

چرخش فلسفه سیاسی به سوی دموکراسی؟

علی اردستانی*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان

(تاریخ دریافت: ۱۷/۸/۲۰ - تاریخ تصویب: ۱۷/۱۱/۲۸)

چکیده:

امروزه اهمیت کانونی دموکراسی بر کسی پوشیده نیست و کمتر گرایش یا نحله‌ی فکری را می‌توان یافت که در فرمول بندی دیدگاه‌های خود نسبت به این موضوع بی تفاوت باشد. همین اهمیت کانونی دموکراسی موجب تغییر و تحول در ایستار بسیاری از نظریه‌های سیاسی نسبت به دموکراسی شده است. شاید یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها به شاغلان در فلسفه سیاسی بر می‌گردد که کوشیده‌اند تا ایستارهای منفی این گرایش نسبت به دموکراسی را مورد تجدیدنظر و بازبینی قرار دهند. مقاله‌ی حاضر می‌کوشد ضمن بیان مولفه‌های اصلی این تجدیدنظرطلبی به ارزیابی انتقادی آن بپردازد.

واژگان کلیدی:

فلسفه سیاسی، دموکراسی، نظریه‌ی رضایت، دولت، جماعت باوری، نظریه‌ی خیر همگانی

Email: Ardestani2009@yahoo.com

* فاکس: ۰۲۳۱۳۳۵۴۰۸۳

از این نویسنده تاکنون مقاله ذیل در همین مجله منتشر شده است:

"آنارشسیسم نظری: در جست و جوی مبنایی روش شناختی برای جامعه‌ی آزاد"، دوره ۴۰، شماره ۳، سال ۱۳۸۹.

مقدمه

در سده‌ی بیستم به ویژه در دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم، جهان اندیشه با مجموعه‌ای از مکاتب انتقادی روبه‌رو بوده است به طوری که کمتر نظریه‌ی مهم و برجسته‌ای را می‌توان در این دوره یافت که مورد بحث و ایراد جدی قرار نگرفته باشد. این مکاتب انتقادی به ویژه در قالب پسا ساختارباوری و پسامدرنیسم کوشیده‌اند با رسوخ در بنیان دستگاه‌های فکری بی‌بنیانی آنها را نشان دهند. اما قطع نظر از این نظریه‌پردازی‌های رادیکال و عمیق، از خنکی‌های روزگار ما شاهد آن هستیم که در همین دوره یکی از نحله‌های فکری کاملاً متفاوت و متعارض با روح انتقادی جدید، به تدریج از زیر خاکستر سده‌های گذشته زبانه می‌کشد. توجه مجدد برخی از اندیشمندان به این مکتب فکری، یعنی فلسفه سیاسی، یکی از جالب‌ترین پدیده‌های نیم سده‌ی اخیر است. با این حال، این خیزش مجدد به واسطه‌ی تغییر در این بازخیزی مجبور به تعریف مجدد آموزه‌ها و اصول فکری خود براساس استلزامات و مقتضیات عصر جدید شده است. کاملاً روشن است که یکی از مهم‌ترین مقتضیات عصر جدید پدیده‌ی دموکراسی است. اهمیت دموکراسی در عصر حاضر به حدی است که امکان نادیده انگاشتن آن حتی از سوی مخالفانش نیز وجود ندارد. همین اهمیت کانونی دموکراسی در جهان مدرن موجب شده است تا هر گرایش یا مکتب فکری به ترسیم نقش و جایگاه دموکراسی در دستگاه مفهومی خود بپردازد. این امر در مورد نسل جدید فیلسوفان سیاسی یا نحله‌های فکری متأثر از فلسفه سیاسی نیز صدق می‌کند. بررسی این تلاش و چگونگی بازخیزی مولفه‌های فلسفه سیاسی تحت نظریه‌های جدید معطوف به دموکراسی محور کار ما را در این مقاله تشکیل می‌دهد. از همین رو، در ابتدا تلاش می‌شود شمایی کلی از مساله‌ی دموکراسی در فلسفه سیاسی ارائه شود. سپس در پرتو همین پروبلماتیک دموکراسی به تلاش‌های صورت گرفته برای حل آن اشاره می‌شود؛ و در نهایت نیز کوشش می‌شود به ارزیابی چنین چشم‌اندازی از دموکراسی پرداخته شود.

مساله‌ی دموکراسی

انتقادهای کوبنده و پراحساس فلسفه سیاسی از دموکراسی امری تازه و پوشیده نیست و در تاریخ فلسفه سیاسی همواره یکی از کانون‌های مهم نقد و نفی، دموکراسی بوده است. اگرچه فلسفه سیاسی آغازگر این نقادی‌ها نبوده است و انتقاد از دموکراسی به دوره‌ی پیش از تاسیس و شکل‌گیری آن برمی‌گردد (ر.ک به: سابین، ۱۳۵۱، فصل ۲)؛ اما واقعیت آن است که پایه‌های تئوریک مخالفت با دموکراسی ابتدا در همین پارادایم فکری فرمول بندی شد. برای مثال، سقراط به عنوان پدر خوانده و بنیان‌گذار فلسفه سیاسی، دو اصل اساسی دموکراسی، یعنی آزادی و

برابری انسان‌ها را مورد انتقاد قرار داد و حکومت‌های مبتنی بر دموکراسی را به مثابه‌ی گله‌ای از گوسفندان که جهل و خودپرستی بر آنها حکم می‌راند، معرفی کرد. به اعتقاد او، آزادی‌های موجود در نظام دموکراسی موجب پرورش و رشد آموزش‌هایی نظیر آموزش‌های سوفیست‌ها می‌شود که اگرچه توانایی‌های هوشمندان را افزایش می‌دهد؛ اما هیچ اصلی را برای استفاده از این توانایی‌ها تدارک نمی‌بیند. در واقع، چنین آموزش‌هایی موجب ایجاد فردباوری لجام‌گسیخته می‌شود که در پرتو آن خیر جامعه و جماعت نادیده انگاشته می‌شود. روشن است زمانی که محدودیت‌های اخلاقی و دینی برداشته شود، شهروندان در انجام هرکاری که خواستند آزاد می‌شوند و آموزش و پرورش به جای شفا دادن جامعه موجب بدتر شدن تضادها و کشاکش‌های اجتماعی می‌شود. به همین ترتیب، او اصل برابری همه‌ی انسان‌ها و انتخاب مقامات از راه رای‌گیری را مورد انتقاد قرار داد و از فرمانروایی آریستوکرات‌های خردمند و هوشمند دفاع کرد. به اعتقاد او، فرمانروایی مجالس عمومی در دموکراسی‌ها موجب می‌شود بندزن و پنبه زن و شکارچی با افراد آگاه از هنر سیاست رای برابر داشته باشند. در نزد سقراط و تمامی اندیشمندان شاغل در حوزه‌ی فلسفه سیاسی، چنین امری به واسطه‌ی عدم لحاظ ضرورت دانش تخصصی برای اداره‌ی امور سیاسی، نهایتاً جامعه را به گرداب هرج و مرج می‌کشاند. سقراط در مقابل دفاعیه‌های طرفداران دموکراسی می‌پرسید: "آیا موهوم پرستی نیست که صرف عدد یا اکثریت سبب خرد خواهد شد؟ آیا در سراسر جهان نمی‌بینیم که توده‌ی مردم ابله‌تر، خشن‌تر و ظالم‌تر از مردمان پراکنده و تنها هستند؟ آیا شرم آور نیست آنها که خوب حرف می‌زنند نه آنها که حرف خوب می‌زنند بر مردم حکومت کنند؟ و خود او پاسخ می‌داد: به یقین مدیریت دولت کاری نیست که همگان بتوانند انجام دهند؛ زیرا انجام آن به هزاران اندیشه‌ی پاک‌ترین ذهن‌ها و فکرها نیاز دارد و چنین مسوولیتی را تنها به کسانی می‌توان واگذار کرد که از هر دو فضیلت کافی برخوردار باشند. او آشکارا حکومت اکثریت مورد نظر دموکراسی را نادرست و حکومت افراد بی‌فضیلت می‌دانست" (عالم، ۱۳۷۶، ص ۷۰-۶۸). (Singh 1991:30-32;68).

این ایستار سقراط را در قبال دموکراسی تقریباً در نزد تمامی شاغلان به فلسفه سیاسی می‌توان مشاهده کرد و حتی فیلسوفانی نظیر جان لاک که به عنوان پدر لیبرالیسم سیاسی شناخته می‌شوند؛ هیچ‌گاه به طور صریح از دموکراسی در مقام یک رژیم سیاسی دفاع نکرده‌اند. چنین امری دو سده‌ی بعد و تنها بعد از وقوع انقلاب‌های بزرگ آمریکا و فرانسه صورت گرفت. ظهور علم سیاست تجربی به ویژه در ایالات متحده و در قالب مکاتبی نظیر مکتب شیکاگو امواج این روند را خروشان‌تر کرد به طوری که امروزه کمتر ساحتی از حوزه‌ی اندیشه و فکر را می‌توان در نظر گرفت که متأثر از آن نباشد. تا آنجا که به کار ما در این جا

مربوط می‌شود، این مواجهه‌ی فلسفه سیاسی با دموکراسی را به دو صورت می‌توان مشاهده کرد. از یک سو، اندیشمندانی نظیر جین همپتن (Jean Hampton) قرار دارند که اساساً خاستگاه و سرچشمه‌ی مولفه‌ی دموکراسی، یعنی نظریه‌ی رضایت را در سنت فلسفه سیاسی جستجو می‌کنند؛ و از سوی دیگر، مکاتبی نوظهور نظیر جماعت باوری (Communitarian) وجود دارند که می‌کوشند با تکیه بر آموزه‌ی اصلی فلسفه سیاسی یعنی نظریه‌ی خیر همگانی، ضمن نقد سنت لیبرالی دموکراسی، تعبیری نوین از دموکراسی ارائه دهند. توضیح این دو گرایش عمده که تا حدودی توانسته است از فضای سنگین و غیردموکراتیک حاکم بر فلسفه سیاسی بکاهد و دریچه‌ای تازه را بر آن بگشاید، محور کار ما را در این‌جا تشکیل می‌دهد.

الف. نظریه‌ی رضایت

پیش از توضیح گرایش‌های فوق، شاید ذکر این نکته خالی از فایده نباشد که یکی از نخستین تلاش‌هایی که به منظور وجود مفهوم دموکراسی در فلسفه سیاسی صورت گرفت، از آن ویل دورانت (W. Durant) فیلسوف مشهور آمریکایی باشد. او در کتاب *سترگ تاریخ فلسفه*، با تعریف دموکراسی بر اساس برابری یا مساوات از وجود دموکراسی در نظریه‌ی سیاسی افلاطون دفاع می‌کند و حتی دموکراسی مستقر در آن را صد مرتبه شریف‌تر از دموکراسی مبتنی بر شمارش آرا می‌داند. به اعتقاد وی، در نزد افلاطون معنی دموکراسی برابری کامل به ویژه در مسأله‌ی تربیت است. دموکراسی این نیست که اشخاصی به تصادف و به تناوب رشته‌ی امور جمهور را در دست گیرند. هر یک از اهل شهر می‌تواند خود را مستعد ایفای وظایف سنگین حکومت نشان دهد، ولی فقط کسانی که جوهر «فلز» خود را نمایانده باشند و از تمام امتحانات با قابلیت و مهارت شایان توجه بیرون آمده باشند، نامزد امر حکومت خواهند بود. ارباب مناصب و مقامات به وسیله‌ی آرا انتخاب نخواهند شد و دست‌هایی پنهان دارودسته‌های مختلف نیز که نخ حکومت‌های به اصطلاح دموکراسی را می‌جنبانند در این انتخاب سهم نخواهند بود. بلکه این انتخاب از روی استعداد و قابلیت اشخاص خواهد بود؛ هیچ کس نمی‌تواند مقامی را احراز کند مگر آنکه قبلاً خود را برای آن آماده کرده باشد؛ و مشاغل عالیه از آن کسانی خواهد بود که مشاغل پایین‌تر را خوب اداره کرده باشند. در ادامه، دورانت این سوال را مطرح می‌کند که آیا این نوع حکومت، حکومت اشراف نیست؟ و خود پاسخ می‌دهد: آری، همین طور است. اما وی بلافاصله اضافه می‌کند اگر مصداق یک کلمه خوب باشد، نباید از لفظ کلمه وحشت داشت؛ کلمات برای عقلاً به منزله‌ی مهره‌هایی هستند که ارزش خاص ندارند؛ فقط احمقان و سیاست‌بازان این کلمات را به جای مهره‌های با ارزش و سکه‌های رایج می‌گیرند. ما می‌خواهیم شریف‌ترین مردم بر ما حکومت کنند و حکومت

اشراف یا آریستوکراسی همان حکومت شریف‌ترین مردم است. آیا همان طور که کارلایل می‌گوید، همه‌ی ما از صمیم دل آرزومند حکومت شریف‌ترین مردمان نیستیم؟ به اعتقاد دوران، آریستوکراسی افلاطونی از این نوع نیست و بهتر است که آن را آریستوکراسی دموکراتیک (Democratic Aristocracy) نامید؛ زیرا به جای آن‌که از میان نامزدان احزاب آن را که کمتر بد است انتخاب کنند، هر کسی به تنهایی می‌تواند نامزد امر حکومت گردد و از راه تربیت خویش در تصدی امور جمهور با دیگران برابر باشد. این جا روش طبقات و امتیازات ارثی وجود ندارد و در راه استعدادهایی که ثروت و مال ندارند، مانع و رادعی نخواهد بود. پسر حاکم از همان جا شروع خواهد کرد که پسر واکسی شروع می‌کند و شرایط و وضع هر دو برابر خواهد بود و با هر دو به یک نحو رفتار خواهد شد. اگر پسر حاکم ابله باشد در همان امتحان نخستین مردود خواهد شد و اگر پسر واکسی مستعد باشد، می‌تواند جزو فرمانروایان مملکت شود و راه برای او باز است. راه برای همه‌ی مستعدین باز است، بدون آن‌که نظر به اصل و منشا او بشود. از نظر دوران، این نوع دموکراسی مدرسه‌ای است که صد مرتبه شریف‌تر و حقیقی‌تر از آن دموکراسی است که مبنای آن بر شمارش آرا باشد (دوران، ۱۳۷۴-۳۳).

کاملاً روشن است که دیدگاه فوق را به واسطه‌ی وجود بن‌مایه‌های نخبه‌گرایی در آن نمی‌توان گامی اساسی به سوی فرایند دموکراتیزاسیون فلسفه سیاسی محسوب کرد؛ اما این تلاش و تلاش‌هایی از این دست به تدریج مسیر ارائه‌ی تعبیری دموکراتیک‌تر از آموزه‌های فلسفه سیاسی را فراهم کرد. یکی از مهم‌ترین این تلاش‌ها را باید از آن جین همپتن دانست. او بحث خود را با این سوال شروع می‌کند که «اگر اختلاف میان انسان‌ها هر چه باشد برای این که کسی را در تعقل یا شناخت چنان برتر کند که فرمانروایی بر دیگران داشته باشد کافی نیست، آن‌گاه چگونه باید از مفهوم فرمانروایی سیاسی دفاع کرد» (همپتن، ۱۳۸۵، ۶۲)؟ به اعتقاد او، اگرچه این سوال از مهم‌ترین سوال‌های نظریه پردازان سیاسی دوران مدرن است، اما برای ارسطو - به عنوان یکی از بانیان مهم فلسفه سیاسی - نیز به همان اندازه اهمیت داشت. اربابان طبیعی از نظر توانایی هدایت زندگی‌شان از طریق عقل کاملاً با یکدیگر برابرند. به نظر او، ارسطو با تردید در وجود افرادی «خدایگون» در میان انسان‌ها که بتوان به یمن توانایی عقلی‌شان فرمانروایی حاکمیت‌شان بر همه‌ی افراد را پذیرفت، با این سوال اساسی روبه‌رو بود که «چگونه باید وجود فرمانروایی سیاسی بر مردان آزاد (غیر برده) را توضیح دهیم و موجه بدانیم» (همپتن، همان، ۶۳)؟ از منظر همپتن، ارسطو برای پاسخ دادن به این سوال مجبور بود نظریه‌ای تازه و غیر کمال خواهانه بپروراند؛ زیرا پیش‌فرض این سوال آن است که فردی با دانایی ویژه درباره‌ی «خیر» وجود ندارد که بتواند آن گونه که نظریه‌ی افلاطون بیان می‌کند،

فرمانروایی کند. این نظریه‌ی غیر کمال خواهانه که به اعتقاد همپتن بسیاری از مفسران ارسطو یا از آن غافل مانده‌اند و یا به قدر کافی مورد توجه قرار نداده‌اند، توانسته است دست‌کم خطوط کلی نظریه‌ی رضایت، یعنی نقطه‌ی عزیمت تمام نظریه‌های دموکراسی را فراهم آورد. او حتی بر آن است که «این خطوط کلی مقدماتی یکی از منابع مهم در خدمت نظریه پردازان بعدی رضایت بوده است» (همان). اما چنین نظریه‌ای چیست و از چه مولفه‌هایی تشکیل شده است؟

در پاسخ به این سوال، همپتن می‌کوشد با استناد به نظریه‌ی ارگانیک دولت، نوع فرمانروایی سیاسی‌ای را که مردان آزاد از آن تبعیت می‌کنند به صورت فرایند خود - خلقی توضیح دهد. براساس این برداشت، انسان‌ها تمنیات و نیازهایی دارند که آنان را وادار می‌دارد خواستار تجمع و پیوستگی با یکدیگر شوند. تامین ضرورت‌های زندگی، نیاز به محبت و اطفای میل جنسی از جمله مهم‌ترین علل همیاری انسان‌هاست. روابط زناشویی منشا پیدایش خانواده‌ها است و خانواده‌ها برای نفع متقابل در روستاها جمع می‌شوند و سرانجام روستاها با یکدیگر جمع می‌شوند و دولت - شهرها را به وجود می‌آورند:

«دولت یا کشور عبارت است از تجمع خانواده‌ها و روستاها با هدف زندگی کامل و خودبسا - و این به دیده‌ی ما زندگی شادمانه و شرافتمندانه است» (Aristotle, Politics: 1981a به نقل از همپتن، ص ۶۴).

در همین راستا، ارسطو فرض می‌گیرد که فرایند خلق اجتماع سیاسی شامل خلق قانون‌گذاران فرمانروا خواهد بود؛ زیرا کارآمدی و کارایی موثر دولت‌ها نیازمند قوانین است. همچنین، او تاکید می‌ورزد که حکومت‌ها از این نظر که چگونه فرمانروایی در آن شکل می‌گیرد و چه کسی در آنها فرمانروایی دارد، می‌توانند با هم تفاوت داشته باشند؛ زیرا افرادی که در خلق دولت یا کشور مشارکت می‌جویند افرادی هستند که تصمیم می‌گیرند کدام نوع حکومت را خلق کنند:

«دولت یا کشور تجمعی از اشخاص همانند است که هدفشان بهترین زندگی ممکن است. بهترین زندگی همانا خوشبختی است و خوشبخت بودن چیزی نیست مگر به کار بستن فعالانه‌ی فضیلت و برخورداری کامل از آن. اما قضا چنین است که عده‌ای بهره‌ای از خوشبختی دارند؛ و دیگران بهره‌ای اندک یا هیچ از آن. پس این است آشکارا دلیل وجود انواع مختلف دولت‌ها یا کشورها و تکثر حکومت‌ها. جمع‌های گوناگون افراد خوشبختی‌شان را به شیوه‌های مختلف و با وسایل مختلف می‌جویند؛ و بنابراین برای خود زندگی‌های متفاوت و حکومت‌های متفاوت می‌سازند» (Aristotle Ibid: 1328a، به نقل از همان، ص ۶۵).

به اعتقاد همپتن، به واسطه‌ی همین درک و دریافت از نحوه‌ی تشکیل جامعه سیاسی است که ارسطو جمهوری (Polity)، یعنی بهترین شکل حکومت دموکراسی را که در آن افراد بسیار در حاکمیت سیاسی مشارکت می‌جویند، بهترین شکل حکومت می‌داند. در این شکل از حکومت منابع چنان توزیع و تقسیم می‌شوند که تعداد افراد «متوسط» یعنی کسانی که مقداری معتدل از منابع را در اختیار دارند و نه ثروتمند و نه فقیر هستند، به حداکثر می‌رسد. و اساساً زمانی حکومت بهترین کارکرد را دارد که با افراد به طور یکسان و برابر رفتار کند و حاکمیت سیاسی نه از تعداد قلیل ثروتمند، بلکه از تعداد کثیر افراد شکل گرفته باشد. در واقع، براساس این برداشت دولت خوب، دولتی است که این برابری را به نحوی متحقق سازد که نوعی دوستی مدنی میان شهروندان به وجود آید. به نظر همپتن، این تلاش ارسطو از آن رو جالب توجه است که وی می‌کوشد تا اساس یک نظام سیاسی خوب را در پرتو نظریه‌ی فرمانروایی سیاسی مبتنی بر رضایت قرار دهد. اگرچه ارسطو بر بردگی طبیعی پای می‌فشارد، اما بیش از آن بر این مساله پای می‌فشارد که رابطه‌ی سیاسی میان افرادی که توانایی تعقل موثر یکسان دارند باید چنان شکل بگیرد که این برابری در آن ملحوظ باشد (همان، ص ۶۹). بنابراین، براساس این دیدگاه نه تنها فلسفه سیاسی منافاتی با دموکراسی ندارد، بلکه خود به پرورش مفاهیم اصلی دموکراسی نظیر نظریه‌ی رضایت، آزادی و عدالت پرداخته است.

ب. نظریه‌ی خیر همگانی

اما همگام با تلاش‌های فوق، شاید یکی از مهم‌ترین تلاش‌هایی که به بازخیزی فلسفه سیاسی و فرمول‌بندی آن بر حسب آموزه‌های دموکراتیک کمک کرده است، نظریه‌ی جماعت باوری باشد. این نظریه با الهام از آموزه‌ی اصلی فلسفه سیاسی، یعنی خیر یا خوبی و نقش اساسی جامعه در تعریف این خیر، می‌کوشد با آموزه‌های لیبرالی و نمایش نابسندگی تصورشان از دموکراسی از جماعت‌هایی که در زیر امواج عصر مدرن سرکوب شده‌اند دفاع کند. براساس این نظریه، نظریه‌های لیبرالی بیش از حد لزوم فرد را در کانون توجه قرار داده‌اند و از این مساله که انسان‌ها برای شکوفایی استعدادهایشان نیازمند جایگاهی در جامعه هستند، غفلت ورزیده‌اند؛ لیبرال‌ها با تشویق هر فرد به تعریف و تعقیب خیر خود در درون یک ساختار سیاسی، از درک اهمیت ساختار سیاسی در تعریف خیر و نیل به یک زندگی خوب بازمانده‌اند. در واقع، از این منظر نقش دولت در بسط و پرورش فضایل انسانی اساسی است و اگر دولت مردم را به حال خود رها کند و به آنان به چشم موجوداتی منفرد و پایبند «حقوق» خود بنگرد، نتیجه‌ی آن از هم گسیختگی اجتماعی و فاجعه‌ی اخلاقی خواهد بود. به اعتقاد اکثر هواداران این نظریه، از هم پاشیدگی خانواده‌ها، افزایش تولدهای نامشروع، گسترش ادیان نامتعارف،

افزایش استعمال مواد مخدر و جزآن، از مهم‌ترین نشانه‌های این امر است (برای توضیح بیشتر ر.ک. به: (Gutmann, 1985 & Kymlicka, 1988).

اما قطع نظر از سطوح متفاوت نقدهای نظریه‌ی جماعت باوری که از فرااخلاق و روانشناسی فلسفی تا فلسفه زبان را در بر می‌گیرد (برای این سطوح مختلف نقادی بنگرید به Bell, 1993)؛ آنچه به ما مربوط می‌شود، مخالفت آن با اندیشه‌ی برتری حقوق در سیاست دموکراتیک است. براساس این نظریه، اندیشه‌ی برتری حقوق که از سوی لیبرال‌ها ترویج می‌شود، مبتنی بر شکلی نادرست از فردباوری است که انسان‌ها را به عنوان موجودات ذره‌ای منفرد، مقدم بر جماعت و عاری از هویت اجتماعی لحاظ می‌کند. این در حالی است که تامل دقیق در مفهوم حقوق خلاف چنین امری را نشان می‌دهد. انتساب حقوق به افراد مستلزم داوری کردن در این باره است که کدام آزادی‌ها ارزشمندند و چه چیز شایسته‌ی انجام دادن است. این نوع داوری‌ها باید در نوعی جماعت اخلاقی با ارزش‌ها و معیارهای ارزش‌یابی مشترک صورت گیرد. در واقع، بیرون از چنین جماعتی، سخن گفتن از حقوق مربوط به آزادی‌های اساسی معقول نخواهد بود. بنابراین، این حقوق مستلزم درجه‌ای خاص از تعلق به یک جماعت است. در همین راستا، نظریه‌ی جماعت باوری به بنیادی بودن ارتباط عضویت افراد در جماعت‌هایی خاص با هویت‌شان می‌پردازد و آن را برای وجود یک زندگی مطلوب واجد اهمیت می‌داند. براساس این نظریه، از آنجا که هویت افراد مربوط به نقش‌های اجتماعی است که به عنوان اعضای جماعتی خاص به عهده گرفته اند، این بدان معناست که آنچه برای یک فرد خوب است، مساله‌ای نه مربوط به انتخاب فردی بلکه مربوط به کارکرد جماعت‌هایی است که فرد بدان تعلق دارد. بنابراین، در حالی که پیش فرض برتری حقوق آن است که مستقل از جماعت‌هایی خاص که افراد بدان‌ها تعلق دارند و تاریخی که با دیگران در آن سهیم‌اند می‌توان گفت که چه چیز برای آنها مطلوب است. جماعت باوران به طور کلی مخالف چنین چیزی هستند و هویت فرد را در پیوند با جماعتی که در آن وجود دارد، تحلیل می‌کنند. در واقع، «اندیشه‌ی اصلی آن است که به جای آن‌که حقوق و عدالت «فضیلت نخست» نهادهای اجتماعی و سیاسی شوند، سیاست باید اولویت نخست را به زندگی اجتماعی یا خیر توده‌ها بدهد» (ر.ک. به: Taylor, 1989: 159-160 به نقل از جیکوبز، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵).

تا آنجا که به ما مربوط می‌شود، این برداشت از نوع رابطه‌ی فرد با جامعه موجب ارائه‌ی تعبیری جدید از دموکراسی شده است. این تعبیر که از آن تحت عنوان «دموکراسی مشارکتی» (Participatory democracy) یاد می‌شود، بر رها کردن مفروضات بازاری در مورد انسان و جامعه مبتنی است. براساس این تعبیر، انسانی که آگاهیش تغییر می‌کند دیگر خود را به عنوان مصرف‌کننده نمی‌بیند، بلکه خود را برخوردار از توانمندی‌ها و استعدادها ملاحظه می‌کند که در

ارتباط با دیگران و در واقع با کل جامعه شکوفا می شود. نکته‌ی مورد تمسک نظریه پردازان علاقه‌مند به این تعبیر از دموکراسی این واقعیت است که در زمان حاضر رای دهندگان در بیشتر کشورهای لیبرال دموکراتیک فاقد نگرشی منطقی در باره‌ی خیر همگان هستند و به جای آن بر منفعت شخصی کوتاه بینانه‌ی خود پای می فشارند.

به اعتقاد این دسته از نظریه پردازان، چنین وضعیتی پیامد نظام سیاسی حاضر ما است و نه ویژگی تغییر ناپذیر و طبیعی رای دهندگان. آنچه باید درک شود این است که برخورداری از نگرشی درباره‌ی خیر همگان دستاوردی اجتماعی و سیاسی است. این دستاوردی است که پرورش داده شده و پدید آورده شده است، نه چیزی که رای دهنده واجد آن هست یا نیست. اما سوالی که در اینجا پیش می آید این است که چگونه رای دهنده می تواند به گونه‌ای دگرگون شود که نگرشی منطقی درباره‌ی خیر داشته باشد؟ پاسخ طبیعی مدل مشارکتی این است: مشارکت در تصمیم‌های جمعی (رک به: جیکوبز، همان، ص ۵۷). این بدان معناست که اگر توده‌ی مردم از مسایل و مشکلات جامعه‌ی انبوه آگاه بشوند و در مورد آن بحث کنند، دیگر ساده اندیش نخواهند ماند. برخورد افراد با تصمیم‌گیری‌های اجتماعی و سیاسی، آنها را نسبت به منافع جمع آگاه و حساس می کند و آنها را آگاه می سازد تا در عین توجه به منافع فردی خود، منافع جمع را نیز در نظر بگیرند (Barber, 1984:261). با این حال، نباید دموکراسی مشورتی را با دموکراسی مستقیم اشتباه گرفت در حالی که در دموکراسی مستقیم تمام تصمیم‌های سیاسی مستقیماً از سوی افراد ذی‌نفع گرفته می‌شود و در دموکراسی غیرمستقیم نمایندگان مردم به نیابت از آنها تصمیم‌گیری می کنند. در دموکراسی مشارکتی مساله‌ی اساسی آن است که با توجه به عدم امکان‌پذیری دموکراسی مستقیم به جوامع بزرگ صنعتی و ناکارآمدی کنونی دموکراسی غیرمستقیم، چگونه می‌توان دموکراسی غیرمستقیم را به گونه‌ای اصلاح کرد که امکان مشارکت بیشتر شهروندان عادی فراهم شود؟

به اعتقاد هواداران این نظریه، عملی‌ترین راه برای تحقق این نوع دموکراسی، مشارکت از طریق جماعات محلی نظیر همسایگان محلی، انجمن اولیای مدارس، انجمن‌های کارگری کارخانجات و مانند آن است. این انجمن‌ها می‌توانند نقشی اساسی در نهادینه شدن دموکراسی مشارکتی ایفا کنند؛ زیرا در آنها افراد می‌توانند در مورد منافع شخصی‌شان و منافع جمعی به بحث بپردازند و در خلال این مباحث میان این دو دسته از منافع پیوند برقرار سازند. کارکرد چنین انجمن‌هایی این است که آگاهی مردم را ارتقا می‌دهد و مردم را با مسایل منطقه‌ای و ملی آشنا می‌کند (Barber, Ibid). در همین باره، سی. بی. مکفرسون (C. B. Macpherson) می‌کوشد طرحی عملی از این آرمان ارائه دهد. به اعتقاد وی، در این نوع از دموکراسی رویه تصمیم‌گیری به شکل هرمی است. بدین معنا که در پایه‌ی هرم تا حد زیادی دموکراسی

مستقیم در قالب جماعت‌های محلی وجود دارد. این جماعت‌ها مسایل مورد نظر را مورد بحث قرار می‌دهند و براساس قاعده‌ی اکثریت تصمیم می‌گیرند. سپس، به منظور انتقال خواسته‌هایشان به سطح بالاتر هرم مانند شورای شهر یا شورای ایالتی بر می‌گزینند. به همین ترتیب، این جریان تا نوک هرم ادامه می‌یابد (برای توضیح بیشتر، ک. به مکفرسون، ۱۳۷۶)

به طور کلی، اندیشه‌ی اصلی این است که دموکراسی مشارکتی به جای حفظ منافع از پیش تعیین شده و ثابت افراد به ارتقا آگاهی و شکل‌گیری هویت افراد می‌پردازد. ضمن آن‌که درگیر شدن توأمان فرد در منافع شخصی و جمعی احتمال تغییر در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی را افزایش می‌دهد؛ زیرا مشارکت در نهادهای سیاسی نوعی آموزش مدنی است که چیستی خیر همگان و چرایی تحقق آن را به مردم آموزش می‌دهد.

ارزیابی

به طور کلی، چگونگی رویارویی میان فلسفه سیاسی و دموکراسی به ویژه در دوره‌ی معاصر مساله‌ی اصلی مقاله‌ی حاضر است و می‌کوشید به این پرسش پاسخ دهد که آیا با توجه به سلطه‌ی گفتمانی دموکراسی در جهان کنونی، فلسفه سیاسی همچنان به عنوان یکی از کانون‌های نقد دموکراسی عمل می‌کند یا آن نیز مانند سایر رشته‌ها همگام با تغییر شرایط جهانی پا در مسیر دموکرائزاسیون نهاده است؟ چنان‌که اشاره شد، این رویارویی و تقابل منجر به دو واکنش متفاوت از سوی فیلسوفان سیاسی شده است. از یک سو، عده‌ای از نظریه‌پردازان سیاسی علاقه‌مند به تعبیر لیبرالی دموکراسی کوشیده‌اند تا تبار مولفه‌های اصلی چنین دموکراسی‌ای را در سنت فلسفه سیاسی جستجو کنند. از سوی دیگر، عده‌ی دیگری از اندیشمندان سیاسی کوشیده‌اند با نقد و طرد تعبیر لیبرالی دموکراسی و در پرتو دو آموزه‌ی محوری فلسفه سیاسی، یعنی آموزه‌ی «خیر» و «فعلیت اندیشه‌ی اخلاقی»، تعبیری نوین از دموکراسی ارائه دهند. این تعبیر که از آن تحت عنوان «دموکراسی مشارکتی» یاد می‌شود، مبتنی بر این موضوع اساسی است که چگونه می‌توان مشارکت مردم را در تصمیم‌گیری‌های کلی جامعه به حداکثر رساند.

اما قطع نظر از این تلاش‌های فکری، پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که چنین تلاش‌هایی هم در وجه لیبرالی آن و هم در وجه غیر لیبرالی آن، تا چه حد می‌تواند میان فلسفه سیاسی و دموکراسی پیوند برقرار سازد؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان از دل سنت فلسفه سیاسی به یک دموکراسی واقعی دست یافت؟ به نظر می‌رسد در این مورد باید با احتیاط عمل نمود و به مدعیات این دسته از اندیشمندان با دیده‌ی تردید نگاه کرد؛ زیرا چنین تلاش‌هایی عمدتاً با نادیده گرفتن برخی از واقعیت‌ها یا پیش‌فرض‌های موجود در این سنت فکری است.

به عنوان مثال، در مورد نخست عمدتاً این واقعیت اساسی نادیده گرفته می شود که در چارچوب فلسفه سیاسی پیش فرض حاکم این آموزه‌ی سقراطی است که «فضیلت در علم» است. این آموزه به تنهایی چیزی را نشان نمی دهد، زیرا اهمیت و الایی مقام علم چیزی نیست که کسی از تایید آن سرباز بزند. بنابراین، برای فهم معنای آن باید به مفروضه‌ی اساسی دیگر حاکم بر این گرایش فکری، یعنی همسانی خوبی و فرزاندگی توجه کرد. براساس این مفروضه خیری کلی و عام در دنیا وجود دارد که علم به آن شریف‌ترین و بالاترین ارزش‌ها است و هر کس مجهز به چنین دانشی باشد؛ مستحق فرمانروایی و راهبری است. با این حال، این نظریه تا اینجا نیز هنوز مساله و مشکلی خاص را نشان نمی دهد؛ زیرا روشن است اداره و مدیریت جامعه یا نظام سیاسی ضرورتاً به دانش و علم مناسب نیاز دارد. مشکل از جایی پیدا می شود که براساس این نوع از علم سیاست هر کسی نمی تواند صاحب چنین دانش برتری شود و فقط تنها عده‌ای محدود در جامعه هستند که از چنین توانایی و استعدادی برخوردارند. تا آنجا که به بحث ما مربوط می شود، نخستین و مهم‌ترین نتیجه‌ی چنین نگرشی کم رنگ شدن نقش افکار عمومی و محدودیت آزادی‌های فردی و اجتماعی است؛ زیرا هرگاه قرار باشد که زمامداران تنها به واسطه‌ی تفوق علمی‌شان به فرمانروایی نائل شوند، داوری و قضاوت افکار عمومی در مورد اعمال آنها یا بی مورد است و یا آنکه بهانه‌ی مشورت با آنها تنها از روی ترویج سیاسی است که بدان وسیله «عدم رضایت توده‌ها» تحت نظارت قرار داده شود (برای توضیح بیشتر ر.ک. به پوپر، ۱۳۷۷، صص ۶-۳۲۲).

در مورد هواداران دموکراسی مشارکتی نیز همین مساله صدق می کند و به طور کلی، آنها از دو جهت مورد ایراد واقع شده‌اند. ایراد نخست که عمدتاً از سوی فمینیست‌ها مطرح شده است، به چگونگی تلقی مشارکت سیاسی در آن مدل و در نتیجه فرد مشارکت‌کننده برمی گردد. به اعتقاد فمینیست‌ها، رویکردهای مشارکتی به دموکراسی در ارتقای سطح مشارکت سیاسی زنان بسیار بد عمل کرده‌اند و نه تنها عرصه‌ی عمومی و خصوصی را که به طور سنتی زنان را از عمل سیاسی باز می دارد، به چالش نمی طلبند، بلکه آن را بیشتر مسلم می‌انگارند. نقش‌هایی مهم که زنان بر عهده گرفته‌اند به عرصه‌ی خصوصی تنزل داده شده و نسبت به مردان فرصت‌های بسیار کمتری برای به عهده گرفتن نقشی در عرصه‌ی عمومی در اختیارشان گذاشته شده است. برای مثال، نیاز خانواده به مراقبت از فرزندان کم سن و سال مساله‌ی عرصه‌ی خصوصی تلقی شده و مسوولیتی است که اکثراً زنان بر عهده دارند، در حالی که این نیاز به طور جدی توانایی فرد را برای مشارکت در سیاست کاهش می دهد. ایراد دوم به این نوع از دموکراسی به انتظار آن از شهروندان منفرد مربوط می شود. چنان‌که می دانیم، یکی از مهم‌ترین وجوه جوامع صنعتی جدید پلورالیسم یا کثرت باوری است. در این جوامع افراد

برنامه‌های زندگی گسترده‌ای را دنبال می‌نمایند که چه بسا در تخالف با یکدیگر قرار دارند. واقعیت آن است که اغلب چنین برنامه‌هایی مجالی برای مشارکت مستمر در نهادهای سیاسی و تصمیم‌گیری جمعی باقی نمی‌گذارد. از سوی دیگر، بسیاری از افراد نیز در این جوامع علاقه‌ای به مشارکت سیاسی ندارد. علت چنین امری را هم باید در این واقعیت جستجو کرد که در شرایط کنونی نهادهای سیاسی چنین علاقه‌ای را بر نمی‌انگیزد و هم این که مردم دیگر آن را به منزله‌ی اولویت مهم زندگی‌شان به شمار نمی‌آورند. آیا می‌توان مردم را به مشارکت در تصمیم‌گیری دموکراتیک وادار کرد؟ دموکراسی مشارکتی بر جنبه‌ی اختیاری مشارکت تاکید می‌کند و مردم در صورت صلاح‌دید می‌توانند مشارکت نکنند. اما این امر پرسش‌هایی جدی در مورد آموزش خیر همگان به افراد و ماهیت خیر همگانی مطرح می‌سازد. علاوه بر این، در صورت عدم مشارکت گسترده‌ی افراد، این سوال پیش می‌آید که فرد مشارکت‌کننده کیست و تا چه حد آن فرد بازتاب دهنده‌ی آرای مردم است؟ به طور کلی، به نظر می‌رسد دموکراسی مشارکتی به نوعی مدل نخبگان خود - گزیده منجر می‌شود که تصمیم‌های جمعی اتخاذ می‌کنند و آنها را به منزله‌ی تحقق خیر همگانی ارائه می‌کنند (بنگرید به: جیکوبز، همان، صص ۶۰-۵۹).

بنابراین، علی‌رغم تلاش‌های صورت گرفته در زمینه‌ی پیوند میان فلسفه سیاسی و دموکراسی، به نظر می‌رسد هنوز راه درازی برای پیمودن این مسیر وجود دارد. فلسفه سیاسی در مقام یک پارادایم حاوی مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و اصول فکری است که آن را از حرکت به سوی یک دموکراسی واقعی باز می‌دارد. البته، همواره می‌توان با کلمات بازی کرد و واقعیت‌ها را وارونه نشان داد، اما نگاهی اجمالی به شرایط پارادایمی شکل‌گیری فلسفه سیاسی و عملکرد آن در طی سده‌های متمادی به آسانی می‌تواند جهت کلی این گرایش فکری را نشان دهد. فیلسوفان سیاسی - در معنای دقیق کلمه - هیچ‌گاه دغدغه‌ی دموکراسی و امر دموکراتیک را نداشته‌اند و اگر امروز ما شاهد چنین تلاش‌هایی هستیم، عمدتاً به واسطه‌ی غلبه‌ی گفتمان دموکراسی در جهان امروز است که جریان‌های محافظه‌کار می‌کوشند در لوای آن به جنگ با ارزش‌های لیبرالی بروند؛ ارزش‌هایی که دموکراسی کنونی ریشه در آن دارد و از آنها آبخور می‌گیرد. با این حال و علی‌رغم تمام مطالب فوق‌الذکر اگرچه تلاش‌های مزبور نتوانسته‌اند کمک‌چندان به فرایند دموکراتیزاسیون فلسفه سیاسی کنند، اما توانسته‌اند برخی از کاستی‌ها و نقایص موجود در مدل لیبرالی دموکراسی را نشان دهند که تلاش برای رفع آنها می‌تواند به پر بار شدن سنت لیبرال دموکراسی بینجامد.

منابع و مأخذ:**الف. فارسی:**

۱. پوپر، کارل (۱۳۷۷)، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه‌ی عزت اله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲. دورانت، ویل (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه*، ترجمه‌ی عباس زریاب خویی، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جیکوبز، لزل (۱۳۸۶). *درآمدی بر فلسفه سیاسی نوین*، ترجمه‌ی مرتضی جیریایی، تهران، نشر نی.
۴. ساباین، جورج (۱۳۵۱). *تاریخ نظریات سیاسی*، ترجمه‌ی بهاء الدین بازارگاد، تهران انتشارات امیرکبیر.
۵. عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه سیاسی غرب*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۶. مکفرسون، سی. بی. (۱۳۷۶)، *زندگی و زمانه‌ی دموکراسی لیبرال*، ترجمه‌ی مسعود پدram، تهران، انتشارات نی.
۷. همپتن، جین (۱۳۸۵)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه‌ی خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

ب. خارجی:

1. Barber, Bengamin.(1984), *Strong Democracy*. Berkeley, CA, University of California Press.
2. Bell, Daniel.(1993), *Communitarianism and Its Critics* . NewYork, Oxford University Press.
3. Gutmann,Amy.(1985), "Communitarian Critics of Liberalism", *Philosophy & Public Affairs*, vol.14.
4. Kymlicka, Will.(1988),"Liberalism and Communitarianism", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18.
5. Singh, Sukhbir.,(1991) *History of Political Thought*, India.

ج. برای مطالعه‌ی بیشتر:

1. Buchanan, Allen.,(1989) "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics* , vol, 99.
2. Dahl, Robert.,(1980) *Democracy and Its critics*. New Haven, CT, Yale University Press.
3. Hampton, Jean.,(1989) "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?" *Ethics*,99.
4. Kymlicka, W.,(1990) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press.
5. MacIntyre, Alasdair.,(1976) "On Democratic Theory", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VI.
6. Nelson, William.,(1980) *On Justifying Democracy*, London, Routledge and Kegan Paul.
7. Phillips, Anne,(1991) *Engendering Democracy*, University Park, Pennsylvania State University Press.