمناک و ماجراهایی پرآشوب
که تخمشان بتازگی در زهدان زمانهٔ فاجعه‌بار کاشته شده است: مرغی ناپیدا
همهٔ شب فغان کرد: و می‌گویند، زمین نیز
تب و لرز داشت[۱۹].

این‌گونه اندیشیدن به جهانْ واقعیّتها را با هنجارها خلط می‌کند: جهان جایی است که در آن روابط میان چیزها، جاندار و بیجان، طبق قواعدی دربارهٔ آنچه «باید باشد» ثابت شده است ــ قواعدی که طبیعت آماده است تا به شیوهٔ خود به اجرایشان بگذارد. پس طبق این نظر، آنهایی که احترام قواعد طبیعی سلطه را نگه نمی‌دارند، مانند مکبث، راه به جایی نخواهند برد و جهانی که می‌کوشند از دستورش سرپیچی کنند مجازاتشان خواهد کرد. اندیشهٔ موجود در دل این نظر این است که درست همانطور که قوانینی مادّی در طبیعت هست، طبیعت قوانینی سیاسی هم دارد که همواره و بی‌استثنا سلسله‌مراتب سیاسی را در جوامع یا باهَمادهای[1] انسانی معیّن می‌کند.

این نوع نگاه به طبیعت خلاف نگاهی است که علوم مدرن به جهان دارند. مثلاً، زیست‌شناسان امروز فکر نمی‌کنند که در میان هیچ‌یک از گونه‌های جانوری طبیعت به اعضای آن راه «بحقّی» برای رفتار یا عمل نشان داده است، و یقیناً منکر آن هستند که جهان واجد اصولی هنجارین در این مورد است که چه کسی «باید» بر چه کسی حکومت کند. و زمانی که پژوهشهای زیست‌شناسان در مورد گونه‌های مختلف مکرراً شامل احکامی دربارهٔ این است که کدام جنس از گونه‌ای مسلّط است، قصدشان این نیست که اثبات کنند این سلطه طبق نظم بنیادینی طبیعی «بحق» یا «موجّه» است. بنابراین، مثلاً، حتّی اگر در میان کفتارها جنس ماده بر جنس نر تسلّط دارد، این واقعیّت در نظر زیست‌شناسانی که در مورد آنها پژوهش می‌کنند بدین معنا نیست که جنس ماده در میان کفتارها باید

1. communities

تسلّط داشته باشد یا طبیعت فرمان به چنین تسلّطی داده است و آن‌را بـه اجـرا می‌گذارد. امّا هرچند این اندیشه که شایستگی و استحقاق برای حـاکـمیّت در درون نظم طبیعی جاری می‌شود برای بسیاری از افراد که در عصر علم زنـدگی می‌کنند باورکردنی نیست، این نوع پاسخگویی به جهان در میان عدّه‌ای در جهان ما رایج است، مثلاً در میان آنهایی که به اشکال خاصّی از تولید مثل (مثلاً لقاح مصنوعی) معترضند یا برخی اعمال جنسی را «غیر طبیعی» می‌دانـند ــ یـعنی اینها را نوعی نقض «قوانین طبیعت» به حساب می‌آورند. همچنین آنهایی را در نظر آورید که از برخی عادات مربوط به امور جنسی دفاع می‌کنند و آن‌را ناشی از سلطهٔ «طبیعی» مردان بر زنان می‌دانند؛ فرض در چنین دیدگاههایی این است که طبیعت در دل خود قواعد خاصّی دارد که باید بر رفتار و نهادهای مـا حـاکـم باشد[۲۰]. (در واقع، حتّی این اندیشهٔ شایع که ما «طبیعتاً برابر» هستیم به نوعی نقض درک و برداشت علمی از جهان است، البته اگر این اندیشه را به این معنا بگیریم که طبیعت در دل خود نوعی اصل اخـلاقی دارد کـه هـمهٔ مـا را بـرابـر می‌کند.)

امّا نظریّهٔ فرودستی طبیعی مـی‌توانـد از طـریق دیگـری هـم فـرمانروایـی فرادستان بر فرودستان را توضیح دهد، به نحوی که با نـظری عـلمی‌تر نسـبت به جهان سازگار باشد. طبق این نظر، فرودست باید تابع فرادست باشد اگر و فقط اگر ماهیّت این فرودستی به‌گونه‌ای باشد که فرودست و جماعت یا باهمادی که این فرد عضو آن است، در کلّ، اگر اعمال این فرد تحت کنترل فرد فرادست باشد وضع بهتری پیدا کنند. بنابراین، مثلاً، اگر فرد فـرودست قـادر بـه تـعقّل درست نباشد، می‌توان استدلال کرد که هم خود او و هم جماعت یا باهمادی که او عضو آن است وضع بهتری خواهند داشت اگر این فرد تحت کنترل کسی بـاشد کـه می‌تواند بدرستی تعقّل کند؛ ایـن تـفوّق و فـرادسـتی عـقلانی مـی‌توانـد فـرد فرودست را راهنما باشد تا به نحوی عمل کند که سلامت او و سلامت دیگران تضمین شود و می‌تواند به فرد فرودست کمک کند که بهتر تمنّاهایش را ارضا کند و نقشه‌هایش را بهتر از آنچه خود می‌توانست، عملی کند. با توجّه به این

واقعیّت که این استدلال فرمانروایی کسی را که طبیعتاً فرادست است از پیامدهای خوبی نتیجه می‌گیرد که به نظر او این نوع حاکمیّت دارد. من این استدلال را استدلال «پیامدگرایانه»[1] در دفاع از فرودستی طبیعی می‌نامم.

این توضیح دوّم در آثار ارسطو آمده است، که کتاب سیاست او یکی از کتابهای کلاسیک مهّم در فلسفهٔ سیاسی غرب است. با آنکه علاقهٔ اصلی ارسطو در این کتاب پروراندن نوعی نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی فرودستی طبیعی نبود ــ و عملاً در اغلب بخشهای کتاب توجیه کاملاً متفاوتی برای فرمانروایی ارائه می‌کند که مبتنی بر رضایت است (و من بعداً آن‌را در همین فصل مورد بحث قرار خواهم داد) ــ به هر صورت معتقد است که فرودستی طبیعی وجود دارد و می‌گوید این فرودستی طبیعی بنا به پیامدهای خوبی که برای همهٔ افراد ذیعلاقه دارد موجّه است. ارسطو دو شکل از سلطهٔ طبیعی را تشخیص می‌دهد: سلطهٔ ارباب (طبیعی) بر برده (طبیعی)، و سلطهٔ مردان بر زنان. پیش‌فرض هر دو شکل از سلطه این اندیشه است که برخی انسانها، خصوصاً آنهایی که طبیعت «بردگی» دارند و آنهایی که زن هستند، قادر به تعقّل درست دربارهٔ جهان نیستند، و به دلیل همین نقص است که آنان بایستی فرودست و تابع کنترل دیگران باشند، چه به خاطر خیر خودشان و چه به خاطر خیر باهماد.

طبق نظر ارسطو، بردگان طبیعی آنهایی هستند که تعقّلشان اساساً معیوب و ناقص است. اگرچه آنها از عقل آنقدر بهره دارند که بتوان انسان نامیدشان، امّا آنقدر از عقل بهره ندارند که حاکم بودن آنان بر زندگی‌شان مطلوب باشد: «هرگاه تفاوت میان انسانها همان اندازه زیاد باشد که تفاوت میان تن و روان یا تفاوت میان آدمیان و ددان، آنگاه آنانی که وضعشان چنان است که کاری بهتر از استفاده از تنشان از آنان انتظار نمی‌رود، آنان همانهایی هستند که من می‌گویم طبعاً برده هستند»[۲۱].

بردهٔ طبیعی «بهره‌ای از عقل از این جهت دارد که آن‌را در دیگری بازمی‌شناسد، امّا خود از عقل بهره‌ای ندارد»[۲۲]. ظاهراً منظور ارسطو از این

---

1. consequentialist

عبارت این است که بردگان آنقدر از تعقّل بهره‌مندند که از فرمانهایی که خطاب به آنان صادر می‌شود اطاعت کنند، امّا آنقدر عقل ندارند که خود بتوانند اوامری عقلاتی را صورتبندی کنند که بر اساس آنها بتوانند عمل کنند. ارسطو همچنین می‌گوید این بردگان از «توانایی اندیشیدن» بی‌بهره‌اند[۲۳]. اینگونه افراد فرمانبرداران طبیعی‌اند؛ یعنی آنها توانایی عقلاتی برای دستور دادن در باب اینکه چه باید کرد ندارند، چه به خودشان چه به دیگران. برای همین آنان طبعاً جذب کنترل انسانهای «فراتری» می‌شوند که عقلشان آنقدر پرورانده شده است که قادرشان سازد نقشه‌هایی عقلاتی برای زندگی طرح ریزند و آنها را پی بگیرند؛ در واقع بردگان از این کنترل استقبال هم می‌کنند، یا به عبارت دیگر این کنترل را همچون امری خیر و مناسب می‌پذیرند[۲۴].

امّا ارسطو می‌خواهد ادّعا کند که این سلطه نه‌تنها ناگزیر بلکه امری خیر هم هست، چه برای ارباب، چه برای برده. فهم اینکه چرا چنین سلطه‌ای برای ارباب امری خیر است آسان است: او بدین ترتیب «ابزاری جاندار» به دست می‌آورد که می‌تواند از آن در جهت وصول به مقاصد خود استفاده کند. برخی مدافعان بردگی پس از ارسطو فکر می‌کردند این نقشی است که ایفاگر آن‌را از نظر اخلاقی هم بهبود می‌بخشد: یک جنوبی امریکایی قرن نوزدهمی گفته است: «بارها خاطرنشان شده است که بردگی موجب ترفیع و پالایش شخصیّت می‌شود، و این طبقه از مردمان عموماً حسّ وظیفهٔ متعالی‌تری دارند و منزّه‌تر از هر بخش دیگر جمعیّت ما هستند»[۲۵]. با توجّه به رفتار هتّاکانهٔ بسیاری از اربابان با بردگان، چنین ادّعایی امروزه به نظر ما از جهت اخلاقی یاوه و حتّی تهوّع‌آور می‌آید. امّا بیگمان مدافعان برده‌داری دلشان می‌خواست چنین ادّعایی را باور کنند تا بتوانند دل خودشان و دیگران را به وجود این نهاد راضی کنند.

بردگی چه خیری می‌تواند برای برده داشته باشد؟ ارسطو توضیح می‌دهد که برده نیازمند ارباب است زیرا عقل خود او برای ساختن و پرداختن نقشه‌ای برای زندگی کفایت نمی‌کند. برده از طریق مشارکت در نقشه‌های زندگی اربابش قادر می‌شود برنامه‌هایی را دنبال کند که به اتّکای عقل خود نمی‌توانست دنبالشان

کند، آن هم به شکلی که ایمن و مؤثّر باشد. در نتیجه، برده خود را دنبالهٔ ارباب، و نفع خودش و ارباب را در این می‌بیند که نقشه‌های ارباب بدرستی دنبال شوند. برای همین از هر جهت او باید وظیفه‌شناسانه نقشه‌های ارباب را دنبال کند: «به یک معنا، برده جزئی از ارباب خویش است، جزئی زنده امّا جدا از بدن او. از این‌رو هرگاه این دو به حکم طبیعت سزاوار این رابطه باشند، میان ایشان صلاح مشترک و احساس دوستی وجود خواهد داشت.»[۲۶].

به عبارت دیگر، برده برای هدایت خود نیازمند ارباب است، زیرا خود نمی‌تواند خودش را هدایت کند. و او هرگاه این دستور و هدایت را دریافت می‌کند از آن استقبال می‌کند، زیرا می‌بیند که چگونه این هدایت کنترلی عقلانی برای او فراهم می‌آورد که خود از فراهم آوردن آن ناتوان است، و بدین ترتیب این هدایت او را قادر می‌سازد رفاه و سعادت خویش را تأمین کند، کاری که بتنهایی از عهدهٔ آن برنمی‌آمد. برای همین، طبق این نظر، اربابِ دارای برتری عقلانی شایستگی و استحقاق حکومت کردن بر کسانی را دارد که ذاتاً تعقّلشان ناقص است، زیرا چنین حکومت و حاکمیّتی به احتمال زیاد پیامدهای خوبی خواهد داشت. در واقع، ارسطو می‌گوید بردگان طبیعی به دلیل پیامدهای خوبی که تابعیّت و فرودستی‌شان دارد فعّالانه به دنبال این تابعیّت و فرودستی خواهند بود، مگر اینکه به نحوی از این کار آنان ممانعت شود. این تز را مدافعان امریکایی بردگی در قرن نوزدهم ساخته و پرداخته کردند. اینان معتقد بودند که نهاد امریکایی برده‌داری با «متمدّن» کردن بردگان، به دین مسیحی درآوردنشان، و فراهم آوردن قید و بندهایی که برده را در راه راست اخلاقی نگاه می‌دارد به پیشرفت و بهبود شخصیّت اخلاقی بردگان کمک می‌کند: «تأثیر اخلاقی بردگی را بر کسانی که ملزم و مکلّف به تبعیّت هستند شاید بتوان به این واقعیّت نسبت داد که چیزی در این شرایط نیست که برده را به سوی بی‌اخلاقی هدایت کند، و همه چیز، چه امیدهایش چه ترسهایش، او را از بی‌اخلاقی بازمی‌دارند»[۲۷].

باز چنین احساساتی به نظر خوانندگان امروزی سخت غریب و آزارنده

می‌آید. امّا توجّه کنید که نه ارسطو و نه مدافعان امریکایی برده‌داری، هیچ‌یک، هرگز گمان نداشتند که اگر در موردی خاصّ این پیامدهای خوب به بار نیایند، برده حقّ «شورش» علیه حاکمیّت نامناسب اربابش را دارد. آنچه پیامدهای خوب مشروعیّت می‌بخشد کلّ عملی کردن کار اربابی است و پیامدهای خوب حاصل این کلّ است، بنابراین حتی اگر برخی اربابان حکومت خوبی بر بردگانشان نداشته باشند، به هر صورت باز حقّ سلطه بر آنان را دارند، زیرا نظام بردگی طبیعی با پیامدهای خوب کلّی برای ارباب و برده است که مشروعیّت می‌یابد. اینکه برده‌داری همچنین نظام اجتماعی حیاتی برای کارکرد اقتصادهایی نظیر اقتصاد آتن یا جنوب امریکا بوده است یقیناً یکی از دلایل عمدهٔ حمایت از این نهاد در این‌جاها بوده است، امّا استدلالی که ارسطو و مبلّغان امریکایی برده‌داری عرضه می‌کردند این بود که نهاد برده‌داری در کلّ به دلیل این واقعیّت که (معمولاً، هرچند نه همیشه) پاسخگوی مؤثّر نیازهای انواع بسیار متفاوتی از انسانهاست عادلانه است[۲۸].

سرانجام، ارسطو پافشاری می‌کند که نظام فرودستی طبیعی برای باهماد یا جامعه هم به اندازهٔ اربابان و بردگان منفرد خوب است. زیرا اگر مانع از آن شویم که بردگان نقش فرودستی‌شان را به خود بگیرند و به صورت غیر طبیعی آنها را به نقش ارباب برانیم، فاجعه در پی خواهد آمد. در کتاب دوّم سیاست، ارسطو به بحث دربارهٔ دولتهایی می‌پردازد که فرودستان را تشویق به در دست گرفتن حاکمیّت کرده‌اند و همهٔ (به زعم او) پیامدهای بدی را که در پی چنین حاکمیّتی خواهد آمد بررسی می‌کند. او تلویحاً می‌گوید نظامی اجتماعی که افرادی نابجا را تشویق به در دست گرفتن زمام امور کند از نظر اقتصادی، نظامی، فرهنگی، و حقوقی برای همه مصیبت‌بار خواهد بود، خصوصاً برای آنهایی که به غلط تشویق شده‌اند که گمان برند قادر به تعقّل درست برای حکومت کردن بر خودشان و دیگرانند.

امّا سوای بردگی، ارسطو نوع دیگری از اشخاص تحت سلطه را تشخیص می‌دهد ــ زنان. طبق گفتهٔ ارسطو، زنانی که بردهٔ طبیعی نیستند عقلانیّت کامل

دارند، درست مانند همتایان مرد غیر بردهٔ خود. برای همین ارسطو می‌گوید زنان «قوّهٔ اندیشیدن» دارند، امّا بردگان ندارند. با اینهمه، با آنکه «قوّهٔ اندیشیدن» در زنان هست امّا «مؤثّر» نیست[۲۹]. ارسطو چندان چیزی در این‌باره که مقصودش از این کلمه چیست نمی‌گوید، امّا پژوهشگران عموماً نظر او را چنین تفسیر کرده‌اند که منظورش این است تعقّل زنان را احساسات یا عواطفشان دائماً «نقض» می‌کند و نمی‌گذارد تعقّل غلبه و حاکمیّت بیابد. بنابراین، بردگان فاقد توانایی هدایت عقلانی زندگیهایشان هستند، حال آنکه زنان این توانایی را دارند، امّا (با توجّه به طبیعتشان) دائماً در این توانایی اختلال ایجاد می‌شود و در نتیجه مؤثّر واقع نمی‌شود. ارسطو با فرض اینکه فقط عقل، و نه احساسات، می‌توانند افراد را به سوی خیر سوق دهند، نتیجه می‌گیرد که زنان به دلیل آنکه قادر نیستند دائماً به عقل خود اتّکا کنند، نیاز دارند تحت حاکمیّت کسانی باشند که طبیعتشان چنان است که عقلشان مستمراً حاکم است (و بنا به فرض زنان از این امر استقبال هم می‌کنند). زیرا درست همانطور که خیر حیوانات دست‌آموز در این است که تحت تسلّط انسانها باشند «چون از گزند در امانشان می‌دارد»[۳۰]، به همان نحو نیز خیر زنان در این است که تحت هدایت و حفاظت مردان باشند تا امنیتشان تأمین و تضمین شود: «باز، میان مرد و زن، مرد بنا بر طبیعت فرادست و حاکم است، و زن فرودست و تابع.»[۳۱].

به یک معنا، در استدلال ارسطو تصویری از زن همچون کودکی همیشگی داده می‌شود. این مسئله که والدین بر کودکانشان فرمانروایی دارند چون کودکان قاصر از ادارهٔ عقلانی خود هستند زیرا تجربهٔ لازم برای استنتاجات عقلانی را ندارند یا به این دلیل که عقلشان آنقدر رشد نکرده است که بتوانند دست به انواع و اقسام تعقّل بزنند یا به این دلیل که کودکان به آسانی تحت تأثیر احساسات و عواطف منحرف می‌شوند، مسئله‌ای است که تقریباً بی‌بحث و جدل در همهٔ زمانها و مکانها پذیرفته شده است. ارسطو در نهایت می‌گوید که دختربچّه‌ها هرگز از این ناپختگیها نمی‌توانند خودشان را خلاص کنند و در نتیجه فرودستی و تابعیّت آنان در برابر مردان بالغ آزادی که به بلوغ و پختگی عقلانی می‌رسند امری الزامی است.

در طول قرون و اعصار پیامدهای بنا به فرض بد و ناگواری که ممکن است از روا دانستن حکومت زنان در پی آید غالباً به عنوان دلیلی برای فرودستی آنان یاد شده است، هرچند غالباً سازندگان و پردازندگان این نظر بر صفتهای دیگر در زنان، جز غیر مؤثّر بودن توانایی تعقّل آنان، تأکید کرده‌اند (مثلاً بر جُبن، امکان هراس‌آلوده شدن، بی‌میلی به مشارکت در امور عمومی، یا فقدان حالت تهاجمی در آنها). مثلاً این مطلب در مورد جان ناکس[1] مصداق دارد که در رساله‌ای با عنوان چشمگیر «نخستین نوای شیپور علیه حکومت سختگیرانهٔ ددمنشانهٔ زنان»[2] (۱۵۵۸) می‌گوید: «ارتقا دادن زن به حدّ در دست گرفتن حکومت، پیدا کردن تفوّق، سلطه، یا سلطنت بر مُلک، ملّت، یا شهر مایهٔ انزجار طبیعت و توهین به خداوند است، کاری است خلاف ارادهٔ مکشوف و اوامر مصدّق او؛ و سرانجام این کار به معنای بر انداختن نظم خوب، و هرگونه انصاف و عدالت است»[۳۲]. ناکس مصرّانه می‌گوید «طبیعت» (آنگونه‌ای که خداوند سامانش داده است) زنان را عاجز از داشتن قدرت فرمانروایی کرده است، نه‌چندان با قاصر کردن تواناییهای عقلانی‌شان، که بیشتر با محروم کردن آنان از فضایلی که برای حکومت خوب ضروری و ذاتی‌اند: «می‌گویم طبیعت مقرّر داشته است آنان ضعیف، شکننده، بی‌طاقت، ناتوان، و احمق باشند؛ و تجربه نشان داده است آنان بی‌ثبات، متلوّن‌المزاج، بیرحم، و فاقد روحیّهٔ راهنمایی و مدیریّت هستند.»[۳۳]. فیلسوف فرانسوی قرن هجدهم، ژان ژاک روسو، نیز احساسات مشابهی بروز می‌دهد و می‌گوید مطلوبترین آموزشها برای زنان آن است که آماده‌شان کند با خوشی و سهولت نقش فرودست خود نسبت به مردان را بپذیرند ــ نقشی که به نظر او طبیعت گناه‌آلود آنان مناسب آن است[۳۴].

در عین اینکه امروزه افراد قلیلی این اندیشه را می‌پذیرند که برخی افراد چندان ناقص‌العقل هستند که باید بردهٔ طبیعی به حسابشان آورد، امّا هنوز این اندیشه رواج زیادی دارد که باید گروههایی از افراد بر دیگرانی تسلّط داشته باشند

---

۱. John Knox (۱۵۰۵ـ۱۵۷۲). نویسندهٔ اصلاح‌طلب اسکاتلندی.

2. «First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women»

که فاقد توانایی ادارهٔ درست خود هستند. چنین استدلالهایی غالباً در توجیه کنترل مردان بر زنان یا برخی گروههای نژادی بر گروههای نژادی دیگر (مثلاً سفیدها بر سیاهان) آورده می‌شود. جزئیات این استدلالها با هم تفاوت دارند، امّا جان کلام در همهٔ آنها این است که به دلیل یک یا چند نقصان و کمبود در گروهی از افراد، هم مقدور و هم مطلوب است که اشخاص فاقد این نقصان بر آنان تسلّط داشته باشند.

با آنکه توسّل به اندیشهٔ سلطهٔ طبیعی هنوز همچنان در جهان ما شایع است، امّا حمله‌های زیادی هم به این اندیشه می‌شود. اینکه گفته شود فرد عضوی از گروهی است که نقصهایی جدّی دارد و به دلیل این نقصها لازم است تحت حاکمیّت قیّمی از گروهی فرادست قرار گیرد سخت برای اغلب انسانها توهین‌آمیز است و آنان را غالباً به خشم می‌آورد و حتّی وادارشان می‌کند با خشونت با این توهین‌کنندگان برخورد کنند. اینکه، مانند آنچه ارسطو دربارهٔ زنان می‌گوید، گفته شود که شخصی همواره کودک‌صفت و نیازمند پدری در تمام زندگی است، حسّی از بدترین نوع پدرسالاری به آدم می‌دهد. وقتی که اندیشهٔ سلطهٔ طبیعی نهادی می‌شود و به صورت بخشی از نظام سیاسی و اجتماعی باهماد یا جامعه درمی‌آید، مثل مثلاً قانون جداسازی سیاهان یا منع زنان از استخدام، این اندیشه بدل به «توهینی» می‌شود که بر امید زندگی افراد تأثیر می‌گذارد و نه‌تنها فرصت خوشبختی بلکه امکان زیستن توأم با عزّت و احترام را از آنان می‌گیرد.

امّا سوای این واقعیّت که بسیاری از مردم امروزه از دیدگاه بیزارند، چرا این دیدگاه غلط است؟ به دو دلیل این دیدگاه برای عدهٔ کثیری پذیرفتنی نیست. نخست، منتقدان فرودستی طبیعی با تأکید می‌گویند که همهٔ شواهد گواه آن است افراد عملاً از نظر صفات مربوط به حکومت و حاکمیّت برابرند. در نظر داشته باشید که از آن نوع نابرابری که مدافعان این دیدگاه برای توجیه فرودستی و تابعیّت برخی در برابر دیگران بدان قائل هستند ندرتاً تعریف دقیقی به دست داده شده است، و برای همین صرف مسلّم بودن «نابرابری» یا «تفاوت» غالباً کلّ

استدلالی است که در دفاع از سلطهٔ گروهی بر گروه دیگر می‌شود. حال در عین اینکه قابل انکار نیست که برخی افراد باهوشتر، یا پرهیزگارتر، یا قویتر از بقیّه هستند، امّا این تفاوتها به نظر نمی‌رسد به خودی خود ربطی به برقراری سلطهٔ سیاسی داشته باشند. مثلاً به کلّ تفاوتهای گوناگون افراد، از نظر جسمی، ذهنی، و خلق و خو فکر کنید. اگر کسی قدرت عضلانی بیشتر از دیگری داشته باشد، آیا بدین معناست او که می‌تواند حاکم بر دیگران باشد؟ خیر: آرنولد شوارتسنگر[۱] را کسی به دلیل توانایی جسمانی‌اش فرمانروای سیاسی نمی‌داند. هوش چه؟ آیا هوش برتر آلبرت آینشتاین او را شایسته و مستحق حکومت کردن می‌کند؟ خیر: این هوش به نحوی مفید و سودمند به سمت فهم جهان سوق یافته است، و کسی گمان نمی‌برد که آینشتاین به دلیل داشتن هوش برتر فرمانروایی سیاسی داشته است یا می‌بایست داشته باشد. خیرخواهی و نیکوکاری فوق‌العاده یا دلاوری زیاد هم برای کسی فرمانروایی سیاسی به ارمغان نمی‌آورد: مادر ترزا[۲] و الن شپرد[۳] آدمهای خوب و شجاعی هستند، امّا این صفات به خودی خود به آنان شایستگی و استحقاق حکومت کردن بر افرادی را نمی‌بخشد که به اندازهٔ آنان خوب یا شجاع نیستند.

نظریّه‌پردازان فرودستی طبیعی (نظیر ارسطو) ناچارند این واقعیّتها را بپذیرند. نظر ارسطو صرفاً این نیست که که افراد «بهتر» بر افراد «بدتر» حکومت دارند. بلکه افرادی که از جهتی خاصّ بهترند شایستگی و استحقاق حکومت بر افرادی را دارند که از جهتی خاصّ نقص دارند. و پذیرفتنی‌ترین نوع توانایی که مشخص می‌کند چه کسی باید حکومت کند و بر چه کسی باید حکومت شود توانایی هدایت عقلانی زندگی خویش است. پس، مثلاً ارسطو، که می‌پذیرد مردان آزاد که طبقهٔ اربابان طبیعی را تشکیل می‌دهند از نظر فضایل، هوش،

---

۱. Arnold Schwarzenegger، (۱۹۴۷ــ). هنرپیشهٔ امریکایی اتریشی‌تبار. قهرمان زیبایی اندام جهان.ــم.

۲. Mother Teresa، (۱۹۱۰ــ۱۹۹۸). میسیونر مسیحی در هند، که به نیکوکاری شهره بود.ــم.

۳. Alan shepard، (۱۹۲۳ــ). فضانورد امریکایی که با آپولو ۱۴ به ماه رفت.ــم.

استعداد، و توانایی جسمانی با هم تفاوت دارند، با اینهمه همچنان اصرار می‌ورزد که این تفاوتها با برابری سیاسی آنها سازگارند، زیرا این اشخاص، در نظر او، از جهت یک ویژگی که در مسئلهٔ فرودستی طبیعی اهمیّت دارد برابرند و آن توانایی خودرهبری عقلانی است. برای همین اگر مرد آزادی در آتن باستان می‌بود که بزدل یا احمق بود، باز ارسطو او را از جهت این توانایی ــ که یگانه توانایی مدّ نظر از جهت سیاسی است ــ با افراد شجاعتر یا باهوشتر برابر می‌دانست. ارسطو نمی‌گفت که چنین شخصی باید سردار سپاه شود یا در مقامی قرار گیرد که نیازمند مهارتهای عقلانی اساسی است، امّا در عین حال او را در ردهٔ کسانی هم جای نمی‌داد که به شکل طبیعی فرودست هستند، زیرا چنین شخصی باز توانایی هدایت عقلانی زندگی خویش را دارد که باعث می‌شود او «ارباب خودش» باشد.

بسیاری از نظریّه‌پردازان فرودستی طبیعی، جز ارسطو، به این نکته توجّه نکرده‌اند که فقط نوع خاصّی از نابرابری می‌تواند مبنایی کافی برای استدلال آنان ایجاد کند. ارسطو این نکته را می‌فهمد و سعی می‌کند دو نوع ناتوانی در خودرهبری عقلانی را مشخص کند که می‌توانند دلیل کافی برای فرودستی باشند، یعنی ناتوانی در اندیشیدن (ناتوانی بردگان) و ناتوانی در اندیشیدن مؤثّر (ناتوانی زنان). امّا ارسطو موفّق نمی‌شود واقعیّت داشتن این دو نوع ناتوانی را در این دو گروه اثبات کند (و همچنین موفّق نمی‌شود نشان دهد که مردانی که او در مقام ارباب می‌نشاند دستخوش این دو نوع ناتوانی نیستند). علاوه بر این، او موفّق نمی‌شود به برده‌داری موجود در زمان خویش مشروعیّت بخشد، زیرا آن وظایف اقتصادیی که زنان و بردگان در جوامعی که ارسطو می‌شناخت می‌بایست انجام دهند مستلزمِ داشتنِ دقیقاً همان نوع قوّهٔ اندیشیدن مؤثّری بود که اشخاص را شایسته مستحّق برابری سیاسی می‌کند.

جا دارد این نکتهٔ اخیر را بیشتر بسط و تفصیل دهیم. در مورد بردگی مسئله و مشکل ارسطو این است: چگونه برده‌ای می‌تواند عقلانیّت کافی برای انسان بودن داشته باشد و قادر باشد وظایفی را که از بردگان خواسته می‌شود (و بعضاً

شامل مهارتهای عقلانی هم می‌شود) به انجام برساند و باز خودرهبر نباشد؟ (آدمی که جداً عقب‌افتاده باشد نمی‌تواند خودرهبری عقلانی داشته باشد، امّا توجّه کنید که چنین شخصی دیگر بردهٔ مفیدی هم نخواهد بود.) بسیاری از پژوهشگرانی که دربارهٔ سیاست ارسطو به پژوهش پرداخته‌اند گفته‌اند که آموزهٔ اربابان طبیعی و بردگان طبیعی ارسطو از درون ناسازگار است و تناقض دارد. فرض بر این گذاشته می‌شود که بردگان قدرت تعقّل کافی برای درک دستوری عقلانی و اطاعت از آن دارند، امّا اگر بردگان چنین عقلانیّتی دارند، آیا همین کافی نیست که آنان بتوانند خود نیز چنین دستورهای عقلانیی را ساخته و پرداخته کنند؟ ارسطو بر لبهٔ نظری تیز و خطرناکی حرکت می‌کند ــ یعنی سعی می‌کند بگوید و به خواننده بقبولاند که انسانهایی هستند که عقلانیت کافی برای آنکه ارزش ابزاری برای دیگران داشته باشند دارند، امّا عقلانیّت کافی برای راه بردن درست یا مؤثّر زندگی خویش ندارند. اینکه ارسطو موفّق می‌شود تعادل خود را بر این لبهٔ تیز و خطرناک حفظ کند یا آنکه در ورطهٔ تناقض می‌افتد موضوع بحثهای پژوهشگرانه و دانشورانه زیادی بوده است[۳۵]. امّا با توجّه به اینکه انگیزهٔ غایی ارسطو دفاع از نهاد برده‌داریی است که بتواند در خدمت نیازهای اقتصادی زمانهٔ او باشد، باید گفت که او توفیقی نیافته است، زیرا اقتصادهای دولتشهرهای یونانی اقتضا می‌کرد که بردگان وظایف جداً پیچیده‌ای را برای خاطر خیر اقتصادی شهر به عهده بگیرند، وظایفی که لازمهٔ انجام‌دادنش عقلانیّت بسیار و خودرهبری بسیار، به اندازه‌ای، بود که این ادّعا را دیگر پذیرفتنی نمی‌کند که فردی قادر به انجام اینگونه وظایفْ ناتوان از ادارهٔ خویش است. علاوه بر این، ارسطو با همین مسئله و مشکل در مورد زنان روبروست: چگونه او می‌تواند ثابت کند که زنان بیش از مردان احتمال دارد در برنامه‌ریزی زندگی خویش و رهبری اعمالشان دچار اشتباه شوند، یا (همانگونه که افلاطون در مورد بسیاری از زنان معتقد بود) توانایی کافی برای هدایت عقلانی زندگی خویش ندارند، آن هم در جایی که ارسطو ناچار است برای پرورش پسربچّه‌های آزاد در آتن به زنان اتکا کند ــ پرورشی چنانکه آنها را قادر به ایفای نقش رهبری

در شهر کند؟ باز، به نظر می‌رسد ارسطو ناچار است بپذیرد که گروهی که او می‌خواهد تابع و فرودست باشند ــ در این مورد زنان ــ خودرهبری عقلانی لازم برای انجام وظایف حیاتی معیّنی را برای شهر دارند، حتّی با آنکه در استدلال خود برای فرودستی آنان داشتن این توانایی را از آنان دریغ می‌کند. این نوع تناقض سبب می‌شود استدلالهای ارسطو و دیگر نظریّه‌پردازان فرودستی طبیعی در معرض این سوءظنّ قرار گیرند که استدلالهایی طرّاحی‌شده (با مقداری بیصداقتی) برای حفظ گروه حاکم در قدرت هستند.

همانگونه که پیشتر متذکّر شدم، ارسطو همچنین موفّق نمی‌شود از این ادّعای خود دفاع کند که گروههایی از مردم پست‌تر از دیگران هستند. در واقع، این از وجوه اشتراک نظریّه‌پردازان فرودستی طبیعی است که حتی مدرکی دالّ بر این ارائه نمی‌دهند که گروه خاصّی که آنان می‌خواهند فرودست ببینندشان عملاً از جهتی خاصّ پست‌تر هستند. بنابراین، مثلاً، رساله‌هایی که در امریکا برای دفاع از نهاد برده‌داری نوشته شده‌اند ندرتاً پروای ارائه مدرکی دالّ بر «پست‌تر» بودن بردگان نسبت به حاکمان داشته‌اند (یا در واقع اصلاً هرگز پروای چنین کاری را نداشته‌اند). ناکس و روسو با اعتماد به نفس و قاطعانه می‌گویند که زنان چگونه هستند بی‌آنکه کوچکترین مدرک تجربی ارائه کنند. ادّعای بی‌پشتوانهٔ گروهی حاکم دالّ بر اینکه «ما همه می‌دانیم که این آدمها چه‌جور آدمهایی هستند، و آنها به خوبی ما نیستند»، بار دیگر گواهی است بر اینکه استدلال آنان بیشتر مبتنی بر تفکّر دلبخواهی و میل به حفظ قدرت است تا اینکه مبتنی بر مدارک ملموسی دالّ بر این باشد که گروه فرودست نیازمند یا خواستار حاکمیّت آنان است.

شاید مدافعان فرودستی طبیعی به علت ترس از ضعف ادّعاهای تجربی‌شان بوده است که غالباً زیرکانه کوشیده‌اند محیط کسانی را که می‌خواستند بر آنان سلطه داشته باشند طوری سامان دهند که آنان را بدل به موجوداتی «پست‌تر» کند که بظاهر نیازمند سلطهٔ آنان هستند و با جان و دل آن سلطه را می‌خواهند و می‌پذیرند. آنان کوشیده‌اند کاری کنند که طبقه‌ای از افراد که می‌خواهند بر آنان

سلطه داشته باشند غذای کافی نداشته باشند، فرصتهای تحصیلاتی کافی نداشته باشند، مسکن درست و حسابی نداشته باشند، به‌کارهای آبرومند دسترسی نداشته باشند، و از این قبیل، تا بتوانند این افراد را بدل به انسانهایی کنند که دست‌کم بظاهر نیازمند هدایت و رهبری دیگران «به خاطر نفع خودشان» هستند[۳۶]. می‌توان این کار آنان را نوعی «باج‌گیری» به حساب آورد که سلطه‌داران از آن در برابر کسانی استفاده می‌کنند که می‌خواهند بر آنان سلطه داشته باشند. برای عدّه‌ای تشخیص این «باج‌گیری» در جامعه دشوار است؛ آنان ممکن است بدرستی قصوری یا نقصانی را به اعضای گروه خاصّی نسبت دهند و بعد مدّعی شوند که این بخشی از «طبیعت» آنان است، و پی نبرند که این قصور یا نقصان ناشی از شرایط محیطی است[۳۷].

پس واقعیّتهای مربوط به برابری نسبی ما از جهت تنها ویژگی مربوط به فرودستی، یعنی توانایی خودرهبری عقلانی، چیستند؟ طبق نظر تقریباً تمامی فیلسوفان اخلاقی و سیاسی مدرن، واقعیّتها در مورد این توانایی حکایت از آن دارند که ما همگی کلاً برابر هستیم، بنابراین تفاوت مهّمی میان انسانها نیست که حکومت قیّم‌مآبانهٔ عدّه‌ای بر عدّهٔ دیگر را توجیه کند یا روا سازد. اعلامیّهٔ استقلال امریکا می‌گوید، «همهٔ انسانها برابر آفریده شده‌اند»، و این در واقع اعلام این اندیشه است که «انسانها»[۳۸] آنقدر از نظر این یگانه خصیصهٔ مربوط به امور سیاسی شبیه هم هستند که فرودستی هیچ گروهی نسبت به بقیّه موجّه نباشد. این دیدگاه مدرن تا حدودی مبتنی بر واقعیّتهایی است که مدافعان این دیدگاه آنها را واقعیّتهایی قابل تسجیل از نظر تجربی می‌دانند: یعنی، اینان مصرّند که هم مشاهده و هم تجربهٔ دموکراسیهای مدرن نشان می‌دهند که علی‌رغم تفاوتهایی که ما از نظر تواناییهای جسمانی و ذهنی، خلق و خو، و غیره داریم ــ در زمینه‌هایی متنوّع از اسکی کردن گرفته تا حلّ مسائل ریاضی، از قریحهٔ موسیقی گرفته تا مهارت نجّاری ــ هیچ گروهی از انسانها را نمی‌توان یافت (جز کودکان، عقب‌ماندگان ذهنی، و روانپریشها) که در کار تعقّل، تجربهٔ زندگی، یا توانایی کنترل احساسات آنقدر نقصان داشته باشند که نتوانند

زندگی‌شان را راه برند و لزوماً تابع هدایت و رهبری دیگران شوند. پس می‌بینیم که مردان و زنان از نژادها، طبقات، و مذاهب مختلف انتخاب می‌کنند که چگونه زندگی‌شان را راه برند و مسئولیّت این کارشان را هم بر عهده می‌گیرند؛ در انتخابات دموکراتیک سرفرازانه رأی می‌دهند؛ کودکانشان را تربیت می‌کنند و بار می‌آورند؛ کسب درآمد می‌کنند؛ و غیره. عدم توفیق عدّه‌ای برای راه بردن زندگی‌شان به‌گونه‌ای که دیگران آن‌را «موفقیّت‌آمیز» می‌دانند (مثلاً، چون قوانین را نقض می‌کنند یا گرفتار فقر می‌شوند، یا احساس بدبختی می‌کنند) عدم توفیقی نیست که اختصاص به‌گروه خاصّی از انسانها داشته باشد. علاوه بر این، من دلم می‌خواهد بگویم که چنین عدم توفیقی را نمی‌توان نشأت‌گرفته از فرودستی در زمینهٔ توانایی خودرهبری عقلانی دانست، بلکه باید آن‌را نشأت‌گرفته از انتخاب آزاد فرد برای زیستن به نحوه‌ای خاصّ تلقّی کرد، که ما آن فرد را از نظر اخلاقی در قبال آن انتخاب مسئول می‌دانیم (مسئول به نحوی که شامل حال فرد واقعاً ناتوان از نظر ذهنی نمی‌شود و نباید بشود).

بنابراین، طبق این نظر، حتّی اگر انسانها تفاوتهای اساسی از نظر تواناییهای جسمی و ذهنی داشته باشند، هیچ‌یک از این تفاوتها اهمیّت سیاسی ندارند، زیرا همهٔ انسانهای بالغ سالم از نظر ذهنی قادر به خودرهبری عقلانی هستند و بنابراین به شکلی کلّی دست‌کم در این حوزه برابرند. با توجّه به این برابری، دیدگاه مُدرن این است که هیچ نوع سلطهٔ «طبیعی» برخی بر دیگری مبنا و پایه‌ای ندارد. پذیرش این دیدگاه بدان معنی است که نظریّهٔ فرودستی طبیعی در مقام گزارشی از فرمانروایی سیاسی به بن‌بست می‌رسد زیرا اقتضای این نظریّه آن است که نوعی نابرابری از نظر توانایی طبیعی معیّنی میان انسانهای بالغ سالم وجود داشته باشد که عملاً وجود ندارد.

علاوه بر این، چون دیگر پذیرش برابری در خودرهبری عقلانی امری جاری و ساری شده است، آنانی که از رژیم دموکراتیک مدرن دفاع می‌کنند[1] معمولاً با قدرت و صلابت هر شکلی از نظریّهٔ فرودستی طبیعی را رد می‌کنند، حتّی اگر

---

۱. اغلب خوانندگان این کتاب هم احتمالاً در چنین رژیمهایی زندگی می‌کنند.

عدّه‌ای در این رژیمها باشند که جذب چنین نظریّه‌هایی شوند و از ته‌مانده‌های این نظریّه در این رژیمها (که البتّه ته‌ماندهٔ کمی هم نیست) دفاع کنند و حامی باج‌گیری سلطه‌خواهان در این جوامع باشند (مثلاً از اعمال نژادپرستانه یا جنس‌پرستانه‌ای دفاع کنند که مانع از برخورداری مردم از فرصتهای برابر در جامعه می‌شود). پایه‌های مساوات‌طلبانهٔ این دولتهای دموکراتیک، که مخالفان گوناگون سلطهٔ طبیعی از کسی چون هابز گرفته تا کسی چون جفرسن از این پایه‌ها دفاع می‌کنند، کاملاً مغایر با فرض فرودستی و فرادستی طبیعی است که پایه‌های دیدگاه فرودستی طبیعی است.

بنابراین، نظریّهٔ فرودستی طبیعی در مقام نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی هم به بن‌بست می‌رسد، که بدین معناست که ما هنوز پاسخی برای نگرانیهای آنارشیستها نیافته‌ایم. لذا اگر ما قرار است توجیه فرمانروایی سیاسی را، خصوصاً در جوامع دموکراتیک مدرن، درک و ارزیابی کنیم، نیازمند یافتن توجیهی بسیار متفاوت از توجیه نظریّهٔ فرودستی طبیعی برای فرمانروایی سیاسی هستیم، توجیهی که مفهوم مساوات‌طلبانه‌ای از توانایی انسانها برای راه بردن زندگیهای خویش را در خود داشته باشد.

فرمانروایی نشأت‌گرفته از خیر و خوبی

سوّمین نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی که به بررسی آن خواهیم پرداخت نظریّه‌ای است که در اصل افلاطون مطرح کرد و از نظر تاریخی نظریّهٔ کمال‌خواهانهٔ فرمانروایی سیاسی خوانده می‌شود. این نظریّه مثالی موردی است از تز عامّتری دربارهٔ فرمانروایی، و آن تز عامّتر این است که شخصی بر دیگری در هر حوزه‌ای فرمانروایی دارد اگر و فقط اگر آن شخص دانش بیشتر یا تخصّص بیشتر در آن حوزه داشته باشد. طبق این نظر، فرمانروایی والدین بر کودکان، فرمانروایی معلّم بر دانش‌آموز، و فرمانروایی دانشمند در حوزهٔ خودش بر آنهایی که در آن حوزه نیستند، همگی، مبتنی بر ادّعای فرد فرمانروا به داشتن دانش و شناخت برتر است. بر همین وجه، نظریّه‌پرداز کمال‌خواه استدلال می‌کند که فرمانروایی حاکم

بر محکوم فقط وقتی موجّه است (و اصلاً می‌تواند واقعاً وجود داشته باشد) که حاکم دانش و شناخت برتری، از نوعی خاصّ، داشته باشد.

امّا چه نوع شناخت و دانش برتر؟ طبق نظر افلاطون، حاکمی که با فرمانروایی بر جماعت یا باهمادی حکومت می‌کند می‌داند که چگونه جماعت یا باهمادش را خوشبخت کند[۳۹]، و با برقرار کردن عدالت در همهٔ امور است که این کار را می‌کند. برای همین دانش و شناخت حاکم فرمانروا دانش و شناختی است که انسان عادل دارد ــ یا به عکس، آنچه انسان عادل می‌داند آن چیزی است که حاکمی که با فرمانروایی حکومت می‌کند باید بداند. بنابراین در مقابل دیدگاه فرودستی طبیعی که فرمانروایی سیاسی را تفویض‌شده به اشخاص بر اساس برتری و فرادستی‌شان می‌دانست، دیدگاه کمال‌خواه فرمانروایی سیاسی را نشأت گرفته از خود «خیر» قلمداد می‌کند و هرکسی را که فرمانروایی سیاسی دارد (صرفاً) حامل فرمانروایی می‌داند که از «خیر» زاده شده است.

برای توضیح تفصیلی ویژگیهای این دیدگاه من از شاهکار افلاطون، جمهوری، استفاده خواهم کرد. در این اثر افلاطون می‌گوید که هر انسانی از سه جزء تشکیل شده است: جزء عقلانی، جزء ارادی، و جزء شهوانی. افلاطون می‌گوید در عین اینکه این هر سه جزء برای زندگی خوب و خوش انسانی ضروری و ارزشمندند، امّا بسیار مهّم است که جزء عقلانی بر دو جزء دیگر حاکم باشد، وگرنه شخص در نهایت زمام و مهار از کف خواهد داد و به شیوه‌ای نادرست به دنبال چیزهای نادرست خواهد رفت. جزء شهوانی ما می‌تواند لجام‌گسیخته و بی‌قانون باشد[۴۰]، و جزء ارادی می‌تواند دستخوش خشم و خشونت بی‌مهار شود. امّا جزء عقلانی، اگر بدرستی پرورانده شده باشد، می‌تواند تمنیّات را کنترل و تعدیل کند و اراده را آرامش بخشد. و مهمتر از همه اینکه جزء عقلانی می‌تواند این کار بدرستی انجام دهد، زیرا جزئی از ماست که توانایی دسترسی یافتن به «خیر» را دارد ــ که افلاطون می‌گوید همهٔ انسانها در تلاشند تا آنرا بفهمند و در زندگی تعقیب کنند: «خیر خود در قلمرو عقلانی، در رابطه با فهم و ادراک و چیزهای معقول، همان مقامی را دارد که آفتاب در جهان

مرئی و در رابطه با بینایی و چیزهای مرئی دارد»[۴۱]. پس انسان عادل شناختی از «خیر» دارد و طبق انشائات «خیر» بر خود، از طریق عقل فرمان می‌راند.

جمهوری افلاطون به دلیل بازنمودهای استعاری خلّاقانه‌اش از پیجویی انسانی خیر شهرت دارد. مثلاً در کتاب ششم جمهوری استعارهٔ غار را می‌یابیم که وضع اسفبار انسانها را بازمی‌نمایاند: افلاطون در این استعاره می‌گوید چنان است که گویی انسانها در غاری زندگی می‌کنند و فقط سایه‌هایی را می‌بینند که آفتاب بر دیوار غار می‌اندازد و هرگز خود آفتاب یا چیزهای واقعیی را که آفتاب روشنشان می‌کند و سایه‌شان را بر دیوار غار می‌اندازد نمی‌بینند. آفتاب نمایندهٔ «خیر» و «حقیقی» است، و غار جهان ظلمتی است اکثر مردم بیخبر از «خیر» و «حقیقی» بالاجبار در آن اقامت دارند. افلاطون فیلسوفان را به آن نفوس خوشبختی تشبیه می‌کند که یاد می‌گیرند از غار بیرون بخزند و آفتاب را مستقیماً مشاهده کنند. امّا برای بیرون رفتن از غار جهالت باید یاد بگیریم که تعقّل کنیم و بدین ترتیب چیزها را چنانکه هستند و چنانکه باید باشند ببینیم.

پس جزء عقلانی انسان تا جایی که «خیر» را می‌شناسد و فهم می‌کند و می‌تواند انسان را به سمت آن راهبر باشد، و تمنّاها و احساسات را به نحوی کنترل کند که یاور این پیجویی باشند، نه مانع آن، فرمانروایی دارد. بر همین وجه، شخصی بر جماعت یا باهمادی فرمانروایی دارد اگر و فقط اگر بداند یا بفهمد که چه چیزی برای آن جماعت یا باهماد خیر است و جماعت یا باهماد را به سمت آن هدایت کند و اجزاء افسارگسیخته یا ارادی آن‌را کنترل کند به نحوی که آنها هم یاور پیجویی باشند، نه مانع آن.

بر همین اساس، طبق این نظر، فرمانروایی حاکم یا فرمانروایی جزء عقلانی در هر یک ما عملاً نشأت گرفته از موضوع و هدف تعقّل ماست ــ یعنی خود «خیر». جزء عقلانی به این دلیل فرمانروایی ندارد که (به نحوی) بهتر از بقیّهٔ اجزاء است، بلکه به این دلیل فرمانروایی دارد که به «خیر» دسترسی دارد ــ یعنی به «آنچه باید باشد». و بر همین وجه، در باهماد نیز اشخاصی که عقلانی و دانای خیر هستند به این دلیل فرمانروایی ندارند که «بهتر» از بقیّه هستند، بلکه به این

دلیل فرمانروایی دارند که از «آنچه باید باشد» باخبرند و می‌توانند آن‌را به مرحلهٔ عمل درآورند.

روشن است که پیش‌فرض این نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی این است که خیری عینی وجود دارد که همهٔ انسانها تابع آن هستند و این خیر عینی قابل کشف از طریق تعقّل است. افلاطون به هیچ‌روی نسبی‌گرای اخلاقی نیست. در دیدگاه او فرض بر این است که معیارهایی برای تعریف و مشخّص کردن چگونگی تعامل افراد با هم در جماعت یا باهمادی انسانی وجود دارد و این معیارها معیارهایی هستند که همهٔ ما باید سودای رسیدن به آنها را داشته باشیم، مستقلّ از ما هستند، و معرّف محتوای قوانین عادلانه هستند. همچنین افلاطون به هیچ‌روی مساوات‌طلب هم نیست: همهٔ انسانها قادر نیستند شناخت و دانش انسان عادل را داشته باشند، و آنهایی که چنین توانی ندارند بایستی تابع حاکمیّت کسی باشند که می‌فهمد «خیر» چیست و می‌تواند تمنیّات و شهوات خود را کنترل کند تا این «خیر» را به نحوی مؤثّر دنبال کند.

در واقع، افلاطون قیاس میان نَفْس و دولت را پیشتر می‌برد و توضیح می‌دهد که درست همانگونه که نفس سه جزء دارد، جماعات یا باهمادهای انسانی هم سه جزء دارند: جزء عقلانی، که از این جزء حاکمان (که پاسداران خوانده می‌شوند) برگرفته می‌شوند؛ جزء ارادی، که از این جزء جنگجویان برمی‌آیند؛ و جزء شهوانی، که اعضای آن تودهٔ جمعیّت را تشکیل می‌دهند و همان صنعتگران و زارعان و غیره هستند. افلاطون این گروهها را به فلزّات مختلف تشبیه می‌کند تا اهمیّت و نقش متفاوت آنان را در باهماد بنمایاند: جزء عقلانی شبیه طلاست، جزء ارادی شبیه نقره، و جزء شهوانی شبیه آهن یا مفرغ[۴۲].

امّا دیدگاههای غیرمساوات‌طلبانهٔ افلاطون تفاوتهایی جدّی و مهمّ با دیدگاه ارسطو دارد، و نظریّهٔ افلاطونی فرمانروایی ناشی از «خیر» تفاوتهای جالب توجّهی از نظریّهٔ فرودستی طبیعی ارسطو دارد که در آن کسانی که سرشت بردگی دارند فرودست و تابع اربابان هستند. برخلاف ارسطو، افلاطون فرضش بر این نیست که تابعانِ حکومتِ مشروعِ طبقهٔ پاسداران همانند بردگان و فاقد توانایی

اندیشیدن هستند. در واقع، او در جمهوری مصرّانه می‌گوید که «قدرت یادگیری در هر نَفْسی هست»[۳۲]. آنچه طبیعتهای طلاگون پاسداران را از طبیعتهای مفرغی یا نقره‌ای دیگر طبقات متمایز می‌کند دانش و شناختی است که پاسداران از «خیر» دارند، دانش و شناختی که طبقات مفرغی یا نقره‌ای قادر به‌کسبش نبوده‌اند. و عدم توفیق آنان برای کسب این دانش و شناخت به هیچ‌روی ناشی از این واقعیّت نیست که آنان فاقد توانایی لازم برای تعقّل هستند، بلکه ناشی از این واقعیّت است که در طبیعت آنان جزء شهوانی یا جزء ارادی می‌تواند کنترل را به دست گیرد و نگذارد جزء عقلانی به نحوی مؤثّر عمل کند.

بنابراین، از جهاتی افلاطون نیاز عدّه‌ای به فرمانبری را ناشی از همان نوع مشکلی می‌داند که ارسطو می‌گوید زنان دارند، یعنی نامؤثّر بودن عقل در به فرمان درآوردن اراده یا شهوتی که میل به غصب زمام آن دارد. بنابراین فرمانبران افلاطونی شبیه بردگان طبیعی ارسطویی نیستند، بلکه شبیه زنان ارسطویی هستند ــ یعنی آنها نیازمند حاکمی هستند که فرمانهای عقل را در زندگی آنها جاری و ساری کند؛ فرمانهایی که آنها می‌توانند فرمانروایانه بودن آنها را بازشناسند، امّا نمی‌توانند خود مستقیماً آنها راکشف کنند یا به اجرا بگذارند.

امّا آنچه با توجّه به زمانی که افلاطون در آن می‌زیست از هر چیزی چشمگیرتر است این است که خود افلاطون با ارسطو همرأی نیست که قدرت تعقّل همهٔ زنان نامؤثّر است به نحوی که آنان را نیازمند حاکمیّت سازد. در واقع، افلاطون در کتاب پنجم جمهوری به تفصیل استدلال می‌کند که زنانی هستند که توانایی پاسدار بودن دارند و در آنان قوّهٔ تعقّل، درست به اندازهٔ هر مرد (کاملاً عقلانی) دیگر، قادر به‌کشف و پیجویی «خیر» است. این باور افلاطون که نَفْس عادل در زنان نیز به اندازهٔ مردان می‌تواند باشد بدین معنی است که او فرمانروایی داشتن زنان در جماعات یا باهمادها را روا می‌داند. این باور به نحو چشمگیری در ردّ این باور عامّ در جهان باستان است که زنان طبعاً نسبت به مردان فرودست هستند.

امّا اساسی‌ترین تفاوت میان نظر ارسطو دربارهٔ فرودستی طبیعی و

کمال‌خواهی افلاطون در درک و برداشت متفاوت آنان از منشأ فرمانروایی است. در نظر ارسطو منشأ حاکمیّت ارباب یا مرد طبیعت عقلانی برتر اوست. ارباب یا مرد توانایی تعقّل مؤثّر را به نحوی دارد که احتمال زیادی دارد خیر از آن برخیزد، و به دلیل همین توانایی است که ارباب یا مرد مجاز است زمام امور کسانی را در دست داشته باشد که این توانایی را ندارند، و دلیلش هم این واقعیّت است که به احتمال زیاد اگر او زمام امور آنان را در دست داشته باشد به خیر و صواب نزدیکتر خواهد بود. امّا توجّه کنید که حتّی اگر چنین حاکمیّتی به خیر و صواب منتهی نشود، باز در نظر ارسطو ارباب طبیعی همچنان ارباب است و بردهٔ طبیعی همچنان برده. این برتری و فرادستی ارباب و احتمال (نه ضمانت) نتایج خیر و مقرون به صواب این برتری و فرادستی است که به ارباب فرمانروایی بر فرودستان ناقص را می‌بخشد. برای همین در سیاست ارسطو سخنی از این نیست که زنان یا بردگان می‌توانند بحق بر مرد یا اربابی که کنترل آنان را به دست دارد بشورند اگر که حاکمیّت او مقرون به خیر و صواب نباشد. در عین اینکه پیامدهای مقرون به خیر و صواب ناشی از حاکمیّت فرادستان بر فرودستان در توجیه اربابی کردن مهّم است، امّا این پیامدها نیازی نیست که همیشه وجود داشته باشند تا اربابان خاصّی بر فرودستان خاصّی فرمانروایی داشته باشند. این بیشتر طبیعت (عقلانی) ارباب است تا دانش و شناخت واقعی و عملی او که منشأ اصلی و اساسی فرمانروایی او بر بردگان و زنان است. افرادی که اربابان طبیعی هستند ممکن است فاقد هرگونه شناخت و دانش و فضیلت باشند، و در عین حال فرمانروایی آنان بر بردگان طبیعی و زنان همچنان برقرار باشد چون آنان توانایی عقلانی بودن را دارند (هرچند شاید حکمتی را نداشته باشند که بنا بر فرض باید از آن تعقّل به دست آید).

در مقابل، در نظر افلاطون، جواز حاکمیّت (صرفاً) از شناخت و دانشی نشأت می‌گیرد که تعقّل به بار می‌آورد و نه (صرفاً) از خود قوّهٔ تعقّل. این قوّهٔ تعقّل برای فرمانروایی لازم است امّا کافی نیست؛ فقط شناخت واقعی و عملی از «خیر» است که کافی است. در واقع، افلاطون معتقد است که آنهایی که توانایی

پاسدار شدن دارند امّا با اینهمه بد حکومت می‌کنند چون شناختی از «خیر» ندارند، حاکمیّتشان توأم با فرمانروایی نیست؛ او می‌گوید اینان فقط به ظاهر پاسدارند[۴۴]. برای همین در نظر افلاطون کمال اهمیّت را دارد که آنانی که توانایی پاسدار شدن دارند از تعلیمات مفصّل و مبسوط و مؤثّری بهره‌مند شوند که به آنان امکان می‌دهد «خیر» را بشناسند و یاد بگیرند خود را چنان کنترل کنند که نَفْس عادل در آنان پرورانده شود. در نهایت پاسدارانی که عملاً برای شهر قانون وضع می‌کنند و شهر را اداره می‌کنند باید به گفتهٔ افلاطون بیش از پنجاه سال داشته باشند، چون به دست آوردن چنان شناخت و چنان خصالی (با ویژگیهای روانی، جسمانی، و عقلانی مناسب و درست) برای هدایت باهماد به سوی «خیر» کاری طولانی‌مدّت و درازآهنگ است[۴۵]. افلاطون همچنین فرض را بر این می‌گذارد که اگر این نخبگان تعلیم و تربیت مناسبی گرفته باشند، به دلیل شناختی که دارند از نظر اخلاقی پاک و ناب و فسادناپذیر خواهند بود ــ فرضی که به نظر خوانندگان امروزی فرضی بیش از اندازه خوشبینانه می‌آید. در واقع، بسیاری از منتقدان جمهوری، از جمله ارسطو، افلاطون را متهّم بدین کرده‌اند که پاسداران را از نظر پاکی و خلوص اخلاقی بیش از آن خدایگون می‌کند که باورکردنی باشد، و احتمالاً علّتش هم این است که افلاطون به نحوی نامعقول مسلّم می‌دانست که انسانهای عقلانی می‌توانند یاد بگیرند که «خیر» را به نحوی بشناسند که پاکی و خلوص شخصیّت اخلاقی آنان را تضمین کند. می‌توان گفت که افلاطون از کسانی که در مقام فرمانروایی قرار می‌گیرند شناختی را طلب می‌کند که عاری از خطاهای مهمّ در داوری عملی و اخلاقی است، حال آنکه ارسطو این اندیشه را که افرادی چنان خدایگون بتوانند وجود داشته باشند رد می‌کند و بدین ترتیب فرمانروایی را به توانایی خردورزی ربط می‌دهد و نه به در اختیار داشتن کامل خرد و حکمت[۴۶].

بنابراین، از جنبه‌ای ظریف، نظریّهٔ افلاطون کمتر از نظریّهٔ ارسطو نخبه‌گرایانه است، زیرا این اندیشه را رد می‌کند که صرف طبیعت یک فرد برای آنکه او «بهتر» از دیگران باشد کافی است، و بنا بر همین برتری و فرادستی [طبیعی] شایستهٔ

سروری بر فرودستان است. در مقابل، افلاطون منشأ فرمانروایی را نه در برتری و فرادستی ذاتی، بلکه در شناخت و دانش می‌داند. امّا طبق نظر افلاطون فراچنگ آوردن این دانش و شناخت فقط برای عدّهٔ قلیلی میسّر است، و قیاس پاسداران با طلا نشان می‌دهد که او عملاً گمانش بر این است که طبقهٔ پاسداران بهتر از دیگر طبقات است چون اعضای آن (با توجّه به توانایی‌شان برای هدایت جامعه یا باهماد به سوی خوشبختی) مفیدتر از اعضای سایر طبقات هستند. علاوه بر این، اصرار افلاطون بر نابرابری افراد در تعقّل مؤثّر بدین معناست که او، به معنای امروزین کلمه، به هیچ‌روی مساوات‌طلب نیست، و این خود یکی از دلایل خوانندگان امروزی جمهوری برای ردّ این دیدگاه اوست که دولت آرمانی را باید نخبگانی اداره کنند که در دانش و شناخت بنا به ادّعای خود ممتازند.

سوای موهن و آزارنده بودن این نوع نابرابری‌خواهی که افلاطون بر آن صحّه می‌گذارد، مشکل دیگری هم در نظریّهٔ افلاطون هست و آن مشکل خوشبینی بیش از اندازهٔ افلاطون نسبت به توانایی انسان برای شناختن «خیر» است: خوانندگان امروزی طبعاً باور کردن و پذیرفتن این امر را فوق‌العاده غیرواقع‌گرایانه می‌دانند که شخصی باشد که بتوان گفت به نحوی «خیر» را درک کرده است که افلاطون از پاسدارانش می‌خواهد. و اگر نتوان در مورد هیچ‌کس گفت که چنان شناختی از «خیر» دارد، پس طبق نظریّهٔ افلاطون هیچ جامعه‌ای اکنون وجود ندارد ــ و هرگز هم وجود نداشته است ــ که در آن حاکمان فرمانروایی سیاسی واقعی داشته باشند. این بدان معناست که نظریّهٔ افلاطون او را وامی‌دارد نتیجه بگیرد که همهٔ رژیمهای سیاسی بر روی کرهٔ خاک تاکنون نامشروع و زورگو بوده‌اند و هیچ فرمانروایی نداشته‌اند، زیرا بر همهٔ این رژیمهای سیاسی افرادی حاکم بوده‌اند که دانای کامل به «خیر» نبوده‌اند. بنابراین، نظریّهٔ او نهایتاً نمی‌تواند گزارشی از مشروعیّت دولتهای واقعی در جهان واقعی به دست دهد.

به نظر می‌رسد که افلاطون خود از این مشکل اخیر آگاهی داشته است و در دو اثر سیاسی بعدی‌اش، مرد سیاسی و قوانین، می‌کوشد تا راهی برای حفظ

نظریّهٔ مبتنی بر شناختش در مورد فرمانروایی تدارک ببیند و در عین حال روا بدارد که رژیمهای سیاسی واقعی بتوانند تا زمانی که به نوعی حدّاقّل آبرو و احترام را دارند فرمانروایی داشته باشند. آنچه او در این کتابها پیش می‌نهد این است که حتّی اگر انسانها فرداً از «خیر» بی‌خبر باشند، رژیم فرمانروا رژیمی است که در آن قوانینی که طی نسلها تکوین یافته‌اند به عدالت تقرّب پیدا کرده باشند. تا زمانی که حاکمان در این رژیمها این قوانین عادلانه را به اجرا می‌گذارند فرامین آنان «روا» ست، حتّی اگر خود حاکمان شناخت کاملی از طبیعت و ماهیّت عدالت نداشته باشند.

امّا حتّی این نظریّهٔ تعدیل‌شدهٔ افلاطون هم راه به جایی نمی‌برد، زیرا این فرمانها چگونه «روا» هستند اگر که خبرهٔ عدالتی نباشد که صادرکنندهٔ این فرمانها باشد؟ و چگونه مردم می‌توانند بدانند کی این فرمانها نمونه‌ای واقعی از عدالت هستند اگر که در میان آنان کسی نباشد که همه (بی‌چون و چرا) بپذیرند که شناختی از «خیر» دارد؟ بنابراین، حتّی این نظریّهٔ تعدیل‌شدهٔ افلاطونی فرمانروایی سیاسی را ظاهراً به هیچ‌وجه نمی‌توان در جهان ما به‌کار بست، زیرا ما انسانها نمی‌دانیم «خیر» چیست و اصلاً هست یا نه، و غالباً هم در این مورد توافقی با هم نداریم. بنابراین، هیچ‌یک از دو شکل نظریّهٔ افلاطونی موفّق نمی‌شود فرمانروایی سیاسی مبتنی بر اندیشهٔ فرمانروایی نشأت‌گرفته از شناخت «خیر» را توضیح دهد و این بدان معناست که نظریّهٔ افلاطون هم موفّق نمی‌شود پاسخی برای آنارشیستها فراهم آورد.

پس بازمی‌گردیم به سؤال اصلی خودمان: حاکمان واقعی از کجا فرمانروایی می‌گیرند؟ در نظر بگیرید که این سؤال را بدین نحو مطرح کنیم: آیا حاکمی در زمان افلاطون یا زمان ما نمی‌بایستی آنان را که می‌خواهد بر آنان حکم برانند مجاب کند که بر آنان فرمانروایی دارد تا بتوانند قدرت را در جامعهٔ سیاسی پایداری به دست گیرد و آن‌را حفظ کند؟ مثلاً او می‌بایستی مردم را مجاب کند که خردمندی خاصّی دارد یا دانایی اخلاقی بخصوصی دارد (چیزی که ممکن است راست باشد یا نه)، امّا آیا صرف همین واقعیّت که مردم (بدرستی یا بنادرستی)

مجاب شده‌اند که او باید حکومت کند (بر هر مبنایی) نمی‌تواند منشأ قدرت سیاسی و علاوه بر آن مؤیّد این معنا در جامعه یا باهماد باشد که فقط اوست که فرمانروایی دارد؟ خلاصه و شفّاف کنم، آیا نمی‌توان در اساس فرمانروایی حاکمی را در نهایت ناشی از تصمیم مردم برای اعطای فرمانروایی به او دانست؟ و آیا این امر محقّقتر از هر ادّعای (تردیدآمیز) حاکم نسبت به داشتن شناخت بیشتر از «خیر»، یا عقلانی‌تر بودن، یا فرمانروایی گرفتن از خداوند نیست؟ اگر چنین باشد، فرمانروایی حاکم عملاً از رضایت مردم به حاکمیّت او نشأت می‌گیرد. همانگونه که اکنون بحثش را خواهیم کرد، چنین توسّلی به رضایت مردم تحت حکومت پایهٔ مقبولترین نظریّهٔ سیاسی فرمانروایی مُدرن بوده است، و این اندیشه‌ای است که حتّی برخی متفکّران یونان باستان هم آن‌را جذّاب یافته بودند.

نظریّه‌های فرمانروایی مبتنی بر رضایت

هم نظریّهٔ افلاطونی فرمانروایی سیاسی و هم نظریّهٔ فرودستی طبیعی مبتنی بر این فرض هستند که نابرابریهای اساسی در توانایی تعقّل انسانها و خوب و خوش زیستن‌شان وجود دارد که بر این مسئله اثرگذار است که آیا آنان خود حقّ راه بردن زندگی‌شان را دارند یا اینکه شخصی دیگر چنین حقّی دارد؟ امّا اگر باورمان این باشد که انسانها کلّاً از نظر توانایی تعقّل و خوب و خوش زیستن برابرند چه؟ اگر قانع شده باشیم که اختلاف میان انسانها هر چه باشد برای اینکه کسی را در تعقّل یا شناخت چندان برتر کند که فرمانروایی بر دیگران داشته باشد کافی نیست، آنگاه چگونه باید از مفهوم فرمانروایی سیاسی دفاع کرد؟

این سؤالی حادّ برای نظریّه‌پردازان سیاسی در دوران مُدرن است که تقریباً همگی اندیشهٔ فرودستی طبیعی را رد کرده‌اند و تقریباً همگی باورشان این است که انسانها کلّاً از نظر توانایی کسب شناخت نسبت به آنچه «عادلانه» و «خیر» است برابرند. امّا این سؤال و مسئله حتّی برای ارسطو هم مهمّ بود. زیرا با آنکه او عدّه‌ای را فرودستان طبیعی در برابر اربابان طبیعی می‌دانست، امّا در عین حال گمان می‌برد که اعضای طبقهٔ اربابان طبیعی کلّاً از نظر توانایی هدایت زندگی‌شان

از طریق عقل برابرند. چون اعضای این طبقه کثیرند، پس چگونه اعضای آن تابع فرمانروایی سیاسی خواهند شد؟ هیچ‌یک از آنان از نظرِ توانایی تعقّل برتری محسوسی ندارد، و همهٔ آنان توانایی تعقّلی دارند که کلاً از نظر مؤثّر بودن در تعیین اعمال برابر است (که البتّه بدین معنا نیست که همهٔ آنان به یکسان عاقلند، بلکه بدین معناست که توانایی یکسانی برای تعقّل و عمل کردن بر وفقِ عقل دارند). پس چگونه می‌توان از این اندیشه دفاع کرد که هر یک از این افرادِ کلاً برابر بایستی تابع فرمانروایی سیاسی باشند؟

ارسطو یادآور می‌شود که اگر در میان انسانها انسانی باشد چندان خوب و چندان عاقل که مقامی نزدیک به مقام الاهی داشته باشد، آنگاه فرادستی این شخص به یُمن توانایی تعقّلش برای روایی حاکمیّت او بر هرکس کافی خواهد بود ــ از جمله مردان آزاد (غیربرده‌ای) که خود ارباب بردگان طبیعی هستند. این شخص خدایگون ارباب آنها هم خواهد بود[۴۷]. آشکار است که ارسطو در اینجا نظریّهٔ کمال‌خواهانه‌ای افلاطونی را اختیار کرده است. امّا اگر چنین «خدایی در میان انسانها» وجود نداشته باشد (و ارسطو به نظر می‌آید که در امکان وجود چنین شخصی الاهی تردید دارد)، آنگاه چگونه باید وجود فرمانروایی سیاسی بر مردان آزاد (غیربرده) را توضیح دهیم و موجّه بدانیم؟

برای پاسخ دادن به این سؤال، ارسطو ناچار است نظریّه‌ای تازه و غیرکمال‌خواهانه بپروراند، زیرا پیش‌فرض این سؤال آن است که شخصی با دانایی بخصوص دربارهٔ «خیر» وجود ندارد که بتواند فرمانروایانه به نحوی که نظریّهٔ افلاطون توصیف می‌کند حکم براند. بی‌آنکه بخواهم جداً وارد عرصهٔ پیچیدگیهای ارسطوپژوهی شوم، می‌خواهم این نظریّهٔ غیرکمال‌خواهانهٔ ارسطو را اندکی بیشتر بکاوم ــ نظریّه‌ای که به نظر من بسیاری از مفسّران ارسطو یا از آن غافل مانده‌اند یا بقدر کافی مورد توجّه قرار نداده‌اند. چنانکه خواهیم دید، این نگرش تازه خطوط کلّی نظریّهٔ فرمانروایی مبتنی بر رضایت را فراهم می‌آورد. هرچند این نظریّه در سیاست با تفصیل بسیار پرورانده نشده است، به هر صورت خواهیم دید که خطوط کلّی مقدّماتی آن در این کتاب هست، و برمبنای

اندیشه‌های پیشین مبتنی بر رضایت در فرهنگ یونانی ساخته شده است، و این خطوط کلّی مقدّماتی یکی از منابع مهمّ در خدمت نظریّه‌پردازان بعدی رضایت بوده است.

ارسطو در سیاست می‌گوید که ما باید فرمانروایی سیاسیی را که این مردان [آزاد] تابع آن هستند به صورت چیزی توضیح بدهیم که آنان خود خلق می‌کنند. این فرایند خلق از این نظر طبیعی است که، با توجّه به منافع انسانی، عملاً مردانی که برده نیستند بناگزیر می‌خواهند که چنین فرمانروایی خلق کنند. همانگونه که ارسطو در کتاب سوّم سیاست توضیح می‌دهد انسانها درمی‌یابند که افراد خودبسا نیستند. انسانها تمنیّات و نیازهایی دارند که آنان را وامی‌دارد خواستار تجمّع و پیوستگی با یکدیگر شوند. یکی از علّتهایش این است که بدین نحو می‌توانند با هم همکاری کنند تا ضرورتهای زندگی انسان تأمین شود، و علّت دیگرش این است که انسانها به محبّت هم و، از آن اساسی‌تر، به اطفای میل جنسی با کمک هم نیازمندند. روابط زناشویی منشأ پیدایش خانواده‌هاست؛ و خانواده‌ها برای نفع متقابل در روستاها متجمّع می‌شوند؛ و سرانجام روستاها با یکدیگر متجمّع می‌شوند تا دولتشهرها را به وجود آورند تا جامعه یا باهمادی فراهم آید که خودبسا باشد: «دولت یا کشور عبارت است از تجمّع خانواده‌ها و روستاها با هدف زندگی کامل و خودبسا ــ و این به دیدهٔ ما زندگی شادمانه و شرافتمندانه است»[۴۸]. علاوه بر این ارسطو مسلّم می‌داند که فرایند خلق اجتماعی سیاسی شامل خلق قانونگذاران فرمانروا خواهد بود، و بنا بر فرض علّتش این است که دولتها برای آنکه به نحوی مؤثّر کارگر باشند نیازمند قوانینی هستند که از طریق مجازات تنفیذ شود.

ارسطو همچنین بصراحت می‌گوید که فرمانروایی صدور و به اجرا گذاردن قوانین در یک کشور یا دولت می‌تواند متفاوت باشد، و شماری چند از انواع تجمّعات سیاسی را برمی‌شمارد، که «حکومت»[1] می‌خواند ــ حکومتهایی که از این نظر که چگونه فرمانروایی در آن شکل می‌گیرد و چه کسی در آنها فرمانروایی

1. constitution

دارد با هم متفاوتند. افرادی که در خلق دولت یا کشور مشارکت می‌جویند افرادی هستند که تصمیم می‌گیرند کدام نوع حکومت را خلق کنند، و تصمیم آنان، به‌گفتهٔ ارسطو، بستگی به نیازها و منافع خاصّ آنان دارد:

> دولت یا کشور [پولیس] تجمّعی از اشخاص همانند است که هدفشان بهترین زندگی ممکن است. بهترین زندگی همانا خوشبختی است، و خوشبخت بودن چیزی نیست مگر به‌کار بستن فعّالانهٔ فضیلت و برخورداری کامل از آن. امّا قضا چنین است که عدّه‌ای بهره‌ای از خوشبختی دارند، و دیگران بهره‌ای اندک یا هیچ از آن. پس این است آشکارا دلیل وجود انواع مختلف دولتها یا کشورها و تکثّر حکومتها. جمعهای گوناگون افراد خوشبختی‌شان را به شیوه‌های مختلف و با وسایل مختلف می‌جویند، و بنابراین برای خود زندگیهای متفاوت و حکومتهای متفاوت می‌سازند[۴۹].

در این قطعه ارسطو آشکارا توجّه می‌دهد که هم فرمانروایی سیاسی و هم شکلی که در انواع حکومتها به خود می‌گیرد مخلوق آن عدّه‌ای (از مردان آزاد) است که تحت آن فرمانروایی و حکومت زندگی خواهند کرد.

در سرتاسر کتاب سیاست ارسطو با این فرض پیش می‌رود که میان مردان آزاد فرمانروایی سیاسی مبتنی بر فرودستی طبیعی عدّه‌ای در برابر عدّه‌ای دیگر، یا مبتنی بر شناخت برتر عدّه‌ای، نیست بلکه مبتنی بر رضایت دوجانبه‌ای در این مورد است که باید نظام خاصّی از فرمانروایی سیاسی در کشور یا دولتی در جهت نفع متقابل همهٔ مردان آزاد وجود داشته باشد. برابری کلّی آنها مانع از آن می‌شود که یکی از آنان مدّعی شود که ارباب طبیعی بقیّه است (کتاب ۳، فصل ۳)، و همین برابری کلّی بدین معناست که هیچ‌یک از آنان چنان فرادستی و برتری ندارد که به اتکای آن بخواهد لزوماً فرمانروایی کند (و ارسطو تردید دارد که اصلاً چنین شخص برتر خدایگونی در میان چنین انسانهایی بتواند وجود داشته باشد). ارسطو همچنین در کتاب سیاست (کتاب ۳، فصل ۱۵) استدلال می‌کند که چندین مردی که با هم کار و عمل کنند در مسائل سیاسی می‌توانند

تصمیمات بهتری نسبت به آنچه از یک مرد، حتّی بهترینشان، ساخته است بگیرند، ادّعایی که بر اساس این فرض مطرح می‌شود که در اغلب جماعات یا باهمادهای انسانی خرد و حکمت هیچ‌یک از افراد نمی‌تواند چندان بیشتر از دیگران باشد و در نتیجه خرد و حکمت جمع کثیری از افراد که با هم می‌اندیشند به احتمال زیاد همواره برتر و فراتر از خرد و حکمت حتّی بهترین فرد خواهد بود. (ارسطو همچنین می‌گوید که جمع کثیر بسیار دشوارتر از شخص منفرد از راه راست خارج و فاسد می‌شود، تصدیقی که نشانهٔ نوعی واقع‌بینی در قبال قدرت وسوسه‌انگیز شر است که افلاطون رغبتی به پذیرش آن نداشت)[۵۰].

ما انسانهای امروزی که عادت کرده‌ایم سیاست ارسطو را از پشت عدسی جمهوری افلاطون بخوانیم، نباید از یافتن اندیشه‌های مبتنی بر رضایت در اثر ارسطو جا بخوریم، زیرا چنین اندیشه‌هایی هم جزئی از فرهنگ فکری و معنوی ارسطو بودند. مورّخان نظریّه‌های سیاسی نشان داده‌اند که در زمان ارسطو و در طول حدود یک قرن پیش از تولّد او، این اندیشه که حکومت علاوه بر اینکه مخلوق رضایت است از همین رضایت هم مشروعیّت می‌گیرد اندیشه‌ای شایع و رایج بود. چارلز کان[1] ریشه‌های اندیشه مبتنی بر رضایت را تا به دورهٔ آرخلائوس[2] در نیمهٔ قرن پنجم پیش از میلاد پی می‌گیرد، و در زمان نزدیکتر به ارسطو نه‌تنها این اندیشه را در میان متفکران پیش‌سقراطی نظیر پروتاگوراس بازمی‌یابد، بلکه در میان نمایشنامه‌نویسانی چون آریستوفانس در *ابرها* و اثوریپیدس در *میسوفوس* هم آن‌را ردیابی می‌کند[۵۱]. در نمایشنامهٔ *میسوفوس* قطعهٔ زیر آمده است:

> روزگاری بود که زندگی بشر، مانند زندگی ددان، نظم و ترتیبی نداشت و تابع حاکمیّت زور بود ــ روزگاری که انسانهای نیک پاداشی نمی‌گرفتند و

---

1. Charles Kahn

۲. Archelaus (قرن پنجم پیش از میلاد)، فیلسوف یونانی که بنابر قول مشهور معلّم سقراط بود.ــم.

انسانهای بد جزایی نمی‌یافتند. و آنگاه، به باور من، انسانها قوانینی برای مجازات وضع کردند تا عدالت حاکم شود و جنایت را در مهار آورد، و هرکس که بد کرد مجازات شود. از آن‌پس قوانین مانع از آن شدند که انسانها دست به خشونت آشکار بزنند، امّا آنها همچنان در خفا خشونت می‌کردند[۵۲].

علاوه بر این، چنانکه در بحث بیشتر در فصل بعدی خواهیم دید، خود افلاطون هم در محاورهٔ کریتون اندیشه‌های مبتنی بر رضایتی پیش می‌کشد و در محاورات دیگری همچون پروتاگوراس، قوانین، و جمهوری بدان بازمی‌گردد (هرچند بسط و تفصیلشان نمی‌دهد)[۵۳]. بنابراین، ارسطو هم طبیعی می‌دید که درک و برداشتی مبتنی بر رضایت از فرمانروایی دولت را جدّی بگیرد (بعید است که ارسطو ابداع‌کنندهٔ این درک و برداشت بوده باشد)، و بسیاری از مخاطبان او نیز این اندیشه‌ها را آشنا و پذیرفتنی می‌یافتند.

ارسطو از چندین راه مختلف برای بنیاد نهادن فرمانروایی سیاسی در یک کشور یا دولت یاد می‌کند. اگر مردم تصمیم بگیرند که این فرمانروایی در وجود یک تن جمع شود آنگاه آنان پادشاهی خلق کرده‌اند که رژیم او را، اگر خوب حکومت کند، پادشاهی[1] می‌خوانیم و اگر بد حکومت کند، جبّاریت[2] می‌نامیم. اگر مردم فرمانروایی را به عدّهٔ معدودی ببخشند، آنگاه حکومت، اگر عادلانه رفتار کند، آریستوکراسی خواهد بود (که این حالت اکثراً زمانی پیش می‌آید که حاکمان بنا بر فضایلشان گزیده شده باشند)، و اگر ناعادلانه رفتار کند، اولیگارشی خواهد بود (که این حالت زمانی پیش می‌آید که حاکمان بنا بر ثروت انبوهشان گزیده شده باشند). سرانجام اگر مردم فرمانروایی را به همهٔ مردان آزاد ببخشند، آنگاه حکومت آنان، اگر خوب کار کند، پولیتی خواهد بود (که این حالت زمانی پیش می‌آید که ساختار جامعه چنان باشد که حکومت به دست پرهیزگاران و بافضیلتها بیفتد)، و اگر بد کار کند، دموکراسی خواهد بود (که این حالت عموماً زمانی پیش می‌آید که اکثریّت ــ که معمولاً از فقیران هستند ــ چنان حکومت کنند که هیچ پروای اقتضائات عدالت را نداشته باشند).

---

1. monarchy
2. tyranny

توجّه کنید که ارسطو در حین توصیف انواع مختلف حکومت، اعمّ از بد یا خوب، فرضی دارد که افلاطون آن‌را رد می‌کند، و آن این فرض است که حتّی حاکمان بد در حکومتی معیّن همچنان با فرمانروایی حکم می‌رانند. چون در نظر افلاطون فرمانروایی ناشی از «خیر» است، اگر حاکمی نتواند «خیر» به بار آورد، نمی‌تواند فرمانروایی داشته باشد. امّا چون گمان ارسطو بر این است که فرمانروایی را تابعان آن خلق می‌کنند، حتی اگر حاکمی نتواند «خیر» به بار آورد، تا زمانی که حکومت را در نظامی به دست دارد که مردم خلق کرده‌اند، باز فرمانروایی دارد. نظریّهٔ ارسطو به ما این امکان را می‌دهد که این مسئله را که آیا حاکمی فرمانروایی دارد یا نه، از این مسئله متمایز کنیم که آیا حاکمی (فرمانروا) خوب حکومت می‌کند یا نه[۵۴]. در نظر افلاطون کسی که بد و ناعادلانه حکم می‌راند نمی‌تواند فرمانروایی داشته باشد، حال آنکه در نظریّهٔ ارسطو بیمعنا نیست اگر حاکمی فرمانروا را در جامعه‌ای سیاسی ناعادل بدانیم (هرچند چنین حاکمی نباید از این در شگفت شود که مردمش تصمیم بگیرند فرمانروایی را از او سلب کنند).

در کتاب چهارم، فصل ۱۱، قطعه‌ای جذّاب و مسحورکننده هست که در آن ارسطو ماهیّت تجمّعی سیاسی را به صورت نوعی مشارکت (پولیتیکه کونونیا) مشخص می‌کند که زمانی بهترین کارکرد را دارد که با افراد یکسان و با برابری رفتار شود. این درک و برداشت از جامعهٔ سیاسی آرمانی همچون مشارکت در میان افراد (به طور نسبی) برابر، ارسطو را به این نتیجه می‌رساند که بهترین شکل حکومت «پولیتی» است که در آن افراد بسیار در حاکمیّت سیاسی شرکت می‌جویند امّا نه به شکلی که تعداد قلیلی ثروتمند اسیر دست و پابستهٔ تعداد کثیری فقیر شوند. در «پولیتی» منابع چنان توزیع و تقسیم می‌شوند که تعداد افراد «متوسّط» به حداکثر برسد، یعنی تعداد آنهایی که مقدار معتدلی از منابع را در اختیار دارند و نه ثروتمند هستند و نه فقیر. ارسطو دولتهایی را که اجازهٔ به وجود آمدن نابرابری اساسی در منابع را می‌دهند محکوم می‌کند، زیرا آنهایی که در این دولتها ثروتمند هستند با برادران فقیر خود همچون اربابان رفتار

می‌کنند، حال آنکه در واقعیّت امر این فقیران بردگان طبیعی نیستند بلکه برابری کلّی و تقریبی با آنان دارند. دولت خوب این برابری را به جا می‌آورد به نحوی که نوعی دوستی مدنی میان شهروندان تسهیل می‌شود:

> مشارکت نشانهٔ دوستی است؛ هیچ‌کس حتّی نمی‌خواهد در سفرش با دشمنانش شریک شود. دولت یا کشور بایستی تا حدّ ممکن از افرادی شکل گیرد که برابر و همانند هستند، و این همانندی را عمدتاً در میان افراد متوسّط می‌توان یافت. پس دایرترین حکومت بی‌گمان حکومتی است که در این کشور یافت می‌شود [پولیتی]، که ترکیبش، به اعتقاد ما، ترکیبی طبیعی برای یک کشور یا دولت است[۵۵].

در واقع، ارسطو حتّی پیشتر می‌رود و به دفاع از بازشناسی برابری میان شهروندان حتّی در رژیم پادشاهی می‌پردازد: «حکومت پادشاهی را می‌توان با روی آوردن به میانه‌روی بیشتر پایدار داشت. هر چه حوزه‌های فعالیّتی که در آن قدرت پادشاه قاهر است، معدودتر باشد، رژیم جبراً بی‌آنکه نقصان بگیرد دوام بیشتری خواهد داشت. در این حال پادشاهان از نظر خوی و خصال کمتر شبیه اربابان و بیشتر شبیه رعایا می‌شوند، و در نتیجه کین و رشک آنان را کمتر برمی‌انگیزند»[۵۶].

این قطعه نوشته‌ها از آن‌روی جالب هستند که نشان‌دهندهٔ کوشش ارسطو برای مشخّص کردن نظام سیاسی خوب با اتکا به نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت هستند. [در نظر او]، بخصوص جامعهٔ سیاسی پایدار، کارآمد، و عادل جامعه‌ای است که در آن فرمانروایی سیاسی، به هر صورتی که شکل گرفته باشد، به نحوی عمل می‌کند که برابری میان حاکمان و افراد تحت حاکمیّت را به جا می‌آورد. هرچند ارسطو مصرّانه می‌گوید که چیزی به نام بردگی طبیعی هست، امّا بیش از آن بر این مسئله پای می‌فشارد که رابطهٔ سیاسی میان افرادی که توانایی تعقّل مؤثّر یکسانی دارند بایستی چنان شکل بگیرد که این برابری در آن ملحوظ باشد.

پس نظریّهٔ مبتنی بر رضایت ارسطو در مورد ماهیّت و منشأ فرمانروایی سیاسی به شکل ضمنی نظریّهٔ حکومت خوب است. فرمانروایی سیاسی چیزی است که افراد به طور نسبی برابر در جهت منافع متقابل خود خلق می‌کنند (توجّه کنید که ارسطو رابطهٔ فرادستی و فرودستی میان ارباب و برده یا میان مرد و زن را «سیاسی» نمی‌داند چون این رابطه بر پایهٔ برابری شکل نمی‌گیرد). و این فرمانروایی تا جایی که با افراد رفتار برابر دارد و برابری نسبی در منافع به وجود می‌آورد خوب عمل می‌کند و به عدالت می‌رسد.

امّا نظریّهٔ ارسطو به شکل ضمنی نظریّهٔ حکومت بد هم هست. چون ارسطو منشأ فرمانروایی سیاسی را در رضایت انسانهای آزاد می‌داند، نظریّهٔ او این اندیشه را هم در دل خود دارد که ممکن است فرمانروایی سیاسی «بد» هم وجود داشته باشد، و آن فرمانروایی سیاسیی است که همین افراد خلق کرده‌اند و بنابراین فرمانروایی دارد، امّا به نحوی عمل می‌کند که برابری متقابل افراد را نادیده می‌گیرد و نمی‌تواند خیر مشترک آنان را تأمین کند. ارسطو بیگمان می‌توانست استدلال کند که چنین رژیمهایی نباید از رضایت اتباعشان بهره‌مند شوند، امّا چون آنچه مردم باید بکنند و آنچه عمل انجام می‌دهند دو چیز متفاوت است، رژیمهای بد هم می‌توانند وجود داشته باشند البته زمانی که افراد تحت حاکمیّت با رضایت خود از آن حمایت کنند. در مقابل، نظریّهٔ فرمانروایی افلاطون که در آن منشأ فرمانروایی (فقط) شناخت «خیر» است هیچ امکانی برای این اندیشه که فرمانروایی «بدی» وجود داشته باشد باقی نمی‌گذارد. امّا همانطور که پیشتر بحثش را کردیم، دیدگاه افلاطون در جمهوری همچنین فرمانروا دانستن هر حاکم در زندگی واقعی را دشوار می‌کند، چون در مورد هیچ حاکمی بی‌چون و چرا نمی‌توان گفت که کاملاً «خیر» را به آن نحوی که افلاطون از پاسدارانش می‌خواهد می‌شناسد. ارسطو این اندیشه را که چنین افراد خدایگونی احتمالاً در میان ما باشند کنار می‌گذارد (حتّی با آنکه اذعان دارد که اگر چنین اشخاصی در میان ما باشند «طبیعتاً» از آنها اطاعت خواهیم کرد). به جای آن ارسطو نظریّه‌ای را می‌پروراند که در آن ماهیّت ناقص پیجویی انسانی «خیر»، امکان فساد، و برابری نسبی میان حاکمان و افراد تحت حاکمیّت به رسمیّت شناخته شده است.

پس حال آیا ما خطوط کلّی پاسخی به آنارشیستها را پیدا کرده‌ایم که از عهدهٔ ایرادهای آنها برآید؟ هنوز نه: آنارشیستها ممکن است به شکایت بگویند که اندیشهٔ فرمانروایی سیاسی که ارسطو در سیاست پرورانده است و طبق آن فرمانروایی سیاسی چیزی مخلوق افراد به طور نسبی برابر است به هیچ‌روی اندیشه‌ای کامل نیست. اگر نه‌تنها دولت بلکه فرمانروایی سیاسی حاکمان دولت مخلوق بشر است، از چه چیزی خلق شده است؟ مردم چه «حقّی» دارند که قادرشان کند ادّعا کنند یک یا چند نفر از میان خودشان را به فرمانروایی رسانده‌اند؟ آیا باید همهٔ افراد یک سرزمین به این اندیشه که آن یک یا چند نفر فرمانروا هستند رضایت دهند تا آنان فرمانروا باشند (یا دست‌کم بر آنان فرمانروا باشند)؟ اگر چنین است چگونه باید این رضایت اعلام شود؟ اگر چنین نیست، رضایت چند نفر برای داشتن فرمانروایی اصیل کافی است؟ و آیا باید این رضایت را بدین معنا گرفت که از هر فرد برمی‌آید یا از جماعت و باهماد، یا بدین معنا که از نوعی کلّ شاخصی که برتر و فراتر از افراد تشکیل‌دهندهٔ جماعت و باهماد است برمی‌آید؟ سرانجام، زمانی که افراد فرمانروایی سیاسی را به چنین اشخاصی می‌بخشند، این فرمانروایی چه نوع فرمانروایی است؟ دامنه و حدود آن کدام است؟ و چه زمانی مردم مشروعند که این فرمانروایی را براندازند یا در مقابل آن سر به شورش بردارند؟

فقط اگر بتوانیم برای این سؤالات پاسخهایی فراهم آوریم که از عهدهٔ سؤالات برآیند می‌توانیم بگوییم که دیدگاه مبتنی بر رضایت در مقام نظریّه‌ای کامل در مورد فرمانروایی سیاسی توفیق پیدا کرده است. اگر نتوانیم جوابهای قانع‌کننده‌ای به این سؤالات بدهیم، آنگاه به نظر خواهد آمد که در مورد مشروعیّت دولت حق با آنارشیستهاست، و در این صورت همهٔ کسانی که تابع نوعی فرمانروایی سیاسی هستند ظاهراً دلیل اخلاقی کافی برای مقابله با آن و برانداختنش خواهند داشت. امّا نظریّه‌پردازان اوایل دورهٔ مدرن، خصوصاً در انگلستان قرن هفدهم، که می‌خواستند این اندیشه را که فرمانروایی سیاسی مخلوق تابعان آن فرمانروایی است پالوده‌تر کنند و پیشتر برانند به همهٔ این

سؤالات پرداخته‌اند. در فصل بعدی خواهیم دید که آیا پاسخهای آنان به این سؤالات رضایتبخش است یا نه.

برای مطالعهٔ بیشتر

مسئلهٔ توجیه فرمانروایی دولت را جی. ئی. ام. انسکام در مقاله‌ای کلاسیک با مشخصات زیر مطرح کرده است:

G. E. M. Anscombe, «On the Source of the Authority of the State», in *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. 3.

رابرت پل وولف در کتاب زیر اندیشهٔ مشروعیّت فرمانروایی دولت را به زیر سؤال برده است:

Robert Paul Wolff, *In Defmse of Anarchism*

برای بهره‌مندی از بحثی روشنگر در مورد چگونگی برده‌داری در دنیای باستان و دفاع ارسطو از مشروعیّت آن رجوع کنید به:

Bernard Williams, *Shame and Necessity*, ch. 5.

دیدگاههای رابرت فیلمر را یوهان سامرویل در مقدّمه‌ای بر کتاب او مورد بحث قرار داده است:

Johann Somerville, «Introduction» of *Patriarcha and Other Writings*.

همچنین رجوع کنید به:

Peter Laslett, «Introduction» of *Two Treatises of Government*

توجّه کنید که جان لاک در رسالهٔ اوّل از دو رسالهٔ فوق استدلالهایی علیه دیدگاههای فیلمر عرضه کرده است.

نوشته‌هایی نمونه‌وار از جدل میان نظریّه‌پردازان معتقد به حقوق الاهی و نظریّه‌پردازان معتقد به رضایت در اوایل دورهٔ مدرن در انگلستان را می‌توان در کتاب زیر یافت:

David Wootton, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England*.

در میان آثار متعدّد دربارهٔ دیدگاههای سیاسی افلاطون نوشته‌های زیر بسیار ارزشمند و سودمندند:

Gregory Vlastos, «The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's *Republic*», in *Studies in Greek Philosophy*, vol. 2.

Gregory Vlastos, «Justice and Happiness in the *Republic*», in *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 2.

برای اطلاع از نظریّات سیاسی افلاطون در بستر اخلاقیّات او رجوع کنید به:

Terence Irwin, *Plato's Ethics*.

برای بهره‌مندی از بحث اختصاصی دربارهٔ آثار سیاسی افلاطون رجوع کنید به:

Julia Annas, *An Introduction to Plato's Republic*.

R. F. Stalley, *An Introduction to Plato's Laws*.

Julia Annas, «Introduction» of *Statemen*, trans. Robin Waterfield.

برای بهره‌مندی از بحثهای بسیار سودمند دربارهٔ دیدگاههای سیاسی ارسطو رجوع کنید به:

David Keyt and Fred D. Miller, eds., *A Companion to Aristotle's Politics*.

Fred D. Miller, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*.

یادداشتهای فصل اوّل

1. G. E. M. Anscombe, «On the Source of the Authority of the State», *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. 3. (Minneaspolis: University of Minneaota Press, 1981), p. 136.

۲. برای اطّلاع از بحثی در این‌باره که حکومتها بداهتاً اجبارکننده و بنابراین اخلاقاً ناپذیرفتنی هستند رجوع کنید به:

Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York: Harper and Row, 1970), chap. 1.

3. From W. S. Churchill, *The Gathering Storm* (1948), ch. 8; quoted in *The Oxford Dictionary of Quotations* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 662.

۴. برای به دست دادن این تعریف من مدیون تعریف جوزف راز از فرمانروایی سیاسی در کتاب زیر هستم:

Joseph Raz, *The Authority of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1979).

نیز:

Joseph Raz, *Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

امّا من به هیچ‌روی به تفصیل به تفسیر درک و برداشت راز از «دلایل طردکننده» و ربط آنها به تکلیف سیاسی نپرداخته‌ام. من در فصل سوّم به اختصار به بحث دربارهٔ این درک و برداشت خواهم پرداخت. برای اطّلاع از اندیشه‌های راز در مورد فرمانروایی سیاسی رجوع کنید به:

Leslie Green, *The Authority of State* (Oxford: Clarendon Press, 1984), pp. 41–42.

برای بهره‌مندی از بحث اوّلیه‌ای جالب در مورد فرمانروایی دولت رجوع کنید به:

Anscombe, *op.cit.*, pp. 130–155.

۵. آنارشیستهای مشهور روسی عبارتند از میخائیل باکونین، سرگیی نچایف، و پیوتر کراپوتکین. پیر ژوزف پرودون، متفکّر فرانسوی، هم آنارشیست بود. طرفداران پروپاقرص آنارشیسم در امریکا بنجامین تاکر، چارلز ماوبری، و هنری دیوید ثورو بودند. هنری دیوید ثورو در مقالهٔ «نافرمانی مدنی» (۱۸۴۹) از ردّ هرگونه کنترل دولتی دفاع می‌کند و می‌گوید ما چون حق را به‌گونه‌ای شهودی درمی‌یابیم، می‌توانیم بر مبنای این دریافت «انقلابی صلح‌آمیز» علیه حکومتهایمان و سوء رفتارهای آنها برپا کنیم، بدین ترتیب که هرگونه پشتیبانی‌مان را از آنها دریغ کنیم. (خود ثورو از پرداخت مالیات امتناع می‌کرد.) برای اطّلاع از بحثهای مفصل دربارهٔ آنارشیستهای قرن نوزدهم و قرن بیستم رجوع کنید به:

Paul Avrich, *Anarchist Portraits* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

برای اطّلاع از بحثی اخیرتر رجوع کنید به:

Robert Paul Wolff, *op.cit.*

۶. این سه راه ممکن است نمایانگر پیشرفت تدریجی اندیشه باشد، از عین خدا پنداشتن حاکم تا ربط سست‌تری که در آن حاکم فرمانروایی الاهی می‌گیرد امّا خود خدا نیست. این پیشرفت با شکّاکتر شدن مردم نسبت به توسّل حاکم به مقام الوهی یا داشتن ارتباطات الاهی صورت گرفته است. من این اندیشه را مدیون پیشنهاد کن اوری هستم.

۷. در مصر قدیم، در بابل، و در فنیقیه بر طبق افسانه‌ها خدایان نخستین پادشاهان مردم بودند و پادشاهان معیّنی را پس از آن خدا می‌پنداشتند. رجوع کنید به:

C. J. Gadd, *The Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (London: Oxford University Press, 1945), esp. pp. 33–36

8. See *ibid.*, p. 45.

9. Robert Filmer, *Patriarcha* in *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann Somerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

10. See John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

11. Quoted in Bertrand de Jouvenal, *Power: The Natural History of Its Growth*, trans. J. F. Huntington (London: Hutchison, 1948), ch. 2.

اعتقاد به چنین اندیشه‌هایی احتمالاً به چارلز کمکی نکرد تا به نحوی رعیّت‌پسند حکومت کند و سرانجام انقلابیّون در ۱۶۴۹ سرش را از تنش جدا کردند. برای اطّلاع بیشتر از استفادهٔ پادشاهان انگلیسی از فرمانروایی الاهی رجوع کنید به:

John Figgis, *Divine Right of Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1904).

۱۲. عنوان کتاب فیلمر برای او مسئله‌ای دست و پاگیر ایجاد کرد: آیا زن می‌تواند حاکم مطلقه باشد؟ انگلستان آن روزگار تحت حکومت توفیق‌آمیز الیزابت اوّل پاسخ دادن منفی به این سؤال را برای فیلمر دشوار می‌کرد. جان لاک این اندیشه را مورد حمله قرار داد که فرمانروایی سیاسی مانند فرمانروایی پدرانه است. رجوع کنید به:

«First Treatise», in *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

(آیا دلتان می‌خواهد پدر شما بر شما همان اقتداری را داشته باشد که فیلمر به پادشاهان اعطا می‌کند؟)

۱۳. از نطق جیمز خطاب به پارلمنت، ۲۱ مارس ۱۶۰۹.

14. John Locke, *op.cit.*, chap. 5, see. 10, p. 143.

۱۵. در مراکش فرض بر این است که حاکم به واسطهٔ آنکه از اعقاب حضرت محمّد است فرمانروایی خدایی برای حاکمیّت دارد. پادشاه با ادّعای اینکه از اعقاب پیامبر است مدّعی می‌شود که «برکت» دارد و «برکت» چیزی است که از نسلی به نسل دیگر در خانواده‌ای منتقل می‌شود. جالب است که لقب پادشاه «امیرالمؤمنین» است. برای اطّلاع بیشتر از منشأ و کارکردهای پادشاهان مراکش که ادّعای فرمانروایی الاهی دارند و چگونگی خدمت این اندیشه به رژیم فوق‌العاده مستبد پادشاه فعلی رجوع کنید به:

Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam* (Austin: University of Texas Press, 1976), pp. 25 ff.

John Waterbury, *The Commander of Faithful: The Moroccan Political Elite – A Study in Segmented Politics* (New York: Columbia University Press, 1970).

از تاماس پارکس که اطّلاعاتی در مورد سیاست مراکش در اختیارم قرار داد متشکّرم.

۱۶. با این حال شاه جیمز می‌کوشید بگوید که این نظریّه قید و بندهایی را برای پادشاه ایجاد می‌کند. او در سخنرانی خود در ۱۶۰۹ خطاب به پارلمنت گفت که پادشاه مکلّف است طبق قوانین خودش حکم براند و نه با استفاده از فرمانهای هوسکارانهٔ بالبداهه. جیمز می‌گوید اگر پادشاه چنین کند «خداوند هرگز پادشاهانی راکه از حدودشان تجاوز می‌کنند بی‌عقاب نمی‌گذارد.» در ادامهٔ مطلب جیمز می‌گوید برای همین است که هر قدر هم پادشاهان خدایگون باشند، باز خدا مقرّر کرده است که آنان هم «مانند انسانها بمیرند» و بنابراین پادشاهان از مجازات الاهی در امان نیستند.

۱۷. امّا، به هر صورت، چنانکه پیشتر گفتم، این نظر تا به قرن بیستم هم دوام پیدا کرده است. حتّی امروز پادشاهان مراکش ادّعای استحقاق و شایستگی الاهی برای حکمران دارند (بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۱۵ در فوق). و این نظر نقش زیادی در وقایع سیاسی قرن بیستم داشت، علّتش هم نحوهٔ تأثیرپذیری سیاست ژاپن پیش از جنگ جهانی دوّم و طیّ آن از این اعتقاد بود که امپراتور ژاپن «الاهی» است.

۱۸. برای اطّلاع از بحثهایی دربارهٔ این دو نوع موضع رجوع کنید به:

Lynn White, «The Historical Roots of Our Ecological Crisis», *Science* 211–212 (1962): 1203–1207.

Lloyd Stefen, «In Defrnce of Dominion», *Environmental Ethics* 13 (1992): 63–80.

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

Peter Singer and Tom Regan, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1989).

Peter Singer, ed., *In Defence of Animals* (Oxford: Blackwell, 1985).

19. William Shakespeare, *Macbeth* (Speech by Lennox to Macduff), act 2, scene 3.

ترجمهٔ فارسی به نقل از ترجمهٔ داریوش آشوری، آگاه، تهران، ۱۳۷۲.

۲۰. یکی از آثاری که این خطّ فکری را دنبال می‌کند اثر زیر است:

Steven Goldberg, *The Inevitubility of Patriarchy* (New York: William Morrow, 1973).

21. Aristotle, *The Politics*, trans. T. A. Sinclair, rev. Trevor J. Saunders (Harmondsworth: Penguin, 1992), book 1, chap. 5, 1254 b 16–20, pp. 68–69.

22. *Ibid.*, 1254 b 21, p. 69.

23. *Ibid.*, chap. 13, 1260 a 12, p. 95.

۲۴. در کلّ ارسطو، برخلاف یونانیان همعصرش، بردگی طبیعی را به پس‌زمینهٔ معیّن قومی ربط نمی‌دهد، امّا در سیاست اشاراتی هست که چنین اندیشه‌هایی را القا می‌کند ــ مثلاً، وقتی که ارسطو می‌گوید بربرها نمی‌توانند با زنان رفتاری متفاوت از بردگان داشته باشند چون همهٔ آنها مثل برده هستند (کتاب ۱، فصل ۲، ۱۲۵۲ الف ۳۴، ص ۵۷). رجوع کنید به:

Bernard Williams, *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California Press, 1993), p. 115.

25. From H. Manly, *The South Vindicated from the Treason and Fanaticism of the Northern Abolitionists* (1836; reprint, New York: Negro Universities Press, 1969), p. 105.

26. Aristotle, *The Politics*, book 1, chap. 6, 1255 b 8–15, p. 73.

27. Manly, *op.cit.*, p. 105.

۲۸. برنارد ویلیامز بحثی دارد دربارهٔ کوشش ارسطو برای مشروعیّت بخشیدن به بردگی نه‌تنها از این‌رو که ضرورت اجتماعی دارد، بلکه همچنین از این‌رو که برای خود افراد هم عادلانه است، اگر که نقش ارباب و برده بدرستی به افراد نسبت داده شود. رجوع کنید به:

Bernard Williams, *op.cit.*, chap. 5.

29. Aristotle, *The Politics*, book 1, chap. 13, 1259 a 12, p. 95.

30. *Ibid.*, chap. 5, 1254 b 10, p. 68.

31. *Ibid.*, 1254 b 15, p. 68.

32. From *The Works of John Knox*, ed. David Laing (Edinburgh: AMS Press, 1966), vol. 4, p. 373.

33. *Ibid.*, p. 374.

34. See Rousseau's *Emile*, ed. Allan Bloom (New York: Basic Books, 1979).

خصوصاً رجوع کنید به ابتدای کتاب پنجم.

۳۵. یک نمونه از پژوهشگرانی که معتقدند ارسطو موفق شده است بر این لبهٔ باریک حرکت کند فورتنبو است. رجوع کنید به:

William W. Fortenbaugh, «Aristotle on Slaves and Women», in Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji, eds., *Articles on Aristotle*, vol. 2 (London: Duckworth, 1977).

استدلالی قوی در مورد اینکه ارسطو توفیق نیافته است در کتاب زیر آمده است:

Bernard Williams, *op.cit.*, esp. pp. 113–117.

۳۶. مری وولستونکرفت در اثر زیر به تحلیلهایی که در کتاب امیل در مورد زنان آمده است پاسخ داده است:

Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (1792; reprint, Harmondsworth: Penguin, 1978).

وولستونکرفت معتقد است که برخی زنان بظاهر با توصیفات روسو از زن تا حدودی تطبیق دارند، زیرا جامعهٔ آنان آنان را چنان تربیت کرده و بار آورده است که همان خصوصیّات توصیفی روسو را داشته باشند. بنابراین، او در واقع اشاره‌ای به قدرت اجتماعی شدن در تأثیر بر «طبیعت» اشخاص دارد به نحوی که از این راه آنهایی که می‌خواهند بر زنان مسلّط شوند به مقصود خود می‌رسند.

۳۷. جان استیوارت میل این نکته را در اثر زیر بیان می‌کند:

John Stuart Mill, *The Subjection of Women*, in *Essays in Sex Equality by John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill*, ed. Alice Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

همچنین رجوع کنید به:

Claudia Card, «Rape as a Terrorist Institution», in R. G. Frey and Christopher Morris, eds., *Violence, Terrorism and Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

۳۸. امّا روشن نیست نویسندهٔ اعلامیّه، تاماس جفرسن، مقصودش از «men» صرفاً مردان هستند یا انسانها که زنان را هم در بر می‌گیرد. تا ۱۹۲۰ در کشوری که اعلامیّهٔ جفرسن نقش زیادی در شکل‌گیری آن داشت زنان از حق رأی بهره‌مند نبودند.

39. Plato, *Republic*, trans. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1992), book 4, 420 b, p. 95.

40. *Ibid.*, book 9, 572 a–c, p. 242.

41. *Ibid.*, book 6, 508 b–c, p. 182.

42. *Ibid.*, book 3, 415 a–c, pp. 91–92.

43. *Ibid.*, book 7, 518 c, p. 190.

44. *Ibid.*, book 4, 421 a, p. 96.

45. *Ibid.*, book 7, 540 a, p. 211.

۴۶. امّا به هر صورت، افلاطون در یکی از محاورات متأخّرش، مرد سیاسی، اشتیاق بیشتری دارد که بپذیرد حاکمان هم نه‌تنها خطاپذیر هستند بلکه ممکن است شرور باشند، و با بی‌میلی می‌پذیرد که دموکراسی اگر به معنای حاکمیّت کلّ مردم باشد به نحوی که مهار قدرتمندی در برابر جاه‌طلبیهای شرورانهٔ عدّهٔ اندکی ایجاد کند ستودنی است.

47. See Aristotle, *The Politics*, book 3, chap. 17, 1288 a 15, p. 250; and book 3, chap. 13, 1284 a 7–9, p. 215.

48. *Ibid.*, chap. 9, 1281 a, p. 198.

49. *Ibid.*, book 7, chap. 8, 1328 a 33– 1328 b 1, p. 413.

50. See *Ibid.*, book 3, chap 15, 1286 a 25, p. 222.

51. See Charles Kahn, «The Origins of Social Contract Theory», in G. B. Kerferd, ed., *The Sophists and Their Legacy* (Wiesbaden, Germany: Franz Steiner Verlag, 1981), pp. 92–108.

توجّه کنید که نویسندهٔ میسوفوس ممکن است کریتیاس نویسنده بوده باشد.

52. Quoted and translated by Kahn, *Ibid.*, p. 97.

این قطعه را همچنین می‌توان در کتاب زیر یافت:

Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), pp. 157–158.

53. See *Protagoras*, trans. W. R. M. Lamb (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 322 a–b; *Laws*, trans. A. E. Taylor (London: Dent, 1960), book 3, 678

e ff., 680 e ff., 681 d 7, 683 a 7; and *Republic*, book 2, 358 c– 359 b.

۵۴. این تمایز در آنچه نظریهٔ «پوزیتیویستی» حقوق خوانده شده است اهمیّت بسیار دار. شاخصترین نمایندگان این نظریّه جی. آستین و ایچ. ال. اِی. هارت هستند. رجوع کنید به:

J. Austin, *Province of Jurisprudence Determined*, ed. Wilfred E. Rumble (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

H. L. A. Hart, *Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

55. Aristotle, *The Politics*, book 4, chap. 11, 1295 b 24–27, p. 267; and see 1295 b 34.

56. *Ibid.*, book 5, chap, 11, 1313 a 19–21, p. 344.

۲

نظریّه‌های مدرن قرارداد اجتماعی

برای فهم درست قدرت سیاسی، و رسیدن به‌اصل و منشأ آن، باید ببینیم همهٔ انسانها در حالت طبیعی چگونه‌اند، یعنی در حالت آزادی کامل برای نظم و نسق دادن به‌اعمالشان، و تصرّف در اموالشان، و روابطشان با اشخاص به‌گونه‌ای که مناسب می‌پندارند، آن هم صرفاً در محدودهٔ قوانین طبیعت، بی‌آنکه از کسی اجازه بگیرند، یا بستهٔ ارادهٔ شخص دیگری باشند.

جان لاک، دو رسالهٔ دربارهٔ حکومت، رسالهٔ دوّم، بخش ۴

این اندیشه که از فرمانروایی سیاسی باید این درک را داشت که مبتنی بر رضایت است در دوران مُدرن با اقبال فراوان روبرو شده است و بنیاد نوعی توجیه سیاسی دولت است که نظریّهٔ قرارداد اجتماعی[1] خوانده می‌شود. در واقع، دیدگاه مبتنی بر رضایت در ذهن انسان مدرن کاملاً تداعی‌کنندهٔ اندیشهٔ قرارداد اجتماعی است که اکثر فیلسوفان بی‌آنکه لحظه‌ای درنگ و تأمّل کنند این دو را یکی می‌دانند. (این یکی از دلایل از چشم دور ماندن اندیشه‌های مبتنی بر رضایت ارسطو است، زیرا او رضایت را به اندیشهٔ قرارداد ربط نمی‌دهد.) امّا نظریّهٔ قرارداد اجتماعی صرفاً یک نوع از پروراندن دیدگاه مبتنی بر رضایت است، هرچند شایعترین و رایجترین آنها (و در نظر عدّهٔ زیادی) پذیرفتنی‌ترین نوع پروراندن این دیدگاه است. در این فصل ما به بررسی ساختار دو نظریّه از مشهورترین نظریّات قرارداد اجتماعی خواهیم پرداخت که تاماس هابز (۱۵۸۸ـ۱۶۷۹) و جان لاک (۱۶۳۲ـ۱۷۰۴) پیش نهاده‌اند. در این بررسی

1. social contract argument

خواهیم کوشید ببینیم آیا این دو نظریّه می‌توانند پاسخی قانع‌کننده به ایرادهای آنارشیستها نسبت به مشروعیّت دولت فراهم آورند یا نه. علی‌رغم جذابیّت و مقبولیّتی که نظریّه‌های قرارداد اجتماعی داشته‌اند ــ خصوصاً نوع لاکی آن ــ پس از بررسی و تأمل در این نظریّه‌ها خواهیم دید که این شیوه پروراندن نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت مشکلات و گرفتاریهای فراوانی دارد. اینکه آیا این مشکلات و گرفتاریها حل‌شدنی‌اند یا نه موضوع فصل بعدی ماست که در آن روایتی دیگر از نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت را که شباهتی به نظریّه‌های قرارداد اجتماعی هابزی یا لاکی ندارد مورد پژوهش و بررسی قرار خواهیم داد.

اندیشه‌های قراردادی در جهان باستان و قرون وسطا

همانگونه که در فصل قبل بحث کردم، این اندیشه که فرمانروایی سیاسی از رضایت نشأت می‌گیرد در یونان باستان رواج زیادی داشت. امّا شاخصترین فردی که این اندیشه را پیش کشید که فرمانروایی سیاسی از رضایت مشروعیّت‌بخش مردم در شکل قراردادی اجتماعی نشأت می‌گیرد افلاطون بود (که البتّه جالب و چشمگیر است). افلاطون در کریتون است که چنین ربطی را [میان فرمانروایی سیاسی و رضایت مردم] برقرار می‌کند، امّا هرگز در آثار سیاسی بعدی‌اش آن‌را به صورتی جدّی نمی‌پروراند. در کریتون یکی از دوستان سقراط، کریتون، سعی می‌کند سقراط را قانع کند که دزدانه از زندان بگریزد و آتن را ترک کند تا به مجازات مرگی که هیئت منصفه‌ای در آتن (ناعادلانه) او را به دلیل الحاد و فاسد کردن جوانان بدان محکوم کرده بود گرفتار نیاید.[۱] سقراط برای کریتون توضیح می‌دهد که چرا معتقد است تکلیف دارد تا از مجازات مرگ نگریزد، حتّی با آنکه حکمی که داده شده است عادلانه نیست. یکی از دلایل او این است که چون در بزرگسالی همواره مقیم آتن بوده است و از مزایای اقامت در این شهر بهره‌مند شده است، پس تلویحاً با دولت توافق کرده است که در مقابل بهره‌مندی از این مزایا از قوانین آن متابعت کند (و در نتیجه فرمانروایی آن دولت

را بر خود بپذیرد). سقراط می‌گوید، حال گریختن از فرمانروایی آن به معنای شکستن آن عهد و توافق و ناعادلانه رفتار کردن است.

امّا چه کسانی در این قرارداد مشارکت می‌جویند و چگونه اعطای فرمانروایی از این مشارکت جستن در قرارداد ناشی می‌شود؟ افلاطون پاسخ صریحی به این سؤالها نمی‌دهد، و در نتیجه دو راه برای توضیح این هست که چگونه این اعطای فرمانروایی از آن قرارداد حاصل می‌شود: در راه نخست، فرمانروایی سیاسی مستقیماً از مردم نشأت می‌گیرد، یعنی از طریق عقد قراردادی میان آنان و حاکم (که البته در این مورد میان نظریّه‌پردازان اختلاف هست که آیا حاکم با فرد فرد مردم قرارداد می‌بندد یا آنکه با کلّ تودهٔ مردم در حکم گروهی واحد). در راه دوّم، اعطای فرمانروایی به شکل غیرمستقیم ناشی از قراردادی میان خود مردم است (که حاکم در آن مشارکتی ندارد) و مردم تصمیم می‌گیرند به حاکم فرمانروایی ببخشند، و پس از آن فرمانروایی توسّط آنان [به شخصی] اعطا می‌شود.

صورت نخست نظریّه، که در آن مردم با حاکمشان مستقیماً قرارداد می‌بندند (یا بیعت می‌کنند) و متعهّد می‌شوند در قبال مزایای چنان حاکمیّتی از حاکم فرمان برند در جهان رومی روز به روز مقبولیّت بیشتری پیدا کرد و عملاً بصراحت در قانون‌نامهٔ[1] یوستینیانوس در عبارت مشهوری گنجانده شد که به «قانون شاهی»[2] معروف است: «آنچه شهریار را خوش آید نفوذ قانون را دارد، زیرا بنا بر قانون شاهی، که در مورد فرمانروایی او وضع شده است، مردم همهٔ قدرت و فرمانروایی خود را به او واگذار کرده‌اند.»[۲]

درقرون‌وسطا شاخصترین فیلسوفان، نظیر تاماس آکویناس و ویلیام آو آکام، بر این اندیشه صحّه گذاشتند، و این اندیشه مضمون غالب در نوشته‌های سیاسی چهره‌های شاخص دوران رنسانس (مثلاً مارکیلیوس پادوایی)، متفکّران اصلاح دینی (مثلاً هوگنوتها و انقلابیهای اسکاتلندی، نظیر جورج بیوکنن [۱۵۰۶–۱۵۸۲])، و رهبران ضدّ اصلاح دینی (نظیر فرانسیسکو سوارث) شد[۲].

---

1. *Digest* 2. lex regia

امّا بحث و جدل جالبی با مقبولیّت یافتن هر چه بیشتر اندیشهٔ مبتنی بر رضایت درگرفت: زمانی که مردم فرمانروایی را، مستقیم از طریق قرارداد بستن با او، یا غیرمستقیم از طریق قراردادی میان خودشان، به حاکم اعطا می‌کنند، آیا این فرمانروایی را به او به امانت می‌دهند و این حق را برای خود محفوظ می‌دارند که هر زمان اگر در نظرشان لازم و ضروری بود آن‌را از او بازپس گیرند؟ یا اینکه آنها فرمانروایی را به او واگذار می‌کنند، و بنابراین فرقی نمی‌کند بعداً چه پیش آید، به هرحال حاکمیّت او بر آنان همیشگی است؟ اگر درکمان از اعطاء آن درک نخست باشد، آنگاه حاکم نوعی کارگزار[1] مردم خواهد بود که استخدامش کرده‌اند و هرگاه عملکردش را نادرست و ناصواب دیدند با توافق میان خود می‌توانند اخراجش کنند. اگر درکمان از اعطاء آن درک دوّم باشد، آنگاه حاکم بدل به نوعی ارباب مردم خواهد شد، چون فرمانروایی او بر آنان همیشگی است و شورش علیه او همیشه نامشروع است.

پس من برای اشاره به نظر اوّل از عبارت قرارداد اجتماعی کارگزاری[2] سود خواهم جست که در آن فرمانروایی سیاسی امانتی از جانب مردم نزد حاکم است، و نظر دوّم را قرارداد اجتماعی واگذاری[3] خواهیم نامید که در آن بنا بر فرض فرمانروایی سیاسی به صورتی بازپس‌نگرفتنی به حاکم اعطاء می‌شود. پیچیده‌ترین نظریّه را در سنّت «قرارداد اجتماعی واگذاری» هابز سعی کرده است ساخته و پرداخته کند؛ و لاک مشهورترین مدافع سنّتی «قرارداد اجتماعی کارگزاری» است. امّا چنانکه خواهیم دید هیچ‌یک از این دو فیلسوف موفّق نمی‌شوند به شکلی کاملاً قانع‌کننده این صورتهای نظریّهٔ قرارداد اجتماعی را بپرورانند.

هابز

استدلال و نظریّهٔ هابز کاملتر از هر جای دیگر در اثر کلاسیک او، لویاتان

1. agent 2. agency social contract
3. alienation social contract

(۱۶۵۱) پرورانده شده است[۴] خطوط کلّی دیدگاه او بسیار ساده‌اند: هابز می‌گوید جهانی را به تصوّر درآورید که در آن مردم بی‌آنکه تحت هیچ‌گونه حاکمیّتی باشند و در واقع بی‌آنکه جامعه‌ای با هم شکل داده باشند زندگی می‌کنند. این «حالت طبیعی» طبق نظر هابز حالت جنگ خواهد بود که در آن افراد بناگزیر در تضادّ و کشمکش با هم قرار خواهند گرفت و با هم خواهند جنگید، و بنابراین زندگی آنان در این حالت «فُرادیٰ، فقیرانه، ناخوشایند، حیوانی، و کوتاه» خواهد بود[۵]. هابز می‌گوید انسانها برای حفظ زندگی‌شان و برای رسیدن به زندگی راحت جوامع سیاسی را خلق و حفظ کرده‌اند (و عاقل بوده‌اند که چنین کرده‌اند) تا صلح و شرایط لازم برای تجارت را تأمین کنند. امّا او معتقد است که یگانه شکل جامعهٔ سیاسی کارآمد که می‌تواند به این اهداف نائل شود جامعه‌ای است که تحت حاکمیّت فرمانفرمایی باشد که قدرت مطلق بر مردم داشته باشد.

جزئیّات آزمایش فکری هابز از نظر فلسفی اهمیّت بسیار دارد: او می‌گوید ما می‌توانیم مردم را در حالت طبیعی به تصوّر آوریم چنانکه گویی «هم الان از زمین سر برآورده‌اند و ناگهان مانند قارچها رشد کامل کرده‌اند بی‌آنکه هیچ نوع تعهّدی در قبال هم داشته باشند»[۶]. اینکه هابز معتقد بود چنین آزمایش فکریی ممکن است و طبیعت غایی انسانها را فاش می‌سازد نشان می‌دهد که او با فیلسوفی چون ارسطو موافق نیست که می‌گفت عاری کردن مردم از ارتباطات اجتماعی‌شان در واقع به معنای عاری کردن آنان از بخش عمدهٔ انسانیّتشان است. آزمایش فکری هابز از جهت دیگری هم ضدّ ارسطویی است: او مصرّانه می‌گوید که با انجام این آزمایش فکری خواهیم دید که انسانها از نظر تواناییهای جسمی و ذهنی کلاً برابرند و بنابراین ارباب طبیعی یا بردهٔ طبیعی وجود ندارد و تفاوتهای بنیادینی میان زنان و مردان یا هر گروه از مردم نیست چندانکه سبب شود برخی از آنان طبیعتاً نسبت به برخی دیگر فرودست باشند:

> طبیعت انسانها را در قوای جسمی و ذهنی برابر خلق کرده است. چنانکه ممکن است بعضاً افرادی آشکارا قویتر به تن یا تیزتر به ذهن نسبت

به دیگری بیابیم، امّا چون همه را با هم در نظر آوریم تفاوت میان انسان و انسان چندان چشمگیر نیست که فردی بتواند با اتکّا به این تفاوت مدّعی مزیّتی شود که دیگری به اندازهٔ او نتواند مدّعی‌اش باشد. چون از نظر قدرت جسمانی، حتّی ضعیفترین فرد قادر است قویترین فرد را بکشد، حال یا با توطئه‌چینی پنهانی، یا با همدستی دیگرانی که همان خطر تهدیدشان می‌کند. و در مورد قوای ذهنی... من برابری بیشتری نسبت به قوای جسمانی انسانها در آنها می‌بینم[۷].

نکتهٔ مورد نظر هابز این است که گرچه ما از نظر توانایی جسمانی و هوش با هم تفاوت داریم، امّا اَبَرمرد یا اَبَرزنی زنده در میان ما نیست که بتواند با قدرت عضله یا ذهنش بر هیچ‌یک از ما یا بر همهٔ ما مسلّط شود. اَبَرمرد (سوپرمن) کتاب مصوّر فکاهی این توانایی را (در صورتی که می‌خواست) داشت که صرفاً با قدرتش بر جهان مسلّط شود (کاری که دیگر اعضای سیّاره‌اش عملاً در فیلم سوپرمن ۲ می‌کنند)، امّا انسانهای واقعی نیاز دارند که بخورند و بخوابند و در معرض بیماری و اشتباه در تعقّل هستند، و اینها همه او را در معرض مغلوب شدن به دست دیگران قرار می‌دهند و فرقی نمی‌کند که چه ذهن درخشان یا چه بدن نیرومندی داشته باشد.

امّا این آسیب‌پذیری یکسان و برابر پیامدهای سیاسی مهمّی دارد و آن این است که ارباب طبیعی و بردهٔ طبیعی در میان انسانها وجود ندارد. هابز با اصرار بر برابری کلّی انسانها قصدش این نیست که منکر تفاوت واقعی در استعدادها و مهارتها شود ــ چیزی که ما به عیان در جماعات یا باهمادهای انسانی می‌بینیم. قصد او در واقع رسیدن به نتیجه‌ای سیاسی است. او می‌گوید هیچ‌یک از ما چندان بهتر از دیگران نیست که بنا بر آن برتری‌اش شایستگی و استحقاق حاکمیّت بر دیگران را داشته باشد. پس این اشارات و اظهارات مساوات‌طلبانه در واقع شیوهٔ هابز برای ردّ تز فرودستی طبیعی هستند (و هابز این کار راکاملتر از هر نظریّه‌پرداز اوایل دورهٔ مُدرن می‌کند). هابز در سرتاسر نوشته‌هایش به این

اندیشه که برخی افراد نسبت به دیگران نوعی فرودستی طبیعی دارند بـه دیـدهٔ تحقیر و تنفّر می‌نگرد، و آشکارا این اندیشه را رد می‌کند که زنان طبیعتاً نسبت به مردان فرودستند.

هابز می‌گوید مردمی که کلّاً برابرند در حالت طبیعی عمدتاً، امّا نه مطلقاً، نفع خود را در نظر خواهند گرفت. آنها دلشان خواهد خواست که فراتر از هر چیز خود را حفظ کنند، و همین علاقه‌ای به بسیاری چیزهای مادّی در آنها به وجود خواهد آورد. آنها تمنیّات و آرزوهای نیرومند دیگری خواهند داشت که در این میان تمنّا و آرزوی افتخار جای ویژه‌ای دارد. افرادی که اینگونه‌اند که وصفش رفت چه رفتاری با هم خواهند داشت؟[۸]

هابز می‌گوید رفتار اینان با هم چندان خوب و جالب نخواهد بود. اینان در کوشش برای ارضای تمنیّاتِ عمدتاً ناظر به خودشان بناگزیر با هم برخورد پیدا خواهند کرد و در تضادّ و کشمکش با هم قرار خواهند گرفت آن هم به دفعات بسیار، چندان‌که حالت طبیعی بناگزیر بدل به حالت جنگ مـیان «هـرکس بـا هرکس دیگر» خواهد شد. هابز در فصل ۱۳ *لویاتان* پیدایش این جنگ را چنین توصیف می‌کند:

> در طبیعت بشر سه علّت عمده برای نزاع و مشاجره هست. نخست رقابت؛ دوّم، عدم اطمینان؛ سوّم، افتخار.
> به علّت نخست انسان برای بُرد دست به تهاجم می‌زند؛ به علّت دوّم، بـرای امنیّت؛ و به علّت سوّم، برای شهرت. به علّت اوّل انسانها دست به خشـونت می‌زنند تا خود را ارباب بندگان، زنان، کودکان، و احشام دیگران کنند؛ به علت دوّم، برای دفاع از خود دست به خشونت می‌زنند؛ و به عـلّت سـوّم، بـرای مسائل جزئی، مثل یک کلمه، یک لبخند، یک عقیدهٔ متفاوت، و هر آن چیز دیگری که نشانهٔ تحقیر خودشان به شکل مستقیم، یا تحقیرشان [به شکـل غیرمستقیم] به واسطهٔ تحقیر خویشاوندان، دوستان، ملّت، حرفه، یا نـام و شهرتشان است[۹].

در نهایت نتیجهٔ کار حالت جنگ تمام‌عیار است که در آن هـرکس مـدّعی

«حقّی بر همهٔ چیزها» بر این مبناست که هیچ چیزی نیست که در مبارزه برای بقا در برابر دیگران مفید نباشد.

حال در وهلهٔ نخست خوانندگان ممکن است فکر کنند هابز بی‌دلیل اینهمه نسبت به درگیر شدن افراد در جنگ در حالت طبیعی بدبین است. آیا ممکن نیست افراد، حتّی آنگونه‌ای که هابز وصفشان کرده است، بیهودگی جنگ و مزیّت صلح را دریابند؟ و آیا این بدان معنا نیست که آنان می‌توانند برای رسیدن به متارکهٔ جنگ میان خودشان مذاکراتی انجام دهند و بر خشونت عیان و بیحد نقطهٔ پایانی نهند و شاید حتّی به نوعی همکاری محدود برسند؟

برای آنکه ببینیم چرا هابز اصرار دارد که چنین متارکهٔ مخاصمه‌ای در حالت طبیعی ممکن نیست و چرا جنگ، هر قدر هم که متارکهٔ مخاصمه به نظر مطلوب بیاید، مقدّر و ناگزیر است، باید دریابیم چگونه روانشناسی مردمانِ هابزی چنان است که حفظ پیمان برای حمله نکردن به دیگران در قرارداد ترک مخاصمه غیرعقلانی است. مشکل و مسئله اصلی (هرچند نه یگانه مسئله) که مردم هابزی با آن در حالت طبیعی مواجهند چیزی است که امروزه معمّای زندانی[1] خوانده می‌شود. این معمّا در علوم اجتماعی معاصر و فلسفه از دههٔ ۱۹۵۰ به بعد، که

---

۱. prisoner's dilemma؛ یکی از انواع مسائل در «نظریّهٔ بازی» (game theory). «نظریّهٔ بازی» خود نظریّه‌ای ریاضی است دربارهٔ وضعیّتهایی که در آن دو یا چند بازیگر امکان تصمیم‌گیریهای متفاوت یا اتّخاذ استراتژیهای متفاوتی را دارند و نتیجهٔ کار بستگی به جمع استراتژیها دارد. ساده‌ترین حالت آن است که دو بازیگر هر یک با دو انتخاب متفاوت روبرو باشند که در نتیجهٔ آن چهار وضعیت و نتیجهٔ ممکن وجود خواهد داشت. معمّای زندانی از همین حالتهای نظریّهٔ بازی است. در آن دو زندانی به جرمی متّهم شده‌اند و جدا از هم نگهداری می‌شوند و به هر یک از آنها امکان داده می‌شود که اعتراف کند یا اعتراف نکند. اگر هیچ‌یک اعتراف نکنند، جرم هر دو خفیفتر خواهد شد و هر یک به دو سال زندان محکوم خواهند شد. اگر هر دو اعتراف کنند، هر دو مقصّر شناخته می‌شوند و هر یک به شش سال زندان محکوم می‌شود. اگر A اعتراف کند و B اعتراف نکند، A به ده سال زندان محکوم می‌شود و B آزاد می‌شود، و بالعکس اگر B اعتراف کند و A اعتراف نکند، B به ده سال زندان محکوم می‌شود و A آزاد می‌شود. حقیقت شگفت دربارهٔ این بازی این است که هر چه آن زندانی دیگر بکند به هر صورت به نفع این زندانی دیگر است که اعتراف نکند. البتّه مسئله ابعاد پیچیده‌تری دارد. از این‌پس در متن هر جا به این معمّا اشاره می‌شود از حروف اختصاری PD استفاده خواهد شد.ـم.

نخستین‌بار نامگذاری شد، مورد بحث و فحص بسیار قرار گرفته است[۱۰]. معمّای زندانی وضعیّتی است که در آن اعمال عقلانی افراد عقلانی بناگزیر منجر به‌کشمکش و تضادّ می‌شود. نمودار ۱.۲ تصویرگر یک حالت معمّای زندانی است که دو نفر در حالت طبیعی هابزی که قرارداد ترک مخاصمه بسته‌اند با آن مواجه می‌شوند و حال می‌خواهند ببینند به نفعشان است که قرارداد را حفظ کنند و به آن پایبند بمانند یا نه.

		عامل A: حمله نکردن	عامل A: حمله کردن
عامل B	حمله نکردن	۲ و ۲	۱ و ۴
	حمله کردن	۴ و ۱	۳ و ۳

نمودار ۱.۲

اعداد داخل ماتریس مربوط به ترجیحات هر یک از عاملان نسبت به حاصل کاری است که اگر هر یک از آنان یکی از دو عمل مشخص‌شده را انجام دهند: به قرارداد پایبند بمانند و از حمله به دیگری سر باز زنند، یا به دیگری حمله کنند. چهار نوع حاصل عمل هست، و اعداد مرتبهٔ آنها را مشخص می‌کنند (۱ بهترین حالت است؛ ۴ بدترین حالت). ترتیبات رجحانی عامل A را اعداد سمت راست در هر خانهٔ جدول مشخّص می‌کند، و ترتیبات رجحانی عامل B را اعداد سمت چپ در هر خانهٔ جدول.

عاملانی که ترتیبات رجحانی‌شان آنگونه‌ای است که در این ماتریس مشخص شده است، خواهند دید که نفع آنها به هر صورت هر تصمیمی هم که طرف دیگر بگیرد در این است که حمله کنند. A می‌بیند که اگر B تصمیم بگیرد که به او حمله نکند او می‌تواند تصمیم بگیرد که یا به او حمله کند و در نتیجه به بهترین وضعیّت ممکن دست یابد، یا او هم تصمیم بگیرد که به او حمله نکند و به دومین وضعیّت مطلوب دست یابد. پس اگر B به او حمله نکند، A نتیجه می‌گیرد که باید به هر صورت به B حمله کند. امّا A این را هم در نظر می‌گیرد که ممکن است B تصمیم نگرفته باشد به او حمله کند، آنگاه او یا از حمله سر باز

خواهد زد که در این صورت نامطلوبترین وضع را خواهد داشت، یا متقابلاً حمله خواهد کرد که دست‌کم از آن بدترین وضع بهتر خواهد بود (یعنی وضع ۳ برایش پیش خواهد آمد). پس اگر B تصمیم به حمله داشته باشد او هم بایستی به B حمله کند. امّا این بدان معناست که فرقی نمی‌کند B چه تصمیمی داشته باشد، به هرحال برای A بهتر است که قرارداد را زیر پا بگذارد و حمله کند. در یک وضعیّت PD هرچند نتیجهٔ حالت همکاریْ برای هر دوی آنها در جمع از همه بهتر است، امّا از نظر فردی برای هر یک از آنها عقلانی‌تر آن است که با دیگری همکاری نکند. امّا شگفت و مضحک این است که اگر هر دو از همکاری سر باز زنند حاصل عمل از نظر فردی برای هر دو بدتر از آن حالتی است که هر دو تصمیم به همکاری می‌گرفتند!

این معمّا ظاهراً دلایل عدم همکاری طرفین را در میان مردم هابزی و نهایتاً تهاجمشان به یکدیگر را توضیح می‌دهد. مزایای تهاجم علیه همکاری‌کنندگان (ساده‌لوح) (به انگیزه‌ای که هابز آن‌را «تهاجم برای بُرد» می‌خواند) و مزایای تهاجم در مقام استراتژی دفاعی و حفاظتی علیه مهاجمان دیگر (به انگیزه‌ای که هابز آن‌را «تهاجم ناشی از عدم اطمینان» می‌خواند) سبب می‌شوند که تهاجم بهترین عمل ممکن باشد، حتّی اگر هر شخص در این حالت ترجیح دهد که در صلح باشد تا آنکه در جنگ. حال تأثیرات تفرقه‌افکنانهٔ آرزوی افتخار را هم به این وضعیّت اضافه کنید، و آنگاه دیگر به نظر ناگزیر می‌آید که حالت طبیعی هابزی سرانجام به یک حالت جنگ تمام‌عیار منجر شود.

امّا در لویاتان قطعات دیگری هست که در آنها هابز می‌گوید که استدلال PD نمی‌تواند گزارشی دقیق از نحوهٔ اندیشیدن و تصمیم‌گیری افراد در حالت طبیعی به دست دهد. برای درک بهتر معنای این قطعات، در نظر بگیرید که نحوهٔ استدلال شما چگونه می‌بود اگر که می‌دانستید به احتمال زیاد در سلسله‌ای از معمّاهای زندانی شریک شخص دیگری باید باشید. مثلاً، فرض کنید که شما و این شخص دیگر مزرعه‌های همجواری دارید و برای آنکه همهٔ محصول را بتوانید برداشت کنید هر یک از شما به‌کمک دیگری نیاز دارید. اگر پیش از

برداشت محصول توافق کرده باشید که به همدیگر کمک کنید، آنگاه تصمیم به حفظ این توافق یا زیر پا گذاشتن آن شما را در وضع معمّای زندانی قرار می‌دهد. امّا در این حالت اگر توافق را در هر بار برداشت محصول زیر پا بگذارید بدین معنا خواهد بود که در برداشتهای آتی محصول دیگری نمی‌توانید امیدی به دریافت کمک همسایه‌تان داشته باشید. چون هیچ‌کس یک‌جانبه به آن دیگری کمک نخواهد کرد. پس در سلسه‌ای از وضعیّتهای PD همکاری در اوّلین PD از آن سلسله PDها نه‌تنها بهره بردن از مزایای آن همکاری را مقدور می‌کند، بلکه بهره بردن از مزایای همکاری در PDهای آتی مشابه را هم ممکن می‌کند. حال آنکه عدم همکاری می‌تواند بخت بهره‌مندی از همهٔ مزایای همکاریهای آتی را از بین ببرد. اگر بهره‌مندیهای آتی در محاسبات شما برای آنکه اکنون چه کنید منظور شود، همکاری به احتمال زیاد در نهایت راه عقلانی‌تر خواهد بود. آنچه در نمودار ۲.۲ آمده است ترجیحات دو فردی است که برای همکاری در نوعی از معمّای زندانی دارند. این وضعیّت بنا به انتظاری که دارند نخستین وضعیّت معمّایی از سلسله وضعیّتهایی است که در پیش است.

عامل B	عامل A: همکاری	عامل A: عدم همکاری
همکاری	۱ و ۱	۲ و ۴
عدم همکاری	۴ و ۲	۳ و ۳

نمودار ۲.۲

در این وضعیّت مطلوبترین حاصل کار زمانی است که هر دو همکاری کنند، چون این حاصل هم در وضعیّت فعلی مزایای همکاری را در بر خواهد داشت، هم بهره‌مندی از همکاری را در PDهای آتی را مقدور و ممکن خواهد کرد. حاصل مطلوب در PD اصلی، که در آن عامل از همکاری سر باز می‌زند امّا از همکاری طرف مقابل بهره‌مند می‌شود، در اینجا دیگر مطلوب نیست، چون هر عاملی می‌داند که آن عامل دیگر اگر او اکنون از همکاری سر باز زند در آینده هرگز تن به همکاری نخواهد داد، که در این صورت او هرگز در PDهای آتی از مزایای همکاری بهره‌مند نخواهد شد.

آنچه توصیفش می‌کردم چیزی است که عموماً معمّای زندانی مکرّر[1] خوانده می‌شود. اگر طرفین در چنین معمّایی ترجیحاتشان همانگونه باشد که در نمودار ۲.۲ آمده است، آنها بدین نحو استدلال خواهند کرد: اگر طرف مقابل همکاری کند، آنگاه برای من هم عقلانی آن است که همکاری کنم. امّا اگر طرف مقابل از همکاری سر باز زند، برای من عقلانی نخواهد بود که همکاری کنم (چون عدم همکاری دو طرف حاصلش مرجّح بر این است که من همکاری کنم امّا طرف مقابل من همکاری نکند). پس من صرفاً در صورتی باید همکاری کنم که دلیل مناسبی داشته باشم که مرا به این باور برساند که طرف مقابل من هم همکاری خواهد کرد.

در فصل ۱۵ لویاتان نشانه‌هایی هست از اینکه هابز معتقد است مردم در حالت طبیعی غالباً در وضعیّت PD های مکرّر هستند، بنابراین نمودار ۲.۲، و نه نمودار ۱.۲، توصیف‌کنندهٔ ترجیحاتی است که آنها در این حالت دربارهٔ همکاری خواهند داشت. مثلاً، هابز در فصل ۱۵ می‌گوید که حفظ قراردادها در حالت طبیعی، تا زمانی که شخص بتواند خاطرجمع شود که طرف مقابلش حاضر به حفظ عهد و پیمانش است، عقلانی است، زیرا این رفتار توأم با همکاری دیگران را هم خاطرجمع می‌کند که شخص از آن دسته آدمهایی است که می‌توان به او اعتماد کرد که در قراردادی جمعی که همه متعهّد می‌شوند در صورت حمله به دیگری به‌کمکش بشتابند عهد و پیمانش را حفظ خواهد کرد[۱۱]. این مثالی عالی از این است که همکاری در یک PD بهره‌مندی از مزایای همکاری در PD های آتی را مقدور می‌کند (مزایایی که حتّی بیشتر و بهتر هم هستند).

امّا به خاطر داشته باشید که استدلال در وضعیّت PD مکرّر فقط در صورتی منجر به همکاری می‌شود که شخص به این نتیجه رسیده باشد که دلیل مناسبی در دست دارد که باور کند طرف مقابل همکاری خواهد کرد. وقتی که ضمانتی برای چنین چیزی وجود نداشته باشد، تصمیم عقلانی این است که آدم همکاری

1. iterated prisoner's dilemma

نکند و از منافع و مزایای آتی چشم بپوشد تا مطمئن شود که از حماقت طرف مقابل صدمه و لطمه‌ای نخواهد دید. بنابراین، حالت طبیعی هابز ممکن است هنوز همان حالت جنگ باشد، حتّی اگر اغلب افراد در وضع PDهای مکرّر باشند و نه در وضع PD منفرد، البتّه تا زمانی که آنها ضمانت معقولی برای اینکه طرفهایشان همکاری خواهند کرد نداشته باشند. و در واقع گرفتن چنین ضمانتی کار بسیار دشواری است. حالت طبیعی هابز حالتی است که در آن افراد ازهم‌گسیخته‌اند، به نحوی که هیچ اطّلاع قابل اتّکایی از اینکه آیا طرفهای مقابلشان در یک PD قادر به تعقّل درست هستند یا نه ندارند. اگر شما در چنین وضعیّتی بودید و باورتان بر این بود که احتمال اینکه طرف مقابلتان کوته‌بین باشد یا از آن اشخاصی باشد که غالباً سوداهایشان بر عقلشان چیره می‌شود کم نیست، آنگاه حتماً نگران می‌شدید که نکند آن طرف مقابل قادر به درک عقلانی بودن همکاری نباشد.

بنابراین، حتّی اگر عدّهٔ زیادی از افراد در حالت طبیعی هابز عقلانی بودن همکاری را درک کنند، عدّهٔ زیادی هم خواهند بود که آن‌را درک نخواهند کرد ــ خصوصاً آنهایی که قدرت استدلال خوبی ندارند یا جاهلند یا کوته‌بینند یا حرص و طمع بُرد فعلی را دارند. این وضع مشکل به بار می‌آورد، چون اگر شما در این وضع می‌بودید، وقتی با شخص دیگری مواجه می‌شدید خاطرتان نمی‌توانست جمع باشد که با شخصی مواجهید که عقلانی بودن همکاری را درک می‌کند. و حماقت خواهد بود اگر شما با کسی همکاری کنید که به احتمال زیاد فقط از شما بهره‌برداری خواهد کرد ــ خصوصاً اگر اینگونه رفتار کردن او جداً رفاه و سعادت آتی شما را به مخاطره اندازد. بنابراین «عدم اطمینان» (بنا به اصطلاح هابز) اقتضاء می‌کند که شما موضع دفاعی ناهمکارانه‌ای اتّخاذ کنید. در واقع، حتّی اگر شما گمانتان بر این باشد که شخص دیگر احتمالاً همکاری‌کننده‌ای عقلانی است، باز اگر آن شخص دیگر ممکن است در هراس باشد که نکند شما همکاری‌کنندای عقلانی نباشید، و در نتیجه احتمالاً همان موضع دفاعی را بگیرد و از همکاری امتناع کند، و در این صورت برای شما هم عقلانی این خواهد بود که متقابلاً همکاری نکنید.

من در کتابی دیگر از نظریّهٔ تصمیم استفاده کرده‌ام تا با کمک آن ماهیّت دقیق فرایند استدلال و تعقّل مردم هابزی را در این وضعیّت مشخّص کنم[۱۲]. این فرایند استدلال و تعقّل فرایندی است که می‌تواند منجر به تصمیمی (عقلانی) برای همکاری شود اگر استدلال‌کننده خاطرجمعی معقولی داشته باشد که طرف مقابلش هم همکاری خواهد کرد، حاصل همکاری متقابل بسیار چشمگیر است، و خسرانهایی که اگر او همکاری کند و طرف مقابل همکاری نکند متوجّه او خواهد شد خیلی جدّی و جبران‌ناپذیر نیست. امّا با افزایش خسرانها، طبعاً طرفینی که باید همکاری را عقلانی بیابند نیاز به خاطرجمعی بیشتری پیدا می‌کنند. و در حالت طبیعی هابزی پیداکردن این شناخت عامّ که طرفهای مقابل در PD ها عقلانی هستند، اگر نگوییم محال، دست‌کم بسیار دشوار است، و در نتیجه پیداکردن آن خاطرجمعی و ضمانتی که شخص در اکثر موقعیّتها نیاز دارد تا تن به همکاری عقلانی بدهد بسیار دشوار می‌شود. این بدان معناست که ذهنیّتی که مردم در حالت طبیعی هابز احساس می‌کنند ناچارند که داشته باشند همان ذهنیّت PD منفرد خواهد بود.

بحث هابز از آنچه آن‌را «قوانین طبیعی» می‌نامد گواهیهایی مؤیّد این نظر فراهم می‌آورد که مسئلهٔ خاطرجمعی و ضمانت، که افراد در وضعیّتهای PD مکرّر با آن مواجهند، حالت جنگ را تسریع می‌کند. این قوانین طبیعی مردم را به سوی رفتار به شیوه‌های گوناگون همکارانه، از جمله پایبندی به عهدها و قراردادها، امتناع از تهاجم و تجاوز به یکدیگر، و غیره سوق می‌دهند. هابز این قوانین را «نتایج قیاسی یا قضایای مربوط به‌کاری در جهت حفاظت یا دفاع» مردم در این وضعیّت می‌نامد[۱۳]. او می‌گوید همکاری حال و هوایی از اعتماد و صلح به وجود می‌آورد که حفظ خود و مبادلهٔ خدمات و منافع و مزایای لازم برای زندگی آسوده و صلح‌آمیز را ممکن و مقدور می‌کند. بدین ترتیب، اگرچه این رفتاری ناظر به دیگری است عملاً در جهت نفع شخصی افراد است. با این حال، هابز علی‌رغم ترویج و اشاعهٔ این قوانین، فکر نمی‌کند که این قوانین بتوانند مانع تضادّ و کشمکش در حالت طبیعی شوند یا به هر صورت علاجی

برای آن فراهم آورند. علّتش این است که، طبق این نظر، اعمال همکارانهٔ تجویزی این قوانین طبیعی تنها در صورتی انجامشان در حالت طبیعی برای شخص عقلانی است که دیگران هم در آن حالت آمادهٔ انجام اعمال همکارانه باشند:

> زیرا آن‌کس که فروتن و مطیع است و به همهٔ قولهایش وفا می‌کند، آن هم در چنان زمان و مکانی که هیچ‌کس دیگر چنین نمی‌کند، در واقع خود را طعمهٔ دیگران می‌کند و نابودی قطعی خودش را تدارک می‌بیند، درست خلاف مبانی همهٔ قوانین طبیعی که اساسش حفظ طبیعتهاست. و باز، آن‌کس که اطمینان کافی دارد که دیگران در قبال وی همان قوانین را رعایت خواهند کرد، و خود آن قوانین را مراعات نمی‌کند، و به دنبال صلح نیست بلکه به دنبال جنگ است؛ و نتیجه چیزی جز نابود کردن طبیعت خودش با توسّل به خشونت نیست[۱۴].

بنابراین هر قانون طبیعی را باید چنین درک کرد که تبصره‌ای الحاقی دارد که مشخص می‌کند عمل همکارانه فقط در صورتی انجام می‌گیرد که عامل مطمئن باشد که طرف یا طرفهای مقابل هم رفتاری همکارانه خواهند داشت. برای همین، چون هر یک از این قوانین بدرستی رفتار همکارانه‌ای را مشخص می‌کند که در شرایط معیّن درجهٔ حفاظت از خویشتن را بالاتر می‌برد، این قوانین «برای عملی شدن بستهٔ میل و تمنّایی هستند» (بنا به عبارت هابز در فصل ۱۵) از این نظر که هر یک از ما می‌خواهد در وضعیّتی باشد که آن عمل همکارانه‌اش عقلانی باشد. با اینهمه، در حالت طبیعی، که در آن تبصرهٔ الحاقی ملحوظ نیست، چنین رفتار همکارانه‌ای امنیّت کسی را که چنین رفتاری دارد به خطر می‌اندازد، و برای همین حتّی افراد عقلانی در پیش گرفتن چنین رفتاری را مخاطره‌آمیز می‌یابند. و برای همین (بنا به دلایل خوب و دلایل بد) انسانها در حالت طبیعی از قوانین طبیعی متابعت نمی‌کنند.

پس علاج کار چیست؟ هابز می‌گوید برای رسیدن به صلح نیاز به یک داور

داریم که قدرت حلّ و فصل منازعات بر سر هر چیزی را داشته باشد. آن یک داور همانی است که هابز او را «فرمانفرما» می‌خواند که رهبری سیاسی است که فرمانروایی حلّ هر مسئله‌ای و قدرت تنفیذ هر راه حلّی را در هر مسئله‌ای دارد. هابز می‌گوید فرمانفرما می‌تواند یک تن باشد یا چند تن: اگر یک تن باشد، حکومت را پادشاهی می‌نامیم؛ اگر چند تن باشد، و نه همهٔ اشخاص، حکومت را آریستوکراسی می‌نامیم؛ و اگر همهٔ اشخاص باشند، حکومت را دموکراسی می‌نامیم. هابز معتقد است که پادشاهی بهترین و مؤثّرترین نوع حاکمیّت فرمانفرمایانه است، هرچند متذکّر می‌شود که برهان قاطعی برای اثبات برتری این نوع حکومت ندارد[۱۵].

فرمانفرما چگونه خلق می‌شود؟ هابز نمی‌گوید که خلق فرمانفرما شامل اعطای فرمانروایی و قدرت از سوی مردم از طریق قراردادی میان آنان و شخص فرمانفرماست. در واقع، او مصرّ است که چنین قراردادی نباید بسته شود، و الّا میان مردم و شخص فرمانفرما بر سر این مشاجره درخواهد گرفت که آیا او طبق مفادّ قرارداد عمل کرده است یا نه. چون داور بیطرفی هم نمی‌تواند برای حل این مشاجره وجود داشته باشد، به احتمال زیاد جنگ درخواهد گرفت و جامعهٔ سیاسی از هم خواهد پاشید: اگر شخص فرمانفرما برای حل این‌گونه منازعات و مشاجرات معیّن شده باشد هیچ‌گاه نخواهد پذیرفت که توافق را زیر پا نهاده است، در این صورت این داوری بیفایده است. و اگر مردم قرار شده باشد که مشاجره را حلّ و فصل کنند، آنگاه بین خود آنان و بین آنان و شخص فرمانفرما در مورد اینکه او به توافق عمل کرده است یا نه تفرقه خواهد افتاد و چنددستگی پیش خواهد آمد. هر دو نوع تفرقه و عدم توافق منجر به کشمکش و «انحلال تنوارهٔ سیاسی» خواهد شد[۱۶]. به همین دلیل، هابز می‌گوید فرمانفرما باید از طریق فرایندی خلق شود که در آن مردم با یکدیگر قرارداد می‌بندند که چه کسی باید فرمانفرما باشد و بعد فرد به فرد به آن شخص «فرمانروایی» می‌بخشند به نحوی که آنان را برای همیشه در برابر او مکلّف و مقیّد می‌کند.

پس آن‌گونه‌ای که هابز نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت را

می‌پروراند منجر به صحّه گذاشتن بر این اندیشه نمی‌شود که نوعی «معامله» میان حاکم و افراد تحت حاکمیّت انجام گرفته است که به فرمانفرما فرمانروایی و قدرت می‌بخشد به این شرط که او «خوب» حکومت کند. به عوض آن، هابز می‌گوید که هر شخص در نتیجهٔ این تصمیم که خلق شخصی فرمانفرما به نفع اوست تصمیم می‌گیرد که با دیگران توافق کند که فرمانروایی را به شخصی بسپارند تا آن شخص فرمانفرما شود، امّا طریقهٔ عملی بخشیدن فرمانروایی و قدرت به شکلی مستقّل و غیرقراردادی است. علاوه بر این، چنانکه پیشتر گفتم، هابز از زبانی استفاده می‌کند که متناسب با نظریّهٔ قرارداد اجتماعی واگذاری است، زیرا او اصرار دارد که این نوع سپردن مقام نوعی از سپردن است که در آن شخص قدرت یا حق هدایت و راهبری زندگی خویش را وامی‌گذارد. او می‌گوید سپردن مقام را نمی‌توان چنان تفسیر کرد که به معنای به امانت گذاردن فرمانروایی یا قدرت از طرف اتباع نزد حاکم باشد، زیرا چنین درک و فهمی از فرمانروایی شخص فرمانفرما تلویحاً به معنای وجود قرارداد کارگزاری میان شخص فرمانفرما و افراد تحت حاکمیّت اوست ــ که هابز می‌گوید این فقط تضادّ و کشمکش را تسریع خواهد کرد و حاصل آن نمی‌تواند صلح باشد. در پایان هابز می‌گوید فقط در صورتی به صلح می‌رسیم که افراد در حالت طبیعی بپذیرند که نیاز به حاکمی دارند که به معنای واقعی کلمه ارباب آنان باشد.

نحوهٔ پروراندن نظریّهٔ فرمانروایی مبتنی بر رضایت نزد هابز همچنین با پروراندن این اندیشه در سیاست ارسطو فرق دارد. چنانکه گفتیم، هابز بسی بیش از ارسطو مساوات‌طلب است، از این جهت که اصرار دارد هر انسانی به طور کلّی با هر انسان دیگر برابر است؛ در حالت طبیعی هابز نه بردهٔ طبیعی هست نه ارباب طبیعی، و زنان و مردان تفاوتی آنچنان بنیادین ندارند که سبب شود زنان نسبت به مردان فرودست باشند. امّا طبق نظر هابز، برابری ما بدین معناست که برای آنکه در صلح زندگی کنیم باید اربابی از پیش خود «بسازیم»، یعنی بایستی شخص یا گروهی را از میان خودمان برگزینیم و تصنعاً او یا آنان را اربابی بسازیم که فرمانروایی حل و فصلّ همهٔ منازعات ما را داشته باشد.

مسائل و مشکلات نظریّهٔ قرارداد اجتماعی واگذاری هابز

چندین نسل از خوانندگان استدلال و نظریّهٔ هابز را نیرومند می‌دیدند. در عین حال اکثر خوانندگان گمانشان بر این بود که منطق او به راه غلط رفته است و در نتیجه نتیجه‌گیریهای او را رد می‌کردند. اشتباه هابز در کجاست؟ همانگونه که اکنون سعی خواهم کرد توضیح بدهم استدلال هابز از جهتی به راه غلط می‌رود که با توجّه به اینکه ما می‌خواهیم بهترین راه صورتبندی نظریّهٔ فرمانروایی مبتنی بر رضایت را درک و پیدا کنیم برای ما اهمیّت زیادی دارد.

در نظر بگیرید که چه چیزهایی در فرمانروایی بخشیدن به فرمانفرما در کارند: طبق نظر هابز، حالت جنگ هر شخصی را برمی‌انگیزد که ادّعا کند حقّی نسبت به همه چیز دارد، و این ادّعاهای استحقاق منجر به نزاع بر سر همه چیز می‌شود. برای همین او می‌گوید که خلق شخصی فرمانفرما به معنای آن است که هر شخصی جز شخص فرمانفرمای تعیین‌شده این ادّعای استحقاق را واگذارد، و در نتیجه ادّعای استحقاق و شایستگی شخص فرمانفرما مؤثّر واقع شود. بدین ترتیب نه‌تنها قدرت مؤثّر بلکه فرمانروایی هم به این حاکم اعطا می‌شود. هابز مطلب را در قطعهٔ زیر از فصل ۱۷ لویاتان چنین روشن می‌کند:

> یگانه راه برپا کردن چنین «قدرت عامّی» که بتواند از آنان در برابر هجوم بیگانگان و صدمه رساندن افراد به یکدیگر دفاع کند و بدین ترتیب آنان را چنان در امان دارد که بتوانند از دسترنج خویش و از مائده‌های زمین خود را تغذیه کنند و خرسند و خشنود زندگی کنند، این است که همه قدرت و توان خویش را به یک فرد، یا به یک مجمع از افراد واگذار کنند و بدین ترتیب ارادهٔ همه آنان، و کثرت خواستها، به یک اراده تقلیل یابد: که بدین معناست که یک شخص، یا مجمعی از افراد منصوب شود که در حکم خود آنان باشد؛ و هر شخص خود را عامل به همهٔ اعمالی بداند که شخصی انجام می‌دهد یا سبب انجامش می‌شود که در حکم خود آنهاست، آن هم در مسائلی که مربوط به صلح یا امنیّت همگانی است؛ و لذا هر شخص ارادهٔ خود را به ارادهٔ او واگذارد، و داوری خود را به داوری او واگذارد. این چیزی بیش از رضایت یا

تفاهم یا توافق است؛ این وحدت همهٔ آنان در یک شخص واحد است که با بیعت هرکس با هرکس دیگر عملی می‌شود، چنانکه گویی هرکس به‌کس دیگر می‌گوید من حق حکومت خویش را به‌این شخص یا این مجمع وامی‌گذارم و او یا آنان را فرمانروا می‌دانم به شرطی که توهم حقّت را به او واگذار کنی و به همین نحو همهٔ اعمال او را روا بدانی[۱۷].

پس اندیشهٔ مطرح‌شده این است که فرایند فرمانروایی بخشیدن، که همگان توافق می‌کنند با احترام نسبت به یک شخص با یک مجمع در آن شرکت کنند منجر به این می‌شود که حاکم بر هرکسی که در این فرایند شرکت می‌جوید قدرت داشته باشد و علاوه بر آن حاکم بر تمام داراییهای آنان نیز باشد. امّا حاکم از آن‌رو این قدرت را بحق به دست می‌آورد که هر شخصی «حق حکومت و ادارهٔ» خود را وامی‌نهد و آن حق را به فرمانفرما می‌بخشد. پس حال فرمانفرما می‌تواند بحق بر هر یک از آنان فرمان راند چون حال او «صاحب» این حقوق حاکمیّت و فرمانرانی است.

امّا همهٔ این صحبتها راجع به «فرمانروایی بخشیدن» و «حقوق» انتزاعی است. واقعاً و عملاً مردم چه می‌کنند تا فرمانفرما در این موقعیّت فرمانروایی و قدرت قرار می‌گیرد؟ ما این سؤال را به تفصیل در فصل بعد مورد بحث قرار خواهیم داد، امّا فعلاً در نظر بگیرید که شخص فرمانفرما فقط زمانی می‌تواند در جامعه‌ای مشروعیّت و قدرت داشته باشد که بتواند مردمش را وادارد بپذیرند که باید از او اطاعت کنند و زمانی که افراد و تجهیزات لازم را برای تضمین اطاعت آنان در اختیار داشته باشد می‌تواند آنهایی را که از فرمان او اطاعت نمی‌کنند دستگیر و مجازات کند. برای همین فرمانروایی و قدرت فرمانفرما به معنای واقعی کلمه بستگی به اطاعت اتباعش از او دارد، آن هم به این دلیل که آنها او را یگانه فرمانروای سیاسی می‌دانند. بخصوص این مسئله حادّ و مهمّ است که آنها زمانی از او فرمان برند که فرمان بدهد شخصی را که فرمانهای او را نقض کرده است دستگیر، محاکمه، و مجازات کنند.

امّا اگر حاکمیّت فرمانفرما چنان باشد که مردم به این باور برسند که حاکمیّت او جانشان را تهدید می‌کند چه اتّفاقی می‌افتد؟ آیا در این صورت آنان همچنان بر این نظر خواهند ماند که باید از او اطاعت کنند و عملاً از او حتّی در این شرایط اطاعت کنند؟ نه. توصیفی که هابز از روانشناسی انسانی به دست داده است چنان است که می‌گوید افراد درون و بیرون تنوارهٔ سیاسی دلمشغول پیشبرد منافع شخصی‌شان، خصوصاً حفظ خود، هستند. امّا این بدان معناست که هابز بایستی بپذیرد که مردم در تنوارهٔ سیاسی هرگاه که به این نظر برسند که اطاعت از فرمانفرما توانایی آنان را برای حفظ خویش به خطر می‌اندازد از فرمان فرمانفرما سرپیچی خواهند کرد. و در واقع، این دقیقاً همان چیزی است که هابز می‌گوید: «تکلیف اتباع در برابر فرمانفرما تا زمانی دوام دارد که قدرت او برای حفظ آنان دوام دارد، و بیش از آن این تکلیف نمی‌پاید... حدّ نهایت اطاعت حفاظت است»[۱۸].

اگر مردم همیشه دلمشغولی‌شان حفظ خودشان است و اگر فرمانفرما اندک‌اندک کار حاکمیّتش بدانجا بکشد که حفظ خویش و حفظ جان مردم به خطر بیفتد، آنگاه منافع آنان ایجاب خواهد کرد که هر چه می‌توانند بکنند تا از زیر فرمانهای او شانه خالی کنند تا مبادا جانشان به خطر بیفتد. توجّه کنید که این اتباع هستند که معیّن می‌کنند فرمانهای حاکم آیا تهدیدکنندهٔ زندگی آنان هست یا نه؛ و چون این زندگی آنان است که در خطر است، این آنها هستند که یقین خواهند کرد (و باید یقین کنند) که آیا زندگی‌شان در خطر است یا نه. (فرض کنید حاکم در این مورد تصمیم بگیرد: آنگاه او اعلام و ادّعا خواهد کرد که احکام او با رفاه و سعادت مردم سازگار است، حال آنکه در واقع چنین نیست. این فقط خود اتباع هستند که مبنا و انگیزهٔ درستی برای تعیین ارزش حفاظتی فرمان فرمانفرما را دارند، چون اگر این فرمانها واقعاً تهدیدکنندهٔ جان باشند این فقط آنها هستند که در خطر مرگ قرار می‌گیرند.)

حال اگر فقط یک نفر به این نتیجه برسد که حکومت شخصی فرمانفرما با حفظ جان او مغایرت دارد و بنابراین از یک یا چند فرمان فرمانفرما سرپیچی کند، قدرت و فرمانروایی شخص فرمانفرما به خطر نمی‌افتد. امّا اگر عدهٔ زیادی

یا اکثریّت مردم به این نظر برسند و تصمیم بگیرند از او اطاعت نکنند، آنگاه فرمانفرما به زحمت و دردسر می‌افتد. چون این‌گونه امتناع توده‌ای از متابعت از فرامین عملاً معادل و مرادف شورش خواهد بود. در این حالت فرمانفرما نه‌تنها حمایت همه یا اکثر بخشهایی از جامعه را که فرمانهای او را تنفیذ می‌کنند و به اجرا می‌گذارند از دست خواهد داد (مثلاً پلیس، درباریان، و ارتش)، بلکه از تمکین جمعیّت هم محروم خواهد شد، یعنی از چیزی که هر رژیمی برای آنکه کارکردی درست و مؤثّر و همکارانه داشته باشند متّکی بدان است. علاوه بر این، اگر همه یا اکثر مردم تصمیم بگیرند که از آن پس از شخص دیگری اطاعت کنند، فرمانفرما عملاً برکنار می‌شود، و قدرت و فرمانروایی به این فرد تازه سپرده می‌شود.

در نهایت، آنچه کوشش هابز را برای عرضهٔ نظریّهٔ واگذاری موفّق و قابل اجرایی نقش بر آب می‌کند، اختیار مؤثّری است که او به مردم می‌دهد و می‌گوید آنانند که نحوهٔ عمل حاکم را به داوری خواهند نشست (و باید بنشینند). برخی از منتقدان معاصر هابز این نکته را مورد توجّه قرار داده‌اند. مثلاً، یکی از منتقدان باصلابت و پرنفوذ هابز، جان برمهال[۱]، یادآور شد که هابز پس از طرح این مطلب که اتباع باید حقّ خود نسبت به همه چیز را وانهند، تازه در فصل ۲ به آنان حقّ شانه خالی کردن می‌دهد، و در نتیجه فرمانروایی بخشیدن آنان به فرمانفرما عملاً چیزی شبیه این می‌شود: «من به تو، فرمانفرما، حق فرمان راندن بر خود را در هر حوزه‌ای می‌دهم، و از تو فرمان خواهم برد، مگر زمانی که به این نتیجه برسم که اگر از تو فرمان برم زندگی‌ام در معرض خطر قرار می‌گیرد»[۱۹]. آنگاه برمهال می‌پرسد امّا چه کسی داوری خواهد کرد که فرمانهای فرمانفرما جان کسی را به خطر می‌اندازد یا نه؟

> این داوری یا باید به عهدهٔ فرمانفرما گذاشته شود که آیا امنیّت جانی کافی برای اتباع تأمین شده است یا نه، و در این صورت عبث است که انتظار داشته

---

۱. John Bramhall، (۱۵۹۴ـ۱۶۶۳). واعظ انگلیسی.

باشیم شخصی علیه خودش حکم کند، یا آنکه این امر به تشخیص اتباع واگذاشته می‌شود (چنانکه از کلام خود هابز [در فصل ۲۱] برمی‌آید) و در این صورت هم دیگر نیاز به هیچ سوختباری برای شعله‌ور شدن آتش جنگ داخلی و سوختن کلّ تنوارهٔ سیاسی در آن نخواهد بود، و همین یک مادّهٔ فتنه‌انگیز خود به تنهایی کافی است[۲۰].

حرف برمهال این است که اگر هر از یک از اتباع خودش بخواهد داوری کند که کی حق عدم اطاعت از فرامین فرمانفرما را دارد و کی این حق را ندارد، آنگاه از هر جهت فرمانفرمایی فرمانفرما بستگی به این داوری اتباع خواهد داشت که آیا فرامین او ارزش و اعتبار اطاعت کردن را دارند یا نه، و در این صورت او در واقع بنا به میل و دلخواه آنان باید حکم براند ــ وضعیّتی که برمهال مسلّم می‌داند که به جنگ داخلی منتهی خواهد شد. آیا جای شگفتی است که برمهال با تمسخر و استهزاء لویاتان را «رسالهٔ دینی شورشیان» می‌خواند؟[۲۱].

پس هابز با آنکه می‌گوید مردم باید حق حکومت بر خودشان را به فرمانفرما «واگذار» کنند، در واقع یگانه نوع سپردن قدرت و فرمانروایی که برای مردم به نحوی که هابز توصیفشان کرده است (و ما آنان را می‌شناسیم) ممکن و مقدور است سپردنِ امکانیِ قدرت به فرمانفرماست که ممکن به این امکان خاصّ است که آنان نظرشان بر این باشد که حکومت فرمانفرما به نحوی است که جان آنان را در امان می‌دارد. در واقع این بدان معناست که لویاتان متشکّل از دو نظریّه است: نظریّهٔ واگذاری «رسمی و صوری» و نظریّه واقعی کارگزاری که البتّه علناً به بیان درنیامده است. فرض بر این است که نظریّهٔ رسمی و صوری به این نتیجه می‌انجامد که صلح جز با خلق یک حاکم که قدرت مطلقی از طریق واگذاری حقوق مردم به او دارد به دست نمی‌آید. امّا در واقع مردم هابزی عقلاً نمی‌توانند هیچ چیزی را واگذار کنند. درست است که آنان «حقوق خودشان را به شخصی وامی‌نهند» که به فرمانفرمایی برگزیده‌اند و به او فرمانروایی بخشیده‌اند، امّا آنان آماده‌اند در هر زمان که رفتار فرمانفرما برای آنان تهدیدکننده باشد دوباره آن

حقوق را به دست بگیرند. و اگر تعداد کافی از مردم از اطاعت فرمانفرما سر باز زنند و حتّی اگر ببینند زندگی‌شان به خطر افتاده است علیه او سلاح بردارند، آنگاه دیگر او از فرمانفرمایی خلع خواهد شد. نظریّهٔ قرارداد «واقعی» غیر صوری در لویاتان این فرض را پیش می‌کشد، و باید هم بکشد، که وقتی مردم حاکمی را خلق می‌کنند، به نحوی این کار را می‌کنند که برایشان این امکان بر جای می‌ماند که هرگاه دیدند حاکم چنان حکومت نمی‌کند که امنیّت و حفاظت آنان تأمین شود بتوانند اعطای فرمانروایی و قدرت را لغو و فسخ کنند، بنابراین، به یک معنا، فرضیّات نظریّهٔ قرارداد اجتماعی هابز او را متعهّد و مقیّد به دیدگاهی می‌کند که طبق آن مردمی که تحت حاکمیّت «فرمانفرمایی مطلق» هستند می‌توانند او را استخدام و اخراج کنند.

امّا اگر فرمانفرما به دلخواه مردم حکم می‌راند، پس فرمانروایی و قدرت او ناشی از به امانت داشتن فرمانروایی در قدرت از جانب مردم تا زمانی است که آنان احساس کنند این به امانت دادن به نفع آنان است. در واقع این لبّ کلام قرارداد اجتماعی کارگزاری است! هابز قصد می‌کند که از نظریّهٔ واگذاری دفاع کند، امّا درک و برداشت او از اینکه انسانها چه هستند و چرا می‌خواهند حکومت برپا کنند او را وامی‌دارد که بپذیرد خلق و حفظ حاکمیّت فرمانروایانه چیزی است که همیشه در دست کسانی است که تابع این حاکمیّت هستند، و در نتیجه تلویحاً حاکمْ کارگزار مردم می‌شود که به استخدام آنان درآمده است و هرگاه که آنان به حاکمیّت او اعتراض داشته باشند می‌توانند اخراجش کنند. این توافق کارگزاری تلویحی جوهر استدلال لاک در دو رساله دربارهٔ حکومت است. جداً و واقعاً لاک برای به دست آوردن خطوط کلّی نظریّه‌اش نیازی نداشت به چیزی جز همان لویاتان هابز رجوع کند.

لاک

بسیاری از ما از اینکه نظریّهٔ قرارداد اجتماعی واگذاری هابز راه به جایی نمی‌برد و به صورت خاصّی از دیدگاه کارگزاری فرو می‌شکند نَفَسی از سر آسودگی

می‌کشیم. از نظر اخلاقی بیم‌انگیز می‌بود اگر که نظریّهٔ صحیح فرمانروایی سیاسی اثبات می‌کرد که حاکمان ما ارباب هستند و ما بردگان آنها هستیم! در مقابل، نظریّهٔ قرارداد اجتماعی کارگزاری از نظر اخلاقی جذّاب است و حاکمان را «مستخدمین» مردم معرّفی می‌کند و اصرار دارد که حاکمان همچنان زیر کنترل ما می‌مانند. برای همین چندین و چند نسل از خوانندگان دو رساله دربارهٔ حکومت لاک دلشان می‌خواسته است چیزی نظیر نظریّهٔ قرارداد اجتماعی کارگزاری را که او در این کتاب پرورانده است نظریّه‌ای موفّق تلقّی کنند که استدلالهایش در تکوین دموکراسیهای موجود (نظیر ایالات متّحده، بریتانیا، و فرانسه) تأثیر فراوانی داشته است. در واقع، لاک این کتاب را با نیّت سیاسی آشکاری نوشت: او نه‌تنها می‌خواست نظریّهٔ حقوق الاهی فیلمر را، که مورد استفاده قرار گرفته بود تا پشتوانهٔ ادّعای تفوّق پادشاه بر پارلمنت در بریتانیای آن روزگار شود، رد کند، بلکه مهمتر از آن معتقد بود که باید مجوّزی سیاسی برای فعالیّتهای انقلابی خود و دوستانش علیه حاکمان بریتانیا، چارلز دوّم و جیمز دوّم، فراهم آورد، فعالیّتهایی که در ۱۶۸۸ منجر به سرنگونی جیمز دوّم طی «انقلاب شکوهمند» (بنا به اصطلاح شورشیان) شد. برای همین جای شگفتی نیست که دو رساله، برخلاف لویاتان، آشکارا حامی انقلاب است، و آشکارا اندیشهٔ قراردادی کارگزاری میان حاکم و مردم را در بر دارد که «اخراج» حاکمان نامطلوب به دست اتباع ناراضی را توجیه می‌کند. امّا آیا این روایت جذّاب از نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت عملاً کارگر است؟ چنانکه خواهیم دید، این روایت لاکی هم، علی‌رغم آنکه بسیار بیشتر مطبوع طبع خوانندگان مُدرن است، دست‌کم به همان اندازهٔ روایت هابزی پرمسئله و مشکل‌آفرین است.

لاک استدلال خود را با مشخص کردن خطوط عمدهٔ حالتی طبیعی آغاز می‌کند ــ حالتی طبیعی، که از برخی جهات، حالتی مطلوبتر از حالت طبیعی هابز است. گمان لاک بر این است که انسانها طبیعتاً بسیار بیشتر از آنچه هابز گمان دارد دیگران را در نظر می‌گیرند و بنابراین بسیار بیشتر آمادهٔ همکاری

هستند. مردم لاک، خصوصاً، برخلاف مردم هابز، در حالت طبیعی انگیزه‌شان برای عمل صرفاً نفع شخصی نیست، بلکه «قانون طبیعی بنیادین» خداوند هم انگیزه‌ای به آنان می‌دهد که در جهت حفظ زندگی، سلامت، و داراییهای دیگران هم حرکت کنند، البتّه تا جایی که بدین ترتیب جان و مال خودشان در خطر نیفتد[۲۲]: «بر حالت طبیعی قانونی طبیعی هم حاکم است که هرکسی را مکلّف می‌کند: و عقل، که همان قانون است، به نوع بشر، که حتماً به آن رجوع می‌کند، تعلیم می‌دهد که انسانها، که همگی برابر و مستقلّند، نباید به زندگی، سلامت، آزادی، یا داراییهای دیگران صدمه برسانند»[۲۳].

توجّه کنید که این قانون اخلاقی چگونه برابری همهٔ مردم را در حالت طبیعی فرض می‌گیرد. لاک هم، مانند هابز، اصرار دارد که مردم از نظر سیاسی برابر هستند، و علی‌رغم تفاوتهایی که در استعدادها و تواناییهایشان دارند، برابرند و هیچ‌کس چندان برتر نیست که ارباب دیگران شود. برای همین، همانگونه که قطعهٔ نقل‌شده در فوق آشکارا نشان می‌دهد، هیچ‌کس در حالت طبیعی نمی‌تواند با ادّعای ارباب بودن طبیعی ازکسی استفاده یا سوء استفاده کند. هم وحی الاهی و هم تعالیم عقل ظاهراً نشان می‌دهند که ما آزاد و برابریم، و بنابراین همهٔ ما باید به شخص و دارایی دیگران احترام بگذاریم، درست همانطور که به شخص خود و داراییهایمان احترام می‌گذاریم. بنابراین، مردم لاک از این قانون اطاعت می‌کنند و بیش از مردم هابز که چنین قانونی را به رسمیّت نمی‌شناسند، برای دیگران احترام قائلند. لاک همچنین اصرار دارد که این قانون همهٔ مردم را در آن حالت طبیعی مکلّف و موظّف می‌کند و فرقی نمی‌کند که احساسشان نسبت به دیگران چه باشد. لاک می‌گوید همهٔ اشخاص عقلانی در حالت طبیعی باید ماهیّت تکلیف‌آور و الزام‌کنندهٔ این قانون را به رسمیّت بشناسند و از آن اطاعت کنند.

برای همین به نظر می‌رسد که اگر همهٔ افراد در حالت طبیعی عقلانی می‌بودند، این حالت طبیعی حالت صلح می‌بود. امّا آنچه در حالت طبیعی لاک موجب پیش آمدن جنگ می‌شود اعضای غیر عقلانی جامعه هستند که یا

به خاطر کسب نفع شخصی به دیگران صدمه می‌رسانند («با زیر پا گذاشتن قانون طبیعی، فرد خاطی اعلام می‌کند که طبق قاعده‌ای غیر از قاعدهٔ عقل و انصاف همگانی زندگی می‌کند»[۲۴]) یا (به دلیل جانبداری شخصی) تفسیر درستی از قانون بنیادین طبیعت به دست نمی‌دهند، خصوصاً زمانی که از این تفسیر و قانون برای توجیه مجازات خاطیان استفاده می‌کنند[۲۵]. علاوه بر این، توجّه کنید که نحوهٔ بیان لاک از این قانون چگونه مردم را مجاز می‌دارد که منافع خودشان را وقتی که این منافع در رقابت با منافع سایرین قرار می‌گیرند مقدّم بدارند (حتّی شاید بتوان گفت که لاک چنین تقدّمی را از مردم می‌خواهد). این بدان معناست که در یک PD مکرّر مردم لاکی رفتار متفاوتی از مردم هابزی نخواهند داشت، زیرا همکاری در وضعیّتی که دیگران حاضر نمی‌شوند متقابلاً همکاری کنند موجب صدمه رسیدن به خود شخص می‌شود ــ و این نگرانی، بنا به قانون لاک، شخص را مجاز می‌کند که خودش و منافع خودش را بر دیگران و منافعشان مقدّم بدارد.

بنابراین، حتّی با وجود اینکه مردم لاکی می‌توانند دلبستگیهای «اخلاقی» داشته باشند، مسائل و مشکلات مربوط به تضادّ و کشمکش و جنگ همچنان در حالت طبیعی او هم جدّی خواهد بود، شاید درست همانقدر جدّی که در حالت طبیعی هابز است. برای همین لاک می‌گوید که ما نیازمند دولتی هستیم که صلح را حفظ کند و سه مسئله یا مشکل یا (به عبارت خود او) «گرفتاری» را برمی‌شمارد که دولت باید حلشان کند:

> نخست‌آنکه [در وضع طبیعی] قانون مستقر پایدار معلومی نیست که به تصویب همگان رسیده باشد و معیار تشخیص حقّ از ناحق باشد و در تمام منازعات میان افراد میزان تصمیم‌گیری باشد....
>
> دوّم آنکه در حالت طبیعی قاضی معلوم و بی‌طرفی نیست که فرمانروایی حلّ اختلافات را بر اساس قانون مستقر داشته باشد....
>
> سوّم آنکه در حالت طبیعی غالباً قدرتی نیست که پشتوانهٔ احکام بحق باشد و آن احکام را بدرستی اجرا کند... [۲۶].

امّا چون لاک گمان دارد که مردم توانایی روانشناختی این را دارند که بیش از مردم هابزی دیگران را در نظر بگیرند، معتقد است که علاج این تضادّ و کشمکش نیازی ندارد و نباید به آن حدّت و شدّت علاج و چاره‌ای باشد که هابز پیشنهاد می‌کند، چون لاک معتقد است خلق حاکمی با محدودهٔ کاملاً روشنی از فرمانروایی و قدرت هم ممکن و هم بسیار مرجّح بر خلق حاکمی با فرمانفرمایی مطلق است.

مهمترین این حدود تهدید به شورش است الّا اینکه رفتار حاکم موافق شرایطی باشد که مردم هنگام تفویض قدرت به او معیّن می‌کنند. این سپردن مقام و تفویض قدرت بسیار متفاوت از فرایند فرمانروایی بخشیدنی است که هابز (در نظریّهٔ واگذاری «صوری») توصیف می‌کند. لاک هم، مثل هابز، رضایت فردی را منشأ هر نوع فرمانروایی سیاسی می‌داند: «چنانکه گفته شد، چون انسانها بنا به طبیعت همه آزاد و برابر و مستقلّ هستند، هیچ‌کسی را نمی‌توان از این حال [آزادی و برابری و استقلال] بیرون آورد و تابع قدرت سیاسی شخص دیگری کرد، مگر با رضایت خود او»[۲۷]. یعنی چون هیچ گروهی در برابر گروه دیگر طبیعتاً فرودست نیست، فرودستی انسانهای آزاد فقط با رضایت خود آنان به این فرودستی و تابعیّت مقدور و ممکن است. و لاک می‌گوید آنان در فرایندی دومرحله‌ای این رضایت خود را اعلام می‌دارند. نخست، آنان با دیگر مردم در حالت طبیعی توافق می‌کنند که جامعه‌ای مدنی (یا سیاسی) به وجود آورند: «یگانه راه برای آنکه کسی خود را از آزادی طبیعی‌اش محروم کند و قیدهای جامعه‌ای مدنی را بر دست و پای خود ببندد آن است که با دیگران توافق کند که در اجتماع یا باهمادی گرد آیند و متّحد شوند تا آسایش و سلامت و زندگی صلح‌آمیز هر فرد در میان دیگران تأمین شود و همگان در امن و امان از داراییهای خویش بهره‌مند شوند، و در برابر کسانی که عضو جامعهٔ مدنی آنان نیستند از امن و امان بیشتری برخوردار شوند»[۲۸].

اینان زمانی که این جامعهٔ مدنی را به وجود آوردند، یک تن واحد می‌شوند «با قدرت عمل یک تن واحد، که فقط با اراده و عزم اکثریّت عمل می‌کند»[۲۹].

لاک به اصرار می‌گوید که این مسئله اهمیّت حیاتی دارد که مردم بفهمند «بنا به رضایتشان ملزمند تابع رأی اکثریّت باشند»[۳۰] وگرنه آنها واقعاً جزئی از اجتماع یا باهماد متّحدی نخواهند بود که قادر است به صورت تنی واحد عمل کند.

زمانی که چنین اجتماع یا باهمادی شکل گرفت، آنگاه دیگر این اجتماع یا باهماد است که شکل حکومت را بنا به تصمیم اکثریّت معیّن می‌کند و فرمانروایی سیاسی را به حاکم یا حاکمانی می‌بخشد که اکثریّت برای حاکمیّت برمی‌گزینند. همانگونه که لاک در فصل ۱۰ «رسالهٔ دوّم» توضیح می‌دهد، اگر اکثریّت تصمیم بگیرد که خود قاضی و خود اجراکنندهٔ قانون طبیعت باشد، در این صورت اکثریّت رأی به دموکراسی داده است. اگر اکثریّت این قدرتها را به دست عدّهٔ معدودی بسپارد، آنگاه اکثریّت رأی به الیگارشی داده است. و اگر اکثریّت این قدرتها را به یک شخص بسپارد در این صورت اکثریّت رأی به حکومت پادشاهی داده است. بنابراین در روایت لاک از خلق حکومت توافق دوّمی هم وجود دارد، و آن توافقی است که در آن اکثریّت به نیابت از اجتماع یا باهماد تصمیم می‌گیرد چه شکل حکومتی باید خلق شود و چه کسی باید حکم براند.

سرانجام، توافق سوّمی هم میان اکثریّت و حاکمانی که اکثریّت برگزیده است انجام می‌گیرد، که طبق آن حاکمانی که به عنوان «فرمانروایان سیاسی» به استخدام درآمده‌اند فقط تا زمانی در این مقام می‌مانند که شرایط معیّن حکومت عادلانه و مؤثّر را رعایت کنند و به جای آورند. در این قرارداد است که فرمانروایی سیاسی به حاکمی انتقال می‌یابد. هر فردی در حالت طبیعی در آغاز فرمانروایی سیاسی بر خود دارد. یعنی، هر شخصی فرمانروایی و قدرت هدایت اَعمال خود را طبق تفسیرش از اقتضائات قانون طبیعت دارد و دست به این داوری می‌زند که آیا دیگران این اقتضائات را به جا آورده‌اند یا نه، و آنانی را که به نظرش این قانون و اقتضائات آن‌را نقض کرده‌اند مجازات می‌کند. امّا همانگونه که بحثش را کردیم، زمانی که افراد در حالت طبیعی این وظایف را مستقلاً انجام می‌دهند، فهم متفاوت آنها از آنچه قانون طبیعت می‌گوید می‌تواند آنان را در مورد اقتضائات قانون، اینکه چگونه باید داوری کرد که آیا دیگران این

اقتضائات را به جا آورده‌اند یا نه، و اینکه چه مجازاتی باید برای کسی که فرضاً قانون را نقض کرده است در نظر گرفت، به‌کشمکش بکشاند. دولت زمانی خلق می‌شود که این حقّ هر کس برای تفسیر، داوری، و مجازات طبق قانون طبیعت به حاکم واگذار شود.

پس فرض بر این است که حاکم با استفاده از حقوق کسانی که بر آنان حکم می‌راند حکومت می‌کند. امّا حاکم این حقوق را مستقیماً از افراد نمی‌گیرد، بلکه از جامعه‌ای سیاسی می‌گیرد که آنان در قرارداد اوّل شکل داده‌اند. زمانی که مردم با هم قرارداد می‌بندند که جامعه‌ای مدنی از این دست خلق کنند، این حقوق به جامعه در کلّ واگذار می‌شود، و این جامعه است که ــ از طریق ارادهٔ اکثریّت ــ این حقوق را از طریق قرارداد کارگزاری «استخدام» حاکم برای استفاده از این حقوق برای حکومت بر جامعه در جهت نفع متقابل افراد به حاکم واگذار می‌کند. برای همین در واقع هیچ قرارداد کارگزاریی میان هیچ فرد تبعه و حاکم وجود ندارد؛ در مقابل، حاکم را جامعهٔ مدنی استخدام و اخراج می‌کند. و لاک اصرار می‌ورزد که حاکم «امانت‌دار» یا «قائم‌مقام» این جامعه است، و بنابراین افراد جامعه حقّ شوریدن علیه کسی را به نظرشان امانت‌دار خوبی نیست دارند:

> به احتمال زیاد در اینجا این سؤال عامّ مطرح خواهد شد، چه کسی داوری خواهد کرد که آیا شهریار یا مجمع قانونگذاری خلاف امانتشان عمل کرده‌اند یا نه؟... جواب من به این سؤال این است که مردم داوری خواهند کرد؛ زیرا چه کسی می‌تواند داوری کند که امانت‌دار یا قائم‌مقامش درست و طبق امانتی که به او سپرده شده است عمل کرده است یا نه، جز همان‌کس که او را قائم‌مقام خود کرده است، و باید به همین دلیل که خود او را قائم‌مقام کرده است همچنان قدرتی برای اخراج او در زمانی که خیانت در امانت می‌کند داشته باشد؟ اگر این امر در مورد اشخاص معقول باشد، چرا باید در خطیرترین موقعیّت به گونه‌ای دیگر باشد؛ آنجا که رفاه و آسایش میلیونها تن مطرح است، و آنجا که اگر جلوی شر گرفته نشود شری عظیمتر خواهد بود و جبرانش بسیار دشوارتر، پرهزینه‌تر، و مخاطره‌آمیزتر؟[۳۱].

چون این مردم هستند که باید فرمانروایی و قدرت ببخشند، لاک اصرار می‌ورزد که خود همین مردم هستند که می‌توانند اگر لازم و مناسب دیدند این فرمانروایی و قدرت را بازپس گیرند. همانگونه که بحثش را کردیم، این اندیشه در لویاتان هابز هم هست، هرچند به صورت نهفته و مکتوم. امّا لاک، برخلاف هابز، می‌خواهد که «رسالهٔ دینی شورشیان» را بنویسد و کتاب او صدها سال به عنوان چنین رساله‌ای مورد استفاده قرار گرفته است.

مسائل و مشکلات نظریّهٔ قرارداد اجتماعی کارگزاری لاک

خوانندگان مدرن دو رساله عموماً نتیجه‌گیریهای سیاسی آن‌را پذیرفتنی می‌یابند. امّا پذیرفتن و موجّه جلوه کردن این نتیجه‌گیریها، به نظر من، باعث می‌شود چشم آنان بر ماهیّت بسیار ناپذیرفتنی نظریّه و استدلال قرارداد اجتماعی لاک در جهت رسیدن به این نتیجه‌ها بسته بماند. در این بخش به بررسی پنج مسئله و مشکل در استدلال و نظریّهٔ لاک می‌پردازیم، که دو مسئله و مشکل اوّل برای دیدگاه کلّی لاک مهلک نیستند به شرطی که استدلال او را از نو چنان صورتبندی کنیم که از این دو مسئله و مشکل اجتناب شود، امّا آن سه مسئله و مشکل دیگر تهدیدی جدّی علیه انسجام و سازگاری خود استدلال هستند. چون غالباً نظریّهٔ قرارداد لاک بهترین راه صورتبندی نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت تلقّی می‌شود، این مسائل و مشکلات سایهٔ تردیدی بر پذیرفتنی بودن کلّ این نظریّه می‌اندازد که اصلاً آیا می‌توان فرمانروایی را بر رضایت مردم مبتنی کرد یا نه.

رابطهٔ واگذاری میان جامعهٔ مدنی و فرد

مشکل اوّل با توجّه به تأکید لاک به شورش شاید بسیار دشوار به چشم بیاید. خوانندهٔ مدرن از اصرار لاک بر اینکه حاکم امانت‌دار یا قائم‌مقام است شادمان می‌شود، امّا احتمالاً اشارات او به آن موجودیّتی که قائم‌مقامی می‌بخشد از چشمش دور می‌ماند. این موجودیّت، چنانکه دیدیم، یک گروه است که همان

جامعهٔ مدنی است. چنانکه دیدیم، رابطهٔ میان جامعهٔ مدنی و حاکم رابطهٔ کارگزاری است. امّا رابطهٔ جامعهٔ مدنی با فرد چه رابطه‌ای است؟

از اظهارات و اشارات لاک چنین برمی‌آید که این رابطه نوعی رابطهٔ کارگزاری نیست. او پس از آنکه در فصل ۱۹ تأکید و تصریح می‌کند که چگونه حاکم قائم‌مقام آن جامعهٔ مدنی است که بر آن حکم می‌راند، در ادامه اصرار می‌ورزد که هر فرد دائماً در برابر جامعهٔ مدنی‌اش مکلّف و موظّف است، به نحوی که شورش او علیه آن ممتنع است: «قدرتی که هر فرد به‌هنگام ورود به‌جامعه به‌آن می‌بخشد، دیگر هرگز دوباره تا زمانی که جامعه دوام دارد به او بازنمی‌گردد، بلکه همواره در ید اجتماع یا باهماد می‌ماند؛ زیرا بی‌چنین چیزی اصلاً باهماد یا تنواره‌ای سیاسی نخواهد بود، که این خلاف توافق اصلی است»[۳۲].

لاک همچنین می‌گوید، «انسانها همهٔ قدرت طبیعی خود را وقتی که به جامعه‌ای وارد می‌شوند به آن جامعه وامی‌گذارند.»[۳۳]. پس به نظر می‌رسد که توافق اولیّه‌ای که بنا بر آن مردم جامعهٔ مدنی را شکل می‌دهند شامل واگذاری حقّشان برای حاکمیّت بر خود به جامعه‌ای است که خلق می‌کنند، و در نتیجه هیچ‌یک از آنان نمی‌تواند هرگز تا زمانی که آن جامعه دوام دارد این حقوق را بازستاند.

لاک در فصل ۸ هم همین مطلب را می‌گوید، آنجا که توصیف می‌کند چه فهمی باید از ماهیّت رضایتی داشته باشیم که ما را اعضای جامعه‌ای سیاسی می‌کند. لاک، برخلاف سقراط، گمانش بر این نیست آنچه «رضایت ضمنی یا مکتوم»[1] می‌خواند، که منظور از آن بهره‌مندی صرف از مزایا در جامعه‌ای سیاسی است، برای «عضو شدن» در آن جامعه کافی باشد. درست است که این امر کافی است که فرد را مکلّف به اطاعت از قوانین آن جامعه کند، امّا این تکلیف تفاوتی با تکلیف مسافری ندارد که باید به قوانین سرزمینی که بدان پای گذارده است احترام بگذارد:

1. tacit consent

تسلیم شدن به قوانین کشوری یا زیستن به صلح و صفا یا بهره‌مندی از مزایا و حفاظت تحت لوای آن قوانین، به هیچ‌روی فردی را عضو آن جامعه نمی‌کند: این صرفاً حفاظت و گرامیداشتی است که شامل حال همهٔ کسانی می‌شود که در حالت جنگ با آن جامعه نیستند و وارد قلمرو حکومتی می‌شوند که نیروی قوانین آن بر همهٔ اجزای آن قلمرو گسترده است. امّا درست همانطور که اگر کسی به دلیلی دلش بخواهد مدّتی را با خانواده‌ای سر کند عضو آن خانواده نمی‌شود، درست بر همان وجه چنین شخصی هم عضو آن جامعه نمی‌شود و تبعهٔ دائمی آن تنوارهٔ سیاسی محسوب نمی‌شود. امّا تا زمانی که فرد در آن جامعه است مکلّف است خود را با قوانین آن وفق دهد و تسلیم حکومتی باشد که در آن جامعه برقرار است. برای همین است که می‌بینیم بیگانگانی هستند که تحت حکومت دیگری سر می‌کنند و از مزایا و حفاظت آن بهره‌مند می‌شوند، ولی با آنکه مکلّفند، حتّی از نظر وجدانی، به اندازهٔ هر فرد خارجی تبعیّت گرفته، تسلیم ترتیبات و تنظیمات آن باشند، امّا از این راه تبعه یا عضو آن تنوارهٔ سیاسی نمی‌شوند[۳۴].

بهره‌مندی از مزایا صرفاً فرد را مکلّف به اطاعت از قوانینی می‌کند که بهره‌مندی از این مزایا را مقدور ساخته‌اند؛ امّا این برای آنکه شخصی را به جامعه‌ای سیاسی پیوند دهد کافی نیست، جامعه‌ای سیاسی که در نهایت مجموعه‌ای است که حاکم یا حاکمانی را استخدام و اخراج می‌کند.

پس چگونه شخصی عضو جامعه‌ای مدنی می‌شود؟ لاک چنین می‌گوید: «هیچ چیزی نمی‌تواند شخصی را [تبعه یا عضو تنواره‌ای سیاسی] کند، مگر وارد شدن عملی‌اش در آن از طریق تعهّد ایجابی و ابراز قول و قرار»[۳۵]. و این «ابراز قول» شخص را برای همیشه، تا زمانی که جامعه دوام دارد، به آن جامعه پیوند می‌دهد. شخصی که صرفاً رضایت ضمنی و مکتومی داده است «آزاد است که برود و با دیگران توافق کند» و جامعه‌ای مدنی در جایی دیگر خلق کند، حال آنکه شخصی را که رضایت خود را «با توافق عملی و اعلام آشکار» ابراز داشته است تا عضو جامعه‌ای مدنی شود «برای همیشه و ضرورتاً مکلّف است تبعهٔ آن

جامعه شود و تغییری در آن ندهد، و این شخص دیگر نمی‌تواند همان آزادی حالت طبیعی‌اش را دوباره داشته باشد؛ مگر آنکه فاجعه‌ای رخ دهد و حکومت متبوع او از هم بپاشد، یا آنکه وضع قانونی عمومی او را از عضویّت در آن جامعه خلع کند»[۳۶].

امّا آیا این بدان معناست که همان رابطهٔ واگذاری که هابز می‌گفت میان فرمانفرما و اتباعش هست، در نظریّهٔ لاک هم میان جامعهٔ مدنی و اتباع وجود دارد؟ لاک بی‌تردید چیزی در همین حدود را در قطعه‌ای که نقل کردیم پیش می‌نهد، که ممکن است سبب شگفتی خواننده شود، چون درست همانطور که رابطهٔ واگذاری میان حاکم و هر فرد در استدلال هابز مشکل‌آفرین است، رابطه‌ای مشابه میان جامعهٔ مدنی و هر فرد در استدلال لاک نیز مشکل‌آفرین است.

اعتراض به اندیشهٔ چنین رابطه‌ای دلایلی چند دارد. یک مشکل این است که چنین رابطه‌ای مشروعیّت مهاجرت را در هر شرایطی ممتنع می‌کند. امّا چنین مهاجرتی نه‌تنها ممکن است برای افراد معیّنی مطلوب باشد، بلکه اگر جامعهٔ مدنی بر سیاستهایی از حکومت صحّه بگذارد که برای افراد معیّنی صدمه‌آور باشد، این مهاجرت جزو اقتضائات قانون بنیادین طبیعت لاک برای آن افراد می‌شود. پس علاقهٔ لاک به پیوند دادن این‌چنین سفت و سخت افراد به جامعهٔ مدنی‌شان ظاهراً از نظر اخلاقی نارواست. در واقع، با توجّه به مقدّمات و مفروضات استدلال او، من حتّی نمی‌توانم بفهمم چگونه او می‌تواند بی‌آنکه گرفتار تناقض شود [در دفاع از این پیوند سفت و سخت افراد به جامعهٔ مدنی‌شان] استدلال کند: درست همانطور که دیدگاه روانشناختی هابز نسبت به طبیعت بشری چنان است که او نمی‌تواند اصرار ورزد که مردم حق حکومت بر خودشان را، در صورتی که اطاعت از فرمانهای حاکم جانشان را به خطر اندازد، از حاکم بازنستانند، درست بر همان وجه نیز مقدّمات و مفروضات لاک او را از اصرار بر این نکته منع می‌کند که افراد نمی‌توانند حقّ حکومت بر خودشان را، در صورتی که جامعهٔ سیاسی بر حکومتهایی صحّه بگذارد که سیاستهایش جان آن افراد را به خطر می‌اندازد، از جامعهٔ مدنی بازستانند. لاک

زمانی که بر رابطهٔ کارگزاری میان جامعهٔ سیاسی و حاکم اصرار می‌ورزد به این نکته توجّه می‌کند؛ امّا عجیب است که همین نکته به هنگام تأمّل دربارهٔ رابطهٔ میان جامعهٔ مدنی و فرد از نظرش دور می‌ماند. امّا مقدّمات و مفروضات استدلال او، او را متعهّد به نوعی رابطهٔ کارگزاری، و نه رابطه‌ای واگذاری، میان افراد و جامعهٔ سیاسی‌شان می‌کند.

مشکل دیگری که از مفهوم عضویّتی زاده می‌شود که خروج از این عضویّت را ناممکن می‌کند این است که این مفهوم ابزار مؤثّری را برای اصلاح جامعهٔ سیاسی از میان می‌برد و آن ابزار تهدید به خروج از عضویّت آن جامعهٔ سیاسی است. نظر افلاطون در کریتون درست عکس این است: افلاطون این امر را مسلّم می‌داند که یکی از راههایی که دولت به‌کمک آن می‌تواند پی ببرد که در جهت منافع مردم حرکت می‌کند این است که ببیند مردم تحت حاکمیّت حقوقی آن می‌مانند. مهاجرت گسترده، که افلاطون آن‌را مجاز می‌داند، می‌تواند نشانهٔ این باشد که جامعهٔ سیاسی راه شکست را می‌پیماید و می‌تواند انگیزه و محرّکی برای اصلاح باشد. ظاهراً لاک گمانش بر این است که یگانه جنبه‌ای از جامعه که نیاز به اصلاح دارد خود حکومت است، امّا (همانگونه که ظاهراً افلاطون متوجّه بود) جامعهٔ سیاسی خودش می‌تواند «ناهنجار» شود و در این صورت حقّ خروج نه‌تنها در جهت حفاظت فرد ارزشمند است، بلکه وسیله‌ای برای اصلاح جامعه‌ای هم هست که بدین ترتیب طرد می‌شود.

امّا درست همانطور که هابز نمی‌توانست بی‌آنکه گرفتار تناقض شود از رابطهٔ واگذاری میان حاکم و مردم در استدلالش در لویاتان دفاع کند، لاک هم نمی‌تواند بی‌آنکه گرفتار تناقض شود از رابطهٔ واگذاری میان افراد جامعهٔ مدنی در «رسالهٔ دوّم» دفاع کند، و ظاهراً خود لاک هم بر این نکته آگاه بود. او در فصل ۹ می‌نویسد:

> امّا با آنکه افراد به هنگام ورود به جامعه از برابری، آزادی، و قدرت اجرایی که در حالت طبیعی داشتند صرف نظر می‌کنند و آن‌را به دست جامعه

می‌سپارند تا آن‌گونه که خیر جامعه اقتضاء می‌کند در قوهٔ قانونگذاری از آن استفاده شود، امّا طبیعتاً قصد از این کار این است که آزادی هر شخص و داراییهایش بهتر حفظ شود؛ (چون هیچ موجود عاقلی را نمی‌توان تصوّر کرد که به‌عمد وضع خود را به‌وضع بدتری تغییر دهد). قدرت جامعه یا قوّهٔ قانونگذاری که جامعه تشکیل می‌دهد، هرگز نمی‌توان تصوّر کرد که از حدود خیر عمومی پا فراتر بگذارد؛ بلکه این قوّه مکلّف است دارایی همگان را حفظ کند[۳۷].

معنای ضمنی این قطعه آن است که هر فرد حق امتناع از مکلّف شدن را نه‌تنها در برابر هیئت قانونگذاری، بلکه در برابر خود جامعه هم حفظ می‌کند تا در صورتی که جامعه یا قوّهٔ قانونگذاری چنان رفتار کند که جان و مال او را به خطر اندازد یا خدشه‌دار کند از آن حق استفاده کند. بنابراین، این قطعه به ما می‌فهماند که لاک آگاه بود که همسوی با مقدّمات و فرضیّاتش، نیاز دارد تا درک و برداشت خود از عضویّت را چنان بنا کند که آشکارا رابطه‌ای کارگزاری از آن میان فرد و جامعهٔ سیاسی حاصل شود: در این رابطه اتباع حق خود برای حکومت بر خودشان را به جامعه عاریت می‌دهند نه آنکه واگذار کنند، و جامعه هم این حق را (از طریق تصمیم‌گیری اکثریّت) در قرارداد کارگزاری دیگری به حاکم می‌بخشد. امّا همان‌طور که اگر حاکم کارگزارِ درست جامعه نباشد، جامعه می‌تواند این مقام عاریتی را از او بازستاند، لاک بایستی بپذیرد که هر فرد هم حق دارد حقوقی را که به جامعهٔ سیاسی عاریت داده است بازپس بخواند، اگر که جامعه (به نظر آن فرد) نتواند از عهدهٔ قول و قراری که با او نهاده است برآید.

پس چرا نباید خیرخواهانه تفسیری مجدّد از لاک به دست دهیم که طبق آن تفسیر لاک مدافع رابطهٔ کارگزاری میان فرد و جامعه و میان جامعه و حاکم باشد؟[۳۸]. متأسّفانه این کار آنقدرها هم ساده نیست که به نظر می‌آید. کافی است اندکی تأمل کنیم که چرا می‌بایست لاک این «اشتباه» را بکند که بگوید اتباع حقوقشان را به جامعهٔ سیاسی واگذار می‌کنند: در نظر بگیرید که لاک دلش

می‌خواست به خوانندگانش اطمینان بدهد که به رسمیّت شناختن حق سیاسی شورش معادل مجاز یا موجّه دانستن هرج و مرج سیاسی نیست. برای همین او می‌گوید حتّی اگر ما حق تغییر دادن حاکمان را به رسمیّت بشناسیم، باز جامعهٔ سیاسی می‌تواند از طریق انجام این تغییر به شیوه‌ای که انتقال صلح‌آمیز و بی‌هرج و مرج قدرت را به هنگام «بد عمل کردن» حکومت فراهم آورد، بپاید. علاوه بر این، این جامعهٔ سیاسی می‌پاید زیرا هر عضو رژیم هر چه هم که پیش آید خود را عضو پیوستهٔ آن می‌داند. ببینید لاک در فصل ۸ «رسالهٔ دوّم» چه می‌گوید:

> و بنابراین هر شخص با رضایت دادن همراه دیگران که بدنهٔ سیاسی واحدی تحت حکومتی واحد پدید آورند، خود را در برابر هر شخص دیگر در آن جامعه مکلّف می‌کند که تسلیم تصمیم اکثریّت شود و آن تصمیم را بپذیرد؛ والّا این قول و قرار اوّلیّه، که بر اساس آن او همراه با دیگران در جامعه‌ای واحد ادغام شود معنایی نخواهد داشت، و اگر او آزاد و به حال خود گذاشته شود و دربند هیچ پیوندی نباشد درست همانطور که پیشتر در حالت طبیعی نبود، دیگر قول و قراری در کار نخواهد بود. چون جلوهٔ ظاهری اینکه قول و قراری در کار هست چیست؟ اگر او جز آنکه خود مناسب می‌داند نکند، و اگر پایبند هیچ حکم جامعه نباشد، دیگر چه تعهّد تازه‌ای کرده و عملاً به چه رضایت داده است؟ در این حال او همانقدر آزادی خواهد داشت که پیش از قول و قرار داشت یا هر کس دیگر در حالت طبیعی دارد، که می‌تواند فقط تسلیم به هر عملی شود که مناسب می‌پندارد و فقط به همان رضایت بدهد[۳۹].

لاک در اینجا اصرار می‌ورزد که جامعهٔ مدنی فقط در صورتی می‌تواند به حیاتش ادامه دهد که شخص واقعاً مقیّد به تصمیم جامعهٔ مدنی برای اعطای فرمانروایی به حاکمان باشد[۴۰]. علی‌الخصوص، او می‌گوید (در بخش ۹۶) که هر شخص باید تن به تصمیم اکثریّت بدهد که چه کسی باید حکومت کند، وگرنه آنهایی که حامی‌نامزدهای اقلیّت برای حاکمیّت بوده‌اند که در رقابت

شکست خورده است این توانایی را خواهند داشت که با سر باز زدن از پذیرش اینکه نامزد آنان رقابت را به نامزد حریف واگذار کرده است خسارات کلّی به اجتماع یا باهماد وارد آورند. این «آمادگی پذیرش باخت» برای پایداری رژیم حیاتی است (و ما این نکته را در فصل ۶ در بخش مربوط به انفصال بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد). به نظر می‌رسد که گمان لاک بر این است که یگانه راه حفظ این آمادگی این است که از افرادی که وارد جامعهٔ مدنی می‌شوند بخواهیم که چنان کامل خود را مقیّد به رأی اکثریّت در جامعهٔ مدنی کنند که خود را مکلّف و مقیّد بدانند که از تصمیم اکثریّت در مورد اینکه چه کسی باید حکومت کند تبعیّت کنند، بی‌آنکه ترجیحات شخصی خود را به حساب آورند.

امّا مقدّمات و مفروضات استدلال لاک اقتضا می‌کند که او نتواند آنان را آنچنان کامل به رأی اکثریّت مقیّد کند که برای آنان محال باشد که رضایتشان را پس بگیرند، حتّی اگر بر حکومتی صحّه گذاشته باشند که جداً برای جان و رفاه و آسایش آنان خطرناک است. صورتبندی تازهٔ فارغ از این اشکال استدلال لاک باید ضامن تکلیف هر تبعه برای پیروی از تصمیم اکثریّت در جامعهٔ سیاسی باشد، حتّی زمانی که رابطهٔ میان هر تبعه و جامعهٔ سیاسی نوعی رابطهٔ کارگزاری است. و به عقیدهٔ من این وظیفهٔ آسانی نیست، هرچند بظاهر ناممکن و محال نمی‌نماید.

دارایی و فرمانروایی

مشکل دوّم در استدلال لاک مربوط به رابطهٔ میان درک و برداشت مبتنی بر رضایت او از فرمانروایی سیاسی و قلمرو تحت حاکمیّت آن فرمانروایی سیاسی است. در نظر بگیرید که، در دیدگاه لاک، دارایی شخصی صرفاً از طریق این واقعیّت که او به آن فرمانروایی رضایت داده است تحت کنترل آن فرمانروایی سیاسی قرار گیرد. همانگونه که در فصل ۵ با تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد، لاک از این نظر دفاع می‌کند که قوانین الاهی افراد را قادر می‌سازد در حالت طبیعی حقوق مالکیّتی داشته باشند، و بنابراین دارایی چیزی است که از

نظر مفهومی مقدّم بر جامعهٔ سیاسی است. یکی از اهداف اصلی از طرح چنین بحث و استدلالی تثبیت این مسئله است که حاکم فقط تا حدودی بر دارایی اشخاص فرمانروایی دارد که این فرمانروایی از طریق رضایت فرد صاحب آن دارایی به او اعطا شده باشد. چون حاکم منشأ حقوق مالکیّت در جامعه نیست، نمی‌تواند (آنگونه که هابز استدلال می‌کند) مدّعی شود که چون خالق استحقاق و شایستگی افراد برای چنان مالکیّتی است ارباب نهایی داراییهای همه است. یکی از پیامدهای ضمنی این موضع این است که، طبق نظر لاک، نمی‌توان بر دارایی افراد مالیات بست مگر با رضایت اکثریّت مردم: «زیرا اگر هرکسی مدّعی داشتن قدرت بستن مالیات بر اموال و اخذ آن از مردم بر اساس فرمانروایی خویش شود، بی‌آنکه رضایت مردم را در این مورد جلب کند، در واقع او قانون بنیادی مالکیّت را مورد تهاجم قرار داده است و پایهٔ حکومت را متزلزل کرده است. زیرا این دیگر چه‌جور مالکیّتی است که شخص دیگری بتواند هرگاه دلش خواست آن‌را از من بگیرد؟»[۳۱].

این قطعه دو مسئله پیش می‌آورد. مسئلهٔ نخست به مشکلی ربط می‌یابد که فوقاً بحثش را کردیم: اگر ما حقّمان را برای حکومت بر خویش به جامعه‌ای سیاسی واگذار کردیم، و اکثریّت آن جامعه نوعی پرداخت مالیات را مقرّر کرد که به اعتقاد ما برای ما بسیار مضّر و خطرناک است، پس چون لاک می‌گوید ما حقّ خروج از آن جامعه را نداریم، آیا بدین ترتیب لاک دارایی ما را در معرض هوا و هوس بالقوّه خطرناک اکثریّت قرار نداده است؟ آیا چنین چیزی بالقوّه همانقدر برای منافع ما مضّر نیست که دارایی‌مان را تابع هوا و هوس خطرناک حاکم کنیم؟

دوّماً، حتّی اگر بتوان در استدلال لاک تجدید نظر کرد به نحوی که ما را تا حدودی از هوا و هوس اکثریّت و هوا و هوس حاکمان در امان دارد، آیا باز موضع لاک در مورد مالکیّت نشان نمی‌دهد که حاکم فقط در صورتی بر دارایی کنترل دارد که شخص علناً رضایت داده باشد که عضو جامعه شود؟ این بدان معناست که اگر شخصی رضایت به عضویّت در جامعه‌ای سیاسی ندهد، آنگاه حتّی اگر آن شخص در میان کسانی زندگی کند که علناً به عضویّت در آن جامعهٔ

سیاسی رضایت داده‌اند، دارایی او بخشی از قلمرو فرمانروایی حاکم نخواهد بود. و اگر آن شخص صرفاً به طور ضمنی و مکتوم رضایت خود را نسبت به جامعه و حاکم آن اعلام کرده باشد، باز به نظر می‌رسد که دارایی او جزئی دائمی از قلمرو فرمانروایی حاکم نخواهد بود و فقط تا زمانی تحت فرمانروایی حکومت خواهد بود که آن شخص همچنان رضایت ضمنی‌اش را داشته باشد. امّا لاک می‌گوید حکومت «صرفاً بر زمین است که اختیار حقوقی دارد»، پس شخصی که صرفاً رضایت ضمنی به حکومت داده است، با آنکه خود آزاد است که آن سرزمین و حکومت را ترک گوید، بایستی زمینش را بر جای بگذارد چون تحت فرمانروایی حکومت است[۳۲]. حال این حرف لاک منطبق با عقل سلیم است، امّا این گفتهٔ منطبق با عقل سلیم با توجیه فرمانروایی مبتنی بر رضایت جور درنمی‌آید. طبق این توجیه زمین (و هر دارایی دیگر شخص) فقط اگر شخص رضایت به حاکمیّتی داده باشد تحت کنترل حاکم قرار می‌گیرد. اگر او چنین رضایتی نداده باشد، یا صرفاً رضایتی ضمنی داده باشد و حالا دیگر نخواهد این رضایت ضمنی را بدهد، چرا نباید او آزاد باشد که با زمینش و با همهٔ داراییهایش از جامعهٔ سیاسی خارج شود؟

رابرت نوزیک[۱]، فیلسوفی قرن بیستمی که مجذوب اندیشه‌های لاک است، فهمی مطلقاً مبتنی بر رضایت را از حدود فرمانروایی سیاسی به آزمون می‌گذارد: او می‌گوید، چنین چیزی می‌تواند منجر به جامعهٔ سیاسیی تکّه‌تکّه شود که در آن فاصله‌های سرزمینی به وجود آمده است به دلیل آنکه برخی از افراد تصمیم گرفته‌اند به آن جامعه نپیوندند یا از آن جامعه بگسلند. بخش نخست کتاب نوزیک، آنارشی، دولت، و اوتوپیا پژوهشی است در این زمینه که آیا چنین درک و برداشتی از جامعهٔ سیاسی می‌تواند معقول باشد یا نه. من نمی‌توانم در اینجا جزئیّات بحث نوزیک را ارائه کنم، امّا گمان می‌کنم اغلب خوانندگان احتمالاً از هم الان به این نتیجه رسیده باشند که چنین درک و برداشتی از جامعهٔ سیاسی معقول نیست! درک و برداشت ما از جوامع سیاسی،

---

۱. Robert Nozick، (۱۹۳۸ــ). فیلسوف سیاسی امریکایی.

همانگونه که لاک می‌گوید، عمیقاً بستهٔ این اندیشه است که حکومت «اختیار حقوقی مستقیم» بر زمین دارد. و با این حال، جالب توجّه این است که چنین اندیشه‌ای ظاهراً با توجیه فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت به آن شکلی که لاک صورتبندی کرده است در تضادّ قرار می‌گیرد. در هرگونه پروراندن اندیشهٔ مبتنی بر رضایت بایستی راهی مشخص شود که این اختیار حقوقی مستقیم بر زمین در دل این اندیشه جای بگیرد و سعی نشود این اختیار به نحوی توضیح داده شود که گویی به صورت غیرمستقیم از رضایت مالک زمین نسبت به حکومت نشأت می‌گیرد، وگرنه به نظر خواهد رسید که تا زمانی که کسی پیدا می‌شود که حاضر نمی‌شود همان حاکمیّتی را بر زمینش بپذیرد که همسایگانش پذیرفته‌اند فقط دولتی تکّه‌تکّه می‌تواند مشروعیّت داشته باشد که هم غیرعملی است و هم غیرممکن. این نظریّهٔ متفاوت مبتنی بر رضایت بناگزیر شامل درک و برداشتی بسیار متفاوت از حقوق مالکیّت خواهد بود (که به احتمال زیاد در آن حقوق مالکیّت مخلوق و وابستهٔ قوانین دولت قلمداد خواهد شد و نه مقدّم بر این قوانین).

پایداری و پارادوکس تحت حاکمیّت بودن

سوّمین مشکل در استدلال لاک مستقیماً به بطن عملی بودن هرگونه نظریّهٔ قرارداد اجتماعی کارگزاری می‌زند. در نظر بگیرید که یکی از دلایل اینکه هابز می‌کوشید رابطه‌ای کارگزاری میان حاکم و مردم را اختیار نکند این بود که فکر می‌کرد هر رابطه‌ای از این دست ناپایدار خواهد بود و بناگزیر کار را به جنگ داخلی خواهد کشاند. از قضای روزگار، چنانکه پیشتر دیدیم، منتقدان محافظه‌کار هابز، نظیر برمهال و فیلمر، که به اندازهٔ خود او با اندیشهٔ این نوع رابطه مخالف بودند، با استدلالات سیاسی *لویاتان* به این دلیل مخالفت می‌کردند که به نظرشان می‌آمد استدلالات هابز نوعی پیامد ضمنی کارگزاری دارد! ما که این اندیشهٔ لاکی را قبول داریم که رابطهٔ کارگزاریی از این دست میان حاکم و مردم وجود دارد باید بتوانیم این دلمشغولیها را تسکین بخشیم، اگر که

این اندیشه حقیقتاً درست است، و بنابراین باید نشان دهیم که اگر حاکمان از مردم تحت حاکمیّت خود قدرت و فرمانروایی بگیرند، باز جامعهٔ سیاسی همچنان پایدار خواهد بود.

امّا انجام چنین کاری جداً دشوار است. اگر رابطه‌ای از نوع رابطهٔ کارگزاری میان مردم و حاکم وجود دارد، چگونه می‌توان به نحوی معقول مردم را «محکوم» یا «تحت حاکمیّت» به حساب آورد؟ و اگر مردم «تحت حاکمیّت» خودشان مسئول حاکمانشان هستند، چگونه جامعهٔ سیاسی آنان دوام می‌آورد؟ اگر پرستاران کودک به استخدام درآیند که بر جمعی از کودکان نافرمان نظارت و سرپرستی داشته باشد و درواقع امر معلوم شود خود پرستاران کودک کودکان نافرمانی هستند، نظارت و سرپرستی امری بیهوده خواهد بود. بر همین‌وجه، اگر دلیل خلق نهادی سیاسی این است که مردم نمی‌توانند به نحوی رضایتبخش بر خود حکومت کنند، و رژیمی سیاسی که خلق شده است رژیمی است که در آن مردم حکم می‌رانند، ظاهراً این کار کاری عبث و بیهوده است. علاوه بر این، مشکل در صورتی که رابطهٔ میان حاکم و مردم رابطهٔ کارگزاری باشد دوچندان می‌شود، زیرا در این صورت ظاهراً جامعهٔ سیاسی نمی‌تواند امیدی داشته باشد که اعضای نافرمانبردارش را در مهار آورد اگر که آنان اصرار ورزند که هم حکومت و هم اکثریّت جامعه‌ای که پشتیبان حکومت است نمی‌توانند به نحوی مؤثّر جان و مال آنان را حفظ کنند.

در زمان ما، اقتصاددان و نظریّه‌پرداز سیاسی، جیمز بیوکنن[1]، که تحلیل قراردادی خود او از دولت نظر مردم را فصل‌الخطاب حکومت می‌داند، این مسئله را که چگونه مردم می‌توانند هم کارفرمای حاکمشان باشند و هم تابع او (و تابع جامعهٔ سیاسیی که به حاکم فرمانروایی می‌بخشد) «پارادوکس فرمانفرمایی» می‌نامد:

> عطش همگانی انسان برای آزادی واقعیّتی تاریخی است، و بیمیلی همیشگی او برای «قرار گرفتن تحت حاکمیّت» ضامن این است که اربابان فرضی او، که

۱. James Buchanan، (۱۹۱۹ــ). نظریّه‌پرداز امریکایی.

آنان هم انسان هستند، با تهدید دائمی شورش علیه خود و نافرمانی از حکم هر حاکمی مواجه باشند که می‌کوشند رفتار فردی را هدایت کنند و سامان بخشند[۴۲].

امّا این اندیشه که هر یک از ما در رژیمی سیاسی تحت حاکمیّت اربابی زندگی می‌کنیم که مردم معتقدند هم توان و هم حقّ اربابی کردن بر او را، در هر زمانی که او از خطّ خارج شود، دارند، برای محافظه‌کاران سیاسی قرن هفدهم صرفاً پارادوکسی بی‌خطر نبود، بلکه افتادن مستقیم در دام تناقض بود. آنان می‌پرسیدند، چگونه می‌توان دولتی را به تصوّر درآورد که در آن کنترل نهایی حاکمان به دست مردم است در حالی که دلیل اصلی اقامه‌شده برای خلق و حفظ دولت این است که مردم لازم است تحت کنترل باشند؟

ما که در رژیمهایی زندگی می‌کنیم که قبول دارند رابطهٔ میان مردم و حاکم رابطهٔ کارگزاری است اتّهام تناقض در این اندیشه را رد می‌کنیم ــ امّا بی‌آنکه درست بفهمیم چرا حق داریم چنین کنیم و در واقع چرا این رژیمها علی‌رغم خصلت پارادوکسی‌شان همچنان به حیاتشان ادامه می‌دهند. اینکه آن عدّه‌ای از ما که آنقدر خوش‌اقبالند که در جوامع دموکراتیک پایدار زندگی کنند حرف زیادی در دفاع از پایداری این رژیمها ندارند نشان می‌دهد که ما هنوز درست نمی‌دانیم این جوامع چگونه کار می‌کنند، چرا اینهمه منسجمند، و چرا می‌توانند اینهمه پایدار باشند. آن عدّه‌ای از ما که دلشان می‌خواهد جنبهٔ کارگزاری نظریّهٔ قرارداد اجتماعی لاک را تحسین کنند، اگر دلشان می‌خواهد که از پایداری رابطهٔ کارگزاری دفاع کنند، هنوز باید روی این نظریّه جداً کار کنند.

آیا توسّل به قرارداد اجتماعی در ذات خود تناقضی دارد؟

مشکل چهارم در استدلال قرارداد اجتماعی به سبک لاک، که آن هم مشکلی است که انسجام و سازگاری استدلال را به زیر سؤال می‌برد مشکلی است که مربوط به اتّکای این استدلال به اندیشهٔ قرارداد است. در نظر بگیرید که در این

استدلال یکی از دلایل مهمّی که در این جهت اقامه می‌شود که ما به حکومت نیاز داریم این است که مردم در حالت طبیعی قادر نخواهند بود به قراردادهایشان پایبند بمانند، زیرا پایبندی به قراردادها شامل حلّ معمّای زندانی است، و در حالت طبیعی مردم عموماً نمی‌توانند PDهای منفرد یا PDهای مکرّر را حل کنند. امّا اگر مردم در حالت طبیعی نمی‌توانند پایبند قراردادهای عادی باشند چون نمی‌توانند PDها را حل کنند، چگونه می‌توانند به قرارداد خلق حکومت پایبند بمانند؟ ما درست نمی‌توانیم خلق حکومت با توسّل به قرارداد را توضیح دهیم، اگر که پیشتر توضیح داده‌ایم که یک دلیل اصلی برای نیازمان به حکومت این است که مردم نمی‌توانند به قراردادها پایبند بمانند! تناقضی از این دست دلیل نیرومندی به دست می‌دهد که در کلّ نگرش قراردادی به فرمانروایی سیاسی دست به بازاندیشی بزنیم.

آیا مردم عملاً به فرمانروایی سیاسی رضایت می‌دهند؟

مشکل پنجم جدّی‌ترین مشکل است، زیرا شیوهٔ نتیجه گرفتن فرمانروایی از رضایت فردی را در این استدلال به زیر سؤال می‌برد. مشهورترین فیلسوفی که موفقیّت استنتاج فرمانروایی از رضایت را به زیر سؤال برده است فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم، دیوید هیوم (۱۷۱۱ــ۱۷۷۶) است. در نظریّهٔ قرارداد اجتماعی گفته می‌شود که درست همانطور که پزشک من حق دارد اگر من در قراردادی موافقت کرده باشم آپاندیس مرا بردارد آن‌را بردارد، درست همانطور هم دولت من حق و فرمانروایی این را دارد که به من بگوید در حوزه‌هایی معیّن چگونه رفتار کنم، اگر که در قراردادی موافقت کرده باشیم که دولت چنین حقّی داشته باشد. هم فرد بیمار و هم فرد تبعه در این قراردادها به پزشک یا دولت در قبال خدماتشان این اختیار را می‌دهند. پس طبق چنین نظری دولت فقط در صورتی بر من اختیار و فرمانروایی دارد که من آن اختیار و فرمانروایی را به دولت داده باشم. هیوم می‌پرسد، چه زمانی اکثریّت مردم جهان این تکلیف و الزام قراردادی را به عهده گرفته‌اند؟ او ما را توجّه می‌دهد که مردم عموماً از

دولت اطاعت می‌کنند چون فکر می‌کنند در آن دولت «زاده شده‌اند»، نه به این دلیل که قول داده‌اند از دولت اطاعت کنند. هیوم با شیطنت می‌گوید:

> اگر شما از بیشترین تعداد مردم می‌پرسیدید که آیا آنان هرگز به فرمانروایی حاکمانشان رضایت داده‌اند، یا قول داده‌اند از آنان اطاعت کنند، حتماً به چشم غریبی به شما نگاه می‌کردند، و حتماً پاسخ می‌دادند این مسئله ربطی به رضایت آنان ندارد، بلکه در چنین وضع اطاعتی به دنیا آمده‌اند[۳۳]

مدافعان نظریّهٔ قراردادی با اصرار بر اینکه استدلال آنان تاریخ خلق دولتها نیست بلکه گزارشی است از ماهیّت فرمانروایی سیاسی، از استدلال خود در برابر انتقادات هیوم دفاع کرده‌اند و گفته‌اند هرگونه ایرادی منتج به این نتیجه که این استدلال از نظر تاریخی غیردقیق است ربطی به موضوع ندارد.

امّا این دفاع با این بیان دفاعی مؤثّر نیست. در نظریّهٔ قراردادی لاک فرض بر این است که شیوهٔ خلق دولتها به دست مردمی که تابع آنها هستند هم توضیح‌دهنده و هم توجیه‌کنندهٔ دولتهاست. برای همین اگر این نظریّه و استدلال درست باشد باید بتوان بر اساس آن گزارش تاریخی دقیقی از اینکه چگونه دولتها با رضایت مردم پدید آمده‌اند به دست داد (عملاً هم لاک خود در بخشهای ۱۰۰ تا ۱۲۲ «رسالهٔ دوّم» می‌کوشد چنین تاریخی به دست دهد). اگر معلوم شود که در طول تاریخ دولتها به نحوی خلق شده‌اند که همراه با رضایت مردم نبوده است و مردم خود را به دلایل دیگری جز رضایت دادن به چنین فرمانروایی ملزم به تبعیّت از فرمانروایی سیاسی دیده‌اند، آنگاه رضایتی که از اقتضائات نظریّهٔ قراردادی برای توضیح و مشروعیّت بخشیدن به آن فرمانروایی است عملاً اتّفاق نیفتاده است ــ و نظریّهٔ قرارداد نمی‌تواند منشأ فرمانروایی سیاسی را در عمل مشخّص کند.

حال می‌بینیم که چرا ناپذیرفتنی بودن تاریخی نظریّهٔ قراردادی چنین زحمت‌آفرین است. سنّت قراردادی را دائماً به این دلیل به سخره گرفته‌اند که

نمی‌تواند هیچ مدرکی دالّ بر این فراهم آورد که در عالم سیاست هم زمانی توافقی آشکار شبیه توافق شخص با پزشکش رخ داده است که اختیاری شبیه اختیار پزشک به دولت بدهد. و توسّل به رضایت در جایی که اصلاً چنین رضایتی نبوده است نمی‌تواند واقعیّت فرمانروایی سیاسی را توضیح دهد.

طرفداران متدولوژی قراردادی در پاسخ غالباً اصرار ورزیده‌اند که رضایت و قرارداد در استدلالهای آنان صرفاً رخدادهایی «فرضیّه‌ای» هستند و نه وقایعی تاریخی: نظریه‌پرداز قراردادی، طبق این دیدگاه، از سخن قرارداد برای این استفاده نمی‌کند که درسهای شبهه‌انگیز تاریخی بدهد، بلکه صرفاً این استفاده را از آن می‌کند که دولت را برحسب آنچه مردم می‌توانند در شرایط مساوی و بیطرفانه با آن موافقت کنند توجیه کند. تا جایی که دولتی از نوع نهادهایی است که ما مردم معتقدیم می‌توانیم با آن موافقت داشته باشیم، آن دولت فرمانرواست، و در غیر این صورت فرمانروا نیست.

امّا یکی از فیلسوفان مدرن، رونالد دوورکین[۱]، جواب قاطع مناسب دارد: «قرارداد فرضیّه‌ای صرفاً شکل رنگ‌باخته‌ای از قرارداد واقعی نیست؛ بلکه اصلاً قرارداد نیست»[۴۵]. هیچ‌کس گمان نمی‌برد که ما به واسطهٔ قراردادهای خیالی مکلّف هستیم، آنچه ما را مکلّف می‌کند فقط قراردادهای واقعی است. برای همین هر قدر هم که قرارداد فرضیّه‌ای کاربردی عالی در کمک به روشن کردن ماهیّت عدالت داشته باشد (که این مسئله را در فصل ۵ مورد بحث قرار خواهیم داد)، باز قراردادی که هرگز عملاً بسته نشده است نمی‌تواند فرمانروایی واقعی را توضیح دهد. بنا به عبارت غول سینمایی، سمیوئل گولدوین[۲]، رضایت فرضی حتّی ارزش کاغذی را که بر آن نوشته نشده است ندارد[۴۶].

علاوه بر این، توسّل به رضایتِ فرضی چیزی بیش از اتّکای پنهانی به درک و برداشتی افلاطونی از فرمانروایی سیاسی نیست. در نظر بگیرید که اگر من بگویم حکومتی بر شما فرمانرواست چون شما در شرایط آرمانی حتماً به آن رضایت

---

۱. Ronald Dworkin، (۱۹۳۱ــ). فیلسوف حقوق امریکایی.

۲. Samuel Goldwyn، (۱۸۸۲ــ۱۹۷۴). تهیه‌کنندهٔ فیلمهای سینمایی امریکایی از تبار لهستانی.

می‌دادید، در واقع من تلویحاً می‌گویم که رضایت آرمانیِ فرضی شما به دلیل شایستگیهای این حکومت به آن تعلّق می‌گیرد. بنابراین، این نوع توسّل [به این رضایت فرضی] مکلّف بودن سیاسی ما در برابر رژیم سیاسی فرمانروا را نه بر رضایت عملی ما بلکه بر این مبتنی می‌کند که آیا آن رژیم بر اساس اصول اخلاقی عادلانه، خوب، و مطلوب هست یا نه[۴۷]. پس در واقع باید این اصول اخلاقی فرمانروایی را به رژیم بخشیده باشند، و صحبت کردن از رضایتی که ما می‌توانستیم در شرایط آرمانی به آن بدهیم صرفاً شیوه‌ای برای ترغیب ما به این داوری است که رژیم از نظر اخلاقی آنقدر رضایتبخش است که بتوان آن‌را فرمانروا دانست. پس فرمانروایی بدین ترتیب از اخلاقی بودن رژیم نتیجه گرفته می‌شود، که این به نوبهٔ خود توضیح می‌دهد که چرا مردم درستکار به این رژیم رضایت می‌دهند؛ در مقابل، نظریّهٔ اصیل مبتنی بر رضایت، فرمانروایی را از خود رضایت واقعی نتیجه می‌گیرد ــ شاید حتّی در مواردی که رژیم مورد رضایت از بررسی دقیق اخلاقی سرفراز بیرون نیاید. (پس نظریّهٔ رضایت واقعی باید چنین چیزی را ممکن بداند که رژیمی سیاسی حتّی در وضعیّتهایی که مردم در شرایط آرمانی رضایت نمی‌دادند فرمانروایی دارد، چون در این جهان مردم واقعی به آن رضایت داده‌اند.)

پس تکلیفمان با رضایت ضمنی و مکتوم چیست؟ شاید بتوان این شکل از رضایت را منشأ فرمانروایی سیاسی دانست و آن‌را در اَعمال تاریخی مردم واقعی بازجست و جای داد. اگر این ممکن باشد، آنگاه رفتار رضایت‌آمیز مردم را می‌توان، برخلاف هیوم، منشأ فرمانروایی‌های سیاسی در طول تاریخ دانست.

امّا دشوار می‌توان پی برد که چه نوع فهمی از مفهوم رضایت ضمنی و مکتوم باید داشته باشیم تا هم نظریّهٔ موفّقی در فرمانروایی بخشیدن به‌کسی باشد که همان نوع کنترلی را بر افراد دارد که بنا بر فرض باید حکومتها داشته باشند و هم بتواند آنچه را که واقعاً در تاریخ گذشته است توضیح دهد. مثلاً، فرض کنید که درکمان از رضایت ضمنی و مکتوم این باشد که (همانگونه که افلاطون می‌گوید) زمانی [به حکومت] داده می‌شود که شخص در جامعه‌ای

می‌ماند و از مزایای آن بهره‌مند می‌شود. امّا صرف پذیرش و بهره‌مندی از مزایا را معمولاً امری مکلّف‌کنندهٔ خود در برابر ولی‌نعمت نمی‌دانیم، مگر آنکه پیشتر توافق کرده باشیم که این تکلیف را در قبال بهره‌مندی از آن مزایا داشته باشیم (در دادگاهها یقیناً چنین چیزی معمول نیست ــ پذیرش مزایا و منافع را در دادگاهها تقریباً هیچ‌گاه به منزلهٔ قول و تعهّد نمی‌گیرند)[۴۸]. و همانگونه که لاک متذکّر می‌شود، دشوار می‌توان فهمید چگونه پذیرش مزایا ما را عضو می‌کند ــ و یقیناً چنین چیزی هیچ مسافر خارجی را که در مدّت اقامت در کشوری از مزایای دولت آن بهره‌مند می‌شود در قبال آن دولت مکلّف نمی‌کند. پس به نظر می‌رسد ما باید درک و برداشتی نیرومندتر از رضایت داشته باشیم که بتواند واقعیّت فرمانروایی سیاسی را توضیح دهد. امّا هر چه بیشتر رضایت را به رضایت صریح یا قول صریح تعبیر می‌کنیم گفتن اینکه همه یا حتّی اکثر شهروندان رژیمها در گوشه و کنار جهان هرگز چنین رضایتی داده‌اند دشوارتر می‌شود.

من این مشکل را مشکلی فوق‌العاده جدّی برای پروراندن نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت در کوششهای طرفداران نظریّهٔ قرارداد اجتماعی می‌دانم. اگر قرار باشد این استدلال را پذیرفتنی بدانیم باید این مشکل به نحوی حل شود. من در فصل بعدی با تفصیل بیشتر به این مشکل و مسئله خواهم پرداخت. فعلاً همینقدر بگویم که اگر نظریّهٔ مبتنی بر رضایتی نتوان پرداخت به نحوی که مفهوم رضایت در آن طوری صورتبندی شده باشد که هم فرمانروایی‌بخش باشد و هم از نظر تاریخی پذیرفتنی، این نگرش به فرمانروایی سیاسی به هیچ‌روی کارآمد نخواهد بود.

با توجّه به این مشکلات، منصفانه آن است که بگوییم علی‌رغم اقبال عظیمی که نظریّهٔ قرارداد لاکی از زمان انتشار دو رساله دربارهٔ حکومت از آن برخوردار بوده است، این نظریّهٔ قرارداد اجتماعی نتوانسته است این اندیشه را که فرمانروایی سیاسی حاکم از رضایت مردم تابع او نشأت می‌گیرد درست بپروراند. آیا ما می‌توانیم این اندیشه را بهتر بپرورانیم؟ اگر می‌خواهیم پاسخی

برای آنارشیستها فراهم آوریم، بهتر است بتوانیم از عهدهٔ این کار برآییم. در این فصل و فصل پیشین دیدیم که همهٔ نظریّه‌های فرمانروایی سیاسی [در پاسخ دادن به آنارشیستها] ناکام می‌مانند. اگر ما نتوانیم گزارش تازهٔ موفّقی از فرمانروایی سیاسی عرضه کنیم، آنارشیسم یگانه موضع موجّه در قبال دولت خواهد بود. در فصل بعد، من خواهم کوشید تا چنین نظریّه‌ای را بپرورانم، که نوعی نظریّهٔ مبتنی بر رضایت خواهد بود که با استفاده از علوم اجتماعی معاصر تمهید شده است.

برای مطالعهٔ بیشتر

تکوین اندیشه‌های قرارداد اجتماعی در اواخر قرون وسطا و اوایل دورهٔ مدرن در کتاب زیر پیجویی شده است:

Quinton Skinner, *The Foundations of Modern Political Thouht.*

در سالهای اخیر پژوهشهای زیادی در مورد هابز انجام گرفته است. برای اطلاع از بحثهایی دربارهٔ نظریّهٔ هابز که آنرا به اندیشهٔ سیاسی معاصر ربط می‌دهد رجوع کنید به:

David Gauthier, *The Logic of Leviathan.*

Gregory Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory.*

Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition.*

در کتاب زیر خلاصهٔ مفیدی از اندیشه‌های هابز همراه با اطلاعات زندگینامه‌ای آمده است:

Richard Tuck, *Hobbes.*

برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ نظریّهٔ سیاسی لاک رجوع کنید به:

John Dunn, *The Political Thought of John Locke.*

James Tully, *An Approach to Political philosophy: Locke in Context.*

در کتاب زیر بحث جالب و مطوّلی در مورد نقش و ماهیّت رضایت در نظریّهٔ قرارداد لاکی خواهید یافت:

A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent and the Limits of Society.*

نقدهایی جدّی و مهلک بر اندیشه‌های قراردادی را در کتاب زیر خواهید یافت:

David Hume, «Of the Original Contract», in *David Hume: Essays; Moral, Political and Literary*, ed. Eugene E. Miller.

یادداشتهای فصل دوّم

۱. دست‌کم اینها جرائم رسمی او بودند؛ در واقع به نظر می‌رسد که بسیاری افراد در جامعه از آنچه به نظرشان تأثیرات براندازانهٔ فلسفه‌پردازی سقراط می‌آمد احساس تهدید می‌کردند و دلشان می‌خواست او را ساکت کنند. توجّه کنید که این تراژدی زمانی رخ داد که آتن حکومت دموکراتیک داشت، و این شاید یکی از دلایل این بود که افلاطون هرگز حامی پرشور و شوق دموکراسی نشد.

2. From the *Digest* of Justinian, I, 4, I, in John B. Morall, *Political Thought in Medieval Times* (London: Hutchinson, 1971), p. 46.

۳. برای اطّلاع از بحثی عالی در مورد ریشه‌های رنسانسی و دورهٔ اصلاح دینی نظریّه‌های قرارداد اجتماعی اوایل دورهٔ مدرن رجوع کنید به:

Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).

۴. هابز در دو کتاب پیش از لویاتان خطوط عمدهٔ استدلال قرارداد اجتماعی را پرورانده بود:

The Elements of Law: Natural and Politic, ed. Fredinand Tönnies (Cambride: Cambridge University Press, 1928), originally published in 1640.

De Cive, originally published in 1642, in *Man and Citizen*, ed. Bernard Gert (Atlantic Highlands, N. J.; Humanities Press, 1968).

5. See *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 19. par. g, p. 62 (original edition).

6. *De Cive*, chap. 8, sec. 1.

7. Hobbes, *Leviathan*, chap. 13, pars. 1 and 2, p. 60.

۸. بنگرید به بحث او در همین زمینه در:

Ibid., chap. 20.

9. *Ibid.*, chap. 13, pars 6 and 7, pp 61–62.

۱۰. این بازی را در اصل مریل فلاد و ملوین درشر ابداع کردند، بنگرید به:

Merrill Flood, «Some Experimental Games», *Management Sciences* 5 (October 1958): 5–26.

نام معمّای زندانی را به این بازی ای. دبلیو. تاکر داده است.

۱۱. این بحث در قطعه‌ای در لویاتان آمده است که مشهور به «پاسخ به احمق» است (فصل ۱۵، پاراگرافهای ۴ و ۵). من این قطعه را به تفصیل در کتاب زیر مورد بحث قرار داده‌ام:
Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), ch. 2.

12. See Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, chaps. 2 and 3.

13. See *Leviathan*, chap. 15, par. 41, p. 80.

14. *Ibid*, par. 36. p. 79.

۱۵. من در کتاب زیر استدلالی از جانب هابز در دفاع از این فرضیّه مطرح کرده‌ام:
Hobbes and the Social Contract Tradition, pp. 105–107.

۱۶. هابز علل انحلال تنوارهٔ سیاسی را در فصل ۲۹ لویاتان مورد بحث قرار داده است، امّا نقدهای مفصّل او بر اندیشهٔ قرارداد میان حاکم و مردم در فصل ۱۶، پاراگراف ۴، صفحات ۸۹ــ۹۰ آمده است.

17. *Ibid.*, chap. 17, par. 13, p. 87.

18. *Ibid.*, chap. 21, p. 114. See also *De Cive*, «English Works» ii, 6, pp. 74–75.

19. For Example, see *Leviathan*, chap. 21, par. 10, p. 111.

20. John Bramhall, «The Catching of Leviathan or the Great Whale», appendix to *Castigations of Mr. Hobbes... Concerning Liberty and Universal Necessity*. Printed by E. T. for John Crooke, at the sign of the ship in Paul's churchyard, 1658.

21. *Ibid.*, p. 515.

برای اطّلاع از بحثی راجع به قطعاتی از لویاتان که سبب شده است برمهال چنین نظری را اظهار کند رجوع کنید به:
Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, pp. 199–200.

در کتاب فوق من همچنین این مسئله را مورد بحث قرار داده‌ام که به هر صورت شوریدن بر حکومت دشوار است چون توأم با مسئلهٔ عمل دسته جمعی اتباع ناراضی

است. بسیاری از این مضامین در فصل ۳ کتاب حاضر هم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

22. See Locke's *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Second Treatise, chap. 2, Sec. 6, p. 271.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*, sec 8, p. 272.

25. *Ibid.*, sec. 13, pp. 275–276.

26. *Ibid.*, chap. 9, secs. 124, 125, 126; p. 351.

27. *Ibid.*, sec 95, p. 330.

28. *Ibid.*, chap. 8, sec. 95, pp. 330–331.

29. *Ibid.*, sec. 96, p. 331.

30. *Ibid.*, p. 332.

31. *Ibid.*, chap. 19, sec. 240, pp. 426–427.

32. *Ibid.*, sec. 243, pp. 427–428.

33. *Ibid.*, chap. 11, sec. 136, p. 359.

34. *Ibid.*, chap. 8, sec. 122, p. 349.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, sec. 121, p. 349.

37. *Ibid.*, chap. 9, sec. 131, p. 353.

۳۸. این تفسیری است که در کتاب زیر عرضه شده است:

A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton: Princeton University Press, 1993); see chap. 3. esp. pp 65 ff.

39. Locke, *Two Treatises*, chap. 8, sec. 97, p. 332.

۴۰. جان دان در کتاب زیر بحث جالبی در مورد این توسّل به ارادهٔ اکثریّت دارد:

John Dunn, *Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), pp. 129–135.

جان دان تأکید می‌کند (و من هم با او موافقم) که این توسّل به اکثریّت توصیه‌ای برای سازمان سیاسی درونی جامعه نیست، بلکه بخشی از تحلیل لاک از مفهوم مشروعیّت سیاسی است.

41. Locke, *Two Treatises*, chap. 11, sec. 140, p. 362.

42. *Ibid.*, chap. 8, sec. 121, p. 349.

43. James Buchanan, *The Limits of Liberty* (Chicago: University of chicago Press, 1975), p. 92.

44. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1987), book III, part ii, sec. viii, p. 548.

45. Ronald Dworkin, «The Original Contract», in Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (New York: Basic Books, 1974), p. 17.

۴۶. بنا به آنچه دهان به دهان می‌گردد، حرف اصلی گولدوین چنین بوده است: «قرارداد کلامی حتّی ارزش کاغذی را که بر آن نوشته شود ندارد.» جمله‌ای که من نقل کرده‌ام غالباً به رابرت نوزیک نسبت داده می‌شود.

47. See Simmons, *On the Edge of Anarchy*, p. 78.

۴۸. نوزیک در این مورد می‌گوید: «این واقعیّت که ما تا حدودی "محصولات اجتماعی" هستیم زیرا از الگوها و نظمهای جاری که حاصل اعمال بیشمار زنجیره‌ای طولانی از افرادی است که سالهاست به فراموشی سپرده شده‌اند... در ما احساس دِینی شناور ایجاد نمی‌کند که جامعهٔ حاضر بتواند آن دِینها را جمع کند و هر طور دلش می‌خواهد از آن استفاده کند.» رجوع کنید به:

Anarchy, State and Utopia (New York: Basic Books, 1974), p. 95.

۳

رضایت و دموکراسی

اگر نظریّه‌های قرارداد اجتماعی هابز و لاک نمی‌توانند نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایتی را بپرورانند، آیا ما خودمان می‌توانیم با نظریّه‌پردازی در مورد این مسائل به راه حلّ بهتری برسیم؟ من در این فصل دقیقاً می‌کوشم همین کار را با استفاده از اندیشه‌های هابز، لاک، و ارسطو و به‌کارگیری ابزار علوم اجتماعی مدرن بکنم، یعنی با کمک اینها نوع تازه‌تر و بهتری از نظریّهٔ مبتنی بر رضایت را بپرورانم.

نظریّه‌ای که من پیشنهاد می‌کنم میان سه نوع ساختار قدرتی که می‌تواند در قلمرویی وجود داشته باشد تمایز قائل می‌شود: سروری، فرمانروایی سیاسی، و فرمانروایی سیاسی اخلاقاً مشروع (که این ساختار سوّم گونه‌ای از همان ساختار دوّم است). همان‌گونه که سعی خواهم کرد در این فصل توضیح دهم، آنارشیستها دو ساختار اوّل را با هم خلط می‌کنند، حال آنکه نظریّه‌پردازان رضایت، به عکس، ساختار دوّم و سوّم را با هم خلط می‌کنند. برای آنکه بتوانیم نشان دهیم که آنارشیستها اشتباه می‌کنند که گمان می‌برند قدرت سیاسی صرفاً شکلی از اجبار کردن و زورگویی است، لازم است توضیح دهیم که فرمانروایی سیاسی چه تفاوتهایی با سروری دارد. امّا فرمانروایی سیاسی دو فاکتو (عملاً موجود) می‌تواند در همهٔ انواع شیوه‌های ناعادلانه و اخلاقاً ناپذیرفتنی به‌کار گرفته شود؛ بنابراین، میان فرمانروایی سیاسی دو فاکتو و فرمانروایی سیاسی عادلانه و اخلاقاً مشروع تفاوت هست. فرمانروایی سیاسی حتّی اگر بد و ناعادلانه باشد وجود دارد؛ و دولت ناعادل باز همچنان دولت است. امّا میان دولتهای ناعادل و نظامهای صرف سروری تفاوتی هست. همچنین میان دولت ناعادل و دولت عادل نیز تفاوتی هست، که این تفاوت تمیز میان فرمانروایی سیاسی صرف و

فرمانروایی سیاسی عادلانه را ضروری می‌کند. اگر این سه نوع تمایز را درست بشناسیم، در وضعیّتی خواهیم بود که بتوانیم توضیحی در این مورد عرضه کنیم که فرمانروایی سیاسی چیست و چگونه به مفهوم رضایت اتباع ربط می‌یابد.

برای پیجویی ماهیّت فرمانروایی سیاسی اخلاقاً مشروع، باید بفهمیم عدالت چیست و بر آن اساس بفهمیم به‌کارگیری عادلانهٔ فرمانروایی سیاسی چگونه است. بخش دوّم این کتاب وقف تحلیل و کاوش در مفاهیم و برداشتهای فلسفی متفاوت از عدالت شده است، پس ما بحث دربارهٔ ماهیّت فرمانروایی سیاسی عادلانه را موکول به فصلهای بعدی می‌کنیم. هدف ما در این فصل رسیدن به تحلیلی از فرمانروایی سیاسی است که می‌توان بعداً نظریّهٔ عدالتی را به آن ضمیمه کرد و به درک و برداشتی کاملاً موجّه از دولت رسید.

طرح و نقشهٔ این فصل به قرار زیر است: نخست، من ماهیّت مشکلات و مسائلی را عرضه می‌کنم که مردم در هر «حالت طبیعی» با آن مواجهند ــ حالتی که در آن هیچ نوع فرمانروایی سیاسی وجود ندارد. در وهلهٔ دوّم، به این بحث می‌پردازم که فرمانروایی سیاسی، اگر وجود داشته باشد، چگونه می‌تواند علاجی برای این مشکلات و مسائل فراهم آورد، و بدین ترتیب نشان می‌دهم که فرمانروایی سیاسی چیست. در وهلهٔ سوّم، الگویی می‌پرورانم که توضیح می‌دهد چگونه فرمانروایی سیاسی خلق می‌شود. هدف از طرح این الگو این نیست که گزارش تاریخی مبسوطی از نحوهٔ خلق عملی دولت باشد: تاریخها پیچیده، سردرگم، و پر از امکانها و احتمالات نامربوط هستند. طرح الگویی از خلق دولت به ما امکان می‌دهد خس و خاشاک تاریخی را پس بزنیم و ساختار عمقی به وجود آمدن دولت را که در تمام تاریخهای شکل‌گیری دولت نهفته است ببینیم. الگویی که من طراحی می‌کنم **الگوی توافقی دولت**[1] خوانده می‌شود

---

۱. convention model of state؛ convention در این معنای حقوقی و فلسفی معمولاً در فارسی به «قرارداد» برگردانده می‌شود، که البتّه روشنترین و معقولترین معادل هم برای این کلمه در این معنا همین است. امّا چون در متون سیاسی کلمهٔ contract هم معمولاً به قرارداد برگردانده می‌شود اگر این هر دو سنّت را رعایت کنیم میان این دو مفهوم خلط ایجاد خواهد شد. بنابراین در این متن برای کلمهٔ convention در این معنا معادل «توافق» اختیار شده است. به‌هر صورت

که به ما اجازه می‌دهد میان دولتی که فرمانروایی سیاسی دارد و نظام محض سروری که قدرت اجبار و زورگویی دارد امّا فرمانروا نیست تمیز قائل شویم. در پایان به استدلال در این‌باره خواهم پرداخت که خلق دولت معادل خلق نوع خاصّی از ساختار فرمانروایانه است که حق فرمان دادن و در اختیار داشتن قدرتهای ضروری برای تنفیذ و به اجرا گذاشتن این فرمانها را دارد. در وهلهٔ چهارم، من به بررسی نوع «رضایتی» خواهم پرداخت که در این الگو هست و این بحث را پیش خواهم کشید که به چه شیوه‌ای می‌توان از این نوع رضایت برای توضیح این مطلب استفاده کرد که چرا حاکمان در دولتهای اصیل با فرمانروایی فرمان می‌دهند امّا حاکمان مستبّد در نظام سروری قدرت دارند امّا فرمانروایی ندارند. سرانجام، نشان خواهم داد چگونه این تحلیل ساختار دموکراسیهای مدرن و شیوهٔ راهبری آنها با «حاکمیّت قانون» را روشن می‌کند.

یک تذکّر و هشدار: این فصل دشوارترین فصل این کتاب است، و ممکن است بعضی خوانندگان آن‌را اندکی رعب‌آور بیابند. اگر چنین باشد، آنان می‌توانند از خواندن این فصل صرف نظر کنند و فقط خلاصهٔ بحث را در انتهای فصل بخوانند تا لُبّ کلام آن‌را دریابند و بعد به سراغ فصل ۴ بزوند. امّا برای خوانندهٔ پرمایه‌تر یا کنجکاوتر یا دارای دانش فلسفی بیشتر، این فصل می‌کوشد راه حل تازه‌ای برای مسئله و مشکلی قدیمی ارائه دهد و این کار را با استفاده از اندیشه‌های موجود در آثار اخیری که در زمینه‌های فلسفهٔ حقوق، اقتصاد، و

← منظور از convention در اینجا تن دادن اختیاری به همسویی با نظمی است که دیگران پذیرفته‌اند، زیرا این به نفع همگان است که در مسئله‌ای که راه‌حلهای متفاوتی دارد که در نهایت با هم فرقی ندارند با هم توافق کنند و به صورت قراردادی از یک نظم پیروی کنند، بی‌آنکه آن نظم رجحانی بر نظمهای دیگر داشته باشد. مثلاً به نفع همگان است که از یک‌سوی جادّه حرکت کنند، حال یا از چپ یا از راست. حرکت از راست یا چپ جادّه هیچ‌یک ترجیحی بر دیگری ندارد، فقط ترجیح آن است که همه به یک نحو عمل کنند و طبق توافق از یک سمت بروند. این نظمها اکثراً به شکل تصادفی و طبیعی پیش می‌آیند، نه آنکه همواره طبق قرار و مداری مشخص باشند. برای همین «توافق» (convention) در این معنا همواره به دنبال «توافق خاصّ یا صریح» (specific or explicit agreement) نمی‌آید، یعنی «توافق» (convention) در اکثر اوقات (البتّه نه همیشه) ضمنی و بیان‌نشده و طبیعی است.ـم.

نظریّهٔ بازی منتشر شده‌اند انجام می‌دهد. برای چنین خوانندگانی امیدوارم خواندن این فصل به زحمتش بیارزد.

آیا ما به دولت نیاز داریم؟

این ادّعا که دولت برای همگان مطلوب است از ویژگیهای ثابت همهٔ نظریّه‌های رضایت است که تصویری که از زندگی بدون حکومت و در «حالت طبیعی» ارائه می‌کنند تصویری تیره از زندگی پر از مشکل است، و نتیجه می‌گیرند که مردم به این نظر می‌رسند که داشتن دولت راه علاجی برای این مشکلات است (حال این علاج چه بهترین علاج باشد، چه صرفاً یک علاج). در فصل ۲ ما برخی از این مسائل و مشکلات را از نظر گذراندیم. مثلاً از حالت معمّای زندانی منفرد یاد کردیم که در آن عمل عقلانی برای هر شرکت‌کننده این است که با دیگران همکاری نکند. از حالت معمّای زندانی مکرّر هم یاد کردیم، که در آن برای همهٔ طرفها عقلانی آن است که همکاری کنند، امّا صرفاً به شرطی که خاطرجمع باشند که دیگری یا دیگران هم همکاری خواهند کرد ــ و رسیدن به این خاطرجمعی در حالت طبیعی بینهایت دشوار است. همچنین در حالت طبیعی مسئلهٔ بازیهای هماهنگی[1] وجود دارد: در یک بازی هماهنگی دست‌کم یک

---

۱. coordination games؛ شکلی از «نظریّهٔ بازی» [رجوع کنید به پانوشت صفحهٔ...]. بازی هماهنگی وضعیّتی است که در آن منافع عاملان همخوانی دارد، و هدف رسیدن به نتیجه‌ای است که همهٔ این منافع برآورده شوند. به زبان دیگر، این وضعیّتی است که هر شخص در آن نفعی در انجام کاری دارد که با آنچه دیگران می‌کنند توافق و سازگاری دارد. مثلاً، ما همه دلمان می‌خواهد وقت غذا خوردن دور هم جمع شویم، امّا با این مشکل مواجه می‌شویم که هیچ‌یک از ما نمی‌داند آن دیگری در وقت غذا خوردن در کدام قسمت شهر خواهد بود. اگر فقط یک رستوران در شهر باشد رفتن به آن رستوران با این امید و انتظار که دیگری هم همین فکر را خواهد کرد و این راه‌حل را بهترین و معقولترین راه‌حل خواهد دانست راهی برای حل مشکل است. امّا اگر در شهر چند رستوران باشد راه‌حلّ اینقدر آسان نخواهد بود، و باز راه‌حل زمانی دشوارتر می‌شود که عنصر رقابت هم وارد صحنه شود، یعنی انتخابهای متفاوت به نفع افراد متفاوت باشد، یعنی مثلاً در این مثال هر کس ترجیح بدهد در رستوران نزدیکتر به محلّ اقامت او گرد هم آیند و غذا بخورند. از جنبهٔ صوری، راه‌حلّ پیدا کردن یک تعادل است که در آن همه یک اندازه نفع ببرند و یک اندازه زیان ببینند. عماهنگی برای توضیح اعمال اجتماعی و خصوصاً پیدایش جوامع ضروری است. نویسنده خود نیز در متن توضیحات بیشتری در این مورد می‌دهد.ــم.

تعادل هماهنگی وجود دارد که چنین تعریف می‌شود: حاصلی که در آن مجموعِ تلفیقی اعمال بازیگران چنان است که هیچ بازیگری وضع بهتری نخواهد داشت اگر یک بازیگر، چه خودش چه دیگری، به نحوی متفاوت عمل کند[۱]. در بسیاری موارد در بازیهای هماهنگی تضادّی در کار نیست؛ مثلاً، اگر شما و دوستتان وقتی که برای گردش به دیزنی‌لند رفته‌اید همدیگر را گم کنید و هر دو بخواهید بدانید که کجا بروید تا آن دیگری را پیدا کنید. در حالت طبیعی ممکن است چنین بازیهایی زمانی پیش آید که دو نفر نیاز به کمک متقابل هم دارند امّا راهی برای رسیدن به هماهنگی ضروری برای برخورداری از آن کمک پیدا نمی‌کنند. البتّه بازیهای هماهنگیی هم هست که شامل تضادّی هم می‌شود: مثلاً بازی «دعوای زن و مرد»[1] بازی هماهنگیی است که در آن هر بازیگر تعادل هماهنگی متفاوتی را ترجیح می‌دهد و بنابراین رسیدن به هر یک از این تعادلها دشوارتر می‌شود. (این نام از مثال مشهوری گرفته شده است که آر. دانکن لیوس و هاوارد رایفا مطرح کرده‌اند و در آن زن و شوهر دو کار متفاوت را برای گذراندن شبشان ترجیح می‌دهند ــ مرد می‌خواهد به مسابقهٔ مشت‌زنی برود و زن می‌خواهد به دیدن باله برود. امّا در عین حال هر دو دلشان می‌خواهد شب را با هم بگذرانند و ترجیح می‌دهند همراه با آن دیگری به تماشای چیزی که مطلوبشان نیست بروند، تا آنکه تنها به تماشای چیز مطلوب خود بروند[۲].) برای روشن کردن این نوع بازی، فرض کنید که من و شما می‌خواهیم در این مورد به هماهنگی برسیم که از کدام سمت جاده برانیم، و شما ترجیح می‌دهید از راست برانید و من ترجیح می‌دهم از چپ برانم. هر دوی ما وضع بهتری خواهیم داشت اگر یکی از این دو سمت انتخاب شود، امّا ترجیحاتمان با هم فرق دارد. این بازی در نمودار ۱.۳ تصویر شده است. (برای جمعیّتی با n نفر در حالت طبیعی ماتریس نمودار تصمیمات آنان n ــ بُعدی با n تعادل هماهنگی خواهد بود، امّا آن بازی هم بسیار شبیه این بازی دوبُعدی خواهد بود.) حل کردن این نوع بازی [که با تضادّی توأم است] بسیار دشوارتر از بازیهای هماهنگی محض است، زیرا باید پیش از رسیدن به هماهنگی آن تضادّ را حل کرد.

---

1. «battle of the sexes» game

		من: سمت راست	من: سمت چپ
شما	سمت راست	۲ و ۱	۳ و ۳
	سمت چپ	۳ و ۳	۱ و ۲

نمودار ۱.۳

سوای مسائل تضادّ و هماهنگی، مسئلهٔ رفتار ضدّ اجتماعی هم هست که ممکن است زادهٔ خواست و اراده و شهوت باشد، مسئلهٔ خشونت هم هست که ممکن است زادهٔ صورتهای مختلفی از شر (حرص و طمع، بدخواهی، و غیره) باشد، و سرانجام مسئلهٔ اخلال و بی‌نظمی هم هست که ممکن است زمانی رخ دهد که افراد غیر عقلانی عمل یا استدلال کنند. هیچ‌یک از این مسائل نیاز به بستر نظری بازی خاصّی ندارند، و هر یک ممکن است هر زمان در همهٔ موقعیّتها رخ دهد، و در حالت طبیعی هیچ راه سیستماتیکی برای پرداختن به آنها یا راه سیستماتیکی برای پیشگیری از آنها یا کوشش برای علاجشان وجود ندارد.

این مشکلات تنها توانایی افراد برای حفظ جانشان را تهدید نمی‌کنند. این مشکلات قطعاً فقر و بدبختی را هم به دنبال دارند، زیرا همکاری مؤثر و مثمر را ناممکن می‌کنند و امکان تعامل و تبادل ضروری برای همهٔ انواع فعالیّتهای ارزشمند، از فعالیّتهای هنری گرفته تا فعالیتهای ورزشی، را از میان می‌برند، اگر دولتی نباشد که به این مشکلات بپردازد، نه‌تنها امنیّت شخصی به خطر می‌افتد، بلکه از بنیادهای زندگی ارزشمند هم خبری نخواهد بود. از این‌رو زندگی در حالت طبیعی همواره توأم با بدبختی و ناامنی خواهد بود.

الگوی مبتنی بر توافق یک فرض مهمّ در مورد این مشکلات دارد و آن این است که مردم ساکن در قلمرویی، هم بر پایهٔ اخلاق و هم بر پایهٔ عقلانیّت، حق دارند به دنبال علاجی برای این مشکلات باشند. پیدا کردن چنین علاجی پایهٔ عقلانی دارد زیرا این مشکلات به توانایی هر شخص برای ارضای تمنّیات خودش صدمه می‌رساند. و پیدا کردن چنین علاجی پایهٔ اخلاقی هم دارد زیرا این مشکلات تأثیر منفی شدیدی بر رفاه سایر افراد دارد. علاوه بر این، برای آنکه

چنین علاجی کارساز باشد، باید علاجی جمعی باشد، بدین معنا که همه یا اکثر افراد ساکن در آن قلمرو بایستی این راه علاج را تأیید کنند و در آن مشارکت جویند تا حالت جنگ خاتمه پیدا کند و تعامل سازنده و صلح‌آمیز آغاز شود.

پس مرور کنیم: طبق این الگو، مردم هم بر پایهٔ اخلاق و هم بر پایهٔ عقلانیّت، حق دارند علاجی جمعی برای حلّ مشکلات تضادّ و هماهنگی تدارک ببینند، مشکلاتی که در غیر این صورت در حالت طبیعی وجود خواهد داشت. چنانکه خواهیم دید، این علاج جمعی شامل ساختن جامعه‌ای سیاسی است.

فرمانروایی سیاسی

تمام مشکلاتی که من فقط رئوسشان را برشمردم از طریق خلق فرمانروایی سیاسی یا قابل پیشگیری و اصلاح، یا قابل رسیدگی هستند. اینکه آیا فرمانروایی سیاسی یگانه راه پرداختن به این مشکلات و رفع آنهاست یا نه، سؤال جالبی است که من بعداً در همین فصل مختصراً به آن خواهم پرداخت[۲]. امّا فعلاً ما فهم این راکه فرمانروایی سیاسی چیست و چگونه می‌توان از آن برای حل مشکلات تضادّ و هماهنگی استفاده کرد در کانون توجّه قرار می‌دهیم.

از زمان ارسطو تا زمان حاضر، فیلسوفان انواع مشکلات اجتماعی را که با فرمانروایی سیاسی قابل حلّند با تفصیل زیاد بیان کرده‌اند ــ البتّه این نکته را در نظر داشته باشید که اقتضای فرمانروایی سیاسی اطاعت است. فرمانروایی سیاسی برای حلّ مسائل هماهنگی و مسائل PD در اجتماع یا باهماد به قانونگذاری می‌پردازد (قانونهای مالکیّت، قرارداد، ازدواج، و قانونهای جزایی). فرمانروایی سیاسی در منازعات حکمیّت می‌کند و حلّ و فصل منازعات را به عهده می‌گیرد، و کلاً قانون را تنفیذ می‌کند و به اجرا می‌گذارد. خلاصه کنیم، درک اکثر فیلسوفان از فرمانروایی سیاسی نوعی فرمانروایی است که باید با اطاعت همراه باشد تا نظم تأمین شود. همهٔ مسائل نظری بازی و مسائل ناشی از رفتار ضدّ اجتماعی مسائل مربوط به نظم هستند که نیازمند نهادی هستند که مردم را قادر سازد به هماهنگی برسند و خاطرجمعی لازم برای

آنکه همکاری عقلاتی باشد پیدا کنند، و ضمانتهای اجراییی فراهم آورند که رفتار همکارانه را در موقعیتهایی تشویق کند که جز با وجود این ضمانتها غیر عقلانی خواهد بود یا دست‌کم حُسن ظنّی به آنها نخواهد بود. در عین اینکه تأمین نظم در این معانی و موارد مختلف یقیناً یگانه وظیفهٔ دولت نیست (و در واقع نکته‌ای که در بخش دوّم این کتاب مدّ نظر است تأمّل در سایر مقاصد دولت است)، به هرروی به‌گمان ما ایفای این وظیفه برای آنکه هر نظامی از قدرت یا فرمانروایی را دولتی اصیل به حساب آوریم ضروری است. پس فرمانروایی سیاسی دقیقاً چیست و چگونه به اجتماع یا باهمادی کمک می‌کند تا نظم را تأمین کند؟

زمانی که شخصی صاحب فرمانروایی سیاسی دستوری به شما می‌دهد انتظار ندارد که شما آن دستور را صرفاً نوعی پیشنهاد تلقّی کنید. همچنین او دستور خود را صرفاً کلامی تلقّی نمی‌کند که دلیلی برای انجام کاری به شما عرضه کرده باشد که شما آزاد باشید آن دلیل را همراه با دلایل دیگر در فرایند تصمیم‌گیری خود وارد کنید و آزاد باشید که اگر دلایل دیگر مخالف آن دلیل بودند آن دلیل را نادیده بگیرید. خیر، شخصی که فرمانروایی سیاسی دارد فرضش بر این است که دلیلی را به شما عرضه می‌کند که شما باید بر اساس آن عمل کنید. او فرضش بر این است که فرمانروایی او در صدور فرمانها چنان است که دلایل او برای شما حجّت به حساب می‌آید، و فرقی نمی‌کند که شما چه دلایل دیگری برای عمل کردن داشته باشید. یا بنا به عبارتی که جوزف راز به‌کار می‌گیرد، فرمانروایان سیاسی به اتباع دلایلی عرضه می‌کنند که «قطع‌کننده‌اند»[1]: «این واقعیّت که فردی فرمانروا انجام عملی را می‌خواهد دلیلی است برای انجام آن که نباید به هنگام ارزیابی اینکه چه باید بکنیم بر سایر دلایل مربوط افزوده شود، بلکه باید آن دلایل دیگر را کنار بزند و جای بعضی از آنها را بگیرد»[۴].

مثلاً، اکثر دولتها از شهروندانشان می‌خواهند درآمدشان را در دفاتر ثبت کنند تا مالیات بر درآمدشان بر آن اساس محاسبه شود. اینکه فرمانروای سیاسی از ما می‌خواهد مالیات بر درآمدمان را ثبت کنیم دلیلی در خود و برای خود برای

1. preemptive

انجام این کار است که فراتر از حتّی پرهیز از جریمه‌ای است که اگر این کار را نکنیم باید بپردازیم. این دلیلی است که قدرتی خاصّ دارد: فرض بر این است که این دلیل همهٔ دیگر دلایل را قطع و فصل می‌کند، خصوصاً دلایل مخالف را. اینکه دولت به شما دستور می‌دهد این کار را انجام دهید همهٔ دلایل دیگری را که ممکن است برای انجام ندادن آن داشته باشید طرد می‌کند.

تحلیل راز نشان می‌دهد که از جهتی شاه جیمز حق داشت که بگوید چیزی خدایگون در حاکم هست ــ امّا (صرفاً) در این معنا که فرمانروای سیاسیِ حاکم این «قدرت بالادست» را دارد: اینکه بگوییم حاکمی فرمانروایی سیاسی دارد بدین معناست که دلایل حاکم بنا بر فرض قطع‌کنندهٔ همهٔ دلایل دیگری است که ممکن است ما در مغایرت و تضادّ با دستورهای حاکم داشته باشیم. امّا گفتن اینکه دلایل حاکم باید دیگر دلایل را طرد کند به معنای این نیست که دلایل او حتماً چنین خواهند کرد؛ و چون همیشه چنین نمی‌شود، به حاکم قدرت مجازات داده می‌شود تا بتواند هرگاه که فرمانروایی مؤثّر واقع نشد از طریق اجبار اطاعت را تأمین کند.

تا زمانی که حاکم هم فرمانروایی صدور دستور را دارد و هم قدرت تنفیذ و به اجرا گذاشتن آن دستورها را، می‌تواند راه‌حلهای قاطعی برای بازیهای هماهنگی طراحی کند، با استفاده از ضمانتهای اجرایی انگیزه‌ها را تغییر دهد تا همکاری در بازیهای PD تأمین شود، و با مجازاتها رفتار مجرمانه را اصلاح و از آن پیشگیری کند، و قدرتش را یا برای تشویق یا دست‌کم ممکن کردن انواع گسترده‌ای از فعالیّتهایی به‌کار گیرد که مردم در جامعه‌ای صلح‌آمیز از آن فعالیّتها لذّت می‌برند.

البتّه برای هر تبعه‌ای دشوار، و یا احتمالاً از نظر اخلاقی غلط است که فرض کند دلایلی که فرمانروای سیاسی عرضه می‌کند از همهٔ دیگر دلایل فراتر قرار می‌گیرد و آنها را باطل می‌کند (و برای همین است که راز در نقل قول فوق عبارت «بعضی دلایل» را به‌کار می‌گیرد و نه عبارت «همهٔ دلایل» را). مثلاً، ممکن است ما اصرار داشته باشیم که دلایل فرمانروایی سیاسی برخی دلایل اخلاقی را قطع

نمی‌کند: اغلب ما معتقدیم که هیچ فرمانروای سیاسی نمی‌تواند به ما فرمان بدهد که بنا بر دلیلی قطعی همهٔ کودکان نوزاد را در دهکده‌ای بکشیم یا همهٔ اعضای گروه قومی خاصّی را قتل عامّ کنیم. بنابراین، در اکثر جوامع سیاسی واقعی مردم و حاکمانشان می‌پذیرند که قید و بندهایی اخلاقی هست که محتوای ممکن فرمانهای شخص صاحب فرمانروایی را تعریف می‌کند، که بدین معناست که در این جوامع فرمانهای حاکمان نمی‌تواند قطع‌کنندهٔ همهٔ دلایل باشد. (برای همین ما عذر آلمانیهایی را نمی‌پذیریم که در طیّ جنگ جهانی دوّم در جهت نسل‌کشی یهودیان اقدام کردند به این دلیل که «صرفاً داشتند از دستورات تبعیّت می‌کردند».) دولتهای مختلف با پذیرش نظریّه‌های مختلف در مورد حدود اخلاقی فرمانروایی سیاسی حیطهٔ شورش سیاسی موجّه و اَعمال منفرد نافرمانی مدنی موجّه در برابر قانون و قانونگذار را مشخص می‌کنند ــ قانونهایی که شخص ناعادلانه‌تر از آن می‌داند که از آنها اطاعت کند. در واقع، مجوّز عقلانی و اخلاقیی که مردم برای تدارک دیدن علاج سیاسی جمعی برای مشکلات حالت طبیعی دارند اقتضا می‌کند که مردم این علاج را به نحوی تدارک ببینند که نه‌تنها از نظر اخلاقی بهتر از حالت طبیعی باشد که قرار است جایگزینش شود، بلکه از نظر اخلاقی مطلوب هم باشد و بدین ترتیب عدالت و رفاه و سعادت را ارتقا دهد.

تفاوت در جهان‌بینی اخلاقی بدین معناست که جوامع سیاسی متفاوت درک متفاوتی از این قید و بندهای اخلاقی خواهند داشت که منعکس‌کنندهٔ واقعیّت مهمّ دیگری در مورد فرمانروایی سیاسی است و آن این است که گرچه فرمانروایی سیاسی در همهٔ جوامع این خصلت قطع‌کنندگی را خواهد داشت، امّا در جوامع مختلف دامنهٔ آن تعریف متفاوتی خواهد داشت، و لذا جوامع مختلف در مورد اینکه کدام «حوزه‌های تصمیم‌گیری» به حاکم تعلّق دارد اختلاف نظر خواهند داشت. می‌توانیم فرایند خلق، حفظ، و اصلاح ماهیّت فرمانروایی سیاسی را یکی از راههایی بدانیم که مردم از آن طریق «جهان اخلاقی خود را شکل می‌دهند»[۵]. این فرایند خلق سه جنبه دارد: نخست، باید مسائلی که

حاکم بر آنها احاطهٔ حقوقی و قانونی دارد تعریف شوند (که این شامل تعریف «حوزه‌های تصمیمی» هم می‌شود که در آن حوزه‌ها دلایل حاکم «قطع‌کننده»اند)؛ دوّم، هدف او از به‌کارگیری قدرت باید مشخّص شود؛ و سوّم، ساختاری که در چارچوب آن این فرمانروایی به‌کار گرفته می‌شود باید معیّن شود. مردم ممکن است فرمانروایی بسیار گسترده یا به عکس بسیار محدودی را خلق کنند. این فرمانروایی ممکن است با سوداهای کمال‌خواهانه برساخته شود (با کوشش برای اصلاح اخلاقی اتباع و کمک به آنان برای رسیدن به حقیقت، همانگونه که افلاطون می‌گفت و ما در فصل ۱ بحثش را کردیم)، یا ممکن است ضدّ کمال‌خواهانه و صرفاً محدود به این تضمین باشد که مردم به هم صدمه نرسانند. و این فرمانروایی ممکن است در صورتی پادشاهی، اولیگارشیک، یا دموکراتیک از حکومت «جای داده شود». در مورد ایالات متّحده سندهای مفصّلی دربارهٔ این فرایند بنا کردن حاکمیّت و فرمانروایی وجود دارد؛ در کشورهای دیگر این فرایند فرایند تکاملی آهسته‌ای بوده است که مستندات آن حداکثر حالت پراکنده و طرح‌گونه‌ای دارند. نکته این است که حدود فرمانروایی سیاسی هم به همان اندازهٔ مقامات سیاسی در دولت بستگی به طرح اولیّه دارد. یا بهتر بگوییم، وقتی که مردم فرمانروایی سیاسی را «جعل» می‌کنند، توافق می‌کنند که برای آنکه این فرمانروایی بتواند کار حلّ مشکلات مربوط به حالت طبیعی را از پیش ببرد، باید خصلت قطع‌کننده داشته باشد، امّا آنها می‌توانند دامنه و قوّت فرمانهای قطع‌کننده‌ای را که فرمانروایان سیاسی مجاز به صدورشان هستند به شیوه‌های مختلفی معیّن کنند.

من واژهٔ «جعل» را به عمد در اینجا به‌کار بردم، زیرا طبق تحلیلی که من در اینجا پیش می‌نهم فرمانروایی سیاسی را مردم جعل می‌کنند نه اینکه فرمانروایی سیاسی از آنها نشأت بگیرد. نکته این است که مردم به طور طبیعی این فرمانروایی را ندارند، بلکه باید آن‌را خلق کنند تا مشکلاتی را بتوانند حل کنند که در غیر این صورت، یعنی در صورتی که فرمانروایی سیاسی وجود نداشته باشد، آفت جان آنها می‌شود. این بدان معناست که من در تحلیلی که ارائه خواهم داد

این ادّعای لاک را رد می‌کنم که فرمانروایی سیاسی چیزی است که باید از اتباع به حاکم منتقل شود (از طریق جامعهٔ سیاسی)، یعنی درست همانطوری که مثلاً بیماری به پزشکش اختیار می‌دهد که او را معالجه کند. دو دلیل مناسب برای ردّ این ادّعا وجود دارد. نخست، چون اکثر ما هرگز نمی‌توانیم به خاطر بیاوریم که چنین رضایت صریحی داده باشیم، این توضیح (همانگونه که در فصل ۲ دیدیم) الگوی ضعیفی برای توضیح واقعیّت فرمانروایی سیاسی است، و مشکل می‌توان شکلی از رضایت ضمنی و مکتوم را اندیشید که برای فرمانروایی بخشیدن به فردی کافی باشد. امّا دلیل دیگر برای ردّ این ادّعا (که من در فصل ۲ بحثش را نکردم) این است: درگزارش لاک فرض بر این است که مقدّم بر رضایت فرد، فرمانروایی سیاسی ذاتاً در فرد موجود است، چنانکه او می‌تواند آن‌را (همچون امانتی) به حاکم اعطاء کند. امّا آیا واقعاً پذیرفتنی است که فکر کنیم آن فرمانروایی که حاکم به قدرت آن قانون می‌گذارد یا متعرّضان را مجازات می‌کند یا امور خارجی را اداره می‌کند چیزی است که هر یک از ما به‌طور طبیعی داریم؟ مثلاً، حقّ مجازات را در نظر بگیرید: مشکل می‌توان پذیرفت که هر فرد بالغی مقدّم بر رضایتش طبیعتاً حقّ استفاده از رویّه‌ای محاکمه‌ای را به انتخاب خویش برای محکوم کردن فرد متعرّض دارد و حق دارد مجازاتهای جبرانی یا پیشگیری‌کننده‌ای را بر فرد متعرّض اعمال کند. تصوّر کنید چطور می‌شد اگر فردی مدّعی داشتن چنین حقّی بر شما می‌شد، شما را به دادگاهش فرا می‌خواند، شما را به استناد قواعد خودش گناهکار تشخیص می‌داد، و شما را محکوم به مجازاتی می‌کرد که به نظرش درست می‌آمد. شما هر چه هم که کرده بودید، آیا باز به خشم نمی‌آمدید و مدّعی نمی‌شدید که او «حقّ» چنین رفتاری را با شما ندارد؟ چنین شخصی در واقع خود را «دولتی کوچک» به حساب آورده است به نحوی که به نظر ما عبث می‌آید. امّا طبق نظر لاکی، هر شخصی تا زمانی که رضایت به انتقال فرمانروایی‌اش به حاکم نداده است خود دولتی کوچک است.

آیا مردمی که در دولتهای موجود تصمیم می‌گیرند قانون را به دست خود

بگیرند و به تنهایی یا به عنوان عضوی از یک گروه یا قوم کینه‌کش از کسانی که به آنان صدمه رسانده‌اند انتقام بکشند و مجازاتشان کنند با این کار خود همچون دولتی کوچک عمل می‌کنند؟ نه: اعمال چنین افرادی تفاوتهایی جدّی با اعمال فرمانروایانهٔ دولتی دارد که نظام عدالت جزائیی را اداره می‌کند. خصوصاً این افراد فاقد آن بیطرفی، عینیّت، و یکسان‌نگریی هستند که مشخصهٔ عدالت جزائی اصیل است. قومهای کینه‌کش بسیار شخصی‌نگر، غیرعینی، و افراطی هستند ــ و غالباً اعمالشان وحشیانه و خفّت‌آور است. یکی از دلایل مردم برای رسیدن به این تصمیم که نیاز به دولت دارند همین است که می‌خواهند فرمانروایی خلق کنند که بتواند منصفانه و بیطرفانه قضاوت و مجازات کند و حقوق همهٔ طرفها را به یکسان محترم بدارد. هرچند ممکن است مواردی پیش بیاید که دولت چنان فاسد و منحط باشد که ما بتوانیم تصمیم شهروندی را برای دست زدن به اقدامات تنبیهی شخصی را درک کنیم، امّا چنین اعمال شخصیی نمی‌تواند خصلت بیطرفانه‌ای را داشته باشد که حکمیّتهای فارغ از احساسات فرمانروایی سیاسی دارد. این نشان می‌دهد که چنین فرمانروایی چیزی نیست که هیچ‌یک از ما در خودمان داشته باشیم، بلکه چیزی است که ما (با دشواریهای زیاد) باید آن‌را بسازیم.

اینگونه تأمّلات در این‌باره که گفتن اینکه هر شخصی «به طور طبیعی» در مقام فرد صاحب فرمانروایی سیاسی است آشکار می‌کند که چنین اندیشه‌ای چقدر غریب است. در واقع، نظریّهٔ لاک چون دربرگیرندهٔ چنین اندیشه‌ای است، نمی‌تواند واقعاً و بدرستی حالت ماقبل سیاسی جهان را به جا آورد؛ به عکس، حالت «طبیعی» لاک پر از دولت است، یعنی به تعداد افراد در آن دولت هست! اینکه حتّی لاک وجود دولتهای کوچک را در حالت طبیعی‌اش نمی‌پذیرد، نشان می‌دهد که او هم لرزاندن پایه‌های این اندیشه را دشوار می‌یابد که دولتی با فرمانروایی صدور حکم فقط در نهادی وجود دارد که مخلوق افرادی است که در آن دولت زندگی می‌کنند، و این دولت یا فرمانروایی در خود افراد نیست.

امّا درک و برداشتی که من در اینجا از فرمانروایی سیاسی پیش می‌نهم این

نیاز را رفع می‌کند که بخواهیم حتماً از نظر تاریخی در جستجوی رضایت صریح ناپذیرفتنی از جانب هر فرد باشیم که با آن فرمانروایی سیاسی فردی «خودش» را به حاکم انتقال می‌دهد. به جای آن، استدلال من این است که فرمانروایی سیاسی پیشتر در هر شخصی وجود ندارد، بلکه عملاً توسّط گروهی از مردم که به نظرشان این نوع خاصّ از فرمانروایی برای حلّ جمعی مشکلات خاصّ مربوط به تعامل در سرزمینشان ضروری است جعل می‌شود و فرایند خلق دولت اساساً شامل معیّن کردن محتوا و ساختار آن فرمانروایی به نحوی است که با نیازهای آنان تطبیق داشته باشد. پس، طبق این نظر، فرمانروایی سیاسی پیشاپیش در هر شخصی وجود ندارد، بلکه فی‌البداهه توسّط مردمی خلق می‌شود که آن‌را راه حلّی برای مشکل بی‌نظمی می‌دانند ــ مشکلی که بنا به دلایل اخلاقی و نفع شخصی باید حلّش کنند.

برای توضیح بیشتر این اندیشه، در نظر بگیرید که چگونه جی. ئی. ام. انسکام به شکلی ابتکاری این اندیشه را پیش کشید که دولت از جعلیّات مردم است[۶]. انسکام بحث را از این واقعیّت می‌آغازد که فرمانروایی سیاسی هم از نظر دامنه و هم از نظر محتوا بسیار متفاوت از از فرمانروایی است که مثلاً پدر و مادر، یا معلّم، یا رهبران مذهبی دارند: حاکمی با فرمانروایی سیاسی عملاً خواستار اطاعت بی‌قید و شرط در مسائلی است که دامنهٔ فرمانروایی او به آنها می‌رسد، و بسته به اینکه این دامنه و قلمرو چگونه تعریف شده باشد، او خود را برحق می‌داند که در طیف وسیعی از امور، که برخی از آنها خطرناک هستند، و حتّی (در برخی جوامع) شامل حکم به مرگ هم می‌شوند، به مردم دستوراتی بدهد. انسکام می‌گوید ما می‌توانیم با تأمّل در این مورد که چنین صورت گسترده و نیرومندی از فرمانروایی در خدمت چه مقاصدی می‌تواند باشد درک کنیم که فرمانروایی سیاسی جعل می‌شود و چرا جعل می‌شود: «پایهٔ فرمانروایی غالباً یک وظیفه است. فرمانروایی از ضرورت وظیفه‌ای نشأت می‌گیرد که انجام آن وظیفه نوع و حدود خاصّی از اطاعت را از جانب کسانی می‌طلبد که این وظیفه بنا بر فرض برای آنان است که انجام می‌گیرد»[۷]. چون همبستهٔ فرمانروایی

اطاعت است (بنا به عبارت انسکام، «فرمانروایی حقّی است پیوسته برای طلب اطاعت در حوزهٔ خاصّی از تصمیم‌گیری»[۸]) پس جعل فرمانروایی سیاسی در این معنا را باید به منزلهٔ مطلوبیّت اطاعت تقریباً بی‌قید و شرط در حوزه‌های متنوّع دانست که در برخی از این حوزه‌ها مسئلهٔ مرگ و زندگی مطرح است. آن نوع مسائل مربوط به بازیهای نظری که از نظر گذراندیم، و کلاً، مسائل مربوط به خشونت و عدم همکاری، که لازمهٔ حلّ آنها خلق صلح است، ظاهراً اقتضایشان دقیقاً همان نوع فرمانروایی قطع‌کننده‌ای است که ما به حاکم نسبت می‌دهیم، به‌گونه‌ای که حاکم می‌تواند «قانون بگذارد» و از این راه مانع خونریزی، کلاهبرداری، و نفاقهایی شود که برای هر دو طرف ضرر و زیان دارند.

همانگونه که پیشتر بحثش را کردم، این فرایند جعل و خلق هم از نظر اخلاقی و هم از نظر عقلانی موجّه و مجاز است. امّا این فرایند جعل و خلق چیست؟ آیا هیچ ربطی به اندیشهٔ «رضایت» دارد؟

توافق حکومتی[1]

فرمانروایی سیاسی را مردم چگونه جعل یا خلق می‌کنند؟ و چگونه این فرایند شامل رضایت می‌شود؟ همانگونه که در فصل قبل از نظر گذراندیم، دولتهای واقعی ظاهراً مخلوق قول و قرارهای صریح میان شهروندان نیستند، و قول و قرارهای خیالی در قراردادهای فرضی نمی‌توانند اعطاکنندهٔ فرمانروایی باشند. پس ما نیاز به راهی برای فهم فرایند جعل و خلق جامعهٔ سیاسی داریم که هم از نظر تاریخی پذیرفتنی باشد و هم در عین حال واقعاً فرمانروایی ببخشد، تا این نگرش به فرمانروایی سیاسی نگرشی موفّق باشد. ترفند لازم برای پروراندن چنین گزارشی گشتن به دنبال نوعی رضایت دادن است که صریح، تعهّدآور، یا آشکارا متوجّه حاکمی نباشد، بلکه تلویحی، غیر تعهّدآور، و متوجّه تکوین چیزی باشد که من آن‌را «توافق حکومتی» می‌نامم ــ یعنی توافق یا قراردادی که نه‌فقط مقامات حکومتی و متصدّیان این مقامات را مشخص می‌کند، بلکه

1. governing convention

تعریفی هم از ماهیّت فرمانروایی کسانی که در این مقامات قرار می‌گیرند به دست می‌دهد. این نوع رضایت دادن می‌تواند اشکال مختلفی به خود بگیرد، و برای آنکه آن شکل خاصّ خود را بیابیم بایستی در سطحی پایه‌ای و انتزاعی شکل رسیدن به این توافق یا خلق قرارداد را بفهمیم. من همچنین می‌کوشم روشن کنم عمل رضایت دادن اتباع، که منجر به توافق حکومتی می‌شود، شامل چه چیزهایی می‌شود؛ پس، چنانکه نشان خواهم داد، می‌توانیم از این الگو برای فهم دینامیک تاریخ واقعی خلق دولتها استفاده کنیم[۹].

تا بدینجا مشخص کرده‌ایم که مردم در حالت طبیعی با چه نوع مشکلاتی رویارو هستند و راهی را که فرمانروایی سیاسی می‌تواند برای علاج این مشکلات فراهم آورد بیان کرده‌ایم. بنابراین، مردم دلایل اخلاقی و شخصی برای خلق حکومت دارند. نظریّه‌پردازان رضایت فرض را بر این می‌گذارند که مردم درون یا بیرون یک دولت دست‌کم می‌توانند بر سر این یک مطلب توافق داشته باشند. امّا اگر مردم خارج از دولت باشند و دلشان بخواهد دولتی خلق کنند، احتمالاً باز اختلاف نظرهای چشمگیری در مورد ماهیّت فرمانروایی حاکمان، نوع و تعداد مقامات در حکومت، و اینکه چه کسی باید متصدّی این مقامات شود خواهند داشت.

این اختلاف نظرها ساختار معیّنی دارد. برای آنکه این ساختار را دقیقاً مشخص کنیم، فرض کنید سه نفر در حالت طبیعی هستند که قبول دارند حالت جنگ در این وضع را فقط با تأسیس نوعی حاکمیّت و فرمانفرمایی می‌توان علاج کرد. فعلاً برای ساده کردن مسئله، اجازه دهید فرض کنیم که هر سه با هم در مورد نوع دولتی هم که می‌خواهند خلق کنند توافق دارند: برای پیش بردن استدلال اجازه دهید فرض کنیم که آنها می‌خواهند دولتی پادشاهی خلق کنند. ترجیحات آنها در مورد برآیندهای مختلف ممکن در این وضع چنین خواهد بود: نخست، هر یک از آنان وضعی را که در آن او در دولت نباشد و آن دو تای دیگر در دولت باشند کم‌ارجتر از همه ارزیابی خواهد کرد، چون در این صورت او فرد تنهایی خواهد بود که در حالت جنگ جزئی با گروه متّحدی دونفره روبرو

خواهد شد که به احتمال قوی او را در هر کشمکشی شکست خواهند داد. هر یک از آنان حالت جنگ جزئی را که در آن تبعهٔ دولتی دونفره باشند برتر از این حالت ارزیابی خواهند کرد، چون در این صورت آن فرد از امنیّت بیشتری برخوردار خواهد بود که ناشی از همپیمانی‌اش با شخص دیگر است. حتّی هر یک از آنان حالتی را که در آن تابعی در دولت سه‌نفره باشد بر وضعیّتی که به تنهایی خارج از دولت باشد ترجیح خواهد داد، چون در این وضعِ دولتِ سه‌نفره سرانجام صلح حاکم خواهد شد. با فرض اینکه افراد بیشتر دلشان می‌خواهد در هر دولتی حاکم باشند تا تابع[۱۰]، هر یک از آنان ترجیح خواهد داد در دولتی دونفره حاکم باشد تا تابع، و هر یک حتّی بیشتر ترجیح خواهد داد که در دولتی سه‌نفره حاکم باشد. امّا اهمیّت پرهیز از جنگ و مرگ قریب‌الوقوع یا آسیب دیدن حتمی چنان است که (با فرض اینکه این افراد خودبزرگ‌بین نیستند) هر فرد ترجیح خواهد داد که در دولتی سه‌نفره تابع باشد تا در حالت جنگ جزئی حاکم.

امّا این ترجیحات معرف بازی هماهنگی توأم با تضادّی است که به «دعوای زن و مرد» مشهور است و من در نمودار ۲.۳ تصویرش کرده‌ام، برای ساده کردن مطلب من مسئله را در ماتریسی دونفره عرضه کرده‌ام امّا برای جمعیّتی n نفره در حالت طبیعی، ماتریس نمودار تصمیمات آنان n بُعدی خواهد بود که n تعادل هماهنگی خواهد داشت، امّا بازی کلّاً بسیار شبیه این بازی دونفره خواهد بود. برای همین مشکل و مسئلهٔ اصلی که این افراد با این ترجیحات در کوششان برای خلق تنواره‌ای سیاسی با آن روبرو خواهند شد یک مسئلهٔ هماهنگی است با تضادّ چشمگیر منافع درمورد این مسئله که «چگونه بر ما حکومت خواهد شد؟»

		B حاکم شود	A حاکم شود
A	A حاکم شود	۳ و ۳	۲ و ۱
	B حاکم شود	۲ و ۱	۳ و ۳

نمودار ۲.۳

این مسئله در حقیقت دو جزء دارد. در مثال فوق، بازیگران توافق کردند که فقط یکی از آنان حاکم باشد، که در واقع به معنای خلق دولتی با پادشاه مطلقه است. امّا البتّه ممکن است مشاجره‌ای هم بر سر این مطلب باشد که آیا فرمانروایی سیاسی در دست یک نفر باشد، یا چند نفر، که در نهایت مشاجره‌ای است بر سر اینکه چه نوع حکومتی تأسیس شود. حل این مشاجره شامل معیّن کردن این می‌شود که چه تعداد رهبر بر آنان حاکم خواهد بود آنان چه قدرتی خواهند داشت، که این هم احتمالاً ساختار «دعوای زن و مرد» را خواهد داشت. پس نخستین مسئله‌ای که افراد در حالت طبیعی با آن مواجه می‌شوند مسئلهٔ تعریف مقامات در حکومت و حدود فرمانروایی هر یک از متصدّیان مقامات است[۱۱].

دوّم، افراد باید (همانند مثال فوق) تصمیم بگیرند که کدام شخص یا اشخاص را برای تصدّی مقامات در حکومتی که تعریفش کرده‌اند به رهبری برگزینند. اگر بر سر این مسائل اختلاف نظری نباشد، معمّای افراد مسئلهٔ هماهنگی بسیار ساده‌ای خواهد بود که فقط با یک تعادل هماهنگی حل خواهد شد. اختلاف نظر، مسئلهٔ هماهنگی را با تضادّ توأم می‌کند، امّا اگر این تضادّ چندان سخت و حادّ نباشد که مردم ترجیح بدهند در همان حالت طبیعی‌شان بمانند تا آنکه شخصی جز شخص مطلوبشان را به حکومت برگزینند (ترجیحی که ناشی از میل به افتخار است که هم هابز و هم لاک به عنوان امری غیرعقلانی محکومش می‌کردند)، این تضادّ خصلت هماهنگی بازی را از میان نخواهد برد[۱۲].

با این فرض مسلّم که سلسله‌ای از بازیهای هماهنگی توأم با تضادّ در زیر مسئلهٔ خلق دولت نهفته است، حال باید گفت چگونه این مسائل و بازیها حل می‌شوند؟ سنّت قرارداد اجتماعی صحبت از این می‌کند که مردم قراردادها یا میثاقهایی می‌بندند تا حکومتی خلق کنند، امّا آیا برای حلّ بازیهای دعوای زن و مرد قرارداد چیزی ضروری است؟

اگرچه واژهٔ «قرارداد» بعضاً در معنای متوسّع هر نوع موافقت به‌کار می‌رود،

امّا معمولاً درکمان از این واژه نوع خاصّی از توافق است، یعنی توافقی که در آن یک یا چند قول و قرار گذاشته شده است. آن نوع قراردادی که که به شکل سنّتی در نظریّه‌های قرارداد اجتماعی مطرح است مشهور به قرارداد دوسویه است که در آن در مقابل قول و قرار یا قول و قرارهای یک طرف، طرف مقابل هم قول و قرار یا قول و قرارهایی می‌دهد. همانگونه که در فصل ۲ متذکّر شدیم، معمّای زندانی بخوبی ساختار نظری بازی این وضعیّت را نشان می‌دهد که در نمودار ۳.۳ هم آمده است. در شرایطی نظیر حالت طبیعی، که در آن هیچ قانونی نیست

		B: حفظ قرارداد	B: شکستن قرارداد
A	حفظ قرارداد	۲ و ۲	۱ و ۴
A	شکستن قرارداد	۴ و ۱	۳ و ۳

نمودار ۳.۳

که قرارداد را تنفیذ کند، اجرای قرارداد فقط در شرایطی عملی می‌شود که طرفین قرارداد قادر و مایل به حفظ قول و قرارهایشان باشند.

بنابراین، اگر افراد در حالت طبیعی برای تأسیس دولت نیاز به قرارداد داشته باشند، تأسیس دولت فقط در شرایطی عملی خواهد شد که افراد توانایی این را داشته باشند که کاری کنند قول و قرارهای آمده در قرارداد اگر به طور جمعی عمل شوند عقلانی باشند و اگر به طور فردی به آنها عمل شود غیرعقلانی باشند. امّا همانطور که بحثش را کردیم، به نظر می‌رسد که افراد یا کلاً مردم توانایی حفظ قراردادها را در حالت طبیعی ندارند، که این بدان معناست که اگر قرارداد برای خلق دولت ضروری باشد، خلق دولت بدل به امری محال می‌شود.

امّا خوشبختانه ردّ و بدل کردن قول و قرار امری ضروری برای حلّ بازیهای هماهنگی نهفته در مسئلهٔ خلق دولت نیست. برای درک این مطلب، در نظر بگیرید چگونه مشارکت‌کنندگان در یک بازی هماهنگی بدون تضادّ در یک نقطهٔ تعادلی به هماهنگی می‌رسند. یکی از راههای مؤثر انجام چنین کاری، اگر شرایط اجازه بدهد، این است که با هم ارتباط و گفتگو داشته باشیم تا به این توافق برسیم

که فقط یکی از تعادلها را پیجویی کنیم. (مثلاً، بازیگران در یک معمای هماهنگی ترافیک می‌توانند بالاخص با هم توافق کنند که از سمت راست برانند و نه از سمت چپ.) اینگونه توافقها می‌توانند راه حلّ این مسائل باشند، چون به هر یک از طرفها «این اطّلاع و شناخت عامّ را می‌دهند که هر یک از طرفها ترجیح می‌دهد با [تعادل انتخاب‌شده] خود را تطبیق دهد مشروط بر اینکه دیگرانی هم که با او در [بازی] شرکت دارند خود را با آن تعادل تطبیق بدهند»[۱۳]. چگونه این اطّلاع و شناخت عامّ به عملی کردن راه حلّی برای این معمّا کمک می‌کند؟

اخیراً تحقیقات زیادی برای یافتن پاسخی به این سؤال به تفصیل زیاد انجام گرفته است[۱۴]. امّا برای مقصود ما کافی است این پاسخ ساده را بپرورانیم: این واقعیّت که همه از توافق اطّلاع دارند سبب می‌شود هر بازیگر احتمال زیادی بدهد که سایر بازیگران هم تعادل مورد توافق را برخواهند گزید، به نحوی که محاسبهٔ هر بازیگر در مورد هزینه‌های اضافی، مزایا، و احتمال دست زدن به دیگر اعمال مقدور برای او (که اقتصاددانان آن‌را «محاسبهٔ فایدهٔ محتمل»[1] می‌خوانند) به بازیگر خواهد فهماند که باید دست به عملی بزند که تعادل خاصّی را به بار می‌آورد. از این‌رو من چنین توافقهایی را «در جهت نفع شخصی» یا توافقهای SI (مخفّف self-interested) می‌خوانم، چون انگیزهٔ هر شخص برای اجرای عملی که بر سر آن توافق شده است، نفع شخصی است و نه حسّ وظیفهٔ ناشی از قول و قرار یا ترس از قدرت اجبارکننده.

امّا برای حلّ یک مسئلهٔ هماهنگی، توافق صریح SI ممکن است ضروری نباشد[۱۵]. همانگونه که هیوم سالها پیش از مطرح شدن نظریّهٔ بازی در ایّام اخیر گفته است[۱۶]، این نوع مسئله را می‌توان با توافقی که بگوید کدام تعادل باید عملی شود حل کرد، و این توافق می‌تواند به وجود آید حتّی بی‌آنکه موافقتی باشد که فقط یک تعادلِ آشکارا بهتر و چشمگیرتر وجود دارد، تعادلی که از جنبه‌ای یگانه شاخصتر از بقیّهٔ تعادلها باشد. مثلاً، تصوّر کنید که شما و دوستتان

1. expected utility calculation

خانهٔ اشباح را تماشایی‌ترین محلّ در دیزنی لند می‌دانید، و از این نظر یکدیگر هم باخبر هستید؛ این دانستن و باخبر بودن می‌تواند راه حلّ شاخصی برای مسئلهٔ پیداکردن همدیگر باشد، پس هر دو به آنجا می‌روید، بی‌آنکه قبلاً توافق صریحی در این مورد کرده باشید. در این وضعیّتها چنان است که «گویی» توافقی در مورد پیجویی یک نتیجهٔ شاخص وجود دارد؛ برای همین در موارد بسیاری می‌شنویم که از «توافق ضمنی یا مکتوم» در این‌گونه وضعیّتها صحبت می‌شود. البتّه به معنای واقعی کلمه هیچ‌کس صراحتاً با هیچ‌کس دیگر در مورد هیچ چیز توافق نکرده است، امّا هر یک از طرفها با در نظر گرفتن باورها و ترجیحات دیگران در پیجویی نتیجه‌ای خاصّ عمل می‌کند، یعنی درست همانطور عمل می‌کند که اگر توافقی صریح میانشان می‌بود که چنان عمل کنند. اگر این مسئلهٔ هماهنگی دوام داشته باشد و مکرّراً به همین نحو حل شود (مثلاً، هر بار که در دیزنی لند دوستتان راگم می‌کنید برای پیداکردنش به همان خانهٔ اشباح بروید)، مشارکت‌جویان بازی هماهنگی (بی‌آنکه توافق صریحی بوده باشد) به توافقی برای حل مسئلهٔ هماهنگی‌شان رسیده‌اند.

پس برای حل مسئلهٔ رهبری، افرادی که می‌خواهند دولتی خلق کنند باید به یک توافق حکومتی برسند. چگونه آنان می‌توانند این کار را بکنند؟ نخست، می‌توانند از رأی‌گیری استفاده کنند (چیزی که هابز پیشنهاد می‌کند[۱۷])، شیوه‌ای که دولتهای دارای ساختار و سازمان دموکراتیک عملاً برای انتخاب حاکمان به‌کار می‌گیرند (البتّه در وضعیّتی چنین می‌کنند که پیشتر توافقی در این مورد وجود دارد که این رهبران چگونه باید حکومت کنند، چه قدرتها و اختیاراتی دارند، و برای چه مدّتی در مقامشان خواهند ماند). مثلاً مسئلهٔ انتخاب نامزدی کارآمد برای نمایندگی حزب در انتخابات عمومی را در نظر بگیرید که هر حزبی با آن مواجه است. همهٔ اعضای حزب می‌دانند که کاملاً به نفع آنان است که شخصی را از میان صفوف خود برای نمایندگی‌شان برگزینند، امّا غالباً در مورد اینکه چه کسی را برگزینند اختلاف نظرهای جدّی وجود دارد. احزاب سیاسی نظیر حزب دموکرات در ایالات متّحده یا حزب کارگر در بریتانیا این نوع بحث و

جدل را با برگزاری انتخابات متوالی (یا در حوزه‌های جغرافیایی مختلف یا در ایّام مختلف در کنوانسیون ملّی حزب یا به شکل پی در پی در همان کنوانسیون) حل می‌کنند، بدین ترتیب که هر کس رأی بیشتر آورد در مبارزهٔ انتخاباتی باقی می‌ماند و هر کس درصد کمتری از آرا را به دست آورد حذف می‌شود. همین‌طور با ادامهٔ فرایند یک به یک افراد کنار می‌روند و آرا به صورت بهمنی متجمّع می‌شوند تا آنکه معمولاً یک شخص به عنوان محبوبترین نامزد برجای می‌ماند. جمع شدن بهمنی آرا در این انتخابات نشانهٔ بارزی از این است که این شیوه تاکتیکی است برای رسیدن به راه حلّی در مسئلهٔ هماهنگیی که با تضادّ توأم است. نتایج هر انتخابات متوالی راهی پیش پای افراد می‌گذارد که از احتمال اینکه رهبر محبوب و مطلوب آنان تا چه حد قادر است از حمایت سایر انتخاب‌کنندگان بهره‌مند شود برآوردی داشته باشند و بدین ترتیب به آنان امکان می‌دهد برای خود محاسبه کنند که دفاع از انتخاب آن رهبر برایشان عقلانی یا غیرعقلانی است. کسانی که می‌بینند مدافع و پشتیبان نامزدی هستند که از بقیّهٔ انتخاب‌کنندگان حمایتی دریافت نخواهد کرد یا این حمایت اندک خواهد بود، عقلانی‌تر آن خواهند دید که به پشتیبانی از نامزد محبوبتری برخیزند که خود کمتر ترجیحش می‌دهند، امّا درعوض به این نفع دست یابند که به راه حلّی برای این مسئلهٔ هماهنگی برسند.

اگر این شیوهٔ انتخابات بتواند راه حلّی برای مسئلهٔ انتخاب رهبر فراهم آورد، علّتش صرفاً این خواهد بود که عدّهٔ زیادی از افرادی که نامزد محبوبشان در انتخابات بازنده می‌شود حاضر نمی‌شوند بپذیرند که نامزد آنان جداً بختی در مبارزه‌های انتخاباتی ندارد، درست همانطور که بازندهٔ بازی شیر یا خط ممکن است نپذیرد که شیر یا خط کردن راه درستی برای حلّ مسئله‌ای از این دست است. چنین امتناعی از پذیرش نتیجه در زمینهٔ سیاست می‌تواند کار را به بن‌بست یا حتّی جنگ داخلی بکشاند، امّا این نوع امتناع عموماً هم غیراخلاقی و هم غیرعقلانی است. دفاع سرسختانه از وضع بهتری برای خود به معنای تن دادن به این خطر است که راه حلّی برای مسئله یافت نشود و دوباره

حالت جنگ برقرار شود؛ این تن دادن به خطری است که محاسبهٔ فایدهٔ محتمل در حالت طبیعی به احتمال قوی به فرد خواهد گفت که تن به چنین خطری ندهد (مگر البتّه نامزد پیروز تهدیدی برای جان و زندگی فرد پیش آورد).

از نظر تاریخی، مردم چندان اخلاقی یا چندان عقلانی رفتار نکرده‌اند و در نتیجه در موارد بسیار برای انتخاب رهبران و ساختارهای حکومتی‌شان وارد جنگ شده‌اند. امّا جنگ هم در واقع راه دوّم برای رسیدن به هماهنگی در یک مسئلهٔ دعوای زن و مرد است. برای فهم این مطلب، وضعیّت ماقبل سیاسیی را تصوّر کنید که در آن جنگ مدّتی دوام یافته است و وضع مصیبت‌بار فرد بسیار ناموفّقی را که ساکن چنین سرزمینی است در نظر آورید. اگر این شخص بیش از اندازه خودبزرگ‌بین و جاه‌طلب نباشد می‌داند که هرگز پیروزی قطعی بر همهٔ رقبایش در این حالت به دست نخواهد آورد. چنین شخصی مجذوب پیشنهاد فرد موفّقتری در آن سرزمین خواهد شد ــ فردی که من او را «فرمانفرما-بنگاه‌دار»[1] می‌خوانم. این فرد بنگاه‌دار به آن دیگری خواهد گفت، «ببین، تو به تنهایی به جایی نمی‌رسی، امّا اگر با من همدست شوی و از من فرمان ببری (یعنی من حاکم تو باشم)، آنگاه تو امنیّت بیشتری از الان خواهی داشت.» اگر آن شخص این پیشنهاد بظاهر جذّاب و مثبت فرمانفرما-بنگاه‌دار را نپذیرد، آنگاه این راه منفی پیش پای او گذاشته خواهد شد: «از من فرمان ببر، وگرنه حسابت را می‌رسم!» و این تهدید واقعی خواهد بود، چون چنانکه گفتیم، فرمانفرما-بنگاه‌دار جنگجوی بهتری است.

در کلّ، هر دوی این پیشنهادها و محرّکها ابزارهای مهمّی برای جنگجوی موفّق هستند که با کمک آنها اتباع را به خود جذب کند. تسلیم شدن به فرمانفرما-بنگاه‌دار مزایایی اساسی دارد: فردِ تابعْ حفاظت بیشتری در برابر سایر اعضای شریک در این ائتلاف[2] خواهد داشت، در حالت اتّحاد با این رهبر نسبت به حالتی که خودش تنها باشد بخت بیشتری برای دفع تهاجمات بیگانگان خواهد داشت، و ممکن است سهمی هم از ریزه‌های خوان پیروزی بر

1. sovereign-entrepreneur
2. confederacy

این بیگانگان نصیبش شود. امّا محرّکهای منفی شیوه‌های مفیدی برای تشویق افراد بی‌میل در حالت طبیعی است تا تسلیم فرمانفرما-بنگاه‌دار بشوند و او را به رهبری بپذیرند. برای همین، تهدیدها برای حلّ مسئلهٔ دعوای زن و مرد بر سر اینکه چه کسی باید حاکم شود کارساز هستند.

چون بنگاه‌داران به این شیوه‌ها اتباعی را جذب می‌کنند، تعدادی از بنگاههای ائتلافی نیرومند سر برخواهند آورد. امّا با سر برآوردن این بنگاههای ائتلافی بازاری حقیقی برای انتخاب مردم در این حالت پیش خواهد آمد، و این مطلب را نوزیک در کوشش خود برای نوشتن سناریویی برای خلق حکومت مورد توجّه قرار داده است[۱۸]. در سناریوی نوزیک نیروهای دو «بنگاه حفاظتی» رقیب با هم می‌جنگند. یکی از این بنگاهها مرتّباً یا همیشه در جنگها پیروز خواهد شد. و چون مشتریان بنگاه بازنده در کشمکش با مشتریان بنگاه برنده از حفاظت کافی برخوردار نخواهند بود، بنگاه بازنده را ترک خواهند گفت و به «معامله» با بنگاه برنده روی خواهند آورد. سرانجام یک بنگاه ائتلافی بر همهٔ دیگر بنگاهها چیره خواهد شد، و بنابراین «بهترین خرید» حفاظتی در آن سرزمین و دولت برای هرکس خواهد شد. بنابراین افرادی که در حالت طبیعی هستند و به دنبال بنگاهی حفاظتی می‌گردند عملاً در یک «بازار» هستند. سران بنگاههای حفاظتی مختلف به آنان خواهند گفت: «اگر حفاظت می‌خواهی مرا بخر.» و بنگاه ائتلافی پیروز بیش از هر بنگاه ائتلافی دیگر «بهترین خرید» برای افرادی خواهد بود که در این حالت زندگی می‌کنند.

دو نکتهٔ مهمّ را در مورد این سناریو باید مورد توجّه قرار داد. نخست، هماهنگی در این مورد که چه کسی رهبر شود، در این سناریو از طریق توافق صریح میان کسانی که در حالت طبیعی زندگی می‌کنند به دست نمی‌آید، بلکه از طریق سلسله‌ای از انتخابهای مستقلّ نامزد فرمانفرمای شاخصی حاصل می‌شود که هر فرد بتنهایی دست به آن انتخاب می‌زند. دوّم، محرّکهای منفی در این سناریو بخصوص در حلّ آن نوع خاصّ از مسئلهٔ هماهنگی که در انتخاب رهبر پیش می‌آید مفید هستند: علی‌الخصوص، این محرّکهای منفی تضادّ و کشمکش

بر سر اینکه چه کسی باید رهبر شود و چگونه باید رهبر شود را فیصله می‌دهند. همچنین فرمانفرما-بنگاه‌دار نیازی ندارد همه را در حالت طبیعی تهدید کند. کافی است عدّهٔ لازم برای تشکیل کادری حمایتی را تهدید کند که بنگاه ائتلافی او را قادر سازد در حالت جنگ فائق آید. پس از آن دیگر بنگاه ائتلافی او «بهترین خرید» در حالت طبیعی خواهد بود و در نتیجه برای هرکس دیگر هم بهترین انتخاب برای تبعیّت خواهد شد.

این مسئله که عموماً جنگ را راه مشروعی برای حلّ این نوع مسئلهٔ هماهنگی توأم با تضادّ به حساب نمی‌آورند، تأثیری بر این واقعیّت ندارد که به هرحال این راه نوعی راه حلّ مؤثّر است. امّا اکثر فیلسوفان علاقه‌مند به مسئلهٔ خلق دولت از این سناریوی جنگ در استدلالهایشان استفاده نکرده‌اند، زیرا این سناریو در خدمت علائق توجیهی آنان قرار نمی‌گیرد. هر نظریّه‌پردازی که می‌خواهد نشان دهد چه نوع دولتی را ما باید خلق و حفظ کنیم، دلش نمی‌خواهد از داستانهای مربوط به خلق دولت از نوع سناریوی جنگ استفاده کند که در آن قویترین گروه که لزوماً عادلترین گروه برای رهبری نیست تسلّط و غلبه پیدا می‌کند. طبیعی است که نظریّه‌پرداز به دنبال عرضهٔ حکومتی عادل باشد که حقوق هر فرد تبعه‌ای را به حساب می‌آورد، و خود حکومت حاصل فرایند توافقی است که طبق آن این حقوق باید محترم شمرده شوند. امّا حتّی سناریوی ناعادلانه هم می‌تواند مناسب باشد اگر که آن سناریو راهی برای فهم نیروهایی ساختاری فراهم آورد که عملاً فرایند خلق دولت و در نتیجه خلق فرمانروایی سیاسی را در طول تاریخ در جوامع یا باهمادهای انسانی به نتیجه رسانده‌اند. به خاطر داشته باشید که ما باید میان نظریّه‌های خلق فرمانروایی سیاسی (که ممکن است عادلانه یا ناعادلانه باشد) و نظریّه‌های عدالت سیاسی تمایز قائل شویم. نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی خواسته‌اند هر دو را با هم دنبال کنند، امّا این امر سبب خلط دو پروژهٔ فلسفی کاملاً متفاوت می‌شود. و اگر کسی صرفاً به مسئلهٔ خلق دولت علاقه‌مند باشد، جنگ راهی مؤثّر، هرچند ناعادلانه، برای حلّ مسائل هماهنگی توأم با تضادّ است و بنابراین توضیح می‌دهد چرا در

طول تاریخ جنگ نقش مهمّی در برآمدن حکومتهای تازه داشته است. همچنین توسّل به جنگ از نظر تاریخی راه پذیرفتنی‌تری برای توضیح خلق حکومتهای واقعی است، چون افراد واقعی همیشه دربارهٔ ماهیّت عدالت اختلاف نظر داشته‌اند، و برای همین اکثراً نمی‌توانسته‌اند بر سر اینکه کدام نقطهٔ تعادل هماهنگی عادلانه‌تر از همه است به توافق صریحی برسند.

سناریوی جنگ همچنین چیز دیگری هم به ما می‌گوید. در بازگویی سناریوی نوزیک، من این نیّت را به مردم نسبت دادم که می‌خواهند از حالت طبیعی خارج شوند و حکومتی خلق کنند. امّا من نیاز داشتم به آنان در هر لحظه صرفاً این نیّت را نسبت دهم که می‌خواهند خود را تابع بهترین رهبر بنگاه ائتلافی در آن لحظه کنند، و با توجّه به ساختار وضعیّت، این نیّت از جانب هر یک از آنان به احتمال قریب به یقین منجر به خلق رهبر بنگاهی ائتلافی با در دست داشتن انحصاری قدرت می‌شود. چون این توضیحِ مبتنی بر «دست نامرئی» صرفاً نیازمند استفاده از این نیّت محدود است، پس نه‌تنها ویژگیهای توضیح‌دهندهٔ مطلوبی دارد[۱۹]، بلکه احتمالاً به آنچه در واقع امر در طیّ عمر اکثر توافقهای سیاسی موجود رخ داده است نزدیکتر است تا هر سناریوی مبتنی بر توافقهای صریح.

و سرانجام، چیزی شبیه فرایند قراردادی هم می‌تواند نوعی توافق حکومتی به وجود آورد. اگر هر عضوی با دیگران صراحتاً توافق کند که چه کسی باید حکومت کند و چگونه، اگر توافق شامل مصالحه‌ای با اعضای گروهی باشد که حاصل و برآیند مطلوب آنان گزیده نشده است، آنگاه تضادّ در این وضعیّت حلّ می‌شود و هماهنگی به دست می‌آید. (چنین توافقی همچنین می‌تواند از طریق به‌کارگیری قرعه یا تمهیدات مشابه که از آن طریق حاکم و نوع حکومت آن حاکم انتخاب می‌شود کارساز افتد.) امّا توجّه کنید که این توافقِ مصالحه‌ای **به معنای واقعی کلمه یک قرارداد نیست**، زیرا برای حفظ آن نیازی به قول و قرار نیست. زمانی که توافق حاصل شد به نفع همهٔ طرفهاست که تعادل هماهنگی مورد توافق را محقّق کنند. فقط رسیدن به چنین توافقی دشوارتر است و نیازمند

تسلیم شدن یا مصالحه کردن و از نفع خود گذشتن برخی از طرفها یا همهٔ طرفهاست.

پس حال می‌بینیم چگونه می‌توان از الگوی توافق برای توضیح ساختار زیرین و نهفتهٔ وقایع تاریخی واقعی استفاده کرد که شامل ساخته شدن دولتها هم می‌شود. این وقایع چه صلح‌آمیز و چه خشن، چه شامل رأی دادن، توافق صریح میان عدّه‌ای، یا جنگ میان همه باشند، این الگو این وقایع را به عنوان مراحلی در ساخته شدن توافقی حکومتی عرضه می‌کند که در آن مردم سرزمینی خاصّ بنا به تصمیمشان برای اینکه از چه کسی حمایت و از چه کسی اطاعت کنند شرکت می‌جویند. اینکه نظریّه‌پردازان سنّتی قرارداد اجتماعی همگی برای ساختن سناریوی خلق دولت به مفهوم توافق صریح متوسّل شده‌اند موجب خلط نکته‌ای اساسی‌تر در مورد خلق دولت شده است و آن این است که خلق دولت شامل حلّ مسئلهٔ هماهنگیی توأم با تضادّ از طریق دست یافتن به نوع خاصّی از توافق پیچیده است.

چون در این الگو خلق حکومت نتیجهٔ مشارکت مردم در یک توافق است و نه نتیجهٔ نوعی قول و قرار صریح، این الگو دو مزیّت مهمّ بر گرایشهای سنّتی مبتنی بر قرارداد اجتماعی دارد. اوّلاً، به نظر می‌رسد این الگوی خلق دولت از نظر تاریخی پذیرفتنی‌تر باشد، چون فرض را بر این می‌گذارد که خلق دولت ناشی از انواع اعمالی است مردم عملاً در طول تاریخ انجام داده‌اند (هرچند من این را به عهدهٔ مورّخان وامی‌گذارم که بگویند تا چه حدّ حقایق تاریخی خلق دولت با این الگو تطبیق دارند). ثانیاً، این الگو از توسّل تناقض‌آمیز به قرارداد قول و قراری (با ساختار PD) برای حلّ مسائل PD در حالت طبیعی اجتناب می‌کند. یعنی، به جای آنکه به توضیح دولتی بپردازد که بنا به فرض امکان عقد قراردادها را با توسّل به یک قرارداد تضمین می‌کند (و بدین ترتیب ناچار است توضیح دهد که چرا قرارداد خلق دولت ممکن است، در حالی که هیچ قرارداد دیگری ممکن نیست)، این الگو دولت را با توسّل فعالیّتهای خلق‌کنندهٔ توافق توضیح می‌دهد که مردمی که در پایبند ماندن به قرارداد دچار مشکل هستند به هر صورت می‌توانند دست به این فعالیّتها بزنند.

امّا فیلسوفان همچنان ممکن است دلنگران مسئله‌ای دیگر باشند: آیا این الگو بدرستی مستند به اندیشهٔ رضایت هست؟ آنهایی که به درک و برداشتی لاکی از رضایت عادت کرده‌اند حیران خواهند ماند که آیا صرف مشارکت در یک توافق حکومتی فراهم‌آورندهٔ مفهومی از رضایت هست که آنقدر پرمایه باشد که بتواند نوعی فرمانروایی به حاکمان ببخشد که حاصلش فرمانروایی سیاسی اصیلی باشد؟ مشارکت در یک توافق بخوبی می‌تواند حاوی صورتی توضیح‌دهنده از رضایت باشد. امّا سنّت قراردادی خواستار صورتی توجیه‌کننده از رضایت شده است، به نحوی که با دادن آن رضایت هر تبعه مکلّف به اطاعت از حاکمی می‌شود که پس از گرفتن رضایت دیگر بر آن تبعه فرمانروایی دارد. پس آیا در این ماجرای توافق صورتی توجیه‌کننده از رضایت تلویحی هم هست که بتوان با استفاده از آن فرمانروایی سیاسی و تکلیف را توضیح داد؟

کارگزاری و سَروَری

الگوی توافقی، آنگونه که من عرضه‌اش کرده‌ام، دولت را نهادی می‌داند که نقش آن تشویق همکاری و تضعیف تضادّها و کشمکشهاست. در نظر عدّهٔ زیادی، چنین درک و برداشتی از نقش این نهاد درک و برداشتی بسیار محدود است که راه و روشی راکه دولت بدرستی می‌تواند در بازتوزیع داراییها به نام عدالت در پیش گیرد یا نقشی راکه می‌تواند در آموزش و پرورش شهروندان یا ارتقای فرصتهای فرهنگی داشته باشد نادیده می‌گیرد. مدافعان الگوی توافقی می‌توانند و باید در پاسخ بگویند که می‌توان این وظایف را به برنامهٔ کاری دولت افزود (همچنانکه من هم در فصلهای ۴ و ۵ و ۶ بحثش را خواهم کرد)، امّا آنها در عین حال باید بگویند که افزودن چنین وظایفی به برنامهٔ کاری دولت تغییری در این واقعیّت نمی‌دهد که قدرت و فرمانروایی دولت برای امر و نهی و صدور فرمانهای الزام‌آور برای درک اینکه دولت چیست و چگونه خلق و حفظ می‌شود مسئله‌ای اساسی و بنیادین است. علّتش این است که فرد فقط زمانی حاکم است ــ یعنی فرمانروایی و قدرت دارد ــ که اتباعش آنچه را او می‌گوید انجام دهند، بنابراین

مردم بنا بر فرض زمانی کسی را حاکم می‌کنند که همگی (یا دست‌کم اکثر آنان) از فرمانهایش اطاعت کنند. طبق نظر نظریّه‌پردازان سنّتی رضایت، هر تبعه‌ای قدرت فرمان راندن بر خویش را به حاکم می‌دهد: طبق کلام لاک، «فرد، قدرت نخستینی، یعنی قدرت انجام هر کاری را که برای حفظ خویش و بقیّهٔ انسانها لازم و مناسب می‌داند واگذار می‌کند تا بر اساس قوانینی که جامعه وضع می‌کند تنظیم شود»[۲۰]. امّا عبارت «با قوانینی که جامعه وضع می‌کند تنظیم شود» به چه معناست؟

دست‌کم این به معنای اطاعت صرفاً از شخصی است که به عنوان حاکم معیّن شده است و به نفع شخصی هر تبعه‌ای است که توافقی برقرار شده باشد که طبق آن این حاکم انتخاب شاخص و برجستهٔ جمعیّتی باشد که علاقه‌مند به علاج کردن مشکلات حالت طبیعی هستند. امّا در عین حال به این معنا هم هست که فرد، تابع قدرت حاکم برای اِعمال مجازات در موارد نقض این قوانین باشد. در مورد مجازات، هر تبعه‌ای باید نخست آمادهٔ اطاعت صرفاً از دستورهایی مجازاتی باشد که شخص یا گروهی که به حاکمیّت برگزیده شده صادر می‌کند، که این اطاعت شامل این هم می‌شود که هرگز به‌کمک شخص دیگری نرود که به دستور حاکم مجازات می‌شود. ثانیاً، هر تبعه بایستی خود را مکلّف کند که برای مجازات دیگران به حاکم کمک کند (هرچند شاید نه در مجازات خود، چون چنین چیزی از نظر روانشناختی محال است).

برانگیختن فرد به آن کار و عمل اوّل ساده است: اگر فرضمان این باشد که وضعیّت پایه‌ای که موجب خلق یک حاکم می‌شود نوعی معمّای دعوای زن و مرد است، آنگاه زمانی که اتباع (تلویحاً یا صریحاً) توافق کردند که شخص یا گروهی حاکمشان باشد، اطاعت از فرمانهای مجازات آن شخص راهی برای رسیدن به هماهنگی در این وضعیّت خواهد بود؛ برای همین چون اطاعت از فرمانهای مجازات شخص یا گروهی دیگر می‌تواند این هماهنگی را مختل کند، مردم دلیل کافی و مناسبی دارند که از فرمانهای مجازات آن شخص یا گروه دیگر اطاعت نکنند[۲۱]. علاوه بر این، برای مردم دشوار نخواهد بود که در کار مجازاتِ

حکومتیِ افرادی غیر از دوستان و بستگانشان دخالت نکنند. هابز در این مورد می‌توانست بگوید چنین مجازاتی رفاه و سعادت خود آنان را به خطر می‌اندازد، و چون رها کردن این مسئله به حال خود تا مجازات عملی شود راهی است برای تدارک علاجی برای جنگ در حالت طبیعی، کلاً اینچنین عمل کردن مطلوب است. لاک در این مورد می‌توانست بگوید بنا به دلایل اخلاقی و نفع شخصی، مردم عموماً حامی مجازات افرادی هستند که بنا به قانون عقل زندگی نمی‌کنند و برای همین شایستهٔ درد کشیدن هستند (در واقع، مردم از چنین مجازاتی در حالت طبیعی حمایت می‌کنند). بنابراین، هر مشکلی که از تلاش افراد برای مداخله در امر مجازات به نفع مجرمانی که نوعی دلبستگی به آنها دارند پیش آید مشکلی آنقدر کوچک خواهد بود که حاکمی که نیروی پلیس کافی برای اجرای مجازات دارد بتواند به آسانی از عهده‌اش برآید.

در مورد عمل دوّم (یعنی کمک کردن به حاکم در اعمال مجازات)، در اجتماع یا باهمادی با ابعاد بزرگ حکومت برای تنفیذ و به اجرا گذاشتن احکام محکومیّت نیاز به‌کمک خواهد داشت: حکومت نیاز به پلیس، قاضی، و زندانبان خواهد داشت تا بتواند به‌گونه‌ای مؤثّر قوانین را به اجرا بگذارد. برای همین درصدی از اشخاص در اجتماع یا باهماد بایستی شایق به‌کمک برای به اجرا گذاشتن احکام باشند. اگر (آنگونه‌ای که لاک می‌گوید) مردم توانایی عمل در جهت منافع دیگران را حتّی با هزینه‌ها و تاوانهایی برای خودشان دارند، پس حاکم می‌تواند به آنان متوسّل شود تا داوطلبانه خدمات خود را ارائه دهند. امّا اگر (آنگونه که هابز می‌گوید) مردم چنین تواناییی ندارند، یک راه طبیعی برای حکومت که بتواند از خدمات آنان بهره‌مند شود این است که با هر یک از آنان قراردادهای فردی ببندد که عضو آن کادر شوند و در مقابل خدماتی که ارائه می‌کنند دستمزد بگیرند. علاوه بر این، چنین قراردادی لزوماً اقتضاء می‌کند که حاکم یا اعضای کادر آدمهای خوب و بسیار خوش‌قولی باشند: کافی است آنان نفع شخصی خود را در نظر داشته باشند و آنقدر زیرک باشند که ماهیّت تکراری PD این توافق را درک کنند[۲۲]. یعنی، چون حکومت فقط تا زمانی در قدرت

خواهد ماند که این کادر وظیفه‌اش را انجام دهد، به نفع حکومت است که دستمزدی به اعضای کادر بپردازد تا مطمئن شود که در آینده هم از خدمات آن کادر بهره‌مند خواهد شد. و چون اعضای کادر فقط در صورتی دستمزد خواهند گرفت که به خواسته‌های حکومت جامهٔ عمل بپوشانند، به نفع آنان خواهد بود که از دستورات پیروی کنند. پس می‌توان انتظار داشت که این کارها شکل بگیرند و بسط یابند، و نفع اتباع دیگر هم در این است که در شکل‌گیری آن مداخله نکنند و مانعش نشوند. ماحصل این بحث این است که برای قدرت‌گیری حکومت **هیچ قرارداد اجتماعی عامّی ضروری نیست.** برای همین الگوی ما گرفتار تناقض نمی‌شود، چون پیش‌فرضش قراردادهایی با ساختار PD برای خلق حکومت نیست که حلشان ناممکن است.

پس مشارکت در یک توافق حکومتی از جمله شامل فعالیّتهایی در حمایت از اقدامات مجازاتی حاکم هم می‌شود. در جایی که قدرت حاکم بدین نحو بر اساس توافق به وجود می‌آید و حفظ می‌شود چه نوع رابطه‌ای میان حاکم و افراد تحت حاکمیّت برقرار می‌شود؟ هرچند قراردادی به معنای واقعی کلمه میان حاکم و افراد تحت حاکمیّت منعقد نشده است، فعالیّتهای مردم در جهت حفظ توافق منجر به برقراری و تثبیت چیزی می‌شود که من آن‌را (در فصل ۲) رابطهٔ «کارگزاری» میان مردم و حاکم خواندم. این رابطه، که لاک می‌گوید میان حاکم و مردم غالب است، رابطه‌ای است که در آن حاکم در مقام کارگزار مردم عمل می‌کند که به استخدام آنان درآمده است تا وظایف معیّنی را انجام دهد و اگر مردم به این نتیجه برسند که این وظایف را بدرستی انجام نمی‌دهد می‌توانند اخراجش کنند. هرچند این رابطه به معنای واقعی کلمه، از نظر ماهیّت یا از نظر منشأ، قراردادی نیست، به هر صورت آنقدر شباهت به رابطه‌های کارگزاری واقعی که از قراردادها سرچشمه می‌گیرند دارد که هرگونه سخن گفتن استعاری از آن در مقام «قراردادی اجتماعی» میان حاکم و افراد تحت حاکمیّت را قابل اغماض و روا کند.

برای درک این رابطهٔ کارگزاری، در نظر بگیرید که در الگوی توافقی چگونه انقلاب هم ممکن و هم موجّه است. درست همانطور که خلق دولت مستلزم

حلّ مسائل هماهنگی بالقوّه توأم با تضادّ است، بر همین وجه تغییر دادن دولت هم مستلزم حلّ چنین مسائلی است. تصوّر کنید که من شهروندی ناراضی باشم که دلم بخواهد حاکم جدیدی بر سر کار بیاید. برای اعتقاد به اینکه توافق موجود توافق بدی است من چه دلایلی دارم؟ در نظر بگیرید که کلاً من چه دلایلی برای حفظ هر توافقی می‌توانم داشته باشم. مثلاً، توافق برای راندن از سمت راست جادّه را در نظر بگیرید. اگر قانونی نباشد که از من بخواهد به این توافق احترام بگذارم، به هر صورت من به آن احترام خواهم گذاشت اگر معتقد باشم که:

۱. من در وضعیّت یک معمّای هماهنگی هستم؛
۲. در واقع امر راندن از سمت راست راه حلّ توافقی و معمول برای حل این معمّاست؛
۳. این توافقی است که اجتماع یا باهماد را قادر می‌کند به تعادل هماهنگی مطلوبی برسد؛ و مهمتر از همه
۴. هیچ توافق دیگری در مورد تعادل هماهنگی متفاوتی نیست که رفتن به دنبال آن برای من عقلانی باشد (با توجّه به هزینه‌ها و مزایای این کار) و در نتیجه بخواهم که از این توافق تبعیّت کنم.

توجّه کنید که پیش‌فرض مادّهٔ (۴) این است که من با احترام گذاشتن به توافق موجود، در واقع سهم کوچکی در حفظ این توافق از طریق احترامی که به آن می‌گذارم خواهم داشت.

این چهار ملاحظه در توضیح این هم که چرا و چه موقع شهروندی دلیلی برای اطاعت از حاکم دارد نقش محوری دارد. برای من احترام گذاشتن به توافق حکومتی در این مورد که چه کسی باید حکومت کند و در نتیجه اطاعت از آن حاکم معقول است اگر که:

۱. در مورد اینکه چه کسی یا کسانی باید حکومت کنند و چگونه باید حکومت کنند معمّاهای هماهنگی (توأم با تضادّی) وجود داشته باشد؛

´۲. در واقع حاکم موجود و ساختار حکومتی موجود عملاً راه حلّ توافقی و معمولی برای این مسائل باشد؛
´۳. توافق موجود توافقی باشد که ما را قادر سازد یک تعادل هماهنگی را محقّق کنیم، به نحوی که منافع همهٔ طرفهای درگیر معمّای هماهنگی را تأمین کند؛ و
´۴. هیچ توافق حکومتی دیگری نباشد که بتواند تعادل هماهنگی متفاوتی را محقّق کند که اختیار کردن آن به نظرم برای من (با توجّه به هزینه‌ها و مزایای این کار) عقلانی باشد و در نتیجه (تا حدودی) دیگر به این توافق احترام نگذارم.

باز، این نکتهٔ آخر پیش‌فرضش این است که وقتی من به توافق حکومتی احترام می‌گذارم و از فرمانهای حاکم تبعیّت می‌کنم، خصوصاً از دستورات مجازاتی او، نقش کوچکی در حفظ این توافق و حفظ حاکم در قدرت ایفا می‌کنم.

حال چه اتّفاقی رخ می‌دهد اگر تبعه‌ای به (´۱) و (´۲) معتقد باشد، امّا منکر (´۳) و (´۴) شود؟ او به یکی از این دو دلیل می‌تواند منکر (´۳) شود. نخست، او می‌تواند توافق را بد ارزیابی کند، چون، طبق این نظر، این توافق اصلاً نمی‌تواند نوعی تعادل هماهنگی را محقّق سازد (و بنابراین، تغییر آن اصلاحی در وضع برای همه خواهد بود و مانع از تحمیل هزینه‌های گزاف خواهد شد). ثانیاً، او ممکن است به این نظر رسیده باشد که تعادل هماهنگی بهتری در دسترس گروه است. در هر دو صورت، فرد تبعه به این نتیجه خواهد رسید که مردم اشتباه کرده‌اند و در کلّ وضعشان بهتر خواهد شد اگر حاکم فعلی را عزل کنند و به جایش حاکم دیگری بنشانند. بنابراین، او دلش می‌خواهد فرمانروایی ناشی از این توافق بد را از حاکم بستاند. اگر بقیّه اعضای اجتماع یا باهماد هم با او موافقت داشته باشند که شقّ بهتری هست و در نتیجه همه منکر (´۴) شوند، آنگاه نه آن فرد و نه هیچ‌کس دیگر معتقد نخواهد بود که باید از حاکم تبعیّت و اطاعت کند، و در نتیجه همه سر به شورش برخواهند داشت. امّا اگر دیگر

اعضای اجتماع یا باهماد با او موافقت نداشته باشد، آنگاه عمل انفرادی او در حمایت از نامزدی دیگر بیهوده و بی‌ثمر خواهد بود.

در واقع امر، در این وضعیّت، توافق، هرچند توافقی بد، عملاً وجود دارد. و همین واقعیّت است که آن فرد ناچار است در محاسبات خود به حساب آورد. او باز ممکن است به این نتیجه برسد که، چه به دلایل اخلاقی و چه به دلایل نفع شخصی، اگر پیامدهای اقدام در جهت تغییر توافق موجود بدتر از پیامدهای تن دادن به توافق بد باشد، باید از حاکم تبعیّت و اطاعت کند. او زمانی ممکن است به این نظر و داوری برسد که ببیند حکومت فعلی بد است امّا (با توجّه به اطّلاعاتش) به این اعتقاد برسد که تعداد افراد موافق با او چندان کم است که کوششی برای تغییر توافق با امتناع از تبعیّت از حاکم بیهوده و بی‌ثمر خواهد بود، یا زمانی که معتقد باشد که دیگران با او در این نظر موافقند که حاکم فعلی بد است، امّا در میان خودشان در مورد اینکه چه توافقی باید جایگزین توافق موجود شود اختلاف نظر دارند[۲۳].

این تحلیل از دلایلی که فرد برای پذیرش یا رد توافق حکومتی دارد نشان می‌دهد که در الگوی توافق رابطهٔ میان مردم و حاکم نوعی رابطهٔ کارگزاری تلویحی است. در این الگو، به معنای واقعی کلمه، حاکم بنا به این توافق «استخدام» می‌شود، و اگر مردم تصمیم بگیرند این توافق را حفظ و ابقا نکنند، حاکم «اخراج» می‌شود و حاکم جدیدی بر اساس توافقی جدید به «استخدام» درمی‌آید. فرد ناراضی منفرد یا موردی باهماد نمی‌تواند فرمانروایی حاکم را نقض کند، زیرا فرمانروایی مورد حمایت گروه است، آن هم از طریق توافقی که بسیاری از اعضای گروه در آن توافق شرکت دارند.

حال حاکمی را که فرمانروایی و قدرت سیاسی‌اش از طریق توافق برقرار است با شخصی مقایسه کنید که در مقام سرور و ارباب مردم فرمان می‌راند و فرمانش از هیچ توافق عامّی روایی نیافته است. **زیر فرمان سرور و ارباب بودن به معنای این است که فرد در معرض استفاده از جبر و زور به نحوی است که فرد را از مشارکت در فرایند خلق یا تغییر توافقی حکومتی ناتوان می‌کند. سَروَری،**

آنگونه‌ای که من تعریفش کرده‌ام، شکلی از جامعهٔ سیاسی نیست؛ سَروَری شکلی غیرسیاسی از کنترل اجباری و زورگویانه است که در آن شخص اعمال‌کنندهٔ کنترل، که من سَروَر یا ارباب می‌نامم‌ش، فاقد فرمانروایی است. فرمانروایی از مردم است که نشأت می‌گیرد؛ فرمانروایی را مردم جعل می‌کنند و از طریق توافق حکومتی به حاکمان می‌بخشند. امّا در نظامهای سَروَری چنین توافقی وجود ندارد، و سَروَر یا ارباب به این دلیل حکومت نمی‌کند که با شرکت مردم در توافق حکومتی فرمانروایی گرفته است، بلکه به این دلیل حکومت می‌کند که قدرت اجبارکننده یا زورگویانهٔ برتری دارد. این قدرت اجبارکننده یا زورگویانه ممکن است ناشی از تکنولوژی برتری باشد که او در اختیار دارد یا ناشی از کنترل او بر کادر نیرومند و خشن که آماده است به فرمان او وحشت را بر مردم حاکم سازد. (توجّه کنید که در میان اعضای این کادر بایستی توافقی مبنی بر پیروی از صرفاً فرمانهای سَروَر وجود داشته باشد، که این بدان معناست که نوعی رابطهٔ سیاسی میان سَروَر و مزدورانش وجود خواهد داشت. من این نکته را با تفصیل بیشتر در همین فصل مورد بررسی قرار خواهم داد. امّا میان سَروَر و باقی جمعیّت رابطه‌ای که برقرار است رابطه‌ای غیرسیاسی است.)

نظام سَروَری می‌تواند راه حلهایی برای مشکلاتی داشته باشد که مردم در حالت طبیعی دارند، و از این جهت آلترناتیوی برای دولت در مقام راه حلّی برای این مشکلات است. امّا بسادگی می‌توان گفت که این آلترناتیو آلترناتیو بدی است، چه از نظر اخلاقی، چه از نظر مصالح و منافع شخصی. سَروَران هم برای خود و هم برای دیگران خطرناکند. آنها نیازی ندارند که به حدود احترام بگذارند ــ نه حدود عقلانی و نه حدود اخلاقی. پس می‌توان گفت سَروَری راه حلّی برای مشکلات حالت طبیعی است که عملاً خود بدتر از آن مشکلات است.

استفاده از زور علیه سیاهان در افریقای جنوبی تا زمان انتخاب نلسون ماندلا، علیه چپهای شیلیایی در حکومت آوگوستو پینوشه در دههٔ ۱۹۸۰، و علیه تبّتیها در تبّت تحت کنترل چین در حال حاضر آنقدر جدّی و اساسی بوده

است که جداً مانع از مشارکت مردم در توافق حکومتی شود، و آنها را تحت سلطهٔ سَروَری قرار داده است آن هم به افراطی که ما اخلاقاً آن‌را مذموم و نفرت‌انگیز می‌یابیم. اینگونه سَروَری افراطی زمانی مقدور و ممکن است که سَروَر توان خنثی کردن همهٔ کوششهای شهروندان را برای به وجود آوردن توافق سیاسی متفاوتی داشته باشد. در واقع، همانگونه که کاوکا[1] توضیح می‌دهد، حتّی مستبّدی که همگان از او بیزارند می‌تواند به نحوی پارادوکسی در قدرت بماند، اگر که وضعیّت چنان باشد که مردم از نارضایی همدیگر بیخبر باشند، زیرا اطّلاع از نارضایی همدیگر شرط ضروری برای ایجاد توافق سیاسی جدید است؛ برای همین در این وضعیّت از ترس همدیگر از مستبّد تبعیّت و اطاعت می‌کنند. کاوکا می‌نویسد:

> هر شهروندی از ترس اینکه یکی یا عدّه‌ای دیگر از شهروندان به فراخوان حاکم برای مجازات او در صورت عدم اطاعت پاسخ مثبت دهند از حاکم اطاعت می‌کند. بنابراین شهروند A از ترس شهروندان B و C و غیره از حاکم اطاعت می‌کند، شهروند B از ترس A و C و غیره، و همینطور الی آخر. در این وضعیّت، این باور شهروندان عقلانی که همشهریانش او را برای پیروی نکردن از دستورات حاکم مجازات خواهند کرد شبکه‌ای درهم‌تنیده از انتظارات متقابل پدید می‌آورد، «شبکه‌ای از ترس» که کافی است برای آنکه هر شهروندی را به اطاعت برانگیزد[۲۴].

در این وضعیّت توافقی وجود دارد که به حاکم قدرت می‌بخشد، امّا چون حاکم قدرت آن‌را دارد که مانع از ردّ و بدل شدن اطّلاعات میان شهروندان ناراضی شود، اطّلاع مردم از وجود توافق و عدم یقین آنان در مورد امکان دریافت حمایت از دیگران برای برانداختن این توافق به احتمال زیاد تن دادن به خطر مخالفت با حاکم را غیرعقلانی می‌کند. برای همین در این وضعیّت،

---

1. Gregory Kavka

حاکم با امکان کنترل دسترسی مردم به اطّلاعات، هرگونه تلاش مؤثّر مردم در جهت تغییر توافق حکومتی را خنثی می‌کند، و بدین ترتیب بر مردم سَروَری می‌یابد، حتّی با آنکه حکومت او از نظر توافقات مردم روایی ندارد.

تکنیکهای سَروَری فقط در رژیمهای به اصطلاح استبدادی مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، بلکه حتّی در همهٔ دموکراسیهای غربی هم از این تکنیکها استفاده می‌شود، و کسانی که نامشان در پرونده‌های FBI هست این را خوب می‌دانند. حاکم قدرت اجبار زیادی بر شهروندانش دارد و باید هم داشته باشد. این قدرت او را خارج از هر تناسبی قدرتمندتر از هر یک از اتباعش (و حتّی گروههای نسبتاً بزرگی از اتباع) می‌کند، و حاکم می‌تواند از این قدرتش استفاده کند و به صورت جزئی یا کلّی، یک تن یا عدّهٔ بیشتری از شهروندان را از مشارکت در تغییر توافق حکومتی بازدارد. برای همین حاکمان همیشه وسوسه می‌شوند از این قدرت به این نحو استفاده کنند، و احتمالاً هرگز نه رژیمی بوده است (و نه رژیمی خواهد بود) که در آن این بازدارندگی به هر صورت به درجاتی اعمال نشود.

بدتر از آن اینکه بخشی از جمعیّت ممکن است بر سَروَری بر بقیّه جمعیّت صحّه بگذارد و فعّالانه از استفادهٔ حاکم از قدرتش برای بازداشتن آن بخش از جمعیّت از مشارکت در توافق حکومتی حمایت کند (باز هم وضع افریقای جنوبی را پیش از انتخاب ماندلا در نظر آورید). آنهایی که بدین ترتیب از مشارکت در توافق حکومتی بازمانده‌اند ممکن است حتّی اکثریّت جمعیّت باشند، البتّه اگر حاکم و حامیانش آنقدر زیرک یا آنقدر خشن باشند که بتوانند تکنولوژی مهمّی را از آنان دریغ کنند و آنان را جداً در وضع نابرابر بدی قرار دهند (مثالش باز هم افریقای جنوبی است).

پس عملاً و واقعاً دو شکل از سلطه وجود دارد که در بحث ما آشکار شده‌اند: سلطهٔ سَروَر و سلطهٔ کارگزار «استخدامی». الگوی توافقی، که پیش‌فرضش این است که هر شخصی که در خلق دولت سهیم است با هر فرد دیگر در این مورد برابر است، فقط منجر به خلق کارگزارانی می‌شود که از نظر سیاسی فرمانروایی دارند. امّا در جهان واقعی، برابری می‌تواند به هم بخورد، آن هم نه‌فقط به دلیل

تفاوتهای طبیعی میان افراد (چون من هم مثل هابز معتقدم این تفاوتها نمی‌توانند خیلی‌خیلی زیاد باشند)، بلکه به دلیل برتری تکنولوژیکی؛ و زمانی که چنینی چیزی پیش می‌آید، سَروَری تا زمانی که گروه تحت سَروَری بتوانند بر این برتری تکنولوژیکی فائق آیند دوام خواهد یافت. علاوه بر این، چون خود قدرت‌دهی به حاکم با قدرتمندتر کردن او از آنهایی که تحت حاکمیّتش هستند برابری را به هم می‌زند، بذرهای سَروَری سیاسی در هر اقدام برای به وجود آوردن توافقی حکومتی کاشته می‌شود.

شکل خالص و محضی از سَروَری در اجتماع یا باهماد انسانی بسیار بعید و نامحتمل است. با توجّه به ضعفهای بشری و محدودیّتهای تکنولوژیکی (خلاف آنچه در فیلمهای جیمز باند و سوپرمن می‌بینیم)، هیچ حاکمی نمی‌تواند امید داشته باشد که خود بتنهایی بر همهٔ مردم سَروَری کند: او برای سَروَری کردن نیازمند حامیانی است، و همانگونه که پیشتر متذکّر شدم، این بدان معناست که دست‌کم باید میان او و حامیانش رابطهٔ کارگزاری برقرار باشد. حاکمانی چون پینوشه، استالین، وعیدی امین، علی‌رغم سَروَری‌شان بر جمعیّتهایشان، همه کارگزارانی بیش نبودند؛ رابطهٔ قدرت در درون باند حاکم حامی آنان با همان تحلیل الگوی توافقی در رژیمی سیاسی مطابقت دارد. مشکل می‌توان روسیّهٔ استالینی یا شیلی پینوشه را صورت خالص و محضی از سَروَری یا صورت خالص و محضی از کارگزاری خلق‌شده بر اساس توافق حکومتی دانست، علّتش هم دقیقاً این است که این رژیمها مخلوطی از این دو هستند، که در آنها برخی افراد در رژیم حامی و نگهدارندهٔ آن از طریق توافق حکومتی هستند و برخی دیگر به زور تفنگ وادار به اطاعت می‌شوند.

و امّا شکل خالص و محضی از کارگزاری هم به همان اندازه بعید و نامحتمل است. سوای این واقعیّت که بخشی از جمعیّت ممکن است بر سَروَری بر بقیّه صحّه بگذارند و فعّالانه از استفادهٔ حاکم از قدرت برای بازداشتن بقیّه از مشارکت در توافق حکومتی حمایت کنند، خود حاکم هم همیشه قادر است از قدرت مجازاتی که در اختیار دارد بهره جوید، و این او را خارج از هر تناسبی قدرتمندتر

از اتباعش (حتّی گروههای نسبتاً بزرگی از اتباعش) می‌کند و به او اجازه می‌دهد جزئاً یا کلاً یکی یا تعداد بیشتری از آنان را از مشارکت در توافق حکومتی یا تغییر دادن آن بازدارد. (باز، در ایالات متّحده، رفتار FBI را در دههٔ ۱۹۵۰ یا دههٔ ۱۹۶۰ در نظر آورید، یا موانعی را در نظر آورید که بر سر راه اعضای گروههای اقلیّت برای شرکت در انتخابات و رأی دادن وجود داشت تا آنکه «قانون فدرال حقّ رأی دادن» در ۱۹۶۴ به تصویب رسید.) چه خوب باشد چه بد، به هر صورت، مردم وقتی که دولتی را خلق می‌کنند در واقع به معنای کلمه «لویاتان» یا هیولای قدرتمندی خلق می‌کنند که کنترل داشتن بر آن کار ساده‌ای نمی‌تواند باشد. برای همین حلّ مشکلات بی‌نظمی در حالت طبیعی به معنای تن دادن به خطری اخلاقی و عقلانی است ــ زیرا پیدا کردن راه حلّی سیاسی برای این مشکلات بالقوّه خطرناک است.

با توجّه به واقعیّت داشتن سلطهٔ تکنولوژیکی و در عین حال محدودیّت آن، حقیقت توضیحی در مورد رژیمهای سیاسی ظاهراً این است که این رژیمها مخلوطهایی هستند به درجات مختلف از صورتهای سَروَری و کارگزارانهٔ سلطه. پس آنچه الگوی توافقی «توضیح» می‌دهد فقط یک جنبه از واقعیّت سیاسی است: یعنی، حدود قدرت حکمرانی حاکمان به دلیل مشارکت عدّه‌ای از اتباع یا تمامی آنها در توافق حکومتی. الگوی توافقی نمی‌تواند واقعیّت جنبه‌های غیرکارگزارانهٔ رابطهٔ اتباع با رژیمهایی را که بر آنان حکم می‌رانند در خود جای دهد.

امّا حتّی اگر نظریّه‌پردازان رضایت بر این جنبه از زندگی ما تأکید بیش از اندازه‌ای کرده باشند، احتمالاً علّتش این بوده است که به نحوی شهودی و غریزی احساس کرده‌اند که فقط جنبهٔ کارگزارانه می‌تواند از نظر اخلاقی موجّه باشد. الگوی توافقی به ما صورتی از حاکمیّت را عرضه می‌دارد که ما اگر برابر بودیم و همیشه هم برابر می‌ماندیم می‌توانستیم چنان حاکمیّتی را خلق کنیم. این حالت برابری تا حدودی واقعیّت است و تا حدودی آرمانی اخلاقی: واقعیّت آن تا بدانجاست که طبیعتهای ذاتی ما را توصیف می‌کند، امّا این واقعیّت از توضیح

دادن و به حساب آوردن واقعیّت نابرابریهای تکنولوژیکی در میان افراد (و در میان فرهنگها) عاجز است. با اینهمه، چون این نابرابری تکنولوژیکی در کلّ منجر به نتایجی می‌شود که از نظر اخلاقی مذموم هستند، برابری انسانی را، همراه با رژیمی که از این برابری زاده می‌شود، باید همچون یک آرمان در نظر آورد.

پس حال می‌بینیم که الگوی توافقی به چه معنایی مفهوم «رضایت» را در بر دارد ــ هرچند این مفهوم رضایت همان مفهومی نیست که در سنّت لاکی از رضایت هست. چون این الگو هر شخصی را شریک در توافق حکومتی می‌داند، پس هر شخص در این الگو در خلق یا حفظ حکومت مشارکت دارد، آن هم به نحوی که شامل حال فرد تحت سَروَری نمی‌شود. فرد تحت سَروَری از فرامین کسی پیروی می‌کند که قدرتش را به هیچ‌روی وامدار اطاعت او یا همراهی و همکاری او نیست؛ به عکس، کسی که در توافق حکومتی مشارکت دارد از فرمانهای کسی پیروی می‌کند که قدرت و فرمانروایی او بر آن شخص ناشی از توافقی است که آن شخص هم از طریق اطاعت یا همکاری خود در آن نقش دارد (هرچند شاید نقشی بسیار کوچک)، علّتش هم آن است که در این وضعیّت او فردی برابر با سایر مشارکت‌جویان در این توافق و با شخص حاکم تلقّی می‌شود. برای همین مشارکت‌جویان در توافقی حکومتی رابطهٔ کارگزاری با حاکمان دارند، حال آنکه افراد تحت سَروَری چنین رابطه‌ای با حاکمانشان ندارند. علاوه بر این، توجّه کنید که الگوی توافقی چگونه خلق و حفظ حکومت را از طریق رجوع به رضایت هر فرد توضیح می‌دهد. با آنکه عامل حفظ و دوام رژیم سیاسی یک توافق است، امّا علّت وجودی خود توافق ترجیحات افراد است. برای همین این تحلیل هم جزء اجتماعی سازندهٔ فرمانروایی رژیم سیاسی را به حساب می‌آورد و هم نقش هر فردی را در آن جزء سازندهٔ اجتماعی.

مفهوم رضایت در مقام مشارکت در توافق حکومتی هرچند بسیار ضعیفتر از مفهوم لاکی رضایت صریح است، امّا باز آنقدر نیرومند است که بتواند رابطهٔ کارگزاری را تداعی کند که شاخصهٔ نگرش لاکی در فهم دولت است. این مفهوم

توضیحی است از آن جهت که توضیح می‌دهد چه اتّفاقی باید رخ دهد تا دولتی پدید آید، امّا در عین حال نیرویی توجیهی هم دارد، زیرا نشان‌گذار رابطهٔ کارگزاری هم هست که به اعتقاد ما رابطه‌ای است که از نظر اخلاقی موجّه است ــ برخلاف سَروَری، که در آن چنین رضایتی وجود ندارد. امّا آیا این مفهوم از رضایت آنقدر نیرومند هست که بتواند پایه و بنیانی برای فرمانروایی سیاسی فراهم آورد؟

رضایت

حال می‌توانیم تحلیل الگوی توافقی از فرمانروایی سیاسی را به مفهوم رضایت بسط دهیم. در الگوی توافقی، هر تبعهٔ رژیمی تا زمانی که رفتار او حمایتی است یا دست‌کم تضعیف‌کنندهٔ توافق حکومتی آن رژیم نیست نوعی «رضایت» به آن می‌دهد. من این رضایت را رضایت توافقی می‌نامم. این رضایت از جهاتی مفهومی رقیق از رضایت است که قدرت توجیه اخلاقی آن بسیار بسیار محدود است. این مفهومی است که دست‌کم در بخشی از توضیح اینکه چرا رژیم با توافق حکومتی که دارد موجودیّت پیدا کرده است نقشی دارد. وقتی که می‌گوییم مردم زمانی توافقی حکومتی را خلق می‌کنند که به خلق دولتی رضایت می‌دهند، منظورم تا حدودی این است که آنان صورت خاصّی از فرمانروایی سیاسی را در آن رژیم جعل و حفظ می‌کنند[۲۵]. با اینهمه، این رضایت رضایتی نیست که در خود و به خودی خود نشان دهد که رژیم از نظر اخلاقی موجّه یا مشروع است.

امّا به هرروی این رضایت نوعی اطّلاع اخلاقی به ما می‌دهد. تحلیل ما از سَروَری در رژیمی سیاسی را به خاطر بیاورید: تا حدّی که مردم تحت سَروَری هستند تا همان حدّ هم از مشارکت آنان در توافقی حکومتی یا تلاششان برای تضعیف پایه‌های آن جلوگیری می‌شود. برای همین، رضایت توافقی، با این فهم از آن‌که صرفاً رفتاری حمایتی از توافقی حکومتی است، فقط زمانی میسّر است که یا سَروَری در کار نباشد یا بسیار محدود باشد. از این جهت، رضایت توافقی

دست‌کم بازتاب‌دهندهٔ این است که دولت تا چه حدّی از سَروَری احتراز دارد و تا چه حدّی خود را مقیّد به آرمان اخلاقی برابری سیاسی می‌داند. علّتش این است که چنین رضایتی فقط در رژیمی میسّر و مقدور است که از تکنولوژی برتر برای ممانعت از فعالیّتهای سیاسی شهروندان استفاده نکند و بنابراین بپذیرد که هر شهروندی باید قادر باشد که خود انتخاب کند که در توافق حکومتی مشارکت بکند یا نه ــ توافقی حکومتی که رژیم را در قدرت نگه می‌دارد. با اینهمه، فرمانروایی سیاسی با این نوع رضایت افراد خاصّ به رژیم اعطا نمی‌شود؛ بلکه این نوع رضایت رضایتی است که چون در ساختن و حفظ توافق حکومتی نقش دارد، بخشی از عمل جمعی در جعل این فرمانروایی است. علاوه بر این، با توجّه به اینکه این فرمانروایی (عموماً) سالها پیش از تولّد ما در جوامع ما جعل شده است، این تحلیل این اجازه را هم به ما می‌دهد که اذعان کنیم هیوم حق دارد که می‌گوید همهٔ ما، به یک معنا، در نظامی سیاسی زاده می‌شویم که فرمانروایی آن بر ما برساختهٔ خود ما نیست. با اینهمه، زمانی که به سنّ بلوغ می‌رسیم، مشارکت ما در این نظام سیاسی ــ خصوصاً حمایت ما از قراردادهای حاکمیّت که تشکیل‌دهندهٔ آن نظام است ــ چیزی است که به این فرمانروایی جعل‌شده در طول حیات ما دوام می‌بخشد. به این معنا، یکایک ما در حفظ (و شاید بعضاً اصلاح) این نظام قدرت و فرمانروایی سهیم هستیم.

رضایت توافقی صرفاً منجر به قدرت‌دهی به حاکمان خاصّ نمی‌شود؛ اساسی‌تر از آن، رضایت توافقی بانی دامنه و ساختار فرمانروایی سیاسی در هر رژیم خاصّ است. توافق قدرت‌دهی که به هر حاکم خاصّ فرمانروایی صدور دستورات و فرامین را می‌دهد، همچنین دامنه و حدود قدرت فرمان‌دهی او را معیّن می‌کند. علاوه بر این، مردم در طول زمان می‌توانند در این توافق تجدید نظر کنند. بریتانیا در طول قرون هفدهم و هجدهم تغییراتی در ساختار فرمانروایی‌اش را از سر گذراند (یعنی از نظامی که در آن فرمانروایی حیطهٔ بسیار گسترده‌ای داشت که کلاً در شخص پادشاه متمرکز بود به نظامی متحوّل شد که در آن فرمانروایی سیاسی هم دامنهٔ محدودتری داشت و هم به جای پادشاه در

پارلمنت متمرکز بود). در ایالات متّحده، حکومت فدرال اکنون قدرتی بسیار بیشتر از آنی دارد که در ۱۷۸۹ داشت. در کانادا بسیاری از افراد معتقدند که دامنهٔ فرمانروایی حکومت فدرال با تصویب «منشور حقوق و آزادیهای کانادایی» در ۱۹۸۱ تغییر کرده است. این مثالها نشان می‌دهند که فرمانروایی سیاسی خود نه‌تنها به دست مردم جعل می‌شود، بلکه در طول زمان هم به دست آنان قالب عوض می‌کند تا با نیازها و علائق و منافع متغیّر آنان سازگاری پیدا کند. یعنی، در عین اینکه فرمانروایی سیاسی همیشه تعریفش همین است که چیزی است که به حاکم امکان می‌دهد فرمانهایی «قطع‌کننده» صادر کند (این تعبیر را من از راز گرفته‌ام)، با اینهمه اشخاصی که این فرمانروایی را دارند و مسائلی که در حیطهٔ فرمانهای این اشخاص قرار می‌گیرند به دست مردم معیّن می‌شوند که با توافق آنان این فرمانروایی موجودیّت پیدا می‌کند (و تازه مردم می‌توانند در آنچه معیّن کرده‌اند تجدید نظر هم بکنند). این بدان معناست که گرچه ما می‌توانیم تعریف کنیم که فرمانروایی سیاسی در شکل انتزاعی‌اش چیست (کاری که من فوقاً کرده‌ام)، با اینهمه رژیمهای سیاسی متفاوت می‌توانند درکها و برداشتهای متفاوتی از دامنهٔ این فرمانروایی و ساختار سیاسی جای‌دهنده به این فرمانروایی داشته باشند.

رضایت توافقی با فعالیّت انقلابی سازگاری ندارد، امّا می‌تواند با نافرمانی مدنی سازگار باشد (و به عقیدهٔ من معمولاً سازگار هم هست). شخصی نظیر مارتین لوترکینگ، حتّی زمانی که آشکارا از برخی قوانین سرپیچی کرد، خود را باز همچنان متعهّد به جامعهٔ سیاسیی می‌دانست که با آن درافتاده بود ــ در واقع، او با برخی از این قوانین درافتاده بود، چون می‌گفت به کشورش متعهّد و معتقد است[۲۶]. استراتژی شهروند وفادار امّا غیرمطیع این است که تعهّد و پایبندی خود را به فرمانروایی قانونگذاران ابراز کند و در عین حال قوانینی را که آنها گذرانده‌اند و به نظرش غیراخلاقی می‌آید رد کند. پذیرش مشروعیّت مجازات برای خودش در قبال نافرمانی یکی از راههایی بود که کینگ برای نشان دادن تعهّد و پایبندی خود به فرمانروایی دولتش انتخاب کرد. در کلّ، نافرمانی مدنی

نشان می‌دهد که رضایت توافقی پدیده‌ای پیچیده است، که دادن آن‌را نمی‌توان معادل اطاعت مطلق از قانون دانست[۲۷].

حتّی اگر رضایت توافقی بانی و بنیان خلق و حفظ فرمانروایی سیاسی باشد، مهمّ است به این نکته توجّه کنیم که چنین رضایتی ممکن است بیانگر صحّه گذاشتن شخص بر رژیمش نباشد. برای جای دادن به مفهوم صحّه گذاشتن، ما نیاز به اندیشه‌ای پرقوّت‌تر و پرطاقت‌تر از رضایت داریم که صرفاً بیانگر تسلیم و رضا به رژیمی سیاسی نباشد، بلکه شامل صحّه گذاشتن و تأیید آشکار و حمایت از آن نیز بشود. رژیمی که از اتباعش نوعی رضایت می‌گیرد که من آن‌را رضایت تأییدی می‌نامم در واقع هم از فعالیّت آنان در جهت دوامش بهره‌مند می‌شود و هم از فعالیّت آنان در جهت تأیید و صحه‌گذاری بر آن. رژیمی که رضایت تأییدی از اکثر شهروندانش می‌گیرد صرفاً بقا و دوام ندارد، بلکه چیزهایی فراتر از آن هم به دست می‌آورد: چنین رژیمی با حمایت چشمگیری که اتباع از آن می‌کنند چالاک و پرنشاط و درازعمر می‌شود و می‌تواند در برابر حملات از درون و بیرون مقاومت کند. رضایت تأییدی فراتر از نوعی نگرش به دولت است، و در واقع تصمیمی برای حمایت از آن است، زیرا با چنین رضایتی در واقع فرد به این نتیجه رسیده است که حمایت از آن کار درستی است. اتباع یک دولت با دادن چنین شکلی از رضایت به آن، در واقع احترام خود را به دولت، وفاداری‌شان را به آن، همسانی خود را با آن، و اعتمادشان را به آن ابراز می‌کنند.

به احتمال بسیار حقیقت آن است که دولتی نمی‌تواند رضایتی تأییدی از اتباعش بگیرد مگر آنکه دولتی کلّاً عادل باشد[۲۸]. مردم عموماً بر رژیمهایشان صحّه نمی‌گذارند مگر آنکه رژیم رفتار خوب و درستی داشته باشد. امّا با اینهمه رضایت تأییدی رژیم را کاملاً عادل نمی‌کند؛ رضایت تأییدی صرفاً نشانه‌ای (قابل اعتماد امّا نه لغزش‌ناپذیر) از این است که رفتار آن با اتباعش و افراد خارج از آن (احتمالاً) رویهمرفته عادلانه است. همچنین توجّه کنید که رضایت تأییدی را فقط کسانی می‌توانند بدهند که خودشان «عضو» آن دولتند؛ چنین رضایتی را

مسافران خارجی یا شورشیان بیگانه نمی‌توانند بدهند. به نظر من این اندیشهٔ لاک که نوع خاصّی از رضایت با عضویّت سیاسی همراه است درست است، امّا نباید گمان برد که چنین رضایتی به خودی خود عضویّت به همراه می‌آورد، بلکه رضایت خود نشانگر رابطهٔ خاصّی است که از پیش میان آن دولت و اعضای وفادار به آن و فوق‌العاده حامی آن وجود داشته است. همچنین می‌توان این رضایت را رضایت وفاداری هم نامید. (به اعتقاد من، نوع سوّمی از رضایت هم هست که می‌تواند در تثبیت عضویت در برخی دولتها نقش داشته باشد. من این شکل از رضایت را در فصل ۶ مورد بحث قرار خواهم داد.) حال که ما به این مفاهیم رضایت مجهّز شده‌ایم، در وضعیتی هستیم که بتوانیم نشان دهیم چگونه این مفاهیم ماهیّت فرمانروایی سیاسی را روشن می‌کنند.

فرمانروایی سیاسی

طبق تحلیل قرارداد اجتماعی سنّتی، که فرضش بر این است که هر فردی بر خود فرمانروایی دارد که بعد این فرمانروایی را به حاکم اعطا می‌کند، رژیمی سیاسی فقط بر کسانی فرمانروایی دارد که در نهایت این فرمانروایی را به آن داده‌اند. همانگونه که در فصل قبل بحث کردیم، این الگو الگوی رضایتبخشی برای فرمانروایی سیاسی نیست، و یک دلیل اصلی آن این است که این الگو نمی‌تواند این اندیشهٔ معقول را در خود جای دهد که دامنهٔ فرمانروایی سیاسی محدود به یک قلمرو و سرزمین خاصّ است و نه‌فقط به‌کسانی که از طریق رضایت صریح خود این فرمانروایی را به رژیمی داده‌اند (چیزی که به هر صورت در تاریخ دولتهای واقعی بسیار بندرت اتّفاق افتاده است). امّا الگوی توافق با آنکه نوعی الگوی رضایت است کارکردی متفاوت دارد و توپولوژی مفهومی فرمانروایی سیاسی در آن بسیار پیچیده‌تر از توپولوژی بیش از حد ساده‌ای است که الگوی قرارداد اجتماعی عرضه می‌کند.

برای درک این توپولوژی، نخست تصوّر کنید که ما انسان‌شناسهایی هستیم که می‌خواهیم معیّن کنیم آیا در سرزمینی فرمانروایی سیاسی هست یا نه. ما باید

در جستجوی دو شرط باشیم که همراه با هم برای وجود فرمانروایی سیاسی در آن سرزمین لازم و کافی هستند:

۱. وجود توافقی برای قطع‌کننده و نهایی تلقّی کردن دستورات یک یا چند تن (یعنی حاکمان) در قلمروهای متنوّع و وسیعی از تصمیم‌گیری (در واقع، شاید حتّی همهٔ قلمروها)، که در آنها این دستورات ممکن است حاوی رهنمودهایی باشند که رفتاری ناخوشایند و حتّی بسیار خطرناک را آمرانه تجویز کنند.
۲. وجود کادری اجراکننده که حاضر و آماده باشند از زور برای اطمینان از تبعیّت مردم از فرمانهای این فرمانده قائم به توافق استفاده کنند (و در صورت عدم تبعیّت عدّه‌ای آنان را مجازات کنند) ــ فرمانهایی که در غیر این صورت عدّه‌ای از مردم آن سرزمین ممکن بود میلی به اطاعت از آنها نداشته باشند.

حال تصوّر کنید که شما مقیم آن سرزمین هستید؛ ربط شما به این نظام فرمانروایی سیاسی چگونه می‌توانست باشد؟ فرد مقیمی که خود را از نظر سیاسی در قبال نظام مکلّف می‌داند نه‌تنها (۱) و (۲) را می‌پذیرد بلکه (۳) را هم می‌پذیرد ــ و (۳) را می‌توان شرط شخصی تکلیف سیاسی نامید:

۳. شخصی که به عنوان حاکم معیّن شده فرمانهایی صادر می‌کند که برای من قطع‌کننده‌اند، یعنی من معتقدم این فرمانها هر دلیل دیگر مرا برای آنکه به نحوی جز آنچه او فرمان داده است رفتار کنم قطع می‌کند.

فقط کسی که به حاکم رضایت توافقی داده است شرط (۳) را می‌پذیرد (هرچند ممکن است او همیشه هم قادر به حفظ تعهّد خود به شرط (۳) نباشد ــ مثلاً، زمانی که در موارد خاص نفع شخصی او را به وسوسه بیندازد که قوانینی را زیر پا بگذارد تا نسبت به دیگران از مزایای بیشتری بهره‌مند شود). برای همین، فقط چنین شخصی خود را از نظر سیاسی در برابر حاکم مکلّف احساس می‌کند

(هرچند ممکن است بعضاً این تکلیفی باشد که مقیّد ماندن به آن برایش دشوار باشد، و برای همین است که حاکم همیشه کادری آمادهٔ تنفیذ و به اجرا گذاشتن فرمانهایش دارد).

افرادی که شرط (۳) را می‌پذیرند افرادی هستند که با رفتارشان رضایت توافقی خود را در قبال رژیم اعلام می‌کنند. امّا آنان ممکن است رضایت تأییدی هم به رژیم بدهند یا ندهند. به جا آوردن تکالیف سیاسی خود ممکن است بی‌لذّت و بی‌شوق باشد؛ شخص ممکن است بپذیرد که باید از رژیمی اطاعت کند که اگر این «باید» نبود شخص از این کار خوشش نمی‌آمد. سر باز زدن از دادن رضایت تأییدی ممکن است باعث رفتاری شود که هدف از آن اصلاح است ــ که در حالت افراطی ممکن است به نافرمانیهایی مدنی منجر شود. امّا این عمل اصلاح‌طلبانه پیش‌فرضش این است که رژیمی که باید اصلاح شود فرمانروایی دارد و نیازمند اصلاح است نه اینکه باید لزوماً برانداخته شود.

افرادی که شرط (۳) را نمی‌پذیرند رضایت توافقی (یا رضایت تأییدی) به رژیم نمی‌دهند. آنها درک می‌کنند که بنا به توافق قدرت‌دهی، فرمانروایی سیاسیی در جامعه‌شان هست، امّا از آن حمایت نمی‌کنند و می‌خواهند با آن مخالفت ورزند. تحلیل قرارداد اجتماعی سنّتی می‌گوید رژیم به دلیل آنکه رضایت توافقی آنان را نتوانسته است بگیرد بر آنان فرمانروایی ندارد، امّا الگوی توافقی وضع وخیم اینگونه افراد را به‌گونه‌ای متفاوت ترسیم و عرضه می‌کند. این الگو می‌گوید آنها در واقع تابع قدرتی فرمانروا در سرزمینشان هستند ــ رژیمی که از آن‌رو فرمانروایی دارد که اعمال و رفتار دیگرانی جز خود آنان به آن فرمانروایی بخشیده است، امّا در عین حال این الگو این مسئله را هم مورد توجّه قرار می‌دهد که این عدّه معتقد نیستند که در قبال رژیم از نظر سیاسی مکلّف هستند. پس، طبق این نظر، تکلیف سیاسی ربط متقابلی با شرط (۳) پیدا می‌کند، امّا ربطی به شرطهای (۱) و (۲) نمی‌یابد ــ شرطهایی که بر روی هم وجود نوعی فرمانروایی سیاسی را در سرزمین بخصوصی تعریف می‌کنند.

پس این گزارش میان وجود فرمانروایی سیاسی و روابط متفاوتی که آن

فرمانروایی با اتباعش دارد تمیز می‌گذارد[۲۹]. فرمانروایی سیاسی موجود با همهٔ آنهایی که در توافق قدرت‌دهی مشارکت می‌جویند و از آن حمایت می‌کنند ــ توافقی که جعل شده است و اکنون به رژیم فرمانروایی می‌بخشد ــ رابطهٔ کارگزاری دارد. این رابطهٔ کارگزاری می‌تواند رابطه‌ای کم یا بیش مثبت با هر تبعه-موکّل باشد، بسته به اینکه تا چه حدودی این تبعه-موکّل رضایت تأییدی به رژیم داده است، که این خود نشانه‌ای از آن است که او تا چه حد از عملکرد رژیم رضایت و خرسندی دارد. امّا رژیم با آنهایی که رضایت توافقی به آن نمی‌دهند رابطهٔ کارگزاری ندارد. امّا اگر این رابطه نوعی رابطهٔ کارگزاری نیست پس چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا نباید این رابطه نوعی رابطهٔ سَروَری باشد؟ و اگر، همانگونه که پیشتر بحثش راکردم، رابطهٔ سَروَری از نظر اخلاقی نامشروع است، چگونه رژیمی سیاسی می‌تواند تا زمانی که در سرزمینش مردمی هستند که از پذیرش اینکه در برابر آن از نظر سیاسی مکلّف هستند سر باز می‌زنند و بنابراین (بظاهر) تحت سَروَری آن هستند، از نظر اخلاقی موجّه باشد؟ آیا بدین ترتیب ما عنصری از نظر اخلاقی ناپذیرفتنی را در این رژیمها ردیابی و مشخص کرده‌ایم ــ عنصری که آنارشیستها در رژیمهای سیاسی به آن اعتراض دارند، یعنی گرایش ناگزیر این رژیمها به سَروَری بر کسانی که به آنها رضایت توافقی نمی‌دهند؟ در عین اینکه این تحلیل این معنا را در خود دارد که ناراضی سیاسی باید فرمانروایی واقعی رژیمی سیاسی را که رد می‌کند و قبولش ندارد به حساب آورد و با آن رویارو شود، امّا به هیچ‌وجه نمی‌گوید که رژیمی چنین فرمانروا می‌تواند به نحو موجّه برای به دست آوردن تمکین فرد ناراضی متوسّل به زور شود ــ در واقع، این تحلیل دقیقاً عکس این را می‌گوید چون چنین توسّلی به زور همهٔ مشخصّه‌های سَروَری را با خود دارد. و آیا دولتهای واقعی دائماً و همیشه مانند سَروَران و اربابان با ناراضیان رفتار نکرده‌اند و هر بلایی را که خواسته‌اند بر سرشان نیاورده‌اند، از حبس گرفته تا شکنجه و کشتار؟

این سؤالها نشان می‌دهد که به دست آوردن درکی روشنتر از ماهیّت مبتنی بر رضایت فرمانروایی سیاسی به خودی خود توجیهی برای آن فرمانروایی فراهم

نمی‌آورد که برای پاسخ دادن به تردیدهای آنارشیستها کافی باشد. پس مدافع جامعه‌ای سیاسی چگونه می‌خواهد از این نهاد دفاع کند، با توجّه به اینکه تا زمانی که در جامعه‌ای سیاسی ناراضیهایی هستند، آن جامعه بظاهر رابطه‌ای با آنان خواهد داشت که از نظر اخلاقی قابل دفاع نیست؟

یکی از راههای دفاع از این نهاد استفاده از چیزی است که در فلسفهٔ اخلاقی دفاع پیامدگرایانه خوانده می‌شود. این نوع استدلال بر این مبنا از عمل، سیاست، یا نهادی دفاع می‌کند که پیامدهای آن چنانند که مزایای اخلاقی‌اش بر هزینه‌های اخلاقی‌اش می‌چربد. دفاع پیامدگرایانه از فرمانروایی سیاسی می‌تواند این شکل را به خودش بگیرد: حتّی با آنکه خلق و حفظ دولت با هزینه‌های اخلاقی و خطرپذیریهای اخلاقی توأم است، هزینه‌های اخلاقی و مخاطرات اخلاقی جهانی بدون فرمانروایی سیاسی بیشتر است ــ دست‌کم تا زمانی که فرمانروایی سیاسی رفتار عادلانهٔ کمینه‌ای دارد. و هر چه فرمانروایی سیاسی عادلانه‌تر باشد و حکومت و حاکمیّتش را بهتر طراحی کرده باشد، تعداد موارد نارضایی کمتر خواهد شد و تعداد افرادی که در آن سرزمین رضایت توافقی به آن خواهند داد بیشتر خواهد شد. این بدان معناست که دولت می‌تواند تعداد نارضاییهای کسانی راکه بر آنان سَروَری دارد و رابطه‌اش با آنان رابطهٔ سَروَری است به حداقل برساند، و اگر واقعاً دولت خوب کار کند آنگاه همدلی ما با گله‌ها و شکایتهای ناراضیان عملاً به صفر خواهد رسید. (ما نمی‌توانیم مثلاً نتیجه بگیریم که اگر آلکاپون دولت را قبول نمی‌داشت آن دولت موجّه و مشروع نمی‌بود.) پس طبق این نظر، ممانعت دولت خوب از کشت و کشتار و بدبختی و مزایای اخلاقی آن و دستاوردهایی در جهت نفع شخصی آنچنان اهمیّتی دارد که می‌تواند فرمانروایی دولتی راکه (دست‌کم در حدّی معقول) خوب کار می‌کند از نظر اخلاقی توجیه کند.

امّا این تحلیل در عین حال می‌پذیرد که دولت نهادی خطرناک است که می‌تواند چنان عمل کند که در موارد خاصّ دفاع اخلاقی از آن ناممکن باشد. بنابراین، این تحلیل از اینکه همهٔ دولتها را چون دولت هستند موجّه قلمداد کند

سر باز می‌زند، امّا در مقابل دولتهای خاصّی را بسته به اینکه عملکرد کلّی اخلاقی آنها چقدر خوب باشد موجّه می‌داند ــ آزمونی که برخی از دولتها از آن سربلند بیرون نخواهند آمد. برای همین، فرض در این تحلیل این نیست که همهٔ فرمانروواییهای سیاسی، به دلیل داشتن فرمانروایی، از نظر اخلاقی قابل دفاع هستند. به عکس، این تحلیل گزارشی توصیفی از اینکه فرمانروایی سیاسی چیست و از خطوط راهنمای اصلی برای ارزیابی میزان دفاع‌پذیری فرمانروایی سیاسی به دست می‌دهد.

توجّه کنید که این تمیز گذاشتن میان فرمانروایی سیاسی از یک‌سو، و فرمانروایی سیاسی خوب از سوی دیگر، ویژگی بسیار غیرافلاطونی الگوی توافقی است.

در نظر افلاطون، دولت برای آنکه فرمانروایی داشته باشد باید خوب باشد. امّا طبق نظر من، دولت می‌تواند فرمانروایی داشته باشد و در عین حال بد، ناعادل، یا نالایق باشد. فرمانروایی سیاسی (صرفاً) مجعول و برساختهٔ مردم است، و با یک توافق خلق و حفظ می‌شود. شما در مقام یک فرد ممکن است با آن توافق موافقت نداشته باشید، حال یا به این دلیل که در نظر شما نظام مقامات دارای فرمانروایی که دولت را شکل داده‌اند نامؤثّر است، یا به این دلیل که این نظام در جهت حصول نتایجی ناعادلانه حرکت می‌کند، و یا به این دلیل که از بیعدالتی فرمانهای حاکمان ناخرسندید. این نتیجه‌گیریها ممکن است شما را به این راه بکشاند که حاضر نشوید رضایت تأییدی به این نظام بدهید، امّا همچنان رضایت توافقی به آن بدهید چون آلترناتیو معقولی در برابر این رژیم نمی‌یابید. یا اینکه ممکن است این نتیجه‌گیریها شما را به اینجا برساند که هر دو رضایت را از رژیم دریغ کنید و بکوشید توافقهای حکومتی را تغییر دهید و در این راه حتّی به خشونت هم متوسّل شوید. امّا حتّی در این صورت اخیر هم، فرض در الگوی توافقی بر این است که شما دقیقاً به این دلیل می‌فهمید که تغییر ضروری است که این حکومت نالایق یا ناعادل این فرمانروایی سیاسی (ناشی از توافق) را دارد.

علاوه بر این، این نظر افلاطونی که فرمانروایی سیاسی مسئله‌ای مربوط به نیکی و خوبی است مشکلاتی جدّی دارد که انسکام متذکّرشان شده است. او مشخصّهٔ موضع افلاطونی را این می‌داند که «برای آنکه دولتی عادل باشد کافی است که شما عدالت را بر زور بیفزایید ــ یعنی فرض را بر این بگذارید که آنچه امر می‌شود یا با استفاده از زور سعی می‌شود تحصیل شود چیزی است که اگر آن زور همراهش نمی‌بود عادلانه بود. امّا این سؤال پیش می‌آید که چه چیزی استفاده از زور را مثلاً در موردی که نیاز به عدالت دارد عادلانه می‌کند»[۳۰]. فقط با گفتن اینکه فرمانروایی سیاسی چیزی است که مردمی خلق و حفظش می‌کنند که به آن مقیّد و پایبند می‌مانند ــ و عدالت حاکمان در این میان نقشی ندارد ــ می‌توان نهادهای سیاسی را از نظامهای سَروَری متمایز کرد و بدین ترتیب گزارشی به دست داد که چرا در اوّلی، و نه در دوّمی، مردم خود را مقیّد و پایبند به حاکمانشان می‌دانند و چرا معتقدند فقط این حاکمان شایستگی و استحقاق فرمان دادن به آنان را دارند، حتّی اگر تصادفاً افرادی در جامعه یا باهماد باشند که عادلتر از این حاکمان باشند[۳۱].

پس آیا ما موفّق شده‌ایم الگوی مبتنی بر رضایتی از فرمانروایی سیاسی بپرورانیم که درست بتواند بگوید که فرمانروایی سیاسی چیست و به دلنگرلنیهای آنارشیستها هم پاسخ بدهد، دست‌کم در مورد دولتهای خاصّی که نظم و نظام درستی دارند؟

هنوز نه. دو مسئله برجای مانده است که یکی توصیفی و دیگری اخلاقی است. نخست، این تحلیل دولت را محصول کسانی می‌داند که بر آنان حکم رانده می‌شود، و چنانکه در فصل پیش بحثش را کردیم، این مسئله مسئله‌ای پارادوکسی است که چگونه فرمانروایی سیاسی با این درک از آن، می‌تواند پایدار باشد و زمانی دوام آورد. البتّه همهٔ جوامع سیاسی پایدار نبوده‌اند و عمر درازی نداشته‌اند، امّا دست‌کم برخی چنین بوده‌اند، پس چگونه چنین دوامی طبق این نظر ممکن و مقدور است؟ من در بخش بعدی همین فصل به این پارادوکس می‌پردازم. ثانیاً، بظاهر این گزارش رابطهٔ سَروَری میان فرمانروایی سیاسی و

شخصی در قلمرو آن‌را که حاضر نمی‌شود رضایت توافقی به آن بدهد عملاً ناگزیر می‌داند. امّا چنین رابطه‌ای مشروعیّت اخلاقی حتّی نهادهای سیاسی خوب را، شاید به‌گونه‌ای اساسی، ملوّث می‌کند، و برخی این لکّه بر دامان دولت را ممکن است چندان مهمّ و جدّی بدانند که از نظرشان حتّی دفاع پیامدگرایانه‌ای که من پیشتر عرضه کرده‌ام از عهدهٔ پاک کردن این لکّهٔ ننگ برنیاید. صرف گفتن اینکه دولتها می‌توانند این لکّهٔ ننگ اخلاقی را اگر عادلانه رفتار کنند به حداقل برسانند کمک چندانی در این زمینه به ما نمی‌کند، چون ماهیّت عدالت خود محلّ بحث و مناقشات زیادی است (چنانکه به تفصیل در فصل ۴ مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد). برای همین، ممکن است ناراضیانی باشند که واقعاً معتقد باشند که دولتشان رفتاری ناعادلانه دارد و در نتیجه از دادن رضایت توافقی به آن سر باز زنند، حتّی در عین اینکه حامیان دولت هم به همان اندازهٔ او برایشان مسلّم باشد که دولت رفتاری عادلانه دارد. در چنین وضعیّتی، دولت بر کسانی که از نظر اخلاقی به آن معترض هستند سَروَری خواهد کرد، و چون هر دو طرف به اخلاقی بودن استدلال خود معتقد هستند، حکمیّت در مورد اختلاف نظر آنان دشوار خواهد بود. این نوع سَروَری بخصوص از منظری اخلاقی قابل اعتراض است، زیرا ممکن است متوجّه افرادی شود که در انتقادات خود بحق هستند امّا در عین حال ناچار به دلیل این انتقادات بحقّ خود متحمّل زورگویی می‌شوند. تحلیل توافقی نمی‌تواند منکر این شود که دولتهای بسیاری از تکنیکهای سَروَری علیه کسانی که مخالفشان هستند استفاده می‌کنند، امّا من معتقدم تحلیل توافقی می‌تواند خطوط عمدهٔ دولتی را طرّاحی کند که می‌کوشد تا جایی که ممکن است از استفاده از تکنیکهای سَروَری علیه کسانی که به‌کارکرد آن اعتراض دارند خودداری کند. چنین دولتی سعی می‌کند دلنگرانیهای آنارشیستها را تخفیف دهد و از این‌رو شاید بهترین پاسخ را برای این دلنگرانی آنارشیستها فراهم آورد که هیچ نهاد سیاسی از نظر اخلاقی موجّه نیست. این دولت اساساً همان جامعهٔ دموکراتیک مدرن است. امّا اینکه چگونه چنین دولتی سعی می‌کند شورشیان سیاسی را به جای آنکه منکوب کند در دل خود جای دهد واپسین موضوع این فصل است.

حلّ پارادوکس تحت حاکمیّت بودن

یک سؤال عملی پیش روی ما مانده است: چرا نظام سیاسی می‌تواند کار کند اگر که مردمی که تحت حاکمیّت دولتی هستند نهایتاً همان کسانی هستند که به آن قدرت می‌دهند و روایی می‌بخشند؟ همانگونه که در فصل ۲ بحثش را کردیم، اگر مردم به این دلیل نیاز به دولت دارند که در حالت نزاع با دیگران به سمت بیعدالتی، حریص بودن، خشونت ورزیدن، و طرف خود را گرفتن سوق پیدا می‌کنند، پس چگونه دولتی می‌تواند دوام آورد اگر که کسانی که از طریق توافق دولتی را خلق و حفظ می‌کنند که بر آنان حکم می‌راند همین مردم هستند؟ در فصل قبل، من این مسئله را پارادوکس تحت حاکمیّت بودن نامیدم. این پارادوکس در هر تحلیلی از دولت که نوعی رابطهٔ کارگزاری میان حاکم و مردم را پیش می‌نهد رخ می‌نماید، و چنین رابطه‌ای دقیقاً در بطن الگوی توافقی جای دارد، حتّی اگر این الگو دیگر این اندیشه را در خود نداشته باشد که مردم قدرت را به حاکم به امانت می‌دهند. پس آیا ما می‌توانیم این حال و هوای پارادوکسی را بزداییم؟

من در اینجا راه حلّی برای این پارادوکس عرضه می‌کنم[۳۲]، و برای این کار از همان تمهیدی استفاده می‌کنم که فیلسوفان برای حل پارادوکسهای زبانشناختی مورد استفاده قرار داده‌اند و آن تفکیک سطوح پژوهش و تحلیل است. مثلاً پارادوکس مشهور «دروغگو» را در نظر بگیرید که در این جمله نشان داده می‌شود، «این جمله کذب است». این جمله نمی‌تواند راست باشد چون خودش می‌گوید که کذب است؛ امّا اگر این جمله کذب باشد، آنگاه با توجّه به تصدیقی که می‌کند راست است. آلفرد تارسکی[1] این پارادوکس را با تمیز قائل شدن میان دو نوع زبان حل کرد، زبانهایی که او آنها را «زبان اُبژه»[2] و «فرا زبان»[3] می‌نامید. فرا زبان برای سخن گفتن از زبان اُبژه به کار گرفته می‌شود، امّا خود بخشی از آن زبان نیست. ما با فهم اینکه گزاره‌های «کاذب است» و «صادق است» صرفاً متعلّق

---

۱. Alfred Tarski، (۱۹۰۱/۱۹۰۲ـ۱۹۸۳). فیلسوف و منطقی امریکایی لهستانی‌الاصل.

2. object language

3. metalanguage

به فرا زبان هستند از افتادن در دام پارادوکس پرهیز می‌کنیم. تصدیقی در زبان اُبژه نبایستی شامل این کلمات باشد که بدرستی به عنوان بخشی از ارزیابی در فراسطح[1] به‌کار گرفته می‌شوند.

ما می‌توانیم همین راه حلّ «لایه‌بندی» را در مورد پارادوکس تحت حاکمیّت بودن به‌کار گیریم. اجازه بدهید بحث را با متمایز کردن دو سطح حکومت آغاز کنیم، سطح اُبژه و فراسطح. سطح اُبژه سطح قوانینی است که افراد عضو قوّهٔ قانونگذاری در رژیم وضع می‌کنند: این سطح را «نظام حقوقی» بنامیم. آنچه این نظام را تعریف می‌کند همان توافق حکومتی است که خود مجموعه‌ای از قواعد است که بخشی از فراسطح هستند و نه سطح اُبژه. بنابراین (همانگونه که ایچ. ال. هارت متذکّر شده است[۳۳])، دو نوع قاعده در نظام حقوقی داریم، نوعی قاعده که تعریف می‌کند نظام حقوقی چیست، و نوعی قاعده که در نظام حقوقی بر اساس آنچه قاعدهٔ تعریف‌کنندهٔ نظام مشخّص کرده است خلق می‌شود. این قاعدهٔ تعریف‌کنندهٔ نظام بایستی با مشخص کردن اینکه چه کسانی قوانین اوّلیه (یا «اُبژه») را وضع، تفسیر، و اجرا می‌کنند کارش را انجام دهد. آنهایی که طبق توافق حکومتی مجاز نیستند جنبه‌ای از این حاکمیّت را به عهده بگیرند بدرستی افراد «تحت حاکمیّت» محض و صرف در نظر گرفته می‌شوند.

امّا چه کسی یا چه گروهی باید داوری کند که آنهایی که حاکم هستند و حکم می‌رانند حرمت نقش خود را طبق تعریف توافق حکومتی حفظ کرده‌اند؟ پاسخی که الگوی توافقی به این سؤال می‌دهد «مردم» است. فعالیّتهای آنها جمعاً دولتی را با قدرت فرمانروایی خلق و حفظ می‌کند که معادل حفظ و حمایت از توافق حکومتی است، و این آنها هستند که معیّن می‌کنند آیا دولت باید به‌کارش ادامه دهد، یا اصلاح شود، یا برکنار شود، چون دولت فقط با حمایت آنهاست که دوام پیدا می‌کند. امّا اگر مردم منشأ دولت هستند، آیا آنها منشأ قواعد آن هم نیستند، و بنابراین نباید خودشان همان کسانی باشند که داوری می‌کنند باید از این قواعد اطاعت کرد یا نه؟ و اگر چنین است، چگونه

---

1. meta level

دولت می‌تواند زمانی که افراد تحت حاکمیّت مسئول حاکمیّت و قواعد آن هستند پایدار بماند؟ امّا ما بایستی در اینجا هشیار باشیم: گفتن اینکه «مردم تحت حاکمیّت خودشان کسانی هستند که حکم می‌رانند» درست همانقدر گمراه‌کننده است که بگوییم «این جمله کذب است.» برای پاسخ دادن به این سؤال، ما بایستی مشخّص کنیم از کدام قواعد صحبت می‌کنیم. مردم در اکثر جوامع وظیفهٔ تفسیر هیچ‌یک از قواعد اوّلیّه یا اُبژه را ندارند. این وظیفه بر عهدهٔ کسی است که مقام حقوقی معیّنی دارد. امّا مردم قواعد سازندهٔ توافق حکومتی را تفسیر می‌کنند، و به هنگام این کار در واقع عملی فراسطحی انجام می‌دهند ــ یعنی، در عملی مشارکت می‌جویند که دربارهٔ کارکرد سطح اُبژه است.

عدّه‌ای ممکن است از این در هراس باشند که این نحوهٔ حلّ پارادوکس تحت حاکمیّت بودن صرفاً نوعی حیلهٔ کلامی است، امّا واقعاً چنین نیست. تحلیلی که هم‌اکنون عرضه کردم صرفاً جعل عنوان و برچسب نیست، بلکه این کار را چنان می‌کند که به ما اجازه می‌دهد رابطهٔ میان دو نوع فعالیّت سیاسی کاملاً متفاوت را توصیف و درک کنیم. گروهی از بچه‌ها را در نظر آورید که در زمینی خالی بیسبال بازی می‌کنند و مرتباً بازی را متوقّف می‌کنند تا به بحث دربارهٔ قواعد بپردازند (آنها ممکن است بخواهند قواعد تازه‌ای وضع کنند، دربارهٔ تفسیر قواعد موجود بحث کنند، یا به نحوهٔ اعمال قواعد موجود توسّط داوری که خود انتخاب کرده‌اند اعتراض کنند). ما تفاوت میان «بیسبال بازی کردن» و «بحث دربارهٔ قواعد بیسبال» را خوب می‌فهمیم. بر همین وجه، این تحلیل به ما کمک می‌کند تفاوت میان «تابع قواعد اُبژه بودن» و «مشارکت در فعالیّتهایی برای تغییر نحوهٔ وضع این قواعد» در جوامع سیاسی را درک کنیم. زمانی که ما از قانون تبعیت می‌کنیم و امر و نهیهای صادره از مقامات حقوقی را به جا می‌آوریم، در واقع در نقش افراد تحت حاکمیّت ظاهر می‌شویم. و به عکس، زمانی که در فعالیّتهای مربوط به خلق و حفظ حکومتهایمان مشارکت می‌جوییم یا هرآنچه از دستمان برمی‌آید برای ساقط کردن آنها می‌کنیم، در واقع در نقش مفسّر توافق حکومتی عمل می‌کنیم.

فعالیّتهای بسیاری هست که در راه خلق و حفظ ساختارهای سیاسی انجام می‌گیرد: این فعالیّتها می‌توانند شامل همه‌چیز شود، از رأی دادن گرفته تا عضویّت در هیئت منصفه برای کمک به مجازات آنهایی که قوانین اولیّه را نقض کرده‌اند تا تلاش برای تغییر دادن در قانون اساسی (فرایندی که در آن ما بسیار شبیه بچّه‌هایی عمل می‌کنیم که بر سر قواعد بیسبال در زمین خالی بحث می‌کنند). شاید مهمتر از همه، این فعالیّتها شامل خودداری از دست زدن به فعالیّتهای خشونتبار یا تبلیغ اینگونه فعالیّتها، یا کمک به آنها باشد ــ فعالیّتهای خشونتباری که در جهت سرنگون کردن حکومت طراحی می‌شوند[۳۴]. علاوه بر این، جامعهٔ سیاسی استواری و پایداریی دارد که بازی بیسبال بچّه‌ها در زمین خاکی ندارد، همان زمانی که توافقی حکومتی تثبیت شد و استقرار یافت، از جا کندن آن بسیار دشوار است. شورشیان نه‌تنها باید بر هر مانعی که حاکم بر سر راه آنان قرار می‌دهد تا نتوانند توافق حکومتی را عوض کنند فائق آیند، بلکه باید بتوانند آلترناتیوهایی پیشنهاد کنند که تعداد کافی از مردم آن آلترناتیوها را آنقدر مناسب و خوب بدانند که مجاب شوند صرف زمان و انرژی برای تغییر حاکم فعلی ارزشش را دارد. اگر بسیاری از مردم نظرشان بر این باشد که حاکم فعلی خوب حکومت می‌کند این کار بسیار دشوار می‌شود. همچنین لازمهٔ این کار صرف وقت و انرژی زیاد توسّط شورشیان و داشتن شبکه‌ای اطّلاعاتی است که قادرشان سازد پیامشان را به‌گوش مردم برسانند. بنابراین توافقهای حکومتی بسیار استوار و چغر هستند و جاکن‌کردنشان برای آنهایی که این توافق را نمی‌پسندند بسیار دشوار است. در بخش بعدی، من با تفصیل بیشتر نشان خواهم داد چگونه تغییر دادن توافق حکومتی می‌تواند دشوار باشد.

پس هرچند هیچ‌کس در رژیمی سیاسی حق ندارد در محدودهٔ «نظام حقوقی اُبژه» به داوری توافقی حکومتی بپردازد که قدرت حکومت را تعریف می‌کند، چون در این سطح قواعد شالودهٔ حکومت هستند، با اینهمه مردم این «فراحق»[1]

1. metaright

را دارند که در مورد این قواعد به داوری بنشینند، در این معنا که آنان این حق را خارج از نظام حقوقی اُبژه دارند که در فراسطح به نقد و خرده‌گیری از حکومت بپردازند. امّا چرا این تحلیل لایه‌بندی فرض را بر این نمی‌گذارد که این مردم هستند که معیّن می‌کنند بازی اُبژه در فراسطح چقدر خوب دارد انجام می‌شود؟ چرا این تحلیل قائل به این امکان نمی‌شود که افرادی محدود یا گروهی کوچک به این داوری بنشینند؟ طبق استدلالی که من می‌کنم، پاسخ این سؤال در دل متدولوژی نظریّه‌پردازان رضایت نهفته است. یکی از پیامهای پنهانی که کسانی چون هابز می‌فرستند ــ یعنی کسانی که وجود دولت را بر این مبنا توجیه می‌کنند که دولت چیزی است که با آن «می‌توانیم موافقت داشته باشیم» ــ این است که دولت صرفاً به این دلیل وجود دارد که تعداد کافی از مردمی که آن‌را تشکیل می‌دهند خلقش کرده‌اند و همچنان حفظش می‌کنند، که این عمل بدان معناست که این مردم چنان رفتار می‌کنند که امکان تغییر توافق حکومتی نیست یا تغییرات در آن فقط جزئی می‌تواند باشد. خلق نظامی سیاسی مانند خلق یک بازی است: خلق‌کنندگان قواعدی را می‌نهند که نقش هرکسی را در بازی معیّن می‌کند (و اکثر ما در نظام سیاسی نقش افراد «تحت حاکمیت» را بازی می‌کنیم)، و هرکسی نقشش را تا زمانی بازی می‌کند که تعداد کافی از بازیگران از روال پیشرفت بازی رضایت داشته باشند. بنابراین نظریّه‌پردازان قرارداد می‌گویند در واقع نظام سیاسی «بازی مردم» است چون مردمند که تصمیم می‌گیرند و نظر می‌دهند که بازی چقدر خوب پیش می‌رود و خصوصاً حاکم یا حاکمان چقدر خوب به قواعد تعریف‌کنندهٔ حدود قدرت و داوری آنان پایبند مانده‌اند (این واقعیّت امر است، حال چه حاکمان خوششان بیاید به آن اذعان کنند، چه خوششان نیاید). و این تز صرفاً تزی هنجارین نیست، بلکه تزی توصیفی هم هست. نظام سیاسی چیزی نیست که با طبیعت آمده باشد، یا خدا خلق کرده باشد، یا عدهٔ معدودی که طبیعتاً بر دیگران حاکمند، مثل حاکمیّت کشاورز بر دامهای گلّه‌اش، آن‌را طرّاحی کرده باشند و حفظش کنند. نظام سیاسی نهادی مطلقاً انسانی است که وجودش بستگی به شیوه‌های مختلف رفتاری کسانی دارد که آن‌را تشکیل می‌دهند.

دموکراسیهای مُدرن

یکی از مزایای الگوی توافقی این است که ما را قادر می‌سازد ساختار متمایز و شاخص دموکراسیهای مُدرن را بفهمیم. غالباً گمان می‌رود که اندیشهٔ دموکراسی شامل سازمانهای سیاسی درونی (مثل پارلمان، کنگره، حکومت اکثریّت، و غیر)، و نیز شامل تعهّد و پایبندی هنجارین معیّن به (چیزی شبیه) مشارکت برابر همهٔ افراد کشور در فرایند سیاسی است[۳۵]. ما برخی از این تعهّدات اعتقادات و مفاهیم هنجارین رویّهٔ سیاسی دموکراتیک را در فصل ۴ مورد بحث قرار خواهیم داد. امّا فعلاً در اینجا می‌خواهم این نکته را مشخّص کنم که تا چه حدود و میزانی دموکراسیهای مدرن ساختار سیاسی متمایز و شاخص معیّنی دارند، که این ساختار ربطی به تعداد شاخه‌های حکومت در هر دموکراسی، یا ترتیب و تنظیم خاصّ شاخهٔ قانونگذاری در هر یک، یا چگونگی امکان رأی دادن مردم در آنها ندارد. علاوه بر این، چنانکه توضیح خواهم داد، این ساختار دولت دموکراتیک مدرن را قادر می‌سازد که به میزان چشمگیری همهٔ انواع شورشیان سیاسی را در دل خود جای دهد و بدین ترتیب سَروَری کردن بر ناراضیان سیاسی را به حداقل برساند.

آنچه در مورد دموکراسیهای مدرن شاخص و متمایز است این است که ساختار آنها آشکارا این امر را به رسمیّت می‌شناسد که قدرت سیاسی و فرمانروایی سیاسی مخلوق مردم است. در روزگار قدیم، نظریّه‌پردازانی چون هابز یا لاک، که برخلاف نظریّه‌پردازان حقوق الاهی، معتقد بودند که مردم، و نه خداوند، قدرت سیاسی را مستقر و مشروع می‌کنند، این فرض را هم به عنوان امر واقع (هرچند نه شاید امر حقّی) پیش می‌کشیدند که وقتی مردم از رژیمی خوششان نیاید انقلابی برپا می‌کنند، که البتّه ترجیحاً بدون خونریزی باشد، و حاکمان را برمی‌اندازند و در صورت لزوم (مثل ۱۶۸۸) قواعد سیاسی را تغییر می‌دهند. امّا چه می‌شود اگر کسی بتواند نظامی سیاسی طرّاحی کند که در آن «انقلاب» بخشی سازمان‌یافته و مرتّب از فرایند سیاسی باشد؟ این همان اندیشه‌ای است که الهامبخش بنیانگذاران جوامع دموکراتیک معاصر جای دارد.

مدافعان دموکراسی مدرن آگاهانه قبول دارند که جوامع سیاسی را مردمی خلق و حفظ می‌کنند که در آن جوامع تحت حاکمیّت قرار می‌گیرند. و همان‌گونه که من بحثش را کردم، این فرایند خلق و حفظ شامل خلق و حفظ مجموعه‌ای از هنجارهای فرمانروایانه می‌شود که نظام حقوقی و تکالیف مقاماتی را که در این نظام کار می‌کنند تعریف می‌کند. امّا دموکراسیهای مُدرن چنان عمل می‌کنند که مردم کنترل دائمی بر فرایند خلق و حفظ رژیم دارند. در دموکراسیهای مدرن مردم نه‌تنها «بازی حقوقی» را خلق کرده‌اند، بلکه بازی دیگری هم خلق کرده‌اند که تعریف می‌کند چگونه «بازی خلق و حفظ» را بازی کنیم. اجازه بدهید توضیح بدهم.

کودتایی معمولی و استاندارد را در نظر آورید: حاکم X قدرت دارد چون قاعده‌ای مورد پذیرش مردم هست که او مجاز است که چنین قدرتی داشته باشد. امّا وقتی که عدّه‌ای از مردم یا همهٔ آنها دیگر این قاعده را قبول نداشته باشند وارد فعالیّتهای در جهت پس گرفتن قدرت از حاکم می‌شوند، و اگر تعداد کافی از مردم (یا تعداد کافی از افرادی که بیشترین کنترل را بر توافق حکومتی موجود دارند) وارد این فعالیّتها شوند، کار حاکم X ساخته است. و اگر تعداد کافی چنین نکنند، کودتا شکست می‌خورد. (برای همین در اتّحاد شوروی در ۱۹۹۱، زمانی که عدهٔ زیادی از افراد در رأس قدرت از فرمانهای رهبران کودتا تبعیّت نکردند ــ مثلاً، سربازان روسی و سربازان حوزهٔ بالتیک، مقامات سیاسی در کشورها یا ایالات مختلف شوروی، و رهبران برجستهٔ جامعهٔ اقتصادی ــ کودتا شکست خورد.) اینکه کودتاها چگونه می‌توانند موفقیّت‌آمیز باشند و چگونه این کودتاهای موفقیّت‌آمیز علی‌رغم مخالفت حاکمان هماهنگ می‌شوند و سازمان می‌یابند خود ماجرا و داستانی جالب و جذّاب است ــ ارتباط میان مخالفان یک حاکم امری حیاتی است (و برای همین برخی از اهل فن گفته‌اند که یک دلیل اینکه اتحاد شوروی سرانجام فروپاشید وجود دستگاه فکس بود). این نوع فعالیّت انقلابی را بیاید «منحل کردن توافق» بنامیم، چون این فعالیّت انقلابی شیرازهٔ توافقی را که تعریف می‌کند چه کسی رواست قدرت را در دست داشته باشد از

هم می‌باشد ــ که این در واقع دقیقاً به این معناست که توافق حکومتی جامعه را از میان می‌برد[۳۶].

تجربهٔ انگلستان در قرن هفدهم نشان داد که این «منحل کردن توافق» می‌تواند دشوار، طولانی، و حتّی برای افراد درگیر در آن به نحو مرگباری خطرناک باشد. انقلابیهای امریکایی این درس را فراموش نکردند[۳۷]. امّا آنچه قالب‌ریزان قانون اساسی ایالات متّحده اساساً از خودشان پرسیدند این بود: امّا چرا اصلاً کنترل فعالیّت «منحل کردن توافق» به دست مردم نباشد ــ و چرا قواعدی وضع نشود که عملاً امکان دهد که اگر تصمیم مردم بر این قرار گرفت در دوره‌های معیّن این اتّفاق بتواند رخ دهد و بدین ترتیب «منحل کردن توافق» نظم و سامانی به خود بگیرد که تا حدّ ممکن آرام و منظّم و صلح‌آمیز باشد؟ اگر می‌شد «نظامی انقلابی» به نظام حقوقی متّصل شود، آنگاه می‌شد هم قواعد و هم حاکمان را بسرعت و با حداقل هزینه و پریشانی برای مردم عوض کرد. و امکان جایگزین کردن صلح‌آمیز و بی‌پریشانی و رنج آنها می‌توانست کنترل مردم بر شکل بازی سیاسی‌شان را بیشتر کند و بدین ترتیب به آنها امکان دهد بهتر بر رهبرانشان نظارت داشته باشند (رهبرانی که در این شرایط می‌دانستند اخراج‌کردنشان عملی بالاخصّ پرهزینه برای مردم نخواهد بود و در نتیجه اگر دلشان می‌خواست مقامشان را حفظ کنند تحت فشار قرار می‌گرفتند تا به نحوی عمل کنند که مردم از آنها می‌خواهند). رویهمرفته، این «فعالیّت کنترل‌شدهٔ منحل کردن توافق» شامل فرایندی است که عموماً به آن «رأی دادن» می‌گویند.

در نظر آورید که قانون اساسی ایالات متّحده چگونه کار می‌کند. این سند نه‌تنها نوعی حکومت را برپا می‌کند که دارای مقاماتی با انواع متمایز قدرت و اختیار است، بلکه قواعدی هم برای خلق و انحلال توافقها در مورد اینکه چه کسی این مقامات را در اختیار داشته باشد وضع می‌کند. از طریق این قواعد مقامات مختلف حکومتی فرمانروایی و قدرت می‌گیرند، امّا در عین حال از طریق همین قواعد هم می‌توان آنان را به شکلی صلح‌آمیز و مؤثر از فرمانروایی و قدرت محروم کرد. پس رأی دادن نوعی فعالیّت کنترل‌شده است. رادیکالهای

سوسیالیست اوایل قرن بیستم حق داشتند که برگه‌های رأی را «سنگهای کاغذی» می‌خواندند[۳۸]. «نمایندگان» انتخابی ما به معنای لفظی کلمه نمایندهٔ ما نیستند ــ یعنی مثلاً چنانکه گویی ما «از طریق آنان» کار حکمرانی را انجام می‌دهیم. این بی‌معنی است. آنها حکم می‌رانند و ما نه. امّا چون ما می‌توانیم بسهولت در مقاطع معیّن آنان را از قدرت محروم کنیم ــ یا درست‌تر و سرراست‌تر بگوییم، عزلشان کنیم ــ آنها (دست‌کم از باب نظری)انگیزه‌ای دارند که به نحوی حکم برانند که پاسخگوی منافع و علائق ما باشد. آنها هم مثل هر مستخدم دیگر، اگر دلشان بخواهد کارشان را حفظ کنند، باید چنان کار کنند که رضایت کارفرمایشان را جلب کنند. بنابراین، آنها به همان معنی «نمایندهٔ» ما هستند که هر کارگزاری نمایندهٔ کسی است که روایی و اختیار به او داده است. در رژیمهای دموکراتیک مدرن، نمایندگی عملاً شکلی از کارگزاری است[۳۹]. بنابراین، در یک دموکراسی آنهایی که باید بر ما حکومت کنند در رقابت دائم با یکدیگر هستند و می‌کوشند رأیهایی را جمع کنند که هر یک امید دارند این رأیها آنقدر باشند که طبق قواعد آنان به عنوان حاکم استخدام شوند. در دموکراسیها بیش از هر نوع رژیم دیگر، حاکمان حقّ اجاره‌داری و تصرّف مقام[1] را ندارند[۴۰].

پس حکومت ما با مردم، برای مردم، و از مردم است ــ البتّه با توجّه به اینکه این حرف اضافهٔ آخریِ «از» می‌تواند گمراه‌کننده باشد. برخلاف آتن باستان، در ایالات متّحده اکثر ما عملاً در حکومت نیستیم؛ فقط معدودی از ما در حکومت هستند. آنچه سبب می‌شود این حکومت «از مردم» باشد این واقعیّت است که فقط قواعد تعریف‌کنندهٔ بازی سیاسی ایژه نیستند که در دل توافق حاکم جای داده شده‌اند، بلکه قواعدی هم در آن جای داده شده‌اند که به مردم این قدرت را می‌دهند که بخشهایی از این بازی سیاسی عینی را اگر دلشان خواست با هزینهٔ نسبی اندکی از نو خلق یا منحل کنند. خلق این قواعد راه تازه‌ای برای گسترش دامنهٔ فعالیّت خلق و حفظ حکومت است. چنین قواعدی به مردم امکان می‌دهند «فرانقش»[2] خود را در مقام تعریف‌کنندگان جامعهٔ سیاسی خود به نحو

1. tenure 2. metarole

مؤثّرتر و کنترل‌شده‌تری ایفا کنند. آنهایی که دموکراسیهای مُدرن را طراحی کرده‌اند این نکته را در نظر داشته‌اند که نه‌تنها فعالیّتهایی نظیر مجازات مجرمان و دعویهای مدنی قضایی، بلکه خود فرایند افزودن بر بازی سیاسی یا تغییر دادن آن‌را می‌توان بخشی از مفهوم گسترده‌تر بازی سیاسی کرد. یا به بیانی دیگر، آنها کشف کردند که فعالیّت انقلابی می‌تواند بخشی روزمرّه از عملکرد جامعهٔ سیاسی باشد.

برای درک ساختار دقیق این رژیمها، لازم است محتوای توافق حکومتی تعریف‌کنندهٔ آنها را دقیقتر بررسی کنیم. در این رژیمها انواع مختلفی از قواعد عینی هست، مثل قواعد قراردادها (که قواعدی هستند در این مورد که چگونه می‌توان قواعد معاملاتی «شخصی» میان دو یا چند طرف خلق کرد) یا قواعد مربوط به مالکیّت، یا قواعد قانون جزائی، امّا علاوه بر آن در این رژیمها مجموعه‌ای از قواعد هم هست که به ما امکان می‌دهد معیّن کنیم چه چیزی را باید قانون اُبژه در این رژیم سیاسی به حساب آورد. در جوامع دموکراتیک این قواعد از طریق تعریف کردن مقامات یا نهادهایی عمل می‌کنند که کارهای قانونگذاری، اجرایی، و قضایی را به عهده دارند، نهادها یا مقاماتی که بر روی هم قوانین ابژه را در این جوامع به وجود می‌آورند. این قواعد لزومی ندارد که مانند نوعی قانون اساسی صریح نوشته شوند، بلکه می‌توانند در سنّتها، ورزشها[1]، و اعتقادات هنجارین مشارکت‌کنندگان در دولت به صورت تلویحی جاری باشند (مثلاً قانون اساسی «نانوشتهٔ» بریتانیا را در نظر آورید). اجازه دهید این‌گونه قواعد را قواعد «ساختاری» بنامیم، چون این قواعد هستند که نهادهایی را معیّن می‌کنند که این وظایف را انجام دهند. این قواعد در ذات خود نوعی «فراقاعده»[2] هستند.

امّا، نوع دیگری از قاعده هم هست (قاعده‌ای که ایچ. ال. اِی. هارت از تشخیص صریح آن عاجز مانده است)، که افزودن آن بر قواعد پیشین هر رژیمی را به نوعی دموکراسی مدرن دگرگون می‌کند. این نوع قاعده (که باز هم لازم

1. practices 2. metarule

نیست حتماً بصراحت مکتوب شود) تعریف می‌کند که چگونه مردم عملکرد رژیم سیاسی را، که در قاعدهٔ نوع نخست تعریف شده است، کنترل می‌کنند یا تغییر می‌دهند. بیاید این نوع قواعد را **قواعد بازنگری در توافق** بنامیم. این قواعد می‌گویند که مردم چگونه کسانی را که مقامات تعریف‌شده در نوع ساختاری قواعد را در اختیار دارند از طریق رأی‌گیری مستقیم یا غیرمستقیم نصب یا جایگزین کنند. ثانیاً، این قواعد رویّه‌های تغییر قواعد تعریف‌کنندهٔ این مقامات و رویّه‌های اشغال این مقامات را معیّن می‌کنند. (مثلاً، قانون اساسی ایالات متّحده فرایند پرطول و تفصیل و ساخته و پرداخته‌ای را برای اصلاح قانون اساسی معیّن کرده است.) با افزودن این قواعد به توافق حکومتی، مردم نه‌تنها بازی سیاسی اُبژه را تعریف می‌کنند، بلکه نظامی را هم معیّن می‌کنند که بر اساس آن مردم می‌توانند در این بازی تجدید نظر کنند و نیز معین می‌کنند تحت چه شرایطی مجازند دست به این تجدید نظر در اساس بازی بزنند. پس با افزودن این قواعد اخیر، توافق حکومتی کلّی دیگر دارای اجزای سازنده‌ای می‌شود که هم ثالثیّه هستند هم ثانویّه: یعنی حاوی قواعدی دربارهٔ قواعدی دربارهٔ قواعد می‌شوند، چون در این حالت این توافق نه‌تنها تعریف‌کنندهٔ بازی سیاسی اُبژه و قواعد اولیّهٔ تولیدشده در آن بازی است، بلکه تعریف‌کنندهٔ بازی تغییر بازی سیاسی اُبژه هم هست. در این حالت، سیاست فعالیّتی سه‌لایه می‌شود و نه صرفاً دولایه.

پس در رژیمی غیر دموکراتیک، نقش شهروند به عنوان عضو جمعیّتی که توافق حکومتی تعریف‌کنندهٔ این بازی اُبژه را خلق، حفظ، یا نابود می‌کند غالباً بد تعریف شده، بد فهمیده شده است و حاکم هم تا جایی که می‌تواند سعی می‌کند این نقش را خنثی کند. در واقع این نقش چیزی است که شهروند و همقطارانش در حین ایفای آن خلقش می‌کنند. امّا در دموکراسیهای مُدرن، شهروند نه‌تنها نقشی در بازی اُبژه ایفا می‌کند، و نه‌تنها در مقام عضو جمعیّتی که توافق حکومتی تعریف‌کنندهٔ این بازی اُبژه را خلق یا حفظ می‌کند یا تغییر می‌دهد «فرانقشی» را به عهده دارد، بلکه این «فرانقش» را بر طبق رویّه‌های دقیقاً

تعریف‌شده‌ای بر عهده می‌گیرد که در دیگر بخشهای توافق حکومتی نهاده شده‌اند. این رویّه‌ها می‌توانند شامل انتخابات، همه‌پرسی، تشکیل مجلس مؤسّسان و غیره باشند. و در واقع، در برخی دموکراسیها، شهروند حتی نقش چهارمی را هم بر عهده می‌گیرد که شامل خلق، حفظ، یا تغییر قواعد تعریف‌کنندهٔ این رویّه‌های انتخابات و تعریف چگونگی خلق، حفظ، یا از میان برداشتن هر بخش دیگری از توافق حکومتی می‌شود. و زمانی که او هر یک از این دو نقش آخر را ایفا می‌کند، بخشی از جمعیّتی است که این وظیفه را به عهده گرفته است که با استفاده از قواعدی که شکل می‌دهد حکومت را «منقلب» کند.

حال می‌بینیم که چگونه رژیم دموکراتیک مدرن شورشیان را در دل خود جای می‌دهد. این رژیم به مردم امکان می‌دهد در فواصل منظّم، رضایت خود را پس بگیرد، و در عین حال این افرادی راکه رضایت خود را پس گرفته‌اند همچنان در ساختار سیاسی کلّی رژیم نگه می‌دارد. بنابراین رژیم دموکراتیک مدرن نظامی از فرمانروایی سیاسی است که می‌کوشد رضایت توافقی دریافتی خود از ساکنان سرزمین خاصّ را با فراهم آوردن راههایی پذیرفتنی برای شوریدن آنان علیه جنبه‌هایی از نحوهٔ عمل رژیم بیشینه کند. در این نوع دولت، با ساکنان ناراضی با ابزارهای سَروَری برخورد نمی‌شود، بلکه طبق توافق حکومتی رویّه‌هایی پیش پای آنان گذارده می‌شود که بتوانند با استفاده از این رویّه‌ها حاکمان یا مقاماتی را که حاکمان در اختیار دارند، یا حتّی خود این رویّه‌ها را تغییر دهند.

امّا ممکن است آنان از این رویّه‌ها تبعیّت نکنند. و اگر آنها بکوشند با اعمال خاصّ (از جمله اعمال خشونتبار) یا با پیروی از رویّه‌های پیش‌بینی‌نشده در این قواعد توافق حکومتی را ــ از جمله توافق در مورد اینکه جمعیّت چگونه قواعد یا مقامات رژیم را تغییر می‌دهد ــ عوض کنند، در این صورت وارد فعالیّتی شده‌اند که می‌توان آن‌را «انقلاب فوق‌قانونی» خواند. این نوع انقلاب «مدل قدیمی» هنوز هم در دولتهای دموکراتیک مدرن ممکن است و زمانی رخ می‌دهد که شهروندان تلاش کنند توافق حکومتی را بدون احترام گذاشتن به قواعدی که برای فرایند تجدید نظر در آن توافق هست عوض کنند یا از میان بردارند. در برابر

این نوع شورشیان، دولت سیاسی مدرن از تکنیکهای سَروَری استفاده می‌کند و استفاده هم کرده است (مثلاً آلمان مدرن این تکنیکها را علیه نئونازیها، و ایالات متّحده در دههٔ ۱۹۶۰ علیه گروههای چپ‌گرای رادیکال، و در دههٔ ۱۹۹۰ علیه گروههای شبه‌نظامی رادیکال دست‌راستی به‌کار گرفته است).

امّا چون رویّه‌های توافق حکومتی برای تجدید نظر را اکثریّت جمعیّت معقول یافته‌اند و بر آنها صحّه گذاشته‌اند، اینگونه انقلابیها به نظر نه‌تنها مخالف حاکمان موجود رژیم، بلکه مخالف اکثریّت جمعیّتی خواهند رسید که از شیوهٔ توافق حکومتی برای تعریف فرایند نظارت بر عملکرد رژیم حمایت می‌کنند. چنین وضعی سبب می‌شود فعالیّتهای انقلابی این نوع شورشیان چیزی همچون هتّاکی و بیحرمتی نسبت به دولت و علاوه بر آن نسبت به دیگر اعضای باهماد به نظر بیاید، دیگر اعضایی که به احتمال قوی این هتّاکی و بیحرمتی را هتّاکی اخلاقیی تلقّی خواهند کرد که نشانهٔ بی‌احترامی نامعقول شورشیان به تلاشهایی صلح‌آمیز برای ایجاد تغییرات و به خود آنان است، چون آنها هم از خشونت شورشیان آسیب خواهند دید. به تعبیری پراگماتیک‌تر، این نوع اقدامات به معنای آن است که فعالیّت انقلابی شورشیان بسیار بعید است که به نتیجه برسد، و همین نکته به ما کمک می‌کند توضیح دهیم بسیاری از افراد چه چیزی را مایهٔ پایداری چشمگیر دولتهای دموکراتیک مدرن می‌دانند.

این تحلیل دموکراسیهای مدرن را، فراتر از هر چیز، متعهّد و پایبند به حکومت قانون می‌داند، عبارتی که در این تحلیل بدین معناست که حکومت با قواعدی استقرار یافته است که نه‌تنها ساختار، دامنهٔ فرمانروایی ما و انتخاب مقامات را تعریف می‌کند، بلکه علاوه بر آن راههای تغییر قواعد پیش‌گفته را هم معیّن می‌کند. در نهایت، این قواعد را مردمی تفسیر و تنفیذ می‌کنند که فعالیّت خلق توافقی خودشان این قواعد را به وجود آورده، حفظ کرده، و مورد بازنگری قرار داده است. پس این قواعد با چنین تعریفی قواعد مردم هستند. با اینهمه، ریشهٔ فرمانروایی سیاسی در رژیمهای دموکراتیک مُدرن به عملکرد این قواعد می‌رسد و نه به اراده و خواست دلبخواهی هیچ شخص حکومت‌کننده (که در واقع فقط به دلیل این قواعد است که به حکومت رسیده است).

در دموکراسیهای مُدرن نوع دیگری از قاعده هم می‌تواند سازندهٔ توافق حکومتی باشد ــ امّا این نوع قاعده لزومی ندارد که حتماً وجود داشته باشد تا بتوان بدرستی رژیمی را دموکراسی خواند. این قاعده از کسانی که حکومت را بر عهده دارند می‌خواهد که طبق اقتضائات اخلاقی معیّن حکومت کنند. این نوع قاعده تا بدان حد بار اخلاقی دارد که به صورت جزئی نظریّه‌ای اخلاقی را به عنوان منشأ صحیح محتوای قانون اُبژه‌ای که قوّهٔ قانونگذاری وضع می‌کند بیان دارد یا به نظریّه‌ای اخلاقی رجوع دهد. دلیلی ندارد که چنین قواعدی نتوانند بخشی از توافق حکومتی باشند، و رندی بارنت[1] می‌گوید که «منشور حقوق» (و خصوصاً اصل الحاقی نهم) نشان می‌دهد که قالب‌ریزان قانون اساسی ایالات متّحده به این اعتقاد رسیده بودند که واقعیّت اخلاقی آنقدر روشن هست که مردم امریکا را قادر سازد بخشی از این واقعیّت اخلاقی را که اصول اصلاحی و الحاقی مشخص کرده‌اند بازشناسند و بر اساس آن عمل کنند[۴۱]. دموکراسیهای مُدرن مجبور نیستند اینگونه قواعد اخلاقی را در دل خود جای دهند تا دموکراسی به حساب آیند، زیرا ساختار دموکراتیک آنها اساساً با قواعد سه‌گانه‌ای ساخته می‌شود که در فوق بحثشان شد. همچنین دموکراسیهای مُدرن نیازی ندارند که این قواعد اخلاقی صراحتاً مکتوب شود تا نقشی عملیّاتی در تعریف ماهیّت جامعهٔ سیاسی اُبژه‌ای که با توافق حکومتی استقرار یافته است داشته باشد. امّا این قواعد اخلاقی بخشی عادی از بسیاری از این‌گونه جوامع هستند، خصوصاً در شکل مکتوب، زیرا این قواعد مکتوب اخلاقی کمک می‌کنند که مردم متری اخلاقی داشته باشند که بتوانند از آن برای داوری عملکرد کسانی استفاده کنند که قادرند به نحو صلح‌آمیز در دورهٔ رأی‌گیری عزلشان کنند.

به اعتقاد من، نظریّه‌های قرارداد اجتماعی نقش بسیار مهمّی در تکوین این درک و برداشت مُدرن از دموکراسی داشته‌اند. حتّی با آنکه تصویر و تصوّر قرارداد اجتماعی صریح به عنوان پایهٔ حکومت تصوّری خیالی است، با اینهمه این تصویر و تصوّر حتماً در اذهان کسانی که دموکراسیهای مُدرن را ساخته‌اند

1. Randy Barnett

این اندیشه را به وجود آورده است که رژیمی لایق و خوب رژیمی است که کنترل مردم بر حکومت مخلوق خود ــ رژیمی سیاسی ــ را به رسمیّت بشناسد و امکان آن‌را فراهم آورد.

هابز بی‌گمان این سؤال را مطرح می‌کرد که چگونه جامعه‌ای سیاسی با ساختار دموکراتیک از آن گونه‌ای که من خطوط عمده‌اش را ترسیم کرده‌ام می‌تواند پایدار باشد یا عمری دراز بکند. و در واقع نیز انواع قواعدی که با هم توافق حکومتی را در دموکراسیهای مدرن می‌سازند فقط به این دلیل می‌توانند حاکم باشند که مردم در جامعهٔ سیاسی فهمی کم و بیش یکسان از آنها دارند و آماده‌اند تا آنچه مقتضی است انجام دهند تا پیروی از این قواعد تضمین شود. امّا یکی از درسهای بسیار مهمّی که ما از تحلیل لایه‌بندی فرا می‌گیریم این است که آن دسته از رفتارهای بخصوصی که انسانها باید انجام دهند تا ضامن بقای نظام سیاسی دموکراتیک مُدرن شود، رفتارهایی هستند که همهٔ انسانها ــ حتّی انسانهای «بد» ــ قادر به انجامش هستند. همانگونه که توصیف کردم، این رفتارها همه تحت سرفصل «حفظ توافق حکومتی» قرار می‌گیرند. و مردمی که این رفتارها را در پیش می‌گیرند، در واقع در «فرا بازی»[1] کنترل بازی سیاسی شرکت می‌کنند که در دموکراسیهای مدرن امروزه دربرگیرندهٔ رویّه‌هایی برای خود انقلاب هم هست[۴۲]. کنترل مردم بر این بازی سیاسی لزومی ندارد سفت و سخت باشد؛ اگر نظام سیاسی و آنهایی که در این نظام حکومت می‌کنند در نظر مردم کارشان رضایتبخش باشد، احتمال بی‌رغبتی و بی‌علاقگی عمومی هست. هر چه باشد، چرا فعّالانه در فرا فعالیّتهایی شرکت بجوییم اگر که بازی سیاسی بخوبی پیش می‌رود و مقامات حکومتی (از نظر مردم) با توانایی نقش خود را در حوزه‌های مختلف مربوط به توافق حکومتی ایفا می‌کنند؟ امّا این بی‌رغبتی و بی‌علاقگی می‌تواند مقامات تشنهٔ قدرت یا بی‌لیاقت را به طمع اندازد که تغییراتی در نحوهٔ بازی یا تفسیر قواعد تعریف‌کنندهٔ آن به نحوی بدهند که نفع آنان یا گروههای بهره‌وری باشد که آنها نمایندگی‌شان را دارند، و بدین‌ترتیب

1. metagame

به توانایی مردم برای نظارت بر آنان لطمه وارد آید. (چنین چیزی می‌تواند شامل چیزهای بسیاری شود، از تلاش برای اشغال بخش عمدهٔ دیوان عالی گرفته تا دستکاری در قواعد مربوط به‌کمک مالی در مبارزات انتخاباتی برای بالا بردن احتمال انتخاب مجدّد افرادی که بر سر کار هستند.) همانگونه که هرکسی که از عملکرد وکیلی بد لطمه دیده است بخوبی درک خواهد کرد، اگر مردم بر کارگزارانشان نظارت درستی نداشته باشند، ممکن است سرانجام بازیچهٔ دست کارگزارانشان شوند. به هر صورت، بازی سیاسی اُبژه بازی مردم است و در آن باخت هم هست.

امّا هابز حتماً با خود فکر می‌کرد چرا این باخت نباید حتمی باشد، با توجّه به اینکه کنترل مؤثّر این کارگزاران فقط وقتی ممکن است که شهروندان رژیم دموکراتیک رویهمرفته فهم مشترکی از معنای این توافقهای هنجارین داشته باشند و در نتیجه بتوانند به اجماعی در این مورد برسند که چه زمانی این توافقها مراعات می‌شوند و چه زمانی زیر پا گذاشته می‌شوند. علی‌رغم تحلیل لایه‌بندی که ما برای حلّ پارادوکس تحت حاکمیّت بودن به‌کار بردیم، مسئلهٔ اخیر می‌تواند مشکل‌ساز باشد. حتی با فرض اینکه مردم وقتی به داوری مقامات رژیمی می‌نشینند که در آن زندگی می‌کنند در حال ایفای یک فرانقش هستند، باز به هر صورت آنها به هنگام ایفای این نقش باید به میزان زیادی در مورد اینکه اجزای سازندهٔ توافق حکومتی چه معنایی دارند و مقامات چقدر خوب نقش تعیین‌شده در این توافق را ایفا می‌کنند به توافق برسند و با هم همکاری کنند. امّا این بدان معناست که این قاعده باید دقیقاً توسّط همان مردمی تفسیر و تنفیذ شود که دلیل اساسی‌شان در وهلهٔ نخست برای برپا کردن حکومت ناتوانی‌شان از همکاری و رسیدن به توافق بوده است. ما می‌توانیم این مسئله را «پارادوکس دموکراسی» بنامیم. پس چگونه چنین رژیمی می‌تواند زمانی بپاید؟

می‌توانیم برای پاسخ دادن به دلنگرانیهای هابزی یادآور شویم که دموکراسی مدرن آشکارا با این هدف طرّاحی شده است که بتواند از پس اینگونه اختلاف

نظرها در مورد عملکرد حاکمان برآید ــ اختلاف نظرهایی که در نظر هابز گریزناپذیر بودند. دموکراسی این اختلاف نظرها را کنترل می‌کند و آنها را در کانال راههای سیاسی صلح‌آمیز می‌اندازد، و اگر میزان نارضایتی بالا باشد عزل رهبران را آسان می‌کند. قالب‌ریزان دموکراسیهای مُدرن به جای اتکا به فرمانفرمایی که چنین اختلاف نظرهایی را طرد کند و به بوتهٔ اجمال اندازد (راه حلّی که متفکّران مابعدهابزی فکر نمی‌کنند ثمربخش باشد و اصولاً پذیرفتنی نیست)، قواعدی بنیان نهادند که بتواند اختلاف نظرها در مورد عملکرد حاکمان را از طریق استفاده از رویّه‌های مختلف رأی‌گیری حل کند. و با آنکه هیچ رویّهٔ رأی‌گیریی نیست که به خودی خود بتواند همگان را مجاب کند که حاصل رأی‌گیری حاصلی درست است، امّا رأی‌گیری می‌تواند وسیله‌ای برای ارزیابی عملکرد بخشهای مختلف بازی اُبژه باشد که به نظر مردم هم از این جهت منصفانه بیاید که به هرکسی حق اظهار نظر می‌دهد و بدین ترتیب به اپوزیسیون امکان می‌دهد دلایلش را اقامه کند ــ حتی زمانی که رأی‌گیری بالاخره به تصمیمی منجر می‌شود، امّا اپوزیسیون می‌داند که این تصمیم (به نفع او) بازگشت‌پذیر است، فقط کافی است در آینده رأی کافی برای خود جمع کند، که همین باعث می‌شود اپوزیسیون حامی نظامی بماند که از نظر او به تصمیم و برآیند بدی رسیده است. علاوه بر این، جامعه زمانی فرهنگ دموکراتیک دارد که هر شهروندی، از جمله آنهایی که اختلاف جدّی در دیدگاههایشان هست، به هر صورت بتواند تفسیر آن عناصر سه‌گانه (یا چهارگانهٔ) توافق حکومتی را که رویّه‌هایی را برای حل مجادلات به نفع فقط یک طرف مقرّر کرده است بپذیرد و از آن پیروی کند.

البتّه مسلّم است که برای آنکه این شیوه حکومت بتواند کار کند، مردم بایستی در مورد تفسیر درست فراقواعد تعریف‌کنندهٔ این رویّه‌های رأی‌گیری توافق کلّی داشته باشند. و حتّی اگر تفسیر این قواعد کلّاً به مقامات «متخصّص» واگذار شده باشد، مردم بایستی عموماً از تفسیرهای آنان حمایت کنند تا رژیم بتواند پایدار باشد و در آن صلح و صفا برقرار بماند. البته بایستی به خاطر داشته

باشیم که خلق بازی سیاسی اُبژه (چنانکه در جای دیگری به تفصیل بحثش را کرده‌ام[۳۲]) شامل خلق قدرت اجبارکنندهٔ پلیسی هم می‌شود که وقتی این قدرت تأسیس شد مشکل می‌توان آن‌را حذف کرد. (هر چه باشد، فرض بر این است که آنهایی که حکومت می‌کنند باید نیروی بیشتری از شهروندان داشته باشند تا بتوانند آنان را وادارند که قانون را نقض نکنند. امّا حاکمان ممکن است از چنین مزیّتی در جهت تضعیف فعالیّتهای انقلابی علیه خودشان نیز استفاده کنند.) بنابراین، حتّی نارضایی عمده در میان جمعیّت دربارهٔ چگونگی تفسیر قواعد سه‌گانه باز ممکن است با پایداری و عملکرد صلح‌آمیز رژیم تناقض پیدا نکند. با اینهمه، چون نیروی پلیسی دولت متکّی به این است که یا مردم فعّالانه در کارهای پلیسی شرکت کنند، یا دست‌کم در کارهای این نیروی پلیس دخالت نکنند و مانعش نشوند، پس سلامت حتّی این نهاد هم متکّی به حمایت مردم از آن و توانایی آنان برای خلق و حفظ دست‌کم توافقی کلّی در این مورد است که قواعد چه معنایی دارند و حاکمان رفتارشان چگونه است. موفقیّت و پایداری این شیوهٔ حکومت در جهان مدرن گواه و برهانی است بر اینکه دست‌کم این حداقّل همکاری چیزی است که انسانها بدان توانا هستند، علی‌رغم استدلالهای بدبینانه‌ای که هابز در جهت عکس می‌کرد.

شاید آنچه وجود این نوع رژیم را مقدور و حتّی شاید ناگزیر کرده است، افزایش توانایی مردم برای ارتباط یافتن با همدیگر و همکاری با هم است، زیرا حکومتهای مبتنی بر ارادهٔ بی‌مهار انسانی نمی‌توانند در جامعه‌ای دوام یابند که همه می‌دانند نارضایی امری شایع میان همه است. البتّه هیچ ضمانتی وجود ندارد که همهٔ چنین حکومتهایی الی‌الابد پایدار و متحّد بمانند، و علّتش هم تا حدودی این است که هیچ ضمانتی وجود ندارد که مردم همیشه قادر خواهند بود تعهّد خود به پیروی از تفسیر یکسانی از فراقواعدی را حفظ کنند که چگونگی حلّ و فصل اختلاف نظرها در مورد کارکرد این فراقواعد را معیّن و تعریف می‌کنند. امّا اینکه چنین دولتهای بسیار لایه به لایه‌ای نه‌تنها ممکن و مقدور هستند بلکه استواری شگفتی هم دارند به ما اجازه می‌دهد که در مورد آیندهٔ دموکراسیهای نوپا و دوام سلامت دموکراسیهای کهنه‌تر خوشبین باشیم.

خلاصهٔ مطلب و سؤالات بعدی

این فصل کوشیده است نشان دهد الگوی توافقی فرمانروایی سیاسی را می‌توان به شکلی پذیرفتنی و استوار پروراند، به نحوی که پرتوی بر ساختار دموکراسیهای مُدرن بیفکند. خلاصهٔ بحث دربارهٔ الگوی توافقی چنین است: الگوی توافقی، فرمانروایی سیاسی را چیزی می‌داند که مردم از طریق مشارکت در توافقی حکومتی جعلش می‌کنند و بدین ترتیب رضایت توافقی خود را به رژیمهایشان می‌دهند. چنین رضایتی برای مشروعیّت اخلاقی بخشیدن به رژیم در کلّ کافی است، امّا این رضایت از آن‌رو بنیان چنین مشروعیّتی می‌شود که رژیمهایی که چنین رضایتی را دریافت نمی‌دارند و به عنوان نظامهای سَروَریی به‌کار ادامه می‌دهند که در آن ساختار قدرت صرفاً با زور حفظ می‌شود، و نه با مشارکت مردم در یک توافق، نمی‌توانند از نظر اخلاقی موجّه باشند. جعل فرمانروایی سیاسی شامل خلق مناصب فرمانروایانه‌ای می‌شود که وقتی صاحبان این مناصب فرمانهایی صادر می‌کنند در واقع دلایلی برای بقیّهٔ جمعیّت فراهم می‌آورند که اعمالی را انجام دهند و دلایل آنها قطع‌کنندهٔ همهٔ دلایل دیگری است که مردم ممکن است برای انجام عملی دیگر داشته باشند. و این فرمانروایی بایستی به نحوی اعمال شود که دست‌کم حداقل اخلاق و عقلانیّت را داشته باشد، وگرنه مردم قادر نخواهند بود رضایت توافقی خود را به رژیم بدهند.

اگر فرمانروایی سیاسی نه‌فقط حداقّل اخلاق و عقلانیّت را داشته باشد، بلکه اساساً عادل هم باشد، آنگاه این فرمانروایی سیاسی از نظر اخلاقی مشروع خواهد بود امّا مشروعیّت اخلاقی کامل برای وجود فرمانروایی سیاسی ضروری نیست (بنابراین ممکن است دولتهایی باشند که از نظر اخلاقی بد باشند). دولتهایی که عادل هستند به احتمال زیاد از تأیید شهروندانشان برخوردار خواهند بود ــ هرچند تأیید شهروندان لزوماً به دنبال عدالت دولت نمی‌آید. اینگونه تأیید دولت و صحّه گذاشتن بر آن‌را من رضایت تأییدی خواندم (نام دیگری هم به آن دادم که رضایت وفاداری است). چنین رضایتی، اگر

گسترده باشد، می‌تواند دولت را بالاخص استوار و پایدار کند و عمری دراز به آن ببخشد. احتمالاً هیچ‌یک از دولتهای موجود در جهان هرگز به طور کامل از تلاش برای سَروَری بر جمعیّت شورشی‌اش صرف نظر نکرده است، امّا دولتهایی که ما آنها را عادل می‌خوانیم دولتهایی هستند که در آنها استفاده از تکنیکهای سَروَری نادر است، رضایت توافقی اعضا در آنها نوعی رابطهٔ کارگزاری میان حاکم و جمعیّت به وجود آورده است، و اکثر اتباع رضایت تأییدی به آن داده‌اند. سرانجام، دموکراسیهای مدرن دولتهایی هستند در آنها این مسئله به رسمیّت شناخته شده است که فرمانروایی سیاسی را مردم خلق و حفظ می‌کنند و به رسمیّت شناختن مسئله صراحتاً در ساختار دولت وارد شده است و شکل رأی‌گیری را به خود گرفته است. مردم برای انتخاب متصدّیان مناصب و مقامات و تصویب قوانین رأی می‌دهند. تمهیداتی قانونی هم در این دموکراسیها برای اعمال کنترل بر نهادهای سیاسی وجود دارد. رویّه‌هایی هم برای اصلاح خود قانون اساسی هست؛ و چیزهای دیگری از این قبیل.

امّا هنوز سؤالات بسیاری هست که می‌توان در مورد این الگو مطرح کرد، و ما بایستی پیش از آنکه از مناسب بودن این الگو اطمینان حاصل کنیم به این سؤالها پاسخ دهیم. نخست، حتّی اگر الگوی توافقی از نظر تاریخی پذیرفتنی‌تر از قرارداد اجتماعی لاکی یا هابزی است، امّا آیا آنقدر پذیرفتنی هست که از نظر تاریخی قابل تصدیق باشد؟ ثانیاً، چه نوع عدالتی باید دولتی داشته باشد که بتوان بر اساس آن فرمانروایی‌اش را طبق الگوی توافقی از نظر اخلاقی مشروع دانست؟ و سرانجام، آیا این الگو بیش از حد فردگرایانه است؟ الگوی توافقی قدرت و فرمانروایی را خلق‌شده بر اساس اعمال خاصّ افراد خاصّ به شکل قراردادی می‌داند. امّا به یاد بیاورید که لاک معتقد بود فرمانروایی سیاسی از گروه نشأت می‌گیرد، نه از افراد. حتّی اگر گزارش توافقی در این زمینه درست باشد که فرمانروایی سیاسی «از مردم نشأت می‌گیرد»، آیا این گزارش فرایند خلق این فرمانروایی را از این جهت غلط تفسیر نکرده است که بیش از حد بر اعمال فردی افراد تکیه کرده است و توجّه کافی به منافع و فعالیّتهای گروهها نشان نداده است؟

در سه فصل بعدی، ما همزمان با تأمّل دربارهٔ ماهیّت عدالت، ماهیّت باهمادهای سازندهٔ جوامع سیاسی، و ماهیّت عضویّت سیاسی، این سؤالها را هم پیجویی خواهیم کرد.

برای مطالعهٔ بیشتر

مقدمّه‌ای عالی بر مسئلهٔ فرمانروایی سیاسی نوشتهٔ زیر است:

G. E. M. Anscombe, «On the Source of the Authority of the State», in *Ethics, Religion and Politics: Collected Papers*, vol. 3.

بحث مجاب‌کنندهٔ تازه‌ای در این مورد را در کتاب زیر خواهید یافت:

Joseph Raz, *The Morality of Freedom.*

نظریّهٔ راز، مانند تقریباً همهٔ بحثهای اخیر در مورد فرمانروایی حقوقی، از کتاب زیر تأثیر گرفته است:

H. L. A. Hart, *The Concept of Law.*

کتاب هارت را دوورکین در نوشتهٔ زیر به شکلی نقّادانه مورد بحث قرار داده است:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously.*

نظریّهٔ خاصّی که در مورد فرمانروایی سیاسی در این فصل عرضه شده است، در اصل در نوشتهٔ زیر آمده است:

Jean Hampton, «Democracy and the Rule of Law», in Ian Shapiro ed. *The Rule of Law.*

در همین کتاب فوق، در دو نوشتهٔ زیر، مقاله و نظریّهٔ من نقّادانه مورد بحث قرار گرفته است:

Catherine Valcke, «Civil Disobedience and the Rule of Law– A Lockean Insight».

Michael Zuker, «Hobbes, Locke and the Problem of the Rule of Law».

برای اطّلاع از بحثهای بیشتر در مورد ماهیّت دموکراسی رجوع کنید به مقالات مختلف در کتاب زیر:

David Copp, Jean Hampton, and John Roemer, eds., *The Idea of Democracy.*

نیز:

Thomas Christiano, *The Rule of the Many.*

سرانجام، دانشجویان علاقه‌مند به مطالعهٔ بیشتر در مورد نظریهٔ بازی می‌توانند به کتاب زیر رجوع کنند:

R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions.*

یادداشتهای فصل سوّم

1. From David Lewis, *Convention* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), p. 24.
2. See R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York: John Wiley and Sons, 1957), pp. 90–94 and chap. 6.

۳. کتابی که به دنبال یافتن راههای علاجی غیرسیاسی برای مشکلات حالت طبیعی است کتاب زیر است:

Michael Taylor, *Community, Anarchy and Liberty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

4. Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 46.

۵. این اصطلاح را راز در کتاب فوق در صفحهٔ ۸۷ به‌کار برده است.

6. G. E. M. Anscombe, «On the Source of the Authority of the State», in *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. 3 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), pp. 130–155.
7. *Ibid.*, p. 134.
8. *Ibid.*, p. 132.

۹. تحلیل آمده در این بخش براساس بازسازی و گسترش استدلال هابزی در مورد خلق دولت در کتاب زیر از من است:

Jean Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). See especially chap. 6.

10. See *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ch. 15, para. 21, pp. 76–77.

۱۱. گریگوری کاوکا در تحلیل قراردادی خود از دولت می‌گوید که مردم ممکن است در این مرحله در مورد قانون اساسی، قانونگذاری صریح، و حفاظهایی رویه‌ای که رژیم باید از آنها پیروی کند توافق کنند. رجوع کنید به:

Gregory Karka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 188.

12. See Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, ch. 6.

13. Lewis, *Convention*, p. 83.

۱۴. اثری که آغازگر تأمّل و تفکّر در این مورد شد کتاب زیر بود:

Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

همچنین رجوع کنید به نوشته‌های زیر:

Michael Taylor, *The Possibility of Coopration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Russell Hardin, *Collective Action* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982).

Robert Sudgen, «Thinking as a Team: Towards an Explanation of Nonselfish Behavior», in Ellen Paul, Jeffrey Paul, and Fred Miller, eds., *Altruism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

15. See Lewis, *Convention*, p. 35.

۱۶. رجوع کنید به بحثهای هیوم در مورد توافقها در:

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. p.u. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978).

اندیشه‌های هیوم بر متفکّران معاصری چون لوئیس تأثیر گذاشته است. رجوع کنید به:

David Lewis, *Convention*.

۱۷. اشارات صریح هابز به رأی‌گیری و سایر رویّه‌های انتخاب دموکراتیک را می‌توانید در کتاب زیر بیابید:

Thomas Hobbes, *Elements of Law: Natural and Politic*, ed. Ferdinand Tönnies (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), pp. 198–199.

18. See Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 16 ff.

نوزیک عملاً سه سناریو برمی‌سازد، امّا سناریوهای دوّم و سوّم آنقدر با سناریوی اوّل تفاوت ندارند که ارزش بحث در اینجا را داشته باشد.

۱۹. به‌کلام خود نوزیک: «توضیحات مبتنی بر دست نامرئی استفاده از مفاهیم برسازندهٔ پدیده‌ای را که باید توضیح داده شود به حداقل می‌رساند؛ برخلاف توضیحات سرراست، توضیحات مبتنی بر دست نامرئی با گنجاندن الگو-مفهومهایی نظیر

موضوع اعتقادات و تمنیّات مردم از توضیح الگوهای پیچیده طفره می‌روند. توضیحات مبتنی بر دست نامرئی در مورد پدیده‌ها بدین ترتیب فهم بیشتری نسبت به توضیحات پدیده‌ها بر اساس موضوع نیّت مردم به ما می‌دهند. بنابراین، جای شگفتی نیست که این توضیحات رضایتبخش‌ترند». رجوع کنید به همان کتاب فوق، صفحات ۱۸ـ۱۹.

20. Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Second Treatise, chap. 9, see 129, pp. 352–353.

۲۱. البتّه دولت دائماً مورد تهدید کسانی است که مدّعی هستند مراجع بالاتری از حاکمند، مثلاً، شخصیّتهای مذهبی. هابز خصوصاً با شخصیّتهای مذهبی روزگارش که معتقد بودند حق آنهاست که فرمانهای حاکم را نادیده بگیرند چون مرجع بالاتری هستند خصومت داشت و با تحقیر نظرشان می‌کرد (مثلاً پاپ، رهبران پروتستان، حتّی آنهایی که احساس می‌کردند از طریق دعا و نماز و غور در کتاب مقدّس وجدانشان از خدا آگاهی گرفته است).

۲۲. کتابها و نوشته‌ها در مورد استدلال PD مکرّر فراوانند، امّا کتاب زیر بحث جالب و مشهوری در این زمینه دارد:

Robert Arelrod, *The Evolution of Coopration* (New York: Basic Books, 1984).

۲۳. هابز می‌گفت برای اتباع نامعقول است که علیه حکومتشان بشورند، امّا من در کتاب زیر نشان داده‌ام که مقدّمات بحث او، او را وامی‌دارد عقلانی بودن شورش در شرایطی خاصّ را بپذیرد. بحث در آن کتاب هم تقریباً همان خطوط بحث در کتاب حاضر را دنبال کرده است. رجوع کنید به:

Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, chaps. 8 and 9.

24. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory*, p. 257.

۲۵. من می‌توانستم به جای اصطلاح «توافق حکومتی» از اصطلاح «قاعدهٔ به رسمیّت شناختن» استفاده کنم که ایچ. ال. اِی. هارت باب کرده است. رجوع کنید به:

H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

در نظر هارت، قاعدهٔ به رسمیّت شناختن قاعده‌ای است که به ما اجازه می‌دهد بازشناسیم که چه کسی فرمانروایی سیاسی دارد و بدین ترتیب بفهمیم کدام فرمانها در یک دولت فرمانهای فرمانروایانه هستند. برای بحثی دربارهٔ نگرش هارت به فرمانروایی رجوع کنید به:

Ronald Dworkin, «Model of Rules I», in *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

26. See Martin Luther King Jr., «Letter from Birmingham City Jail,» in Hugo Bedau, ed., *Civil Disobedience: Theory and Practice* (New York: Pegasus, 1969).

۲۷. برای اطّلاع از بحثی راجع به نافرمانی مدنی که به رضایت توافقی ربط می‌یابد، رجوع کنید به:

Catherine Valcke, «Civil Disobedience and the Rule of Law– A Lockean Insight», in Ian Shapiro, ed., *The Rule of Law* (New York: New York University Press, 1994)

۲۸. برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ اهمیّت عدالت در اعتماد، رجوع کنید به:

Raz, *The Morality of Freedom*, p. 91.

۲۹. راز همچنین به تفاوتهایی که رابطهٔ دولت با مردم در سرزمینش دارد توجّه می‌کند؛ رجوع کنید به کتاب فوق صفحات ۱۰۴ـ۱۰۵.

30. Anscombe, «On the Source of the Authority», p. 136.

۳۱. قدیس آوگوستینوس گفته است: «بدون عدالت، دولتها جز دسته‌های راهزن در مقیاس بزرگ نیستند.» حال در تحلیل ما می‌توان گفتهٔ آوگوستینوس را به این صورت درآورد: «بدون رضایت توافقی مردم، دولتها جز دسته‌های راهزن در مقیاس بزرگ نیستند.»

۳۲. این تحلیل مبتنی بر تحلیلی است که من در کتاب زیر عرضه کرده‌ام:

Hampton, *Hobbes and Social Contract Tradition*, ch. 3.

۳۲. به بحث مشهور هارت دربارهٔ قواعد اولیّه و ثانویّه در کتاب زیر رجوع کنید:

H. L. A. Hart, *Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961).

34. See Hampton, «The Contractarian Explanation of the State», in Theodore Uehling, ed., *The Philosophy of Human Sciences*, Midwest Studies in Philosophy, vol. 15 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990).

۳۵. برای اطّلاع از بحثهایی دربارهٔ ماهیّت دموکراسی رجوع کنید به:

David Copp, Jean Hampton, and John Roemer, eds., *The Idea of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Thomas Christiano, *The Rule of Many* (Boulder: Westview Press, 1996).

36. See Hampton, «The Contractarian Explanation of the State».

۳۷. برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ چشم‌اندازها و نگرشهای تاماس جفرسن رجوع کنید به:
R. K. Mattews, *The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View* (Lawrence: University of Kansas Press, 1984).

38. See Adam Przeworski and John Sprague, *Paper Stones* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

۳۹. این نظر بی‌شباهت به نظر هانا پیتکین دربارهٔ ماهیت نمایندگی در جوامع دموکراتیک مُدرن نیست که در کتاب زیر عرضه شده است:
Hannah Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967).

امّا پیتکین تمایل دارد از استعارهٔ امانت بهره بگیرد، و این استعاره دردسرآفرین و مشکل‌ساز است. فرد امانت‌دهنده صاحب آن‌چیزی نیست که از طرف او فرد امانت‌دار مورد استفاده قرار می‌دهد. علاوه بر این، برخلاف رابطهٔ کارگزار-مشتری، رابطهٔ امانت‌دهنده-امانت‌دار چندان پایه‌اش بر اخراج امانت‌دار نیست و عموماً امانت‌دهنده فردی دون‌پایه‌تر از امانت‌دار به حساب می‌آید، چندانکه باید درواقع تحت نظر امانت‌دار قرار گیرد. (برای همین مثلاً بچه‌ها همیشه به افراد امین یا امانت‌دار سپرده می‌شوند، و در انگلستان قرن نوزدهم زنان شوی‌کرده فقط می‌توانستند از طریق امین بر دارایی‌شان تسلّط داشته باشند، چون از نظر استدلال عقلی دون‌پایه‌تر از مردان شمرده می‌شدند). فرض حقوق شهروندی در جوامع دموکراتیک مُدرن با پیش‌فرض بی‌لیاقتی امانت‌دهنده در تقابل قرار می‌گیرد.

۴۰. از پاسکواله پاسکوئینو متشکرم که استعارهٔ tenure را به من پیشنهاد کرد.

41. See Randy Barnett, «Unenumerated Constitutional Rights and the Rule of Law», *Harvard Journal of Law and Public Policy* 14, 3 (Summer 1991): 719.

۴۲. بنابراین اعضای جوامع دموکراتیک غربی را می‌توان «تابع» قانون و قواعدی دانست که صاحب‌منصبان وضع می‌کنند، و نه تابع خود صاحب‌منصبان. بعضی از این قواعد امکان کنترل شهروندان را بر این صاحب‌منصبان فراهم می‌آورند.

43. See Hampton, «The Contractarian Explanation of the State».

بخش دوّم

حدود فرمانروایی سیاسی عادلانه

۴

عدالت توزیعی[۱]

این کتاب را با مسئله‌ای شروع کردیم که دلنگرانی همهٔ آنارشیستهای سیاسی است، یعنی اینکه، چرا قدرت اجبارکنندهٔ دولت موجّه است؟ تا بدینجا به پاسخی جزئی برای این سؤال رسیده‌ایم: دولتها موجّهند، چون از طریق توافق به دست مردمی در سرزمینی معیّن خلق می‌شوند تا نقشهایی را به جا آورند که به دلایل اخلاقی و نفع شخصی فوق‌العاده مهمّ تلقّی می‌شوند. این فرایند خلق شامل جعل نوع خاصّی از فرمانروایی و قدرت اجبارکنندهٔ چشمگیری است که پس از آن در دست افرادی قرار می‌گیرد که گفته می‌شود دولت را «تشکیل می‌دهند». این حاکمان، با این فرمانروایی و قدرت، نقشهایی را ایفا می‌کنند که دولت به منظور ایفای آن نقشها خلق شده است. تحلیل ما همچنین ما را قادر می‌سازد میان آنچه بدرستی «دولت» خوانده می‌شود و «نظامهای سَروَری» (صرف) تمیز قائل شویم. مردمی که شهروندان دولتها هستند نقشی در ابقای توافق رهبری برای آن جامعه ایفا می‌کنند (و آزادی کافی دارند که وارد فعالیّت جمعی برای تغییر آن شوند)؛ آنهایی که تابع نظامهای سَروَری هستند از طریق استفادهٔ این نظامها از تکنولوژی [برتر] تحت سلطه قرار می‌گیرند، و در نتیجه به طور نسبی فاقد قدرت برای تغییر شکل و صورت این سلطه هستند ــ البته تا زمانی که آن تکنولوژی برتر همچنان در دست حاکمان است. امّا همانگونه که متذکّر شدیم، شاید همهٔ دولتها عناصری از سَروَری را در دل خود دارند.

با اینهمه، این پاسخ پاسخی کاملاً رضایتبخش برای آنارشیستها نیست. ما می‌دانیم که دولت چیزی است که مردم می‌خواهند، امّا مردم می‌توانند و ممکن

---

۱. distributive justice؛ منظور از عدالت توزیعی همان رعایت عدالت و انصاف در توزیع منابع و امکانات است.ــم.

است چیزهای بسیار بدی را هم بخواهند، و ممکن است چیزهای بسیار خوبی را نخواهند. علاوه بر این، دولتها در سرتاسر جهان و در سرتاسر تاریخ از نظر عملکرد و نوع عملکرد، در فهم و درکشان از نقششان و در فهم و درکشان از نقش اتباعشان تفاوتهای عظیمی داشته‌اند. برای آنکه بتوانیم پاسخ درستی به آنارشیستها بدهیم، بایستی اذعان کنیم که برخی دولتها، حتّی آنهایی که واقعاً نوعی نظام سَروَری نبوده‌اند، باز با توجّه به انواع قوانینی که وضع کرده‌اند و اهدافی که پی گرفته‌اند از نظر اخلاقی قابل توجیه نیستند. و اذعان ما به این امر اقتضا می‌کند مشخص کنیم که کدام اهداف و کدام قوانین می‌توانند مشخص‌کنندهٔ دولتی شریف یا عادل باشند. آن دسته از جوامع سیاسی که نظامهای سَروَری نیستند و بنابراین با توافق مردم بر جای می‌مانند و می‌کوشند نمونه‌ای واقعی از عدالت باشند، و در حدّ معقولی موفّق می‌شوند جامعهٔ سیاسی اخلاقاً موجّهی را طبق این تحلیل به وجود آورند، در خود و برای خود پاسخی به این ادّعای آنارشیستها هستند که اجبار سیاسی نمی‌تواند موجّه باشد. در واقع، حتی اشخاص ناراضی در چنین جوامعی نمی‌توانند موجّه بودن اخلاقی چنین جوامعی را به زیر سؤال ببرند: چگونه می‌توان شخصی ناراضی را جدّی گرفت که از جامعه‌ای ناراضی است که نه‌تنها همه، جز آن شخص ناراضی، خواستار بقای آن هستند، بلکه توفیق معقولی در برقرار کردن عدالت هم دارد؟ ناراضیان در چنین جوامعی قاعدتاً یا باید کسانی باشند که با عدالت مخالفند یا دلشان می‌خواهد خود بر مردم سلطه داشته باشند (و در واقع نمی‌خواهند بگذارند مردم نظام سیاسی منتخب خودشان را نگه دارند)، و همهٔ این کارها را هم به انگیزهٔ نفع یا خواست شخصی خودشان می‌کنند.

این استدلال فقط یک گیر دارد: هرگز توافقی در مورد ماهیّت عدالت وجود نداشته است و هنوز هم وجود ندارد. برای همین فیلسوفان سیاسی، و نیز شهروندان رژیمهای موجود، می‌بینند که اختلاف نظریهایی از همه قسم در این دو مورد دارند که دولتِ اخلاقاً موجّه چه باید بکند و آیا هیچ‌یک از دولتهای موجود در حدّ معقولی عادلند یا نه. تا زمانی و جایی که دولتی خود را متعهّد

به درک و فهمی از عدالت می‌داند که آن درک و فهم برای برخی از شهروندان آن دولت از نظر اخلاقی تردیدآمیز است، آنان نمی‌توانند رأی به مشروعیّت اخلاقی دولتشان بدهند، حتّی در جامعه‌ای که اشکال سیاسی موجود بنا به توافق است که حفظ شده‌اند. اگر اکثریّت آن درک و فهم از عدالت راکه دولت محقّق می‌کند بپسندد، آنهایی که در اقلیّت قرار می‌گیرند در بند جامعه‌ای سیاسی می‌مانند که از نظر آنان فرمانروایی و قدرت سیاسی‌اش را برای انجام اَعمال غلط به‌کار می‌گیرد.

سه فصل بخش دوّم این کتاب به بررسی اختلاف نظری می‌پردازد که مردم دربارهٔ عدالت داشته‌اند. در نظام سیاسی ما عدالت جنبه‌های مختلفی دارد: هر فصل از بخش دوّم این کتاب گذر و نظری خواهد داشت بر یکی از جنبه‌های خاصّ عدالت، و جدلهای فلسفی ناشی از آن جنبهٔ عدالت را خواهد پژوهید. در فصل حاضر جنبه‌ای از عدالت در کانون توجّه من خواهد بود که بیشترین اختلاف نظر در مورد آن وجود دارد و بخش عمده و مسلّط نظریّهٔ سیاسی را از اواخر دههٔ ۱۹۶۰ تشکیل داده است: یعنی، عدالت توزیعی ــ که شامل قواعد مربوط به مالکیّت، مبادلهٔ داراییها، قانون ارث، مالیات‌گیری (خصوصاً اگر قصد از آن بازتوزیع ثروت باشد)، و تنظیمات نهادهایی است که مولّد ثروت یا مصرف‌کنندهٔ ثروت هستند. من چهار روش متفاوت تعریف عدالت توزیعی را از نظر خواهم گذراند: فایده‌گرایی، قراردادگرایی راولزی، اختیارگرایی، و مساوات‌طلبی.

با توجّه به این اختلاف نظرها، راهی نیست که شهروندان هیچ رژیمی بر روی کرهٔ خاک بتوانند متفقاً به نظر واحدی در این مورد برسند که یک رژیم خاصّ در محقّق کردن عدالت بسیار موفّق بوده است، زیرا پیروان هر یک از این دیدگاهها به دولتی که بر دیدگاههای مطلوب آنان صحّه نمی‌گذارد ایراد و اعتراض خواهند داشت. این ظاهراً یک امتیاز به نفع آنارشیستهاست! با توجّه به همهٔ اختلاف نظرها دربارهٔ عدالت، آنارشیستها می‌توانند مدّعی شوند که هیچ دولتی بی‌چون و چرا متّصف به صفت عدالت نیست، پس هیچ دولت موجودی

را نمی‌توان از نظر اخلاقی مشروع دانست. امّا این استدلال از چند وجه نامنصفانه است: چنانکه خواهیم دید، در میان این دیدگاهها آنقدر همپوشانی هست که به پیروانشان اجازه دهد به توافق چشمگیری در مورد دو دسته از دولتها برسند: دولتهایی که آشکارا بد عمل می‌کنند (آنهایی که در سرزمینشان اکثر مردم سخت فقرزده هستند از آزمون عدالت هیچ‌کس سربلند بیرون نمی‌آیند) و دولتهایی که خوب عمل می‌کنند (دولتهایی که مردمی خوب تغذیه‌شده و شاد دارند و در آنها با افراد یکسان رفتار می‌شود و افراد بختها و فرصتهای زیادی دارند، و از قدرت سیاسی برخوردارند و به منابع دسترسی دارند. این دولتها از آزمون عدالت هرکسی سربلند بیرون خواهند آمد). با اینهمه، فعلاً جواب واحدی برای این سؤال نداریم که دولت کاملاً عادل چه‌جور دولتی است؟ در پایان این فصل، این سؤال را پیش روی خوانندگان خواهیم گذاشت که برای خود بیندیشند تا چه حد دولتی که در آن زندگی می‌کنند و عضوش هستند طبق نظریّه‌ای که خودشان آنرا پذیرفتنی‌تر می‌دانند معیارهای عدالت را به جای می‌آورد.

من این فصل را با بحث مختصری دربارهٔ دیدگاههای تعدادی از نظریّه‌پردازان به پایان خواهم برد، از جمله کارل مارکس، که معتقد بود هرگونه تلاش برای تعریف عدالت توزیعی برای آنکه جامعه‌ای را از نظر توزیع عادلانه کنیم «دیرهنگام» است، از این نظر که هرگونه توزیع منابع در هر دولتی بازتاب و محصول ساختارهای سیستمیک (و عمدتاً اقتصادی) پیشین آن جامعه است. برای تضمین توزیعی بهتر، طبق این نظر، ما بایستی نخست این ساختارها را، با استفاده از درکها و فهمهایی از عدالت که ربط مستقیمی به مسائل توزیعی ندارند، تغییر دهیم. این بحث راه بحثهای بعدی در فصلهای ۵ و ۶ را هموار می‌کند و در آن فصلها ما به نظریّه‌هایی می‌پردازیم که می‌کوشند جنبه‌های دیگر عدالت را روشن سازند.

فایده‌گرایی

خطوط عمدهٔ نظریّهٔ فایده‌گرایی را فیلسوف انگلیسی، جرمی بنتام

(۱۷۴۸ـ۱۸۳۲) عرضه کرد که قصدش فراهم آوردن نظریّه‌ای سیاسی برای پارلمنت بریتانیا و سایر حکومتها بود تا در سازمان دادن قانونگذاری درست و عقلانی از آن استفاده کنند. بنتام از آنچه در نظرش خصلت بیهدف و «غیرعلمی» فرایند قانونگذاری در عصرش بود احساس نارضایتی می‌کرد و نظری انتقادی نسبت به این اندیشه داشت که قانونگذاری اصلاح‌طلبانهٔ اصیل و جدّی می‌تواند مبتنی بر اندیشهٔ سنّتی (و از نظر او کُنگ) «حقوق» باشد. (او در این مورد گفته است: «حقوق طبیعی صرفاً چیزی بیمعنی است: حقوق طبیعی و غیرقابل تجویز، لفظ‌پردازی بیمعنی ـ الفاظ بیمعنی پرطمطراق»[۱].) بنابراین بنتام می‌گفت قانونگذاران بایستی از آنچه او آن‌را «اصل فایده» می‌نامید برای قانونگذاری درست اخلاقی استفاده کنند. در عین اینکه احتمالاً جزئیّات ملموس این نظریّه برای بسیار از خوانندگان ناآشنا خواهد بود، امّا نظریّهٔ بنتام در ساختار نهادی بسیاری از دولتهای امروزی بسیار مؤثّر بود و در دادگاههای تصمیم‌گیرنده، دپارتمانهای حکومتی، و نهادهای اقتصادی به‌کار گرفته شد. بنتام و بسیاری از پیروان او می‌گفتند که اصل فایده همچنین بهترین شرح در این مورد است که افراد چگونه باید اخلاقی بودن اعمالشان را ارزیابی کنند، امّا من در اینجا فقط به بررسی توفیق فایده‌گرایی در مقام نظریّهٔ عدالت برای نهادهای سیاسی خواهم پرداخت.

طبق نظر بنتام، همانگونه که ما در مقام فرد زندگی‌مان را با انتخاب چیزهایی راه می‌بریم که به‌گمانمان خوشبختی‌مان را بیشینه می‌کنند، دولت هم باید در انتخاب اینکه چه اعمالی را انجام دهد و چه سیاستهایی را اختیار کند مبنا را تعیین این مسئله قرار دهد که چه چیزی خوشبختی دولت یا کشور را بیشینه می‌کند. امّا «بیشینه کردن خوشبختی دولت» چه معنایی دارد؟ بنتام می‌گفت این به معنای بیشینه کردن خوشبختی اعضای باهماد آن است[۲]. اندیشهٔ بنتام را با این تمثیل می‌توان توضیح داد: تصوّر کنید هر شخصی نوعی چاه است که حاوی مقدار معیّنی خوشبختی است (که این مقدار می‌تواند صفر باشد، یا حتّی اگر او در رنج باشد عملاً مقداری منفی باشد). دولت به هنگام بررسی هر

سیاستی باید معیّن کند چگونه اختیار کردن آن سیاست می‌تواند بر چاه خوشبختی هر فرد تأثیر بگذارد ــ یعنی مقدار خوشبختی درون آن‌را افزایش یا کاهش دهد و دولت باید سیاستهایی را اختیار کند و اعمالی را برگزیند که تأثیرشان بر این چاههای خوشبختی چنان باشد که مقدار کلّی خوشبختی موجود در مجموع این چاهها به حداکثر ممکن برسد. بنتام این را بیشینه کردن «فایده» می‌خواند، که آن‌را چنین تعریف می‌کند:

> منظور از فایده خاصیّتی است در هر چیزی که سبب می‌شود آن چیز نفع، مزیّت، لذّت، نیکی، یا خوشبختی به بار آورد (که همهٔ اینها در مورد فعلی یک چیز هستند)، یا (که آن هم باز به همان چیز برمی‌گردد) مانع از رخ دادن زیان، خسران، درد، شر، یا ناخوشی برای ذینفعی شود که نفعش مورد توجّه است: اگر آن ذینفع اجتماع یا باهماد در کلّش باشد، آنگاه [فایده] خوشبختی اجتماع یا باهماد است: اگر آن ذینفع یک شخص باشد، آنگاه [فایده] خوشبختی آن فرد است[۳].

بنتام آنگاه اصل فایده را اصلی تعریف می‌کند که به دولت امر می‌کند تا فایدهٔ باهماد را بیشینه کند: «یک سنجهٔ حکومت... که می‌توان گفت با اصل فایده همخوانی دارد یا حکم اصل فایده است، این است که تمایل حکومت برای افزایش خوشبختی باهماد بیشتر از تمایل آن در انتخاب هر عملی برای کاهش آن باشد»[۴]. او از این اصل بر این اساس دفاع می‌کند که راهی است برای آنکه قانونگذاری برمبنایی درست و عقلانی انجام گیرد، و قانونگذاران را تشویق می‌کند تا برای آزمون قوانین پیشنهادی‌شان از این فرمول ساده و روشن بهره بگیرند، نه آنکه به ادراکات شهودی مبهم، ناپخته، و شاید جهت‌گیرانه و انحرافی اتّکا کنند. در واقع، فایده‌گرایی را می‌توان کاملاً به شکل ریاضی بیان کرد و به آن حال و هوایی بخشید که مرجعیّت علمی پیدا کند. به این نحو:

اگر u^i نمایندهٔ فایدهٔ هر شخص در جامعه‌ای با n فرد باشد، آنگاه اصل فایده می‌گوید که جامعه‌ای عادل باید

$$\sum_{i=1}^{n} u_i$$

را بیشینه کند. این فرمول نشان‌دهندهٔ آن چیزی است که فایده‌گرایی کلاسیک خوانده شده است[۵]. در سالهای اخیرتر، این نظر تعدیل شده و نظری موسوم به فایده‌گرایی میانگین پدید آمده است که ما را به سمت بیشینه کردن مجموع فایدهٔ اعضای جامعه بخش بر تعداد مردم در جامعه رهنمون شده است، که در آن، اگر به شکل ریاضی بیانش کنیم هدف بیشینه کردن

$$\frac{1}{n}\sum_{i=1}^{n} u_i$$

است. فایده‌گرایی کلاسیک و فایده‌گرایی میانگین بسیار شبیه هم هستند، و تفاوتشان فقط در موضع متفاوت نسبت به این مسئله است که آیا خوشبختی را می‌توان با افزایش جمعیّت بیشتر کرد یا نه. همانگونه که فرمول ریاضی فایده‌گرایی کلاسیک آشکار می‌کند، اگر بیشینه کردن سر جمع فایده با افزایش تعداد جمعیّت در باهمادی مقدور باشد، آنگاه حتّی اگر میزان خوشبختی هر یک از افراد بسیار اندک هم باشد، باز مناسبتر آن است که جمعیّت را بیشتر کنیم. در مقابل فایده‌گرایان میانگین سر جمع فایده اعضای جامعه را بخش بر تعداد جمعیّت می‌کنند، پس از نظر آنان صرفاً با افزودن بر تعداد جمعیّت نمی‌توان فایده را بیشینه کرد. برای فهم بهتر مطلب، در نظر آورید چه اتّفاقی می‌افتد اگر بکوشیم سر جمع فایده را با افزایش جمعیّت بیشتر کنیم. با اضافه شدن هر فرد جدید به جمعیّت، n بزرگتر می‌شود، تا اینکه سرانجام n آن‌قدر بزرگ می‌شود و فایدهٔ متعلّق به هر فرد اضافی آن‌قدر کوچک می‌شود که جمع فایده بخش بر n رو به کاهش می‌گذارد. طبق نظر فایده‌گرایان میانگین، افزایش جمعیّت فقط تا همین نقطه درست است. پس فایدهٔ میانگین به این معنا نیست که جامعه باید «میانگین» رفاه هر فرد را بیشینه کند، بلکه عملاً معادل دیدگاه فایده‌گرایانهٔ بنتام است، با این استثناء که ترمزی بر تلاش برای افزایش سر جمع فایده با افزایش بی‌مهار و عظیم جمعیّت می‌نهد.

اصل فایدهٔ بنتام، چه در شکل کلاسیک و چه در شکل میانگینش، پیوسته

جاذبهٔ زیادی برای سیاستمداران، سیاستگذاران، و نظریّه‌پردازان از زمان طرح آن توسّط بنتام تا به امروز داشته است. این اصل نه‌تنها ساده است و ظاهری «علمی» دارد، چون می‌توان در قالب فرمولی ریاضی بیانش کرد (و برای همین مطبوع طبع آن دسته از دانشمندان علوم اجتماعی است که می‌خواهند بنیانی روشن و محکم برای فرمول‌بندی سیاست داشته باشند)، بلکه اساس دلبستگی و توجّه هم در آن چیزی است که بسیاری آن‌را مغز اخلاق می‌دانند، یعنی رفاه بشری. این اصل همچنین برای مدافعان دولت رفاه مُدرن هم جذاب بوده است، یعنی کسانی که به اندیشهٔ حکومت فعّال در مهندسی نهادهای جامعگی با استفاده از اصل استدلالی نیرومندی علاقه‌مندند، اصلی استدلالی که به مهمترین مسئله در زمینهٔ عدالت (که البته حداقل جای بحث دارد) یعنی رفاه انسانی می‌پردازد.

با این‌همه، اصل فایده سخت هم مورد حمله قرار گرفته است، طوری که در طول سالها طرفداران این اصل خود را نیازمند جرح و تعدیل و حکّ و اصلاح یا بازتعریف آن دیده‌اند تا پذیرفتنی‌اش کنند. برای درک بهتر این نقدها، فرضیّات نظری جالبی را که در دل اصل بنتامی فایده گنجانده شده‌اند در نظر آورید. نخست، بنتام مسلّم فرض می‌کند که هر یک از ما می‌توانیم خوشبختی خودمان را ارزیابی و برآورد کنیم. دوّم، او فرض می‌کند ک این ارزیابی و برآورد را سیاستگذاران در یک دولت هم می‌توانند انجام دهند. سوّم، در اصل او فرض بر این است که این ارزیابی و برآورد کمّی است، یعنی خوشبختی چیزی در درون هر یک از ماست که قابل اندازه‌گیری و عرضه با یک عدد (اصلی) است، تو گویی خوشبختی «مادّه‌ای» است که درجاتی دارد. چهارم، در اصل او فرض بر این است که خوشبختی هر فردی را می‌توان به خوشبختی هر فرد دیگر علاوه کرد، و در نتیجه نه‌تنها می‌توان خوشبختیهای افراد را با هم مقایسه کرد (مثلاً گفت جین خوشبخت‌تر از مری است)، بلکه می‌توان «خوشبختیهای» آنها را به هم علاوه کرد و یک سر جمع کلّی از «خوشبختی» به دست آورد (تو گویی خوشبختی در هر یک از افراد همان «مادّه» است و بنابراین می‌توان با هم جمعشان کرد و به یک مقدار مجموع رسید).

خیلی زود پس از طرح این اصل این فرضیّات مورد حمله قرار گرفتند. مثلاً، فرض سوّم را در نظر بگیرید، یعنی این فرض که ارزیابی و برآورد خوشبختی امری (صرفاً) کمّی است: آیا واقعاً می‌توان خوشبختی افراد را اندازه گرفت و فرض کرد که خوشبختی فقط یک جور چیز است که درجات دارد امّا کیفیّت یا نوعش همواره همان است؟ بنتام اصرار می‌ورزید که خوشبختی کلمه‌ای نیست که تجارب یا احساسات متکثّری را در انسان بیان کند که قیاسشان هم با هم دشوار است، بلکه فقط یک نوع احساس است ــ یعنی احساس لذّت، که بسیاری چیزها می‌توانند در فرد ایجادش کنند، از خواندن آثار شکسپیر گرفته تا حوادث ورزشی، از شامپانی عالی گرفته تا ساغر شراب. برای همین در نظر بنتام ارزیابی خوشبختی چیزی نبود مگر اندازه‌گیری لذّتی که کسی می‌برد (بر همین وجه، اندازه‌گیری بدبختی از نظر او همان اندازه‌گیری دردی بود که کسی می‌برد).

امّا جان استیوارت میل، که خود از پیروان فایده‌گرایان بود، نظرش این بود که این نظر آشکارا نمی‌تواند درست باشد، چون ما به طور طبیعی و شهودی نظرمان این است که «لذّت» بردن نه‌تنها از نظر کمّی بلکه از نظر کیفی هم متفاوت است. میل با منتقدان بنتام همرأی و همدل بود که می‌گفتند این اندیشه که زندگی «هدفی والاتر از لذّت ندارد» اندیشه‌ای «فوق‌العاده مبتذل و ذلیل» است[۶] که در واقع به ما می‌گوید آدم بهتر است خوکی راضی باشد تا سقراطی ناراضی. میل می‌گوید انسانهای بسیار قلیلی «ممکن است رضایت بدهند که تبدیل به نوع پستی از حیوانات شوند، فقط با این امید که از لذّتهای جانوران به طور کامل بهره‌مند شوند»، و به دنبال آن نتیجه می‌گیرد که این بدان معناست که لذّتها از نظر ارزش نوعاً متفاوتند، پس لذّتی که حیوانی پست‌تر می‌برد از نوع پست‌تری است، حال آنکه انسانها توانایی بردن لذّتی از نوع والاتر و بهتر را دارند. «برخی انواع لذّت مطلوبتر و ارزشمندتر از لذّات دیگر هستند. واقعاً یاوه است که در ارزیابی هر چیز دیگر کیفیّت را همراه کمیّت در نظر بگیریم، و در ارزیابی لذّات نظرمان این باشد که فقط بستگی به کمیّت دارد»[۷]. برای همین میل نتیجه می‌گیرد:

بهتر است انسانی ناراضی بود تا خوکی راضی؛ بهتر است سقراطی ناراضی بود تا احمقی راضی. و اگر احمق، یا خوک، عقیده‌ای متفاوت در این مورد داشته باشد: علّتش آن است که آنها فقط از منظر خودشان مسئله را می‌بینند و درک می‌کنند. امّا آن طرف دیگر هر دو وجه مسئله را می‌بیند و می‌شناسد[۸].

امّا توجّه کنید که اگر حق با میل باشد، مشکل می‌توان اصل فایده را از نو چنان صورتبندی کرد که بتواند پاسخهای قاطعی به ما بدهد. برای این کار ما باید انواع مختلف لذّت را صورتبندی کنیم (و شمارگان و ماهیّت لذّتهای پست‌تر و عالیتر را از هم تفکیک کنیم) و تعریفی از نحوهٔ اندازه‌گیری هرکدام به دست دهیم. بدین ترتیب ما شمارگانهای مختلفی خواهیم داشت که معرّف این خواهند بود که هر شخصی چه مقدار لذّت می‌تواند ببرد و درک کند. امّا وقتی که چنین کردیم، سردرگم می‌شویم: چه شمارگانی (در چه نوع) را باید در تلاش برای «بیشینه کردن فایده» به‌کار گیریم؟ آیا باید صرفاً لذّتهای عالیتر را بیشینه کنیم؟ یا صرفاً لذّتهای پست‌تر را؟ یا مخلوطی از هر دو را؟ آیا ما نیازمند اصلی نخواهیم بود که پاسخ این سؤالات را به ما بدهد، و آیا آن اصل شامل اندیشه‌هایی اخلاقی نخواهد شد که مقدّم بر اصل فایده خواهند بود (نظیر این اصل که «لذّت عالیتر یگانه لذّت درخور جامعه‌ای عادل است»)، و بدین ترتیب آیا اصل فایده بستگی به این اندیشه‌های اخلاقی پایه‌ای‌تر پیدا نخواهد کرد و مشتق از آنها نخواهد بود؟ میل هرگز مستقیماً با این سؤالات مواجه نشد، برای همین بسیاری از نظریّه‌پردازان از آن زمان تاکنون فکر کرده‌اند که این راه «ثابت کردن» فایده‌گرایی آن‌را حتی از فهمی که بنتام از این نظریّه داشت دردسرسازتر و گنگ‌تر می‌کند.

حال فرض اوّل بنتام را در نظر آورید که می‌گوید هر یک از ما می‌تواند ارزیابی کند چقدر خوشبخت است و با عددی این را بگوید که نشان می‌دهد مرجع خوشبختی هر یک از ما الان چقدر است و بعد از اِعمال سیاستی خاص چقدر خواهد شد. امّا منتقدان حیران مانده‌اند که آیا اصلاً چنین ارزیابیی ممکن است یا نه. آیا هیچ‌یک از ما هم‌اکنون می‌توانیم دقیقاً بگوییم چقدر «خوشبخت»

هستیم؟ آیا آنچه درک و احساس می‌کنیم آنقدر شفّاف است که به ما اجازه دهد حتّی با کمترین دقت لذّت یا دردمان را اندازه بگیریم؟ در واقع، اگر لذّت انواع مختلفی دارد، همانگونه که میل می‌گوید، این نوع اندازه‌گیری دشوارتر هم می‌شود، زیرا هر نوع لذّت را باید به تفکیک مشخّص و اندازه‌گیری کرد. علاوه بر این، اگر هیچ‌یک از ما نمی‌توانیم به نحو مطمئنی خوشبختی‌مان را اندازه بگیریم، پس فرض دوّم بنتام هم با مشکل مواجه می‌شود ــ زیرا اگر ما نمی‌توانیم بدانیم هرکداممان چقدر خوشبخت هستیم، چگونه سیاستمداران و سیاستگذاران می‌توانند بدانند ما چقدر خوشبختیم؟

می‌توان بحق گفت که فرض چهارم بنتام از همه مشکل‌آفرین‌تر است، چون حتّی با فرض اینکه هر یک از ما می‌توانیم بدانیم چقدر خوشبختیم، چگونه می‌توان خوشبختیهای خود را با خوشبختیهای دیگران قیاس کمّی کرد؟ در عین اینکه ما دائماً خوشبختیها را به‌نحو ترتیبی یا وضعی[1] قیاس می‌کنیم (مثلاً می‌گوییم من خوشبخت‌تر از کسی هستم که اکنون درد جسمانی وحشتناکی دارد)، امّا ما از حالات دیگران آنقدر باخبر نیستیم که بتوانیم دقیقاً بگوییم چه مقدار خوشبخت‌تر از دیگران هستیم. یعنی، نمی‌دانیم چگونه باید دست به قیاسهای اصلی[2] میان خوشبختی و فایدهٔ افراد مختلف بزنیم. امّا برای به اجرا گذاشتن اصل فایده، ما نه‌تنها باید قادر باشیم افراد را به شکل ترتیبی از خوشبخت‌ترین تا بدبخت‌ترین رده‌بندی کنیم، بلکه باید بدانیم هر شخص رده بالاتر چقدر خوشبخت‌تر از هر شخص رده پایین‌تر در این رده‌بندی است.

مشکلِ رسیدن به اندازه‌گیریهای اصلی قابل قیاس فایدهٔ عدّهٔ زیادی در یک جامعه را «مشکل قیاس میان‌فردی فایده»[3] نامیده‌اند، و این مشکل بسیاری را به این نتیجه رسانده است که اصل بنتامی فایده را، هر قدر هم که در عالم نظر جذّاب باشد، به هیچ‌روی نمی‌توان به اجرا گذاشت و در نتیجه «علم» اخلاقی کاذبی است. هر چه باشد، علمی واقعی باید بتواند تجویزات ملموس و

1. ordinal 2. cardinal
3. interpersonal comparison of utility problem

مشخص و بی‌ابهامی در مورد قانونگذاری به دست دهد، امّا مشکلِ قیاسِ میان‌فردی این امر را ناممکن می‌کند. زیرا اگر ما ندانیم چگونه باید میزان خوشبخت‌تر بودن کسی از کس دیگر را ارزیابی کنیم، چگونه می‌توانیم تأثیر سیاستهای ممکن گوناگون را بر خوشبختی گروهی از افراد برآورد کنیم؟

برای درک اینکه چگونه این مشکل مشکلاتی عملی بر سر راه اعمال نظریّهٔ بنتامی قرار می‌دهد، جدلی را در نظر بگیرید که در مورد پدیدهٔ «فایدهٔ نهایی نزولی»[1] وجود دارد. مدافعان واقعی بودن این پدیده می‌گویند که یک دلار برای آدمی فقیر بسی بیش از آدمی ثروتمند ارزش و معنا دارد، و کلّی‌تر از آن، فایده‌ای که کسی با دسترسی اندک به منابع پس از رسیدن به کالایی احساس می‌کند بسی بیشتر از کسی است که دسترسی فراوانی به منابع دارد و همان کالا را دریافت می‌کند. اگر این پدیده واقعی باشد، کالاها باید نسبتاً مساوی توزیع شوند. امّا چگونه می‌توان فهمید این پدیده واقعی است یا نه، با توجّه به اینکه ما نمی‌توانیم در ذهن و دل مردم دیگر نفوذ کنیم و احساس آنان را با احساس خودمان مقایسه کنیم؟ چرا ممکن نباشد که افرادی، علی‌رغم دسترسی فراوان به منابع، افزایشی پیوسته و قابل اعتنا در فایده را حس کنند، و در نتیجه خوشبختی گروه نه با توزیع برابر، بلکه با بیشتر دادن به آنان بیشینه شود؟ «علم عدالت» درست و مناسب باید بتواند قاطعانه بگوید چگونه فایدهٔ گروه را بیشینه کنیم، امّا ظاهراً فایده‌گرایی قادر نیست چنین چیزی را قاطعانه به ما بگوید، و در نتیجه بسیاری از منتقدان این نظریّه را به عنوان نظریّه‌ای غیرعملی رد کرده‌اند.

امّا بسیاری از افراد علاقه‌مند به اصل فایده گفته‌اند که ما نباید اندیشهٔ بنتام را رها کنیم، بلکه باید آن‌را از نو طرّاحی کنیم. آنها می‌گویند می‌توان راه بهتری برای مشخص کردن رفاه انسانی پیدا کرد، به نحوی که بتوان آن‌را کمّی کرد، اندازه گرفت، و متراکم کرد. در نیمهٔ دوّم قرن بیستم، یک پیشنهاد در این جهت اندیشهٔ «ارضای ترجیحات» بود. طبق این نظر، رفاه انسانی را نباید معادل مفهومی از لذّت گرفت، بلکه باید آن‌را با ارضای ترجیحات فرد (هر چه باشد) یکسان

1. diminishing marginal utility

دانست، و این ترجیحات ممکن است ترجیحات سقراط یا آدمی احمق یا مخلوطی از هر دو باشد. بیشینه کردن «خوشبختی» یا «فایدهٔ» اجتماع یا باهماد در این صورت صرفاً شامل بیشینه کردن ارضای ترجیحات افرادی می‌شود که در آن اجتماع یا باهماد زندگی می‌کنند.

علاوه بر این، نظریّهٔ معاصر فایدهٔ مورد انتظار[1]، که آن‌را جان فون نویمان[2]، آسکار مورگنسترن[3]، و لئونارد سویج[4] پرورانده‌اند[۹]، راهی برای کاری شبیه «اندازه‌گیری» ارضای ترجیحات پیش نهاده است، و در نتیجه می‌توان به عدد یا شمارگانی رسید که دقیقاً نشان می‌دهد چقدر شخصی به آنچه می‌خواسته است رسیده است (و فرقی نمی‌کند که خواسته‌اش چه بوده، و «عالی» بوده یا «پست»)، و حدّت و شدّت آن خواسته چقدر بوده است. و در عین اینکه این «اعداد اندازه‌گیری»، به صورتی که هستند، قابل افزودن بر هم به آن نحوی که اصل فایده اقتضا می‌کند نیستند (و بنابراین نظریّهٔ «فایدهٔ مورد انتظار» مشکل «قیاس میان‌فردی فایده» را حل نمی‌کند[۱۰])، امّا برخی افراد گفته‌اند که این نگرش تازه آنقدر نویدبخش هست که ما را قادر سازد امکان استفاده از اندیشه‌های نظریّهٔ «فایدهٔ مورد انتظار» را اصل قرار دهیم و بعد به اعدادی برسیم که قابل افزودن بر هم باشند[۱۱].

منتقدانی هم هستند (نظیر آمارتیا سن[5]) که می‌گویند چنین اندیشه‌ای غلط است ــ و نظریّهٔ فایدهٔ مورد انتظار را اگر به عنوان منبعی برای بنیاد گذاشتن مفهومی از رفاه در نظر بگیریم که در خدمت فایده‌گرایان خواهد بود در واقع از این نظریّه استفادهٔ غلطی کرده‌ایم[۱۲]. این دسته از منتقدان مسائلی فنی در مورد ماهیّت «اندازه‌گیری» ترجیحات را پیش می‌کشند که برگرفته از نظریّهٔ بازی است. من آن استدلال را نمی‌توانم در اینجا پی بگیریم[۱۳]، امّا می‌توانم به بررسی مسئلهٔ دوّمی بپردازم: یعنی اینکه آیا می‌توان از نظریّهٔ بازی برای پاسخ دادن به مشکل قیاس میان‌فردی استفاده کرد یا نه.

---

1. expected utility theory
2. John von Neumann
3. Oskar Morgenstern
4. Leonard Savage
5. Amartya Sen

منتقدان گفته‌اند که اندیشهٔ «ارضای ترجیحات» به عنوان تفسیری از آنچه «رفاه» بشری شاملش می‌شود پذیرفتنی نیست، و بنابراین مفهومی غلط برای استفاده در پروراندن اندیشهٔ فایده است. هر چه باشد، مردم می‌توانند ترجیحاتی داشته باشند که شامل صدمه به دیگری هم باشد، مثلاً، مردی که می‌خواهد به زنی تجاوز کند، یا دزدی که می‌خواهد مال دیگری را ببرد. آیا واقعاً بجاست که این نوع ترجیحات را هم در تعیین خوشبختی اجتماع یا باهماد به حساب آوریم؟ کلّی‌تر از این، آیا نباید جامعه دلبستهٔ مشخص کردن و ارضای صرفاً ترجیحات «مهمّ» مردم باشد، با این یادآوری که مهمّ در اینجا به همان معنای شدّت و حدّت خواسته نیست؟ امّا چگونه باید مهمّ را تعریف کرد، و بار دیگر، آیا «مهمّ» در اینجا مفهومی اخلاقی مقدّم بر اصل فایده (و پایه‌ای برای آن) نیست؟ (چرا که طبق این نظر اصل فایده را در این حالت فقط در صورتی می‌توان بیان کرد که بفهمیم ترجیحات «مهمّ» معیّن‌کنندهٔ رفاه فرد عملاً چیستند و کدامند). اگر این مطلب درست باشد، آنگاه بار دیگر معلوم می‌شود اصل فایده اندیشه‌ای پایه‌ای و بنیادین برای معیّن کردن سیاستها نیست.

مدافعان فایده‌گرایی ممکن است پاسخ بدهند که هیچ‌گونه ارزیابی ترجیحات برای معیّن کردن اینکه کدام ترجیحات اصیل یا پذیرفتنی هستند تا در محاسبهٔ فایده گنجانده شوند نبایستی انجام گیرد، زیرا چنین محاسباتی متّکی بر ادراکات شهودی ناپخته (و احتمالاً نامطمئن) هستند. طبق این نظر، همهٔ ترجیحات باید پذیرفته شوند، و فرقی نمی‌کند که محتوای این ترجیحات چقدر به نظر ما غیراخلاقی یا بیمعنی بیاید.

امّا اینگونه دل را به دریا زدن و راه دادن هر ترجیحی در محاسبهٔ فایده راه به جایی نمی‌برد، چون با توجّه به اینکه ترجیحات هر شخصی دائماً در طول زندگی‌اش تغییر می‌کند، فرد فایده‌گرا باز نیاز به راهی برای معیّن کردن این خواهد داشت که کدام ترجیحات را جامعه در چه زمانی باید جدّی بگیرد، تا مبادا ترجیحات ناسازگاری را در محاسبه‌اش وارد کند که کار بیشینه کردن ارضای ترجیحات را محال کند. امّا چگونه ما این را تعیین می‌کنیم؟ آیا ما ترجیحات

کودک را نادیده می‌گیریم چون ترجیحات اینچنینی دائماً تغییر می‌کنند، و فقط آن دسته از ترجیحات کودک را ارضا می‌کنیم که به نظرمان می‌آید وقتی که بزرگ هم شد همان ترجیحات را خواهد داشت؟ بر همین وجه، آیا ترجیحات جوانان را نادیده می‌گیریم، چون می‌دانیم آنها هم تغییر خواهند کرد؟ مثلاً، ملحدی یکدنده را در نظر بگیرید که همواره گفته است نمی‌خواهد کشیشی به هنگام مرگ بر بالینش حاضر شود و مراسم معهود را به جا آورد، و درست در لحظهٔ مرگ تغییر نظر می‌دهد و می‌خواهد کشیشی را بر بالینش بیاورند. کدام‌یک از ترجیحات او را در طول زندگی‌اش باید جدّی بگیریم؟ توجّه کنید که شکلی و صورتی از فایده‌گرایی که خوشبختی را مرادف لذّت می‌داند راهی برای دادن پاسخهای معیّن و قاطع به چنین سؤالاتی دارد (یعنی، فرد معتقد به این نوع فایده‌گرایی می‌تواند بگوید: هر ترجیحی راکه منجر به بیشینه کردن کلّی لذّت در اجتماع یا باهماد می‌شود جدّی بگیرید). امّا نظریّه‌پرداز ارضای ترجیحات برای پاسخ دادن به این سؤال یا باید به ادراکاتی شهودی از همان دست که خود قبلاً آنها را نامطمئن دانسته و ردّشان کرده است توسّل جوید، یا بگوید و اذعان کند که پاسخی برای چنین سؤالاتی ندارد، زیرا هیچ نظریّه‌ای ندارد که بگوید کدام ترجیحات متغیّر یک فرد مهمّ یا اصالتاً «از آن او» هستند و بنابراین راهی برای معیّن کردن اینکه آن شخص «واقعاً» ترجیحش چیست ندارد تا بر اساس آن بتواند آنگونه که دولت فایده‌گرا می‌خواهد سیاستها را صورتبندی کند. علاوه بر این، صورتهای بسیار دقیق‌شدهٔ فایده‌گرایی که می‌کوشند مشکل را بدین نحو حل کنند که صرفاً از هر فرد بخواهند که ترجیحاتش را در مورد سیاستهای مختلف ممکن بیان کند تا بعد از این ترجیحات سیاستی برای رفاه اجتماعی استخراج کنند عملاً راه به جایی نمی‌برند. کنت آرو[1] چیزی را ثابت کرده است که به نام «قضیّهٔ ناممکن بودن آرو» نامیده شده است. این قضیّه می‌گوید هیچ راهی برای بر هم انباشتن ترجیحات اصلی افراد در جامعه نیست تا بر اساس آن بتوان سیاستی در مورد رفاه اجتماعی با شرایط پذیرفتنی مناسب تدوین کرد[۱۴].

---

1. Kenneth Arrow

این نوع مشکلات بتدریج از میزان استقبال از فایده‌گرایی در زمان ما کاسته است. با این حال، منتقدان گفته‌اند که فایده‌گرایی حتّی با مشکلات وخیمتری دست به‌گریبان است که مربوط به نوع توصیه‌هایی است که این نظریّه می‌تواند، اگر فرضیّات پایه‌ای‌اش بهتر توضیح داده شود و مورد دفاع قرار گیرد، در مورد سیاستهایی که باید در پیش گرفته شود عرضه کند. مثلاً، در نظر بگیرید که این نظریّه به ما می‌گوید سرجمع خوشبختی را بیشینه کنیم. حال اگر بیشینه کردن سرجمع خوشبختی مرادف با فقرزده کردن برخی از اعضای جامعه باشد، باز به هرحال اصل فایده می‌گوید باید این کار را بکنیم. امّا این در همان نگاه نخست و اولیّه به نظرمان نامنصفانه می‌آید. یعنی، اگر ده نفر در جامعه‌ای باشند و سیاست A مبنایش این باشد که کالاها به طور مساوی میان آنها تقسیم شوند، و در نتیجه (مثلاً) ۱۰۰ واحد فایده به دست آید، حال آنکه سیاست B مبنایش این باشد که کالاها را میان هشت تن از آنان تقسیم کنیم و به دو نفر دیگر هیچ چیز نرسد امّا در نتیجه ۱۱۰ واحد فایده به دست آید، اصل فایده می‌گوید باید سیاست B را برگزینیم. امّا چگونه ممکن است این عادلانه باشد؟ ظاهراً اصل فایده ادراکات شهودی ما در مورد عدالت را نقض می‌کند به نحوی که بسیاری از افراد خود را موظّف می‌بینند که نشان دهند اصل فایده نظریّهٔ اخلاقی درستی نیست تا دولت در قانونگذاری عادلانه بتواند به آن اتکّا کند.

برخی فایده‌گرایان در برابر این مثال به این ترتیب به دفاع از نظریّه‌شان برمی‌خیزند که می‌گویند این مثال خیالی‌تر از آن است که بتوان آنرا جدّی گرفت، چون معتقد به پدیدهٔ فایدهٔ نهایی نزولی هستند که پیشتر بحثش شد و در آن فرض بر این است که یک کالا نزد یک شخص فقیر فایدهٔ بیشتری به بار می‌آورد تا نزد یک شخص ثروتمند. اگر این پدیده واقعی باشد، به نظر می‌رسد که بیشینه کردن فایده در توزیع کالاها باید عموماً به معنای انجام این کار به نحوی باشد که هیچ فرد فقرزده‌ای برجای نماند و این منجر به توزیع برابر منصفانهٔ منابع خواهد شد. پس اگر دولتی در برابر این انتخاب قرار گیرد که یک

دلار به یک شخص فقیر بدهد یا به یک شخص ثروتمند، فایدهٔ نهایی نزولی به ما می‌گوید که دولت باید آن یک دلار را به شخص فقیر بدهد چون با این کار فایدهٔ کلّی بیشتری به بار خواهد آورد. آیا این با ادراکات شهودی ما دربارهٔ عدالت تطبیق ندارد؟

امّا منتقدان فایده‌گرایی پاسخ می‌دهند که هیچ ضرورتی ندارد که چنین نتیجه‌ای حاصل شود: این پدیده یا واقعی نیست، یا کاربرد بسیار محدودی دارد. و اگر شرایط چنان باشد که در واقع امر فایدهٔ کلّی بیشینه را بتوان به بهای آسیب رساندن به عدّهٔ کمی به دست آورد، فایده‌گرایی حکم می‌کند که چنین کنیم. این واقعیّتی است که فایده‌گرایی تعهّد اصولی به برابری ندارد، و منتقدان به همین ایراد دارند و برای همین آن‌را در مقام نظریّهٔ عدالت رد می‌کنند. این کافی نیست که این نظریّه ممکن است معمولاً سیاستهای مساوات‌طلبانه‌ای پیش آورد که از فقرزده کردن عدّه‌ای احتراز داشته باشد؛ این منتقدان نظریّهٔ عدالتی می‌خواهند که همیشه متعهّد و پایبند به چنان سیاستهایی باشد. توجه کنید که صرف این واقعیّت که فایده‌گرایی ممکن است اقتضا کند برخی افراد چیز یا چیزهایی را برای رفاه اجتماع یا باهماد فداکنند چیزی نیست که این منتقدان به آن اعتراض و ایراد داشته باشند: همهٔ نظریّه‌های عدالت بعضاً چنین اقتضایی دارند و باید چنین چیزی را بطلبند (مثلاً زمانی که اجتماع یا باهمادی نیاز به زمین برای ساختن بزرگراهی دارد که صاحبان زمینها میلی به فروش آنها ندارند). نه، آنچه این منتقدان از آن شاکی‌اند این است که فایده‌گرایی هیچ راه اصولی برای استثنا کردن فداکاریهایی از این دست در راه اجتماع یا باهماد که برای افراد بسیار گران تمام می‌شود و از نظر اخلاقی قابل دفاع نیست ندارد.

منتقدان از راهی دیگر هم همین نوع استدلال را علیه این نظریّه مطرح کرده‌اند. در نظر بگیرید که برای فردی فایده‌گرا مجازات در جامعه‌ای سیاسی فقط و فقط در صورتی موجّه است که فایدهٔ کلّی را بیشینه کند. حال به نظر می‌رسد که در کلّ مجازات افراد گناهکار و مجرم فایده را در این راه بیشینه می‌کند که آنان و دیگران را از ارتکاب اعمال مجرمانه در آینده بازمی‌دارد (اعمالی که فایده را

کاهش می‌دهند). امّا اگر مجازات شخصی مجرم و تقصیرکار، تصادفاً، هیچ افزایشی در فایده به بار نیاورد چه؟ (مثلاً اگر آن شخص دیگر هرگز نخواهد جرمی مرتکب شود و در نتیجه مجازات او هیچ جنبهٔ بازدارندگی نداشته باشد). با توجّه به اینکه اعمال مجازات در مورد او فایدهٔ خود او را کمتر خواهد کرد، به نظر می‌رسد که اصل فایده به ما می‌گوید نباید او را مجازات کنیم، چون مجازات کردن او فقط منجر به هزینه‌ای برای فایدهٔ کلّی خواهد شد و هیچ حاصلی نخواهد داشت. امّا باز به نظر می‌رسد که این هم نقض ادراکات شهودی ما از عدالت باشد که بپذیریم مجرمی به جزای اعمالش نرسد. حتّی از این هم خطرناکتر و هشداردهنده‌تر این است که اصل فایده می‌تواند مجازات فرد بیگناهی را روا بدارد اگر که مجازات او فایدهٔ کلّی را بیشینه کند. مثلاً، فرض کنید که اجتماع یا باهماد به این نتیجه رسیده باشد که فردی مرتکب جرمی شده است، علی‌رغم اینکه حکومت گواهیهایی در دست دارد که چنین نیست. باز هم فرض کنید که اجتماع یا باهماد اگر این فرد مجازات نشود سر به شورشهای خشونتبار برخواهد داشت. آیا در این صورت اصل فایده حکم نمی‌کند که این شخص بیگناه مجازات شود چون مجازات او مانع از شورشهای خشن خواهد شد و تاوان آن فقط جان یک نفر خواهد بود؟ امّا باز چنین کاری نقض ادراکات شهودی ما از عدالت است، پس به نظر می‌رسد اصل فایده نتایج غلطی به بار می‌آورد و بنابراین گزارش و توجیه نادرستی از پایه‌های اخلاقی دولتی عادل است.

برخی فایده‌گرایان می‌گویند که این مثالها گمراه‌کننده‌اند زیرا وقایع خاصّ را در کانون توجّه قرار می‌دهند و نه قواعد عمومی را. آنها می‌گویند جوامع سیاستهای عامّ را به شکل قوانین صورتبندی می‌کنند. این قوانین موارد عادی و معمول را در نظر می‌گیرند. پس با توجّه به اینکه معمولاً مجازات افراد گناهکار راهی برای بیشینه کردن فایدهٔ کلّی است، و به عکس مجازات افراد بیگناه چنین نیست، ما باید درکمان از اصل فایده این باشد که حکم به اعمال خاصّ نمی‌دهد، بلکه حکم به قواعد یا سیاستهای عمومی می‌دهد ــ و قواعد یا سیاستهای عمومی که اصل فایده حکم به آنها می‌دهد با ادراکات شهودی ما تطبیق دارند.

چنین موضعی مشهوربه قاعده‌ـفایده‌گرایی است که در تقابل با عمل‌ـفایده‌گرایی است که همان دیدگاه بنتام بود. در واقع، جان استیوارت میل در فصل پنجم کتاب فایده‌گرایی خود می‌گوید ما حتّی می‌توانیم بفهمیم چگونه اصل فایده می‌تواند فهم و درکی از «حقوق» به دست دهد، اگر که درست درک کنیم چگونه حقوق افراد با قواعدی تعریف می‌شود که ناظر به رفتار با انسانها هستند، قواعدی که کلاً بیشینه‌کنندهٔ فایده برای اجتماع یا باهماد هستند.

با این حال منتقدان فایده‌گرایی همچنان اصرار می‌ورزند که مدافعان اصل فایده ناگزیرند از نقض این «حقوق» در مواردی که نقض آنها بیشینه‌کنندهٔ فایده است دفاع کنند و استثناهایی برای قواعد و سیاستهای عمومی قائل شوند، وگرنه رفتار آنها مانند «قاعده‌پرستان» خواهد شد ــ یعنی، آنها بیشتر اعتنایشان به قواعد و حقوق و مراعات آنها خواهد بود، نه فایدهٔ کلّی، که این نقض نظریّهٔ آنهاست. پس به نظر می‌رسد تا زمانی که از «اَعمال»[1] تفسیر موسّعی داده می‌شود که شامل قوانین یا فرمانهای خاصّ می‌شود، فقط عمل‌ـفایده‌گرایی با استلزامات اصل فایده می‌تواند همخوانی داشته باشد. چون عمل‌ـفایده‌گرایی اجازهٔ استثنا در قواعد را هرگاه که فایدهٔ کلّی بتواند بیشینه شود می‌دهد، چنین استثناءاتی می‌تواند به منجر اعمالی حکومتی شود که به نظر ما ناعادلانه می‌آیند.

توجّه کنید که چگونه این نقدها بر فایده‌گرایی همگی به «ادراکات شهودی» ما تکیه می‌کنند. برخی نظریّه‌پردازان از این مسئله اظهار نگرانی کرده‌اند که این ادراکات شهودی چیستند و چرا ما باید آنها را جدّی بگیریم. همانگونه که متذکّر شدم، هدف فایده‌گرایی این است که تعقّل اخلاقی ما را برمبنای عقلانی درستی قرار دهد ــ مبنایی که بتوان آن‌را درست فهمید و درست اِعمال کرد. آیا مثالهایی که متکّی بر اندیشه‌هایی هستند که ممکن است ناپخته و گنگ باشند و اعتبار اخلاقی آنها را مشکل می‌توان معیّن کرد می‌توانند فایده‌گرایی را از پا دراندازند؟

---

۱. acts؛ در اینجا ایهامی در زبان انگلیسی هست که قابل انتقال به فارسی نیست. act در انگلیسی هم به معنای عمل و هم به معنای قانون است.ــم.

برخی افراد عملاً نظریّه‌ای اخلاقی را پیش نهاده‌اند که موسوم به شهودگرایی است. طبق این نظر، ما اندیشه‌های اخلاقی بنیادینی در وجود خود داریم که منبع ادراکات ما از عدالت هستند و هر مفهوم اخلاقی درست و مناسب بایستی بتواند پاسخگوی آنها باشد. امّا، چنین نظریّه‌ای در عمل با استقبال زیادی مواجه نشده است: نخست، این نظریّه هیچ منبعی در خود ندارد که اگر ادراکات شهودی به نظر ما ناپخته بیایند آنها را سیستماتیزه یا تفسیر کند. ثانیاً، این نظریّه هیچ منبع نظری برای اولویّت دادن به ادراکات شهودی مختلف یا تصمیم‌گیری و انتخاب میان آنها، به هنگامی که با هم تضادّ پیدا می‌کنند، ندارد. ثالثاً، و شاید مهمتر از همه، با توجّه به اینکه بسیاری از ادراکات شهودی مردم بیانگر تعصّبات، بیعدالتیها، و ویژگیهای خاصّ فرهنگ آنهاست، شهودگرایی باید بتواند روشن و تبیین کند بر کدام‌یک از ادراکات شهودی باید تکیه کرد ــ و در عین حال شهودگرایی منبعی نظری برای این کار ندارد. از منظری اخلاقی، ما نباید اندیشه‌هایی را که نظریّهٔ عدالت مناسبی همیشه در پی مبارزه با آنها و جایگزین‌کردنشان است خیلی جدّی بگیریم یا وارد جامعهٔ سیاسی‌مان کنیم.

برای همین فیلسوفان منتقد فایده‌گرایی کوشیده‌اند آلترناتیوهایی برای شهودگرایی پیدا کنند که نه‌فقط بتواند شکست اصل فایده را با اتکا و توسّل کمتر به ادراکات شهودی نشان دهد، بلکه علاوه بر آن درک و فهم رضایتبخشی از عدالت هم به دست دهد که متکّی بر عقل باشد. شاخصترین این کوششها، کوشش جان راولز بوده است که موضوع بخش بعدی ماست.

نظریّهٔ عدالت راولز

جان راولز در سال ۱۹۷۱ کتاب **نظریهٔ عدالت** را منتشر کرد و با انتشار این کتاب فلسفهٔ سیاسی را متحوّل کرد[۱۵]. راولز نه‌تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیّت عدالت توزیعی برای فیلسوفان منتقد فایده‌گرایی آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود فلسفهٔ سیاسی دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلیسی‌ـامریکایی زار و نزار شده بود و مشرف به موت بود. دیدگاه راولز در

مورد دولت عادل، تحت تأثیر آشوبهای دههٔ ۱۹۶۰، دیدگاهی عمیقاً با روح مساوات‌طلبانه است به نحوی که بسیاری آن‌را کاملاً قانع‌کننده یافته‌اند. حتی منتقدان دیدگاه او از استدلالی که در دفاع از دیدگاهش به‌کار می‌گیرد به هیجان آمدند و تحت تأثیر قرار گرفتند.

استدلال و نظریّهٔ راولز از اندیشهٔ قرارداد اجتماعی فرضی بهره می‌گیرد که آن‌را هم بر ماهیّت فرمانروایی دولت بر مردم اِعمال می‌کند و هم بر ماهیّت عدالت. راولز می‌گوید، ما باید خودمان را در وضعیّت قراردادیی تصوّر کنیم که در آن بایستی با همهٔ کسان دیگری که با ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنند بر سر اصل عدالتی توافق کنیم که باید بر آن جامعه حاکم باشد. راولز می‌گوید هر اصل عدالتی را که از این فرایند توافق فرضی نتیجه می‌شود باید بهترین درک و فهم قابل دفاع از عدالت دانست که برای ما قابل حصول است. امّا پیش از آنکه به بررسی جزئیات این استدلال قراردادی و نحوهٔ استفادهٔ راولز از آن علیه فایده‌گرایی و در دفاع از درک و فهم خودش از عدالت بپردازیم، باید نخست درست بفهمیم چگونه نقشی از این درک و فهم پیشاپیش در آثار برخی فیلسوفان دورهٔ باستان و فیلسوفان مُدرن وجود داشت و در عین حال هم از لحاظ صورت و هم از لحاظ هدف از نظریّه‌های قرارداد اجتماعی هابز و لاک بسیار متفاوت بود[۱۶].

یکی از نخستین کسانی که این اندیشه را پیش نهاد که از قرارداد می‌توان برای روشن کردن ماهیّت عدالت استفاده کرد افلاطون بود که این اندیشه را در کتاب دوّم جمهوری مطرح کرد، هرچند پیشنهاد افلاطون روایتی تقریباً هابزی از این اندیشه بود که از زبان گلاوکون بیان می‌شد که سقراط سعی می‌کرد با استفاده از اندیشه‌های کمال‌خواهانه‌ای که در فصل ۱ بررسی‌شان کردیم حرفهای او را رد کند. همچنین این اندیشه‌ای است که اپیکوروس رواقی (۳۴۱–۲۷۱ ق.م) هم به بررسی آن می‌پردازد و می‌گوید «عدالت طبیعی تعهّد و ضمان برتر است برای صدمه نزدن به همدیگر یا صدمه ندیدن از همدیگر» و این تعهّد و ضمان قراردادی است: «چیزی به نام عدالت در خود وجود ندارد، در روابط مردم با

یکدیگر در هر مکان و زمان، [عدالت] قراردادی است برای صدمه نزدن و صدمه ندیدن»[۱۷].

در زمانهای مدرنتر، ماهیّت قراردادی عدالت را ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ـ۱۸۰۴) مورد بررسی و پژوهش قرار داد، خصوصاً در قطعاتی از عناصر متافیزیکی عدالت که بی‌تردید بر راولز تأثیرگذار بوده است. زمانی که کانت اندیشهٔ قرارداد اجتماعی را به‌کار می‌گیرد منظورش روشن کردن ماهیّت فرمانروایی سیاسی نیست، بلکه منظورش این است که قرارداد اجتماعی «صورت معقولی» باشد که بتواند به ما کمک کند شکل و محتوای قانونگذاری عادلانه را معیّن کنیم. کانت در نوشته‌های بعدی و متأخّر خود این نکته را پیش نهاد که می‌توان از «اندیشهٔ» «قرارداد اصلی»[1] برای معیّن کردن اینکه کدام سیاستها برای جامعه می‌تواند عادلانه باشد استفاده کرد. کانت با پرسیدن اینکه مردم با چه چیزهایی ممکن است و می‌توانند موافقت کنند نمی‌خواهد اَعمال یا سیاستهای حکومتی را با توسّل به رضایت مردم در معنای لفظی کلمه توجیه کند، بلکه معتقد است که این سؤال می‌تواند آزمایشی فکری به بار آورد که از نظر اخلاقی روشن‌کننده است:

> ما به هیچ‌روی نیاز نداریم که فرض کنیم این قرارداد (قرارداد اصلی یا میثاق اجتماعی) که مبتنی بر اتّفاق اراده‌های همهٔ اشخاص در یک ملّت برای شکل دادن به اراده‌ای همگانی و مشترک در جهت قانونگذاری درست است عملاً به شکل یک واقعیّت وجود دارد، چون احتمالاً می‌توانند چنین باشد... در واقع [این قرارداد] صرفاً یک صورت معقول است که با اینهمه واقعیّت عملی بی‌تردیدی دارد؛ زیرا این [قرارداد] می‌تواند هر قانونگذاری را مکلّف کند که قوانینش را چنان قالب‌ریزی کند که گویی مخلوق ارادهٔ واحد کلّ یک ملّت هستند، و هر تبعه‌ای را تا جایی که می‌تواند ادّعای شهروندی داشته باشد چنان در نظر گیرد که گویی در دل این ارادهٔ عمومی رضایت خود را

1. original contract

اعلام کرده است. این آزمونی برای درست و بحق بودن هر قانون عمومی است. زیرا اگر قانون چنان باشد که کلّ مردمی نتوانند امکاناً با آن موافقت داشته باشد (مثلاً، اگر قانونی بگوید که طبقهٔ معینی از اتباع بایستی امتیاز موروثی به عنوان طبقهٔ حاکم داشته باشند) آن قانون ناعادلانه است[۱۸].

پس در نظر کانت، اندیشیدن به اینکه مردم با چه قوانینی می‌توانند موافقت داشته باشند، چیزی را در این زمینه آشکار می‌کند که کدام نوع از قوانین عادلانه‌اند. برای روشن کردن مطلب با مثال، او می‌گوید قوانینی که بردگی را روا می‌دارند یا سیاستهای حقوقیی که عده‌ای را سَروَر و ارباب بقیّه می‌کنند حتماً مورد قبول عدّه‌ای که قرار است تحت سلطه قرار گیرند قرار نخواهد گرفت و در نتیجه از موافقت با آن سر باز خواهند زد. در مقابل، او تلویحاً می‌گوید که سیاستهایی که مقام و موقع برابر هر شخصی را به رسمیّت می‌شناسند مورد موافقت همه قرار خواهند گرفت، که این نشانهٔ عادلانه بودن این سیاستهاست. به این ترتیب، اندیشیدن به اینکه مردم با چه چیزی می‌توانند موافقت کنند راهی پیش پای ما می‌گذارد که با آن بتوانیم مناسب بودن سیاستهایی را که دولتی می‌تواند اختیار کند بیازماییم. در واقع، می‌توان اندیشهٔ قرارداد اجتماعی را نوعی «رویّهٔ اثبات اخلاقی» دانست[۱۹].

چرا اندیشهٔ قرارداد اجتماعی در مقام آزمونی برای مناسب بودن اخلاقی سیاستها یا قوانین کارآیی دارد؟ ظاهراً گمان کانت بر این است که این اندیشه روشی راکه در آن، طبق کلام و اصطلاح خود کانت، باید با مردم همچون «غایتی در خود»، و نه صرفاً «وسیله»، رفتار شود تصدیق می‌کند[۲۰]. اگر شخص ذاتاً ارزش داشته باشد و نه صرفاً به عنوان ابزار یا وسیله‌ای در جهت اهداف شخصی دیگر، آنگاه اشخاص دیگر و نهادها ــ از جمله دولت ــ باید به اهمیّت او و منافعش اذعان کنند. آزمون قرارداد اجتماعی خط مشیهای سیاسی، در نظر کانت، راهی است برای تأمین این اذعان و این راه که هر عضو جامعه را به شکل فرضی در ارزیابی سیاستها دخالت می‌دهد به نحوی که منافع او و چشم‌اندازهایش به عنوان فرد محترم شمرده می‌شود.

راولز هم معتقد است که آزمون قرارداد فرد را جدّی می‌گیرد، به نحوی که در فایده‌گرایی چنین جدّی‌گرفتنی نیست. راولز می‌گوید در محاسبهٔ فایده‌گرایانه مرزهای افراد با هم آمیخته و خلط می‌شود، و آنچه از نظر اخلاقی برای آنها اهمیّت دارد ــ یعنی رفاهشان ــ بر هم انباشته و مجموع می‌شود. در نهایت آنچه محاسبهٔ فایده‌گرایانه در کانون توجّه قرار می‌دهد این «مادّهٔ» برهم‌انباشتهٔ مجموع است. محاسبهٔ فایده‌گرایانه به ما نمی‌گوید باید به چگونگی توزیع این مادّه در میان افراد توجّه کنیم و دلبسته باشیم و حتّی توزیع بسیار نابرابر را تا زمانی که چنین توزیعی فایده را بیشینه می‌کند آن‌را روا می‌دارد. امّا در نظر راولز، عدالت صرفاً مربوط به رفاه انسان [به شکل کلّی] نیست، بلکه مربوط به رفاه هر فرد است. راولز به جای صحّه گذاشتن بر رویّهٔ تعقّلی اخلاقی که آشکارا افراد را در هم ادغام می‌کند، می‌گوید نظریّهٔ عدالت مناسب باید اخلاقاً پاسخگوی «تمایز اشخاص» باشد و آن تمایز را حفظ کند:

> عادت شده است که فایده‌گرایی را فردگرایانه بدانیم، و یقیناً دلایل خوبی هم برای این کار وجود دارد. فایده‌گرایان از مدافعان قدرتمند رهایی و آزادی اندیشه بوده‌اند، و اعتقادشان بر این بوده است که خیر جامعه متشکّل از مزایایی است که افراد از آن بهره‌مند می‌شوند. با اینهمه، فایده‌گرایی فردگرایانه نیست، دست‌کم زمانی که از مسیر طبیعی‌تر تأمّل بدان وارد شویم، از این جهت که فایده‌گرایی با ادغام همهٔ نظامهای تمنّا، اصل انتخاب برای یک فرد را در مورد جامعه به‌کار می‌گیرد[۲۱].

راولز می‌گوید، چنان است که گویی رویّهٔ استدلال فایده‌گرایانه پاسخی است به پاره‌های مختلف رفاهی که مردم در جامعه به عنوان بخشی از یک شخص واحد بزرگ مجموع دارند[۲۲]، حال آنکه نمی‌توان جامعه را این‌طور در نظر گرفت، چون جامعه متشکّل از افراد بسیار است که هر یک از آنان خواستار احترام و توجّه به رفاه شخص خودش است.

راولز مدّعی است رویّهٔ استدلالی که به اندیشهٔ توافق یا قراردادی متوسّل

می‌شود در ارزیابی خود از تأثیرات هر درک و فهم از عدالت، فرد فرد آدمها را در نظر خواهد گرفت به نحوی که احترام به هر شخص به نحوی که آن عدالت اقتضاء می‌کند تأمین شود. زیبایی استدلال قراردادی در این است که این استدلال در گزینش بهترین درک و فهم از عدالت تک‌تک افراد را در بر خواهد گرفت، به نحوی که هیچ درک و فهمی که روا بدارد جامعه از عدّه‌ای به نفع عدّه‌ای دیگر به شکل اساسی بهره بگیرد (یا عدّه‌ای را قربانی عدّه‌ای دیگر کند) مورد موافقت قرار نخواهد گرفت. برای همین راولز معتقد است که روش اندیشیدن قراردادی به عدالت راهی برای مشخّص کردن ماهیّت عدالت پیش پای ما نمی‌گذارد به نحوی که بتوانیم معیّن کنیم کدام سیاستها و کدام قوانین را دولتی عادل باید به اجرا بگذارد، قوانین و سیاستهایی که بدرستی پاسخگوی مدّعاهای اخلاقی هر فرد باشند ــ به نحوی که ما در ادراک شهودی خود نیز آنرا از اقتضائات عدالت می‌دانیم.

راولز، برخلاف کانت، این نکته را هم در استدلالش می‌آورد که رویّهٔ قراردادی بایستی درکها و فهمهایی از عدالت در مقیاس کلان (و نسبتاً انتزاعی) را مورد آزمایش قرار دهد، نه قوانین و سیاستهای خاصّ را. او می‌گوید ما نیازمند منشوری برای جامعهٔ بسامان هستیم، نه نوعی نگرش جزء به جزء به قانونگذاری عادلانه. آنگاه می‌توان از چنین درک و فهمی برای ارزیابی و برساختن نهادهای اجتماعی، چارچوبهای اقتصادی، ویژگیهای ساختاری رژیم و قلمرو سیاسی، و نیز قوانین خاصّ و سیاستهای حکومتی استفاده کرد. به نظر راولز، آنچه برای ساختن جامعه‌ای عادلانه مورد نیاز است نگرشی کلّی است و نه نگرشی جزء به جزء، زیرا آنچه عمیقاً بر افراد اثر می‌گذارد (و هویّت آنان را معیّن می‌کند) نهادهای جامعگی در مقیاس کلان هستند. (مثلاً تأثیر سرمایه‌داری و نهادهایی چون خانواده، کلیسا، و نظام حقوقی را بر هر یک از ما در نظر آورید.) راولز معتقد است فقط در صورتی که این نهادهای اجتماعی از منظر درک و فهمی کلّی از عدالت ارزیابی و بازنگری شوند می‌توان مطمئن بود که این نهادها به نحوی عمل خواهند کرد که احترام و عزّت هر فردی محفوظ بماند.

برای ساختن چنین درک و فهمی، راولز از ما می‌خواهد آزمایشی فکری را انجام دهیم که در آن مردم باید میان درکها و فهمهای مختلف از عدالت تصمیم‌گیری و انتخاب کنند، و دو درک و فهم برجسته‌ای که او در نظر می‌گیرد فایده‌گرایی و نظریّهٔ خودش است که آن‌را «عدالت همچون انصاف» می‌نامد (البتّه او میان انواع فایده‌گرایی، یعنی عمل-فایده‌گرایی و قاعده-فایده‌گرایی، و فایده‌گرایی کلاسیک و فایده‌گرایی میانگین تمایز قائل می‌شود[۲۲]). او می‌گوید آن درک و فهمی از عدالت که طرفهای قرارداد همه بر سر آن توافق کنند درک و فهمی از عدالت خواهد بود که بهتر از همه مفهوم عدالت را متمثّل خواهد کرد، دست‌کم تا زمانی که درک و فهم بهتری پرورانده شود (که در آن صورت مردم در این وضعیّت قراردادی فرضی بر سر آن درک و فهم بهتر توافق خواهند کرد).

راولز می‌گوید درک و فهم پیروز [بی‌تردید] درک و فهم او خواهد بود و این درک و فهم شامل دو اصل زیر است:

> اصل اوّل: «هر شخصی باید حقّی برابر نسبت به گسترده‌ترین آزادی ممکن داشته باشد که با آزادی مشابهی برای دیگران سازگاری داشته باشد.»
> اصل دوّم (که اصل «تفاوت» هم خوانده می‌شود): «نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی را باید به نحوی سامان داد که هر دوی آنها (الف) به نحو معقولی بنا به انتظار به نفع همه باشند ــ و خصوصاً به نفع نابرخوردارترین افراد، و (ب) به موقعیتها و مقاماتی وصل باشند که در دسترس همه‌اند و گشوده بر روی همگان»[۲۳].

راولز همچنین مشخص می‌کند که اصل اوّل مقدّم بر اصل دوّم است، یعنی برابری آزادی را باید مقدّم بر توزیع منابع اجتماعی و اقتصادی دنبال کرد. توجّه کنید که برخلاف فایده‌گرایی، تأکید این درک و فهم از عدالت بر برابری و توجّه به هر فرد ــ از جمله نابرخوردارترین افراد ــ است.

اندیشهٔ اساسی راولز این است: خیرهای اولیّه[1] را دولت باید به طور مساوی توزیع کند، مگر آنکه توزیع نابرابر به نفع همگان باشد. در عین اینکه توزیع نابرابر آزادی هرگز مطلوب نیست، امّا راولز می‌پذیرد که ممکن است توزیع نابرابر، مثلاً، ثروت مطلوب باشد چون ممکن است دادن ثروت بیشتر به عدّه‌ای منجر به استفادهٔ آنان از این منابع به نحوی شود که «سهم اقتصادی»[2] هر فرد افزونتر شود. اینکه اجازه ندهیم عدّه‌ای ثروتی بیشتر از عدّهٔ دیگر داشته باشند، حتّی در وضعیّتی که آنها از این ثروت بیشتر برای افزایش سهم هرکس از کالاها استفاده خواهند کرد، به نظر راولز، انگیزه گرفتن از حسدی غیرعقلانی (و اخلاقاً مذموم) است. امّا، راولز می‌گوید اگر این نابرابری در داشته‌ها و داراییها به افراط کشیده شود، ممکن است چیزی به نام «حسد معقول»[۲۵] هم وجود داشته باشد که بازتاب این است که نابرابری افراطی می‌تواند تأثیری منفی بر حسّ احترام به خود عدّه‌ای داشته باشد. در چنین وضعیّتی راولز آماده است اذعان کند که احترام به خویش (که از نظر او از خیرهای اولیّه و اصلی است) ترمزی است بر نابرابری قابل قبول.

راولز صرفاً به همین خرسند نیست که برای دفاع از این ادّعای خود که مردم نظریّهٔ او را ترجیح خواهند داد و بر سر آن توافق خواهند کرد به درک شهودی خام متوسّل شود. او معتقد است باید فرایند موافقت را با چنان جزئیّاتی توصیف کند که موافقت مردم با درک و فهم او از عدالت معقول و معنی‌دار باشد. او همچنین معتقد است که بیان این فرایند موافقت شامل تعریف «رویّهٔ اثبات اخلاقی» قراردادگرایانه به نحوی است که نه‌تنها روشنتر خواهد کرد کدام اندیشه‌های اخلاقی در فهم ماهیّت عدالت دخیلند، بلکه اندیشه‌های زائدی را هم که می‌توانند از نظر اخلاقی فرایند استدلال را منحرف کنند کنار خواهد گذاشت.

بنابراین راولز گزارش مفصّلی از وضعیّت قرارداد اجتماعیی می‌پروراند که مردم پیش از فرایند موافقت در آن وضع هستند و به بیان ملاحظاتی می‌پردازد که آنها در بررسی درکها و فهمهای متقابلی از عدالت جدّی خواهند گرفت یا

---

1. primary goods
2. economic pie

جدّی نخواهند گرفت. او این وضعیّت را «وضع اصلی»[1] می‌نامد. چنانکه خواهیم دید، بسیاری از افراد که نظیر راولز به قرارداد اجتماعی متوسّل می‌شوند (و با نقدهای او بر فایده‌گرایی موافقت دارند که اعتنای کافی به افراد ندارد) در کوشش راولز برای پروراندن وضع اصلی چیزهایی می‌بینند که به نظر آنان قابل انتقاد است و بنابراین دلایلی برای تردید کردن در این نتیجه‌گیری او دارند که متدولوژی قراردادگرایانهٔ او اثبات‌کنندهٔ درک و فهم او از عدالت است. این از واقعیّتهاست که وقتی نوبت به نظریّه‌های عدالت قراردادگرایانه می‌رسد آفتی که در کمین خوابیده است در جزئیات و تفصیلات است.

مهمترین ویژگی رویّهٔ وضع اصلی راولز چیزی است که او آن‌را «حجاب جهل»[2] می‌نامد. برای اطمینان از اینکه مردم جداً فارغ از جانبداری، تعصّب، و دیدگاههای نژادگرایانه یا جنس‌گرایانه هستند ــ یعنی در واقع فارغ از هر چیزی که ممکن است موجب انحراف اخلاقی آنها در ترجیح یکی از درکها و فهمها از عدالت شود ــ راولز فرض را بر این می‌گذارد که در این وضع اصلی افراد از مقام و جایگاه خود در جامعه، از دیدگاههای خاصّ مذهبی و متافیزیکی‌شان، از اعتقادات اخلاقی‌شان، از نظریّه‌های اجتماعی‌شان، و غیره کلاً بیخبرند و نسبت به آنها در جهل به سر می‌برند. او می‌گوید بدین ترتیب ما وضعیّتی خلق می‌کنیم که در آن طرفهای قرارداد قادر می‌شوند به شکلی عینی و بیطرفانه یکی از درکها و فهمها از عدالت را ترجیح دهند و برگزینند:

> اندیشهٔ مطرح در اینجا صرفاً این است که برای خود محدودیّتهایی را که طبیعی است خود را بر استدلالهای ما در مورد اصول عدالت و از آن‌رو بر خود این اصول عدالت تحمیل کنند کاملاً روشن کنیم. بنابراین بظاهر معقول و کلاً پذیرفتنی است که هیچ‌کس در انتخاب اصول عدالت موضع ممتاز یا نامتازی به جهت بخت طبیعی یا شرایط اجتماعی نداشته باشد... باید این علم بر این احتمالات را که انسانها را در تضادّ قرار می‌دهد و به آنان اجازه

---

1. original position
2. veil of ignorance

می‌دهد تحت هدایت تعصّبات و پیشداوریهایشان باشند به‌کناری گذاشت. به این ترتیب، به شیوه‌ای طبیعی به حجاب جهل می‌رسیم[۲۶].

راولز می‌گوید، پس از آنکه علم بر «احتمالات» را کنار گذاشتیم، افرادی را که برجای می‌مانند می‌توان «شخصیّتهای اخلاقی» نامید که ترجیحات آنها، چون بر اثر این احتمالات منحرف یا جانبدارانه نشده است، فرمانروایی یـا حُـجیّت اخلاقی دارد. شخصیّتهای اخلاقی، به‌گفتهٔ راولز، افراد عقلانی شاخصی هستند که بی‌حسد هستند و نگرششان به مخاطرات عادی و معمولی است (یعنی نه از مخاطرات بی‌جهت گریزانند و نه داوطلبانه در پی مخاطره‌جویی می‌روند). اینان درک و حسّی از عدالت و توانایی تعقیب طرح و نقشه‌ای را برای رسیدن به آنچه در نظرشان به حالشان خوب و مفید است دارند[۲۷].

راولز حال که اینهمه چیز را از طرفهای قرارداد گرفته باید چیزی به آنها بدهد که با آن استدلال و تعقّل کنند. برای همین، بخش عمده‌ای از توصیف او از وضع اصلی شامل بحث برای معرّفی و وارد کردن اندیشه‌هایی می‌شود که او اصـرار دارد خوب است این افراد در این وضع این اندیشه‌ها را برای سنجش و بررسی درکها و فهمهای مختلف از عدالت جدّی بگیرند. نخست، طرفهای قرارداد باید بدانند که «شرایط عدالت» به نحوی که درک و مفهومشان از عدالت اقتضا می‌کند در جامعهٔ آنان قابل اِعمال است[۲۸]: خصوصاً آنها باید بدانند که خیرها در شمار محدودند (امّا بسیار کمیاب نیستند) و در نتیجه مردم برای تصاحب آنها به نحوی به رقابت خواهند پرداخت که نیازمند اصل حکمیّت خواهیم بود، و باید بدانند مردم نیکوکاری و بخشندگی‌شان محدود است. در نتیجه ما نمی‌توانیم برای پیدا کردن راه علاجی برای این رقابت صرفاً متوسّل به حسّ نوعدوستی آنان شویم و از درک و فهمی از عدالت که باید دولت آن‌را تنفیذ کند و به اجرا بگذارد صرفنظر کنیم.

ثانیاً، طرفهای قرارداد باید چیزی دربارهٔ اینکه چه می‌خواهند بدانند. چون آنان از تفصیل و جزئیات تمنیّاتشان آگاهی ندارند (بی‌آنکه حجاب جهل را پس

بزنند و به شکلی بالقوّه جانبداری را در تصمیم‌گیری‌شان وارد کنند)، راولز این فرض را پیش می‌نهد که این افراد حداکثر ممکن «خیرهای اولیّه» را می‌خواهند. اینها خیرهایی هستند که دولت می‌تواند در توزیعشان اثر بگذارد و وسیله‌ای هستند برای آنکه فرد نقشه‌های زندگی‌اش را متحقّق کند ــ و بنابراین از نظر ابزاری ارزشمندند. خیرهای اولیّه عبارتند از حقوق و آزادیها، فرصتها و قدرتها، و احترام به خویش. راولز با این فرض که طرفهای قرارداد «سرپرستان خانواده‌ها» هستند می‌خواهد طرفها نه‌تنها در پی تأمین این خیرها برای خودشان باشند، بلکه در پی تأمین آنها برای کودکان خود و اعقابشان هم باشند، و بدین ترتیب اطمینان حاصل شود که درک و فهمی از عدالت که برمی‌گزینند نه‌فقط در خدمت نسل فعلی بلکه در خدمت نسلهای آتی هم خواهد بود.

ثالثاً، طرفهای قرارداد باید در نظر داشته باشند که تصمیم‌گیری آنها تابع چیزی است که راولز آن‌را «مقیّدات مفهوم حق» می‌خواند که بنا به گفتهٔ راولز هر درک و فهمی از عدالت باید این مقیّدات را رعایت کند تا بتواند در مقام حکمیّت مؤثّر در ادّعاهای متقابل میان شهروندان مناسب باشد. این مقیّدات اقتضاء می‌کنند که هر درک و فهمی از عدالتْ عامّ، همگان‌شمول، قابل فهم، عمومی، و در تحمیل نظمی بر ادّعاهای متقابل مؤثّر، و نهایی باشد ــ یعنی «دادگاه استیناف» نظری نهایی در جامعه باشد.

رابعاً، طرفهای قرارداد باید با استفاده از «قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه»[1] دست به انتخاب درک و فهم مطلوب خود از عدالت بزنند. قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه می‌گوید طرفها باید دست به انتخابی بزنند که امیدهای موفقیّت کمینهٔ آنان را بیشینه کند. این قاعده به عنوان قاعده‌ای عقلانی پیش نهاده شده است که حاکم بر تصمیم‌گیری در زمانی است که شخص در «وضعیّت بی‌اطمینانی» است، وضعیّتی که در آن نمی‌تواند برآوردی از احتمال وقوع هر برآیندِ منفردِ ممکن داشته باشد. راولز می‌گوید طرفهای قرارداد در وضعیّت بی‌اطمینانی هستند چون نمی‌توانند برآوردی از احتمال اینکه فقیر خواهند بود یا ثروتمند،

1. maximin rule

بااستعداد خواهند بود یا بی‌استعداد، و غیره داشته باشند. بنابراین، راولز می‌گوید، آنها ناچارند انتخابی بکنند با این فرض که احتمال دارد نابرخوردارترین اعضای جامعه‌شان باشند، بنابراین خواستار درک و فهمی از عدالت خواهند شد که در این سناریو بهترین معامله با آنان بشود.

با کنار هم نهادن این مقیّدات، حجابها، و ملاحظات، فرایند استدلال هر عضو در رویهٔ وضع اصلی راولز را می‌توان به تفصیل به شرح زیر ارائه کرد:[۲۹]

حاصل تأمّل هر یک از طرفهای قرارداد در وضع اصلی

گام اوّل: خود را به دست حجاب جهل سپردن، به نحوی که فرد فقط شخصیّتی اخلاقی به حساب آید.

گام دوّم: خواستار حداکثر مقدار ممکن از خیرهای اولیّه برای خود و خانوادهٔ خود شدن.

گام سوّم: دانستن اینکه که شرایط عدالت در جامعهٔ خود او اِعمال خواهد شد.

گام چهارم: هر درک و فهم پیشنهادی از عدالت را تابع مقیّدات مفهوم حقوق کردن.

گام پنجم: به دلیل وجود حجاب جهل، رسیدن به این نتیجه که فرد می‌تواند هر کسی در جامعه باشد؛ و بنابراین انتخاب کردن درک و فهمی از عدالت (که مقیّدات مفهوم حقوق در آن رعایت شده باشد) با علم بر اینکه فرد ممکن است نابرخوردارترین عضو جامعه از آب درآید.

گام ششم: برای اطمینان از اینکه فرد مقدار کافی از خیرهای اولیّه را دریافت خواهد داشت حتّی اگر از اعضای نابرخوردارترین طبقه در جامعه باشد، انتخاب درک و فهمی از عدالت با استفاده از قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه، که می‌گوید در وضعیّت بی‌اطمینانی چنان انتخاب کن که امیدهای موفقیّت کمینهٔ شخص بیشینه شود.

گام هفتم: در انتخاب از میان دو درک و فهم از عدالت فایده‌گرایانه (هر یک از انواعش) و «عدالت همچون انصاف»، انتخاب کردن دوّمی، چون قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه حکم می‌کند درک و فهمی از عدالت را برگزینیم که اجازه

نمی‌دهد هیچ فردی فدای نفع باهماد شود و منابع را همان توزیع می‌کند که به نفع همه باشد ــ خصوصاً به نفع نابرخوردارترین افراد (و بنابراین امید موفقیّت کمینهٔ فرد بیشینه می‌شود.

راولز با استفاده از این استدلال امیدوار است بتواند خوانندگان را قانع کند که دلایل خوبی دارد که نظریّه‌اش را درست بخواند، بی‌آنکه به ادراکات شهودی غیرقابل دفاع یا درست تعریف‌نشده متوسّل شود.

امّا با اینهمه، همانگونه که او خود متذکّر می‌شود، ادراک شهودی باز در توجیه اصول رسانندهٔ ما به مقصود نقشی دارد: ما باید برای آنکه مطمئن شویم اجزای سازندهٔ وضع اصلی درست هستند به ادراک شهودی اتکا کنیم، و برای معیّن کردن پذیرفتنی بودن خود نتایج باز باید به ادراک شهودی متکّی باشیم. همانگونه که راولز متذکّر می‌شود، استدلالی که به نظر درست و خوب بیاید امّا منجر به چیزی شود که از نظر ادراک شهودی به نظر ما نتایج فوق‌العاده نامقبولی بیاید استدلال موفّقی نخواهد بود، و دلمان خواهد خواست در آن استدلال تجدید نظر کنیم. او می‌گوید، ما سعی می‌کنیم به «تعادل انعکاسی»[1] برسیم که در آن ادراکات شهودی ما، پس از غور و بررسی کافی (یا آنچه راولز «معتقدات حساب‌شده» می‌نامد)، با نظریّه‌هایی که می‌سازیم (و نتایج آنها) همخوانی و تطابق پیدا می‌کند.

سوای استدلال وضع اصلی که هم‌اکنون ارائه کردیم، راولز از درک و فهم خود از عدالت به شکل مستقیمتری هم به عنوان درک و فهمی که بدرستی احترام هر شخص را در جامعه حفظ می‌کند به دفاع برمی‌خیزد. او می‌گوید این درک و فهم از عدالت درک و فهمی است که نه‌تنها اجازهٔ فدا کردن بی‌دلیل منابع عدّه‌ای را (منابعی که شامل ثروت، آزادی، و فرصت می‌شود) به خاطر دیگران نمی‌دهد، بلکه بر نظامی از عدالت پای می‌فشارد که از عدّه‌ای از مردم به دلیل آنکه کم‌استعدادتر، کم‌مهارت‌تر، یا کم‌اقبال‌تر از دیگران بوده‌اند تاوان نمی‌خواهد:

---

1. reflective equilibrium

هیچ‌کس استحقاق توانایی طبیعی بیشترش یا شایستگی شروع از جایگاهی مطلوبتر در جامعه را ندارد. امّا این بدان معنا نیست که فرد باید این مزیّتها یش را محو کند. راه دیگری برای پرداختن به آنها وجود دارد. ساختار پایه‌ای را می‌توان چنان سامان داد که این امکانها در جهت خیر کم‌بخت‌ترین افراد به‌کار گرفته شوند. بنابراین اگر بخواهیم نظامی اجتماعی بنا کنیم که در آن هیچ‌کس بر اثر جایگاهی تصادفی که در توزیع طبیعی امکانات دارد یا بر اثر وضع اولیّه‌اش در جامعه نه امتیازی به دست بیاورد و نه امتیازی از دست بدهد، بی‌آنکه در مقابل مزایایی جبرانی بدهد یا بگیرد، به اصل تفاوت می‌رسیم[۳۰].

پس راولز نه‌تنها از نابرابریهایی که به نفع همگان نیست پرهیز می‌کند، بلکه اساسی‌تر از آن، از همهٔ اشکال آنچه شاید بتوان آن‌را تفکّر «کاستی» نامید دوری می‌جوید: او خواستار نظام عدالتی است که با همه رفتاری یکسان و برابر داشته باشد، و فرقی نکند استعدادهای طبیعی، امیدها و چشم‌اندازهای زندگی، مهارتها، امکانات فطری، اعتقادات، قومیّت، یا جنس شخص چه باشد.

از زمان انتشار کتاب راولز، هم استدلال وضع اصلی او و هم نتایج آن مورد بحث و فحصهای مبسوط در امریکا و در سراسر جهان قرار گرفته است، و در عین اینکه بسیاری از آنها حمایت کرده‌اند، بسیاری دیگر هم آنها را مورد انتقاد قرار داده‌اند. برخی منتقدان صرفاً به نتیجه‌گیریهای او حمله می‌کنند؛ دیگرانی استدلال او را مورد حمله قرار می‌دهند، و توجّه زیادی به درک و فهمی از عدالت که او به‌کار گرفته تا به این نتایج برسد نمی‌کنند. جا دارد که به هر دو نوع نقد بپردازیم و در مورد آنها تأمّل کنیم.

نخست اجازه دهید با اعتراضات و ایرادهای منتقدانی شروع کنیم که انتقادشان به استدلال وضع اصلی بوده است. نخست، این مسئله مطرح می‌شود که آیا وضع اصلی واقعاً «وضعی قراردادی» است یا نه. توجّه کنید که من وقتی استدلال راولز را فوقاً بیان کردم، عمداً آن‌را به شکل رویّهٔ استدلالی عرضه کردم که یک نفر در وضع اصلی دنبال می‌کند. هر فرد تنهایی، که به تنهایی برای خود

استدلال می‌کند، دو اصل راولز را در این حالت استدلال بتنهایی خواهد پذیرفت و ترجیح خواهد داد. پس آیا بدین ترتیب راولز نظریّهٔ عدالت خود را طوری عرضه کرده است که با تفکّر قراردادی بر آن صحّه گذاشته شود؟ در عین اینکه برای او همیشه مقدور است که این نکته را مفروض بگیرد که پس از آنکه هر شخص ترجیحات خود را در مورد آلترناتیوها برای خودش معیّن کرده است قراردادی هم بسته شود، امّا در واقع دلیل آنکه هر شخصی در وضع اصلی این دو اصل را برمی‌گزیند ظاهراً ربطی به چنین قراردادی ندارد، بلکه مربوط به این واقعیّت است که هر شخص، وقتی با خود می‌اندیشد، می‌فهمد که «او می‌تواند هر شخصی باشد» و بنابراین انتخابی می‌کند که به او اطمینان بدهد که نابرخوردارترین افراد هم مغبون نخواهند شد. بنابراین، به نظر می‌رسد این اندیشه اندیشهٔ «من هرکس ممکن بود باشم» است، و نه اندیشه و چشم‌انداز توافق با هر شخص دیگری در این وضعیّت، که منجر به انتخاب این دو اصل می‌شود[۳۱]. در واقع، چون هر شخص در وضع اصلی، تا جایی که حجاب جهل را دارد، تعریف یکسانی دارد، و راولز بنیانی ندارد که نوعی چانه‌زنی در میان این طرفهای عملاً یکسان را بر آن استوار کند. و او خودش هم حتّی متذکّر این مطلب می‌شود:

> روشن است که چون تفاوتهای طرفین قرارداد بر آنان معلوم نیست، و همهٔ طرفها به یکسان عقلانی و در یک وضعیّت مشابه هستند، همهٔ آنها با همان دلایل قانع خواهند شد. بنابراین، ما می‌توانیم انتخاب در وضع اصلی را از منظر یک نفر، هرکدام از طرفها که انتخاب کرده باشیم، بنگریم. اگر هرکس پس از تأمّل کافی درک و فهمی از عدالت را بر درک و فهمی دیگر ترجیح دهد، آنگاه همهٔ آنها چنین ترجیحی خواهند داشت، و به توافقی با اتّفاق نظر مطلق خواهیم رسید[۳۲].

امّا اگر انتخاب آن دو اصل مسئله‌ای مربوط به قرارداد در وضعیّت قراردادی فرضی راولز نیست، پس چرا باید نظریّهٔ او را نظریّه‌ای قراردادگرایانه بدانیم؟ این

سؤال در نظر من سؤالی کنجکاوی‌برانگیز است و در جایی به تفصیل نسبی به آن پرداخته‌ام[۳۳]. پرداختن به این سؤال از این نظر جالب است که راهی است برای کاوش در اندیشه‌های فلسفی و اخلاقی که به نحوی ظریف محرّک استدلال و نظریّهٔ وضع اصلی راولز بوده‌اند.

حال شاید ربطی باشد میان آن نوع اذعان و قبول ضروری که بظاهر به شکل شهودی اقتضای استدلال قراردادی است و اندیشهٔ «من هرکس ممکن بود باشم» که روحبخش استدلال طرفهای قرارداد در وضع اصلی راولزی است. اگر چنین باشد، هر دو شکل از استدلال را می‌توان گونه‌هایی از یک نگرش اساسی‌تر (کانتی) به فهم عدالت (و دیگر مسائل اخلاقی) به حساب آورد که بر اهمیّت و ارزش هر فرد تأکید می‌کند. هر یک از این شیوه‌های استدلال در این صورت صورتبندی خاصّی از این نگرش اساسی‌تر خواهند بود[۳۴]. در مقابل (همانگونه که عدّه‌ای استدلال کرده‌اند)، این را که راولز موفّق نمی‌شود قراردادی را در دل استدلالش بگنجاند می‌توان آسیب و لطمه‌ای به اعتبار و باورپذیری آن به حساب آورد که آن‌را از بخشی از قدرت اخلاقی‌اش (یا همهٔ آن) محروم می‌کند[۳۵].

یکی از دلایل برای جدّی گرفتن این نقد آخر روش ربط دادن آن به چیزی است که منتقدان آن‌را ضعفی در استدلال دانسته‌اند. اتّکای به قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه را در استدلال راولز در نظر آورید. بسیاری از منتقدان (خصوصاً فایده‌گرایان) می‌گویند که روش عقلانی بسیار بهتر برای تصمیم‌گیری در وضعیّت نامطمئن، استفاده از «اصل دلایل ناکافی»[1] برای مشخّص کردن احتمالات معقول در این وضعیّت و سپس تصمیم‌گیری برمبنای آن احتمالات است ــ در واقع راهی که بسیاری از نظریّه‌پردازان انتخاب عقلانی به افراد واقعی که در وضع نامطمئنی هستند توصیه می‌کنند همین است. اصل دلایل ناکافی به شخص می‌گوید احتمالات را با تعداد چشم‌اندازهایی که ممکن است پیش بیاید برابر بگیرد؛ پس در وضع اصلی، اگر n نفر در جامعه باشد، مردم باید با

1. principle of insufficient reason

استفاده از این اصل، برآورد کنند که احتمال آنکه آنها در این جامعه هر شخص معیّنی باشند $\frac{1}{n}$ است. امّا توجّه کنید اگر آنها چنین کنند چه اتّفاقی می‌افتد: هر شخص خواهد گفت: «من باید درک و فهمی از عدالت را انتخاب کنم که خیرهای اولیّه‌ای را که دریافت می‌کنم بیشینه کند، و من $\frac{1}{n}$ بخت دارم که هر شخص در جامعه باشم.» به عبارت دیگر هر کسی با خود خواهد گفت بهتر است:

$$(\frac{1}{n})\, u_1 + (\frac{1}{n})\, u_2 + \ldots + (\frac{1}{n})\, (u_n)$$

را بیشینه کنم. امّا توجّه کنید که این نوعی از همان استدلالهای فایده‌گرایان است! خصوصاً بسیار شبیه فایده‌گرایی میانگین است که در آن فایدهٔ کلّی با مقیّد و محدود کردن جمعیّت به حداکثر می‌رسد. پس اگر طرفهای قرارداد با استفاده از این قاعدهٔ انتخاب در واقع نامطمئن استدلال کنند، آنگاه بازنگری تا این حد ساده (و به نظر بسیاری) بسیار مقبول و پذیرفتنی در رویّهٔ وضع اصلی راولز منجر به این می‌شود که کلّ استدلال راولز تبدیل به نوعی رویّهٔ استدلالی فایده‌گرایانه شود. در واقع، جان هرسانی[1] عملاً چیزی شبیه این رویّهٔ استدلالی را به عنوان راهی برای دفاع از فایده‌گرایی میانگین پیش از انتشار کتاب راولز پیش نهاده است[۳۶]. بنابراین، به نظر طرفداران اندیشهٔ هرسانی، راولز با جدا شدن از صورتبندی و فرمول هرسانی که استدلالی به همان سبک دارد مرتکب خطای نظری عمده‌ای شده است ــ سبک استدلالی که منجر به اثبات درستی فایده‌گرایی می‌شود و نه دو اصل راولز.

راولز استدلالهایی در دفاع از به‌کارگیری اصل بیشینه‌ـکمینه ارائه کرده است، امّا همهٔ این استدلالها مشکل‌آفرین و دردسرساز هستند[۳۷]. بر همین اساس، برخی منتقدان به این نظر رسیده‌اند که استدلال وضع اصلی او در دفاع از دو اصلش نقصهای مهلکی دارد و استفاده از حجاب جهل تا جایی که منجر به نابودی احتمالِ داشتنِ افرادی در وضع اصلی شود که تفاوت منابع و طبیعتهای اصیلی دارند منجر به نابودی امکانِ داشتنِ استدلال قراردادیی

1. John Harsanyi

«واقعی» هم که بتواند دفاعی درست از دو اصل راولز به عمل بیاورد می‌شود. با اینهمه راولز ممکن است بپرسد چگونه ما می‌توانیم چنین استدلال قراردادی «واقعیی» را با استفاده از افراد «واقعی» با همهٔ تفاوت دیدگاهها، استعدادها، و چیزهای دیگرشان برسازیم بی‌آنکه جانبداریها، تعصّبات، پیشداوریها، و تفاوت در قدرت چانه‌زنی را که بیطرفی و از آن‌رو قدرت اخلاقی کلّ فرایند را نابود می‌کند وارد فرایند قرارداد کنیم. برخی منتقدان، مثلاً دیوید گوتیر[1][۳۸]، سعی کرده‌اند نشان دهند ما می‌توانیم چنین کنیم، یعنی وضعیّتهای قراردادی غیرراولزیی بسازیم که در آن افراد شناختی نسبی (یا حتّی کامل) از شرایط دارند و در عین حال بر سر درک و فهمی غیرراولزی ــ و بسیار محافظه‌کارانه‌تر ــ از عدالت با هم قرارداد می‌بندند. امّا نظریّه‌های خود این منتقدان هم به نوبهٔ خود مورد حمله کسانی قرار گرفته است که مقبولیّت اخلاقی نقاط شروع طرفهای قرارداد در نظریّه‌های آنان را زیر سؤال می‌برند.

پس در اساسی‌ترین سطح، جدل میان این منتقدان و راولز این مسئله را پیش می‌کشد که نظریّهٔ قراردادگرایانه‌ای که عملی و از نظر اخلاقی اصالتاً آشکارکننده باشد چه نظریّه‌ای است. چگونه ما می‌توانیم چنان نظریّه‌ای بسازیم که هم فقط شامل اطّلاعات اخلاقی دخیل در مطلب باشد و اندیشه‌های متعصّبانهٔ پیشداورانه در آن راه نداشته باشد و هم در عین حال ضامن این باشد که قراردادی اصیل میان طرفها بتواند منعقد شود؟ و شخص باید از کدامین مبانی برای تعیین اینکه اطّلاعات چه زمانی «از نظر اخلاقی دخیل» هستند استفاده کند؟ چنین سؤالهایی همچنان سؤالهای زنده و پابرجایی برای نظریّه‌پردازان امروزی قراردادگرا هستند.

بسیاری از منتقدان، علاوه بر حمله به استدلالهای راولز، نتیجه‌گیریهای او را هم آماج حملات خود قرار داده‌اند. حمله‌ها به نتیجه‌گیریهای او هم از جناح چپ بوده است هم از جناح راست. در جناح راست، منتقدان راولز را متّهم کرده‌اند که نتوانسته است نقش درستی را که کوشش و تلاش، شایستگی، و مسئولیت

1. David Gauthier

می‌تواند در توزیع منابع داشته باشد به جا بیاورد. چرا باید افراد سهم کلاً برابری از منابع داشته باشند در حالی که برخی سخت‌تر از دیگران کار می‌کنند، برخی عاقلانه‌تر از دیگران سرمایه‌گذاری می‌کنند، یا برخی تنبل‌تر هستند و نمی‌توانند ثمره‌ای برای اجتماع یا باهماد به بار آورند؟ آنها مدّعی هستند که نظام عدالت توزیعیی که تفاوتها در تلاش و کوشش را نادیده می‌گیرد حسّ مسئولیّت را در افراد تضعیف می‌کند، تن‌آسایی را ترویج می‌کند، و اجازه می‌دهد آدمهای تنبل به حساب آدمهای سخت‌کوش مفت بخورند و بخوابند به نحوی که منجر به ناآرامی اجتماعی و سرانجام کاهش سهم اقتصادی هرکس خواهد شد. حال اگر واقعاً حاصل کار همین آخری باشد، نظریّهٔ خود راولز هم چنین توزیعی را روا نمی‌دارد، چون در این وضعیّت سهم بیشتر دادن به آدمهای سختکوش برای افزایش سهم اقتصادی هرکس موجّه است. برای همین راولز هم [در چنین وضعیّتی] توزیع نابرابر را روا می‌دارد تا مانع از افت تولید شود. در مقابل، راولز چنین چیزی را روا نمی‌دارد اگر که سهم اقتصادی افزونتر شود امّا فقط کسانی از آن بهره‌مند شوند که برخوردارترین افراد هستند. امّا منتقدان دست‌راستی راولز می‌توانند اعتراض کنند که اگر برخوردارترها این افزایش را به وجود آورده‌اند، پس باید اجازه داشته باشند از سهم خود بهره‌مند شوند، حتّی اگر این امر نابرابریهای موجود در جامعه را بیشتر کند.

در جناح چپ، منتقدان از آمادگی راولز برای فاصله گرفتن از برابری کامل داراییها برآشفته‌اند و برخی آرزومند درک و فهمی از برابری شده‌اند که بیشتر برابری رفاه را در کانون توجّه قرار دهد تا برابری در منابع را. علاوه بر این، چنانکه خواهیم دید حتّی برخی در جناح چپ هم از اینکه راولز نتوانسته است کاملتر از این اندیشهٔ مسئولیّت شخصی را وارد نظریّه‌اش کنند ناراحتند.

در دو بخش بعدی این فصل، نگاهی خواهیم انداخت به پیشنهادهای متقابل هر دو دسته از منتقدان راولز در جناح چپ و جناح راست. امّا پیش از آن، باید توجّه کنیم خود این منتقدان چه دین عظیمی به راولز دارند، نه به دلیل نتیجه‌گیریهای خاصّشان، بلکه به دلیل استدلالها و اندیشه‌های نظری که آنان در

تلاش خود برای ساختن نظریّه‌ای رضایتبخش در مورد عدالت بدانها متوسّل می‌شوند و از آنها الهام فلسفی می‌گیرند.

اختیارگرایی[1]

اندکی پس از انتشار کتاب راولز، رابرت نوزیک کتاب آنارشی، دولت، و اوتوپیا[۳۹] را منتشر کرد، که از برخی جهات پاسخی اختیارگرایانه به نظریهٔ عدالت بود. نوزیک، با توجّه به اینکه راولز به طرفهایش در وضع اصلی حتّی اجازه نمی‌دهد درک و فهمی اختیارگرایانه از عدالت را مدّ نظر قرار دهند، انواع مختلفی از استدلالها را در دفاع از نظریّهٔ بسیار محافظه‌کارانه‌تر و آزادی‌بنیادش عرضه می‌کند. جا دارد توجّه کنیم که استدلالهای نوزیک قراردادگرایانه نیستند: اگرچه او در بخش اوّل کتابش برای توضیح و توجیه فرمانروایی دولت به اندیشهٔ قرارداد اجتماعی متوسّل می‌شود ــ و بنابراین پا جای پای هابز و لاک می‌گذارد ــ استدلالهای او در دفاع از درک و فهم اختیارگرایانه از عدالت در بخش دوّم کتابش به هیچ «اندیشهٔ» قراردادگرایانهٔ فرضی یا رویّهٔ استدلالی از این دست (به سبک کانت) متوسّل نمی‌شود. درعوض، استدلالهای نوزیک به شیوه‌های مختلف به چیزی متکّی هستند و چنگ می‌اندازند که راولز آن‌را «معتقدات حساب‌شده» دربارهٔ عدالت می‌خواند. نوزیک با این کار می‌خواهد، برخلاف راولز، نشان دهد که این معتقدات بر درک و فهمی از عدالت صحّه می‌گذارند که بسیار متفاوت از آنی است که در نظریهٔ عدالت از آن دفاع شده است.

استدلالهای نوزیک علیه چیزی است که او آن‌را درک و فهمهای «الگودار»[2] یا «ختامی»[3] عدالت می‌نامد[۴۰]: درک و فهمهای دستهٔ نخست [یعنی «الگودار»] درک و فهمهایی هستند که می‌خواهند طرحی توزیعی را بر اساس اصل الگوسازیی از این قبیل به اجرا بگذارند: «به هرکس به اندازهٔ ــــاش». درک و فهمهای دستهٔ دوم [یعنی «ختامی»] درک و فهمهایی هستند که می‌خواهند از طریق توزیع منابع به یک غایت یا هدف برسند. نوزیک مدّعی است که درک و

---

1. libertarianism 2. patterned 3. end-state

فهم راولز از عدالت درک و فهمی ختامی است، که اقتضا می‌کند دولت جامعه را چنان سامان دهد که نتیجهٔ معیّنی حاصل شود (بیشینه کردن امیدهای موفقیّت نابرخوردارترین افراد). امّا هر درک و فهمی از عدالت از این دست، بنا به استدلال نوزیک، بیگمان برای عدّه‌ای نامنصفانه خواهد بود. برای روشن شدن این نکته، نوزیک از خواننده‌اش می‌خواهد درک و فهم دلخواه خود از عدالت «الگودار» یا «ختامی» را برگزیند و تصوّر کند که دولت (به طور کامل) آن‌را به اجرا می‌گذارد. آنگاه نوزیک به خواننده می‌گوید تصوّر کند که افرادی که می‌خواهند وضع خود را بهتر کنند وارد کار معاملات گوناگون، قراردادها، هدیه‌دادنها، و غیره می‌شوند. در اندک‌زمانی آن الگو بر هم خواهد خورد، چون بر اثر معامله‌ها یا هدیه‌دادنهایی از این دست نقل و انتقال [منابع و ثروت] انجام خواهد گرفت. بنابراین، اگر جامعه‌ای بخواهد به درک و فهم الگودار خود از عدالت پایبند بماند و حالت ناشی از آن‌را حفظ کند باید اینگونه نقل و انتقالات را ممنوع کند، امّا نوزیک می‌گوید چنین کاری منجر به بیعدالتی عظیم و ناکارآمدی اقتصادی خواهد شد. دولت با این کار مانع از کمک مردم به فرزندانشان، مانع از بهتر از کردن وضع خود با عقد قرارداد، و مانع از ارضای تمنیّات خود از طریق معاملات، و غیره خواهد شد. چگونه چنین چیزی برمبنای اخلاقیّات قابل دفاع است؟ چنین چیزی منجر به مداخلهٔ جدّی در آزادی مردم می‌شود و به توانایی آنان برای بهتر کردن وضع رفاهی خود لطمه می‌زند، و در نهایت اقتصاد جامعه را بیمار می‌کند.

برای روشن کردن این مطلب با مثال، نوزیک مثالی را به‌کار می‌گیرد که به مثال ویلت چیمبرلین[1] مشهور شده است: فرض کنید عدّهٔ زیادی از مردم یک شهر در جامعه‌ای که درک و فهم الگودار یا ختامی از عدالت در آن به اجرا گذاشته شده است دلشان بخواهد که ویلت چیمبرلین در تیم بسکتبال شهرشان بازی کند و آنها هم به تماشای این بازی بروند. در واقع، آنها آنقدر مشتاق چنین چیزی هستند که حاضرند بهایی اضافی برای بلیتهایشان بپردازند به شرطی که آن بهای اضافی مستقیماً به ویلت پرداخت شود، چون فکر می‌کنند اگر این مبلغ کلان

۱. Wilt Chamberlain، (۱۹۳۶ــ). بسکتبالیست بسیار مشهور امریکایی.

به ویلت پرداخت شود او بیشتر وسوسه خواهد شد تا برای تیم شهر آنها بازی کند. اگر ویلت بیاید و این پول را بگیرد بسیار ثروتمند خواهد شد ــ و دارایی او ناقض هر درک و فهمی از عدالت خواهد شد که در آن جامعه به اجراگذاشته شده است. با اینهمه ممانعت از این کار مردم که بهای اضافی برای بلیتهایشان بپردازند تا ویلت بیاید و در تیم شهرشان بازی کند، نه‌تنها ممانعت از رسیدن آنان به خواستشان است، بلکه دخالت در آزادی آنان برای استفاده از منابع‌شان در راه سامان دادن به جهانشان به آن نحوی است خود مناسب می‌بینند. و تازه چه خیری این کار دارد؟ به خاطر صرفاً یک الگو؟ به خاطر یک هدف؟ چرا باید آزادی قربانی یک الگو یا هدف شود، خصوصاً اگر، همچنانکه بسیاری از افراد (از جمله خود راولز) مدّعی‌اند، آزادی بنیادی‌ترین ارزش سیاسی است که هر درک و فهم پذیرفتنی از عدالت باید بر آن صحه بگذارد؟

> نکتهٔ عامّی که مثال ویلت چیمبرلین آشکار می‌کند... این است که هیچ اصل ختامی یا اصل الگودار توزیعی عدالت نمی‌تواند به صورت دائمی متحقّق شود مگر آنکه مداخلهٔ دائمی در زندگی مردم صورت گیرد. هر الگوی عدالتیِ مطلوبِ یک اصل با انتخابهایی که مردم می‌کنند که به شیوه‌های مختلف عمل کنند عملاً تبدیل به یک الگویِ عدالتیِ نامطلوبِ آن اصل خواهد شد؛ مثلاً، با مبادلهٔ کالا و خدماتی که مردم با هم انجام می‌دهند، یا با دادن و بخشیدن چیزها به دیگران، چیزهایی که انتقال‌دهندگان بنا به الگوی توزیعیِ مطلوب و ترجیحی خود استحقاق داشتن آنها را دارند[۴۱].

پس مسئلهٔ نهایی از نظر نوزیک نحوهٔ مداخله‌ای است که درک و فهمهای الگودار یا ختامی در آزادی پیدا می‌کنند. به یک معنا، او بر اهمیّت و اولویّت اصل اوّل عدالت راولز صحّه می‌گذارد، امّا در نظر نوزیک این اصل اوّل، که خواهان آزادی برابر برای همگان است، پیامدهایی برای آن نوع درک و فهمی از عدالت دارد که جامعه‌ای عاشق آزادی می‌تواند بر آن صحّه بگذارد. چنین درک و فهمی از عدالت باید درک و فهمی باشد که به مردم حداکثر آزادی را بدهد که هر کاری دلشان خواست با داراییهایشان بکنند، بی‌آنکه در معرض مداخلهٔ دولت باشند.

برای همین نوزیک در دفاع از اصل تاریخی عدالت سخن می‌گوید، یعنی اصلی که به هر کس حق مالکیّت بر چیزی را بنا به تاریخچهٔ تملّک آن شخص بر آن چیز می‌دهد، نه بنا به اینکه آیا تملّک او بر آن چیز مطابق الگویی خاص هست یا نه. نوزیک روایت خاصّ خود از اصل تاریخی را نظریّهٔ استحقاقی عدالت می‌نامد که شامل سه اصل است

۱. شخصی که مطابق اصل عدالت در اکتساب چیزی را به دست می‌آورد مستحقّ داشتن آن چیز است.
۲. شخصی که مطابق اصل عدالت در انتقال چیزی را از کسی به دست می‌آورد که مستحقّ داشتن آن چیز بوده است مستحقّ داشتن آن چیز است.
۳. هیچ‌کس مستحقّ داشتن چیزی نیست مگر با اِعمال (مکرّر) اصول (۱) و (۲).

علاوه بر این اصول، نوزیک همچنین بر اصل تصحیح هم صحّه می‌گذارد که می‌تواند برای ترمیم بیعدالتیهای گذشته مورد استفاده قرار گیرد (که از جملهٔ این بیعدالتیها نقض اصل عدالت در اکتساب یا اصل عدالت در انتقال است).

توجّه کنید که این درک و فهم از عدالت اساساً متضمّن دفاع از بازار آزاد و نظام سرمایه‌داری است ــ یعنی نظام تجارت، قرارداد، و در اختیار گرفتن کالاها توسط افراد و شرکتها بی‌ممانعت دولت، و در چنین حالتی مالکیّت خصوصی بر وسایل تولید و کلاً مالکیّت خصوصی و شخصی وجود خواهد داشت. امّا این درک و فهم از عدالت دفاعی از بازار آزاد بر این اساس نیست که بازار آزاد کارآیی اقتصادی زیاد یا قدرت تأمین رفاه شهروندان را دارد: چنین دفاعیّاتی از نظر ماهوی فایده‌گرایانه هستند، یعنی به عنوان امری واقع از آن دفاع می‌کنند و می‌گویند چون چنین نظامی رفاه و ثروت را بیشینه می‌کند ما باید آن‌را به اجرا بگذاریم. برخلاف آنها، استدلال نوزیک راهی برای دفاع از بازار آزاد بر این اساس است که بازار آزاد با احترام گذاشتن به آزادی افراد عدالت را متحقّق می‌کند،

بی‌آنکه بخواهیم تأثیرات آن بر رفاه جمعی یا فردی، یا تأثیرات آن بر ساختار اقتصادی کارآمد، یا بر مؤثّرترین شیوهٔ تأمین رفاه در اجتماع یا باهماد را به حساب آوریم. نوزیک می‌گوید این تأثیرات هر چه باشد باز اقتضائات آزادی ایجاب می‌کند که بازار آزاد تأسیس شود.

نوزیک فرض را بر این می‌گذارد که اصل عدالت در انتقال شامل قواعدی است که می‌گوید چه چیزهایی انتقالشان از طریق قرارداد، هدیه، و معامله مشروع است، و مانعی نمی‌بیند که به تفصیل وارد جزئیّات این مسئله شود که چنین اصلی چه‌جور اصلی خواهد بود. امّا او سعی می‌کند اصل عدالت در اکتساب را با استفاده از اندیشه‌های فوق‌العاده لاکی تکمیل کند. لاک در فصل پنجم رسالهٔ دوم از دو رساله دربارهٔ حکومت می‌گوید شخص حتّی اگر در حالت طبیعی باشد و بنابراین تحت حکومت هیچ قانون مالکیّت حکومتی نباشد، می‌توان بحق گفت که حق مالکیّت بر چیزی بی‌مالک را با «آمیختن کار خود» با آن چیز به دست می‌آورد و آن چیز را مال خود می‌کند. اندیشهٔ لاک این است که چون شخص مالک خویش است پس مالک کار خویش هم هست و بنابراین چیزی راکه باکار خود درمی‌آمیزد تصاحب می‌کند. نوزیک با این اندیشهٔ لاک که کار اکتساب اولیّه را به وجود می‌آورد و مشروع می‌کند موافقت دارد، امّا در نهایت توضیح لاک را برای آنکه چرا چنین است سردرگم‌کننده می‌یابد و رد می‌کند. مثلاً، نوزیک می‌پرسد:

> چرا آمیختن آنچه من دارم با آنچه من ندارم راهی برای از دست دادن چیزی نباشد که دارم به جای آنکه راهی برای به دست آوردن چیزی باشد که ندارم؟ اگر من یک قوطی آب گوجه‌فرنگی داشته باشم و آن‌را در دریا خالی کنم، طوری که ملکولهای آن (که رادیواکتیوشان کرده‌ام تا بتوانم ردیابی‌شان کنم) به طور یکنواخت در سرتاسر دریا پخش شود، آیا بدین ترتیب من مالک دریا می‌شوم، یا آنکه فقط احمقانه آب گوجه‌فرنگی خود را دور ریخته‌ام؟[۴۲]

بنابراین، نوزیک علی‌رغم همدلی‌اش با درک و فهم لاک از اکتساب مشروع و پذیرش خطوط کلّی آن، شاید خود بهترین منتقد این درک و فهم است، امّا در عین حال هم نمی‌تواند، علی‌رغم همهٔ آن همدلیها، مشخّص کند چگونه باید این درک و فهم را صورتبندی کرد تا پاسخگوی نقدهای خود او (یا دیگران) باشد.

امّا نهایتاً آنچه در دیدگاه نوزیک از همه مهمتر است (و در واقع برای هر موضع اختیارگرایانه‌ای چنین است) جزئیّات اصول اکتساب یا اصول انتقال نیست (که به هر صورت نظریّه‌پردازان اختیارگرای مختلف به روشهای مختلفی این اصول را ساخته و پرداخته می‌کنند)، بلکه این اندیشه است که هر فردی حقوق معیّنی و خصوصاً حقوق مالکیّت معیّنی دارد که «مطلق» هستند، به این معنا که هیچ مقدار خیری برای باهماد یا برای افراد نمی‌تواند محدود کردن این حقوق یا نقض آنها را موجّه سازد. اگر بخواهیم به نحوی که قابل جرّ و بحث است امّا من امیدوارم دست‌کم از نظر بیانی روشن‌کننده باشد مطلب را بیان کنیم خلاصهٔ آن بدین قرار خواهد بود: در حالی که می‌توان گفت فایده‌گرایی روا می‌دارد که افراد گروگان رفاه باهماد باشند، می‌توان گفت اختیارگرایی روا می‌دارد که رفاه جامعه گروگان حقوق افراد، خصوصاً حقوق مالکیّت افراد، باشد.

البتّه نوزیک مطلب را به این شیوهٔ زشت و زننده بیان نمی‌کند. جا دارد اندکی بیشتر از درک و فهم اختیارگرایانه از حقوق صحبت کنیم تا خوانندگان بتوانند بدرستی بفهمند چرا اختیارگرایان معتقدند که درک و فهم آنها قابل دفاع است. نوزیک آن نوع حقوقی را که اختیارگرایان به مردم اعطا می‌کنند «قید و بندهای جانبی»[1] می‌خواند، یعنی این حقوق ادّعاهایی هستند که افراد نسبت به رفتار خود دارند که نباید به گونه‌ای مشروع در پیجویی اهداف (حتّی اهداف ارزشمند) نقض شوند. حقوق در این معنا ربط متقابل به وظایف اخلاقی می‌یابند که هر شخص در قبال هر شخص دیگر دارد (مثلاً، وظیفهٔ نکشتن، ندزدیدن از دیگری، و سوء استفادهٔ جسمانی از دیگری نکردن). نوزیک می‌گوید این حقوق، که فقط

1. side constraints

شامل حق کشته نشدن نمی‌شود بلکه حق مالکیّت را هم در بر می‌گیرد، در نهایت برخاسته از نگاهی فوق‌العاده کانتی به اخلاق هستند: «قید و بندهای جانبی بر عمل بازتاب‌دهندهٔ این اصل نهفتهٔ کانتی است که افراد غایاتی در خود هستند و نه صرفاً وسیله و ابزار؛ آنها را نباید فدای رسیدن به غایاتی دیگر بدون رضایت خود آنها کرد یا در این جهت مورد استفاده‌شان قرار داد. افراد نقض‌ناپذیرند»[۳۲].

خوانندگان ممکن است به شگفت آیند که نوزیک در نظریّه‌ای که درست نقطهٔ مقابل نظر راولز است اسم کانت را به میان می‌آورد ــ در حالی که خود نظریّهٔ راولز کانتی قلمداد شده بود! واقعاً کدام‌یک از این دو نظر حقاً شایستهٔ نام «کانتی» هستند؟

اینکه جواب این سؤال را چگونه بدهیم بستگی به این دارد که تفسیرمان از اینکه باید مردم را «غایاتی در خود» تلقّی کرد چه باشد؛ راولز و نوزیک درکها و فهمهای متفاوتی از این مسئله دارند که رفتار با انسانها در مقام غایاتی در خود شامل چه چیزهایی می‌شود. طبق نظر نوزیک، زمانی که شخصی حق مالکیّت بر چیزی را به دست می‌آورد، حال یا از طریق اکتساب اولیّهٔ چیزی که مالک قبلی نداشته است یا از طریق رویّه‌های انتقالی مشروع، آن چیز مطلقاً مال اوست و نه چیزی که شخص یا نهادی ــ از جمله دولت ــ بتوانند آن‌را در راه هدفی ارزشمند از او بگیرد. برای همین، احترام به حقّ تملّک او بر آن چیز از جمله اقتضائات رفتار با او در مقام غایتی در خود است. اگر به دولت اجازه داده شود که آن چیز را در راه هدفی خیر به انتخاب خودش از او بگیرد، در واقع با شخص و مایملکش به عنوان وسیله‌ای در تعقیب این هدف بدون رضایت آن شخص رفتار شده است، به نحوی که ارزش ذاتی و نقض‌ناپذیر آن فرد در این جریان در نظر گرفته نشده است.

امّا چرا ما باید گمان بریم که حقّ تملّک کسی بر شیئی چنین نیرومند است، به حدّی که نتوان آن حق را به هیچ دلیلی نقض کرد یا زیر پا گذاشت؟ بخشی از استدلال نوزیک در جهت رسیدن به این نتیجه متکّی بر پذیرش اندیشهٔ لاکی پیوند میان مالکیت و خودخواستگی است. شخص برای آنکه قادر باشد در

جهان دست به انتخابهای مؤثّر بزند و خودمختاری مؤثری در پیگیری طرحها و نقشه‌های زندگی‌اش داشته باشد، به نظر نوزیک، باید قادر باشد کنترل تامّ بر مایملکش داشته باشد. و خصوصاً اعطای حق مالکیّت مطلق به افراد به نحوی که هم ضامن این باشد که آنان از قدرت دلبخواهی دولت در امان خواهند بود (و این در واقع از مسائل اصلی مدّ نظر لاک بود، با توجّه به ماجراهایی که بر او و سایر افراد در بریتانیای آن روزگار در تقابل با حاکمان زیاده‌طلبی رفته بود که به مالکیّت شخصی اتباعشان احترامی نمی‌گذاشتند) و هم ضامن اینکه با هر فرد، همانگونه که فیلسوفانی نظیر کانت می‌خواستند، با احترام رفتار خواهد شد.

بنابراین، نوزیک دقیقاً به این دلیل راولز را مورد انتقاد قرار می‌دهد که درک و فهم راولزی از عدالت، از نظر او، نه‌تنها افراد را از قدرت مداخله‌جوی دولت در امان نمی‌دارد، بلکه حتّی موفّق نمی‌شود ضامن رفتاری با انسانها در مقام غایاتی در خود باشد ــ انسانهایی که حقّ طلب این آزادی را دارند که خود معیّن کنند با آنچه دارند چه می‌خواهند بکنند. علاوه بر این، نوزیک سخت به قطعاتی در کتاب نظریهٔ عدالت معترض است که در دفاع از تنفیذ اصل تفاوت به دست دولت به شیوه‌ای هستند که به ادّعای نوزیک احترام به آزادی افراد را نقض می‌کند. مثلاً، نوزیک قطعهٔ زیر از نظریهٔ عدالت راولز را نقل می‌کند:

> پس می‌بینیم اصل تفاوت در نهایت عرضه‌کنندهٔ توافقی است برای آنکه توزیع استعدادهای طبیعی را همچون دارایی عمومی در نظر آوریم و در مزایای این توزیع هر چه که در عمل از آب دربیاید سهیم شویم. آنهایی که طبیعت نظر مساعدی به آنها داشته است، هر که باشند، فقط بر این اساس از بخت خوش نصیب می‌برند که وضعیّت کسانی را که طبیعت این نظر مساعد را نسبت به آنان نداشته است بهتر می‌کنند. کسانی که طبیعت به آنان امتیازهایی داده است نباید صرفاً به این دلیل بهره‌مند شوند که باقریحه‌ترند، بلکه فقط برای پوشش دادن به هزینه‌های تعلیم و تربیت و آموزششان و نیز برای استفاده از مواهب طبیعی‌شان برای کمک به افراد کم‌اقبال‌تر باید بهره‌مند شوند [و چیزهایی اضافه دریافت دارند]. هیچ‌کس استحقاق توانایی طبیعی

بیشترش یا شایستگی شروع از جایگاهی مطلوبتر در جامعه را ندارد. امّا این بدان معنا نیست که فرد باید این مزیّتهایش را محو کند. راه دیگری برای پرداختن به آنها وجود دارد. ساختار پایه‌ای را می‌توان چنان سامان داد که این امکانها در جهت خیر کم‌بخت‌ترین افراد به‌کار گرفته شوند. بنابراین اگر بخواهیم نظامی اجتماعی بنا کنیم که در آن هیچ‌کس بر اثر جایگاهی تصادفی که در توزیع طبیعی امکانات دارد یا بر اثر وضع اولیّه‌اش در جامعه نه امتیازی به دست بیاورد و نه امتیازی از دست بدهد، بی‌آنکه در مقابل مزایایی جبرانی بدهد یا بگیرد، به اصل تفاوت می‌رسیم[۴۴].

امّا رفتار با قریحه‌های انسانی چنانکه گویی دارایی جمعی هستند، به اعتقاد نوزیک، استفاده از آنان و نقض قید و بندهای اخلاقی کانتی است. در واقع، این اندیشه که با داراییهای طبیعی افراد باید «کاری کرد»، در نظر نوزیک شیوه‌ای اورولی است که شخص را چنان در نظر می‌گیرد که گویی برای این ساخته شده است که در خدمت اهداف جمعی باشد. البتّه راولز می‌تواند با این نظر مخالفت کند و بگوید که او فقط می‌خواهد دولت از استعداد و قریحهٔ فرد استفاده کند و نه از خود فرد. امّا نوزیک با این پاسخ راولزی قانع نمی‌شود، زیرا در نظر او این پاسخ «بیش از اندازه بر تمایز میان انسانها و قریحه‌ها و استعدادها، داراییها، تواناییها، و خصیصه‌های فردی‌شان تأکید می‌کند»[۴۵]. نوزیک نتیجه می‌گیرد: «اینکه اگر بر این تمایز تا این حدّ زیاد تأکید شود دیگر هیچ درک و فهم منسجمی از شخص برجای می‌ماند یا نه مسئله‌ای است که باید به آن رسیدگی شود. چرا ما، با اینهمه رگه‌های شخصیّتی خاصّ، باید خوشحال باشیم که (فقط) انسان ناب درون ما وسیله و ابزار تلقّی نمی‌شود برای من خیلی روشن نیست»[۴۶].

نوزیک از قطعه دیگری هم در کتاب راولز برآشفته می‌شود، قطعه‌ای که در آن نه‌تنها استعدادها، بلکه فضایل شخصیّتی هم به عنوان جنبه‌هایی از انسانها معرفی می‌شود که آنها نمی‌توانند به خاطر داشتن آنها ادّعای اعتباری بکنند، بنابراین باید «از منظری اخلاقی چیزی کاملاً تصادفی» در نظر گرفته شوند. آنگونه که راولز می‌گوید، فقط استعدادها و قریحه‌ها و تواناییهای طبیعی نیستند

که تصادفی هستند: «تصدیق اینکه شخصی به دلیل شخصیّت برترش که او را قادر می‌سازد دست به تلاش برای پروراندن تواناییهایش بزند به همین اندازه پرمسئله و مشکل‌آفرین است؛ چون شخصیّت او تا حدّ زیادی بستگی به خانوادهٔ خوش‌اقبالش و شرایط اجتماعی مساعدی دارد که از باب آنها او نمی‌تواند ادّعای امتیاز و وجهه‌ای داشته باشد»[۴۷]. نوزیک چنین پاسخ می‌دهد:

> این نوع استدلال فقط با نسبت دادن همهٔ چیزهای مهمّ هر شخصی به طور مطلق به عوامل «بیرونی» خاصّ می‌تواند سدّ راه نسبت دادن انتخابها و اعمال خودمختارانهٔ شخص (و نتایج آنها) به خود شخص شود. بنابراین، تخفیف خودمختاری شخص و مسئولیّت درجهٔ اوّل او در قبال اعمالش در پیش گرفتن راهی بسیار مخاطره‌آمیز برای نظریّه‌ای است که می‌خواهد از جنبه‌های دیگر شأن و عزّت و احترام به خود افراد خودمختار را هر چه بیشتر تقویت کند[۴۸].

باز، نوزیک به شکل غیرمستقیم ادّعا می‌کند که فقط نظامی که حقّ مطلق افراد را بر جسم و تن خویش، بر کار خویش، بر پرورش شخصیّت و استعدادهای خویش، بر انتخابهای خویش، و بر چیزهایی که با این انتخابها (و انتخابهای دیگران) به دست آورده است به رسمیّت بشناسد می‌تواند نظامی از عدالت باشد که با این اندرز کانتی وفق داشته باشد که همیشه با افراد باید همچون غایاتی در خود رفتار کرد. نوزیک می‌گوید در نظام عدالت راولزی، درست برعکس، دولت از انسانها «استفاده می‌کند». شاید برای نابرخوردارترین افراد خوب باشد که افراد برخوردارتر به نفع آنان کار کنند، امّا آیا این به معنای آن نیست که با افراد برخوردارتر فقط به عنوان وسیله رفتار می‌شود و نه غایتی در خود؟ به نظر می‌رسد راهی که راولز پیش می‌نهد راهی برای منع تلویحی آنان از به‌کار گرفتن استعدادهای خود در جهت نفع خود باشد و حتّی در مواردی که نابرخوردارترین افراد هم نتوانند از حاصل کار اینان بهره‌مند شوند، شاید عملاً آنها از به‌کار گرفتن استعدادهای خود در جهت نفع دیگران هم محروم شده

باشند. و چرا باید نابرخوردارترین افراد باید حقّی نسبت به درصدی از حاصل کار دیگران داشته باشند؟

این سؤال آخر از یک فرض پنهان در نظریّهٔ نوزیک نشأت می‌گیرد: یعنی از این اندیشه که انتخابهای افراد در مورد اینکه چگونه کار و دارایی خود را به‌کار گیرند انتخابهایی هستند که باید در قبال آنها افراد را مسئول دانست. لبّ کلام در این اندیشه این است که اگر افراد سخت کار نکنند و درست سرمایه‌گذاری نکنند، باید آنها را در قبال این انتخابهایشان مسئول دانست و نباید رژیمی مساوات‌طلب «کفیل» آنان شود. و اگر افراد سخت کار کنند و درست و بجا سرمایه‌گذاری کنند، باید آنها را هم در قبال این انتخابهایشان مسئول دانست و اجازه داد مزایای زحماتشان را برداشت کنند. نهایتاً، ممکن است به این فکر بیفتیم که نکند مبنای مفهوم حقوق مطلق نوزیک صرفاً درک و فهمی از آزادی نیست، بلکه درک و فهمی از مسئولیّت اخلاقی هم هست، یعنی درک و فهمی که، حداقل در حدود قابل بحث، همنشینی نزدیکی با درک و فهم ما از آزادی دارد.

بر دیدگاههای اختیارگرایانه و بخصوص روایت نوزیک از اختیارگرایی نقدهای زیادی نوشته شده است ــ که برخی از آنها تند و آتشین هستند[۳۹]. آشکارترین و عامترین نقدها بر درک و فهم اختیارگرایانه از حقوق وارد شده است که مضمون آنها چنین است: چرا باید فکر کنیم اخلاق اقتضا می‌کند که ما چنین حقوق مطلقی به افراد بدهیم؟ چگونه می‌توان اندیشید که حقوق چنین قاطعانه همهٔ ملاحظات مربوط به رفاه دیگران را از دور خارج می‌کنند؟ آیا نوزیک واقعاً از ما می‌خواهد در برابر «نقض» حقوق حتّی در مواردی که فاصله‌ای برای اجتماع یا باهماد در کلّ به بار می‌آورد ایستادگی کنیم؟ علاوه بر این، اگر اقتصاد در صورتی شکوفایی بیشتری داشته باشد که دولت، مثلاً با قانونگذاری ضد تراست، در اقتصاد بازار دخالت کند (و بدین ترتیب در فعالیّتهای افرادی که قراردادهایی می‌بندند مداخله کند) چه؟ اختیارگرایان باز هم حتّی در این صورت به مداخلهٔ دولت رضایت نمی‌دهند، امّا ممکن است اکثر

شهروندان و شرکتها عملاً خواستار آن باشند و حتّی رسماً این را از دولت بخواهند، چون معتقدند که با این مداخلهٔ حکومت وضعشان بهتر خواهد شد. اینکه چنین «مداخله‌ای» را درک و فهم اختیارگرایانه از «حقوق» منع می‌کند نه‌تنها نشان می‌دهد که این درک و فهم چقدر نیرومند است، بلکه در عین حال نشان هم می‌دهد که این درک و فهم چقدر برای عدّهٔ زیادی از مردم ناپذیرفتنی است. علاوه بر این، اختیارگرایان تاکنون نتوانسته‌اند در تلاش برای قانع‌کننده کردن دیدگاههایشان برای منتقدان به چیزی جز ادراک شهودی متوسّل شوند، هرچند اخیراً تلاشهای جالبی صورت گرفته است تا دفاع عقل‌بنیاد و ساختاری‌تری از این دیدگاه به عمل آید[۵۰].

نشانه‌هایی دالّ بر این هست که حتّی خود نوزیک هم قادر به هضم مفهوم مطلق حقوق خود نیست. در فرایند دفاع از دیدگاه کاملاً لاکی خود در مورد حقوق مالکیّت، نوزیک می‌گوید او هم «مادّهٔ شرط‌گذار لاکی»[1] را در مورد اکتساب و انتقال دارایی می‌پذیرد. لاک می‌گوید افرادی که مستقیماً چیزهایی را که مالکی نداشته و ندارند با «آمیختن کار خود با آن» تملّک می‌کنند، فقط تا زمانی [می‌توانند] چنین کنند که «مقدار کافی و لازم از آن به صورت مشترک برای دیگران باقی بماند»[۵۱]. چندین نسل از نظریّه‌پردازان سیاسی سردرگم بوده‌اند که این عبارت دقیقاً چه معنایی دارد و چقدر قید و بند سفت و سختی بر اکتساب است. امّا اندیشه لاک در کلّیتش بسیار روشن است: او می‌خواهد برخی اکتسابها را ناروا بداند، یعنی در زمانی که این نوع اکتسابها سخت به منافع و رفاه دیگران لطمه وارد می‌آورد. من وارد بحث و جدلهای گوناگون در این مورد که این مادّهٔ شرط‌گذار را چگونه باید فهمید و تفسیر کرد نمی‌شوم، امّا در اینجا کافی است بگویم که یکی از دلایل مهمّ لاک برای اعتقاد به اینکه به جا آوردن و به رسمیّت شناختن چنین مادّهٔ شرط‌گذاری ضروری است این است که او معتقد است همهٔ ما تکلیفی اخلاقی داریم که امکان بقای دیگران را هم به اندازهٔ بقای خود فراهم آوریم و این بقا را به خطر نیندازیم (لاک این را «قانون بنیادین

1. Lockean proviso

طبیعت» می‌نامد که ما بحثش را در فصل ۲ کردیم). لاک متوجّه است که چنین ایجاد خطری برای بقا فقط از طریق عمل آشکار و تهدید آشکار زندگی به وجود نمی‌آید، بلکه از طریق تملّک چیزها هم ممکن است پیش بیاید و وقتی که تملّک چنین خطری را پیش بیاورد آن تملّک منع اخلاقی دارد.

انگیزهٔ نوزیک برای صحّه گذاشتن بر این مادّهٔ شرط‌گذار ظاهراً دلایل متفاوتی از دلایل لاک دارد و به نحوهٔ اکتساب اولیّه‌ای ربط پیدا می‌کند که ممکن است بر آزادی دیگران تأثیرگذار باشد (دیگرانی که حالا دیگر آن چیزی را که آنها هم می‌خواستند داشته باشند ندارند و فرصتهای آنها در نتیجهٔ تملّک آن چیز به وسیلهٔ یک شخص از میان رفته است). برای همین، اگر نوزیک متعهّد و پایبند به آزادی است، بایستی بتواند توضیح دهد چه زمانی اکتساب اولیّه تأثیری سودمند به حال آزادی دیگران دارد و چه زمانی ندارد. مادّهٔ شرط‌گذار لاکی همان خطّی است که نوزیک تلاش می‌کند میان اکتساب اولیّهٔ موافق با آزادی و مغایر با آزادی بکشد. نوزیک خود به عنوان مثالی برای اکتساب مغایر با آزادی که این مادّهٔ شرط‌گذار را نقض می‌کند مثال تلاش فردی را برای تصاحب تنها چاه آب در صحرایی بزرگ می‌آورد؛ اگر فقط آن شخص حقّی بر آن چاه آب داشته باشد، این بر منافع و رفاه همهٔ دیگر افراد در آن صحرا تأثیر منفی خواهد گذاشت. (همهٔ دیگرانی که برای بقا نیاز به آب دارند)، و بدین ترتیب مادّهٔ شرط‌گذار لاکی نقض می‌شود.

امّا اگر نوزیک با این اصل لاکی موافق است که بعضاً حقوق مالکیّت شخصی در برابر نیازهای دیگران رنگ می‌بازد، چرا او این مطلب را نمی‌پذیرد که بعضاً ممکن است رفاه مردم «تقدّم اخلاقی» بر اصول اکتساب یا انتقال پیدا کند، اصولی که به آنها اجازه می‌دهد حق مالکیّت بر چیزهای بخصوصی را داشته باشند؟ در عین اینکه ممکن است نوزیک ترجیح بدهد که این وضعیّت را وضعیّتی نداند که در آن رفاه «ناقض» حقوق مالکیّت می‌شود، بلکه آن‌را وضعیّتی بداند که رفاه نافی امکان داشتن حق مالکیّت می‌شود، امّا آیا باز این از آن مواردی نیست که او روا بدارد که رفاه دیگران انتخابهای خودمختارانهٔ افراد را

از میدان خارج کند ــ انتخابهای خودمختارانه‌ای که در غیر این صورت می‌توانستند حق‌آفرین باشند؟ و اگر چنین است، چرا چنین چیزی نمی‌تواند نشان دهد که حتّی نوزیک می‌پذیرد که اخلاق بعضاً به ما اجازه می‌دهد رفاه و سعادت جامعه را بر حقوق بالفعل (و بالقوّهٔ) افراد مقدّم بداریم، به نحوی که دخالت وسیع دولت در توزیع ــ یا بازتوزیع ــ داراییها را روا و جایز کند؟

در واقع نوزیک صراحتاً می‌گوید که مادّهٔ شرط‌گذار لاکی می‌تواند دولت را به نفی برخی نقل و انتقالات بکشاند که در عین اینکه با قواعد تنظیم انتقالات عادلانه وفق دارند، امّا منجر به نوعی توزیع داراییها می‌شود که دیگر دارایی کافی و لازم برای دیگران در اجتماع یا باهماد باقی نمی‌گذارد. با اینهمه، او خوشبینانه اصرار می‌ورزد، «من معتقدم عملکرد آزاد نظام بازار عملاً چنان نخواهد بود که مشکلی پیش بیاورد که استفاده از مادّهٔ شرط‌گذار لاکی را ضروری کند»، امّا نوزیک هیچ دلیلی برای این خوشبینی‌اش نمی‌آورد[۵۲]. به هر صورت، همین‌که خود نوزیک هم به دولت مجوّز اخلاقی برای مداخله در امور مالکیّت و دارایی می‌دهد، به این دلیل که دولت باید مادّهٔ شرط‌گذار را تنفیذ کند و به اجرا بگذارد، به عقیدهٔ من تلویحاً به معنای پذیرفتن این است که دولت مکلّف است «الگوی» معیّنی را در اجرای نظام توزیع عادلانه تنفیذ کند: یعنی، الگویی از داراییها که تاریخچهٔ اکتساب و انتقال مطابق با اصول حاکم بر این چیزها را به رسمیّت می‌شناسد، امّا در عین حال تضمین می‌کند که هر شخصی «به اندازهٔ کافی و لازم» داشته باشد.

سرانجام یک ایراد جالب هست که منتقدان دست چپی بر نوزیک وارد کرده‌اند. فرض کنید بار دیگر به مثال ویلت چیمبرلین بیندیشیم: نوزیک می‌گوید تنها حسد نامعقول می‌تواند توضیح دهد چرا مردم ممکن است نخواهند ویلت ثروتی بسیار بیش از آنان داشته باشد، آن هم در وضعیّتی که مردم با رضا و رغبت آن ثروت را به او می‌دهند تا او در تیم بسکتبال شهرشان بازی کند. امّا بسیاری از منتقدان (مثلاً جی. ای. کوهن[۵۳]) این بحث را پیش کشیده‌اند که ثروت عظیم می‌تواند سلاحی برای به دست آوردن قدرتی چشمگیر در جامعه

باشد. نخست، این ثروت عظیم امکان دسترسی افراد را به صاحب‌منصبان سیاسی بیشتر می‌کند، و در نتیجه نظرهایشان در مورد مسائل تأثیر بیشتری پیدا می‌کند؛ ثانیاً، ثروت عظیم آنان را در موقعیّتی قرار می‌دهد که بهتر و بیشتر می‌توانند منافعشان را تأمین کنند؛ و ثالثاً، ثروت عظیم به آنها امکان می‌دهد بر دیگر افرادی که چیزی در حدّ ثروت آنان ندارند کنترل پیدا کنند.

همهٔ این اندیشه‌ها در اصل در نوشتهٔ روسو، گفتاری دربارهٔ منشأ نابرابری، آمده است، و بسیاری از فیلسوفان بعدی بر این اندیشه‌ها صحّه گذاشته‌اند. مثلاً، جان استیوارت میل یادآور می‌شود که حتّی اگر فقیران «دیگر به نیروی قانون به بردگی درنمی‌آیند و وابستهٔ اشخاص دیگر نمی‌شوند» باز اغلب مردم همچنان به نیروی فقر به بردگی درمی‌آیند:

> آنان همچنان به یک مکان، به یک شغل، و به وفق دادن خود با ارادهٔ کارفرما زنجیر شده‌اند، و بخت بد در تولّد آنان را از شادیها و از مزایای اخلاقی و روحی و ذهنی بی‌بهره کرده است، چیزهایی که دیگران بی‌آنکه زحمتی کشیده باشند و بی‌آنکه خود شخصاً استحقاقش را داشته باشند به ارث می‌برند. فقیران در این اعتقاد خود برخطا نیستند که این شر به بزرگی هر شر دیگری است که انسانها از آغاز تاکنون علیه‌شان جنگیده‌اند[۵۴].

همانگونه که بعداً در این فصل بحثش را خواهم کرد، این مسئله از مسائلی است که ارسطو هم مطرح کرده است، و توضیح داده است چرا توصیه می‌کند توزیع منابع جامعه نسبتاً برابر باشد، چنانکه برخی (به غلط) خود را «ارباب و سرور» فقیران ندانند. شاید مشهورتر از همه در این زمینه این باشد که مارکس آن‌را بنیان اصلی خود در محکوم کردن نظام اقتصادی سرمایه‌داری قرار داده است.

روسو، میل، ارسطو، و مارکس حتماً در شگفت می‌شدند که چرا نوزیک و دیگر اختیارگرایان، که اینهمه دلنگران حفظ آزادی فردی در برابر دخالت دولت

هستند، «فراموش می‌کنند» که از این آزادی در برابر دخالتها و مزاحمتهای ثروتمندان یا شرکتهایی که داراییهای بسیار بیشتری از افراد دارند محافظت کنند. درست همانطور که قدرت سیاسی می‌تواند برای تهدید، اجبار، و (چنانکه بحثش را در فصل ۳ کردیم) برای سَروَری بر مردم در جامعه‌ای مورد استفاده قرار گیرد، درست به همان نحو نیز ثروت بیشتر می‌تواند چنین باشد. اختیارگرایانی که حقیقتاً دلبستهٔ آزادی و برابری هستند ظاهراً باید به همان اندازه‌ای که نگران متوقّف کردن مداخلهٔ سیاسی در آزادی افراد و استفادهٔ سیاسی از مردم در مقام وسیله و ابزار هستند، نگران متوقف کردن مداخلهٔ ثروت-بنیاد در آزادی افراد و استفادهٔ ثروت-بنیاد از مردم در مقام وسیله و ابزار هم باشند. همین‌که نوزیک اگرچه با بی‌میلی امّا به هر صورت مادّهٔ شرط‌گذار لاکی را می‌پذیرد خود می‌تواند دلیلی باشد که نگرانی در این مواردی هم که گفتیم اخلاقاً لازم است.

بنابراین به نظر می‌رسد که ما می‌توانیم کاملاً با نوزیک موافقت کنیم که ارزشهای آزادی و برابری برای هر رژیم عاملی اساسی و بنیادین هستند، و در عین حال منکر این شویم که درک و فهم اختیارگرایانه از عدالت، که می‌کوشد حقوق مالکیّت را در برترین جایگاه بنشاند، نمی‌تواند ضامن تحقّق هیچ‌یک از این دو ارزش سیاسی باشد (که حتّی خود نوزیک هم با ظرافت احتمالاً در دفاع خویش از مادّهٔ شرط‌گذار لاکی بدان اذعان می‌کند). آیا درک و فهمی دست چپی از عدالت بهتر می‌تواند آزادی و برابری را در خود جای دهد و متحقّق کند؟

مساوات‌طلبی

بسیاری از نظریّه‌پردازان سیاسی بر شکل و صورتی از نظریّهٔ مساوات‌طلبانهٔ عدالت توزیعی صحّه گذاشته‌اند، و این اندیشه‌ای است که غالباً «سوسیالیسم» را تداعی می‌کند (هرچند این اندیشه‌ای نیست که، چنانکه خواهیم دید، کارل مارکس بر آن صحّه گذاشته باشد).

امّا این اندیشه اندیشه‌ای قدیمی هم هست. مثلاً، ارسطو آن‌را در سیاست پیش می‌نهد. همانگونه که در فصل ۱ بحثش را کردم، ارسطو معتقد است که

بهترین نوع دولت دولتی است که او آن‌را «پولیتی» می‌خواند، یعنی دولتی که عناصر حکومت دموکراتیک و حکومت آریستوکراتیک را با هم درمی‌آمیزد. امّا در نظر او یکی از مهمترین ویژگیهای پولیتی راه و روش آن در توزیع نسبتاً برابر ثروت میان شهروندان است. ارسطو می‌گوید، فقط با چنین کاری می‌توان «مشارکت» اصیل میان همهٔ شهروندان دولت را تأمین کرد[۵۵]، زیرا فقط هنگامی که ثروت به شکلی مساوی و برابر توزیع شده باشد می‌توان مردم را از استفادهٔ از ثروت بیشتر در جهت تأمین سَروَری خود بر دیگران بازداشت. در دولتی که ثروت نابرابر است،

> حاصل کار دولتی متشکّل از آزادمردان نیست، بلکه دولتی متشکّل از بردگان و اربابان است؛ بردگانی پر از حقد و حسد و اربابانی پر از نخوت. هیچ چیز بیش از این دوستی و بیش از این مشارکت در دولت را از میان نمی‌برد. مشارکت نشانهٔ دوستی است؛ و به همین سبب مردم نمی‌خواهند حتی شریک سفر با دشمنانشان باشند. دولت باید حتّی‌المقدور از افراد برابر و همانند پدید آید، و این همانندی را عمدتاً در میان طبقهٔ متوسّط می‌توان یافت[۵۶]

پس برابری امکانات در نظر ارسطو منجر به نوع درستی از رابطه میان شهروندان می‌شود ــ یعنی رابطهٔ دوستی میان افراد برابر ــ و از این‌رو پایهٔ درستی می‌شود برای نوع درستی از اجتماع یا باهماد سیاسی و نیز رژیم سیاسی پایدار و ایمن.

به نظر من، همانگونه که بعداً در همین فصل بحثش را خواهم کرد، شاید استدلالی درست‌تر از این برای برابری توزیعی نتوان یافت، امّا نظریّه‌پردازان سیاسی معاصر کوشیده‌اند استدلالهای دیگر پیچیده‌تری برای این نوع توزیع فراهم آورند. در واقع آنان تلاش کرده‌اند ثابت کنند برابری توزیعی نه‌تنها به دلیل پیامدهایش اندیشه‌ای خوب است، بلکه اندیشه‌ای است که اصلاً اقتضای مفهوم عدالت است.

یکی از نخستین سؤالاتی که فرد مساوات‌طلب باید به آن جواب بدهد این است که برابری چه چیزی؟ (همین عبارت عنوان مقالهٔ مشهوری از آمارتیا سن است[۵۷]). بهتر بگوییم، دقیقاً چه چیزی را دولت بنا بر فرض باید برابر کند؟ در نظریّه‌های مساوات‌طلبانهٔ مُدرن دو پاسخ شاخص به این سؤال هست: برابری رفاه و برابری منابع یا امکانات.

مساوات‌طلبی رفاهی میان کسانی بیشتر رواج دارد که مجذوب این نظر فایده‌گرایانه هستند که رفاه انسانی نهایتاً مهمترین ویژگی دخیل اخلاقی اجتماع یا باهماد است که دولت باید بدان توجّه کند، امّا در عین حال دلشان هم می‌خواهد راهی پیش پای دولت بگذارند که رفاه را نه در حالت «تجمّعی» بلکه به شیوه‌ای که پاسخگوی متمایز بودن افراد باشد دنبال کند. امّا اینگونه صورتبندی کردن دیدگاه مساوات‌طلبانه مشکلاتی جدّی دارد. در نظر داشته باشید که ممکن است خوشبخت کردن یک فرد بسیار دشوارتر از خوشبخت کردن فرد دیگر باشد چون ذوق و پسند دشوارتری دارد و ارضای این ذوق و پسندها پرهزینه‌تر هستند. کسی را که عاشق دریانوردی است و شامپانی اعلا دوست دارد باید با صرف امکانات بیشتر راضی کرد تا کسی که اسکیت کردن را دوست دارد و شراب معمولی را می‌پسندد. برای «برابر کردن رفاه آنان» ظاهراً باید به آن عاشق دریانوردی بسیار بیشتر بدهیم تا به آن دوستدار اسکیت کردن. امّا چرا ما باید به برخی افراد به خاطر داشتن سلیقه‌های گرانبها پاداش دهیم و از دیگران چون سلیقهٔ گرانبهایی ندارند تاوان بستانیم؟ آیا نباید هر یک از آنان خود مسئولیت ذوق و پسند و سلیقه‌اش را به عهده بگیرد و اجازه داده نشود با هر ذوق و سلیقه‌ای که دارد از جامعه بخواهد نقشی در ارضای ذوق و سلیقهٔ او ایفا کند؟ تدارک دیدن برای ارضای اینگونه ذوق و سلیقه‌ها بالقوّه به این معناست که اجازه دهیم دولت گروگان هوسهای نامعقول عدّه‌ای، به زیان هر کس دیگر، شود.

بخشی از مشکل ما در اینجا ناشی از آن است که ما درک روشنی از «رفاه» اشخاص نداریم (چیزی که پیشتر در بخش مربوط به فایده‌گرایی بحثش را کردیم). اگر رفاه صرفاً به معنای درک لذّت است، آنگاه هر هوسی که می‌تواند

لذّت به بار آورد باید جدّی گرفته شود، و فرقی نمی‌کند که ارضای چنین هوسهایی چقدر ناقض ادراکات شهودی ما باشد. امّا اگر رفاه نوع خاصّی از لذّت یا چیزی باشد که فقط در صورتی پیش می‌آید که به ترجیحات خاصّی که شخص ممکن است داشته باشد ترتیب اثری داده نشود (مثلاً ترجیحات غیراخلاقی)، آنگاه مساوات‌طلبان باید پیش از هدایت دولت در جهت برابر کردن رفاه، این درک و فهم از رفاه را بپروراند و از آن دفاع کنند. آشکار است که انجام چنین کاری دشوار است، خصوصاً به این دلیل که ظاهراً چنین کاری با اتّکای بیش از حد به ادراکات شهودی باید صورت گیرد که طبیعی است ما در مورد مقام و موقع چنین ادراکاتی و اعتمادپذیری‌شان تردید و تأمّل کنیم. اگر بکوشیم بر درک و فهمی از رفاه اتّکا کنیم که رفاه را ارضای ترجیحات می‌داند چندان وضع بهتری نخواهیم داشت. زیرا اگر رفاه عدّه‌ای بستگی به ارضای ترجیحاتی داشته باشد که غیراخلاقی هستند یا ترجیحات اصیلی نیستند، چگونه دولت می‌تواند به شکلی قابل دفاع رفاهی با این تعریف را دنبال کند و همچنان دولتی عادل باشد؟

سرانجام، فرقی نمی‌کند چه تعریفی از رفاه به دست دهیم، اگر (همانگونه که احتمالش بسیار است) عدّه‌ای در جامعه باشند که گرفتار مشکلات طبیعی باشند (مثلاً بیمار باشند، اختلال خُلقی داشته باشند، عاجز باشند) که این بر رفاهشان تأثیر منفی داشته باشد (با هر درک و فهمی از رفاه انسانی) به نحوی که سخت ناخوشبخت باشند و برای آنکه به مرز خوشبختی و رفاه آدمهایی که این مشکلات را ندارند برسند باید امکانات و منابع گسترده‌ای را صرف کرد، آنگاه برابر کردن تبدیل به امری محال، یا دست‌کم فوق‌العاده پرهزینه، می‌شود. در عین اینکه بسیاری از افراد بر این اندیشه صحّه می‌گذارند که جامعه مسئولیّتی (شاید سنگین) در قبال کسانی دارد که مریض، عاجز، و غیره هستند، امّا این افراد زیر بار این اندیشه نمی‌روند که مقادیر معتنابهی به عدّهٔ قلیلی به هزینهٔ عدّهٔ زیادی داده شود آن هم در راه کوششی بیهوده برای برابر کردن همگان در رفاه، خصوصاً که این افراد سالم و بی‌گرفتاری هستند که اکثر این منابع و امکانات را با

کار خود فراهم می‌آورند، و حال در این حالت باید همین افراد از بهره‌مندی از بسیاری از این منابع و امکانات محروم و منع شوند.

برای همین، بسیاری از مساوات‌طلبان به پیروی از رونالد دوورکین به دفاع از «مساوات‌طلبی امکاناتی» پرداخته‌اند که می‌گوید دولت باید نه رفاه بلکه منابع و امکانات را برابر کند (که تعریف این منابع و امکانات احتمالاً چیزی شبیه همان خیرهای اولیّهٔ راولز خواهد بود)[۵۸]. امّا دوورکین می‌گوید مسئلهٔ توزیع «برابر» امکانات و منابع به نحوی که واقعاً منصفانه باشد مسئلهٔ جالب و دشواری است. این مسئله صرفاً به همین سادگی نیست که به هرکس همان مقدار از منابع و امکانات داده شود و دولت چنان نقل و انتقال منابع و امکانات را زیر نظر داشته باشد که اطمینان حاصل شود این برابری به جای خود محفوظ خواهد ماند. نه، آنچه دوورکین می‌خواهد به دفاع از آن برخیزد نحوه‌ای از توزیع منابع و امکانات است که در عین اینکه منجر به این نمی‌شود که همگان دقیقاً همان مقدار از منابع و امکانات را دریافت کنند، به هر صورت همگان را از سهم خویش راضی نگه می‌دارد و توان این را به شخص می‌دهد که خود با مسئولیّت خود ببینید با این مقدار و سهمی که دریافت داشته است چگونه ذوق و سلیقهٔ خود را ارضا و رفاهش را تأمین کند.

دوورکین برای روشن کردن این درک و فهم از برابری پیشنهاد می‌کند دست به آزمایشی فکری شبیه به آزمایش فکری نگرش قراردادی برای تعریف عدالت بزنیم. او می‌گوید، تصوّر کنید که گروهی مردم کشتی‌شکسته در جزیره‌ای باشند و بخواهند تصمیم بگیرند چگونه منابع و امکانات آن جزیره را میان خود تقسیم کنند. با توجّه به اینکه آنها می‌دانند که هستند، ذوق و پسندشان چیست، و غیره، آنها تصمیم می‌گیرند از رویّهٔ «حراج» پیروی کنند. به هر یک از آنان قدرت خرید برابری داده می‌شوند که واحد این قدرت خرید را «صدف» می‌نامیم.

> هر قلم جنس مشخّصی در جزیره (غیر از خود مهاجران) برای فروش فهرست می‌شود، مگر آنکه کسی به مسئول حراج اطّلاع دهد... که میل و

تمنّای شخصی دارد که قیمتی برای بخشی از یک قلم جنس پیشنهاد کند که می‌تواند مثلاً شامل قطعه‌ای زمین باشد، که در این صورت آن بخش از آن قلم جنس خود یک سهم جداگانه برای فروش می‌شود. آنگاه مسئول حراج برای هر قلم جنس یا هر سهمی مجموعه‌ای از قیمتها را پیشنهاد می‌کند و بدین ترتیب می‌فهمد که آیا این قیمتها بازار را صاف می‌کند یا نه، یعنی آیا به آن قیمت فقط یک خریدار هست و همهٔ اقلام هم خریدار دارند یا نه. اگر چنین نبود، آنگاه مسئول حراج قیمتها را آنقدر جرح و تعدیل می‌کند تا به مجموعه‌ای از قیمتها برسد که بازار را صاف کند. امّا پس از آن فرایند متوقّف نمی‌شود، چون هر یک از مهاجران باز آزاد است که جنسی را که در حراج خریده است و قیمت پیشنهادی را تغییر دهد، حتّی زمانی که به قیمت اولیّه‌ای که بازار را صاف می‌کند رسیده باشند، یا حتّی پیشنهاد خرید چیز دیگری را بدهد. امّا فعلاً اجازه دهید فرض کنیم که این فرایند کند و فارغ‌دلانه سرانجام به پایان می‌رسد، هرکسی رضایت خود را از خریدش اعلام می‌کند و بر آن اساس کالاها توزیع می‌شوند[۵۹].

دوورکین می‌گوید، حال ما به برابری رسیده‌ایم. البتّه همه همان چیز را صاحب نشده‌اند، و هرکسی داشته‌های دیگران را به یک چشم ارزشگذاری نمی‌کند. ذوق و پسند متفاوت آنها قانعشان می‌کند که برخی از آنها نسبت به دیگران بهتر عمل کرده‌اند و برنده هستند. امّا نکتهٔ مهمّ این است که همهٔ آنها بختی معادل با بقیّه داشته‌اند، با همان منابع و امکانات اولیّه، تا بتوانند تمنّیات خود را به بهترین نحوی که می‌توانسته‌اند ارضا کنند و بنابراین خود مسئول هر چه پیش آمده است هستند. از همه مهمتر اینکه هر یک از آنان از آنچه در این فرایند به دست آورده است خشنود خواهد بود. در نتیجه، هیچ‌کس به سهم دیگری حسد نخواهد ورزید و غبطه‌اش را نخواهد خورد، که این خود نشانه‌ای است از توزیعی که هم برابر و هم منصفانه بوده است. توجّه کنید که در آزمایش فکری دوورکین از حراج استفاده می‌شود که تمهیدی بازاری است: او می‌گوید، این تمهید این اندیشه را برجسته می‌سازد که «معیار حقیقی برای تخصیص

امکانات و منابعی از جامعه به زندگی یک شخص با پرسیدن اینکه آن امکان یا منبع چقدر برای دیگران اهمیّت دارد تثبیت می‌شود. این امر کاملاً مشخص می‌کند که بهای معین‌شده به این طریق در درکی که شخص از این دارد که چه چیزی بحق مال اوست و در داوری دیگران که چه نوع زندگی باید او داشته باشد تجلّی پیدا می‌کند و به این امر اعتبار عدالتی می‌بخشد»[۶۰].

چگونه باید این آزمایش فکری را به ورزش سیاسی ترجمه کرد؟ نظر دوورکین این است که از طُرُق مختلف می‌توان این کار را کرد، از جمله با سیاستگذاری مالیاتی دولت می‌تواند گامی در جهت بسامان کردن محیط بردارد (و همچنین می‌تواند احتمالاً به بازارها اتّکا کند) تا عین نتایج همین حراج را به بار آورد، و به مردم سهمی رویهمرفته برابر (و نه دقیقاً برابر) از منابع و امکانات بدهد تا صرف کنند و قادر شوند طرح و نقشه‌های زندگی خود را تعقیب کنند.

امّا همه چیز به این سادگیها هم نیست: اگر برخی اعضای جزیرهٔ ما عاجز یا بیمار باشند چه؟ آیا منابع و امکاناتی که به آنان می‌رسد برای تعقیب زندگی خود به نحو دلخواهشان ناکافی نخواهد بود و در نتیجه آنان ناراضی و حسود نخواهند شد؟ دوورکین می‌پذیرد که به‌کسانی که گرفتاری و مشکلات طبیعی دارند در مسئلهٔ حراج او توجّه نشده است. او پیشنهاد می‌کند مقداری از منابع و امکانات جزیره پیش از حراج به آنان داده شود تا پیش از توزیع بقیّهٔ منابع یک قدم پیش باشند. امّا اگر مشکلات و استضعاف آنان حادّ باشد، این امر سبب می‌شود آنقدر از منابع به آنان تخصیص یابد که برای دیگران چیز اندکی بماند یا هیچ نماند ــ نتیجه‌ای که به نظر بقیّه نامنصفانه خواهد آمد. برای همین دوورکین پیشنهاد می‌کند به حراجمان امکان خرید بیمه را هم اضافه کنیم: یعنی، فرض کنید حراجمان را اندکی تعدیل می‌کنیم تا هر شخصی نداند که آیا ناتوانی یا مشکلی طبیعی دارد یا نه. دوورکین می‌گوید، در این وضعیّت هرکسی سعی خواهد کرد با پرداخت مقداری خود را «بیمه» کند تا اگر بعداً معلوم شد کور یا افلیج یا گرفتار بیماری ناتوان‌کننده‌ای است از آن بیمه بهره‌مند شود. در ورزش

سیاسی زندگی واقعی، این را می‌توان به نظامی جبرانی برای مردم طبیعتاً ناتوان ترجمه کرد، امّا نه به میزانی که تأثیر جدّی و وخیمی بر مقدار منابع قابل استفاده برای دیگران بگذارد. یعنی، می‌توان به مردم گفت: فکر کنید این پرداختهای جبرانی پرداختهایی برای بیمه کردن خود در برابر مشکلات طبیعی است که ما در وضعیّت «حراج» توصیفی دوورکین پرداخته‌ایم و بیمه‌ای خریده‌ایم. اینکه ما حتماً خواستار چنین بیمه‌ای خواهیم شد این واقعیّت را از نظر اخلاقی روشن می‌کند که ما واقعاً باید چگونه به نقش دولت در تخفیف مشکلات کسانی بیندیشیم که دچار استضعاف طبیعی هستند.

امّا مسائل باز از این هم پیچیده‌ترند: اگر برخی افراد مزیّتهای طبیعی بیشتری به حدّ افراط داشته باشند چه؟ چگونه با این تواناییها و مزیّتهای فوق‌العاده بیشتر باید برخورد کنیم، با توجّه به اینکه این تواناییها و مزیّتهای فوق‌العاده بیشتر بسرعت منجر به این خواهد شد که آن شخص بتواند بیشتر تولید کند و به وضعیّتی برسد که سهم بسیار بیشتری از منابع و امکانات در قیاس با همقطارانش داشته باشد؟ دوورکین در این مورد درمی‌ماند و سردرگم می‌شود: او می‌گوید، شاید اصلاً نباید کاری به‌کار این وضع داشته باشیم و صرفاً اجازه دهیم آدمهای بااستعدادتر منابع بیشتری را از طریق استعداد بیشترشان به دست آورند، خصوصاً اگر سخت کار کرده باشند و ابتکار زیادی به خرج داده باشند. اجازه ندادن به آنان که از ثمرهٔ کار و زحمتشان بهره‌مند شوند ظاهراً نقض این اندیشه خواهد بود که دولت باید اجازه دهد مردم خود مسئولیت انتخابهایشان را به عهده بگیرند ــ اندیشه‌ای که دوورکین هم به همان اندازهٔ نوزیک بدان پایبند است، امّا تا جایی که تولید و بهره‌وری بیشتر آنان صرفاً مربوط به بخت طبیعی آنان است، چرا باید اجازه داد آنان بیشتر از دیگران از آن منتفع شوند، بیشتر از آنی که روا داشته می‌شود مستضعفان طبیعی بیش از دیگران رنج ببرند چون بخت بدتر و نامساعدتری در قرعه‌کشی طبیعی داشته‌اند؟ پس شاید ما باید نظامی را طرّاحی کنیم که در آن هرکس بیشتر کارکرد و بیشتر زحمت کشید سهم بیشتری از منابع داشته باشد، امّا اجازه ندهیم کسی صرفاً به خاطر استعدادهای

برتر طبیعی و بیولوژیکی‌اش سهم بیشتری دریافت دارد. مشکل اصلی در این پیشنهاد این است که چگونه می‌توان راهی برای تمیز استعداد طبیعی از تلاش یا بلندپروازی پیدا کرد. کار و زحمت ما در واقع امر تلفیقی از این دو است ــ در واقع، استعداد جز با تلاش و زحمت زیاد پرورده و آفریده نمی‌شود، بنابراین خود همین واقعیّت که کسی استعدادی پرورده دارد نشانهٔ این است که آن فرد خواسته است زحمت بیشتری برای پروراندن استعدادش بکشد.

در نهایت دوورکین پاسخ روشنی به هیچ‌یک از این سؤالات نمی‌دهد، و بحث او دربارهٔ آنها آنقدر پیچیده است که ما فعلاً در اینجا نمی‌توانیم دنبالش کنیم. امّا توجّه کنید که این بحث نشان می‌دهد چقدر مشکل می‌توان گزارشی مناسب از این به دست داد که برابری توزیعی عملاً چیست. آیا باید آن‌را به رفاه مرتبط کرد یا به منابع و امکانات (یا هر دو)؟ موضع‌گیری آن در قبال بخت بد و بخت مساعد افراد در سرنوشت و در داشتن قریحه‌های طبیعی برتر و پست‌تر، و غیره چه باید باشد؟ چگونه این مفهوم مسئولیّت شخصی و دلبستگی برابر را شامل می‌شود؟ حتی مساوات‌طلبان معتقد و پر و پاقرص هم ممکن است دربارهٔ اینکه حالت «برابری» اصیل کدام است اختلاف نظر داشته باشند[۶۱].

شاید اگر ما می‌دانستیم چرا برابری در پیجویی عدالت توزیعی اینهمه اهمیّت دارد پاسخ دادن به این سؤالات آسانتر می‌شد. بسیاری از فیلسوفان معاصر مایلند این مسئله را مسلّم فرض کنند که برابری صرفاً بخشی از درک و فهم ما از توزیع «عادلانه» است. امّا توجّه کنید که ارسطو این مسئله را مسلّم فرض نمی‌کند؛ ارسطو معتقد است دفاع از ارتباط و پیوند میان توزیع برابر و عدالت از طریق استدلالی اخلاقی هم ممکن و هم ضروری است. طبق این نظر، عدالت توزیعی مفهومی اخلاقی است که محتوای آن‌را ما کشف نمی‌کنیم بلکه استنتاج می‌کنیم، و این کار را از طریق فهم اینکه چگونه برخی شیوه‌های توزیع بهتر از شیوه‌های دیگر ارزشهای اخلاقی و اجتماعی خاصّی را ارتقا می‌دهند انجام می‌دهیم. پس ارسطو نخست می‌پرسد، ما چه نوع جامعه‌ای می‌خواهیم؟ و پس از پاسخ دادن به این پرسش، می‌پرسد، چه نوع توزیعی این نوع جامعه را به وجود می‌آورد و ارتقا می‌دهد؟

پاسخ ارسطو به پرسش اوّل یادآور کانت است: او می‌گوید، ما جامعه‌ای می‌خواهیم که در آن مردم با همدیگر همچون افرادی برابر رفتار کنند (به هیچ‌کس نباید اجازه داد سَروَر دیگری یا بنده و بردهٔ دیگری باشد) و در آن این افراد برابر با یکدیگر رفتاری همچون شریکان ــ یا «دوستان مدنی» ــ داشته باشند. راه رسیدن به چنین جامعه‌ای این است که نه به دنبال برابری مطلق در منابع بلکه به دنبال برابری کافی در منابع باشیم به نحوی که اطمینان حاصل شود که هیچ‌کس قادر نخواهد بود از ثروت بیشترش برای به دست آوردن امتیاز سیاسی بر دیگران استفاده کند، طوری که به رابطهٔ شراکتی آنان لطمه وارد آید. پس ارسطو توزیع را وسیله‌ای در راه رسیدن به یک هدف تلقّی می‌کند ــ هدفِ رسیدن به اجتماع یا باهمادی که سلامت اخلاقی دارد. او خواهان برابری مطلق نیست و بنابراین راه را برای اینکه عدّه‌ای با انتخاب اینکه چگونه زندگی‌شان را راه ببرند، چگونه استعدادهایشان را بپرورانند، و غیره سهم بیشتری ببرند بازمی‌گذارد. پس او توصیه نمی‌کند که ما سعی کنیم همه چیز را برابر کنیم، بلکه می‌گوید ما برای رسیدن به اجتماع یا باهماد سالم انسانی نیاز به برابری کافی داریم. به نظر من، اشارات و نظرهای او با مفروضات و مقدّمات نظریّهٔ فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایتی که در فصل ۳ بحثش را کردم ربط وثیقی پیدا می‌کند، نظریّه‌ای که اقتضا می‌کند دولت اصیل از سَروَری پرهیز کند و هر شهروندی را در فرایند حفظ و بقای دولت دخیل کند.

به عقیدهٔ من، این نگرش ارسطویی به عدالت امیدوارکننده‌ترین نظر است و نظری است که حاضرم از آن پشتیبانی کنم. با اینهمه، ارسطو نظریّاتش را خیلی دقیق بیان نکرده، و ما باید هنوز منتظر باشیم بر روی این نظریّات کارهای جدّی انجام شود تا بیانی دقیق پیدا کند. جوامع دموکراتیک معاصر، که بر دلبستگی ارسطو به باهمادی متشکّل از افراد برابر صحّه می‌گذارند، آشکارا در مورد اینکه چگونه به نظامی از توزیع برسیم که مناسب و درخور چنین اجتماع یا باهمادی باشد به دو دسته تقسیم شده‌اند. عدّه‌ای ممکن است حتّی بگویند که توزیع در چنین باهمادی باید بیشتر با نظریّهٔ نوزیک جفت و جور باشد تا با نظریّهٔ دوورکین،

چون، طبق این نظر، «رفتار برابر» در جامعهٔ دموکراتیک احترامی به آزادی را می‌طلبد که فقط در جامعه‌ای به دست می‌آید که بازار آزادی داشته باشد که خیلی دقیق تنظیم و ترتیبی به آن داده می‌شود. علاوه بر این، در نظریهٔ ارسطو فهمی که از توزیع عادلانه (یعنی توزیع نسبتاً برابر) هست فهمی است که آن‌را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف برابری و دوستی سیاسی می‌بیند، و برخی ممکن است اصرار ورزند که عدالت را نبایستی در مقام وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی تعریف کرد بلکه باید آن‌را مفهومی دانست که اقتضائات ذاتی خودش را دارد، فارغ از اینکه چگونه دیگر ارزشهای سیاسی را ارتقا می‌دهد و ترفیع می‌بخشد.

نه من و نه هیچ‌کس دیگر قادر به عرضهٔ استدلال قاطع و تمام‌کننده‌ای نیست که پاسخهای درست به این سؤالات (واقعاً مشکل) بدهد که چگونه باید رفتار برابر را در جوامع دموکراتیک تأمین کرد؛ برای همین من باید این بخش تمام کنم بی‌آنکه توانسته باشم هیچ علاجی برای بحث و جدلهای اطراف این مسئله عرضه کنم. در نظر من هیچ مسئله‌ای در فلسفه سیاسی امروز به اندازهٔ مسئلهٔ ماهیّت عدالت توزیعی «زنده» نیست.

آیا دیر شده و کار از کار گذشته است؟

عدّه‌ای از فیلسوفان بر اشتغال صرف نظریهٔ سیاسی معاصر به مسئله عدالت توزیعی اسف خورده‌اند. من می‌خواهم این فصل را با بررسی سه موضعی که فیلسوفان صاحب این نظر اتّخاذ کرده‌اند به پایان برم. این کار به ما کمک خواهد کرد صحنه را برای بحثهای آتی در فصل بعدی آماده کنیم، جایی که من به دیگر جنبه‌های عدالت خواهم پرداخت.

باهمادگرایان

اخیراً، تعدادی از فیلسوفان، که باهمادگرایان خوانده می‌شوند، تأکید بی‌امان و سرسختانه بر فرد را در نظریّه‌های عدالت توزیعی، چه چپ و چه راست، که از نظر گذراندیم، به زیر سؤال برده‌اند، زیرا، این منتقدان می‌گویند، کانون درست

توجّه برای جامعه‌ای سیاسی خیر و صلاح باهماد است، نه اینکه هر فرد خاصّی در آن باهماد باید به چه چیزهایی برسد. فقط فایده‌گرایی است که به این موضع نزدیک می‌شود و همین دلبستگی را نشان می‌دهد، امّا حتّی فایده‌گرایی، طبق این نظر، نمی‌تواند آنچه را باید «ارزشهای باهماد» نامید در دل خود جای دهد، و درعوض رفاه تجمّعی افرادی را که به صورت موجودات متمایز و جدا از هم در نظر گرفته می‌شوند در کانون توجّه قرار می‌دهد، نه افرادی را که با رشته‌های مشترک فرهنگی یا اجتماعی به صورت یک کلّ واحد درآمده‌اند. امّا باهماد برای ما اهمیّت بسیار دارد، و چرا نباید اهمیّت آن پیامدهایی برای تصمیم‌گیری ما در مورد چگونگی توزیع منابع داشته باشد، به نحوی که هیچ‌یک از این نظریّه‌ها آن‌را جدّی نمی‌گیرند؟ در میان تمام گزارشهای سیاسی که از نظر گذراندیم، شاید تنها ارسطو نسبت به ربط میان باهماد و عدالت توزیعی از خود حسّاسیتی نشان داده است. در فصل بعد، ما با تفصیل بیشتر به بررسی و کاوش در موضع باهمادگرایان خواهیم پرداخت تا ببینیم تا چه حد اینان در تلاش برای جهت دادن دوباره به مسئلهٔ اصلی نظریّهٔ سیاسی برحقّند.

مارکسیستها

مارکسیستها هم کسانی را که بر عدالت توزیعی تأکید می‌کنند مورد انتقاد قرار می‌دهند، امّا به دلایلی کاملاً متفاوت از دلایل باهمادگرایان. کارل مارکس (۱۸۱۸ـ۱۸۸۳) می‌گفت هر نوع توزیع منابع در جامعه بناگزیر محصول صورت اقتصادی سازماندهی در آن جامعه است. در دوران ما این صورت سازماندهی سرمایه‌داری است، و مارکس می‌گوید سرمایه‌داری با عملکرد خود نابرابریهای عظیمی در ثروت (و رفاه) به وجود می‌آورد و علّتش نحوهٔ کارکرد بازارها و شرکتهای سرمایه‌دارانه در جهت سود بردن مالکان و زیان دیدن کارگران است. مارکس در کتاب کاپیتال حتّی نظریّه‌ای اقتصادی پیش می‌نهد که مبتنی بر «نظریّهٔ ارزش کار» است (که در قرن نوزدهم بسیار رایج بود ولی امروزه عمدتاً اقتصاددانان آن‌را رد کرده‌اند). هدف او از پیش نهادن این نظریّه تلاش برای نشان

دادن این بود که چگونه استثمار کارگران در نظام سرمایه‌داری ناگزیر است. خصوصاً، استدلال مارکس این است که به کارگران دستمزد پرداخت می‌شود امّا همیشه این دستمزد کمتر از ارزشی است که کار او آفریده است. سرمایه‌دار این ارزش اضافی را به جیب می‌زند، و در نهایت این امر سبب فقیر شدن کارگر و ثروتمند شدن سرمایه‌داری می‌شود که کارگر برای او کار می‌کند. مارکس همچنین نسبت به اَشکال سلطه‌ای که نابرابریها در ثروت و نیز مالکیّت شخصی وسایل تولید ممکن می‌کند حسّاس بود (پس او می‌توانست با این ادّعای نوزیک مخالفت ورزد که «هیچ چیز غلطی» در دریافت مبالغ بسیار بیشتری که ویلت چیمبرلین نسبت به همقطارانش می‌گیرد وجود ندارد).

بسیاری از نظریّه‌های اقتصادی مارکس در عمل درست از آب درنیامده‌اند، و استدلال او در مورد ماهیّت ذاتاً استثمارگرانهٔ سرمایه‌داری سخت مورد انتقاد قرار گرفته است (هرچند نظریّه‌پردازانی هم بوده‌اند که با این نتیجه‌گیری او همدلی کرده‌اند و البتّه کوشیده‌اند استدلالهای مؤثّرتری برای آن فراهم آورند). علاوه بر این، نظریّهٔ او در مورد آن نوع نظام اقتصادی که باید جایگزین نظام سرمایه‌داری شود، هم تعریف دقیق و مشخّصش دشوار بوده و هم به اجراگذاشتنش سخت بوده است. مارکس از خلق یک رژیم «کمونیستی» محض دفاع می‌کند که در آن هیچ مالکیّت شخصی نخواهد بود و در آن همگان به اشتراک صاحب کالاها خواهند بود. مارکس در توافق با این نظر ارسطو که جامعهٔ آرمانی جامعه‌ای است که در آن هرکس با دیگران روابط دوستانه‌ای دارد، به بیان این اعتقاد می‌پردازد که ما با خلق جامعه‌ای که در آن هرکس به اندازهٔ دیگری داشته باشد به این آرمان نخواهیم رسید، بلکه با ویران کردن اندیشهٔ مالکیّت خصوصی در کلّ به نحوی که بتوان جامعه‌ای نو با نظام اقتصادی نو ساخت که در آن تقریباً مالکیّت بر همه چیز اشتراکی است به این آرمان می‌توانیم برسیم ــ خصوصاً مالکیّت اشتراکی وسایل تولید. نظر او در این جملهٔ مشهورش خلاصه شده است: «از هرکس به اندازهٔ توانش، به هرکس به اندازهٔ نیازش.»

یکی از ویژگیهای شگفت این جامعهٔ آرمانی آن است که دولتی بر آن حاکم

نیست. نظر مارکس در نهایت امر آنارشیستی است: او می‌گوید، وقتی که مالکیّت و دارایی خصوصی وجود نداشته باشد نیازی هم به دولت نخواهیم داشت، چون مردم با هم رقابتی نخواهند داشت و همدیگر را به چشم رقیبی نخواهند نگریست که باید در مبارزه‌ای شکستش داد و به خاکش انداخت تا بتوان پیش رفت. این‌گونه گرایشها به رقابت و خشونت زاییدهٔ سرمایه‌داری است، زمانی که رقابت و خشونتی در کار نباشد و نظام اقتصادی کمونیستی جایگزین نظام سرمایه‌داری شده باشد، مردم نوعی حسّ خیرخواهانهٔ کمک به یکدیگر و همکاری با یکدیگر برای چاره کردن تضادّها خواهند داشت و بدین ترتیب نیاز به عدالت و نیاز به دولتی برای اجرای عدالت رفع خواهد شد. به یاد بیاورید که خیرخواهی محدود یکی از «شرایط عدالت» بود؛ مارکس می‌گوید کمونیسم می‌تواند خیرخواهی انسانی را چندان گسترده کند که دیگر نیازی به عدالت نباشد.

متأسفانه مارکس نقشه‌ای برای رسیدن به جامعه‌ای آرمانی از این دست را ترسیم نکرد، و برخی از پیروان او اندیشه‌های او را برای خلق رژیمهای قدرت‌پرست (بعضاً وحشتناکی) به‌کار گرفتند که عموماً خیری برای کارگران نداشتند و نابرابری سیاسی و اقتصادی زیادی میان حاکمان و افراد تحت حاکمیّت به بار آوردند. امّا آیا شکست دولتهای سبک مارکسیستی در ایّام اخیر به معنای شکست خود مارکسیسم است یا تنها شکست مارکسیستهایی است که درک و فهم کافی از آن نگاه و نظر مارکس نداشتند و ندانستند در عمل آن‌را چگونه تعقیب کنند؟

در عین اینکه مارکسیستها دلشان می‌خواهد همقطاران مارکسیستشان را در شکستشان برای به اجرا گذاشتن صحیح آرمان مارکس مقصّر بدانند، بسیاری از نظریّه‌پردازان سیاسی معتقدند که مشکل در خود نظریّهٔ مارکسیسم است. در نظر بگیرید، همانگونه که در فصلهای ۱ و ۲ بحثش را کردیم، آنهایی که از ضرورت دولت دفاع می‌کنند طبعاً نظری «مردم‌بیزارانه» نسبت به انسانها دارند[۶۲]؛ یعنی نظرشان بر این است که انسانها بنا به طبیعتشان سخاوتمندی و نوعدوستی

محدودی دارند، و آماده‌اند بیرحمانه رفتار کنند، و جذب اندیشهٔ سلطه شوند، و برای حل تضادّها و کشمکشهایشان از خشونت بهره بجویند، و غیره. در نظر این فیلسوفان، «شرایط عدالتی» که پیشتر از نظر گذراندیم ــ و شرایط ضروری برای پرداختن یک نظریّهٔ عدالت و نظام حقوقی برای تنفیذ آن هستند ــ شامل محدود بودن خیرخواهی است که هر قدر هم سخت بکوشیم نمی‌توانیم در مردمان علاجش کنیم؛ برای همین آنان اعتقاد دارند ما برای حکمیّت در کشمکشها و حلّ و فصل آنها نیاز به نظریّهٔ عدالت و نظام سیاسیی داریم که فرمانروایانه حکم کند و این راه‌حلها را به اجرا بگذارد. طبق این نظر، راهی نیست که ما بتوانیم از این نیاز به یک نظریّهٔ عدالت یا نیاز به دولتی برای اجرای آن نظریّه فراتر رویم و احتمالاً هیچ راهی برای طرّاحی نظریّهٔ عدالتی مؤثّر برای جامعه‌ای سیاسی نیست که به هر صورت تا حدودی شامل مالکیّت شخصی و بازار نشود. در نظر آنان، رؤیای مارکس در مورد اجتماع یا باهمادی کامل از دوستان که روابط صمیمانه‌ای با هم دارند در میان انسانهای واقعی قابل تحقّق نیست و باید آن‌را یک توهّم به حساب آورد. علاوه بر این، این منتقدان معتقدند که ساده‌لوحی مارکسیستها در مورد عدم درک اینکه انسانها اگر در موضع قدرت قرار گیرند می‌توانند بیرحم و استثمارگر شوند می‌تواند منجر به برساخته شدن رژیمهای مارکسیستی شود که ناتوان از برنامه‌ریزی و ساختن نهادهایی باشند که جلوی چنین شرهایی را بگیرد و بنابراین در نهایت این رژیمها به نحو وحشتناکی ناعادل می‌شوند.

در این جدل حق با چه کسی است؟ آیا حق با مارکس است که می‌گوید می‌توان جامعه‌ای را با نظام اقتصادی نو و بهتری طرّاحی کرد که مستقیم و غیرمستقیم منجر به ساخته شدن نوعی زندگی اجتماعی و انواعی از نهادهای اجتماعی شود که مردم دیگر میلی به بیرحمی و خشونت با هم نداشته باشند؟ یا اینکه بیرحمی واقعیّتی در مورد طبیعت انسانی ماست که نمی‌توان بر آن فائق آمد، و بنابراین ما همیشه نیازمند دولتی خواهیم بود که نه‌تنها راه‌حلّی برای مسائل همکاری مختلف تدارک ببیند، بلکه علاوه بر آن در مقابل مردمی که

سعی می‌کنند از یکدیگر استفاده و سوء استفاده کنند و بر هم سلطه یابند بر «عدالت» تأکید ورزد؟

به عقیدهٔ من، حق با منتقدان مارکسیسم است زیرا داوری آنان مبتنی بر مشاهدهٔ اعمال انسانها و نیز مبتنی بر همهٔ نظریّات روانشناختی و زیست‌شناختی در مورد طبیعت انسان است. البتّه من تأمّل در این مورد و موضع‌گیری در قبال این مسئله را به خود شما وامی‌گذارم. امّا حتّی اگر اندیشه‌های مارکس در عمل معلوم شود که خصلت اوتوپیایی علاج‌ناپذیری دارند و بنابراین نمی‌توان آنها را به اجرا گذاشت، این اعتقاد او که مشکلات توزیع را می‌توان در مقام مشکلاتی سیستمیک درک کرد که باید از طریق برساختن گستردهٔ نهادهای اجتماعی یا سیاسی جدید علاجشان کرد، همانگونه که در فصل بعد خواهیم دید، اعتقادی فوق‌العاده بانفوذ و پرتأثیر در دوران ما بوده است. علاوه بر این، درک درست و توجّه او به این واقعیّت که فقط رهبران سیاسی نیستند که می‌توانند رفتاری بیرحمانه داشته باشند، بلکه آنهایی هم که ثروت عظیم و سرمایهٔ اقتصادی کلانی اندوخته‌اند می‌توانند چنین کنند جنبشهای سیاسی عظیمی به راه انداخته است و در نهایت منجر به قانونگذاریهایی برای محدود کردن نابرابریها از نظر قدرت اقتصادی، حتی در کشورهای غیر کمونیست، شده است. ما این هر دو اندیشهٔ مارکسی را در فصل بعد بیشتر مورد بحث قرار خواهیم داد.

فمینیستها

سرانجام، دستهٔ آخر از منتقدانی که به این مسئله انتقاد دارند که عدالت توزیعی در کانون نظریّهٔ سیاسی قرار گرفته است منتقدان فمینیست هستند[۶۲]. برخی از فمینیستها معتقدند که نظامهای سلطهٔ سیاسی و اقتصادی، نظیر سلطهٔ مردان بر زنان، می‌تواند جامعه را چنان سخت از ریخت بیندازد که هیچ‌یک از نظریّه‌های عدالتی که ما از نظر گذراندیم قابل پذیرش نخواهند بود، مگر آنکه این نظامهای ظلم و تعدّی برانداخته شوند. مثلاً، اگر زنان در جامعه‌ای زندگی کنند که به آنها

اجازه ندهد اشکال خاصّی از مالکیّت و دارایی را داشته باشند، یا اجازه ندهد رأی بدهند یا مشاغل خاصّی را اختیار کنند، آنگاه صرف توزیع منابع به شکلی مثلاً «برابر» برای تأمین عدالت کافی نخواهد بود. منابع و امکانات بیشتر این واقعیّت راکه در چنین جامعه‌ای زنان تا حدودی تحت سَروَری هستند نه از میان می‌برد نه حتّی تخفیفش می‌دهد.

یا در نظر بگیرید که چگونه نظریّهٔ عدالتی که می‌کوشد رفاه را برابر کند یا می‌کوشد رفاه کلّی را بیشینه کند اگر این سؤال را مطرح نکند که چرا مردم ترجیحاتی اینچنینی دارند که دارند نخواهد تنوانست به مسئلهٔ اشکال و صورتهای ظلم و تعدّی پردازد. اگر ترجیحات افراد تا حدودی ناشی از نظام ناعادلانهٔ سلطه است، پس نظریّهٔ عدالت توزیعی که صرفاً به ارضای این ترجیحات می‌اندیشد بی‌آنکه آنها را ارزیابی کند یا درصدد اصلاح نیروهای متعدّی و ظالمی باشد که این ترجیحات را به وجود آورده‌اند از نظر اخلاقی هم رضایتبخش نخواهد بود. بنابراین، برای مثال، اگر جامعه‌ای زنان را از تحصیلات عالیه یا کار کردن بیرون از خانه پس از ازدواج منع کند، کوشش برای خوشبخت کردن آنان زمانی که اظهار تمایل می‌کنند که در خانه زندگی شادی داشته باشند (و کجای دیگر اجازه دارند زندگی را سر کنند؟) نخواهد توانست بدرستی به این واقعیّت بپردازد که فرصتهای آنان، و بنابراین تمایلات و تمنّیات آنان، سخت نامنصفانه تحت فشار و قید و بند بوده است.

بر همین وجه، نظامی اختیارگرا که حاضر نیست خود را درگیر مسئلهٔ انتخابهای شهروندان در بازار کند می‌تواند به مردم اجازه دهد که تمایلات و تمنّیات خود را به نحوی ارضا کنند که نسبت به گروههای قومی و نژادی معیّن یا نسبت به زنان تبعیض‌آمیز باشد. مثلاً، اگر فرصتِ گرفتنِ مشاغل خاصّ دائماً از زنان و اعضای برخی اقلیتهای نژادی دریغ شود، آنگاه این واقعیّت نه‌تنها بر امکانات و منابع آنان تأثیر خواهد گذاشت، بلکه فرصتها، امیدهای موفقیّت در زندگی، و بختهای شادی و خوشبختی را از آنها خواهد گرفت. چگونه آن دسته از نظریّات عدالت توزیعی که به این تبعیضها توجّهی نمی‌کنند واقعاً می‌توانند ماهیّت عدالت را درک کنند و در خود جای دهند؟

حتی مساوات‌طلبان هم نمی‌توانند از زیر انتقادات فمینیستها دربروند. زیرا آن کسی که قرار است امکانات و منابع را در دیدگاه مساوات‌طلبانه دریافت کند چه کسی است؟ هر شخص، اعمّ از مرد یا زن؟ یا اینکه فقط «رئیس» خانواده، آن هم در جامعهٔ پدرسالاری که حتماً این رئیس مرد است؟ یکی از فمینیستها خاطرنشان می‌کند که تقریباً همهٔ پژوهشهای برجسته در مورد توزیع امکانات و منابع در علوم اجتماعی واحد تحلیلشان «فرد» است. امّا بعد آنها این «فرد» را به نحوی تعریف می‌کنند که نشان‌دهندهٔ این است که فرض محقّق این است که «فرد» به احتمال قوی مردی است که رئیس خانواده است و چیزهایی چون طبقه، درآمد، و مقام و منصب را با مقیاسی می‌سنجند که گویی زن بالغ متوسّط بکلّی از صحنه غایب است و به چشم نمی‌آید[۶۴]. و حتی اگر به هر شخصی (اعمّ از مرد یا زن) منابع و امکانات برابر داده شود، این برای علاج تبعیض سیستمیک، علاج ورزشهایی اجتماعی که فرصتها را از زنان دریغ می‌دارند، یا علاج اشکالی از اجتماعی‌سازی که شکل گرفتن ترجیحات را در زنان محدود می‌کنند نخواهد بود.

چون راولز صریحاً حکم به برابر کردن همهٔ فرصتها و آزادیهای هر شهروند می‌دهد و مبنای حسّ احترام به خود را برای هر شهروند فراهم می‌آورد، نظریّهٔ او شاید بتواند دست‌کم پاسخگوی برخی دلمشغولیهای فمینیستها باشد. سوزان مولر اوکین[1] دست به پژوهشی در این مورد زده است که تا چه حد نظریّهٔ راولزی عدالت را می‌توان به نحوی تفسیر، بازنگری، و اجرا کرد که بتواند به سرکوب زنان و ظلم و تعدّی به آنان خاتمه دهد[۶۵]. من در نوشتهٔ خودم در این‌باره، گفته‌ام که (چیزی شبیه) این شیوهٔ قراردادگرایانه راهی نویدبخش برای شروع حمله به صورتهایی از ظلم و تعدّی و سرکوب است، زیرا آزمایش فکری قرارداد اجتماعی را می‌توان طوری طرّاحی کرد که وجود سلطه در هر رابطه‌ای، اعمّ از سیاسی یا شخصی، در آن محک بخورد[۶۶].

در نظر بگیرید که رابطهٔ ما با دوستانمان، همسرانمان، یا همشهریانمان،

1. Susan Moller Okin

زمانی که اینها افرادی هستند که می‌توانند متقابلاً در برابر آنچه به آنان می‌دهیم چیزی به ما بدهند (برخلاف افراد سخت بیمار، یا عاجز، یا کودکان) از نظر اخلاقی فقط تا آنجایی پذیرفتنی است که از هیچ طرفی شامل تحمیل هزینه یا مصادرهٔ منافع در طول مدّتی از زمان نباشد، به نحوی که تلویحاً نشانهٔ بی‌احترامی به آن فرد باشد نه احترام متقابل. کسی که دائماً از شما بیشتر از آنی می‌گیرد که به شما می‌دهد، در واقع از شما به عنوان منبع و ذخیرهٔ منافعش استفاده می‌کند و نیازی نمی‌بیند متقابلاً برای شما کاری بکند، گویی شما خدمتکارش هستید. پس صرفاً تخصیص هزینه‌ها و منافع نیست که در چنین رابطه‌ای نابرابر است، بلکه آنچه در این وضعیّت که توصیفش را کردم مطرح است وجود نوعی بی‌احترامی است که آن تخصیص نابرابر صرفاً نشانه‌ای از آن است. و همین بی‌احترامی است که من (همراه با ارسطو و کانت) معتقدم که در بطن بی‌عدالتی جای دارد و اگر اجازه دهیم دوام یابد می‌تواند هر رابطه‌ای را از میان ببرد. این بی‌احترامی می‌تواند به زناشوییها و دوستیها پایان دهد، و حتّی می‌تواند جوامع سیاسی را نابود کند، زیرا اگر این بی‌احترامی در جامعه‌ای سیاسی وجود داشته باشد دائماً از مردم خواسته می‌شود نقشهای مهمّی را در آن جامعه ایفا کنند و در مقابل چیز چندانی دریافت نکنند. این وضع نابرابر سرانجام جان آنها را به لب خواهد رساند و علیه نیروهای سیاسی که سهم و نقش آنان را بدرستی به جا نمی‌آورند خواهند شورید.

پس با استفاده از آزمایشی فکری که در آن بررسی می‌کنید که آیا شما و طرف یا طرفهایتان قادر هستید در رابطه‌ای (چه رابطهٔ شخصی میان شما و دیگری، چه رابطه‌ای سیاسی میان شما و هر عضو دیگر دولت و کشورتان) بر سر توزیع جاری هزینه‌ها و منافع توافق کنید یا نه، در واقع شما دست به آزمونی می‌زنید که ببینید آیا در این رابطه نوعی بی‌احترامی تلویحی هست یا نه. توجّه کنید که توزیع پذیرفتنی لزوماً توزیع کاملاً برابر نیست. هر بار که شخصی از دوستی هدیه‌ای می‌گیرد و بعد روز تولّد دوستش را فراموش می‌کند، یا زمانی که عدّه‌ای در کارشان دستمزدی بیشتر از بقیّه می‌گیرند استثمار همچون دیوی مهیب

سایه‌اش را بر روابطمان نمی‌اندازد. نه، استثمار فقط زمانی پدیدار می‌شود که توزیع نامتوازن در رابطهٔ میان افراد دائمی و جدّی باشد، به نحوی که فرد منتفع از این نامتوازنی دائم اقدام به تصحیح آن نکند. آزمون قرارداد، طبق این نظر، تمهیدی است که اگر در شرایط درست از آن استفاده شود این اندیشهٔ بنیادین کانتی را به خاطر خواهد آورد که همه انسانها برابر هستند و شایستهٔ احترام و توجّه برابر، به نحوی که ما را قادر خواهد ساخت بدرستی وجود بیعدالتی را در رابطه‌ای تشخیص دهیم. در پایان، می‌خواهم بگویم، این هم از راههایی است که راولز سعی می‌کند در رویّهٔ وضع اصلی فرد به‌کار گیرد (هرچند، چنانکه قبلاً گفتم، جای بحث دارد که آیا در این کارش موفّق می‌شود یا نه).

این اشارات به منظور پیش آوردن این فکر بود که خلق دولتی عادل در نهایت چیزی بیش از صرفاً مسئلهٔ توزیع خیرها یا کالاها به شکلی خاصّ است و مسئلهٔ تأمین ارزش برابر هر شهروند در جامعه هم، به نحوی که صاحبان قدرت اقتصادی یا قدرت سیاسی نتوانند آن‌را تهدید کنند یا منکرش شوند، جزئی از این مسئله است. نظر خود من این است که تا زمانی که چنین ارزش برابری برای همگان تضمین نشود، همهٔ طرحها و نقشه‌ها برای عدالت توزیعی کارشان به جای کمک به‌کسانی که تحت سلطه هستند به لطمه زدن به این افراد خواهد کشید.

برای مطالعهٔ بیشتر

برای اطّلاع از بنیادهای فایده‌گرایی کلاسیک، رجوع کنید به:

Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.*

و نیز:

John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government.*

برای مطالعهٔ گزیده‌ای از مقالات دربارهٔ صورتهای مختلف فایده‌گرایی، رجوع کنید به:

Jonathan Glover, ed., *Utilitarianism and Its Critics.*

موضع قراردادگرایانه در کتابهای زیر عرضه شده است:

John Rawls, *A Theory of Justice.*

David Gauthier, *Morals by Agreement.*

برای مطالعهٔ مقالاتی دربارهٔ دیدگاههای جان هرسانی، رجوع کنید به:

John Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behaviour and Scientific Explanation.*

مجموعه‌ای از مقالات مفید دربارهٔ راولز در کتاب زیر می‌توانید بیابید:

Norman Daniels, ed., *Reading Rawls.*

برای مطالعهٔ مجموعه‌ای از مقالات که در میان سایر مسائل به بررسی بحث و جدل میان قراردادگرایان و فایده‌گرایان می‌پردازند، رجوع کنید به:

Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond.*

نظری فمینیستی دربارهٔ آثار راولز را می‌توانید در نوشتهٔ زیر بیابید:

Susan Moller Okin, «Justice and Gender», *Philosophy and Public Affairs* 16, 1 (1987): 42–72.

نوزیک نظریّهٔ اختیارگرایانهٔ خود را در کتاب زیر بیان کرده است:

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia.*

برای مطالعهٔ مجموعهٔ مقالاتی دربارهٔ اثر نوزیک رجوع کنید به:

Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick.*

نگاه نقّادانهٔ نافذی به استدلالهای نوزیک از منظری چپ‌گرایانه را در نوشتهٔ زیر خواهید یافت:

Gerald A. Cohen, «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty», in John Arthur and William H. Shaw, eds., *Justice and Economic Distribution.*

برای اطّلاع از دفاعی تازه‌تر از اختیارگرایی، رجوع کنید به:

Loren Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community.*

بحث نافذ آمارتیا سن دربارهٔ مساوات‌طلبی در نوشتهٔ زیر آمده است:

Amartya Sen, «Equality of What?», in Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values.*

دیدگاههای مساوات‌طلبانه دوورکین در دو مقالهٔ زیر آمده است:

Ronald Dworkin, «What Is Equality? part I: Equality of Welfare», and «What Is Equality? part II: Equality of Resources», *Philosophy and Public Affairs* 10, 3 and 4 (1981): 185–246 and 183–345.

پیشنهاد مساوات‌طلبانهٔ جالبی را در اثر زیر خواهید یافت:

Richard Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 56 (1989): 77–93.

همچنین رجوع کنید به:

Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality.*

سه کتاب دربارهٔ مارکس هم مارکس تاریخی را می‌شناسانند و هم اندیشه‌های مارکسیستی معاصر را:

John Roemer, *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic philosophy*; Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*; Jon Elster, *Making Sense of Marx.*

برای اطلاع از کتابهایی برای مطالعهٔ بیشتر در زمینهٔ فمینیسم و باهمادگرایی، رجوع کنید به بخش «برای مطالعهٔ بیشتر» در فصل ۵.

یادداشتهای فصل چهارم

1. Jeremy Bentham, «Anarchical Fallacies», in *Collected Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, eds., Jams H. Burns, John R. Dinwiddy, and Frederick Rosen (Oxford: Oxford University Press and London: Athlone Press, 1983), p. 500.

۲. امّا بتنام توضیح نمی‌دهد منظورش از «باهماد» چیست. چرا باید منظور از باهماد صرفاً اعضای واحدهای سیاسی موجود باشند؟ چرا نباید جوامع سیاسی دلبستهٔ رفاه کسانی باشند که خارج از مرزهای آنان به سر می‌برند؟ در واقع، چرا اصلاً باید آنها فقط دلبستهٔ رفاه انسانی باشند؟ و دربارهٔ رفاه آنهایی که هنوز زاده نشده‌اند چه باید گفت؟ برای بحث بیشتر دربارهٔ این سؤال آخر و مسائل مربوط به آن، رجوع کنید به:

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984);

نیز:

Derek parfit, «Overpopulation and the Quality of Life», in Jonathan Glover, ed., *Utilitarianism and Its Critics* (New York, Macmillan, 1990).

3. Jeremy Bentham, *An Introduction to Principles of Morals and Legislation*, eds., J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: Athlone Press, 1970), chap. 1, sec. 3, p. 12.

4. *Ibid.*, sec. 7, p. 14.

۵. مثلاً این اصطلاح را راولز در کتاب زیر به‌کار برده است:

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

6. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in Mill, *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, ed., H. B. Acton (New York: E. P. Dutton, 1972), p. 7.

7. *Ibid.*, p. 7.

8. *Ibid.*, p. 9.

9. See Oskar Morgenstern and John von Neumann, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton University Press, 1953);

و:

Leonard Savage, *The Foundations of Statistics* (New York: Dover, 1972).

10. See R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York: John Wiley and Sons, 1957).

۱۱. برای مطالعهٔ مقالاتی که به بررسی این اندیشه پرداخته‌اند، رجوع کنید به:

Jon Elster and John Roemer, eds., *Interpersonal Comparisons of Wellbeing* (New York: Cambridge University Press, 1991).

۱۲. آمارتیا سن بخصوص به استفادهٔ هرسانی از نظریّهٔ فایدهٔ مورد انتظار به عنوان پایهٔ فایده‌گرایی انتقاد دارد. برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ جدل این دو تن، رجوع کنید به:

John Weymark, «A Reconsideration of the Harsanyi-Sen Debate on Utilitarianism», in *ibid.*, pp. 255–320.

۱۳. این مطلب را من در نوشتهٔ زیر پی گرفته‌ام:

Jean Hampton, «The Failure of Expected Utility Theory as a Theory of Reason», *Economics and Philosophy* 10, 2 (October 1994): 195–242.

14. See Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New York: John Wiley and Sons, 1951).

15. Rawls, *Theory of Justice*.

۱۶. امّا راولز می‌کوشد استدلال خود را به لاک هم مانند روسو و کانت (امّا نه هابز) پیوند دهد. به صفحهٔ ۱۱ کتاب او رجوع کنید. نظر من این است که ربط دادن این نظر به لاک و گنجاندن او در فهرست اسلاف فلسفی‌اش اشتباه است.

۱۷. رجوع کنید به قطعات ۳۱ و ۳۳ نوشتهٔ اپیکوروس در کتاب زیر:

Julia Annas, *The Morality of Happiness* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 294, and pp. 293–302.

18. Immanuel Kant, «On the Common Saying: This May Be True in the Theory, but It Doesn't Apply in Practice», in *Kant's Political Writings*, ed., Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 79.

۱۹. این نظر در نوشتهٔ زیر مطرح شده است:

Thomas Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism», in Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

20. See Immanuel Kant, *Groundwork of Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton (London: Harper Torchbooks, 1964), chap. 2.

21. Rawls, *Theory of Justice*, p. 29.

۲۲. برای همین راولز به اندیشهٔ «نظاره‌گر بیطرف همدل» حمله می‌کند، اندیشه‌ای که بعضاً طرفداران فایده‌گرایی برای توضیح و دفاع از رویّهٔ استدلالی فایده‌گرایانه بدان متوسّل می‌شوند. رجوع کنید به همان، ص ۲۹، و فصل ۳۰.

23. See *ibid.*, chaps. 27 and 28.

24. From *ibid.*, p. 60.

کاملترین و تخصصی‌ترین روایت از دو اصل در صفحات ۳۰۲ـ۳۰۳ آمده است. برای اطّلاع از بحثی تفصیلی راجع به چگونگی اعتقاد راولز به اینکه نفع رساندن به نابرخوردارترین افراد همیشه منجر به نفع هرکس خواهد شد، رجوع کنید به بخش ۱۳، خصوصاً صفحهٔ ۸۰. اصل دوّم نابرابری به نفع افرادی را که وضع مادّی بهتری دارند امّا نابرخوردارترین نیستند منع می‌کند.

۲۵. راولز از اشکال «خوب» و «بد» حسد در همان کتاب بحث می‌کند، رجوع کنید به بخشهای ۸۰ـ۸۱، صفحات ۵۳۰ـ۵۴۱.

26. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 18–19.

27. See *Obid.*, secs: 3 and 4.

۲۸. شرایط عدالت را نخستین‌بار دیوید هیوم مطرح کرد؛ رجوع کنید به:

David Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev.

P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), book III, part ii, sec. ii, pp. 486–488.

۲۹. من این نوع عرضهٔ رویّهٔ استدلال در وضع اصلی را با تفصیل نسبی در نوشتهٔ زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

Jean Hampton, «Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?» *Journal of Philosophy* 77, 6 (June 1980): 315–338.

30. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102.

۳۱. راولز در جایی در نظریهٔ عدالت مدّعی می‌شود که این شناخت که طرفها در وضع اصلی ناچار خواهند بود با هم قرارداد ببندند، «رگه‌هایی از تعهّد» را وارد کار می‌کند که در تصمیم آنها برای گزینش دو اصل نقش دارد (بخش ۲۹، صص ۷۶ به بعد). امّا این «رگه‌ها» در آن تصمیم اهمیّتی ندارند، چون پایه و مبنا برای آن تصمیم پیشتر با خصیصه‌ها و رگه‌های دیگر تثبیت شده است (مثلاً، قید و بند نهایی بودن، یکی از قید و بندهای مفهوم حق، که راولز می‌گوید این قید و بند اقتضا می‌کند طرفها درک و فهمی از عدالت را برگزینند که محکمهٔ نهایی استیناف در جامعه‌شان خواهد بود) و به این دلیل که قرارداد به آن اندازه‌ای که راولز می‌گوید محدودکننده نیست (و نیاز به استدلال او دارد): توافق ممکن است صورت بگیرد، و می‌توان اگر برخی از طرفها از عملکرد آن ناراضی بودند توافق از نو صورت بگیرد.

32. Rawls, *Theory of Justice*, p. 139.

33. Jean Hampton, «Contracts and Choices».

۳۴. در نظر بگیرید که کانت صورتبندیهای مختلفی از رویّهٔ استدلال اخلاقی خود داشت. پس چرا نتوان صورتبندیهای مختلفی از رویّهٔ استدلال سیاسی هم طرّاحی کرد که ماهیّت عدالت را آشکار سازد؟ من در دو نوشتهٔ زیر این ارتباط ممکن را مورد بحث قرار داده‌ام:

Jean Hampaton, «Contracts and Choices».

Jean Hampaton, «Two Faces of Contractarian Thought», in Peter Vallentyne, ed., *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 31–55.

35. Scanlon, «Contractualism and Utilitarianism».

36. See John Harsanyi, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of Rawls's Theory», *American Political* Science Review 69 (1975): 594–606.

برای اطلاع از دیدگاههای اثباتی و ایجابی خود هرسانی رجوع کنید به:

Harsanyi, *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation* (Dordrecht: D. Reidel, 1976).

37. See Rawls, *Theory of Justice*, pp. 153–156.

خلاصه و اساس مسئله و مشکل این است: راولز ادّعا می‌کند که قاعده بیشینه‌ـکمینه در این وضعیّت مناسب است چون هر شخصی در وضع اصلی «تقریباً هیچ اعتنایی به اینکه چه چیزی بیش از حداقل به دست خواهد آورد ندارد و در واقع می‌تواند با پیروی از قاعدهٔ بیشینه‌ـکمینه از آن اطمینان حاصل کند» (ص ۱۵۴). امّا این مسئله در واقع ناقض فرض اولیّهٔ راولز است که هر طرف در وضع اصلی می‌خواهد حداکثر خیرهای ممکن اولیّه را به دست آورد.

38. David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

39. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

40. See *Ibid.*, chap. 7.

41. *Ibid.*, p. 163.

42. *Ibid.*, pp. 174–175.

43. *Ibid.*, p. 31.

44. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102; quoted in *ibid.*, p. 228.

45. Nozick, *Anarchy*, p. 228.

46. *Ibid.*

47. Rawls, *Theory of Justice*, p. 104.

48.Nozick, *Anarchy*, p. 214.

۴۹. برای مثال بنگرید به نقد و بررسی تاماس نیگل در مورد کتاب نوزیک، با مشخصات زیر:

Thomas Nagel, «Libertarianism Without Foundations», in Jeffery Paul, ed., *Reading Nozick* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1981).

50. See Loren Lomasky, *Persons, Rights and the Moral Community* (New York: Oxford University Press, 1987).

51. Locke, *Two Treatises of Government*, ed., Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), Second Treatise, chap. 5, sect. 27, p. 288.

52. Nozick, *Anarchy*, p. 182.

53. G. A. Cohen, «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty», in John Arthur and William H. Shaw, eds., *Justice and Economic Distribution* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1981), pp. 246–262.

54. John Stuart Mill, «Chapters on Socialism», in *Collected Works*, vol. 5 (Toronto: University of Toronto Press, 1967), p. 710, quoted in Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 121.

55. Aristotle, *The Politics*, trans. t. A. Sinclair, rev. Trevor J. Saunders (Harmondsworth: Penguin, 1992), 1295 b 28, p. 267.

56. *Ibid.*, 1295 b 20–27, p. 267.

57. Amartya Sen, «Equality of What?», in Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1980).

۵۸. نظریّات دوورکین در دو مقالهٔ زیر آمده است:

Ronald Dworkin, «What Is Equality? part I: Equality of Welfare» and «What Is Equality? part II: Equality of Resources», *Philosophy and public Affairs* 10, 3 and 4 (1981): 185–246 and 283–345.

59. Dworkin, «What Is Equality? part II», pp. 286–287.

60. *Ibid.*, p. 289.

۶۱. یک پیشنهاد جالب برای کوشش در راه درک ماهیّت برابری در نوشتهٔ زیر عرضه شده است:

Richard Arenson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies*, 56 (1989): 77–93.

آرنسن می‌گوید دولت مساوات‌طلب باید به دنبال ایجاد «برابری فرصت برای رفاه» باشد.

62. See Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

63. See especially Iris Young, «Impartiality and the Civic Public», in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987).

و:

Iris Young, *Justice and the Politics of difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

64. See Judith Hicks Stiehm, «The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover», in Sandra Harding and Merrill Hintikka, eds., *Discovering Reality* (Dordrecht: D. Reidel, 1983).

65. Susan Moller Okin, «Justice and Gender», *Philosophy and Public Affairs*, 16, 1 (1987),: 42–72.

66. Jean Hampton, «Feminist Contractrianism», in Louis Anthony and Charlotte Witt, eds., *A Mind of One's Own* (Boulder: Westview Press, 1993), pp. 227–255.

۵

لیبرالیسم، باهمادگرایی، و نظریّهٔ پُست‌لیبرالی

عدالت مقوله‌ای پیچیده است و انصاف در توزیع فقط یک جنبه از آن است. نظریّه‌پردازان سیاسی که در مورد ماهیّت عدالت به تأمّل پرداخته‌اند انواع خصایصی را برشمرده‌اند که دولتی عادل باید سوای عدالت توزیعی داشته باشد، و ما در این فصل برخی از این خصایص را پیجویی خواهیم کرد. با این کار، در واقع ما به بررسی نظریّه‌هایی در مورد ماهیّت و حدود فرمانروایی دولت زمانی که عادلانه به‌کار گرفته می‌شود خواهیم پرداخت ــ نظریّه‌هایی که هدفشان این است که به شهروندان بگویند دولتشان چگونه باید از فرمانروایی‌اش استفاده کند که اخلاقاً مشروع و شایستهٔ رضایت محکم شهروندان باشد. ما این کار را با تلاش برای پاسخ دادن به سؤالات زیر انجام می‌دهیم: آیا دولت آرمانی عادل باید از این منظر برساخته شود که چگونه رفاه افراد را در جامعه در کنف حمایت خود گیرد؟ اغلب (و نه البتّه همهٔ) نظریّه‌های سیاسی در غرب خصلتی فوق‌العاده فردگرایانه داشته‌اند: هابز و لاک نظریّه‌هاشان را از افرادی می‌آغازند که در وضع طبیعی ماقبل سیاسی (و در مورد هابز) ماقبل اجتماعی هستند. نظریّه‌های مدرنِ فرمانروایِ مبتنی بر رضایت فرمانروایی سیاسی را از اعمال افراد استنتاج می‌کنند ــ و توجّه کنید چگونه این مطلب در مورد نظریّه‌ای هم که من در فصل ۳ پیش نهادم صدق می‌کند، نظریّه‌ای که در آن توافق در مورد رهبری حاصل اعمال فردی افرادی معیّن است که در پی بهترین چیز برای شخص خودشان هستند.

علاوه بر این، نظریّه‌های عدالت توزیعی معمولاً با در نظر گرفتن آنچه برای افراد، مستقلّ از اجتماع یا باهمادی که آنها جزئی از آن هستند، بهترین است تدوین می‌شوند؛ این مطلب در مورد همهٔ نظریّه‌های عدالت توزیعی که در فصل پیش

از نظر گذراندیم صادق است (در واقع، به رویّهٔ وضع اصلی راولز بیندیشید، که از ما می‌خواهد افراد را منتزع‌شده از وضعیّتهای اجتماعی خاصّشان در نظر آوریم). اینگونه نظریّه‌های فردگرایانه مثالهایی هستند از جنس خاصّی از نظریّهٔ سیاسی که لیبرالیسم نامیده می‌شود. وقتی که فیلسوفان از کلمهٔ لیبرالیسم استفاده می‌کنند منظورشان اشاره به موضع سیاسی خاصّی نیست بلکه اشاره‌شان به نگرش تاریخی مهمّی به نظریّهٔ سیاسی است که میان نظریّه‌پردازان گوناگونی مشترک است، از راولز گرفته تا اختیارگرایان. در این فصل من تعریفی از این به دست می‌دهم که لیبرالیسم چیست و نظریّه‌پردازان لیبرال بر سر چه چیزهایی توافق دارند ــ علی‌رغم اختلاف نظرهای (بعضاً ریشه‌ای) که در مورد ماهیّت عدالت توزیعی یا خصیصه‌های حکومت عادل دارند.

از دههٔ ۱۹۸۰ نظریّه‌های سیاسی لیبرالی مورد مخالفت نظریّه‌پردازانی قرار گرفته‌اند که باهمادگرایان نامیده می‌شوند. باهمادگرایی نظریّه (یا نظریّه‌هایی) است که افرادی پیش نهاده‌اند که در عین طرفداری از رژیم دموکراتیک در دولتی لیبرالی (برخلاف، مثلاً کمال‌خواهان افلاطونی)، فردگرایی در نگرش لیبرالی را رد می‌کنند و معتقدند (مانند افلاطون) که بهترین کانون توجّه فلسفی در تأمّل دربارهٔ دولت آرمانی، باهماد است نه فرد. باهمادگرایان هم انواع مختلف دارند: در این فصل من چند نوع باهمادگرایی را مورد بررسی قرار خواهم داد. امّا لیبرالها پاسخهای خوبی برای منتقدان باهمادگرای خود فراهم آورده‌اند، و ایرادهایی جدّی بر همهٔ اشکال باهمادگرایی وارد ساخته‌اند. من در این فصل اینها را هم بررسی خواهم کرد و از نظر خواهم گذراند. ایرادهای لیبرالها می‌تواند سبب شود که طرفداران باهمادگرایی تلاش کنند این نگرش را بهتر از آنچه تاکنون عرضه شده است بپرورانند.

امّا باز این فصل با حال و هوایی به پایان می‌رسد که نباید قاعدتاً خیلی خوشایند لیبرالها باشد. من در پایان این فصل سعی می‌کنم آنچه را به نظر من راه و روش اندیشیدنی جدید (و از جهاتی معیّن) غیرلیبرالی به ساختار جامعهٔ آرمانی است از نظر بگذرانم. پیشروان این راه و روش جدید مارکسیستها،

متفکّران حقوق مدنی، و منتقدان فمینیست جامعهٔ لیبرال بوده‌اند. این نظر جدید در پایبندی به آزادی و برابری با لیبرالیسم اشتراک دارد، امّا درک و استنباط کاملاً متفاوتی از نقش و ماهیّت دولت دارد. من این نظر را پُست‌لیبرالیسم می‌نامم، و سعی می‌کنم نشان دهم که این نظر آلترناتیوی نویدبخش هم برای روش اندیشیدن لیبرالی به دولت آرمانی و هم برای روش اندیشیدن باهمادگرایانه به دولت آرمانی است (هرچند این نظر جدید هنوز به طور کامل پرورانده نشده است).

لیبرالیسم

پس لیبرالیسم چیست؟ آنگونه‌ای که من این سؤال را می‌فهمم، این سؤال از ما می‌خواهد این مسئله را در کانون توجّه قرار دهیم که در سنّت فلسفی در جهان مُدرن چه فهمی از لیبرالیسم وجود داشته است، و نمی‌پرسد که این اصطلاح چگونه در حیات سیاسی کشورهای مختلف در طول سالیان به‌کار گرفته شده است. از همان تعریف واژه خود پیداست که لیبرالها به آزادی معتقدند، چندانکه سبب شده است فیلسوفی لیبرالها را «فیلسوفان آزادی» بنامد[۱]. این توصیف بجا و مناسب است، امّا با این حال آنهایی که ظاهراً در این سنّت بوده‌اند درکها و فهمهای بسیار متفاوتی از معنای آزادی داشته‌اند. ما بر اساس فهم از آزادی می‌توانیم دو نوع لیبرالیسم کاملاً شاخص را از هم متمایز کنیم: اوّلی درکی از آزادی دارد که نخست‌بار لاک آن‌را پیش نهاد؛ دوّمی درکی از آزادی دارد که نخست‌بار روسو آن‌را پیش نهاد[۲].

آنچه در کانون توجّه لاکیهاست خطری است که قدرت دولت برای آزادی دارد و برای همین مبلّغ حکومت کمینه و آزادیها (یا حقوق) معیّنی برای اتباع هستند (مثل حقّ رسیدگی به ادّعای زندانی و حقّ آزادی به قید کفیل)؛ از جملهٔ این لاکیها می‌توان از مونتسکیو، بنژامن کونستان، ویلهلم فون هومبولت، و بسیاری از انقلابیهای امریکایی نام برد. برای همین فیلسوفان مدرنی چون جوئل فاینبرگ هم وقتی که اصرار می‌ورزند جامعهٔ لیبرالی قوانین مجازات را فقط در

محدودهٔ «اصل صدمه» می‌تواند تصویب و تنفیذ کند، یعنی اصلی که می‌گوید دولت فقط در رفتاری می‌تواند دخالت کند که ممکن است صدمه‌ای به شخص دیگری جز خود شخص مورد مداخله وارد کند، در واقع در محدودهٔ همین سنّت است که کار می‌کنند[۲]. طبق این نظر، هر نقش گسترده‌تری که دولت پیدا کند آزادی مردم به مخاطره می‌افتد، زیرا در این حالت دولت فرصت اظهار نظر و اختیار تصمیم‌گیری بیش از اندازه‌ای در حوزه‌ای پیدا می‌کند که مربوط به انتخاب خود مردم در مورد زندگی‌شان است.

خصوصاً در قرن نوزدهم، و علی‌الخصوص در انگلستان، لیبرالهای لاکی متمایل به صحّه گذاشتن بر آموزهٔ اقتصادی آزادگذاری[1] بودند؛ امروزه اخلاف لاک بی‌استثناء معتقد به بازار و راه‌حلهای مبتنی بر بازار هستند، هم به دلیل کارآیی اقتصادی بازار و هم به دلیل اینکه، طبق نظر این لاکیها، بازارها بهتر از هر چیزی آزادی را متحقّق می‌کنند. همانگونه که در فصل ۴ دیدیم، این سبک از لیبرالیسم الهامبخش اختیارگرایی و سایر احزاب و جنبشهای سیاسی «دست راستی» شده است[۳].

امّا واژهٔ «لیبرال» لغزنده و گریزنده است، و خصوصاً در امریکای شمالی در متون سیاسی غالباً برای اشاره به مخالفان «دست چپی» لاکیها مورد استفاده قرار می‌گیرد، که دلبستگیها و دلمشغولیها و اشکال تفکّرشان از اندیشه‌هایی سرچشمه گرفته است که نخستین‌بار روسو آنها را پیش نهاد. این فیلسوفان، از جمله راولز و مساوات‌طلبانی چون رونالد دوورکین، آنچه را در کانون توجّه قرار می‌دهند خطری است که جامعه‌ای با توزیع ناعادلانه و نابرابر برای آزادی دارد. طبق این نظر، مظلومانِ تحتِ فشار فقر را نمی‌توان انسانهای آزادی دانست، و بهمچنین آنهایی را هم که از نظامی اجتماعی در رنج و عذابند که عدّه‌ای را بر عدّه‌ای دیگر برتری می‌دهد نمی‌توان آزاد به حساب آورد. همچنین، طبق این نظر، طرّاحی نظامی سیاسی که می‌کوشد آزادی را متحقّق کند و در عین حال غیر نقّادانه می‌خواهد ارضای ترجیحات را بیشینه کند بی‌معنی است، زیرا

1. laissez-faire

ترجیحات از ساختار اجتماعی تأثیر می‌پذیرند و می‌توانند فاسد، منحرف، و مضّر به حال تحقّق خودمختاری فردی در معنای واقعی‌اش باشند. طبق نظر این لیبرالها، علاج کار دولتی محدود نیست، بلکه به عکس دولتی فعّال است، دولتی که بازتاب ارادهٔ مردمی است که صاحب آنند و این اراده را به اجرا می‌گذارد، دولتی که می‌کوشد به فقر خاتمه دهد و فرصتهای برابر برای همه به وجود آورد، دولتی که می‌کوشد این اطمینان را به وجود آورد که همهٔ مردمی که در دل آن پرورده می‌شوند ترجیحات اصیلی دارند که ارضای آنها منجر به خودمختاری‌شان خواهد شد، دولتی که می‌کوشد نه‌فقط رژیمی دموکراتیک، بلکه در کنار آن فرهنگ اجتماعی دموکراتیکی هم خلق کند. چنین لیبرالهایی شامل برخی انقلابیهای امریکایی و فرانسوی، برخی متفکّران انگلیسی نظیر تی. ایچ. گرین و متیو آرنولد، و در دوران معاصر شامل متفکّرانی «دست چپی» مثل راولز و دوورکین می‌شوند.

در حالی که تأکید لاکیها بر اندیشه‌هایی چون آزادی وجدان و تساهل و تسامح است و میل اندیشه‌شان میلی فردگرایانه است، لیبرالهای روسویی بیشتر متمایل به تأکید بر برابری هستند. بعضاً آنها حتّی نگرشی جمع‌گرایانه[1] هم دارند. امّا به هرحال روسوییها همچنان فرد را واحد پایه‌ایِ توجیه سیاسی می‌دانند. در واقع، خود روسو چندان دلبستهٔ اهمیّت تضمین مشارکت داوطلبانهٔ هر فرد در جامعهٔ سیاسی‌اش بود که علیه هرگونه حکومت نمایندگی یا حکومت انتخابی استدلال می‌کرد[۵].

برخی لیبرالها از این نظر جالب توجّهند که سعی کرده‌اند به این هر دو رشتهٔ اندیشه وحدت بخشند. مثلاً، میل در فایده‌گرایی بر رفاه باهماد و نقش دولت در حفظ و تأمین آن تأکید می‌کند، حال آنکه در رسالهٔ دربارهٔ آزادی بر آزادی فرد و ضرورت عدم دخالت دولت در مسائل شخصی تأکید می‌کند و مدّعی می‌شود که آزادی فردی به نفع اجتماع هم هست. امّا فیلسوفان همواره در این مورد با مشکل مواجه بوده‌اند که آیا این دو کتاب میل با هم سازگارند یا نه، و به تأمّل

1. collectivist

دربارهٔ این واقعیّت پرداخته‌اند که به هیچ‌روی بدیهی نیست که اندیشه‌های لاکی و روسویی را بتوان به نحو سازگاری در یک موضع گنجاند. راولز در نظریهٔ عدالت می‌کوشد با ردّ فایده‌گرایی میلی آن دو را به هم وصل کند و، چنانکه در فصل ۴ بحثش را کردیم، دو اصلی را پیش می‌نهد که با هم درک و فهم او را از عدالت می‌سازند. اقتضای اصل نخست این است که هر فرد از «گسترده‌ترین نظام کلّی آزادیهای بنیادین برابری که سازگار با نظام مشابهی از آزادی برای همگان است» برخوردار شود، و اصل دوّم اقتضا می‌کند که نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی به نحوی سامان داده شوند که بتوانند بیشترین نفع را برای نابرخوردارترین افراد به بار آورند و همگان فرصت برابری برای اشغال مناصب و مقامات در دولت داشته باشند[۶]. امّا، چنانکه متذکّر شدیم، وحدت این دو اصل به نظر برخی منتقدان زیاده از حد خوشبینانه آمده است[۷]. راولز اصرار دارد که اصل اوّل مقدّم بر اصل دوّم است، امّا در نظریهٔ عدالت دربارهٔ تضادّها و کشمکشهایی که ممکن است به اعتقاد عدّهٔ زیادی میان سیاستهای در پیش گرفته‌شده بر اساس اصل اوّل، که ضامن آزادی فردی است، و سیاستهای در پیش گرفته‌شده بر اساس اصل دوّم، که ضامن برابری است، پیش بیاید چندان چیزی نمی‌گوید. (سیاستهایی که باید پیجویی آزادیهای فردی پایه‌ای باشند از نظر راولز شامل حقّ رأی دادن، حقّ انتخاب شدن به مقامات و مناصب عمومی، حقّ آزادی بیان، حقّ آزادی اجتماع، حقّ داشتن مالکیّت خصوصی، حقّ آزادی وجدان، و حقّ آزادی از بازداشت دلبخواهی است[۸]). یک ایراد عامّ اختیارگرایان بر درک و فهم راولز از عدالت این است که اگر اصل اوّل واقعاً مقدّم بر اصل دوّم است، پس اصل دوّم نیرویی ندارد، زیرا به اجرا گذاشتن اصل اوّل مانع از قانونگذاری یا اتّخاذ سیاستهایی می‌شود که اجرا و تحقّق اصل دوّم اقتضا می‌کند[۹]. راولز آشکارا از اقتضائات اصل اوّل درک و فهمی دارد که با درک و فهم اختیارگرایان از آن متفاوت است، به نحوی که متحقّق کردن آن پیگیری برابری اقتصادی را به مخاطره نمی‌اندازد، درک و فهمی که پیروان راولز بعد از او کوشیده‌اند دقیقتر بیانش کنند.

این تفاوتها در درک و فهم لیبرالها از آزادی و برابری بر تصوّری که آنان از عدالت دارند تأثیر می‌گذارد: اگرچه همهٔ آنان اتّفاق نظر دارند که جامعهٔ سیاسی باید عادل باشد و برداشت از عدالت را باید بر اساس آزادی و برابری شهروندان توضیح داد، امّا چون در این مورد اختلاف نظر گسترده‌ای داشته‌اند که چه فهمی باید از مفاهیم آزادی و برابری داشت، درکها و فهمهای بسیار مختلفی از عدالت را پیش نهاده‌اند. همچنین جا دارد خاطرنشان کنیم که دلبستگی آنان به این آرمانها عموماً آنان را از تسلیم شدن به (و حتی بعضاً دفاع از) فرودستی برخی انواع از مردم نسبت به برخی دیگر باز نداشته است، خصوصاً فرودستی زنان نسبت به مردان. (البتّه میل در این میان استثنایی قابل ذکر است[۱۰].) ما حرفهای بیشتری داریم که بعداً در همین فصل در این مورد بگوییم.

اندیشهٔ لیبرالی در مورد مسئلهٔ ملّی و ملّیتها هم شقاق دارد. مثلاً، تجربهٔ امریکایی پلورالیسم مذهبی موجب به وجود آمدن آموزهٔ جدایی کلیسا از دولت شده است که مشخّصهٔ بارز لیبرالیسم امریکایی است، ولی هنوز هیچ موکراسی اروپایی این نظر را نپذیرفته است که کلیسا و دولت باید کاملاً از هم جدا شوند. اینکه برای تحقّق یافتن دولتی لیبرالی به چه نهادهایی احتیاج هست هنوز محلّ بحث و جدل است و به تجربه‌های تاریخی بسیار متفاوت دموکراسیهای غربی ربط پیدا می‌کند.

اختلاف نظر در میان لیبرالها بر سر معنای آزادی و برابری همچنین همراه با اختلاف در به‌کارگیری انواع مختلف احتجاجات فلسفی در دفاع از دیدگاههای مختلف بوده است. برخی لیبرالها فایده‌گرا هستند، و برخی دیگر قراردادگرا. برخی معتقد به محوریّت و اولویّت مفهوم حقوق فردی هستند، و برخی دیگر معتقدند که اندیشهٔ حقوق طبیعیِ غیر اشتقاقی بیمعنی است (آن جملهٔ بنتام را به یاد آورید که می‌گفت حقوق «الفاظ بیمعنی پرطمطراق» هستند) و بنابراین برای دیدگاههای لیبرالی‌شان خواستار بنیان اخلاقی دیگری هستند.

یک حوزهٔ اتّفاق نظر میان لیبرالها این است که حکومت باید پایبند به تساهل و تسامح در قبال دیدگاهها و نظرها و فرهنگهای متفاوت مردمش

باشد، و در کلّ خود را به هیچ‌وجه وارد حوزهٔ تصمیمات افراد در مورد بهترین راه برای هدایت زندگی‌شان نکند. امّا آنان به هرروی بعضاً در مورد اینکه چگونه باید از این تعهّد و پایبندی دولت به تساهل و تسامح و نقش دولتی محدود دفاع کرد دچار اختلاف نظرهای بعضاً جدّی شده‌اند. مثلاً، اخیراً راولز به دفاع از لیبرالیسمی برخاسته است که آن‌را «لیبرالیسم سیاسی» می‌نامد، که چندان پایبند به تساهل و تسامح است که هر نوع شالودهٔ متافیزیکی، اخلاقی، یا مذهبی را برای اصول پایهٔ لیبرالی رد می‌کند، مبادا چنین دفاعی به نظر برخی از اعضای دولتهای معاصر (که در میان آنها توافقی بر سر اندیشه‌های متافیزیکی، اخلاقی، یا مذهبی وجود ندارد) فرقه‌گرایانه بیاید[۱۱]. همانگونه که در فصل ۴ دیدیم، راولز می‌پذیرد که آزادی و برابری دو مفهوم حاکم بر رژیم سیاسی لیبرالی هستند. با اینهمه، راولز می‌گوید اکنون می‌خواهد این دو مفهوم را صرفاً در مقام ارزشهای «سیاسی» تصدیق و تأیید کند و از صحّه گذاشتن بر آنها در مقام بخشی از نظریّه‌ای متافیزیکی، اخلاقی، یا مذهبی پرهیز کند، یا به قول خودش از صحّه گذاشتن بر آنها در مقام نظری «جامع» یا «تا حدودی جامع» پرهیز کند. فرض بر این است که این مفاهیم ارزشهایی «قائم به خود» هستند که در فرهنگ سیاسی جامعهٔ لیبرال نهفته‌اند.

شاید مهمتر از همه این باشد که راولز می‌گوید پایبندی جامعهٔ لیبرال به این ارزشها نباید حاصل این اعتقاد در این جامعه باشد که استدلالی اخلاقی یا مذهبی در جهت اثبات صدق و درستی آن در دست دارد. در عین اینکه آنچه راولز آن‌را «دلیل عمومی»[1] می‌نامد در جامعه‌ای لیبرال حامی این ارزشهاست، ولی این دلیل را نباید در مقام افشاکنندهٔ حقیقت عامّ اخلاقی یا حاملی فهم کرد که از طریق آن شهروندان جامعه‌ای لیبرالی به دنبال دستیابی به ارزشهای اخلاقی جانبخش آن می‌روند[۱۲]. نه، دلیل عمومی چیزی مشترک میان همهٔ اعضای جامعه است زیرا بر اساس ارزشهای پذیرفته‌شدهٔ همگانی و مشترک ساخته می‌شود. دلیل عمومی شامل توسّل به دلیلهای کاملاً عمومی است که شهروندان

1. public reason

در استدلالهای سیاسی خود به‌کار می‌گیرند و مربوط به خیر عموم هستند[۱۳]. پیامد ضمنی بحث و استدلال راولز این است که اینگونه دلایل معمولاً به این دلیل پذیرفته می‌شوند که همهٔ اعضای (معقول) دولت، هر قدر هم با هم اختلاف داشته باشند، می‌پذیرند که این دلایل باید در جامعه‌شان به حساب آید. یا به اصطلاح راولزی، اعضای دولت بر سر آنها به «اجماعی همپوشان» رسیده‌اند. فرض بر این است که این دلایل فصل مشترکی در دیدگاههای جامع متفاوت آنهاست.

همانگونه که اندکی بعد بیشتر بحثش را خواهیم کرد، در عین اینکه موضع سنّتی لیبرالها این است که دلایلی که مردم در استدلال سیاسی خود بدانها متوسّل می‌شوند، به این دلیل عموماً پذیرفته‌شده هستند که تعقّل نشان داده است این دلایل «درست» هستند، امّا راولز می‌گوید دلایلی که مردم در جامعهٔ لیبرالی بدانها متوسّل می‌شوند نشأت گرفته از «درک و فهمی از عدالت هستند که شهروندان مشترکاً آن‌را به عنوان پایهٔ توافق سیاسی معقول، آگاهانه، و اختیاری پذیرفته‌اند»[۱۴]. جای شگفتی نیست که راولز می‌گوید دو اصل عدالتِ خودش هم درکها و فهمهایی هستند که دست‌کم در ایالات متّحده همهٔ امریکاییهای معقول بر سر آن اشتراک نظر دارند. به هر صورت، راولز اصرار می‌ورزد که چنین درک و فهمی، زمانی که برساخته شد، «بیانگر دلیل سیاسی عام و مشترک آنان است»[۱۵].

پس بنا به نظر راولز، نبایستی فرض کرد که لیبرالها به هم می‌گویند «این واقعیّتی اخلاقی است که x، پس ما باید سیاست y را در پیش بگیریم.» نه، فرض بر این است که آنها در مقام افراد معقول با هم همکاری می‌کنند تا به اجماعی همپوشان برسند، و می‌پذیرند که تعقّل نتایج متکثّری به بار می‌آورد و به دنبال ارزشهایی سیاسی و سیاستهایی می‌گردند که همهٔ آنها، علی‌رغم نقاط شروع متفاوت و دیدگاههای اخلاقی متفاوت، می‌توانند بپذیرند. علاوه بر این، حتّی با آنکه دلیل عمومی از اعتقادات و باورهای شهروندان ساخته می‌شود، فرض بر این است که این دلیل عمومی جداً بیطرفانه باشد:

برای رسیدن به چنین دلیل مشترکی، درک و فهم از عدالت باید تا جایی که ممکن است مستقلّ از آموزه‌های فلسفی و مذهبی متضاد و متخالفی باشد که شهروندان قبول دارند. در صورتبندی چنین درک و فهمی، لیبرالیسم سیاسی اصل تساهل و تسامح را در مورد خود فلسفه به‌کار می‌بندد. آموزه‌های مذهبی که در قرنهای پیشین پایهٔ ظاهری جامعه بودند بتدریج جای به اصول حکومتی قانون‌بنیاد داده‌اند که همهٔ شهروندان، نگاه مذهبی‌شان هر چه باشد، می‌توانند بر آن صحّه بگذارند[۱۶].

اینگونه بیطرفی و ناجانبداری سبب می‌شود که آنچه بر دولت لیبرالی حاکم است این دلیل عمومی متساهلانه و احترام‌گذار به دیدگاههای اخلاقی رقیب همهٔ شهروندانش باشد.

امّا شکلهای دیگری از لیبرالیسم هم هستند که درست به اندازهٔ لیبرالیسم سیاسی راولز به تساهل و تسامح پایبندند امّا شالوده‌های آنها عامدانه غیر خنثی است. مثلاً، کانت، مانند اکثر لیبرالهای سنّتی، نظریّهٔ سیاسی لیبرالی را نخست با پیش نهادن نظریّه‌ای اخلاقی توجیه می‌کند که بر ارزش برابر و خودمختاری عقلانی همهٔ انسانها تأکید دارد و بعد از این نظریّه برای توجیه جامعه‌ای سیاسی استفاده می‌کند که حقوق خودمختاری و برابری را به رسمیّت می‌شناسد. من این نوع نظریّهٔ لیبرالی را «لیبرالیسم مبتنی بر حقوق» می‌نامم[۱۷]؛ این نظریّه برای تعریف قدرت و فرمانروایی سیاسی و مشروعیّت بخشیدن به آن به اندیشهٔ اخلاقی حقوق متوسّل می‌شود. شماری نظریّه‌های حقوق متفاوت بوده است که لیبرالیسم بر آنها بنیاد شده است (و این مسئله را بحث ما در مورد عدالت توزیعی در فصل قبل بخوبی نشان می‌دهد[۱۸]). امّا همهٔ این‌گونه نظریّه‌ها، حقوق را حاملی نظری برای بیان آزادی و برابری فردی و خواستار محترم شدن آنها تلقّی می‌کنند؛ شیوهٔ بجا و مناسب دوورکین در بیان این مطلب این است که حقوق «قطعهای اخلاقی»[1] هستند[۱۹]. برای همین، این نوع از لیبرالیسم از اینکه

1. moral trumps

آشکارا اندیشه‌های اخلاقی را در شالوده‌هایش جای بدهد هراسی ندارد و در واقع از این اندیشه استقبال هم می‌کند که دولت لیبرالی نقش اخلاقی خاصّی در باهماد دارد، چون باید به حقوق فردی احترام بگذارد و در موارد خاصّ آن‌را ترفیع و ترویج کند. امّا علی‌رغم این توسّل بحث‌انگیز به شالوده‌های اخلاقی، این نوع لیبرالیسم عموماً سفت و سخت پایبند تساهل و تسامح است. در واقع، مدافعان چنین لیبرالیسمی می‌گویند که شالودهٔ اخلاقی مبتنی بر حقوقی که بر آن صحّه می‌گذارد اقتضایش پایبندی به تساهل و تسامح است، به نحوی که اگر عضوی از رژیم به این شالوده حمله کند، دولت موظّف است اجازه بدهد سخن او به‌گوش مردم برسد، چون دولت موظّف است حقّ آن شخص نسبت به عقیده‌اش، و کلاً، آزادی وجدان را به رسمیّت بشناسد.

این درک و فهم غیرخنثی از لیبرالیسم، با دفاع مبتنی بر حقوقش از تسامح و تساهل، حتّی بر نظریّه‌پردازانی مانند فاینبرگ هم تأثیر گذاشته است که احتیاطی پرهیزآمیز در مبتنی کردن نظریّهٔ لیبرالی بر نظریّه‌های اخلاقی بحث‌انگیز دارند، زیرا این درک و فهم با آن دفاع خود از تساهل و تسامح برای آنان هم تعهّدی در قبال حقوق به جای می‌گذارد (که همهٔ اعضای جامعهٔ لیبرالی بنا بر فرض باید بی‌اعتنا به دیدگاههای اخلاقی یا مذهبیشان بدان پایبند باشند) و هم تعهّدی در قبال این اندیشه که دولت نقشی اخلاقی در تنفیذ این حقوق دارد و باید داشته باشد. مثلاً، فاینبرگ اصل صدمهٔ خود را (صرفاً) نظریّه‌ای در سطح میانی می‌داند[۲۰]. نظریّه‌ای که حدود مداخلهٔ دولت در زندگی شهروندان را توصیف می‌کند امّا در مورد سؤالات عمیق شالوده‌ای در مورد منشأ و منبع توجیه در نظریّهٔ سیاسی موضعی نمی‌گیرد. با اینهمه، او باز معتقد است که باید دولت متساهل غیرپاترنالیست لیبرالی را که از آن دفاع می‌کند بر پایهٔ نظریّه‌ای اخلاقی قرار دهد، نظریّه‌ای که از مفهوم حقوق استفاده می‌کند. فاینبرگ با شروع از این نقطه که میان هدف توجیه‌کنندهٔ عامّ یک نهاد و قواعد رویّهٔ منصفانه‌ای که بر اعمال آن حاکم است تمایز می‌گذارد، به این اعتقاد می‌رسد که وقتی ما این تمایز را بر قوانین جزایی اعمال می‌کنیم خواهیم دید که:

این تفسیری غلط از موضع لیبرالی (دست‌کم در صورتبندی من) است که بگوییم این موضع هدف توجیه‌کنندهٔ کاملاً نامربوط به اخلاقی را به قانون جزا نسبت می‌دهد. از یک جنبهٔ بسیار آشکار، اصل لیبرالی محدودکنندهٔ آزادی اصلی اخلاقی است. هدف توجیه‌کنندهٔ نظام قانون جزایی، در نظر فرد لیبرال، صرفاً به‌حداقل رساندن صدمه‌ها در کلّ، در این معنا که بازدارندهٔ علائق باشد، نیست. اگر آنچه فرد لیبرال از آن دفاع می‌کند همین بود، آنگاه دیگر با پاترنالیست حقوقی مشاجره و بحثی نمی‌داشت. در واقع، اصل او احکام قانونی بازدارنده را فقط در مواردی مجاز می‌داند که این احکام برای پیشگیری از صدمه‌ها (و تعرّضاتی) ضروری هستند که علاوه بر [صدمه و تعرّض بودن] غلط [اخلاقی] هم هستند: آنهایی که رضایتی در قبالشان نیست، ناخواسته متحملشان می‌شویم، و نه موجّهند نه معذور. فرد لیبرال اصرار می‌کند که قانون جزایی بایستی در خدمت هدفی عمیقاً اخلاقی باشد، یعنی محافظت از حقوق اخلاقی فرد[۲۱].

فرد لیبرال سیاسی راولزی بایستی به هر دولت لیبرال پلورالیست مُدرن فهمی بیطرفانه از اَعمال مجازاتی دولت و علاوه بر آن اَعمال متخلّفین، که این مجازاتها را روا می‌کند، نسبت بدهد، حال آنکه فاینبرگ ما را توجّه می‌دهد که فرد لیبرالی معتقد به لیبرالیسم مبتنی بر حقوق، آزاد است که از زبان اخلاقی جانبدارانه‌ای برای مشخّص کردن اَعمال مجرمانه استفاده کند، اَعمال مجرمانه‌ای که فقط صدمه نیستند بلکه غلط هستند، چون این اَعمال نقض حقوق هستند. برای همین، دولت لیبرالی فاینبرگ بی‌هیچ شرمساری مواضع اخلاقی (شاید بحث‌انگیزی) اتّخاذ می‌کند: برخی درکها و فهمها از درست و غلط بیدرنگ رد می‌شوند، و به متخلّفینی که اعمال مجرمانه‌ای انجام می‌دهند که نشان می‌دهد آنها موافق دیدگاهی هستند که این دولت آن‌را دیدگاه اخلاقی غلطی می‌داند از طریق مجازات فهمانده می‌شود که هم دیدگاههایشان و هم اعمال ناشی از این دیدگاههایشان بنا به نظریّهٔ اخلاقیی که پایهٔ اعمال این دولت است پذیرفتنی نیست. بنا به عبارات خود فاینبرگ، «حتّی قانون جزاییی که منحصراً مبتنی بر

اصل صدمه است (و هر قانون جزایی عمدتاً مبتنی بر این اصل است) بایستی کاری بیش از جلوگیری از صدمه انجام دهد. غرض از این قوانین آن است که علاوه بر محافظت مردم از صدمه حقانیّت اخلاق جلوگیری از صدمه و احترام گذاشتن به خودمختاری را به اثبات برساند»[۲۲]. باز، در جایی دیگر، فاینبرگ می‌نویسد:

> فرد لیبرال... می‌تواند و بایستی اذعان کند که فرایند جزایی در شکل‌گیری‌اش اساساً و ذاتاً فرایندی اخلاقی است (نه اینکه ربطی به اخلاق نداشته باشد) ــ ماشین اخلاقی عظیمی که مُهر خونین خود را بر محصولاتش می‌زند، به شکلی دردناک قضاوت اخلاقی را به خورد جان اشخاصی می‌دهد که از یک سر ماشین به عنوان فرد «مظنون» وارد می‌شوند و از انتهای دیگر آن به صورت زندانیان محکوم‌شده بیرون می‌آیند. سؤالی که فرد لیبرال دربارهٔ این ماشین اخلاقی مطرح می‌کند این است: «کدام اعمال بایستی سبب شود دست‌زنندگان به آن اَعمال را به خورد ماشین داد؟» و پاسخ این است: «فقط آن اَعمالی که حقوق دیگران را نقض می‌کنند.» در ذهن فرد لیبرال تردیدی وجود ندارد که قانون بایستی «اخلاق را تنفیذ کند». سؤال این است که «کدام اخلاق (یا کدام بخش اخلاقی) را قانون بدرستی می‌تواند تنفیذ کند؟» و فرد لیبرال قانون جزا را محدود به تنفیذ «اخلاق شکایت» می‌کند[۲۳].

بنابراین در حالی که دولت لیبرالی راولزی می‌کوشد مردمی با دیدگاههای متناقض را از طریق برداشتهای سیاسی و راههای عمومی تعقّلی به هم پیوند دهد که حتی اگر هم اخلاقی باشند، از طریق نظریهٔ اخلاقی خاصّ جانبدارانه‌ای به دست نیامده‌اند، دولت لیبرالی فاینبرگ «ماشینی اخلاقی» است که از نظریهٔ اخلاقی خاصّی جان می‌گیرد که افراد متفاوت و مختلف‌العقیده را از طریق اصرار بر تعهّدی مشترک به ارزشهای اخلاقی عامّ (البته از نظر آن دولت) و خصوصاً اندیشهٔ حقوق عامّ متّحد می‌کند.

شکل دیگری از لیبرالیسم که آشکارا به نظریهٔ اخلاقی تکیه می‌کند

«لیبرالیسم کمال‌خواه» راز است[۲۴]. لیبرالیسم کمال‌خواه هم مانند لیبرالیسم مبتنی بر حقوقْ دولت لیبرالی را دولتی می‌داند که شالوده‌ای اخلاقی و نقشی اخلاقی دارد، امّا بحثش را از اینجا نمی‌آغازد که دولت لیبرالی باید حقوق را تنفیذ کند. طبق این نظر، دولت لیبرالی وظیفه دارد درگیر سیاستهایی شود که هدفشان بهبود و پیشرفت کیفیّت اخلاقی زندگی شهروندانش است. به این معنا، لیبرال کمال‌خواه با افلاطون در مورد نقش دولت هم‌نظر است. امّا برخلاف افلاطون، لیبرال کمال‌خواه معتقد است کمال انسانی بستگی اساسی و بنیادین به خودمختاری دارد (بنابراین، موضع لیبرال کمال‌خواه موضعی است که اندیشه‌های کانتی و افلاطونی را درمی‌آمیزد). راز این اندیشه را به جدل می‌گیرد که لازمهٔ خودمختاری این است که حکومتها از تشویق «زندگی خوب و خیر» برای شهروندان پرهیز کنند، و این اندیشه را هم رد می‌کند که پلورالیسم در جامعهٔ مدرن را فقط با حکومتی می‌توان حفظ کرد که عمل سیاسی‌اش را اساساً محدود کند. نه، به عکس راز معتقد است که لازمهٔ خودمختاری انسانی نوعی خاصّی از زندگی باهمادی یا جمعی است که خلق این نوع زندگی باهمادی یا جمعی وظیفهٔ اصلی حکومت لیبرالی است. این نوع زندگی بایستی زندگیی باشد که، به اصطلاح راز، «پلورالیسم ارزشی» را مقدور کند و ارتقا دهد، به نحوی که شهروندان امکانهای انتخاب و فرصتهای انتخاب متعدّدی برای خلق زندگی‌شان داشته باشند. از همه مهمتر برای بحث فعلی ما، این زندگی باید زندگیی باشد که رفتار اخلاقی را در بر بگیرد و آن‌را ارتقا دهد: «حکومتها باید کیفیّت اخلاقی زندگی کسانی را که می‌توانند بر زندگی و اعمالشان تأثیر بگذارند ارتقا دهند»[۲۵]. به نظر راز، علّتش آن است که کیفیّت اخلاقی زندگی شخص ذاتاً به طبیعت آن شخص در مقام موجودی خودمختار ربط دارد. بنابراین، طبق نظر راز، یکی از عناصر اصلی و اساسی زندگی خوب و خیر خودمختاری شخصی است. هر حکومتی که متعهّد به خودمختاری باشد متعهّد به ارتقای زندگی خوب و خیر شهروندانش هم هست (و این درست برخلاف ادّعای لیبرالهای سیاسی راولزی یا لیبرالهای فاینبرگی معتقد به لیبرالیسم مبتنی بر حقوق است). امّا راز فکر می‌کند یکی از راههای

ارتقای کیفیّت اخلاقی زندگیهای شهروندان، قانونگذاری بر اساس اصل صدمهٔ فاینبرگ است:

> استدلال این کتاب... [این است] که وظیفهٔ حکومتها ارتقای اخلاق است. این بدان معناست که حکومتها باید کیفیّت زندگی اخلاقی کسانی را که می‌توانند بر زندگی و اعمالشان تأثیر بگذارند ارتقا دهند. آیا واگذاری این امتیاز به حکومت به نوعی ردّ اصل صدمه نیست؟ آری، طبق برداشت عمومی از اصل صدمه که هدف و کارکرد آن‌را بستن دست دولت در تنفیذ اخلاق می‌داند چنین است. امّا من دلم می‌خواهد برداشت دیگری از این اصل ارائه دهم که طبق آن این اصل اصلی دربارهٔ راه درست تنفیذ اخلاق است. به عبارت دیگر نظر من این است که این اصل قابل اشتقاق از اخلاقی است که خودمختاری شخصی را جزء ضروری و اساسی زندگی خوب می‌داند و اصل خودمختاری را، که تکلیف تأمین همهٔ شرایط خودمختاری را بر دوش مردم می‌گذارد، یکی از مهمترین اصول اخلاقی در نظر می‌گیرد[۲۶].

در موضع راز هنوز تعهّدی محدود و مشروط به این اندیشه که دولت لیبرالی باید خود را از درک و فهم شهروندان از خوب و خیر برکنار نگاه دارد حفظ شده است، چون در دولت لیبرال رازی حکومت این نقش را به خود نمی‌گیرد که باید حکم کند چگونه یک شهروند درک و فهم خود از خوب و خیر تعریف کند؛ امّا علّتش، درست برخلاف ظاهر امر، این است که دولت موظّف به ارتقای خیر هر شهروند است! یعنی، دولت رازی معتقد است که اجازه دادن به هر شهروند که آن زندگی را که فکر می‌کند برایش از همه بهتر است بسازد، راهی است برای آنکه خودمختاری او تأمین شود، خودمختاریی که بنا به عقیدهٔ راز «جزء اساسی» راه بردن یک زندگی خوب و خیر است. پس، دولت لیبرالی رازی چون دلبستهٔ ارتقای زندگی خوب و خیر شهروندان است از اینکه به‌شهروندان بگوید خیرشان در چیست امتناع می‌کند.

دولت لیبرال کمال‌خواه در استفادهٔ خود از اصل صدمه برای قانونگذاری

جزایی در واقع اصل صدمه و اندیشهٔ خودمختاری را، که راز اصرار دارد از آن مشتق می‌شود، در مقام اندیشه‌های کمال‌خواهانه‌ای می‌نشاند که دولت باید پاسخگویشان باشد: «اگر دولت وظیفه دارد خودمختاری مردم را ارتقا دهد، اصل صدمه به آن اجازه می‌دهد از اجبار و زور هم برای جلوگیری از اعمالی استفاده کند که خودمختاری مردم را کاهش می‌دهند و هم برای مجبور کردن آنان به در پیش گرفتن اعمالی که لازمهٔ بهبود و بیشتر کردن امکانهای انتخاب و فرصتهای انتخاب مردم هستند»[۲۷]. علاوه بر این، طبق نظر راز، اصل صدمه با این امر کاملاً سازگاری دارد که دولت وظایف متنوّعی را به عهده بگیرد که خودمختاری فردی را ارتقا می‌دهند (مثلاً، فراهم آوردن فرصتهای تحصیلی و امکانات فعالیّت هنری). اینکه آیا در نهایت دولت لیبرالی راز واقعاً می‌تواند خیر را با «به حال خود گذاشتن مردم» به همان نحوی که لیبرالیسم سنتاً از آن دفاع می‌کرده است ارتقا دهد یا نه یقیناً جای بحث دارد. برخی لیبرالها به نظرشان راز حتّی با پذیرش اینکه کیفیّت اخلاقی زندگی شهروندان می‌تواند از مسائل مربوط به دولت لیبرالی باشد زیاده از حد امتیاز می‌دهد. منتقدان دیگر، منتقدان غیرلیبرال، در این تردید دارند که دولتی که واقعاً دلبستهٔ کیفیّت اخلاقی زندگی شهروندانش است بتواند با اتّکا در وهلهٔ نخست به اصل صدمه در قانونگذاری خود به نحو مناسبی این وظیفه و دلبستگی‌اش را دنبال کند. به هرروی، لیبرالیسم شاخص راز سؤالات و مسائل نیرومندی را هم در برابر لیبرالهای سنّتی و هم در برابر غیرلیبرالها قرار می‌دهد.

این بررسی انواع نظریّه‌های لیبرالی پرورانده‌شده در چندصد سال اخیر نشان می‌دهد که اصطلاح «لیبرالیسم» حقیقتاً نوعی چتر است که می‌تواند انواعی از فلسفه‌های لیبرالی خاصّ را زیر سایهٔ خود بگیرد. البتّه می‌توان میان برداشتهای لیبرالی متنوّع و رقیب از زندگی سیاسی‌مان و «جنبشهای» لیبرالی در فلسفهٔ سیاسی تمیز بگذاریم. یا به عکس، می‌توان لیبرالیسم سنّتی را «ایمان سیاسی عرفی» فراگیری خواند که از فرقه‌های رقیب متعدّد تشکیل شده است[۲۸].

بنابراین، هر گزارشی از لیبرالیسم فلسفی را باید چنان سر و صورت داد که

بتواند همهٔ دیدگاههای متفاوت و متنوّعی را که این برچسب را بر خود دارند در خود جای دهد. برخی لیبرالها از اینکه این تنوّع را به رسمیّت بشناسند اکراه داشته‌اند، و گفته‌اند همهٔ اشکال و صورتهای (به اصطلاح) لیبرالیسم که با دیدگاه خاصّ خود آنان در تضادّ است نباید اگر درست صحبت کنیم «لیبرال» به حساب آیند. من این استدلالها را استدلالهای طردکننده می‌نامم. اگر ما قرار است به‌گونه‌ای مؤثّر هم تنوّع و هم اشتراک جنبش لیبرالی را مشخص کنیم، باید تا حدّ مقدور بکوشیم از این نوع استدلالها پرهیز کنیم و به جای آن به دنبال معیّن کردن خصلتهای مشترک همهٔ نظریّه‌هایی باشیم که صفت «لیبرال» شامل حال مؤلّفان آنها می‌شود. این خصلتهای مشترک را باید در شکلی بسیار عامّ و غیر دقیق بیان کرد تا بتواند بیانگر انواع راههای قرار گرفتن هر یک از این خصلتها در مجموعهٔ هماهنگ نظریّهٔ لیبرالی باشد. طبق اصطلاحات راولزی، لیبرالیسم را باید برحسب «مفاهیم»[1] بیان کرد نه «فهمها»[2]: به نظر من، لیبرالها در مورد این مسئله که جامعهٔ لیبرالی بر کدام مفاهیم باید صحّه بگذارد اشتراک نظر زیادی دارند، امّا آنها فهمها و برداشتهای مختلفی از این مفاهیم دارند.

با این هشدارهای احتیاطی، حال اجازه دهید بگویم از نظر من همهٔ نظریّه‌هایی که بدرستی «لیبرالی» خوانده می‌شوند در پنج اعتقاد اساسی زیر با هم مشترکند:

۱. اعتقاد به این اندیشه که مردم در جامعه‌ای سیاسی باید آزاد باشند. همانگونه که پیشتر متذکّر شدم، مفهوم آزادی را می‌توان به‌گونه‌های مختلف فهم کرد، که برخی بسیار فردگرایانه هستند، و برخی بیشتر جمع‌گرایانه.

۲. اعتقاد به برابری مردم در جامعه‌ای سیاسی. باز، مفهوم برابری را می‌توان به‌گونه‌های مختلف فهم کرد، از صرف انکار فرودستی طبیعی گرفته تا تصدیق برابری رویّه‌ای محض برای همهٔ مردم، تا اصرار بر برابری اساسی اقتصادی.

---

1. concepts

۲. conceptions؛ این واژه در طول متن به واژه‌های مترادفی چون درک، فهم، برداشت، استنباط، و گاه ترکیبی از آنها ترجمه شده است.ـم.

۳. اعتقاد به این اندیشه که نقش دولت باید تعریف شود، به نحوی که تقویت‌کنندهٔ آزادی و برابری باشد (آزادی و برابری طبق تعریف آن نظریّه). چنانکه دیدیم، لیبرالهای مختلف سخت در مورد اینکه دولت چگونه می‌تواند به بهترین نحو تقویت‌کنندهٔ آزادی و برابری باشد اختلاف نظر دارند ــ برخی معتقدند که دولت فقط اگر نقش کمینه‌ای در جامعه داشته باشد می‌تواند چنین کند، و دیگرانی معتقدند دولت باید نقشی گسترده به عهده بگیرد. این اختلاف نظر تا حدودی مربوط به فهمهای مختلف از چیستی آزادی و برابری است. علی‌رغم این اختلاف نظر، همهٔ لیبرالها در مورد سه تز زیر در مورد نقش و ساختار دولت اتّفاق نظر دارند.

۳ الف. دولت زمانی بیشترین بخت را برای تأمین آزادی و برابری شهروندانش دارد که به شکل دموکراسی سازمان‌یافته باشد. این اندیشه که دموکراسی اهمیّت اساسی در ساختن رژیمی لیبرالی دارد در ایّام اخیر معارضی نداشته است. و با آنکه این اعتقاد به دموکراسی با اعتقاد به رویّه‌های خاصّی که دولت لیبرالی در قانونگذاری و فرایندهای قضایی باید در پیش بگیرد، مثل حقّ رسیدگی به ادّعای زندانی، همراه است، امّا در کلّ لیبرالها در جوامع لیبرالی مختلف دربارهٔ رویّه‌ها و ورزشهایی که بهتر از همه آرمان دموکراتیک را متحقّق می‌کنند اختلاف نظر داشته‌اند.

۳ ب. دولت فقط با تعقیب سیاستهایی می‌تواند ضامن آزادی باشد که تساهل و تسامح و آزادی وجدان برای همهٔ شهروندان را متحقّق کنند. چنانکه خواهیم دید، برای نظریّه‌پردازانی مثل راولز این مسئله از ویژگیهای بسیار مهمّ لیبرالیسم است. امّا باز، اینکه چگونه تساهل و تسامح و آزادی وجدان به بهترین نحو متحقّق می‌شوند موضوع بحث و جدل بوده است (مثلاً، بحث و جدل در مورد بهترین راه وضع قوانین آزادی بیان را در نظر آورید).

۳ ج. دولت باید خود را وارد این حوزه نکند که فرد چگونه می‌خواهد نقشه‌های زندگی‌اش را اجرا کند ــ یعنی وارد حوزهٔ «برداشت شخص از خوب و خیر» نشود. امّا، چنانکه دیدیم، توافق بر سر این تز آخر با بحث

و جدل دربارهٔ چگونگی تفسیر آن همراه است: برخی لیبرالها معتقدند وقتی که چنین حرفی را می‌زنند در واقع دولت را متعهّد به ایفای نقش کمینه می‌کنند؛ دیگرانی اصرار دارند که خنثی بودن دولت در مورد نقشه‌های زندگی افراد ممکن است، به عکس، درگیری گستردهٔ دولت در زندگی باهماد را ایجاب کند، مثلاً، در تضمین برابری اقتصادی ضروری برای افراد برای آنکه بخت آزاد و برابری برای تعقیب و دنبال کردن برداشت خود از خیر داشته باشند. و لیبرالهایی نظیر راز مدّعی هستند که بهترین راه توجیه اصل عقیدتی (۳ ج) توسّل به دلمشغولی در حد متناسب دولت به این امر است که شهروندان زندگی خوب و خیر و از نظر اخلاقی موفّقی داشته باشند.

اصل عقیدتی چهارم لیبرالیسم اهمیّت رضایت فردی در مشروعیّت بخشیدن به جامعه‌ای سیاسی را در کانون توجّه قرار می‌دهد:

۴. اگر قرار است جامعه‌ای مشروع باشد، هر جامعهٔ سیاسی باید برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند موجّه باشد[۲۹]. یا به عبارت دیگر، افراد در تحلیل سیاسی هنجارین واحدهای نهایی به شمار می‌روند، به نحوی که خط مشیهای سیاسی، نهادها، و برداشتهای کلان از عدالت همیشه باید بر این مبنا مشروعیّت پیدا کنند که هر شخصی در آن جامعه چگونه از آنها متأثّر می‌شود.

اگر بخواهیم از همان اصطلاحات فصل ۳ استفاده کنیم باید بگوییم دولت لیبرال نه‌تنها باید رضایت توافقی مردم را بگیرد، که این نوع رضایت صرفاً به دولت در آن قلمرو فرمانروایی می‌بخشد، بلکه باید رضایت تأییدی آنها را هم بگیرد تا فقط دولت نباشد بلکه دولت مشروع باشد. بنا بر فرض، رضایت محکم و قوی مردم مربوط به این اعتقاد و باور آنهاست که دولتشان عادلانه عمل می‌کند، به نحوی که این رضایت می‌تواند نشانهٔ عدالت آن دولت باشد. امّا این رضایت محکم و قوی را نمی‌توان نشانه‌ای خطاناپذیر دانست، زیرا مردم

می‌توانند (به اشتباه) به دولتی که عادل نیست چنین رضایتی بدهند. امّا به هر صورت بحث و جدلهای فراوانی در اطراف این اصل عقیدتی چهارم صورت گرفته است؛ چه درکی باید از افرادی داشته باشیم که موجّه بودن دولت به تشخیص آنهاست؟ آیا آنها افراد حقیقی در جامعه هستند، یا آنکه این افراد باید از همهٔ جانبداریها، عدم عقلانیّت، و تعقّل و استدلال غلط بری شده باشند تا توجیهی که به عمل می‌آورند از نظر اخلاقی ایجاب‌کننده باشد؟ آیا این توجیه [و رضایت] باید ماهیّت قراردادی داشته باشد، یا استدلال فایده‌گرایانه می‌تواند بدرستی پاسخگوی افراد باشد؟ و آیا توجیه نیازمند آن است که افراد عملاً رضایتشان را اعلام کنند، یا آنکه رضایت فرضی معادلهای کاملاً عقلانی آنها کفایت می‌کند؟ لیبرالهای مختلف پاسخهای متنوّعی به این سؤالها داده‌اند.

امّا همهٔ آنها پاسخهایشان را به نحوی آماده می‌کنند که قابل توجیه با عقل باشد. تولّد لیبرالیسم در جریان نهضت روشنفکری [در قرن هجدهم] نشانهٔ چشمگیری از این «ایمان مشترک» به عقل است که همهٔ لیبرالها داشته‌اند:

> ۵. عقل ابزاری است که دولت لیبرال با آن حکومت می‌کند. دیدگاههای مذهبی، اخلاقی، یا متافیزیکی مردم هر چه باشد، از آنها انتظار می‌رود در حوزهٔ سیاسی از طریق استدلال عقلی و با نگرشهای معقول عمل کنند، و استدلالهای مشروعیت‌بخشی که به مردم ارائه می‌شود تا رضایتشان گرفته شود باید مبتنی بر عقل باشند.

اندیشهٔ نهفته در این اعتقاد این است که عقل میان همهٔ انسانها مشترک است ــ در واقع تعریف‌کنندهٔ این است که انسان بودن یعنی چه. امّا لیبرالها بر سر ماهیّت عقل اختلاف نظر دارند: برخی برداشتی کانتی از عقل دارند، برخی دیگر برداشتی فایده‌گرایانه، و برخی دیگر برداشتی حاکی از انتخاب عقلانی. لیبرالیسم راولز بر برداشتی از «معقول» تکیه می‌کند که معنای دلبخواهی آن فراهم آوردن میزان معینی از بیطرفی نسبت به دیدگاههای سیاسی رقیب است،

اگرچه دیدگاههایی را که نمی‌توانند بخشی از اجماع همپوشان در جامعه‌ای باشند که می‌کوشد عدالت را متحقّق کند از دایره بیرون می‌گذارد. این فهمها و برداشتهای مختلف از عقل با فهمها و برداشتهای مختلف در این مورد همراهند که چگونه اخلاق و از آن‌رو ارزشهای لیبرالی را باید «متکی» به عقل کرد. برخی لیبرالها از عین‌گرایی اخلاقی دفاع می‌کنند، و برخی نه. بنابراین لیبرالها مواضع متنوّعی در مورد متافیزیک اخلاقی دارند. و این بدان معناست که مواضع لیبرالی متعدّدی در این مورد وجود دارد که چگونه باید «حقیقت» یا «صدق» تجویزات هنجارین در مورد زندگی سیاسی‌مان را دریابیم. امّا با آنکه لیبرالها در مورد اینکه توانایی عقلی بشری چیست و چه چیزی را آشکار می‌کند اختلاف نظر دارند، این اندیشه که ما می‌توانیم از طریق تعقّل جامعه‌مان را بهبود ببخشیم، و در نتیجه قادر هستیم جامعهٔ سیاسی مشروعی که کارکرد درستی داشته باشد بسازیم، از اعتقادات و باورهای بنیادین لیبرالی بوده است.

همین اعتقاد به عقل است که سبب می‌شود نظریّه‌های لیبرالی سنّتی (از جمله نظریّهٔ راولز) را از اخلاف و عقبه‌های نهضت روشنفکری [قرن هجدهم] به حساب آوریم[۳۰]. امّا حال که این را گفتم، دلم می‌خواهد در تمیز اعتقاد عامّ لیبرالها به این اندیشه که عقل می‌تواند حقیقت مربوط به عالم سیاست را آشکار سازد، از هرگونه برداشت خاصّ از اینکه چگونه عقل ما را از حقیقت سیاسی می‌آگاهاند دقیقتر و محتاطتر باشم. مثلاً، برخی لیبرالها معتقد بوده‌اند که عقل برتر از باور مذهبی یا مکاشفه و وحی است و نظرشان این بوده است که مذهب صرفاً خرافات است و تعقّل درست ما را قادر می‌سازد بر آن فائق آییم. این نظر خاصّ دربارهٔ عقل نظر و اعتقادی همگانی در میان لیبرالها نبوده است؛ مثلاً، تاماس جفرسن بخصوص آن‌را رد می‌کند[۳۱]. منظور من از «لیبرالیسمِ نهضت روشنفکری» نظریّه‌ای نیست که چنین عقیدهٔ خاصّی را در بر داشته باشد، بلکه منظورم نظریّه‌ای است که می‌گوید قوّهٔ تعقّلی «مشترک میان افراد نوعاً خداپرست و افراد نوعاً خداناپرست» وجود دارد که همین قوّهٔ تعقّل مشترک برای ما کافی است تا به نتیجه‌ای در این مورد برسیم که جوامع سیاسی ما چگونه باید

ساخته شوند[۳۲]. این نظر آخر با مجموعه‌ای از مواضع نسبت به مذهب و مکاشفهٔ مذهبی، چه دوستانه و چه خصمانه، سازگاری دارد. و همین نظر آخر است، و نه هیچ موضع خاصّ دربارهٔ رابطهٔ میان عقل و مذهب، که مشخّصهٔ بارز همهٔ نظریّه‌های لیبرالی است.

توجّه کنید که ربطی میان اعتقاد لیبرالها به عقل و اعتقاد آنها به انسانها به عنوان موجوداتی آزاد و برابر وجود دارد. اعتقاد به اینکه سیاست در حوزهٔ عمومی را باید از طریق به‌کارگیری عقل پیش برد در واقع به معنای این است که در تعیین و مشخّص کردن سیاست عمومی باید به استدلال عقلانی توسّل جست. وقتی که شما با مخالفتان بحث و استدلال می‌کنید به جای اینکه مثلاً با او جنگ و جدال کنید، قصدتان این است که او را نه با جبر و زور بلکه با درخواست از او که به انتخاب خویش موضع شما را چون عقلانی‌تر است بپذیرد، با خود همراه کنید. بنابراین، شما با این روش به خودمختاری او احترام می‌گذارید و این اندیشه را رد می‌کنید که نظرهای او سبب می‌شود نسبت به شما فرودست باشد و بنابراین باید تابع اجبار شما یا هم‌نظرهایتان شود. پس اعتقاد به مجاب کردن طرف مقابل با استدلال عقلانی به معنای اعتقاد داشتن به حفظ حرمت افراد است، آن هم نه لزوماً در مقام اشخاصی بافضیلت یا هوشمند یا در خدمت آرمانی هنجارین، بلکه در مقام انسانی که، همانند خود شما، می‌تواند و باید انتخاب کند که در زندگی‌اش به چه چیزی باور داشته باشد[۳۳].

باهمادگرایی

از دههٔ ۱۹۸۰ برخی نظریّه‌پردازان سیاسی نه‌فقط به نقد دیدگاههای خاصّ لیبرالی، بلکه به نقد کلّ خانوادهٔ لیبرالی نظریّه‌های سیاسی روی آورده‌اند، با این ادّعا که نظریّه‌های لیبرالی بیش از حد فرد را در کانون توجّه قرار داده‌اند و بیش از حدّ بر اهمیّت آزادی فردی تأکید کرده‌اند، و به قدر کافی به این مسئله که انسانها برای آنکه بتوانند استعدادهایشان را شکوفا کنند نیازمند جایگاهی در باهمادی هستند که درست کار می‌کند اهمیّت نداده‌اند. می‌توان گفت در عین اینکه

لیبرالها هر فردی را تشویق می‌کنند تا در درون ساختاری سیاسی که «حق» را تعریف و تنفیذ می‌کند، «خیر» خود را تعریف و تعقیب کنند. باهمادگرایان معتقدند که ساختار سیاسی نقش مهمّی در تعریف حق و نیز در تعریف خیر و کمک به مردم برای جستن و یافتن خیر در آن ساختار سیاسی دارد. علّتش آن است که باهمادگرایان، مانند افلاطون، معتقدند که انسانها فقط در صورتی که در جامعه‌ای با کارکرد درستی زندگی کنند که حکومت بایستی به خلق چنین جامعه‌ای کمک کند می‌توانند به یک زندگی خوب و خیر برسند (اگرچه، همانگونه که متذکّر شدم، باهمادگرایان، برخلاف افلاطون، عموماً معتقد به اشکال دموکراتیک حکومت هستند).

باهمادگرایان، همانگونه که از نامشان برمی‌آید، در وهلهٔ نخست و بیش از هر چیز دلبستگی‌شان به باهماد است: آنها اصرار می‌ورزند که هر یک از ما، در مقام فرد، فقط با زیستن در بستر یک باهماد است که استعدادها، شیوه‌های زندگی، و هویّت خود را پیدا می‌کند. پس، زندگی سیاسی بایستی از دلبستگی به یک باهماد (و نه فرد) آغاز شود، چون باهماد است که طبیعت انسان را معیّن می‌کند و شکل می‌دهد. یکی از باهمادگرایان، السترمک اینتایر[1]، «عامل اخلاقی خودمختار» لیبرالها را که منفصل از هر بستر اجتماعی عمل می‌کند به مسخره می‌گیرد و می‌گوید افراد فقط در بسترِ، به اصطلاح او، «ورزشها» شکوفا می‌شوند، ورزشهایی که از طریق آنهاست که فرد فضایلی به دست می‌آورد و این فضایل را کامل می‌کند. مک اینتایر می‌گوید:

> منظور من از ورزش هر شکل پیچیده و منسجم از فعالیّت همکارانهٔ اجتماعی است که از طریق آن خیرهای درونی مربوط به آن شکل از فعالیّت در جریان سعی و تلاش برای رسیدن به معیارهای فضیلت متناسب با آن شکل از فعالیّت، و تا حدودی تعریف کنندهٔ آن، متحقّق می‌شوند و نتیجه‌اش این است که قدرت انسان برای کسب فضیلت، و برداشتهای انسانی از خیر و غایات مربوطه، به شکل سیستماتیک بسط و گسترش می‌یابند[۳۴].

۱. Alsdair MacIntyre، (۱۹۲۹ــ). فیلسوف اخلاق و فیلسوف سیاسی انگلیسی.

پس، طبق این نظر، نقش دولت کمک به تکوین و محفوظ ماندن ورزشهایی است که بسط و پرورش فضیلت انسانی را تقویت می‌کنند. اگر دولت مردم را به حال خود رها می‌گذاشت تا «خودمختاری»شان را متحقّق کنند (آنگونه که ظاهراً لیبرالها دلشان می‌خواهد)، و با آنان چنان رفتار می‌کرد که گویی موجودات اجتماعاً منفصلی هستند که دلبستهٔ «حقوق» خویشند، به اعتقاد مک اینتایر و دیگر باهمادگرایان، حاصلش ازهم‌گسیختگی اجتماعی و فاجعهٔ اخلاقی می‌شد. آنان می‌گویند در واقع چنین ازهم‌گسیختگی و انحطاطی از هم‌اکنون در دولتهای لیبرالی مُدرن آغاز شده است، و نشانه‌اش شیوع بیش از حد جنایت و خشونت، فروپاشی خانواده‌ها، و استفاده از مواد مخدّر در این جوامع است[۳۵].

نقدهای مک اینتایر را چارلز تیلور هم تکرار می‌کند؛ او به پذیرفتنی بودن فهم و برداشت «اتمیستی» لیبرالها از انسانها در مقام انتخاب‌کنندگان خودمختار حمله می‌کند و می‌گوید که در این فهم و برداشت تلقّی از انسان در وهلهٔ نخست یک «اراده» است و در آن به پیچیدگیهای شخصیّت انسانی و این واقعیّت که شخصیّت انسانی در دل یک جامعه جای دارد و باید جای داشته باشد تا بتواند پرورده شود توجّهی نمی‌شود[۳۶]. همین مضامین در نوشته‌های برخی فمینیستها هم آمده است: همانگونه که جین بیتک الشتاین[1] گفته است: «هیچ راهی برای خلق باهمادهای واقعی از تودهٔ انبوهی از آدمهای بالغ با "انتخاب آزاد" نیست»[۳۷]. چنین احساساتی معمولاً با نارضایی از اخلاق مبتنی بر حقوق توأم هستند که اکثر (و البتّه نه همهٔ) نظریّه‌های لیبرالی پایه‌شان بر آن قرار گرفته است[۳۸]. سرانجام، برخی متفکّران مذهبی هم گفته‌اند که اتّکای لیبرالها به فردگرایی و عقل در واقعیّت امر با اعتقاد مذهبی و زندگی مذهبی باهمادی سازگاری ندارد و خصم آنهاست.[۳۹].

یکی دیگر از منتقدان باهمادگرایی لیبرالیسم مایکل سندل[2] است که آثارش

---

1. Jean Bethke Elshtain

۲. Michael Sandel، (۱۹۵۳ــ). نظریّه‌پرداز سیاسی امریکایی.

شکلی از لیبرالیسم را که نمونهٔ بارزش در نظریهٔ عدالت راولز آمده است در کانون توجّه قرار می‌دهد. سندل از ماهیّت ازهم‌گسیخته و از کالبد جداشدهٔ مردمی که در وضع اصلی راولزی هستند شگفت‌زده است. اینکه راولز حتّی می‌تواند مردمی را به این ترتیب به تصوّر درآورد، طبق نظر سندل، نشان‌دهندهٔ این است که تا چه حد او و دیگر لیبرالها در چندصد سال گذشته کوشیده‌اند انسانها را مستقلّ از همهٔ فعالیّتها، تمنّاها، اندیشه‌ها، نقشها، و برنامه‌های زندگی‌شان، که زندگی انسانی را در جامعهٔ واقعی مشخّص می‌کنند، درک کنند. امّا چرا باید گمان بریم وقتی که شخصی را از همهٔ اینها انتزاع می‌کنیم چیزی هم از او برجای می‌ماند؟ آیا دیدگاه راولزی (و از این جهت دیدگاه لیبرالی) نسبت به شخص به طرز وحشتناکی فقرزده و بی‌توش و توان نیست؟ سندل می‌نویسد:

> ما نمی‌توانیم خودمان را اینگونه مستقلّ به حساب آوریم بی‌آنکه تاوان سنگینی از جهت وفاداریها و معتقدات خود بپردازیم، وفاداریها و معتقداتی که قوّت اخلاقی تا حدودی ناشی از این واقعیّت است که زیستن با آنها از فهم خویشتنِ خودمان به عنوان اشخاص خاص جدایی‌ناپذیر است ــ یعنی اشخاصی عضو این خانواده یا این باهماد یا این ملّت یا این مردم، به عنوان حاملان تاریخ، به عنوان پسران و دختران آن انقلاب، به عنوان شهروندان این جمهوری. وفاداریها و بیعتهایی از این دست چیزی فراتر از ارزشهایی است که من برحسب تصادف دارم یا فراتر از هدفهایی است که من «در هر زمان معین بدانها دل می‌بندم.» آنها فراتر از تکالیفی هستند که من داوطلبانه به عهده می‌گیرم و فراتر از «وظایفی طبیعی» هستند که در قبال انسانها دارم. آنها سبب می‌شوند که من دینی بیش از آنچه عدالت اقتضا می‌کند یا حتی اجازه می‌دهد به عدّه‌ای داشته باشم، نه به دلیل توافقاتی که انجام داده‌ام، بلکه به دلیل آن وابستگیها و تعهّدات کم و بیش پایداری که اگر همه را با هم در نظر بگیریم معیّن و تعریف می‌کنند که من که هستم[۴۰].

بنابراین، سندل می‌گوید که نظریّه‌های لیبرالی نمی‌توانند درست ماهیّت

«جایگیرشدگی» ما را در زمان، مکان، و فرهنگ معیّن درک کنند و بازتابانند. این جایگیرشدگی نه‌تنها یک واقعیّت است، بلکه واقعیّتی است که اگر نظریّه‌ای سیاسی می‌خواهد قانون وضع کند، نهادهایی به وجود آورد، و ورزشهایی را رواج بخشد که جداً برای ما خوب هستند و سازندهٔ جامعه‌ای آرمانی و کاملاً عادل به شمار می‌روند، باید آن‌را به حساب آورد. او از ما می‌خواهد که به دنبال عدالت باشیم، امّا نه با مشخّص کردن راههای ربط یافتن سودمند خویشتنهایی که مستقّل و جدا از هم به تصوّر درآمده‌اند (مثلاً در بازارها یا نهادهای سیاسی)، بلکه با اندیشیدن دربارهٔ اینکه چگونه مردم با وابستگیهایشان که تا حدودی معیّن‌کنندهٔ هویّتهایشان است می‌توانند همدیگر را بشناسند و با هم رابطهٔ دوستانه داشته باشند[۴۱]. سندل می‌گوید فقط به این طریق است که ما می‌توانیم «اشتراک مردمی عمیقتری» از آن خلق کنیم که خیرخواهی صرف اجازه می‌دهد، یعنی نوعی «خودفهمی مشترک» همراه با محبّت ایجاد کنیم[۴۲].

باهمادگرایان همچنین بر میل وافر لیبرالی به آزادی و خودمختاری هم خرده گرفته‌اند و به آن روی خوش نشان نداده‌اند. باهمادگرایان تأکید دارند که بسیاری از انسانهای بالغ (به دلیل بیماری، شخصیّت خاصّ، ناتوانی ذهنی، یا ناپختگی) قدرت انتخاب خودمختارانهٔ نقشهٔ زندگیشان را که لیبرالها گمان می‌کنند دولت باید به آن احترام بگذارد، ندارند. باهمادگرایان همچنین خاطرنشان می‌کنند که حتی اشخاص بسیار پخته و باهوش کراراً از آزادی‌شان در جهت دست زدن به انتخابهای بد (و بعضاً بسیاربسیار بد) استفاده می‌کنند. آیا دولت به شهروندانش احترام گذاشته است اگر سعی کند خود را به کوچهٔ علی‌چپ بزند گویی که آن ته‌مانده‌های «کودک‌صفتی» اصلاً در طبیعت ما نیستند؟ آیا دولت به مردم احترام گذاشته است اگر به آنان اجازه دهد دست به انتخابهایی بزنند که آشکارا خوشبختی آنان را در آینده به خطر می‌اندازد (و غیرمستقیم بر خوشبختی آنهایی هم که به او مربوط هستند تأثیر می‌گذارد)؟ و سرانجام، چرا گمان بریم که خودمختاری یکی از مهمترین ارزشهای سیاسی است که جامعه باید بدان احترام بگذارد؟ (آیا افلاطون واقعاً از میل وافر لیبرالی برای آزادی

به عنوان یکی از ارزشهای اولیهٔ سیاسی به شگفت نمی‌آید؟) آیا ارزشهای دیگری نیست که حکومت باید متحققشان کند و دست‌کم به اندازهٔ خودمختاری ــ و بلکه بیشتر از آن ــ اهمیّت دارند، ارزشهایی نظیر پایداری، حفظ پیوندهای اجتماعی، حفظ فرهنگ، و ایمنی شهروندان؟[۳۲].

برای خلاصه کردن موضع باهمادگرایان، می‌توانیم دیدگاههای آنها را در برابر دیدگاههای لیبرالها که در پنج اصل عقیدتی در بخش قبل عرضه کردیم قرار دهیم. لیبرالها معتقدند که مهمترین ارزشهای سیاسی آزادی و برابری هستند (اصول ۱ و ۲)، حال آنکه باهمادگرایان ارزشهای دیگری را به همان اهمیّت، یا حتّی دارای اهمیّتی بیشتر می‌دانند ــ خصوصاً ارزشهایی که می‌توان آنها را «ارزشهای زندگی باهمادی» نامید. علاوه بر این، لیبرالها معتقد به این اندیشه هستند که نقش دولت را باید چنان تعریف کرد که تقویت‌کنندهٔ آزادی و برابری مردم باشد، و منظورشان این است که دولت باید به نحوی دموکراتیک سازمان‌یافته باشد و سیاستهایی را دنبال کند که متحقّق‌کنندهٔ تساهل و تسامح و آزادی وجدان برای همهٔ مردم باشد، و بیرون از حوزه‌ای بایستد که افراد در آن نقشه‌های زندگی خود را می‌کشند و «برداشتهایشان از خیر» را دنبال می‌کنند (اصل ۳ دیدگاه لیبرالی)؛ حال آنکه باهمادگرایان معتقدند نقش اوّل و اصلی دولت تضمین سلامت و رفاه زندگی باهمادی است که امکان شکوفایی همگان و به دست آمدن همهٔ خیرهای انسانی را فراهم می‌آورد. آنها بخصوص در ردّ این اندیشه سرسختی به خرج می‌دهند که برای تضمین آزادی انسانی دولت باید از بیان برداشتی از خیر که همهٔ مردم باید خود را با آن تطبیق دهند پرهیز کند. باهمادگرایان این اندیشهٔ لیبرالی را که ما می‌توانیم خودمختارانه در مقام افراد مستقل از سنّتهای فرهنگی و نقشهای اجتماعی‌مان خیری را دنبال کنیم توهّمی مسخره می‌دانند؛ در مقابل، آنان معتقدند که دولت آرمانی برای تضمین شکوفایی همهٔ شهروندانش باید از قدرتش و فرمانروایی‌اش استفاده کند تا به سلامت و سنّتهای فرهنگی و نقشهایی که از طریق آنها هر فردی باید زندگی خوب و خیر خودش را بیابد تداوم بخشد.

علاوه بر این، لیبرالها معتقد به اصل ۴ فوق هستند و می‌گویند هر جامعهٔ سیاسی بایستی برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند موجّه باشد تا آن جامعه مشروع به حساب آید، حال آنکه باهمادگرایان دولت را نه پاسخگوی فردفرد شهروندان، بلکه پاسخگوی جامعه‌ای می‌دانند که این شهروندان منفرد بخشی از آن هستند. من در این فصل چندان چیز بیشتری دربارهٔ این اصل عقیدتی خاصّ باهمادگرایان نمی‌گویم، بلکه در فصل ۶ بحث مبسوطی راجع به آن می‌کنم.

سرانجام، باهمادگرایان پذیرش اصل عقیدتی ۵ از سوی لیبرالها را طرد می‌کنند، اصلی که لیبرالها را مقیّد به عقل به عنوان ابزار حکومت کردن دولت لیبرالی می‌کند. باهمادگرایان می‌گویند مشکل لیبرالها در اتّکای به عقل این است که برداشت آنها از عقل منفصل از سنّتهای اجتماعی است و در خلأ عمل می‌کند (تعقّل و استدلال در وضع اصلی راولزی را به خاطر بیاورید) و برای همین ربطی به دلمشغولیها، فرضیّات، اهداف، آرزوها، و نظامهای عقیدتی واقعی که مردم جایگیرشده در اجتماع عملاً دارند ندارد. در مقابل، باهمادگرایان تأکید می‌کنند که از طریق گفتمانی که بارگرفته از فرهنگ باهماد است می‌توان راهی به سوی هماهنگی اجتماعی و سلامت گشود. ما فقط با وارد شدن در گفتمانی که وصل به ورزشهایی اجتماعی است که سازنده و تعریف کنندهٔ اهداف فرهنگ باهماد هستند می‌توانیم به دولت آرمانی برسیم.

لیبرالها ضربات وارده را برمی‌گردانند

حملات باهمادگرایان واکنشها و پاسخهای متعدّدی از لیبرالها گرفته است که خطوط کلّی آنها را من در اینجا مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهم. نخستین واکنش و پاسخ لیبرالها به باهمادگرایان این بود: ما هم به باهمادها اهمیّت می‌دهیم! چنانکه دیدیم، هابز متمایل به این اندیشه بود که مردم اساساً غیر اجتماعی هستند، حال آنکه دیگر لیبرالها، از جمله لاک، روسو، و کانت، و در زمانهای اخیر، راولز، گوتیر، و فاینبرگ بر ماهیّت اجتماعی انسانها پای فشرده‌اند[۴۴]. فاینبرگ در این مورد می‌نویسد:

انسان «بنا به طبیعتش» هر چیز دیگری هم باشد، به هر صورت اساساً و ذاتاً فراورده‌ای اجتماعی است. او در خانواده‌ای به دنیا می‌آید که خود بخشی از یک قوم یا قبیله و بخشی از باهماد سیاسی وسیعتری است، که هر یک سابقه یا تاریخچهٔ در حال جریان خود را دارد. نخستین مفاهیم در ذهن انسان از طریق زبانی شکل می‌گیرد که گروه وسیعتری که او عضوی از آن است شکلش داده‌اند، و نقشها و مقام و موقعیّت هر انسانی را عادات و ورزشهای اجتماعی، عضویّت او، و حسّ تعلّقی معیّن می‌کند که از همان آغاز مُهر آن بر پیشانی‌اش می‌خورد. همانگونه که السترمک اینتایر می‌نویسد، انسان خود را «جایگیرشده» در دل فرهنگی انسانی می‌یابد که خود طرّاح اصلی آن نبوده یا حاصل «قراردادی توافقی» نیست، بلکه صرفاً از اوّل وجود دارد[۳۵].

چنین اظهاراتی بر همهٔ انواع اندیشه‌های باهمادگرایانه صحّه می‌گذارند، امّا در عین حال اینها اظهارات لیبرالی است که آشکارا احساس می‌کند تأیید شایقانهٔ اجتماعی بودن انسان به هیچ‌وجه تهدیدی برای نظریهٔ سیاسی لیبرالی نیست. در واقع، بخش عمدهٔ علاقهٔ لیبرالها به اینکه افراد مجاز باشند برداشت خاصّ خود از خیر را تعقیب کنند از این نظر آنها نشأت می‌گیرد که انسانها باید قادر باشند (و نیاز دارند بتوانند) ارتباطاتی اجتماعی ــ خصوصاً از نوع مذهبی آن ــ برقرار کنند. ارتباطاتی اجتماعی که از نظرشان برای رفاه و سعادتشان و برای هویّت‌یابی‌شان حیاتی است، بی‌آنکه حکومت در این راه مانعی برایشان بتراشد.

پس هر دو گروه به باهمادها اهمیّت می‌دهند و به اجتماعی بودن طبیعت انسانی اذعان دارند. وجه افتراق واقعی آنها نظرهای متفاوتشان دربارهٔ قدرت دولت است: باهمادگرایان می‌خواهند دولت از قدرتش برای حفاظت و پشتیبانی از شکل‌گیری و رشد باهمادها و ارزشهای باهمادی استفاده کند، حال آنکه لیبرالها می‌خواهند دولت خود را وارد مسائل مربوط به زندگی باهمادی نکند، تا سبب صدمه زدن، تهدید، یا محدود کردن اعضایی که در باهمادها شرکت می‌جویند نشود. این نوع بیان اختلاف نظر میان لیبرالها و باهمادگرایان نشان می‌دهد که آنها نظرهای کاملاً متفاوتی دربارهٔ خطرها، مزایا، و پیامدهای

قدرت، دولت دارند. باهمادگرایان «ظاهراً فرضشان بر این است که هر آنچه جداً و بدرستی اجتماعی است باید در قلمرو سیاسی درآید»[۴۶]، حال آنکه لیبرالها می‌خواهند نقش دولت را در این قلمرو محدود کنند چون به آن اعتمادی ندارند، از تأثیرات و عواقبش می‌ترسند، و ایمان دارند که گروههای اجتماعی بدون کمک دولت هم می‌توانند شکوفا شوند.

دلبستگی لیبرالها به محدودکردن پاسخگویی دولت و مداخله‌اش در زندگی باهمادی دست‌کم دو دلیل دارد. دلیل اوّل مربوط به اعتقاد لیبرالها به ارزش خودمختاری انسانی است. در حقیقت همین ارزش است که لیبرالها را به سوی دلبستگی به فرد سوق می‌دهد، و نه نوعی نظریّهٔ ناپذیرفتنی در مورد شخص همچون اتمی بی‌تن‌پوش اجتماعی. باز، فاینبرگ در این مورد می‌گوید: «فرد لیبرال می‌تواند از افراطهای فردگرایی چشم بپوشد، به ماهیّت اجتماعی انسان اذعان کند و همچنان به آنچه در نظریّهٔ هنجارین او اساسی است، یعنی آموزهٔ حقّ انسانی حاکمیّت خودمختارانه بر خود در حوزهٔ شخصی، پایبند بماند»[۴۷]. فرد لیبرال برایش مسلّم و مسجّل است که بهترین راه تضمین شکوفایی فرد در دل باهماد این است که به او آزادی لازم برای زیستن زندگیی که خود انتخاب می‌کند داده شود، زندگیی که (بی‌هیچ تردید) فوق‌العاده اجتماعی خواهد بود.

دلیل دوّم ناشی از بی‌اعتمادی عمیق لیبرالها به قدرت و فرمانروایی دولت است. جودیت اشکلار[1] در توضیحات خود گفته است که این بی‌اعتمادی در اوایل دورهٔ مدرن پدید آمد، یعنی در بحبوحهٔ دوره‌ای که کالونیستها می‌گفتند روح انسان ذاتاً گناهکار است، و ادیبانی چون میشل دومونتنی نوشته‌های مردم‌بیزارانه می‌نوشتند، و تجربه‌های تلخ نشان می‌داد که دولت متمایل به سوء استفاده از قدرت و فرمانروایی خویش و دست زدن به اعمال بیرحمانه است[۴۸]. درسی که مدرنهای اولیّه‌ای، که تفکّراتشان شالودهٔ تفکّرات لیبرالهای مُدرن شد، آموختند این بود که نمی‌توان هیچ انسانی را «آنقدر خوب» به حساب آورد که به هیچ‌وجه از قدرت و فرمانروایی گستردهٔ دولت سوء استفاده نکند. (همانگونه

1. Judith Shklar

که در ضرب‌المثل آمده است، قدرت فساد می‌آورد و قدرت مطلق فساد مطلق. این دلمشغولیهای لیبرالی را با بحثمان در فصل ۳ قیاس کنید که در مورد چگونگی پیش آمدن وضعیّتهایی بود که در آن وضعیّتها از قدرت سیاسی استفاده می‌شود تا شرایط سَروَری فراهم آید.) برای همین، لیبرالها برای اطمینان یافتن از اینکه افراد در پیجویی علائق خود با صدمه و آزار مواجه نخواهند شد ــ علائقی که (خصوصاً وقتی به مذهب ربط می‌یابند) بسیار اجتماعی هستند ــ بر محدود کردن قدرت و فرمانروایی دولت اصرار می‌ورزند تا کسانی را که تابع این قدرت و فرمانروایی هستند از سوء استفاده‌های دولت از قدرت و فرمانروایی‌اش محفوظ بدارند.

در نقطهٔ مقابل، باهمادگرایان تحت تأثیر متفکّرانی متفاوت و تجربه‌های تاریخی متفاوتی نظر بسیار مساعدتری نسبت به قدرت دولت پیدا کرده‌اند. مثلاً، آنها با فیلسوف قرن نوزدهمی آلمان، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل، که دولت را «فعلیّت اندیشهٔ اخلاقی»[۳۹] می‌دانست موافقت دارند. منظور هگل از این عبارت این بود که دولت وجهی از جامعه است که شرایط زندگی اخلاقی در جامعه را بیان و حفظ می‌کند، شرایطی که از سنّتهای فرهنگی شکل‌دهندهٔ آن اخذ شده است. باهمادگرایان تحت تأثیر موفقیّت بسیاری از دولتهای مُدرن در ایفای نقشهای اخلاقی هم قرار گرفته‌اند، از جمله تمهید آموزش و پرورش، بهداشت و درمان، و حمایت از هنر (از جمله هنرهای دراماتیک، هنرهای تجسّمی، ادبیّات، و موسیقی)؛ پذیرش مسئولیّت برای توجّه به حال مستمندان؛ و حتّی بهبود اخلاقی شهروندان (از طریق برنامه‌هایی که برای بهبود سلامت ذهنی و کارکرد اجتماعی آنان طرّاحی می‌شود). لیبرالهایی که این احساسات هگلی را رد می‌کنند، یا نگاهی خصمانه به بسیاری از نقشهای اخلاقی دارند که هگلیها دلشان می‌خواهد دولت ایفا کند، یا آنکه خواستار محدود کردن این نقشها هستند، زیرا نگرانند مبادا قدرت و فرمانروایی دولت از کنترل خارج شود و آزادی مردم به خطر افتد.

امّا لیبرالها و باهمادگرایان فقط در مورد بی‌خطری قدرت و فرمانروایی

دولت نیست که اختلاف نظر دارند، دامنهٔ این اختلاف نظر به بی‌خطری فرهنگ هم کشیده می‌شود. در نظر آورید که باهمادگرایان دولت را ایفاگر نقشی اخلاقی می‌دانند که در قبال سنّتها و دیدگاههای اخلاقی سنّتهای فرهنگی جامعه‌ای که بر آن حاکم است پاسخگوست و دست‌کم تا حدودی همین سنّتهای فرهنگی تعریف‌کنندهٔ آن نقش اخلاقی دولت هستند. امّا لیبرالها از بسیاری جهات به فرهنگها هم همانقدر سوء ظنّ دارند که به حکومتها ــ و این سوء ظنّشان دلایل موجّهی هم دارد. مثلاً، فرهنگ امریکایی جنس‌گرایانه، نژادپرستانه، و ضدّ همجنس‌گرایی بوده است. این فرهنگ همچنین از سنّتهای فلسفی گوناگون، گروههای قومی، و مذاهب مختلف تأثیر گرفته است. اگر حکومت امریکا بخواهد به نحوی حکومت کند که پاسخگوی هر یک از این عناصر در زندگی فرهنگی امریکایی باشد، گروههای متعدّد دیگری تابع قدرت دولتی می‌شوند که تنفیذکنندهٔ اندیشه‌هایی خواهد بود که آنها با معتقدات خود سازگار نمی‌یابند یا به نظرشان ضدّ عقاید و منافعشان است. پس اگر باهمادگرایان از دولت انتظار دارند پاسخگوی «نقشهای اجتماعی» و «ارزشهای باهمادی» باشد، چگونه می‌توانند تضمین کنند که وقتی دولتی چنین می‌کند آزادی مذهبی را به خطر نمی‌اندازد و قوانینی را به اجرا نمی‌گذارد که بیانگر تعصّبات اکثریّتی علیه اقلیّت است؟ چرا فرض بر این نباشد که استفادهٔ دولت از قدرت و فرمانروایی‌اش علاوه بر به خطر انداختن آزادی و برابری عدّه‌ای از مردم، رفاه و سعادتشان را به هم به خطر می‌اندازد؟ همانگونه که یکی منتقدان لیبرال باهمادگرایان می‌گوید:

> منتقدان باهمادگرایی [لیبرالیسم] از ما می‌خواهند در سیلم[1] زندگی کنیم، امّا به جادوگران اعتقادی نداشته باشیم. یا به حقوق بشر. شاید «اکثریّت اخلاقی» اگر ایالات متّحده جامعه‌ای باهمادگرا شود دیگر خطری به حساب

۱. Salem، شهری در ماساچوست که در ۱۶۹۲ عدّهٔ زیادی در آن به‌اتّهام جادوگری محاکمه شدند.ــم.

نخواهد آمد؛ و نیکوکاری و برادری و خیرخواهی جای عدالت را خواهد گرفت. تقریباً همه چیز محتمل است، امّا از نظر اخلاقی معنایی ندارد که با این گمانه‌زنیها بخواهیم از سیاست لیبرالی صرفنظر کنیم[۵۰].

اینگونه نگرانیها نشان می‌دهد که باهمادگرایان برای قانع کردن مخالفان لیبرالشان نباید خیلی امیدوار به وعده‌های خود باشند. آنها باید نظریّاتشان را چنان بپرورانند که به ما نشان دهد می‌توانیم نگرش اخلاقی انتقادی نسبت به باهماد داشته باشیم، حتّی زمانی که به اهمیّت باهماد اعتراف و اذعان می‌کنیم. در غیر این صورت، نظریّهٔ آنان به آنان هیچ نوعی فاصله‌گیری انتقادی از ورزشهای اجتماعی موجود نمی‌دهد، که این بدان معناست که نظریّهٔ آنان ممکن است مجوّز برای هر سوء استفاده، بیعدالتی، و بیرحمی نهفته در فرهنگ باهماد قرار گیرد.

لیبرالها که تحت تأثیر آن متفکّران مدرن اولیّه‌ای هستند که خود سخت متأثّر از توانایی بشر برای بیرحمی کردن بودند، بسیار شایق هستند که اعلام کنند انسانها و نهادهای اجتماعی انسانی می‌توانند از نظر اخلاقی فاسد و آمادهٔ سوء استفاده باشند. به اعتقاد من، به همین دلیل است که لیبرالها استدلال خود را از فرد می‌آغازند. آنان با اصرار بر اینکه در مسائل اخلاقی فرد است که در کانون توجّه است، نوعی فاصلهٔ انتقادی از باهماد و از حکومت می‌گیرند و این فاصله‌گیری را باهمادگرایان ندارند. لیبرالها خصوصاً با طلب اینکه ترتیبات اجتماعی باید چنان باشد که به نفع هر فرد باشد در واقع در پیش گرفتن سیاستهایی را توصیه می‌کنند که هیچ دِیْنی به ورزشهای فرهنگی بالقوّه ظالمانه و ناعادلانهٔ باهماد نداشته باشد. این بدان معناست که لیبرالها استدلالشان را به این دلیل از فرد نمی‌آغازند که منکر اجتماعی بودن انسانها هستند، بلکه بدین دلیل نقطهٔ آغاز استدلال را فرد قرار می‌دهند که می‌گویند هریک از ترتیبات اجتماعی برای آنکه از نظر اخلاقی قابل قبول باشد باید از منظر هر فرد از نظر اخلاقی قابل قبول باشد.

برای همین لیبرالیسم نوعی امکان نگرش انتقادی در داوری فرهنگها در بطن خود دارد که باهمادگرایی بظاهر فاقد آن است. شاید بهترین مثال در این مورد همان رویّهٔ وضع اصلی راولز باشد: این رویّه، برخلاف آنچه باهمادگرایان می‌گویند، منکر اجتماعی بودن انسانها نیست. نه، درست به عکس ــ این رویّه بر حدود تأثیرپذیری زندگیهای ما از انواع ساختارهای اجتماعی تأکید می‌ورزد. نکتهٔ اصلی در رویّهٔ وضع اصلی همین است که راهی برای ارزیابی اخلاقی ساختارهای اجتماعی پیش پای ما بگذارد، یا به عبارت دیگر منظر اخلاقی دارای اِشرافی در اختیار ما بگذارد تا از آن منظر ارزیابی قابل اعتمادی از ساختارهای اجتماعی داشته باشیم (منظری که راولز آن‌را «نقطهٔ ارشمیدسی» می‌نامد[۵۱]). وضع اصلی منظری اخلاقی است که می‌توانیم بکوشیم از آن منظر تأثیرات ورزشی اجتماعی را بر هر عضو جامعه، از طریق آزاد کردن خود از باورها، جانبداریها، و سنّتهایی که می‌توانند ارزیابی ما را آلوده به پیشداوری و تعصّب کنند، ارزیابی کنیم. صحّه گذاشتن بر ورزشی اجتماعی اگر از اندیشه‌های برآمده از خود آن ورزش اجتماعی برای داوری‌اش استفاده کنیم آسان است؛ امّا اصل آن است که راهی برای آزاد کردن خود از تأثیرات یک ورزش (که ممکن است نژادپرستانه یا جنس‌گرایانه یا به هر نحو دیگری ناعادلانه باشد) پیدا کنیم تا بتوانیم ارزیابی اخلاقی مؤثّری در مورد آن داشته باشیم.

در واقع، این نوع «آزاد کردن» هدفی است که رویّهٔ موضع اصلی راولز تعقیب می‌کند. باهمادگرایان، همانگونه که دیدیم، با اعتقاد به اینکه این رویّه تلویحاً منکر طبیعت کاملاً اجتماعی ما می‌شود به آن حمله کرده‌اند. امّا آیا هر یک از ما کاملاً و مطلقاً محصول تأثیر مشترک نیروهای اجتماعی بر طبیعتهای بیولوژیکی خود هستیم؟ آیا هیچ‌یک از ما نمی‌توانیم نیروهای اجتماعی تأثیرگذار بر خود را نقّادانه ارزیابی کنیم، چون هر یک از ما چنان کامل و دربست محصول آن نیروها هستیم که هر آنچه برای ارزیابی‌شان به‌کار گیریم خود محصول همان نیروها خواهد بود؟ اگر پاسخمان به این سؤال مثبت باشد در واقع احتمالی جالب (و رعب‌انگیز) را مطرح کرده‌ایم: اگر می‌شد چنین تعریف اجتماعی مطلقی از

انسانها به دست داد، آیا حکومت نمی‌توانست یاد بگیرد که به نحوی چنان مؤثّر بر این نیروهای اجتماعی کنترل داشته باشد که بتواند جامعه‌ای طرّاحی کند که در آن برخی افراد چنان از نظر اجتماعی ساخته شوند که تابعان و فرودستانی راضی (بردگان «اجتماعی‌شدهٔ» خوشبخت باشند) و عدّه‌ای دیگر چنان از نظر اجتماعی ساخته شوند که کاملاً در نقش فرادستان آسوده‌خاطر باشند (اربابان یا سَروَران «اجتماعی‌شدهٔ» خوشبخت)؟

اگر پاسخ به این سؤال آخر منفی باشد، در واقع این فرض مطرح می‌شود که در افراد «چیزی» هست که بناگزیر به «تعریف» اجتماعی که می‌خواهد آنان را سرکوب و فرودست کند اعتراض می‌کند و با آن می‌جنگد. آنچه راولز می‌خواهد در رویّهٔ وضع اصلی خود آن‌را جدا و ایزوله کند همان «چیزی» است: او می‌گوید، حجاب جهل سعی می‌کند «برداشت اخلاقی» هر فرد را جدا و ایزوله کند ــ یعنی، آن جنبه‌ای از شخصیّت[1] ما که منشأ ارزیابی اخلاقی ما در مورد افراد (از جمله خودمان)و علاوه بر آن منشأ ارزیابی اخلاقی، از جوامع، فرهنگها، و حکومتهاست. اینکه آیا راولز موفّق می‌شود این جزء سازای اخلاقی افراد را تعریف و مشخص کند یا نه جای بحث دارد، امّا به نظر می‌رسد که باهمادگرایان اگر می‌خواهند راهی برای ارزیابی اخلاقی فرهنگها بسازند باید این جزء سازا را به رسمیّت بشناسند. و همین کار آنان را وامی‌دارد که افراد، و نه گروههای اجتماعی، را بنیاد دلبستگی و علقهٔ اخلاقی تمامی‌جوامع خوب سازمان‌یافته بدانند، زیرا گروههای اجتماعی همانقدر که می‌توانند سهمی در خوشبختی افراد داشته باشند همانقدر هم می‌توانند منشأ سوء استفاده از آنان شوند.

بااینهمه، باهمادگرایان باز می‌توانند اصرار ورزند که حتّی اگر آنان در صورتبندی موضعی انتقادی نسبت به باهماد مشکلاتی داشته باشند، لیبرالیسم هم در مقابل در صورتبندی راهی برای استفاده از آنچه شاید بتوان آن‌را «حکمت اخلاقی» نهفته در جامعه نامید مشکلاتی دارد و به این حکمت اخلاقی احترام لازم را نمی‌گذارد. اگر نظریّه‌پردازی سیاسی کسی بیش از حد فردگرایانه باشد و نتواند باهماد را در کانون

---

1. personhood

توجّه قرار دهد، قطعاً نخواهد توانست بدرستی این نکته را در نظریّه‌اش بگنجاند که همهٔ انواع ساختارهای اجتماعی در جامعهٔ ما، از جمله نهادهای حقوقی، ساختارهای خانوادگی، و نظامهای آموزشی جوانان، همه و همه حاصل تأمّلات چندین و چند نسل در واکنش به انواع مشکلات بوده است، واکنشهایی که پیچیده، ظریف، و غالباً بسیار توفیق‌آمیز بوده‌اند. یک استدلال به نفع باهمادگرایی (که بی‌ارتباط به احساساتی نیست که مک اینتایر بیانشان کرده است) این است که باهمادگرایی ما را تشویق می‌کند به حکمت اخلاقی نهفته در دل این ساختارهای اجتماعی احترام بگذاریم و به دنبال اختیار کردن این نگرش خودستایانه نباشیم که هر یک از ما خود بهتر می‌توانیم با تعقّل دربارهٔ این ساختارهای اجتماعی به نتیجه برسیم. این دفاع از باهمادگرایی بنابراین باهمادگرایی را به محافظه‌کاری فلسفی مربوط می‌کند، موضعی که در نوشته‌های ادموند برک (۱۷۲۹ــ۱۷۷۹) عرضه و از آن دفاع شده است[۵۲]. برک که از چهره‌های سیاسی شاخص و عضو پارلمنت بریتانیا بود می‌گفت این توصیه‌ای نابجا به اجتماع است که بکوشد با اتّکا به تعقّل انتزاعی خود را اداره کند، زیرا چنین تعقّلی نمی‌تواند با حکمت انباشته‌شدهٔ چندین نسل از مردمان که با مسائل پیچیده‌ای در حوزه‌های مختلف سالهای سال دست و پنجه نرم کرده‌اند برابری کند. مثلاً چگونه فردی به تنهایی می‌تواند مجموعه قوانین جزائی مناسبی صرفاً با استفاده از عقل و خرد خود تدارک ببیند؟ علاوه بر این، برک می‌گوید آداب و سنن، احساسات انسانی، و درسهایی که از تجربه می‌آموزیم در کار ساختن جامعه‌ای سیاسی که درست کار کند ابزاری به هیچ‌روی کم‌اهمیّت‌تر از عقل و خرد نیست (این مضامین را همچنین می‌توان در رمانهای جورج الیوت[1] هم یافت که تلاشهای پرشور و حرارت افراد برای اصلاح جامعه را در قرن نوزدهم به نقد می‌کشند ــ افرادی که هیچ احترامی برای زندگی اخلاقی باهماد قائل نیستند[۵۳].)

چنانکه دیدیم، لیبرالهایی نظیر فاینبرگ هم مجاب شده‌اند که احترام به آداب و سنن و زندگی باهمادی اهمیّت زیادی دارد و کوشیده‌اند این احترام را در دل

---

۱. George Eliot، (۱۸۱۹ــ۱۸۸۰). بانوی رمان‌نویس انگلیسی.

نظریه‌های خود بگنجانند. با اینهمه باز این لیبرالها معتقد به ارزیابی این اعتقادات و پایبندیها [به باهماد و آداب و سنن] بر اساس نظریه‌ای عقل‌بنیاد هستند که می‌گوید چه چیزی برای افراد خوب یا مضّر است. چنین لیبرالهایی قطعاً می‌خواهند بدانند باهمادگرایان چگونه می‌توانند وضع موجود در جامعه‌شان را بدون اتکا به نظریه‌ای عقل‌بنیاد و فردگرایانه از این دست ارزیابی و نقد کنند. تاکنون که باهمادگرایان نتوانسته‌اند نظریهٔ احترام به آداب و سنن و فرهنگ خود را با نظریه‌ای ساخته و پرداخته در مورد چگونگی ارزیابی انتقادی آداب و سنن و فرهنگ تکمیل کنند.

لیبرالها استدلالهای دیگری هم علیه مواضع باهمادگرایان دارند. مثلاً، آنها می‌توانند به نحوهٔ رواشماری نگرش پاترنالیستی به افراد و شهروندان که حاصل موضع باهمادگرایان است اعتراض کنند. دولت باهمادگرا ظاهراً به جای احترام گذاشتن به نحوهٔ پیگیری خیر از سوی افراد به خود اجازه می‌دهد که این نحوهٔ پیگیری شخصی خیر را «غلط» بداند، درست همانطور که پدر و مادر یک بچه به خود حق می‌دهند راه و رفتارهای بچّه را غلط بدانند. لیبرالها همچنین می‌توانند بگویند که باهمادگراییی متّکی بر این اندیشهٔ فوق‌العاده ناپذیرفتنی است که مقامات حکومتی بهتر از کسانی که بر ایشان حکومت می‌رانند می‌دانند که چه چیزی در زندگی خوب است. لیبرالها، مگر آنکه گروهی از پاسداران افلاطونی در میان ما پیدایشان بشود، همچنان اصرارشان بر این خواهد بود که مقامات حکومتی عاقلتر و داناتر از هیچ گروه دیگری از انسانها نیستند و بهتر از آنها نمی‌دانند که چه چیزی را بهتر است در زندگی دنبال کنیم و برای همین نباید به آنان اجازه داد که از قدرت دولت برای به‌کرسی نشاندن این نظر خودشان که خوب و خیر چیست استفاده کنند. چنین احساساتی را همچنین می‌توان به اعتقاد لیبرالها به این اندیشهٔ جفرسونی ربط داد که حقیقت چیزی است که اگر فرد می‌خواهد بدرستی آنرا دریابد و به نحو مؤثر در زندگی خویش از آن بهره بگیرد باید خود برای خود آنرا بجوید، بنابراین حقیقت را فرهنگ یا جامعهٔ کسی نمی‌تواند بزور به‌کسی بقبولاند[۵۴].

این پاسخها و واکنشهای لیبرالی به باهمادگرایی، در عین اینکه مجاب‌کننده‌اند، امّا نگاه باهمادگرایانه را بکلّی رد نمی‌کنند، بلکه فقط نشان می‌دهند که باهمادگرایان هنوز برای ساخته و پرداخته کردن مؤثّر نظریّه‌شان راهی دراز در پیش رو دارند و باید کارهای زیادی باید انجام دهند: خصوصاً، آنها باید از اعتماد خود به قدرت حکومت برای دنبال کردن خیر دفاع کنند، و باید راهی برای فاصله‌گیری نقّادانهٔ اخلاقی از باهمادهایی پیدا کنند که می‌خواهند حکومت به آن باهمادها احترام بگذارد، تا این «احترام» در نهایت منجر به تشویق سرکوب، فرودستی، و سوء استفاده‌ای نشود که بخشی از سنّتهای آن فرهنگ است.

با اینهمه، من در بخش بعدی سعی خواهم کرد نشان دهم که موفقیّت لیبرالها در پاسخ دادن به حمله‌های باهمادگرایان کافی نیست تا نگرش لیبرالی به فهم و برساختن باهماد سیاسی آرمانی را کاملاً موجّه کند.

کوشش برای برساختن نظریّهٔ سیاسی جدید «پُست‌لیبرالی»

لیبرالیسم یک مشکل جدّی دارد: طبق نظر لیبرالی، فرض بر این است که حکومت برای حفاظت فرد از قدرت دولت طرّاحی می‌شود؛ بنابراین فرض بر این است که حکومت باید پاسخگوی مجموعه قوانینی اخلاقی باشد که غرض از آن حاکم کردن هیچ فرهنگ خاصّ نیست (که ممکن است فاسد باشد)، بلکه مجموعه قوانینی است که این اندیشه را به نحوی از انحاء جامهٔ عمل می‌پوشاند که باید با مردم به عنوان افراد «آزاد» و «برابر» رفتار شود؛ امّا مشکل این است که چنانکه دیدیم این مفاهیم را می‌توان به‌گونه‌های مختلف تعبیر و تفسیر کرد و در نتیجه اشکال متنوّعی از لیبرالیسمها با مجموعه قوانین سیاسی متفاوتی به وجود می‌آید.

امّا از یک جهت این نقشه و برنامهٔ پیجویی جامعهٔ آرمانی نمی‌تواند تأثیرات جامعه‌گرایی[1] را درست به جا بیاورد، درست همانطور که باهمادگرایان

1. sociality

می‌گویند ــ امّا نه به دلایلی که آنان عرضه می‌کنند. لیبرالها سعی دارند جوامع سیاسی را طوری طرّاحی کنند که در آنها افراد از قدرت اجبارکنندهٔ دولت در امان باشند و شرایط لازم برای آزادی و برابری افراد در آنها فراهم باشد، به نحوی که هر فرد بتواند ارتباطات اجتماعی‌اش را به هر نحوی که خود مناسب می‌بیند دنبال کند. امّا دولت لیبرالی در تضمین شرایط آزادی و برابری چقدر موفّق خواهد بود اگر که فرهنگ جامعه چنان کارکردی داشته باشد که به نفع انواع خاصّی از انسانها باشد و بقیّه را سرکوب کند؟ در چنین وضعیّتی هیچ فردی کار غلطی نمی‌کند؛ برای همین قوانین جزائی یا مسئولیّت مدنی در دولتی لیبرالی بالاخّص برای پیشگیری از چنین صدمه‌هایی یا تصحیح چنین ظلمهایی مؤثّر نخواهد بود. به عکس، صدمه یا ظلم ناشی از تأثیرات سیستمیک انواع خاصّی از نهادهای اجتماعی است که افراد جزو آن نهادها هستند و در آن نهادهاست که عمل می‌کنند. این اشکال اجتماعی چنانند که افراد، علی‌رغم نیّتهای خیری که ممکن است داشته باشند، مجبور می‌شوند به چنان شکلی عمل کنند که منجر به صدمه‌های جدّی به برخی افراد می‌شود. اگر دولت لیبرالی متعهّد به بیشینه کردن «خودگردانی خودمختارانه» است و خود را فقط ملزم به دخالت در موارد اقدام فردی به صدمه رساندن می‌دانند، پس نخواهد توانست در برابر محدودیّتهایی که اقدام و عمل اجتماعی برای آزادی و برابری پیش می‌آورد و منجر به تابعیّت و فرودستی، از دست رفتن آزادی، و سوء استفاده‌هایی می‌شود که حاصل نیروهای اجتماعی است و نه سیاسی واکنش درستی داشته باشد و بدین ترتیب افراد بسیاری در آن جامعه صدمه‌های جدّی خواهند دید.

در واقع، تاریخ دولتهای لیبرالی مُدرن نشان می‌دهد که این دقیقاً همان چیزی است که رخ داده است. نخستین کسی که متوجّه این پدیده شد مارکس بود که تحلیل درخشانش از تأثیرات ویرانکنندهٔ ساختار اقتصادی سرمایه‌داریِ روزگار خویش بر زندگی کارگران (اعمّ از خردسال و بزرگسال) همراه با قبول و اعلام این نکته بود که سرمایه‌داران خودشان اغلب قصدی برای به بار آوردن این تأثیرات ویرانکننده ندارند. سرمایه‌دار از سرمایه‌اش استفاده می‌کند تا وسایل تولید

به وجود آورد، وسایل تولیدی که در کنترل اوست؛ چون او برای به‌کار انداختن این وسایل تولید نیاز به نیروی کار دارد کارگرانی را استخدام می‌کند تا از نیروی کارشان بهره بگیرد. زمانی که کارگران کار می‌کنند محصولاتی تولید می‌کنند که مارکس این فرایند را «ازخودبیگانگی» می‌نامد: آنها کنترل خود بر نیروی کارشان، کنترل خود بر شرایط کارشان، و کنترل خود بر محصول کارشان را از دست می‌دهند و هر چه بیشتر این کارگران به دل نظام رقابتی سرمایه‌داری کشیده می‌شوند، هر یک از آنان بیشتر به ورطه فقر و بدبختی و زندگی پر از رنج و مشقّت می‌افتد. با اینهمه سرمایه‌دار قصد ندارد که چنین شود: او صرفاً نقشی را در نظامی ایفا می‌کند که اجازهٔ تملّک خصوصی وسایل تولید را می‌دهد که این تملّک خصوصی وسایل تولید بناگزیر این عواقب را به بار می‌آورد. برای همین مارکس می‌پرسد: «آیا بورژواها تصدیق نمی‌کنند که توزیع فعلی "منصفانه" است؟ و آیا در واقع هم توزیع فعلی یگانه توزیع "منصفانه" بر اساس شیوهٔ تولید فعلی نیست؟ آیا روابط اقتصادی بر پایهٔ مفاهیم حقوقی تنظیم می‌شوند، یا به عکس، این روابط حقوقی هستند که از روابط اقتصادی نشأت می‌گیرند؟»[۵۵].

در نظر مارکس، راه‌حل این نیست که سرمایه‌دار را نصیحت کنیم یا سعی کنیم به نحو جزئی شرایط کار در کارخانه‌ها را بهتر کنیم: چنین کوششهایی با توجّه به شیوهٔ سازماندهی اقتصادی فوق‌العاده نیرومندی که سرمایه‌دار را وامی‌دارد تا چنین رفتار کند بیهوده و بی‌ثمر است. مارکس می‌گوید، به جای این کار بایستی شیوهٔ اقتصادی سازماندهی را باید به نحوی تغییر داد که تعامل انسانها در آن به شیوهٔ تازه‌تر و موفّقتر انجام گیرد.

اکثر نظریّه‌پردازان تجویزهای مارکس را برای علاج ماهیّت ظالمانهٔ سرمایه‌داری رد کرده‌اند، که من این مسئله را در فصل پیش مورد بحث قرار دادم. امّا این نظر او که بسیاری از شرور در باهماد انسانی می‌توانند از اختلالات اجتماعی سیستمیک نشأت بگیرند (بحق) مورد توجّه زیاد قرار گرفته و پرنفوذ بوده است. حتّی در جوامعی نظیر ایالات متّحده که نظرها نسبت به دیدگاههای مارکسیستی بسیار خصمانه بوده است، مسائل و مشکلات سیستمیکی که

مارکس تشخیص داده است مورد قبول قرار گرفته است و تدابیری در قبال آنها اندیشیده شده است (هرچند نه از طریق راههای سیاسیی که مارکس تبلیغشان می‌کرد)؛ تدابیری نظیر به وجود آوردن اتحادیه‌های کارگری، تصویب قوانینی برای ایمنی در محلّ کار، برای تنظیم ساعات کار، برای منع استفاده از کار کودکان، و قوانینی ضدّ تراست. اینکه آیا این تدابیر برای علاج سوء استفادهٔ سیستمیک از کارگران کافی هستند یا خیر قابل بحث است، امّا جوامع لیبرال یقیناً پی به این مطلب برده‌اند که سوء استفاده‌هایی با منشأ اجتماعی واقعی‌اند و نیازمند ترمیم و اصلاح هستند.

امّا پی بردن به این مطلب به این سادگیها هم نبوده است: آنانی که از سوء استفادهٔ سیستمیک از کار کارگران منتفع می‌شدند در راه شکل‌گیری و بسط اتحادیه‌های کارگری مانع ایجاد می‌کردند و با قوانین تنظیم‌کنندهٔ شرایط کار مخالفت می‌کردند و به حکومتها اعتراض می‌کردند که تصویب اینگونه قوانین و حمایت دولت از آنها در واقع مداخلهٔ ناعادلانه‌ای در حقوق آنان در مقام مالک است. این مخالفت‌کنندگان با وضع قانون کار با اتّکای بر استدلالهای لیبرالی که می‌گویند باید قدرت دولتی را که بالقوّه ماهیّتی تجاوزگرانه دارد محدود کرد می‌گفتند که حکومتهای لیبرالی قدرت و فرمانروایی‌شان محدودتر از آن است که بتوانند به‌گونه‌ای موجّه در فعالیّتهای خصوصی آنان مداخله کنند. این استدلال در دولتهای مُدرن لیبرال عمدتاً رد شده است، امّا همین واقعیّت که آنان می‌توانستند به چنین استدلالی متوسّل شوند آموزنده است: این نشان می‌دهد که تصوّر عمومی از لیبرالیسم این است که لیبرالیسم نظریّه‌ای در مورد چگونگی پیشگیری از تجاوزگری فرمانروایی و قدرت دولتی است و چنان پرورانده نشده است که نظری هم به چگونگی پیشگیری از تجاوزگری و اجحافات ناشی از سایر نهادهای اجتماعی داشته باشد.

مثال دیگری از عدم توفیق جامعهٔ لیبرالی در پیش‌بینی یا در نظر گرفتن ساختارهای نظری برای علاج ظلم و بیعدالتی دارای منشأ اجتماعی (و نه دارای منشأ سیاسی) را می‌توان در تجربهٔ امریکایی دید. زمانی که ایالات متّحده

پایه‌گذاری شد جامعه‌ای واقعاً لیبرالی نبود به این دلیل که بردگی در آن رواج داشت و تحمّل می‌شد. امّا حتّی پس از آنکه از نظر قانونی به تحمّل و پذیرفتگی بردگی خاتمه داده شد، ظلم و ستم به امریکاییهای افریقایی به پایان نرسید. اشکال مختلفی از اجحاف که در دورانی که بردگی قانونی بود وجود داشت پس از الغای بردگی در اشکال تازه‌ای ادامه یافت و ساختارها، ورزشها، نقشها، و باورهای اجتماعی پشتیبان این اجحافات بودند و دولت هم نه‌تنها با آنها مبارزه نمی‌کرد بلکه بعضاً تشویقشان هم می‌کرد (مثلاً از طریق قوانین تبعیض‌آمیز در مورد سیاهپوستان، محدودیّت آنان برای رأی دادن، و غیره). با آنکه قانون اساسی ایالات متّحده تمهیدی برای علاج تبعیض از طریق حکومتهای فدرال، ایالتی، و محلّی اندیشیده بود، امّا این تمهید برای رفع تبعیض در ورزشهای اجتماعی چاره‌ساز نبود، چون این قانون طوری طرّاحی شده بود که با حفاظت فرد از شرور قدرت دولتی نامحدود آزادی فردی را تضمین کند. تمهیدات آن، خصوصاً لایحهٔ حقوق بشر اصلاحیّهٔ چهاردهم قانون اساسی، به این منظور بود که آزادی فردی در نتیجهٔ عمل و اقدام دولتی (مثلاً با قانونگذاری یا احکام دادگاهی) خدشه‌دار نشود، قوانین و احکامی که حقّ فرد برای راه بردن زندگی خویش به طریق دلخواهش را، به نحوی که با همین حقّ دیگران سازگار باشد، از او سلب می‌کردند. (اصلاحیهٔ چهاردهم می‌گوید «هیچ دولتی حق تصویب یا تنفیذ قانونی را ندارد که منافع یا مصونیّتهای شهروندان ایالات متّحده را محدود سازد؛ همچنین هیچ دولتی حق ندارد زندگی، آزادی، یا دارایی فردی را بدون طیّ مراتب قانونی از او بگیرد، یا فردی را از حق محاکمه تحت حفاظت یکسان قوانین محروم سازد.») امّا این اصلاحیّه در برابر برخی سلب آزادیهای سیستمیک از برخی گروهها که منشأ اجتماعی داشتند و ناشی از اعمال و اقدامات حکومتی نبودند، کار چندانی نمی‌توانست از پیش ببرد.

طرّاحان قانون اساسی (و اصلاحیّه‌های آن) همهٔ دلمشغولی‌شان مبارزه با موارد نفی حکومتی آزادی بود و نه مبارزه با موارد نفی اجتماعی آزادی[۵۶]. برای همین قانون اساسی فقط حکومت را از مداخله در برخی فعالیّتها (بیان، مذهب،

و غیره) یا از محروم کردن اشخاص از فرایندهای قانونی یا برابری در برابر قانون منع می‌کند؛ قانون اساسی هیچ منعی برای فعالیّتهای نافی آزادی و نافی برابری غیرحکومتی نگذاشته است. اگرچه ممکن است ممانعت از ورود شخصی خاصّ به علّت نژادش به رستوران یا فروشگاه یا کلوپ خصوصی‌تان خلاف قوانین محلّی، ایالتی، یا فدرال باشد، امّا خلاف قانون اساسی ایالات متّحده نیست[۵۷].

امّا اگر اعضای گروهی خاصّ به‌طور سیستماتیک از دسترسی به اکثر یا همهٔ رستورانها، فروشگاهها، یا کلوپها محروم شوند، یا زمانی که سفر می‌کنند ببینند جایی برای اقامت نمی‌یابند، یا زمانی که می‌خواهند به تحصیلات عالیه بپردازند ببینند فقط دانشکده‌های معدودی حاضر به پذیرش آنها هستند، یا وقتی می‌خواهند استخدام شوند ببینند فقط عدّهٔ معدودی حاضر به استخدام آنها هستند ــ و همهٔ اینها هم به دلیل نژاد، جنسیّت، مذهب، یا تعلّقشان به یک قوم است که اکثریّت افراد مملکت می‌خواهند آنها را حذف و طرد کنند ــ آنگاه حتّی اگر قوانین آن سرزمین حقوقی برابر با اکثریّت جمعیّت به آنان داده باشد، باز خواهند دید که رفتار اجتماعی اکثریّت آزادیها و فرصتهای آنان برای برابری اجتماعی را سخت محدود می‌کند. علاوه بر این، توجّه کنید که سهم آنان از منابع و امکانات اجتماعی بناگزیر بسیار کم خواهد بود ــ که تأییدی است بر این نظر مارکسیستی که ساختارهای اجتماعی جامعه اهمیّت حیاتی در تخصیص منابع و امکانات به افراد دارند، و فرقی نمی‌کند که ایدئولوژی رسمی در مورد عدالت توزیعی در آن جامعه چه باشد.

بنابراین در این نوع جامعه، حتی اگر هیچ جمعیّتی هیچ نوع سَروَری قانونی یا حقوقی نداشته باشد (آنگونه‌ای که در فصل ۳ تعریفش کردم)، باز نوعی «سَروَری اجتماعی» خواهد بود که از طریق اَشکالی اجتماعی تحقّق پیدا خواهد کرد که دولت لیبرالی ظاهراً چاره‌ای در برابرش ندارد و از متوقّف کردن آن عاجز است، زیرا دولت لیبرالی صرفاً با این اندیشه طرّاحی شده است که حافظ فرد در برابر حکومت باشد. در واقع، ایدئولوژی دولت لیبرالی عملاً در خدمت آنهایی بوده

است که دلشان می‌خواسته ظلم و اجحاف به‌گروههایی خاصّ را دوام بخشند، زیرا این ایدئولوژی آنان را قادر ساخته است که بگویند قانون مانع از دخالت حکومت در این مسئله است که مثلاً آنها چه کسانی را به حرفه‌شان یا به‌کلوپشان یا به دانشکده‌شان راه دهند، یا چه کسانی را استخدام بکنند یا نکنند، و دخالت حکومت در این مسائل نوعی دخالت و مزاحمت در آزادی آنان است. بنابراین، علاقهٔ لیبرالی به محافظت فرد از حکومت می‌تواند برای حفظ اشکالی از سازماندهی اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد که به زیان اعضای خاصّی از جامعه و نسبت به آنان تبعیض‌آمیز باشد و عملاً هم مورد چنین استفاده‌هایی قرار گرفته است.

از دههٔ ۱۹۶۰، این واقعیّت غیرقابل انکار که محدودیّتهای زیادی بر آزادی و برابری امریکاییان افریقایی اعمال می‌شد، محدودیّتهایی که منشأ اجتماعی داشت و نه سیاسی، باعث شد که در سطح ایالتی و فدرال قوانینی به تصویب برسد که تبعیض در استخدام، فرصتهای تحصیلی، و دسترسی به امکانات عمومی (رستورانها، فروشگاهها، و کلوپها) و تبعیضهای دیگری از این دست را منع می‌کرد. (بنابراین، در سطح فدرالی، فصل ۷ قوانینْ تبعیض در استخدام و فصل ۸ تبعیض در امکان را منع می‌کند.) هدف از اینگونه قانونگذاریها حلّ مشکلی است که قانون اساسی ایالات متّحده تقریباً از حلّ آن عاجز است ــ یعنی مشکل اجحاف به اقلیّت نه توسّط حکومت بلکه توسّط گروههای قدرتمند اجتماعی. این ضرورت برای تصویب اینگونه قوانین شکست و ناتوانی پیروان دولت لیبرالی را در این باب مؤکّد می‌سازد که نتوانسته‌اند در نظر بگیرند که دولت ممکن است (شاید من غیرعمد) با امتناع از مخالفت با ورزشهای اجتماعی تبعیض‌آمیز به دلیل آنکه مبادا خودمختاری فردی را خدشه‌دار سازد به جای آنکه حامی آزادی شود تبدیل به تهدیدی برای آزادی شود. امّا اینگونه قانونگذاریها نه‌تنها تعریف دوباره‌ای از نقش دولت می‌دهد (یعنی به دولت نقش فعّالی در این زمینه می‌دهد که ضامن این شود که ورزشها و نقشهای اجتماعی چنان تعریف نشوند که نافی آزادی و برابری باشد)، بلکه

همچنین تعریف دوباره‌ای از این به دست می‌دهد که دلبستگی به خودمختاری فردی چیست (یعنی به خودمختاری فردی معنایی اساسی از آن قسم می‌دهد که راز بر آن صحّه می‌گذارد و ما در فصل قبل بحثش را کردیم). قانونگذاریهای ضد تبعیض به علاوهٔ قوانین اقدامیِ ایجابی نشانگر آن است که حکومتهای مدرن این نقش تازه را به خود گرفته‌اند.

علی‌رغم این تاریخچه، گروههای مورد ستم و اجحاف و ایالات متّحده همچنان با این اندیشهٔ سنّتی لیبرالی مبارزه می‌کنند که نقش دولت باید محدود شود تا خودمختاری فردی محفوظ بماند. این امر بخصوص در مورد زنان بسیار مشهود است. زنان اکنون به میزان چشمگیری از آنچه «برابری صوری» خوانده می‌شود در ایالات متّحده برخوردارند، امّا همچنان به دلیل ورزشهای جنسیّتی شایع محدودیّتهای بسیاری بر آزادی و برابری‌شان تحمیل می‌شود.

موفقیّتها و دستاوردهای لیبرالهایی که با جنس‌گرایی در جوامع سیاسی مدرن مبارزه کرده‌اند چشمگیر بوده است: انواع و اقسام قوانین برای منع تبعیض در استخدام، پذیرفته‌شدن در مؤسسات آموزشی، و دسترسی به مراقبتهای پزشکی بر اثر مبارزه‌های اینان به تصویب رسیده است و در نبردهای قضایی هم، از جمله نبرد برای قانونی کردن سقط جنین، به پیروزی رسیده‌اند. اینها حاصل مبارزات مردان و زنانی بوده است که می‌خواسته‌اند تضمین شود که در جامعهٔ سیاسی آنان حکومت حقوق برابر به زن و مرد می‌دهد. این نگرش به برابری جنسیّتی موفقیّت چشمگیری داشته است. (از جمله خود من، اگر این نگرش موفّق نشده بود دسترسی زنان به تحصیلات عالی و مقامات دانشگاهی را تأمین کند، نمی‌توانستم این کتاب را بنویسم و خوانندگان زن این کتاب هم در موقعیّتی نمی‌بودند که بتوانند این کتاب را بخوانند و بفهمند.)

بد نیست به شکل گذرا توجّه کنیم که طرفداران این نوع قوانین و قانونگذاری مشکلاتی هم در رسیدن به صورت صحیح قوانین داشته‌اند. در اواسط دههٔ ۱۹۷۰ اصرار بر برابری صوری منجر به طرح دعاویی در دیوانعالی ایالات متّحده شد[۵۸] که طیّ آنها دیوانعالی رأی به این داد که حذف حاملگی از شمول

بیمه نقض قانون حقوق بشر نیست زیرا «در این مورد خطری نیست که مردان در برابر آن حفاظت شده باشند و زنان نشده باشند.» کنگرهٔ ایالات متّحده تحت تأثیر این نتیجه‌گیری ناپذیرفتنی (آیا این بدان معنی نبود که جرّاحی پروستات را به همین دلیل باید از شمول بیمه خارج کرد؟) این قانون را گذراند که به رسمیّت شناختن برابری جنسیّتی لزوماً به معنای انکار تفاوتهای میان دو جنس نیست و حاملگی نباید از شمول بیمه خارج شود. این «تز تفاوت» (نامی که کاترین مک‌کینون[1] به آن داده است[۵۹]) به مسئلهٔ پیجویی برابری صوری ضمیمه شد؛ این تز می‌گوید تفاوتهایی میان دو جنس هست که می‌توان به صورت مشروع آن تفاوتها را در قوانینی که برابری دو جنس را به رسمیّت می‌شناسند به حساب آورد (بنابراین هم حاملگی و هم جرّاحی پروستات را می‌توان مشمول بیمه کرد و حمّامها و فعالیّتهای ورزشی خاصّ را بنا به جنسیّت جدا کرد). امّا در مواردی که تفاوت جنسیّتی دخلیّت ندارد، مثلاً در استخدام، دسترسی به مؤسّسات آموزشی، دسترسی به مقامات و مناصب سیاسی، و غیره، این آموزه تأکید دارد که قانون اجازهٔ هیچ‌گونه رفتار متفاوت بر اساس جنسیّت را ندهد و فرصت برابر برای مردان و زنان را تنفیذ کند.

با اینهمه، پس از اینهمه سال مبارزه، بسیاری از چیزها در مورد مقام و موقع زنان در جوامع لیبرالی بی‌تغییر مانده است. مثلاً میزان خشونتی را که در مورد زنان در خانه و بیرون از خانه اعمال می‌شود در نظر بگیرید؛ درواقع آمار متأسفانه نشان می‌دهند که خشونت مردان علیه زنان، در شکل تجاوز به عنف، ضرب و جرح، و ضرب و شتم عملاً رو به افزایش داشته است نه کاهش[۶۰]. علاوه بر این، دستمزد زنان همچنان پایینتر از دستمزد مردان است (و تا حدودی دلیلش این است که تعداد زنان در مشاغل با دستمزد بالا بسیار کمتر است). همچنین آمار نشان می‌دهد که در جوامع غربی همچنان اکثراً مراقبت از کودکان و کار خانه بیشتر به عهدهٔ زنان است، و نیز مراقبت از بستگان سالخورده، و به همین دلایل احتمال دست کشیدن زنان از مشاغل تمام‌وقت و روی آوردن

1. Catherine MacKinnon

به مشاغل نیمه‌وقت یا رها کردن کامل کار بیرون از خانه، برای مراقبت از کودکان خردسال، بیشتر است[۶۱]. چنین واقعیّاتی روشن می‌کند که در جوامعی که سخت تحت تأثیر آرمانهای فمینیستی بوده‌اند مردان و زنان هنوز هم نقشهایی را چه در داخل خانه و چه در خارج از خانه ایفا می‌کنند (و عواقبش را متحمّل می‌شوند) که فرق چندانی با نقشهای سنّتی آنان (و مشکلات ناشی از این نقشهای سنّتی) ندارد و امیدهای فمینیستها در این موارد آنگونه‌ای که می‌خواستند برآورده نشده است.

دو توضیح متضادّ در این مورد هست که چرا تغییرات در این جوامع رادیکالتر از این نبوده است. یک توضیح بر این نکته تأکید می‌کند که طبیعت مردان و زنان بیش از آن تحت تأثیر عوامل بیولوژیکی است که بسیاری از فمینیستهای معتقد به «ساخته شدن اجتماعی جنسیّت» می‌پندارند و حاضرند بپذیرند. طبق این نظر، مرد بودن به طور طبیعی منجر به اشکال خاصّی از رفتار (بعضاً بسیار خشن) و به عهده‌گیری نقشهای خاصّی (خصوصاً نقش رهبری در خانواده) می‌شود. و باز طبق این نظر، زن بودن به طور طبیعی منجر به اشکال خاصّ دیگری از رفتار (انفعال، عاطفی بودن، حالت پرورشی نسبت به کودکان داشتن) می‌شود که در برخی موارد و وضعیّتها آنان را قربانی (و مغلوب مردان در نبردهای خشن) می‌کند و به آنان آمادگی به عهده‌گیری نقشهای خاصّی را می‌بخشد (مثلاً مراقبت اولیّه از کودکان در خانواده). طبق نظر کسانی که معتقد به این تفاوتهای طبیعی میان مردان و زنان هستند[۶۲]، جای شگفتی نیست که علی‌رغم فشار زیاد فمینیستها برای برابر کردن حقوق قانونی مردان و زنان در جوامع لیبرالی همچنان این نوع ورزشهای اجتماعی و نقشهای تفکیک‌شده بر اثر جنسیّت دوام آورده است: این ورزشها و نقشها بازتابی از طبیعت بیولوژیکی، هستند. این توضیح بسیار قدیمی است؛ و حتّی لاک در رسالهٔ اوّل از دو رساله دربارهٔ حکومت به آن متوسل شده است[۶۳].

توضیح دوّم در مورد دوام آوردن این نقشها و ورزشها منکر آن است که اینها از نظر بیولوژیکی اموری ناگزیرند و تقصیر را متوجّه برخی سنّتهای فرهنگی و

اجتماعی در این مورد می‌کند و این سنّتها را مایهٔ تداوم و شیوع این نقشها و ورزشها می‌داند. دلایل نهفتهٔ پشت ساخته شدن این ورزشهای اجتماعی سخت نیازمند تحلیلند و موضوع بحث و جدلهای فمینیستی فراوانی بوده‌اند[۶۴]. امّا برای منظوری که ما در این کتاب دنبال می‌کنیم آنچه مهمّ است این است که ورزشهای اجتماعی ظالمانه نسبت به زنان مورد پشتیبانی نظامهای حقوقی جوامع لیبرالی بوده است. طبق این نظر، برخی ورزشهای اجتماعی نافی برابری و محدودکنندهٔ آزادی (نظیر تجاوز به عنف یا اجحاف دائمی در زندگی زناشویی، یا واگذاری نابرابر وظایف بچّه‌داری و خانه‌داری) عملاً از پشتیبانی قانونی برخوردار بوده‌اند و قوانین پایه‌های آنها را محکمتر ساخته‌اند (که در غیر این صورت ممکن بود فرو ریزند) و مبارزه با آنها به همین دلیل برای قربانیان این ورزشهای اجتماعی دشوارتر شده است.

مثلاً اجحاف در مسائل مربوط خانه و زندگی را در نظر بگیرید. در قرون وسطا و اوایل دورهٔ مدرن بسیاری از چهره‌های شاخص سیاسی و مذهبی عملاً بر کتک زدن زن صحّه می‌گذاشتند ــ به شرطی که این کتک زدن خیلی شدید نباشد. مثلاً، فرایار کروبینوی سینایی[1] که قواعد ازدواج[2] را در فاصلهٔ ۱۴۵۰ تا ۱۴۸۱ گردآوری کرده بود به شوهران چنین توصیه می‌کند:

> وقتی می‌بینید زنتان کار خلافی انجام داده است، با فحش و ضربات خشن به او حمله‌ور نشوید... بتندی او را سرزنش کنید و بترسانیدش. و اگر این هم مؤثّر نیفتاد... چوبی بردارید و حسابی او را بزنید، چون تنبیه جسم برای اصلاح روح بهتر از تنبیه روح و معاف داشتن جسم است... آنگاه او را خوب کتک بزنید، نه از سر خشم بلکه از سر شفقت و دلبستگی به روح او، تا این کتک زدن بر شایستگی شما و بر خوبی و نیکی او بیفزاید[۶۵].

1. Friar Cherubino of Siena 2. *Rules of Marriage*

چند قرن پس از آن، ویلیام بلکستون[1] در کتاب مشهورش، تفسیری در مورد قانون انگلستان[2]، اعلام کرد که قانون عرفی اولیّه کتک زدن زن را تا زمانی که شوهر از حدود «تحکّم و اصلاح لازم» تجاوز نکند روا می‌دارد[۶۶]: «زیرا، چون شوهر پاسخگوی رفتار سوء زن است، قانون این امر را معقول دانسته است که به شوهر قدرت این تنبیه را بدهد، البتّه با همان اعتدالی که مرد مجاز است شاگردان یا کودکان خود را اصلاح کند»[۶۷]. توجّه کنید که بلکستون این رفتار را با این فرض توجیه می‌کند که زنان پس از ازدواج هویّت جداگانهٔ خود را از دست می‌دهند، و منظور آن است که شوهران مسئول رفتار آنان می‌شوند (درست به همان نحو که پدر پاسخگوی اعمال فرزندان است)، و بنابراین شوهر بایستی بعضاً از «تنبیه» جسمانی استفاده کند مبادا که زنش دست به اعمال ناپذیرفتنی بزند.

تأثیر بلکستون در نظام حقوقی امریکایی در قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بسیار زیاد بود، و ایالتهای متعدّدی قانونهایی را به تصویب رساندند که با اصول کتک زدن «درست» که بلکستون پیش نهاده بود، تطبیق داشت. مثلاً، در ۱۸۲۴ دیوانعالی میسی سی پی در یک دعوای حقوقی با این نظر اعلام موافقت کرد که شوهر ناظم زنش است: «به شوهر اجازه داده می‌شود از حقّ تنبیه معتدل زنش در موارد حادّ و فوری بهره بگیرد و در مورد هر رفتار نادرست از قید و بندهای مؤثر استفاده کند، بی‌آنکه رفتار ایذائی مورد تعقیب قرار گیرد و آبرو و اعتبار هر دو طرف از بین برود»[۶۸].

دیگر دعوایهای حقوقی در ایالات متّحده[۶۹] بر این نظر صحّه گذاشته‌اند که «قانون [به شوهر] اجازه می‌دهد در برابر زنش، برای کنترل سرکشیهای او، از زور استفاده کند و او را وادارد که رفتاری در شأن خودش داشته باشد». برخی احکام در دادگاهها مستند به چیزی هستند که «قانون قدیم» خوانده شده‌اند: اینکه شوهر حقّ شلّاق زدن زن را دارد به شرطی که از تسمه‌ای استفاده کند که عریضتر از

---

۱. William Blackstone، (۱۷۲۳ـ۱۷۸۰). قاضی و حقوقدان انگلیسی.

2. *Commentaries on the Law of England*

انگشت شستش نباشد[۷۰]. اینگونه قانونها و احکام در دولتی که خود را «لیبرال» می‌خواند نشان می‌دهد که چگونه قانون در این جوامع از درکها و برداشتهایی از خانواده و از نقش مرد و زن در زندگی زناشویی حمایت کرده است که به شوهر حق «حاکمیّت» بر زن را می‌داد، و به او اجازه می‌داد در جهت این حاکمیّت از تنبیه «ملایم» جسمانی استفاده کند.

یک توضیح این ورزشهای حقوقی بر جای ماندن این اندیشه ــ حتّی در جوامع بنا بر فرض متعهّد و پایبند به برابری انسانی ــ است که زنان طبیعتاً نسبت به مردان فرودستند. (جا دارد یادآوری کنیم که تا قرن بیستم عملاً همهٔ جوامع لیبرالی تمایلی نداشتند به زنان حقّ رأی و حق مشارکت در فعالیّتهای مولّد قرارداد و توافق در دموکراسیهای مُدرن را بدهند.) دیوانعالی ایالت جورجیا در یک دعوای حقوقی[۷۱] به بررسی چگونگی تأثیر سه دیدگاه سنّتی در مورد تابعیّت و فرودستی زنان بر بیمیلی دادگاههای لیبرالی در ایالات متّحده برای به رسمیّت شناختن مفهوم تجاوز به عنف در زندگی زناشویی پرداخته است: نخست، این دیدگاه که وقتی زنی ازدواج می‌کند تلویحاً رضایت می‌دهد که تحت هر شرایطی با شوهرش همبستر شود؛ دوّم، این دیدگاه که زن جزو ملک و مایملک شوهرش است؛ و سوّم، این دیدگاه که در ازدواج شخصیّت زن تحت‌الشعاع شخصیّت مرد قرار می‌گیرد و بنابراین پس از ازدواج فقط یک شخص حقوقی وجود دارد و آن شوهر است، و معنای این حرف آن است که زن شخصیّتی حقوقی ندارد که بتواند با استناد به آن علیه سوء استفاده از خود شکایت کند. این هر سه دیدگاه بیانگر این اندیشه هستند که زنان در بستر ازدواج فرودست و تابعند.

امّا، چنانکه بحثش را کردم، خود لیبرالیسم منکر هرگونه آموزهٔ فرودستی طبیعی است. پس چرا ما در دولتهای لیبرالی شاهد خصومت و مبارزهٔ بیشتر با رفتارهای توأم با تلقّی فرودستی نبوده‌ایم؟ به اعتقاد من، پاسخش این است که تعقّل و استدلال لیبرالی و بیمیلی لیبرالها برای دخالت دادن دولت در روابط شخصی نقش مهمّی در این زمینه ایفا کرده است که امکان و اجازه داده است

ورزشها و رفتارهایی توأم با تلقّی فرودستی نسبت به زنان نه‌تنها دوام و ادامه داشته باشند بلکه روی به‌گسترش هم بنهند. مثلاً یک دعوای حقوقی در قرن نوزدهم در دادگاهی در ایالات متّحده را در نظر بگیرید که در آن دادگاه از پذیرش شکایت زن علیه شوهرش، که او را کتک زده بود، امتناع کرد. استدلال دادگاه این بود که اگر طرح این دعوا را مجاز بداند معنایش مداخلهٔ دولت در امور خصوصی شهروندان خواهد بود:

> نتیجه‌گیری ما این است که حکومت خانوادگی به رسمیّت شناخته‌شده در قانون به همان تمام و کمالی است که حکومت خود دولت، و در عین حال تابع آن حکومت دولتی است؛ و ما به این نتیجه رسیده‌ایم که نباید در حکومت خانوادگی دخالت کنیم یا تلاش کنیم آن‌را به نفع زن یا شوهر کنترل کنیم، مگر در مواردی که صدمه و لطمه‌های دائمی و حادّ به یکی از طرفین وارد شود یا تهدید آن وجود داشته باشد، یا شرایط یکی از طرفین غیرقابل تحمّل باشد. چون هر قدر هم که شرور و مضّار بدخلقی، مشاجره، و حتّی کشمکشهای شخصی منجر به وارد آوردن درد و رنج موقّت بزرگ و زیاد باشد، قابل قیاس با شرور و مضّار بالا زدن پرده‌ها و در ملأعام قرار دادن اتاق خواب و محلّهای خصوصی زن و شوهر نیست. هر خانواده‌ای حکومتی از خود دارد و باید داشته باشد که چنان ترتیب و تنظیم‌یافته باشد که مناسب خلق و خو، اخلاق، تمایلات، و شرایط اعضای خانواده باشد.

امّا حاصل این سیاست حقوقی این است که اجازه داده شود رفتارهای اجحاف‌آمیز بومی در پادشاهی کوچک خانواده ادامه داشته باشد. دادگاه با آگاهی از اینکه عدّه‌ای این حکم را ناشی از پیشداوری و تعصّب آنان در مورد زنان قلمداد خواهند کرد، در این مورد تأکید کرد که حکمش در جهت احترام به خودمختاری است و نه جانبداری از مردان:

> حتماً توجّه خواهد شد که مبنای این حکم ما این نیست که شوهر حقّ شلّاق زدن زنش را، کم یا زیاد، دارد؛ بلکه این است که ما در موارد جزئی و

پیش‌پاافتاده در حکومت خانوادگی مداخله نخواهیم کرد. ما همانطور که وقتی شوهری زنش را شلاق می‌زند در این امر مداخله نمی‌کنیم بر همان وجه نیز اگر زنی شوهرش را شلاق بزند مداخله نخواهیم کرد؛ امّا این بدان معنی نیست و نباید فرض شود که معتقدیم زنی حقّ شلّاق زدن شوهرش را دارد[۷۲].

امّا مشکل و گره این استدلال در اینجاست که وقتی عملاً همیشه این زن است که از شوهرش شلّاق می‌خورد، آن هم در فرهنگی که تلویحاً می‌پذیرد که این کار شوهر درست است یا دست‌کم با آن مخالفت نمی‌ورزد، زیرا در این فرهنگ مرد «پادشاه» بحقّ «پادشاهی» خانواده است، آنگاه نظامی حقوقی که از متوقّف کردن این شلّاق‌خوری امتناع کند در واقع اساساً فرودستی زنان، سوء استفاده از آنان، و از دست رفتن آزادی آنان را روا دانسته است. برای همین، در این دعوای حقوقی در واقع دادگاه لیبرالی حق آزادی زنان را منکر شد و بر مقام و موقع تحت سلطه بودن آنها صحّه گذاشت. اگرچه در دعوای حقوقی دیگری بعداً این حکم لغو شد[۷۳]، امّا ته‌مانده‌های این طرز فکر همچنان تا به امروز هم باقی است؛ مثلاً، در بسیاری ایالات در ایالات متّحده تجاوز به عنف در زندگی زناشویی را جرمی بسیار کوچکتر از تجاوز فردی غریبه به زن به شمار می‌آورند (و تجاوز شوهر به زن را بسیار سخت می‌توان در دادگاه تا رسیدن به نتیجه تعقیب کرد).

این واقعیّات اجتماعی را با واقعیّت تبعیض نژادی در جامعهٔ لیبرالی فوق‌العاده نژادپرست مقایسه کنید: درست همانطور که نژادپرستان صاحب قدرت در اینگونه جوامع از الفاظ لیبرالی برای توجیه سیاستهای حقوقی روادارندهٔ ورزشهای نژادپرستانه و حمایت از آنها استفاده می‌کنند («این خانهٔ من است، پس می‌توانم اگر دلم خواست آن‌را فقط به سفیدها بفروشم»؛ یا «این کسب و کار من است، بنابراین هرکسی را که دلم بخواهد استخدام می‌کنم، و دلم نمی‌خواهد سیاهان را استخدام کنم») بر همین وجه نیز علاقه‌مندان به ساختار خانوادهٔ پدرسالار از الفاظ لیبرالی برای توجیه (و حتی صورتبندی) سیاستهای

حقوقیی استفاده می‌کنند که این ساختارها را روا می‌دارند، حتّی در مواردی که این ساختارها منجر به خشونت می‌شوند («زندگی خانوادگی امری خصوصی است و حکومت باید خود را از امور خصوصی مردم برکنار نگه دارد، بنابراین من در مقام شوهر می‌توانم هر چه خواستم با زنم بکنم، چون او مال من است.»).

باز، در میانهٔ قرن بیستم، اصلاح‌طلبان اندک‌اندک موفق شدند قوانینی را به تصویب برسانند که اشکال خاصّی از رفتار را در درون خانواده اقتضاء می‌کرد، نظیر قوانینی علیه ضرب و جرح در زندگی زناشویی یا تجاوز به عنف در این زندگی. منظور از تصویب چنین قوانینی این بود که رفتارها و ورزشهای خانوادگیی را که به ضرر زنان بود تغییر دهد (درست همانطور که منظور از قوانینی که تبعیض در استخدام را نهی می‌کرد تغییر دادن رفتارها و ورزشهایی اجتماعی بود که به ضرر افرادی از نژادی بخصوص بود). امّا توجّه کنید که لیبرالیسم فقط الفاظی را در جهت سد کردن چنین قانونگذاریهای در اختیار مخالفان قرار نمی‌دهد بلکه (همانگونه که فوقاً گفتم) اشکال و صورتهایی از استدلال را هم برای این کار در اختیار آنان می‌گذارد.

و علاقه به سد کردن این نوع قانونگذاریها هنوز هم پایان نیافته است. در ایالات متّحده، لایحهٔ جنایی فدرال، که در ۱۹۹۴ به تصویب رسید، حاوی «قانون خشونت علیه زنان» (VAWA) است که به زنان اجازه می‌دهد در موارد اعمال خشونتبار و در صورتی که به دلیل جنسیّتشان مورد حمله قرار گرفتند مردان را در دادگاه مدنی مورد تعقیب قانونی قرار دهند[۷۴]. جالب است که «اتحادیهٔ آزادیهای مدنی امریکایی»، که مفتخر است در آنچه خود آن‌را ارزشهای لیبرالی مستتر در آزادی بیان، آزادی اجتماع، و آزادی مذهب می‌داند دفاع می‌کند علیه VAWA به پا خاست، تا حدودی به این دلیل که آن‌را قانونی غیرلازم می‌دانست: اگر ما قانونهایی علیه ضرب و جرح و ضرب و شتم و قتل و تجاوز داریم چرا به این قوانین که همین حالا هم برای چنین خشونتهایی علاجی در دادگاه جنایی فراهم می‌آورند قانونی اضافه کنیم که اجازهٔ تعقیب مدنی خشونتهایی را می‌دهد که انگیزهٔ جنسیّتی دارند؟

توجّه کنید که این سؤال آخر فرض را بر این می‌گذارد که VAWA غیرضروری است چون دولت پیشتر با توفیق کافی نقشش را با قانونهای جنایی و جزایی که برای حفاظت زنان از اعمال خشونتبار دیگران گذاشته است ایفا کرده است؛ امّا اصلاً توجّهی به این مسئله ندارد که دولت می‌تواند نقشی هم در مبارزه علیه آن دسته از ورزشهای اجتماعی به عهده بگیرد که منشأ صورتهای دائمی و سیستمیکی از اجحاف علیه برخی از اعضای آن جامعه هستند. و آنچه در مورد VAWA جالب است این است که به دو طریق حکومت را وارد نبرد علیه منشأ اجتماعی خشونت علیه زنان می‌کند[۷۵]: نخست، از این طریق که اجازه دادن به زن که اگر قربانی بزه خشونتباری نسبت به جنسیّت خود شد مسئله را در دادگاه مدنی تعقیب حقوقی کند، به وی این توانایی را می‌دهد که بی‌آنکه مجبور به مجاب کردن تعقیب‌کنندگانِ (بعضاً بی‌میل) به این باشد که مسئله را در دادگاه جنایی مطرح کنند حمله‌کنندهٔ به خود را تحت تعقیب قرار دهد. و دوّم، از طریق ارزش نمادینی که این قانون دارد: این قانون می‌پذیرد که زنان به این دلیل اینهمه در جامعهٔ ما در معرض اعمال خشونتبار هستند (از تجاوز گرفته تا تعدّی زناشویی تا کیف‌قاپی) که زن هستند و برای همین در نظر حمله‌کنندگان ارزشی کمتر از مرد دارند ــ و در واقع از نوع اشخاصی هستند که بی‌احترامی به آنان مجاز است[۷۶]. این خوار و خفیف کردن زنان چه از طریق تجاوز به عنف و کتک خوردن از شوهر و آزار جنسی و خودداری سیستماتیک از استخدام باشد، و چه از طریق نقشهای مادری یا همسری که به عهده می‌گیرد، به هر صورت حاصل آن کم‌ارزشتر کردن آنان نسبت به مردان است. ردّ نمادین این اندیشه در VAWA سبب می‌شود که این قانون دولت را عملاً وارد کار مبارزه با آن دسته از ورزشهای اجتماعی و آن دسته فهمها از طبیعت [انسانی] کند که چنین وضعیّتی را برای زن به وجود آورده‌اند و در این وجه و معنا، VAWA شبیه قانون مبارزه با تبعیض نژادی یا سوء استفاده و اجحاف در کار است: همهٔ این نوع قوانین متوجّه نهادها یا ورزشهایی اجتماعی هستند که منجر به نفی آزادی و برابری عدّه‌ای از شهروندان جامعه می‌شوند.

مثال دیگری از شکست لیبرالیسم در پاسخگویی به نفی اجتماعی این ارزشها در حوزهٔ استخدام و اشتغال رخ نموده است. در دعوایی حقوقی[۷۷]، شرکتی توانست این حرف خود را به‌کرسی بنشاند که هیچ تبعیضی علیه زنان قائل نشده است، حتّی با آنکه تعداد زنان در بخش فروش شرکت که حقوق بالایی دارد بسیار اندک هستند. استدلال شرکت این بود که دلسپردگی بیشتر زنان به خانواده‌شان و خصوصاً دلبستگی شدید آنان به مراقبت از کودکانشان آنها را کمتر علاقه‌مند به اشغال مناصب مدیریّت فروش و باقی ماندن در این مناصب می‌کند. البته می‌توان از این شرکت برای اثبات این واقعیّت دلیل و مدرک طلب کرد[۷۸]. امّا حتّی اگر درستی و نادرستی این ادّعا را به‌کناری بگذاریم، باز این مسئله را پیش روی خواهیم داشت که آیا ورزشهای اجتماعی در جامعه چنان نیستند که زنان را بالاجبار کمتر علاقه‌مند به این مشاغل می‌کنند؟ زیرا اگر زنان در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که حول این فرض شکل گرفته است که آنان باید مراقبتهای اولیّه از کودکان را به عمل آورند، دیگر جای شگفتی نیست که چنین زنانی کمتر به دنبال مشاغلی بروند که انجام این وظیفه را برای آنان دشوار می‌کند. یکی از فمینیستها در این مورد می‌نویسد:

> اگر گروهی از افراد از حوزه‌ای برای مدّتی طولانی بیرون نگاه داشته شوند، به احتمال زیاد فعالیّتها در آن حوزه طوری بسط و گسترش خواهند یافت که آن گروه بیرون‌مانده از آن حوزه دیگر مناسب فعالیّت در آن حوزه نخواهند بود. به یقین می‌دانیم که زنان را مدّتهای طولانی از حوزهٔ بسیاری از مشاغل بیرون گذاشته‌اند، و این بدان معناست که این مشاغل دیگر مناسب آنان نخواهد بود. آشکارترین مثال در این مورد ناسازگاری بسیاری از مشاغل با تربیت و بار آوردن کودکان است؛ من سخت معتقدم که اگر زنان از همان آغاز در ادارهٔ اجتماع نقشی می‌داشتند به هر ترتیب راهی برای سازگار کردن کارشان با مراقبت از کودکان پیدا می‌کردند. مردان چنین انگیزه‌ای نداشته‌اند و ما حال حال عواقب و نتایج آن‌را ملاحظه می‌کنیم[۷۹].

مثالهای دیگر بسیاری هست که می‌تواند همین معنا را برساند. مخالفت فمینیستهایی چون مک‌کینون و اندریا دوورکین[1] با پورنوگرافی و استفادهٔ لیبرالی از اندیشهٔ آزادی بیان برای مخالفت با آنان مثال دیگری است از برخورد میان نظریهٔ لیبرالی، از یک‌سو، که می‌کوشد با تهدیدهایی که متوجّه آزادی و برابری فرد است از طریق محدود کرن قدرت حکومت مبارزه کند، و فمینیستها، از دیگرسو، که آنها هم می‌کوشند با تهدیدهایی که متوجّه آزادی و برابری است مبارزه کنند، امّا این تهدیدها دیگر از سوی حکومت نیستند، بلکه از فرهنگها یا صورتهای اجتماعی نشأت می‌گیرند[۸۰]. مک‌کینون همچنین طُرُق مختلفی را برمی‌شمارد که از آن طُرُق فرهنگ جنسیّت‌گرایانه در ایالات متّحده موجب تشویق ورزشهایی اجتماعی شده است که مردان را بر زنان برتری و مزیّت می‌بخشد و قانون هم نه‌تنها این ورزشها را مجاز می‌داند بلکه از آنها پشتیبانی هم می‌کند:

> آنچه معرّف اکثر ورزشهای جسمانی است فیزیولوژی مردان است؛ آنچه معرّف شمول بیمهٔ اتوموبیل و بیمهٔ درمانی است نیازهای مردان است؛ آنچه معرّف انتظارات در محلّ کار و الگوی موفقیّت در کار است زندگینامهٔ اجتماعی مردان است؛ آنچه معرّف کیفیّت علمی است دلبستگیها و انتظارات و امیدهای مردان است؛ آنچه معرّف شایستگی است تجارب و دلمشغولیهای مردان است؛ آنچه معرّف هنر است عینیّت بخشیدن مردان به زندگی است؛ آنچه معرّف شهروندی است خدمت نظام مردان است؛ آنچه معرّف خانواده است حضور مردان است؛ آنچه معرّف تاریخ است ناتوانی مردان در کنار آمدن با هم ــ جنگها و حاکمیّتها ــ است؛ آنچه معرّف خداست تصویری از مردان است؛ و آنچه معرّف سکس است اندامهای تناسلی مردان است. برای هر یک از این تفاوتهای مردان با زنان برنامه‌های عملی ایجابی تدارک دیده شده است که اسم آن‌را هم گذاشته‌اند ساختار و ارزشهای جامعهٔ امریکایی[۸۱].

---

1. Andrea Dworkin

برای منظوری که ما در این کتاب دنبال می‌کنیم آنچه از همه جالبتر است این است که دولت لیبرالی این «عمل ایجابی» مزیّت‌بخش برای مردان را تقویت کرده است، چون درک و فهم لیبرالی از دولت به مردان، که ورزشهای اجتماعی جنسیّت‌گرایانه بدانان مزیّت بخشیده است، ابزار مفهومی نیرومندی داده است تا با کمک آن مانع از دخالت دولت در این ورزشهای مزیّت‌بخش شوند، یعنی این اندیشه را در اختیار آنان نهاده است که دولت باید از امور خصوصی افراد، مثلاً مسائل مربوط به خانواده، کلوپ، و کسب و کار آنان، خود را کنار نگاه دارد تا خودمختاری افراد خدشه‌دار نشود. بنابراین، در عمیقترین لایه، فمینیستها لیبرالها را مبارزه‌جویانه فرا می‌خوانند تا به بازاندیشی در این مورد بپردازند که چه چیزی «سیاسی» و چه چیزی «خصوصی» است، یعنی کجا حاکمیّت دولت پایان می‌گیرد و حیطهٔ تصمیمات خصوصی و شخصی هر فرد خودمختار آغاز می‌شود[۸۲]. فمینیستها بسیار مشتاق نقد کردن تمایزگذاری میان عمومی و خصوصی در نظریّه‌های لیبرالی هستند؛ امّا تأکید من در اینجا بر این است که دلبستگیها و دلمشغولیهای لیبرالها مسئلهٔ تفاوت دیگری را هم به میان می‌آورد و آن تمایزگذاری میان امر خصوصی و امر سیاسی است. حرف من این است که چون لیبرالها همچنان بر این اندیشهٔ خود اصرار ورزیده‌اند که حوزه‌های گسترده‌ای از زندگی عمومی باید مصون از مداخلهٔ سیاسی باشد، برای همین اجحاف و سوء استفاده و فرودستی دوام آورده است.

امّا آیا این نظریّه‌پردازانی که از فمینیسم، مارکسیسم، یا جنبشهای حقوق مدنی دفاع می‌کنند منتقدان لیبرالیسم به حساب می‌آیند، یا آنکه به هرروی در واقع امر آنها هم لیبرال هستند، چون الهامبخش عقاید آنها هم ارزشهای لیبرالی است؟ مثلاً قطعهٔ زیر از نوشته‌ای از اندریا دوورکین را در نظر بگیرید: «امتناع از مطالبهٔ... یک معیار مطلق برای شأن و شرف انسانی بزرگترین پیروزی ضدّ فمینیسم بر ارادهٔ به رهایی است... معیار عام شأن و شرف انسانی یگانه اصلی است که کاملاً استثمار جنسی-طبقاتی را رد می‌کند و نیز ما را به سمت آینده‌ای می‌راندکه درآن مسئلهٔ سیاسی اصلی کیفیّت زندگی همهٔ انسانهاست»[۸۳].

توجّه کنید که در این قطعه دوورکین ارزشهای لیبرالی و عام‌گرایی همراه با اعتقاد به ارزشهای لیبرالی را می‌پذیرد نه آنکه رد کند (یعنی اعتقاد به این اندیشه که این ارزشها فارغ از فرهنگ، مکان، یا زمان درستند و باهماد سیاسی بقاعده باید بر آنها صحّه بگذارد). در واقع، او اندیشه‌هایی را بیان می‌کند که باید مطابق پسند و دلخواه هر راولزی باشد، چون دوورکین هم فرض را بر این می‌گذارد که هر انسانی جنبه‌ای دارد ــ یعنی شأن و شرفش ــ که از نظر مفهومی مقدّم بر جنبهٔ اجتماعی اوست، و بنابراین جنبهٔ اجتماعی او هر شکلی هم که به خود بگیرد نمی‌تواند این شأن و شرف را حذف یا ویران کند یا کاهش دهد.

علاوه بر این، دوورکین این اندیشه را هم بیان می‌کند که این شأن و شرف چیزی است که همهٔ فرهنگها اخلاقاً باید به آن احترام بگذارند و فرقی نمی‌کند که سنّتها و ورزشهایشان چه باشد، و این احترام گذاشتن به شأن و شرف انسانی بنیانی برای ارزیابی میزان اخلاقی بودن هر ورزش اجتماعی یا سیاسی به دست ما می‌دهد. پس بدین ترتیب آیا فمینیستهایی مثل مک‌کینون و دوورکین هم مانند طرفداران وضع قوانین در جهت مبارزه با ورزشهای اجتماعی نژادپرستانه یا مبارزه با ساختارای اجحاف‌آمیز بازار، به دلیل این واقعیّت که انگیزه‌شان همان ارزشهای لیبرالهای سنّتی است، حقیقتاً و در نهایت لیبرال هستند؟

هم بلی و هم خیر: حرف من این است که حتی با آنکه بسیاری از این اصلاح‌طلبان اصول ۱ و ۲ لیبرالیسم را می‌پذیرند، که این آنان را پایبند به ارزشهای آزادی و برابری می‌کند (البتّه با تفاسیر خاصّ خودشان)، و حتی با آنکه بسیاری از آنان (البتّه نه همه‌شان) اصل ۵ را می‌پذیرند، که این هم آنان را پایبند استفاده از عقل به عنوان ابزار نخستینی برای رسیدن به نظم و عدالت اجتماعی می‌کند، و اصل ۴ را هم می‌پذیرند، که بنا بر آن مشروعیّت رژیم باید برای اعضای منفرد آن رژیم موجّه باشد، با اینهمه آنها فهم و درک متداول از اصل ۳ را رد می‌کنند، یعنی اصلی که اقتضا می‌کند حکومت برای تحقّق بخشیدن به ارزشهای لیبرالی باید دامنه سیاستهای حکومتی را محدود کند و تساهل و تسامح را به دیده بگیرد، و بگذارد هر فردی تعریف خاصّ خودش را از

خیر به دست دهد. تا جایی که اصل ۳ پذیرفته شود، نمی‌توان کاری در مورد آن دسته از ورزشهای اجتماعی که نافی آزادی و برابری هستند انجام داد و علاجشان کرد، و در واقع (چنانکه دیدیم) اصل ۳ عملاً مایهٔ آسودگی خاطر آنانی است که ظلم و اجحاف می‌کنند، چون آنان می‌توانند [با تکیه بر این اصل] اصرار ورزند که حکومت لیبرالی باید از مداخله در ورزشهای اجتماعی اجحاف‌آمیز اجتناب کند، مبادا که ناعادلانه آزادی فردی را محدود کند.

بنابراین «پُست‌لیبرالها» (نام بهتری برایشان نمی‌یابم) می‌کوشند راه پیچیده‌تری برای تضمین آزادی و برابری همهٔ شهروندان هم در برابر تهدیدهای حکومت نسبت به این ارزشها و هم در برابر تهدیدهای ورزشهای اجتماعی اجحاف‌آمیز نسبت آنها پیدا کنند، ورزشهایی که علی‌رغم پایبندی اخلاقی حکومت به آزادی و برابری برای همگان همچنان دوام دارند[۸۴]. جزئیات و تفصیل این نگرش و رهیافت پیچیده‌تر چه می‌تواند و باید باشد؟

این سؤال سؤالی جذّاب و دشوار است، چون این شکل جدید از نظریّه سیاسی هنوز در حال پرورانده شدن است[۸۵]. امّا برخی از راههای صورتبندی آن آشکارا نتوانسته‌اند از عهدهٔ این معضل برآیند. مثلاً، تکیهٔ بسیار بر دولت برای رفع اجحافات ناشی از صورتهای اجتماعی توفیقی نداشته است، و این را بخوبی می‌توان از حاصل کار رژیمهای مارکسیستی در سرتاسر جهان دریافت. حکومتی که فرمانروایی مداخله در همهٔ ورزشهای اجتماعی را برای رفع اجحافات دارد معمولاً حکومتی است دارای چنان قدرت چشمگیری که می‌تواند از آن قدرت برای اجحاف به شهروندان و محدود کردن آزادی آنان استفاده کند و معمولاً هم استفاده می‌کند. لیبرالها بیگمان حق دارند که می‌گویند اقتضای آزادی و برابری محدود کردن قدرت دولت است. پس اگر این نظر صحیح باشد، در دولتهای لیبرالی چگونه می‌توان ورزشهای اجتماعی اجحاف‌آمیز را متوقّف کرد؟

نظر من این است که حکومتها می‌توانند نقش مهمّی در خاتمه دادن به ورزشهای اجتماعی اجحاف‌آمیز ایفا کنند، امّا تاریخ سیاسی سالهای اخیر

نشان می‌دهد که حکومتها فقط در صورتی می‌توانند به نحوی مؤثّر این کار را از پیش ببرند که ساختارهای اجتماعی غیرحکومتی پیشتر حمله به این ورزشها را آغاز کرده باشند. مثلاً، اهمیّت اتحادیّه‌های کارگری را در تغییر شرایط اجحاف‌آمیز کار در کارخانه‌ها و کارگاهها را در نظر بگیرید. البتّه خود اتحادیّه‌های کارگری با حمایت حقوقی حکومت بوده است که توانسته‌اند شکل بگیرند (و البتّه اتحادیّه‌ها هم در آغاز دشواریهای زیادی برای جلب این حمایت حقوقی داشتند). امّا پیشرفت در روابط کاری و بهبود آن چیزی نبوده است که صرفاً دولت به تنهایی موفّق به انجام آن شده باشد؛ این موفقیّت حاصل همکاری دولت و جنبشی اجتماعی بوده است که هدفش تغییر یک نظام اجتماعی اجحاف‌آمیز بوده است. همین مطلب ظاهراً در مورد مبارزه با نژادپرستی و جنسیّت‌گرایی هم صادق است؛ حکومتها نمی‌توانند صرفاً با قانونگذاری رفتارهای نژادپرستانه یا جنسیّت‌گرایانه را از میان بردارند. امّا آنچه حکومتها می‌توانند انجام دهند این است که به شیوه‌های مختلف خود را با نیروهای متعهّد به مخالفت با این نگرشها و رفتارها هم‌صف کنند (و بعضاً با استفاده از چیزی غیر از قوانین جزائی، مثل تمهیدات مدنی از قبیل VAWA). حکومتها بدین ترتیب می‌توانند مشوّق تکامل صورتهایی اجتماعی شوند که به هر انسانی این بخت را می‌دهد که آزاد و برابر با دیگران زندگی کند.

علاوه بر این، حکومت می‌تواند ساختارهای اجتماعی اجحاف‌آمیز را نه با استفاده از قدرت اجبارکننده‌اش، بلکه با استفاده از فرمانروایی‌اش مورد حمله قرار دهد، بدین ترتیب که با استفاده از این فرمانروایی دست به کارهای تشویق‌آمیز، نصیحت‌آمیز، و نکوهش‌آمیز بزند و حتّی در مواردی پاداشهایی تعیین کند (مثلاً با استفاده از انواع سیاستهای مالیاتی). بنابراین، حتّی اگر فردی پُست‌لیبرال با اکراه به این نتیجه برسد که اصل صدمه باید الهامبخش قانونگذاری جزائی دولت باشد، باز می‌تواند معتقد باشد که دولت در مبارزه با نفی اجتماعی آزادی و برابری می‌تواند با استفاده از اقدامات غیرتنبیهی نقشی ایفا کند. چیزی که فرمانروایی چشمگیر دولت امکان و اجازهٔ آنرا به دولت می‌دهد.

چنین چیزی اقتضایش این است که حکومتها شعارهای لیبرالی الهام‌بخش قانونگذاریهایشان را جدّی بگیرند. همانگونه که متذکّر شدم، این شعارها همان شعارهایی است که اندریا دوورکین برای روح بخشیدن به اصول فمینیستی‌اش از آنها در قطعه‌ای که نقل کردم بهره می‌گیرد، امّا او و دیگر فمینیستها علاقه‌مندند که این شعارها نه‌فقط برای نظارت بر رفتار فردی بلکه برای نظارت بر ورزشهای فرهنگی هم به‌کار گرفته شوند (و آیا رویّهٔ وضع اصلی راولز نمی‌تواند ابزار مفهومی مفیدی برای به ثمر رساندن این نظارت باشد؟ یعنی، آیا پُست‌لیبرالها نمی‌توانند از این رویّه برای طرح این پرسش استفاده کنند که تا چه حد افراد پشت حجاب جهل می‌توانند با ساختارهای اجتماعی معیّن و ساختارهای سیاسی معیّن موافقت داشته باشند؟[۸۶]).

امّا اینجا انگشت بر مسئله و مشکلی عمیق گذاشته‌ایم: اگر حکومتها در آن دسته از ورزشهای فرهنگی که به نظرشان اجحاف‌آمیز می‌آید دخالت کنند، آیا این نقض اصل تساهل و تسامح نخواهد بود؟ و آیا چنین نقضی منجر به محدود شدن ورزشهای مذهبی، سنّتهای مربوط به ساختار خانوادگی، و سبکهای زندگی اجتماعی نخواهد شد؟ اگر چنین است، آیا این نشان نمی‌دهد که نظریّه‌پردازان پست‌لیبرال عملاً از سیاستهای حکومتیی دفاع می‌کنند که به جای آنکه خالق آزادی باشد محدودکنندهٔ آزادی است؟ حال در مقام مسئله‌ای تاریخی جا دارد خاطرنشان کنیم که جوامع لیبرالی همیشه وقتی که ورزشی مذهبی را برای افرادی صدمه‌آور می‌دیده‌اند آمادهٔ مداخله در آن ورزش مذهبی بوده‌اند (مثلاً قانونگذاری علیه دوهمسری در ایالات متّحده را در نظر آورید که علیه مورمونها بود). امّا آیا این نوع قانونگذاری صحیح است؟ آیا وضع قوانینی برای منع خفاض یا ختان دختران (آنگونه که در برخی باهمادهای مسلمین رواج دارد) نقض آزادی مذهبی است یا حفاظت از آزادی و برابری دخترانی که در صورت نبودن این قوانین گرفتار خفاض خواهند شد؟ و آیا منع پورنوگرافی با الهام از فمینیستها من غیرمستقیم برای هدف همهٔ اصلاح‌طلبان فمینیست خطرناک نخواهد بود؟ حتی فمینیستهایی مثل مک‌کینون و دوورکین که طرفدار چنین

مـنعی هستند؟ زیرا چنین منعی راه را برای حکومت خواهد گشود تا محدودیتهایی بر آزادی بیان تحمیل کند، به نحوی که خود اصلاح‌طلبان هم از نتیجهٔ کار متأسف شوند؟

در واقع، موفقیّت قوانین ضدّ پورنوگرافی در کانادا، از آن نوعی که مک‌کینون و دوورکین مبلّغش هستند، این سؤال را آشکارا پیش کشیده است. در یک دعوای حقوقی، دیوانعالی کانادا در فوریهٔ ۱۹۹۲ رأی داد که قانون جزائی وقاحت این کشور شامل موادّ پورنوگرافیک که زنان را خوار و خفیف می‌کنند می‌شود .طبق اظهار نظر دیوانعالی، «اگر برابری واقعی میان زن و مرد باید برقرار شود، ما نمی‌توانیم تهدیدی را که نشان دادن صحنه‌های خشونتبار و خوار و خفیف‌کننده برای تماشاگران برای این برابری در بر دارد نادیده بگیریم. موادّ و مطالبی که زنان را به صورت چیزهایی برای بهره‌برداری جنسی نشان می‌دهند تأثیری منفی بر حسّ ارزشگذاری به خود و خودباوری فرد می‌گذارند»[۸۷]. امّا، از زمان این اعلام رأی، فروشگاههای کتاب در کانادا غالباً شاکی بوده‌اند که ادارهٔ گمرک کانادا جسارت را بدانجا رسانده است که جلوی ورود بسیاری از کتابهای ادبی را که از نظر جنسی پرده‌پوشی ندارند می‌گیرد ــ از جمله ادبیّات همجنسبازان مرد و زن، و حتّی ادبیّات فمینیستی را. به همین دلیل عدّه‌ای می‌گویند که رأی دیوانعالی و فضای فکری ناشی از استدلالهای مک‌کینون دستگاه سانسور را دل و جرأتی بخشیده است که حتی به ضرر خود اصلاح‌طلبان فمینیست و همجنس‌باز است. از شوخیهای روزگار اینکه دو کتاب از کتابهایی که ادارهٔ گمرک کانادا توقیف کرد (و البتّه بعداً آزادشان کرد) کتابهای خود اندریا دوورکین بودند: یکی کتاب نفرت از زنان[1] و دیگری پورنوگرافی: مردان تصاحب‌کنندهٔ زنان[2][۸۸]. نتیجه‌گیری برخی از کاناداییها این است که علی‌رغم ماهیت فرودست‌ساز پورنورگرافی، هدف فمینیستی را با نبود قوانین ضد پورنورگرافی بهتر می‌توان تعقیب کرد. در اینجا ما با مشاجرهٔ فمینیستهای لیبرال و پُست‌لیبرال بر سر اینکه باید از چه راهها و وسایلی برای حمله به منابع و

1. *Womenhating*

2. *Pornography: Men Possessig Women*

منشأهای اجتماعی فرودستی زنان استفاده کرد مواجهیم، خصوصاً شاهد عدم توافق آنها در این مورد هستیم که آیا در این حمله اتکا به قوانین حکومتی سودمند یا زیان‌آور است. (یعنی، بحث و مشاجرهٔ آنها در مورد مشروعیت اصل ۳ ج لیبرالیسم است.)

برخی لیبرالها تأکید می‌کنند که چنین حوادثی نشان می‌دهد که حتّی با آنکه اصلاح‌طلبان پست‌لیبرال ممکن است دلشان بخواهد از دولت در مبارزهٔ خود علیه ساختارهای اجتماعی ناعادلانه کمک بگیرند، امّا چنین کاری نه‌تنها برای جامعه بلکه برای خود آنها هم در تعقیب مسیر درست خطرناک است. علاوه بر این، این لیبرالها ممکن است بگویند اصلاح‌طلبان باید به قدرت جنبشهای اصلاح‌طلبانهٔ خود برای تغییر دادن ساختار جامعه به میل خود بی‌کمک حکومت ایمان داشته باشند. اگر آرمان آنها درست و عادلانه است، آیا نباید ما نسبت به موفقیّت نهایی آن در به بار آوردن تغییر اجتماعی حتّی بدون کمک حکومت خوشبین باشیم؟ امّا اصلاح‌طلبان می‌توانند پاسخ دهند قانون در جوامع لیبرالی دست‌کم به صورت غیرمستقیم جای آن دسته از ورزشهای اجتماعی بوده است (و هست) که آنها خواهان تغییرش هستند. این نکته در بحث قبلی ما آشکار بود. (و البتّه این هم جای شگفتی ندارد: آیا افرادی که از مزایای اجتماعی سود می‌برند همیشه نکوشیده‌اند از قدرت دولتشان برای کمک به آنها برای حفظ این مزایا استفاده کنند؟) پس چگونه می‌توان این ورزشها را جز از طریق «تغییر جناح» قانون تغییر داد؟ در نظر اصلاح‌طلبان، کیفیّت انتزاعی استدلال لیبرالی (که باهمادگرایان هم از آن خوششان نمی‌آید) باعث می‌شود چشم لیبرالها بر این نکته بسته بماند که چگونه ساختارهای حقوقی موجود در جوامع لیبرالی ــ از جمله قانون خانواده، قانون جزا، و قانون اشتغال ــ به نفع کسانی کار کرده‌اند که به دلیل سنّتهای اجتماعی نژادپرستانه یا جنسیّت‌گرایانه در یک فرهنگ قدرت فرهنگی را در دست دارند.

چه نوع نظریّهٔ عدالت توزیعی با دیدگاه پست‌لیبرالی همخوانی دارد؟ پیروان و طرفداران هر یک از نظریّه‌های عدالتی که در فصل ۴ از نظر گذراندیم ممکن

است معتقد باشند که نظریّهٔ مطلوب آنان را بسادگی می‌توان بـه چشـم‌انـدازی پُست‌لیبرالی ضمیمه کرد و نظریّهٔ عدالتی چندوجهی به دست آورد. امّا این کار به این سادگیها هم نیست. ویژگی چشم‌انداز پُست‌لیبرالی این اندیشه است کـه توزیع منابع و امکانات حاصل ویژگیهای سیستمیک مـعیّنی از جـامعه است (مثلاً، سرمایه‌داری، نژادپرستی، جـنسیّت‌گـرایـی)، بـنابرایـن اشـتباه است کـه بکوشیم الگوی توزیعی راکه به نظرمان «منصفانه» می‌آید بر جامعه تحمیل کنیم بی‌آنکه پی برده باشیم که این نیروهای سـیستمیک بـه هـر صـورت جـامعه را به سوی توزیع خاصّی (نامنصفانه) خواهند کشاند. برای همین فرد پُست‌لیبرال خواهان آن است که در جامعه‌اش نهادهایی اجتماعی از نوع صحیح آن پرورانده شوند ــ نهادهایی که مشوّق اجحاف و تعدّی بـه هـیچ‌یک از اعـضای جـامعه نباشند ــ مبادا که آن اعضا، به دلیل مورد تـعدّی و اجـحاف بـودن، در نـهایت به شکلی نامنصفانه از دستیابی به مـنابع و امکـانات مـحروم شـوند. در مـیان نظریّه‌های عدالتی که در فصل ۴ از نظر گذراندیم، دو نظریّه به ما می‌گویند که چگونه نگاهی انتقادی به نهادهای اجتماعی داشته باشیم به نحوی که بتوان آن نهادها را بسامان کرد. یکی از این دو نظریّه نظریّهٔ راولز است که شیوه‌ای را برای ارزیابی نهادهای اجتماعی از منظر هر شخص در جامعه پیش می‌نهد: ما چه با درک و فهم خاصّ راولز از عدالت موافق باشیم و چه نباشیم، علاقهٔ او به یافتن راهی برای ارزیابی و ارزشیابی نقّادانـهٔ نـهادهای اجـتماعی عـلاقه‌ای است کـه پُست‌لیبرالها با توجّه به اعتقادشان بـه ایـن انـدیشه کـه نـهادهای اجـتماعی در جامعه‌شان مشوّق بیعدالتی بوده‌اند باید در آن سهیم شوند. نظریّهٔ دوّم نـظریّهٔ ارسطوست که از ما می‌خواهد توزیع منابع و امکانات را چنان سامان دهیم که مشوّق نوع درستی از رابطه میان اعضای یک رژیم (پولیتی) باشد. من خود از طرفداران این اندیشهٔ ارسطویی هستم چون معیاری بـه دست مـا مـی‌دهد کـه می‌توانیم از آن هم برای ارزیابی نهادهای اجتماعی و هم برای تغییر آنها استفاده کنیم. بخشی از وظیفهٔ ما در پروراندن ایـن انـدیشه ارسـطویی ایـن است کـه مشخّص کنیم چه نوع رابطه‌ای از اختصاصات رژیم (پولیتی) آرمانی است و بعد

مشخّص کنیم چگونه این رابطه هم بر توزیع منابع و امکانات در جامعه تأثیر می‌گذارد و هم بر نظام عدالت جزائی، شیوهٔ سازماندهی اقتصادی، ساختار خانواده، و غیره. برخی از باهمادگرایان این اندیشه را پیش نهاده‌اند که این رابطه می‌تواند چیزی شبیه دوستی باشد، امّا به نظر من این اندیشه جای تردید دارد. (آیا ما واقعاً می‌خواهیم با هرکس در جامعه‌مان دوست باشیم؟) امّا از سوی دیگر هم رابطه‌ای که بسیاری از لیبرالها می‌پسندند رابطه‌ای بسیار ضعیف و رقیق است (شبیه رابطهٔ غریبه‌هایی که تصمیم گرفته‌اند در امور هم مداخله نکنند). چنین رابطه‌ای شکننده‌تر از آن است که بتوان باهمادی آرمانی و پرتوان و منصفانه را بر اساس آن بنا نهاد. امّا یک ویژگی رابطهٔ آرمانی میان شهروندان که پُست‌لیبرالها بیگمان به آن معتقد و پایبند هستند برابری مطلق در این رابطه است، به نحوی که فرقی نکند که فرد کارفرما یا مستخدم است، یا نژاد یا جنسیّت یا مذهبش چیست، به هر صورت فرد با هر عضو دیگر جامعه برابر شمرده شود. اینکه برابر شمردن افراد به چه معناست، چگونه نهادهای اجتماعی را باید طراحی کرد تا مشوّق این برابری باشند و این نوع برابری را بطلبند، و چگونه توزیع منابع و امکانات را باید ساماندهی کرد تا ضامن این برابری باشد، سؤالهایی هستند که پُست‌لیبرالها باید به آنها پاسخ دهند.

یک مسئله جالب دیگر هم در زمینهٔ پروراندن نظریّهٔ پُست‌لیبرالیسم مطرح است. در جریان طرح این موضع، من از نیروهای «سیستمیک» سخن گفتم. به شکلی سنّتی، تفکر «چپ‌گرایانه» با این اندیشه همراه بوده است که برخی پدیده‌ها در جامعهٔ ما محصول نیروهایی سیستمیک از این دست هستند، حال آنکه تفکّر «راست‌گرایانه» (مثلاً، تفکّر اختیارگرایانه‌ای از نوع تفکّر نوزیک) بر این مسئله اصرار داشته است که آنچه در جامعه رخ می‌دهد نتیجهٔ تصمیمات شخصی افراد است، که باید آنها را مسئول این تصمیمات شناخت و مسئولیتش را به‌گردنشان گذاشت (و بسته به اینکه تصمیماتشان درست یا غلط باشد پاداششان داد یا مجازاتشان کرد). بسیاری از پُست‌لیبرالها خود را در صف تفکّر «چپ‌گرایانه» قرار می‌دهند و مایلند بهای کمتری به مسئولیّت شخصی بدهند.

امّا عدّهٔ دیگری از پُست‌لیبرالها اندیشهٔ مسئولیت شخصی را جدّی می‌گیرند. مارکسیستها، فعّالان حقوق مدنی، و فمینیستهایی هستند که نوشته‌هایشان حاکی از علاقهٔ آنها هم به پذیرش قدرت نیروهای سیستمیک و هم به واقعیّت مسئولیّت شخصی در قبال این نیروهاست. مثلاً، جان رومر[1]، که مارکسیست است، علاقه‌مند است اندیشه‌های مارکسیستی را به نحوی بپروراند که آنچه از نظر او نقش مشروعی است که کوششهای مختلف می‌توانند در توزیع منابع و امکانات داشته باشند در نظر گرفته شده باشد، حتّی در عین اینکه ساختار اجتماعی مساوات‌طلبانهٔ جدیدی را برای توزیع منابع و امکانات پیش می‌نهد (ساختاری که رومر آن‌را «سوسیالیسم بازار» می‌نامد)[۸۹]. علاوه بر این، فمینیستهای زیادی هستند که معتقدند حتّی با آنکه جنسیّت‌گرایی در بسیاری از جوامع سیستمیک است، مردان و زنان منفرد را باید به هرروی مسئول معتقدات و باورهای جنسیّت‌گرایانه‌شان شناخت[۹۰]. سرانجام این را در نظر بگیرید که چگونه کورنل وست[2]، پژوهشگر امریکایی افریقایی، هم چپ و هم راست را از بابت نگرششان به مسئلهٔ نژاد مورد انتقاد قرار می‌دهد:

> [لیبرالها] با حمایت از صندوقهای عمومی که برای حل «مشکلات» تأسیس شده‌اند وجدانهای معذّبشان را تسکین می‌دهند؛ امّا در عین حال چون میلی به نقد منظّم سیاهپوستان ندارند، آزادی ارتکاب خطا را از آنان دریغ می‌دارند. بر همین وجه، محافظه‌کاران تقصیر «مشکلات» را به گردن خود سیاهپوستان می‌اندازند ــ و بدین ترتیب بدبختی اجتماعی سیاهان را از دیده‌ها پنهان می‌کنند، یا آن‌را فاقد ارزش برای توجّه عمومی جلوه می‌دهند[۹۱].

وست از ما می‌خواهد ببینیم چگونه امریکای سفید به شکلی سیستماتیک (و نیز سیستمیک) نتوانسته است انسانیّت برابر سیاهان امریکایی را به رسمیّت بشناسد، حتّی با آنکه اصرار می‌کند که این به رسمیّت شناختن انسانیّت برابر

---

1. John Roemer
2. Cornel West

سیاهان شامل مسئول گرفتن سیاهان در قبال اعمالشان (اعم از خوب یا بد) نیز می‌شود. من حرفم این است که این تلفیق دو اندیشه از ویژگیهای چشم‌انداز پُست‌لیبرالی است.

امّا روشن نیست ما چگونه باید این اندیشه را که افراد به این دلیل دست به اعمالشان می‌زنند که نهادهای اجتماعی آنها را به آن سمت سوق داده‌اند، با این اندیشه وفق دهیم که تصمیمات افراد تصمیماتی است که خودشان در قبال آنها مسئول هستند. اگر من دست به عملی بزنم به این دلیل که جامعه مرا به سمت آن عمل سوق داده است، آیا این جامعه نیست که در قبال عمل من مسئول است؟ مثالی بزنم: اگر من مردی جنسیّت‌گرا باشم که در جامعه‌ای بار آمده باشم که نهادهایش این نوع جنسیّت‌گرایی را تشویق می‌کنند و حتّی این امکان و اختیار را به من می‌دهند، آیا باید واقعاً مرا مسئول اعمال جنسیّت‌گرایانه‌ام دانست؟ فرد پُست‌لیبرالی که اصرار می‌ورزد می‌توان مرا مسئول دانست بایستی معتقد باشد که من به نحوی از انحا می‌توانم به این واقعیّت برسم که اینگونه اعمال جنسیّت‌گرایانه خطاست، حتّی اگر جامعهٔ من مرا تشویق به انجام اینگونه اعمال کند. توانایی ارزیابی نقّادانهٔ نهادهای اجتماعی، که وجه بارز موضع پُست‌لیبرالی است، نوعی توانایی است که پُست‌لیبرالهای معتقد به مسئولیّت شخصی بایستی معتقد باشند تواناییی است که همهٔ ما داریم، به نحوی که می‌توان ما را به دلیل مشارکتمان در نهادهایی که توانایی نقدشان را داریم و می‌توانیم آنها را نهادهایی ناعادلانه بدانیم مقصّر دانست. توجّه کنید که پیش‌فرض این توانایی این اندیشه است که واقعیّتهایی اخلاقی وجود دارند که هنوز حتّی در جوامع سرکوبگر و متعدّی که می‌کوشند این واقعیّتها را از دیده‌ها پنهان بدارند می‌توان به آنها رسید (واقعیتهایی اخلاقی نظیر این‌که نژادپرستی و جنسیّت‌گرایی غلط است).

اگر بتوان این شکل از پُست‌لیبرالیسم را با موفقیّت پروراند، آنگاه باید آن‌را نظریهٔ سیاسیی «چپ‌گرایانه» دانست یا «راست‌گرایانه»؟ به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام. اگر پُست‌لیبرالیسم این توفیق را داشته باشد که هم اندیشهٔ مسئولیّت

شخصی و هم اعتقاد به قدرت نیروهای سیستمیک را در خود جای بدهد، آنگاه پُست‌لیبرالیسم نظریّه‌ای سیاسی خواهد بود که دو خصیصهٔ چپ و راست را در هم ادغام کرده است ــ یعنی این نظر چپ که به قدرت نهادهای اجتماعی توجّه دارد و این نظر راست که می‌خواهد اشخاص در برابر اعمالشان حساب پس دهند. علاوه بر این، با توجّه به اینکه چنین نظریّه‌ای می‌خواهد هم آرمان برابری را ارتقا دهد و هم آرمان «رابطهٔ عادلانه» میان اعضای جامعه را، این نظریّه در واقع تفکّر مساوات‌طلبانهٔ چپ را با تفکّر مبتنی بر باهماد راست تلفیق کرده است (هرچند آنچه از نظر پُست‌لیبرالها مشخّصه‌های بارز باهمادی آرمانی هستند با مشخّصه‌های بارزی که محافظه‌کاران برای باهماد آرمانی می‌شمارند متفاوت است، چون پُست‌لیبرالها رفتار برابر و شأن و شرف انسانی را در کانون توجّه قرار می‌دهند و نه مانند محافظه‌کاران «ارزشهای سنّتی» را ــ خصوصاً به این دلیل که برخی از این ارزشها در نظر پُست‌لیبرالها ارزشهایی هستند که عملاً جنسیّت‌گرایی، نژادپرستی، یا ساختارهای اجتماعی کلاسیک را ترفیع و ترویج می‌کنند). به هر صورت، من معتقدم یکی از جالبترین جنبه‌های تفکّر پُست‌لیبرالی چگونگی تلاش (عامدانهٔ) آنها برای از میان بردن دوگانگی و شقاق میان چپ و راست است.

بحث و جدل میان لیبرالها و منتقدان آنها را نمی‌توان در اینجا حل کرد و قطعاً در سالهای آتی این بحث و جدل ادامه خواهد یافت، و همزمان با آن آنهایی که لیبرالیسم را به مبارزه می‌خوانند سعی خواهند کرد نظریّه‌ها و ساختارهایی اجتماعی در جهت خدمت و نفع رساندن به مردم بپرورانند در حدّی که لیبرالیسم تاکنون قادر به انجامش نبوده است (و این البتّه خود جنبش اصلاحی فوق‌العاده بزرگی در تاریخ نظریّهٔ سیاسی خواهد بود). از جهتی، لیبرالها و باهمادگرایان دو قطب این بحث و جدل هستند و پُست‌لیبرالها جایی در میانه دارند، که از سویی این نظر باهمادگرایان را می‌پذیرند که حکومت باید در حفظ و ابقای نهادهای اجتماعی و فرهنگی ایفا کند، امّا از سوی دیگر هم اصرار می‌ورزند که حکومت در عین ایفای این نقش باید به ارزشهای لیبرالی

آزادی و برابری پایبند بماند. هر سهٔ این نظریّه‌ها، همانگونه که متذکّر شدم، می‌کوشند تا تعریفی از ماهیت عدالت (غیرتوزیعی) در جامعه‌ای آرمانی به دست دهند، و خصوصاً می‌کوشند نقش دولت را در چنین جامعه‌ای تعریف و مشخّص کنند. از این جهت، هر سه نظریّه گزارشی از فرمانروایی مشروع دولت به دست می‌دهند و بنابراین به شهروندان می‌گویند دولت چگونه باید رفتار کند تا شایستهٔ دریافت رضایت تأییدی آنها باشد. از نظر من نویدبخش‌ترین این نظریّه‌ها همان فهم پُست‌لیبرالی است که در عین حال کمتر از آن دو دیگر پرورانده شده است، و در سالهای آتی باید منتظر پرورانده شدن هر چه بیشتر این نظریّه و بحث و جدلهای بیشتر میان طرفداران سه نظریّه باشیم. خوانندگان این کتاب اگر خود را درگیر فرایندهای سیاسی جامعه‌هایشان کنند بناگزیر در بحث و جدل میان این سه دیدگاه مشارکت خواهند جُست.

برای مطالعهٔ بیشتر

سه نوشتهٔ کلاسیک بیانگر مواضع لیبرالیسم کتابهای زیر هستند:

Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law*, in four volumes: *Harm to Others*, *Offense to Others*, *Harm to Self*, and *Harmless Wrong Doing*.

John Rawls, *Political Liberalism*.

Joseph Raz, *The Morality of Freedom*.

دو نوشتهٔ کلاسیک باهمادگرایان عبارتند از:

Alsdair MacIntyre, *After Virtue*.

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*.

مقدّمه‌ای خواندنی و بسیار فهمیدنی در مورد اندیشه‌های باهمادگرایان را در کتاب زیر خواهید یافت:

Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*.

برای اطّلاع از بحثی جذّاب دربارهٔ مسئلهٔ نژاد در امریکا رجوع کنید به:

Cornel West, *Race Matters*.

برای خواندن مجموعه‌ای از مقالات کلاسیک دربارهٔ نژادپرستی رجوع کنید به:

Howard Brotz, ed., *Negro Social and Political Thought, 1850–1920*.

در کتاب فوق از جمله مقالات جالبی از W. E. B. Du Bois، Frederick Douglass و Marcus Gravey خواهید یافت.

برای اطّلاع مقدّماتی از تفکّرات مارتین لوترکینگ، معمار جنبش حقوق مدنی در ایالات متّحده، رجوع کنید به مجموعهٔ مقالات و خطابه‌های او در کتاب زیر:

James Meluin Washington, ed., *A Testament of Hope*.

برای از نظر گذراندن ادبیّات و اندیشه‌های فمینیستی رجوع کنید به:

Rosemarie Tong, *Feminist Thought*.

Alison Jagger, *Feminist Politics and Human Nature*.

برای اطّلاع از آنچه من چشم‌انداز پُست‌لیبرالی در مورد فمینیسم نامیده‌ام رجوع کنید به:

Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified*.

Joan Williams, «Deconstructing Gender», in Patricia Smith, ed., *Feminist Jurisprudence*.

برای اطّلاع از فهرستی از ادبیّات مارکسیستی به بخش «برای مطالعهٔ بیشتر» فصل ۴ رجوع کنید. گزیده‌ای از نوشته‌های خود مارکس را می‌توانید در کتاب زیر بیابید:

David McLellan, ed., *Karl Marx: Selected Writings*.

یادداشتهای فصل ۵

1. Maurice Cranston, «Liberalism», in Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and London: Collier, 1967).

۲. من این اصطلاحات را از مقالهٔ کرنستون، ذکرشده در یادداشت ۱، عاریت گرفته‌ام.

۳. عین اصل صدمهٔ فاینبرگ این است: «مداخلهٔ دولت در رفتار شهروند زمانی می‌تواند از نظر اخلاقی موجّه باشد که برای جلوگیری از صدمه به دیگران یا خطر نامعقول صدمه به طرفی غیر از خود شخص به نحو معقولی ضروری باشد» (یعنی، زمانی که مبنایی عقلانی هست که بر آن مبنا این مداخله ضروری و مؤثّر ارزیابی شود). رجوع کنید به: *Harm to Others*, vol. 1 of *the Moral Limits of the Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 11.

فاینبرگ همچنین روا می‌داند که قوانینی جزائی بر اساس اصل تجاوز وضع شود، قوانینی که به دولت اجازه می‌دهد زمانی که رفتار شهروندی تجاوز به دیگران در جامعه است مداخله کند. رجوع کنید به:

Ibid. p. 13.

فاینبرگ آنگاه لیبرالیسم را چنین تعریف می‌کند: «دیدگاهی که با تکیه بر اصول صدمه و تجاوز، که بدرستی معیّن و تعریف و مشروط شده باشند، دلایل اخلاقی مرتبط و بجایی برای منعهای جزائی به دست می‌دهد.» رجوع کنید به:

Ibid., pp. 14–15.

۴. امّا برخی از اینها به نحوی پرورانده شده‌اند که آنها را بیشتر به شکل نمونه‌ای از شکل خاصّی از محافظه‌کاری جلوه‌گر می‌سازد که بیشتر با دلبستگیها باهمادگرایان همخوانی دارد تا لیبرالیسم لاکی؛ این نکته را بعداً در همین فصل مورد بحث قرار خواهم داد.

5. See Rousseau's *Social Contract*, trans. G. D. H. Cole (London: J. M. Dent, 1968), esp. book 3, chaps. 11–15, pp. 73–80.

برای اطّلاع از بحثهای مربوط به اراده‌گرایی در نظریهٔ لیبرالی مُدرن رجوع کنید به:

Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).

6. See John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 302.

7. See H. L. A. Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», in Norman Daniels, ed., *Reading Rawls* (New York: Basic Books, 1974), pp. 230–233;

و نیز رجوع کنید به نقدهای نوزیک بر راولز در فصل چهارم کتاب زیر:

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

8. See Rawls, *A Theory of Justice*, p. 60.

9. For example, see Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, part 2.

10. See Mill's *Subjection of Women* (1869), in *Essays on Sex Equality by J. S. Mill and Harriet Taylor Mill*, ed., Alice Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

11. See Rawls's, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

۱۲. برای اطّلاع از بحثی راجع به این فهم و برداشت از دلیل، رجوع کنید به:

Richard Rorty, «The Priority of Democray to Philosophy», in Merrill Peterson and Robert Vaughan, eds., *the Virginia Statute for Religious Freedom* (New York: Cambridge University Press, 1988), esp. pp. 262 and 268.

13. Rawls, *Political Liberalism*, p. 213.

14. *Ibid.*, p. 9.

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*, pp. 9–10.

۱۷. برای اطّلاع از مثالی اخیر از چنین دیدگاهی رجوع کنید به:

Joel Feinberg, «Some Unswept Debris from the Hart-Devlin Debate», *Synthese* 72 (1987): 249–275.

۱۸. برای مثال رجوع کنید به:

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*;

Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1980);

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

برای اطّلاع از بحثی راجع به تاریخچهٔ پیدایش این اندیشه و تصوّر از حقوق، رجوع کنید به:

Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

برای اطّلاع از نمونه‌ای از نظریّه‌های حقوق معاصر، رجوع کنید به:

Jeremy Waldron, ed., *Theories of Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

19. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, see esp. chap. 1.

20. See Jean Hampton, «Liberalism, Retribution and Criminality», in Jules Coleman and Allen Buchanan, eds., *Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

21. Feinberg, «Hart-Devlin», p. 257.

همچنین رجوع کنید به:

Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, vol. 4 of *The Moral Limits of the Criminal Law* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 11–14.

22. Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, p. 12.

23. Feinberg, «Hart-Devlin», p. 260.

24. See Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

25. *Ibid.*, p. 415.

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*, p. 416.

۲۸. جرمی والدرون در این مورد می‌نویسد: «اصطلاحات "سوسیالیسم"، "محافظه‌کاری"، و "لیبرالیسم" مانند نام خانوادگی هستند و نظریّه‌ها، اصول، و احزابی که در یکی از این عناوین مشترکند غالباً وجه اشتراک زیادی ندارند جز اینکه اعضای خانواده‌ای بسیار گسترده هستند.» رجوع کنید به:

Jeremy Waldron, «Theoretical Foundations of Liberalism», *Philosophical Quarterly* 37, 147 (1987): 127–150.

۲۹. والدرون در نوشتهٔ فوق‌الذکر بحث بسیار جالب و ظریفی در مورد اهمیّت این اندیشه برای سنّت لیبرالی دارد.

۳۰. راولز نمی‌پذیرد که نظریّهٔ او از نوع نظریّه‌های نهضت روشنگری است و منکر این مسئله در لیبرالیسم سیاسی می‌شود. امّا من حرفم این است که اتکای او به خرد و عقل در این کتاب او را من‌غیرمستقیم پایبند همان فهم و برداشت نهضت روشنفکری از ربط و دخلیّت عقل و خرد به نظریّه‌پردازی سیاسی می‌کند. رجوع کنید به:

Jean Hampton, «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3 and 4 (1995): 186–216.

۳۱. در واقع جفرسن اصرار می‌ورزد که عقل و مذهب متقابلاً پشتیبان هم هستند، رجوع کنید به:

«Query XVII: Religion», in *Notes on the State of Virginia* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955), esp. p. 159.

عین عبارت جفرسن و نوشتهٔ فوق چنین است: «عقل و جستجوی آزاد تنها عوامل مؤثّر در برابر خطا هستند. آنها را رها کنید، آنگاه آنها از مذهب واقعی پشتیبانی خواهند کرد، بدین ترتیب که هر مذهب کاذب را به دادگاه خود فراخواهند خواند، و مورد پرسش قرار خواهند داد.» برای بحثی در مورد این نکته رجوع کنید به:

Richard Rorty, «The Priority of Democracy», p. 257.

32. See Rorty, «The Priority of Democracy», p. 257.

۳۳. من این نکته را در مقالهٔ زیر مورد بحث قرار داده‌ام:

Jean Hampton, «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?» *Ethics*, 99 (1989): 791–814.

34. See Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), p. 181.

همچنین به فصلهای ۵ و ۶ کتاب فوق رجوع کنید، جایی که مک اینتایر می‌گوید نظریّه‌های اخلاقی از نوع لیبرالیسم دارای تسمهٔ نگهدارنده ورشکسته شده‌اند.

۳۵. برای اطلاع از استدلالی که با استفاده از اندیشه‌های باهمادگرایانه به اندیشه‌های جاری لیبرالی در مورد تحصیلات دانشگاهی حمله می‌کند رجوع کنید به:

Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon and Schuster, 1987).

۳۶. این اندیشه‌ها در مقالاتی آمده‌اند که در کتاب زیر گردآوری شده‌اند:

Charles Taylor, *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

توجّه کنید که باهمادگرایانی از قبیل چارلز تیلور و مایکل سندل به این دلیل هم به لیبرالیسم معترض هستند و ایراد می‌گیرند که از نظر آنان طرفدار دولت خنثاست؛ مثلاً، رجوع کنید به:

Michael Sandel, «Morality and the Liberal Ideal», *New Republic*, May 7, 1984; Charles Taylor, «Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada,» in Alan Cairns and Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1986).

امّا این اعتراض و ایراد فقط به یک نوع لیبرالیسم است. همانگونه که بحث من در فصل پیشین نشان می‌دهد، صورتهایی از لیبرالیسم غیرخنثا وجود دارند که نقشی اخلاقی برای دولت قائل هستند، نظیر لیبرالیسم مبتنی بر حقوق و لیبرالیسم کمال‌خواه، و حملهٔ تیلور یا سندل در رد این صورتها از نظریّهٔ لیبرالی نیست.

37. Jean Bethke Elshtain, «Family, Feminism and Community», *Dissent* 29 (Fall 1982): 442.

همچنین رجوع کنید به:

Elshtain, *Public Man, Private Woman* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

38. See MacIntyre, *After Virtue*, p. 67.

۳۹. برای اطّلاع از بحثی در این مورد که آیا زندگی مذهبی و لیبرالیسم با هم در تضادّند یا نه، رجوع کنید به:

William Galston, *Liberal Purposes: Good, Virtues and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), chap. 12.

40. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p. 179.

41. *Ibid.*, p. 181.

42. *Ibid.*, p. 182.

۴۳. برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ برخی از این ایرادها و اعتراضات، رجوع کنید به:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Oxford: Clarendon Press, 1990), pp. 199–207.

کیملیکا همچنین ایرادهای برخی باهمادگرایان به برخی دیدگاههای لیبرالی در مورد خویشتن خودمختار را، که آنرا «پوچ و توخالی» می‌دانند، به بحث می‌گذارد. رجوع کنید به:

Ibid., pp. 208–209.

۴۴. من پیشتر اصرار راولز بر ساختمان اجتماعی انسانها را به عنوان انگیزه‌ای برای بنا کردن رویهٔ وضع اصلی که می‌کوشد به ما دیدگاهی و منظری فراتر بخشد تا از آن منظر بتوانیم ساختمان اجتماعی را ارزیابی کنیم مورد بحث قرار دادم. برای یادآوری این بحث رجوع کنید به بخش مربوط به راولز در فصل ۴. اعتقاد گوتیر به ماهیّت اجتماعی هم در کتاب زیر و هم در مقالهٔ بسیار جالبش که مشخصاتش را می‌دهم آمده است:

David Gauthiera, *Morals by Agreement* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

David Gauthier, «The Social Contract as Ideology», *Philosophy and Public Affairs* 6, 2 (1977): 130–164.

برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ اینکه لیبرالها چگونه می‌توانند ماهیّت اجتماعی انسانها را در نظریّه‌شان جای دهند، رجوع کنید به:

Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, pp. 216–230.

45. Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, p. 83.

46. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 222.

47. Feinberg, *Harmless Wrongdoing*, p. 84.

48. See Judith Shklar, *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

49. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (London: Oxford University Press, 1976), sec. 257, p. 155.

50. Amy Gutman, «Communitarian Critics of Liberslism», *Philosophy and Public Affairs* 4, 3 (Summer 1985): 319.

51. Rawls, *A Theory of Justice*,pp. 260–263.

۵۲. مشهورترین آثار سیاسی ادموند برک عبارتند از:

Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790);

Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of Sublime and Beautiful.*

این نوشته‌ها و سایر آثار سیاسی ادموند برک را می‌توانند در کتاب زیر بیابید:

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Harmondsworth: Penguin, 1969).

۵۳. امّا الیوت معتقد بود که جامعه‌اش نیازمند اصلاح است و احترام زیادی هم برای اصلاح‌طلبانی قائل بود که به سنّت و آداب و رسوم به دیدهٔ تحقیر نمی‌نگریستند. در شاهکار او، میدل مارچ، می‌توان هم این احترام به اصلاح‌طلبان و هم آن دلبستگی برکی به شور و شوق اصلاح‌طلبانه را مشاهده کرد.

۵۴. جفرسن معتقد است یکی از دلایل اینکه در جامعهٔ سیاسی آرمانی باید آزادی مذهب باشد این است که اجبار کردن فرد برای رساندن به او حقیقتی مذهبی بیهوده است. «اجبار کردن وضع فرد را بدتر می‌کند چون او را به ریاکاری می‌کشاند، بی‌آنکه هرگز او را انسانی حقیقی‌تر [یا داناتر به حقیقت] کند.» رجوع کنید به:

«Query XVII: Religion», p. 159.

جفرسن در همین نوشته بعداً به این استدلال دقیقاً میلی دست می‌یازد که تنوّع عقاید در مسائل مذهبی برای جامعه و برای هر فرد در درون جامعه مفید است. رجوع کنید به:

Ibid., pp. 160 f.

55. Karl Marx, *Critique of the Gotha Programme* in *Selected Writings*, ed., David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), p. 566.

۵۶. جان جی. الگزاندر همیلتون، و جیمز مدیسن (خصوصاً دو تن اخیر) در اوراق فدرالیستی از قانون اساسی به عنوان ابزاری برای حفظ و تأمین آزادی انسانی دفاع می‌کنند. مشخصّات چاپ بسیار منقّحی از این نوشته‌ها چنین است:

J. E. Cooke, ed., *The Federalist Papers* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1961).

برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ این استدلالها و کلاً قانون اساسی رجوع کنید به:

Morton White, *Philosophy, the Federalist and the Constitution* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

۵۷. امّا یک استثنای جالب وجود دارد. دیوانعالی ایالات متّحده رأی داد که تنفیذ قولنامه‌های محدودکننده‌ای که فروش خانه به‌گروههای قومی خاصّ را منع می‌کنند خلاف قانون اساسی است، هرچند نوشتن چنین قولنامه‌هایی خلاف قانون اساسی نیست. این رأی در دعوایی حقوقی در ۱۹۴۸ صادر شد. در دعوای حقوقی دیگری در ۱۹۵۲ دادگاه رأی داد که چون تنفیذ چنین قولنامه‌هایی مستلزم این است که دولت عامل حکومتی آنهایی شود که می‌خواهند سیاستهای اسکان نژادپرستانه را در باهمادشان اجرا کنند، اصلاحیهٔ چهاردهم قانون اساسی لازم‌الاجرا می‌شود. در این مورد از دولت خواسته می‌شود از قدرت حکومتی‌اش برای سلب امکان اسکان از یک گروه استفاده کند، و برای همین افرادی که خواستار چنین اسکانی هستند می‌توانند به نحوی مشروع ادّعا کنند که در چنین مواردی حکومت چنان عمل می‌کند که آنان را از حقوقشان محروم می‌کند. بنابراین چنین عملی، یعنی تنفیذ چنین قولنامه‌هایی نقض قانون اساسی ایالات متّحده است، امّا نوشتن آنها نقض قانون اساسی نیست. از لین بیکر برای اطّلاعاتی که در این مورد به من داد متشکّرم.

58. *Geduldig v. Aiello*, 417 U.S. 484 (1974); *Gilbert, General Electric Co. v. U.S.*, 429 U.S. 125 (1976).

59. See Catherine MacKinnon, *Feminism Unmodified* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 32–45.

۶۰. آمار جمع‌آوری شده برای دادرسی در کنگره در مورد خشونت علیه زنان نشان می‌دهد که جدّیترین جرایم علیه زنان با نرخی بسیار بالاتر از نرخ رشد کلّی جرایم در حال رشد است. مثلاً نرخ تجاوز تقریباً چهاربرابر سریعتر از نرخ جنایت و جرم به طور کلّی رشد کرده بود. زنان ده‌برابر بیشتر از آنکه در معرض مرگ بر اثر تصادف در اتوموبیل باشند در معرض تجاوز به عنف هستند. رجوع کنید به:

Linda Schmittroth, Comp., *Statistical Record of Women Worldwide* (Detroit: Gale Research, 1991), pp. 75, 76–87.

برای اطّلاع از پژوهشی میان‌فرهنگی در زمینهٔ تجاوز که نشان می‌دهد ۴۴ درصد از ۹۵ فرهنگ مورد پژوهش فارغ از مسئلهٔ تجاوز هستند، رجوع کنید به:

Myrian Miedzian, *Boys Will Be Boys* (New York: Anchor Books, 1991), p. 74.

برای اطّلاع از پژوهشی در زمینهٔ خشونت در داخل خانه، رجوع کنید به:

Murray A. Straus, Richard J. Gelles, and Suzanne K. Steinmetz, *Behind Closed Doors: Violence in the American Family* (New York: Anchor Books, 1980).

نویسندگان کتاب فوق‌الذّکر تخمینشان این است که در زمان پژوهش آنان تقریباً در یک ازدواج از سه ازدواج در ایالات متّحده خشونت رخ می‌دهد.

۶۱. برای اطّلاع از جزئیّات آماری، رجوع کنید به:

Schmittroth, *Statistical Record of Women Worldwide.*

آمار مربوط به درآمد خانواده در صفحات ۳۱۴ تا ۳۲۰؛ و آمار مربوط به ارائهٔ مراقبتهای خانوادگی در صفحات ۸۸ تا ۹۵ آمده است. توجّه کنید که در ۱۹۹۱ زنان شاغل تمام‌وقت در ایالات متّحده به ازای هر یک دلاری که مردان می‌گرفتند ۷۰ سنت دریافت می‌کردند، و زنانی که چهار سال تحصیلات دانشگاهی داشتند به طور متوسّط درآمدشان کمتر از مردانی بود که دبیرستان را تمام نکرده بودند. این گزارشها در منبع زیر آمده است:

New York Times, October 6, 18, and 19, 1992.

این گزارشها در کتابهای زیر مورد بحث قرار گرفته‌اند:

James Sterba, *Contemporary Social and Political Philosophy* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1995), p. 68.

Phyllis Moen, *Women's Two Roles* (New York: Anburn House, 1992).

۶۲. برای مثال رجوع کنید به:

Michael Levin, *Feminism and Freedom* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987);

Steven Goldberg, *The Inevitability of Patriarchy* (New York: William Morrow, 1973).

63. See John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), First Treatise, Sec. 47, p. 174.

در این قطعه لاک می‌گوید که خداوند به آدم قدرت سیاسی بر حوّا نبخشید. امّا به هر صورت، او می‌پذیرد که شوهران نوعی فرمانروایی غیرسیاسی بر زنانشان دارند که «طبیعی» است و حکم خداوند است. او با نقل آیهٔ ۱۶ از فصل ۳ سفر پیدایش می‌گوید که این آیه «معین می‌کند که بحث و سرنوشت زنان چه باید باشد، و چگونه بنا به مشیّت الاهی زن فرمانبر شوهر باید باشد، و قوانین بشری و آداب و رسوم ملّتها هم در کلّ همین را نشان می‌دهد، و من می‌گویم این امر بنیادی در طبیعت دارد.» این نکته در بخش ۴۸، صفحهٔ ۱۷۴ تکرار می‌شود.

۶۴. برای از نظر گذراندن توضیحات روانشناختی و سیاسی در مورد تکوین این ورزشها، رجوع کنید به:

Rosemarie Tong, *Feminist Thought* (Boulder: Westview Press, 1989), esp. chaps. 5 and 6.

65. Quoted in Terry Davidson, *Conjugal Crime* (New York: Hawthorn Books, 1978), p. 99.

66. See William Blackstone, *Commentaries on the Law of England*, vol. 1, ed., William Draper Lewis (Philadelphia: Rees Welsh and Company; 1897); p. 444.

این استدلال در نوشتهٔ زیر مورد بحث قرار گرفته است:

Linda Hirschman, «Making Safety a Civil Right», *Ms. Magazine*, September-October 1994, p. 45.

67. Blackstone, *Commentaries*, p. 444.

68. *Bradley v. State*, 1 Miss. 156 (1824).

69. *State v. A. B. Rhodes* (61 N. C. 453 [1868]) and *State v. Black* (60 N. C. 262; 1 Win. 266 [1824]).

۷۰. برای اطّلاع از بحثی در این موارد، رجوع کنید به:

Hirschman, «Making Safety a Civil Right», p. 45.

71. *Warren v. State*, 255 Ga. 151, 336 S. E. 2d 221 (1985).

72. *State v. A. B. Rhodes*, 61 N. C. 453 (1868), p. 108.

آنچه بخصوص در بیان این رأی در این مورد جالب ظریف است این است که نشان می‌دهد چگونه الهامبخش آن آموزهٔ لیبرالی بوده است و نه دیدگاههای کهنه‌تر ارسطویی در مورد فرودستی زنان نسبت به مردان. چنین دیدگاههایی یقیناً در جامعهٔ

لیبرالی نقش داشتند: کیملیکا این مسئله را مورد بحث قرار می‌دهد که تا چه حد چنین دیدگاههایی در تکوین قانون خانواده در ایالات متّحده نقش داشتند، رجوع کنید به:
Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 260.

همچنین رجوع کنید به:
Stanley Benn and Gerald Gaus, *Public and Private in Social Life* (London: Croom Helm, 1983).

امّا در استدلال من تأکید بر این نکته است که چگونه دادگاههای لیبرالی، مثلاً در مورد فوق، در عین ردّ نظریّهٔ فرودستی طبیعی، از ایدئولوژی لیبرالی برای تکوین قانون خانواده به نحوی الهام گرفته‌اند که موجب دوام فرودستی زنان در جامعه شده است.

73. See *State v. Oliver*, 70 N. C. 60, 61–62 (1874).

۷۴. هدف رسمی و صوری لایحه چاره‌اندیشی مدنی برای «جرایم مربوط به خشونت ناشی از انگیزه‌های جنسیّتی» بود.

۷۵. برای اطّلاع از بحثی به‌گونه‌ای متفاوت در مورد اینکه VAWA می‌کوشد با خشونت علیه زنان مبارزه کند، رجوع کنید به:
Hirschman, «Making Safety a Civil Right».

۷۶. من این نکته را که چگونه اجحاف به زنان همراه با این اندیشه است که زنان ارزش کمتری از مردان دارند در نوشتهٔ زیر مورد بحث قرار داده‌ام:
Jean Hampton, «Correcting Harms Versus Righting Wrongs», *UCLA Law Review* 39, 6 (1992): 1659–1702.

77. 628 F. Supp. 126 (N. D. Ill., 1986); affirmed, 839 F. 2d 302 (7th Cir. 1988).

۷۸. برای اطّلاع از بحثی عالی در این مورد، رجوع کنید به:
Joan Williams, «Deconstructing Gender,» in Patricia Smith, ed., *Feminist Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 538–542.

79. Janet Radcliffe Richards, *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 113–114; quoted in Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p. 242.

۸۰. برای اطّلاع از استدلالهای فمینیستی در دفاع از محدود کردن پورنوگرافی، رجوع کنید به:
MacKinnon, *Feminism Unmodified*;
MacKinnon, *Only Words* (Cambridge: Harvard University Press, 1993).

برای اطّلاع از بحثهای برخی لیبرالها در این مورد رجوع کنید به:

Joel Feinberg, *Offense to Others*, vol. 2 of *The Moral Limits of the Criminal Law* (Oxford: Oxford University Press, 1985).

Ronald Dworkin, «Do We Have a Right to Pornography?», in *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

Frederick Schauer, *Free Speech: A Philosophical Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

81. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, p. 36.

هیرشمن در همان نوشتهٔ قبلی‌اش که ذکر شد گویی برای تصدیق حرف مک‌کینون، از جک گرینبرگ، مدیر سابق صندوق آموزش و دفاع حقوقی NAACP، نقل قول می‌آورد که در عین اینکه باید کاری در مورد خشونت علیه زنان صورت داد، امّا به هر صورت این خشونت «به همان اندازهٔ کیک سیب چیزی امریکایی است.»

۸۲. برای اطّلاع از نقدهای فمینیستی در مورد تفکیک خصوصی و عمومی، رجوع کنید به:

Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, pp. 247–262.

83. From Andrea Dworkin, *Right-wing Women: The Politics of Domesticated Females* (New York: Putnam, 1983); Cited by Catherine Mac Kinnon, «Crimes of War, Crimes of Peace», in Kate Mehuron and Gary Percesepe, eds., *Free Spirits: Feminist Philosophers on Culture* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall, 1995), p. 388.

۸۴. جان گری هم در کتاب زیر:

John Gray, *Post-liberalism: Studies in Political Thought* (London: Routledge, 1991);

از واژهٔ پُست‌لیبرالیسم برای توصیف نظریّه‌ای که به اعتقاد او از دل لیبرالیسم برمی‌آید استفاده می‌کند. امّا نظریهٔ گری بسیار باهمادگرایانه‌تر از پُست‌لیبرالیسم من و آکنده از نوعی محافظه‌کاری فلسفی برکی است که من ردش می‌کنم. برای همین این نوع نظریّه‌ای را که من پیش می‌نهم نباید با پُست‌لیبرالیسم گری اشتباه گرفت و خلط کرد؛ اینکه ما هر دو از این واژه و برچسب استفاده کرده‌ایم نشان توافق میان ما نیست، بلکه نشان رقابت برای در اختیار گرفتن عنوانی برای دو نظریهٔ رقیب و مخالف هم است.

۸۵. مثلاً این اظهار نظر هگل را در نظر آورید که فلسفه به دنبال خلق صورتهای نوین سیاسی پدید می‌آید و به نظریّه‌پردازی در مورد چیزی واقعاً موجود می‌پردازد: «آنچه این مفهوم می‌آموزد، که درس گریزناپذیر تاریخ هم هست، این است که فقط پس از آنکه واقعیّت پخته شد و به بلوغ رسید تازه آنگاه است که آرمان نخست در برابر امر واقع قد برمی‌افرازد و آن آرمانْ جهان واقعی را در جوهرش ادراک می‌کند و آن‌را برای خود به شکل قلمرویی عقلی می‌سازد... جغد مینروا فقط زمانی بال می‌گسترد که غروب فرارسیده باشد.» رجوع کنید به:

Philosophy of Right, p. 13 (preface).

86. Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

۸۷. برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ این رأی رجوع کنید به:

«Canada Court Says Pornography Harms Women», *New York Times*, February 28, 1992, p. B7.

88. See «Canada Customs a Continuing Problem for Bookstores and Distributors; Trial Postponed», *Publisher's Weekly*, December 20, 1993, p. 12.

89. See John Roemer, *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1988).

۹۰. این بیگمان نظر قطعی من است. رجوع کنید به:

Jean Hampton, «Feminist Contractarianism», in Louise Anthony and Charlotte Witt, eds., *A Mind of Her Own* (Boulder: Westview Press, 1993).

این اندیشه همچنین بر نوشته‌های مک‌کینون و دوورکین هم حاکم است.

91. Cornel West, *Race Matters* (New York: Vintage Books, 1994), p. 6.

۶

شهروندی، ناسیونالیسم، و فرهنگ

بحث و جدل در مورد اینکه آیا باید افراد در کانون توجّه دولتها باشند یا باهمادها، مشاجرهٔ انتزاعی بیهوده‌ای میان فیلسوفان نیست. این بحث و جدل نشان‌دهندهٔ این واقعیّت هم هست که دولتهای موجود امروزی درکها و فهمهای متفاوتی از این دارند که «عضو» آن دولت بودن به چه معناست و این عضویّت چه مسئولیتها و چه مزایایی را به بار می‌آورد، مسئولیتها و مزایایی که برخی‌شان باهماد-بنیاد و برخی‌شان فرد-بنیاد هستند. در این فصل ما به پژوهش و کندوکاو در مورد این درکها و فهمهای مختلف خواهیم پرداخت و بنابراین مسئله‌ای را پی خواهیم گرفت که به تعبیر من مسئلهٔ «هویّت» در باهمادی سیاسی است. بخشی از این پژوهش و کندوکاو معطوف بررسی سیاستهای دولتهای مختلف در زمینهٔ مهاجرت و شهروندی خواهد شد؛ برخی دولتها فهمی باهماد-بنیاد از عضویّت سیاسی دارند و برخی دولتها فهم و برداشتی فردگرایانه از آن دارند. چنین سیاستهایی صورت ملموس و انضمامی بحث و جدل میان کسانی است که فهم و برداشتی فردگرایانه از نقش دولت دارند با کسانی که فهم و برداشتشان از نقش دولت باهمادگرایانه است. ما همچنین به کندوکاو در مورد این اندیشهٔ (در سالهای اخیر فوق‌العاده انفجاری) خواهیم پرداخت که برخی دولتها باید به خاطر خیر باهمادی قومی که آن دولتها در خدمتش هستند باید به صورت دولت-ملّتهای قوی سازمان یابند.

تا همین اواخر، پی گرفتن مسائل مرتبط با اندیشهٔ هویّت سیاسی در میان فیلسوفان سیاسی چندان رواج نداشت. یکی از فیلسوفان شاخصی که به چنین مسائلی در نیمهٔ اوّل قرن بیستم توجّه و علاقهٔ خاصّی نشان داد، فیلسوفی امریکایی بود به نام هاریس کالن[1]، که چندین مقاله در مورد مسئلهٔ مهاجرت

---

۱. Horace Kallen، (۱۸۸۲ـ۱۹۷۴). استاد فلسفهٔ امریکایی.

نوشت و حتی اصطلاح «پلورالیسم فرهنگی» را جعل کرد؛ او با این اصطلاح می‌خواست آن نوع جامعه‌ای را توصیف کند که اگر امریکاییها پایبندی خود به تساهل و تسامح و آزادی را حفظ می‌کردند در نتیجهٔ سیاستهای مهاجرتی دست و دل‌بازانهٔ دولت ایالات متّحدهٔ امریکا می‌توانست پدید آید[۱]. در دورهٔ ما، یاهمادگرایان (که دیدگاههایشان را در فصل پیش مورد بحث قرار دادیم) توجّهشان به مسئلهٔ چگونگی شکل‌گیری و ماهیّت هویّتهای گروهی در جامعهٔ سیاسی جلب شده است. علاوه بر این، جان راولز در اثر اخیر خود به بحث دربارهٔ لیبرالیسمی می‌پردازد که مناسب جامعه‌ای پلورالیستی نظیر جامعهٔ فعلی امریکا باشد و انگیزهٔ او برای این بحث من‌غیرمستقیم مهاجرت بسیار گسترده از سرتاسر جهان به امریکا بوده است که سبب شده است ایالات متّحده یکی از ناهمگون‌ترین جوامع لیبرالی شود و به همین دلیل بدل به‌کشوری شود که حکومت بر آن روز به روز دشوارتر می‌شود، مگر آنکه بتوان شرایط سیاسی وحدتبخش و متقابلاً پذیرفتنی برای همکاری در آن به وجود آورد. امّا کلاً، از زمان هابز و لاک، کانون توجّه در فلسفهٔ سیاسی چیزهای دیگری بوده‌اند. با اینهمه، مسئلهٔ چگونگی پاسخگویی دولت به بیگانگانی که می‌خواهند در قلمرو آن زندگی کنند مسائلی را پیش می‌آورد که به عدالت توزیعی ربط می‌یابند. و اساسی‌تر از آن، سیاست دولت در مورد مهاجرت به درک آن از ماهیّت و حدود فرمانروایی‌اش، و نیز به دیدگاهش در این زمینه ربط می‌یابد که دولت از فرمانروایی‌اش برای که و چه استفاده می‌کند. بنابراین دلم می‌خواهد در این فصل مسئلهٔ ربط میان درک و احساس شهروندان از هویّت سیاسی، سیاستهای شهروندی و مهاجرتی که حکومت جامعه پی می‌گیرد، و نظریّه‌های مربوط به نقش و ساختار دولت عادل را پی بگیرم.

چون فیلسوفان توجّه و علاقهٔ اندکی به این حوزه از نظریّهٔ سیاسی نشان داده‌اند، من در این فصل آنقدرها به بررسی نظریّه‌های فلسفی نخواهم پرداخت و به جایش سعی خواهم کرد تحلیل فلسفی تازه‌ای از درکها و برداشتهای موجود از عضویّت سیاسی که در قوانین جوامع سیاسی معاصر جاسازی شده‌اند عرضه

کنم. امّا هدف من صرفاً طرح خطوط کلّی این درکها و برداشتهای مختلف از هویّت سیاسی نیست، بلکه می‌خواهم این درکها و برداشتهای مختلف را از زاویه‌ای اخلاقی نیز مورد ارزیابی قرار دهم. آیا برخی درکها و برداشتها از عضویّت سیاسی از نظر اخلاقی عادلانه‌تر یا ارجح بر بقیّه هستند؟ مثلاً، آیا منصفانه است که جامعه‌ای (بنا به دلایل اقتصادی و حذف موانع تجاری از سر راه نیروی کار) فرش قرمز زیر پای مهاجران پهن کند، امّا در عین حال از اعطای شهروندی کامل به این مهاجران پرهیز داشته باشد چون آنها کاملاً از آن فرهنگ یا از آن قومیّتی نیستند که آن جامعه آنها را معرّف عضویّت سیاسی به حساب می‌آورد؟ آیا از نظر اخلاقی برای کشوری مرجّح آن است که در پذیرش مهاجران سخت بگیرد، امّا پس از پذیرش آنها، دیگر در مورد اعطای شهروندی زیاد سخت نگیرد؟ چنانکه خواهیم دید، ارزیابی سیاست شهروندی و مهاجرت لزوماً شامل ارزیابی تأثیر اقتصادی مهاجرت گستردهٔ خارجیان و نیز ارزیابی حدود تأثیر پذیرش خارجی‌الاصلها به عضویّت جامعهٔ سیاسی بر فرهنگ و هویّت آن جامعه می‌شود. من سعی خواهم کرد نشان دهم که برخی سیاستها از نظر اخلاقی قابل دفاع‌تر از برخی سیاستهای دیگر هستند، و اکثر سیاستهای شهروندی و مهاجرت را که انگیزهٔ پشتشان درک و حسّی قوی از هویّت ملّی است رد خواهم کرد[۲] آنگاه به سراغ این بحث خواهم رفت که چرا سیاستهای شهروندی فردگرایانه برای دفاع از سیاستهای چندفرهنگی[1] در دولتهای لیبرالی ضروری است. سرانجام، بحثم را با این بررسی خاتمه خواهم داد که چه زمانی انفصال یک گروه فرهنگی از واحد سیاسی بزرگتری می‌تواند اخلاقاً موجّه باشد ــ البتّه اگر اصلاً چنین کاری بتواند از نظر اخلاقی موجّه باشد.

با آنکه در سرتاسر این فصل من با بحث علیه درکها و برداشتهای ناسیونالیستی از عضویّت سیاسی موضعی جدلی اتّخاذ خواهم کرد، امّا هدف نهایی من آنقدرها مجاب کردن خواننده نیست که در این مورد حق با من است، بلکه هدفم بیشتر طرح سؤالاتی در این حوزه و تشویق خواننده برای تأمّل در

1. multicultural

مورد این سؤالات است. فیلسوفان لازم است که توجّه بیشتری به مسئلهٔ ماهیّت عضویّت سیاسی بکنند، خصوصاً با توجّه به دامنهٔ تأثیر این مسئله در شعله‌ور کردن جنگ در سرتاسر جهان در دوران ما. استدلالهای ما چه صحیح باشد چه غلط، هدف من کمک به خوانندگان است تا بتوانند شیوه‌های تفکّر فلسفی خاصّ خودشان را در مورد ناسیونالیسم، اصالت تعدّد فرهنگها[1]، سیاست مهاجرت و شهروندی، و انفصال بپرورانند تا راههای معقولی برای حلّ تضادّهای (بعضاً خشونت‌آمیز) ناشی از این مسائل پیدا شود.

دو درک و برداشت از تعلّق

سیاستهای شهروندی و مهاجرت بیانگر درک و برداشت جامعه از این است که عضو آن جامعه بودن به چه معناست و شامل چه چیزهایی می‌شود. در جهان ما دو درک و برداشت شاخص و رقیب از معنای شهروند یک جامعه بودن وجود دارد. منظور من این نیست که این دو درک و برداشت یگانه درکها و برداشتهایی هستند که وجود دارند یا می‌توانند وجود داشته باشند، امّا معتقدم که این دو درک و برداشت بخصوص در جهان ما شاخص هستند و اهمیّت دارند. نخست، درک و برداشتی از شهروندی است که شبیه عضویّت (داوطلبانه) در یک کلوپ است؛ دوّم، درک و برداشتی از شهروندی است که شبیه عضوی از اعضای تنواره‌ای (اجتماعی) بودن است. دست‌کم در نگاه نخست، درک و برداشت نخست بیشتر با نظریّهٔ لیبرالی همخوانی دارد و درک و برداشت دوّم با نظریّهٔ باهمادگرایان ــ هرچند چنانکه در تأمّل ثانوی خواهیم دید، ضرورتاً چنین نیست. اگر سیاستهای شهروندی دولتهای مختلف را از نظر بگذرانیم خواهیم دید که به دست آوردن حقوق شهروندی در کشوری که تصوّرش از شهروندی مطابق درک و برداشت نخست است بسیار آسانتر از به دست آوردن حقوق شهروندی در کشوری است که درک و برداشت دوّم را از شهروندی دارد.

در نظر بگیرید که تا ۱۹۸۱، بریتانیای کبیر، در عین اینکه به شهروندانش این

1. multiculturalism

حق را می‌داد که کشور را ترک کنند، امّا معتقد بود که (جز در موارد استثنایی) آنها نمی‌توانند شهروندی بریتانیایی خود را واگذارند. مثلاً، شخصی در جریان سوگند یاد کردن برای به دست آوردن شهروندی، مثلاً، ایالات متّحده، بسادگی نمی‌توانست هویّت بریتانیایی‌اش را وانهد. علی‌رغم این سوگند، حکومت بریتانیا آن شخص را همچنان تبعه‌ای بریتانیایی می‌دانست که هم حقوق این تابعیّت و هم مسئولیّتهای ناشی از آن شامل حالش می‌شد ــ از جمله اینکه در زمان جنگ به خدمت فراخوانده شود[۳]. در نتیجهٔ تغییراتی که در ۱۹۸۱ در این کشور در قوانین مهاجرت داده شد، اکنون حکومت به اشخاص اجازه می‌دهد شهروندی بریتانیایی خود را وانهند، امّا این کار مستلزم آن است که کسانی که چنین قصدی دارند آن‌را صراحتاً به اطّلاع وزیر امور خارجه برسانند، و وزیر در موارد و شرایط خاصّ حق دارد این ردّ شهروندی را «نپذیرد» (مثلاً در زمان جنگ)[۴]. بنابراین، تا همین اواخر، حکومت بریتانیا شهروندی بریتانیایی را از ویژگیهای وانهادنی هرکسی می‌دانست که بریتانیایی به دنیا آمده باشد. قانون ۱۹۸۱ واقعاً این درک و برداشت را رها نکرد و فقط جرح و تعدیلش کرد؛ یعنی اجازه داد که افراد شهروندی‌شان را وانهند، امّا صرفاً با اجازهٔ دولت (که می‌تواند در مواردی از پذیرش آن سر باز زند). بنابراین تا پیش از ۱۹۸۱ شهروندان بریتانیایی دائماً در «تملّک» دولتشان بودند، حال آنکه اکنون فقط تا زمانی که دولت تصمیم بگیرد آزادشان کند در «تملّک» دولت هستند.

این شیوهٔ تصوّر از شهروندی احتمالاً مشتق از این اندیشه است که ارباب حاکم «مالک» سرفها و رعایایش است، و کاملاً با این ادّعای بسیاری از متفکّران اوایل دورهٔ مُدرن (از جمله هابز در لویاتان) همخوان است که فرمانفرمایان یک ملّت-دولت «مالک» مردمشان هستند. امّا این مفهوم «مالکیّت» اجتماعی دقیقاً به چه معناست؟ ما در بحثهایمان در فصل ۲ گذری بر این اندیشه داشتیم، آنجا که گفتیم لاک از این اندیشه کمک می‌گیرد تا توضیح دهد که چرا «اعضای» یک جامعه که آشکارا به دولتش رضایت داده‌اند حقّ مهاجرت از آن‌را ندارند. منظور لاک این نیست که حکومت یا رئیس حکومت صاحب حقّی است که ما امروزه

آن‌را حق مالکیّت در شهروندی می‌نامیم، بلکه منظورش خاطرنشان کردن نوع خاصّی از پیوند است که فرد را به جامعه‌اش متصّل می‌کند، پیوندی که فرد به شکل یک‌جانبه نمی‌تواند از آن صرفنظر کند. به دلیل این پیوند، فرد استحقاقات معیّنی پیدا می‌کند، امّا در مقابل از او خواسته می‌شود که مسئولیّتهای معیّنی را هم در قبال گروه اجتماعی‌اش به عهده بگیرد، البتّه تا زمانی که آن گروه او را بخشی از خود می‌داند.

لاک معتقد بود که این پیوند با رضایت به وجود می‌آید، یعنی زمانی که شخص آشکارا رضایت می‌دهد که بخشی یا جزئی از یک جامعهٔ مدنی باشد (که آن جامعهٔ مدنی هم به نوبهٔ خود حاکمان آن جامعه را «استخدام» می‌کند). امّا همانگونه که در فصل ۲ بحثش را کردیم، قائل شدن منشأ رضایتی برای چنین پیوندی کاری ناساز است: دلایل (اخلاقی یا ناشی از نفع شخصی) من برای رضایت دادن به اینکه بخشی از جامعه‌ای سیاسی باشم هر چه باشد، زمانی که آن جامعهٔ سیاسی غیرعادل می‌شود، می‌تواند تبدیل به دلایلی برای مهاجرت از آن یا شوریدن بر علیه آن شود و با توجّه به ایراد و اعتراض اخلاقی لاک به این اندیشه که جامعهٔ مدنی زمانی که به حاکم قدرت می‌دهد در واقع فرمانروایی‌اش را به او واگذار می‌کند، لاک نمی‌تواند به نحوی سازگار استدلال کند که واگذار کردن فردیِ حقّ فرمانروایی خود به جامعهٔ مدنی، زمانی که فرد آشکارا رضایت می‌دهد که عضوی از آن جامعه باشد، از نظر اخلاقی پذیرفتنی است.

امّا، این اظهارات درک و فهم واگذارانه از عضویّت سیاسی را رد نمی‌کند، بلکه صرفاً استدلال مبتنی بر رضایت را در دفاع از این درک و فهم رد می‌کند. چنانکه خواهیم دید، شیوه‌های تفکّری دربارهٔ ربط انسان به جامعه‌اش هست که او را به نحوی به جامعه‌اش پیوند می‌دهد که اخلاقاً مهاجرت از آن جامعه را بدون رضایت جامعه مردود می‌کند؛ امّا این شیوه‌های تفکّر شیوه‌های مبتنی بر رضایت نمی‌توانند باشند. برای همین، من این نوع تفکّر در مورد رابطهٔ میان فرد و جامعهٔ سیاسی‌اش را درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت اجتماعی خواهم نامید. در نهایت، چنانکه بعداً در همین فصل بحثش را خواهم کرد، بریتانیا نمونه

و مثال خوبی از جامعه‌ای نیست که با چنین درک و برداشتی از عضویّت به وحدت رسیده باشد. سنّت لیبرالی آن، تعداد زیاد مهاجرانی که اخیراً جذب آن شده‌اند، و بیقراری سیاسی برخی از جمعیّتهای ایرلندی، اسکاتلندی، و ویلزی آن، بریتانیا را به سمت درک و برداشتی داوطلبانه‌ای‌تر از عضویّت اجتماعی سوق داده است که خطوط کلّی آن‌را در زیر عرضه خواهم کرد. در مقابل، به نظر من، این درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت بیشتر در کشورهایی نظیر آلمان و ژاپن تحقّق یافته است، و همین مسئله می‌تواند روشن‌کنندهٔ این باشد که چرا اگر کسی به این کشورها مهاجرت کند شهروند آلمانی یا ژاپنی «شدنش» اینهمه دشوار است.

اگرچه از نظر صوری و رسمی قوانین آلمان چنان طرّاحی شده که موجب تشویق مهاجرت نشوند، امّا عملاً تا همین اواخر خارجیها براحتی می‌توانستند به آلمان بروند چون حاضر به پذیرش کسانی بود که خود را پناهندهٔ سیاسی می‌خواندند[۵]. آزادمنشی آلمان در این زمینه به تاریخ اخیر آن مربوط می‌شود: بسیاری از ضدّ نازیها فقط به این طریق توانستند در طول جنگ جهانی دوّم زندگی‌شان را نجات دهند که سایر کشورهای اروپایی به آنها اجازه دادند به عنوان پناهندگانی گریخته از وحشت و ترور سیاسی در آن کشورها اقامت گزینند[۶]. امّا استلزامات شهروندی در آلمان بسیار دشوار و تفصیلی هستند. برخی از این استلزامات را از نظر می‌گذرانیم:[۷] به همهٔ کسانی که قومیّت آلمانی دارند بی‌توجّه به اینکه کجا زاده شده‌اند یا اکنون کجا زندگی می‌کنند حق شهروندی اعطا می‌شود. نسبت دادن عنوان شهروندی صرفاً مبتنی بر [آلمانی بودن] والدین است، بنابراین هرکس در هرکجای جهان که از والدینی به دنیا بیاید که شهروند آلمانی هستند به صورت خود به خودی و صرفاً با پر کردن فُرم درخواست شهروند آلمانی می‌شود، و اگر شخصی دست‌کم یکی از اجدادش آلمانی باشد حق درخواست اعطای شهروندی آلمانی را دارد و شهروندی به او اعطا می‌شود (این را «تابعیّت گرفتن بنا به حق» می‌نامند). امّا شخصی که در سرزمین آلمان از والدینی غیرشهروند زاده شود، همچنان خارجی به حساب

می‌آید. شهروندی گرفتن چنین شخصی بسته به صلاحدید است و لازمه‌اش آن است که درخواست‌کننده واجد تعدادی از شرایط باشد، از جمله ده سال اقامت در آلمان (برای همسر یک آلمانی پنج سال اقامت)، شخصیت اخلاقی قابل قبول، دانستن زبان آلمانی و شناخت نظم سیاسی آلمانی، و در پیش گرفتن شیوهٔ آلمانی زندگی. نرخ تابعیّت دادن به افراد در آلمان بسیار پایین است، و علّتش به احتمال زیاد دشواری تطبیق داشتن شرایط فرد با استلزامات تابعیّت و نیز این مطلب است که در تحلیل نهایی به هر صورت تابعیّت دادن بنا به صلاحدید است. علاوه بر این، آلمان هم، مانند بریتانیا، وانهادن شهروندی را دشوار می‌کند و فرض را بر این می‌گذارد که وانهادن شهروندی هم از عطایای دولت است و نه چیزی که شهروند بتواند به عنوان حقّ خویش بر آن اصرار ورزد.

بنابراین، حکومت آلمان اساساً می‌گوید که برای شهروند آلمانی بودن، فرد بایستی هویّت ملّی آلمانی داشته باشد. این امر شامل دو چیز می‌شود: نخست، معنای آن این است که فرد باید از نظر فرهنگی آلمانی باشد، یعنی بتواند نشان دهد که بر زبان، تاریخ، ورزشهای اجتماعی، و معتقدات فرهنگ آلمانی تسلّط دارد. امّا مهمتر از استلزامات فرهنگی این است که فرد باید «خون» آلمانی داشته باشد. فرقی نمی‌کند که شخص کجا زاده شده باشد و با چه فرهنگی بار آمده باشد، اگر آن شخص یکی از والدینش یا اجدادش آلمانی باشد حقّی نسبت به شهروند آلمانی بودن دارد. علاوه بر این، حتّی اگر پدر و مادر یا اجداد شخص پیشتر شهروندی آلمانی‌شان را وانهاده باشند تا شهروند کشور دیگری شوند، فرزند می‌تواند فقط بر پایهٔ ملیّت آلمانی والدین یا اجدادش خواستار شهروندی آلمان شود[۸]. بنابراین، آلمانی بودن در کلّ به معنای داشتن رابطهٔ ژنتیکی معیّنی با سایر اعضای آن کشور و دولت است؛ من این را استلزام «قومیّتی» می‌نامم.

چون آلمان قومیّت را معیار مهمتری از فرهنگ برای عضویّت در نظر می‌گیرد، قواعد آلمانی شهروندی به صورت خود به خودی به کسانی که در آلمان زاده می‌شوند و والدینشان آلمانی نیستند شهروندی اعطا نمی‌کند (مگر

آنکه آن فرد بی‌دولت باشد ــ شرطی که بعداً بحثش را خواهیم کرد). در عین اینکه قواعد اجازه می‌دهند که در نهایت به کسانی که از والدین خارجی در آلمان زاده می‌شوند به شرط «همگون‌سازی» خود شهروندی آلمانی اعطا شود، امّا در عمل نشان دادن این همگون‌شدگی بسیار دشوار است اگر پس‌زمینهٔ نژادی و فرهنگی این افراد بسیار متفاوت از پس‌زمینهٔ نژادی و فرهنگی آلمانیهای سنّتی باشد[۹]. یکی از آلمانی‌الاصلها در ایالات متّحده دربارهٔ قواعد شهروندی آلمانی می‌نویسد:

> نویسندهٔ این سطور، که آلمانی حرف نمی‌زند، هرگز در آلمان زندگی نکرده است، و تنها پیوندش با آلمان این است که اجداد پدری‌اش یک قرن پیش بادن را به مقصد ایالات متّحده ترک گفتند، ادّعای حقوقی بیشتری برای شهروند آلمان شدن دارد تا فرزند کارگر ترکی در آلمان، که در آلمان زاده شده، در همانجا تحصیل کرده، از نظر فرهنگی آلمانی است، و به هیچ زبان دیگری جز آلمانی تکلّم نمی‌کند[۱۰].

بنابراین شهروند آلمانی بودن به معنای عضو گروهی قومی بودن است، نه داشتن ملیّتی فرهنگی.

بنابراین، آلمان نمونه‌ای از کشوری است که خود را ملّت‌ـدولت می‌داند و سیاستهای شهروندی‌اش را با ارجاع به آنچه برای حفظ ملّت از جنبهٔ سیاسی ضروری است توجیه می‌کند. من ملّت‌ـدولت را دولتی تعریف می‌کنم که به دست اعضای یک ملّت خاص و برای آنان اداره می‌شود[۱۱]، و ملّت را گروهی از مردم تعریف می‌کنم که دارای پنج خصیصهٔ زیر باشند:

۱. ملّت نوعاً وسیع و بی‌نام و نشان است؛
۲. ملّت خصلت مشترک و فرهنگ مشترک، تاریخ مشترک و حافظهٔ تاریخی مشترک دارد؛
۳. ملّت نظامی برای اجتماعی کردن کودکان دارد به نحوی که آنان در این فرهنگ شریک باشند و مشارکت جویند؛

۴. ملّت درک و برداشتی از عضویّت دارد که عضویّت را برای هویّت شخصی هر عضوی مهمّ می‌کند و تصوّرش از عضویّت نوعی تعلّق است نه چیزی که کسی تحصیل می‌کند یا به دست می‌آورد؛
۵. ملّت اعضای گروهش را صاحب پیوندهای ژنتیک مشترکی می‌داند، به نحوی که اکثر اعضای آن خود را از نظر ژنتیکی مشابه و مرتبط با اکثر اعضای این گروه می‌دانند (هرچند بعضاً این ارتباط بسیار دور باشد) و این پیوند ژنتیک آنان را یک «گروه قومی» می‌کند[۱۲].

علاوه بر این، من با استفاده از اصطلاحی که جوزف راز و آویشایی مارگالیت[1] وضع کرده‌اند، گروههایی را که فقط چهار خصیصهٔ اوّل از پنج خصیصهٔ فوق‌الذّکر را دارند، «گروههای شامل»[2] می‌خوانم[۱۳]. «بریتانیایی» بودن به معنای تعلّق به‌گروهی شامل است (چون بریتانیایی می‌تواند از قومیّتهای مختلف باشد، مثلاً آنگل، ساکسون، نورمان، ایرلندی، ویلزی، اسکاتلندی، هندی، پاکستانی، چینی، گروههای مختلف افریقایی، و بسیاری دیگر)، حال آنکه «آلمانی» بودن در نظر دولت آلمان به معنای تعلّق داشتن به یک ملّت است، چون شخص باید آن خصیصهٔ پنجم را، که اقتضایش داشتن پیشینهٔ قومی خاصّ است، داشته باشد تا آلمانی به حساب آید. این خصیصهٔ پنجم خصیصه‌ای است که مدافعان اخیر ملّت-دولتها، از جمله جوزف راز و مارگالیت، و کولمن و هاردینگ[3][۱۴]، میلی به شناسایی آن در خصیصه‌بندی خویش از گروههایی که چنین دولتهایی را می‌سازند نداشته‌اند. امّا این خصیصهٔ پنجم نقش مهمّی در سیاستهای شهروندی بسیاری از جوامع سیاسی مدرن ایفا کرده است.

درک و برداشت قومیّت‌گرایانه از عضویّت را می‌توان در سیاستهای ملّت-دولتها در اروپای شرقی در کار دید؛ ملّت-دولتهایی که بسیاری از آنها (اساساً) در قرن بیستم مستعمرهٔ اتّحاد شوروی بودند یا دست‌کم تحت سیطرهٔ

1. Avishai Margalit
2. encompassing groups
3. Coleman and Harding

قدرت نظامی آن قرار داشتند. مثلاً، کشورهای جدیدالاستقلالی مثل لیتوانی و لتونی سعی داشته‌اند شهروندی کشورشان را چنان تعریف کنند که روسها در آن جای نگیرند، به این امید که بتوانند از این طریق هم هویّت قوی دولتشان را تضمین کنند و هم مطمئن شوند که کسانی که نقشی در ادارهٔ این کشور و دولت دارند پس‌زمینهٔ قومی‌شان با اربابان امپریالیست سابقشان یکی نیست.

کشور دیگری که درک و برداشت از عضویّت اجتماعی در آن با قومیّت به نحو چشمگیری مرتبط است ژاپن است. ژاپن هم، مانند آلمان، شهروندی را بر اساس تبار والدین اعطا می‌کند نه بر اساس محلّ تولّد: شخصی اگر فرزند والدینی ژاپنی باشد، بی‌اعتنا به اینکه کجا به دنیا آمده است، به صورت خود به خودی شهروند ژاپنی می‌شود، حال آنکه بچّه‌ای که از والدین غیرژاپنی در ژاپن به دنیا می‌آید به صورت خود به خودی شهروند ژاپنی محسوب می‌شود و باید مراحل گرفتن تابعیّت را طی کند. استلزامات گرفتن تابعیّت بظاهر سهل هستند ــ دست‌کم روی کاغذ[۱۵]: کسی که می‌خواهد شهروند ژاپنی شود بایستی پنج سال به صورت مستمر مقیم ژاپن بوده باشد، بایستی تربیت صحیحی داشته باشد، و بایستی از امکانات مادّی کافی برخوردار باشد تا باری بر دوش دولت ژاپن نباشد. امّا این قواعد همچنین می‌گویند که اعطای شهروندی به شخصی باید «با منافع ژاپن مطابقت داشته باشد» و این عبارت اساساً مسئلهٔ اعطای شهروندی را مسئله‌ای صلاحدیدی می‌کند و در عمل به دست آوردن این شهروندی را بسیار دشوار می‌سازد. علاوه بر این، معلوم می‌شود که حتّی اقامت دائم، که از شرایط ضروری به دست آوردن شهروندی است، فقط بنا به صلاحدید حکومت اعطا می‌شود و به دست آوردن خود جواز اقامت دائم بسیار دشوار است[۱۶]. شخص برای آنکه مقیم دائمی شود باید خود را با ژاپنیها همگون سازد، و این همگون‌سازی تعریف و تفسیر مبهمی دارد که از جمله شامل اختیار کردن نامی ژاپنی می‌شود (شرطی که بر بسیاری از کره‌ای‌الاصلها در ژاپن گران آمده است و یکی از موانع اصلی در سر راه کسب شهروندی ژاپنی برای آنان شده است). و تفسیر حکومت ژاپن از این امر چنان

سختگیرانه بوده است که از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۴ فقط ۶۰۰۱۴۳ نفر توانسته‌اند جواز اقامت دائم در ژاپن را بگیرند که از آن میان ۵۷۷۵۲۵ نفر کره‌ای و ۲۰۰۰۰ نفر چینی بوده‌اند.

بنابراین، نه‌فقط قواعد، بلکه مهمتر از آن، نحوهٔ عمل حکومت ژاپن نشان می‌دهد که «خودی» شدن در ژاپن صرفاً مربوط به داشتن هویّتی فرهنگی نمی‌شود، که خود آن هم کاری بسیار دشوار است مگر آنکه شخصی پروردهٔ والدینی باشد که خود جداً جزئی از فرهنگ ژاپنی بوده باشند، بلکه (تقریباً همیشه) مربوط به داشتن نوعی پیوند ژنتیک با سایر افراد آن گروه هم می‌شود ــ یعنی نوعی «پیوند خونی». و باز در ژاپن هم، مانند آلمان، استلزامات فرهنگی به اندازهٔ پس‌زمینهٔ ژنتیکی اهمیّت ندارند، چون فرقی نمی‌کند که کسی کجا به دنیا آمده باشد (و بعد کجا پرورش یافته باشد). اگر صرفاً والدینش شهروندان ژاپن بوده باشند حکومت ژاپن به او شهروندی ژاپنی اعطا می‌کند[۱۷]. بنابراین، ژاپن هم نمونهٔ دیگری از کشوری است که درک و برداشتی ناسیونالیستی از شهروندی دارد.

نقطهٔ مقابل این درک و برداشت از عضویّت اجتماعی درک و برداشت رضایتی از عضویّت اجتماعی است که در کشورهایی مثل ایالات متّحده و کانادا هست (و بریتانیا هم روز به روز بیشتر به سمت این درک و برداشت می‌رود). طبق این درک و برداشت عضویّت عمدتاً متکّی و مبتنی بر عملی داوطلبانه از سوی شهروند است. بحث ما را در فصلهای ۲ و ۳ دربارهٔ این اندیشه به یاد آورید که عضویّت در یک اجتماع مبتنی بر رضایت است. چنانکه بحثش را کردیم، این اندیشه از مضامین مشترک میان نظریّه‌پردازان قرارداد اجتماعی نظیر لاک، روسو، و کانت بوده است[۱۸]، و نقدهای فراوانی در طول سالها بر آن وارد شده است. در فصل ۳ یکی از وظایفی که برای خود قائل شده بودیم این بود که مشخّص کنیم چه فهمی باید از مفهوم رضایت داشته باشیم تا بتوانیم آن‌را از نقد مشهور هیوم بر این اندیشه که می‌گوید چنین اندیشه‌ای درست برخلاف تصوّر عملی مردم از عضویّت سیاسی است در امان داریم[۱۹]. ما دو مفهوم رضایت را

که در جوامع سیاسی فعلی موجودند جدا کردیم: رضایت توافقی، که شخص با رفتار حمایت‌آمیز (یا دست‌کم سست‌نکنندهٔ) خود در قبال توافق رهبری در رژیم خود می‌دهد، و رضایت تأییدی، که شخص با نگرش و گرایش مثبت نسبت به جامعهٔ سیاسی‌اش آن‌را می‌دهد، به نحوی که بر آن جامعهٔ سیاسی صحّه می‌گذارد و می‌کوشد در جهت بقا و اصلاح و پیشرفت آن کار کند.

امّا، بررسی سیاستهای شهروندی نشان می‌دهد که مفهوم و تصوّر سوّمی هم از رضایت در برخی، امّا نه تمامی، جوامع سیاسی موجود وجود دارد: اگرچه رضایتْ نمی‌توانست شخصی را در دورهٔ هیوم در قرن هجدهم شهروند بریتانیا کند و اگرچه رضایتْ شخصی را امروزه در ژاپن یا آلمان شهروند این دولتها نمی‌کند، امّا در واقع نوعی رضایت در بنیاد شهروندی در کشورهایی نظیر ایالات متّحده و کانادا هست. اگر شخصی در قلمرو این دولتها به دنیا بیاید یا فرزند والدینی باشد که دست‌کم یکی از آنها شهروند این دولتها باشد، دولت به آن شخص شهروندی اعطا می‌کند، امّا اعطای این شهروندی همواره با این درک و فهم از آن همراه است که آن شخص می‌تواند به طور یکجانبه، اگر دلش خواست، پس از رسیدن به سنّ بلوغ، این شهروندی را وانهد. بنابراین بسیار مهمّ است که درک و فهم از این شهروندی همواره چنان باشد که شخص می‌تواند داوطلبانه آن‌را وانهد. برای همین، فرض بر این است که اگر شخص پس از رسیدن به سنّ بلوغ داوطلبانه و یکجانبه شهروندی‌اش را وانهاد، او به حقوق و مسئولیّتهای آن شهروندی رضایت داده است. اجازه دهید این نوع رضایتی را که با آن شخص خود را در سن بلوغ عضو یک جامعه می‌کند و می‌تواند هر زمان دلش خواست به طور یکجانبه آن‌را لغو کند و وانهد تا به عضویت جامعهٔ سیاسی دیگری درآید «رضایت عضویّتی» بنامیم ــ این رضایت می‌تواند علنی یا ضمنی و مکتوم باشد. بنا به درک و فهم من، یک شهروند زمانی که در جامعه‌ای به دنیا می‌آید که حق یکجانبهٔ ترک و وانهادن عضویّت در آن‌را برایش قائل است و آن شهروند پس از رسیدن به سنّ بلوغ از این حقّ خود استفاده نمی‌کند در واقع به شکل ضمنی و مکتوم به عضویّت در آن جامعه رضایت داده است. امّا این

رضایت غالباً به شکلی علنی ابراز می‌شود و بعضاً این کار ضرورت دارد: مثلاً، آنهایی که می‌خواهند شهروند رژیمهایی رضایتی شوند که در قلمرو آن رژیمها به دنیا نیامده‌اند، یا والدینشان در حال حاضر شهروند آن کشور نیستند، باید عموماً این کار را با عمل آشکار و داوطلبانهٔ ابراز رضایت و پایبندی انجام دهند (که این کار مثلاً در ایالات متّحده از طریق تشریفات پذیرش به تابعیّت انجام می‌گیرد).

بنابراین، طبق قواعد رسمی در جوامعی نظیر ایالات متّحده و کانادا لازمهٔ به دست آوردن شهروندی داشتن خصیصه‌های بنیادین اجتماعی یا ژنتیک، یا حتّی به دنیا آمدن در قلمرو این جوامع نیست، بلکه لازمه‌اش دست زدن به این انتخاب است که فرد بخواهد اگر فرصتش به او داده شد با اعلام رضایت، چه ضمنی و مکتوم و چه آشکار و علنی، عضو آن دولت شود. این درک و برداشت از رضایت برای توضیح خلق حکومت کافی نیست (فقط رضایت توافقی قادر به توضیح آن است) یا نشان‌دهندهٔ مشروعیّت حکومت هم نیست (فقط رضایت تأییدی به مشروعیّت ارتباط می‌یابد). این شکل سوّم رضایت درعوض شرط ضروری عضویّت در برخی ــ و نه همهٔ ــ جوامع سیاسی است[۲۰]. بنابراین، در کشورهایی نظیر آلمان و ژاپن، هم رضایت توافقی و هم رضایت تأییدی وجود دارد و این دو نوع رضایت با هم توضیح‌دهنده و مشروعیّت‌بخشندهٔ آن جوامع سیاسی است. امّا هیچ‌یک از این دو کشور رضایت عضویّتی را (جز برای درصد کوچکی از شهروندان تابعیّت‌گرفته) برای مشخّص کردن اینکه چه کسی به این کشورها تعلّق دارد به رسمیّت نمی‌شناسد.

امّا در رژیمهایی که برای تثبیت عضویّت به رضایت تکیه می‌کنند، رضایت دادن فرد شرط لازم برای عضویّت هست، امّا شرط کافی نیست. در این رژیمها لازمهٔ عضویّت این هم هست که رضایت فرد به صورت درخواستی عنوان شود و جامعهٔ سیاسی این درخواست را بپذیرد. کشوری نظیر ایالات متّحده یا کانادا به همهٔ کسانی که در خاک آنها زاده می‌شوند حق پیوستن به آن کشور را در صورت تمایل می‌دهند، و به بیگانگان هم این حق داده می‌شود که اگر شرایط

خاصّی را برآورده کردند به شهروندی این کشورها درآیند؛ از این جملهٔ این شرایط یکی هم پذیرش باورهای سیاسی معیّنی است. یکی از علل این امر آن است درک و فهم این کشورها از بنیان وحدت در جامعه‌شان درک و فهمی سیاسی است. این کشورها فرضشان بر این است که شهروندان این کشورها به این دلیل بخشی از جامعهٔ سیاسی آنها هستند که به نهادها و آرمانهای سیاسی واحدی رضایتی داده‌اند، حتی اگر پس‌زمینهٔ ژنتیکی، مذهب، شیوهٔ زندگی، زبان، و آداب و رسوم اجتماعی متفاوتی داشته باشند. توجّه کنید که شخص می‌تواند دیدگاههای سیاسی‌اش را انتخاب کند، حال آنکه نمی‌تواند به همان نحو فرهنگی را که در آن بار آمده است یا ژنتیک خانوادگی‌اش را انتخاب کند. بنابراین، در این جوامع امکان آن هست که شخص داوطلبانه هویّت معرّف جامعه را صرفاً با پذیرش درک و برداشتهای سیاسی حاکم به خود بگیرد (چیزی که فرد می‌تواند تا زمانی که اندیشه‌هایش با نهادها و آرمانهای سیاسی آن جامعه تطبیق دارد انتخاب کند که بپذیرد). پس برای همهٔ شهروندان این کشورها شهروند شدن عملی داوطلبانه مبتنی بر رضایت دادن فرد است به اینکه بخشی و جزئی از آن جامعهٔ سیاسی شود. چنین جامعهٔ سیاسیی درک و برداشتش از خود این است که یک باهماد است ــ امّا باهمادی از نوعی کاملاً خاصّ. این باهماد باهمادی نیست که بر اساس پیوندهای ژنتیکی میان اعضا یا مذهب مشترک یا مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی تعریف شده باشد، بلکه معرّف آن فرهنگ سیاسی مشترکی است که هرکس وقتی که به آن جامعهٔ سیاسی می‌پیوندد خود را بدان متعهّد می‌کند.

عضویّت چیزی نیست که بتوان یکجانبه آن‌را انتخاب کرد، بلکه بستگی به این هم دارد که جامعهٔ سیاسی رضایت خود داوطلب عضویّت را بپذیرد. برای همین، سیاستهای شهروندی در این نوع از جوامع بستگی به رضایت متقابل فرد داوطلب عضویّت و بقیّهٔ باهماد سیاسی دارد که باید تصمیم بگیرد فرد را به عضویّت بپذیرد یا نپذیرد. بنابراین، رضایت داوطلبانهٔ فرد داوطلب عضویّت فقط در صورتی منجر به عضویّت آن فرد می‌شود که بقیّه باهماد تصمیم بگیرد او

را به عضویّت بپذیرد. در معنایی کاملاً واقعی این بدان معناست که چنین جامعه‌ای متکّی بر «قرارداد اجتماعی» بالفعلی میان آن باهماد و هر یک از اعضایش است[۲۱]. آشکار است که سنّت قرارداد اجتماعی بر این مفهوم شهروندیِ پرورانده شده در جوامعی نظیر ایالات متّحده و کانادا، که بنیانگذارانشان با آثار سیاسی هابز و لاک آشنایی کامل داشتند، تأثیر گذاشته است. برخلاف آنچه هیوم می‌گفت، این اندیشه که قراردادی میان شهروندان و دولتشان به معنای تحت‌اللّفظی کلمه در این جوامع وجود دارد اندیشه‌ای واقعی است چون عضویّت حاصل توافقی میان عضو و دولت است (حال چه به صورت آشکار و علنی، از طریق فرایند تابعیّت گرفتن، یا ضمنی و تلویحی، چون دولتْ شهروندیِ افراد زاده در این سرزمین را قبول دارد، و این زادگان در این کشورها حق ترک و وانهادن یکجانبهٔ این شهروندی را دارند، و فرض بر این است که اگر از این حقّشان استفاده نکردند به این رژیمها رضایت داده‌اند). بنابراین، به نظر من استدلال و نظریّهٔ قراردادگرایانه تأثیر نیرومندی بر تکوین و تحوّل تاریخی جوامع سیاسی در چهار قرن گذشته داشته است و مشوّق خلق نوعی جامعهٔ سیاسی شده است که مایهٔ وحدت در آن رضایت است و نه قومیّت، فرهنگ، یا فتح (نوعی جامعهٔ سیاسی که در روزگار هیوم وجود خارجی نداشت).

علاوه بر این، همانگونه که قراردادگرایان دلشان می‌خواهد، رضایت عضویّتی در این جوامع هنوز هم وابستهٔ ابراز رضایت توافقی و رضایت تأییدی است، هرچند رضایت عضویّتی از این جهت با آن رضایتها متفاوت است که احتمالاً نشانگر تصمیم فرد در این مورد است که دلایل انتفاعی متقابل و اخلاقی مهمّی برای با هم کار کردن با سایر اعضای آن جامعهٔ سیاسی وجود دارد و احساسی مبتنی بر این‌که شرایط این همکاری منصفانه است (دست‌کم در صورت آرمانی بیان‌شده‌شان، هرچند شاید نه همیشه در آن صورتی که به اجرا گذاشته می‌شوند)[۲۲].

سرانجام، اینکه این نوع جامعهٔ سیاسی همواره آمادهٔ اعطای شهروندی

به هرکسی است که در قلمرو آن زاده شود یا هرکسی که فرزند یکی از شهروندان آن جامعهٔ سیاسی است نشانگر تأثیرپذیری آن در قبال باهماد است ــ باهمادی که تعریفی فرهنگی یا قومی ندارد، بلکه تعریفی سیاسی دارد، به نحوی که هرکس در پناه آن قرار گیرد، حال یا با زاده شدن در قلمرو آن یا فرزند فردی بودن که متعلّق به آن جامعهٔ سیاسی است، «خودی» به حساب می‌آید. امّا آشکار است که باهماد در این معنایش چیزی دقیق و تقلیل‌یافته است و به هیچ‌روی شبیه باهمادهای آلمان و ژاپن که تعریفی قومی دارند نیست.

در مقابل، جامعه‌ای سیاسی نظیر آلمان به عضویّت یک فرد در آن رضایت نمی‌دهد، بلکه صرفاً واقعیّت آلمانی بودن شخصی را به‌رسمیّت می‌شناسد، آن هم پس ارزیابی و جمع و تفریق انواع و تعداد خصیصه‌های داوطلب برای معیّن کردن اینکه آیا آنها برای ملّیت آلمانی بخشیدن به او کافی هستند یا نه. علاوه بر این، در جوامعی نظیر آلمان که فهم و درک از شهروندی فهم و درکی غیررضایتی و ناسیونالیستی است، ملّت، آنگونه‌ای که در فوق تعریف شد، از نظر مفهومی مقدّم بر فرد و نیز بر هر باهماد سیاسی است. در واقع، این اندیشه بخوبی در قانونی مربوط به سال ۱۹۱۳ تجسّم یافته است (و آلمان غربی هم پس از جنگ جهانی دوّم برای تثبیت قوانین شهروندی‌اش به آن قانون تکیه کرد). این قانون می‌گوید در عمق و اساس ملّت آلمان را نباید موجودیّتی سیاسی به حساب آورد بلکه باید آن‌را هویّتی قومی دانست، و در نتیجه شهروندی آلمانی مسئله‌ای صرفاً سیاسی نیست، بلکه مسئله‌ای مربوط به تعلّق به «مردم آلمان» است. بنابراین، در آلمان درک و فهم این است که جامعهٔ قومی یا ملّی است که معرّف و رسمیّت‌دهنده به جامعهٔ سیاسی است ــ و یقیناً این اندیشه یکی از دلایل آن است که بسیاری از آلمانیهای غرب و شرق، علی‌رغم هزینه‌های گزاف اقتصادی برای هر دو گروه، خواهان وحدت بودند.

در کشورهایی که عضویّت سیاسی مبتنی بر رضایت است، پس‌زمینهٔ ژنتیکی و هویّتهای فرهنگی در زمینهٔ آداب و رسوم، لباس پوشیدن، مذهب، یا زاد و ولد کلاً مسئله‌ای مربوط به خود کسانی است که انتخابشان آن بوده است که

آن جامعهٔ سیاسی را به وجود آورند. برای همین، در مسائل اجتماعی (و غیر سیاسی) عضو منفرد این نوع از جوامع سیاسی از نظر مفهومی مقدّم بر خود جامعه است (در نتیجه به طور کلّی این کشورها خصلت چندفرهنگی دارند). اگر من عضو چنین جامعه‌ای باشم، شهروندی من بستگی به این ندارد که آیا من خصیصه‌های فرهنگی و ژنتیکی مشترکی با بقیهٔ اعضای کشور دارم یا نه؛ به عکس، هویّت فرهنگی و ژنتیکی کشور بستگی به افرادی (نظیر من) دارد که تصمیم گرفته‌ایم به آن ملحق شویم.

با آنکه عضویّت در این نوع جوامع اخیر بستگی به انتخاب افراد برای پذیرش هویّت سیاسی گروه دارد، که فرض می‌شود هویّتی دائمی، وحدتبخش، و ویژگی معرّف این جوامع است، امّا این چیزی است که افراد می‌توانند اگر دلشان خواست داوطلبانه انتخاب کنند. بنابراین، انجام آنچه برای شهروند شدن ضروری است در حیطهٔ کنترل عقلانی فرد است، و فرصت این کار به او داده می‌شود. علاوه بر این، کشوری که درک و برداشتش از عضویّت درک و برداشتی رضایتی است، با این کار مشکل و دشوار روبروست که باید توضیح دهد چرا گروههای معیّنی در درون آن نمی‌توانند، اگر بخواهند، از این اتّحاد خود را منفصل کنند؛ اگر قائل به اراده‌گرایی و خواست فردی هستیم، چرا قائل به اراده‌گرایی و خواست گروهی نباشیم؟ بدین ترتیب بود که ایالات متّحده گرفتار جنگ داخلی شد، و کانادای امروزی هم با مسئلهٔ جدایی‌طلبی در کبک مبارزه می‌کند. (ما مسئلهٔ انفصال و ربط آن به درک و برداشت رضایتی از عضویّت سیاسی را با تفصیل بیشتر در همین فصل مورد بحث قرار خواهیم داد.)

امّا دربارهٔ دولتهایی که حول باورهای مذهبی شکل می‌گیرند چه باید گفت؟ اگر دولتی خود را وقف حفظ گروهی مذهبی کرده باشد و آمادهٔ پذیرش هرکسی از هر جماعت یا باهماد قومی یا فرهنگی باشد به شرطی که آن فرد باورهای مذهبی این گروه را پذیرفته باشد، آیا آنگاه درک و فهم چنین دولتی از شهروندی رضایتی است یا غیر رضایتی؟ مثلاً اسرائیل را در نظر بگیرید که ملّتی واقعی با تعریفی که من از ملّت دادم نیست، نه‌فقط به این دلیل که غیریهودیهایی که در اسرائیل به دنیا

می‌آیند می‌توانند شهروند این کشور شوند، بلکه همچنین به این دلیل که هرکسی می‌تواند شهروند اسرائیل شود به شرط آنکه یهودی باشد، و یهودی بودن صرفاً با قومیّت معیّن نمی‌شود بلکه امری مربوط به مذهب هم هست که هر فرد از هر نژاد، جنسیّت، یا منشأ قومی می‌تواند به آن مذهب بگرود (هرچند گرویدن به دین یهود موضوعی جدل‌انگیز در اسرائیل است). در قیاس آورید نقشه‌های مسیحیان بنیادگرا را برای امریکای آینده که آن‌را جمهوری مسیحی تعریف می‌کنند: پیروان این نظر طبیعتاً می‌گویند که تصوّرشان از این امریکای جدید یک ملّت-دولت نیست، بلکه نوعی اجتماع داوطلبانه، هرچند با مذهب واحد، است که همهٔ انسانها از هر قومی و با هر میراث فرهنگی به آن دعوت می‌شوند. منتقدان می‌توانند بگویند که دین و مذهب چنان عمیق با هویّت ما گره خورده است، و هویّت ما به نوبهٔ خود چنان عمیق با عضویّت ما در گروههایی که به انتخاب خود به آن تعلّق نیافته‌ایم مرتبط است، که گفتن اینکه وابستگی ما به یک دین و مذهب چیزی در کنترل مختارانهٔ ما و تابع رضایت ماست کش دادن و بسط دادن نابجای حقیقت است. امّا انتخاب اینکه مسیحی یا یهودی شویم مقدور است، درست برخلاف مسئله قومیّت و نژاد که اصلاً انتخاب اینکه مثلاً قومیّت آلمانی داشته باشیم مقدور نیست. بنابراین، مسئلهٔ دسته‌بندی یا مقوله‌بندی اینگونه جوامع سیاسی بستگی به این دارد که تعلّق مذهبی را معادل تعلّقاتی از کدام دست بدانیم، تعلّقاتی که می‌توان انتخابشان کرد، یا تعلّقاتی که نمی‌توان انتخابشان کرد. من در اینجا قادر به حلّ این مسئله نیستم.

از جنبه‌ای بسیار مهمّ، تاریخ جوامع سیاسی توضیح می‌دهند که چگونه هر یک از آنها یکی از این درک و برداشت مربوط به عضویّت را پذیرفته و بر اساس آن عمل کرده‌اند. من یک بار با یک شهروند چینی گفتگو می‌کردم که اجدادش صدها نسل چینی بودند و نمی‌توانست تصوّر کند که برای من شهروند امریکایی بودن به چه معناست، صرفاً به این دلیل که مثلاً اجداد بلافصل من تصادفاً در امریکا بوده‌اند. ملّتی متشکّل از مهاجران نمی‌تواند همان حسّ قوی

هویّت فرهنگی همگونی را داشته باشد که ملّتی با سنت فرهنگی دیرین و سنّت دیرین حفاظت خود در برابر بیگانگان دارد. برای همین درک و حسّ ملّت مهاجر از شهروندی به عنوان امری داوطلبانه پیامد ناگزیر تاریخ آن است، درست همانطور که درک و تصوّر سایر کشورها از شهروندی به عنوان واقعیّتی غیررضایتی و غیرداوطلبانه و مربوط به هویّت اجتماعی پیامد ناگزیر تاریخ آنهاست.

درک و برداشت مبتنی بر رضایت از شهروندی همچنین می‌تواند توضیح دهد که چرا در ایالات متّحده فقط شهروندان حقّ رأی دادن دارند. چون آنچه معرّف هویّت امریکایی است اعتقاد مشترک به فرهنگ سیاسی دموکراتیک است، بنابراین رأی دادن صرفاً عملی سیاسی نیست، بلکه عملی هم هست که نشان‌دهندهٔ اعتقاد و پایبندی به هویّت سیاسی معرّف ملّت است. برای همین رأی دادن تبدیل به یکی از مهمترین حقوقی شده است که فقط زمانی به فرد اعطا می‌شود که برای جامعه روشن شده باشد که فرد طالب عضویّت واقعاً و اصالتاً انتخاب کرده است که به این جامعه و فرهنگ سیاسی تعلّق پیدا کند و در آن مشارکت جوید. (این نکته که درصد امریکاییهایی که در انتخابات شرکت می‌کنند نسبت به درصد شرکت‌کنندگان در انتخابات در سایر کشورها بسیار پایین است می‌تواند هشداری برای رژیم باشد.) در نقطهٔ مقابل، در کشوری نظیر بریتانیا، که درک و فهمش از هویّت تا حدودی غیرسیاسی و فرهنگی است، اعتقاد بر این است که می‌توان به غیرشهروندان هم حق رأی داد، زیرا در این کشور درک و فهمی که از رأی دادن وجود دارد مبتنی بر این نیست که رأی دادن می‌تواند نشانهٔ داشتن یا نداشتن هویّتی بریتانیایی باشد.

نگرش رضایتی نسبت به شهروندی همچنین توضیح‌دهندهٔ سیاست ایالات متّحده در قبال شهروندی دوگانه است. دیوانعالی ایالات متّحده رأی بر این داده است که حکومت ایالات متّحده حق دارد از کسانی که می‌خواهند شهروند این کشور شوند بخواهد که شهروندی پیشین خود را ترک کنند و وانهند؛ چنانکه پیشتر متذکّر شدم، چنین ترک و وانهادنی نشان‌دهندهٔ این است که شهروند شدن

تصمیمی داوطلبانه از سوی هر فرد است. امّا شرایطی هست که در آن شرایط دادگاه اجازهٔ داشتن شهروندی دوگانه را می‌دهد، و نحوهٔ اعطای این اجازه نشان می‌دهد که دادگاه می‌پذیرد که شرایطی هست که در آن شخص می‌تواند به بیش از یک جامعهٔ سیاسی تعلّق داشته باشد. مثلاً، قانون اجازه داده است که فردی اگر بخواهد هم اسرائیلی و هم امریکایی باشد[۲۲]. اینکه ایالات متّحده حتّی می‌تواند فکر کند که چنین چیزی معقول است، نشان‌دهندهٔ آن است که این کشور تا چه حد هویّت مذهبی، فرهنگی، و قومی فرد را از هویّت امریکایی او جدا می‌کند ــ هویّتی که کلاً تعریفی سیاسی دارد. شخص همچنین اگر در ایالات متّحده زاده شود امّا پدر و مادرش ملیّتی خارجی داشته باشند می‌تواند شهروندی و تابعیّت دوگانه داشته باشد: به این فرد به صورت خود به خودی به دلیل محلّ تولّدش شهروندی امریکایی اعطا می‌شود (که موکول به رضایت او پس از رسیدن به سنّ بلوغ است)، و این فرد به دلیل ملیّت والدینش حق داشتن شهروندی آن کشور بیگانه را هم دارد. اگر والدین چنین فرزندی از سوی او درخواست شهروندی خارجی را بکنند، آن بچّه از حقوق شهروندی در هر دو کشور برخوردار خواهد بود، و دیوانعالی رأی داده است که حکومت نمی‌تواند طبق قانون اساسی دست به هیچ اقدامی در جهت واداشتن چنین شخصی به وانهادن شهروندی خارجی‌اش یا مشروط کردن ادامهٔ شهروندی امریکایی‌اش به این واتهادن بکند. برای همین احکام دیوانعالی در این مورد به این معناست که تعلّق پیداکردن به کشور ایالات متّحده چیزی از این قبیل است که گفته می‌شود: هرکسی شهروند ایالات متّحده است اگر این شهروندی را بنا بر حق به دست آورده باشد و پس از رسیدن به سن بلوغ آن‌را رد نکرده باشد، یا انتخاب کرده باشد که بنا به تعلّقات سیاسی‌اش پس از وانهادن شهروندی سابقش به شهروندی ایالات متّحده درآید. امّا اگر شخصی در شکل اوّل شهروندی گرفته باشد، آنگاه اگر جامعهٔ سیاسی دیگری هم به او حقوق شهروندی اعطا کند، دیگر مسئله‌ای مربوط به ایالات متّحده نخواهد بود [و حقّ دخالت در این موضوع را نخواهد داشت]. بنابراین شهروندی هرکس در ایالات متّحده حاصل رابطهٔ

رضایتی میان او و این اجتماع یا باهماد سیاسی است و تصمیمات طرف سوّمی نمی‌تواند در این رابطه تأثیرگذار باشد. برای همین، «امریکایی بودن»، به معنای داشتن خصیصه‌هایی نیست که نمی‌توان داوطلبانه آنها را به دست آورد و فرد را برای همیشه از جرگهٔ ملّتی کنار می‌گذارد؛ نه، «امریکایی بودن» به معنای تعلّق داشتن به «کلوپی» سیاسی است (که احتمالاً یگانه کلوپی هم نیست که فرد عضو آن است) و عضویّت در این کلوپ پس از اعلام ضمنی یا صریح رضایت به دست می‌آید.

مهاجرت، ناسیونالیسم، و هویّت اجتماعی

آیا هم درک و برداشت رضایتی از شهروندی و هم درک و برداشت غیررضایتی از آن، هر دو، از نظر اخلاقی قابل قبولند؟ آیا دلیلی اخلاقی برای ردّ یا جرح و تعدیل هر یک از آنها وجود دارد؟

برای پیجویی این سؤال، اجازه دهید نخست نوعی ارزیابی اخلاقی از انواع سیاستهای مهاجرتی که طبق یکی از این دو برداشت در جوامع ممکن و مقدور است به دست دهیم. پذیرش مهاجران در قلمروی سیاسی با اعطای شهروندی به آنان یکی نیست، بنابراین درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت در یک دولت به معنای طرد سیاست مهاجرتی دست و دل‌بازانه نیست (و نبوده است). یکی از مهمترین مسائلی که در صورتبندی سیاست مهاجرت در هر یک از دو جامعه‌ای که برداشت رضایتی یا برداشت غیررضایتی از عضویّت دارند باید مدّ نظر قرار گیرد مسئلهٔ عدالت توزیعی است ــ هم نسبت به کسانی که می‌خواهند وارد آن جامعه شوند و هم نسبت به آنهایی که از پیش در آن جامعه بوده‌اند. فقر در سطحی گسترده در کشوری فقیر که مجاور کشوری ثروتمند است می‌تواند سبب شود که بسیاری از افراد از کشور فقیر خواهان ورود به آن کشور ثروتمند باشند، و فقر آنان دلیلی بدیهی برای اجازهٔ ورود دادن به آنان است. امّا اگر اجازه داده شود که مهاجرت در سطحی وسیع صورت گیرد، آنگاه این مهاجرت بر بازار کار تأثیر خواهد گذاشت و اگر این امر منجر به سقوط دستمزدها به پایین‌ترین

حدّ خود شود، چنین سیاستی را می‌توان در قبال اعضای فقیر جامعهٔ پذیرای مهاجران ناعادلانه دانست. و اگر چنین مهاجرتی بار مالیاتی سنگینی برای عدهٔ زیادی از اعضای آن جامعه باشد، این هم می‌تواند بنایی برای اعتراض به آن باشد؛ اینها دلایل افراد مخالف با مهاجرت در سطح گسترده در ایالات متّحده و اروپای غربی بوده است. توجّه کنید که در چنین استدلالهایی فرض بر این است که دولت در وهلهٔ نخست و بیش از هر چیز باید در پی متحقّق کردن عدالت توزیعی برای اعضای خودش باشد و پس از آن در وهلهٔ دوّم عدالت توزیعی را در مورد افراد خارج از مرزهایش که می‌خواهند واردش شوند در نظر بگیرد. این اندیشه که دولت در وهلهٔ نخست «برای» کسانی است که عضو آن دولت هستند هم برای برداشت رضایتی و هم برای برداشت غیررضایتی از عضویّت مسئله‌ای بنیادین است.

متوازن کردن این ملاحظات مختلف در زمینهٔ انصاف در حوزهٔ سیاست مهاجرت بسیار دشوار است؛ توجّه کنید که هیچ‌یک از نظریّه‌های عدالت توزیعی که در فصل ۴ از نظر گذراندیم کمکی در این جهت به ما نمی‌کند، چون در همهٔ آنها کانون توجّه تعریف عدالت صرفاً برای کسانی بود که از پیش عضو جامعه‌ای سیاسی هستند. داوری در مورد مدّعاهای عدالتی کسانی که داخل یک دولت هستند و آنهایی که بیرون از آن دولت هستند و می‌خواهند وارد آن شوند نیازمند نظریّهٔ عدالتی جهانی‌تر است که تعدادی از فیلسوفان علاقه‌ای به پروراندن چنین نظریّه‌ای نشان داده‌اند[۲۴].

امّا سیاست مهاجرتی صرفاً شامل مسائل مربوط به عدالت توزیعی نمی‌شود، بلکه مسائل دیگری را هم که به هویّت اجتماعی و سیاسی یک دولت مربوط می‌شود در بر می‌گیرد (مسائلی که تردید دارم هیچ نظریّهٔ عدالتی جهانی بتواند پاسخگوی آنها هم باشد). مثلاً، جوامعی که درک و برداشتی غیررضایتی از عضویّت دارند طبیعتاً خواهند خواست که این مسئله را مورد بررسی قرار دهند و در نظر گیرند که آیا مهاجرت، خصوصاً در سطح گسترده، که عدّهٔ زیادی را وارد کشور می‌کند که نه از نظر فرهنگی بخشی از آن جامعه هستند و نه از

ملیّت قومی معرّف عضویّت سیاسی، تهدیدی برای تجلّی وحدت فرهنگی و قومی آن دولت خواهد بود یا نه. اگر تهدیدی باشد، آنگاه ظاهراً چنین چیزی می‌تواند دلیلی برای اعتراض به هرگونه سیاست سهل‌گیرانهٔ مهاجرتی در چنین دولتی باشد. با آنکه دولتهایی که درک و برداشتی رضایتی از عضویّت دارند پایهٔ وحدتشان سیاسی است و بنابراین احتمال آنکه چنین وحدتی با ورود افرادی از ملیّتهای مختلف یا فرهنگهای مختلف تهدید شود اندک است، امّا با اینهمه اگر گروهی مهاجر دلبستهٔ دیدگاههایی سیاسی باشد که نسبت به رژیم یا فلسفهٔ سیاسی چنین دولتی خصمانه باشد، آنگاه پذیرش این گروه می‌تواند برای وحدت این دولتها که تعریفی سیاسی دارد تهدیدآمیز باشد. امّا فقط دولتهای غیررضایتی دلیلی دارند برای آنکه فکر کنند مسئلهٔ وحدت قومی یا فرهنگی مسئله‌ای حائز اهمیّت در تعیین سیاستهای مهاجرتی است.

امّا آیا باید چنین چیزی مسئله‌ای حائز اهمیّت تلقّی شود؟ یعنی، آیا باید صرف این واقعیّت که فردی مهاجر قومیّت یا فرهنگ متفاوتی از ساکنان فعلی کشوری دارد دلیلی باشد برای عدم پذیرش او؟ برای پاسخ دادن به این سؤال، ما باید مشروعیّت اخلاقی درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت سیاسی را مورد ارزیابی قرار دهیم. این ارزیابی را با یک استدلال بدیهی می‌آغازیم که می‌خواهد نشان دهد که درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت در یک دولت از نظر اخلاقی پذیرفتنی نیست. شروع این استدلال با این ادّعاست که بنیان غیررضایتی برای شهروندی با اصول بنیادین جوامع دموکراتیک سازگاری ندارد. اگر این ادّعا درست باشد، آنگاه اگر (چنانکه بسیاری از ما معتقدیم) همهٔ جوامع سیاسی باید دموکراتیک باشند تا بتوانند مقتضیّات عدالت را به جای آورند، پس نتیجهٔ استدلال این خواهد بود که همهٔ جوامع سیاسی برای آنکه عادل باشند باید درک و برداشتی مبتنی بر رضایت را از عضویّت سیاسی بپذیرند.

طبق این استدلال، رفتن به سمت این نگرش که فقط افرادی از یک نژاد یا مذهب یا فرهنگ معیّن اجازه دارند به‌کشور مهاجرت کنند و شهروند آن کشور شوند به معنای آن است که چنین کشوری چیزی متفاوت از باهمادی است که

معرّف آن آرمانهای سیاسی دموکراتیک است. چنین کشوری تصوّرش از خود این است که آنچه مایهٔ وحدتش شده است بیشتر خصیصه‌های نژادی، ژنتیک و فرهنگی است تا آرمانهایی نظیر تساهل و تسامح و احترام به حقوق افراد. این نوع کشور و دولت در تصمیم‌گیری در مورد اینکه چه کسی باید وارد آن کشور شود و به عضویّت آن درآید رفتاری غیرمتساهلانه در قبال افرادی خواهد داشت که رنگ پوستشان یا فرهنگشان از نظر آنان اساساً «متفاوت» است ــ و به احتمال قریب به یقین این افراد را به همین دلایل پست‌تر خواهد دانست. طبق این نظر، چنین نگرشهایی نمایندهٔ پشت کردن به این آرمان است که همهٔ انسانها برابرند و همهٔ انسانها همان مجموعهٔ حقوق بنیادین را دارند. بنابراین، این استدلال نتیجه می‌گیرد که ما بحق می‌توانیم به انتقاد از کشوری بپردازیم که خود را جامعه‌ای دموکراتیک معرّفی می‌کند امّا همهٔ تلاشش را به خرج می‌دهد تا از پذیرش یا اعطای شهروندی به کسانی که پس‌زمینهٔ قومی یا فرهنگی‌شان بسیار متفاوت از شهروندان فعلی آن کشور است امتناع کند.

این استدلال می‌پذیرد که جامعه‌ای دموکراتیک هم می‌تواند به نحو معقولی محدودیّتهایی برای مهاجرت و شهروندی قائل شود. هرچه باشد، ورود افراد جدید هزینه‌هایی برای کسانی در بر دارد که از پیش در آنجا بوده‌اند (مثلاً، هزینه‌های اقتصادی، شلوغ شدن بیش از حدّ مدارس، تقاضای زیاد برای مسکن، فشار بر مراقبتهای بهداشتی، و غیره)؛ تعداد بسیار زیادی از نوآمدگان ممکن است این هزینه‌ها را بیش از اندازه افزایش دهند و در نتیجه مبنای مشروعی برای محدود کردن تعداد کسانی به دست دهند که اجازهٔ ورود می‌یابند. امّا این استدلال همچنین تأکید دارد که حتّی زمانی که چنین محدودکردنهایی مجاز هستند، صورتبندی آنها باید به نحوی باشد که از نظر شأن فرهنگی و نژادی جانبدارانه نباشد و معیارهای شهروندی باید اساساً مبتنی بر شوق و آمادگی مهاجران به رضایت دادن و پایبند ماندن به آرمانهای دموکراتیک آزادی و برابری در کشور باشد.

با اینهمه، این استدلال به صورتی که فعلاً هست استدلالی موفّق نیست.

مشکل این استدلال این است که در جامعه‌ای مثل آلمان، که از باورهای دموکراتیک حمایت می‌کند امّا در عین حال تأکید دارد که برای به عضویّت ملّت آلمان درآمدن و شهروند جامعهٔ سیاسی آلمان شدن باید فرد دارای ویژگیهای کاملاً خاصّی باشد، می‌تواند به نحوی موجّه و پذیرفتنی به این استدلال اعتراض کند و بگوید که نمی‌خواهد صرفاً جامعه‌ای دموکراتیک باشد، بلکه می‌خواهد جامعهٔ قومی-فرهنگیی باشد که طبق اصول دموکراتیک رفتار می‌کند. در عین اینکه آن عدّه از آلمانیهایی که این نظر را دارند می‌پذیرند که آرمانهای آزادی و برابری بسیار مهمّ هستند، امّا در عین حال معتقدند که انسجام اجتماعیی که از نظر شأن ارزشمند است و می‌خواهند حامی آن باشند (برخلاف ایالات متّحده و کانادا) مخلوق پذیرش این آرمانهای کلّی نیست، بلکه مخلوق پیوندهایی قومی و فرهنگی است. اعضای جامعهٔ آلمانی ممکن است بگویند: «ما می‌خواهیم تحت لوای این آرمانها زندگی کنیم، امّا نمی‌خواهیم حقّی بدیهی به هر کس بدهیم تا تحت لوای این آرمانها در اینجا زندگی کند. ما میراث آلمانی خود را گرامی می‌داریم و می‌خواهیم شاهد حفظ و بقای این میراث باشیم. ما صرفاً با قرار دادن شرایط سخت برای پذیرش داوطلبان شهروندی در کشورمان می‌توانیم این کار را بکنیم.»

پس برای مشخّص کردن مشروعیّت درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت در یک کشور یا دولت، ما بایستی جوابگوی مسئلهٔ مشروعیّت ملّت-دولت (یا کشور و دولتی متعلّق به یک ملّت خاصّ) باشیم، زیرا آنچه بنیان استدلال توجیه‌کنندهٔ درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت سیاسی است این ادّعاست که ملّتها دارای اهمیّت اخلاقی هستند. جولز کولمن و سارا هاردینگ بر این مبنا از سیاستهای شهروندی غیررضایتی دفاع می‌کنند که می‌گویند «گروههای شامل» حقّی برای حفظ شدن دارند[۲۵]. به یاد بیاورید که گروههای شامل دقیقاً مثل ملّتها هستند، به استثنای اینکه تعریف آنها از خودشان با استفاده از معیارهای ژنتیکی-قومی نیست. امّا چنانکه دیدیم، مشخصّهٔ بارز سیاستهای شهروندی در دولتهایی با درک و برداشت غیررضایتی از عضویّت این است که قومیّت

پیش‌شرط اولیّهٔ عضویّت است. پس ما باید مراقب باشیم که به هنگام ارزیابی سیاستهای شهروندی ملّت-دولتهایی نظیر آلمان این سؤال غلط را مطرح نکنیم: یعنی نباید بپرسیم آیا این سیاستها مشروع هستند چون گروههای شامل را قادر می‌سازند از خودشان حفاظت کنند، بلکه باید بپرسیم آیا این سیاستها مشروع هستند چون ملّتی را (با تعریفی قومی از آن) قادر می‌سازند از خودش حفاظت کند یا نه. پس از اینکه در باقی این بخش از این فصل به بررسی این مسئله پرداختم که چگونه باید به این سؤال دوّم جواب دهیم، آنگاه در بخش بعدی به سراغ بررسی رابطهٔ میان گروههای شامل (محض) و سیاستهای شهروندی غیررضایتی می‌روم.

این استدلال که سیاستهای غیررضایتی ملّت-دولتها مشروعند به این ترتیب بیان می‌شود: اگر ملّتها حق دارند از خودمختاری سیاسی در شرایطی معیّن برخوردار باشند (مثلاً، زمانی که آماده‌اند عادلانه حکومت کنند، یا زمانی که سرزمینی که در اشغال یک ملّت است می‌تواند به صورت یک کشور یا دولت درآید، و غیره)[۲۶]، آنگاه، طبق این استدلال، سیاستهای شهروندی غیررضایتی مجاز (و مناسب) هستند، زیرا پس از خلق شدن دولت-ملّتها این سیاستها می‌توانند حافظ ملّتی باشند که این کشور و دولت از آنِ اوست.

این نوع استدلال را می‌توان به دو شیوه پیش برد. شیوهٔ اوّل را من شیوهٔ باهمادگرایانه می‌نامم. این شکل استدلال بیش از همه به شکل طبیعی با صورتبندی لفظی قوانین آلمان جور درمی‌آید ــ خصوصاً قانون ۱۹۱۳ که بیانگر این اندیشه است دولت برای آن است که در خدمت ملّت آلمان باشد. شروع این استدلال با تصدیق و تصریح این مطلب است که ملّتها (با تعریف فوق) حقّی برای خودمختاری (با شرایط درست) دارند، و زمانی که ملّتها از این حقّ خود استفاده می‌کنند تبدیل به ملّت-دولت می‌شوند. توجّه کنید که طبق این فرض این حق حقّی است که یک گروه در قالب یک ملّت دارد، و نه حقّی که افراد آن گروه داشته باشند. ادامهٔ استدلال چنین است که برمبنای این حق، ملّت-دولتها می‌توانند به‌گونه‌ای مشروع شهروندی را محدود و منحصر به اعضای آن ملّت

کنند. در غیر این صورت دولت دیگر دولتی برای آن ملّت و تحت کنترل آن نخواهد بود. یا به عبارت دیگر، آن دولت دیگر دولتِ ملّت نخواهد بود. این امر خصوصاً زمانی صادق است که دولت بر اساس اصول دموکراتیک سامان یافته باشد، چون در این حالت با راه دادن افرادی که عضو آن ملّت نیستند به دولت، قانونگذاری، که به شیوه‌ای دموکراتیک انجام می‌گیرد، تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. (فردی باهمادگرا ممکن است بخواهد استدلال کند که ملّت-دولتها، بنا به دلایل عدالتی، موظّفند صورتی دموکراتیک از حکومت بنا کنند. امّا حتّی اگر او نخواهد چنین استدلالی کند و چنین نتیجه‌ای بگیرد، می‌تواند معتقد باشد که تعداد زیاد شهروندان غیرملّی می‌توانند بر سیاست و قانونگذاری تأثیر بگذارند و کلّاً اهرم قدرت سیاسی را از دست ملّیها خارج کنند. توجّه کنید که این امر فقط در مورد شهروندان صادق است؛ و اگر غیرملّیها صرفاً افرادی مقیم با حقوق محدود باشند صادق نخواهد بود.)

صورت دوّم این استدلال که آن هم منجر به همین نتیجه می‌شود استدلال لیبرالی است. استدلال لیبرالی هم برای ملّت حق خودمختاری قائل است، امّا این حق را به افراد یک ملّت می‌دهد نه به‌گروه یا جمع. طبق این درک و برداشت لیبرالی، گروهها صاحب حق نیستند، فقط افراد هستند که دارای حقوقند. با اینهمه، فرد لیبرال می‌تواند معتقد باشدکه گروهها ارزش ابزاری برای افراد دارند چون برای رفاه و سعادت افراد حیاتی هستند و نقشی محوری در تعریف هویّت افراد دارند[۲۷]. همانگونه‌که ویل کیملیکا اخیراً بحث کرده است[۲۸]، عضویّت در گروهها یکی از اجزای مهمّ سنّت لیبرالی است، که «بستری از انتخاب» فراهم می‌آورد که در آن افراد هویّتهایشان را شکل می‌دهند و نقشه‌ها و برنامه‌ها و هدفهایی را صورتبندی می‌کنند که مبتنی بر انتظارات مشروعی نسبت به رفتار دیگران است[۲۹]. بنابراین، برخلاف باهمادگرایان که معتقدند این گروهها ذاتاً ارزشمندند، کیملیکا می‌گوید در نظر لیبرالها این گروهها ارزش ابزاری دارند، چون برای رفاه و سعادت اعضای آن مهمّ هستند.

بر این مبنا، لیبرالها برای افراد این حق را قائل می‌شوند که در جهت

شکوفایی گروههایی بکوشند که خود عضوی و جزئی از آن گروهها هستند (البتّه با این فرض که این گروهها نافی یا ناقض عدالت نباشند) ــ گروههایی که یکی از آنها هم می‌تواند ملّت باشد. در ادامهٔ این استدلال گفته می‌شود که ملّتها زمانی بهتر و بیشتر شکوفا می‌شوند که به شکل دولت سازمان یافته باشند. پس افراد حقّی نسبت به دولت شدن ملّتهایشان دارند، چون چنین وضع و حالت سیاسیی ضامن شکوفایی این گروهها خواهد بود. پس از تثبیت حقّ خودمختاری برای ملّتها، لیبرالها به همان ترتیب باهمادگرایان دست به نتیجه‌گیری می‌زنند: تا زمانی که ملّت‌ـدولتها مشروعند، از نظر اخلاقی هیچ مانعی برای آنان ندارد که شهروندی را محدود و منحصر به کسانی کنند که عضو آن ملّتند. در غیر این صورت دولت دیگر دولتی برای آن ملّت و تحت کنترل آن نخواهد بود. یعنی، آن دولت دیگر دولتِ ملّت نخواهد بود.

بنابراین، می‌بینیم که مدافعان درک و برداشت غیررضایتی از شهروندی می‌توانند از اصطلاح‌شناسی لیبرالیسم هم برای توجیه این درک و برداشت استفاده کنند به این نحو که بگویند مشروعیّت این درک و برداشت نهایتاً مبتنی بر حقّ فرد است برای آنکه بتواند در گروهی زندگی کند که معتقد است پیوند هر چه نزدیکتری با رفاه و سعادت و هویّت شخصی او دارد. با این درک و فهم، این حق حقّی است که هر فرد به دلیل اهمیّت ابزاری گروهها برای هویّت و رفاه و سعادت شخصی‌اش دارد، و به هیچ‌وجه حقّی نیست که گروهها داشته باشند یا بتوان به گروهها نسبت داد. لیبرالها قائل به هر حقّ دیگری هم که باشند، طبق این استدلال باید این حقّ را هم به رسمیّت بشناسند و بنابراین وضع محدودیّتهایی را که جامعه‌ای برای حفظ هویّت خویش ضروری می‌داند تحمّل کنند. و توجّه کنید که این محدودیّتها می‌توانند شامل قومیّت و نژاد هم بشوند، چون هویّت ملّت ربط نزدیکی به میراثهای ژنتیکی معیّنی دارد.

بنابراین، اگرچه تفاوتهای میان باهمادگرایان و لیبرالها بدین معنی است که آنها شهروندی در ملّت‌ـدولتها را به گونه‌های متفاوتی توضیح می‌دهند و توجیه می‌کنند، امّا در نهایت دیدگاههای آنان منجر به تأیید سیاستهای مشابهی

می‌شود. حتّی با آنکه آنها در مورد اینکه حق محافظت از یکپارچگی ملّتها از چه ناشی می‌شود و چه کسی صاحب این حق است اختلاف نظر دارند، هر دو از همین حق برای اثبات اینکه ملّت حق مشروعی برای «مالکیّت» دولت دارد استفاده می‌کنند. و چون معیار اینکه کسی عضو ملّتی شود معیاری غیررضایتی است، هر یک از دو دیدگاه می‌پذیرد که معیار عضویّت در یک ملّت-دولت هم باید غیررضایتی باشد. حال من می‌خواهم بگویم که من تردیدهایی جدّی در مورد وجود این حقّی که هر دو دیدگاه بدان اتکّا می‌کنند دارم ــ حتّی تردیدهایی جدّیتر در مورد فرضی دارم که پایهٔ این حق قرار گرفته است ــ یعنی اینکه هویّت و سعادت و رفاه ما بستگی به فقط یک فرهنگ منفرد دارد یا باید داشته باشد (که البتّه این نکته را بعداً مورد بحث قرار خواهم داد). فعلاً فرض را بر وجود این حق می‌گذاریم و صحّت و درستی این دو صورت در استدلال را در مورد مشروعیّت سیاستهای شهروندی غیررضایتی ملّت-دولتها به ارزیابی می‌نشینیم.

نه لیبرالها و نه باهمادگرایان، هیچ‌یک، استدلال صحیحی برای حفظ خلوص ملّت-دولت عرضه نمی‌دارند و این چند دلیل دارد. نخستین ایراد آن است که حتّی با فرض اینکه ملّتی حق داشته باشد دولت تشکیل بدهد، چنین حقّی آنقدر نیرومند نیست که همهٔ دیگر حقوقی راکه خارجیها دارند از میدان به در کند. حقّ حفظ هویّت گروهی صرفاً یک حق در میان حقوق بسیار در جامعه است و بنابراین حقّی است که باید با سایر ادّعاهایی که افراد یا گروههای بیرون از قلمرو باهماد فرهنگی مسلّط می‌توانند نسبت به آن داشته باشند متوازن گردد. مثلاً، معقول و پذیرفتنی است که ادّعا شود هرکسی حقّ به دست آوردن شهروندی را در یک جامعهٔ سیاسی دارد[۳۰]. لیبرالها طبعاً باید با این ادّعا موافقت داشته باشند. امّا آنچه شگفت‌تر است این است که چون هم آلمان و هم ژاپن به بچّه‌هایی که در قلمرو آنان از والدینی غیرآلمانی و غیرژاپنی متولّد می‌شوند شهروندی اعطا می‌کنند که در غیر این صورت بی‌دولت می‌بودند، پس این دولتها هم می‌پذیرند که حق این بچّه‌ها نسبت به شهروندی در جامعه‌ای سیاسی وزین‌تر از حقوق شهروندان برای حفظ هویّت گروهی‌شان است. یعنی، حقّ

شهروند شدن در جایی نیرومندتر از حقّ فرد یا حقّ گروه برای حفظ فرهنگ و قومیّت گروه تلقّی می‌شود و این تلقّی معقول هم هست. امّا اگر چنین است، از حقّ حفظ فرهنگ یا قومیّت نمی‌توان برای حذف حقّ عضویّت کسانی استفاده کرد که در جامعه‌ای به دنیا می‌آیند که به هر صورت فرهنگ یا قومیّت اکثریّت جمعیّتش با آنان متفاوت است (مثلاً، کره‌ایها در ژاپن، روسها در لیتوانی، ترکها در آلمان) و در ضمن شهروند کشوری هم نیستند که منشأ قومی آن‌را دارند. بسته به اینکه یک اقلیّت قومی تا چه حد گسترده باشد، اذعان بـه قـدرتِ حـقّ ایـن کودکان نسبت به شهروندی می‌تواند منجر به چندقومی شدن دولت و جامعه شود، چه اکثریّت بخواهد چه نخواهد. یک ملّت نمی‌تواند زمانی که تعداد زیادی از افراد غیرملّی در قلمرو آن زاده می‌شوند و خواستار وابستگی سیاسی بـه آن هستند و فقط آن دولت می‌تواند این وابستگی را به آنان بدهد دولت را به تملّک ملّی درآورد. (من این نکته را بدیهی فرض می‌کنم که از نظر اخـلاقی پـذیرفته نیست که طرفداران این نظر در جواب این استدلال بگویند که راه حلّ مسئله و مشکل این غیرملّیها رفتن به سوی نوعی سیاست «پاکسازی قومی» است.)

ایراد دوّم این است که یک ملّت نمی‌تواند زمانی که تعداد زیـادی از افـراد غیرملّی مدّت زیادی در آن کشور زندگی کرده‌اند و زندگی‌شان بارآور بوده است و حال خواهان شهروندی هستند تا بتوانند در شرایط برابر با ملّیها زندگی کنند از اعطای شهروندی به آنان امتناع کند. اگر کشوری در انکار حقوق شهروندی این غیرملّیها اصرار به خرج دهد، در واقع نـظامی طـبقاتی بـرای افـراد مـقیم در آن جامعه به وجود می‌آورد، که در آن غیرملّیها مجبور بـه پـذیرش رفـتار نـابرابر می‌شوند و «درجه دو» به حساب می‌آیند. آرمانهای لیبرالیسم یقیناً پذیرای چنین سیاستی نخواهد بود. بنابراین، حتّی اگر لیبرالیسم بپذیرد که فرد حقّی برای حفظ هویّت گروهی‌اش دارد، این را هم می‌پذیرد که هر فردی که مـدّت طـولانی در جایی مقیم بوده است و زندگی بارآوری داشته است و مطیع قانون هـم بـوده است، اگر بخواهد، حقّی برای به دست آوردن شهروندی آن کشور دارد، حتّی اگر تمامی استلزامات قومی و فرهنگی را برای آنکه عضوی از ملیّت غالب آن کشور

به حساب آید نداشته باشد. و این حقّ اخیر مبتنی بر این اقتضائات لیبرالی و دموکراتیکی است که در جامعهٔ سیاسی باید با همهٔ افراد رفتار منصفانه و برابر باشد، و فرقی نمی‌کند که هر یک از آنان تا چه حد با اکثریّت افراد جامعه تفاوت دارد.

در واقع، در کشورهایی ناسیونالیستی نظیر آلمان که در سالهای گذشته مهاجران خارجی را به کشور خود فراخوانده‌اند تا نیروی کار کشورشان را تقویت کنند، امتناع بعدی آنان از اعطای شهروندی به چنین افرادی، بی‌توجّه به اینکه چقدر بارآور یا مطیع قانون بوده‌اند، با این استدلال که آنها نمی‌توانند عضو ملیّتی باشند که معرّف جامعهٔ سیاسی است، نقض حقّ رفتار برابری است که لیبرالیسم اقتضا می‌کند. چنین امتناعی اساساً نوعی سلسله‌مراتب در میان افراد مقیم جامعه برقرار می‌کند که نه‌تنها ناعادلانه است بلکه ثبات جامعه را هم از بین می‌برد، زیرا سبب خشم و نفرت کسانی می‌شود که حقّ شهروندی کامل از آنان دریغ شده است. باهمادگرایان ممکن است در برابر این اندیشه ایستادگی کنند که عدالت این نوع برابری را اقتضا می‌کند، مثلاً در مواردی که فرهنگ ملّتی بر دیدگاههای نژادپرستانه و جنسیت‌گرایانه صحّه می‌گذارد. اگر چنین باشد، خواهم گفت که استدلال دیگری علیه موضع آنها این است که برابری از اقتضائات اخلاقیّات است و ربطی به این ندارد که دیدگاههای فرهنگی یک ملّت چیست.

ایراد سوّم و نهایی این است که حقوق توأم با عدالت توزیعی هم می‌تواند حقوق مربوط به حفظ هویّت گروهی را از میدان به در کند. در نظر بگیرید که نه‌تنها افرادی که پناهندگانی گریخته از وحشت سیاسی هستند، بلکه افرادی را هم که از کشورهایی هستند که فقر در آنها غیرقابل تحمّل است می‌توان صاحب حق برای ورود به جامعهٔ ثروتمند مجاورشان دانست (هرچند فقط به تعدادی معقول، با توجّه به اینکه هزینه‌های مهاجرت آنان گزاف است). اگر این جامعهٔ ثروتمند درک و برداشتی غیررضایتی از هویّت خویش داشته باشد و از اعطای حقوق شهروندی به همهٔ افراد فقیر جوامع دیگر بر این اساس سر باز زند که آنها

واجد خصیصه‌های ژنتیک و فرهنگی لازم که مشخصهٔ اعضای این جامعه است نیستند، آنگاه بسته به ریزه‌کاریهای شرایط و اوضاع و احوال آنهایی که خواستار ورود به آن جامعه بودند و بسته به اینکه تا چه حد به شکلی مطلق این جامعه یا کشور از ورود آنان جلوگیری می‌کند، می‌توانیم سیاستهای مهاجرتی یا شهروندی آن جامعه را سنگدلانه و حتی بیرحمانه و ظالمانه بخوانیم. مشخص کردن اینکه چه زمانی حقوق افراد فقیر در حدّ استیصال برحقّ حفظ گروه [و هویّت گروهی] می‌چربد نیازمند نظریّهٔ عدالتی جهانی است که هنوز باید ساخته و پرداخته شود، امّا به‌گونه‌ای شهودی بر بسیاری از افراد آشکار است که چنین چربشی بعضاً رخ می‌دهد و در این صورت جامعه باید از خلوص قومی یا فرهنگی‌اش برای پاسخ دادن به اقتضائات عدالت درگذرد.

علاوه بر این، با توجّه به استدلال فوق، کشوری ثروتمند نمی‌تواند به‌گونه‌ای قابل دفاع تعداد معقولی از افراد غیرملّی فقیر را بپذیرد، امّا در عین حال هرگونه بخت این را که آنها در نهایت به شهروندی آن کشور درآیند از آنها دریغ کند، آن هم به این دلیل که مثلاً نژادشان یا فرهنگشان، یا هر دو، با آن جامعه همخوانی ندارد؛ حق حفظ هویّت ملّی نمی‌تواند برحقّ رفتار برابر تحت لوای قانون بچربد[۳۱].

برمبنای این سه ایراد، به نظر می‌رسد که حتّی حقّ حفظ هویّت گروهی را نمی‌توان به‌گونه‌ای معقول نافی و مانع اعطای شهروندی به همهٔ آنهایی دانست که استلزامات و اقتضائات فرهنگی یا ژنتیکی شهروندی غیررضایتی را در همهٔ شرایط ندارند و نمی‌توانند برآورده سازند. برای همین، ایرادهای فوق‌الذکر ثابت می‌کنند که هیچ جامعه‌ای که حقوق فردی را مدّ نظر داشته باشد نمی‌تواند سیاستی منحصراً غیررضایتی در زمینهٔ شهروندی اتّخاذ کند.

با اینهمه، به نظر می‌رسد که این بحث همچنین ثابت می‌کند که نوعی از سیاست شهروندی غیررضایتی را می‌توان هم براساس درک و برداشتی باهمادگرایانه و هم براساس درک و برداشتی لیبرالی از دولت روا دانست. طبق هر دو درک و برداشت، به نظر می‌رسد که جامعهٔ (نسبتاً) همگون می‌تواند

توجیهی برای اعمال سیاستهای کلّی محدود کردن مهاجرت و شهروندی بر کسانی را فراهم آورد که همخوانی ملّیتی با گروه مسلّط جامعه دارند، البتّه با قائل شدن استثناهایی برای پذیرش حقّ (دست‌کم برخی از) پناهندگان سیاسی، مهاجران مقیمی که مدّت دراز در کشور زیسته‌اند و بارآور بوده‌اند، و (دست‌کم برخی از) افراد درمانده از نظر اقتصادی. اگر خلاصه کنیم، این استدلال به این نتیجه منتهی می‌شود که حتّی اگر ملّت-دولت خالص از نظر اخلاقی قابل دفاع نباشد، دولتی که به هر صورت از اصل حفظ ملّت الهام می‌گیرد از نظر اخلاقی مشروع است، البته تا زمانی که استثناهایی (مربوط به برخی حقوق فردی و اقتضائات عدالت توزیعی) قائل شوند که امکان اعطای شهروندی به برخی افرادی را فراهم آورد که عضو آن ملّیت نیستند[۳۲]. آیا این استدلال درست و صحیح است؟ در بخش بعدی استدلال من این خواهد بود که این استدلال صحیح و درست نیست.

لیبرالیسم و باهماد

استدلال توجیه‌کنندهٔ سیاستهای شهروندی غیررضایتی در ملّت-دولتها، هم در صورت باهمادگرایانه و هم در صورت لیبرالی‌اش، متّکی بر دو فرض است.

۱. درک و برداشت غیررضایتی از شهروندی هم ضروری و هم از نظر اخلاقی مجاز است از این نظر که این درک و برداشت حافظ گروههایی است که به اعضایشان هویّت می‌دهند و از جهتی اساسی در رفاه و سعادت آنان نقش دارند. (باهمادگرایان برای این گروهها حقّ ذاتی حیات قائلند؛ و لیبرالها این حق را در اختیار اعضای منفرد این گروهها قرار می‌دهند که از عضویّت در گروه بهره‌مند و منتفع می‌شوند.)

۲. تشکیل ملّت-دولت راهی مؤثّر برای حفظ این گروههای خاصّ است که «ملّتها» و «گروههای شامل» را هم دربر می‌گیرند که برای هویّت و رفاه و سعادت اعضای آنها مهمّ هستند.

در آنچه در پی می‌آید من با فرض نخست پنجه نخواهم افکند[۳۳]. امّا سلسله ایراداتی را مطرح خواهم کرد تا نشان دهم که فرض دوّم غالباً، و حتی تقریباً همیشه، ناصادق است.

ایراد اوّل این ادّعا را به جدل می‌گیرد که ملّتها، با تعریفی که من از آنها داده‌ام، ارزش حفظ کردن دارند، و حتّی می‌گوید که ملّتها از نظر اخلاقی برای حفظ گروههایی که (بنا به دلایل باهمادگرایان یا لیبرالها) اهمیّت محوری برای هویّت و رفاه و سعادت فردی دارند لازم هستند. مشکلی که در مورد ملّتها وجود دارد این است که غالباً تعریفی که از آنها به دست داده می‌شود تا حدودی با ارجاع به نژاد و قومیّت است. همانگونه که پیشتر متذکّر شدم، فیلسوفانی که از ملّت-دولتها دفاع می‌کنند خوششان می‌آید که از حفظ فرهنگ صحبت کنند امّا این واقعیّت موجود در اکثر نقاط جهان را نادیده می‌گیرند که مفهوم ملّیت ربط وثیقی به قومیّت اعضای آن جامعه پیدا می‌کند. و دلیلی نیست که گمان بریم حفظ گروههای فرهنگی که برای هویّت و رفاه و سعادت اهمیّت حیاتی دارد لازمه‌اش این است که حکومت پیوستن افرادی را به این گروه منع کند، مگر آنکه آن افراد همان قومیّت یا همان نژاد را داشته باشند. ادّعای اینکه فرد فقط در صورتی می‌تواند عضو حقیقی یک فرهنگ باشد که پس‌زمینهٔ ژنتیکی خاصّی داشته باشد به معنای تصدیق چیزی غلط دربارهٔ نقشی است که پس‌زمینهٔ ژنتیکی فرد در فرهنگ‌پذیری شخص ایفا می‌کند. و چنین تصدیق غلطی احتمالاً پوششی است بر نژادپرستی گروهی که اعضای خود را از نظر خونی برتر از تمامی دیگر انسانها می‌داند. به هر صورت، چون این امر آشکارا نادرست است که صرف نژاد یا قومیّت کسی اهمیّت حیاتی برای حفظ هویّت گروه دارد، و چون این اندیشه معمولاً با نگرشهای نژادپرستانه همراه است، نمی‌توان از این اندیشه به عنوان بنیادی برای سیاست شهروندی و مهاجرت دفاع کرد و در مقام استدلالی در دفاع از ملّت-دولتها هم غیرقابل دفاع است.

از آن اساسی‌تر، این اندیشه که نژادها یا گروههایی قومی هستند که از نظر بیولوژیکی قابل شناسایی‌اند هیچ پایهٔ علمی ندارد. بیولوژیستها عموماً آنرا رد می‌کنند[۳۴]. این نشان می‌دهد که مفاهیم خاصّ نژادی یا قومی (که معمولاً مبتنی

بر خصیصه‌هایی به رؤیت قابل شناسایی مثل رنگ پوست یا رنگ موست) جعلیّاتی غیرعلمی هستند و تاریخ نشان می‌دهد که برخی گروهها از این خصیصه‌ها سوء استفاده کرده‌اند تا اعضای سایر گروهها را مورد تعدّی و اجحاف قرار دهند یا (بعضاً با نژادکُشی) نگذارند آنها داخل گروهشان شوند. برای همین، دلایل بسیاری هست که به این افسانهٔ خطرناک هیچ مشروعیّتی در وضع سیاستهای شهروندی و مهاجرت نبخشیم.

این بدان معناست که حتّی اگر بپذیریم که حفظ هویّت گروهی از نظر ابزاری برای رفاه و سعادت اعضای منفرد گروه ارزشمند است، باز دلیل فوق‌العاده مناسبی در دست داریم که این نکته را رد کنیم که چنین هویّتی را فقط تا زمانی می‌توان حفظ کرد که آن گروه «از نظر قومی خالص» بماند (به هر معنای آن) و بنابراین دلیل مناسبی برای ردّ سیاستهای شهروندی در هر جامعه‌ای داریم که شهروندی را منحصر و محدود به آنهایی می‌کند که از یک گروه قومی خاصّ هستند[۳۵]. بنابراین فرض کنید ما استدلالهای باهمادگرایان و لیبرالها را چنان بازسازی کنیم که حفظ گروهها را فقط با تعریفی فرهنگی از آنها، و نه قومی یا نژادی، مقدور سازد و بر آن اساس دیگر سیاستهای شهروندی غیررضایتی تبعیضی برمبنای نژاد یا قومیّت قائل نشود و حق پذیرفته شدن غیرملّیها به شهروندی را در موارد معیّن به رسمیت بشناسد. با استفاده از اصطلاح جوزف راز، من گروههایی را که فقط بر اساس فرهنگ وحدت یافته‌اند، و نه بر اساس نژاد یا قومیّت، «گروههای شامل» می‌خوانم؛ برای سهولت کار، از اینجا، بعد، من آن دسته از جوامع سیاسی را که تحت کنترل یک گروه شامل واحد است و در جهت منافع آن تک‌گروه حرکت می‌کند «دولت تک‌فرهنگی» می‌خوانم. این نامگذاری جدید سبب تفسیر مجدّد اصل فوق می‌شود و آن‌را به این صورت درمی‌آورد:

۲. دولت تک‌فرهنگی سازمان‌یافته بر اساس [سیاست] غیررضایتی [شهروندی] راه مؤثّری برای حفظ گروه شاملی است که وجودش برای هویّت و رفاه و سعادت اعضایش مهمّ است.

توجّه کنید که این استدلال بازسازی‌شده اکثر سیاستهای شهروندی غیررضایتی مبتنی بر ژنتیک را در اطراف و اکناف جهان روا نمی‌دارد (از جمله سیاستهای آلمان و ژاپن در این مورد)[۳۶] و بنابراین دفاع غیرمؤثّری از سیاستهای شهروندی ناسیونالیستی به آن صورتی است که ما امروز می‌شناسیم. حدّ نهایت چیزی که این استدلال می‌تواند از آن حمایت کند سیاستهای شهروندیی است که شهروندی را محدود و منحصر به قومیّت نمی‌کنند و فقط می‌خواهند که همسانی فرهنگی وجود داشته باشد، و محدودیّتی برای پذیرش تعداد افراد از فرهنگهای دیگر به باهماد خود مقرّر می‌کنند. این نکته قابل بحث و دفاع است که چنین سیاستهای شهروندیی می‌توانند بیشتر شبیه سیاستهای مبتنی بر رضایت تلقّی شوند تا سیاستهای غیررضایتی، چون پیوستن به اینگونه دولتها می‌تواند حاصل تصمیم فرد برای انجام کارهایی باشد که برای تطبیق با معیار عضویّت خواسته می‌شود و نیز حاصل رضایت دولت برای آنکه کسی را به عضویّت خود بپذیرد. به هر صورت، آیا این ادّعا که گروههای شامل حقّی برای حفظ شدن دارند اثبات‌کنندهٔ این است که این گروهها حقّی نسبت به خودمختاری و بنابراین حقّی برای وضع اینگونه سیاستهای شهروندی دارند؟

نه: حداکثر چیزی که این ادّعا می‌تواند اثبات کند این است که دولتهای تک‌فرهنگی می‌توانند حاملان خوبی برای حفظ این گروهها باشند، به نحوی که بنا به دلایل پیامدگرایانه می‌توانیم این دولتها را مطلوب خود بدانیم. امّا اگر پیامدهای خوب چیزی است که خلق دولتی تک‌فرهنگی را موجّه می‌کند، پس ما باید مطمئن شویم که در واقع امر این پیامدها خوب هستند. حال بعضاً به نظر می‌رسد که این نوع دولتها خوب بوده‌اند؛ کشورهایی که حول فرهنگ، قومیّت، و تاریخ یک گروه معیّن شکل گرفته‌اند، نظیر استونی یا ارمنستان، خود معتقد بوده‌اند که خوب هستند، و تجربهٔ مردم در اینگونه کشورها این بوده است که نه‌تنها هویّتشان بلکه زندگی‌شان تا زمانی که بخشی از جامعه‌ای بوده‌اند که عمدتاً متشکّل از مردمانی از فرهنگ خودشان نبوده است در خطر بوده است. بنابراین، اشتیاق آنان برای تشکیل دادن یک ملّت-دولت مبتنی بر آرزوهایشان

برای حفظ نه‌تنها فرهنگشان، بلکه کلاً مردمشان بوده است. و به نظر معقول می‌آید که اعضای اقلیّتهایی که در دولتهایی با گروههای مسلّط دیگر سخت تحت پیگرد و آزار بوده‌اند چنین باور و اعتقادی داشته باشند. به نظر می‌رسد کنترل داشتن بر سرنوشت سیاسی خویش علاج مؤثری برای در امان ماندن از آزار و تعقیبی است که آنها تحت حکومتهایی متحمل شده‌اند که اداره‌اش به دست گروههای خصمشان بوده است. برای همین، در چنین شرایطی پیامدها ظاهراً به نفع دولت تک‌فرهنگی حکم می‌کنند.

امّا تاریخ قرن بیستم نشان نمی‌دهد که دولت تک‌فرهنگی همیشه یا حتّی معمولاً حامل موفّقی برای حفاظت گروههایی از مردم بوده باشد که به دلایل مختلف در خطر بوده‌اند. حامیان ملّت-دولت یا دولت تک‌فرهنگی، نظیر راز و مارگالیت، یا کولمن و هاردینگ، خود را اسیر راه حلّی قرن‌نوزدهمی برای مشکل تضادّ و کشمکش میان گروههای متفاوت نزدیک به یکدیگر کرده‌اند، و اکنون در پایان قرن بیستم دلایل کافی و مناسب در دست داریم که نتیجه بگیریم این راه حلّ در کلّ نتوانسته است حفاظت لازمی را که از آن انتظار می‌رفت [برای این گروهها] فراهم آورد.

در اروپای غربی، عدّهٔ زیادی ملّت-دولت را منشأ اغلب کشمکشهایی می‌دانند که میان گروههای فرهنگی مختلف رخ داده است، و نه علاجی برای آن. حتّی با آنکه بسیاری از دولتهای اروپایی بر اساس آرمانهای لیبرالی ساخته شده‌اند، تعیین هویّت قوی فرهنگی و قومی در بسیاری از این دولتها نقش اساسی در پیدایش جنگهای خانمانسوز، کوششهای سیاسی توأم با حمایت مالی برای نژادکشی، و جنگهای تجاری زیانبار از نظر اقتصادی داشته است. هویّت گروهی از طریق حاملی به نام ملّت-دولت یا دولت تک‌فرهنگی خوب حفظ نمی‌شود، چون در این حالت گروههایی که سابقاً سعی می‌کردند در داخل یک دولت به همدیگر لطمه زنند، حال آن‌را بدل به جنگ میان دولتها می‌کنند. در همین زمانی که مشغول نوشتن این کتاب هستم، یوگوسلاوی سابق در آتش جنگی می‌سوزد که گروههایی به راه انداخته‌اند که سابقاً در یک دولت با هم

می‌زیستند و حال به عنوان بخشی از دولتهای جدا از هم جنگ به راه انداخته‌اند. بنابراین، خلق ملّت-دولتها برای «حفظ» این گروههای قومی عمدتاً راه به جایی نبرده است. زمانی که مردم می‌خواهند یکدیگر را بکشند، تغییر دادن آرایش مرزها نه‌تنها اوضاع را بهتر نمی‌کند بلکه بعضاً بدتر هم می‌کند.

علاوه بر این، خود ملّت-دولت هم می‌تواند مشوّق تهاجمات غرورانگیخته و کینه‌جوییهای غرورانگیخته شود. رفتار آلمان نازی آموزنده است و نیاز به یادآوری و دوباره از نظر گذراندن ندارد. تاریخ سریلانکا بهمچنین: جامعه‌ای آرام متشکّل از دو باهماد متمایز، یکی بودیست و دارای زبان سینهالی، دیگری هندو و دارای زبان تامیلی، در نتیجهٔ فرمان ۱۹۵۶ نخست‌وزیر که زبان و مذهب اکثریّت سینهالی را زبان و مذهب رسمی دولت کرد درگیر جنگی خانمانسوز شد. این کوشش برای آنکه زمام امور دولت به دست اکثریّت سریلانکایی بیفتد نشانگر تلاشی برای تبدیل سریلانکا به یک ملّت-دولت بود. نتیجه‌اش هم برانگیخته شدن خشم تامیلها، قتل دو نخست‌وزیر، شورشهای باهمادی، جنگ داخلی، و درگیر کردن نظامی کشوری دیگر بود (هند، که نخست‌وزیرش، راجیو گاندی، به احتمال زیاد به دست یک مبارز تامیل کشته شد). ملّت-دولت یا دولت تک‌فرهنگی هر ارزشی هم که در حفظ گروههای معیّن داشته است، در عین حال دیگران را تشویق کرده است که به نحوی رفتار کنند که تهدیدکنندهٔ حقوق اعضای گروههای اقلیّتی بوده است که در میان آنان زندگی می‌کرده‌اند.

در واقع، از مثال سریلانکا می‌توان بهره جست و نشان داد که در بسیاری از وضعیّتها خلق یک ملّت-دولت عملاً استراتژیی خودشکن برای حفظ هویّت و فرهنگ گروهی است. زمانی که یک ملّت معیّن تنها یکی از گروههای ساکن یک سرزمین است، اصرار آن برای آنکه دولت حاکم بر آن سرزمین بایستی بدل به ملّت-دولت آن ملّت شود، ناگزیر نگرانی و خشم اعضای گروههای اقلیّتی را برخواهد انگیخت که می‌ترسند در نهایت ببینند ساکن جامعه‌ای سیاسی هستند که رسماً چنان سازمان یافته است که تأمین‌کنندهٔ منافع گروهی جز گروه خود آنها باشد. این نه‌تنها به معنای آن است که حقوق آنها در مقام فرد مورد تهدید قرار

می‌گیرد، بلکه حتّی بدتر از آن، بدین معناست که حقوق گروه آنها برای آنکه حفظ شود و در آن سرزمین شکوفا شود در معرض تهدید قرار گرفته است. برای همین، قابل فهم است که آنها خواهند خواست برای حفظ گروهشان در برابر اکثریّت مبارزه کنند، و در نتیجه کشمکشها و حتی احتمالاً جنگی به راه اندازند که می‌تواند به همهٔ گروههای داخل آن سرزمین لطمه بزند و برای همه زیانبار باشد. جنگ قومی در یوگوسلاوی سابق تکان‌دهنده‌ترین و تراژیک‌ترین مصداق این نکته است. بنابراین، به نظر می‌رسد تاریخ اخیر نشان می‌دهد که حتّی اگر دولتی تک‌فرهنگی بعضاً حافظ واحدهایی فرهنگی در بخشهایی از جهان بوده است، یکی از بدترین حاملها برای حفظ فرهنگها در وضعیّتهایی است که تعداد زیادی از افراد از گروههای دیگر هم در همان سرزمین ساکن هستند ــ و این شامل تقریباً اکثر مناطق در جهان امروز می‌شود.

تلاش «جامعهٔ اروپا» برای تضعیف پیوندهای ملّی و تشویق وابستگی چندسویهٔ سیاسی و اقتصادی راهی بوده است برای پیشگیری از تضادّ و کشمکش و تقویت صلح میان ملّتهایی که علی‌رغم و حتّی به دلیل این واقعیّت که تبدیل به ملّت‌ـدولت شده‌اند یا می‌خواسته‌اند تبدیل به ملّت‌ـدولت شوند گستاخی و جسارت این را پیدا کرده‌اند که علیه هم جنگ به راه بیندازند. از شوخیهای روزگار است که برخلاف بسیاری از امریکاییها که از ماهیّت ازهم‌گسلندهٔ جامعهٔ فوق‌العاده متکثّر دلنگرانند، اروپاییها به این نتیجه رسیده‌اند که همگونی خطری برای صلح است و نه حالتی که مانع از جنگ شود و به صلح کمک رساند. (و تأمّل در این مورد جالب است که اتّحاد نزدیکتر دولتهای اروپایی چه تأثیری بر آنچه سرانجام سیاست مشترک مهاجرتی آنان باید بشود خواهد داشت و چه تأثیری بر درک و برداشت این دولتها از شهروندی برجای خواهد گذاشت.) درسی که باید از این‌گونه تأمّلات گرفت این است که گروهها در ملّت‌ـدولتها یا دولتهای تک‌فرهنگی (غالباً خصم هم) نیست که بهتر شکوفا یا بهتر حفظ می‌شوند، بلکه در سایر انواع رژیمهایی که مشوّق حفظ هویّت فرهنگی هستند و اعضای گروههای فرهنگی مختلف را حفاظت می‌کنند، و شبکه‌ای از تعامل و وابستگی متقابل اقتصادی و سیاسی به وجود می‌آورند که

جنگ در رقابت اقتصادی را راههایی ناپذیرفتنی برای حلّ منازعات می‌کند، بهتر شکوفا و حفظ می‌شوند.

در نهایت، استدلال باهمادگرایان و لیبرالها، هر دو، در دفاع از ملّت-دولتها یا دولتهای تک‌فرهنگی و نیز در دفاع از درک و برداشت غیررضایتی از شهروندی که شهروندی را در این دولتها به پس‌زمینهٔ ملّی و فرهنگی ربط می‌دهد، ماهیّت پیامدگرایانه دارد: یعنی هر دو ادّعایشان این است که دولتهای تک‌ملیّتی یا تک‌فرهنگی به این دلیل موجّه هستند که پیامدهای مطلوبی دارند، خصوصاً در زمینهٔ حفظ ملّتها یا فرهنگها. پس یادآوری این نکته که عملاً این پیامدها چیز دیگری بوده‌اند بسیار مهمّ است. البتّه ممکن است وضعیّتهایی باشد که در آن وضعیّتها دولتی تک‌ملیّتی یا تک‌فرهنگی حامل مؤثّری برای حفظ یک گروه باشد، امّا تاریخ نشان می‌دهد که نه‌تنها اینگونه ترتیبات سیاسی غالباً حافظ رفاه و سعادت آن گروه نیستند، بلکه حتّی اندیشهٔ چنین دولتی محرّک اقداماتی سیاسی بوده است که مشوق تضادّها و کشمکشهایی شده است که سخت به باهمادهای فرهنگی آسیب رسانده‌اند.

پس اگر قبول داشته باشیم که باهمادهای فرهنگی برای رفاه و سعادت فرد اهمیّت دارند و بنابراین ارزش حفظ کردن دارند، لازم است در این مورد دست به تفکّر و تأمّل مجدّد بزنیم که چگونه واقعاً می‌توان چنین حفاظتی را برای این باهماد تأمین کرد. استدلال من علیه ملّت-دولتها یا دولتهای تک‌فرهنگی استدلالی علیه اهمیّت باهمادی فرهنگی نیست، بلکه استدلال علیه این اندیشه است که باهمادهای سیاسی بایستی همیشه ــ یا حتّی عموماً ــ با باهمادهای قومی یا فرهنگی مطابقت داشته باشند. پس چه نوع باهماد سیاسی را باید تدارک ببینیم و برپا سازیم تا این حفاظت را تأمین کند؟

به نظر من این یکی از سؤالات بسیار جالب و بسیار باز در جهان امروز ماست. اروپا می‌کوشد پاسخی به این سؤال را شکل دهد، و کبک هم اگر بتواند در برابر وسوسهٔ استقرار و تأسیس یک ملّت-دولت مقاومت کند می‌تواند با جامهٔ عمل پوشاندن به مفهوم «اجتماع فرمانفرمایانه»[1] پاسخ دیگری برای این

1. sovereignty association

سؤال فراهم آورد (هرچند کبک در این راه باید با مسئلهٔ حقوق فرهنگهای غیرفرانسوی داخل آن دست و پنجه نرم کند ــ مثلاً، حقوق جمعیّتهای بومی نظیر موهاوکها، که می‌خواهند فرهنگشان را حفظ کنند). سرانجام، این هم هست که تاریخ ملّتهای مهاجری نظیر ایالات متّحده و کانادا نشان داده است که احتمال این وجود دارد که گروههای مختلف در عین حفظ دست‌کم برخی هویّتهای متمایزشان با هم کنار بیایند. کلید همزیستی مسالمت‌آمیز احتمالاً در جدایی و کنارگذاشتن بقیّه و حالت انحصاری پیداکردن نیست، بلکه در وابستگی متقابل و تساهل و تسامح در قبال تنوّع در جامعه‌ای چندفرهنگی است.

آن دسته از پیروان و مبلّغان ملّت‌ـدولت یا دولت تک‌فرهنگی که معتقدند استدلال من خطاست بایستی دفاعی پیامدگرایانه از این دولتها را تدارک ببینند، آن هم با توجّه به تاریخ خشونتی که زادهٔ ناسیونالیسم و تک‌فرهنگ‌گرایی در قرن بیستم بوده است. برای این کار آنها باید بکوشند تفسیر تازه‌ای از گواهیهای تاریخی به دست دهند به نحوی که معلوم شود این دولتها نقشی در خشونتهای قومی و ملّی پیدا شده در قرن بیستم نداشته‌اند و از این اتّهام مبرّی هستند. آنها ممکن است همچنین سعی کنند درک و برداشتی از ماهیّت و مسئولیّتهای دولت تک‌فرهنگی بپرورانند به نحوی که از نظر اخلاقی بیشتر قابل توجیه باشد و بیش از بسیاری از دولتهای اینچنینی درگذشته حافظ صلح باشد.

امّا لازمهٔ هرگونه دفاعی از این دولت این است که طرفداران چنین دولتهایی دقیقاً مشخص کنند که «حفظ» یک فرهنگ شامل چه چیزهایی می‌شود که دولت تک‌فرهنگی می‌تواند تأمین‌کنندهٔ چنین حفاظتی باشد. یقیناً «حفظ یک فرهنگ» نمی‌تواند به معنای این باشد که آن فرهنگ در همان‌حالی که هست بماند و حفظ شود؛ مثلاً ورود تکنولوژی می‌تواند دگرگونیهای بسیاری در یک فرهنگ به بار آورد (مثلاً در نظر بگیرید که اتوموبیل چه تغییراتی در فرهنگهای ما داده است)، و تازه ما قاعدتاً گمان نداریم که ورود تکنولوژی مغایرتی با حفظ اکثر فرهنگها داشته باشد (هرچند این مسئله ممکن است در مورد برخی فرهنگها مصداق داشته باشد؛ مثلاً ممکن است ورود تکنولوژی با حفظ فرهنگ آمیش[1]

---

۱. Amish، منصوب به فرقه‌ای در اوهایو.

مغایرت داشته باشد). بنابراین ما منتظر تحلیلی مفهومی از این هستیم که حفظ یک فرهنگ شامل چه چیزهایی است.

مدافع دولت تک‌فرهنگی همچنین باید به ما بگوید «فرهنگ واحد» چیست. حتّی با استفاده از تعریف «گروههای شامل» که پیشتر در همین فصل داده شد، آیا ما نمی‌توانیم گروههای بسیاری را بیابیم که حتّی در همگونترین جوامع سیاسی با این تعریف تطبیق داشته باشند؟ مثلاً آیا در ژاپن و آلمان گروههای مذهبی بسیاری وجود ندارد؟ آیا «روسهای قومی» باز خود برخاسته از سنتهای تاریخی مختلف و نمایندهٔ فرهنگهای مختلف نیستند؟ آیا کشورهایی مثل فرانسه متشکّل از نواحی مختلفی نیستند که ساکنان آنها به لهجه‌های مختلف و حتّی زبانهای مختلف (مثلاً باسکی) صحبت می‌کنند؟ بنابراین این اندیشه که کشوری می‌تواند پذیرای فقط «یک فرهنگ» باشد فهمیدنش دشوار است، چون هیچ کشوری نیست که جمعیّتش فقط یک سنّت فرهنگی داشته باشد. بنابراین آیا خواستار دولتی تک‌فرهنگی شدن به معنای خواستن این نیست که یک گروه زمام قدرت را چنان در دست بگیرد که به زیان اعضای سایر گروهها باشد؟[۳۷]

من این سؤالات را وا می‌نهم تا خوانندگان خود به بحث و جدل دربارهٔ آنها بپردازند. امّا اجازه دهید این بخش را با نکتهٔ فلسفی انتزاعی‌تری به پایان برم. چون همهٔ استدلالهای له و علیه ملّت‌ـدولتها و دولتهای تک‌فرهنگی که من از نظر گذرانده‌ام همگی ماهیّت پیامدگرایانه دارند، همگی فرضی در مورد مرزهای جوامع سیاسی دارند که در اصل هیوم پیشنهاد کرده است[۳۸]: آن فرض این است که قلمرو تحت کنترل جامعه‌ای سیاسی عرفاً بر این مبنا تثبیت و از آن دفاع می‌شود که جامعه‌ای با این حوزهٔ اختیار برای افراد یا گروههای آن منطقه از نظر ابزاری ارزشمند است (در واقع، برای به دست آوردن قلمرویی که گمان می‌رود برای جامعه‌ای سودمند است، آن جامعه ممکن است با جامعهٔ سیاسی دیگری وارد جنگ شود یا مقدار زیادی پول صرف خرید آن قلمرو کند. مثلاً، در نظر آورید که ایالات متّحده چگونه برخی قلمروها را به دست آورده است، از جمله خرید لوئیزیانا، خرید گدسن، و جنگ امریکا‌ـمکزیک). هیچ مرز اخلاقی «طبیعی» میان دولتها وجود ندارد.

حتّی اساسی‌تر از این، درسی که از تجارب سیاسی رژیمهای امروزی می‌آموزیم این است که حتّی پنداشتی «طبیعی» از دولت هم وجود ندارد، و درک و برداشت فعلی از دولتها و آرایش فعلی آنها ضرورتاً از ویژگیهای دائمی نقشهٔ سیاسی نیست، و ممکن است حاملان بهتر و صلح‌آمیزتری برای نظم سیاسی وجود داشته باشد[۳۹]. ارزشهای تأمین‌کنندهٔ صلح در لیبرالیسم را شاید به بهترین نحو بتوان در جوامعی سیاسی در خدمت هویّت گروهی قرار داد که ملّت-دولتهای سنّتی یا دولتهای تک‌فرهنگی نباشند، و در قرن آینده انواع مختلفی از چنین جوامعی ممکن است سر برآورند. برای همین، آنهایی که از سیاستهای شهروندی غیررضایتی یا شهروندی رضایتی و درک و برداشتهایی از دولت دفاع می‌کنند که حامی این سیاستهاست لازم است نظر کنند که آیا این درک و برداشت از دولت به صورتی که ما امروز می‌شناسیم واقعاً بهترین حامل برای حفاظت از حقوق و رفاه و سعادت افراد یا گروهها یا بهترین حامل برای استفادهٔ مؤثّر و بارآور از منابع و امکانات جهان است یا نه. خصوصاً برای لیبرالهایی که نهایتاً دلبستهٔ حفظ و تأمین حقوق و رفاه و سعادت افراد هستند، تاریخ قرن بیستم باید نشان‌دهندهٔ این باشد که به هیچ‌روی کافی نیست که فرض کنیم شیوه‌های سازماندهی سیاسی موجودی که در این قرن به آنها اتّکا شده است یگانه شیوه‌های ممکن یا بهترین آنها هستند.

اصالت تعدّد فرهنگها

سوّمین آزمونی که می‌توان در برابر دفاع باهمادگرایان و لیبرالها از ملّت-دولتها می‌توان قرار داد مربوط به فرضی نهفته و پنهان در استدلال آنهاست، و آن این است که فرهنگ یک ملّت زمانی به بهترین نحو حفظ می‌شود که هرکسی را که در گروه دیگری بار آمده است و عضو گروه دیگری است بیرون از حیطهٔ آن نگاه داریم. امّا در نظر بگیرید که گروههایی را که به ما هویّت می‌بخشند می‌توان در دولتی هم حفظ کرد که چندفرهنگی است و نه صرفاً تک‌فرهنگی؛ در واقع، این یکی از اصول حیاتبخش در کانادا بوده است[۴۰]. مدافعان دولتهای مبتنی بر

رضایت نظیر ایالات متّحده و کانادا ممکن است اصرار ورزند که نه‌تنها گروههای مختلف معرّف هویّتهای فرهنگی اعضای این دولتها بایستی از حفاظت چشمگیری برخوردار شوند، بلکه اعضای این گروهها هم با حضور افرادی با پس‌زمینه‌های فرهنگی متفاوت غنای بیشتری پیدا می‌کنند. همچنین من هیچ استدلال مجاب‌کننده‌ای نمی‌یابم که نظم اقتصادی جهان فقط در صورتی به بهترین نحو ارتقا و ترفیع پیدا خواهد کرد که هر باهماد فرهنگی دولت خودش را داشته باشد؛ به عکس، به نظر من حتّی می‌توان گفت که رشد اقتصادی در فضای چندفرهنگی بیشتر خواهد بود و انگیزهٔ بیشتری خواهد داشت.

برای همین، حامیان لیبرال ملّت‌ـدولتها احتمالاً در این مورد که چه نوع جامعه‌ای واقعاً و اصالتاً برای ما خوب است دچار اشتباهی فاحش می‌شوند. شاید بهترین دلیل برای حمایت از سیاست شهروندی مبتنی بر رضایت بر اساس آرمانهای لیبرالی این باشد که چنین سیاستی مشوّق جامعه‌ای چندفرهنگی است که در قیاس با جامعهٔ تک‌فرهنگی هم جالبتر، هم بیشتر موجد صلح، هم از نظر اقتصادی بارآورتر، و هم بیشتر قوّت‌دهندهٔ به افرادی است که در آن زندگی می‌کنند. و اگر چنین است، هم ملّت‌ـدولتهای قومی و هم دولتهای «گروههای شامل» به حال ما زیانبار هستند: آنها نه‌تنها به جای علاج تضادّها و کشمکشهای میان گروهها به این تضادّها و کشمکشها دامن می‌زنند، بلکه همچنین مانع توسعهٔ اقتصادی و تنوّع ورزشهای اجتماعی، اندیشه‌ها، و سبکهای زندگی می‌شوند که ما را قادر می‌سازند در مقام فرد شکوفاتر شویم.

توجّه کنید که دفاعی که من در اینجا از جوامع چندفرهنگی عرضه کرده‌ام صرفاً مبتنی بر خیر فرد است، و نه مبتنی بر مفهومی از حقوق گروهی. البتّه شخص معتقد به حقوق گروهی هم می‌تواند بر پایهٔ اهمیّت اخلاقی گروههای شامل و تکلیف ما در قبال این گروهها از اصالت تعدّد فرهنگها دفاع کند ــ البتّه به شرط مقاومت و ایستادگی در برابر این اندیشه که حقوق چنین گروههایی شامل حقِّ داشتنِ دولتی از آنِ خودشان است. در واقع اگر فرد معتقد به حقوق گروهی همچنان بر این مسئله اصرار ورزد که هر گروه خاصّی حق دارد یک

ملّت-دولت یا دولت تک‌فرهنگی داشته باشد، دیگر نخواهد توانست از مفهوم دولت چندفرهنگی دفاع کند. بنابراین لازمهٔ دفاع از اصالت تعدّد فرهنگها دست برداشتن از دفاع از دولت تک‌فرهنگی یا ملّت-دولت است که تلویحاً فرد را به نوعی بنیاد رضایتی، و نه غیررضایتی، برای شهروندی و عضویّت دولت پایبند می‌سازد ــ بنیادی که مبتنی بر رضایت اعضای فردی یا گروههایی است که دولت چندفرهنگی را می‌سازند.

پیوند میان اصالت تعدّد فرهنگها و درک و برداشتهای مبتنی بر رضایت از اجتماع و شراکت سیاسی، به‌گمان من، آنقدر که لازم است مورد توجّه و اعتنای مدافعان باهمادگرای اصالت تعدّد فرهنگها قرار نگرفته است. در دفاع باهمادگرایانه از اصالت تعدّد فرهنگها بایستی درک و برداشتی از دولت فرض قرار گیرد که در خدمت یک ملّت واحد یا یک گروه شامل خاصّ نیست، و بنابراین پیش‌فرض آن درک و برداشتی فوق‌العاده فردگرایانه از عضویّت دولت خواهد بود، از همان نوعی که معمولاً با لیبرالیسم همراه است. شاید بیش از هر چیز دیگر، این بنیاد نهفتهٔ مبتنی بر رضایت برای اصالت تعدّد فرهنگها توضیح‌دهندهٔ تشویش و فشار و بحران در مواضع باهمادگرایانهٔ نظریّه‌پردازان سیاسی در جوامعی نظیر ایالات متّحده و کانادا باشد: دشوار بتوان از دولت به عنوان نهادی دفاع کرد که وظیفه‌اش حفظ باهماد است و بعد گفت که عضویّت در دولت مورد بحث، چون حاصل رضایت فردی است، شامل افرادی از باهمادهای گوناگون می‌شود که هیچ‌یک از آنها نمی‌خواهد که دولت به نفع هیچ تک‌باهمادی وارد عمل شود. بنابراین پذیرش اصول لیبرالی تساهل و تسامح و رفتار بیطرفانه و کاری به‌کار گروهها نداشتن ظاهراً در محیطی که در آن رضایت افراد متفرّق و متنوّع، و نه پس‌زمینهٔ فرهنگی یا قومی مشترک، چسب اجتماع و مشارکت سیاسی است امری تقریباً ناگزیر است.

تقریباً ناگزیر ــ امّا نه کاملاً ناگزیر، دست‌کم نه زمانی که شناسایی، حفظ، و حمایت سیاسی از فرهنگهای متکثّر در این جوامع هواداران پروپاقرصی دارد. همانگونه که فمینیستها مدّعی این هستند که حکومتها باید نقشی فعّال در پایان

دادن به آن دسته از ورزشهای اجتماعی ایفا کنند که سبب اجحاف به زنان می‌شوند، درست به همان نحو نیز برخی باهمادگرایان، نظیر چارلز تیلور (که تجربهٔ کانادا را الگوی خویش قرار داده است) مدّعی هستند که حکومتها باید نقشی فعّال هم در به رسمیّت شناختن ارزش سنّتهای فرهنگی مختلف در درون جامعه داشته باشند، و هم در صورتبندی سیاستهایی که به حفظ و تقویت این فرهنگها کمک می‌کند (مثلاً در قوانین زبانی، و نظامهای آموزشی)[۴۱]. مثلاً، اگر حکومتی این سیاست را در پیش بگیرد که کاری به کار آموزش کودکان در محیطی نداشته باشد که فرهنگی مسلّط اندک‌اندک کنترل آنچه را که به همهٔ کودکان آموخته می‌شود در دست بگیرد، و ادبیّات و اندیشه‌های دیگر فرهنگها را از حیطهٔ آموزش کنار بگذارد، آنگاه آن حکومت اجازه داده است که به فرهنگهای غیرمسلّط بی‌احترامی شود و صدمه وارد آید، و چارهٔ کار فقط این است که حکومت وارد کار شود و در حوزهٔ سیاست آموزشی از این فرهنگها حمایت کند. در نظر عدّهٔ کثیری، جامعهٔ عادل بایستی دلبستهٔ خلق و تقویت سیاستهایی باشد که به اعضای همهٔ باهمادهای فرهنگی اجازه می‌دهند که در آن جامعه خود را آسوده و در خانهٔ خویش احساس کنند[۴۲]. و برای آنکه همه این احساس را داشته باشند، دولت باید این مسئله را به رسمیّت بشناسد که مردم از نظر فرهنگی متفاوت هستند و بنابراین سیاستهایی حقوقی را بپروراند که بر احترام به این تفاوتهای فرهنگی تأکید می‌کنند. (این نکته را مقایسه کنید با اصرار فمینیستهای لیبرال بر توجّه و اعتنای به تفاوتهای جنسی به عنوان راهی برای تأمین برابری جنسیّتی واقعی، که در فصل ۵ مورد بحث قرار گرفت.)

اینها سخنان زیبایی هستند، امّا آنچه چنین هدفی را پیچیده و دشوار می‌کند این واقعیّت است که از نظر اخلاقی برای دولتی که متعهّد به حمایت از همهٔ فرهنگهای موجود در قلمروش است حمایت فعّالانه از برخی فرهنگها مشکل‌ساز است چون برای این کار باید سیاستهایی را در پیش بگیرد که در نهایت به ضرر بقیّه تمام می‌شود (مثلاً، همانگونه که ممکن است قانونی در حمایت از زبان یک گروه امتیازی به آن گروه در برابر بقیّه‌ای می‌دهد که به زبان دیگری سخن می‌گویند).

دولت در جامعه‌ای چندفرهنگی همچنین زمانی که برخی از فرهنگهای درون آن با ورزشهای فرهنگی که سایر فرهنگهای موجود در آن دولت دارند مخالفت می‌کنند یا زمانی که بخشی از سنّت یک فرهنگ شامل نفی آزادی و برابری برخی از اعضای آن فرهنگهاست با مشکلاتی مواجه می‌شود. برای آنکه جامعهٔ سیاسی چندفرهنگی مبتنی بر رضایت عادل باشد، باید از هر شهروند بخواهد که خود را به احترام گذاشتن و تحمّل کردن عملکرد و ادامهٔ حیات سایر گروهها در آن جامعه، و نیز همهٔ اعضای گروه خودش مقیّد کند (که آنها هم البتّه به نوبهٔ خود در برابر او چنین قید و تکلیفی خواهند داشت). امّا این اندیشهٔ لیبرالی خود چیزی است که ممکن است اعضای برخی فرهنگها پذیرفتن آن‌را دشوار بیابند، و این نشان می‌دهد که دست‌کم اعضای این فرهنگها برای ورود به فرهنگ سیاسی مبتنی بر رضایت باید برخی باورها یا سنّتهای فرهنگی گروه خود را تغییر دهند. عدّه‌ای ممکن است بگویند که چنین تغییری خود نوعی تهدید برای یکپارچگی چنین فرهنگی است؛ لیبرالها (و همهٔ مدافعان پیگیر اصالت تعدّد فرهنگها) ممکن است بگویند چنین تغییری خود راهی است برای بهبود بخشیدن اخلاقی به آن فرهنگ[۴۲]. به هر صورت، از یک وجه خاصّ دفاع پیگیرانه از اصالت تعدّد فرهنگها شامل حمله‌ای بخشی (و به نظر من موجّه) به برخی اجزای سازندهٔ برخی سنّتهای فرهنگی خواهد بود ــ یعنی آن اجزایی که نسبت به سایر افراد یا گروهها نامتساهلانه‌اند و آن اجزایی که نافی آزادی یا برابری برخی از اعضای خود هستند.

علاوه بر این، اگر دفاع اخلاقی از اصالت تعدّد فرهنگها مبتنی بر اهمیّت اخلاقی احترام گذاشتن به هر فرد باشد که هویّتش عمیقاً به پیوندهای او با فرهنگی که در آن بار آمده است و در آن زندگی می‌کند گره خورده است، آنگاه احترام گذاشتن به او و یکپارچگی گروهش که او عضوی از آن است نمی‌تواند اخلاقاً شامل احترام گذاشتن به ورزشهای غیرمتساهلانه و اجحاف‌آمیز یا نگرشهای تبعیض‌آمیز آن باشد. بنیادهای اخلاقی دفاع چندفرهنگی از فرهنگها معیّن می‌کند که دولت معتقد به چنین دفاعی از کدام ورزشهای فرهنگی می‌تواند

حمایت کند یا کدام‌یک از آنها را می‌تواند مجاز بشمارد. اینکه چگونه یک جامعهٔ چندفرهنگی می‌تواند مسیری حقوقی را ترسیم کند که به‌گونه‌ای مناسب حقّ فرهنگها در آن ادا شود و از آنها حمایت به عمل آید، آن هم همراه با منع گروههای فرهنگی از کم‌ارج کردن یا محدود ساختن آزادیهای افراد، چه در درون گروه خودشان و چه در گروههای دیگر، حتّی اگر چنین ورزشهایی (مثلاً، در مورد زنان) انعکاس بخشی از تاریخ و سنّت آنان باشد، سؤال فوق‌العاده پیچیده و دشواری است که موضوع اصلی بحث و جدلها در جوامع پلورالیستی امروز است.

انفصال در دولتهای مبتنی بر رضایت

یکی از مخاطرات ذاتی در هر جامعهٔ سیاسی که شامل بیش از یک «گروه شامل» است که هر یک بخشی (کم و بیش) متمایز از قلمرو آن جامعه را در اشغال خود دارد، آن است که یکی از این گروهها بکوشد خود را از آن موجودیّت بزرگتر منفصل کند. مسئلهٔ انفصال در قرن نوزدهم در ایالات متّحده جنگی به بار آورد و در روزگار ما نیز تهدیدی است برای از هم گسیختن بسیاری از جوامع چندفرهنگی، از جمله کانادا، یوگوسلاوی سابق، و اتیوپی (و در مواردی عملاً کار از تهدید گذشته و این از هم گسیختن عملی شده است). چه زمانی انفصال موجّه است؟ چه زمانی گروه بزرگتر باید دست به مبارزه زند تا گروه انفصالی را در محدودهٔ رژیم خود نگاه دارد، و چه زمانی باید آمادگی آن‌را داشته باشد که بگذارد گروه انفصالی از آن جدا شود؟

ممکن است به نظر بیاید که پاسخی که شخص به این سؤال می‌دهد بستگی به این داشته باشد که او عضویّت در دولت خویش را مبتنی بر رضایت می‌داند یا نه. چون، هر چه باشد، اگر عضویّت هر فرد در دولت حاصل رضایت اوست (چه رضایت صریح و چه رضایت ضمنی) و این عضویّت چیزی است که او می‌تواند اگر بخواهد آن‌را وانهد، چرا گروهی از افراد نتوانند از دولتی خارج شوند و با خود بخشی از سرزمینی را که در آن زندگی می‌کنند، با وانهادن و انکار

جمعی رضایت خود به آن دولت، از سرزمین کلّی جدا کنند و با اجماع خود رژیم تازه‌ای را در آن مستقر کنند؟[۴۴]

الن بیوکنن[1] می‌گوید از منظری اخلاقی نمی‌توان انفصال را امری بی‌مسئله و مشکل دانست[۴۵]. انفصال می‌تواند هزینه‌هایی شاید گزاف بر گروهی که ترک می‌شود به همراه داشته باشد اگر که گروه انفصالی با خود بخشی از سرزمین و منابع و امکاناتی را ببرد که برای سلامت اقتصادی گروه بزرگتر بسیار ارزشمند و اساسی است. این وضع ممکن است انفصال آنان را از نظر اخلاقی غیرموجّه کند (هرچند شاید جبران مافات اقتصادی با پرداختی که گروه انفصالی به گروه بزرگتر می‌کند بتواند این مسئلهٔ اخلاقی را فیصله دهد). انفصال همچنین ممکن است به دلایل ناشایستی صورت گیرد و ورزشهای ناعادلانه‌ای ترویج کند و به این جهت از نظر اخلاقی پذیرفتنی نباشد. مثلاً، گروه انفصالی ممکن است احترامی برای فرهنگهای اقلیّت که در قلمرو آن خواهند ماند قائل نباشد، بنابراین از نظر اخلاقی برای گروه بزرگتر جلوگیری از این انفصال موجّه باشد. یا ممکن است گروهی بخواهد منفصل شود تا بتواند سیاستهای ناعادلانه‌ای را نظیر بردگی یا تبعیض رواج دهد (مثلاً، دلایل انفصالی را که امریکاییهای جنوبی در جنگ داخلی امریکا اقامه می‌کردند در نظر بگیرید)؛ در این صورت ممکن است گروه بزرگتر فکر کند که حق دارد با این انفصال، حتی به زور هم که شده، مخالفت کند.

این قید و بندهای اخلاقی در زمینهٔ انفصال در واقع به ما می‌گویند که از جهاتی مهمّ خروج یک فرد از دولت، که به هنگام وانهادن عضویّتش در دولت بخشی از سرزمین را با خود نمی‌برد، با خروج گروهی از افراد از دولت، که معتقدند می‌توانند بخشی از سرزمین را هم با خود ببرند، تفاوت دارد. چون سرزمین از همهٔ جهات (اقتصادی، دفاع سیاسی، و تاریخ جامعه) با رفاه و سعادت یک گروه ارتباط دارد، خارج شدن از عضویت دولت توأم با جدا کردن سرزمین مجموعه‌ای از مسائل را در پی دارد که خارج شدن بدون بردن سرزمین آن مسائل را در پی ندارد. علاوه بر این، دلایل شخصی افراد برای خروج از

1. Allen Buchanan

عضویّت دولت کلاً به نظرمان نمی‌آید که ربط سیاسی به‌گروهی پیدا کند که آن افراد ترکش می‌کنند، حال آنکه دلایل گروهی از افراد برای خروج از یک رژیم ممکن است اهمیّت زیادی، چه از نظر نمادین و چه عملاً، برای گروه بزرگتر داشته باشد، چون ممکن است آن افراد نقشی در قانونگذاری داشته باشند و بر زندگی و چشم‌انداز آتی بسیاری از افراد تأثیر گذارند. برای همین، این دلایل در ارزیابی موجّه یا ناموجّه بودن خروج آن گروه اهمیّت پیدا می‌کند، حتّی اگر نظر ما این باشد که ارزش آزادی ما را از تجسّس در دلایل فرد برای بازپس گرفتن رضایتش از رژیم و در نتیجه محدود کردن او در این مورد منع می‌کند.

دلیل جالب دیگری هم هست که انفصال از یک جامعهٔ مبتنی بر رضایت را مسئله‌ساز می‌کند: اگر آن جامعه دموکراتیک باشد، تهدید انفصال می‌تواند آن شکل از رژیم را تضعیف کند. این نکته‌ای بود که آبراهام لینکلن در ۱۸۶۰ در تلاش برای متوقّف کردن انفصال قریب‌الوقوع جنوب با شور و حرارت مطرح می‌کرد[۴۶]. لینکلن می‌گفت در یک دموکراسی حکومت با اکثریّت است، و اگر اقلیّتی، در نتیجهٔ باخت [در انتخابات]، تصمیم به انفصال بگیرد، این کار در نهایت به معنای تضعیف تصمیم‌گیری به شکل دموکراتیک و ردّ و انکار آن خواهد بود:

> اگر اقلیّت به رأی اکثریّت گردن ننهد، اکثریّت باید اجبارشان کند وگرنه حکومت دیگر حکومت نخواهد بود. هیچ راه دیگری هم نیست؛ برای ادامهٔ حکومت باید یکی از دو طرف تسلیم شود. اگر در چنین موردی اقلیّت به جای گردن نهادن خود را منفصل کند، آنگاه سنّتی ایجاد می‌شود که در جای خود آن اقلیّت را هم دچار شقاق خواهد کرد و ویران خواهد ساخت؛ زیرا در درون آن اقلیّت هم اقلیّتی سر برخواهد آورد که اگر اکثریّت رضایت به حکومت آن اقلیّت ندهد آن اقلیّت هم خود را منفصل خواهد کرد. مثلاً، چرا بخشی از یک فدراسیون تازه، یک یا دو سال بعد از تأسیس، نخواهد که دوباره منفصل شود، درست همانطور که بخشهایی از اتحادیهٔ فعلی اکنون مدّعی انفصال از آن هستند. همهٔ کسانی که احساسات چندپاره شدن را ستایش می‌کنند، اکنون باید بفهمند چنین احساساتی دقیقاً چه پیامدهایی دارد[۴۷].

به عبارت دیگر، برای آنکه یک دموکراسی بپاید، مردم باید آمادگی باختن [در انتخابات] را داشته باشند، و اگر گروههایی روی به این نگرش بیاورند که هرگاه باختند می‌توانند از بازی کنار بکشند، آنگاه دیگر بازی دوام نخواهد داشت. و باز، این نشان می‌دهد که خروج گروهی و خروج فردی مسائل متفاوتی را در پی دارند: خروج افراد صورت دموکراتیک حکومت را تهدید نمی‌کند، حال آنکه خروج گروهها راهی برای گریز از حکومت اکثریّت و تضعیف آن است.

امّا تضعیف حکومت اکثریّت ممکن است اگر سیاستهای اکثریّت تهدیدکنندهٔ آزادی و برابری اقلیّت متمایل به خروج باشد از نظر اخلاقی مشروعیّت داشته باشد. بنابراین، یک ملاحظهٔ دیگر از باب مشروعیّت اخلاقی انفصال حدّ و حدود کوشش گروه انفصالی برای گریز از سیاستهای ناعادلانه‌ای است که اکثریّت آن رژیم نسبت به آنان اعمال می‌کند. علاوه بر این، حتّی اگر رفتار اکثریّت ناعادلانه هم نباشد، اگر دلیل اینکه گروه اقلیّت جزئی از رژیم شده است فتح باشد و نه رضایت، همین واقعیّت ممکن است فعالیّتهای انفصال‌خواهانه را به عنوان راهی برای بازپس گرفتن خودمختاری ازدست‌رفته و جبران بیعدالتیهای گذشته تشدید کند. (مثلاً دلایل انفصال‌خواهان کبکی را برای جدایی از کانادا در نظر بگیرید). امّا حتّی این نکته را باید مشروط و مقیّد کرد، زیرا پذیرفتگی اخلاقی انفصال در این مورد هنوز هم بستگی به مشروعیّت اخلاقی فرهنگ آن گروه اقلیّت دارد؛ فرهنگ نازی، مثلاً، ارزش حفظ کردن ندارد، و ما سیاستهای اکثریّتی را که به این فرهنگ حمله می‌کند ناعادلانه نمی‌دانیم یا دلیلی مشروع برای انفصال فرهنگ نازی به شمار نمی‌آوریم. این مسئله روشنگر همان نکته‌ای است که در پایان بخش قبل گفتیم، یعنی عدالت به معنای رفتار مشابه با همهٔ فرهنگها نمی‌تواند باشد.

برای همین، این مسئله که آیا انفصال گروهی از یک رژیم چندفرهنگی اخلاقی هست یا نه، مسئلهٔ پیچیده‌ای است، و ربط آن به درک و برداشت رژیم از عضویّت، که رضایتی باشد یا نه، آنقدرها هم که در نگاه نخست ممکن است به نظر بیاید تنگاتنگ نیست. با اینهمه، این پیچیدگیهای اخلاقی ربط نزدیکی

به این واقعیّت دارند که (همانگونه که در فصل ۳ بحثش را کردیم) هر رژیمی با توافق مردم یک سرزمین که پایبند آن رژیم می‌شوند به وجود می‌آید و بقا پیدا می‌کند. هر رژیمی، چه از نظر اخلاقی مشروع باشد چه نباشد، اگر تعداد کافی از افراد به شکل جمعی با هم کار کنند (و در صورت لزوم از زور استفاده کنند) تا توافقی رهبری ایجاد کنند، در نتیجهٔ انفصال یا شورش به وجود خواهد آمد. هر اقلیّتی در آن جمعیّت که با این توافق مخالف باشد (مثلاً طرفداران توریها در امریکا پس از استقلال) در وضعیّت آسیب‌پذیری قرار می‌گیرد، و فارغ از اینکه دلبستگیهای آنان مشروعیّت اخلاقی داشته باشد یا نه، آنها ممکن است معتقد باشند که در مقام فرد باید از جامعه‌ای که هیچ شکلی از رضایت ــ چه توافقی، چه تأییدی، چه عضویّتی ــ بدان نداده‌اند، خارج شوند. نظریّهٔ سیاسی نمی‌تواند این واقعیّت را تغییر دهد که اهداف سیاسی مهمّ و اخلاقاً مشروع معمولاً تلفاتی دارد.

برای مطالعهٔ بیشتر

برای مطالعهٔ مجموعه‌ای از رساله‌ها و مقاله‌ها دربارهٔ شهروندی و مهاجرت رجوع کنید به:

Warren Schwartz, ed., *Justice in Immigration.*

برای اطّلاع از بحثی پیگیرانه در مورد مسائل و مشکلات مفهوم امروزین دولت رجوع کنید به:

Christopher Morris, *An Essay on the Modern State.*

اثری انتقادی دربارهٔ ناسیونالیسم کتاب زیر است:

Russell Hardin, *One for All: The Logic of Group Conflict.*

مقاله‌ای در دفاع از ناسیونالیسم مقالهٔ زیر است:

Avishai Margalit and Joseph Raz, «National Self-Determination», *Journal of Philosophy* 87, 9 (September 1990).

برای پژوهش و اطّلاع بیشتر از اینکه عدالت در میان ملّتها چگونه باید مورد بحث قرار گیرد، رجوع کنید به:

Charles Beitz, *Political Theory and International Relations.*

و نیز:

Thomas Pogge, *Realizing Rawls.*

برای اطّلاع از بحثی دربارهٔ شهروندی که آن‌را به اصالت تعدّد فرهنگها ربط می‌دهد، رجوع کنید به:

Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.*

مقالاتی دربارهٔ اصالت تعدّد فرهنگها را از زاویه‌ها و منظرهای مختلف در کتاب زیر خواهید یافت:

Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism.*

برای اطّلاع از بحثهایی دربارهٔ مشروعیّت انفصال، رجوع کنید به:

Allen Buchanan, *Secession.*

و نیز:

Harry Beran, *The Consent Theory of Political Obligation.*

یادداشتهای فصل ششم

1. Horace Kallen, «Democracy Versus the Melting Pot», in Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (New York: Boni and Liveright, 1924); reprinted from the *Nation*, February 18 and 25, 1915.

۲. در این فصل اتکای من در مورد اطّلاعات مربوط به سیاستهای شهروندی در کشورهای مختلف به مطالبی بوده است که سارا هاردینگ فراهم آورده است. سپاس زیادی در برابر کارهایی که او از جانب من انجام داده است به او مدیونم.

۳. این مفهوم و تصوّر بریتانیایی یکی از علل درگرفتن جنگ ۱۸۱۲ بود، زمانی که کشتیهای بریتانیایی ملوانان کشتیهای امریکایی را گرفتند تا در جنگهای ناپلئونی برای آنها بجنگند، با این استدلال که امریکاییها در حقیقت شهروندان بریتانیایی هستند و بنابراین مکلّفند برای «کشور خودشان» بجنگند.

۴. رجوع کنید به بخش ۱۲ از قانون مهاجرت ۱۹۸۱. برای اطّلاع بیشتر از محتوای قانون ۱۹۸۱ رجوع کنید به:

Nicholas Blake and Ian Mac Donald, *Immigration Law and Practice in the United Kingdom*, 3d ed. (London: Butterworth, 1991).

5. German Federal Constitution of 1949 (Basic Law), art. 16 (2).

6. William Pfaff, «Neo-Nazi Backlash: Immigration Difficulties Cause Germany to Turn Rightward», *Arizona Daily Star*, April 10, 1992, p. A19.

7. From Jules Coleman and Sarah Harding, «Citizenship, the Demands of Justice, and the Moral Relevance of Political Borders», in Warren Schwartz, ed., *Justice in Immigration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 18–62.

۸. بیان دقیق این قواعد چنین است: همهٔ افرادی که خارج از آلمان از والدینی آلمانی یا اجداد آلمانی زاده می‌شوند باید اگر درخواستی دادند فقط به شهروندی آلمان پذیرفته شوند (و هر شهروندی دیگری را که به هنگام طرح درخواست دارند وانهند). علاوه بر این، با اینکه این افراد «شهروندان تابعیّت‌گرفته» به حساب می‌آیند در مقولهٔ «تابعیّت‌گرفتگان بنا به حق» قرار می‌گیرند، برخلاف زادگان از والدین غیرآلمانی، که «تابعیّت‌گرفتگان بنا به صلاحدید» حکومت آلمان هستند. برای بحثهای بیشتر در این مورد رجوع کنید به:

Kay Hailbronne, «Citizenship and Nationhood in Germany», in R. Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (New York: University Press of America, 1989), pp. 67–68, 73–74. Cited by Coleman and Harding, «Citizenship».

۹. علاوه بر این، اغلب اوقات این مهاجران تصور می‌کنند که این همگون‌سازی خود شامل تغییراتی در شیوهٔ زندگی آنهاست که نوعی بی‌احترامی به میراث آنان تلقّی می‌شود و بنابراین تن به این کار نمی‌دهند. درصد زیادی از ساکنان ترک‌تبار آلمان دلشان نمی‌خواهد درخواست شهروندی بکنند چون گمان دارند این کار به معنای از دست دادن هویّت ترکی‌شان خواهد بود. در ۱۹۸۵ فقط ۷/۵ درصد از ترکهای مقیم آلمان علاقه‌ای به‌گرفتن شهروندی آلمان ابراز کردند، رجوع کنید به:

Hailbronner, «Citizenship and Nationhood», p. 75, Cited by Coleman and Harding, «Citizenship», n. 122, p. 60.

10. Pfaff, «Neo-Nazi Backlash», p. 19.

۱۱. برای آنکه دولتی ملّت‌ـدولت شود نیازی ندارد که شامل همهٔ اعضای آن ملّت شود. مجارستان یک ملّت‌ـدولت است، امّا شامل مجارهایی که در رومانی یا کرواسی زندگی می‌کنند نمی‌شود. امّا اعضایی که این دولت شاملش بود باید تقریباً انحصاراً از اعضای آن ملّت باشند.

۱۲. این فهرست خصیصه‌ها مبتنی بر تعاریفی است که در اثر زیر آمده است:

Avishai Margalit and Joseph Raz, «National Self-Determination», *Journal of Philosophy* 87, 9 (September 1990): 443–447.

امّا خصیصهٔ پنجمی که من برشمرده‌ام همانی نیست که مارگالیت و راز پذیرفته و تعریف کرده باشند، هرچند این خصیصه از اصول جانبخش ملّتهایی نظیر آلمان، ژاپن، و صربهاست. من آن‌را به این فهرست علاوه کرده‌ام چون اهمیّت زیادی برای درک سیاستهای شهروندی در چنین ملّتهایی دارد.

13. See Margalit and Raz, *Ibid.*

این عبارت در اثر زیر هم آمده است:

Coleman and Harding, «Citizenship», 41.

14. See *Ibid.*

۱۵. این استلزامات و اقتضائات در قانون اساسی سال ۱۹۴۶ ژاپن بیان شده است.

۱۶. رجوع کنید به قانون اقامت دائم ۱۹۵۱ ژاپن.

۱۷. والدین بچّه به هر صورت باید در فاصلهٔ سه ماه از تولّد بچه درخواستی ارائه کنند.

18. See, for example, John Locke, *Two Treatises of Government*, ed., Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1988);

Jean-Jacques Rousseau, *Social Contract*, trans. G. D. H. Cole (London: J. M. Dent and Sons, 1968);

Immanuel Kant, *Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (New York: Bobbs-Merrill, 1965).

19. For example, in Hume, «Of the Original Contract», in *Hume's Ethical Writings*, ed., Alasdair MacIntyre (New York: Collier, 1965).

۲۰. از جهتی نقدهای هیوم در مورد نظریّه‌هایی کارسازتر است که برای مشروعیّت بخشیدن به فرمانروایی حکومت بر شهروندان متکّی بر رضایت آشکار یا ضمنی هستند. هیوم در رسالهٔ «دربارهٔ قرارداد اصلی» می‌پرسد: «آیا باید گفت که با زیستن تحت سلطهٔ یک امیر، که فرد می‌تواند ترکش کند، هر فردی نوعی رضایت ضمنی و مکتوم به فرمانروایی او داده است، و قول داده است مطیع او باشد؛ می‌توان پاسخ داد که این نوع رضایت تلویحی فقط زمانی جایی دارد که شخص تصوّر کند این مسئله بستگی به انتخاب او دارد... می‌توان همچنین تأکید کرد که فرد با ماندن در یک کشتی،

آزادانه به سلطهٔ ارباب کشتی رضایت داده است؛ هرچند او را در خواب به عرشه برده باشند، و در لحظه‌ای که می‌خواهد آن‌را ترک کند باید به دریا بجهد و غرق شود.» همان، صفحهٔ ۲۶۳. امّا در عین اینکه رضایت ضمنی و مکتوم، آنگونه که من تعریفش کرده‌ام، مشروعیّت سلطهٔ حکومت بر او را توجیه نمی‌کند، امّا در کشورهایی نظیر ایالات متّحده و کانادا می‌تواند توضیح‌دهندهٔ این باشد که چرا جامعهٔ سیاسی چنین افرادی را عضو خود به حساب می‌آورد.

۲۱. پیتر شوک و راجرز اسمیت می‌گویند که شهروندی در ایالات متّحده مبتنی بر «رضایت متقابل» است، رجوع کنید به:

Peter Schuck and Rogers Smith, *Citizenship Without Consent: Illegal Aliens in American Polity* (New Haven: Yale University Press, 1985).

۲۲. همانگونه که در یادداشت شمارهٔ ۲۰ در فوق متذکّر شدم، باز بعید است که این رضایت برای مشروعیّت بخشیدن به فرمانروایی حکومت بر شهروندان در این قسم از کشورها کافی باشد.

۲۳. بریتانیا هم اجازه می‌دهد که فرد هم شهروند بریتانیا و هم شهروند اسرائیل باشد.

24. See Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979);

نیز:

Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

در کتاب فوق بحث شده است که چگونه می‌توان نظریّهٔ عدالت راولز را در سطح بین‌المللی به‌کار بست.

25. In Schwartz, *Justice in Immigration.*

۲۶. در مورد شرایط ضروری به‌کار بستن حق ملّی در زمینهٔ خودمختاری رجوع کنید به:

Margalit and Raz, «National Self-Determination», esp. pp. 459–461.

27. See *Ibid.*, p. 449.

28. Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 162–181.

۲۹. برای بحث دربارهٔ این نکته رجوع کنید به:

Coleman and Harding, «Citizenship», pp. 42–44.

۳۰. کولمن و هاردینگ، که گرایش همدلانه‌ای به سیاستهای شهروندی غیررضایتی دارند، با اینهمه معتقدند که حقّی برای عضو باهمادی سیاسی شدن وجود دارد، بدین ترتیب که اگر شخصی در قلمرو دولتی زاده شود و مقرّرات آن دولت شرایطی قوی برای شهروندی گذاشته باشد، و قومیّت آن فرد او را از دریافت شهروندی در آن دولت محروم کند، آنگاه اگر آن شخص در صورت عدم دریافت شهروندی از آن دولت بی‌دولت شود باید به هر صورت به او شهروندی اعطا گردد. رجوع کنید به همان.

۳۱. این نکتهٔ آخر مربوط به ارزیابی طرح شمارهٔ ۱۸۷ است که در ۱۹۹۴ در کالیفرنیا به تصویب رسید و طبق آن مهاجران غیرقانونی از دریافت برخی خدمات عمومی نظیر آموزش، مراقبت بهداشتی، و حمایت رفاهی محروم شدند. مخالفان طرح ۱۸۷ می‌گویند که وضع «غیرقانونی» این مهاجران، که اکثرشان کارگرانی در اقتصاد کالیفرنیا هستند و فقرشان آنها را به سمت این اقتصاد رانده است، اخلاقاً نامربوط است چون رفتار برابر و طبق رویّه تحت قانون برای همهٔ ساکنان چنین اقتضا می‌کند. مخالفان همچنین ممکن است معتقد باشند که ملاحظات مربوط به عدالت توزیعی مسائلی اخلاقی در مورد قوانین مهاجرتی پیش می‌آورد که اینهمه افراد را تبدیل به مهاجران «غیرقانونی» می‌کند.

۳۲. من معتقدم این همان استدلالی است که کولمن و هاردینگ به صورت تلویحی در مقاله‌شان مطرح می‌کنند؛ رجوع کنید به همان.

۳۳. این نکته را استیون پری در نوشتهٔ زیر به بحث و جدل می‌گیرد:

Stephen Perry, «Immigration, Justice and Culture», in Schwartz, *Justice in Immigration*.

34. See Stephen Jay Gould, *Ever Since Darwin* (New York: Norton, 1977).

۳۵. چگونه می‌توان به نحو دیگری استدلال کرد؟ آیا ممکن است شخصی معتقد باشد که گروههای قومی شایسته حفظ به فلان نحوی هستند که نژاد سگها یا اسبها؟ آیا پیش‌فرض این استدلال این نیست که قومیّتها مانند تخم انسانی هستند؟ این اندیشه را مشکل بتوان جدّی گرفت، هرچند بعضاً زبانی که مدافعان قومیّت مورد استفاده قرار می‌دهند همین اندیشه را به ذهن متبادر می‌کند.

۳۶. امّا سیاستهای شهروندی اسرائیل ظاهراً از این استدلال جان سالم به در می‌برند. در اسرائیل نه‌تنها غیریهودیان می‌توانند شهروندی بگیرند، بلکه شهروندی یهودیان را هم می‌توان بر اساس وابستگی مذهبی و فارغ از قومیّت تعریف کرد. با اینهمه، ماهیّت

شهروندی برای اسرائیلیهای یهودی با ماهیّت شهروندی تعریف‌شده برای اسرائیلیهای غیریهودی (نظیر عربها و دروزها) فرق دارد. فلسطینیهای مقیم کرانهٔ غربی علی‌رغم خودگردانی محدود از نظر حقوقی بلاتکلیف و در حالت برزخی هستند، و این سؤال که «یهودی کیست؟» مسئله سیاسی فوق‌العاده حادّی است. اهمیّت این سؤال آشکار است: پاسخ این سؤال معیّن می‌کند که تعریف ملّتی که اسرائیل خلق شده تا حامی و حافظ آن باشد چیست.

۳۷. از پل ویتمن ممنونم که مشوّق من شد تا به این مسئله فکر کنم.

۳۸. به نظر من این اندیشه در نحوهٔ بحث هیوم از اجتماع سیاسی در رساله دربارهٔ طبیعت انسانی به صورت تلویحی وجود دارد. رجوع کنید به:

Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev.P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1978), book III, part ii, sec vii, pp. 534–539.

۳۹. برای اطّلاع از بحثی پیگیرانه در این مورد رجوع کنید به:

Christopher Morris, *An Essay on the Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

40. See Coleman and Harding, «Citizenship», and Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*.

توجّه کنید که در کشورهایی نظیر ایالات متّحده و کانادا گروههایی هستند (مثلاً کاناداییهای فرانسوی و جمعیّت بومی) که تاریخ آنها حاکی از این است که ملّتهایی فتح‌شده توسط اعضای دیگر فرهنگها هستند و سرانجام در نتیجهٔ این فتح ضمیمهٔ این کشورها شده‌اند. شگفت نیست که مشارکت اعضای این گروهها در رژیمهای سیاسی بازتابانندهٔ تاریخچهٔ سَروَری است و نه رضایت. اینان ادّعاهای خاصّی دربارهٔ حفظ گروه و خودمختاری در جوامع سیاسی‌شان مطرح کرده‌اند که یقیناً مرتبط با این واقعیّت است که منشأ مشارکت آنها در این جوامع بدرستی مبتنی بر رضایت نیست.

41. See the essays in Amy Gutmann, ed., *Multiculturalism* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

۴۲. رجوع کنید به تفسیر سوزان وولف بر مقالهٔ چارلز تیلور در همان کتاب فوق.

۴۳. به اعتنای تیلور به این نکته و اصرارش بر اینکه لیبرالیسم «کیشی مبارزه‌جو» است توجّه کنید؛ رجوع کنید به:

Charles Taylor, «The Politics of Recognition», in Gutmann, *Multiculturalism*.

44. See Harry Beran, «A Liberal Theory of Secession», *Political Studies* 32 (1984): 21–31.

و نیز:

Harry Beran, *Consent Theory of Political Obligation* (London: Croom Helm, 1987).

45. See Allen Buchanan, *Secession* (Boulder: Westview Press, 1991).

46. See *Abraham Lincoln: Speeches and Writings, 1859–1865* (New York: Library of America, 1989).

47. *Ibid.*, p. 220.

من از الن بیوکنن که این قطعه‌نوشته را به من یادآور شد ممنونم.

پایان سخن

این کتاب را با جدل آنارشیستها در مورد مشروعیّت هر حکومتی آغاز کردیم. برای پاسخ دادن به سؤال آنارشیستها، دو مسئلهٔ اساسی را دنبال کردیم: ماهیّت فرمانروایی سیاسی و حدود فرمانروایی سیاسی در دولتی عادل. فهم مسئلهٔ اوّل برای فهم اینکه جامعهٔ سیاسی چیست ضروری است؛ و فهم سؤال دوّم برای فهم اینکه چگونه جامعه‌ای سیاسی می‌تواند نهادی از نظر اخلاقی مشروع باشد ضرورت دارد. رسیدن به هر یک از این دو فهم آسان نیست، و بحث و جدلهای بیشماری دربارهٔ ماهیّت عدالت و دولت وجود دارد. در این کتاب کوشیده شده است بسیاری از این بحث و جدلها مطرح شود و نشان داده شود چگونه راههای ممکن برای حل این مسائل پیامدهایی ضمنی برای سیاستهای ملموسی دارد که بر همهٔ ما تأثیرگذار هستند، از قوانین مالکیت و سیاستهای مهاجرتی گرفته تا حقوق مدنی و قانونگذاری در مورد اعمال ایجابی.

پس آیا ما موفق به دادن پاسخی به آنارشیستها شده‌ایم؟ از جهتی، این شمای خواننده هستید که باید قضاوت کنید. ما کوشیده‌ایم نظامهای سیاسی فرمانروایی را به نحوی تعریف کنیم که نشان دهد آنها تا زمانی که «شرایط عدالت» می‌پایند ضروری هستند (و این «شرایط عدالت» شامل خیرخواهی محدود انسانها هم می‌شود). همچنین استدلال کرده‌ایم که دولتها از نظر ساختاری تفاوتهای مهمّی با نظامهای سَروَری دارند، دقیقاً به این دلیل که آنها

صرفاً قدرت ندارند بلکه فرمانروایی هم دارند، و به این دلیل که پیش‌فرض حاکم بر آنها برابری حکومت‌کننده و حکومت‌شونده است. ما همچنین نظریّه‌های مختلف عدالت را مورد بحث قرار داده‌ایم، نظریّه‌هایی که می‌توان آنها را به هر نظام فرمانروایی سیاسی ضمیمه و ملحق کرد تا به آن مشروعیّت اخلاقی بخشید. بحث و جدلهایی که در اطراف ماهیّت عدالت هست به این معناست که هر نظام سیاسی را فقط در صورتی می‌توان عادل دانست که نظریّهٔ عدالتِ جانبخش آن مورد پذیرش شخصی باشد که به ارزیابی آن نظام سیاسی می‌نشیند.

در عین اینکه نظریّه‌های عدالت در مورد بسیاری چیزها اتّفاق نظر دارند (مثلاً اینکه قتل و دزدی بد است و شایستهٔ مجازات، یا جامعه نیازمند قوانینی قراردادی یا جزایی است)، امّا در حوزه‌های بسیار متنوّعی هم اختلاف نظر دارند ــ خصوصاً در حوزهٔ مالکیّت و عدالت توزیعی. بنابراین، بخشی از نگرانی نکری آنارشیستها در مورد دولت ممکن است فقط ناشی از این نباشد که حاضر نیستند بپذیرند که دولتها با نظامهای سَروَری تفاوت دارند، بلکه ممکن است ناشی از این هم باشد که آنها یقینی در مورد اینکه تابلوی راهنمای دولتی عادل چه می‌تواند باشد ندارند به نحوی که سبب می‌شود آنها نامطمئن باشند که هر دولتی که می‌شناسند عملاً به این تابلوهای راهنمای درست احترام می‌گذارد. علاوه بر این، هر نظام سیاسی واقعاً به آسانی می‌تواند تدریجاً تباهی یابد و بدل به نظامی سَروَری شود و از این جهت نظام سیاسی نهادی بسیار خطرناک است که هر فرد عاشق آزادی و عدالت را بحق نگران می‌کند.

به اعتقاد من، این نگرانیهای فکری نگرانیهای مشترک میان همهٔ کسانی هستند که دربارهٔ دولت اندیشیده‌اند. یکی از دلایل اینکه من برای رسیدن به ماهیّت و حدود فرمانروایی سیاسی از موادّ و مطالبی تاریخی استفاده کرده‌ام که تا به دوران یونان باستان هم می‌رسند این بوده است که می‌خواسته‌ام نشان دهم که چگونه دولت همیشه به صورت چیزی دوپهلو در نظر گرفته می‌شده است ــ هم نهادی قدرتمند برای خیر انسانها و هم ابزاری خطرناک برای به بار

آوردن شرّ و بدی. در عین اینکه برخی نظریّه‌پردازان از افلاطون گرفته تا کاترین مک‌کینون از دولت خواسته‌اند که قدرتش را برای اصلاح اجتماع یا باهماد به‌کار گیرند، نظریّه‌پردازان دیگر ــ خصوصاً نظریّه‌پردازانی با نظر منفی نسبت به انسانها و مردم ــ از قدرت دادن زیاد به مقامات دولتی برای انجام امور خیر هراسان بوده‌اند، مبادا که آنها این قدرت را به نحوی به‌کار گیرند که حاصلش صدمه، زیان، بیعدالتی، و ظلم و ستم باشد. رسواییهای سیاسی زمانهٔ ما به ما یادآور می‌شوند که خوشبینی دربارهٔ نیّت خیر مقامات سیاسی غالباً پاسخ مثبتی نمی‌گیرد. با این حال، بسیاری از جوامع سیاسی برای عملی شدن برنامه‌هایی اجتماعی که همگان ارج می‌نهند، از جمله تأمین اجتماعی، مراقبتهای بهداشتی و درمانی، آموزش حرفه‌ای، سوبسید دادن به هنرها، آموزش و پرورش و غیره سخت متکّی به دولت و مقامات آن شده‌اند.

بنابراین، از بسیاری جهات در مورد اینکه نقش صحیح دولت عادل چیست و تا چه حد می‌توانیم نهادهای سیاسی را چنان طرّاحی کنیم که بتوانیم مطمئن شویم که آنهایی که حکومت می‌کنند به دنبال خیر هستند و آنچه را به نظرشان بیعدالتی است طرد می‌کنند ما هنوز باید اندیشه و نظریّه‌پردازی کنیم. آنهایی در میان ما که دلشان می‌خواهد در این بحث و جدل شرکت کنند که دولت عادل باید چه فهمی از خودش، از شهروندانش، از نقشش در قبال اجتماع یا باهماد، از مسئولیتش در قبال ثروتها و امکانات، و از رابطه‌اش با بیگانگان داشته باشد، لازم است اندیشه‌هایی فلسفی را که می‌توانند به‌کار توضیح ماهیّت فرمانروایی سیاسی، ماهیّت عدالت، و درک ما از موجودیّتهای سیاسی در مقام اعضای دولت بیایند خوب درک کنند. هدف این کتاب کمک به شمای خواننده بوده است تا به این درک و فهم نائل آیید تا بتوانید با قدرت و قوّت بیشتر و به نحوی مؤثّرتر در چنین بحث و جدلی شرکت کنید.

کتابشناسی

Annas, Julia. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

Anscombe, G. E. M. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, vol. 3. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

Aristotle. *The Politics*. Trans. T. A. Sinclair, rev. Trevor J. Saunders. Harmondsworth: Penguin, 1992.

Arneson, Richard. «Equality and Equal Opportunity for Welfare.» *Philosophical Studies* 56 (1989): 77–93.

Arrow, Kenneth. *Social Choice and Individual Values*. New York: John Wiley and Sons, 1951.

Austin, J. *The Province of Jurisprudence Determined*. Ed. Wilfrid E. Rumble. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Avrich, Paul. *Anarchist Portraits*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

Barnett, Randy. «Unenumerated Constitutional Rights and the Rule of Law.» *Harvard Journal of Law and Public Policy* 14, 3 (Summer 1991): 615–644.

Bedau, Hugo, ed. *Civil Disobedience: Theory and Practice*. New York: Pegasus, 1969.

Beitz, Charles. *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Benn, Stanley, and Gerald Gaus. *Public and Private in Social Life*. London: Croom Helm, 1983.

Bentham, Jeremy. *Collected Works of Jeremy Bentham*. Eds. James H. Burns, John R. Dinwidy, and Frederick Rosen. Oxford: Oxford University Press and London: Athlone Press, 1983.

———— . *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Eds. J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: Athlone Press, 1970.

———— . «A Liberal Theory of Secession.» *Political Studies* 32 (1984): 21–31.

Blackstone, William. *Commentaries on the Law of England*. Ed. William Draper Lewis. Philadelphia: Rees Welsh and Company, 1897.

Blake, Nicholas, and Ian MacDonald. *Immigration Law and Practice in the United Kingdom*. 3d ed. London: Butterworth, 1991.

Bloom, Allan, *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987.

Bramhall, John. «The Catching of Leviathan or the Great Whale.» *Appendix to Castigations of Mr. Hobbes... Concerning Liberty and Universal Necessity*. Printed by E. T. for John Crooke, at the sign of the ship in Paul's churchyard, 1658.

Brotz, Howard, ed. *Negro Social and Political Thought*, 1850–1920. New York: Basic Books, 1966.

Buchanan, Allen. *Secession*. Boulder: Westview Press, 1991.

Buchanan, James. *The Limits of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1975

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Harmondsworth: Penguin, 1962.

Card, Claudia. «Rape as a Terrorist Institution.» In R. G. Grey and Christopher Morris, eds., *Violence, Terrorism and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Christiano, Thomas. *The Rule of the Many*. Boulder: Westview Press, 1996.

Cohen, Gerald A. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford: University Press, 1978.

_____ . «Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How Patterns Preserve Liberty,» in John Arthur and William H. Shaw, eds., *Justice and Economic Distribution*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1981.

_____ . *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Coleman, Jules, and Sarah Harding. «Citizenship, the Demands of Justice, and the Moral Relevance of Political Borders.» In Warren Schwartz, ed., *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Cooke, J. E., ed. *The Federalist Papers*. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1961.

Copp, David, Jean Hampton, and John Roemer, eds. *The Idea of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cranston, Maurice. «Liberalism.» In Paul Edwards, ed., *Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan and London: Collier, 1967.

Daniels, Norman, ed. *Reading Rawls*. New York: Basic Books, 1974.

Davidson, Terry. *Conjugal Crime*. New York: Hawthorn Books, 1978.

de Jouvenal, Bertrand. *Power: The Natural History of Its Growth*. Trans. J. F. Huntington. London: Hutchison, 1948.

Dunn, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Dworkin, Andrea. *Right-wing Women: The Politics of Domesticated Females*. New York: Putnam, 1983.

Dworkin, Ronald. «Do We Have a Right to Pornography?» In *A Matter of Principle*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

———— . *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.

———— . «What Is Equality? Part I: Equality of Welfare.» *Philosophy and Public Affairs* 10, 3 (1981): 185–246.

———— . «What Is Equality? Part II: Equality of Resources.» *Philosophy and Public Affairs* 10, 4 (1981): 283–345.

Eickelman, Dale F. *Moroccan Islam*. Austin: University of Texas Press, 1976.

Elshtain, Jean Bethke. «Family, Feminism and Community.» *Dissent* 29 (Fall 1982): 442.

———— . *Public Man, Private Woman*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Elster, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Elster, Jon, and John Roemer, eds. *Interpersonal Comparisons of Wellbeing*. New York: Cambridge University Press, 1991.

Feinberg, Joel. *Harm to Others*. vol. 1 of *The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1984.

———— . *Harm to Self*. vol. 3 of *The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1986.

———— . *Harmless Wrongdoing*. vol. 4 of *The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1988.

———— . *Offense to Others*. vol. 2 of *The Moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1985.

———— . *Rights, Justice and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press. 1980.

_____ . «Some Unswept Debris from the Hart-Devlin Debate.» *Synthese* 72 (1987): 249–275.

Figgis, John. *Divine Right of Kings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Writings*. ed. Johann Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Flood, Merrill. «Some Experimental Games.» *Management Science* 5 (October 1958): 5–26.

Fortenbaugh, William W. «Aristotle on Slaves and Women.» Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, and Richard Sorabji, eds., *Articles on Aristotle*, vol. 2. London: Duckworth, 1977.

Freeman, Kathleen. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.

Gadd, C. J. *The Ideas of Divine Rule in the Ancient East*. London: Oxford University Press, 1945.

Galston, William. *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Gauthier, David. *The Logic of Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

_____ . *Morals by Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

_____ . «The Social Contract as Ideology.» *Philosophy and Public Affairs* 6, 2 (1977): 130–164.

Glover, Jonathan, ed. *Utilitarianism and Its Critics*. New York: Macmillan, 1990.

Goldberg, Steven. *The Inevitability of Patriarchy*. New Yok: William Morrow, 1973.

Gould, Stephen Jay. *Ever Since Darwin*. New York: Norton, 1977.

Gray, John. *Post-liberalism: Studies in Political Thought*. London: Routledge, 1993.

Green, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Gutmann, Amy. «Communitarian Critics of Liberalism.» *Philosophy and Public Affairs* 14, 3 (Summer 1985): 308–322.

———. ed. *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Hailbronner, Kay. «Citizenship and Nationhood in Germany.» In William R. Brubaker, ed., *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*. New York: University Press of America, 1989.

Hampton, Jean. «The Common Faith of Liberalism.» *Pacific Philosophical Quarterly* 75, 3 and 4 (1995): 186–216.

———. «The Contractarian Explanation of the State.» In Theodore Uehling, ed., *The Philosophy of the Human Sciences, Midwest Studies in Philosophy*, vol. 15. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

———. «Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?» *Journal of Philosophy* 77, 6 (June 1980): 315–338.

———. «Correcting Harms Versus Righting Wrongs.» *UCLA Law Review* 39, 6 (1992): 1659–1702.

———. «The Failure of Expected Utility Theory as a Theory of Reason.» *Economics and Philosophy* 10, 2 (October 1994): 195–242.

———. «Feminist Contractarianism.» In Louise Anthony and Charlotte Witt, eds., *A Mind of One's Own*. Boulder: Westview Press, 1993.

———. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———. «Liberalism, Retribution and Criminality.» In Jules Coleman and Allen Buchanan, eds., *Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———. «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?» *Ethics* 99 (1989): 791–814.

_____ . «Two Faces of Contractarian Thought.» In Peter Vallentyne, ed., *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Hardin, Russell. *Collective Action*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

_____ . *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Harsanyi, John. «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of Rawls's Theory.» *American Political Science Review* 69 (1975): 594–606.

_____ . *Essays on Ethics, Social Behavior and Scientific Explanation*. Dordrecht: D. Reidel, 1976.

Hart, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. London: Oxford University Press, 1976.

Hirschman, Linda. «Making Safety a Civil Right.» *Ms. Magazine*, September-October 1994, pp. 44–47.

Hobbes, Thomas. *The Elements of Law: Natural and Politic*. Ed. Ferdinand Tönnies. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

_____ . *Leviathan*. Ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____ . *Man and Citizen*. Ed. Bernard Gert. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1968.

Hume, David. *Hume's Ethical Writings*. Ed. Alasdair MacIntyre. New York: Collier, 1965.

_____ . «Of the Original Contract.» In Eugene E. Miller, ed., *David Humer Essays: Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Press, 1985.

_____ . *A Treatise of Human Nature*. Ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Jagger, Alison. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, N. J.: Rowman and Allanheld, 1983.

Jefferson, Thomas. «Query XVII: Religion.» In *Notes on the State of Virginia*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1955.

Kahn, Charles. «The Origins of Social Contract Theory.» In G. B. Kerferd, ed., *The Sophists and Their Legacy*. Wiesbaden, Germany: Franz Steiner Verlag, 1981.

Kallen, Horace. *Culture and Democracy in the United States*. New York: Boni and Liveright, 1924.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. H. J. Paton. London: Harper Torchbooks, 1964.

———. *Kant's Political Writings*. Ed. Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

———. *Metaphysical Elements of Justice*. Trans. John Ladd. New York: Bobbs-Merrill, 1965.

Kavka, Gregory. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Keyt, David, and Fred D. Miller, eds. *A Companion to Aristotle's Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Knox, John. *The Works of John Knox*. Ed. David Laing. Edinburgh: AMS Press, 1966.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, 1990.

———. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

———. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press, 1995.

Levin, Michael. *Feminism and Freedom*. New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1987.

Lewis, David. *Convention*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Lincoln, Abraham. «First Inaugural Address.» In *Abraham Lincoln: Speeches and Writings*, 1859–1869. New York: Library of America, 1989.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Lomasky, Loren. *Persons, Rights and the Moral Community*. New York: Oxford University Press, 1987.

Luce, R. Duncan, and Howard Raiffa. *Games and Decisions*. New York: John Wiley and Sons, 1957.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981.

MacKinnon, Catharine. «Crimes of War, Crimes of Peace.» In Kate Mehuron and Gary Percesepe, eds., *Free Spirits: Feminist Philosophers on Culture*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1995.

_____ . *Feminism Unmodified*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

_____ . *Only Words*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Manly, H. *The South Vindicated from the Treason and Fanaticism of the Northern Abolitionists*. New York: Negro Universities Press, 1969.

Margalit, Avishai, and Joseph Raz. «National Self-Determination.» *Journal of Philosophy* 87, 9 (September 1990): 443–447.

Marx, Karl. *Selected Writings*. Ed. David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.

Matthews, Richard K. *The Radical Politics of Thomas Jefferson: A Revisionist View*. Lawrence: University of Kansas Press, 1984.

Miedzian, Myrian. *Boys Will Be Boys*. New York: Anchor Books, 1991.

Mill, John Stuart. «Chapters on Socialism.» In *Collected Works*, vol. 5. Toronto: University of Toronto Press, 1967.

_____ . *The Subjection of Women.* In *Essays in Sex Equality by John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill.* ed. Alice Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

_____ . *Utilitarianism.* In *Utilitarianism, Liberty and Representative Government.* ed. H. B. Acton. New York: E. P. Dutton, 1972.

Miller, Fred D. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics.* Oxford: Oxford University Press, 1995.

Moen, Phyllis. *Women's Two Roles.* New York: Auburn House, 1992.

Morall, John B. *Political Thought in Medieval Times.* London: Hutchinson, 1971.

Morgenstern, Oskar, and John von Neumann. *Theory of Games and Economic Behavior.* Princeton: Princeton University Press, 1953.

Morris, Christopher. *An Essay on the Modern Sate.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Nagel, Thomas. «Libertarianism Without Foundations.» In Jeffrey Paul, ed., *Reading Nozick.* Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield, 1981.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

Okin, Susan Moller. «Justice and Gender.» *Philosophy and Public Affairs* 16, 1 (1987): 42–72.

_____ . *Justice, Gender and the Family.* New York: Basic Books, 1989.

Parfit, Derek. «Overpopulation and the Quality of Life.» In Jonathan Glover, ed., *Utilitarianism and Its Critics.* New York: Macmillan, 1990.

_____ . *Reasons and Persons.* Oxford: Oxford University Press, 1984.

Pfaff, William. «Neo-Nazi Backlash: Immigration Difficulties Cause Germany to Turn Rightward.» *Arizona Daily Star,* April 10, 1992, p. A 19.

Pitkin, Hannah. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Plato. *The Laws*. Trans. Alfred E. Taylor. London: Dent, 1960.

_____ . *Protagoras*. Trans. W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

_____ . *Republic*. Trans. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 1992.

_____ . *The Statesman*. Trans. Robin Waterfield, with an introduction by Julia Annas. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Pogge, Thomas. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Przeworski, Adam, and John Sprague. *Paper Stones*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

_____ . *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Raz, Joseph. *The Authority of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

_____ . *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Richards, Janet Radcliffe. *The Sceptical Feminist: A Philosophical Enquiry*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

Riley, Patrick. *Will and Political Legitimacy*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Roemer, John. *Free to Lose: An Introduction to Marxist Economic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

Rorty, Richard. «The Priority of Democracy to Philosophy.» In Merrill Peterson and Robert Vaughan, eds., *The Virginia Statute for Religious Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emile*. Ed. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

_____. *The Social Contract*. Trans. G. D. H. Cole. London: Dent, 1968.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

_____. «Morality and the Liberal Ideal.» *New Republic*, May 7, 1984, 15–17.

Savage, Leonard. *The Foundations of Statistics*. New York: Dover, 1972.

Scanlon, Thomas. «Contractualism and Utilitarianism.» In Amartya Sen and Bernard Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Schauer, Frederick. *Free Speech: A Philosophical Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Schelling, Thomas. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Schmittroth, Linda, comp. *Statistical Record of Women Worldwide*. Detroit: Gale Research, 1991.

Schuck, Peter, and Rogers Smith. *Citizenship Without Consent: Illegal Aliens in American Polity*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Schwartz, Warren, ed. *Justice in Immigration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Sen, Amartya. «Enquality of What?» In Sterling McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1980.

Shklar, Judith. *Ordinary Vices*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Simmons, A. John. *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Singer, Peter, ed. *In Defence of Animals*. Oxford: Blackwell, 1985.

Singer, Peter, and Tom Regan, eds. *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1989.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Stalley, R. F. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett, 1983.

Steffen, Lloyd. «In Defense of Dominion.» *Environmental Ethics* 13 (1992): 63–80.

Sterba, James. *Contemporary Social and Political Philosophy*. Belmont, Calif.: Wadsworth, 1995.

Stiehm, Judith Hicks. «The Unit of Political Analysis: Our Aristotelian Hangover.» In Sandra Harding and Merrill Hintikka, eds., *Discovering Reality*. Dordrecht: D. Reidel, 1983.

Straus, Murray, Richard J. Gelles, and Suzanne K. Steinmetz. *Behind Closed Doors: Violence in the American Family*. New York: Anchor Books, 1980.

Sugden, Robert. «Thinking as a Team: Towards an Explanation of Nonselfish Behavior.» In Ellen Paul, Jeffrey Paul, and Fred Miller, eds., *Altruism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Taylor, Charles. «Alternative Futures: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada.» In A. Cairns and C. Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.

_____. *The Malaise of Modernity*. Toronto: Anansi, 1991.

_____. *Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Taylor, Michael. *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

———— . *The Possibility of Cooperation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Tong, Rosemarie. Feminist Thought. Boulder: Westview Press, 1989.

Tuck, Richard. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

———— . *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Tully, James. *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contents*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Valcke, Catherine. «Civil Disobedience and the Rule of Law– A Lockean Insight.» In Jan Shapiro, ed., *The Rule of Law*. New York: New York University Press, 1994.

Vlastos, Gregory. «Justice and Happiness in the *Republic*.» In Gregory Vlastos, ed., *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 2. Garden City, N. J.: Anchor Books, 1971.

———— . «The Theory of Social Justice in the Polis in Plato's *Republic*.» In Gregory Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1994.

Waldron, Jeremy. «Theoretical Foundations of Liberalism.» *Philosophical Quarterly* 37, 147 (1987): 127–150.

———— , ed. *Theories of Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

Washington, James Melvin, ed. *A Testament of Hope*. New York: Harper and Row, 1986.

Waterbury, John. *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite– A Study in Segmented Politics*. New York: Columbia University Press, 1994.

White, Lynn. «The Historical Roots of Our Ecological Crisis.» *Science* 211–212 (1967): 1203–1207.

White, Morton. *Philosophy, the Federelist and the Constitution*. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Williams, Bernard. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Williams, Joan. «Deconstructing Gender.» In Patricia Smith, ed., *Feminist Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1993.

Wolff, Robert Paul. *In Defense of Anarchism*. New York: Harper and Row, 1970.

Wollstonecraft, Mary. *A Vindication of the Rights of Woman*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Wootton, David, ed. *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writing in Stuart England*. Harmondsworth: Penguin, 1986.

Young, Iris. «Impartiality and the Civic Public.» In Seyla Benhabib and Drucilla Cornell, eds., *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

———. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

نمایه

آداب و رسوم ۳۷۰، ۳۷۳، ۳۹۱، ۳۹۳
آریستوکراسی ۶۷، ۹۶
آزادی ۲۲، ۳۰، ۴۴، ۴۸، ۸۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۲۱۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۷۸، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۸
آزادی وجدان ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۲۱
آلمان ۱۹۷، ۳۲۵، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۳۱، ۴۳۲
آنارشیسم ۷۴، ۱۲۸
اجبار ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۶۹، ۲۱۴، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۷۰
اجماع همپوشان ۳۱۵
احترام به خود ۲۶۰، ۲۸۳، ۳۴۵
اختیارگرایی ۲۱۵، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۸۶، ۲۹۸
اراده‌گرایی ۳۶۵، ۳۹۴
ارزشها ۳۰۲، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۶۲
ارسطو ۳۲، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۹۷، ۱۳۳، ۱۳۹، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۴
آرو، کنت ۲۲۷
ازدواج ۱۳۹، ۲۸۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۷۲
استثمار ۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۵
استدلال عقلانی ۳۱۶
استعارهٔ غار ۵۵
اسرائیل ۲۸، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵

اشکلار، جودیت ۳۲۴
اصالت تعدّد فرهنگها ۳۸۰، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۳۰
اصل تفاوت ۲۴۵، ۲۵۸، ۲۵۹
اصل صدمه ۲۹۸، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۵۴
اطاعت ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۱، ۴۹، ۷۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۶
افلاطون ۳۲، ۴۹، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۴۳، ۱۸۲، ۲۳۳، ۲۹۶، ۳۰۸، ۳۱۷، ۳۲۰، ۴۳۹
اقلیّت ۱۱۶، ۱۷۱، ۲۱۵، ۳۲۶، ۳۳۸، ۴۰۷، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸
اکتساب ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴
الشتاین، جین بیتک ۳۱۸
الیوت، جورج ۳۳۰، ۳۷۰
انتخاب ۷، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۳۰، ۵۲، ۸۸، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۷، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۷، ۲۷۵، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۴، ۴۳۲
انتقال منابع ۲۷۰
انسکام، جی. ئی. ام. ۲۱، ۷۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۸۳
انفصال ۱۴، ۱۱۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰
انقلاب ۱۰۴، ۱۶۳، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۹، ۳۱۹
اوکین، سوزان مولر ۲۸۳
ایالات متّحده ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۳۰۳، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۳۵

بازی دعوای زن و مرد ۱۳۷، ۱۵۰
بازیهای هماهنگی ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۵۱
باهماد ۴۳، ۴۶، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۷۱، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۹۷، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۵۵،

۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۵،
۲۷۷، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۱۳،
۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۷،
۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۵۲،
۳۶۲، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۸، ۴۰۶،
۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۹
باهمادگرایی ۱۱، ۲۸۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۶،
۳۱۸، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۲
برابری ۱۷، ۴۸، ۵۲، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰،
۸۶، ۹۷، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۶۹،
۱۷۲، ۱۷۴، ۲۳۸، ۲۵۰، ۲۶۶، ۲۶۷،
۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۵،
۲۹۲، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲،
۳۰۴، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۶،
۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰،
۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴،
۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۳، ۴۰۱، ۴۰۲،
۴۰۸، ۴۲۳، ۴۲۸، ۴۳۸
بردگی ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۶،
۶۹، ۷۷، ۲۳۵، ۲۶۵، ۳۳۶، ۴۲۶
بلکستون، ویلیام ۳۴۳
بنتام، جرمی ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹،
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۱،
۲۸۷، ۳۰۱
بیطرفی ۹۶، ۱۴۵، ۲۴۹، ۳۰۴، ۳۱۴
بیمه ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۴۰، ۳۵۰
بیوکنن، الن ۴۲۶، ۴۳۶
بیوکنن، جورج ۸۳
بیوکنن، جیمز ۱۲۱
پادشاهی ۲۹، ۶۷، ۶۹، ۹۶، ۱۰۸، ۱۴۳،
۱۴۸، ۳۴۵، ۳۴۶
پارادوکس فرمانفرمایی ۱۲۱
پاسداران ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۳۳۱
پُست‌لیبرالیسم ۲۹۷، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲،
۳۷۵
پلورالیسم ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۷۸
پناهندگان سیاسی ۴۱۰
پورنوگرافی ۳۵۰، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۴
پولیتی ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۲۶۷، ۳۵۸
تارسکی، آلفرد ۱۸۵
تاریخ ۳۱، ۳۴، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۴۸، ۱۵۷،
۱۵۸، ۱۵۹، ۲۱۴، ۳۵۰، ۳۶۲، ۳۷۶،
۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۶، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴،
۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۲۶،
۴۳۵
تبعیض ۲۸۳، ۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۶،
۳۴۷، ۳۴۸، ۴۲۶
تجاوز به عنف ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۶،
۳۴۷، ۳۴۸، ۳۷۱
ترجیحات ۸۹، ۹۱، ۱۱۷، ۱۴۸، ۱۴۹،
۱۵۳، ۱۷۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۱،
۲۴۶، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۹
تز تفاوت ۳۴۰
تساهل و تسامح ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴،
۳۰۵، ۳۱۲، ۳۲۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۷۸،
۴۰۱، ۴۱۸، ۴۲۲
تعادل ۴۹، ۱۳۶، ۱۵۲

تعصّب ۲۴۰، ۳۲۸، ۳۴۵
تعقّل ۳۳، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۹، ۸۶، ۹۳، ۹۴، ۲۴۱، ۳۰۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۴۴
تکلیف ۲۳، ۲۴، ۷۴، ۸۲، ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۶۰، ۱۷۸، ۱۷۹، ۳۰۹، ۴۲۱
توافق حکومتی ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۸
توزیع منابع ۱۵، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۵، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰
تیلور، چارلز ۳۱۸، ۳۶۸، ۴۲۳، ۴۳۵

ثروت ۶۷، ۲۱۵، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱
ثورو، هنری دیوید ۲۶، ۷۴

جفرسن، تاماس ۵۳، ۷۸، ۲۱۰، ۳۱۵، ۳۶۷، ۳۷۰
جنسیّتگرایی ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲
جنگ ۲۵، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۳۱۶، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۹۴، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۶، ۴۳۰
جیمز اوّل ۲۹

چیمبرلین، ویلت ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۷۸

حاکم ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۳۷، ۴۴، ۵۴، ۶۰، ۶۲، ۷۰، ۷۴، ۸۳، ۸۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۳۵، ۳۸۲، ۴۱۵
حالت طبیعی ۸۱، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۶، ۲۵۵

حجاب جهل ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۸، ۳۲۹، ۳۵۵
حراج ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳
حسد ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۸۹
حفظ خود ۹۴، ۱۰۰
حفظ گروه ۵۰، ۴۰۹، ۴۱۲، ۴۳۵
حقّ الاهی ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱
حقّ خروج ۱۱۴، ۱۱۸
حقوق ۱۵، ۱۷، ۲۲، ۸۰، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۷۵، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۸، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۸۱، ۳۸۹، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱
حقوق مدنی ۱۴، ۲۹۷، ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۴، ۴۳۷
حقیقت ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۷۱، ۱۷۶، ۳۰۲، ۳۱۵، ۳۲۴، ۳۳۱، ۳۷۰، ۳۹۵، ۴۳۰
حکمت اخلاقی ۳۲۹، ۳۳۰
حکومت ۱۵، ۲۲، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۴، ۵۶، ۵۹، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۰، ۲۵۵، ۲۶۲، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۹، ۳۱۴، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۱۱، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۹
حکومت اکثریّت ۱۹۰، ۴۲۸
حوزهٔ شخصی ۳۲۴
حوزهٔ عمومی ۳۱۶

خانواده ۱۱۲، ۲۳۷، ۲۸۳، ۳۱۹، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۷۲، ۳۷۴
خودرهبری عقلانی ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲
خودمختاری ۲۵۸، ۲۶۰، ۳۰۴، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۴۵، ۳۵۱، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۳، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۵
خوشبختی ۴۶، ۵۵، ۶۰، ۶۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۶۹، ۲۸۲، ۳۲۰، ۳۲۹
خیر ۲۷، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۴، ۵۵،

۵۸، ۷۰، ۱۱۵، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۷۷، ۳۰۳، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۵۳، ۳۷۷، ۴۲۱، ۴۳۸، ۴۳۹
خیرخواهی ۴۷، ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۲۰، ۳۲۷، ۴۳۷
خیرهای اولیّه ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۷۰

دست نامرئی ۱۵۸، ۲۰۷، ۲۰۸
دلایل اخلاقی ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۶۲، ۱۶۶، ۲۱۳، ۳۶۵
دلیل عمومی ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴
دموکراسی ۶۷، ۷۹، ۹۶، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۹، ۳۱۲، ۴۲۷، ۴۲۸
دوستی ۴۲، ۶۹، ۲۶۷، ۲۸۴، ۳۵۹
دولت تک‌فرهنگی ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۲
دولت چندفرهنگی ۴۲۲
دولت ختثا ۳۶۸
دولت رفاه ۲۲۰
دوورکین، اندریا ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶
دوورکین، رونالد ۱۲۵، ۲۰۵، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۶

راز، جوزف ۷۳، ۷۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۷۵، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۹، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۳۹، ۳۸۶، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۳۲
راولز، جان ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۹، ۳۷۸، ۴۳۳
رایفا، هاوارد ۱۳۷
رأی‌گیری ۱۵۳، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۷
رضایت ۸، ۱۷، ۲۶، ۶۲، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۳۴، ۲۵۷، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۹۵، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۴۴، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵.

رضایت تأییدی ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۰۳،۲۰۴، ۳۱۳، ۳۶۳، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲
رضایت توافقی ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۹، ۳۱۳، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲
رضایت عضویّتی ۳۸۹
رضایت وفاداری ۱۷۷، ۲۰۳
رفاه و سعادت ۸، ۱۰، ۴۲، ۹۳، ۱۰۰، ۱۴۲، ۱۶۲، ۲۶۴، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۶
رقابت ۸۷، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۶، ۱۹۳، ۲۴۱، ۲۷۹، ۳۷۵، ۴۱۷
رومر، جان ۳۶۰
روسو، ژان ژاک ۱۰، ۴۵، ۵۰، ۷۸، ۲۶۵، ۲۸۸، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۲۲، ۳۸۸
رهبری ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۱۳، ۲۹۵، ۳۴۱، ۳۸۹، ۴۲۹

زبان اُبژه ۱۸۵
زنان ۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۷۸، ۸۵، ۸۷، ۹۷، ۲۱۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۱، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۴۲۳، ۴۲۵
زیست‌شناسی ۳۵
ژاپن ۷۶، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۳، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۳۲

ساختار اجتماعی ۲۹۹، ۳۶۰
ساختار سیاسی ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۶، ۳۱۷
سرمایه‌داری ۲۳۷، ۲۵۴، ۲۶۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۵۸
سَروَری ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۸۲، ۳۲۵، ۳۳۷، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۳۸
سریلانکا ۴۱۵
سقراط ۶۶، ۸۲، ۸۳، ۱۱۱، ۱۲۹، ۲۲۵، ۲۳۳
سلطهٔ سیاسی ۴۷، ۲۸۱
سن، آمارتیا ۲۲۵، ۲۶۸، ۲۸۶، ۲۸۸
سنّتهای اجتماعی ۳۲۲، ۳۵۷
سندل، مایکل ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۶۸
سوسیالیسم ۲۶۶، ۳۶۰، ۳۶۷
سویج، لئونارد ۲۲۵

شایستگی ۲۳، ۲۶، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۲، ۴۷، ۷۶، ۸۶، ۹۸، ۱۱۸، ۱۸۳، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۹، ۳۴۲، ۳۵۰
شناخت ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۰، ۲۹۰، ۳۵۹، ۳۸۴
شهروند ۱۷۵، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۸۳، ۲۸۵، ۳۰۹، ۳۶۴، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵،

۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۴،
۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۷،
۴۲۴، ۴۳۳
شهروندی ۱۴، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۷۴،
۲۰۱، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۷۵، ۳۵۰، ۳۶۴،
۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲،
۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸،
۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴،
۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲،
۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹،
۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۷،
۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱،
۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵
شهودگرایی ۲۳۲

صدمه ۹۳، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۴۳،
۱۴۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۴، ۳۰۶، ۳۰۷،
۳۲۳، ۳۲۵، ۳۳۳، ۳۴۵، ۳۶۴، ۴۲۳،
۴۳۹
صلح ۸۵، ۸۸، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۸،
۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۴۷، ۱۴۹،
۲۰۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱

طبیعت بشری ۱۱۳

عدالت توزیعی ۱۴، ۱۵، ۲۱۵، ۲۱۶،
۲۳۲، ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱،
۲۸۵، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۰۴، ۳۳۷، ۳۷۸،
۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۳۴، ۴۳۸
عدالت همچون انصاف ۲۳۸، ۲۴۳
عضویّت ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۷۷،
۱۸۸، ۳۲۳، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳،
۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱،
۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۸،
۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴،
۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۲۵،
۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸
عضویّت اجتماعی ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۷،
۳۸۸
عقل ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۵، ۵۷، ۶۳، ۱۰۵،
۱۰۶، ۱۱۹، ۱۶۲، ۲۳۲، ۳۱۴، ۳۱۵،
۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۵۲، ۳۶۷
عقلانیّت ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۲۰۳،
۳۱۴
عمل-فایده‌گرایی ۲۳۱، ۲۳۸
عینیّت ۱۴۵، ۳۵۰

فایده‌گرایی ۱۷، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸،
۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹،
۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۸،
۲۵۶، ۲۶۸، ۲۷۷، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۸۹،
۳۰۰
فایده‌گرایی ۲۳۱، ۲۹۹
فایدهٔ مورد انتظار ۲۲۵، ۲۸۸
فایدهٔ نهایی نزولی ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۲۹
فاینبرگ، جوئل ۲۹۷، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷،
۳۰۹، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۶۴، ۳۶۵
فتح ۳۹۲، ۴۲۸، ۴۳۵

فراسطح ۱۸۶، ۱۸۹
فراقاعده ۱۹۴
فردگرایی ۲۹۶، ۳۱۸، ۳۲۴
فرمانروایی الاهی ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۷۴، ۷۵
فرمانروایی سیاسی ۱۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۳۴، ۲۹۵، ۳۰۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹
فرمانروایی مبتنی بر رضایت ۴۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۹، ۸۲، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۳، ۲۷۵، ۲۹۵
فرمانفرما-بنگاه‌دار ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷
فرمانفرمایی ۹، ۱۵، ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۴۸، ۲۰۱
فرودستی ۲۶، ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۷۰، ۱۰۷، ۳۰۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۱
فرودستی طبیعی ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۸۶، ۸۷، ۳۱۱، ۳۴۴، ۳۷۴
فرهنگ ۶۴، ۶۶، ۲۰۱، ۲۳۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۷، ۳۷۲، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۸
فساد ۷۰، ۳۲۵
فقر ۵۲، ۱۳۸، ۲۶۵، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۳۴، ۳۹۸، ۴۰۸
فمینیسم ۱۶، ۲۸۷، ۳۵۱، ۳۶۴
فیلمر، رابرت ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۷۲، ۷۵، ۱۰۴، ۱۲۰

قاعده‌ـفایده‌گرایی ۲۳۱، ۲۳۸
قاعدهٔ پیشینه‌کمینه ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷، ۲۹۱
قانون اساسی ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۰۶، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۷۱، ۳۹۷، ۴۳۲
قانون جزائی ۱۹۴، ۳۵۶
قانون طبیعت ۱۰۸، ۱۰۹
قانونگذاری ۱۳۹، ۱۸۶، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۶۱، ۳۰۰، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۵۴، ۳۵۵، ۴۰۴، ۴۲۷، ۴۳۷

قدرت ۹، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۶۱، ۶۶، ۶۹، ۷۸، ۸۳، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۷۰، ۲۸۰، ۲۹۷، ۳۰۴، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۸۲، ۳۸۷، ۴۱۹، ۴۳۸، ۴۳۹
قدرت ۱۳۵
قرارداد اجتماعی ۸، ۱۷، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۰۴، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۸۳، ۳۸۸، ۳۹۲
قرارداد اجتماعی کارگزاری ۸۴، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۰
قرارداد اجتماعی واگذاری ۸۴، ۹۷، ۱۰۳
قواعد ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۹، ۱۴۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۴، ۳۰۵، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۳۱
قومیّت ۲۴۵، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۹۲، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۳۴
قیاس میان‌فردی ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵

کالن، هاریس ۳۷۷
کانادا ۱۷۵، ۳۵۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۲، ۴۱۸، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۳۳، ۴۳۵
کانت، ایمانوئل ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۵۱، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۴، ۳۲۲، ۳۸۸
کان، چارلز ۶۶
کروپینوی سینایی ۳۴۲
کمال‌خواهی ۱۷، ۵۸
کمونیسم ۲۷۹
کورنل، کورنل ۳۶۰
کولمن، جولز ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۱۴، ۴۳۴
کوهن، جی. ای. ۲۶۴
کیملیکا، ویل ۱۴، ۳۶۹، ۳۷۴، ۴۰۴

گاندی، ماهاتما ۲۶، ۴۱۵
گروههای شامل ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۹، ۴۲۱
گوتیر، دیوید ۲۴۹، ۳۲۲، ۳۶۹

لاک، جان ۲۵، ۳۰، ۳۲، ۷۲، ۷۵، ۸۱،

۸۴، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳،
۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹،
۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱،
۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۶۱، ۱۶۲،
۱۶۳، ۱۷۷، ۱۹۰، ۲۰۴، ۲۳۳، ۲۵۱،
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۸۸،
۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۲۲، ۳۴۱، ۳۷۳،
۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۸، ۳۹۲
لذّت ۱۴۱، ۱۷۹، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲،
۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۶۸، ۲۶۹
لوترکینگ، مارتین ۲۶، ۱۷۵، ۳۶۴
لیبرالیسم ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۱،
۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸،
۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵،
۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲،
۳۳۵، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲،
۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸،
۳۶۹، ۳۷۵، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰،
۴۲۰، ۴۲۲، ۴۳۵
لینکلن، آبراهام ۴۲۷

مارکس، کارل ۲۱۶، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۷،
۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۷، ۳۳۳،
۳۳۴، ۳۳۵، ۳۶۴
مارکسیسم ۲۷۹، ۲۸۱، ۳۵۱
مارگالیت، آویشایی ۳۸۶، ۴۱۴، ۴۳۲
مالکیّت ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۹، ۱۹۴، ۲۱۵،
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۲،
۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰،
۲۸۲، ۳۰۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۳۷،
۴۳۸
مالیات ۲۲، ۷۴، ۱۱۸، ۱۴۰
متافیزیک اخلاقی ۳۱۵
مجازات ۲۵، ۶۴، ۶۷، ۸۲، ۹۹، ۱۰۶،
۱۰۸، ۱۰۹، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۱،
۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۴،
۲۲۹، ۲۳۰، ۲۹۷، ۳۰۶، ۴۳۸
محاسبهٔ فایدهٔ محتمل ۲۲۶
محافظه کاری ۳۳۰، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۷۵
مسئولیت شخصی ۳۶۰
مسائل هماهنگی ۱۳۹، ۱۵۷، ۱۶۴
مساوات‌طلبی ۲۱۵، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۰،
۲۸۶
مشارکت ۸، ۱۸، ۴۱، ۴۵، ۶۵، ۶۸، ۶۹،
۸۳، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰،
۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱،
۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۹۰،
۱۹۴، ۲۰۳، ۲۶۷، ۲۹۹، ۳۴۴، ۳۶۳،
۳۸۵، ۳۹۶، ۴۲۲، ۴۳۵
ممتای زندانی ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۱۲۳، ۱۳۰،
۱۵۱
مفهوم حق ۲۹۰
مقامات سیاسی ۱۴۳، ۱۹۱، ۴۳۹
مک‌ایستایر، السدر ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۳،
۳۳۰، ۳۶۸
مک‌کینون، کاترین ۳۴۰، ۳۵۰، ۳۵۲،
۳۵۵، ۳۵۶، ۳۷۵، ۳۷۶، ۴۳۹

ملّت-دولت ۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۳۱
مورگنسترن، آسکار ۲۲۵
مونتنی، میشل دو ۳۲۴
مهاجرت ۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۹
میل، جان استیوارت ۷، ۷۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۶۵، ۲۹۹، ۳۰۱

ناراضیان سیاسی ۱۹۰
ناسیونالیسم ۱۴، ۱۵، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۸، ۴۱۸، ۴۲۹
نافرمانی مدنی ۲۲، ۲۶، ۷۴، ۱۴۲، ۱۷۵، ۲۰۹
ناکس، جان ۴۵، ۵۰
نژاد ۱۶، ۳۳۷، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۳۴
نژادپرستی ۳۴، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۱۱
نظریهٔ ارزش کار ۲۷۷
نظریهٔ بازی ۸۸، ۱۳۶، ۱۵۲، ۲۰۶، ۲۲۵
نظریهٔ تصمیم ۹۴
نفع شخصی ۹۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۴۶، ۱۵۲، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۶، ۱۷۸، ۱۸۱، ۲۱۳، ۳۸۲
نوزیک، رابرت ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۵۸، ۲۰۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۶، ۲۹۱، ۳۵۹، ۳۶۵
نویمان، جان فون ۲۲۵
نهضت روشنفکری ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۶۷
نیازها ۶۵، ۱۷۵
نیکوکاری ۴۷، ۲۴۱، ۳۲۷

هابز، تاماس ۲۵، ۳۲، ۵۳، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۷۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۳۳، ۲۵۱، ۲۸۸، ۲۹۵، ۳۲۲، ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۹۲
هارت، ایچ. ال. اِی. ۸۰، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹
هاردینگ، سارا ۳۸۶، ۴۰۲، ۴۱۴، ۴۳۰، ۴۳۴
هرسانی، جان ۲۴۸، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱
هگل، گ. و. ف. ۳۲۵، ۳۷۶
همزیستی مسالمت‌آمیز ۴۱۸
هویّت ۲۳۷، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۷، ۳۹۱، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۰
هیوم، دیوید ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۵۲، ۱۷۴، ۲۰۷، ۲۸۹، ۲۸۸، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۱۹، ۴۳۲، ۴۳۵

Download from:aghalibrary.com

فلسفهٔ سیاسی دربارهٔ جوامع سیاسی است. فیلسوفان سیاسی سیاستهای روز به‌روز دولتها را در کانون توجّه قرار نمی‌دهند: وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی خاص نیست. فیلسوف سیاسی می‌خواهد در عمیقترین لایه‌ها شالوده‌های دولتها و توجیه اخلاقی آنها را درک کند. یک جامعه چگونه باید باشد تا بتوان آن را جامعهٔ سیاسی نامید؟ جوامع سیاسی چگونه سر بر می‌آورند؟ چرا باید این جوامع را از نظر اخلاقی مشروع دانست؟ اینها و سؤالات دیگری از این قبیل مشغلهٔ فیلسوفان سیاسی را شکل می‌دهند. نویسندهٔ این کتاب هم می‌خواهد به همین سؤالات پاسخ دهد و خود نویسنده استراتژی‌اش را برای این کار چنین توضیح می‌دهد: قصد و نیّت من در این کتاب صرفاً این نیست که به شمای خواننده بگویم «حرفه‌ایهای» فلسفه چگونه به این مسائل در نظریّهٔ سیاسی اندیشیده‌اند، بلکه می‌خواهم مجابتان کنم که این مسائل مسائل شما نیز هستند و تأمل شما در این مسائل هم به شما کمک خواهد کرد جهان سیاسی‌تان را بهتر درک کنید و هم در بحثهای جدّی در فرهنگستان دربارهٔ ماهیّت و مقصد دولت مشارکت جویید. فلسفه مختصّ نخبگان نیست بلکه به همگان تعلّق دارد.

اخلاق، سیاست، اجتماع
۱۰۵۰۰ تومان
ISBN 978-964-7134-39-2
9 789647 134392