

تضاد دروغین: عام‌گرایی و خاص‌گرایی در حیات سیاسی امروز

استفان اریک برونی^۱

گروه علوم سیاسی، دانشگاه راتگرز، آمریکا
مترجم: محمدرضا امین

چکیده

اکنون نیز در مورد تعیین رابطه بین عام و خاص ابهام فراوان وجود دارد. پسا‌ساختارگرایی همچون میشل فوکو، جامعه‌گرایان، لیبرال‌ها، عمل‌گرایانی مانند ریچارد رورتی و جان راولز، دیدگاه‌های متفاوتی دارند که در متن مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ اما از دیدگاه نگارنده، تمام این رویکردها بیش از حد انتزاعی هستند. رویکرد نگارنده با این فرض آغاز می‌شود که همسان‌سازی مفهوم آزادی با طبقه [اجتماعی]، جامعه یا دولت موجب تحریف آن می‌گردد. آزادی، تنها و منحصراً آزادی عمل فرد در جهان است. هدف این مقاله رویارویی با چیزی است که معمولاً یک «تضاد کاذب» به نظر می‌رسد و این رویارویی از طریق برجسته‌سازی نقش تنوع برای جوامع دموکراتیک و روش‌هایی است که از طریق آنها، حکومت قانون لیبرال با ادعاهای عام خود، به عنوان پیش شرطی برای آزادی [افراد یا گروه‌های] خاص عمل می‌کند. واژگان کلیدی: خاص‌گرایی؛ عام‌گرایی؛ اظهارات موجه؛ تضاد کاذب.

هم اکنون نیز در مورد تعیین رابطه «عام» و «خاص» سردرگمی فراوانی وجود دارد و بخشی از این مشکل، ناشی از شیوه بیان مسئله است. به عنوان مثال، پسا ساختارگرایی چون میشل فوکو «Michel Foucault» معتقدند که ادعاهای عام عقل‌گرایان و لیبرال‌ها نه تنها بی‌پایه و متافیزیکی است، بلکه به اندازه‌های خطرناک است که ندای خاص و تجربه شخصی فرد غیر عضو را سرکوب می‌کند. از این رو، کارکرد امور عام، در سرکوب کردن «خاص بودن و تنوع» نهفته است و بیشتر جامعه‌گرایان (Communitarian) هم اساساً با این دیدگاه موافق هستند. این اندیشمندان که به خاطر تأکید بر نقش سنت، اسطوره و تجربه تاریخی در ایجاد همبستگی و پیوند زدن اجزای یک «جامعه» با یکدیگر شهرت دارند، معمولاً فرمول‌های عام را پوچ و از لحاظ فرهنگی،

امپریالیستی می‌دانند.

در خصوص لیبرال‌ها و عقل‌گرایان می‌توان گفت که آنها همیشه نگران اشکال تجربی، اجتماعی و خاص همبستگی ملی یا طبقاتی می‌باشند. تأکید لیبرال‌ها بر رویه قانونی، حقوق مدنی و برداشتی سیال از شهروند، معمولاً در ستیز با «جامعه» و به طرفداری از فرد است و زندگی را از معنای تاریخی آن تهی می‌کند. در بهترین حالت، عقل‌گرایان لیبرال می‌پذیرند که امور عام، نیازمند تکیه بر «مبانی» فلسفی محض نیستند. هم‌چنین بیشتر این گروه، خواهان مصالحه با دشمنان فلسفی خود هستند. از این‌رو، جان راولز در اثر اخیر خود به جانب‌داری از دو مطلب استدلال می‌کند: (۱) برتری فلسفی «شایستگی»: حمایت از اشکال اجتماعی و احترام آمیز رفتاری، فراتر از هنجارها و قواعد لیبرالی؛ (۲) نیاز به «اجماع همپوش» بین مطالبات حقیقی جوامع خاص و مطالبات حقیقی منشورهای جهانی نظیر اعلامیه حقوق بشر وین (Rawls, A & B).

تمامی این مطالب، طرفین را بر آن می‌دارد که بر مفاهیم، بیش از نهادها و بر اجماع، بیش از مقاومت، تأکید کنند. پسا ساختارگرایان، جامعه‌گرایان و پراگماتیست‌ها به ندرت به پیش‌شرط‌های نهادی اعمال «آزادانه» خاص بودن اشاره می‌کنند و در عین حال لیبرال‌ها و عقل‌گرایان معمولاً به عنصر «مقاومت» که در تضمین اعمال تنوع نقش دارد نمی‌پردازند. بحث بین این دو مکتب رقیب موجب شده تا فلسفه سیاسی، خصیصه انتقادی و هدف‌رهای بخش آن‌را تحلیل نماید (Bronner, 1999: 17-54). پرداختن به این نزاع به شیوه جدیدی که بر فرصت عمل و بر اعمال آزادی تأکید داشته باشد، ضرورت دارد.

بنابراین، مسائل مربوط به عام‌گرایی و خاص‌گرایی را نباید به فلاسفه واگذار کرد. اگر تنوع بخواهد معنا پیدا کند، عام‌گرایی نیازمند سازوکارهای حقوقی و نهادین است تا از اعمال قدرت مستبدانه ممانعت کرده و اعمال استقلال را گسترش دهند. این امر تضمین عمل متقابل هر فرد خاص را در جامعه ایجاب می‌کند و در همین نقطه است که بحث عملی آغاز می‌شود. به یقین بیشتر ادیان، گرایش‌ها و جهت‌گیری‌های خود را جهانی - یا جامع و فراگیر (Catholic) - تلقی می‌کنند. اما گستره سازوکارهای نهادی و حقوقی آنها برای تضمین عمل متقابل - حتی در بهترین شرایط - فقط گروه متعلق به خودشان را شامل می‌شود. هیچ یک از نهادهای دینی موجود، نه قادر و نه معمولاً خواهان این امر هستند که عمل متقابل در زمینه شأن و منزلت را تا افراد خارج از آن

دین گسترش دهند. فقط با نادیده گرفتن اهمیت نهادهای سیاسی جهان‌شمول‌تر، می‌توان بحث کرد که سکولاریسم، گونه‌ای از «تفرعن ریشه‌کن شده» است.^۲ وانگهی، بدون سازوکارهای نهادی، اصرار بر برابری و مطالبه عمل متقابل بی‌معناست. تنها یک حکومت فدرالی تحت حاکمیت قانون لیبرال - یا به صورتی بالقوه، یک فدراسیون بین‌المللی از دولت‌های سازمان یافته تحت حاکمیت قانون لیبرال - می‌تواند عمل متقابل را بین شهروندان خود تضمین کرده و عمل به باورهای خاص را امکان‌پذیر سازد؛ زیرا «سلوک» با دیگران - نه پذیرش غیر متفکرانه برتری هر باوری - معیار داوری است.

اساساً نهادهای لیبرال بر چیزی تکیه دارند که فلاسفه‌ای نظیر جان استوارت میل (John Stuart Mill) تحت عنوان «اصل ضرر» به آن اشاره کرده‌اند؛ یعنی هر اقدامی تا زمانی مشروعیت دارد که به دیگری ضرر نرساند. البته راجع به ماهیت «ضرر» و اینکه آیا می‌تواند شکل نمادین هم بگیرد (مانند توهین به مقدسات) می‌توان بحث‌هایی مطرح کرد. اما در رفع تمایز بین کردار و گفتار، یک خطر جدی وجود دارد؛ زیرا تنها نتیجه آن این است که تمایز بین اقناع و اجبار هم از میان خواهد رفت و این یک وضعیت غیر قابل دفاع است. این امر موجب سلب مسئولیت فرد و دولت شده و هر باور خاصی را توجیه خواهد کرد و به نحوی منطقی نیاز به آزادی‌های مدنی را برطرف کرده و اعمال آزادی از سوی گروه‌های خاص را تضعیف خواهد کرد. چنین نگرشی در نهایت گفتمان را محدود کرده و موجب محدود شدن قدرت می‌شود. معنی ضمنی این حرف روشن است: «گستره وجودی اقتدار طلبی، به اندازه گستره سلب تنوع از شهروندان آن است».

ارائه یک مبنای فلسفی «محض» برای چنین ادعایی احتمالاً غیر ممکن است اما از نگاه تاریخی، آنچه از زبان جان دیویی (John Dewey) می‌توان «ادعای موجه» نامید، برای مشروعیت آن وجود دارد. باید اذعان کرد که یک حکومت اقتدارطلب ممکن است، نمونه‌ای از تنوع را در جهانی از دموکراسی‌ها ارائه کند. همچنین حکومت‌های اقتدارطلب معمولاً با ادعای دفاع از جامعه و فرهنگ آن در برابر دشمنان خارجی و ناهماهنگی‌های داخلی، خود را توجیه می‌کنند؛ ولی این یک داستان قدیمی است.^۳ همیشه تلاش برای کسب آزادی، تلاش برای به رسمیت شناخته شدن حقوقی «فرد بیگانه» بوده است؛ به عنوان مثال: شخصی بدون مال، شخصی از نژاد دیگر، شخصی از کشور دیگر، شخصی با تمایلات جنسی دیگر، شخصی محجور شده، شخصی دارای دین دیگر.

اصول جهان‌شمول و عام عمل متقابل در مورد حقوق و تکالیف، به اندازه اصل مسئولیت همه نهادها، معیاری برای ستیز با پیش‌داوری‌های تنگ‌نظرانه و قوانین موضوعه‌ای که اعمال محدودیت خودسرانه بر فرد را توجیه می‌کنند، ارائه می‌نماید. آزادی هرگز قلمرو هیچ طبقه، نژاد، ملت، یا دینی نبوده است، بلکه صرفاً قلمرو فرد است. همه جنبش‌هایی که از فرد بیگانه (چه زن، چه همجنس‌گرا و چه رنگین‌پوست) نمایندگی می‌کنند، این مسئله را مسلم می‌گیرند و بزرگ‌ترین نمایندگان آنها، ارزش‌های لیبرال را به همان میزان قطعیتی مورد استفاده قرار می‌دهند که سوسیالیست‌هایی - مانند ژان ژورس یا روزا لوکزامبورگ^۴ - که واقف بودند چگونه آزادی‌های مدنی، به عنوان پیش‌شرط سازماندهی [جامعه] به نام عدالت اقتصادی عمل می‌کند. باید اذعان کرد که چه بسا زنان، رنگین‌پوستان، کاتولیک‌ها، کفار و افراد فاقد دارایی در دیدگاه لیبرالی اولیه هیچ جایگاهی نداشته‌اند (Pateman, 1988 & Mills, 1989). اما ارتباط این امر با نوعی نقص ذاتی عام‌گرایی کمتر از ارتباط آن با ناتوانی حتی بزرگ‌ترین چهره‌ها در زیر سؤال بردن پیش‌داوری‌هایشان به لحاظ اصولشان است.

هر چند رواج دادن ایده قرارداد اجتماعی در میان تمامی شهروندان، ممکن است فوراً منجر به شناسایی رسمی مشروعیت هر بیگانه یا هر «دیگر» خاصی نشده باشد، ولی نهایتاً به منزله پیش‌شرط انجام چنین کاری عمل می‌کند. گفتن این حرف که طرفداران دولت لیبرالی سکولار به طور اجتناب‌ناپذیری وجود «دیگری» را منکرند، چندان معنی ندارد. از عصر روشنگری به بعد (Bronner, 2004: 41-60) دغدغه سیاسی اصلی آنان: نخست، رفع تبعیضی بوده است که بیگانگان - که در آن زمان اغلب خودی شده بودند - از آن رنج می‌بردند؛ دوم، قضاوت عقلانی در مورد شکوه از به کارگیری زور. به اعتقاد نگارنده مقاله «به رسمیت شناختن شأن و کرامت دیگری [به مثابه] خطی است که روی شن کشیده شده و دموکراسی را از اقتدار طلبی جدا می‌کند».

معمولاً تصور این است که دموکراسی عبارت است از اراده اکثریت. ولی این یک اشتباه است؛ زیرا رژیم اقتدارطلب به‌طور منظم از همه‌پرسی بهره گرفته و با توجه به انحصار کنترل بر آنچه که ادوارد سعید «Edward Said» آن را «نیروهای تولید دانش» نامیده است، هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم یک اکثریتی، طرفدار رژیم‌های بزرگ تمامیت‌خواه موجود - در حافظه اخیر ما - نبوده است. اما در عوض، دموکراسی بر توانایی تغییر تفکر اکثریت متکی است و این امر فقط زمانی امکان پیدا می‌کند که امنیت اقلیت تثبیت شود و یک تعهد همگانی نه تنها برای

امکان‌پذیر کردن بلکه برای گسترش امکان ورود فرد به تجارب متنوع و پذیرش راه‌های مختلف روبه‌رو شدن با جهان صورت گیرد. جان لاک، این مسئله را در اثر معروف خود، رساله دوم (Second Treatise) به خوبی بیان کرده و می‌گوید: «هدف قانون، کنترل یا پایان دادن به آزادی نیست، بلکه حفظ و بسط آزادی است».

به بیان دیگر، گستره عمل حکومت لیبرال، طبق هدف اعلام شده آن، همان گستره امکان رشد و شکوفائی تنوع و امکان انتخاب فرد خاص برای هم ذات‌پنداری با چیزی است که او را خاص می‌کند. ولی این امر مستلزم آن است که فرد بتواند مطالباتی را از قدرت عمومی طلب کند، بر مسئولیت آن پافشاری کند و از سنت‌ها و امتیازات موجود انتقاد کند. نباید سوء تفاهم شود که: «سنت» به هیچ وجه جانشین حکومت لیبرال نیست؛ زیرا اولاً، افراد باید غالباً بین سنن اجتماعی متعارض دست به انتخاب بزنند؛ ثانیاً، حتی یک سنت خاص مانند یک دین یا کار دینی خاص، ذاتاً در معرض تفسیرهای متضاد است. مطابق هر فهم معناداری از تنوع – به اندازه هر فهم انتقادی از لیبرالیسم – مسئولیت سرنوشت، سعادت یا شقاوت فرد بر عهده خود اوست؛ این امر در گرو آزادی انتخاب است، یعنی همان هسته اصلی آزادی.

بنابراین، فرض‌های عام و جهان‌شمول نهفته در ایده اولیه حقوق طبیعی به اندازه حکومت لیبرال، در خدمت تأیید اعمال تفاوت است و نه ابزاری برای از میان برداشتن آن تحت عنوان سازگاری. مثلاً ممنوعیت اعمال شده از سوی دولت فرانسه در مورد حجاب (یا استفاده از عرق‌چین و صلیب) در ادارهای دولتی را تصور کنید. این امر را می‌توان نوعی اعتباربخشی به لائسیسم یا سکولاریسم لیبرال دانست؛ اما همین مسئله، از طریق محدود ساختن اعمال آزادی و اظهار این امر که امکان ندارد افراد به هنگام استفاده از نوعی لباس یا آرایه مذهبی خاص، وظایف اداری خود را به طور شایسته انجام دهند، نقض حکومت قانون لیبرال هم هست. نیازی به ذکر این نکته نیست که – مثلاً برخلاف علامت مخصوص نازی‌ها یا سازمان سری ضد سیاهپوستان آمریکا^۵ – رعایت حجاب، مستلزم هیچ حکم الزامی علیه حکومت قانون لیبرال یا حق سایرین در استفاده از زیورآلات انتخابی خودشان نیست.

مقصود از دموکراسی، تضمین امنیت اقلیت، امکان تنوع و توانایی همه افراد برای گسترش حیطه تجربه‌هایشان است، مادام که مانع تجارب سایرین نشوند. میزان تنوع و آزادی [فرد] خاص در مورد اعمال هویت، آداب و رسوم یا دین خود – وابسته به این است که حکومت لیبرال تا چه

میزان به طور نهادی حقوق فردی را تضمین می‌کند و نیز تا چه میزان درک و فهمی عام از شهروند وجود دارد. به همین علت، تساهل و روا داری همیشه دست پرورده دموکراسی بوده است. امر قطعی و ضروری عمل متقابل، به طور سنتی، در تمامی فرهنگ‌ها به منظور نفی اعمال قدرت خودسرانه از سوی نخبگان دارای تأیید «الهی»، پیش داورهای آنان و افسانه‌هایی که برای توجیه مقام خود مورد استفاده قرار می‌دهند، به کار می‌رفته است.

نکته حیاتی و سرنوشت‌ساز در مورد مدرنیته، نیاز به مقاومت در برابر قدرت نامشروع و حمایت از جایگاه یکسان «بیگانه‌ها» نیست، بلکه مشروعیت نوینی است که به چنین مقاومتی و به دیدگاه [حامی] بیگانه اعطا شده است. شاید محافظه‌کاران این را نهیلیسم بدانند (Strauss, 1965). اما در واقع، موضوع کاملاً برعکس است، چنین دیدگاهی می‌گوید که آزادی، بیشتر با قانون هم‌ذات است تا با بی‌بندوباری و افسار گسیختگی و نیز مقاومت در وضعیتی قابل توجیه است که در آن هیچ چاره واقعی برای جلوگیری از تحمیل ادعاهای خودسرانه یا پیش داورهایی که با آن مواجه است، وجود نداشته باشد.

بنابراین، مقاومت به شکل مترقیانه، به طور اساسی با تساهل، عمل متقابل و اعمال آزادی‌های مدنی پیوند خورده است. آداب و رسوم و باورهای دینی اغلب در ضدیت با یکدیگر هستند. تضمین حق فرد برای قضاوت بین سنت‌ها یا تفاسیر متضاد از یک سنت خاص و نیز قضاوت بین ادیان، یا تفاسیر متضاد از یک دین خاص، همیشه هدف سیاسی فلسفه‌هایی بوده که خالق ادعاهای عام و جهان‌شمول بوده‌اند. بی‌گمان تأکید بر تساهل، شاید در اصل، تنها روش «محتاطانه» برای کنار آمدن با تکثرگرایی نوین زاده بازارها بوده است. تأکید مزبور با درک و فهم سیال از شهروند پیوند خورده و این امر به طور اجتناب‌ناپذیری به انقیاد قلمروهای اشرافی محلی در برابر دولت و سپس به انقیاد دولت در برابر حکومت قانون لیبرال منجر شده است. دامنه انکار این درک و فهم سیال از شهروند از لحاظ «تاریخی» تقریباً همیشه برابر با دامنه اعمال محدودیت بر خاص بودن و سرکوب صدای غریب و تک بوده است. از این رو، دوباره نیاز به مواجهه با آنچه تضاد دروغین به نظر می‌رسد، احساس می‌شود؛ مواجهه از راه تأکید بر شیوه‌هایی که به موجب آن حکومت قانون لیبرال و تصور سیال از شهروند با فرض‌های عام و جهان‌شمول خود به مثابه پیش شرط تنوع و آزادی [فرد] خاص عمل می‌کند.

سنت‌گرایان همیشه از طریق تأکید بر این نکته که بیگانگان - اعم از یهودی، عرب، زن،

بدعت‌گذار، فرد رنگین پوست یا دارای تمایلات جنسی متفاوت - مردمی شبیه مردم دیگر نیستند و صلاحیت برخورداری از مشارکت برابر در جامعه طبقاتی موجود را ندارند، در پی حفظ امتیازات انحصاری خود بوده‌اند؛ زیرا مطالبات بیگانه از قدرت حاکم، مسئله‌ای است که نه تنها به «بلوغ» و به تعبیر کانت «*Mundigkeit*» - بلکه به شهامت مقاومت کردن مربوط است. مسلماً تبدیل چنین شهامتی به حالت منفعت‌طلبانه بسیار سهل است؛ هرزه‌نگاری، کارهای احمقانه کانال تلویزیونی MTV و اقداماتی از این قبیل، معمولاً بر حق انتقاد کردن تأکید می‌کنند، بدون اینکه روشن کنند هر انتقاد معینی باید در خدمت چه اهدافی باشد. در خصوص آنچه که زمانی هربرت مارکوزه آن را «تساهل سرکوب‌گر» یعنی تساهلی در خدمت نظم مستقر توصیف کرد، و همچنین در خصوص این خواسته او که چنین تساهلی به دیدگاه جدیدی تبدیل شود که به ارتباط بین آزادی و مقاومت، امتیاز خاصی می‌دهد، مطلب حقی وجود دارد. با وجود نهادهای لیبرال و «مردم» متأثر از منافع مدنی، شهامت داشتن، آسان‌تر می‌شود. سنت‌گرایی همیشه از بروز شهامت برای مقاومت کردن و از آنچه که شاید امروزه روان‌شناسان «شکل‌گیری اراده فردی» می‌نامند، جلوگیری می‌کند. در واقع هرچه نقش آزادانه «افکار عمومی» فراگیرتر شود، آزادی شخصی فرد هم بیشتر حفظ می‌شود.

در این حالت، حق خطا کردن به یکی از ارکان آزادی بدل می‌شود. ولی آنچه که رکن آزادی نیست، اصرار بر این است که هر موضع خاصی صرفاً به این دلیل که به بخشی از خرد و دانش (*Wisdom*) تثبیت شده مبدل گردیده است، جاودانه شود. از این‌رو، آزادی‌های مدنی که چیزی کمتر از امکان فرصت‌های نهادی برای از بین بردن واقعی شکایت‌ها و ظلم‌ها می‌باشد، باید از جایگاهی بیش از جایگاه قانونی منفعل برخوردار شوند. آزادی‌های مدنی نقش مهمی در میدان دادن به اعمال استقلال دارند. این امر، ضرورتاً چشم اندازی را نتیجه می‌دهد که از طریق آن، حق انتقاد کردن به جزء ثابت و همیشگی حکومت قانون لیبرال بدل شده و تقاضای اطاعت از سوی قدرت مستقر، به رویدادی مشروط و موقتی بدل می‌شود (Cobban, 1960: 94).

دادن یا ندادن امتیاز ویژه به آزادی فردی در قبال قدرت، کمال مطلوبی را که کارل پوپر (*Karl Popper*) در برابر بسته بودن دین و حیانی، «جامعه باز» می‌نامد، به چالش می‌کشد. «بیگانه» - فردی که در مورد اعمال گونه‌ خاصی از هویت یا باور تردید دارد - از فرهنگی بهره‌مند است که علاقه بیشتری به مورد نخست دارد تا مورد دوم. بنابراین ریاکارانه خواهد بود که بگوئیم اعتقاد به جامعه باز (و نه جامعه بسته) صرفاً شکل دیگری از عقیده جزمی است. چنین موضعی فقط

بازی کردن با الفاظ است؛ یعنی مانند این است که بگوئیم تاختن بر امپریالیسم، خود یک عمل امپریالیستی است.

تقویت پیش‌داوری و عدم تساهل، لایه زیرین تنازع برای دست‌یابی به درک و فهم گسترده از عمل متقابل و آزادی است. هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان کنیم یهودیان و مسلمانان - که هر دو از آزار و اذیت‌ها تحت حاکمیت مسیحیت رنج برده‌اند - باید به نوعی در برابر نیروهای واکنشی [خود] مقاوم باشند و از خود واکنشی نشان ندهند. می‌توان به آسانی ملاحظه کرد که چگونه صهیونیست‌های متعصب و پادوهای ارتدوکسی دینی به یکدیگر ملحق شده‌اند تا هم رؤیای «اسرائیل بزرگ‌تر» را توجیه کنند و هم از «هویت» دولت یهودی دفاع کنند. در بحبوحه آنچه که بنیامین نتانیاهو آن را «تهدید جمعیتی» نامیده است، نه تنها فلسطینی‌ها، بلکه اعراب اسرائیلی هم مسبب آن هستند. ولی به طور همزمان، نزاعی بین نیروهای اقتدارطلب و دموکراسی‌خواه در هر یک از حکومت‌های عربی استبدادی وجود دارد.

نه آنچه که برنارد لوئیس (Bernard Lewis) و بعداً ساموئل هانتینگتون (Samuel Huntington) آن را «برخورد تمدن‌ها» نامیدند، بلکه برخورد دو ایدئولوژی عمده سیاسی به طور روز افزون، در حال پدیدار شدن است. سکولاریسم لیبرالی جهان وطنی - به همان میزان عربستان سعودی یا چین - در ایالات متحده هم در حال رویارویی با سنت‌گرایی اقتدارطلب کوتاه‌بینانه است. این کشمکش، ریشه‌های دیرینه‌ای دارد، ولی فقط هنگامی که در چارچوب سیاست نوین جهانی تصور شود (Bronner, 2005)، نتایج واقعی آن درک می‌شود: «معترضان» اسرائیلی علیه یک سنت اشغالگری نظامی، در حال جنب‌وجوش‌اند؛ زنان مسلمان، شجاعانه در حال زیر سؤال بردن عناصر محدوده‌کننده اسلام پدرسالارانه هستند؛ روشنفکران، با احتیاط، اعتبار تئوری‌های توطئه‌گرانه یهود را مورد تردید قرار می‌دهند [...] در اینجا شالوده یک مفهوم همبستگی نوین نهفته است که نگارنده آن را «حساسیت جهان‌وطنی» نامیده و هرگونه تعهد جدید به نهادهای دموکراتیک بین‌المللی و عدالت اجتماعی بین‌المللی نیازمند آن است.

عناصر سیاسی مترقی حقوق بشر و پی‌آمدهای غیر انسانی «مدرن‌سازی» عناصر متضاد جهانی‌سازی هستند (Steger, 2001). اما امکان زیر سؤال بردن جهانی‌سازی به شیوه‌ای معنادار، فقط در چارچوب مدرن‌سازی محقق می‌شود. تحقق حقوق بشر باید عنصر بنیادین فرآیند مدرن

سازی تلقی شود: تحقق حقوق بشر، پیش شرط اعمال استقلال است؛ یعنی هر انسانی طبق حکم وجدان فردی [خود] حق دارد هر دین یا باوری را برگزیند. ولی چنین دیدگاهی آشکارا اعطای امتیاز انحصاری به هر دین خاصی را ناممکن می‌کند. بنابراین، کسانی که دغدغه تقویت استقلال را دارند، کمتر متوجه تفسیر عقاید دینی خاص یا حقانیت آنها بوده و بیشتر به پیامدهای سیاسی پذیرفتن یک یقین دینی انعطاف‌ناپذیر توجه خواهند کرد. این دیدگاه، به بحث از آنچه مورد باور است خاتمه داده و خود را بر پیامدهای سیاسی باور متمرکز کرده است.

حکومت لیبرال در پی تحدید آرمان‌های سکولاری همه ادیان بود. بنابراین هم در شرق و هم در غرب، صرف‌نظر از تفاوت‌های موجود در بافت اجتماعی آنها، نزاع همچنان بر سر این خواهد بود که آیا آنچه معمولاً یک دین واحد است باید بر زندگی سیاسی حاکم باشد یا اینکه بر عکس؛ هر دینی را باید صرفاً یک علاقه شخصی دیگر با آرمان سیاسی خاص تلقی کرد. انکار موضوع دوم مسئله‌ای نیست که صرفاً به کلیسا، کنیسه یا مسجد مربوط باشد که طبق قانون الهی علیه هجوم‌های الحادی عمل می‌کنند - گرچه می‌تواند به چنین مسئله‌ای هم تبدیل شود - بلکه امری مربوط به «صیانت نفس» نهادی است. در واقع از نظر مؤمنان، هرچه تقاضا برای عمل متقابل پرشورتر باشد، واکنش هم بنیادی‌تر خواهد بود.

اصرار بر ایمان به خصلت مطلق حقیقت و حیانی، به‌روشنی بین رستگاران و دوزخیان تمایز ایجاد می‌کند و تمایل همزمان برای برانداختن کفرگویی و هدایت کفار به سوی نور، ظهور می‌یابد. البته چنین نیست فردی که در طلب چیزی باشد که نیشیدا (Nishida) اندیشمند ژاپنی، آن‌را «تجربه خالص» می‌نامد، فردی دارای تعصب دینی یا فردی دارای مشغولیت ذهنی کامل به مسائل هویتی است. درک شهودی از واقعیت از طریق تجربه خالص، احساس یک حس یا تعلق، مسئله‌ای جدی و کاری مشروع است. اما هر چه که مشغولیت ذهنی برای تعیین خلوص تجربه، شدیدتر باشد، فقط این نتیجه را در پی خواهد داشت که شخص مؤمن را متعصب‌تر خواهد کرد. بنابراین در چارچوب سیاسی، مشکل کمتری در شور و حرارت زندگی سپری شده فرد است و بیشتر مشکل‌ها در تلاش‌های روزافزون افراد و گروه‌ها برای تأکید بر این است که تجربه شهودی، دینی یا زیبا شناختی‌ای که خاص خود آنهاست و آن‌را عمیقاً احساس کرده‌اند؛ باید درحوزه عمومی از امتیاز خاصی برخوردار شود.

بنیادگرایان دینی در جست‌وجوی منبع الهام خود، با همان اطمینان ملی‌گرایان تمام عیار و

طرفداران جامعه ارگانیک، به گذشته نگاه می‌کنند. همه آنان در قبال آزادی به اقتدار، در قبال تفکر انتقادی به دین بی‌چون و چرا، در قبال امور اثبات‌پذیر به امور وحیانی و در قبال فرد به جامعه امتیاز انحصاری می‌دهند؛ آنها تفکیک کلیسا از دولت و نقد سلسله مراتب‌های پدرسالارانه را رد می‌کنند و بر مشروعیت سنت‌ها، صرفاً به این دلیل که وجود دارند، اصرار می‌کنند. جزم‌گرایی و عدم تساهل، فقط به این دلیل در قالب این شیوه تفکر درآمده‌اند که کلمات مقدس انجیل عاری از خطا، پاپ مصون از خطا، شریعت اسلامی یا هلاخای یهودی بحث را محدود کرده‌اند. بدین سبب نقد فرض‌های بنیادین از همان ابتدا ممنوع است. بنیادگرایی نهایتاً بر تمایزهای متصلبانه رستگاران و دوزخیان، دوست و دشمن، خودی و بیگانه و ایدئال دینی و واقعیت کفرآمیز متکی است. پس واقعاً مسئله، حق یک گروه حاکم در محافظت از هویت دینی خود در برابر جامعه لیبرال مدرن نیست؛ بلکه مسئله، حق سایرین در آن جامعه برای اعمال هویت به نحوی متفاوت یا اصلاً عدم اعمال آن است.

مهم روشی است که در آن برداشت‌های عام، جهان‌شمول یا لیبرالی پیرامون عمل متقابل، نه‌تنها در یک جامعه ناهمگن دارای ادیان فراوان، بلکه در یک جامعه همگن دارای یک دین واحد هم برای دموکراسی اهمیت داشته باشد. با این وجود، از پیش معلوم نیست که شهروندان، چه مسائلی و کدام خواسته‌ها را مطرح خواهند کرد. دقیقاً همان‌گونه که امکان ندارد که در عین تلاش برای بی‌طرف بودن نسبت به همه ادیان، به یک دین خاص امتیاز ویژه داد، به همین صورت هم ممکن نیست در عین احترام یکسان به تفاسیر سایرین، برای تفسیر خاصی از یک دین، امتیاز ویژه قائل شد. زیرا هم باور، الهام‌بخش عمل است و هم از نظر محافظین درست آئینی (ارتدوکسی)، مسئله صرفاً «برحق» بودن در برابر سایرین نیست، بلکه «مطلقاً» بر حق بودن است.

هیچ فرد سیاسی مسئول، نمی‌تواند این فرض را بپذیرد که تجربه مشترک افراد در دینداری، بر سایر آرمان‌های رقیب در ادیان متنوع فائق خواهد آمد؛ همچنین نمی‌تواند بپذیرد که همه، صرفاً به خاطر ادعای اهل تساهل بودن و سعه صدر داشتن، چنین هستند. همان‌طور که در مورد اعتماد یهودی بر مسیحی یا سیاه‌پوست بر سفید پوست، دلیل تاریخی چندانی وجود ندارد، در مورد اعتماد بیگانه بر خودی یا مخالف بر طرفدار دستگاه حاکم نیز دلیل تاریخی چندانی وجود ندارد. جوامع مختلف، باورها و رسوم مختلفی دارند؛ ولی این مطلب باعث بطلان اهمیت داوری بین جوامع متنوع و نیز درون آنها نمی‌شود. باز هم مسئله، نپذیرفتن دین یا سنت نیست، بلکه اصرار بر این

است که فرد بتواند حداکثر داوری را درباره حفظ کردن یا کنار گذاشتن سنت‌ها داشته باشد. آزادی، هیچ‌گاه برای فرد یا گروهی که از آن برخوردار هستند، یک مشکل نیست؛ بلکه فقط زمانی مشکل به وجود می‌آید که محرومان از حقوق، استثمار شدگان، مطرودان یا دیگران آن‌را مطالبه کنند. از این‌رو، تئوری سیاسی روشنفکری بر نیاز به عمل متقابل در تخصیص حقوق و تکالیف به دولت تأکید می‌کند. این امر اوضاع پیچیده‌ای را به وجود می‌آورد: روشنفکران مسیحی، یهودی یا مسلمان ارتدوکس [=درست آیین]، می‌توانند لیبرالیسم را نقد کنند، ولی بر اساس باورهای بنیادگرایانه آنها، روشنفکران لیبرال، جرئت انتقاد از آنها را ندارند. در این حالت با در نظر گرفتن عمل متقابل، بسیار خودپسندانه خواهد بود که اعضای جوامع متعصب ارتدوکس در اسرائیل، به طور هم‌زمان هم در صف مقدم حامیان سیاست امپریالیستی باشند و هم بر معافیت خود از خدمت نظام وظیفه اصرار داشته باشند (البته واضح است برای این که بهتر بتوانند برای پیروزی دعا کنند!). اساس همه این مسائل، امتناع بنیادگرایان از جرح و تعدیل خصلت مطلق بودن باورشان و نپذیرفتن این مطلب است که با آنان نیز باید همانند افراد دیگر رفتار شود.

اعتقاد راسخ و تساهل، در مقایسه با امور خاص و امور عام، نه کمتر دافع یکدیگرند و نه بیشتر. به لحاظ اصول دموکراتیک، برخورد سیاسی با هر نظام اعتقادی خاص، در عمل هیچ تفاوتی با برخورد با سایر دیدگاه‌های ایدئولوژیکی یا علائق شخصی ندارد. نکته اصلی تضمین شرایط نهادی برای تعقیب یکی و برای برخورداری از حق ایمان به دیگری است. دعوت از مؤمنین جهت پذیرش یک حوزه عمومی لیبرالی نه کفرآمیز است و نه اهانت آمیز. تأثیر دادن اصول این حوزه در مسائل اعتقادی باید در واقع بیشتر به آزادی تفاوت و شکوفایی اعتقاد منجر شود تا به سرکوب تفاوت.

یادداشت‌ها

1. Stephen Eric Bronner.
2. Such is the position of Ashis Nandy, *Bonfire of Creeds* (New Yourk: Oxford University Press, 2004).

جهت ملاحظه ردیه‌ای ارزشمند ر.ک:

Meera Nanda, *Prophets Facing Backward: Postmodern Critiques of Science and Hindu Nationalism in India* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003).

۳. این مسئله از قدیم در خدمت توجیه علت وجودی آنها بوده است.

جهت ملاحظه تحلیلی کامل تر ر.ک:

Friedrich Meinecke, *Machiavellism: The doctrine of Raison d'Etat and Its Place in*

-
- Modern History (New Brunswick: Transaction, 1997).
 4. Jean Jaures or Rosa Luxemburg
 5. Ku Klux Klan (KKK).

منابع

- Bronner , Stephen Eric. *Planetary Politics: Human Rights, Terror, and Global Society*, MD: Rowman & Littlefield, Lanham, 2005.
 Bronner, Stephen Eric. *Reclaiming the Enlightenment Toward a Politics of Radical Engagement*, Columbia University Press, New York, 2004.
 Cobban, Alfred. *In Search of Humanity: The Role of the Enlightenment in Modern History*, New York, 1960.
 Habermas, Jurgen. «*The Public Sphere: An Encyclopedia Article*» in: *Critical Theory and Society*, A Reader eds. Stephen Eric Bronner and Douglas Kellner, Routledge, New York , 1989. pgs. 136ff.
 Marcuse, Herbert. «*Repressive Tolerance*» in: *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon, Boston, 1969. pgs. 81ff.
 Mills, Charles. *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca, 1989.
 Pateman, Cf. Carol. *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford, 1988.
 Rawls, John (A). *Political Liberalism*, Columbia University, New York, 1995.
 Rawls, John (B). *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.
 Strauss, Leo. *Natural Right and Human History*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.
 Steger , Manfred. *Globalism: The New Market Ideology*, MD: Rowman & Littlefield, Lanham, 2001.