

# آمارتیا سن و

## مردم‌سالاری شورایی\*



دیوید آلن کراکر

برگردان: حامد حاجی حیدری

### چکیده

طی این گفتار، در دفاع از دو مدعا استدلال خواهم کرد. نخست، تأکید خواهم نمود که رویکرد توانمندی‌گرای آمارتیا سن به فلسفه اخلاق اجتماعی و توسعه بین‌الملل مستلزم آن است که مردم‌سالاری را عبارت از شور و مشورت، همچنین مساوات (fair) و انتخابات آزاد بدانیم. به ویژه بر آنم که مفروضات تجویزی سن (به ویژه آنجا که مفاهیم کردار، توانمندی و عملکردها را درک می‌کند و آنها را به کار می‌برد) این امکان را برای وی فراهم می‌آورد که اهمیت چند بعدی مردم‌سالاری را دریابد. بر این اساس، شور و مشورت مردم‌سالارانه و تصمیم‌گیری مردم‌سالارانه نه تنها مطلوب، بلکه بر اساس دیدگاه تجویزی او ضروری است.

ثانیاً، این نکته را روشن خواهم کرد که تلقی سن از مردم‌سالاری باید با اقتباس ملموس و مؤثری از برخی وجوه نظری و عملی آنچه به آن «مردم‌سالاری توانمندی‌گرا» می‌گویم، غنی شود و تشخص یابد. من آثار اخیر در مورد ماهیت، ویژگی‌ها، چالش‌ها و محدودیت‌های مردم‌سالاری توانمندی‌گرا را شرح خواهم داد و نشان خواهم داد که این رویکرد (مردم‌سالاری توانمندی‌گرا) سرچشمه مهمی برای رویکرد توانمندی‌گراست؛ رویکردی که می‌کوشد، مردم‌سالاری را تعمیق بخشد، نهادهای مشارکتی را طراحی کند، مردم‌سالاری را به محور رویارویی با چالش‌های توسعه و مسائل عصر ما تبدیل کند<sup>۱</sup>.

### فصل اول - رویکرد توانمندی‌گرای سن و مردم‌سالاری

در این گفتار در دفاع از دو مدعا استدلال خواهم کرد. نخست، تأکید خواهم نمود که از رویکرد توانمندی‌گرای آمارتیا سن به فلسفه اخلاق اجتماعی و توسعه بین‌الملل برمی‌آید، یا بهتر بگویم، لازم می‌آید که مردم‌سالاری را مشورت جمعی بدانیم. ثانیاً، این نکته را روشن خواهم کرد که تلقی سن از

\* متن حاضر برگردان نوشتار زیر است:

مردم‌سالاری (که در کتاب اخیر خود آن را توضیح داده است)، باید با اقتباس ملموس و مؤثری از برخی وجوه نظری و عملی آنچه به آن «مردم‌سالاری توانمندی‌گرا» می‌گویم، غنی شود و تشخیص یابد. سن خصوصاً در کتاب «توسعه به مثابه آزادی» (Sen, 1999b)، مقاله «مردم‌سالاری به مثابه ارزش جهانشمول» (1999a)، و کتاب «هند: توسعه و مشارکت» (2002، چاپ دوم)، پابندی‌اش به مردم‌سالاری در معنای مشورت جمعی و تصمیم‌گیری مردم‌سالار را آشکارا نشان می‌دهد. در بخش نخست این گفتار، استدلال خواهم کرد که مفروضات تجویزی سن به او این امکان را می‌دهد که اهمیت چند بعدی مردم‌سالاری را دریابد. بر این اساس، شور و مشورت مردم‌سالارانه و تصمیم‌گیری مردم‌سالارانه نه تنها مطلوب، بلکه بر اساس دیدگاه تجویزی او ضروری است. در بخش دوم مقاله، این نکته را روشن خواهم کرد که تلقی سن از مردم‌سالاری باید با اقتباس ملموس و مؤثری از برخی وجوه نظری و عملی آنچه به آن «مردم‌سالاری توانمندی‌گرا» می‌گویم، غنی شود و تشخیص یابد. من آثار اخیر در مورد ماهیت، ویژگی‌ها، چالش‌ها و محدودیت‌های مردم‌سالاری توانمندی‌گرا را شرح خواهم داد و نشان خواهم داد که این رویکرد (مردم‌سالاری توانمندی‌گرا) سرچشمه مهمی برای رویکرد توانمندی‌گراست؛ رویکردی که می‌کوشد، مردم‌سالاری را تعمیق بخشد، نهادهای مشارکتی را طراحی کند، و مردم‌سالاری را به محور رویارویی با چالش‌های توسعه و مسائل عصر ما تبدیل نماید.

### ۱- کردار و بهزیستن، آزادی و دستاورد

در جای دیگر تفسیر مفصلی از «بنیان»<sup>۲</sup> تجویزی اخلاق اجتماعی سن را مطرح کرده‌ام. به این معنا که تمایزهای همپوشان وی میان کردار<sup>۳</sup> و بهزیستن<sup>۴</sup> از یک سو، و دستاورد<sup>۵</sup> و آزادی از سوی دیگر<sup>۶</sup>. در اینجا با کمک تصویر زیر این ایده‌های مبنایی او را به طور خلاصه نشان داده‌ام:

بهبودی	کردار	
دستاورد	دستاورد کردار	دستاورد بهزیستن
آزادی	آزادی ادای کردار	آزادی بهزیستن

سن کردار و بهزیستن را دو بعد قابل تمایز، اما مرتبط حیات انسانی تلقی می‌کند که باید از هر یک از این دو مراقبت (اعم از پشتیبانی و حراست) شود. البته، هم کردار و هم بهزیستن دو بعد دارند که عبارتند

از **دستاوردهای واقعی** در دنیا و **آزادی** برای رسیدن به این دستاوردها. «عملکرد» و «توانمندی» اصطلاحاتی هستند که سن به وفور از آنها استفاده می‌کند (خصوصاً در آثار فنی تر خود). این دو واژه، به ترتیب بر دستاورد بهزیستن و آزادی بهزیستن دلالت ضمنی دارند.

هر چند که مفهوم توانمندی در اخلاق اجتماعی سن مهم است، اما متأسفانه رویکرد او معمولاً با عنوان «رویکرد توانمندی» نامیده می‌شود. از نظر سن، عملکردها در برخی زمینه‌ها اهمیت بیشتری نسبت به توانمندی‌ها دارند. به علاوه از آنجا که هم آزادی بهزیستن و هم آزادی ادای کردار به لحاظ تجویزی حایز اهمیت هستند، سن حق دارد که رویکرد خود را، رویکرد «معطوف به آزادی»<sup>۷</sup> بنامد. بالاخره، از آنجا که ادای کردار و آزادی ادای کردار نه تنها به لحاظ اخلاقی ضروری هستند، بل از آن رو که معمولاً در اندیشه و عمل سیاسی مغفول واقع می‌شوند، دلایل خوبی برای اینکه دیدگاه او را «دیدگاه معطوف به کردار» بدانیم وجود خواهد داشت (Sen, 1999b, p.11). بیایید هر یک از این چهار بعد را تفصیلی‌تر بررسی کنیم.

انسان‌ها می‌توانند و باید کردارگر باشند؛ به این معنا که آنها می‌توانند تصمیم بگیرند و برای تحقق اهداف خود عمل کنند، و اغلب در دنیا تغییر پدید آورند. صرفنظر از اینکه اهداف شخص نوع‌دوستانه باشد یا خویش‌مدارانه، «دستاورد کردار به معنای تحقق اهداف و ارزش‌هایی است که فرد برای تعقیب آنها دلیلی دارد» (Sen 1992: 56). از نظر سن، وقتی کسی تحت تأثیر افراد یا دیگر نیروهای بیرونی قرار می‌گیرد، یا ناآگاهانه یا اضطراراً عملی را بدون هیچ دلیلی انجام می‌دهد، یک کردارگر (با مسؤولیت خودش) نیست، بلکه یک «ناتوان»<sup>۸</sup>، یا یک شیء منفعل است که نیروهای خارجی بدون آنکه او بر آنها کنترلی داشته باشد، بر وی مؤثر واقع می‌شوند. شخص به عنوان کردارگر، «کسی است که عمل می‌کند و باعث تغییر می‌شود، و دستاوردهای او می‌تواند بر حسب ارزش‌ها و اهدافش مورد ارزیابی قرار گیرد، صرفنظر از اینکه این ارزیابی بر اساس برخی معیارهای بیرونی صورت پذیرد یا نه» (Sen 1999b: 19).

انسان‌ها نه تنها کردارگر بودن کم یا زیادی از خود بروز می‌دهند، بلکه اغلب امکان یا آزادی عمل به کردار را دارند. آزادی یک کردارگر به معنای «آزادی فرد برای تدارک دستاورد مربوط به ارزش‌های آن فرد یا آنچه فرد می‌کوشد به آن دست یابد» است (Sen 1992: 56). شاید من یک کردارگر باشم، اما در اثر اجبار خارجی یا اضطرار درونی در شرایط فعلی، آزاد نباشم که به آنچه انتخاب کرده‌ام

دست یابم، یا چیزی را برگزینم که واقعاً گزینه من است. از این گذشته، ممکن است شخصی به آنچه می‌خواهد دست یابد، اما اگر «مجبور باشد که دقیقاً کار معینی را که برای دستیابی به گزینه‌ای که می‌خواست به هر تریبی به آن دست یابد انجام دهد»، آنگاه فاقد آزادی کردارگر بودن است. سن، به نحو رو به تزایدی به جای اطلاق نام «بعد توانمندی آزادی»<sup>۱۰</sup> از عنوان «بعد فرآیندی آزادی»<sup>۱۱</sup> استفاده می‌کند (Sen 2004:331). یک دلیل آنکه توسعه (به مفهوم تغییر اجتماعی خوب) از نظر سن حایز اهمیت است این است که توسعه ترتیبات اجتماعی متنوعی را مهیا می‌کند تا انسان‌ها از طریق این ترتیبات کردارگر بودن یا آزادتر بودن خود را برای ادای کردار، به منصفه ظهور رسانند. تحلیل‌گری که به مسائل اخلاقی اهمیت می‌دهد، سیاست‌ها و عملکردهای توسعه را بر حسب میزانی که این سیاست‌ها و عملکردها کردارگر بودن انسانی را تقویت، محافظت یا احیاء می‌کند می‌سنجد، نه صرفاً بر حسب چیزهای خوب و بدی که برای مردم به ارمغان می‌آورد:

ترتیبات اجتماعی که شامل بسیاری از نهادها می‌شوند (دولت، بازار، نظام قضایی، احزاب سیاسی، رسانه‌ها، گروه‌های ذینفع جمعی، اماکن بحث و گفتگوی جمعی، و دیگر نهادها)، بر حسب نقشی که در تقویت و تضمین آزادی‌های اساسی افراد (به عنوان کردارگران فعال اعمال تغییرات، نه دریافت‌کنندگان منفعل منافی که توزیع می‌شوند) مورد بررسی قرار می‌گیرند (Sen 1999b: xii-xiii).

اگر تمایز قرون وسطایی میان «ناتوان» و «کردارگر» ('the patient'/'the agent') را بپذیریم، آنگاه این تلقی آزادی محور از علم اقتصاد و فرآیند توسعه، یک دیدگاه بسیار «معطوف به کردارگر» است. افراد با امکانات کافی اجتماعی می‌توانند تقدیر خویش را رقم زنند و به یکدیگر کمک کنند. آنها نیازی ندارند تا ایشان را در درجه اول، دریافت‌کنندگان منفعل مواهب برنامه‌های هوشمندانه توسعه بدانند. پس برهانی قوی وجود دارد که نقش مثبت آزادی و همچنین کردارگر بودن پایدار و همیشگی (حتی کردارگر بودن ناپایدار و سازنده) را بپذیریم (Sen 1999b: 11).

یکی از چالش‌های فراروی سن و نظریه پردازان مردم‌سالاری مشورتی این است که توضیح دهند چگونه مشورت جمعی امکان کردار جمعی را فراهم می‌آورد؛ چگونه فرآیندی رخ می‌دهد که تصمیم‌ها و آزادی‌های کرداری تعداد بسیار کردارگران با هم جمع می‌شوند. از نظر سن، گروه‌ها و همچنین شخصیت‌های منفرد باید نگارندگان صفحه زندگی خود باشند. در عین حال، نباید گمان کنیم که تأکید سن بر کردار به این معناست که خود کردارگر باید مدام «اهرم‌های»<sup>۱۲</sup> تغییر را به کار برد و تحت کنترل

داشته باشد<sup>۱۳</sup>. حتی اگر رأی ندهم، تا هنگامی که از رأی دادن منع و محروم نشده‌ام، من آزادی ادای کردار رأی دادن را دارم. از نظر سن، آزادی ادای کردار من وقتی تقویت می‌شود که برخی چیزها که من رخداد آنها را ارزشمند می‌دانم اتفاق بیفتد (حتی هنگامی که نمی‌توانم برای تحقق آنها کاری بکنم، اما اگر شانس انتخاب داشتم، دوست داشتم که برای رخ دادن آن رخدادها کاری بکنم). اگر کس دیگری غیر از من قحطی و گرسنگی‌ای را که مرا فرا گرفته است چاره کند، نه تنها سطح بهزیستن من ترقی کرده، بلکه آزادی ادای کردار من نیز افزایش یافته است، چرا که اگر می‌توانستم، پایان قحطی و گرسنگی را انتخاب می‌کردم و به این پایان‌بخشی کمک می‌کردم. مستبدان ستمگر، نه تنها با آگاهی خود از آزادی ادای کردار «سوژه»ی خود در انجام فعالانه (آنچه سن به آن «کنترل» می‌گوید)، بلکه همچنین با علم به اینکه «سوژه»ی آنها آزادی ادای کردار را دارد (گرچه آنها نخواهند از این آزادی همین حالا استفاده کنند) محدود و مقید می‌شوند<sup>۱۴</sup>. گرچه نماینده من در مجلس (و نه خود من)، حق رأیی دارد تا فرد منسوب رئیس جمهور برای دادستانی کل را استیضاح کند، با این حال و به رغم آنکه خود من حق رأی ندارم تا به رغم یا در دفاع از انتصاب رئیس جمهور رأی دهم، اما آزادی ادای کردار من افزایش یافته است. من به نماینده خود رأی داده‌ام، اما این رأی خاص را [برای استیضاح انتصاب رئیس جمهور] نداده‌ام. با این حال، اگر امکانش را داشتم، من نیز به شیوه‌ای که نماینده‌ام رأی داد، رأی می‌دادم.

پس، وقتی که فرد دیگری آنچه من ارزشمند می‌دانم را انجام می‌دهد و من هم می‌خواستم خودم آن را انجام دهم، آزادی عمل به کردار من تحقق می‌یابد. این قسم تحقق آزادی ادای کردار باید به روشنی از نقض آزادی ادای کردار (یا «بعد فرآیندی» آزادی) متمایز شود؛ نقض آزادی ادای کردار هنگامی رخ می‌دهد که یک مستبد مرا به آنچه خودم می‌خواهم انجام دهم، مجبور کند. کردار یا «بعد فرآیندی آزادی» باید با «مساوات»<sup>۱۵</sup> یا انصاف<sup>۱۶</sup> در فرآیندهای دخیل، یا آزادی شهروندان در مطالبه و به کار بردن رویه‌های منصفانه» همراهی شود (Sen 2004: 336).

سن، علاوه بر معیار کردار (هم دستاورد کردار و هم آزادی ادای کردار)، معیار بهزیستن انسانی را نیز مطرح می‌کند. گاه انسان‌ها به عنوان کردارگر اراده می‌کنند که به سود شخصی خود عمل کنند یا «مزیت شخصی»<sup>۱۷</sup> خود را به دست آورند، و گاه اهداف یا مقاصد اختیار شده آنها به فراسوی خودشان راه می‌برد و حتی ایجاب می‌کند که خودشان را قربانی کنند. از نظر سن، «دستاورد بهزیستن یک شخص را

می‌توان ارزیابی‌ای از خوشبختی وضعیت وجودی شخص دانست (از جمله، خوب بودن مشارکتش در کشور، یا موفقیتش در اهداف کلان خودش)» (Sen 1993:36). البته اگر تصمیم شخصی بر آن تعلق گیرد که رفاه یا پیشرفت شخصی خود را هدف اختصاصی زندگیش قرار دهد، آنگاه او کردار خویش را انحصاراً به بهزیستن خویش تخصیص داده است. در عین حال، غالب افراد با دیگران همکاری می‌کنند و در اهدافی فراسوی بهزیستن خودشان شریک‌اند. اگر کردار من تنها مبنای خوشبختی و بدبختی زندگی من است، پس خوشبختی و بدبختی من هیچ ربطی به علل بیرونی و اضطراهای درونی ندارد.

تلقی سن از بهزیستن فقط سعادت یا ارضاء ترجیحات نیست (هر چند که بهزیستن نیز می‌تواند شامل اینها نیز باشد)، بلکه بهزیستن عبارت از مجموعه‌ای از وضعیت‌های ذهنی و عینی وجود و انواعی از اعمال (که او به آنها «عملکردها»<sup>۱۸</sup> اطلاق می‌کند) است. اعمالی که افراد و گروه‌ها در آنها دخیل‌اند، عملکردهایی هستند که این افراد و گروه‌ها، دلیلی برای ارزشمند شمردن آنها دارند. به رغم فهرستی که نوسبام از چنین عملکردهایی ارائه می‌دهد و بر آن می‌شود که این عملکردها «کاملاً انسانی» (Nussbaum 2000: 87) یا رشد دهنده هستند، سن از ارائه چنین لیستی اکیداً پرهیز می‌کند. در عین حال، او برای تشریح نوعی از دستاورد بهزیستن یا عملکردهای بهزیستن که می‌توان ارزشمند شمرد، مثال‌هایی از عملکردهایی که افراد آنها را ارزشمند می‌دانند مطرح می‌کند. از این گذشته، او در مقام روشن نمودن آنچه که ناظران امر، آن را سطح حداقل قابل قبول از عملکردهای بسیار ارزشمند یا پایه می‌دانند (و مآلاً فقر را محرومیت از این عملکردها قلمداد می‌کنند)، مکرراً این عملکردها را به عنوان نتیجه معمول ارزیابی ناظران مطرح می‌کند:

عملکرد مرتبط با این تحلیل [از فقر]، با عملکرد مرتبط با مفهوم فیزیکی فقر متفاوت است. مفهوم فیزیکی فقر به تغذیه مناسب، پوشاک و مسکن مناسب، اجتناب از بیماری‌های قابل پیشگیری و غیره مربوط است. در مقابل، مفهوم فقر مرتبط با این تلقی از عملکرد، به دستاوردهای اجتماعی پیچیده‌تری مانند مشارکت در زندگی اجتماعی، امکان ظاهر شدن در انظار بدون شرمندگی، و از این قبیل منوط است. اینها غیر از عملکردهای «کلی» هستند، بلکه... عملکردهایی هستند که بر اساس شکل رخ دادنشان از جامعه‌ای به جامعه دیگر صورت متفاوتی به خود می‌گیرند. (Sen 1992:110).

بهزیستن، مانند کردار دارای یک بعد آزادی و همچنین دارای یک بعد دستاورد است. زندگی من به خوشبختی می‌گذرد، نه فقط هنگامی که خوب غذا می‌خورم، بلکه همچنین وقتی که آزادم که این حال

و روز را ادامه دهم و باز هم ادامه دهم. چون من در یک اعتصاب غذا در اعتراض به حمله نظامی هستم، شاید به لحاظ بسیاری از عملکردهایی که ارزشمند می‌دانم در مضیقه باشم، اما (به رغم افراد گرسنه)، من این توانمندی (با فرض وجود درآمد و امکانات) یا آزادی را برای اجتناب از گرسنگی و محرومیت‌ها دارم. آزادی‌های ارزشمند، بخشی از دستاوردهای بالفعل بهزیستن من نیستند، بلکه شامل دستاوردهای **بالقوه** من هستند. **قادر بودن** یا **داشتن آزادی** مقابله با بیماری‌ها همانقدر بخشی از بهزیستن من است که بهداشت هم‌اکنون من نشان از بهزیستن من دارد. آزادی‌هایی که حیات انسانی را غنا می‌بخشند و هدف نخستین توسعه را تشکیل می‌دهند، تنها آزادی ادای کردار (که اخیراً توضیح دادم) نیست، بلکه همچنین شامل توانمندی‌های پایه یا آزادی‌های بهزیستن است:

آزادی‌های اساسی شامل توانمندی‌های اولیه‌ای مانند قادر بودن به گریز از محرومیت‌هایی چون گرسنگی، سوء تغذیه، بیماری‌های واگیر قابل پیش‌گیری و مرگ زودرس، و همچنین شامل آزادی‌هایی است که به آموختن سواد خواندن و شمردن، بهره‌مندی از مشارکت سیاسی و گفتگوی بدون سانسور و قس علیهذا مربوط و منوط می‌شود. در این رویکرد تلفیقی، توسعه مستلزم گسترش این انواع و همچنین دیگر انواع آزادی است (Sen 1999b: 36).

گر چه گاهی سن از اینکه اصطلاح «توانمندی» را مفهوم بنیانی فلسفه اخلاق توسعه خویش قرار داده است رویگردان می‌شود، اما ما این مفهوم را بسیار و بسیار مفید یافتیم، چرا که این مفهوم ملاحظات تجویزی دیگری را در بر می‌گیرد و «توانمندی» به امکانات یا عملکردهای بالقوه‌ای (که هم به شرایط توانایی خارجی مربوط می‌شود و هم به توان درونی، یا به دیگر ویژگی‌های شخصی) اشعار دارد. شاید من توان جسمی و ذهنی رأی دادن را داشته باشم، اما به آن دلیل که در یک دیکتاتوری سرکوبگر زندگی می‌کنم که هیچ انتخاباتی را بر نمی‌تابد، نتوانم رأی دهم. شاید من در یک کشور با انتخابات برابر و آزاد زندگی کنم، اما از آن رو که خردسالم یا دچار بیماری آلزایمر هستم، توان رأی دادن را نداشته باشم. برای آنکه توانمندی (بالفعل و نه بالقوه) سلامت بودن را داشته باشم، هم باید به سیستم بهداشتی دسترسی داشته باشم، و هم باید از توان درونی برای استفاده از آنها بهره‌مند باشم.

## ۲- مردم‌سالاری چیست؟

اگر فضای اخلاقیاتی کردار (هم آزادی و هم دستاورد)، و بهزیستن (هم توانمندی‌های عملکرد و هم

خود عملکردها) را بپذیریم، سن چگونه از مردم‌سالاری دفاع خواهد کرد؟ در سطح حاکمیت ملت-دولتی، سن بر آن است که حاکمیت مردم‌سالار به دلایل ذاتی، ابزاری و همچنین آنچه او دلایل «سازه‌ای» می‌نامد حایز اهمیت است.<sup>۱۹</sup> بیاید هر یک از این قضاوت‌ها و مفاهیم اخلاقی کلیدی سن را که با آنها مرتبط است مورد تجزیه و تحلیل و ارزیابی قرار دهیم. اما قبل از این کار، باید تعریف تجویزی سن از مردم‌سالاری را خوب بفهمیم:

مردم‌سالاری دقیقاً چیست؟ نباید مردم‌سالاری را مترادف حاکمیت اکثریت شمرد. مردم‌سالاری استلزامات پیچیده‌ای دارد، که قطعاً شامل رأی‌گیری و احترام به نتایج انتخابات هست، اما علاوه بر آن، شامل حراست از آزادی‌ها و اختیارات، احترام به حقوق قانونی، و تضمین گفتگوی جمعی و توزیع بدون سانسور اخبار و نظرات بی‌طرفانه است.<sup>۲۰</sup> حتی این امکان وجود دارد که اگر طرف‌های مختلف امکان اظهار مواضع نیابند، یا بدون آنکه رأی دهندگان آزادی دستیابی به اخبار و امکان مطالعه مواضع چهره‌های مختلف را بیابند، انتخابات‌ها از ریشه عقیم شوند. مردم‌سالاری یک نظام دشوار و پر زحمت است، نه یک شرایط مکانیکی (همچون حاکمیت اکثریت) که در انزوا صورت پذیرد (Sen 1999a: 9-10).

این تعریف به این معنا یک تعریف تجویزی (normative) است که طرح‌کننده چیزی است که سن به آن «آرمان‌های» مردم‌سالاری (در مقابل «نهادها» و «کاربست‌ها»ی مردم‌سالاری) اطلاق می‌کند؛ این تعریف تصویر یک «سیستم دشوار و پر زحمت» از مردم‌سالاری را ترسیم می‌کند. پر زحمت است، چون **پهن پیکر**<sup>۲۱</sup> است؛ زیرا در مردم‌سالاری «مشارکت واقعی گسترده، از جمله مشارکت گسترده محروم‌ترین مردم» (Dréze and Sen 2002: 24)، و «توزیع منصفانه قدرت» (Dréze and Sen 2002: 347) وجود دارد. همچنین، مردم‌سالاری [در نظر سن] دشوار و پر زحمت، چون **عمق پیکر** است، زیرا مستلزم شیوه‌های صحیح‌تری از مشارکت در قیاس با رأی دادن و حاکمیت اکثریت است؛ فی‌المثل، گفتگوهای آزاد و بده‌بستان استدلال‌های مخالف ضروری است. دست آخر، چنانچه در دفاع سن از اهمیت سازه‌ای مردم‌سالاری خواهیم دید، مردم‌سالاری با عنایت به **حیطه گسترده** پرسش‌هایی که شهروندان باید به طور مردم‌سالارانه درباره آنها گفتگو کنند و درباره آنها تصمیم بگیرند نیز دشوار و پر زحمت است.<sup>۲۲</sup>



### ۳- ارزش ذاتی مردم‌سالاری

در درجهٔ نخست، سن بر آن است که مردم‌سالاری ذاتاً خوب است چرا که به شهروندان امکان مشارکت سیاسی را می‌دهد و این آزادی چیزی است که این برهان را به دست ما می‌دهد که مردم‌سالاری را به عنوان چیزی که ذاتاً ارزشمند است ارزیابی کنیم. سن می‌گوید که مردم‌سالاری و حقوق سیاسی و شهروندی، «در ربطی که با توانمندی‌های پایه‌ای (خصوصاً مشارکت سیاسی و اجتماعی) دارد، اهمیت **مستقیمی** در حیات انسانی بر عهده می‌گیرد» (Sen 1999b: 148): «مشارکت سیاسی و اجتماعی برای حیات انسانی و بهزیستن **ارزش ذاتی** دارد» (Sen 1999a: 10). امکانات مشارکت سیاسی و همچنین مشارکت واقعی، کمک می‌کند تا زندگی ما رو به نیکبختی رود، و «ممانعت از مشارکت در حیات سیاسی اجتماع یک محرومیت اساسی محسوب می‌شود» (Sen 1999a: 10).

شاید در اینجا سن را به این دلیل که برداشتی از زندگی خوب را به لیبرالیسم خود حقه کرده و حتی مشارکت سیاسی را بهترین نوع زندگی برشمرده است، مورد نقادی قرار دهند. اما این خرده گرفتن، باید فرض را بر آن بگذارد که سن [درون مایه] بهزیستن و شکوفایی انسانی را مشخص و معین کرده باشد، حال آنکه چنین نکرده است. تلقی سن از بهزیستن به معنای پیشرفت فردی، حرکت زندگی در مسیر خوشبختی است، نه به معنای زندگی‌ای که «بالاترین» بالقوه‌های شخص را بالفعل می‌کند. شاید یک نقد دیگر بر او روا داشته شود و آن اینکه فعالیت سیاسی صرف‌نظر از نقشی که در پیشرفت شخصی دارد، برای بسیاری از افراد بی‌محتوا یا تلخ‌محتوا (یا هر دو) است. اما نکتهٔ مورد اشارهٔ سن ناظر به آن است که لذت فعالیت سیاسی هم‌ارز زیان محرومیت از مشارکت است.

بیا باید بیشتر تأمل کنیم. یک دلیل آنکه محرومیت از مداخله در سیاست بد است اینکه این محرومیت به معنای آن است که برخی برای ما تصمیم بگیرند، و دیگران زندگی ما را رقم بزنند. اما جالب اینکه سن نمی‌خواهد این خط استدلالی را پیگیری کند. او نمی‌گوید که مردم‌سالاری ذاتاً از آن رو مهم است که در مردم‌سالاری شهروندان کردار خود را ادا می‌کنند و همچنین آزادی این ادای کردار را دارند. من به عنوان یک کردارگر، تصمیم می‌گیرم و عمل می‌کنم، نه آنکه پذیرندهٔ منفعل تصمیم و عمل دیگران باشم. من معتقدم که سن می‌تواند و باید بگوید که مردم‌سالاری از آن رو ذاتاً ارزشمند است، چون اولاً به هر شهروندی آزادی ادای کردار و اغلب دستاورد ادای کردار اعطا می‌کند، و ثانیاً این توانمندی را به هر شهروند می‌دهد که رهبران و سیاست‌های رهبران را تعیین نماید. توسعه خوب، ترتیبات

اجتماعی (خصوصاً فرآیندهای مردم‌سالار) پدید می‌آورد که از خلال آن، انسان‌ها می‌توانند و آزادند که کردارگر بودن خود را به منصفه ظهور برسانند، و «تقدیر خویش را رقم زنند» (Sen 1999b: 11)، و «بهزیستن خود را تأمین کنند» (Sen 1999b: 288):

ترتیبات اجتماعی، خصوصاً بسیاری از نهادها (دولت، بازار، سیستم قضایی، احزاب سیاسی، رسانه‌ها، گروه‌های منافع جمعی، و عرصه‌های گفتگوی جمعی)، بر حسب سهمی که در تقویت و تضمین آزادی‌های اساسی افراد (افرادی که کردارگران فعال تغییر هستند، نه پذیرندگان منفعل منافی که میانشان توزیع می‌شود) دارند، مورد بررسی و توجه هستند.

گر چه سن آشکارا مردم‌سالاری را بر حسب کردار انسانی نمی‌سنجد، اما مقدماتی را مطرح می‌کند که مآلاً برای سامان دادن چنین سنجش و استدلالی به کار می‌آید. از آنجا که کردارگر بودن یا استقلال انسانی یک پایه از شأن انسان بودن را تشکیل می‌دهد، ما مآلاً می‌توانیم بگوییم که در دیدگاه سن آشکارا این دعوی هست که مردم‌سالاری به دلیل حفظ شأن انسان و حقوق و تعیین سرنوشت حائز اهمیت است.

در خویش-حکمرانی مردم‌سالار، هم آزادی کردارگر بودن و هم دستاورد کردارگر بودن، هم برای جمع و هم برای فرد مطرح است. هوارانی<sup>۳۳</sup> قبیله کوچک هندی است که در آمازون (در اکوادور) زندگی می‌کنند. این منطقه بکر و دورافتاده، منطقه‌ای است که به سرعت در اثر اکتشاف و استخراج نفت، نابودی محیط زیست و ساکنان جدید جویای زمین و کار دستخوش تغییر است. همچنین برخی نواحی این منطقه اخیراً به عنوان مناطق حفاظت شده اعلام شده‌اند. از این گذشته، در این مناطق اتحادهای مهمی به لحاظ سیاسی بین قبایل هندی پدید آمده است، میان دولت و شرکت‌های نفتی همکاری‌هایی پدید آمده، و امکانات تازه‌ای مانند اکوتوریسم فراهم آمده است. ساکنان دیرپای منطقه حق هوارانی‌ها را بر اینکه کردارگران این تغییرات باشند مورد تأکید قرار می‌دهند:

تغییر گریزناپذیر است. هوارانی‌ها نمی‌توانند از تغییر بگریزند. پرسش واقعی این است که این تغییرات بر اساس چه معیارهایی رخ می‌دهند؟ حقی که هوارانی‌ها دارند (حق اخلاقی اساسی که همه مردم دارند) این است که ابزارهای فرهنگی خود را برای اعمال این تغییرات به کار اندازند، نه آنکه تغییرات بر آنها تحمیل شود (Joe Kane 1996: 75).

ناظر دیگر مسائل هوارانی‌ها به این نکته اشاره کرده است که هوارانی‌ها در یکی از روستاهای

خود (کوهویری اونو<sup>۲۴</sup>) تصمیم گرفته‌اند تا قدیم و جدید را با هم تلفیق کنند:

[مجموعه اسناد مکتوبی که یک انجمن هوارانی‌ها در دو سال نخست فعالیتش گرد آورده است] نشان می‌دهد که گر چه تصور اینکه کوهویری اونو به سنتی نامتناسب رجعت می‌کند نزدیک به ذهن و اغوا کننده به نظر می‌رسد، اما به هر حال، کوهویری اونو یک تلفیق هوارانی را به نمایش گذاشته است: یک شیوه قدیمی زندگی با ابزارهای معینی از زندگی مدرن تقویت شده است. این ابزارها دسترسی به «**وفور نعمت**» را فراهم آورده است که در جنگل یافت نمی‌شود، و آنها بیش از پیش به چنین وفور نعمتی وابسته می‌شوند. این یعنی وفور غیرهوارانی (cowode). و آنچه بسیار متناقض و خنده‌دار است اینکه ارزشمندترین ابزارهای جدید، سواد بود (Kane 1996:137-38).

من گمان می‌کنم که سن «تلفیق هوارانی» را کمتر متناقض، و بیشتر محصول خلاقانه ادای کردار جمعی مردم (حقوق انسانی آنها در این که با هم تصمیم بگیرند که چه بخش‌هایی از زندگی سنتی‌شان را رها کنند و چه بخش‌هایی را حفظ کنند، و چگونه زندگی سنتی خود را با ایده‌های جدید تکمیل و اصلاح کنند). گر چه او زبان توانمندی گرایانه را در آغاز متن به کار می‌گیرد، اما دست آخر، تعریضات تجویزی خود را به زبان کنش و کردار می‌گرداند:

ما دیگر بار به رویکرد توانمندی‌گرا باز می‌گردیم: اینکه بخش‌های مختلف جامعه (نه فقط بخش‌های ممتاز جامعه) باید بتوانند تصمیم بگیرند که چه چیزی بماند و چه چیزی برود. هیچ اجباری برای حفظ هر سبک زندگی در حال زوالی وجود ندارد، حتی اگر تغییر این سبک به قیمت هنگفتی تمام شود؛ اما یک نیاز واقعی برای عدالت اجتماعی وجود دارد (برای مردم تا بتوانند اگر خواستند در این تصمیم‌گیری اجتماعی شرکت کنند). (Sen 1999b: 241).<sup>۲۵</sup>

در نتیجه، ما مقدماتی را مشاهده می‌کنیم که سن می‌تواند و باید برهانی (بر مبنای ارزش یا شأن کردارگر بودن) را در دفاع از ارزش ذاتی فرآیندهای مردم‌سالار اقامه کند: مردم‌سالاری متضمن یا جلوه‌گاه کردارگر بودن فردی و جمعی است؛ کردارگر بودن ذاتاً ارزشمند است (چرا که یک پایه شأن انسانی است)؛ پس مردم‌سالاری ذاتاً ارزشمند است.

همچنین مورد هوارانی‌ها ما را متقاعد می‌کند که سن باید بعد سومی را در دفاع از ارزش ذاتی مردم‌سالاری بیفزاید و به آن تصریح کند. این بعد، برابری است. ما برای آنکه مردم‌سالاری را ذاتاً خوب

بدانیم دلیل داریم، چرا که مردم‌سالاری می‌پذیرد که همه اعضای جوان گروه به ملاحظه ارزش یا شأن کردارگر بودن خود، با یکدیگر برابرند. مردم‌سالاری صرفنظر از نتایج خوبی که می‌تواند به بار آورد، ذاتاً حایز اهمیت است، زیرا که مردم‌سالاری به اعضای گروه به عنوان کسانی که موقعیت برابر، آزادی و کردار دارند می‌نگرد.<sup>۲۶</sup> گر چه سن به صراحت این استدلال مساوات‌طلبانه را در دفاع از ارزش ذاتی مردم‌سالاری اقامه نمی‌کند، اما به وضوح معتقد است که «توزیع برابر قدرت»<sup>۲۷</sup> از جمله آرمان‌های مردم‌سالاری است. او همچنین می‌تواند میان کردارگر بودن و بعد فرآیندی آزادی که در بالا توضیح داده شد هم رابطه برقرار کند: مردم‌سالاری صحیح است، زیرا رویه‌ای مساوی و برابر برای انتخاب اجتماعی ارائه می‌دهد. در یک مردم‌سالاری شهروندان دارای کردار یا فرآیند آزادی هستند: آنها «آزادند تا رویه‌هایی را که برابر هستند مطالبه و از آنها استفاده کنند» (Sen: 2004: 336).

مخلص کلام، آنچه در کار سن آشکار است، یک استدلال پیچیده (با ملاحظه بهزیستن انسانی، کردارگر بودن-شأن-، بعد فرآیندی آزادی، و برابری) در دفاع از ارزش ذاتی مردم‌سالاری و مردم‌سالارسازی را بخشی از توسعه دانستن است. دانیل لیتل در کتابی که بسیار مرهون سن و نوسبوم است، تلفیق بجایی میان سه عنصر پدید می‌آورد تا از ارزش ذاتی مردم‌سالاری برای توسعه دفاع کند:

آیا مردم‌سالاری اخلاقاً نهاد مهمی است؟ آیا ما می‌توانیم مردم‌سالاری را در عداد ارزش‌ها و اهداف بنیادین توسعه قرار دهیم؟ مردم‌سالاری بعد ضروری آزادی انسانی است. اصولاً مردم‌سالاری چیز خوبی است، چرا که گزینش آزادی انسانی را مقدور می‌کند و امر خیر مشارکت سیاسی را محقق می‌سازد. مردم‌سالاری بعد ضروری توان فردی در زندگی آزاد و مستقل است. و مردم‌سالاری یک شکل‌بندی سیاسی است که دقت قابلی به ارزش ذاتی و شأن شخص مبذول می‌دارد. پس، مردم‌سالاری یک کردارمحوری در توانایی فرد برای زندگی آزاد و مستقل به عنوان بشر دارد (Little 2003: 229).<sup>۲۸</sup>

#### ۴- ارزش ابزاری مردم‌سالاری

سن بر آن است که مردم‌سالاری به لحاظ ابزاری نیز خوب است. مردم‌سالاری‌ها نتیجه خیر ننجگیدن علیه یکدیگر هستند، و مردم‌سالاری‌ها در روزگارهای سخت، نسبت به غیرمردم‌سالاری‌ها در اهتمام به حفظ کردارگر بودن (صدای مردم) و بهزیستن انسانی مسؤل‌تر هستند: «مردم‌سالاری در افزایش شنیدن آنچه مردم در باب ملاحظات سیاسی (از جمله نیازهای اقتصادی خود) می‌گویند، یک نقش ابزاری دارد» (Drèze and Sen 2002: 24). گر چه ممکن است که یک مستبد خیرخواه به سخن مردم «خودش»

گوش کند و مهربانانه به نیازهایشان پاسخ گوید، اما این امکان وجود دارد که خود را از مطالبات محبوب مردم جدا کند. گر چه ممکن است مردم سالاری‌های نحیف صدای فقیران را خاموش کنند و احتمال مردم سالاری‌های حقیر حق رأی اندکی برای فقرا قایل شوند، اما عدالت توزیعی حتی در یک مردم سالاری صوری و حداقلی احتمال وقوع بیشتری نسبت به یک حکومت غیرمردم سالار دارد (بنگرید به: Halperin, Siegle, and Weinstein 2005).

آزادی شهروند غیرگرسنه، همواره از «قدرت حفاظتی مردم سالاری» بهره می‌برد (Sen 1999b: 43). مردم سالاری خصوصاً در دوره‌های بحرانی ارزشمند است. مثلاً یک مطبوعه آزاد، می‌تواند یک مسأله بحرانی انسانی مانند علائم اولیه قحطی و گرسنگی را شناسایی کند و قبل از آنکه بروز یابد، اقدام جمعی مناسب را برانگیزد (Sen 1999: 150-51). یا در فاجعه‌ای مشابه سونامی ۲۶ دسامبر سال ۲۰۰۴، که در آینده رخ می‌دهد، مناطقی می‌توانند مانع از تکرار فاجعه شوند که شهروندان آزادی بیان مطالبات خود را در جبران مسائل و امنیت آینده داشته باشند. در یک کشور مردم سالار، مقامات رسمی دولتی برای آنکه به خواسته‌ها و مطالبات مردم اعتنا کنند انگیزه‌هایی دارند (اگر بخواهند باز هم انتخاب شوند)<sup>۲۹</sup>.

## ۵- ارزش سازه‌ای مردم سالاری

دست آخر، سن بر آن است که حاکمیت مردم سالار به لحاظ «سازه‌ای» خوب است، چرا که نهادها و فرآیندهایی را پدید می‌آورد که در آنها مردم می‌توانند از یکدیگر آموزش ببینند و «یا بر مبنای ارزش‌ها و اولویت‌های جامعه تصمیم بگیرند» (Sen 1999b: 152-53): «شکل‌گیری ارزش‌ها به همان میزانی که فعلیتی مردم سالار باشد، به همان میزان نیز عبارت از استفاده از ارزش‌های اجتماعی در تعیین سیاست‌های جمعی و پاسخ‌های اجتماعی است» (Drèze and Sen 2002: 25). سن در سومین و اصلی‌ترین دفاع خود از مردم سالاری، بعدی از رویکرد توانمندی‌گرا را شناسایی می‌کند، که نظریه مردم سالاری مشورتی می‌تواند به آن کمک کند. نظریه مردم سالاری مشورتی می‌تواند یک تلقی مبنایی درباره فرآیندهایی که گروه‌ها برای تصمیم‌گیری و شکل دادن ارزش‌هایشان اتخاذ می‌کنند، به دست دهد. دقیق‌تر اینکه، نظریه مردم سالاری مشارکتی مشخص می‌کند که چه انواعی از انتخاب اجتماعی روی می‌دهند؟ گر چه سن هرگز این انتخاب‌ها را در یک جا فهرست نکرده است، اما مروری بر آثارش حداقل این انواع را بر ما آشکار می‌کند:

۱- **انتخاب کردارگرها و مشارکت کنندگان:** چه کسی می‌تواند عضوی از گروه باشد و چه کسی یا چه چیزی این انتخاب را صورت می‌دهد؟ آیا گروه باید خودش انتخاب‌هایش را سامان دهد و این انتخاب‌ها را به صورت مشورتی اتخاذ کند، یا باید برخی کردارگران یا مراجع دیگر را مأمور گرفتن این تصمیمات نماید؟ سن مانند غالب نظریه‌پردازان [مردم‌سالاری] مشارکتی و مشورتی، می‌پذیرد که افرادی که بیشترین تأثیر را از یک تصمیم متحمل می‌شوند باید راجع به آن تصمیم بگیرند.

۲- **انتخاب فرآیند تصمیم‌گیری:** درست همانطوری که افراد می‌توانند تصمیمات خود را به شیوه‌های گوناگونی اتخاذ کنند، به همان ترتیب هم گروه‌ها میان رویه‌های تصمیم‌گیری جمعی مختلف (از جمله برخی اشکال تصمیم‌گیری مردم‌سالار) دست به انتخاب می‌زنند. سن بخش عمده‌ای از کار خود را در طول دوران شغلی‌اش، مصروف موشکافی عقلی فرآیندهای انتخاب اجتماعی مختلف نموده است (گواه اخیر این مطلب را در Sen 2002 ببینید).

۳- **انتخاب کردارگر بودن در مقابل بهزیستن:** وقتی یک اجتماع این راه را برمی‌گزیند که خود تصمیمات خویش را اتخاذ کند (نه دیگران)، این احتمال وجود دارد که این تصمیم بهزیستن اعضا را بکاهد یا بر عکس ممکن است بهزیستن اعضا را ارتقاء دهد؛ در این هنگام، گروه با یک سؤال اساسی نه فقط در مورد کردار، بلکه همچنین درباره‌ی کردار در مقابل بهزیستن مواجه می‌شود. این انتخاب، نسخه‌ی اجتماعی انتخاب فردی بین آن چیزی است که سن به آن بعد فرصتی آزادی<sup>۳۰</sup> (که به توانمندی برای عملکرد مربوط می‌شود) و بعد فرآیندی آزادی (که به موضوع کردار و آزادی مربوط می‌شود) اطلاق می‌کند:

شاید یک فرد در یک مورد خاص کنترل مستقیم‌تری بر اهرم‌های عمل، و در عین حال توان کمتری در تحقق ارزش‌هایش داشته باشد. وقتی چنین تنافری رخ می‌دهد، ما تا حدودی به جهات متفاوتی می‌رویم. در بسیاری از موارد ما می‌توانیم فرصت‌های واقعی را برای دستیابی به چیزهای معین (صرفنظر از اینکه این کار به چه چیزی منجر می‌شود) ارزش‌یابی کنیم («انتخاب رو به من واگذار نکن؛ تو این رستوران رو می‌شناسی و ذائقه‌ی من رو می‌دونی؛ تو اون چیزی رو که من دوست دارم انتخاب کن»). اما همچنین در بسیاری از موارد می‌توانیم فرآیند انتخاب را نیز ارزیابی کنیم («من می‌دونم که تو می‌تونی نظرات من رو بهتر از خودم بیان کنی، اما به من اجازه بده تا خودم برای خودم حرف بزنم»).

۴- **توانمندی‌ها:** همچنین یک جامعه می‌تواند بین کمک به اعضایش برای دستیابی به اهداف کرداری‌شان (مانند ساختن تندیس قهرمانان-71: Sen 1992-) یا در مقابل، «اطمینان از اینکه هیچ‌کس جبراً به گرسنگی نیفتاده، یا این که گرچه در حصول مراقبت‌های بهداشتی برای تعداد زیادی ناتوان بوده‌ایم، با این حال بیماری‌های علاج‌ناپذیر آن چنانی هم در کار نیست» (71-70: Sen 1992) یکی را انتخاب کند. اگر تنها دو انتخاب در میان باشد (و سن این دوانگاری را مردود می‌داند)، آیا بهتر است که یک «دولت پرستار»<sup>۳۱</sup> داشته باشیم (که در آن دولت و نخبگان، هر دو در پی ارضاء نیازهای پایه‌ای شهروندان منفعل خود می‌گردند و پیدا می‌کنند و علاج می‌کنند) یا حکومتی که در آن شهروندان کردار سیاسی خود را اعمال می‌کنند، اما به سطح دانی‌تری از بهزیستن تنزل می‌یابند؟ قضاوت خود سن روشن است، اما تصمیم‌گیری در مورد وزن نسبی کردارگر بودن در مقابل بهزیستن کاری است که گروه‌ها لاجرم باید انجام دهند:

جایگزین اتکای انحصاری بر مسؤولیت فردی، به رغم آنچه گاه تصور می‌شود «دولت پرستار» نیست. تفاوت هست میان «پرستاری»، و انتخاب فردی و ایجاد امکانات بیشتر برای انتخاب و برای اتخاذ تصمیمات اساسی برای افرادی که می‌توانند مسؤولانه بر اساس آن مباحث عمل کنند (Sen 1999b: 284).

۵- **انتخاب بین عملکرد و توانمندی:** گاه یک اجتماع در درون «فضای» بهزیستن باید میان یک عملکرد (مانند مداوای کوتاه مدت و هم‌اکنون برخی از اعضای اجتماع) و رها شدن [بلند مدت] از بیماری (از طریق پزشکی پیشگیرانه) انتخاب کند. تصمیم‌های مربوط به کمک‌رسانی فوری، در مقابل تصمیم‌گیری‌های مربوط به قربانیان آینده فجاج بزرگی چون سونامی ۲۶ دسامبر ۲۰۰۴، اغلب خصلت چنین انتخابی را دارند؛

۶- **انتخاب میان عملکردهای (یا توانمندی‌های) حال و عملکردهای (یا توانمندی‌های) آینده:** ممکن است که یک جامعه که دارای کمبود غذاست، مجبور باشد که میان سوء عملکرد فعلی یا آینده تصمیم بگیرد؛ به این معنا که تصمیم بگیرد که سوء تغذیه حالا را انتخاب کند، یا آینده را. ممکن است یک گروه [تصمیم‌گیر] نظامی در یک جامعه سرکوب‌گر از اعتراضات جمعی هم‌اکنون عزل نظر کند، تا دستش برای مواجهه با مسائل آینده باز باشد.

۷- **انتخاب و ارزش‌گذاری بین توانمندی‌های «ارزشمند» و عملکردها:** همانطور که در

جای دیگری استدلال کرده‌ام (Crocker 1992, 1995, and forthcoming)، افراد و اجتماعات در «فضای» توانمندی‌ها و عملکردها اغلب باید میان توانمندی‌ها و عملکردهای ارزشمندتر و کم‌ارزش‌تر، و همچنین بین توانمندی‌ها و عملکردهای مباح<sup>۳۲</sup> و مباح‌تر، و همچنین بین آنها که گناه یا گناه‌تر هستند انتخاب کنند. تلقی نوسبام از رسالت فیلسوف آن است که بر مبنای شهودهایش و گفتگوی انتقادی با دیگران، یک فهرست [اولویت‌بندی] عینی (و در عین حال ناتمام و قابل تجدید نظر) از توانمندی‌های ارزشمندی که در قانون اساسی ملت گنجانده شده است را تهیه کند (Nussbaum 2000). نقشی که نوسبام به فلاسفه و قانون اساسی اعطا می‌کند، سن به خود جامعه و گروه تفویض می‌نماید. از نظر سن یک جامعه آزادی و مسئولیت دارد تا انتخاب کند که کدام توانمندی‌ها و عملکردها ارزشمندتر هستند و آنها را بر حسب اهداف مختلف در زمینه‌های گوناگون وزن‌دهی و اولویت‌بندی نماید. طرح این موضوع جدید برای انتخاب جمعی درست و صحیح است، چرا که از نظر سن ما عقلاً می‌توانیم از قواعد از پیش موجود، فرمول الگوریتمی عقلانیت (Sen 2002: 49)، یا حتی یک «نقشه منحصر به فرد برای «هم‌اکنون جامعه»» (Sen 1999b: 287) رها باشیم. چنین ارزیابی‌هایی «گروه را پیش از زمان لازم در سیستمی حبس خواهد کرد که برای سنجش برخی از موضوعات رقیب درست شده‌اند و در نتیجه، فضای تصمیم‌گیری مردم‌سالار را درباره این موضوعات حیاتی (و به طور کلی، «گزینه‌های اجتماعی»، خصوصاً فرآیندهای مختلفی که به مشارکت مربوط می‌شود) شدیداً تنگ و محدود می‌کند» (Sen 1999b: 286).

**۸- انتخاب میان توانمندی‌های «پایه» یا شاخ و برگ‌ها:** نه تنها یک جامعه (مانند شخصی که در کل، دلایل بیشتری بر ارزشمندی چیزی در مقایسه با چیزهای دیگر دارد) می‌تواند توانمندی‌های خاصی را برگزیند، همچنین جامعه می‌تواند (بنا به مقاصد خاصی) برخی توانمندی‌ها را به عنوان توانمندی‌های «پایه» معین کند. از نظر سن «توانمندی پایه» یعنی «توان اجرای عملکردهایی که به میزان معینی اساسی و مهم هستند، تا یک آستانه مشخص»<sup>۳۳</sup>. البته، این اقدام مستلزم آن است که اجتماع با ملاحظه دارایی‌ها و کمک‌های خارجی مورد انتظار، در مورد یک آستانه یا سطح تصمیم بگیرد. در این پیش‌زمینه است که سن استدلال می‌کند که یک اجتماع می‌تواند آنچه را که نیازهای (پایه) می‌داند را تعریف کند و ترتیبات اجتماعی که باید این نیازها را پاسخ گوید را معین سازد:

حتی انگاره «نیازها» (خصوصاً برداشتی که از «نیازهای اقتصادی» وجود دارد) که اغلب معین و



تعریف شده به نظر می‌رسد را می‌توان به معرض گفتگوی جمعی و تبادل اطلاعات، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها گذاشت (Drèze and Sen 2002: 25).<sup>۳۴</sup>

۹- **انتخاب بین توانمندی‌های «پایه» و انبساط «تمام» توانمندی‌های ارزشمند:** ال‌کایر به درستی یک نوع انتخاب اضافی را که فقط در آثار سن مشهود است را تشخیص می‌دهد و آن این تمایز است که گاه اجتماعات با این انتخاب روبرو می‌شوند که فی‌المثل بین ترویج توانمندی‌های پایه و انبساط تمام توانمندی‌ها یا آزادی‌های ارزشمند گزینشی صورت دهند. ال‌کایر یادآور می‌شود:

[این انتخاب] «تقویت فعالیت‌هایی که پاسخ به نیازهای پایه‌ای را به دنبال دارد را موجب می‌شود. در عین حال این امکان نیز برای یک اجتماع وجود دارد که برخی نیازهای پایه را بی‌پاسخ بگذارد» (Alkire 2002: 195).

باید متذکر شوم که این قدرت مصلحت‌اندیشی دقیقاً از همان قسم حاکمیت‌قانون‌گروی<sup>۳۵</sup> نوسباوم است که من مورد انتقاد قرار داده‌ام (در دست‌انتشار Crocker)، و باید از آن اجتناب کرد.

۱۰- **انتخاب برای تعیین توانمندی‌های کلی و کارکردها:** فرض کنیم که یک گروه توانمندی‌ها و کارکردهای معینی را به عنوان توانمندی‌ها و کارکردهای ارزشمند و حتی پایه انتخاب می‌کند، با این حال همچنان می‌تواند شیوه مشخص انتخاب خود را **تعیین کند**. همانطور که هم نوسباوم و هم هنری ریچاردسن استدلال کرده‌اند، بحث و گفتگوی جمعی درباره اهداف، از طریق تعیین این توانمندی‌ها و کارکردها، اهداف را دقیق‌تر می‌کند<sup>۳۶</sup>. توانمندی حضور بدون شرمندگی در ملاء عام، در جنگل‌های بارانی کاستاریکا شکل معین و عینی متفاوتی از توندراهای<sup>۳۷</sup> نروژی پیدا می‌کند.

۱۱- **انتخاب میان ارزش‌های توزیعی و دیگر ارزش‌ها:** اجتماعات هم می‌توانند و هم باید میان ارزش‌های توزیعی و ارزش‌های دیگر انتخاب کنند. آنها باید تصمیم بگیرند که چگونه این ارزش‌ها را تفسیر نمایند، و چگونه آنها را اولویت‌بندی کنند. از جمله ارزش‌هایی که اجتماعات می‌توانند در مورد آنها تصمیم بگیرند، تصمیم راجع به توزیع عادلانه و برابر (برابری کامل، کسر متناسب ذخایر مالی افراد، ارتقاء توانمندی به بالاتر از یک حد و اندازه، عدم سلطه) است. اما گرچه عدالت بنا به تأکید سن اهمیت طراز اول دارد، اما عدالت همه چیز نیست، و یک اجتماع آزاد است تا ارزش‌های دیگری چون کارآمدی (حداکثر سازی مجموع پیشرفت‌های فردی صرف‌نظر از چگونگی توزیع آن)<sup>۳۸</sup>، انسجام اجتماعی، ثبات اجتماعی، آرامش اجتماعی (رهایی از اضطراب انتخاب کردن)، و جبران نگون‌بختی‌ها را ارزشمند بداند و گاه اولویت ببخشد<sup>۳۹</sup>.

سن نکات مشابهی را برای هر یک از این یازده نوع انتخاب متعرض می‌شود. هر یک از این انواع

انتخاب (خصوصاً این انتخاب که چه کسی باید این انتخاب را صورت دهد و چگونه) گروه‌هایی را از سطوح منطقه‌ای گرفته تا سطوح جهانی رویاروی هم قرار می‌دهد. آنچنان که ما دریافتیم، واضح است که از نظر سن «نقد و بررسی جمعی» در این گفتگوی ارزیابانه نقشی بر عهده دارد و چنین گفتگویی «بخش مهمی از پراتیک مردم‌سالاری و انتخاب اجتماعی مسؤولانه است» (Sen 1999b: 110). سن بر جای تأیید حاکمیت فلاسفه، دیگر متخصصان، یا تجمیع صرف ترجیحات شهروندان، گفتگوی جمعی و مردم‌سالاری را مورد تأکید قرار می‌دهد.

سن تأکید دارد که «تلاش برای مردم‌سالاری در سراسر دنیا... بنیادی‌ترین چالش زمانه ماست» (Sen 2003: 28)، اما در عین حال ابرام می‌ورزد که غالباً تلقی از مردم‌سالاری بسیار حداقلی و نحیف است. سن به پیروی از جان رالز، بر آن است که مردم‌سالاری را باید علاوه بر رأی‌گیری (که می‌تواند پیشرفت مهمی محسوب شود)، «اعمال خرد جمعی» شمرد (Sen 2003: 29). سن اینطور ادامه می‌دهد: «این تلقی پرمحتواتر [از مردم‌سالاری] فرصت مشارکت در گفتگوهای سیاسی را برای شهروندان تأمین می‌کند و به این ترتیب آنها را در یک موضع انتخاب جمعی تأثیرگذار قرار می‌دهد» (Sen 2003: 29).

اما منظور سن از بررسی جمعی<sup>۴۰</sup> و خرد جمعی چیست؟ تصور او از فرآیند ارزشگذاری جمعی و گفتگو راجع به خط‌مشی‌ها چیست؟ دقیق‌تر، آیا دیدگاه او دربارهٔ تصمیم‌سازی مردم‌سالار مشعر به نوعی «انتخاب اجتماعی مسؤولانه» است؟ چه کسانی باید در این فرآیند دخالت کنند، در چه فضاهایی، و چگونه (به شیوه‌هایی که با تعهدات ارزشی اصولی سن سازگار باشد)؟

گر چه سن در این سؤالات اشاراتی را مطرح ساخته است، اما در این موضوعات است که پرداخت بیشتری لازم دارد. آلکایر به درستی آنچه در کار سن نیست را تشخیص داده است:

مشکل این است که سن مرتباً نیاز نقد و بررسی بی‌پرده دربارهٔ اهداف فردی و جمعی، نیاز به تأمل و تفکر، قضاوت ارزشی، خرد عملی و انتخاب اجتماعی مردم‌سالار را گوشزد می‌کند، اما در عین حال حد و حدود امکان‌پذیر [کش پیدا کردن] رویه‌های تعیین ارزش یا رویه‌های کسب اطلاعات و ارزش‌گذاری‌ها را تعیین نکرده است (Alkire 2002:13).

سن خودش می‌پذیرد که ادبیات مربوط به مردم‌سالاری مشورتی مبنایی را برای پاسخ به این پرسش‌ها دربارهٔ رویه‌ها و اصول مردم‌سالار فراهم می‌آورد. سن وقتی «پراتیک مردم‌سالاری» را هم در رژیم‌های مردم‌سالار و هم در رژیم‌های غیرمردم‌سالار شرح می‌دهد، بر آن می‌شود که مردم باید فرصت‌های موجود مشارکت را به دست گیرند. سپس اضافه می‌کند، اینکه مردم در دستیابی به این فرصت‌ها

پیشرفتی پیدا کنند یا نه، «بستگی به عوامل متعددی دارد». در یک مردم‌سالاری صوری، این عوامل از جمله شامل «سیاست چندحزبی نیرومند» می‌شود، هر چند که در یک جامعه غیر مردم‌سالار یا پیشا مردم‌سالار نقش احزاب مخالف می‌تواند مهم باشد. عامل دیگر که با عامل قبلی در ارتباط است، اینکه احتمال در تمام جوامع باید «دینامیسم استدلالات اخلاقی و فورماسیون ارزشی» وجود داشته باشد (Sen 1999b: 155-56). سپس سن در یک پی‌نوشت جالب اینطور ادامه می‌دهد: «یک عامل مهم [در اینکه مردم فرصت‌های مردم‌سالارانه به دست آورند] دستیابی به سیاست مشورتی و عملی ساختن استدلالات اخلاقی در گفتگوهای جمعی است» (Sen 1999b: 329, n.9). سپس سن با ارجاعی به نمونه‌های برجسته آثار جاری (۱۹۹۹) درباره مردم‌سالاری مشورتی کار خود را ادامه می‌دهد.<sup>۴۱</sup> در عین حال، گر چه سن راه را برای همکاری آشکار میان رویکرد توانمندی‌گرا و مردم‌سالاری مشورتی می‌گشاید، اما او فقط جسارت پرداختن به این همکاری را آغاز کرده است.

تأیید محکم سن بر «پراتیک» مردم‌سالار، و متمایز ساختن آن از آرمان‌ها و نهادهای مردم‌سالار، بخشی از ادعای بعدی اوست که می‌گوید: «مردم‌سالاری مانند گنه گنه که مالاریا را درمان می‌کند، چاره اتوماتیک مسائل نیست» (Sen 1999b: 155). علاوه بر نقش مهم ارزش‌ها و نهادهای مردم‌سالار، شهروندان باید «برای مردم‌سالاری کار کنند». آنها باید خود را در مردم‌سالاری مشارکت دهند و در «پراتیک» مردم‌سالاری شریک شوند. اما، باید اضافه کنیم که گر چه صحیح است که سیاست مشورتی نقش مهمی در «پراتیک» مردم‌سالاری دارد، اما «نظریه» مردم‌سالاری مشورتی می‌تواند آرمان‌های مردم‌سالاری را تقویت کند، ابزارهای نهادی جدیدی پدید آورد، و شهروندان را در پراتیک مشورت مردم‌سالار راهنمایی کند. این تقریباً همان چیزی است که من از آن دفاع می‌کنم.

## فصل دوم - مردم‌سالاری مشورتی

در این فصل، استدلال می‌کنم که شیوه‌های مختلفی وجود دارد که از طریق آنها رویکرد توانمندی‌گرایانه سن می‌تواند از مساعی اخیر درباره مردم‌سالاری مشورتی استفاده کند. من به عنوان یک تعریف عملیاتی (نه تعریفی غیرقابل مناقشه) از مردم‌سالاری مشورتی از جان رالز پیروی می‌کنم: «ایده تعریف‌کننده مردم‌سالاری مشورتی، خودش یک ایده مشورتی است. وقتی شهروندان مشورت می‌کنند، دیدگاه‌ها را مبادله می‌کنند و با امعان نظر به مسائل سیاسی جمعی مطرح، براهین پشتیبان خود را به بحث و گفتگو می‌افکنند. فرض ایشان بر آن است که احتمال عقاید سیاسی‌شان در جریان گفتگو با دیگر شهروندان مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد؛ و بنابراین این عقاید صرفاً نتیجه کامل منافع شخصی و غیرسیاسی موجودشان نیست. در اینجاست که خرد جمعی ضرورت می‌یابد، چرا که پذیرای چنین

برهان‌ورزی از سوی شهروندان است که منوط به الزامات قانونی و موضوعات پایه‌ای عدالت است» ( Rawls 1999: 138-39).<sup>۴۲</sup>

ما (و سن) با امعان نظر به اینکه نظریه‌پردازان خاصی در قلمرو مردم‌سالاری مشورتی پرسش‌هایی را درباره هدف، شرایط، نتایج و محدوده‌های مشورت تعیین کرده‌اند، می‌توانیم منابعی را برای تقویت چرخش مردم‌سالار سن در فلسفه اخلاق اجتماعی و توسعه تدارک کنیم. از این گذشته، دست کم یکی از نظریه‌پردازان مردم‌سالاری مشارکتی، یعنی جیمز بامن<sup>۴۳</sup>، برخی از اندیشه‌های سن را برای حل مسائل درون مردم‌سالاری مشورتی مورد استفاده قرار داده است (Bohman, 1996). پس شاید پرداختن به سن و مردم‌سالاری مشورتی از هر دو سو مفید باشد.

طی سال‌های اخیر، ادبیات مردم‌سالاری مشورتی (هم ادبیاتی که به دفاع از آن پرداخته‌اند و هم نظریاتی که علیه آن سامان یافته‌اند) به یک صنعت تولید انبوه بدل شده است. از گیر و دار رقابت میان نسخه‌های مختلف مردم‌سالاری مشورتی از یک سو، و انتقادات متنوع به آن از سوی دیگر، و همچنین شکل‌گیری بسیاری از آن نسخه‌های مردم‌سالاری مشورتی برای رویارویی با برخی از این انتقادات، ادبیات نامتجانسی پدید آمده است. من در این مقاله مجال کافی برای تحلیل سیستماتیک نقاط قوت و ضعف نسخه‌های مختلف مردم‌سالاری مشارکتی و انتقادات مطروحه علیه آنها را ندارم، هر چند که گاه در برخی مجادلات خاص طرف یکی از جوانب را خواهم گرفت. صرف‌نظر از این، منظور من در اینجا آن است که اندیشه‌های کلیدی مختلف در جنبش مردم‌سالاری مشارکتی را شناسایی کنم که به سن و دیگران این امکان را می‌دهند تا یک نسخه آشکارا مشورتی-مردم‌سالار از رویکرد توانمندی‌گرا پدید آورند.

نخست، من به مسأله هدف از مشورت می‌پردازم، سپس، در وهله دوم، سه آرمانی که از نظر من اهمیت ویژه دارند، یعنی عمل متقابل<sup>۴۴</sup>، عمومیت<sup>۴۵</sup> و مسؤلیت‌پذیری<sup>۴۶</sup> را تبیین خواهم کرد. در گام سوم، بر مبنای این آرمان‌ها، پاسخ به سؤال «چه کسی مشورت می‌کند؟» را مورد بررسی قرار خواهم داد. چهارم، به مسأله شرایط پیش‌زمینه‌ای که به اعضای گروه امکان می‌دهد تا به شور و مشورت بپردازند خواهم پرداخت. پنجم، از بازسازی فرآیند مشورت که توسط ریچارسون مطرح شده تبعیت خواهم کرد تا تأکید کنم که یک گروه مشورتی چگونه با یکدیگر به مشورت می‌پردازند. اصرار دارم که در یک گروه مشورتی، افراد برای استدلال با یکدیگر در مورد آنچه باید انجام شود، بیش از هر چیز دیگر باید نیت‌های مشترک ایجاد کنند. دست آخر، قابلیت‌های شخصی و فضیلت‌های مشورت‌کنندگان را مورد بررسی قرار خواهم داد.

## ۱. اهداف مشورتی

تلقی عامیانه هم از مردم‌سالاری واقعی و هم مردم‌سالاری عامیانه چنین است؛ مردم‌سالاری حکومتی است که انتخابات‌های مرتب و رقابتی برگزار نماید که در آن کاندیداها و مواضعی که بیشترین رأی را کسب کنند ظفر یابند (Przeworski 1999; Schumpeter 1942). تعریفی که تا اندازه‌ای صحیح‌تر (و هنوز هم تقریباً حدقلی) است، سیاست مردم‌سالار را متضمن «حکومت قانون، ارتقاء آزادی‌های مدنی و سیاسی، انتخاب آزاد و برابر قانونگذاران» تلقی می‌کند (Young 2000: 5).<sup>۴۷</sup> وظیفه کلی هواداران مردم‌سالاری مشورتی آن است که با این ایده که مردم‌سالاری حاکمیت مردم است شروع کنند، و سپس مفهوم «حاکمیت» را با تأکید بر نوعی شور و مشورت فراگیر و جمعی، و همچنین با بسط حاکمیت جمعی به اقلاً برخی انجمن‌های غیردولتی تعمیق و گسترش دهند.

اگر هدف مردم‌سالاری‌گرایان مشورتی این باشد، پس آنها چگونه می‌توانند مقاصد گفتگو و تصمیم‌سازی مشورتی را درک کنند؟ دو هدف برجسته هستند؛ نخست، اهداف مشورتی برای حل مسائل **مشخص و ملموس** یا خط‌مشی‌های جمعی برای حل مسائل مشخص و معین ابداع کنند؛ دوم، هدف مشورت آن باشد که یک شیوه مبتنی بر مساوات که بر اساس آن اعضای آزاد و برابر یک گروه بتوانند بر اختلافاتشان فایق آیند و بر سر اقدام و خط‌مشی‌ها به توافق دست یابند.

ارکون فونگ و اریک اولین رایت ویراستاران کتاب «**تعمیق مردم‌سالاری: ابداعات نهادی در حاکمیت مشارکتی تقویت شده**»<sup>۴۸</sup> (این کتاب چهار مطالعه موردی را درباره مردم‌سالاری مشورتی مطرح و ارزیابی می‌کند)، به زیبایی یک سوئیه عملی و حل‌المسأله‌ای در قبال مردم‌سالاری مشورتی اتخاذ می‌کنند:

نخستین ویژگی متمایز موارد مورد مطالعه... این است که آنها همگی ساختارهای حکومتی را پدید آورده‌اند که به موضوعات کاملاً خاص و معین گره خورده‌اند. این نمونه‌ها، گرچه اغلب به جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی مرتبط‌اند، اما از این بابت که توجه خود را به مسائل کاربردی (مانند امنیت جمعی، آموزش کارگران، مراقبت از فضای زندگی، یا تنظیم دقیق بودجه‌های شهری) معطوف داشته بودند، هم با جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی متفاوتند. اگر این تجربیات در این مسائل راهگشا شوند، آنگاه می‌توانند پاسخی به تردیدهای گسترده درباره کارآمدی اقدامات دولتی شمرده شوند. از این مهمتر، آنها می‌توانند کالاها را به بخش‌هایی از جامعه هدایت کنند که تا پیش از این با شدت هر چه تمام‌تر از آنها محروم شده بودند (Fung and Wright 2003:16).

گرچه سن تأکید قابل ملاحظه‌ای بر این دارد که گفتگوی جمعی به اعضای گروه امکان می‌دهد تا جمعاً

به تدقیق و موشکافی در مورد مسائل پردازند و ارزش‌های فردی و مشترک‌شان را بسط دهند، اما فونگ و رایت تأکید دارند که «حاکمیت مشارکتی قدرتمند» «کاربست مشورت را از پرسش‌های انتزاعی دربارهٔ اختلافات ارزشی و مبانی عدالت، به موضوعات بسیار دقیق مانند آسفالت خیابان‌ها، پیشرفت مدارس، و مدیریت محیط زندگی گسترش می‌دهد» (Fung and Wright 2003:15). یک مزیت این رویکرد «حل‌المسأله‌ای» دیویی‌مآبانه (که تا کنون در کار سن آشکار نبوده است)، آن است که به دانشمندان این امکان را می‌دهد که تجربه‌های نهادها را در زمینهٔ تصمیم‌گیری مشورتی ارزیابی کنند و «استراتژی‌ها را به هدف ارتقاء کیفیت‌شان مورد بررسی قرار دهند» (Fung and Wright: 2003:15). مزیت دیگر آن است که سوگیری عملی به مردم‌سالاری مشورتی راهی را برای دستیابی به هدف بعدی مردم‌سالاری مشورتی، یعنی تقلیل اختلاف‌نظرها میان اعضای گروه فراهم می‌کند: «این تمرکز عملی همچنین موقعیت‌هایی فراهم می‌آورد که در آنها کنشگرانی که سابقاً در دستیابی به قدرت یا منابع با هم رقابت می‌کردند، باید با یکدیگر همکاری کنند و روابط مطلوب‌تری با هم برقرار نمایند» (Fung and Wright 2003:16). تأکید بر یک سبک حل‌المسأله‌ای در مردم‌سالاری مشورتی، تمرکز سن بر فورماسیون ارزشی را از حیث اهمیت ساقط نمی‌کند؛ گاهی لازم است که گروه از مسائل فوری خود فراتر رود و به مباحث گسترده‌تر و معین‌تر پردازند. تمرکز ویژه به اموری مانند آسفالت کردن خیابان‌ها، احتمال ماهیت مشورتی گروه را به محض آسفالت شدن خیابان‌ها تضعیف خواهد کرد. حل‌مسألهٔ چاله چوله‌های خیابان‌ها، تا هنگامی که گروه مسألهٔ عمیق‌تر توزیع مجدد مالیات‌ها را حل و فصل نکند رخ نخواهد داد. حتی، آنچنان که به زودی خواهیم دید، تأکید فونگ و رایت بر مشورت جمعی به عنوان حل‌المسألهٔ عملی به اعضای گروه این هشدار را می‌دهد که از افزایش تعهدات ارزشی در هنگامی که این تعهدات ارزشی گروه را به تجزیه می‌کشاند یا همکاری‌های عملی را تهدید می‌کند، پرهیزند.

مردم‌سالاری مشورتی یک ابزار جمعی است، نه فقط برای حل مسائل ملموس و معین، بلکه وسیله‌ای برای اتخاذ تصمیمات مبتنی بر مساوات است. در اینجا مساوات به این معناست که با هر عضو به طریقی رفتار می‌شود که بر اساس آن هر عضو حق دارد صدایش را به گوش دیگران برساند و در تصمیم‌نهایی مشارکت داشته باشد.

گروهی که از این هدف مشورتی دوم آگاهی دارد، در مقابل گروهی قرار دارد که در آن بسیاری (فقرا، یا اکثریت‌های قومی، یا اقلیت‌های قومی) از فرآیند تصمیم‌سازی کنار گذاشته شده‌اند. همچنین یک گروه مردم‌سالار مشورتی در مقابل گروهی قرار می‌گردد که پراکسیس رویه‌های مردم‌سالاری در آن

تنها به صورت توده‌ای است. در یک مردم‌سالاری توده‌ای، اولویت‌ها یا منافع در حوزه خصوصی شکل می‌گیرد و سپس در عرصه جمعی بیان می‌شود و با هم جمع می‌گردد. هدف از مردم‌سالاری توده‌ای آن است که این امور خصوصی را استخراج کند، اولویت‌ها را از جزئیات خود خارج سازد و آنها را به طور جمع‌پذیری با هم ترکیب نماید. اگر همه اعضا برای سیاست یا امر خاصی اولویت قایل شوند، هر کسی آنچه را می‌خواهد به دست می‌آورد. در حالات معمول که اولویت‌های اعضا با هم فرق دارند (گاه به طور ریشه‌ای با هم متفاوتند)، صرف توده‌ای کردن [اولویت‌ها] به این معناست که اکثریت (یا عقیده‌ای که بیشترین رأی را حایز است) پیروز می‌شوند، یا اینکه از طریق «چرخه‌ای شدن»<sup>۴۹</sup> رأی‌گیری، هیچ پیروز مختاری وجود ندارد [یحتمل منظور آن است که هیچ یک از افراد اکثریت پیروز مختار محسوب نمی‌شود و نتیجه آراء از دست تک تک افراد پیروز خارج می‌شود]. در معنای نخست، اقلیت همه با هم خود را شکست خورده می‌انگارند و خطر استبداد اکثریت بر اقلیت وجود دارد. و در معنای دوم، به نظر می‌رسد که فقدان برنده مختار منجر به نوعی اقتدارگرایی می‌شود. همانطور که خود سن دریافتی است، انتخاب اجتماعی توده‌ای «به طور ناگزیری تصادفی یا به طور لاعلاجی استبدادی» است (Sen 2002: 69).

در نسخه‌ای از مردم‌سالاری مشورتی که من از آن پشتیبانی می‌کنم، تمرکز انتخاب جمعی بر اولویت‌ها (آنچه اعضا می‌خواهند انجام دهند) یا عقاید (اعتقاد اعضا درباره جهان) نیست، بلکه بر انگیزه‌های متصل و مشترک برای دستیابی به اهداف معین و وضع خط‌مشی‌های معین است.<sup>۵۰</sup> نکته مشورت در آن است که مسیر برابری برای اعضای تقریباً برابر گروه فراهم می‌کند تا با یکدیگر همکاری کنند و (از طریق بده بستان پیشنهادات، استدلال‌ات و انتقادات) توافق معقولی را درباره اهداف، ارزش‌ها، خط‌مشی‌ها و اقدامات ایجاد کنند. نتیجه مردم‌سالاری مشورتی آشکارا نه صرف توده و انباشته کردن اولویت‌ها، بلکه «تحول» (Young 2000: 26) در اولویت‌ها و ترجیح‌هاست. یا دقیقتر، به منظور حل یک مسئله مشترک و عملی، اعضای گروه پیشنهادات متفاوتی را درباره خط‌مشی‌ها مطرح، و موشکافانه مورد بررسی عقلانی قرار می‌دهند، و مؤدبانه آنها را بر اساس انگیزه‌های عملی مورد قبول طرفین چکش کاری می‌کنند.

مردم‌سالاری مشورتی بدون پیش فرض گرفتن یک توافق از پیش موجود، فرض را بر آن می‌گذارد که شهروندان درباره آنچه باید انجام شود، وفاق ندارند (گاه عمیقاً و شدیداً اختلاف دارند). این شرایط یک مشورت جمعی را به عنوان فرآیندی که شهروندان (شهروندانی که اساساً با هم مخالفند و می‌توانند به این مخالفت خود ادامه دهند) از طریق آن می‌توانند یک تصمیم اجتماعی را سامان دهند ایجاب می‌کند.

همانطور که گاتمن و تامپسون تأکید کرده‌اند، «مردم‌سالاری مشورتی»<sup>۵۱</sup> با پذیرش اینکه علم سیاست نمی‌تواند از تضادهای اخلاقی رهایی یابد، به دنبال یک دیدگاه مشترک در این باره است که چگونه شهروندان در هنگامی که اساساً با هم اختلاف نظر دارند، چگونه می‌توانند به طور جمعی با هم شور و مشورت کنند» (Gutmann and Thompson 1996: 93). سن نیز بدون آنکه دیدگاه‌های خود را دربارهٔ استدلال جمعی یا تبیین فرآیند مشورت جمعی توضیح دهد، می‌پذیرد که چنین مشورتی در یک فضای اختلاف نظر آغاز می‌شود:

آرمان استدلال جمعی ارتباط نزدیکی با دو پراکسیس اجتماعی خاص دارد که باید به آنها توجه خاصی کرد: تساهل دربارهٔ نقطه نظرات متفاوت (همچنین پذیرش مخالف) و ترویج بحث جمعی (همچنین تأکید بر ارزش یاد گرفتن از دیگران) (Sen 2003: 31).

## ۲. آرمان‌های مشورتی

کمک دیگری که مردم‌سالاری مشورتی (خصوصاً نسخه‌ای که گاتمن و تامپسون مطرح می‌کنند) به رویکرد توانمندی‌گرای سن می‌کند، عبارت از توضیح و دفاع از سه اصل است که می‌تواند توافق‌های مستدل جمعی را سامان‌دهی کند: عمل متقابل<sup>۵۲</sup>، عمومیت<sup>۵۳</sup> و مسؤولیت‌پذیری<sup>۵۴</sup>. آرمان عمل متقابل گویای آن است که هر عضو گروه پیشنهادهایی مطرح می‌نماید و برای قضاوت بر مبنای آنچه دیگران بتوانند بفهمند و بپذیرند مطرح می‌کند: «مردم‌سالاری مشورتی از شهروندان می‌خواهد تا در مورد خط‌مشی عمومی، با طرح استدلالات قابل قبول و بر مبنای اموری که خودشان به آن پایبند باشند، به قضاوت بنشینند» (Gutmann and Thompson 1996: 52). هر کس با علم به اینکه دیگران نیز چنین خواهند کرد، این کار را انجام خواهد داد. اصطلاح «عمل متقابل» اصطلاح مناسبی است، زیرا دایر به آن است که هر کس پاسخ مناسبی را به یک نیکی دریافت شده ابراز می‌کند<sup>۵۵</sup>.

«امتیاز دریافت شده» عبارت از این است که شما ادعاهای خود را بر اساس ضوابطی بیان می‌کنید که من اساساً می‌توانم بپذیرم. «واکنش مناسب» آن است که من ادعاهای خود را بر اساس ضوابطی که شما اساساً می‌توانید بپذیرید بیان کنم (Gutmann and Thompson 1996: 55).

با فرض اینکه گروه متضمن همکاری میان اعضای برابر و آزاد است، هدف آن است که توافقی که متقابلاً قابل پذیرش باشد شکل بگیرد. مشورت‌کنندگان آرمانی بر مبنای تعهدات مشترکی شکل می‌گیرد که افراد در آن مشارکت دارند یا در صدد شراکت در آن هستند، تا اختلاف نظرهای میان خود را کاهش دهند. در چنین عمل متقابلی، چنین نیست که هر کس دیدگاه‌های دیگران را تاب آورد یا با اکراه تحمل کند (شاید هم تحقیر کند)، بلکه از این بیش، هر یک با دیگران به طور انتقادی برخورد



می‌کند، تعهداتی را به وجود می‌آورند و گاه توافق‌های عمیقی پدید می‌آورد که در مورد پاره‌ای امور، همه یا اغلب افراد بتوانند راضی شوند.

آرمان عمومیت نیز اهمیت دارد، و این آرمان گاتمن و تامپسون ما را کمک می‌کند تا توجه سِن به موضوع بحث «جمعی» و اهمیت «وفور» اطلاعات برای انتخاب عقلانی را توضیح دهیم. عمومیت در کنار چیزهای دیگر، ایجاب می‌کند که هر عضو گروه آزاد باشد که (مستقیماً یا از طریق نماینده) در فرآیند مشورتی مداخله کند، و اینکه فرآیند مشورت برای همه شفاف و مرئی باشد (نه آنطور که هابرماس می‌گوید، فرآیند «در غیابشان» صورت گیرد)، و اینکه هر کس آنچه را با آن مخالف یا موافق است بشناسد. گاهی واقعاً باید عمومیت به نفع رازپوشی کنار گذاشته شود، اما اصل باید بر عمومیت باشد و هر محدوده کلی بر عمومیت، باید در فرآیند مشورت جمعی به بحث گذاشته شود.

آرمان سوم مشورت، مسؤلیت‌پذیری است. هر عضو گروه در قبال همه (و نه فقط در برابر خود) مسؤلیت‌پذیر است، به این معنا که باید برای دیگران دلایل قابل قبولی عرضه کند. نباید با این استدلال که اعضای گروه باید در جریان بده بستان استدلالات مستقیماً حضور داشته باشند، چنین گمان شود که مردم‌سالاری مشورتی تنها به گروه‌های چهره به چهره مربوط می‌شود. در یک طیف وسیع‌تر، اماکن مشورتی، نمایندگی‌ها، مقامات رسمی، یا رهبرانی «که از جانب دیگر افراد تصمیم‌گیری می‌کنند (اعم از آنکه این افراد در جریان انتخابات ایشان را انتخاب کرده باشند یا نه)، باید در مقابل همان افراد مسؤول باشند» (Gutmann and Thompson 2000:169). گر چه کسی که به یک نماینده رأی داده شخصاً در جریان شورهای پارلمانی دخالت ندارد، اما موکلان بحق کسانی را که نمایندگی آنها را به عهده دارند مورد سؤال و بازخواست قرار می‌دهند و موکلان در فرآیند مشورتی اتحادیت‌ها مشارکت دارند. از این گذشته، در جریان عمومیت، موکلان می‌توانند هم فرآیند شور و مشورت را و هم تصمیم نهایی گروه را زیر نظر داشته باشند و از طریق وکلای خود در فرآیند شور و مشورت مداخله نمایند و بر تصمیم نهایی گروه تأثیر بگذارند.

پس مسؤلیت‌پذیری، نه تنها به اعضای هم‌گروه و زیر گروه‌های آن گروه و وکلای آنها گسترش می‌یابد، بلکه به گروه‌های دیگری که از تصمیمات یا اقدامات گروه متأثر می‌شوند نیز تسری پیدا می‌کند. طرفداران مردم‌سالاری مشورتی با هم بر سر این نکته اختلاف دارند که اشخاصی که عضو گروه نیستند، اما تحت تأثیر گروه هستند، حق سؤال و بازخواست دارند، یا اینکه حتی در تصمیماتی که از آنها متأثر می‌شوند، مستحق حق سخن گفتن یا ایفای برخی نقش‌های دیگر هستند یا نه. حداقل هر یک از دو گروه مجاور هم می‌توانند در جریان مشورت با دیگری گروه شامل‌تری را تشکیل دهند یا از طریق شکل

دادن به یک سطح بالاتر جدید و متداخل از گروه نمایندگی به مسائل مشترک پردازند (مثلاً کمیته مشترکی میان دولت و مجلس یا یک کمیته بین استانی برای دو استان مجاور هم).

### ۳. چه کسی باید به شور و مشورت پردازد؟

این نکته اخیر درباره حق رأی این امکان را به ما می‌دهند تا نقش سومی که مردم‌سالاری مشورتی می‌تواند در نسخه «آمارتیا سنه»ی رویکرد توانمندی‌گرا داشته باشد را دریابیم. اگر ما در مقام تأکید بر شور و مشورت و برخی مفاهیم درباره آرمان‌هایی که باید فرآیند مشورت را هدایت کند، باشیم، آنگاه باید به دو پرسش مرتبط با هم پاسخ بگوییم. چه گروه‌هایی باید مردم‌سالاری مشورتی را اعمال کنند؟ و درون گروه‌های مشورتی، چه اعضای از گروه (شاید هم افرادی که عضو گروه نیستند) باید شور و مشورت کنند و تصمیم بگیرند؟ این سؤالات، پرسش‌های بزرگ و مهمی هستند و تمام همت من در این مقاله بر آن است که حق این دو پرسش را ادا کنم، و مدافعان رویکرد توانمندی‌گرا را به پرداختن به این پرسش‌ها فرابخوانم، و هواداران مردم‌سالاری مشورتی را به مشارکت با مدافعان رویکرد توانمندی‌گرا در یافتن راه حل این پرسش‌ها تحریز کنم.

نخست، می‌پردازم به پرسش حیطه و شمول مردم‌سالاری مشورتی. رادیکال‌ترین پاسخ، پاسخ یگانه‌گرایانه<sup>۵۶</sup> است؛ یعنی کسانی که این نکته را می‌پذیرند یا یکسره رد می‌کنند که مردم‌سالاری مشورتی برای هر گروه حکومتی و غیر حکومتی در هر سطحی، از محلی گرفته تا جهانی، ایده‌آل و بایسته است. فی‌المثل، جان دیویی میان «مردم‌سالاری به عنوان آرمان اجتماعی و مردم‌سالاری سیاسی به مثابه یک سیستم حکومتی» تمایز قایل می‌شود. بر اساس نظر دیویی، مردم‌سالاری به عنوان یک آرمان، اگر آن را به عنوان «تجسم» تمام انواع «روابط انسانی» در نظر نگیریم، «بی‌ثمر و بی‌محتوا» خواهد شد:

آرمان مردم‌سالاری گسترده‌تر و کامل‌تر از آن است که در دولت (حتی در کامل‌ترین وجه دولت) تجلی یابد. تحقق آن باید تمام انواع انجمن‌های انسانی، خانواده، مدرسه، صنعت، و دین را متأثر سازد. و حتی تا آنجا که به ترتیبات سیاسی مربوط می‌شود، نهادهای حکومتی تنها مکانیسمی برای تضمین کانال‌های فکری درباره عملکرد مؤثر هستند (Dewey 1927: 143).

از دیدگاه یک مردم‌سالاری‌گرای مشورتی رادیکال، تمام گروه‌هایی که در حال حاضر بر مبنای اصول غیرمردم‌سالار یا ضد مردم‌سالار عمل می‌کنند، باید از طریق اقتباس درونی یا تشویق بیرونی به کسوت مردم‌سالاری مشورتی درآیند. فهرست چنین گروه‌هایی شامل چنین مواردی است: خانواده‌ها (و خصوصاً خانواده‌های پدرسالار)، پروژه‌های درآمدزایی کوچک مقیاس در افغانستان، انجمن‌ها (مانند انجمن ملی گلف آگوستا<sup>۵۷</sup>)، حکومت‌ها (در تمام سطوح) مانند حکومت ایران، نهادهای بین‌المللی مانند بانک

جهانی، و نهادهای جهانی مانند کلیسای کاتولیک رم. دشواری این رویکرد آن است که نکته‌ای را که ویلیام گالستون متذکر می‌شود را از نظر دور داشته است؛ گالستون به «آزادی معنی‌دار»<sup>۵۸</sup> گروه‌ها تأکید دارد، به این معنا که گروه‌ها بتوانند اگر خواستند، در تمشیت امور خود بر وفق اصول و عملکردهای غیرمشورتی یا غیرمردم‌سالارانه عمل کنند.<sup>۵۹</sup>

یک جایگزین کمتر رادیکال دایر به آن است که باید بپذیریم که مردم‌سالاری کلاً و مردم‌سالاری مشورتی خصوصاً محدودیت‌هایی دارند. مثلاً در یک پژوهش علمی، رسیدگی قضایی، تیم ورزشی، اجتماعات سنتی دینی، یا کلوپ‌های گلف خصوصی خارج از چهارچوب مردم‌سالاری یا مردم‌سالاری مشورتی قرار می‌گیرند. در عین حال، مشورت مردم‌سالار از یک سو برای سیاست‌های مردم‌سالار و نهادهای حکومتی همچون مجامع قانونگذاری و سازمان‌های دولتی، و از سوی دیگر برای گروه‌های غیرحکومتی که اعضای آنها یکدیگر را به چشم افراد آزاد، برابر، و داخل در یک تعاون اقتصادی می‌نگرند، مناسب است. حتی این موضع که یک سطح کمتر رادیکال است (که محدودیت‌های مشورت جمعی را می‌پذیرد)، می‌تواند به سطح دوم کمتر رادیکال یا رادیکالیسم کمتر منتهی شود. در این رویکرد سطح دوم، برخورد میان گروه‌ها (اعم از آنکه گروه‌های مردم‌سالار باشند یا نه) و همچنین حیطه و محدودیت‌های مردم‌سالاری مشورتی باید در معرض شور مردم‌سالارانه گذاشته شود. مشورت مردم‌سالارانه، همچون لاک‌پشت‌های اسطوره‌ای که مسؤول حفظ جهان‌اند، «در هر وضعیت نازلی نیز حاضر می‌شوند». آیا هیچ مبنای غیرمشورتی برای چالش با نتایج مشورت وجود خواهد داشت؟

در عین آنکه باید بپذیریم که مشورت، خود ذاتاً خوب است (چرا که به افراد امکان می‌دهد که کردارگر بودن خویش را اعمال کنند)، اما وقتی تصمیم می‌گیریم که مشورت کنیم، این کار را بر مبنای برخی اصول دیگر انجام می‌دهیم. مثلاً شواهدی وجود دارد که یک گروه نخبه‌عوام‌فریب مشورت را به عنوان ابزاری برای سیطره بر دیگران مورد استفاده قرار می‌دهد. اگر چنین باشد، یک گروه تنها در صورتی باید راه شور و مشورت را برگزیند یا یک نظریه‌پرداز هنگامی باید این راه را پیشنهاد کند که مشورت منجر به سلطه نشود (Shapiro: chaps. 1 and 2). اگر هم شور و مشورت را، و هم عدم سلطه را ارزش‌های ذاتی گاهاً متناقضی و بعضاً متعارضی در نظر بگیریم، آنگاه به نظر می‌رسد که کاملاً سازگار با پلورالیسم ارزشی سن عمل کرده‌ایم. این کاملاً پاسخگوی چالش مسبق‌الذکر گالستون نیست. گالستون بر آن بود که آیا حراست از «آزادی معنی‌دار» مستلزم عدم تعرض و حفظ سلسله مراتب گروه که مبتنی روابط اطاعت از اقتدار باشد است؟

چه کسی بهترین پاسخ را برای محدودیت‌ها و قابلیت اعمال مردم‌سالاری مشورتی دارد؟ (و پرسش

سطح دوم)'. تا الان پاسخ این پرسش مشخص نشده است، اما هواداران رویکرد توانمندی گرا باید این بحث و پیشنهادات مشابه را مد نظر قرار دهند. چه گروه‌هایی باید مردم‌سالار-مشورتی باشند و چه کسی (و چگونه) باید با ملاحظه حیطه مشورت مردم‌سالار، در مورد این پرسش تصمیم بگیرد؟ چنین پرسش‌هایی سؤالات بیشتری مانند این برمی‌انگیزند: چه اعضای از گروه‌ها باید در مشورت دخالت کنند؟

برخی گروه‌های مشورتی تاکنون به وجود آمده‌اند، برخی در حال شکل گرفتن هستند، و گاه افراد مستقل تصمیم گرفته‌اند تا یک گروه مشورتی تشکیل دهند. چه کسانی در درون گروه (یا در بیرون آن) باید فرصت (برابر) برای مشورت کردن و رأی دادن داشته باشند؟ آیا یک آستانه حداقلی از توانایی شناختی، شاید هم یک آستانه حداقلی سنی، برای نمایندگی وجود دارد؟ آیا کسی می‌تواند به مجازات یک جنایت، حق شخصی را در مشارکت قدغن کند؟<sup>۶۱</sup> آیا مهاجران قانونی یا غیرقانونی باید یک سخنگو اما بدون حق رأی داشته باشند، یا اینکه باید حق رأی تنها به حیطه شهروندان تسری یابد؟ آیا باید سطوح مختلفی از شهروندان وجود داشته باشد؟ به طور کلی‌تر، آیا باید افراد خارج از گروه در جریان شور و مشورت‌ها یک سخنگو و یک حق رأی داشته باشند یا نه؟ چه چیزی باید معین کند که آیا برخی افراد واجد شرایط برای عضویت در یک انجمن شهروندی (که وظیفه آن پرداختن به یک موضوع مناقشه‌برانگیز مانند ساختن سد بر روی یک رودخانه بکر یا مانع شدن از ورود اتومبیل‌های برف‌پیما به یک منطقه دست‌نخورده اسکی که مورد استفاده اسکی‌بازان فراکشوری است) هستند یا نه؟ آیا هر کسی می‌تواند علاقمندی خود به عضویت در گروه را اعلام کند؟ آیا کسی که اول آمده، حق تقدم دارد؟ اگر [در مثال مذکور] تعداد اسکی‌بازان از تعداد صاحبان اتومبیل‌های برف‌پیما بیشتر باشد چه می‌شود؟ گروه تصمیم‌گیری باید تا چه اندازه کوچک باشد و چه کسی باید تصمیم بگیرد؟

یک پاسخ به این پرسش‌ها آن است که مسئولیت را به خود مجموعه مشورتی واگذار کنیم و به آن اجازه دهیم تا درباره اینکه چه کسی می‌تواند عضو شود بحث کند و تصمیم بگیرد. در عین حال، این پاسخ کاملاً قانع‌کننده نیست، چرا که این پاسخ قبلاً (شاید عامدانه) افرادی را از مشورت مستثنا کرده است. در مقابل، شاید کسی بگوید که هر کسی که از گروه متأثر می‌شود باید نقشی در شور و مشورت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها داشته باشد، و در عین حال باید به کسانی که تا آن سر دنیا هستند موقعیت مشابهی با کسانی که در درون گروه هستند اعطا شود. شاید با این افراد بیرونی برای آگاهی از دیدگاهشان مشورت شود، اما آیا لازم است که آنها را اعضای برابر گروه با حق تصمیم‌گیری قلمداد کنیم؟ آیا حق با گاتمن و تامپسون است که می‌گویند «اگر نمایندگان در قبال رأی دهندگان اخلاقی

خود، درست مثل رأی دهندگان انتخاباتی‌شان مسؤولیت‌پذیر باشند، آنگاه مردم‌سالاری مشورتی باید محاکمی را ایجاد کند که در آن شهروندان کشورهای خارجی بتوانند ادعاهای خود را مطرح کنند و به ادعاهای مخالف قانونگذاران ما پاسخ دهند» (Gutmann and Thompson 1999: 273). آیا نه تنها باید صدای تظاهر کنندگان در واشینگتن دی. سی. را شنید و آنها را طرف مشورت قرار داد، بلکه همچنین باید به آنها در دعاوی حقوقی مربوط به بخشش دیون در بانک جهانی نیز یک حق رأی داد؟ به نظر نمی‌رسد که فقط به این دلیل که یک پروژه کشت گل رُز در پاکستان بر همسایگان (برخی همسایگان که به موفقیت کشت گل رُز در پاکستان حسادت می‌ورزند) تأثیر می‌گذارد، همسایگان حق داشته باشند در شور و مشورت‌ها و تصمیمات مشارکت داشته باشند<sup>۶</sup>. باز هم در یک سطح دوم، آیا باید در مورد عضویت در گروه‌ها به صورت مردم‌سالار تصمیم گرفت، یا به شیوه‌های دیگر، و اگر به شیوه‌های دیگر، آیا این عقیده مردم‌سالاری را زیر سؤال نمی‌برد؟ شاپیرو و هکر-کوردن به این مسأله، «مسأله مرغ و تخم‌مرغ» اطلاق می‌کنند که «مردم‌سالاری را تهدید می‌کند» (Shapiro and Hacker-Cordón 1999a: 1) و شاپیرو بعدها گفته است که «ظاهراً پرسش‌های مربوط به حیطه‌ها و عضویت تقدم مهمی نسبت به پرسش‌های مربوط به تصمیم‌سازی مردم‌سالار دارند، در حالی که به نحوی پارادوکسیکال، خودشان راه حل مردم‌سالارانه‌ای طلب می‌کنند» (Shapiro 2003: 52). اینها مرور اجمالی بود بر پرسش‌های بحران‌زایی که در گفتگوی نظریه‌پردازان مشورتی و دیگر مردم‌سالاری‌گراها مطرح است. سن می‌تواند از این مجادله استفاده کند و شاید هم به حل آن کمک کند.

#### ۴. شرایط امکانی

شیوه چهارمی که مردم‌سالاری مشورتی می‌تواند از طریق آن به رویکرد توانمندی‌گرا مدد رساند، کمک به تعیین پیش‌زمینه و شرایط نهادی است که در یک مشورت مردم‌سالار گروهی پیش‌فرض گرفته می‌شود (یا بهتر بگوییم، مشورت مردم‌سالار را میسر می‌سازد). این شرایط بر تأکیدی که خود سن بر ترتیبات نهادی دارد منطبق است. اینکه این نهادها نقش میسر سازنده در شور و مشورت مردم‌سالار داشته باشند، تنها توجیه اضافی‌ای برای اهمیت نهادی آنها اقامه می‌کند. ریچاردسن نکته مفیدی را تشخیص می‌دهد، آنجا که می‌گوید «نهادها مستلزم آن هستند که زمینه عدالت را برای مشورت مردم‌سالار حفظ و حراست کنند» (Richardson 2002: 88)، بویژه با عنایت به برابری تجویزی (که به زودی توضیحش خواهم داد) شور و مشورت کنندگان در درون و بیرون گروه‌ها. در جایی که این شرایط موجود نباشد (به آن دلیل که مشورت کنندگان بالقوه در یک دیکتاتوری، در یک نظام تبعیض‌آمیز

نژادپرستانه و ضد فقر، یا در جوامعی که دولت آنها بحران زده و محاط در نبردهای مدنی هستند زندگی می کنند)، ممکن است که مشورت مردم سالار در حوزه های زیرزمینی جریان داشته باشد، اما فوق العاده آسیب پذیر خواهد بود. پس چه شرایطی در مشورت مردم سالار نقش دارند؟

### ۱. آزادی سیاسی برابر

ریچاردسن متذکر می شود که آزادی های سیاسی در رأس دیگر معانی به این معناست که «هر شهروند باید از آزادی برابر بیان، اجتماعات و مشارکت سیاسی بهره مند باشد» (Richardson 2002: 88). این آزادی ها در تحقق برابری مشورت کنندگان و مردم سالاری مشورتی در حوزه های محلی، ملی و جهانی نقش دارد. این آزادی ها یا حقوق مدنی و سیاسی باید حفظ و حراست شود، نه اینکه فقط جزئی از قواعد حقوقی باقی بماند. سن موافق است که: «یکی از قوی ترین براهین در دفاع از آزادی سیاسی دقیقاً به این فرصتی مربوط است که به شهروندان می دهد تا ارزش های خود را در جریان تعیین اولویت ها به معرض بحث و گفتگو بگذارند و در تعیین این اولویت ها مشارکت کنند» (Sen: 1999b: 30).

### ۲. برابری قبل از قانون

این شرط، حقوق قانونی و اساسی مشابهی را برای هر شهروند، صرف نظر از قومیت، دین، طبقه، سواد، یا ترجیح جنسی لحاظ می کند. در یک معنای کلی تر، این شرط زمینه ای به آن معناست که هیچ کس حق ندارد که ادعا کند که فراتر از قانون است و هیچ کس محروم از حمایت قانون نیست. این شرط خصوصاً در زمینه آزادی های دینی و تساهل حایز اهمیت بوده است و خواهد بود.

### ۳. عدالت اقتصادی

فقر اقتصادی، نابرابری، و تمرکز ثروت می تواند مانع از آزادی ها و مشارکت مشورتی مردم شود، اگر نگوئیم که این آزادی ها و مشارکت ها را یکسره نابود می کند. پس، ایجاد شرایط عادلانه و حفظ حقوق اجتماعی و اقتصادی (که به مردم امکان **فردیت** و انتخاب **جمعی** زندگی مطلوبی که قصد دستیابی به آن را دارند می دهد) حایز اهمیت است. چنان که ژان درز و سن استدلال می کنند:

بخش های عظیمی از جمعیت فرصت های بسیار محدودی برای سخن گفتن در دفاع از خود دارند. نزاع روزمره برای بقاء، مجالی برای ایشان، به منظور مداخله در فعالیت سیاسی باقی نمی گذارد، و تلاش برای زنده ماندن، گاه است شمار جسمی را موجب می شود. فقدان آموزش و پرورش رسمی و دسترسی به اطلاعات، توان آنها را برای دخالت در گفتگوهای جمعی و مباحث انتخاباتی، یا استفاده مؤثر از رسانه ها، دادگاه ها، و دیگر نهادهای اجتماعی را محدود می کند. فقدان سازمان های متناسب، این به حاشیه رانده شدن سیاسی را بیشتر تشدید می کند (Dréze and Sen 2002: 29).<sup>۶۳</sup>

#### ۴. مساوات رویه‌ای

آخرین شرط پیش‌زمینه‌ای ریچاردسن برای برابری میان مشورت‌کنندگان و مردم‌سالاری مشورتی «فرآیند بحث و تصمیم‌گیری مردم‌سالار، خودش باید طوری سازمان‌دهی شود که به هر شخص شانس مساوی برای مشارکت و واکنش علیه میزانی از تأثیر بالقوه نابرابری قدرت اقتصادی و سیاسی داده شود» (Richardson 2002: 88). میزان‌های مختلفی از تأمین شانس‌های مساوی و تقلیل تهدید تعدی نخبگان، بسته به شرایط تفاوت خواهد کرد. انجام اصلاح در مسائل مالی فعالیت انتخاباتی، حذف «کالج الکترال ایالات متحده»، و اصلاح در رویه‌های ثبت‌نام و رأی‌گیری، نابرابری را در انتخابات ملی ایالات متحده کاهش خواهد داد. الزام به اینکه یک سوم اعضای شورای قانون‌گذاری افغانستان زن باشند، یک ابزار نهادی مساوات‌طلبانه خواهد بود؛ اعمال محدودیت بر زمان سخن گفتن مشورت‌کنندگان نیز شیوه دیگری [برای تثبیت مساوات] خواهد بود.

اگر مردم‌سالاری‌گرایان مشورتی بخواهند که چنین شرایط زمینه‌ای تحقق یابد، آنگاه انتقاداتی به آنها وارد خواهد بود. نقد نخست؛ در حالی که مردم‌سالاری مشورتی در جامعه‌ای رخ خواهد داد که قبلاً عادلانه شده باشد (در آن قدرت سیاسی و فرصت اقتصادی برابر وجود داشته باشد)، چگونه «وظیفه» مردم‌سالاری مشورتی «ایجاد» (“work”) و تقویت عدالت است؟ اگر شرط لازم باید **قبل از** مردم‌سالاری مشورتی محقق باشد، آنگاه مردم‌سالاری مشورتی به نحو نامعقولی اتویایی و ناکجاآبادی است، چرا که شرایط تحقق آن، هم ناممکن و هم نامحتمل به وقوع است.<sup>۶۴</sup>

ما چگونه می‌توانیم به این چالش غیر واقع‌بین بودن اتویایی پاسخ گوئیم؟ من در چهار گام پاسخ می‌گویم. اولاً، پذیرش اینکه در مردم‌سالاری‌های فعلاً موجود، نابرابری‌های عمیق اقتصادی و دیگر انواع نابرابری وجود دارد حایز اهمیت است. مثلاً، یک دغدغه درجه اول «برنامه توسعه ملل متحد» در گزارش سال ۲۰۰۴ راجع به مردم‌سالاری‌های امریکای لاتین این است که گرچه بیشتر ملل منطقه استبداد را به سوی مردم‌سالاری ترک گفته‌اند، اما منطقه شاهد وخیم‌تر شدن وضعیت فقر و نابرابری است.<sup>۶۵</sup> در شرایط ناعادلانه، غالباً نخبگان اقتصادی و سیاسی، نهادها و رویه‌های مردم‌سالار را در دست می‌گیرند و از آنها برای حفظ و حتی تقویت سلطه اجتماعی خود استفاده می‌کنند. نتیجه در موارد متعددی سرخوردگی از مردم‌سالاری بوده است.

ثانیاً، گرچه مردم‌سالاری صوری یا حداقلی، غالباً عملکرد بدی در کاهش فقر و نابرابری دارد، اما حاکمیت‌های استبدادی در سطوح اقتصادی مشابه عملکرد بدتر و گاه بدترین عملکرد را در مقایسه با رقبای مردم‌سالاری‌گرای خود دارند.<sup>۶۶</sup> هالپرین، سیگل، و وینشتاین با استفاده از یک تعریف نسبتاً

حداقلی از مردم‌سالاری، شواهد قاطعی ارائه داده‌اند که نشان می‌دهد که مردم‌سالاری‌ها یا دولت‌های در حال مردم‌سالارشدن، به طور متوسط عملکرد بهتری در کاهش فقر و نابرابری در قیاس با حکومت‌های استبدادی دارند.

ثالثاً، چنانکه ایریش یونگ (به پیروی از فرانک کائینگهام و مفهوم «استحکام مردم‌سالارانه»<sup>۶۷</sup> او-1994 Cunningham-) استدلال می‌کند، در جوامع رسماً مردم‌سالار با بی‌عدالتی‌های متعدد حتماً این امکان وجود دارد که تغییرات اجتماعی را از طریق ابزارهای مردم‌سالار به سوی عدالت اجتماعی بیشتر سوق دهدیم» (Young 2000: 35). هالپرین، سیگل، و وینشتاین این امکان و «مزیت مردم‌سالارانه»<sup>۶۸</sup> را حتی بر مبنای یک تلقی حداقلی از مسؤولیت‌پذیری، توزیع ثروت، گشوده و شفاف بودن (خصوصاً دسترسی به اطلاعات)، ثبات، و امکان آموختن در مردم‌سالاری تبیین می‌کنند.<sup>۶۹</sup> یک کشور به جای اینکه ابتدا شرایط امکانی مردم‌سالاری را به دست آورد و سپس به مردم‌سالاری نایل آید، می‌تواند با **ابزار** مردم‌سالاری به «شرایط امکانی» (فی‌المثل آزادی سیاسی و برابری اقتصادی بیشتر) دست یابد. سن خوب می‌گوید که: «نباید گمان کنیم که یک کشور باید **برای** مردم‌سالاری برانزده شود، بلکه باید **با** مردم‌سالاری برانزده شود» (Sen 1999a: 4).

رابعاً، اگر یک جامعه (در پرتو یک تلقی سفت و سخت از ارزش‌های مردم‌سالار) از مردم‌سالاری صوری و حداقلی فراتر رفته، نهادهای مردم‌سالار خود را تعمیق و گسترش دهد، توان مردم‌سالاری در کاهش نابرابری سیاسی و اقتصادی هنگامی از این هم بیشتر می‌شود. جان دیویی در سال ۱۹۲۷ فوق‌العاده این نکته را خوب بیان کرده است:

ما فرض مشترک دشمنان حکومت مردم‌سالار موجود را رد می‌کنیم. بر اساس این فرض اتهامات علیه این حکومت، به اندیشه‌ها و الهامات اخلاقی و اجتماعی باز می‌گردد که زیربنای ظواهر سیاسی را تشکیل می‌دهند. این سخن قدیمی که علاج معایب مردم‌سالاری مردم‌سالاری بیشتر است، صحیح نخواهد بود، مگر آنکه این جمله را به این معنا بگیریم که مفاسد آن با تدارک بیشتر همان ابزاری که تاکنون وجود داشت، یا با تهذیب و بهبود آن ابزار میسر است. اما این عبارت [قدیمی]، همچنین نشانگر ضرورت بازگشت به خود اندیشه مردم‌سالاری، روشن ساختن و تعمیق درک ما از آن، و استفاده از تلقی‌مان از معنای مردم‌سالاری در نقادی و بازسازی مصادیق سیاسی است (Dewey 1927:144).

ثوری و پراکسیس مردم‌سالاری مشورتی دقیقاً کوششی برای بازاندیشی در آرمان‌ها و نهادهای «حاکمیت توسط مردم» است. لازم نیست که فرض را بر آن بگذاریم که شرایط پیش‌زمینه‌ای ریچاردسن باید پیش از آنکه اعضای تقریباً آزاد و برابر گروه بتوانند در شور و مشورت مربوط به کاهش بی‌عدالتی



شرکت کنند، کاملاً دست‌یافتنی، یا تمام‌قد موجود باشد. به رغم نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی، و با کمک آنچه فونگ و رایت به آن «مساعی تدبیر‌نیت‌مند و خودآگاه»<sup>۷۰</sup> اطلاق می‌کنند (مانند آموزش از خلال گفتگو و اقامهٔ دلیل جمعی). (Fung and Wright: 2003: 23)، مردم **درو به وسیلهٔ خود** فرآیند مشورتی می‌توانند اختلافات خود را کم کنند و در جریان چکش‌کاری مشتری که بر پاسخ به مسائل عملی صورت می‌دهند، عدالت را ارتقاء می‌بخشند. مردم در جلسات مشورتی (مانند «مدارس مردم‌سالاری») می‌توانند (مشورت کردن و ارتقاء عدالت را) بیاموزند و «مشورت عادلانه» را اجرا نمایند<sup>۷۱</sup>. جیانپائولو بایوچی شواهدی ارائه می‌دهد که یکی از آزمون‌های مهم مردم‌سالاری مشورتی به شمار می‌رود. بر اساس این مثال، تنظیم بودجهٔ مشارکتی پورتو الگره<sup>۷۲</sup> در برزیل، منجر به کاهش نابرابری اعضا و کم کردن سلطه شده است:

به رغم نابرابری‌های مهم در میان شهروندان، ویژگی آموزشی تجربه [پورتو الگره] آن است که در خنثی کردن بخش عمده‌ای از این ظرفیت‌های سلطه موقوف بوده است. این تجربه بر این توقع نظریه‌پردازان مردم‌سالاری صحنه می‌گذارد که گرچه ممکن است اشخاص با نابرابری‌های مشخصی به متن یک زمینهٔ مشورتی وارد شوند، اما امید است تا در طول زمان، مشارکت منجر به از بین رفتن این نابرابری‌ها شود (Baiocchi 2003: 52).

تجربهٔ پورتو الگره همچنین نشان می‌دهد که نفس اقدام به بودجه‌ریزی مشارکتی، خصلت «شدیداً بازتوزیعی» دارد (Baiocchi 2003:67)، و در شرایط [پیش‌زمینه‌ای] که به نوبهٔ خود به تحقق مردم‌سالاری مشورتی کمک می‌کنند، نقش دارد. مردم‌سالاری مشورتی، اغلب شرایطی را موجب می‌شود که به نوبهٔ خود، سهمی در توزیع مساوات‌طلبانه‌تر و مشورت بیشتر دارد. این مطلب، نکتهٔ مورد اشارهٔ درز و سن را مورد تأکید مجدد قرار می‌دهد و گواهی تجربی برای آن به دست می‌دهد؛ از یک سو «جماعت‌های فرهیخته» ای که «در حال دستیابی به برابری بیشترند»، و از سوی دیگر، مشارکت شهروندان یا «پراکسیس مردم‌سالار»: «تقلیل نابرابری هم به پراکسیس مردم‌سالار کمک می‌کنند و هم پراکسیس موفق آزادی‌های مردم‌سالار را تقویت می‌نماید» (Dréze and Sen: 357). شرایط [پیش‌زمینه‌ای] مردم‌سالاری مشورتی می‌تواند به وسیلهٔ پراکسیس چنین مردم‌سالاری‌ای تحقق یابد.

### فرآیند مردم‌سالاری مشورتی

پنجمین کمکی که مردم‌سالاری مشورتی به رویکرد توانمندی‌گرا می‌کند، تقویت تلقی رویکرد توانمندی‌گرا از فرآیند بحث جمعی و تصمیم‌سازی است. بر همین اساس است که اثر اخیر هنری

ریچاردسن<sup>۷۳</sup> به ویژه مغتنم خواهد بود. یکی از کمک‌های نوآورانه ریچاردسن به مردم‌سالاری مشورتی، دادن شکلی تازه به فهم فرآیند مردم‌سالارانه مشورتی از توجه به ترجیحات (صرف نظر از اینکه به سادگی از طریق بحث گرد آمده یا تغییر یابند)، به سوی توجه به نیت و اهداف تقریباً مشترک برای کنش انضمامی است.<sup>۷۴</sup> یکی از نتایج رویکرد نیت/کنش<sup>۷۵</sup>، این است که ما را قادر می‌سازد تا مشورت را به عنوان نوعی از خرد عملی در نظر بگیریم، به این معنا که مشورت کنندگان درباره آنچه که گروه می‌بایست انجام دهد، با یکدیگر فکر می‌کنند. در اینجا هدف، توافق بر سر عقایدی درباره ارزش‌های جهانی یا غایی نیست، بلکه منظور، ساختن طرح یا سیاستی (هدف به علاوه ابزار) است که مورد توافق همگان باشد و برای تحقق آن تلاش کنند.

اکنون من به مدل ریچاردسن در مورد «مشورت جمعی و سیاسی توسط خردورزان فردی با دیدگاه‌های بالقوه متمایز» (بر اساس استدلال و تصمیم در مورد نیت تقریباً مشترک)، باز می‌گردم (Richardson 2002: 162). از نظر ریچاردسن، نیت مشترک، حاصل فرآیند چهار مرحله‌ای «طرح‌های صورت‌بندی شده؛ بحث در مورد مزایای آنها؛ رسیدن به یک توافق غیر رسمی و تبدیل توافق غیر رسمی به صورت تصمیم رسمی» است (Richardson 2002: 164). مقتضی است که ریچاردسن هر مرحله را با یک وجه مصدوری مشخص کند، زیرا شور و مشورت جمعی، عمل یا کنش پیچیده‌ای است که به واسطه هنجارهایی شکل می‌گیرد که حاصل یک نیت مشترک برای عمل (یا توافقی برای مخالفت کردن) هستند.

### ۱. صورت‌بندی طرح‌ها

اگر انتخاب اجتماعی به جای مشورت، صرفاً انباشت سلیقه‌های شخصی باشد، شاید فقط با در نظر گرفتن سلیقه‌ها در یک گروه مرکزی مناسب، رأی دهیم؛ یا ممکن است که سلیقه‌های خودمان و سلیقه‌های دیگران را جمع کنیم؛ شاید هم درباره میل به متحمل شدن مخارجی برای یک منفعت سوال کنیم و برای فشاری که وجود دارد، مکانیسم جبران را بپذیریم؛ یا اینکه احتمال می‌رود انباشت صرف را کنار گذاریم و از انسانی خردمند یا متخصص تمکین کنیم یا راجع به آنچه که گروه می‌بایست انجام دهد، از یک دیکتاتور یا رهبر مذهبی اطاعت کنیم. اگر ما جز یک رویه عادلانه چیزی نداشته باشیم، ممکن است هر یک از ما بکوشد تا از دیگر اعضای گروه پیشی گیرد و این کار را با تأثیر گذاشتن بر اعضای دیگر (بیش از تأثیری که آنها بر ما می‌گذارند) انجام دهیم. سرانجام، یک گروه ممکن است تلاش کند که با پذیرش غیر انتقادی قانون ملی یا تفسیر مفسرین قضایی آن، مشورت را کنار گذارد [و به مرّ قانون عمل کند].

اما ریچاردسن وظیفه گروه ما را دوباره به این صورت شکل می‌دهد که با همفکری یکدیگر برای آنچه که باید به طور جمعی انجام دهیم، پاسخی طرح کنیم. بنابراین وقتی که یکی از ما طرحی را برای سایر اعضای گروه تدوین می‌کند، دست به کار می‌شویم. حتی پیش از آن طرح اولیه (نکته‌ای که ریچاردسن به آن بی‌توجه است)، برای گروه مفید است تا درباره ماهیت مسأله‌ای که با آن مواجه است و برخی راه‌حل‌های ممکن، فکرش را به کار اندازد (Fung 2003:118). هنگامی که یک راه‌حل پیشنهادی ارائه می‌شود، این فرد است (و نه جمع زیادی از مشورت‌کنندگان یا اراده عام) که چنین کاری می‌کند. اگر چه ممکن است که طرح مذکور نمایانگر سلیقه‌ها یا امیال شخصی باشد (یا نباشد)، اما عمل مورد نظر در خصوص آنچه که باید انجام گیرد، اقدامی **جمعی** است، عملی که دیگران از آن آگاهند و قادر به درک معنای آن هستند. هر یک از اعضای گروه آزاد است که طرح‌هایی را ارائه کند، زیرا هر یک به عنوان منبعی از تقاضاها و به عنوان عضوی از گروه، جایگاه برابری دارند. من با دیگر اعضای گروه صرفاً به عنوان دشمنانی که از آنها متنفرم یا اشخاصی که با آنها مخالفم و باید با آنها رقابت کنم، مواجه نمی‌شوم، بلکه به عنوان همشهریان در یک طرح همیارانه با آنها تماس دارم. به رغم تفاوت‌هایمان، آرمان عمل متقابل، همچنین احترام من به شان و استقلال هر یک از اعضاء ایجاب می‌کند که آنچه من برای دیگران طرح می‌کنم، چیزی باشد که آنها می‌فهمند و آن را (به دلایل مناسبی) انجام داده یا می‌پذیرند. من نیز چنین توقعی از آنان دارم.

سرانجام، اگر چه طرح من درباره آن چیزی است که باید به همراه هم انجام دهیم، اما ارائه صادقانه طرح همچنین نمایانگر اشتیاق من جهت انجام سهم خود در اجرای طرح و وعده من برای انجام آن است، البته در صورتی که طرح من مورد پذیرش قرار گیرد. با این حال، در مواجهه با موانع پیش‌بینی شده، دادن چنین وعده‌ای احتمالاً کاری منفی خواهد بود، همچنین در خصوص دیگرانی (که طرح را پذیرفته‌اند) که با میل و رغبت توافق می‌کنند تا سهم خود در انجام طرح را ادا کنند، احتمالاً شکل مثبتی خواهد داشت. ارائه یک طرح، غالباً به ارائه طرح‌های دیگری منجر می‌شود، چه آنها طرح اول را اصلاح کنند، چه آنها رقیبی برای طرح باشند. این ما را به مرحله دوم رهنمون می‌سازد.

## ۲. استدلال در مورد مزایای طرح

در مردم‌سالاری مشورتی، آنهایی که طرح‌ها را ارائه می‌کنند، دلایلی برای کنش‌ها یا سیاست‌هایی که مورد عنایت آنهاست به دست می‌دهند و اعضاء برای مشخص ساختن قوت‌ها و ضعف‌های طرح‌ها، در یک موقعیت کم و بیش مشورتی درگیر می‌شوند. در اینجا مهم است که ایده یک طرح را به مفهوم نیت به عنوان مجموعه‌ای از ابزار-هدف مرتبط سازیم.

در تدوین یک طرح، من دلایلی برای پذیرش آن (و شاید دلایلی برای استدالات خودم) ارائه می‌کنم. دیگر اعضای گروه فقط به طرح من گوش نمی‌دهند یا آن را ثبت نمی‌کنند (همانطور که احتمال می‌رود رأی مخالف، نمودار رأی من باشد، مصاحبه‌کنندگان ممکن است بیان مرا در خصوص میل به توجه به آن، گزارش کنند یا همانطور که امکان دارد اعضای مرکزی گروه فکر مرا تایید کنند). تا اندازه‌ای هر عضو فرصت دارد که ابزارها و اهداف را به شکلی عقلانی مورد بررسی دقیق قرار دهد. دیگران ممکن است از کنش پیشنهادی من دفاع کنند، اما بیشتر به عنوان یک ابزار تا یک هدف اضافی یا جایگزین. یا احتمال دارد آنها طرح مرا به نفع ابزارهای بهتر رد کنند؛ شاید آنها به اتفاق، نیت مرا رد کنند و کنش‌ها و ابزارهای متفاوتی را طرح سازند. ریچاردسن هم رأی با هابرماس، اتکای فراگیر بر تفکر ابزاری را نقد می‌کند، تفکری که اهداف را به صورت خاص در نظر می‌گیرد و فقط درباره ابزارهای مفیدتر و موثرتر می‌اندیشد. خرد عملی می‌بایست اهداف را ارزیابی کند، زیرا ما غالباً نه تنها در خصوص تصمیم درباره «دانش فی»<sup>۷۶</sup> متفاوت هستیم، بلکه درباره «دانش استفهامی»<sup>۷۷</sup> نیز تفاوت داریم. ریچاردسن پا را فراتر از هابرماس می‌گذارد و در مرحله سوم، در مورد اینکه چگونه ما به شکلی خاص تر می‌توانیم درباره اهداف استدلال کنیم، تبیینی به دست می‌دهد.

چنین ارزیابی‌ای از اهداف غالباً به آن چیزی بر می‌گردد که ریچاردسن «اهداف غایی»<sup>۷۸</sup> می‌نامد (Richardson 2002:102)، اهدافی که به خودی خود ارزشمند هستند. یک راه برای تفسیر این اهداف غایی، تفسیر آنها به صورت تفسیرهای متفاوت در مورد خیری جمعی است، نه به صورت چیزی مستقل که قرار است آشکار شود، بلکه به صورت چیزی که از طریق بحث، شکل یافته و مورد توافق قرار می‌گیرد. اما مشورت مردم سالارانه لازم نیست و غالباً نباید اهداف **غایی** فرد را که در سلسله مراتب اهداف فرد، در بالاترین جایگاه قرار دارند به فراموشی سپرد. اصل عمل متقابل ایجاب می‌کند که من فقط دلایلی را ارائه کنم که مشورت‌کنندگان هم سنخ من می‌توانند بفهمند و بپذیرند و متوسل شدن من به اهداف یا دلایل غایی، غالباً گروه را از شکل دادن به نیتی برای عمل، باز می‌دارد.

در اینجا ریچاردسن از آرمان رالز و نیز گاتمن و تامپسون در مورد «خرد جمعی» فاصله می‌گیرد، اما به رغم آنها، ریچاردسن به مشورت‌کنندگان اجازه می‌دهد که دلایل و ارزش‌های قابل فهم‌شان را با ابزار جمعی ارزش‌های غایی‌شان<sup>۷۹</sup> (نظیر ارزش‌های مذهبی) **تکمیل** کنند. قاعدتاً این امر هنگامی صورت می‌گیرد که ارزش‌های غایی به دیگر اعضا کمک کنند تا جایگاهی را که فرد از آنها برآمده است بفهمند.

دیدگاه ریچاردسن یک راه سوم امیدوارکننده بین دو دیدگاه است. این دو دیدگاه از این قرارند: (۱)

دیدگاه هابرماس که بر حسب آن در مورد محتوای آنچه که در شور و مشورت جمعی ارائه می‌شود، هیچ محدودیتی نباید وجود داشته باشد<sup>۸۱</sup> و (۲) بحث رالز که به موجب آن آرمان «خرد جمعی» باید از صافی هر آنچه که شهروندان دیگر ناتوان از پذیرش آن هستند، گذرانده شود<sup>۸۲</sup>. برای احترام به همشهری‌ام باید از تلاش او در راستای **روشن ساختن** یا **تبیین** (نه توجیه) طرح او (و استدالات آن) استقبال کنم، حتی اگر ابزارهایی را که در جهت موضوعاتی که می‌داند به کار می‌برد، مورد قبول من نباشند. برای احترام و کنار آمدن با من، او ممکن است به عنوان راهی برای کمک به من در جهت فهم طرحش، عقیده خود را به اراده‌ی خداوند اظهار کند، اما اگر بداند که من فردی غیر مذهبی هستم، او نباید این اظهار خود را به عنوان راهی برای **توجیه** طرحش ابراز کند. با این کار، به من به عنوان فردی که او می‌داند غیر مذهبی هستم توهین خواهد شد. اگر من معتقد باشم که با فرض عدم وجود خدا، یک کنش خاص (و نه هر کنشی) مجاز است، نه تنها نتیجه‌گیری من از فرضم بر نمی‌آید، بلکه فرض من فرضی است که امکان ندارد توسط یک موحد مورد پذیرش واقع شود و در واقع به او بی‌احترامی کرده‌ام.

### ۳. رسیدن به یک توافق غیر رسمی

در تلقی ریچاردسن از شور و مشورت، دو مرحله‌ی اول به مشورت کنندگان نوعی پرمایگی می‌بخشد. اعضای گروه ممکن است در خصوص آنچه که انجام می‌گیرد، طرح‌های رقیبی ارائه کنند، اما شاید کنش‌ها و دلایل (اهداف و ارزش‌ها) پیشنهادی‌ای که ارائه می‌شوند به طور قابل توجهی (حتی به گونه‌ای رادیکال) متفاوت باشند. چگونه دیدگاه ریچاردسن در مورد مردم‌سالاری مشورتی با این تفاوت‌ها مرتبط می‌شود؟ چگونه بسیاری از این تفاوت‌ها (به ویژه وقتی نامتجانس هستند) می‌توانند به یک تفاوت که کنش جمعی واحدی را به دست دهد، تقلیل داده شوند؟ اینجا جایگاهی است که مردم‌سالاری مشورتی فراتر از رأی‌گیری و مردم‌سالاری اکثریت‌گرایی قرار می‌گیرد زیرا در مرحله‌ی سوم، مشورت در بردارنده‌ی چندین روش است که در آن بیشتر اعضای گروه (اکثریت و نیز اقلیت) با احترام و شکیبایی با یکدیگر همکاری می‌کنند تا یک نیت مشترک را شکل دهند.

ریچاردسن معتقد است که یک راه برای شکل دادن نیت مشترک، توافق در مورد کنش و سیاست یکسان است و در عین حال توافق برای مخالفت با توجیه آن است: «همه ما در مورد آنچه که باید انجام شود توافق داریم، اما هر یک دلایل کاملاً متفاوتی برای رسیدن به چنین نتیجه‌ای داریم» (Richardson 2002:173). کاس سانستین<sup>۸۳</sup> نوعی توافق در مورد این گونه «توافق تئوریزه شده» ناقص در مورد نتایج خاص» را بیان می‌کند (Sunstein 2001:57). به اعتقاد من، این امر به ویژه راهی موثر برای عمل شور و مشورت مدارا جویانه در برابر اختلافات عمیق است.

به شکلی دیگر، ممکن است ما در پی اهداف غایی متوسطی باشیم که به سیاستی مشابه منجر می‌شود، بدون اینکه چنین سیاستی در سلسله مراتب اهداف ما رتبه بالایی داشته باشد. و در هر حال ما از این امر امتناع می‌کنیم که به اتفاق یکدیگر حوزه‌ای را پیش ببریم که به طور بالقوه تفرقه افکنانه است یا فشار شدیدی بر اهداف غایی یا نهایی وارد می‌سازد.<sup>۸۳</sup> یا احتمال دارد دربارهٔ دو هدف غایی رقیب مشورت کنیم، حداقل یکی از ما به دیگری نشان می‌دهد که دلیل خوبی وجود دارد که به واسطهٔ هدفی که تا کنون نادیده گرفته شده، هدایت شود. ممکن است ما در مورد یک هدف غایی توافق داشته باشیم، در مورد مشخصات آن اختلاف داشته باشیم و از طریق تبادل نظر به توافق در مورد یکی از مشخصات رقیب برسیم یا به همراه هم مشخصهٔ جدید و جامع‌تری ابداع کنیم که برای هر دو طرف عادلانه باشد. علاوه بر این، شاید مشورت کنندگان، خلاقانه و به طور جمعی هدفی جدید و والاتر طرح کنند که می‌تواند در دو هدف پست‌تر تکمیلی مشخص شود. سرانجام، و به گونه‌ای رادیکال‌تر، به شیوهٔ آنچه که ریچاردسن «توافق عمیق»<sup>۸۴</sup> می‌نامد، اهداف می‌توانند به جای اینکه ثابت نگاه داشته شوند، دوباره طرح شوند: «توافق عمیق در مقایسه با «توافق حداقلی»<sup>۸۵</sup> که فقط نوعی تغییر در ابزار است)، تغییری در حمایت فرد از سیاست‌ها یا ابزارهای اجرایی است که توسط تغییری در اهداف فرد که فی‌نفسه به عنوان نوعی توافق محسوب می‌شود، همراهی، تبیین یا حمایت می‌شود» (Richardson 2002:147).

نیت مشترک که مورد توافق قرار می‌گیرد، فقط مجموعه‌ای از نیت فردی برای شکل دادن به کنشی مشابه نیست. بلکه آن توافقی است برای انجام چیزی با همدیگر و این «وحدت»<sup>۸۶</sup> به این معناست که «(۱) هر یک از افراد قصد انجام چیزی را دارد که به واسطهٔ طرح مشترک مقرر می‌شود؛ (۲) هر یک از افراد اعتقاد دارند که اگر به اندازهٔ کافی سهم خود را در انجام کار ادا کنند، کنش مشترک می‌تواند انجام گیرد؛ و (۳) این نیت و باورها، دانش مشترک هستند» (Richardson 2002:165).

چرا مشورت کنندگان هم سنخ، یکی از این راه‌ها را اتخاذ می‌کنند تا به اختلافاتی که دربارهٔ اهداف ویژه در مورد توافق عمیق وجود دارد، پردازند؟ ریچاردسن دو انگیزش پذیرفتنی را ارائه می‌کند. اول، شاید یک یا چند تن از اعضای از طریق اطلاعات فزاینده‌ای که بحث را روشن می‌سازند، متقاعد شوند که باید اهداف ابزارهای محدود موجود را تغییر داد، یا مساعی گذشته در تحقق یک هدف معین، به تاثیرات ناخواسته و غیر منتظره‌ای منجر شده است که اکنون باید از آنها اجتناب شود.<sup>۸۷</sup> اطلاعات بیشتر دربارهٔ واقعیات به شکل‌گیری مجدد ارزش‌ها منجر می‌شوند. ثانیاً، مشورت کنندگان (که به صورت طرف‌های آزاد و برابر و در جریان یک اقدام همیارانه برابر از آرمان‌های عمل متقابل و مدارا آگاهی می‌یابند)، موظف می‌شوند تا اهداف یکدیگر را به حساب آورند.<sup>۸۸</sup> در مورد محدودیت‌های مدارا کار

بیشتری لازم است، به ویژه در رابطه با اعتقادات غایی (برای مثال، نژادپرستی و تبعیض جنسی) که به گونه‌ای دگماتیک و مداراناپذیر حراست می‌شوند.<sup>۸۹</sup>

ریچاردسن می‌پرسد آیا تایید یک تعهد مبتنی بر حق‌شناسی، «شق القمر کردن است؟» (Richardson 2002:172). اگر ما اصل عمل متقابل و این ایده را که من به نوبه خود مدیون تو هستم را نپذیریم، آن زمان که فرض می‌کنید مسئولیتی را متوجه من می‌کنید یا منفعتی را به من می‌رسانید، پاسخ مناسبی به سوال ریچاردسن شکل می‌گیرد. یک تعادل، بین منفعت شخصی و تعهد، به دست می‌آید.

#### ۴. تبدیل توافق غیر رسمی به صورت تصمیم رسمی

مردم‌سالاری اکثریت گرا بر رأی اکثریت تأکید می‌کند و بحث جمعی را که به رأی منتهی می‌شود، کم اهمیت شمرده یا نادیده می‌گیرد. در مقابل، مردم‌سالاری مشورتی بر سه مرحله فرآیند مشورتی تأکید می‌کند و رأی اکثریت را به عنوان ابزاری برای گفتگو (مرحله چهارم) در مورد توافق دو جانبه غیر رسمی که پیش از این (مرحله سوم) به دست آمده، در نظر می‌گیرد. به جای انباشتی از ترجیحات، رأی‌گیری در مردم‌سالاری مشورتی نوعی «ابزار کفایت» است (Richardson 2002:204) که پذیرش یک طرح و تعهد به نیتی مشترک از جمله نقش فرد در تحقق بخشیدن به آن را نشان داده و تصدیق می‌کند. برخی مواقع در گروه‌های رو در رو، رأی‌گیری فقط جنبه صوری دارد، برای اینکه به سادگی روشن است که اغلب اعضاء و نه همه آنها با یک نیت مشترک موافق بوده‌اند. توافق غیر رسمی تصدیق می‌شود و به یک معنا تصویب می‌شود (برای مثال وقتی که یک ناظم گردهم‌آیی کواکرها<sup>۹۰</sup> آنچه دریافته است را به عنوان «حس گردهم‌آیی» اعلام می‌دارد، و کسی اعتراض نمی‌کند). در مواقعی دیگر، به ویژه در گروه‌های بزرگ و حتی گسترده، یک رأی نمایانگر این است که اعضای گروه بیشتر مخالف یک طرح هستند. آنهایی که در اکثریت هستند تلاش خواهند کرد، اما نمی‌توانند به اندازه کافی اقلیت را با نیت مشترک تطبیق دهند و فقط تا اندازه‌ای موفق به این کار می‌شوند. اختلافات مشورتی و نیز توافقات مشورتی وجود دارند. اما اقلیت‌ها غالباً می‌توانند نتایج را تا جایی بپذیرند که فرآیند رأی‌گیری عادلانه باشد و اکثریت تلاش می‌کند که (و شاید تا اندازه‌ای در این کار موفق شود) با آنچه که برآمده از دیدگاه‌های اقلیت است تطبیق یابد. حاصل کار، **تا اندازه‌ای** یک نیت مشترک است که مشروعیت خود را از یک فرآیند اساسی عادلانه کسب می‌کند (ولو اینکه هیچ فردی به آن رأی ندهد یا برخی افراد به آن رأی مخالف دهند).

تا اندازه‌ای شگفت‌آور است که دیویی این دیدگاه را در مورد رابطه مشورت با رأی اکثریت پیش بینی کرده بود:

انسانی که کفش می‌پوشد بهتر می‌داند که کفش تنگ است و کجای پا را می‌زند، حتی اگر کفش دوز در مورد اینکه چگونه مشکل او چاره می‌شود بهتر قضاوت کند... طبقه‌ای از متخصصان با منافع مشترک، به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر به صورت طبقه‌ای با منافع شخصی و دانش شخصی که در موضوعات اجتماعی اصلاً دانش محسوب نمی‌شود در می‌آیند. همانطور که غالباً گفته می‌شود، رأی‌گیری جایگزین گلوله می‌شود. اما آنچه مهم‌تر است این است که با در نظر گرفتن رهبران، کمک پیشین به روش‌های بحث، مذاکره و اقناع ناگزیر می‌گردد در حالی که ذات جذابیت زور، متوقف ساختن روی آوردن به چنین روش‌هایی است. حاکمیت اکثریت، به همان اندازه منتقدانی که به آن یورش می‌برند، مضحک است. اما آن هرگز صرفاً حاکمیت اکثریت نیست. همانطور که سیاستمدار عمل‌گرا یعنی ساموئل تیلدن<sup>۹۱</sup> سالها پیش از این گفته است: «بزارهایی که توسط آن اکثریت مبدل به اکثریت می‌شود، چیز مهم‌تری است»: مباحث پیشین، در مورد اصلاح دیدگاه‌هایی برای بررسی افکار اقلیت‌ها، موجب بهتر شدن مباحث بعدی می‌شوند به واسطه این واقعیت که اکثریت فرصت داشته است و اینکه در زمانی دیگر ممکن است موفق شود تبدیل به اکثریت شود... به عبارت دیگر، نیاز اساسی، بهبود روش‌ها و موقعیت‌های بحث، گفتگو و اقناع است» (Dewey 1927:207-208).

مردم‌سالاری مشارکتی رادیکال، رأی‌گیری را رد می‌کند زیرا گفته می‌شود که حقوق طرف‌های بازنده را زیر پا می‌گذارد و افراد را به صورت رقیبانی قرار می‌دهد که با یکدیگر اختلاف دارند. در حقیقت، مردم‌سالاری گرایان رادیکال تأکید می‌کنند که تا زمانیکه وفاق بی‌قید و شرط یا هم‌رایی کاملی وجود دارد، شور و مشورت تداوم می‌یابد. بنابراین هر کسی در خواهد یافت که آنها چه می‌خواهند، افراد با همدیگر اختلافی نخواهند داشت و اکثریت به اقلیت ظلم نخواهد کرد. در واقع، حاکمیت از طریق وفاق می‌تواند ظالمانه‌تر از رأی‌گیری اکثریت باشد، زیرا یک یا شمار اندکی از مخالفان می‌توانند جلوی تصمیم‌گیری برای تغییرات را بگیرند. همانطور که ریچاردسن اشاره می‌کند، پیامد حاکمیت از طریق وفاق این است که وضع موجود (به هر طریق غیر عادلانه‌ای) «بی‌جهت سلطه‌آمیز شود» (Richardson 2002:205). علاوه بر این، همانطور که گاتمن و تامپسون معتقدند، تصمیم‌گیری در مورد اینکه چه وقت اکثریت حکومت کنند و چه وقت تصمیم‌گیری دیگر اعمال شود (نظیر اتفاق آراء حاکم در هیات‌های منصفه، اقدامات اجرایی یا اقتدار والدین)، باید موضوع شور و مشورت گردد، نه آنکه توسط افراد یا جناح‌هایی که برنامه‌ها را کنترل می‌کنند تحمیل شود<sup>۹۲</sup>.

دلایل چندی با فرآیند چهار مرحله‌ای ریچاردسن تلاقی همراهی می‌کنند که به لحاظ اخلاقی جالب هستند و با توسعه پایدار برخی از تعهدات آمارتیا سن نیز مناسبت دارند. اول، ارزیابی مثبت نتیجه فرآیند



مشورتی (یک نیت تقریباً مشترک) با ارزیابی مثبت خود **فرآیند** همراه می‌شود. درست همانطور که یک تیم فوتبال به بازی جوانمردانه متعهد است و نه تنها می‌خواهد برنده شود، بلکه می‌خواهد به گونه‌ای جوانمردانه ببرد، یک اجتماع مردم‌سالارانه شورایی برای یک نیت مشترک و نیز فرآیند عادلانه‌ای که به واسطه آن اعضای گروه آن نیت را شکل می‌دهند، ارزش قائل می‌شود. مراحل ریچاردسن تصویری دقیق از آرمان آمارتیا سن در مورد یک «نتیجه فراگیر»<sup>۹۳</sup> است که در فرآیند ادغام می‌شود و از این طریق، «نتیجه نهایی»<sup>۹۴</sup> (نیت مشترک) حاصل می‌گردد. (Sen 1999b: 27). دوم، اگر مشورت کنندگان را ایجاد کنندگان نیت تقریباً مشترک و (در مواقعی) ایجاد کنندگان اهداف مشترک تلقی کنیم (آنها این کار را در جریان ارائه و تغییر طرح‌ها و اهداف، یا به وسیله طرح‌ها و اهداف انجام می‌دهند)، شاید از نامیدن «ناممکن بودن»<sup>۹۵</sup> یا دلبخواهی بودن ترجیحات فردی به عنوان یک کارکرد اجتماعی، اجتناب کنیم.

سوم، تمرکز ریچاردسن بر نیت مشترک از یک سو ما را قادر می‌سازد که به یک اندازه از اضمحلال ناخوشایند مشورت کنندگان فردی به صورت مشورت کنندگان ارگانیک جلوگیری کنیم، یا از سوی دیگر مشورت کنندگان فردی را به زیان نیت مشترک ارتقا بخشیم. دریافت ریچاردسن این است که نیت مشترک ناشی از آن چیزی است که «هر یک از ما به عنوان افراد مجزا فکر می‌کنیم که باید انجام دهیم» (Richardson 2002: 164) اما این مسأله همچنین ما را قادر می‌سازد که به اتفاق کسانی دست به عمل بنزیم که مسؤولیت‌هایی برای انجام وظیفه‌شان دارند. راه دیگر برای طرح موضوع، همان است که ریچاردسن یافته است؛ او «راهی را در مورد درک تصمیم‌گیری جمعی که هم زمان به اندازه کافی به شکلی کاملاً مشورتی صورت گیرد و نیز به اندازه کافی پذیرای موقعیت شهروندان باشد تا به سیاق مردم‌سالارانه محسوب شود»، به دست داده است. (Richardson 1999: 359). سرانجام، تلقی ریچاردسن از روند خرد عملی، او را قادر می‌سازد که نسبت به شیوه‌ای که در آن شور و مشورت معمولاً بر مبنای تعهدات موجود ساخته می‌شود (از طریق سازش عمیق و نوآوری) و نیز به شکلی خلاقانه اهداف جدیدی را پدید می‌آورد که حداقل اکثریتی از مشارکت کنندگان بتوانند بر آن صحه گذارند، مورد قضاوت قرار دهد.

### توانمندی‌ها و قابلیت‌های مشورت کنندگان

تا اینجا من منابع مردم‌سالاری مشورتی را برای فهم اهداف، ایده‌ها، گروه‌ها و اعضای گروه‌ها، شرایط زمینه‌ای و فرآیند شور و مشورت بررسی کرده‌ام. اما من کمتر درباره انواع اشخاصی که مشورت کنندگان توانا و با قابلیت خواهند شد صحبت کرده‌ام. مشورت کنندگان چه نوع مهارت‌ها و

قابلیت‌هایی باید داشته باشند و این مهارت‌ها و توانمندی‌ها چگونه ممکن است به دست آیند؟ بامن<sup>۹۶</sup> در متن موافقتش با برخی ایده‌های آمارتیا سن دربارهٔ رفاه، پاسخی به مسألهٔ مهارت‌های مشورت‌کنندگان داده است تا اندیشه‌ای را در مورد برابری اقتصادی شکل دهد. از نظر بامن، شهروندان در جامعه‌ای مردم‌سالارانه باید به لحاظ سیاسی برابر باشند، در این معنا که آنها دست کم در کمترین «کارگزاری سیاسی» و «آزادی اجتماعی موثر» وارد شوند (Bohman 1996, 1997). درست همانطور که آمارتیا سن تأکید می‌کند که برابری اقتصادی می‌بایست بر حسب عملکردهای اساسی نظیر رفاه غذایی مناسب و بهداشت و توانایی برای چنین عملکردهایی تعریف شود، بامن نیز به مردم‌سالاری گریان مشورتی توصیه می‌کند که برابری سیاسی کیفی را به عنوان سطحی خاص از توانمندی‌ها و کارگزاری سیاسی در نظر گیرند. اگر شخصی قادر نباشد که بر حسب آستانه حداقلی موارد بالا عمل کند، به لحاظ سیاسی ناتوان می‌شود.

بامن با وفاداری به روح رویکرد آمارتیا سن، مشارکت سیاسی را به عنوان روشی تلقی می‌کند که در آن زندگی‌مان خوب پیش می‌رود (یا به گونه‌ای عمل می‌کند که ما دلایلی برای ارزشمند دانستن زندگی‌مان داریم). اما بامن به دو طریق، فراتر از آمارتیا سن گام بر می‌دارد؛ اول، او از توانمندی‌ها و مهارت‌هایی که به کارگزاری سیاسی کمک می‌کنند، توصیفی دقیق به دست می‌دهد. دوم، او معتقد است که در تقابل با برابری منابع، دستیابی برابر به منابع یا برابری فرصت‌ها، «فقط برابری توانمندی‌های سیاسی، مشورت را کاملاً مردم‌سالارانه می‌سازد» (Bohman 1996: 109). در این زمینه من به اقتباس اول بامن علاقه‌مند هستم که با برخی از ایده‌های ریچاردسن و من تکمیل می‌شود.

فضا به من اجازه می‌دهد که اندکی به انواع مهارت‌هایی بپردازم که مشورت‌کنندگان خوب برای «کارگزاری سیاسی» کارآمد، خواهند داشت<sup>۹۷</sup>. این مهارت‌ها عبارتند از: (۱) مهارت به اجرا درآوردن گفتگوی جمعی یا ایجاد طرح‌هایی دربارهٔ یک موضوع چنان که استدلال‌ات فرد «به لحاظ مشورتی تحویل گرفته شود» (Bomhan 1996: 110)<sup>۹۸</sup>؛ (۲) توانایی برای درگیر شدن در مباحثه و ضد مباحثه (آنچه که ریچاردسن «استدلالات و مباحثات در حال تغییر» می‌نامد) به منظور «فهمیدن آنچه که واقعاً بایستی انجام شود» (Richardson 2002: 76)<sup>۹۹</sup>؛ (۳) مهارت‌هایی در تدوین یک بحث، نشان دادن این امر که برخی دویارگی‌ها (تقسیم بندی‌ها) نه منحصر به فردند و نه جامع، و یافتن راه‌هایی برای سازگاری طرح‌ها و ارزش‌های سازش؛ (۴) توانایی برای قانع کردن اما نه در قالب لفاظی فریبکارانه<sup>۱۰۰</sup>. موضوع دیگری که به آن پرداخته می‌شود در مورد مزیت راه‌های متفاوتی است که شهروندان به گونه‌ای موثرتر این مهارت‌ها را کسب می‌کنند-برای مثال، آموزش رسمی و غیر رسمی، «یادگیری در حین انجام

کار» (مشارکت در فرآیندهای مشورتی) و جنبش‌های قدرتمند مدنی<sup>۱۱</sup>.

روشن است که اعضای گروه به لحاظ این توانمندی‌های مشورتی به طور قابل توجهی متفاوت هستند، درست همانطور که آنها به لحاظ قدرت اجتماعی و منزلت اجتماعی متفاوت هستند. همچنین واضح است که صورتبندی یک معیار کیفی درباره آستانه توانایی فرد برای تدوین طرح‌ها، اگر نه غیر ممکن، دشوار است. اما این دشوار بودن نباید باعث شود که ریچاردسن به نوعی رئالیسم درباره اختلافات موجود تنزل کند؛ رئالیسمی که «رویکردهای صریح»<sup>۱۲</sup> (Richardson 2002: 89.) جهت پیشبرد آرمان اجتماعی توانمندی‌های سیاسی برابر را رد می‌کند، رجعت نماید. او به درستی تأکید می‌کند که «نهادهای اساسی جامعه باید سازمان داده شوند تا از توانایی هر شهروند حمایت کنند و آنها به طرز سودمند در مشورت مردم‌سالارانه درگیر شوند» (Richardson 2002: 89.). اما فهرست او از این نهادها به طرز اعجاب آوری شامل نهادهای آموزش رسمی و غیر رسمی و نیز ابتکار عمل‌های توانمندکننده که می‌توانند نقش مستقیمی در پروراندن و اصلاح توانمندی‌های مشورتی شهروندان داشته باشند، نمی‌شود. تجارب حکومت مشارکتی قدرتمند به صورت «مدارس مردم‌سالاری» برای اعضای گروه‌هایی عمل می‌کند که مهارت‌هایی را که برای شهروندی و شور و مشورت مردم‌سالارانه مهم هستند، به دست آورده یا بهبود می‌بخشد (Fung and Wright 2003: 23, 56, 119-28.).

علاوه بر توانمندی‌هایی که به عملکرد سیاسی یک فرد در گردهم‌آیی‌های مردم‌سالارانه کمک می‌کنند، عمل شور و مشورت مردم‌سالارانه مستلزم این است که اعضای گروه به واسطه فضائل معینی، کاراکنتر یا قابلیت‌های مدنی خود را نشان داده و ترغیب شوند. گاتمن و تامپسون در این خصوص کمک مهمی کرده‌اند. آنها سه تا از فضایل مشورتی شهروندان مردم‌سالار را نشان می‌دهند: احترام متقابل، همبستگی مدنی و بلند نظری مدنی. اگر چه بسط این دیدگاه از حوصله این مقال خارج است، من به سه مورد گاتمن و تامپسون، فضیلت شکپایی (مدارا) را اضافه می‌کنم و نشان می‌دهم که مدارای مشورتی جنبه‌های هر سه فضیلت را ترکیب می‌کند. وقتی که شهروندان عقاید، افکار یا شیوه زندگی همدیگر را شدیداً رد می‌کنند، این نوع مدارا نقش مهمی ایفا می‌کند<sup>۱۳</sup>.

یک مشورت‌کننده فرهیخته به دیگر اعضای گروه احترام می‌گذارد، در این معنا که (اگر چه او ممکن است همانند دیگران نباشد و اختلافات عمیقی با آنها داشته باشد) «نگرش مطلوبی نسبت به کسانی دارد که با او اختلافاتی دارند» (Gutman and Thompson 1996: 79.). شهروند فرهیخته با تلاش در جهت فهم و ارزیابی صادقانه طرح‌های همشهریانش و ارزیابی آنها در مورد طرح‌های او، به آنها احترام می‌گذارد. با آگاهی از اصل عمل متقابل، مشورت‌کننده نیکو، به واسطه تدوین طرح‌ها و ارائه دلایلی

برای طرح‌ها تا همشهريان بفهمند و اصولاً آنها را بپذيرند، به ديگران احترام می‌گذارد. علاوه بر احترام به همشهريان، مشورت کنندگان فرهیخته همبستگی مدنی را به اثبات می‌رسانند. مشورت کنندگان فرهیخته همبستگی مدنی را تجلی می‌بخشند؛ آنها این کار را به هنگامی که صادق و درستکار هستند و در خصوص کارهایی که انجام می‌دهند، طرح‌ها و دلایلی ارائه می‌نمایند (زیرا به این کارها اعتقاد دارند و صرفاً به دلایل استراتژیک دست به عمل نمی‌زنند) صورت می‌دهند. همبستگی مدنی همچنین به این معناست که مشورت کنندگان به آنچه که از آن طرفداری می‌کنند عمل می‌نمایند و دلالت‌های عملی اصول اخلاقیاتی‌شان را می‌پذیرند. سرانجام، همبستگی مدنی به این معنا نیست که فرد مجبور است به گونه‌ای جزئی ارزش‌ها یا اهداف فردی را کاملاً حفظ کند، زیرا فرد می‌تواند (از طریق فرآیند مشورتی) آزادانه ارزش‌های جدید (و هویت شخصی جدیدی) را شکل دهد.<sup>۱۴</sup> این دوباره شکل دادن خلاق وقتی صورت می‌گیرد که درگیری سازنده با دیگری، فضیلت سومی، یعنی بلند نظری مدنی را متجلی سازد.

مشورت کنندگان، به واسطه نگرش‌های‌شان نسبت به طرح‌ها، دلایل، یا اهداف کسانی که با آنها مخالف هستند، بلند نظری مدنی را به اثبات می‌رسانند. اول، مشورت کنندگان، طرح‌ها و دیدگاه‌های یکدیگر را مورد بررسی قرار می‌دهند همانطور که دیدگاه‌های اخلاقیاتی‌شان را به جای اینکه به صورت پوششی برای استراتژی سیاسی و منفعت اقتصادی درآورند، آنها را به شکلی صادقانه ابراز می‌کنند. مشورت کنندگان فرهیخته به جای اینکه درگیر حمله‌های احساسی<sup>۱۵</sup> شوند، امتیازات استدلال‌های یکدیگر را ارزیابی می‌کنند. دوم، بلند نظری مدنی مستلزم فضیلت سعه صدر است، زیرا فردی که در ابتدا با او مخالفم، ممکن است (با تأمل بیشتر) ایده بهتر یا چیز عجیبی داشته باشد که به یک نیت تقریباً مشترک کمک کند. و «خصوصاً میل به جستجوی سازش عمیق، یک شکل مهم سعه صدر است» (Richardson 2002: 187). این فضیلت همچنین ایجاب می‌کند که ما به جای اینکه اصول بنیادی محکمی ارائه کنیم که از سوی مشورت کنندگان هم‌سنخ من رد می‌شوند، برای مسائل موجود به راه‌حل‌های مشورتی توجه کنیم. مشورت کننده بلند نظر همچنین وقتی که دیگران خودشان را با رجوع به باورهای درک نشدنی یا غیر قابل قبول برای برخی از مخاطبان‌شان تبیین<sup>۱۶</sup> می‌کنند، به آنها گوش می‌دهد. بی‌تردید، وقتی که شهروندان «می‌کوشند تا از طریق در پیش گرفتن سیاست‌هایی که اصول‌شان را به یکدیگر نزدیک می‌سازد، اختلافات کلی‌شان را به حداقل رسانند»، بلند نظر هستند (Gutman and Thompson 1996: 89). -ولو اینکه آن اصول، از جایگاه بالا یا اصول غایی آنها، مطلوبیت کمتری داشته باشند. بلند نظری مدنی به یک بازسازی مشورتی در مورد مدارا کمک می‌کند. زیرا به

مشورت کننده اهل مدارا توصیه می‌کند که پذیرای این مسأله باشد که ترجیحات اولیه او ممکن است از طریق فرآیند مشورتی تغییر یابند.

بسیاری از اشخاص و عوامل اجتماعی هستند که دستیابی، حفظ و ارائه این فضایل مشورتی را با مشکل مواجه می‌سازند. اما چنین بیان خواهم کرد که آموزش مدنی، اشخاص نمونه، و پذیرش فرآیند مشورتی، همگی در غلبه بر این موانع و پیش بردن فضایل مدنی، نقش دارند.

بدون مشارکت کنندگانی با «خمیر مایه درست»، رویکرد مشورتی به مردم‌سالاری، احترام آشکار به افراد، تصمیماتی که متقابلاً قابل پذیرش باشند یا پیش بردن عدالت، امکان پذیر نیست. همانطور که ژان درز و آمارتیا سن اشاره می‌کنند، علاوه بر اهمیت افکار مردم‌سالارانه و نهادهای مردم‌سالاری، مردم‌سالاری مستلزم این است که شهروندان باید «کار مردم‌سالاری انجام دهند» (Dréze and Sen 2002: 347-52). اگر مردم‌سالاری مشورتی عملی شود، به گروه‌هایی با انواع خاصی از مهارت‌ها و قابلیت‌ها نیاز دارد. مردم‌سالاری گرایان مشورتی یعنی گاتمن، بامن و تامپسون، طرح‌هایی را برای ماهیت آن مهارت‌ها و قابلیت‌ها ارائه می‌کنند که دفاع از مردم‌سالاری مشورتی و بحث پر معنی اما مختصر آمارتیا سن در مورد «آزادی فردی به عنوان یک تعهد اجتماعی» (Sen 1999b: 282)، را شرح می‌دهند.

### ملاحظات پایانی

به اعتقاد من، رویکرد توانمندی‌گرای آمارتیا سن، مستلزم این است که مردم‌سالاری به عنوان «خرد جمعی آزاد»<sup>۱۷</sup> (Sen 2003: 33) درباره موضوعات ارتباط اجتماعی درک شود. سن توصیه می‌کند که آرمان مردم‌سالاری مشورتی او به صورت تعبیر ما از اهداف و ابزارهای توسعه (در کشورهای توسعه یافته و نیز در حال توسعه) دریافت شود:

فرآیندهایی نظیر مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و انتخاب اجتماعی، در بهترین حالت، نمی‌توانند به عنوان چیزهایی عداد **ابزارهای** توسعه در نظر گرفته شوند (از طریق بیان کمکشان به رشد اقتصادی)، بلکه باید به عنوان بخش‌های سازنده اهداف توسعه فهمیده شوند (Sen 1999b: 291).

این تأکید بر خرد جمعی نه تنها می‌بایست چگونگی درگیر شدن ما در نظریه و عمل در خصوص «توسعه» را تغییر دهد، بلکه باید نحوه تفکر ما در مورد برابری و عدالت را نیز متحول سازد. پاسخ سن به پرسش معروفش یعنی «برابری در چه چیزی؟» (Sen 1980) عبارت است از برابری توانمندی‌های اساسی که به گونه‌ای مردم‌سالارانه در موردشان تصمیم گرفته می‌شود و نیز برابری آزادی‌های کرداری

و فرآیندی. در نتیجه، به جای ارائه یک نظریه که برای دیگران بهتر باشد یا طرحی کلی از «جامعه عادلانه» به دست دهد، او خارج از نظریه فلسفی گام بر می‌دارد و به یک برداشت کردار محور از تصمیم‌گیری مردم‌سالارانه قائل می‌شود. در یک متن مهم که در اینجا بخشی از آن نقل می‌گردد، سن بیان می‌کند که:

اشتباه خواهد بود که در سطح نظریه محض در مورد عدالت، خیلی زودهنگام گرفتار یک سیستم خاص «ارزش‌گذاری»<sup>۱۸</sup> درباره برخی از این مقولات قابل مناقشه [نظیر «ارزش‌هایی» که به توانمندی‌های متنوع یا به مقولات انباشتی در برابر مقولات توزیعی، داده می‌شود]<sup>۱۹</sup> که فضا را برای تصمیم‌گیری مردم‌سالارانه در این مسائل حیاتی (و به طور کلی‌تر در «انتخاب اجتماعی» از جمله تنوع فرآیندهایی که به مشارکت مربوط می‌شوند)، به شدت محدود می‌سازد، شویم. به نظر من، ایده‌های بنیادی در مورد عدالت می‌توانند جدای از برخی مسائل اساسی طرح شوند که گرچه به طور گریزناپذیری به ایده‌های بنیادی عدالت مربوطند، اما نمی‌توانند به شکلی موجه به یک انتخاب منحصر به فرد در مورد برخی فرمول‌های بسیار توصیفی از ارزش‌های نسبی درباره طرحی واحد برای «جامعه عادلانه»، منتهی شوند (Sen 1999b: 286-87).

سن همچنین مدعی است که «ارزش بحث جمعی برای استدلال درباره مردم‌سالاری به کار می‌رود و هم رأی با دیویی اظهار می‌دارد که «نقایص مردم‌سالاری، مردم‌سالاری را بیشتر ایجاب می‌کند، نه کمتر» (Sen 2003:34). من همچنین بیان کرده‌ام که نظریه آکادمیک و پراتیک نهادی مردم‌سالاری مشورتی، کمک بسیاری به رویکرد توانمندی‌گرای آمارتیا سن و بحث جمعی درباره ایده‌ها، نهادها و عملکرد مردم‌سالاری کرده است. نظریه‌پردازان مشورتی و متخصصان تجارب مشورتی، بحث جمعی را به اهداف، هنجارها، شرایط امکانی، فرآیند و محدودیت‌های مردم‌سالاری مشورتی و نیز توانایی‌ها و فضائل شهروندان مشورتی را بسط داده‌اند. همانطور که سن و دیگران به واسطه رویکرد توانمندی‌گرا به بحث جمعی درباره مردم‌سالاری کمک کرده‌اند، آنها از بسیاری از چالش‌ها، ارتباط‌ها، بینش‌ها و محدودیت‌های مردم‌سالاری‌گرایان مشورتی بهره خواهند گرفت. امید می‌رود که بحث جمعی حاصل آمده درباره اهداف و ابزارهای مردم‌سالاری و مردم‌سالاریزده شدن، به بررسی چالش‌های ملی و جهانی‌مان (یعنی توسعه عمیق‌تر، کلی‌تر نهادهای مردم‌سالارانه و شیوه‌های زندگی انعطاف‌پذیرتر)، کمک کند.

۱- من از سایینا آلکایر، داگلاس گراب، لورا هوسی، کریستوفر موریس، هنری ریچاردسن، و دانشجویان «سینار جنبی کمیته علوم سیاسی، فلسفه و خط‌مشی عمومی دانشگاه مریلند» به دلیل تذکرات مفیدشان ممنونم (البته همه آنها که بایسته بود نامشان را بیاورم نیاوردم). همچنین از نهادهایی که مرا برای ارائه مقاله دعوت کردند و الهامات تشویق‌آمیزی به من دادند متشکرم:

Philadelphia Area Philosophy Consortium, St. Joseph's University, January 2003;  
Fundacion Nueva Generacion Argentina y Centro de Investigaciones Filosoficas, Bajo Belgrano, Argentina, March 2003;

Department of Philosophy, Michigan State University, April 2003;

Workshop on "Deliberative Democracy: Principles and Cases," University of Maryland, May 2003;

3-RD Conference on the Capability Approach: From Sustainable Development to Sustainable Freedom, University of Pavia, Italy, September 2003.

این مقاله، فصل‌نهایی کتاب در دست‌انتشار من با عنوان «مشورت درباره توسعه جهانی: فلسفه اخلاق، توانمندی و مردم‌سالاری» خواهد بود.

۲- "foundation".

۳- agency: معادل‌یابی این واژه بی‌نهایت دشوار است. در متون تخصصی علوم اجتماعی چهار واژه با معانی نزدیک و در عین حال با تفاوت‌های معنادار وجود دارند؛ agency، action، behavior، و subject. معمولاً برای agency معادل عاملیت گذاشته‌اند، اما معنای تحت‌اللفظی این واژه کاملاً با درون‌مایه اصطلاحی آن متناقض است. منظور اصطلاحی از Agency، دقیقاً نوعی تأکید بر ارادی بودن یک کنش (action) است. در حالی که معنای «عاملیت» معادل نوعی مفهوم «کارگزار»ی است. مثلاً می‌گوید: «عاملیت مجاز ایران خودرو». جالب اینکه مترجم کتاب «برابری و آزادی» آمارتیا سن (حسن فشارکی) هم احتمال متوجه نارسایی معادل «عاملیت» بوده است، و معادل «تکلیف» را برگزیده است. اما این معادل نیز همان دشواری را دارد. ما از میان کل واژه‌های نزدیک معادل «کردار» را ترجیح دادیم. م.

۴- well-being.

۵- achievement.

۶- Crocker 1992, 1995, and forthcoming (زیر چاپ).

۷- "freedom centered".

۸- patient.

۹- همچنین بنگرید به:

Sen 1985: 203-41;

Sen 1999b: 4, 11, 17-18, 53, 190-91, 281, 287-88;

Alkire 2002: 6, n. 18; 9.

۱۰- "opportunity aspect of freedom".

۱۱- "process aspect of freedom".

۱۲- "levers".

۱۳- جی. ای. کوهن آنجا این خط را مرتکب شد که سن را با به کار بردن عبارت «پهلوان‌گرایی» ("athleticism") متهم

کرد؛ 1993: 25-26. Cohen.

۱۴- بنگرید به:

Pettit 1997.

۱۵- fairness.

۱۶- equity.

۱۷- personal advantage.

۱۸- functioning.

۱۹- بنگرید به:

Sen 1999b: 148;

Sen 1999a: 9-11;

Drèze and Sen: 2002:24-25.

۲۰- fair comment.

۲۱- breadth.

۲۲- من تعابیر «پهن‌پیکر»، «عمق‌پیکر» و «حیطه گسترده» را از کارل کوهن اقتباس کرده‌ام (Carl Cohen 1971). همچنین

بنگرید به:

Stojanovic 1993 and Crocker 1983: 293, 299-300.

۲۳- Huaorani.

۲۴- Quehueire Ono.

۲۵- همچنین بنگرید به:

Sen 1999b: 241;

Sen 2004: 335-36.

۲۶- دانیل لیتل تمایز مفیدی میان «مردم‌ها در نظریه تجویزی مردم‌سالاری» صورت داده است: «اصل شهروندی جهانشمول» و «اصل آزادی و اصل برابری». اولی تأکید دارد «همه اعضای جوان جمع باید موقعیت شهروندان را داشته باشند (یعنی نباید هیچ محدودیتی در حقوق سیاسی در حکومت، برای گروه‌های مختلف مردم لحاظ شود)». دومی مؤید این نکته است که «همه شهروندان باید به تناسب بسط حقوق برابر به همه، از گسترده‌ترین مجموعه حقوق سیاسی و آزادی‌های ممکن بهرمنند گردند» (Little 2003: 222).

۲۷- Drèze and Sen 2002: 347.

۲۸- پرسش دیگری که با ملاحظه هوارانی‌ها در شرایط اکوادور و آمازون مطرّه است، واقعاً این است که هوارانی‌ها و دیگر قبایل آمازون (حتی دیگر گروه‌های متأثر از آنها از جمله اکوادوری‌ها، دیگر حکومت‌های ملی و شرکت‌های نفتی چندملیتی) می‌توانند و باید به طور جمعی و بر اساس مساوات تصمیم بگیرند و از منافع ابزاری مردم‌سالاری بهره‌مند شوند. مواد لازم عبارت است از اصولی برای تصمیم آمدن به پشت میز، مجموعه‌ای از دستور کارها، و شور و مشورت‌هایی راجع به اهداف و ابزار خط‌مشی‌هاست.

۲۹- برای ملاحظه براهین له یا علیه این ادعا که مردم‌سالاری عدالت، برابری، کارآمدی و آزادی را به دنبال دارد، بنگرید به:

Shapiro and Hacker-Cordón 1999.



فرید زکریا (در Zakaria 2003) استدلال می‌کند که مردم‌سالاری (غیرلیبرال) غالباً آزادی را پایمال می‌کند. رابرت کیگن در مقاله‌ای نظر زکریا را نقد کرده‌است:

Kagan 2003: 27-37.

برای یک مطالعه وسیع و بسیار دقیق درباره آنچه شواهد مربوط به تأثیرات مردم‌سالاری بر رشد اقتصادی و توسعه انسانی گویای آن هستند (و آنچه نمی‌توان از شواهد نتیجه گرفت)، بنگرید به:

Siegle 1999, Democratization and Economic Growth: The Contribution of Accountability Institutions Ph. D. dissertation for the School of Public Affairs, University of Maryland, College Park (2001).

همچنین بنگرید به:

Halperin, Siegle, and Weinstein 2005.

۲۰- opportunity aspect of freedom.

۳۱- nanny state.

۳۲- trivial.

۳۳- Sen 1992: 46, n 19.

این متن گواهی است بر اینکه نوسbaum در این گفتار خود که «سن هیچ‌گاه ایده یک آستانه و حد را مطرح نکرده است» (Nussbaum 2002: 12)، به خطا رفته بود.

۳۴- همچنین بنگرید به:

Sen 1999b: 153-54.

۳۵- constitutionalism.

۳۶- Nussbaum 2000: 77; Richardson 2002:104, 154,214,246.

۳۷- دشت‌های بی‌درخت پوشیده از گل‌سنگ نواحی قطبی.م.

۳۸- Sen 1992:146-47.

۳۹- Alkire 2002: 92.

۴۰- public scrutiny.

۴۱- ارجاعاتی که سن ارائه می‌دهد شامل این منابع‌اند:

Habermas 1994;

Benhabib 1994;

Bohman and Rehg 1997;

Fishkin 1971;

Dahrendorf 1988;

Hamlin and Pettit 1989;

Sunstein 1993;

Gutmann and Thompson 1996.

از جمله مهم‌ترین آثاری که از مردم‌سالاری مشورتی دفاع یا آن را ارزیابی می‌کنند، و سن اشاره‌ای به آنها نکرده است (بسیاری از آنها پس از سال ۱۹۹۹ منتشر گردیده است)، این منابع هستند:

Bohman 1996;

Cohen 1989, 1996;

Elster 1998;  
 Macedo 1999;  
 Shapiro and Hacker-Cordón, 1999a, 1999b;  
 Paul 2000;  
 Young 2000;  
 Cass Sunstein 2001;  
 Richardson 2002;  
 Fung and Wright 2003;  
 Shapiro 2003;  
 Ackerman and Fishkin 2004;  
 Fung 2004;  
 Gutmann and Thompson 2004;  
 Leib 2004.

سن در مقاله سال ۲۰۰۴ خود به عنوان «عناصر یک نظریه راجع به حقوق بشر» (Elements of a Theory of Human Rights) (Sen 2004: 349, n. 57 and n. 58)، در رابطه با مردم‌سالاری مشورتی و خرد جمعی به ترتیب به دو منبع زیر ارجاع می‌دهد:

Cohen 1996;  
 Gutmann and Thompson 1996.

۴۲- جوشوا کوهن در یک مقاله که به بنیانگذاری جنبش اخیر مردم‌سالاری مشورتی کمک کرد، می‌گوید: «منظور من از یک مردم‌سالاری مشورتی تقریباً یک انجمن است که مسائل آن با مشورت جمعی اعضایش رتق و فتق می‌شود» (Cohen, J. 1989: 17). بنگرید به تعریف آمی گاتمن و دنیس تامپسون: «مردم‌سالاری مشورتی برداشتی از سیاست مردم‌سالارانه است که در آن تصمیمات و خطمشی‌ها در فرایندی از بحث میان شهروندان آزاد و برابر یا نمایندگان مسؤولشان سنجیده می‌شود» (Why Deliberative Democracy is Different in maul, Miller Jr. , and Paul (2000):161).

۴۳- James Bohman.

۴۴- reciprocity.

۴۵ - publicity.

۴۶ - accountability.

۴۷- بنگرید به: Diamond 1999:1-19.

۴۸- *“Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance”*.

۴۹- «چرخه» به شیوه‌ای ارجاع دارد که سن چنین درباره آن معتقد است: «حکومت اکثریت می‌تواند یکسره ناسازگار و متناقض باشد؛ «الف»، «ب» را به حربه اکثریت شکست می‌دهد؛ «ب»، «ج» را با یک اکثریت به هزیمت می‌کشد؛ و «ج» به نوبه خود «الف» را با یک اکثریت شکست می‌دهد» (Sen 2002: 68).

همچنین بنگرید به:

Mackie 2003.

۵۰- بنگرید به:

Richardson, “*Democratic Intentions*,” in Bohman and Rehg 1997: 349-82 and Richardson 2002:162-76.

۵۱- تعریض از نگارنده اصلی در نقل قول است.م.

۵۲- reciprocity.

۵۳- publicity.

۵۴- accountability.

۵۵- گاتمن و تامپسون به تلقی لارنس بکر از عمل متقابل («انجام تلافی مناسب برای نیکی دریافت شده») متکی هستند. بنگرید به:

Becker 1986: 73-144.

در عین حال می‌توان علاوه بر این به طور خلاصه‌تر عمل متقابل را انجام پاسخ‌های مناسب در قبال بدی‌ها و همچنین نیکی‌های دریافت شده دانست. بنگرید به:

Crocker, J. L. 1992: 1059.

۵۶- monistic.

۵۷- Augusta National Golf Association.

۵۸- “the expressive liberty”.

۵۹- Galston 2002.

۶۰- گاتمن و تامپسون این مباحث را در منبه ذیل توضیح داده‌اند:

Gutmann and Thompson 2004:116-38.

۶۱- بنگرید به: Broder 2004: 27.

۶۲- بنگرید به: Alkire 2002: 271-77.

۶۳- بنگرید به: Richardson 2002: 89.

۶۴- بنگرید به: Denuelin 2003.

۶۵- United Nations Development Programme 2004.

۶۶- هالپرین، سیگل و وینشتاین مردم‌سالاری‌ها را چنین تعریف کرده‌اند: «کشورهایی که به استانداردهای نسبتاً بالایی از آزمون و سنجش‌های راستین و نهادی شده بر قدرت اجرایی دست یافته باشند و مکانیسم‌هایی برای مشارکت عامه در فرآیند سیاسی ایجاد کرده باشند» (Halperin, Siegle, and Weinstein 2005: 66).

۶۷- “democratic fix”.

۶۸- “democratic advantage”.

۶۹- Halperin, Siegle, and Weinstein 2005:146-51.

۷۰- “self-conscious intentional design efforts”.

۷۱- Compare Fung and Wright 2003: 28, 32; Baiocchi 2003: 56-58; Drèze and Sen 2002: 362-63.

۷۲- Porto Alegre.

۷۳- Henry Richardson.

۷۴- بنگرید به: Richardson 1997 and 2002: chap. 10.

۷۵- intention/action perspective.

۷۶- know-how.

۷۷- know-whether.

۷۸- final ends.

۷۹- Richardson 2002: 82.

۸۰- Jürgen Habermas 1995.

۸۱- John Rawls 1999:140-48.

برای تحلیلی از این دو گزینه و دفاع از گزینه دوم بنگرید به:

Guariglia 2001:147-55.

۸۲- Cass Sunstein.

۸۳- بنگرید به سن که می گوید: «توافق بر سر تصمیمات جمعی تا هنگامی شکوفا خواهد ماند که مابانی شکل گیری این توافق خیلی جزء جزء نشده باشند» (Sen 2002: 558 در Alkire 2002: 92-93). همچنین بنگرید به:

Sunstein 2001: 56-58 and 1999:123-50.

۸۴- deep compromise.

۸۵- bare compromise.

۸۶- togetherness.

۸۷- بنگرید به: Sen 1999b: 254-61.

۸۸- Richardson 2002: 172.

۸۹- من این مباحث را در منبع ذیل بررسی کرده‌ام: Crocker 2004.

۹۰- Quaker؛ فرقه‌ای مسیحی که عنوان دیگر آن «انجمن دوستان» است. ریشه آن به اصلاحات دینی و آموزه‌ای جرج فاکس باز می‌گردد که از حدود سال ۱۶۴۷ دکتربین «مسیح درونی» را پایه‌گذاری کرد. کواکرها معتقدند که وحی الهی به صورت بی‌واسطه و فردی است. تمام افراد می‌توانند کلام خدا را در روح خود پذیرا شوند و کواکرها می‌کوشند تا این پیام را بشنوند. آنها نام این وحی را نور درونی، یا مسیح درونی می‌گذارند و معتقدند که نخستین فردی که در طول تاریخ این نور درونی را تشخیص داد، مسیح بود. آنها وجود یک کیش رسمی را مردود می‌دانند، و آئین پرستش آنها مبتنی بر سکوت است. آنها هر یک از شرکت‌کنندگان در آئین دوستی را ظرف بالقوه کلام حق می‌پندارند. گردهم‌آیی‌های کواکرها یک یا دو بار در هفته انجام می‌شود. این مراسم بدون سازمان‌دهی انجام می‌شود، به این معنا که هیچ وعظ و خطابه‌ای و هیچ مناسک رسمی‌ای برگزار نمی‌شود. این ملاقات‌ها به این منظور تشکیل می‌شود که به اعضا کمک کند تا حضور خدا را به عنوان راهنما در متن زندگی‌شان احساس کنند. م.

۹۱- Samuel L. Tilden.

۹۲- Gutmann and Thompson 1996: 32-33.

۹۳- comprehensive outcome.

۹۴- culmination outcome.

۹۵- impossibility.

۹۶- Bohman.

۹۷- Bohman, Public Deliberation, 124, 126.

۹۸- Bohman, Public Deliberation, p. 110.

بامن با اقتباس از آستین (Austin 1955)، «تحویل گرفتن مشورتی» میان همه مشارکت‌کنندگان در شور و مشورت را چنین تعریف می‌کند: «شور و مشورت دربارهٔ براهینی که منسوب به دیگرانی است که پاسخ به آنها در جریان گفتگو مورد توقع است. این تحویل گرفتن، مستقیماً در کنش متقابل گفتگو نمود می‌یابد، در بده بستان نوع‌های گوناگون» (Bohman 1996: 59).

۹۹- Richardson, Democratic Autonomy, p. 76.

۱۰۰- Richardson 2002: 90.

۱۰۱- Richardson 2002: 92.

همچنین بنگرید به: Stromquist 2003.

۱۰۲- “direct approaches”.

۱۰۳- بنگرید به: Crocker 2004 and Oberdiek 2001.

۱۰۴- سن در دو کتاب (Sen 1998 and 2000)، جبرگرایی و ذات‌گرایی هویت را به طور قانع‌کننده‌ای رد می‌کند و از توانایی انسانی ما در شکل دادن و تعالی هویت‌های (چندگانه) و از ایجاد آزادانه هویت‌های پیچیده دفاع می‌کند. بنگرید به: Young 1997.

۱۰۵- ad hominem.

۱۰۶- explain

۱۰۷- “open public reasoning”

۱۰۸- weighting.

۱۰۹- تعریض از نگارندهٔ متن اصلی است. م.

#### منابع:

1. Ackerman, B. and Fishkin, J. S., *“Deliberation Day”*, New Haven & London: Yale University Press.
2. Alkire, S. (2002), *“Valuing Freedoms: Sen’s Capability Approach and Poverty Reduction”*, Oxford: Oxford University Press.
3. Austin, J. L. (1955), *“How to do Things with Words”*, Oxford: Oxford University Press.
4. Benhabib, S. (1994), *“Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy”*, Constellations 1/1.

5. Benhabib, S. (1996) (ed.), *“Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political”*, Princeton: Princeton University Press.
6. Biaocchi, G. (2003), *“Participation, Activism and Politics: The Porto Alegre Experiment”*, in Fung and Wright 2003.
7. Bohman, J. (1996), *“Public Deliberation: Pluralism, Complexity and Democracy”*, Cambridge, MA: MIT Press.
8. Bohman, J. (1997), *“Deliberative Democracy and Effective Social Freedom: Capabilities, Resources, and Opportunities”*, in Bohman and Rehg 1997.
9. Bohman, J. (forthcoming), *“Cosmopolitan Deliberation”*, Cambridge: Polity Press.
10. Bohman, J. and Rehg, W. eds. (1997), *“Deliberative Democracy”*, Cambridge, MA: MIT Press.
11. Broder, D. (2003), *“Endangered Suffrage”*, Washington Post (September 17): 27.
12. Cohen, C. (1971), *“Democracy”*, Athens, GA: University of Georgia Press.
13. Cohen, G. A. (1993), *“Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”*, in Nussbaum and Sen 1993.
14. Cohen, J. (1989), *“Deliberation and Democratic Legitimacy”*, in A. Hamlin and P. Pettit (ed.) *The Good Polity*, Oxford: Blackwell.
15. Cohen, J. (1996), *“Procedure and Substance in Deliberative Democracy”*, in Benhabib 1996.
16. Crocker, D. A. (1983), *“Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Marković and Stojanović”*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press; Sussex, England: Harvester Press.
17. Crocker, D. A. (1992), *“Functioning and Capability: The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic”*, *Political Theory* 20, 4(1992): 584-612.
18. Crocker, D. A. (1995), *“Functioning and Capability: The Foundation of Sen’s and Nussbaum’s Development Ethic, Part 2”*, in Nussbaum and Glover 1995.
19. Crocker, D. A. (2004), *“Tolerance and Deliberative Democracy,”* a paper given at the 4<sup>th</sup> Conference of the Human Development and Capability Association, Pavia, Italy 5-7 September.
20. Crocker, D. A. (forthcoming), *“Deliberating Global Development: Ethics, Capability, and Democracy”*.

21. Crocker, J. L. (1992), *“The Upper Limits of Just Punishment”*, Emory Law Journal 42.
22. Cunningham, Frank (1994), *“The Real World of Democracy Revisited”*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
23. Dahrendorf, R. (1988), *“The Modern Social Contract”*, New York: Weidenfeld.
24. Dewey, J. (1927), *“The Public and Its Problems”*, Athens, OH: Swallow Press, Ohio University Press.
25. Deneulin, S. (2003), *“Promoting Human Freedom under Conditions of Inequality: Can Development and Democratic Practice be Reconciled?”* 3<sup>rd</sup> Conference on the Capability Approach: From Sustainable Development to Sustainable Freedom, Pavia, Italy (September).
26. Drèze, J. and Sen, A. (2002), *“India: Development and Participation”*, 2<sup>nd</sup> Ed., “Oxford: Oxford University Press.
27. Diamond, L. (1999), *“Developing Democracy”*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
28. Elster, J. (ed.) (1998), *“Deliberative Democracy”*, Cambridge: Cambridge University Press.
29. Fishkin, J. (1971), *“Democracy and Deliberation”*, New Haven, Conn. : Yale University Press.
30. Fung, A. (2004), *“Empowered Participation: Reinventing Urban Democracy”*, Princeton: Princeton University Press.
31. Fung, A., and Wright, E. O. (ed.) (2003), *“Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance”*, London: Verso.
32. Galston, W. (2002), *“Liberal Pluralism”*, Cambridge: Cambridge University Press.
33. Guariglia, O. (2001), *“Una etica para el siglo. XXI: Etica y derechos humanos en un tiempo posmetafisico”*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica.
34. Gutmann, A. and Thompson, D. (1999), *“Democratic Disagreement”* in Macedo 1999.
35. Gutmann, A. and Thompson, D. (1996), *“Democracy and Disagreement”*, Harvard: Harvard University Press.
36. Gutmann, A. and Thompson, D. (2000), *“Why Deliberative Democracy is Different”*, in Paul, Miller, Jr. and Paul 2000.

37. Gutmann, A. and Thompson, D. (2004), *“Why Deliberative Democracy”*, Princeton: Princeton University Press.
38. Habermas, J. (1994), *“Three Normative Models of Democracy”*, Constellations 1/1:1-10.
39. Habermas, J. (1995), *“Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”*, Journal of Philosophy 92:109-31.
40. Halperin, M. H., Siegle, J. T., Weinstein, M. M. (2005), *“The Democracy Advantage: How Democracies Promote Prosperity and Peace”*, New York: Routledge.
41. Hamlin, A. and Pettit, P., eds. (1989), *“The Good Polity”*, Oxford: Blackwell.
42. Kagan, R. (2003), *“The Ungreat Washed: Why Democracy Must Remain America’s Goal Abroad”*, The New Republic (July 7 & 14): 27-37.
43. Kane, J. (1996), *“Savages”*, 2<sup>nd</sup> ed., New York: Vintage.
44. Leib, E. (2004), *“Deliberative Democracy in America: A Proposal for a Popular Branch of Government”*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
45. Little, D. (2003), *“The Paradoxes of Wealth and Poverty: Mapping the Ethical Dilemmas of Global Development”*, Boulder, CO: Westview Press.
46. McMurrin, S. (ed.) (1980), *“Tanner Lectures on Human Values”*, Cambridge: Cambridge University Press.
47. Macedo, S. ed. (1999), *“Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement”*, Oxford: Oxford University Press.
48. Mackie, G. (2003), *“Democracy Defended”*. Cambridge: Cambridge University Press.
49. Nussbaum, M. (2000), *“Women and Human Development: The Capabilities Approach”*, Cambridge: Cambridge University Press.
50. Nussbaum, M. and Glover, J. (ed.) (1995), *“Women, Culture, and Development”*, New York: Oxford University Press/Clarendon Press.
51. Nussbaum, M. and Sen, A. (ed.) (1993), *“The Quality of Life”*, Oxford: Clarendon Press.
52. Oberdiek, H. (2001), *“Tolerance: Between Forbearance and Acceptance”*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
53. Paul, E. F., Miller, F. D. Jr. and Paul, J., eds. (2000), *“Democracy”*, Cambridge: Cambridge University Press.



54. Pettit, P. (1997), *“Republicanism”*, New York: Oxford University Press.
55. Przeworski, A. (1999), *“Minimalist Conception of Democracy: A Defense”*. in Shapiro and Hacker-Cordón 1999b.
56. Rawls, J. (1999), *“The Law of Peoples with ‘The Idea of Public Reason Revisited’”*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
57. Richardson, H. (1997), *“Democratic Intentions”*, in Bohman and Rehg 1997.
58. Richardson, H. (2002), *“Democratic Autonomy: Public Reasoning About the Ends of Policy”*, Oxford: Oxford University Press.
59. Sen, A. (1980), *“Equality of What?”* in McMurrin 1980.
60. Sen, A. (1985), *“Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984”*, Journal of Philosophy (82/4): 169-221.
61. Sen, A. (1992), *“Inequality Reexamined”*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
62. Sen, A. (1993), *“Capability and Well-being”*, in Nussbaum and Sen 1993.
63. Sen, A. (1998), *“Reason Before Identity”*, Romanes Lecture, Oxford University, November 17, 1998.
64. Sen, A. (1999a) *“Democracy as a Universal Value”*, Journal of Democracy 10 (3): 3-17.
65. Sen, A. (1999b), *“Development as Freedom”*, Oxford: Oxford University Press.
66. Sen, A. (2000), *“Beyond Identity: Other People”*, The New Republic (223/25): 23-30.
67. Sen, A. (2004), *“Rationality and Freedom”*, Cambridge: Harvard University Press.
68. Sen, A. (2003), *“Democracy and Its Global Roots”*, The New Republic (229/4): 28-35.
69. Sen, A. (2004), *“Elements of a Theory of Human Rights”*, Philosophy & Public Affairs, 32,4: 315-56.
70. Shapiro, I. (2003), *“The State of Democratic Theory”*, Princeton: Princeton University Press.
71. Shapiro, I. and Hacker-Cordón, C., eds. (1999a), *“Democracy’s Edges”*, Cambridge: Cambridge University Press.
72. Shapiro, I. and Hacker-Cordón, C., eds. (1999b), *“Democracy’s Value”*, Cambridge: Cambridge University Press.

73. Schumpeter, J. (1942), *“Capitalism, Socialism, and Democracy”*, New York: Harper.
74. Siegel, J. (2001), *“Democratization and Economic Growth: The Contribution of Accountability Institutions”*, Ph. D. dissertation for the School of Public Affairs, University of Maryland, College Park.
75. Stojanović, S. (1973), *“Between Ideals and Reality: A Critique of Socialism and its Future”*, trans. G. Sher, Oxford: Oxford University Press.
76. Stromquist, N. P. (2003), *“Gender, Education, and the Possibility of Transformational Knowledge”*, panel on “Women, International Justice, and Education”, American Philosophical Association Eastern Divisional Meeting, 27-30 December.
77. Sunstein, C. (1999), *“Agreement Without Theory”*, in Macedo 1999.
78. Sunstein, C. (1993), *“The Partial Constitution”*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
79. Sunstein, C. (2001), *“Designing Democracy: What Constitutions Do”*, Oxford: Oxford University Press.
80. United Nations Development Programme (2004), *“La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos”*, New York: United Nations Development Programme.
81. Young, I. M. (1997), *“Difference as a Recourse for Democratic Communication”*, in Bohman and Rehg 1997.
82. Young, I. M. (2000), *“Inclusion and Democracy”*, Oxford: Oxford University Press.
83. Zakaria, F. (2003), *“The Future of Freedom: Illiberal Democracy At Home and Abroad”*, New York: W. W. Norton.