

صلح دموکراتیک و چندگونگی فرهنگی مردمان

مهدی براتعلی پور^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۸

چکیده

الگوی صلح دموکراتیک جان راولز با رسمیت بخشیدن به «مردمان» و تمایزگذاری بین جوامع «لیبرال دموکرات»، «پایگانی شریف»، «تحت فشار»، «دیکتاتوری‌های خیرخواه» و «دولت‌های قانون‌شکن» در عرصه بین‌المللی، عدالت جهانی را در راستای «معقولیت» در روابط بین کشورها به تصویر می‌کشد. این مفهوم از عدالت، بنیادهای اخلاقی جهان‌شمول را به نفع «اجماع همپوشان سیاسی» کنار می‌نهد. این الگو می‌کوشد این چندگونگی را با بهره‌گیری از مفاهیم «کثرت‌گرایی معقول»، «اجماع همپوشان سیاسی» و «دموکراسی جهانی شهری» شناسایی کند. اکنون پرسش این است که آیا الگوی صلح دموکراتیک توجیه مناسبی برای شناسایی چندگونگی فرهنگی مردمان در عرصه بین‌المللی به‌شمار می‌آید.

در نگاهی انتقادی، این الگو از آموزه‌های جامعی سردر می‌آورد که همچنان با اولویت بخشیدن به «ارزش‌های خاص لیبرالی»، «تصویری فراگیر و جهان‌شمول از بنیادهای اخلاقی» برای جامعه بین‌المللی بسامان در سرنوشت پروراند؛ به‌گونه‌ای که بر اساس آن، می‌توان به مداخلات بشردوستانه و تجویز جنگ عادلانه علیه «دیگری» دون مرتبه دست‌یازید. دستاورد این پژوهش آن است که می‌توان با ایجاد تعدیلاتی در الگوی صلح دموکراتیک، آن را در شناسایی چندگونگی فرهنگی مردمان کامیاب دانست. بنابراین تعدیلات، صلح دموکراتیک با ارایه «رویکردی حداقلی»، «ذات‌گروی مفهومی» و «نگاهی اتوپیاوی-واقع‌گرا» سمت‌وسوی رادیکالی‌نسی‌گرایی فرهنگی و جهان‌شمول‌گرایی لیبرالی را در سیاستگذاری جهانی بی‌اثر می‌سازد.

واژگان کلیدی: صلح دموکراتیک، جان راولز، قانون مردمان، معقولیت، اجماع همپوشان سیاسی، جنگ عادلانه، چندگونگی فرهنگی.

مقدمه

در دهه پایانی سده بیستم، پیروزی دولت‌های دموکراتیک در پایان بخشیدن به جنگ سرد، نویدبخش آن بود که روابط بین‌الملل می‌تواند از آرمان‌های دموکراسی و حکومت قانون الهام بگیرد. بر این اساس، گروهی از اندیشمندان پروژه سیاسی صلح دموکراتیک و دموکراسی جهان‌شهری را با هدف ارایه استدلال‌هایی در حمایت از توسعه دموکراسی در بین دولت‌ها و در سطح جهانی بازآفرینی کردند. تردیدی وجود نداشت که دموکراتیزه سازی نظام جهانی هماهنگ با دموکراتیزه سازی در بین دولت‌ها پیشرفت نکرده بود (Archibugi, 2004: 437). این امر موجب شد تا بازنگری در مفاهیم اساسی دموکراسی لیبرالی اهمیت یابد؛ به گونه‌ای که بتواند بستر فکری لازم را برای گسترش فرایند دموکراتیزه سازی از درون جوامع ملی به سطح جهانی فراهم نماید. آنچه اهمیت داشت، پایه‌گذاری اندیشه‌ای منسجم بود که بتواند پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه، درونمایه‌ها و استدلال‌های بنیادین، و ساختارها و ترتیبات نهادی پیشنهادی را بر روایتی خاص از دموکراسی لیبرالی مستند سازد و ظرفیت‌های این روایت را برای گسترش از سطح ملی به سطح جهانی به خوبی ارتقا بخشد.

کتاب *قانون مردمان* (1999) اثر فیلسوف سیاسی آمریکایی، جان راولز (۱۹۲۱-۲۰۰۲)، پس از مقاله‌ای به همین نام (1993a) و به انضمام مقاله *بازنگری در اندیشه خرد همگانی* (1997)، یک آرمان‌شهر سیاسی-اجتماعی مردم‌نهاد در مورد روابط بین‌الملل است که با چرخش از *نظریه‌ای در باب عدالت* (1971) و تداوم بخشیدن به رویکرد خود در *لیبرالیسم سیاسی* (1993b)، بر حقوق اساسی، عدالت سیاسی و احترام مدنی در سطح جهانی تأکید می‌ورزد و اصول و هنجارهای بین‌المللی را بر پایه ارزش اخلاقی عدالت ارایه می‌کند. این آرمان‌شهر واقع‌گرایانه در صدد است تا «صلح دموکراتیک»^۱ را در روابط

بین‌الملل به ارمغان آورد. راولز این اثر را نقطه اوج تأملات خود در این مورد می‌داند که «چگونه شهروندان و مردمان معقول ممکن است با هم به طور صلح‌آمیز در جهانی عادلانه زندگی کنند (Rawls, 1999: vi). این کتاب از پنج بخش تشکیل شده است: بخش نخست نظریه آرمانی به موضوعاتی، چون: قانون مردمان به مثابه آرمان شهر واقع‌گرایانه، اصول قانون مردمان و صلح دموکراتیک می‌پردازد. در بخش دوم نظریه آرمانی موضوعاتی مانند: رواداری نسبت به مردمان غیرلیبرال و تعمیم این مفهوم به مردمان پایگانی شریف واکاوی می‌شود. در نظریه غیرآرمانی، دکترین جنگ عادلانه در دو موضوع حق جنگ و عمل جنگ، جوامع تحت فشار و درباره عدالت توزیعی در میان مردم بررسی می‌گردد. بخش چهارم به نتیجه‌گیری از بحث اختصاص دارد و بخش پایانی «بازنگری در اندیشه خرد همگانی» نام دارد. در این بخش موضوعاتی چون اندیشه خرد همگانی، مضمون خرد همگانی، مذهب و خرد همگانی در دموکراسی، دیدگاه وسیع فرهنگ سیاسی همگانی، و خانواده به عنوان بخشی از ساختار اساسی تحلیل شده‌اند.

الگوی «صلح دموکراتیک» جان راولز با رسمیت بخشیدن به «مردمان» و تمایزگذاری بین جوامع «لیبرال دموکرات»، «پایگانی شریف»، «تحت فشار»، «دیکتاتوری‌های خیرخواه» و «دولت‌های قانون‌شکن» در عرصه بین‌المللی، عدالت جهانی را در راستای «معقولیت» در روابط بین کشورها به تصویر می‌کشد. این مفهوم از عدالت، بنیان‌های اخلاقی جهان شمول را به نفع «اجماع همپوشان سیاسی» کنار می‌نهد. اکنون پرسش این است که آیا الگوی صلح دموکراتیک چندگونگی فرهنگی مردمان را در عرصه بین‌المللی به رسمیت می‌شناسد. بنابر مدّعی این نوشتار، این الگو در تلاش است تا این چندگونگی را با بهره‌گیری از مفاهیم «کثرت‌گرایی معقول»، «اجماع همپوشان سیاسی» و «دموکراسی جهان شهری» شناسایی کند؛ اما سرانجام آن نیز از آموزه‌ای جامع‌سردرمی آورد که همچنان با اولویت بخشیدن به «ارزش‌های خاص لیبرالی»، «تصویری فراگیر و

جهان‌شمول از بنیان‌های اخلاقی» برای جامعه بین‌المللی بسامان در سر می‌پروراند؛ به گونه‌ای که بر اساس آن، می‌توان به مداخلات بشردوستانه و «تجویز جنگ عادلانه» علیه «دیگری» دون‌مرتبه دست یازید. با وجود این، می‌توان واقعیت صلح دموکراتیک را در «رویکردی حداقلی»، «ذات‌گروی مفهومی» و «نگاهی اتوپیاپی - واقع‌گرا» به گونه‌ای متفاوت نگریست.

این پژوهش، در گام نخست، دو مفهوم «صلح دموکراتیک» و «چندگونگی فرهنگی مردمان» را به تفکیک توضیح می‌دهد. سپس، تحت دو عنوان «چرایی سازواری الگویی» و «دلایل ناسازواری الگویی؛ نگاهی انتقادی»، دو نگاه متفاوت را به سازواری الگوی صلح دموکراتیک با چندگونگی فرهنگی مردمان مورد بحث قرار می‌دهد و در نهایت، با ارایه بحث «واقعیت صلح دموکراتیک»، این دو نگاه را با اتکا به واقعیت‌های کنونی جامعه جهانی به کنکاش می‌گذارد.

۱. بیان مفاهیم

دو متغیر «صلح دموکراتیک» و «چندگونگی فرهنگی مردمان» محورهای اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهند که ذیلاً به طور فشرده تبیین می‌شوند:

۱-۱. الگوی صلح دموکراتیک

از دیرباز اندیشمندان سیاسی در تلاش بوده‌اند تا نهادها و سازوکارهایی کارآمد برای پرهیز از خشونت و جنگ پیشنهاد کنند. آنان باور داشته‌اند که پیامد اجتناب‌ناپذیر این پیشنهاد ایجاد صلح و آرامش در جامعه است. الگوی صلح نیز می‌توانست از آموزه‌ها و شرایط خاص تاریخی - اجتماعی جوامع سرچشمه گیرد؛ اما در واقع، آیا این امکان وجود داشت که صلحی فراگیر، فارغ از این آموزه‌ها و شرایط، و صرفاً با اتکا بر مفهوم عدالت بنیاد نهاد که حقی برابر را برای همگان به رسمیت بشناسد و افزون بر جامعه داخلی، روابط بین

کشورها را نیز سامان دهد؟ الگوی «صلح دموکراتیک» راولز ادعا دارد که مناسب‌ترین برداشت اخلاقی از عدالت را برای کاربست در جامعه‌ای دموکراتیک ارائه می‌کند. در سطور ذیل این الگو در عناوین «کارگزاری خرد همگانی مردمان»، «گونه شناسی کارگزاران بین‌المللی»، «بنیادهای اخلاقی و راهبردهای سیاسی» و «جامعه بسامان بین‌المللی» توضیح داده می‌شوند:

۱-۱-۱. کارگزاری خرد همگانی «مردمان»

خرد همگانی درونمایه اصلی جامعه بسامان راولزی را تشکیل می‌دهد. این مفهوم نمایانگر شهروندانی آرمانی است که آزادی و برابری خود را در مفهوم سیاسی عدالت تحقق‌پذیر می‌یابند. گفتگوهای استدلالی کارگزاران اخلاقی در جامعه دموکراتیک بر خرد همگانی اتکا دارد و از آموزه‌های جامع افراد فاصله می‌گیرد. با وجود این، نهادهای فرهنگ پس زمینه‌ای^۱ می‌توانند بر مبنای آموزه جامع در مباحثات عمومی مشارکت کنند و ضرورت ندارد بر مفهوم سیاسی عدالت محدود شوند. اصل احترام متقابل^۲ در مباحثات مربوط به ساختارهای اساسی جامعه و عدالت توزیعی پایه اصلی خرد همگانی به شمار می‌آید. راولز با تمثیل «مردمان» در جامعه بین‌المللی به شهروندان در جامعه داخلی، آنان را کارگزاران بازیگران خرد همگانی تلقی می‌کند. این کارگزاران «مردمانی هستند که خود را به لحاظ سیاسی سازماندهی کرده‌اند» (Rawls, 1999: 23-39).

بر این اساس، «قانون مردمان» انگاره سیاسی خاصی از درستی عدالت است که به اصول و هنجارهای حقوق و عمل بین‌المللی مربوط می‌شود. در نگاه راولز، اصطلاح «قانون مردمان» شامل همه مردمانی است که از آرمان‌ها و اصول قانون مردمان در مناسبات متقابل آنها پیروی می‌کنند. به گفته او، «از اواخر دهه ۱۹۸۰ شرح و بسط آنچه «قانون

1 Background Culture

2 The Principle of Reciprocity

مردمان» نامیده‌ام، گاه و بیگاه اشتغال فکری من بوده است. من نخست نام «مردمان» را به جای «ملت‌ها» یا «دولت‌ها» انتخاب کردم؛ زیرا بر این باور بودم که مردمان دارای ویژگی‌های متفاوتی در مقایسه با دولت‌ها هستند. بدین لحاظ، اندیشه دولت‌ها آن‌طور که به طور سنتی با در اختیار داشتن حاکمیت فهمیده می‌شود، نامناسب بود» (ibid: 7). از دگر سو، همه جوامع «مردمان» شمرده نمی‌شوند. «مردمان» جوامعی دارای شکل مشخصی از یکپارچگی اجتماعی هستند که در «همدردی مشترک» اعضا و «طبیعت اخلاقی» هویت جمعی نمایان می‌شوند. بنابر نگرش متعارف، ملیت حاوی جنبه‌ای تاریخی و فرهنگی است و به همین ترتیب، یکپارچگی ملی بر زبان و تاریخ، همسانی قومی یا نژادی، احتمالاً یک مذهب و مانند آن ابتدا می‌یابد؛ اما راولز منشأ و سازوکار همدردی مشترک مردم را بی‌اهمیت تلقی می‌کند. به عقیده او، گروهی از افراد، فارغ از ریشه‌های نژادی و پیشینه فرهنگی خود، «مردم»، اگر بیانگر ارزش‌های سیاسی و اجتماعی مشترک باشند، شمرده می‌شوند (ibid: 24). افزون بر پیش شرط توافق بر این ارزش‌ها، یک جامعه زمانی تشکیل دهنده «مردم» است که ارزش‌های مشترک آن با ساخت عادلانه (یا شریف) و با مفهوم طبیعت اخلاقی و انتظاراتی که از روابط متقابل وجود دارد، سازگار باشد (Beitz, 2000: 679).

۱-۱-۲. گونه شناسی کارگزاران بین‌المللی

راولز گونه‌شناسی خود را از کارگزاران بین‌المللی شامل جوامع لیبرال دموکرات،^۱ «پایگانی شریف»،^۲ تحت فشار،^۳ دیکتاتورهای خیرخواه^۴ و دولت‌های قانون شکن^۵ می‌داند که تنها دو گونه نخست در قلمرو «مردمان» به شمار می‌آیند. راولز بر این ادعاست که مردمان

1 Democratic Liberal.

2 Decent Hierarchical.

3 Burdened.

4 Benevolent Absolutisms.

5 Outlaw States.

بسامان می‌توانند «لیبرال» یا «شریف» باشند. از این رو، نظم آرمانی با اتکا بر مردمان لیبرال و شریف که به معاهدات و مقررات بین‌المللی پای بند هستند، به دست می‌آید. مردمان لیبرال- چه در عرصه داخلی و چه در عرصه خارجی- روابط دموکراتیک را پاس می‌دارند؛ اما مردمان شریف برخلاف عرصه خارجی که به تعهدات بین‌المللی احترام می‌گذارند، در عرصه داخلی، ممکن است پیروان ادیان اقلیت را از دستیابی به قدرت سیاسی بازدارند و مشارکت سیاسی را به جای انتخابات از طریق پایگان مشورتی سازماندهی کنند. «جوامع تحت فشار» تحت شرایط نامطلوب تاریخی، اجتماعی یا اقتصادی زندگی می‌کنند. از این رو، آنان نمی‌توانند خودمختاری خویش را به نمایش بگذارند و نیازمند کمک جامعه مردمان هستند؛ اما «دیکتاتورهای خیرخواه» و «دولت‌های قانون شکن» با نقض حقوق بشر در عرصه داخلی، ممکن است در عرصه بین‌المللی به شیوه‌ای تهاجمی عمل کنند. این کشورها سزاوار حق احترام و رواداری متقابل نیستند (Rawls, 1999: 63-85).

۳-۱-۱. بنیادهای اخلاقی و راهبردهای سیاسی

تمرکز اصلی راولز در فلسفه سیاسی، تعیین محدودیت‌ها و قلمروهای اخلاقی است که از طریق خرد انسانی مشترک درک می‌شود. خاستگاه این خرد اجتماع و تاریخ بوده، در درون طبیعت انسانی رشد می‌کند (Reidy, 2004: 319). در اینجا، راولز بنیادهای اخلاقی طرح فلسفی خود را با الهام از کانت در سازندگرای^۱ تصویر می‌کند و با محوریت بخشیدن به مفهوم حق، آزادی و عدالت را در جایگاهی رفیع می‌نشانند. کانت با ابتدای اخلاق بر اراده و خواست انسان، شناخت را محدود به «قدرت خرد» می‌داند و هر آنچه از راه تجربه به دست نمی‌آید، حاصل فعالیت و سازندگی ذهن انسان تلقی می‌کند. در این معنا، مقوله‌های کانت با استقلال از هرگونه تجربه، به شکل پیشینی^۲ شرط لازم را برای شناخت فراهم

1 Social Constructivism.

2 A priori.

می‌کنند (See: Kant, 1785). به باور راولز، گونه‌کانتی‌سازندگرایی دقیقاً همان برداشتی است که خود او از عدالت به مثابه انصاف در نظریه‌ای در باب عدالت ارایه کرده است. برجستگی این گونه خاص ضرورتاً در تعیین مفهومی ویژه از شخص به مثابه عنصری در رویه معقول‌سازندگی است. برآیند آن تعیین محتوای اصول نخستین عدالت است. این نگرش رویه‌ای خاص را در سازندگی بیان می‌کند که به نیازهای معقول پاسخ می‌دهد و طی این رویه، اشخاص می‌توانند به عنوان عاملان عقلانی فعالیت سازندگی تعیین شده و از طریق توافقات بین خود، اصول نخستین عدالت را مشخص کنند. سازندگرایی بین این اصول و مفهوم اشخاص اخلاقی آزاد و برابر پیوند برقرار می‌کند. به گفته او: «تقدم حق بر خیر ویژگی سازندگرایی کانتی است» (Rawls, 1980: 554).

از دید راولز، اقتدار سیاسی باید تضمین حق ذاتی و نقض ناشدنی افراد در مورد آزادی و عدالت باشد. نهادهای اساسی و دولت‌ها با حمایت از حقوق بشر شایستگی می‌یابد تا به عنوان بازیگران اخلاقی مورد احترام قرار گیرند؛ اما هر گاه حقوق بشر را نقض کنند، منزلت اخلاقی خود را از دست داده، به طور همزمان، به مداخلات داخلی و خارجی تمایل پیدا می‌کنند. در این تصویر، رهیافت حقوقی - سیاسی راولز از قدرت تبیینی، خصوصیت کارکردی و ظرفیت انتقادی فزاینده‌ای بهره‌مند می‌گردد (Valentini, 2012: 573).

۴-۱-۱. جامعه بسامان بین‌المللی

جامعه بسامان بین‌المللی راولز با ابتدای بر نظریه آرمانی معقولیت عدالت جهانی، می‌کوشد پاسخ مناسبی برای بی‌عدالتی‌های جهان واقعی ارایه کند. «مردمان» این جامعه، شامل لیبرال و شریف، با جوامع تحت فشار رفتاری عادلانه دارند و تلاش می‌کنند وظیفه اخلاقی خود را در برابر بی‌عدالتی‌های بزرگ و مصایب اجتماعی گسترده جهان واقعی به درستی ایفا کنند.

عدالت به مثابه انصاف در شرایط آرمانی قرارداد اجتماعی، مجموعه اصولی را برای جامعه پیشنهاد می‌کند که می‌تواند مورد اتفاق همگان قرار گیرد. بدین ترتیب، جامعه انسانی به عادلانه‌ترین شکل ممکن تحقق می‌پذیرد؛ اما این مفهوم از عدالت صرفاً به جوامع تک و تنها محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند به طور مؤثر مسایل بین‌المللی را نیز دربرگیرد. گسترش نظریه داخلی عدالت به عرصه بین‌المللی موضوع اصلی «قانون مردمان» است. با وجود این، گزارش راولز از عدالت بین‌المللی بین گرایش‌های نظری رقیب گرفتار شده است. از یک سو، سنت واقع‌گرایی سیاسی و تمرکز آن بر دولت - ملت به عنوان بازیگر اصلی در روابط بین‌الملل لحاظ شده است و از دیگر سو، گرایش جهان‌گرایی اولویت پیدا می‌کند که با کم‌بها ساختن نقش و جایگاه دولت - ملت، حول افراد و حقوق آنها دور می‌زند (Hayden, 2003: 297).

۱-۲. چندگونگی فرهنگی «مردمان»

جهان بشری همواره از ناهمگنی و چندگونگی فرهنگی در باورها، عقاید و الگوهای رفتاری و هنجاری حکایت می‌کند. قومیت‌ها، مذاهب و زبان‌های گوناگون نشان‌دهنده این چندگونگی فروناکاستنی است. بسیاری کوشیده‌اند با ارایه چهارچوب‌های نظری مشخص بر پیامدهای ناگوار این چندگونگی چیره شوند. «خرد همگانی» و «قانون مردمان» راولز در شمار مهم‌ترین این تلاش‌ها تلقی می‌گردد؛ اما در واقع، آیا این مفهوم سازی نظری توانسته است پاسخ مناسبی به چندگونگی فرهنگی «مردمان» در جهان معاصر بدهد؟ ذیلاً تحت عنوان‌های «چرایی سازواری الگویی»^۱ و «دلایل ناسازواری الگویی؛ نگاهی انتقادی»، دو نگاه متفاوت به مسأله سازواری الگوی صلح دموکراتیک با چندگونگی فرهنگی ارایه می‌شود:

1 Paternal Compatibility.

۲. چرایی سازواری الگویی

بنابر سازواری الگویی، می‌توان صلح دموکراتیک را با چندگونگی فرهنگی نامتناقض دانست و بسان دو جزء مکمل فرض کرد که چهارچوب‌بندی مفهوم نخست و عقده‌گشایی مفهوم دوم در گرو دیگری است.

چرایی این سازواری در سه عنوان «کثرت‌گرایی معقول»، «اجماع همپوشان سیاسی» و «دموکراسی جهان شهری» توضیح داده می‌شود:

۱-۲. کثرت‌گرایی معقول^۱

در جوامع دموکراتیک با تکثر آموزه‌های جامع - و در بسیاری موارد، ناسازگار - دینی، فلسفی و اخلاقی روبه‌رو هستیم که توسل به آن در اداره جامعه، توافق همگانی و تصمیم‌گیری‌های کلان را ناممکن خواهد ساخت. راه جایگزین پذیرش مفهوم سیاسی عدالت و کثرت‌گرایی معقول است. در این راه، قدرت سیاسی به استدلال‌های عمومی و همگان‌پذیری پیوند می‌خورد که می‌تواند از آن آموزه‌های جامع نیز سرچشمه بگیرد؛ اما شرط اساسی آن قابلیت دفاع نزد خرد همگانی و افزایش اعتماد متقابل شهروندان به یکدیگر است. کثرت‌گرایی معقول پذیرش رویارویی استدلالی آموزه‌های جامع بر مبنای خردورزی همگانی است. تحمیل این آموزه‌ها با زور و اجبار، مصداق آشکار نامعقولیت در تصمیم‌سازی سیاسی و اجرای آن است. گفت و شنود استدلالی و مباحثات همگانی در رابطه با ساختارهای اساسی جامعه و عدالت توزیعی توأم با رعایت اصل احترام متقابل، بازنگری در مفاهیم ناسازگار با مفهوم سیاسی عدالت را به ارمغان می‌آورد. به گفته راولز، واقعیت تکثرگرایی معقول در میان جامعه‌ای از مردمان بسامان، آشکارتر از درون یک جامعه تنهاست (Rawls, 1999: 18).

1 Reasonable Pluralism.

مشکل نظریه سیاسی بین المللی این است که هنجارهای رفتار بین المللی از فرهنگ‌های سیاسی متفاوت سرچشمه می‌گیرند و بدین لحاظ، چه بسا با یکدیگر منطبق باشند. زندگی مسالمت‌آمیز و شکوفایی جوامع لیبرال بستگی به آن دارد که با توجه به تشابه بین المللی در واقعیت تکتگرایی معقول، پایه و اساسی برای همکاری مردمان معقول و شریف پیدا کنیم. *قانون مردمان* با هشت اصل زیر، درصدد است تا راه حلی برای این مشکل ارائه کند: اول؛ مردمان آزاد و مستقل هستند و آزادی و استقلال آنها باید توسط مردمان دیگر محترم شمرده شود. دوم؛ مردمان باید معاهدات و تعهدات را رعایت کنند. سوم؛ مردمان با هم برابر بوده، مشمول توافق‌هایی هستند که آنها را محدود می‌سازد. چهارم؛ مردمان باید به وظیفه عدم مداخله احترام بگذارند. پنجم؛ مردمان دارای حق دفاع از خود، و نه حق برانگیختن جنگ به دلایلی جز دفاع از خود، هستند. ششم؛ مردمان باید حقوق بشر را پاس بدارند. هفتم؛ مردمان باید به محدودیت‌های خاص و مشخص شده در جنگ احترام بگذارند. هشتم؛ مردمان وظیفه دارند تا به سایر مردمانی که تحت شرایط نامطلوبی زندگی می‌کنند، یاری برسانند؛ شرایطی که آنها را از داشتن یک رژیم سیاسی و اجتماعی عادلانه یا شریف بازمی‌دارد (ibid.; 37).

اصول اول تا چهارم و اصل هفتم تکرار رؤوس مطالب «قانون ملل» در نظریه ای در باب عدالت است (Rawls, 1971: Sec 58). اصول پنجم، ششم و هشتم؛ یعنی ممنوعیت جنگ جز در دفاع از خود و به همین ترتیب در دفاع از حقوق انسانی (Rawls, 1999: 93-94)، وظیفه احترام به حقوق انسانی و کمک به مردمانی که در شرایط نامطلوب به سر می‌برند، جدید هستند. این اصول محدودیت‌های مهمی بر حاکمیت دولت‌ها اعمال می‌کند و نمایانگر نظامی بلندپروازانه است که کمک برای توسعه بین المللی را از طریق کشورهای ثروتمند فراهم می‌سازد (Beitz, 2000: 672).

۲-۲. اجماع همپوشان سیاسی^۱

در نگاه راولز، مفهوم سیاسی عدالت از دیدگاه‌های فراگیر دینی، فلسفی و اخلاقی مستقل بوده، در یک جامعه دموکراتیک، شرایط را برای دستیابی به اجماع همپوشان فراهم می‌کند؛ زیرا شهروندان معقول در چهارچوب خرد همگانی بر این مفهوم از عدالت توافق می‌کنند. در این فرض، با شهروندانی آزاد و برابر روبه‌رو خواهیم شد که چه بسا حتی با اتکا بر دیدگاه‌های خاص و غیرسیاسی خود و با راهیابی آنها به قلمرو معقولیت به مفهوم سیاسی عدالت نایل می‌شوند. این امر حکایت از جامعه‌ای بسامان می‌کند که معقولیت شهروندان راه توافق را بر روی آنان گشوده است. بر این اساس، اجماع همپوشان سیاسی توافق همگانی شهروندان آزاد و برابری است که از دیدگاه‌های فراگیر دینی، فلسفی و اخلاقی خود راهی به سوی جامعه بسامان و فارغ از منازعات ویرانگر یافته‌اند. راولز با تعمیم دادن به این بحث به جامعه بین‌المللی، بر این باور است که مردمان به دلیل بهره‌مندی از فرهنگ‌های متفاوت، نمی‌توانند بر اساس آموزه‌های خاص روابط خود را شکل دهند. از این رو، ضروری است بر اصولی توافق کنند که صرفاً ناظر بر نهادسازی و تعهدهای بین‌المللی باشد. مفهوم‌سازی و چهارچوب‌بندی هرگونه رفتار سیاسی در عرصه جهانی باید بر اساس این اجماع بین‌المللی باشد. بدین‌سان، بنیانگذار لیبرالیسم حق‌گرای سیاسی برای دستیابی به یک نظام سیاسی پایدار، اجماعی متشکل از هواداران همه آموزه‌های فلسفی و سیاسی متفاوت را با اتکا بر عدالت به منزله انصاف پیشنهاد می‌کند؛ اما این مفهوم بر موازنه قوا میان آموزه‌های فراگیر استوار نیست. اجماع همپوشان با نفی مفهوم «مصالحه موقت»^۲ که نمایانگر شرایطی خاص بوده، دارای پایداری ظاهری و موقتی است، بر یک هدف اخلاقی؛ یعنی مفهوم سیاسی عدالت، و نیز بر زمینه‌ای اخلاقی؛ یعنی اصول عدالت و فضایل سیاسی شهروندان استوار است. (Rawls, 1993b: 147-152).

1 A Political Overlapping Consensus.

2 Modus Vivendi

۳-۲. دموکراسی جهان شهری ۱

صلح دموکراتیک با ارایه پروژه سیاسی دموکراسی جهان شهری بر آن است تا بر مسأله چندگونگی فرهنگی فایق آید. در آغاز، گمان می‌رود که چندگونگی فرهنگی های ملی در عرصه جهانی روابط بین کشورها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و مذاکره‌ها و توافق‌های بین‌المللی هرگز نمی‌تواند با فروکاستن به ارزش‌هایی عام و جهانی، صلح دموکراتیک را که از فرهنگ و تاریخی خاص نشأت گرفته، پذیرا بوده و بر اصالت فرهنگی جوامع گوناگون مقدم بشمرد؛ اما در واقع، دموکراسی جهان شهری در نگاه راولز فراهم‌سازی زمینه بقا و رشد این فرهنگ‌های ناهمگون است. برپایی صلح دموکراتیک در عرصه بین‌المللی و رعایت حقوق گروهی برای مردمان، امکان زیست مشترک و بازسازی فرهنگی را فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که رویارویی نظامی و خشونت‌آمیز جای خود را به توافق همگانی از رهگذر حقوق عادلانه بدهد. در این معنا، زیاده‌خواهی‌ها و تحمیل‌ها رخت بر خواهد بست و عدالت جهانی جایگزین آن خواهد شد. با وجود این، راولز بین‌الگوی صلح دموکراتیک خود در قانون مردمان و الگوی عدالت جهان شهری تفاوت می‌گذارد. به عقیده او، هدف سیاسی و نهایی جامعه بر اساس قانون مردمان، تحقق کامل عدالت و پایداری دلایل حق‌گرایانه است؛ اما نگرانی نهایی نگرش جهان شهری رفاه افراد است (Rawls, 1999: 119).

۳. دلایل ناسازواری الگویی؛ نگاهی انتقادی

ناسازواری الگویی بر این ادعا متمرکز است که الگوی صلح دموکراتیک نمی‌تواند پاسخی قانع‌کننده برای مسأله چندگونگی فرهنگی ارایه کند و به حقوق خاص جوامع غیرلیبرال در عرصه جهانی بها ببخشد. بر این اساس، موجودیت و نقش‌آفرینی مشکل و سازمان‌یافته

مجموعه جوامع دارای فرهنگ‌های خاص با طردشدگی از شمول مفهوم «مردمان» به رسمیت شناخته نمی‌شود. در این معنا، «مردمان» صرفاً شامل «جوامع لیبرال دموکرات» و «پایگانی شریف» دانسته می‌شوند و سایر جوامع از مزایای شمول این عنوان بهره‌مند نمی‌شوند. از این رو، گزارش راولز از ارایه دلایلی کارآمد برای حقوق غیر «مردمان» ناتوان است (Ingram, 2003: 359). ذیلاً دلایل این ناسازواری الگویی با عناوین «ارزش‌های خاص لیبرالی»، «تصویری فراگیر و جهان‌شمول از بنیاد‌های اخلاقی» و «تجویز جنگ عادلانه» تبیین می‌شوند:

۱-۳. ارزش‌های خاص لیبرالی

نخستین دلیل برای ناسازواری الگوی صلح دموکراتیک بر چندگونگی فرهنگی جوامع این است که بنا بر تصریح راولز، «قانون مردمان» تلاشی است برای این که نشان دهد «چگونه محتوای قانون مردمان ممکن است از عقیده‌ای لیبرالی سرچشمه بگیرد که مشابه، و بلکه عام‌تر از عقیده‌ای است که عدالت به مثابه انصاف نامیده‌ام» (Rawls, 1999: 3). و به همین ترتیب، او اظهار می‌کند: «اگر یک دموکراسی نهادی، در واقع بر شکل‌های دیگر جامعه، چنانکه من باور دارم، تقدم دارد، «مردم» لیبرال باید به باورهای خود اعتماد داشته باشند و تصور کنند که جامعه شریف، هرگاه توسط مردمان لیبرال محترم شمرده می‌شوند، چه بسا محتمل‌تر است، طی زمان امتیازهای نهادهای لیبرال را به رسمیت بشناسند و بر پایه ویژگی‌های خاص خود، گام‌هایی به سوی لیبرال‌تر شدن بردارند» (ibid: 62).

کاملاً پیداست که این عمومیت‌بخشی با اتکا بر مفهوم رواداری، تنها «مردمان پایگانی شریف» را دربرمی‌گیرد. بدین سان، ارزش‌های خاص لیبرالی سایر جوامع را «دیگری» فرومایه تصویر کرده و از گستره شمول رواداری لیبرالی خارج می‌سازد. البته، رواداری بین‌المللی می‌تواند به طور معقول و صرفاً با محوریت بخشیدن به «جوامع لیبرالی

دموکرات» نسبت به سایر جوامع غیرلیبرالی اعمال گردد؛ اما حدود و دایره این رواداری با تقدم بخشیدن به ارزش‌های خاص لیبرالی و الگوی صلح دموکراتیک تعیین می‌شود. این امر آشکارا بی‌اعتنایی به چندگونگی فرهنگی جوامع را نشان می‌دهد.

۲-۳. تصویری فراگیر و جهان شمول از بنیادهای اخلاقی

دومین دلیل برای ناسازواری این است که صلح دموکراتیک راولز با اولویت بخشیدن به آموزه‌های لیبرالی، به نوعی بازگشت به همان آموزه فراگیری است که کثرت‌گرایی معقول و مفهوم سیاسی عدالت بنا بود از آن دوری جوید. در این معنا، چند فرهنگ‌گرایی لیبرالی بر پذیرش فرهنگ‌های متنوع دلالت ندارد، بلکه صرفاً یک همکاری و صلح موقت بین جوامع به شمار می‌آید. هیچ‌گونه ارزش ذاتی برای فرهنگ‌های «دیگر» وجود نخواهد داشت. فزون‌تر، برتری فرهنگ لیبرالی ارزش برتر را به «خود» منحصر کرده و «دیگری» فرومایه و پست‌تر در بهترین حالت «تحمل» می‌شود. در این ذات‌گرایی^۱ فرهنگی، صلح با فرهنگ‌های دیگر «موقتی» و از سر ناچاری خواهد بود. بر این اساس، همکاری متقابل نیز برای تأثیرگذاری بیشتر بر «فرهنگ» و «شیوه رفتار» «دیگری دون‌پایه» است. در مقابل، چند فرهنگ‌گرایی غیرلیبرالی ارزشمندی ذاتی و رابطه پایگانی را بین فرهنگ‌ها انکار می‌کند. شالوده‌شکنی فرهنگی، اصالت و معنابخشی ذاتی را به مثابه فرهنگ و شیوه رفتار برتر کنار می‌نهد (برای بحثی درباره شالوده‌شکنی الگوی صلح لیبرالی، ر.ک: Ahn, 2010).

بر این اساس، تلاش راولز در آثار متأخر خود دارای پیامدهای ناخواسته‌ای چون روی آوردن به عدالت به مثابه انصاف در شکل فراگیر - و نه کاملاً سیاسی - از لیبرالیسم است. همان‌گونه که در رابطه با چند فرهنگ‌گرایی لیبرالی گفته شد، این مشکل به راولز اختصاص ندارد. هر شکلی از لیبرالیسم که حاوی نگرانی‌های فرهنگی است، دست‌کم تا

1 Essencialism.

حدی آموزه‌ای جامع و نه کاملاً سیاسی است (Abbey, 2007: 5). بدین سان، «قانون مردمان» را نیز می‌توان به نوعی ادامه کار او در «نظریه‌ای در باب عدالت» و تلاش برای تقدم بخشیدن به مفهومی فراگیر از عدالت دانست که در اندیشه‌های لیبرالی او ریشه دارد. یک نقد جدی به قانون مردمان راولز این است که جوامع غیرلیبرالی - به طور خاص، «جوامع پایگانی شریف» - در شمار مشارکت جویان برابر در نظام بین‌المللی عادلانه تلقی شده‌اند. به عقیده او، این جوامع حتی اگر حقوق اساسی شهروندی دموکراتیک را برای شهروندان خود رعایت نکنند، باید به عنوان جوامعی برابر با جوامع دموکراتیک لیبرال مورد احترام قرار گیرند. این امر در واقع نتیجه تعهد لیبرالیسم راولزی به اصل رواداری است. منتقدان لیبرال او اتکای «لیبرالیسم سیاسی» و «قانون مردمان» را به رواداری به عنوان اصل بنیادی آن مردود شمرده‌اند. در اینجا کاملاً آشکار است که این اصل به علت شمول بر جوامع غیردموکراتیک مورد انتقاد قرار می‌گیرد و هرگز ذات‌گرایی نهفته در ادعای راولز انکار نمی‌شود.

اتکای راولز به یک اصل بنیادی در آثار متأخر خود تردیدناپذیر است. درست به همین دلیل، نیوفلد به جای رواداری، «اصل لیبرالی مشروعیت» را از دید راولز برجسته می‌کند. به گفته او، «درک درست اصل بنیادی لیبرالیسم سیاسی، که من مدعی‌ام اصل احترام مدنی برابر برای شهروندان است، نشان می‌دهد که رواداری راولز نسبت به جوامع غیرلیبرال در واقع کاریست نادرست لیبرالیسم سیاسی در قلمرو جهانی است». به علاوه، او توضیح می‌دهد که لیبرالیسم سیاسی باید اصل احترام مدنی برابر برای شهروندان را به منظور حکومت بر روابط سیاسی عمومی شهروندان در همه جوامع کثرت‌گرا و اغلب «جوامع پایگانی شریف» مورد تأکید قرار دهد. به این دلیل، شناسایی اصل احترام مدنی برابر شهروندان به عنوان اصل بنیادی لیبرالیسم سیاسی رهیافت راولز را در حوزه داخلی و بین‌المللی منسجم‌تر و قانع‌کننده‌تر خواهد ساخت (Neufeld, 2005: 275).

صلح دموکراتیک در بهترین شرایط پایه‌گذاری و گسترش دموکراسی جهان شهری را در روابط و مناسبات بین‌المللی در سر می‌پروراند. اندیشمندان چند فرهنگ‌گرا چون کیملیکا دقیقاً از همین هدف‌گذاری انتقاد کرده‌اند. در باور او، دموکراسی جهان شهری از احترام به هویت اجتماعات سیاسی ناتوان است؛ زیرا دموکراسی نمی‌تواند جهان‌شهری باشد، و جهان‌شهری نمی‌تواند دموکراتیک باشد. در این فرض، تنها می‌توان دولت‌های دموکراتیک را به پذیرش مسئولیت در مورد مسایلی چون: مهاجرت، جریان‌های ملی، اجتماعات چند قومی و حقوق اقلیت تشویق کرد و از دولت‌ها خواست تا سهمی مثبت در جامعه جهانی ایفا کنند. راه حل آن است که مسئولیت‌ها بین نظام سیاسی دولتی و یک نظام جهانی که هنوز وجود خارجی ندارد، تقسیم شود. کیملیکا نیاز به مسئولیت جهانی را انکار نمی‌کند؛ اما بر این باور است که این مسئولیت چه بسا از طریق نهادهای دولتی کنونی انجام پذیرد و شهروندی جهانی را که در مراحل آغازین تکوین است، کنار بگذارد. نمی‌توان انکار کرد که دولت مؤلفه‌ای مهم در پروژه دموکراسی جهان شهری است و پیشرفته‌ترین دولت‌ها می‌توانند تجربه‌های مهمی برای جهان‌شهرگرایی باشند. کیملیکا باور دارد که «سیاست دموکراتیک سیاست بومی است» (Kymlicka, 1999: 121).

این سخن‌گویای بی‌اعتنایی به جنبه‌های بسیاری از زندگی روزمره ماست که از ویژگی‌های بومی - در سطح دولتی و به همان اندازه، در سطح جهانی - می‌گیرند. در واقع، می‌توان پرسید ابعاد سیاسی ویژگی‌های بومی چین، هند یا حتی کشور کوچک سوئیس چیست و چه بخشی از جمعیت در کشورهایی چون ایالات متحده یا کانادا از سیاست بومی حذف می‌شوند؟ فقدان ویژگی‌های بومی در سیاست مسئله‌ای است که نه تنها به یک دموکراسی جهانی نوید، بلکه همچنین به دموکراسی در دولت‌ها ارتباط می‌یابد. استدلال کیملیکا برای هر شکلی از اجتماع چند فرهنگی یا دموکراسی چندزبانه اعتبار دارد. از این رو، سیاست دموکراتیک باید توأم با کنار گذاشتن همه جنبه‌های

غیردموکراتیک و غفلت از آن، به ویژگی خاص قبیله‌ای جوامع فروکاسته شود، یا به طور جایگزین، خصیصه سیاسی دموکراتیک را که فرابومی نیز هست، برجسته کنیم. بسیاری از پارلمان‌های ایالتی از پیامدهای فقدان یک زبان مشترک آسیب دیده‌اند. در جهان کنونی، فضاهاى جدید سیاسى مانند مجمع عمومى سازمان ملل و پارلمان اروپایى روابط دیپلماتیک را در سطح فرابومی سامان داده‌اند. این امر بدان معناست که دموکراسی در شمول‌پذیری بر چندگونگی فرهنگی کاملاً انعطاف‌پذیر بوده، صرفاً جنبه‌های بومی و محلی را دربرنمی‌گیرد (Archibugi, 2004: 461).

۳-۳. تجویز جنگ عادلانه

راولز صلح دموکراتیک را به جوامع لیبرال دموکرات و پایگانی شریف قابل تطبیق می‌داند؛ زیرا پایبندی این جوامع به تعهدات بین‌المللی امکان بهره‌مندی از مزایای صلح را برای آنان فراهم می‌کند؛ به گونه‌ای که رواداری لیبرالی می‌تواند نوع اخیر را در عرصه داخلی نیز با تغییر رفتار مواجه سازد. فارغ از جوامع تحت فشار و دیکتاتوری‌های خیرخواه که در عرصه خارجی نقش فعال و بسزایی ایفا نمی‌کنند، دولت‌های قانون‌شکن افزون بر نقض حقوق بشر در داخل، موازین بین‌المللی را نیز نادیده می‌گیرند. هدف اخلاقی در عدالت سیاسی همان گونه که نمی‌تواند نسبت به حقوق اساسی افراد بی‌توجه باشد، و دقیقاً به همین دلیل نیز دیدگاه راولز در مورد جوامع پایگانی شریف و گسترش رواداری او به این جوامع، مورد انتقاد لیبرال‌ها قرار گرفته است، نمی‌تواند اجازه دهد که قانون‌شکنی در تعهدات بین‌المللی دامنگیر جوامع لیبرال دموکرات شود و بی‌نظمی و ناامنی را به آنان تحمیل کند. این توجیه اخلاقی جنگ عادلانه و مداخلات بشر دوستانه را تجویز می‌کند. این امر چه بسا به رویارویی نظری بین دلالت‌های اخلاقی عدالت سیاسی و مقررات بین‌المللی نیز منجر گردد. به هر ترتیب، راولز بر این باور است که شرارت‌های بزرگ تاریخ بشری از بی‌عدالتی سیاسی سرچشمه می‌گیرد و با رفع این بی‌عدالتی، شرارت‌ها نیز به

تدریج از جهان رخت بر خواهد بست (Rawls, 1999: 126). کاملاً آشکار است که رفع این شرارت‌ها در مواجهه با دولت‌های قانون‌شکن تنها از طریق جنگ عادلانه امکان‌پذیر می‌گردد.

۴. واقعیت صلح دموکراتیک

در عصر جهانی‌سازی، ساختارهای نهادی اساسی که تعاملات روزانه ما را شکل می‌دهند، از مرزهای ملی فراتر رفته‌اند. بر اساس، رهیافت نهادی به عدالت که جان راولز از آن طرفداری می‌کند، ما الزام ویژه‌ای داریم تا تضمین کنیم که شرایط اساسی این تعاملات عادلانه هستند. آیا این رهیافت نهادی در صدد همگن‌سازی (Homogenization) فرهنگ‌های متنوع جوامع است؟ بی‌تردید، جهانی‌سازی سرعت تغییر فرهنگی و اجتماعی را افزایش داده و مسیر این تحولات پیش‌بینی‌ناپذیر شده است (Mandle, 2000: 126). واقعیت صلح دموکراتیک راولز در «رویکردی حداقلی»،^۱ «ذات‌گروی مفهومی»^۲ و «نگاهی اتوپیایی – واقع‌گرا»^۳ به این فرهنگ‌ها و تحولات آن پرداخته است که ذیلاً مورد توجه قرار می‌گیرند:

۴-۱. رویکردی حداقلی

راولز در قانون مردمان تلاش کرده است الگوی صلح دموکراتیک خود را به چند شهروندگرایی کم‌مایه پیوند دهد. شمول این الگو بر مردمان پایگانی شریف، بهترین دلیل بر این مدعاست. این نوع از شهروندگرایی که رویکردی حداقلی به اشتراک‌های فرهنگی جوامع ناهمگون دارد، تضمین‌کننده صلح در شرایط معقولیت آن است. بی‌تردید، هر دو

1 A Minimal Approach.

2 Conceptual Essentialism.

3 A Utopian – Realistic Outlook.

الگوی بدیل - یعنی، پذیرش چندفرهنگ‌گرایی و برتری بخشیدن به یک آموزه جامع - منازعات بی‌پایان و خشونت‌باری را رقم می‌زند و هرگز نمی‌تواند صلح را برای جامعه جهانی به ارمغان آورد. در مقابل، رویکرد حداقلی در صلح دموکراتیک بر این واقعیت پای می‌فشارد که جوامع ناهمگون بشری امکان دستیابی به نقاط مشترک برای گفتگو و تفاهم را دارا هستند. تمرکز بر اشتراک‌های حداقلی بنیادهای نخستین و آغازین را برای عدالت رویه‌ای فراهم کرده و به تدریج بر گستره خود می‌افزاید (برای بحثی درباره فرهنگ جهانی صلح، ر.ک: Page, 2001).

بر این اساس، می‌توان مفهوم سیاسی عدالت راولز را توافقی حداقلی دانست که قابلیت دارد فرهنگ‌های گوناگون را زیر پوشش قرار دهد و به مثابه بهترین گزینه برای بقا و ارتقای فرهنگ‌های گوناگون مطرح شود. در این فرض، چند فرهنگ‌گرایی غیرلیبرالی اساساً هرج و مرج طلبی را در عرصه بین‌المللی به رسمیت خواهد شناخت؛ زیرا با اصالت بخشیدن به هر یک از فرهنگ‌های ناهمگون نمی‌تواند الگویی مناسب برای صلح جهانی ارائه کند. به همین ترتیب، چند فرهنگ‌گرایی لیبرالی نیز در درون خود آموزه‌ای جامع را نهفته دارد و به رغم ادعای برابری بین فرهنگ‌ها، بیشتر بر تفوق آموزه لیبرالی اذعان کرده است. همان‌گونه که بازتاب ارزش‌های فرهنگی ناهمگون در عرصه روابط بین‌الملل به رویارویی خشونت‌بار منجر می‌گردد، تحمیل یک نظام ارزشی خاص نیز پیامدهایی ناگوار به همراه دارد. توافق بر حقوق حداقل و همکاری بر اساس عدالت و انصاف، روابط بین‌الملل را به نحوی معقول و رشد‌یابنده سامان می‌دهد و می‌تواند در گام نخست صلح موقتی، و در گام بعدی به تعمیق ارزش رواداری جهانی یاری رساند.

۲-۴. ذات گروهی مفهومی

بر اساس یک نگاه انتقادی، راولز می‌کوشد مفهوم سیاسی عدالت جهان‌شهری سیاسی خود را غیرذات‌گرا معرفی کند و همکاری بین‌المللی را برای دستیابی به جامعه بسامان بر اساس توافق بین اعضای جامعه جهانی تصویر نماید. با وجود این، او هرگز نمی‌تواند از دلالت‌ها و استلزام‌های ذات‌گرایانه الگوی خود رهایی یابد. اگر جهان‌شهری را گزینشی ماندگار برای فضای جهانی شده تصور کنیم، در دگردیسی انسانیت از یک باور انتظام‌بخش به باوری جهانی و منسجم نیازمند حرکت در ورای چارچوب مفهوم شمول‌گرای خرد عمومی هستیم. دموکراسی هنوز شکلی جهانی از حکومت نیست و جهان‌شهری سیاسی نمی‌تواند گزینشی ماندگار برای همه جهان تلقی گردد؛ مگر آنکه خود را از مضامین رویه‌ای و ذاتی شکلی محدود و فراگیر از رژیم سیاسی رها سازد. مفهوم خرد عمومی پیش‌فرض عاملان فردی آزاد و برابر را با گفتمان عمومی پیوند می‌دهد. در این معنا، چه بسا ناچار باشیم جنبه‌های خاصی از جهان‌شهری سیاسی را کنار بگذاریم. این امر می‌تواند با بازاندیشی در دلایل عمومی توأم باشد که به نوبه خود فاقد مؤلفه‌ای برای پیوند به دموکراسی است (Ferrara, 2007: 61-62).

ذات‌گروهی سیاسی راولزی پیشتر در مفاهیم «رواداری»، «اصل لیبرالی مشروعیت» و «اصل احترام مدنی برابر برای شهروندان» نمایان شد. می‌توان ادعا کرد که برتری الگوی راولز دقیقاً در همین ذات‌گروهی حداقلی و چارچوب هم‌گرایانه او نهفته است. این ذات‌گروهی ظرفیت آن را دارد تا شمول بر فرهنگ‌های گوناگون را نه از بیرون، که از درون آن فرهنگ‌ها و با توسل به توافق همگانی اثبات کند. در این معنا، می‌توان دورنمای صلح جهانی را بر مجموعه‌ای از مفاهیم حداقلی و مشترک از خیر ابتنا کرد که قابلیت زاینده‌گی و گسترش فزاینده را در جهان جدید داراست. جهان‌شهری سیاسی جدید «داوری» را در این ذات‌گروهی حداقلی بنیان می‌نهد.

۳-۴. نگاهی اتوپایی - واقع‌گرا

نظریه‌های سیاسی واجد خطر اتوپیاگرایی و غفلت از واقع‌گرایی سیاسی دانسته شده‌اند. یک جنبه مهم از این خطر، ماهیت پارادوکسیکال (متناقض‌نما) یا دوری آن است. این نظریه‌ها خصلتی اتوپایی دارند که بنابر تعریف، دستیابی به آن ناممکن است. راولز در تلاش برای ساخت شکلی از «لیبرالیسم سیاسی» که بر اندیشه «اجماع همپوشان» اتکا دارد، با مشکلی مشابه روبه‌روست. با فرض وجود آنچه راولز «واقعیت تکثرگرایی معقول» در جوامع غربی مدرن می‌نامد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اندیشه «عدالت به مثابه انصاف» اتوپایی است؟ راولز این مفهوم را یک «اتوپای واقع‌گرایانه»^۱ می‌داند تا اندیشه «اجماع همپوشان» خود را ارایه کند. با وجود این، می‌توان استدلال کرد که اگر «اجماع همپوشان» به دست آید، چه نیازی به نظریه عدالت او وجود خواهد داشت؟ و اگر «اجماع همپوشان» به دست نیاید، آیا نظریه عدالت او واجد خطر پوچی نیست؟ در این فرض، چه کسی این نظریه را به عنوان نظریه‌ای مناسب برای عدالت خواهد پذیرفت؟ (Lassman, 2003: 49, 56).

اما نباید از نظر دور داشت که اتوپایی واقع‌گرای راولز بیانگر یک امکان نظری در جهان واقعی است. در قانون مردمان او، این امکان با گرایش‌ها و تمایلات عمیق به جهان اجتماعی پیوند دارد. این امر ما را با شرایط نابسنده و نامناسب اجتماعی آشتی می‌دهد. فلسفه سیاسی روشن می‌سازد که جهان اجتماعی چگونه می‌تواند ویژگی‌های اتوپایی واقع‌گرا را محقق کند. فزون‌تر، خردورزی فلسفی هدف درازمدت تلاش‌های سیاسی را تعیین کرده و به آنچه امروز می‌توانیم انجام دهیم، معنا می‌بخشد (Rawls, 1999: 128). بر این اساس، مفهوم آرمانی «اتوپای واقع‌گرا» حدود امکان سیاسی قابل اجرا را گسترش داده، ما را با شرایط سیاسی و اجتماعی آشتی می‌دهد (ibid: 11). قانون مردمان

1 Realistical Utopia.

مجموعه‌ای از اصول سیاست خارجی را برای اعضای آرمانی «جامعه مردمان» ارایه می‌کند و «وضعیت نخستین» را مشابه اثر ماندگار پیشین راولز، نظریه‌ای در باب عدالت، به عرصه بین‌المللی گسترش می‌دهد. در اینجا، چگونگی سامان‌یابی سیاست خارجی جوامع لیبرال در جهان غیرلیبرال، محدودیت‌های اخلاقی و حقوقی بر جنگ‌افروزی بین‌المللی، کمک به توسعه جوامع تحت فشار شرایط طبیعی و تاریخی نامطلوب، نقش نهادهای سیاسی و اجتماعی قانونی در شکل دادن به الگوهای عقیده و فعالیت که فرهنگ‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و بر کیفیت زندگی در آن فرهنگ‌ها تأثیر می‌گذارد، اهمیت می‌یابد (Beitz, 2000: 670-671).

پیوند بین اتوپیاگرایی و واقع‌گرایی سیاسی توانایی پاسخ‌گویی به انتقاد از دولت‌گرایی راولز را نیز دارد. در واقع، در وضعیت حاکمیت دولت‌ها در جهان کنونی باید به دنبال آرمان جمهوری خواهی بود. بی‌تردید، دولت‌ها همچنان در جهان کنونی مهم‌ترین بازیگران به شمار می‌آیند. آیا در این وضعیت می‌توان به شکل آرمانی نظم بین‌المللی را انتظار داشت؟ راولز مردمانی را که هم‌اکنون تحت دولت‌های نمایندگی غیرسلطه‌گر سازمان یافته‌اند، دارای هدفی دوگانه تصویر می‌کند: اول؛ امور به گونه‌ای ساماندهی شود که این مردمان از آرمان جمهوری خواهانه آزادی در رابطه با یکدیگر و نسبت به سایر کارگزاران چندملیتی و بین‌المللی بهره‌مند گردند. دوم؛ هر گونه تلاش ممکن و سازنده به کار گرفته شود تا نمایندگی مردم کم‌شانس‌تر را در دولت‌های سلطه‌گر تسهیل کرده، آنان را در نظم بین‌المللی غیرسلطه‌گر وارد سازند. این آرمان جمهوری خواهی بین‌اتوپیای عدالت جهان شهری و آرمان تردیدآمیز عدم‌مداخله در امور سایر کشورها قرار دارد (Pettit, 2010: 70).

نتیجه گیری

جهان‌شهرگرایانی چون چارلز آر. بیتز (Charles R. Beitz)، نگرش راولز در قانون مردمان را بسیار محافظه‌کارانه می‌دانند؛ زیرا این نگرش با اصول لیبرالی و تعهدات اصلی آن سازگاری ندارد (2000, 660). شمول رواداری به مردمان شریف غیرلیبرال به لحاظ اخلاقی نادرست و متناقض است. در واقع، چرا بازیگران در وضعیت نخستین به لحاظ داخلی، «افراد» (Individuals) هستند؛ اما آنها به لحاظ بین‌المللی به «مردمان» (Peoples) تبدیل شده‌اند؟ مردمان شریف هرگز حقوق لیبرالی افراد شامل حق مشارکت سیاسی، نمایندگی سیاسی برابر، آزادی برابر وجدان و مانند آن را محترم نمی‌شمردند.

از دیگر سو، قانون مردمان راولز به خاطر تحمیل ارزش‌های لیبرالی و تلقی آن به عنوان روش‌های جهان شمول مورد انتقاد نسبی‌گرایان فرهنگی و کامیونتارین‌ها نیز قرار گرفته است. باور به ویژگی فرهنگی‌های متفاوت و شرایط تاریخی، رواداری راولزی را یک اصل انتزاعی به شمار می‌آورد که در جهان کثرت‌گرا برای همه فرهنگ‌ها و شرایط کاربرد داشته باشد. به لحاظ روش شناختی این منتقدان به جای «تجربه اندیشیده شده» (Thought Experience)، طرفدار رهیافتی ناظر به «شیوه زندگی» هستند. در نگرش نسبی‌گرایان فرهنگی چون جان گری (John Gray)، کل پروژه قانون مردمان شمول یک مفهوم لیبرالی عدالت بر جوامع ناهمگون فارغ از خاستگاه‌های فرهنگی آنهاست (2000, 324). بی‌توجهی به کثرت‌گرایی و ایجاد محدودیت بر تنوع باورها و اعمال مردمانی که دارای درکی مشترک از اخلاق و مذهب هستند، گونه‌ای از امپریالیسم فرهنگی را به نمایش می‌گذارد و نمی‌تواند همزیستی را در میان مردمی که تنها یک شکل از زندگی را خیر انسانی تلقی نمی‌کنند، ایجاد کرده و توسعه دهد (Yun, 2012, 128-129).

در برابر این دو نگرش، می‌توان الگوی صلح دموکراتیک را با رویکردی حداقلی، ذات‌گروی مفهومی و نگاهی اتوپیاپی - واقع‌گرا به گونه‌ای تعدیل کرد که به جهان‌شهرگرایی

عدالت پایه دلالت داشته باشد. در این معنا، پایه‌گذاری نهادهای بین‌المللی فراتر از چهارچوب‌های حقوقی و مسؤولیت‌های ملی، آرمانی است که با واقعیت‌های جهان کنونی نیز سازگاری دارد. اتحادیه اروپایی، سازمان ملل و نهادهای وابسته به آن، و فزون‌تر، انجمن‌های مردم‌نهاد بین‌المللی همگی امکان و بالاتر، ضرورت تکوین و گسترش این نهادها را اثبات می‌کنند. پذیرش در جامعه جهانی به عنوان یک عضو متعهد و مسؤول در گرو پایبندی به حقوق بشر در عرصه داخلی و روابط مسالمت‌آمیز در عرصه بین‌المللی است. نقطه آغاز رویکردی حداقلی به خیر مشترک «مردمان» معقول و چندگونه فرهنگی است. آرمان جهان‌شهری عادلانه بستر لازم را برای صلح دموکراتیک در جهان چندگونه فرهنگی فراهم می‌کند و خود را به مثابه الگوی جانشین جنگ و خونریزی بی‌پایان و ایدئولوژیک مطرح می‌سازد.



منابع

- Abbey, Ruth (2007) "Back toward a Comprehensive Liberalism?: Justice as Fairness, Gender, and Families", *Political Theory*, 35: 5-28.
- Ahn, Ilsup (2010) "Deconstructing the DMZ: Derrida, Levinas and the phenomenology of peace", *Cooperation and Conflict*, 45: 205-223.
- Archibugi, Daniele (2004) "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review", *European Journal of International Relations*, 10: 437-473.
- Archibugi, Daniele (2004) "Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review", *European Journal of International Relations*, 10: 437-473.
- Beitz, Charles, R. (2000) Rawls's Law of Peoples. *Ethics*, Vol. 110, No. 4, pp. 669-696.
- Ferrara, Alessandro (2007) "'Political' Cosmopolitanism and Judgment", *European Journal of Social Theory*, 10: 53- 66.
- Hayden, Patrick (2003) "Between Realism and Globalism: Rawls and the Question of International Justice", *International Studies*, 40: 297-318.
- Ingram, David (2003) "Between Political Liberalism and Postnational Cosmopolitanism: Toward an Alternative Theory of Human Rights", *Political Theory*, 31: 359-391.
- Kant, Immanuel (1785) *The Foundations of the Metaphysics of Morals*, 2nd ed., Trans. Lewis White Beck with Critical essays ed. Robert Paul Wolff, New York & London: Macmillan, 1990.
- Kymlicka, Will (1999) "Citizenship in an Era of Globalization: Commentary on Held", in Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cord´on (eds) *Democracy's Edges*, New York: Cambridge University Press.
- Lassman, Peter (2003) "Political Theory as Utopia", *History of the Human Sciences*, 16: 49- 62.
- Mandle, Jon (2000) "Globalization and Justice", *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 570: 126-139.
- Neufeld, Blain (2005) "Civic respect, political liberalism, and non-liberal societies", *Politics Philosophy Economics*, 4: 275-299.
- Page, James S. (2001) "The International Year for the Culture of Peace: Was it worthwhile?", *International Journal of Cultural Studies*, 4: 348-351.
- Pettit, Philip (2010) "A Republican Law of Peoples", *European Journal of Political Theory*, 9: 70-94.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1980) "Kantian constructivism in moral theory", *Journal of Philosophy*, 77 (9): 515-572.

Rawls, John (1993a) "The Law of Peoples", *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 1. Autumn, pp. 36-68.

این کتاب دارای دو ترجمه فارسی با مشخصات روبه‌روست: راولز، جان. (۱۳۹۰). *قانون مردمان به همراه تجدید عهد با ایده دلیل عمومی*، ترجمه جعفر محسنی، تهران: ققنوس؛ رالز، جان. (۱۳۸۹). *قانون ملل*، ترجمه مرتضی بحرانی و محمد فرجیان، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

Rawls, John (1993b) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1997) "The Idea of Public Reason Revisited", *University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3.

Rawls, John (1999) *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited*, Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Reidy, David A. (2004) "Rawls on International Justice: A Defense", *Political Theory*, 32: 291-319.

Valentini, Laura (2012) "Human Rights, Freedom, and Political Authority", *Political Theory*, 40: 573-601.

Yun, WU (2012) "Rawlsian Toleration among Peoples and Its Critics" (7th Annual International Conference Multiculturalism and Social Justice: Democracy and Globalization; History and Globalization: Section3: Consensus and Conflict), *Ritsumeikan Studies in Language and Culture*, 23(4), 125-135.