

دموکراسی و اخلاق لیبرالی

حمزه علی وحیدی منش / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۷/۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۶

چکیده

دموکراسی داعیه دار مردم‌داری و ضدیت با استبداد در چارچوب اضلاع سه‌گانه «قانون‌گرایی»، «مشارکت سیاسی» و «نظارت‌پذیری» است. ولی هدف یاد شده با تکیه صرف بر این اضلاع، دور از دسترس به نظر می‌رسد. صفحات تاریخ اقدامات سیاه پرشماری از دموکراسی‌ها را به ثبت رسانده است. آنچه موجب شده دموکراسی با ظاهری انسانی به فرجامی چنین غیرانسانی گرفتار شود، ضعف و یا به عبارت دیگر، فقدان ضلع چهارمی به نام «اخلاق» بوده است. واقعیت این است که دموکراسی با موجودی به نام انسان سروکار دارد که در عین بهره‌مندی از قوه خرد، سودجو، خودخواه و استخدام‌گر است. افتادن قدرت به دست چنین موجودی از هر طریقی، او را به سمت طغیان و زیر پا نهادن هر محدودیتی، از جمله قواعد محدود کننده دموکراسی سوق می‌دهد. آنچه موجب می‌شود انسانی با این خصوصیات، به تکالیف صادره شده از سوی دموکراسی، که نوعاً همسنگ قواعد اخلاقی هستند، گردن نهد، این است که دموکراسی در یک بستر عقلانی و منطقی موجه‌ساز اخلاق کشت شود. تنها در چنین صورتی است که انسان سودجو التزام به قواعد دموکراسی را منطقی خواهد یافت و به محدودیت‌های آن سر خواهد سپرد. اما واقعیت نه چندان آشکاری که وجود دارد، این است که بسیاری از مکاتب مدعی دموکراسی، از فراهم ساختن چنین بستری برای دموکراسی عاجز مانده‌اند و ادعاهای دموکراسی‌خواهانه آنها در واقعیات اجتماعی مجال بروز پیدا نمی‌کند.

مقاله پیش رو مسئله یاد شده را در خصوص لیبرالیسم، به‌عنوان بزرگ منادی دموکراسی، بررسی کرده است. نتیجه به دست آمده نامناسب بودن عقلانیت لیبرالی برای کشت و باروری دموکراسی را نشان می‌دهد. در واقع، لیبرالیسم با ترتیب دادن عقلانیت مبتنی بر اومانیسیم، فردگرایی، سکولاریسم و سودگرایی در وهله اول، قواعد اخلاقی را بی‌اعتبار ساخته، و سپس التزام به قواعد دموکراسی را جز در مواقعی که برای فرد سودی در میان باشد، غیرمعمول نشان داده است.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، دموکراسی، عقلانیت لیبرالی و لیبرال دموکراسی.

مقدمه

امروزه دموکراسی جاذبه فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است. عمده مکاتب مطرح دنیا و بسیاری از متفکران و صاحب‌نظران به نوعی، خود را مجری و مدافع آن می‌دانند. منزلت دموکراسی چنان فراگیر و عالم‌گستر شده است که حتی سخت‌ترین مستبدان از ابراز مخالفت آشکار با آن سر باز می‌زنند. پیچیدگی مفهوم «دموکراسی» از یک‌سو، و مشکل شدن تشخیص مدعیان راستین از مدعیان دروغین دموکراسی از سوی دیگر، محصول چنین وضعیتی است. این پیچیدگی در تقابل میان لیبرال-دموکراسی و مردم‌سالاری دینی به‌وضوح قابل مشاهده است. درحالی که لیبرالیسم خود را بزرگ‌منادی و حتی اصل و اساس دموکراسی می‌خواند، منتقدان لیبرالیسم، از جمله برخی باورمندان به مردم‌سالاری دینی، چنین ادعایی را نوعی انحصارطلبی و در تضاد با روح دموکراسی تلقی می‌کنند (ر.ک: وحیدی‌منش، ۱۳۸۲).

ادعای این نبشتار آن است که دموکراسی برای نشو و نما و ادامه حیات، نیازمندی‌های زیادی دارد. نیاز به اخلاق از جمله مهم‌ترین این نیازها به شمار می‌رود. در واقع، دموکراسی تنها در فضایی امکان‌ثمردهی می‌یابد که در آن اخلاق نقش برجسته و تعیین‌کننده‌ای داشته باشد. در غیاب اخلاق، دموکراسی اگر حیاتی هم بیابد، نمی‌تواند تداوم داشته باشد؛ به‌زودی پژمرده و نابود می‌شود. بدین‌روی، تلاش شده است این مسئله در نظام فکری لیبرالیسم بررسی گردد. تلاش بر این است که بدانیم آیا لیبرالیسم متناسب با ادعاهای دموکراسی‌خواهانه‌اش، عوامل و زمینه‌های لازم برای حیات، رشد و ثمردهی دموکراسی را به همراه دارد یا خیر؟ برای نیل به این مقصود، لازم است نخست مفهوم نسبتاً روشنی از دموکراسی داشته باشیم و به دنبال آن، از اقتضائات اخلاقی دموکراسی سخن بگوییم و در نهایت، بررسی کنیم که پاسخ لیبرالیسم به نیازهای اخلاقی دموکراسی چیست؟

مفهوم «دموکراسی»

دموکراسی در طول زندگی بس طولانی‌اش، معانی بسیاری را تجربه کرده است، مکاتب فکری و حتی به صورت فردی، صاحب‌نظران عرصه سیاست و حکومت به فراخور پیش‌زمینه‌های فکری و نوع نگاهشان به هستی، به تفاسیر متفاوتی از آن روی آورده‌اند. درک بسیار متمایز و متفاوت از دموکراسی در میان نظام‌های اجتماعی و اقتصادی، موجب شده است برای عده‌ای، همانند لیوت، این سؤال پیش بیاید که آیا دیگر مفهومی برای دموکراسی باقی مانده است؟ (دوبنوا، ۱۳۷۲، ص ۲۴)

تعریف «دموکراسی» به «حکومت مردم بر مردم»، در عین شهرت و سادگی، بیشترین ابهام‌ها را دارد (هلد، ۱۳۶۹، ص ۱۴). شومپیتر تحت تأثیر ماکس وبر، تعریف نخبه‌گرایانه‌ای از دموکراسی ارائه داده و با توجه به واقعیاتی که به نام «دموکراسی» در جوامع غربی در جریان است، انکار می‌کند که اساساً دموکراسی به معنای «حکومت مردم بر مردم» باشد. از نظر وی، دموکراسی «به این معنا نیست و نمی‌تواند باشد که بازای هر معنای روشنی که برای اصطلاحات «مردم» و «حکومت کردن» قایل شویم، حقیقتاً مردم حکومت می‌کنند. دموکراسی تنها به این معناست که مردم می‌توانند کسانی را که بر مقدرات آنان حکومت خواهند کرد، بپذیرند یا رد کنند» (شومپیتر، ۱۳۵۴، ص ۳۵۹).

او هدف از دموکراسی را به جریان انداختن اراده مردم در حکومت نمی‌داند، بلکه هدف آن را در این می‌داند که با سازوکارهایی که دموکراسی در اختیار می‌نهد، همانند انتخابات، نظارت، مشارکت اجتماعی و تبدیل دوره‌های کارگزاران - از استبداد جلوگیری شود (هلد، ۱۳۶۹، ص ۲۵۳).

کارل کوهن قریب به این مضمون دموکراسی را «حکومت جمعی» می‌داند که در آن، مردم اجماً مشارکت دارند (کوهن، ۱۳۷۳، ص ۲۷). برخی برای کاستن از ابهام‌ها و واقعی کردن معنای دموکراسی، «نمایندگی» و «انتخابات» را عناصر اساسی دموکراسی دانسته‌اند (کارلتن کلایمر، ۱۳۵۱، ص ۱۳۸). ساموئل هانتینگتون و دیوید هلد بر این باورند که نظام سیاسی زمانی دموکراتیک خواهد بود که در آن، سران حکومت در یک فضای آزاد و رقابتی به صورت دوره‌ای برگزیده شوند و همه واجدان شرایط حق رأی دادن داشته باشند (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۷؛ هلد، ۱۳۶۹، ص ۲۹۵). لیپست نیز در کتاب *انسان سیاسی* به عنصر «انتخابات» در دموکراسی توجه ویژه نموده و ابراز داشته است:

در یک جامعه پیچیده، دموکراسی را می‌توان به مثابه نظام سیاسی تعریف کرد که فرصت‌های قانونی منظمی برای تغییر دادن حکومت‌گران فراهم می‌آورد و سازوکاری اجتماعی که به گسترده‌ترین بخش‌های ممکن جمعیت اجازه می‌دهد تا با انتخاب مدعیان عرصه سیاست، بر تصمیم‌گیری‌های عمده تأثیر بگذارد (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۵۰۴).

اگر بخواهیم تعاریف مربوط به دموکراسی را برای سهولت دریافت معنای آن دسته‌بندی کنیم، باید تعاریف‌های مزبور را از سنخ تعاریف‌های روشنی بدانیم. در تمام تعاریف‌های یاد شده، نقش فی‌الجمله مردم - با هر عقیده و مرامی - در فرایند مدیریت و هدایت حکومت پذیرفته شده است. در مقابل این معنا، رویکرد دومی وجود دارد که به «رویکرد ارزشی و ایدئولوژیک از دموکراسی»

معروف است. در تلقی نخست، به دموکراسی صرفاً به مثابه روشی برای اداره و سامان‌بخشی جامعه و تسهیل در مدیریت جامعه نگاه می‌شود، بدون اینکه در آن محتوای ایدئولوژیک خاصی لحاظ شده باشد، درحالی‌که در رویکرد دوم، دموکراسی آشکارا ماهیت ایدئولوژیک دارد و محتوای آن با درون‌مایه‌های اومانستی، سکولاریستی، لیبرالیستی، عمل‌گرایی، نسبی‌گرایی، خودمختاری فردی، اصالت قرارداد و حاکمیت مردم اشراب شده است (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳-۲۷۴).^۱ طبق دیدگاه مزبور می‌توان گفت:

حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است، هیچ تفسیری از جهان، انسان، عقیده، و آیینی را برتر از دیگری نمی‌شناسد و هیچ فلسفه‌ای را مقدم بر فلسفه دیگر نمی‌دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰).

به عبارت دیگر:

دموکراسی روشی صرف برای اداره جامعه نیست، بلکه مجموعه‌ای از باورهای هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و نیز مجموعه‌ای از رویکردها نسبت به ارزش‌ها، اهداف و آرمان‌ها را شامل خواهد شد که جملگی پهنه حیات سیاسی - اجتماعی جامعه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد (شهرام‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۲۸).

به نظر می‌رسد دموکراسی به مثابه ایدئولوژی، نگرشی استبدادی و تحمیلی است و آشکارا با ذات دموکراسی، که «ضدیت با استبداد» باشد، در تضاد است. به همین سبب، از این رویکرد فاصله می‌گیریم و تلقی روشنی به دموکراسی را بر دموکراسی ایدئولوژیک ترجیح می‌دهیم. در نگرش منتخب، دموکراسی از هرگونه تعرض به عقاید و باورهای دینی و ایمانی مردم پرهیز می‌کند و تمام هدفش را معطوف به فراهم ساختن سازوکارهایی می‌کند که به واسطه آنها، مردم در مدیریت جامعه صاحب نقش باشند و بتوانند به شکل مطمئنی، برای خود در برابر استبداد مصونیت ایجاد کنند. با این نگاه، دموکراسی وضعیت کاملاً انعطاف‌پذیری پیدا می‌کند و عملاً می‌تواند خود را با انواع ایدئولوژی‌ها و مکاتب دینی و غیر دینی وفق دهد.

ماهیت دموکراسی سیاسی به‌عنوان مجموعه‌ای از شیوه‌ها و رویه‌ها، آن را قادر می‌سازد که خود را با بسیاری از نهادهای سیاسی و اقتصادی تطبیق دهد. آن‌گونه که تجربه نشان داده است، نظام دموکراسی با اشکال حکومتی جمهوری، پادشاهی، نظام‌های دوحزبی و چندحزبی کم و بیش با سرمایه‌داری، سوسیالیسم و یا دولت رفاه، با انواع مختلف اعتقادات مذهبی و غیرمذهبی و با سطح گوناگون پیشرفت‌های آموزشی و رفاه اقتصادی سازگار است (انبشتاین، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰).

در رویکرد مورد نظر، «مشارکت‌پذیری»، «قانون‌گرایی»، و «نظارت‌پذیری» عناصر سه‌گانه دموکراسی محسوب می‌شوند. بر اساس عنصر نخست، مردم فرصت می‌یابند در فرایند مدیریت جامعه از طریق انتخاب مستقیم و غیرمستقیم کارگزاران حکومت، نقش ایفا کنند و این خود موجب می‌شود اولاً، منافع جمعی محور عمل حکومت قرار گیرد. ثانیاً، امکان سوء استفاده از قدرت از سوی صاحبان قدرت کاهش یابد. کارکردی که عنصر دوم دارد این است که بر اساس آن، مشارکت مردمی شکل و چارچوب منطقی به خود می‌گیرد و در اثر آن، احتمال اینکه حکومت به دام استبداد اکثریت و عوام‌زدگی بیفتد، کاهش پیدا می‌کند. اما نقشی که در این بین ضلع سوم ایفا می‌کند، نقش تکمیلی و حفاظتی است. بر اساس عنصر «نظارت»، حکومت به صورت مستمر به اشکال گوناگون تحت نظر قرار می‌گیرد و بدین صورت، احتمال تخطی حکومت از وظایف محول شده‌اش کاهش پیدا می‌کند.

الزامات اخلاقی دموکراسی

دموکراسی به مثابه روش، ادعاهای بزرگی دارد؛ می‌خواهد بسان حرکت در جهت خلاف جریان آب، حکومت را از افتادن به دام استبداد برهاند؛ قصد دارد نیروهای حکومت را نه برای تأمین منافع حاکمان، بلکه همه را در جهت تأمین منافع جمعی به کار اندازد؛ می‌خواهد از حقوق افراد در برابر قدرت مسلط حکومت حمایت کند؛ آرزو دارد قانون را به صورت برابر در قبال همگان، حتی در خصوص صاحبان قدرت و شوکت به اجرا بگذارد؛ می‌خواهد به مردم این اختیار بدهد که مسئولان حکومت را زیر نظر داشته باشند، از آنها سؤال کنند، آنها را نقد نمایند، از آنها توضیح بخواهند و در صورتی که پاسخ مناسب نشیندند، برکنارشان نمایند. روشن است که اجرای هر یک از این ادعاها مئونه‌های بسیاری دارد، تا چه رسد به مجموع آنها.

ولی در اینجا واقعیت آشکاری وجود دارد؛ واقعیتی که فاصله بسیار میان ادعا تا عمل را به ما گوشزد می‌کند. ما نمی‌توانیم ادعاهای بدون پشتوانه را قبول کنیم. ادعایی پذیرفتنی است که معقول باشد، و معقول بودن هر ادعایی منوط به این است که بر پشتوانه‌های استوار و محکمی تکیه کرده باشد و قابلیت و بستر اجرا داشته باشد. در اینجا، ما به خود حق می‌دهیم امکانات دموکراسی برای انجام برنامه‌های ارزشیابی کنیم. بسیاری از فیلسوفان مطرح باستان دموکراسی را در برآوردن ادعاهایش ناتوان دیده‌اند. از نظر افلاطون، دموکراسی فاقد اساسی‌ترین پایه حکومت، یعنی عقل بود

و از این نظر، به شدت آسیب‌پذیر و زیان‌زا بود. وی دموکراسی را حکومتی می‌دید که در آن جمعی توده جاهل، در غیاب خرد، حکم‌رانی می‌کنند و با هواهای متلون نفسانی‌شان امکانات جامعه را تباه می‌سازند و در ادامه، با کشاندن جامعه به هرج و مرج و ناامنی، زمام امور را به یک مستبد وامی‌گذارند (افلاطون، ۱۳۷۹، ص ۴۷۱؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۱۱۹).

وقتی صفحات تاریخ دموکراسی را ورق می‌زنیم، در تأیید ادعای افلاطون با شواهد بسیاری مواجه می‌شویم (فرونند، ۱۳۸۱، ص ۸۰). به هر حال، نمی‌توان انکار کرد که مدعیان دموکراسی همواره با توسل به انواع ترفندهای ساده و پیچیده، از افکار عمومی سوء استفاده نموده و به جای منافع مردم، منافع خویش را دنبال کرده‌اند و نیز نمی‌توان انکار کرد حتی زمانی که دست‌اندرکاران صادقانه به دنبال تأمین منافع عموم مردم بوده‌اند، در عمل، به سبب تأثیرپذیری شدید دموکراسی از توده‌ها، منافع واقعی و عقلانی فدای منافع زودگذر و نفسانی شده است. علت این ناکامی‌ها و انحراف‌ها در چیست؟ آیا این وضعیت، امری ذاتی و غیر قابل اجتناب برای دموکراسی‌ها است و یا امری عارضی و قابل اجتناب است؟ وقتی ماهیت دموکراسی را تشریح می‌کنیم و عناصر آن را تجزیه و تحلیل می‌کنیم، نه تنها با هیچ‌گونه خباثت و ناشایستگی برخورد نمی‌کنیم، بلکه به صورت کاملاً آشکار، با عناصر مطلوب و اخلاقی روبه‌رو می‌شویم.

روح حاکم بر دموکراسی جز این نیست که می‌خواهد زمام امور حکومت نه با خواست و خرد فردی، بلکه با خواست و خرد جمعی و از طریق تعاون و همکاری عمومی اداره شود. دموکراسی می‌خواهد با تجمیع افکار و استعدادها، هدف مشترک جامعه را محقق سازد. دموکراسی حتی در تعیین هدف نقشی ندارد. هدف می‌تواند با نگاه عقلی، اخلاقی و دینی، هدفی درست و یا نادرست باشد. در هر صورت، خوبی یا بدی هدف ربطی به ماهیت دموکراسی ندارد، بلکه انتخابی است که از سوی اعضای جامعه، بر اساس نگرش حاکم بر آن جامعه معین می‌شود. اگر جامعه‌ای اهداف عقلانی و اخلاقی را مدنظر داشته باشد و در عمل، اخلاقی و عقلانی رفتار کند دموکراسی در چنین جامعه‌ای سیرت و صورت اخلاقی پیدا خواهد کرد، و اگر این پای‌بندی وجود نداشته باشد طبیعی است که شاهد بروز دموکراسی غیراخلاقی در جامعه باشیم. به عبارت دیگر، دموکراسی همانند ابزاری است که هم به کار خیر می‌آید و هم به کار شر. اینکه این ابزار در چه راهی به کار گرفته شود، از ذات آن خارج است. بنابراین، نتیجه‌گیری منطقی ایجاب می‌کند انحرافات به وجود آمده در فرایند پیاده‌سازی دموکراسی را نه ناشی از ذات دموکراسی، بلکه ناشی از عوامل بیرونی بدانیم.^۲

واقعیت این است که در تحلیل این مسئله که چرا دموکراسی‌ها در عمل، با نظریه‌هایشان فاصله بسیار دارند، عموماً عوامل جانبی بیش از عامل اصلی مطرح نظر قرار می‌گیرد. به نظر می‌رسد ریشه اصلی این معضل در اینجا ریشه دارد که دموکراسی از یک سو، با قدرت و از سوی دیگر، با انسان مواجه است؛ انسانی که در کنار خردمندی، خودخواه، قدرت‌طلب و سودجوست. پیوند میان انسان و قدرت، روحیه تمرد، طغیان و سودجویی را به غلیان وامی‌دارد و انسان را به سمت سوء استفاده از قدرت و به‌کارگیری آن در جهت منافع شخصی و گروهی‌اش سوق می‌دهد. در چنین وضعیتی، فرقی نمی‌کند این پیوند با روش دموکراتیک انجام شده باشد یا با روشی جز آن. آنچه موجب می‌شود در این گیرودار، انسان گرفتار طغیان نشود، کرامت و حقوق هموعان را پاس بدارد، از سوء استفاده از قدرت پرهیزد و به راحتی و سهولت بتواند قدرت را واگذارد، این است که انسان منصب‌نشین نه از منظر حیوانی، بلکه از منظر اخلاقی به انسان و به قدرت نگاه کند. اگر چنین تبدیلی اتفاق بیفتد، به‌وفور شاهد موفقیت‌های دموکراسی خواهیم بود. در غیر این صورت، انتظار حل معضل را باید برای همیشه کنار بگذاریم.^۳

بنابراین، باید تلاش شود در کنار اضلاع سه‌گانه، ضلع چهارمی نیز به نام «اخلاق» به آنها افزوده شود.^۴ در صورت اضافه شدن اخلاق به اضلاع دموکراسی و با نگاه دینی، دموکراسی به مصداق روشنی برای «تعاون بر بر» تبدیل خواهد شد؛ چنان‌که اگر از آن غفلت شود یا اساساً تعاونی شکل نخواهد گرفت و یا اگر تعاونی هم باشد، مصداق «تعاون بر اثم» خواهد بود.^۵

روشن است که ارائه نقشی مهم و سازنده برای اخلاق در دموکراسی، چیزی نیست که صرفاً با جعل و قرارداد قابل حصول باشد. این مهم زمانی محقق خواهد شد که نظام معرفتی حاکم بر جامعه و به‌ویژه بر نخبگان، بتواند به‌گونه‌ای بنیادی مدلل سازد که پای‌بندی به اخلاق از سوی افراد، نه تنها با حب ذات آنها منافات ندارد، بلکه به وجه بهتری تأمین‌کننده منافع کیفی‌تر و ماندگارتر آنهاست. اگر چنین اساسی در عرصه معرفتی و فلسفی پایه‌ریزی نشده باشد، التزام به اخلاق، به‌ویژه در عرصه سیاسی و اجتماعی، توجیه مناسبی پیدا نخواهد کرد.

مشکلی که انسان در مواجهه با اخلاق دارد، نه مشکل فهمی، بلکه مشکل عملی است. این مشکل زمانی قوت بیشتری می‌گیرد که التزام به اخلاق با منافع مادی انسان تعارض پیدا کند. در این میان، متناسب با بزرگی منافع، امکان التزام به اخلاق روند نزولی پیدا می‌کند. تصور کنید شخص حریص به قدرت وقتی می‌تواند با دروغ و فریب خواسته خود را به چنگ آورد، آیا علم به اینکه دروغ‌گویی و فریب‌کاری رفتارهای غیر اخلاقی هستند، او را از انجام چنین اعمالی باز

خواهد داشت؟ در چنین کارزاری، از عقل و از وجدان چه کاری ساخته است، جز اینکه به او قبح عمل او را گوشزد کنند و به ملامت او بنشینند و او را گرفتار عذاب وجدان کنند؟ آنچه موجب می‌شود در این کارزار، وضعیت به نفع اخلاق خاتمه پیدا کند، این است که باید در کنار علم به ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها و در کنار وجدان بیدار، ایمانی باشد مستحکم مبنی بر اینکه قدرتی که از راه حق‌کشی و نادیده گرفتن و پامال کردن ارزش‌های اخلاقی تحصیل و یا حفظ می‌شود، منفعت‌سوز است، نه منفعت‌ساز. باید ایمان حاصل شود به اینکه پایداری بر صداقت و سلامت نفس بر تحصیل قدرت از راه دروغ و فریب رجحان دارد. باید ایمان پیدا شود به اینکه اگر انسان در اثر پایداری بر صداقت، از تحصیل قدرت محروم شود، با وجود ظاهر خسارت‌بار آن، به باطنی سرشار از منفعت نایل آمده است. دموکراسی برای بقا و ادامه حیات، به چنین باورهایی مؤثری نیازمند است. بدون این باورها به سبب آنکه دموکراسی‌ها به صورت مستمر در معرض تندبادهای سهمگین ناشی از قدرت‌طلبی‌ها و سودجویی‌های انسان‌های تمامیت‌خواه قرار دارند، نمی‌توانند مقاومت کنند و به‌زودی یا حذف خواهند شد و یا با حفظ ظاهر و خالی شدن از محتوا، به حیات فریب‌کارانه، در قالب «دموکراسی صورتی» ادامه خواهند داد.

با ملاحظه مطالب پیش‌گفته و روشن شدن جوانب مسئله، به راحتی می‌توانیم پاسخ سؤال اصلی خود را بیابیم. گفته شد که لیبرالیسم در قرن بیستم، خود را بزرگ‌منادی و حامی دموکراسی معرفی کرده است. اکنون با توجه به نیاز اساسی دموکراسی به اخلاق در عرصه عمل، وضعیت لیبرالیسم در تأمین این نیاز چگونه است؟ اگر لیبرالیسم به لحاظ نظری و فلسفی بتواند از عهده این نیاز برآید، ادعاهای دموکراسی‌خواهی‌اش واقعی و صادقانه خواهد بود. در چنین صورتی، انصاف حکم می‌کند اگر جایی شاهد ناکامی لیبرالیسم در تحقق دموکراسی بودیم، آن را به موانع خارجی ارجاع دهیم و ذات لیبرالیسم را از آن مبرا بدانیم. اما اگر لیبرالیسم در عرصه نظری و فلسفی نتواند نیازمندی‌های اخلاقی دموکراسی را برآورد و یا فراتر از آن، به جای موجه‌سازی آنها، تخریب آنها را وجه همت خود قرار دهد قضاوت منطقی این خواهد بود که به ایده «ناسازگاری لیبرالیسم با دموکراسی» تمایل پیدا کنیم و به صداقت لیبرالیسم در تظاهرات دموکراسی‌خواهی‌اش شک کنیم. برای دریافت پاسخ سؤال خود، لازم است خود را از چنگال شعارها و ادعاها رها سازیم و با نگاه دقیق فلسفی، به درون عقلانیت لیبرالی وارد شویم. تنها در این صورت، به عمق مطلب پی خواهیم برد و خواهیم دانست که عقلانیت لیبرالی چه جایگاهی برای اخلاق انسانی قایل است و چه قضاوتی درباره آن دارد.

اخلاق انسانی و عقلانیت لیبرالی

هر مکتبی بر اساس مبانی اعتقادی‌اش در عرصه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، اولاً، تصویر و تفسیر خاصی از زندگی مطلوب انسان دارد. ثانیاً، برای رسیدن به آن مطلوب، توصیه‌هایی دارد و باید‌ها و نبایدهایی صادر می‌کند. بدین‌سان، تبیین اهداف و ترسیم جامعه‌آرمانی و ارائه روش‌های وصول به آن اهداف و تحقق جامعه‌آرمانی، مسئله اصلی هر مکتبی است و در این میان، عقلانیت فضای اعتقادی است که از برابند باور به مجموع مبانی، اهداف و روش‌های وصول به اهداف به دست می‌آید. بنابراین، در اینجا، مشخصاً مقصود ما از «عقلانیت لیبرالی» نظامی معرفتی است که لیبرالیسم با تکیه بر آن، غایات مطلوب برای انسان و راه‌های وصول به آن را در عرصه‌های فردی و اجتماعی مشخص ساخته است و در چارچوب آن، به توجیه، تأیید، رد و قبول باورها و رفتارها می‌پردازد. بررسی مفصل عقلانیت لیبرالی از حوصله این نوشتار خارج است. بنابراین، در اینجا، به مقداری که نیاز و ظرفیت این مقاله ایجاب می‌کند، بسنده نموده، سعی خواهیم کرد از طریق توجه دادن به مبانی و عناصر سازنده عقلانیت لیبرالی، پاسخ سؤال خود را دریابیم.

بحثی نیست در اینکه عقلانیت لیبرالی بر پایه‌های اومانیسم، فردگرایی، سودگرایی و خردبازاری بنا شده است و به‌نوعی تمام باورهای اعتقادی لیبرالیسم و تمام ارزش‌های اخلاقی و حقوقی آن به همین عناصر قابل ارجاع است. بنابراین، هرگونه تحلیل و تبیین منطقی از ارزش‌گذاری‌ها، ادعاها، رفتارها و تصمیم‌سازی‌های لیبرالیسم، باید با نظر داشت این اضلاع صورت گیرد.

پایه‌های عقلانیت لیبرالی

۱. اومانیسم

بر اساس اومانیسم (انسان‌محوری)، لیبرالیسم نگاهش به هستی و انسان کاملاً این‌جهانی و مادی است. رویکرد اومانیستی به هستی، از همان آغاز، تلاشی در جهت قطع ارتباط انسان با عالم ملکوت و محدود ساختن او به عالم خاکی بوده است. این رویکرد در واقع، واکنش تند به تحقیرها و سخت‌گیری‌هایی بود که انسان غربی در طول قرن‌های متمادی از جانب کلیسا به نام «دین» متحمل شده بود. اومانیسم برخلاف مسیحیت، که کلیسا و شخص پاپ را به نام نماینده معصوم خدا در کانون عالم جا زده بود، به ترویج این اعتقاد پرداخت که از این پس باید انسان محور امور قرار گیرد؛ او می‌تواند مستقلاً و با بهره‌گیری از توانایی‌هایی که دارد، تمام نیازهایش را تأمین کند و به سعادت برسد

(ر.ک: سیمون، ۱۹۹۴). این کار را انسان با تکیه بر عقل و از طریق سنجش، ارزیابی و محاسبه سود و زیان انجام خواهد داد و در محاسباتش، تنها معیارهای مادی و این‌جهانی را لحاظ خواهد کرد و از هرگونه توجه به معیارهای دینی امتناع خواهد ورزید (رندال، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۶)؛ چراکه لحاظ هرگونه معیاری جز معیارهای ملموس و در دسترس عقل، انسان را به «یوتوپیا» و خیال‌بافی می‌کشاند و امکانات فردی و اجتماعی را نابود می‌سازد. از کرزیمود مدیچی نقل کرده‌اند که گفته است:

تو به دنبال چیزهای نامتناهی می‌روی و من به دنبال چیزهای متناهی می‌روم. تو نردبانست را بر آسمان می‌گذاری و من آن را بر زمین می‌گذارم، که زیاد بالا نروم تا به پرتگاهی سقوط کنم (رندال، ۱۳۷۶، ص ۱۳۸).

از سوی دیگر، می‌توانیم اومانیسم را بازتاب باورهای سوفیستی درباره انسان، در دنیای نوین بدانیم. گرگیاس پیش از میلاد مسیح گفته بود: «آدمی مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی آنچه هست و چگونه است، و مقیاس نیستی آنچه نیست و چگونه نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۳۷۷؛ پاتوچکا، ۱۳۷۸، ص ۲۶). این سخنی است که اومانیسم نوین نیز با تمام توان، آن را سرلوحه برنامه‌ها و افکارش قرار داده است و به شکل‌های گوناگون مقیاس معرفت، حقانیت، عدالت و فضیلت را تنها انسان می‌داند. با چنین جایگاهی که انسان نوین به خود بخشیده، مدعی است که بدون نیاز به ارشادات دینی و الهی، تنها با اتکا به توانایی‌هایش، می‌تواند غایات زندگی‌اش را بشناسد و راه‌های وصول به آنها را بیابد؛ می‌تواند ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، باید‌ها و نبایدهای اخلاقی و حقوقی را کشف و یا جعل کند. دیگر هیچ چیزی وجود ندارد که از اراده انسان خارج باشد. اگر در یونان باستان انسان‌ها با خدایان رقابت می‌کردند و حتی می‌توانستند بر آنها غلبه کنند! انسان نوین نیز با چنین انگاره‌ای مواجه است و احساس می‌کند همانند اسلافش می‌تواند با خدا رقابت کند، بر او غلبه نماید - البته اگر خدایی وجود داشته باشد - و در نهایت، با تصاحب مسند خدایی، حتی می‌تواند برای خدا تعیین تکلیف کند.

به هر صورت، ایدئولوژی انسان‌محوری (اومانیسم)، باوری است که مدرنیسم با آن نفس می‌کشد، زندگی می‌کند و با آن عالم را تفسیر می‌کند و به آن معنا می‌بخشد. فیلسوفان تأثیرگذار و بزرگی همچون ماکیاول، هابز، جان لاک، دکارت، کانت، هگل و مارکس در برپایی و تقویت آن تلاش کرده، سخن گفته و قلم زده‌اند. دکارت می‌گوید: «بعد و حرکت را به من بدهید، من جهان را می‌سازم» (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۱۷). کانت هم توصیه می‌کند برای وصول به سعادت،

فکر انطباق علوم و معارف انسان با اشیا را کنار بگذاریم و به جای آن، ترتیبی اتخاذ کنیم که از این پس اشیا با معرفت انسان سامان بیابند (دو کاسه، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵؛ راسل، ۱۳۷۳، ص ۳۷۴). وی، که هنوز به حذف کامل خدا از هستی نرسیده بود و ضرورت وجود او را برای زندگی انسان ضروری تشخیص داده بود، در جایگاهی برتر، برای خدا نقش تعیین می‌کند؛ نقشی که بر اساس آن از این به بعد، می‌بایست خدا در نقشی ناچیز، به هماهنگی میان انسان و طبیعت پردازد (کاپلستون، ۱۳۷۰ - ب، ص ۵۵). البته همین اندک نقش نیز در ادامه محسود دیگر فیلسوفان قرار گرفت و چیزی نگذشت که به‌طور کلی، از هستی حذف و مرگش با صدای رسا از سوی نیچه اعلام شد (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۳۹۴).

اومانیسم با چنین نگاهی به خدا و انسان، مبنای مدرنیسم قرار گرفته است و لیبرالیسم به‌عنوان یکی از مؤثرترین مکاتب نوین به وجه تام، آن را پذیرفته و بر اساس آن، عقلانیتی با ماهیت اومانیستی ترتیب داده است؛ عقلانیتی که در آن خدا غایب است و انسان با تمام تمنیات، شهوات و البته توانایی‌های ناچیزش، به حکمران مطلق بدل شده است. این انسان دیگر انسان ملکوتی، ابدی و خدایی نیست، بلکه حیوانی طبیعی است که در همین دنیا زاده می‌شود و با مرگش نیز نابود خواهد شد.

می‌توان انسان‌محوری را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که با اخلاق انسانی در تعارض نباشد و حتی به شکلی، به تقویت آن بینجامد. این اتفاق در صورتی رخ می‌دهد که اومانیسم به شورش علیه ادیان و ارزش‌های الهی نینجامد. در آغازین سده‌های پیدایش مدرنیسم - سده‌های پانزده، شانزده و حتی هفده - صاحب‌نظران زیادی بودند که قرائت دینی از اومانیسم ارائه می‌دادند. آنها تلاش می‌کردند ضمن نقد شرایط حاکم بر قرون وسطا، جایگاه انسان را ارتقا بخشند، بدون اینکه نقش خدایی به او ببخشند و یا ارتباط او را با دین و خدا قطع کنند. حتی آنها برای ادعاهای خود، دلایل و شواهد دینی نیز ارائه می‌کردند.

به هر حال، اگر اومانیسم به حد طغیان در برابر خدا و ارزش‌های الهی نرسد و دغدغه‌اش سعادت انسان در چارچوب قواعد عقلی باشد، می‌تواند در نظام‌سازی، دموکراسی را به خدمت بگیرد و از ترکیب این دو، دموکراسی اومانیستی با مایه‌های اخلاق انسانی شکل بگیرد. ولی واقعیت تلخی که وجود دارد این است که اومانیسم لیبرالیستی با اتخاذ رویکرد فردگرایی در ترکیب با سرمایه‌داری و سودگرایی، به ایدئولوژی کاملاً متفاوتی انجامیده است. در ادامه، به این موضوع خواهیم پرداخت.

۲. فردگرایی

اومانیسم در ادامه حیاتش، با تمام بلندپروازی‌هایی که داشته است، حتی از پاسخ به ابتدایی‌ترین پرسش‌های مربوط به انسان ناتوان ظاهر شد و به تبع آن، نتوانسته نسخه‌های متقن و مشخصی برای زندگی انسان به دست دهد. بدین‌رو، مکاتب و نظریه‌های بسیار متنوع، متعارض و حتی متضاد از دل آن بیرون آمده است؛ مکاتبی که هر کدام ادعا می‌کند انحصاراً الگوی زندگی مطلوب را در اختیار دارد. یکی از سؤال‌هایی که اومانیست‌ها با آن مواجهند این است که آیا اصالت با فرد است، یا جامعه؟ در پاسخ به این سؤال، لیبرالیسم با اعتقاد به اصالت فرد، «فردگرایی» را مبنا و اساس خود قرار داد. بنابراین، لیبرالیسم با عینک فردیت، به عالم و انسان می‌نگرد. به عبارتی دیگر، «فردگرایی هسته مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی اندیشه لیبرالی و شالوده و جوه اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آن است» (وینست، ۱۳۷۸، ص ۵۴). لیبرالیسم با اتخاذ این مبنا، هرچند فی‌الجمله معنای محدود و قابل فهم‌تری از انسان ارائه داد، ولی هرگز نتوانست برای اتخاذ این مبنا، دلایل متقنی ارائه دهد. او حتی در نشان دادن معنای فردیت نیز ناتوان ظاهر شد.

البته قابل توجه است که فردگرایی با تمام ابهام‌هایی که دارد، دارای این معنای تقریباً روشن است که فرد به لحاظ هستی‌شناختی، بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن است و به لحاظ اخلاقی و حقوقی نیز باید بر جامعه یا هر گروه جمعی دیگر اولویت داشته باشد. فردگرایی در دل خود، لوازم و نتایج سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و دینی فراوانی دارد. اثر بارز و ملموس آن خودمختاری و خودآیینی فردی است. طبق این اصل، فراتر از اصالت یافتن انسان در برابر خداوند، اصالت از آن فرد است (آربلاستر، ۱۳۷۷، ص ۲۰؛ نصر، ۱۳۷۴، ص ۲۹۵)؛ یعنی هر کس باید در تمام شئون زندگی‌اش اصالت را به خودش بدهد. به عبارت دیگر، رفتار منطقی فردی ایجاب می‌کند نه تنها در زندگی‌اش، خدا را در نظر نگیرد، بلکه حتی اصالتاً به دیگر انسان‌ها نیز نباید توجه کند. لازمه طبیعی این سخن اتخاذ رویکرد ابزاری از جانب انسان به همه‌چیز و همه‌کس است.

ایدئولوژی فردگرایانه به‌سبب اصالتی که به فرد داده، نه تنها از خدا، بلکه از جامعه انسانی نیز عبور می‌کند؛ برای او نه تنها آزادی در برابر خدا، بلکه حتی آزادی از قیود اجتماعی نیز حقی مسلم تلقی می‌شود. او حق دارد در تمام رفتارهایش آزاد باشد و منافعش را آن‌گونه که خود می‌خواهد، پی بگیرد. بدین‌رو، تمام خصوصیات فرد، از قبیل جدایی او از جهان طبیعت و هم‌نوعانش، خودپرستی او، غریز و امیال او، نفرت و انزجار او، آرزوهای که به او حیات می‌بخشند، و

خودمختاری عقل و اراده او همگی به اندیشه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی لیبرالی راه یافته است. بدین سان، در عقلانیت لیبرالی، «من» محور همه چیز است؛ هم فاعل است، هم غایت و هم هدف (پوپر، ۱۳۶۴، ص ۲۷۷).

از آن رو که «سرمایه‌داری» در کنار «فردگرایی» عنصر دیگر لیبرالیسم به شمار می‌رود، ترکیب این دو موجب شده است فردگرایی لیبرالی به فردگرایی مالکانه و سرمایه‌محور تبدیل شود. با این ترکیب، ارزش افراد بستگی تامی به میزان مالکیت آنها دارد و نتیجه طبیعی آن، این است که فقرا به لحاظ ارزشی، در سطحی نازل نسبت به سرمایه‌داران قرار داشته باشند. از همین جاست که لیبرالیسم با دموکراسی فاصله می‌گیرد و نمی‌تواند به صورت اصولی و بنیادی دخالت یکسان فقرا با سرمایه‌داران را در جهت‌دهی نظام سیاسی بپذیرد.

شالوده اصلی و زیرین فردگرایی مالکانه نخست از سوی هابز مطرح شد و در ادامه، دیگر متفکران لیبرال، از جمله لاک، هیوم، بنتام، آدام اسمیت، اسپنسر، و جان استوارت میل، آن را تقویت کردند و لیبرال-دموکراسی را بر پایه آن سروسامان دادند. از نظر هابز، انسان همانند کالایی است که می‌توان برای او بر اساس نظام عرضه و تقاضا، تعیین قیمت کرد. لاک، که نظریه «فردگرایی مالکانه» و نظریه «قرارداد اجتماعی» هابز را پذیرفته بود، در تلفیق میان این دو، اولاً، مالکیت را در صدر حقوق فرد قرار داد. ثانیاً، «قرارداد اجتماعی» را چنان تعریف کرد که در آن نقش اساسی و تعیین‌کننده از آن مالکان و سرمایه‌داران باشد. تجویز حضور فقرا و توده‌ها حول میز «قرارداد اجتماعی»، نه با مبانی لاک سازگار بود و نه با عملکرد او که از راه خرید و فروش برده امرار و معاش می‌کرد. اگر چنین چیزی مورد نظر لاک بود، لازم بود دولت لاک همانند دولت هابزی کوچک و کم‌مسئولیت نباشد. نقش برجسته عنصر «مالکیت» در اندیشه لاک موجب شده بود دولت مورد نظر وی- دست‌کم - مسئولیت‌ها را بر دوش بگیرد و تنها به حراست از دارایی‌ها و اعمال داورى هنگام بروز اختلاف میان شهروندان بسنده نماید.

جان استوارت میل، بنیان‌گذار لیبرال-دموکراسی، فردگرایی را در خودشکوفایی فردی و بالفعل کردن استعدادهای نهفته در وجود انسان تحلیل می‌کند. اما تحلیلی که از خودشکوفایی به دست می‌دهد فقط شکفتن بعد مادی و تقویت بنیه مالکانه فرد است که از راه افزوده شدن بر میزان دارایی فرد معلوم می‌شود. بر همین اساس، هرچند با تردید، از «حق رأی عمومی» دفاع می‌کند؛ اما از پذیرش برابری رأی فقرا با رأی مالکان امتناع می‌ورزد و گسترش یکسان حق رأی از سرمایه‌داران به فقرا را تهدیدی برای

آزادی فردی می‌بیند (میل، ۱۳۸۱، ص ۸۵). توجه به کیفیت آراء و اسیر دام کمیت نشدن، رویکرد مثبتی بود که از سوی میل اتخاذ شد؛ اما مالکیت را محور قرار دادن و ارزش‌های اخلاقی را در کیفیت دخیل ندانستن خطایی بزرگ و غیر قابل اغماض به حساب می‌آید. اگر معیاری که برای کیفیت در نظر گرفته بود مبتنی بر فضایل اخلاقی، پاک‌دستی، فهم و دانایی بود، مسیر میل از همگنانش جدا می‌شد.

لیبرالیسم اجتماعی با اقبالی که به «دولت رفاه» و «آزادی مثبت» نشان داد، از فردگرایی مالکانه و هابزی فاصله محسوس و معناداری پیدا کرد و تا حد زیادی به دموکراسی نزدیک شد؛ ولی آنچه موجب شد این نزدیکی به پیوند عمیق نینجامد، این واقعیت بود که تغییر به وجود آمده، نه یک تغییر مبنایی ناشی از تجدید نظر در عقلانیت لیبرالی، بلکه تغییر تاکتیکی بود که برای فائق آمدن بر سوسیالیسم اتخاذ شد. در نیمه دوم قرن نوزدهم، ایدئولوژی فردگرایی مالکانه، در عرصه سیاسی - اقتصادی به نظام سرمایه‌داری خشنی انجامید و طبقات فرودست بدون هیچ پناهگاهی، شدیدترین سختی‌ها و مرارت‌ها را در لابه‌لای چرخ‌های نظام سرمایه‌داری سپری می‌کردند. ادامه این وضعیت دیگر ممکن نبود و خوف نابودی نظام سرمایه‌داری زنگ‌های خطر را برای لیبرال‌ها به صدا در آورد. سوسیالیسم به‌عنوان ایدئولوژی رقیب، با درک موقعیت، بر طبل نارضایتی‌ها می‌کوبید و با طرح شعارهای عدالت‌جویی و برابری‌خواهی، در حال فائق آمدن بر رقیب بود. از این رو بود که لیبرالیسم برای برون‌رفت از وضعیت پیش‌آمده، مجبور شد به‌طور موقت هم که شده، از «دولت حداقل» و اندیشه آزادی فردی، به «دولت رفاه» و آزادی مثبت روی آورد.

به هر حال، به سبب نقش بی‌بدیلی که اندیشه فردگرایی در عقلانیت لیبرالی داشته، به محض تغییر شرایط یاد شده، مجدداً فردگرایی مالکانه این بار در قالب نظریه‌هایی که نئولیبرال‌ها و اختیارگرایان ارائه دادند، به جریان افتاد. نئولیبرال‌ها بر این باورند که «دولت رفاه» پا را از گلیم خود درازتر کرد و از حریم خصوصی و آزادی‌های مشروع فردی تجاوز نمود و باید این دولت متجاوز عقب رانده شود. آنها همانند لیبرال‌های سنتی، هم‌سطح دانستن فقرا با سرمایه‌داران را رد می‌کنند و از اینکه توده مردم اجازه یافته باشند با سرمایه‌داران هم‌کاسه شوند و حتی به لحاظ سیاسی حق رأی یکسانی با آنها داشته باشند، طفره می‌روند. این در حالی است که اندیشه دموکراسی‌خواهی جهانی شده‌هایک آشکارا از سلب حق رأی حقوق‌بگیران در امور خاص سخن می‌گوید. اینکه کارمندان دولت، حقوق‌بگیران، سالمندان، و بیکاران حق داشته باشند رأی بدهند که چگونه مواجشان از جیب دیگران پرداخت شود، کار معقولی به نظر نمی‌رسد (لسناف، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱).

اختیارگرایان همانند لیبرال‌های سنتی، دولت را صرفاً ابزاری در خدمت حراست از مالکیت می‌دانند. آنها می‌گویند: فرد به خودی خود هدف است؛ باید بدون هیچ مانعی، خود به تحقق نفس خویش بپردازد و نظر و فهم شخصی خود را در زندگی به اجرا بگذارد. بنابراین، هر کس خودش به تنهایی حق دارد تعیین کند که در زندگی دنبال چه اهدافی باشد و در چه مسیری حرکت کند. در این مسیر، هیچ مانعی نباید وجود داشته باشد. حتی دولت به سبب محدودیت‌هایی که فراروی فرد ایجاد می‌کند، ماهیت شری دارد؛ اما شری است که برای حراست از آزادی، ناگزیر از تحمل آنیم. پذیرش دولت تنها از این بابت است که افراد اهداف و مقاصد ناهمگون دارند. همین امر ایجاد می‌کند قواعدی وجود داشته باشد تا افراد بتوانند میان اهداف خود و دیگران توافق و تسالم ایجاد کنند (والدرن، ۱۹۸۹م، ص ۶۰). این قواعد هم بدون پشتیبانی قدرتی همانند دولت بی‌اثر خواهد بود.

دولت باری است که افراد باید برای تأمین مقاصد خود به دوش بکشند؛ دولت باید در عرصه فعالیت محدود و در اجرای آن مهار شود تا حداکثر آزادی ممکن برای هر یک از شهروندان تأمین گردد (هلد، ۱۳۶۹، ص ۴۰۷).

به نظر می‌رسد ناهمخوانی لیبرالیسم با دموکراسی از ناحیه فردگرایی، هرچند واقعی است ولی بسیار مخفی است و بدون تأمل شایسته، دور از دسترس به نظر می‌رسد. علت مخفی بودن آن هم به سلطه علمی و تبلیغاتی لیبرالیسم برمی‌گردد، نه به پیچیده بودن مسئله. در هر صورت، لیبرالیسم با اصل و اساس دانستن فرد، به‌ویژه در عرصه اخلاق، نظام اخلاقی کاملاً متفاوتی از اخلاق انسانی و فطری بنا کرده است. این اخلاق برخلاف اخلاق انسانی، مال‌اندوزی، قدرت‌طلبی، شهرت‌جویی، تکبر خودخواهی را تأیید می‌کند و بدون اینکه اصالتی برای شخصیت، احساسات، خواست‌ها، حقوق و منافع غیر فرد قایل باشد، به‌طور ضمنی، نگاه ابزاری فرد به دیگران را تأیید می‌کند. در تعیین جایگاه برای ارزش‌ها، آزادی فردی را در صدر می‌نشانند و حاضر است تمام ارزش‌ها را به پای او قربانی کند. بنابراین، تعارض میان لیبرالیسم و دموکراسی از ناحیه فردگرایی، امری خفی ولی کاملاً واقعی است و با دقت و تعمق، می‌توان به دستش آورد.

۳. عقل‌گرایی

سومین ضلع عقلانیت لیبرالی «عقل‌گرایی» است. ارتباط وثیق و تنگاتنگ این ضلع با دو ضلع دیگر، به‌ویژه با اصالت فرد، به صورت نمایانی در معرض دید اهل دقت قرار دارد. وقتی از یک سو، اصالت به فرد داده می‌شود و از سوی دیگر، بر عقل به‌عنوان منبع معرفت تأکید می‌گردد،

ارتباط این دو با هم عقل را از جایگاه هدایتگری به حد ابزار در خدمت فرد تنزل می‌دهد. عقل لیبرالی تحت تأثیر اندیشه‌های عصر روشنگری، ماهیت تجربه‌گرایانه دارد. پیشرفت‌های شگرف دانش تجربی در عرصه علوم طبیعی، فیلسوفان عصر روشنگری را واداشت تا درهای فلسفه را به روی تجربه بکشایند (کاپلستون، ۱۳۷۰-الف، ص ۳۳۲؛ رندال، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۲) و برای تهیه بخش غالب مواد خام فلسفه، به جای تدابیر فلسفی، به روش‌های تجربی متوسل شوند. عقل روشنگر به دنبال اتخاذ این مشی، دست‌رسی به حقایق فلسفی و غیرتجربی را دور از دسترس عقل یافت و یا به‌طور کلی، پی‌گیری حقایق معرفتی و رفتاری را غیرضروری دانست و در نهایت، به «خودمختاری» و «خودبستگی» انسان حکم کرد. «جرئت دانستن داشته باش»، «شهامت استفاده از عقل خود را داشته باش»، و «همه چیز باید تابع نقادی باشد» شعارهای متداولی بود که از سوی فیلسوفان بزرگی همچون کانت مطرح می‌شد. مسئله این عقل، برخلاف عقل سنتی و حتی عقل قرن هفدهمی، دیگر نه کشف حقایق، بلکه ساختن حقایق است. حقایق دیگر کشف‌شدنی نیست، بلکه مصنوع بشر است. بشر می‌تواند به شکل دلخواه آنها را بسازد. کانت با پیوند دادن موجودیت جهان به فکر انسان، گفت: «جهان ما آن اندازه موجود است که فکر می‌کنیم؛ یعنی آن اندازه که تابع قوانین تفکر است» (راسل، ۱۳۷۳، ص ۳۷۴). به دنبال آن، پیشنهاد کرد از این پس، اشیا بر اساس معرفت انسان سامان پیدا کنند و پیش‌بینی کرد چنین انتظامی احتمالاً به سعادت بیشتری بینجامد (دو کاسه، ۱۳۶۷، ص ۱۰۵).

هیوم در یک انقلاب کوپرنیکی در حوزه اخلاق، جایگاه عقل و نفس را تغییر داد؛ به این صورت که نقش واقع‌نمایی و هدایت‌گری عقل را انکار و هر دو را به عواطف و احساسات واگذار کرد. از آن پس، کاری که به عقل محول شد این بود که بدون چون و چرا و برده‌وار، تحت امر نفس باشد و هرچه را نفس مطالبه می‌کند در اختیارش بگذارد (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۵). مطالبات نفس متنوع هستند؛ از مطالبات برتر گرفته تا مطالبات سخیف و کم‌مایه. عقل همچنانکه ملزم است وسایل مورد نیاز نفس در عرصه دانش و فناوری را تأمین کند و مقدار کارآمدی نظری و عملی آنها را تعیین کند، همچنین وظیفه دارد خواهش‌های نفس در عرصه پژوهش را ارضا کند. از نظر هیوم، کاری که فلاسفه در پژوهش‌های فلسفی‌شان انجام می‌دهند، از سنخ دوم است. وی پژوهش‌های فلسفی از سوی فیلسوفان را به شکار کبکی تشبیه می‌کند که شکارچی از روی تفریح آن را انجام می‌دهد و می‌گوید: همان‌گونه که شکارچی از شکار کبک لذت می‌برد، فیلسوف هم

چنین احساسی نسبت به پژوهش‌های فلسفی‌اش دارد. او با این تمثیل می‌خواهد نشان دهد: عقل نظری و فلسفی هم نقشی جز خدمت‌گزاری امیال ندارند و فلاسفه در پژوهش‌های فلسفی‌شان، فقط به لذت‌جویی نفسشان پاسخ می‌دهند و بنابراین، کار آنها برای جامعه هیچ ثمری ندارد. او با این تشبیهات و استنتاجات، می‌خواهد اثبات کند که فلسفه و متافیزیک نمی‌توانند برای ما قواعد و برنامه‌های اخلاقی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ارائه دهند و ما برای تأمین این نیازها، باید به علوم دیگری متوسل شویم (کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۳۰).

با خاموش شدن فروغ هدایت‌گری دین و به دنبال آن عقل، فضای جدیدی باز می‌شود که در آن هر کس به خود حق می‌دهد ارزش‌های مقبول خود را انتخاب کند؛ چراکه دیگر «اخلاق یک خیال محض ذهنی است» یا «اخلاق یک اندیشه پوچ و بدون هرگونه حقیقت و صدق است» (بکر، ۱۳۸۰، ص ۷۵). دیگر هیچ توجیهی وجود ندارد افراد تابع دین یا عالمان اخلاق باشند.

عقل لیبرالی تحت تأثیر دانش تجربی کمیت‌گراست. این ویژگی موجب شده است، بسیاری از مباحث نظری الهیاتی، اخلاقی و فلسفی در ارزیابی‌های این عقل، بی‌فایده و عبث خوانده شوند. هیوم می‌گوید:

... اگر کتابی - مثلاً در باب الهیات یا مابعدالطبیعه مدرسه - به دست گیریم باید پرسیم آیا استدلال مجرد مربوط به کمیت یا عدد دربر دارد یا نه؟ آیا استدلال آزمایشی مربوط به امر واقع دربر دارد یا نه؟ پس آن را به شعله‌های آتش بسپرید؛ زیرا جز سفسطه و توهم چیزی دربر نتواند داشت (کاپلستون، ۱۳۷۰-الف، ص ۲۸۹).

با غلبه آراء هیوم، آرزوی کانت، که به دنبال آزادی عقل بود، تحقق نیافت. او می‌خواست با آزادی عقل و اعطای نقش هدایت‌گری، اخلاق مطلق و جهان‌شمول - البته با ماهیت سکولار - را پی بریزد. ولی به سبب شکستی که در مصاف با هیوم خورد، موفق به این کار نشد. کانت گفته بود: هر کسی باید همواره در کاریست خرد خویش، به گونه‌ای عمومی آزاد باشد، و تنها این شیوه به کار گرفتن خرد است که می‌تواند روشننگری را در میان انسان‌ها به پیش برد (کانت، ۱۳۷۰، ص ۵۱). ولی هیوم گفت: «آزادی خرد» بی‌معناست. فلاسفه از عصر باستان تاکنون، از این سنخ حرف‌ها بسیار گفته‌اند، ولی هیچ نتیجه‌ای از مباحثشان عاید ما نشده است؛ حال نوبت نفس است که آزاد شود. ما نمی‌فهمیم عقل چیست؛ اما می‌دانیم نفس ما خواسته‌هایی دارد و در عین حال، نسبت به برخی از امور متنفر است. نفس از ما می‌خواهد لذا باید او را برآوریم و چیزهای منفور را از او دور کنیم. پس چه بهتر که اخلاقی درست کنیم که هم قابل فهم باشد و هم رضایت نفس را تأمین کند. اگر اخلاق سستی ما را به تحمل سختی‌ها

فرامی‌خواند، چون آن اخلاق بر خدایاوری و آخرت‌گرایی بنا شده بود، برای نفس، تحمل مرارت‌ها منطقی می‌نمود. ولی ما جدیدی‌ها، که دور این سنخ عقاید را خط کشیده‌ایم، دیگر با چه منطقی و با کدام داعی از خواسته‌های نفسمان سر باز زنیم.

وقتی هیوم تکلیف اخلاق را به نفس سپرد، عملاً اخلاق را از داشتن معیاری مؤثر برای ارزیابی و سنجش رفتارها و گزاره‌های رفتاری محروم ساخت. از این پس، هر کس حق می‌داند که مطابق تمایلاتش رفتار کند، بدون آنکه لازم باشد به درستی یا نادرستی آنها بیندیشد.

اعتقادات اخلاقی مسئله‌ای مربوط به ایمان شخصی شده‌اند و دیگر ربطی به عقل ندارند، و بنابراین، به ناگزیر نامطمئن و شبهه‌انگیز هستند... ارزشی عینی وجود ندارد. آنچه هست صرفاً داوری‌های ارزشی ذهنی و متضاد است» (لسناف، ۱۳۸۷، ص ۴۰).

عقل ابزاری با نشانه‌هایی که برایش برشمردیم، به فرد توصیه می‌کند برای وصول به اهدافی که دارد - بدون لحاظ اخلاق و فضایل - کارآمدترین ابزار را به کار گیرد. او می‌گوید: عملی عقلانی است که بتواند امیال فرد را بهتر و صرفه‌جویانه‌تر و بیشتر ارضا کند. بنابراین، انتخاب هدف با تمایلات است؛ کار عقل، که صرفاً مهندسی و مضبوط کردن محسوسات است، پس از شروع حرکت و صرفاً در ابزاریابی و محاسبات بین راه خلاصه می‌شود. از این رو، «عقلانیت» مفهومی است غیر اخلاقی و حتی در صورتی که اهداف فاعل صرفاً اهدافی خودخواهانه باشند، به گونه‌ای که در تقابل با منافع یا حقوق اساسی دیگران باشند، مفهومی ضد اخلاقی خواهد بود (بکر، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵).

در عقلانیت لیبرال، عواطف و احساسات مقومات شخصیت انسان هستند، نه عوامل انحراف از راه راست. تمایلات نفسانی و ارضای آزاد آنها به این سبب که از طبیعت انسان برخاسته‌اند، عامل رشد شخصیت او تلقی می‌شوند و هرگاه تضادی بین ارضای آزادانه تمایلات و احکام و ارزش‌های اخلاقی بروز کند، باید به اصلاح و تصحیح ارزش‌ها اقدام کرد، نه سرکوب تمایلات (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۵). و بر با تقسیم اعمال به «معنادار» و «بی‌معنا»، اعمالی را که در آن صرفاً منافع فرد لحاظ می‌شود «اعمال عقلانی» و اعمالی را که در آن احساسات و عواطف فرد بدون لحاظ سود مادی دخیل هستند «غیرعقلانی و بی‌معنا» می‌شمارد (لسناف، ۱۳۸۷، ص ۱۷). در این رویکرد، عمل عقلانی کاملاً غیر اخلاقی است؛ زیرا هیچ نوع اعتقادی به ارزش‌ها یا ملاحظه دیگران در آن نقشی ندارد. بدین روی، لیبرالیسم همچنانکه پیش‌تر «عقل نظری» را به سود تجربه‌گرایی کنار گذاشته بود، در اینجا «عقل عملی» را نیز از اعتبار انداخت و واژه «عقل» و «عقلانیت» معنایی تازه به خود گرفت.

این عنصر موجب می‌شود لیبرالیسم به صورت نمایان‌تری در برابر اخلاق انسانی قد علم کند و به رویارویی با آن بپردازد. اخلاق انسانی اخلاقی است که به کنترل نفس و تحدید خواست‌های آن در چارچوب عقل نظر دارد. این در حالی است که لیبرالیسم با اعطای سروری به نفس و به انقیاد کشاندن عقل، عملاً به جنگ اخلاق انسانی رفته و با این کارزار، موضع منفی خود را نسبت به دموکراسی نیز اعلام کرده است. اخلاق لیبرالی اخلاقی نفس‌محور است، درحالی‌که اخلاقی که دموکراسی به آن نیاز دارد، دست‌کم اخلاق عقل‌محور است.

۴. سودگرایی

عنصر اساسی دیگری که عقلانیت لیبرالی قوامش را از آن می‌گیرد، «سودگرایی» است. بر اساس این آموزه، سود و زیان تعیین‌کنندهٔ درستی و نادرستی رفتارها، قوانین و سیاست‌گذاری‌ها هستند. سود می‌تواند تفاسیر و قرائت‌های متنوعی به خود بگیرد. در ذهنیت یک انسان سنتی، دامنهٔ معنایی آن امور معنوی را هم پوشش می‌دهد و در باور انسان متدین در معنایی بسیار جامع‌تر امور اخروی را هم شامل می‌شود؛ ولی لیبرالیسم با نگاه کاملاً این‌جهانی و مادی به این مسئله می‌نگرد. بنتام می‌گوید: «در این باب، به نازک‌اندیشی و متافیزیک‌نیزی نیاز نداریم. لازم نیست به آثار/فلاطون یا ارسطو مراجعه و استناد کنیم. لذت و الم همان چیزهایی هستند که هر کس احساسشان می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۲۱). لاک نیز پیش از بنتام با محوریت‌بخشی به سود و زیان، همین معنای نازل بنتام را تأیید کرده بود. او تصریح کرده بود:

امور در رابطه با لذت یا الم، خیر یا شرنده. ما چیزی را خیر می‌نامیم که می‌تواند لذت به بار آورد یا میزان آن را افزایش دهد، یا از الم بکاهد... و برعکس، چیزی را شر می‌نامیم که می‌تواند الم به بار آورد، یا لذت را در زندگی ما کاهش دهد... (لاک، ۱۳۸۰، فصل ۲۰).

هیوم نیز آشکارا تفسیری «فایده‌باورانه» از اخلاق ارائه داده است. به نظر او، «فایدهٔ تنها منشأ عدالت است» (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۱۴۷؛ کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۱۹). عدل بر پایهٔ مصلحت شخصی یا حس «فایده» بنیاد یافته است (کاپلستون، ۱۳۷۰-الف، ص ۳۵۱). معیاری که هیوم برای عدالت اجتماعی نیز به دست می‌دهد، چیزی جز سود نیست. «فایدهٔ همگانی یگانه منشأ عدل است و تأمل دربارهٔ نتایج سودمند این فضیلت، یگانه شالودهٔ ارجمندی آن است» (هیوم، ۱۳۷۷، ص ۱۸۳؛ کاپلستون، ۱۳۷۰-الف، ص ۳۵۱). بر اساس این برداشت از سود و زیان، رفتار درست و عقلانی رفتاری است که مولد لذت‌های نفسانی از نوع مادی‌اش باشد. اگر عملی به نتایجی از این دست ختم نشود، عقل لیبرالی به ترک آن حکم می‌کند.

هرچند هابز، لاک، هیوم و کسان دیگری جز اینها، در نفوذ دادن اندیشهٔ سودگرایی در صفحهٔ افکار لیبرالیسم نقش داشتند، ولی در این میان، نقش اساسی را بنتام بر عهده گرفت. «سود» نزد بنتام همان خوش‌بختی است و خوش‌بختی چیزی جز همان احساس لذتی که ما در افعالی خاص داریم، نیست و همین امر معیار صواب و خطای فعل هم هست. در نظر او، تمام افعال انسان براساس لذت و الم قابل تحلیل است، به‌گونه‌ای که برای تکمیل این تحلیل، نیازمند مفهوم دیگری نیستیم. طبیعت انسان‌ها را تحت سلطهٔ دو حاکم مقتدر به نام «لذت» و «الم» قرار داده است. حکومت این دو بر انسان همیشگی و همه‌جایی است. آنها هستند که درستی و نادرستی اعمال را مشخص می‌کنند (لنگستر، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۲۳۶).

بنتام با انکار اصالت جامعه، از سودگرایی فردی، «فایده‌گرایی جمعی» را استنتاج می‌کند و بر این باور است که سود و زیان حاصل از یک عمل برای جامعه است که مشخص می‌کند عملی درست است تا قانون‌گذار بر اساس آن، الزامی بودن آن را تصویب کند، و یا نادرست است تا قانون‌گذار ممنوعیت آن را به تصویب برساند. بنتام برای این کار، یک حساب لذت‌سنج یا خوشی‌سنج تهیه کرده است. به نظر او، برای سنجش ارزش یک لذت یا رنج، عواملی همچون شدت، مدت، قطعیت یا عدم قطعیت، نزدیکی یا دوری لذت یا رنج لحاظ می‌شود و در نهایت، اگر سرجمع محاسبه منجر به بیشترین سود برای بیشترین تعداد افراد جامعه شد آن عمل قانونی است، و اگر سرجمع حاصل شده رنج و ناراحتی را نشان داد آن عمل غیرقانونی خواهد بود (کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۲۶). با توجه به این معیار، شکل حکومت برای بنتام مهم نیست، بلکه مهم این است که حکومت موجود، معیار یادشده را ملاک عملش قرار دهد (کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۲۱؛ رندال، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۹۶).

جان استوارت میل فیلسوف تأثیرگذار دیگری است که با نگاشتن کتاب *فایده‌گرایی*، «اخلاق سودگرایانه» را در مکتب «لیبرال» تقویت کرده است. او نیز با کمی تفاوت، مسیری را می‌پیماید که استادش پیش‌تر تعیین کرده بود. میل می‌نویسد:

شالودهٔ اخلاقیات... از این قرار است که اعمال انسان تا آنجا درست و شایسته است که در جهت افزایش خوشی باشد، و آنجا ناشایسته و نادرست است که در جهت کاهش خوشی باشد. مراد از «خوشی»، لذت و فقدان رنج است و مراد از «ناخوشی»، درد و فقدان لذت است (میل، ۱۳۸۸، ص ۹-۱۰؛ کاپلستون، ۱۳۷۰-ب، ص ۴۴).

اختلافی که او با استادش دارد در این است که به نظر او، توجه صرف به کمیت لذت و سود، در ارزش گذاری‌های اخلاقی، ناقص است و لازم است در این میان، به کیفیت لذت و سود توجه شود.

به سبب آنکه منافع و مضار جوامع متفاوت است و حتی این امکان وجود دارد در زمان‌های گوناگون، یک جامعه منافع و مضار متفاوتی را تجربه کند، عملاً سودگرایی به دامن نسبی‌گرایی فرومی غلطد، هر چند داعیان آن نخواهند به این عنوان شناخته شوند. این سخن میل که می‌گوید: «خوشی هر شخص برای آن شخص خیر و خوب، و خوشی جامعه برای آن جامعه خوب است» (میل، ۱۳۸۸، ص ۵۳؛ کاپلستون، ۱۳۷۷- ب، ص ۴۵)، به شکل بارزی پذیرش نسبی‌گرایی را با خود به همراه دارد.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که تا کنون مطرح شد، این نتایج به دست می‌آید:

۱. اخلاق انسانی در انطباق با فطرت و عقل، انسان را به رعایت عدالت، صداقت، امانت‌داری، محبت، گذشت و ایثار به هموعان دعوت می‌کند و از هرگونه ظلم، حق‌کشی، فریب‌کاری، دورویی، تضییع امانت و مانند آن بر حذر می‌دارد. چنین اخلاقی از نیازمندی‌های اساسی دموکراسی به شمار می‌رود.

۲. عقلانیت لیبرالی با تکیه بر عناصری همچون فردگرایی، سودگرایی و عقلانیت ابزاری، نظام ارزشی و اخلاقی بدیعی ایجاد کرده است. در این نظام، به جای کنترل نفس، بر رهایی نفس تأکید می‌شود و به جای حق‌گرایی، ایثار، تعالی‌جویی و نوع‌دوستی، بر خودخواهی، سودجویی، و لذت‌طلبی تأکید می‌گردد. اخلاق لیبرالی کنترل‌های عقلانی و دینی نفس را نابجا و حتی مخرب می‌خواند و با اصلاتی که به فرد با تمام خواهش‌های نفسانی‌اش می‌دهد، عرصه را به‌طور اساسی، برای اخلاق انسانی و فطری تنگ ساخته است.

۳. در عقلانیتی که خواهش‌های نفسانی اصالت یافته است و تمام عوامل و موانع عقلی، ایمانی و ارزشی برای هدایت و کنترل انسان از صحنه حذف شده، جولانگاهی فراخ برای اشکال بسیط و پیچیده استبداد فراهم شده است. مطمئناً اگر دموکراسی بخواد در این عقلانیت حضور هم داشته باشد، از حضور صوری فراتر نخواهد رفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. این قرانت از دموکراسی، قرانت کاملاً جدیدی است و عمدتاً از سوی منتقدان نظام جمهوری اسلامی در فضای علمی ایران طرح و بسط داده می‌شود. از آن‌رو که آنها نمی‌توانند انکار کنند جمهوری اسلامی به لحاظ روشی یک نظام کاملاً دموکراتیک است، دموکراسی ارزشی با مشخصه‌های یاد شده را پیش می‌کشند تا این نظام را غیر دموکراتیک معرفی نمایند.

۲. شواهد نشان می‌دهد آنچه که موجب شده بود افلاطون به مقابله سخت‌گیرانه با دموکراسی برخیزد، به سبب تصویری بود که بر ذهن وی از دموکراسی آتن نقش بسته بود، به‌ویژه در این بین، تحمیل جام شوکران به سقراط، تصویر دموکراسی را در ذهن وی به شدت تیره و تار ساخته بود. مطمئناً اگر دموکراسی معقولی در آتن حاکم می‌شد و رفتار معقولی از خود نشان می‌داد، موضع افلاطون راجع به دموکراسی چیز دیگری می‌شد.

۳. امروزه با تمهیداتی که در دموکراسی‌های نوین اندیشیده شده تا حدی از زمینه‌های سوء استفاده کاسته شده است. ولی به سبب حل نشدن ریشه‌های مسئله، مشکلات به گونه‌ای دیگر سر برآورده‌اند و همچنان مردم مورد سوء استفاده قرار می‌گیرند و قدرت حکومت عمدتاً وقف منافع عده‌ای خاص قرار می‌گیرد.

۴. مقصود از «اخلاق» در اینجا، مفهوم غریب و ناشناخته‌ای نیست که کشف آن تعمق‌های مفصل و پیچیده فلسفی لازم داشته باشد، بلکه مقصود مفهومی از اخلاق است که برای عموم انسان‌ها نامی آشناست. در کنار جریان بحث‌های مفصل و دامنه‌داری که در میان فیلسوفان اخلاق در خصوص چیستی و چگونگی ارزش‌های اخلاقی وجود دارد، عموم مردم فارغ از این اختلاف‌ها، تقریباً فهم روشن و مشترکی از اخلاق دارند. آنها با مراجعه به درونشان، اجمالاً زیبایی عدالت، صداقت، وفای به عهد، راست‌گویی، نوع‌دوستی و مانند آن را می‌یابند و متقابلاً در جانب دیگر، با همین وضوح، زشتی عکس اینها را با تمام وجود لمس می‌کنند. این یافته‌ها و احساسات مشترک، مرهون ذات مشترکی است که خداوند برای عموم انسان‌ها قرار داده است. دست تقدیر الهی به گونه‌ای رقم خورده است که انسان در امر مهم و اساسی شناخت باید‌ها و نیاید‌ها، سرگردان نشود و بتواند - دست‌کم - اصول ارزش‌ها را شناسایی کند.

۵. «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مانده: ۲).

۶. هابز می‌گوید: «ارزش یک انسان، مثل هر چیز دیگر، قیمت اوست؛ یعنی مبلغی که برای استفاده از قدرت و نیروی او باید پرداخت شود و بنابراین، مطلق نیست، بلکه چیزی است که بستگی به نیاز و ارزیابی دیگری دارد... در مورد انسان نیز مثل هر چیز دیگری، این فروشنده نیست که قیمت را معین می‌کند، بلکه قیمت را خریدار تعیین می‌کند» (به نقل از: لسناف، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳).

- لنگستر، لین و، ۱۳۷۶، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
- میل، جان استوارت، ۱۳۶۹، *تأملاتی درباره حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران، نشر نی.
- ، ۱۳۸۸، *فایده‌گرایی*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نشر نی.
- نصر، حسین، ۱۳۷۴، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، چ دوم، تهران، طرح نو.
- نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۳۷۷، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه مسعود انصاری، تهران، جامی.
- وحیدی منش، حمزه علی، ۱۳۸۲، *مقایسه مبانی مردم‌سالاری و لیبرال دموکراسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- وینست، اندرو، ۱۳۷۸، *ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- هانتینگتون، سموتل، ۱۳۷۰، *سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علم.
- هلد، دیوید، ۱۳۶۹، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- هیوم، دیوید، ۱۳۷۷، *تحقیق در مبادی اخلاق*، ترجمه رضا تقیان ورزنه، بی‌جا، گویا.
- Barry, Norman, 2000, *An in Introduction to Modern Political Philosophy*, Fourth Edition, Macmillan Press.
- Harrison, W, 1948, A Fragment On Government with an Introduction to the Principles of the Morals and Legislation, Oxford.
- Pennock, Roland, 1979, *Democratic Political Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- Simon Blackburn, 1994, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Waldron, Jermyn, 1998, "Liberalism", Edward Craig, ed., *Rutledge encyclopedia of Philosophy*, v.5, London, Rutledge.

- احمدی، بابک، ۱۳۷۷، *معمای مدرنیته*، تهران، مرکز.
- افلاطون، ۱۳۷۹، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انبشتاین، ویلیام و ادوین فاگلمان، ۱۳۶۶، *مکاتب سیاسی معاصر*، ترجمه حسینعلی نوروزی، تهران، دادگستر.
- آربلاستر، آنتونی، ۱۳۷۷، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- بشیریه، حسین، ۱۳۸۶، *آموزش دانش سیاسی*، تهران، نگاه معاصر.
- بکر، لارنس سی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- پاتوچکا، یان، ۱۳۷۸، *سقراط: آگاهی از جهل*، ترجمه محمود عبادیان، تهران، هرمس.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۶۴، *جامعه باز و دشمنانش*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- دو کاسه، پیرو، ۱۳۶۷، *فلسفه‌های بزرگ*، ترجمه احمد آرام، تهران، کتاب پرواز.
- دوینوا، آلن، ۱۳۷۲، «دموکراسی از نظر فیلسوفان قدیم و جدید»، ترجمه بزرگ نادرزاده، *اطلاعات سیاسی-اقتصادی*، ش ۶۹، ۷۰.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز.
- رنالد، هرمن، ۱۳۷۶، *سیر تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، علمی و فرهنگی.
- شومپتر، جی. ا. ۱۳۵۴، *کاپیتالیسم، سوسیالیسم و دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرام‌نیا، مسعود، ۱۳۸۵، *جهانی شدن و دموکراسی در ایران*، تهران، نگاه معاصر.
- فروند، ژولین، ۱۳۸۱، «سیاست و اخلاق»، در: *مجموعه مقالات در باب دموکراسی، تربیت، اخلاق و سیاست*، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران، چشمه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۰ (الف)، *تاریخ فلسفه* (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- ، ۱۳۷۰ (ب)، *تاریخ فلسفه* (از بنتام تا راسل)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کارلتن کلایمر، رودی و دیگران، ۱۳۵۱، *آشنایی با علم سیاست*، ترجمه بهرام ملکوتی، تهران، امیرکبیر.
- کوهن، کارل، ۱۳۷۳، *دموکراسی*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۷۷، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لاک، جان، ۱۳۸۰، *جستاری در فهم بشر*، ترجمه رضازاده شفق، تهران، شفیعی.
- لسناف، مایکل ایچ، ۱۳۸۷، *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهمی، تهران، کوچک.