

اخلاق صلح در جهانی متکثر درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین

محمدتقی قزلسفلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۶ - تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۸/۰۶

DOI: 10.22096/HR.2018.31619

چکیده

هدف نویسنده در مقاله حاضر آن است که اثبات کند فلسفه سیاسی در برابر چالش‌های متعدد در حیات سیاسی نیازمند اصلاح و تجدیدنظر در میانی خود است. در استدلال نسبت به نشان دادن نوین‌گرایی و سرخوردگی نسبت به سیر توسعه جامعه، ناکامی و ضعف سه مولفه نظری مطرح در سده بیستم یعنی ناسیونالیسم، دموکراسی لیبرال و سرمایه‌داری مورد توجه و ارزیابی قرار خواهد گرفت. پس از اشاره به پیامدهای منفی حاصل از چنین سرخوردگی‌ها که شامل گسترش ناسیونالیسم، خشونت و از خود بیگانگی است، ایده گفتگوی فرهنگی به مثابه مبنای جدید از نظریه‌پردازی اخلاقی در جهان متکثر مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده با عنایت به ایده اخلاقی کانتی - هابرماسی بر آن است جهان امروز که جامعه‌ای غیرداوطلبانه بر پایه شراکت در خطرات است نیازمند فلسفه سیاسی جدید مبتنی بر رویکرد گفتگویی است. بر همین اساس مولفه‌های اخلاق صلح‌جویانه مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. از جمله گفتگوی پایدار، تأکید بر فهم تاریخی، مشارکت بین تمدنی، فضیلت‌خواهی جهان‌شمول، ویژگی‌های حاضر اصولی برگرفته از مدرنیته در معنای کانتی با امعان نظر به مفاهیم متأثر از تئوری‌های انتقادی است.

واژگان کلیدی: ناسیونالیسم؛ دموکراسی لیبرال؛ سرمایه‌داری؛ خشونت؛ گفتگوی فرهنگی؛ مدرنیته.

«ما فلسفه سیاسی را نوعی آرمانشهرباوری واقع‌گرایانه می‌دانیم، یعنی کاوش درباره حد و مرزهای احتمالی سیاست عملی»

جان راولز

Email: m.t.ghezel@gmail.com

* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران



مقدمه

«نظریه‌های سیاسی به مروارید می‌مانند: منظور این است که بدون عامل محرک به وجود نمی‌آیند. حداکثر نظریه‌های سیاسی برای این نوشته شده‌اند که به بعضی از مشکلات واقعی و مبرم بپردازند.» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۴۲) توماس اسپریگنز (Thomas A. Sprangens) با استناد به این عبارات در کتاب فهم نظریه سیاسی (۱۹۷۶) بر آن است مجموعه شرایط پیش آمده و مورد نیاز برای ضرورت تبلور دکترین‌ها را مورد واکاوی قرار دهد. به زعم او همواره در نتیجه وجود یا مشاهده بحران و بی‌نظمی در جوامع مختلف و شرایط گوناگون بوده است که پاره‌ای متفکران و اهل نظر در پی تشخیص درد بر آمده‌اند. طبق این ایده به نظر می‌رسد در زمانه‌ای که مردم خوشبخت هستند، نظریه ژرف امری نادر است. همو اضافه می‌کند: «وقتی آدموند برک ادعا می‌کند عطش حریصانه برای نظریه‌ها نشانه این است که جامعه به وضع بدی اداره می‌شود، در واقع حرف درستی می‌زند.» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۴۳)

با این ملاحظه مقدماتی، پرسش فراروی ما این است: «وضعیت فلسفه سیاسی در نسبت با اوضاع کنونی که در آن به سر می‌بریم چگونه است؟»؛ البته برای بخش معدودی از اهل نظر اوضاع گذرای آغاز دهه نود میلادی در سده گذشته زمینه‌ای از خوشبینی به «پایان» معضلات دامنگیر حیات سیاسی را تشدید کرد و حتی بر این اساس ضرورت نیاز به فلسفه سیاسی نو برای فهم شرایط نو بی‌معنا تلقی شد. با فروپاشی کمونیسم در اروپا از آغاز دهه نود میلادی این تصور به وجود آمد که ما به لحظه‌ای سرنوشت‌ساز از زمان رسیده‌ایم که از آن به عنوان «پایان تاریخ» یاد شد. برای مثال فرانسیس فوکویاما (Francis Fukuyama) در جایگاه یک پیش‌بینی تاریخی بر آن شد: «پیروزی مقتدرانه لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی نقطه پایان تکامل ایدئولوژیک نوع بشر و جهانی شدن لیبرال دموکراسی غربی به عنوان شکل نهایی حکومت انسانی است.»^۱ از این سال‌ها به بعد، عقیده برخی مبنی بر ورود جهان

۱. نک: فوکویاما، ۱۳۸۴: ۱۷-۲۱؛ ۱۳۸۵: ۹-۳۵ و ۱۳۹۳: ۹۵. البته فوکویاما در مقاله‌ها، مصاحبه‌ها و نوشته‌هایی که به ویژه پس از یازدهم سپتامبر و حمله آمریکا و متحدین به افغانستان و عراق انجام داده و منتشر کرد، از آن ایده رادیکال و خوشبینانه پایان تاریخ عقب نشینی کرده است. به زعم او جنگ عراق دنیا را متقاعد کرد که آمریکا بزرگ‌ترین تهدید برای امنیت جهانی است. در کتاب *آینده پسا انسانی* ما (۲۰۰۲) و *آمریکا بر سر نقاط* (۲۰۰۶) و مصاحبه‌های اخیر این نقطه نظرات اصلاحی او آمده است.

به یک حرکت خود به خودی و پایان تفاوت‌های ایدئولوژیکی بود و فقط بحث‌های موجود درباره مسئله گسترش تدریجی اقتصاد بازار و لیبرال دموکراسی به بقیه جهان بود. اما وضعیت وخیم جهان و حادثه یازده سپتامبر ۲۰۰۱ به این واکنش میدان داد که چنین دکترینی حتی از نظر اهداف خود به ثمر نرسیده و آزادی یا عدالت موعود برای توده‌ها را در پی نداشته است. به تعبیر دقیق‌تر کریستیان دل‌اکامپانی (Christian Delacampagne) شواهد زیادی گواه بر این امر است که «وضع سلامت جهان خوب نیست.» (کامپانی، ۱۳۸۲: ۱) پابرجایی فقر گسترده، میلیون‌ها بی‌خانمان و مهاجر، پدیده روزافزون بیکاری، افزایش رفتارهای شرارت‌بار همچون بزه‌کاری و قاچاق مواد مخدر، وحشت از خشونت‌های قومی که مصیبت‌هایی فراوان دامن‌گیر اهالی کوزوو و بوسنی تا کردهای عراق و دهلی‌نو کرد تا نسل‌کشی در آفریقا و تروریست‌هایی که بی‌مهابا از الجزایر تا کینشاسا و از سری‌لانکا تا عراق کوردلان‌ه آدم می‌کشند، همگی نشانه‌هایی‌اند از ضعف‌ها و نارسایی‌های یک ایدئولوژی که خیلی‌ها گمان می‌کردند منجر به همگرایی نظام جهانی در سطحی از جمهوری‌خواهی جهانی کانتی و تحقق صلح خواهد شد.

از جهت ایده‌ای که در این نوشتار پی گرفته خواهد شد، این مسائل واجد دو اهمیت اساسی است. نخست بنا به تعبیر اسپریگنز، این مصائب حاکی از کاستی در سطح نظری و نوعی بازخوانی مبانی فلسفه سیاسی را در دیدگاه‌های نوین پدیدار ساخت. همین کاستی‌ها سبب شده است تا در مبانی معرفتی و هستی‌شناختی فلسفه سیاسی جدید تغییراتی صورت پذیرد، از جمله اینکه در شناخت مسائل مربوط به سیاست، فرهنگ و اخلاق بر نقش عوامل تاریخی و فرهنگی توجه جدی نشان داده می‌شود. از آنجا که ساخت‌شکنی پسامدرن ایده پذیرش «روایت‌های کلان» را تضعیف ساخته و لذا امر مقبول همگان رنگ باخته است، فلسفه سیاسی جدید خاصیتی «دیالوژیک» گرفته است. نتیجه اینکه به‌رغم تنوع و پراکندگی گسترده فلسفه سیاسی جدید و ظهور انواع رقبا، اما یک مسئله مشترک این دکترین‌ها را به یکدیگر نزدیک کرده است و آن عبارت است از نیاز جدی به تمهید مبانی مناسب برای «اخلاق صلح و عدالت». بنا بر همین ضرورت است که برخی از تئوریسین‌های برجسته فلسفه سیاسی جدید مثل فرد دالمایر (Fred Dallmayr)، از «چرخش عمل‌گرایانه» در فلسفه سیاسی به منظور توجه دکترین‌ها از اوامر انتزاعی و آنچه که حاصل تجربه زندگی

و معضلات فراروی آن باشد، سخن به میان آورده‌اند. (دالمایر، ۱۳۸۷: ۱۲) البته در غالب آثاری که در طول یکی دو دهه گذشته در این حوزه نوشته و منتشر شده، این مهم مورد توجه قرار گرفته است.^۱ مسئله دوم هم که در واکنش با آن خوش‌بینی از طرف منتقدین و پاره‌ای فلاسفه سیاسی مدنظر واقع شد، رویکرد هنجاری مبنی بر از دست رفتن ایمان بود. به عبارت دیگر نومی‌دی و سرخوردگی نسبت به مسیر توسعه جامعه کنونی و نظم رو به ظهور جهانی، نمایانگر فاصله گرفتن واقعیت از ایده‌آل برای سه مؤلفه نظری - عملی سده بیستمی شدند. نیک می‌دانیم ناسیونالیسم، دموکراسی و سرمایه‌داری (اقتصاد بازار) سه ایده‌ای بودند که به شکل سه ایدئولوژی کلان بر حیات سیاسی و اقتصادی جهان ما حاکم بودند. این هر سه بنیان یک فلسفه سیاسی قوی را شکل می‌دادند. اینکه به دولت ملی امکان می‌دهد تا مناسب‌ترین نمود حاکمیت سیاسی باشد، از سوی دیگر سبب می‌شود تا دولت ملی از طریق دموکراسی پارلمانی، حاکمیت قانونی، پاسداری از حقوق فردی و سایر ارزش‌ها را اعمال نماید و سرانجام این اعتقاد را به همراه بیاورد که اقتصاد و بازار با کمترین دخالت دولت‌ها عملی‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین شکل سازمان اقتصادی در سطح جهانی است.

در بخش بعدی این مقاله، ضمن آنکه نشان خواهیم داد چگونه این احتجاج نظری، به اشکال مختلف از سوی امپریالیسم در مورد مؤلفه اول؛ از سوی فاشیسم در مورد مؤلفه دوم؛ و از جانب کمونیسم در مورد مؤلفه سوم با چالش روبرو شد، همچنین ایده هنجاری - راهبردی در چهارچوب فلسفه سیاسی نوین را به مثابه بهترین امکان برای رویارویی با دامنه رو به تزاید مشکلات خرد و کلان، طرح و بسط خواهیم داد. فلسفه سیاسی همیشه متکی به سه خاصیت یا ویژگی تعیین‌بخش بوده است: اینکه بتواند اصول و آرمان‌های مطلوب در یک سازمان یا سامان سیاسی را تعریف کند؛ دیگر آنکه به معنای سقراطی - کانتی در خدمت انتقاد اجتماعی و پیشبرد آرمان‌های اخلاقی و سیاسی باشد و سرانجام ایده‌ای از آینده فراروی را هم مدنظر قرار دهد. به نظر می‌رسد موفقیت در این امر مستلزم ایجاد زمینه‌های ارتباط میان دو نوع اخلاق موجود در فلسفه سیاسی باشد: اخلاق «هدف - بنیاد» که کامل‌ترین صورت‌بندی آن نزد کانت است. چه او طبیعت بشری را واجد

۱. در چند نمونه گزینشی از آثاری که به فارسی راجع به مبانی فلسفه سیاسی نوین منتشر شده است، این رویکرد مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله، دلاکامپانی، ۱۳۸۲ و جیکوبز، ۱۳۸۷.

صفات مشترکی فارغ از زمان و مکان می‌دید. لذا او اخلاق فردگرا را تقویت می‌کرد. در مقابل اخلاق «حقوق - بنیاد» اساساً انسان و جوامع انسانی را موجودی تاریخی و وابسته به زمان و مکان می‌بیند. این اخلاق البته هگلی است و زمینه‌های نظریه سیاسی اجتماع‌گرا یا باهمادگرا را کرده است.^۱ به هر صورت ایده ارتباطی و گفتگویی می‌تواند زمینه اشتراک مساعی این دو جریان کلان را از جهت نیاز به صلح تقویت کند. به کلام آیزیا برلین، فلسفه سیاسی هنجاری گونه‌ای کشف یا کاربرد اندیشه‌های اخلاقی در عرصه روابط سیاسی است و در حقیقت شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که با طرح پرسش‌های اخلاقی بنیادین در حیات سیاسی سر و کار دارد.^۲ از آنجا که نظریه سیاسی یا فلسفه سیاسی هنجاری با کشف و بکارگیری اندیشه اخلاقی در عرصه روابط و عمل سیاسی سر و کار دارد، اساساً به امکان و ظرفیت «آنچه باید انجام شود» می‌پردازد.^۳ چنانکه این نوشتار از بایسته‌هایی که اخلاق صلح‌خواهی را تقویت می‌کند، سخن می‌گوید.

۱- ناسیونالیسم

پایه اندیشه ناسیونالیسم در چیزی است که می‌توان آن را «جنگ هویت» و «مبارزه برای حق تعیین سرنوشت» نامید. اگر این پرسش طرح شود که ویژگی تعریف‌کننده «خود» در چهارچوب «حق تعیین سرنوشت» چیست؟ عوامل مختلفی مورد توجه قرار می‌گیرند. زبان، نژاد، دین، پیوندهای قبیله‌ای، نیاکان تاریخی و مرزهای زیست محیطی همگی توأم با هم سبب شده‌اند تا گروهی از انسان‌ها و با تاریخ طولانی هم‌زیستی و کنش متقابل در سرزمین خاصی شکل بگیرند. در عین حال در برابر چنین رویکرد فرهنگی، ملت‌هایی هم بوده‌اند که از طریق جنگ‌ها و انقلاب‌ها گردهم آمده‌اند. این همان احساس هویت ناشی از «اجتماع تصویری» یا به تعبیر بندیکت اندرسون (Benedict Anderson) «اجتماعات تخیلی ملت» است که به حاکمان و اصول جامعه مشروعیت بخشیده است. طبق این نظریه با شکل‌گیری هویت‌های جمعی و ملی نو، امکان ظهور دولت - ملت میسر گردید. دولت - ملت‌هایی که اینک به مردم تعلق داشتند. (اندرسون، ۱۹۸۳) این اندیشه که در انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) تبلور عام یافت ریشه در آرای

۱. نک: رورتی، ۱۳۸۵: ۸.

۲. نک: برلین، ۱۳۸۵: ۸۱-۱۳۲ و ۱۹۵۹: ۳۸-۷۶.

۳. نک: مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۳.

ژان ژاک روسو پدر ناسیونالیسم سیاسی نوین داشت که در پی دولتی بود که «در آن با یک جمعیت میهن پرستانه مشترک بر همه تمایزهای خصوصی از جمله تمایزات مبتنی بر اصل و تبار، مالکیت اموال و اختلافات مذهبی، فائق می‌آمدند.» (لیپست، ۱۳۸۰: ۴۷۴/۲) به همین دلیل ایده ناسیونالیسم و هویت با جنگ و خشونت هم توأم بوده است. چنانکه در موارد افراطی تر که ناسیونالیسم سیاسی وطن را تا حد ماهیتی مقدس ترفیع می‌دهد، وفاداری به ملت در حکم تکلیف دینی درآمده و آن‌هایی را که خلاف این اندیشیده‌اند به عنوان دشمنان رافضی‌منش و خیانت‌پیشه خلق هم چون دیو جلوه داده‌اند. از این روست که ارنست رنان به درستی از ملی‌گرایی به مثابه «خطرناک‌ترین ماده منفجره عصر جدید» (فینکل کروت، ۱۳۷۵: ۴۲) نام برده است. اگر در سده نوزدهم این امر یعنی آمادگی و مصمم بودن برای جنگیدن در راه میهن به توسعه‌طلبی امپریالیستی اروپا منجر شد، در نیمه نخست سده بیستم فاشیسم باز نمود آن اراده ملی شد که می‌خواست همه اعضای ملت به آسانی در آن شریک شوند. «همین اراده ملی بود که فاشیسم را به ترجمان ناسیونالیسم هر یک از اعضای ملت بدل می‌ساخت.» (لیپست، ۱۳۸۰: ۶۸۴/۲)

به این ترتیب بیش از هر عصر دیگری، در قرن ما این اندیشه نتوانست همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های سیاسی - دولت‌ها را در کنار یکدیگر حفظ کند و باعث زیاده‌روی‌های مصیبت‌بار شد. در نیمه دوم سده بیستم پیامد هیجان ناسیونالیستی در اروپا به پدیده بالکانی شدن، یا ظهور دعاوی ملیت از جانب مللی انجامید که اغلب برخلاف میل خود در کشورهایی ادغام شده بودند که سلطه در خور توجهی بر آن نداشتند. تا سال ۱۹۲۰ اروپا ۲۳ دولت ملی را در خود جای داده بود. اما با انحلال امپراتوری‌های اروپای شرقی و مرکزی و تشکیل دگرباره آن‌ها، این تعداد از مرز پنجاه هم گذشت. آخرین مورد آن مربوط به استقلال کوزوو بود که به‌رغم مخالفت روسیه و صربستان، در سال ۲۰۰۸ اتفاق افتاد.

امروز در روزگار تکثر فرهنگ‌ها، بسیاری از «اجتماعات تصویری» می‌روند تا موجودیت خود را از دست بدهند. از یک طرف کره زمین، از تعداد بی‌شماری از خرده دولت‌ها پوشیده می‌شود، از سوی دیگر دولت‌های موجود با اتکاء به مبانی ناسیونالیسم تنگ‌نظرانه گذشته دیگر سختی با احساس هدف مشترک در یک جامعه واحد ندارند. برخی از آن‌ها حتی اصل برابری همه کسانی را که در مرزهای تحت حکومتشان به سر می‌برند را رد می‌کنند.

هویت‌های کهن‌بار دیگر بازیابی می‌شوند و هویت‌های جدید نیز در حال پیدایش هستند. ما شاهد خیزش موج جدیدی از ملی‌گرایی در پایان سده بیستم بودیم که به قول ژان مای گنو (Jean-Marie Guehenno) از بازتاب‌های دفاعی به وجود آمدند و بیانگر نوعی درونگرایی و ترس از دنیای پهناوری بودند که از ما می‌گریزد ولی از آن نمی‌توان گریخت.^۱

هم‌زمان با بروز نمود سیاسی این هویت‌های پاره پاره، دولت‌های مستقل، خود مختاری کلاسیک خود را از دست می‌دهند، از آن رو که ساختارهای اقتصادی، اکولوژیکی، فرهنگی و حتی ساختارهای جناحی و فرآیندهای جزایی هر روز بیش از پیش نمود موقت و گذرا پیدا می‌کند. دولت ملی، نمود اصل هویت سیاسی در سده‌های گذشته و حال، در مخاطره قطعیه قطعیه شدن و جهانی شدن‌ها قرار گرفته است. هلدو مک گرو، توآمان چالش‌های موجود بر سر قدرت دولت‌های ملی را که بر انگاره ناسیونالیسم کلاسیک قرار گرفته‌اند را بر می‌شمارد «آلودگی زیست محیطی، مواد مخدر، حقوق بشر، تروریسم تعدادی از مسائل فرآیندهای مربوط به سیاست‌گذاری فرا ملی‌اند که با حاکمیت ارضی و اتحادیه‌های سیاسی موجود همخوانی ندارند و حل مؤثر آن‌ها مستلزم همکاری بین‌المللی است.» (هلدو مک گرو، ۱۳۸۲: ۱۹)

از سوی دیگر شکل‌های سده بیستمی قوانین بین‌المللی - از قوانین حاکم بر جنگ‌ها گرفته تا قوانین مربوط به جنایت علیه بشریت، مسائل محیط زیستی و حقوق بشر هر یک مؤلفه‌هایی را به وجود آورده‌اند که می‌توان آن‌ها را در چارچوب در حال شکل‌گیری اندیشه جهان وطنی تلقی کرد که نه تنها قدرت سیاسی دولت‌ها را محدود می‌کند، بلکه ایده‌های فرا ملی آن‌ها از حیطة تنگ‌نظری و تعصب با عواقب وخیم ناسیونالیسم می‌تواند فراتر رود.

۲- دموکراسی

دموکراسی رایج (الگوی لیبرالی)، با شکل‌گیری دولت ملی و ناسیونالیسم جان گرفت و بر این اساس آرمان دموکراتیک همانا اداره جامعه از طریق تصمیماتی تلقی شد که به وسیله همه شهروندان در چارچوب بحث نقادانه همگانی و آگاهانه اتخاذ شده باشد. بر این اساس می‌توان گفت دموکراسی‌های کنونی که عمدتاً بر محور اندیشه لیبرالیستی شکل گرفته‌اند هنوز بر پایه چنین رابطه و مناسباتی استوارند ولی با ظهور فرماسیون جدیدی به نام جهانی

۱. نک: گنو، ۱۳۸۰: ۲۵.

شدن و بروز نیروهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جدید اصول بنیادین آن زیر سؤال رفته است. بر این اساس گفته می‌شود، این الگو قادر به پاسخگویی و یا رویارویی با چالش‌های فرا روی نیست. بخشی از این چالش‌ها حاصل تحول عمیق در مفاهیم در مقام ابزار بنیادین تجزیه و تحلیل و ساخت نظریه‌هاست؛ تحولی که نتیجه تغییرات در حیات بشری و نیز تلاش انسان‌ها برای یافتن پاسخی به مشکلات و نیازهایشان است.

با وجود نهادینه شدن دموکراسی و سازمان‌های سیاسی آن در طول چند دهه گذشته، دموکراسی‌های امروزی تا حد قابل توجهی از آرمان دموکراتیک که بر شعار «حکومت به دست مردم و برای مردم» ساخته شده بود، فاصله گرفته‌اند. به طوری که سیاست به یک حرفه بدل شده، فاصله رهبران و شهروندان افزایش یافته و در عین حال دیدگاه عمومی از اطلاعات ساختگی و پوچی شکل گرفته که غالباً از طریق رسانه‌های تحت کنترل شرکت‌ها عرضه می‌شود. بر این اساس است که بازاندیشی در اندیشه دموکراسی رایج ضروری شده است. به تعبیر نگری (Antonio Negri) و هارت (Michael Hardt)، جنبش‌های اجتماعی عصر جهانی شدن، در تلاش برای بازاندیشی درباره دموکراسی از پایین هستند. آن‌ها هم امیدوارند بحران کنونی مفهوم دموکراسی در مقیاس جدید جهانی‌اش بتواند فرصتی برای برگشت به معنای قدیمی آن همچون حکومت همه بر همه، دموکراسی بدون شرط و شروط، بدون اما و اگر فراهم آورد.^۱

«برخی از این چالش‌ها نظری هستند و به بنیادها و شالوده‌های دموکراسی مربوط می‌شوند؛ از جمله بحث آزادی و برابری که به مثابه جوهره دموکراسی در نظر گرفته می‌شوند.» (انصاری، ۱۳۸۴: ۶۶) برای مثال نقدهای نوربرتو بویو (Norberto Bobbio)، مک فرسون (L. B. Mac Pherson) و آلن دوبنوا (Allen De Benoit) از جمله این مواردند. دکترین پیشنهادی این دسته نوعی اندیشه دموکراسی مشارکتی است. لی. بی. مکفرسون در تجدیدنظر خود در باب دموکراسی لیبرال دو پیش شرط عنوان کرد: نخست، تغییر در آگاهی مردم یا شهروندان به اینکه خود را برخوردار از پرورش توانمندی‌های خود ببینند و دوم، تغییر در ساختار جامعه.^۲

۱. نک: نگری و هارت، ۱۳۸۷: ۲۸۰.

۲. نک: مکفرسون، ۱۳۷۶: ۱۶-۲۰.

از سوی دیگر آلن دوبنوا، پیشنهاد اصول دهگانه را برای تحقق دموکراسی مشارکتی و رهایی از بن بست‌های مدل دموکراسی لیبرال داشته است: ۱- فردگرایی مبتنی بر مساوات؛ ۲- نماینده به مثابه بیان‌کننده اراده مردم و ملت؛ ۳- عدم منافات دموکراسی با اقتدار و انتخاب اصلح؛ ۴- تعارض با حکومت تکنوکراسی؛ ۵- برخورداری از حقوق سیاسی برابر؛ ۶- مشارکت به منزله مفهوم اساسی تکنوکراسی؛ ۷- تأمین خیر عام؛ ۸- اصل نبودن اکثریت؛ ۹- اصل نبودن رأی؛ ۱۰- دموکراسی یعنی قدرت مردم. همراه با دوبنوا، دیوید هلد (David Held) نیز بر آن است حق مساوی برای تکامل نفس فقط در جامعه مشارکتی به دست می‌آید، جامعه‌ای که احساس سودمندی سیاسی را پرورش دهد، توجه به مسائل دسته‌جمعی را تقویت کند و به شکل‌گیری شهروندانی آگاه که بتوانند وابستگی مستمری به فرآیندهای حکومت داشته باشند کمک نماید.^۲

برخی دیگر از نقدها درباره دموکراسی به محدود بودن شهروندی اختصاص دارد که از جمله آن‌ها آرای ویل کیملیک (Will Kymlicka) است. اجتماع‌گرایانی چون او برآنند شهروندی، بایستی مستلزم فهم مقوله چند فرهنگی بوده و حقوق اقلیت‌ها را در نظر آورد. احساس هویت مستلزم آن است که خود را بخشی از این یا آن جمعیت حقیقی یا تصویری بدانیم. احساس عضویت اجتماعی از ارزش‌های مشترک در زمینه روابط عمومی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نشأت می‌گیرد. در گذشته احساس هویت از یک دین مشترک حاصل می‌شد و اجتماعات بشری حول محور معابد، مساجد و کلیساها سازمان می‌یافتند، اما در این زمان که حاکمیت آن ارزش‌ها تقلیل یافته، ما برآنیم خود را بخشی از جامعه‌ای محسوب کنیم که حکومتی آن را نمایندگی می‌کند.^۳

طبق یک مدل از رهیافت‌های هستی‌شناختی در نظریه سیاسی که آرای امثال هابهاوس (Leonard Hobhouse)، جان دیویی (John Dewey)، هانا آرنست (Hannah Arendt)، هابرماس (Jurgen Habermas)، گیدنز (Anthony Giddens) و نظریه‌پردازان دموکراسی مشارکتی و الکترونیکی را نیز شامل می‌شود، دموکراسی نمی‌تواند صرفاً به شیوه حکومتی

۱. نک: دوبنوا، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۴.

۲. نک: هلد، ۱۳۸۲: ۳۰-۳۵.

3. See: Bird, 2006: 8-36; Crouch, 2004: 12-13.

تقلیل یابد، بلکه آن تلاشی برای استقرار و نهادینه‌شدن شیوه خاصی از زندگی است و لذا بایستی بتواند اصل خودمختاری را تحقق ببخشد. گسترش جنبش‌های اجتماعی و گروه‌های خود یاریگر (Self-help groups) بازتاب چنین شرایطی و خواسته‌هایی محسوب می‌شوند. چالش‌های ناشی از جهانی شدن‌های اقتصادی و فرهنگی نیز در ضرورت «دگردیسی دموکراسی» مؤثراند. به تعبیر دیوید هلد امروزه اصول و کردارهای بنیادین دموکراسی لیبرال - ماهیت مردم، تعریف شهروندی دموکراتیک، ایده حکومت خود مختار، رضایت، اصل نمایندگی، حاکمیت عمومی - همگی با نهادهای دولت ملت سرزمینی پیوند خورده و از قضا با ظهور فرماسیون جهانی شدن و نیروهای همراه با آن، هژمونی خود را از دست می‌دهند.

نتیجه نهایی این کاستی‌ها و بی‌توجهی به خواسته‌های متکثر رو به رشد در حیات سیاسی همانا گسترش بی‌توجهی به سیاست و سیاستمداران، کاهش سطح مشارکت در انتخابات و رشد تأثیر گروه‌های ویژه خارجی از حوزه متعارف سیاست است که همگی در برابر تنها رویکرد دموکراسی لیبرال صف‌آرایی می‌کنند. فشرده‌گی زمان - مکان به تعبیر هاروی در نتیجه جهانی شدن و در عین حال تهدیدات حاصله از تکنولوژی‌های غیرقابل کنترل به همراه روندی رو به تزاید از خواسته‌های بیشتر در محاق مانده از سوی افراد و گروه‌ها تنها بیان‌گذار از محدودیت‌های دموکراسی متعارف نیست بلکه بازتابی از زندگی ما در وضعیتی است که آلریش بک (Ulrich Beck) به درستی از آن با عنوان «جامعه بیم» (Risk society) نام برده است. (بک، ۱۹۹۲) در چنین وضعیتی آرمان اقتصاد بازاری نیز نتوانسته گرهی از این مشکلات را باز کند. در بخش بعدی به اختصار معضلات حاصل از گسترش این مدل اقتصادی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۳- سرمایه‌داری نئولیبرالی

گمان بر آن بود که همتای اقتصادی دموکراسی لیبرال یعنی آرمان اقتصاد بازار مبتنی بر رقابت کامل و آزادی منفی دستاورد ارزنده‌ای است. چه حامیان لیبرالی موج نخست از تام پین تا اسمیت، ریکاردو بر آن بودند که بازار و مالکیت دارایی باعث ظهور فضایل مدنی متعددی می‌شود. برای مثال طبق استدلال آدام اسمیت در کتاب ثروت ملل (۱۷۷۶) ما شاهد هماهنگی خودپرستی‌ها از طریق رفتار بازار در شرایط عدم مداخله دولت خواهیم بود.

(آربلاستر، ۱۳۷۷: ۳۷۰) اگر البته حضور دولت تنها به دفاع خارجی، نظم و امنیت داخلی و برخی اقدامات عام‌المنفعه محدود منجر شده باشد.

فاصله گرفتن از واقعیت و وضع مطلوب و آرمانی در کارکردهای اقتصادی بازار و ایجاد آنچه هاروی «طبقه نخبه جدید اقتصادی» می‌نامد^۱ همچنین موانع متعدد ورود و خروج از بازار و عدم برابری فرصت، نابرابری رو به افزایش درآمدها و برخی دیگر مشکلات، از سده نوزده با موج مخالفت سوسیالیست‌های مسیحی، فابین‌ها، و انواع نحله‌های مارکسیسم مواجه شده بود. چنانکه می‌دانیم در نیمه نخست سده بیست و در نتیجه برقراری «سوسیالیسم واقعاً موجود» در روسیه به عقب‌نشینی لیبرالیسم به سمت نظام دولت رفاهی منجر شد. با این مسئله گسترش موج جدید نئولیبرالیسم که بازگشتی به اصل لیبرالیسم کلاسیک در عصر جهانی شدن‌ها بود، از نو معضلات متعددی را فراروی جوامع گذاشته است. (Kagarlitsky, 1999: vi) نئولیبرالیسم در وهله نخست نظریه‌ای در مورد شیوه‌هایی در اقتصاد سیاسی است که بر اساس آن با گشودن راه برای تحقق آزادی‌های کارآفرینانه و مهارت‌های فردی در چارچوبی نهادی که ویژگی آن مالکیت خصوصی قدرتمند، بازارهای آزاد و تجارت آزاد است، می‌توان رفاه و بهره‌ورزی انسان را افزایش داد و بر این اساس با لحاظ جمیع ملاحظات سیاسی و فرهنگی در طول چند دهه گذشته خود را به گفتمان مسلط مبدل ساخت. اما چنانکه دیوید هاروی (David Harvey) منتقد در کتاب نئولیبرالیسم (۲۰۰۵) تصریح داشته است این ایدئولوژی مستلزم «ویران‌سازی خلاق زیادی بوده است» (هاروی، ۱۳۸۶: ۱۰)؛ و به تأسی از وضعیت سیاسی عصر جهانی شدن‌ها و موقتی بودن هر چیز در هماهنگی با شرایط پست‌مدرن به جایگزینی قرارهای موقت در همه زمینه‌های شغلی، احساسی، جنسی، فرهنگی، خانوادگی منجر شده و اثرات نامطلوبی به جا گذاشته است.

درست بر اساس همین نتایج سوء بوده که حتی سرسخت‌ترین معتقدان بازار آزاد، اعتراف دارند که در برخی موارد، شرایط یکسان برای کارکرد مؤثر بازارها فراهم نیست؛ در شرایطی که شبکه‌های نخبگان حکومت جهانی مثل صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و گروه

۱. نک: هاروی، ۱۳۸۶: ۶۶-۸۸

هفت مدیریت اقتصاد را زیر سلطه دارند، امکان بهره‌وری مناسب و منصفانه به معنای راولزی در سطح جهانی وجود ندارد و توجهی نیز به وضع ناعادلانه معیشت در جوامع در حال توسعه و فقیر نخواهد شد. «این یک واقعیت تکان‌دهنده است که در کشورهای در حال توسعه در هر روز تقریباً سه هزار کودک زیر پنج سال در اثر بیماری‌های قابل پیشگیری که در غرب ریشه کن شده‌اند، می‌میرند. برآورد هزینه‌های تأمین مراقبت‌های بهداشتی اولیه برای همه کسانی که در حال حاضر از آن محروم هستند، سالانه حدود سیزده میلیارد دلار است، که حدود چهار میلیارد دلار کمتر از هزینه‌هایی است که مصرف‌کنندگان اروپایی و ژاپنی در طول یک سال صرف غذای حیوانات خانگی خود می‌کنند.» (هلد و مک گرو، ۱۳۸۲: ۸۷)

به هر حال مشکل فقط نقص کارکرد عادلانه بازار نیست، بلکه پرسش اساسی این است که آیا اصولاً مدنیت و همکاری و همبستگی در جهان سرمایه‌داری امکان‌پذیر است؟ در سده نوزدهم، بحث گسترده‌ای در ایالات متحده آمریکا رایج شده بود که آیا اصولاً صنعتی شدن و مزدبگیری با استقلال و انسانیت شهروندان که لازمه یک جمهوری خودمختار است سازگاری دارد یا خیر؟ در آن هنگام عده‌ای چون جفرسون (Thomas Jefferson) اعتقاد داشتند که آزادی سیاسی تنها زمانی تضمین می‌شود که انسان‌ها از نظر اقتصادی وابسته به یکدیگر باشند. امروزه اما در برابر تشکیلات گسترده سازمانی و گروه اندک رهبران سازمان، که اغلب موقت و پاسخگو، اما در مقابل سهام‌داران ضعیف هستند، نبودن نهاد و تشکیلات می‌تواند به بی‌اعتباری عملی و حقوق و مسئولیت‌های مدنی منجر شود.

بازار روابط بین اشخاص، بر حسب برابری ارزش کالاها و خدمات مورد مبادله، توسط بازار سازمان‌دهی می‌شود و در نتیجه محاسبه سود و هزینه در این گونه روابط، یا حداقل روابطی که به معاملات کالاها و خدمات مربوط هستند و بر پایه کمیابی آن‌ها ارزش بازار بالقوه‌ای دارند، باید صورت بگیرد. دیدگاهی دیگر، مخالف این دیدگاه، از نفع‌طلبی و همبستگی، وفاداری و مسئولیت عرف و سنت در روابط بین اشخاص - نه تنها در روابط خانوادگی، بلکه در روابط اجتماعی و سیاسی و در مبادله کالاها و خدمات - جانبداری می‌کنند. این دیدگاه مدعی است که باید فضایی برای انتقادات ناخواسته کالاها و خدمات و پیوندهای ارزش - محور بر اساس پیامد بازار مبتنی بر روابط ایجاد شود.

اما مشکل این است که نظام دولت‌های ملی مبتنی بر دموکراسی بازار محور، بر اثر پدیده جهانی شدن و منطقه‌ای شدن، افول دموکراسی، نابرابری‌های ناشی از کارکرد بازار، از بین رفتن همبستگی‌ها و فرو ریختن نهادهای محلی در معرض مخاطره قرار گرفته است. احساس ناخودآگاه از دست رفتن کنترل و حس انحطاط اخلاقی، افراد را به طور طبیعی منزوی می‌کند و گروه‌های آسیب‌پذیر را نسبت به ساختارهای اجتماعی و سیاسی که خود بخشی از آن‌ها هستند، بی‌اعتماد می‌کند و کشورها را از ورود به نظام بین‌المللی باز می‌دارد. به نظر می‌رسد بخشی از پیامدهای این وضعیت را بتوان تصویر کرد: ۱. دور ماندن از فرآیندهای توسعه که به صورت فقر روزافزون نمایان می‌شود. ۲. دور ماندن از نظام اقتصادی که به صورت بیکاری جلوه‌گر می‌شود. ۳. کنار رفتن از جریان اصلی فرآیندهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که به صورت آوارگی، تبعیض و بی‌هویتی بروز می‌کند. ۴. طرد شدن از شبکه‌هایی که وضعیت آسیب‌پذیر و عدم برخورداری از امنیت را به همراه دارد.

پس مسئله اصلی زمان ما پرداختن به چنین رانده‌شدگی‌ها از خود بیگانگی و جامعه‌گریزی‌ها و نیز درهم کنش‌های حاصل از آن در روابط جوامع مختلف است. این وضعیت که به اختصار به مثابه پیامد حاصل از ناکارآمدی سه اصل ناسیونالیسم، دموکراسی لیبرال و اقتصاد سرمایه‌داری مورد توجه قرار گرفت ما را ملزم می‌کند که بار دیگر اصول راهنمای سیاست و اندیشه اقتصادی، اجتماعی در سطح ملی و جهانی را مورد بازنگری قرار دهیم. بازگشت متفکرانی متفاوت و متنوع همچون هابرماس، نوزیک (Robert Nozick)، جان راولز (John Rawls)، ریچارد رورتی (Richard Rorty) و ژاک دریدا (Jacques Derrida) به فلسفه سیاسی کانت و تلاش برای یافتن ریشه‌های معضلات اخلاقی و سیاسی در جهان امروزی از این حیث اهمیت دو چندان می‌یابد. به اعتقاد نگارنده هم از بعد فکری و هم اخلاقی در شرایطی که ابزارهای دولتی و رسمی ضعیف‌ترین تأثیر را دارند، در پیشبرد آرمان صلح و عدالت می‌توان گفتگوی فرهنگی را اصل و نقطه اتکای اخلاق صلح در جهان متکثر کنونی قلمداد کرد.

۴- گفتگوی فرهنگی؛ زمینه‌ها

درک این واقعیت که اصول اصلی تعریف‌کننده تشکیلات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نمی‌توانند بدون ارزش باشد نقطه آغازین این بحث بوده است. امروزه بحث‌های فراوانی و در

سطوح مختلف درباره زندگی بهینه در دهکده جهانی مطرح است، اما به گفته کوفی عنان (Kofi Annan)، دبیر کل سابق سازمان ملل متحد: «این دهکده برای آنکه واقعاً مکانی مطلوب همه ما بر روی کره زمین باشد، باید بر اساس ارزش‌ها و اصول مشترک جهانی تشکیل شود.» (کورونگ، ۱۳۸۱: ۳۶-۴۴)

گفته می‌شود در ایدئولوژی «لیبرال دموکراسی» و «اقتصاد بازار آزاد»، شخصی که با این تفکر سازگار است باید مستقل و آزاد باشد و از حقوق انسانی و دیگر شوون اجتماعی برخوردار باشد. تنها خواسته این ایدئولوژی از فرآیندهای سیاسی و اقتصادی این است که تضادهای بین حقوق افراد مختلف را از بین ببرند و تا آنجا که ممکن است عدالت انسانی را در روابط جامعه حاکم سازند. اصل روابط بین فردی، حداقل بین افراد بیگانه، قراردادی حقوقی است، اما واقعیت این است که افراد محدودیت‌هایی را در حقوق فردی و اجتماعی خود می‌پذیرند که تنها دلیل آن احترام به حقوق و عناوین شخص دیگر نیست، بلکه حاصل حس پابندی به تاریخ، خانواده، همسایگان، ملت، مذهب، گروه قومی و نیز گاهی به ملاحظات مربوط به کل انسانیت است. در سیاست، انسان‌ها نه تنها به تشکیلات منظم برای حل تضادهای حقوقی احتیاج دارند، بلکه به یک شهروند فعلی - پابندی به اصول مدنی و میل به پذیرش تعهدات به عنوان عضوی از یک محله، شهر، کشور و جهان - نیازمندند. در اقتصاد افراد در جستجوی نفع شخصی‌اند. اما سردی محاسبات خودمحورانه به وسیله حس همبستگی و احساس مسئولیت اجتماعی به گرمی تبدیل می‌شود.

برابری حقوق قانونی در فرآیند سیاسی، و برابری فرصت در عرصه بازار بسیار مهم است، اما نه به آن اندازه که مردم تنها چیزهایی را طلب کنند که برای ارضای حس تعهد و تعلق خود می‌جویند. آدمیان موجوداتی جدا از هم و پراکنده نیستند که به دنبال بیشترین مطلوبیت یا یک اصل انتزاعی دیگر باشند. این گفته ممکن است در تحلیل فلسفی سازگاری و توجیه‌پذیری باورهای اخلاقی مناسب داشته باشد. ولی اگر به انگیزه‌هایی که بر انتخاب مؤثرند بیشتر توجه کنیم، آنگاه خواهیم دانست که هر یک از این هویت‌ها در اهدافی که اشخاص در روابط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی پی می‌گیرند خود را نشان می‌دهند.

ارزش‌ها مهم هستند، اما با هم فرق دارند. این گفته شاید در یک جامعه همگن از نظر باورهای دینی و تاریخی و روش‌های تعلیم و تربیت نیز صادق باشد. امروزه مباحث فقهی و دینی که به گفتمان اجتماعی مربوط می‌شوند در تمام این ابعاد، و نیز از لحاظ رویکرد جغرافیایی در سطح محلی متنوع‌تر از سطح جهانی آن هستند. تعدد فرهنگی در سطح ملی یک امر عادی است و یقیناً در سطح جهانی هم چنین است. مشکل ما آن است که باورهای فرهنگی گوناگون را با هم آشتی دهیم و آن‌ها را بر حسب نیاز به احساس عضویت اجتماعی، با آنچه که در آرمان حقیقی انسان مایه خیر و ارزش است، یعنی حس تحمل و حفظ حرمت برای دیگران، سازگار کنیم. بی‌دلیل نیست که تحمل، مهم‌ترین فضیلت جنبش روشنگری بود و لاک (John Locke) در نامه در باب تحمل (Letter on Toleration)، زبان به ستایش آن گشود و ولتر (Voltaire) در رساله درباره تحمل (Trait sur la tolrance) بر آن آفرین گفت.^۱

تمایزطلبی، اصول‌گرایی و جمع‌گرایی که منشاء خشونت و تنش و آشوب هستند، علاوه بر اینکه با نظم آزاد و اختیاری - که بین انواع نظام‌های اخلاقی یکسان است - دشمنی دارند، دشمنان یک اخلاق جهانی چندجانبه نیز به شمار می‌آیند.

واقعیت آن است که اگر یک جامعه جهانی وجود نداشت، به وجود اخلاق جهانی نیز نیازی نبود، دست کم جهان یک جامعه است، چون تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند در برخی مخاطرات با هم شریکند، نظیر مخاطراتی که از سلاح کشتار جمعی، فشار محیطی، جهانی شدن جرم و جنایت و به هم‌دوختگی روابط و امکانات اقتصادی به وجود می‌آیند. یورگن هابرماس، متفکر برجسته به درستی یادآوری می‌کند که جهان امروز جامعه‌ای غیرداوطلبانه بر پایه شراکت در خطرات است. اما به هم‌تنیدگی تنها دلیل ما برای نیاز به یک اخلاق جهانی نیست. حس دیگری نیز وجود دارد که در آن ارزش اخلاقی برای هر فرد محور امروزین دموکراسی است و بنابراین ما را ملزم می‌کند که بر سر پیامدهای اخلاقی این حس جامعه جهانی انسان توافق کنیم. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۵-۱۷)

۱. سازمان ملل متحد نیز برای یادآوری مناسبت معاصر این فضیلت (مدارا) به جهان، سال ۱۹۹۵ را سال تحمل و مدارا اعلام کرد.

آیا یک اخلاق جهانی باید حتماً یک اخلاق همگانی شده باشد؟ اندیشه «روشنگری» به این اصل اعتقاد داشت که طبیعت انسان دارای برخی ویژگی‌های همگانی است و انسان‌ها غایت‌های مشترکی دارند که برای مرتبط کردن آنان به یکدیگر در نهادهای اجتماعی آگاهانه، از طریق یک نظام اخلاقی جهانی کافی‌اند. این عقیده‌ای است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر به طور ضمنی آمده است. اعلامیه‌ای که حاصل فرآیندی جهانی است که شرکت‌کنندگان در آن از خاستگاه و سنت‌های فرهنگی متعدد بودند و سعی داشتند در زمینه حرکت و کرامت انسانی به نگرش مشترکی برسند، تا بر اساس آن روابط بین افراد و دولت‌ها را تعریف کنند. طبق این فرض و چنانکه هابرماس متذکر شده است، پروژه روشنگری به نوعی به مفهوم تلاش برای ایجاد همکاری بارآور میان همه ملت‌هاست. (لیدمن، ۱۳۸۷: ۱۷)

صورتی از دعوت به جهانی شدن از نوعی اعتقاد به پایان تاریخ یا به گویش جدید، از این قضاوت تجربی که ما به پایان تاریخ رسیده‌ایم، حاصل می‌شود. در این روایت امپریالیسم غربی تا حدود خاصی مبتنی بر نوعی اعتقاد به سرنوشت قطعی بود، حتی انگلس (Friedrich Engels) و مارکس (Karl Marx) کشورگشایی‌ها در اروپا را بر پایه حق تمدن در مقابل «بربریت»، و پیشرفت در مقابل «در جاماندگی و ایستایی» توجیه می‌کردند. یک اخلاق جهانی که عمدتاً بر پایه یک سنت فرهنگی پا می‌گیرد، هرگز وفاداری داوطلبانه فرهنگ‌های دیگر را جذب نخواهد کرد و تنوع فرهنگی که هدف اصلی است حاصل نخواهد شد. فرهنگ جهانی باید بر اساس تمام سنت‌های اخلاقی به وجود آید و زمینه گوناگونی تفسیر و کاربرد را فراهم کند.

انگیزه‌های فرهنگی که رفتار فردی را هدایت می‌کنند، به ندرت هم‌سرخ هستند. بیشتر ما انسان‌ها با معیارهایی اخلاقی روبرو هستیم که در هر زمانی به طریقی آن‌ها را حل می‌کنیم و در زمینه‌های مختلف، به روش‌های متفاوت، درباره آن‌ها تصمیم می‌گیریم. ما انتظار نداریم که در هر محیط و موقعیتی، برای قضاوت درباره منطقی بودن اعمالی که در اصل شبیه هم هستند از معیارهای اخلاقی یکسان پیروی کنیم. اعمالی که ممکن است در محیط خانواده آن‌ها را خودخواهانه بدانیم، در یک گستره بزرگ‌تر، در محیط اقتصاد ممکن است خیلی منطقی باشد. رفتاری که ممکن است به خاطر عدم رعایت حقوقی

همسایگان نکوهش شود. در یک دامنه جغرافیایی گسترده‌تر شاید منطقی و مجاز باشد. متأسفانه قضاوت درباره یک عمل، مثلاً بی‌رحمانه بودن آن، بستگی دارد به اینکه قربانی آن یک دوست است یا یک دشمن.

اکنون پرسش این است: در وضعیتی از بروز هویت‌های چهل‌تکه و کثرت ارزش‌ها که برخی را بر آن داشته تا بگویند اساساً هنجارهای اخلاقی در فرهنگ‌ها قابل مقایسه نیستند، پس هیچ مبنایی همگانی برای تعریف حق و خیر وجود ندارد، آن اصول هسته‌ای و بنیادینی که پایه اخلاق جهانی را شکل می‌دهد چیست؟ به عبارت دیگر مواضع نظری فلسفه سیاسی نوین به چه ترتیبی خواهد بود؟ حداقل چیزی که می‌توان پذیرفت سطحی از اجماع است که در هر اختلاف، به ویژه در یک اختلاف اخلاقی، بتوان حرف‌های تمام طرف‌ها را گوش داد. جان راولز پیش از این، مفهوم سیاسی از عدالت، بر اساس رعایت انصاف، ابداع کرده و سازوکاری را شرح داده بود که به اشخاص دارای برداشت‌های اخلاقی کاملاً متفاوت، امکان می‌داد بر یک ساختار اصلی برای همکاری اجتماعی به توافق و سازش برسند.^۱ اما اگر تأملی کنیم، و تمام باورهای اخلاقی، غیر از رعایت انصاف و عدالت را در نظر بگیریم، احتمالاً چیزی باقی نخواهد ماند. چنانچه بدانیم پاره‌ای از ارزش‌ها، مانند احترام به زندگی، نیکوکاری، عشق، و صداقت در طیف گسترده نظام‌های اعتقادی اخلاقی جایگاهی خاص دارند، می‌توانیم به اجماع ریشه‌دارتر و عمیق‌تری دست پیدا کنیم.

اگر مردمی که در مقام انتخاب هستند، در زمینه‌های مختلف - مثلاً در زمینه زندگی و مرگ، آزادی و بردگی، سلامت و بیماری، دانش و جهل انتخابی داشته باشند، آنگاه به گفته بریان باری (Brian Barry) چنین انتخابی آشکارا می‌تواند مجموعه‌ای از اصول هسته‌ای را در اختیارمان قرار دهد که به ما امکان می‌دهد حداقل درباره برخی عناصر هر جامعه قضاوت کنیم، و در نتیجه به مجموعه مؤلفه‌های اصلی یک اخلاق جهانی برای صلح دست یابیم. قضاوت ما، اگر بر اساس پیامد فرآیندهای جهانی اخیر باشد، در مورد چنین اخلاق مشترکی که مورد حمایت گسترده قرار می‌گیرد، می‌تواند این باشد که هر جامعه ملزم به داشتن موارد زیر است:

۱. نک: راولز، ۱۳۸۳: ۸۴-۹۳.

- اقتصادی که وسایل مادی و خدمات عمومی لازم برای شأن و مقام انسان را فراهم کند؛
- احساس مسئولیت برای ایجاد رفاه و شادکامی دیگران، به خصوص نسل‌های آینده؛
- تعهد و پابندی به برابری وضعیت و فرصت؛
- نوعی احترام به گوناگونی، یعنی اعتقادی به اینکه دیگران حق دارند از گونه دیگری باشند؛
- فرآیندی سیاسی که جامع و مشارکتی باشد؛
- پابندی به عدم خشونت و اعتقاد به اینکه اختلافات را می‌توان با صلح و آرامش حل کرد.

این اصول گسترده و همگانی فقط مقدمه‌ای فراهم می‌کند و چالش اصلی ابداع فرآیندی است که بتواند نتایج و کاربردهای این مشارکت را برای اخلاق جهانی استخراج کند. این ابداع از طریق فرآیند گفتگو و با لحاظ شرایطی ممکن می‌شود که در بخش بعدی به تفصیل مورد توجه قرار خواهد گرفت. ضروری است در همین جا این نکته را یادآوری کنیم که متفکرانی چون هابرماس با وجود تصریح بر عواقب فاجعه‌باری که تکنولوژی متکی به علم مدرن، توسعه اقتصادی و دستگاه سیاسی مدرن در پی داشته، برآند یک عنصر اساسی هنوز باقی است. به طور مشخص‌تر، این عنصر همانا امکان تبادل آزادانه افکار میان جوامع گوناگون است.

۵- گفتگوی فرهنگ‌ها؛ معیارهایی برای تعامل

هر معیار اخلاقی که می‌خواهد در سراسر جوامع و فرهنگ‌ها کارایی داشته باشد، باید بر پایه رضایت آزادانه، یا در واقع بر پایه اجماع خلق شود. اینکه ما چگونه به تدوین یک مجموعه اصول اخلاقی قابل کاربرد در تمام جوامع و فرهنگ‌ها می‌رسیم امری است که به اندازه نتیجه نهایی اهمیت دارد. ساموئل فلیشاگر (Samuel Fleischacker)، بر آن است: «هنجارهای اخلاقی معمولاً از هنجارهای فرهنگی تفکیک‌ناپذیرند». همو مدعی است که گفتگوی فرهنگی باید دربرگیرنده و پذیرای شباهت‌ها و تفاوت‌ها در تمام سنت‌ها باشد، به طوری که امکان اعتقاد به آن‌ها، و حتی احساس غرور و لذت از داشتن آن‌ها را ممکن می‌کند. او همچنین با شیوه‌های قانونگذاری یا فلسفی که امکان ایجاد تدریجی این شناخت و احترام را، که لازمه یک اخلاق جهانی است، ممکن نمی‌سازد، مخالف است. فقط اعتقاد و احترام به اینکه دیگران حق دارند متفاوت باشند، کافی نیست؛ ما به همدلی و تفاهم نیاز

داریم و این نمی‌تواند به وسیله قانون تحقق یابد، بلکه تنها با نزدیک شدن قلب‌ها و مغزها ممکن می‌شود و این باید هدف اصلی گفتگوی فرهنگی باشد.^۱

این گفتگو فقط هنگامی می‌تواند تحقق یابد که یک حس ضرورت بر پایه احساس خطر مشترک، و نیاز به یافتن یک مکان ایمن برای با هم زیستن وجود داشته باشد. گفتگوی فرهنگی‌ای سازنده است که فقط از برخورد مخالفان به وجود نیاید، بلکه به گفته راولز، بخشی معقول باشد در توصیف فرآیندی برای شناسایی اجماع هم‌پوشانی میان اشخاص دارای دیدگاه‌های اخلاقی متضاد به این صورت که اولاً، از آنجا که هدف از بحث سیاسی رسیدن به توافقی معقول است، تا جایی که ممکن است باید در راستای این هدف پیش رود؛ ثانیاً، هنگامی که ما به اصول منطقی تکیه می‌کنیم، آمادگی توافق بر اصول و حتی اختلافات قابل سازش بر پایه مسائل اساسی را داریم؛ و در آخر، هنگامی که به استدلال و منطق پایبند باشیم، آمادگی پیدا می‌کنیم تا با دیگرانی که اعتقادات دیگری دارند بر سر یک پیمان و اعتقاد خیر و مطلوب به توافق برسیم.^۲

طبیعی است گفتگویی که باید برای یک اخلاق جهانی برگزار شود و لذا مترصد وام‌گیری از مبانی نظری کانتی - هابرماسی است، نمی‌تواند فقط فرآیندی دیپلماتیک باشد که برای انعقاد پیمان‌ها و کنوانسیون‌ها بین دولت‌های مستقل ملی طراحی شده است. این موضوع تا زمانی اهمیت دارد که انحصار اختیارات و مشروعیت نقش و جایگاه آن را تأمین کند. اما دولت‌ها ماهیتی جدا از فرهنگ ندارند یا به عبارت دقیق‌تر، از فرهنگ‌هایی که آن‌ها را حمایت می‌کنند جدا نیستند. رهبران دینی، معلمان، دانشگاهیان، روشنفکران، رهبران اجتماعی، نویسندگان، هنرمندان، حقوقدانان، پزشکان، و طیف گسترده شهروندان عادی مقوله‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهند که این فرهنگ‌ها را حمایت می‌کنند. این معیارها به مثابه اصول نظری یک اندیشه سیاسی جدید بایستی در یک گفتگوی فرهنگی مورد توافق و پذیرش واقع شوند. زیرا همین معیارها هستند که امکان اجماعی بسیار گسترده‌تر از اجماع رسمی شرکت‌کنندگان در فرآیند دیپلماتیک را امکان‌پذیر می‌کنند.

۱. نک: کورونگ، ۱۳۸۱: ۳۶-۴۴.

۲. نک: راولز، ۱۳۸۳: ۲۰۸-۲۱۳.

۵-۱- گفتگوی پایدار

تردیدی نیست مهم‌ترین مؤلفه اندیشه سیاسی جدید، بازگشت به پراتیک گفتگو یا به قول گادامر «توانش ارتباطی»^۱، اما در حوزه عمومی جهانی است. آنچه در گفتگوی پایدار اهمیت دارد این مسئله است که در اینجا عمل یا پراتیک مورد نظر فرع بر مناظرات فلسفی از گونه‌هایی است که در باب حقیقت یا غیرحقیقی بودن ماهیت امور طرح می‌شود، چه در این صورت تردیدی نیست، با بحث‌های ارائه‌شده از سوی تامس کوهن (Thomas Kuhn)، رورتی، فایرابند (Feierabend) که هر چیز را تنها در درون یک سنت امکان‌پذیر می‌دانند، اصل موضوع زیر سؤال است. لذا عمل پایدار، عمدتاً جهت‌گیری عینی برای چاره‌اندیشی درباره معضلاتی است که جهان-زیست امروز را در معرض خطر قرار داده است. با این احتجاج، نیاز به گفتگو به مقوله‌ای فرامرزی تبدیل می‌شود، چنانکه حتی ساموئل هانتینگتون (Samuel P. Huntington) به عنوان مهم‌ترین مخالف طرح گفتگوی تمدن‌ها، بر اهمیت چنین فرآیندی تأکید می‌گذارد و اعلام دارد که «ساکنان همه تمدن‌ها می‌باید برای دستیابی به ارزش‌ها، نهادها و شیوه‌هایی که در آن‌ها با ساکنان دیگر تمدن‌ها اشتراک دارند به جستجو برخیزند و برای ترویج و بسط آن‌ها کوشش کنند.» (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۲۶۶) به عقیده او چنین خواستی برای تعامل و گفتگوی پایدار نه تنها درگیری‌های تمدنی را محدود می‌کند بلکه تمدن‌های مفرد^۲ را نیز تقویت می‌کند.

چنانکه در نظریات دیوید بوهم (David Bohm) نیز آمده است، این تداوم منوط به صورتی از گفتگوی آزاد و بدون قید است و از این رو مؤثرترین راه برای تحقیق پیرامون بحران‌هایی می‌باشد که در جوامع و به واقع کل طبیعت بشری امروزه با آن روبروست، پس گفتگوی پایدار می‌تواند از این منظر منافع دیگری نیز به همراه بیاورد: ۱- راه را برای کاوش جمعی در خصوص فرآیند اندیشیدن و خودآگاهی همواره می‌کند. ۲- چشم‌اندازهای منظمی را شکل می‌دهد و به ما در حل مسائل و معضلاتی که موجب

۱. نک: گادامر، ۱۳۸۴: ۱۱۷.

۲. به عقیده هانتینگتون تمدن‌های مفرد، تمدن‌هایی هستند که ترکیبی از حد برتر در حوزه مذهب، امکانات مالی برای خوب زیستن، یادگیری، مفسر، فلسفه و تکنولوژی را دارا می‌باشند.

حیرت و سردرگمی مان شده، مدد می‌رساند. ۳- در رفع منازعات محلی، منطقه‌ای و جهانی کمک می‌کند.^۱

شرط حداقل برای برقراری چنین گفتگویی، حفظ احترام به دیگری است. هر یک از مشارکت‌کنندگان (مهمانان هتل) در یک گفتگو می‌باید دیگری را در انسانیت با خود برابر تلقی کند و در برابر دیدگاه‌های او رواداری و تسامح نشان دهد. «قبول و پذیرش گفتگو با دیگری قبول مسئولیت برای دیگری نیز هست، یعنی بها دادن به وجود دیگری پیش از وجود خود. این موقعیت را می‌توان در این جمله فلسفی بیان کرد: «گفتگو می‌کنیم، پس هستیم.» به عبارت دیگر هستی ما در گرو فهم و درک و پذیرش دیگری است؛ «گفتگوی تمدن‌ها مبتنی بر این است که طرفین گفتگو واقعیت یکدیگر را بپذیرند و به یکدیگر احترام بگذارند؛ دیالوگ باید جای مونولوگ را بگیرد.» (خاتمی، ۱۳۷۹: ۱۴۴)

از جمله مسائل دیگر در تداوم گفتگو، مشارکت فعالانه است که نشان دهد این گفتگو یک بحث و استدلال مهم است نه گپی فارغ‌دلانه؛ گفتگو دور پیوسته‌ای از به مبارزه‌طلبیدن و پاسخ دادن است، و جریان گفتگو باز و سیال است، اما دل‌بخوایی و بی‌ساختار نیست - هر کسی با دل‌بستگی وارد گفتگو می‌شود، اما می‌تواند با شرایط یا جهتی که بحث و گفتگو دارد، هم‌سوئی پیدا کند و یا به مخالفت برخیزد.» (فی، ۱۳۸۱: ۱۱۳)

۵-۲- تأکید بر فهم تاریخی

انتشار کتاب حقیقت و روش (Truth and Method) (۱۹۶۰) هانس - گئورگ گادامر (Hans - Georg Gadamer)، منشاء مهم جریان هرمنوتیکی در فهم پدیده‌های تاریخی و تأثیر و تأثر فرهنگ و تمدن‌ها در قبال یکدیگر است. البته گادامر در این اثر، فهم تأویلی را در سه زمینه هنر، تاریخ و زبان به کار گرفت که از آن میان مقوله تاریخ واجد اهمیت بسیار است. به زعم او تاریخ محلی است که انتقال سنن یک فرهنگ در آن صورت می‌گیرد، فرهنگی که سهمی از حقیقت را در خودش نهفته دارد و همین دلیل بر آن است که باید تاریخ را از نسبی‌گرایی تاریخی گرایانه‌اش جدا کنیم. چنین تحلیلی، گادامر را به نقطه‌ای می‌رساند که در آنجا به نقش بنیادی زبان در فعالیت‌های متنوع بشری پی‌برد. در این

۱. نک: پایا، ۱۳۸۱: ۹۲.

چشم‌انداز، وظیفه تأویل فلسفی چیزی جز تسهیل کردن ادراک متقابل اذهان بشری و ارتباط با هم نیست.

از نظر گادامر، پیش‌فهم‌ها همانا پیش‌جهت‌گیری‌های باز بودن ما به جهان و اثرات تاریخی است.^۱ (Open to the Effects of History) تاریخ‌مندی با ایجاد آگاهی مؤثر تاریخی (Effective Historical Consciousness) به ما کمک می‌کند تا بدانیم معرفت ما نسبت به خویش، تمدن خویش و دیگر اجزای تمدنی مجاور کامل نیست. پیامد بلافصل دیگر تاریخ‌مندی، البته، امکان غلبه بر اصل بیگانگی میان خود با دیگری است. مکانیسمی که این عمل را تسهیل می‌کند اصل «تشریک افق‌ها» (Horizon of Understanding) است؛ تشریک افق‌ها تحقق کامل مکالمه‌ای است که در آن چیزی بیان می‌شود که فقط متعلق به من یا مؤلف (دیگری) نیست، بلکه مشترک است. به قول دیوید لینگ (David Ling) تصادم با افق‌های دیگری ما را از مفروض‌های عمیقاً نهفته به گونه‌ای آگاه می‌سازد که در غیر این صورت مغفول باقی می‌ماندند.

گفتگوی فرهنگی، از فهم تاریخی چنانکه گادامر مطرح کرده است کمک می‌گیرد تا نشان دهنده «فرهنگ‌ها نه منسجمند، نه همگن، نه تک معنایی و نه در سکون و آرامش. فرهنگ‌ها ذاتاً چند سویه، کشمکش‌آمیز، تغییرپذیر، و باز هستند. فرهنگ‌ها درگیر فرآیند دائمی بازخوانی و بازنویسی و دگرگونی هستند که در جریان آن گنجینه‌های متنوع و غالباً متضادشان مجدداً تأیید می‌شوند، دگرگونی می‌پذیرند، صادر می‌شوند، به مبارزه خوانده می‌شوند، مورد مقاومت قرار می‌گیرند و باز تعریف می‌شوند.» (فی، ۱۳۸۱: ۱۱۲)

فهم تاریخی، به ما این بصیرت را می‌دهد تا بفهمیم تمدن کنونی حاصل تأثیر و تأثر متقابل بوده است و این خود جهتی از فرآیندهای گفتگوی اثر بخش است، «معلوم است که این نوع گفتگو کمتر انتخابی و ارادی و مسبوق به تصمیم و شناخت و بیشتر محکوم حوادث اجتماعی یا اوضاع اقلیمی و اتفاقات تاریخی بوده است.» (خاتمی، ۱۳۷۹: ۲۱۵) این واقعیت در بخشی از بیانیه کنفرانس جهانی سیاست‌های فرهنگی که در سال ۱۳۸۲ در مکزیکوسیتی برگزار شد نیز مطرح شده است: «تمامی فرهنگ‌ها بخشی از میراث مشترک بشری‌اند.

۱. نک: رایت، ۱۹۹۸: ۸۲۸.

هویت فرهنگی یک ملت از طریق برخورد تفاهم‌آمیز با سنت‌ها و ارزش‌های دیگران است که تجدید بنا می‌شود و غنی می‌گردد. فرهنگ یک گفتگو است با تبادل ایده، اندیشه و تجربه، و احترام به ارزش‌ها و سنت‌های دیگران نیز بخشی از این فهم تاریخی است که سبب ایجاد هویت و چندگونگی فرهنگی شده است. «(سلیمی، ۱۳۸۰: ۶۲-۶۸) عبارت واتسون (Watson) در اینجا شایسته یادآوری است که می‌گوید: «ایده نور از شرق می‌تابد (Ex Oriente Lux)، بیان این است که اندیشه‌های علمی زیادی هم از شرق آمده‌اند و این تأثیر و تأثر متقابل بوده است.» (واتسون، ۱۳۸۳: ۱۱۴)

فهم تاریخی تسهیل‌کننده تعامل‌گرایی درباره تاریخ و فرهنگ است. تعامل‌گرایی در این شیوه منکر آن است که خویشتن و دیگری در عمق تاریخی خود اساساً متمایز و یا ثابت هستند، یا هویت دینی و عقیدتی خاص داشتن به معنای متفاوت بودن با دیگری فاقد آن هویت خاصی است. تعامل‌گرایی حاصل از فهم هرمنوتیکی حتی مطرح می‌کند که هویت خویشتن پیوند نزدیکی با هویت دیگری دارد (و بالعکس) و خویشتن و دیگری در فرآیندهای تاریخی دائماً در سیلان بوده و هستند، از این رو هر دو همان قدر که اختلاف دارند شبیه هم هستند، این زمینه تقویت‌کننده توجه جهانی بر روی مشارکت بین - تمدنی است که به عنوان مؤلفه بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۵-۳- مشارکت بین - تمدنی

اندیشه گفتگوی فرهنگی به مثابه اصولی از اخلاق برای جهانی متکثر، پیوستگی الزامی با نظریه جهان‌های بسیار دارد و ضد اصالت دادن به یک جهان است، از این رو مشارکت را از محور عمودی خارج و به زمینه‌ای افقی با مشارکت تمدن‌های متعدد سوق می‌دهد. در اینجا ما با نوعی جامعه کلان متکثر یا به مفهوم فلسفی‌تر حیث‌های التفاتی جمعی^۱ مواجه‌ایم که به واسطه کنش جمعی یا مشارکتی، به شدت با یگانه‌انگاری موجود در لیبرالیسم

۱. وضع و حال محصول حیث التفاتی جمعی دو یا چند ارگانیزم یا حیوان اجتماعی است که به اتفاق در فعالیتی وارد شده‌اند. به عنوان نمونه لانه‌سازی پرندگان یا شکار دسته جمعی شیرها، یا دانه به لانه بردن مورچه‌ها، مثال‌هایی از این وضع و حکمت‌های اجتماعی است. یک نمونه جالب شکار شپانه‌ای نر است. که در تحقیقات مشخص شده این قبیل شکارها نه برای تأمین ذخیره غذایی و نه به نیت جلب نظر شپانه‌های ماده بلکه صرفاً کارکرد بهتر این گونه‌ها بوده است.

جهان شمول، یا اتکاء به تنها یک دین چون یهود و اسلام مخالفت می‌کند و همه را در موضوع مبادله گفتمانی آزاد و برابر قرار می‌دهد.

طبق آموزه حاصل از کثرت تمدنی یا رابطه افقی بین - تمدنی، اعضای فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، این امکان را می‌یابند تا با رهیافت نقادانه و بصیرت بهتر، درباره باورهای خود و دیگران حرکت خود را در مسیر دستیابی به درک بهتر آغاز کنند. البته با رویکردی روشن‌گر معتقد است می‌توان و باید مفهوم شهروندی را به فراسوی دولت - ملت برد و در آن امنیت، سلامتی و آسایش و رفاه همه ساکنان کره زمین را در نظر گرفت. پس اگر این قول اولریش بک (Ulrich Bech)، را در خاطر آوریم که ما با یک جامعه - جهانی در حال ریسک (Global Risk Society)، رویاروی هستیم، حتماً به اهمیت و ضرورت تعجیل در گسترش حوزه مشارکت بین تمدنی بیشتر فکر خواهیم کرد.

مشارکت بین-تمدنی، زمینه و ابزار مناسبی برای مبارزه با سولپسیسم (Solipsism) یا من‌محوری است. اینکه یک تمدن تنها به اتکای توان مادی و معنوی خود بخواهد مشکلات فرارو را هموار کند، با فضای جهان متکثر کنونی همخوانی ندارد. پس «هیچ تمدنی از هیچ تمدن دیگری استغناء کامل ندارد. به عبارت دیگر، نه هیچ تمدنی غنی مطلق است و نه هیچ تمدنی فقیر مطلق. هر تمدنی ممکن است از جهتی نیازمند به تمدن دیگری باشد و از جهت دیگر برآورنده نیاز آن تمدن. اگر نمایندگان یک تمدن، تمدن خود را تجسم حقانیت و کمال و تمدن دیگران را تجسم بطلان این نقش بدانند» (ملکیان، ۱۳۸۰: ۹-۲۵)، نه تنها گفتگو متفی است بلکه اثری نیز بر مشارکت بین - تمدنی نخواهد گذاشت.

سرانجام آنکه مشارکت بین - تمدنی، در تضاد با «اروپایی قاب شدن اندیشه سیاسی» است (مک لنان، ۱۳۸۰: ۷۲)، که چه بسا در تیلور خام و یک سویه لیبرالیسم جهان‌شمول و بخش عمده‌ای از آرای غربی تجسد یافته است مشکله‌ای که در بخش‌های پیشین مورد بررسی قرار گرفت. فرد دالمایر با خوانش آموزه‌های فلسفی - سیاسی یوهان هررد (Johann Gottfried Herder)، متفکر رومانتیک و در عین حال منتقد لیبرالیسم جهان‌شمول، نشان می‌دهد که او از جمله اندیشمندانی است که بر پیامدهای منفی حذف‌شدگی اندیشه‌ای دیگر

تمدن‌ها مویه می‌کند، اما به قول دالمایر در حالی که «لحن فراگیر، فلسفی و انسان‌دوستانه قرن ما خواهان تعمیم ایده‌آل خود در مورد فضیلت به دورترین مردمان و دورترین اعصار تاریخ است.» (دالمایر، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۴) جای بسی تعجب است که کالبد اندیشه سیاسی کلاسیک و معاصر، هرگز خارج از ایالات متحده و اروپا سیر نکرده است، تو گویی هیچ چیز خارج از دنیای غرب وجود ندارد و یا ارزش ذکر کردن ندارد. ایده مشارکت بین - تمدنی، مفری است تا اکنون اندیشه سیاسی و زندگی متفکرانه در جمعی بزرگ‌تر از متافیزیک غرب مطرح شود، در اینجا است که مجدداً فضیلت گفتگو با دیگری یا با جهان در محاق مانده روی می‌کند؛ «گفتگو فقط کوششی برای صحبت کردن با یکدیگر نیست، بلکه بودن من در جهان هستی است که مرا انسانی دیالوگی می‌سازد. بدون گفتگو با دیگران من هم نخواهم دانست که چه کسی هستم.» (دالمایر، همان، ۵۴-۵۵) لذا اگر قرار باشد وجهی جهان‌شمول در اندیشه سیاسی جدید مورد توجه قرار بگیرد، همانا خواست وحدت اخلاقی برای تعامل انسان‌گفتمانی (Discursive Human Interaction)، است که بدون تعلق خاطر خاص تاریخی یا دینی، در آرمان مشارکت عادلانه سهم بایسته خود را ایفا کند.

۵-۴- فضیلت‌خواهی جهان‌شمول

تردیدی نیست، با زوال یا از میان رفتن اخلاق و فضیلت، جامعه بشری نیز روی به تباهی خواهد گذاشت. طبیعی است فضیلت‌خواهی را نمی‌توان یک جا و به طور همزمان و کامل در حوزه عمومی وسیع تمهید کرد، اما اینکه بیاندیشیم از چه طریقی بشر می‌تواند خود را به صفاتی چون احساس، همدردی با هموعان، بخشودگی و عشق و محبت پیوند بزند، می‌تواند در اجتناب از شر و بدی‌هایی چون جنگ و انواع خشونت‌ها به کمک جامعه درآید. بر این اساس است که اخلاق صلح با رویکرد تعاملی مهم‌ترین مؤلفه خود را بر خواست فضیلت و توسعه وجوه آن قرار داده است. آنچه خواست فضیلت در بعد وسیع را شدت بخشیده، گسترش بلایای طبیعی و همین‌طور بلایای ساخت بشر است.^۱ از نیمه سده گذشته تاکنون شاهد رشد بی‌سابقه بلایای طبیعی آن هم در مقیاس وسیع بوده‌ایم. از موج سرمای شدید جهانی در ۱۹۶۹، تا خشکی حاصل از گرمای ویرانگر در مصر و هند

۱. نک: توبین بی و ایکدا، ۱۳۸۱: ۷۰-۷۷.

دهه ۱۹۷۰ دامنه آن به دهه ۱۹۹۰ در آفریقا رسید و سرانجام از زلزله‌های ویرانگر در ایران تا سونامی در آسیای شرقی و زلزله سال ۲۰۰۸ در چین بخشی از این فرآیندی است که احساس همدلی و شفقت را به عنوان بخشی از فضیلت از یاد رفته یا تضعیف شده می‌طلبد.

از سوی دیگر انسان به واسطه تکنولوژی افسار گسیخته و طمع تسخیر جهان، در نوعی معضل روحی و روانی و تضاد از خود بیگانی قرار گرفته است. چه بسا این امر خود در تسریع خشونت‌های فراگیر میان دولت‌ها تأثیرگذار بوده است. به قول کریشنا مورتی (J. Krishna Murti) «دنیاپی که ما ساخته‌ایم پر از خشونت است؛ زیرا خود ما انسان‌ها پر از خشمیم. محیط و فرهنگی که در آن زندگی می‌کنیم محصول نزاع‌ها، کشمکش‌ها، رنج‌ها و بی‌رحمی‌هایی است که خود اسیر آن هستیم. بنابراین مهم‌ترین سؤال این است که آیا ما انسان‌ها می‌توانیم وجود خویش را از خشونت شدیدی که حاکم بر آن است پاک گردانیم؟» (مورتی، ۱۳۷۸: ۱۴-۱۱۰)

شر و ابتذال فراگیر در سده بیستم که سرچشمه جنگ‌های جهانی اول و دوم شد، خواست حذف دیگری از نژادپرستی تا ایدئولوژی‌گرایی کمونیسم در شوروی و چین، و گسترش تروریسم فردی و دولتی در پس حادثه یازدهم سپتامبر نیویورک تا یازدهم سپتامبر بمبی در اواخر سال ۲۰۰۸ همگی دلایلی است بر این واقعیت که شاید به قول ایکدا «عشق بخشنده‌ای که از احساسات انسانی سرچشمه می‌گیرد در حال از بین رفتن باشد یا در حد نازل تری تبدیل به فعالیت‌های سازمان‌های خیریه و تأمین رفاه شده باشد.» (توین بی و ایکدا، ۱۳۸۱: ۶۰۸) اما فضیلت‌خواهی باید چنان گسترش بیابد که لیبرالیسم سده هجده و نوزده در فایده‌جویی می‌خواست. چنین فضیلتی، تنها به روش دسته‌جمعی زیستن، و خواست فهم رنج‌های انسان‌های هم‌نوع محقق می‌شود.

در اندیشه‌های بسیاری از رهبران و متفکران اخلاق‌گرا شاهد چنین خواست و کمالاتی بوده‌ایم که هر یک در ادوار مختلف در پی چنین جنبش خواهی بوده‌اند و اکنون مبانی اخلاقی فلسفه سیاسی جدید با بهره‌گیری از آن مجموعه پیشین، به مسئولیت جهانی برای مواجهه با گسترش خشونت دعوت می‌کند. فضیلت یا تقوا و جلوه‌های آن چون امید،

محبت و عشق به دیگری از پولس قدیس، تا تولستوی، گاندی و اخلاقیون کنونی تداوم داشته است. در میان آثار یا گفته‌های این شخصیت‌ها که اولین یا مهم‌ترین منادیان فضیلت‌خواهی جهان شمول هم بوده‌اند، بر این نکات به مثابه اموری که می‌تواند به تقلیل مرارت یا شرارت مدد رسان باشد، تأکید شده است: ۱- نیکوکاری یا احسان، یعنی ایجاد بیشترین خیر ذاتی ممکن، عدم بدکاری، یعنی اجتناب از آزار و آسیب رساندن به دیگران؛ ۲- دادگری یا عدالت، یعنی توزیع امور استلزام آور بر حسب استحقاق اشخاص؛ ۳- اصلاح نفس^۱ در دوران کنونی چه بسا اخلاقیونی چون گاندی، مارتین لوتر کینگ، دالایی لاما، نلسون ماندلا؛ و دیگر اخلاقیون جهان با دعوت به همدردی و گشایش ذهن به سوی «اخلاق صلح» این شاخصه‌ها را از مناظر مختلف مورد توجه قرار داده‌اند. به اعتقاد آنان یگانه راهی که انسان‌ها می‌توانند به همه جنبه‌های زندگی‌شان در سطحی عملی کرامت و شرافت ببخشند، دست کشیدن از نفرت و آسیب‌رسانی به دیگری، تلاش برای رفتار کردن همراه با معنویت و زیبایی است. آنان به درستی اندیشیده‌اند که وضع کنونی جامعه بشری دچار خلاء فضیلت و تقواست و همین خود، در کاهش رواداری و جنگ طلبی‌ها مؤثر بوده است. «وضع کنونی ما باید در وجودمان حس فروتنی ایجاد کند، و این حس فروتنی باید ما را به کسب منزلت یا کرامتی برانگیزد که بدون آن زندگی ما ارزشی ندارد و ممکن نیست که زندگی شاد و سعادت‌مندانه باشد. کرامت انسان را نمی‌توان در عرضه تکنولوژی، کسب کرد، آن را فقط می‌توان در عرضه اخلاق به دست آورد و پیروزی اخلاق بر این اساس سنجیده می‌شود که بر اعمال و رفتارمان تا چه حد شخصیت و عشق به هم‌نوع حاکم است، نه حرص و ستیزه‌جویی.» (توین بی و ایکدا، ۱۳۸۱: ۶۳۰-۶۳۱)

پس به عنوان یکی از لوازم اجتناب‌ناپذیر این اندیشه اخلاقی برای دنیای متکثر در بازگشت به فضایل و اخلاقیات جهان‌شمولی، باید در اندیشه‌های موجود تجدیدنظر کرد. در اینجاست که غرب بایستی از خودمحوری خارج و تعادل را در جستجوی بنیان‌های معنوی و اخلاقیات جهان‌های فرهنگی متکثر بجوید.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با این فرض به نگرارش درآمده بود که نشان دهد چگونه مصائب ناشی از ناکامی‌های موجود در، دموکراسی به طور اعم و دموکراسی لیبرالی به طور اخص، ضرورت بازنگری در مبانی نظری اندیشه سیاسی با محوریت صلح‌خواهی را دو چندان کرده است. بر این اساس این فرض به آزمون گذاشته شد که نه تنها بخش عمده‌ای از دامنه خشونت‌ها براینند همین مدل فکری است، اما در عین حال در پی پاسخ به این پرسش مهم بود که چرا نومی‌دی و سرخوردگی نسبت به مسیر توسعه جامعه کنونی و نظم رو به ظهور جهانی، نمایانگر فاصله گرفتن واقعیت‌ها از ایده‌آل‌های در نظر گرفته شده برای سه مؤلفه تأثیرگذار بر حیات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی سده گذشته بوده‌اند:

۱- ناسیونالیسم با فکرت حق یقین سرنوشت نه تنها به پدیداری جوامع ملی مدد رساند، اما در عین حال به شکل رادیکال به جنگ‌ها و خشونت‌های زیادی هم دامن زد. به این ترتیب آمادگی برای جنگ در راه وطن به توسعه‌طلبی امپریالیستی منجر شد و لذا نتوانست در نیل به مقصود ملت‌های برابر در کنار هم توفیق یابد. ظهور جنبش‌های ناسیونالیستی در پس جنگ سرد و پایان کمونیسم و مخاصمات ناشی از آن فعالیت از نقصانی این اندیشه داشت.

۲- دموکراسی، همانا اراده مدیریت جامعه از طریق مشارکت همگانی بود. اما ظهور فرماسیون جدیدی به نام جهانی شدن و نیاز به الگوی دقیق‌تری از حکومت در جهان شبکه‌ای، سبب شد منتقدان دموکراسی بر آن شوند که الگوی موجود قادر به پاسخگویی در برابر چالش‌ها نیست؛ مگر آنکه مبانی تئوریک آن با شرایط جهانی شدن‌ها مورد سنجش و دقت نظر قرار گیرد. به عبارت دیگر یک شکل از الگوی دموکراسی مناسب همه جوامع با تفاوت‌های متنوع بین ایشان نیست.

۳- و سرانجام سرمایه‌داری لیبرال نیز پی در پی از آرمان اقتصادی بازار مبتنی بر رقابت کامل فاصله گرفت. آنچه امروزه اقتصاد جهان شده، به نمایش می‌گذارد همچون تمرکز ثروت و قدرت در گستره فعالیت اشرافیت شرکت‌های چند ملیتی، گواهی بر وضع ناعادلانه معیشت و تداوم توسعه‌نیافتگی بخش‌هایی از جهان است.

۴- با بررسی نقصان‌های ذکر شده در بخش نخست این نوشتار، بخش دوم مقاله بر این مسئله تمرکز یافت که چگونه می‌توان مسئله از خودبیگانگی، جامعه‌گریزی و خشونت‌های موجود را همچون پیامد خواسته یا ناخواسته مبانی نظری پیشین، از طریق پردازی اخلاقی به فلسفه سیاسی اصلاح کنیم. این مهم به اعتقاد نگارنده از طریق بسط همفکری اخلاقی و گسترش گفتگوی فرهنگی به مثابه اصل بنیادین برای جهانی متکثر و به عبارت دقیق‌تر همچون مبانی جدیدی برای فلسفه سیاسی نوین عملی و میسر می‌شود.

۵- سال‌ها پیش کارل یاسپرس، در دغدغه‌اش برای گسترش اخلاق صلح و چالش‌های فراروی آن، ما را به اندیشیدن راجع به اخلاق صلح در فلسفه کانت دعوت کرده نوشت:

«کانت هیچ‌گاه برای صلح برنامه مشخص ترسیم نمی‌کند، و این نشان جدی بودن و ژرفای اندیشه سیاسی وی دارد: جامعه جهانی شهری یک ایده است. از آنجا که چنین جامعه‌ای دست‌نیافتنی است، یک اصل مقدم نیست، بل یک اصل تنظیمی است. لذا ما بایستی با تمام توان خود آن را به مثابه رسالت نوع بشر دنبال کنیم.» (Jasper, 1962: 115)

پس چنانکه به تعبیر یاسپرس، کانت تنها خطوط کلی ایده اخلاق صلح را ترسیم کرده و فراروی آیندگان قرار داده است ما نیز به ضرورت آنچه در این نوشتار آمد، ایده اخلاق صلح در جهانی با انواع صداها را در چارچوب معیارهایی از علاقه به گفتگو با دیگران و استفاده از توانش ارتباطی به معنای گادامری - هابرماسی طرح کردیم: معیارهایی که برای این اجماع ضروری است عبارتند از: تعمیق هر چه بیشتر گفتگوی پایدار، فهم تاریخی از تاریخ همچون محل تلاقی تجربیات. مشارکت بین تمدنی برای پیشگیری از سولپسیسم یا من‌محوری فرهنگی، فکری و کشوری و فضیلت‌خواهی جهان‌شمول همچون اصل ماندگار از روشنگری و مدرنیته.

۶- تمدن مدرن کنونی حاصل تلاش و مواجهه با معضلات بی‌شماری است. مدرنیته از این حیث مقوله‌ای نیست که بتوان با تقلیل دادن آن به مثابه «روایت غربی» از آن صرف‌نظر کرد یا آن را به کنار نهاد و یا به جای آن از اتوپیای جایگزین حمایت کرد. تنها در بستر مدرنیته می‌توان اصول و خط مشی مبانی فلسفه سیاسی را تدوین و محقق کرد. گادامر

در جایی گفته است برای دنیای کنونی ما بیش از هر زمان این دغدغه مارکس فعلیت یافته که وظیفه فلسفه را نه تفسیر بلکه پراتیک و تغییر معرفی می‌کرد؛ اما گادامر خود به درستی اضافه می‌کند: «وقتی می‌خواهیم جهان را دگرگون کنیم، باید بدانیم برای چه می‌خواهیم آن را متحول کنیم و این را تنها فلسفه با توانش ارتباطی می‌تواند بگوید» (گادامر، ۱۳۸۴: ۱۵). از این جهت، مهم‌ترین اصل صلح پایدار که به کرات مطرح اما شوربختانه مورد توجه واقع نشده همانا دعوت به دوستی است. دوستی فضیلتی است که باید دو شهروند از دو جهان متفاوت فرهنگی را به یکدیگر وصل کند؛ و میان آنها نوعی گفت و شنود دائمی برقرار کند. پس دیدگاه‌های ما باید متحول شود زیرا نیازمند اخلاق جدیدی برای تعمیق صلح، این آرزوی دیرینه بشر هستیم. از یاد نبریم ما جهانیم ما کودکانیم!

منابع

الف- فارسی

۱. اربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، *ظهور و سقوط لیبرالیسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
۲. اسپرینگز، توماس (۱۳۷۷)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگه.
۳. انصاری، منصور (۱۳۸۴)، *دموکراسی گفتگویی*، تهران: مرکز.
۴. برلین، آیزایا (۱۳۸۵)، *سرشت تلخ بشر*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
۵. پایا، علی (۱۳۸۱)، *گفتگو در جهان واقعی*، تهران: طرح نو.
۶. توین بی، آرنولد و ایکدا، دایسا (۱۳۸۱)، *برای قرن بیست و یکم*، ترجمه فیروز مجیدی، تهران: ثالث.
۷. جیکوبز، لزی (۱۳۸۶)، *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، مترجم: مرتضی جیریایی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
۸. خاتمی، سید محمد (۱۳۷۹)، *انسان ملتقای جان*، تهران: وزارت خارجه.
۹. دالمایر، فرد (۱۳۸۱)، «مدرنیته و ناخرسندی‌ها»، ترجمه فاطمه صادقی، *گزارش گفتگو*، ۱۳۸۱، ش ۲.
۱۰. دالمایر، فرد (۱۳۸۷)، *سیاست مدن و عمل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پرسش.
۱۱. دوینوا، آلن (۱۳۷۸)، *تأمل در مبانی دموکراسی*، مترجم: بزرگ نادر زاد، تهران: نشر چشمه.
۱۲. راولز، جان (۱۳۸۳)، *عدالت به مثابه انصاف*، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس.
۱۳. رورتی، ریچارد (۱۳۸۵)، *اولویت دموکراسی بر فلسفه*، مترجم: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۴. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۹۳)، *پایان تاریخ و انسان واپسین*، ترجمه عباس و زهره عربی، تهران: سخنکده.
۱۵. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۴)، «آینده‌پسا انسانی»، ترجمه حبیب الله فقیهی‌نژاد، تهران: *روزنامه ایران*، ۱۳۸۳.
۱۶. فوکویاما، فرانسیس (۱۳۸۵)، *امریکا بر سر تقاطع*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران: نشر فی.
۱۷. فی، برایان (۱۳۸۱)، *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۸. فینکل کروت، الن (۱۳۷۵)، *شکست اندیشه*، ترجمه عباس باقری، تهران: فرزانه روز.
۱۹. کامپانی، کریستیان دلا (۱۳۸۲)، *فلسفه سیاست در جهان معاصر*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: هرمس.
۲۰. کورونگ، شن (۱۳۸۱)، «دموکراتیک‌سازی مناسبات بین‌المللی»، *گزارش گفتگو*، ۱۳۸۱، ش ۲.
۲۱. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴)، *آموزه قرن یک گفتگو با ریکاردو تورل*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: اختران.

۲۲. گنو، ژان ماری (۱۳۸۰)، *آینده آزادی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گر، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۳. لیدمن، سون ادیک (۱۳۸۷)، *در سایه آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
۲۴. لیسپت، مارتین (۱۳۸۳)، *دایره المعارف دموکراسی*، ترجمه گروه مترجمان، دوره ۳ جلدی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۵. مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی، تهران: راهبرد.
۲۶. مک لنان، گرگور (۱۳۸۰)، *کثرت‌گرایی*، مترجم: نسرین طباطبائی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۷. مکفرسون، کرافورد (۱۳۷۶)، *زندگی و زمانه دموکراسی لیبرال*، ترجمه مسعود پدram، تهران: نشر نی.
۲۸. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰)، *راهی به رهایی*، تهران: مؤسسه پژوهش نگاه معاصر.
۲۹. مورتی، کریشنا (۱۳۷۸)، *فراسوی خشونت*، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: نشر گفتار.
۳۰. نگری، آنتونیو و هارت، مایکل (۱۳۸۷)، *انبوهه*، ترجمه علی نورالدینی، تهران: دیگر.
۳۱. هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *جهانی شدن و منظومه پساملی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
۳۲. هاروی، دیوید (۱۳۸۶)، *نئولیبرالیسم*، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: اختران.
۳۳. هانیتنگون، ساموئل (۱۳۸۰)، *برخورد تمدن‌ها*، ترجمه مجتبی امیری وحید، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۳۴. هلد، دیوید و مک گرو، آنتون (۱۳۸۲)، *جهانی شدن و مخالفان*، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: علمی و فرهنگی.

ب- لاتین

35. Beck, Ulrich (1992). *Risk society: toward a new modernity*, London: sage.
36. Bird, Colin (2006). *An Introduction to Political Philosophy*, Cambridge: University press.
37. Craig, Edward (1998). *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Vol. 9, London: Routledge.
38. Jaspers, Karl (1962). *Kant*, Ed: Hannah Arendt, New York: A Harvest Book.
39. Kagarlitsky, Boris (1999). *New Realism, New Barbarism*, London: Pluto press.
40. Crouch, Colin (2004). *Post-democracy*, London: polity press.