

حقوق بشر:
امیدها، تأملات، و چالش‌ها

مفهوم حقوق بشر و خیر عمومی
در اندیشه‌های سیاسی مدرن

محمود مسائلی

مفهوم حقوق بشر و خیر عمومی در

اندیشه‌های سیاسی مدرن

جلد دوم از مجموعه

حقوق بشر؛ امیدها، تأملات و چالش‌ها

محمود مسائلی

- نام کتاب: مفهوم حقوق بشر و خیر عمومی در اندیشه‌های سیاسی مدرن
- نام مجموعه: حقوق بشر؛ امیدها، تأملات و چالش‌ها
- نویسنده: محمود مسائلی
- چاپ نخست: ۱۴۰۰
- طراح جلد: دارا رحیلی
- انتشارات علمی پژوهشی ایران آکادمیا
- تمامی حقوق نشر و چاپ، بر بنیاد قرارداد میان نویسنده و ناشر، محفوظ است.
- شابک: ۹۷۸-۱-۷۱۶-۱۴۹۰۴-۷



حق آموزش، یعنی حق فهمیدن

آگاهانه و مسئولانه

تقدیم به بانوان آزادی‌خواه ایران‌زمین که
حبس و زندان را به جان خریدند ولی
هرگز تسلیم کهنه‌گرایی و تمامیت‌خواهی
جزم‌گرایان نشدند

با قدردانی از پشتیبانی بی‌دریغ همسر و فرزندانم

پیش‌گفتار

الف

۱	فصل اول: مفهوم خیر عمومی و حفاظت از آزادی‌های اساسی
۱	چکیده
۲	۱. مقدمه
۳	۲. ریشه‌های تاریخی و تحولات معنایی مفهوم خیر عمومی
۱۵	۳. مفهوم خیر عمومی در عصر مدرن
۳۴	فرضیه اول
۳۶	فرضیه دوم
۳۸	۴. مفهوم خیر عمومی در اندیشه‌های معاصر
۵۱	۵. خلاصه و نتیجه‌گیری

۵۳	فصل دوم: ضرورت رابطه هماهنگ میان حقوق بشر و خیر عمومی
۵۳	چکیده
۵۳	۱. مقدمه
۵۵	۲. حقوق هماهنگ ضرورت شکوفایی اجتماعی و انسانی
۶۲	۳. حقوق هماهنگ ضرورت حیات اجتماعی

۷۷	فصل سوم: حقوق بشر و قابلیت‌های انسانی
۷۷	چکیده
۷۸	۱. مقدمه
۸۱	۲. مفهوم فردیت
۸۶	۳. دربارۀ آزادی
۹۱	۴. مفهوم قابلیت
۹۶	۵. کارکردها
۹۸	۶. معیار قضاوت
۱۰۰	۷. آزادی‌های بنیادین و مشارکت عمومی
۱۰۳	۸. خلاصه و جمع‌بندی

۱۰۵	فصل چهارم: آزادی، توانمندی، و عدالت اجتماعی
۱۰۵	چکیده
۱۰۵	۱. مقدمه
۱۰۶	۲. رهیافتی اخلاقی برای آزادی‌های بنیادین
۱۱۲	۳. ناتوانی ابزارهای اقتصادی برای تأمین سعادت انسانی
۱۱۸	۴. ناکارآمدی مکتب اصالت سودورزی در تأمین بهروزی

۱۲۹	فصل پنجم: آزادی و حق مشارکت عمومی
۱۲۹	چکیده
۱۳۰	۱. مقدمه
۱۳۲	۱. مشارکت آگاهانه بعنوان روح دموکراسی
۱۳۸	۲. آزادی‌های بنیادین و پایداری روح دموکراسی
۱۴۳	۳. مفهوم فرا-فرهنگی عشق بعنوان روح معنوی دموکراسی

۱۴۹	فصل ششم: حقوق بشر و خیر عمومی در لیبرالیسم اجتماعی
۱۴۹	چکیده
۱۵۰	۱. مقدمه
۱۵۷	۲. آزادی و معنای حیات
۱۶۱	۳. آزادی و عاملیت انسانی در متن زندگی اجتماعی
۱۶۴	۴. آزادی‌های مثبت یا ایجابی
۱۶۸	۵. نظریه حق و تعهد سیاسی
۱۷۱	۶. نتیجه‌گیری: لیبرالیسم اجتماعی و خیر عمومی

۱۷۵	نتیجه‌گیری
۱۷۷	منابع و مأخذ

پیش‌گفتار

اغلب در مباحث مرتبط با حقوق بشر این موضوع مطرح می‌شود که حق مفهومی است که برای حراست از آزادی‌های اساسی فردگرایانه ماهیت وجودی خود را به معرض نمایش می‌گذارد. بنابراین هرگاه سخنی از خیر عمومی به میان آید، باید با خیرهای فردی هماهنگ و مهمتر از همه مبتنی بر آنها باشد. از این‌روی این دو مفهوم، یعنی حق و خیر عمومی، به لحاظ ماهوی نمی‌توانند با همدیگر همراه شوند مگر اینکه هر نوع اندیشه درخصوص خیر عمومی و منافع جمع بر مدار حقوق فردی قرار گیرد. موضوع حق اساساً آنی است که در مدل اعلامیه جهانی با توافقی فراگیر مورد تصدیق و قانون‌گذاری جهانی قرار گرفته است. در این مدل حق هنگامی مفهوم پیدا می‌کند که با موضوعیت فرد همراه باشد. حتی اگر بتوان در شرایطی از حقوق گروه سخن به میان آورد، معیار مشروعیت و پذیرش آن حقوق به افرادی اطلاق می‌شود که عضو گروه می‌باشند. از طرف دیگر، حق برخورداری از آزادی‌های فردگرایانه مستلزم انکار هر نوع مداخله در تصمیم‌گیری است. این فرد است که باید از روی اراده آزاد و بدون هیچ نوع محدودیتی در خصوص فلسفه حیات خویش تصمیم گرفته و راه‌های دستیابی به آنرا نیز از روی عقلانیت کامل تعریف نموده و به اجرا بگذارد. در حقیقت، انسان به دلیل ماهیت انسانی خویش که در فهم عقلایی مستقل او متبلور می‌شود، باید در انتخاب آزاد باشد. این آزادی انتخاب حق غیرقابل تردید انسانی است. بنابراین مفهوم انسان بودن و برخورداری از آزادی انتخاب با یکدیگر همراه و غیر قابل گسست می‌باشند. هرگاه این رابطه دچار تردید قرار گیرد، همانند این است که ماهیت وجودی انسان انکار می‌شود. بنابراین، حقوق بشر راه بهره‌مندی از آزادی را هموار می‌نماید. این آزادی در شرایطی قابلیت حضور دارد که در آن همه اعضای جامعه صرف نظر از دین، مسلک، اندیشه و وجدان، و تفاوت‌های نژادی، قومی، فرهنگی، و جنسی، مذهبی قادر باشند بدون هیچ نوع نگرانی و ترس خود را با بیان دارند. رابطه میان برخورداری از حق و خود بیانی بعنوان پایه و اساس جوامع مدرن لیبرال دموکراسی را شکل بخشیده و آنها را به منزله چارچوبی اجتماعی و سیاسی برای رهایی بخشی از همه موانع بر سر راه رشد و شکوفایی انسانی معرفی کرده است. به همین سبب، برخورداری از حق معیار سنجش عدالت از بی‌عدالتی است.

به همین دلیل، حقوق بشر به دلیل حفاظت از حقوق انسانها و پیشبرد آزادی‌های فردگرایانه مهمترین راه مبارزه با تبعیض، و به تبع آن بی‌عدالتی و ظلم می‌باشد. جوامع مدرن با در پیش نهادن گفتمان حقوق بشر به عنوان عدالت‌جویی، راه را برای سلطه تمامیت‌خواهی مسدود نموده و آرمان‌گرایانه ترین شکل روابط اجتماعی را تاسیس کرده‌اند. آرمان‌گرایی حقوق بشر، به عنوان آیین جهانی رهایی بخش، راه را برای حضور باورها، اندیشه، و نظام‌های جزئی و خشک اندیشی که می‌خواهند انسان را از این ماهیت وجودی خود محروم سازند، مسدود می‌سازد. از این‌روی حقوق بشر و امیدهای رهایی بخشی آن به پیامی جهانی برای مظلومان و ستم‌دیده‌گان تبدیل شده است. بی‌تردید، این آرمان‌رهایی بخش مهمترین راه برای استقرار گفتمان برابری و به واسطه آن عدالت‌خواهی نیز می‌باشد. اندک تاملی در خصوص اینگونه پیام‌های رهایی بخشی حقوق بشر نشان می‌دهد که پیام‌دربیرگیرنده رهایی از همه دشمنان رشد و تعالی بشری شامل بی‌سوادی و ناآگاهی، باورها و سنت‌های بازدارنده توسعه انسانی، بیماری و رنج، و تمامی عوامل و ساز و کارهای ساختاری که می‌خواهد ذهن و اندیشه انسانی را زیر سلطه خود قرار دهند، نیز می‌باشد. از جمله میدان‌های مبارزاتی گفتمان حقوق بشر از آنجایی شروع می‌شود که در آن که نظام‌های تمامیت‌خواه و دولتهای سرکوبگر با همه دشمنان آزادی انسان هماهنگ شده و سعی می‌کنند سلطه خود بر جامعه را مشروع، و به زعم خود قانونی و مردمی،

جلوه گر سازند. به همین دلیل مدل اعلامیه جهانی حقوق بشر، اساس پیام های رهایی بخش خود را بر مفهوم حق به معنی فردگرایانه کلمه قرار داده و دخالت هر عاملی در انتخاب آزادانه افراد را مردود و مانع آزادی و رشد و توسعه انسانی قلمداد می کند. نسل اول حقوق بشر، که توسط اندیشه های لیبرال دمکراسی نمایندگی می شود، این ماموریت رهایی بخشی را به عهده گرفته است. تردیدی نیست که برای مردمان جوامعی که با نظام های ظلم و جهل و جور اداره می شوند، راه مبارزه رهایی بخش با تلاش برای دستیابی به همان پیام های حقوق بشری فردگرایانه آغاز می شود. بنابراین در شرایط کنونی تنها بدیل موجود در برابر هرنوع تمامیت خواهی و ستمگری شامل حکومت های مذهبی، فاشیستی، کمونیستی، و یا فردگرایانه و کیش شخصیتی، همان اندیشه های لیبرال دمکراسی پارلمانی است. و از آنجاییکه تجربه تاریخی نشان می دهد که نظام های سیاسی مبتنی بر آزادی خواهی و حقوق بشر، توانسته اند بر موانع و معضلات سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی غلبه کرده و رفاه نسبی را برای ملت های خود فراهم آورند، عملاً به الگویی آرمانی برای ملل تحت ظلم و ستم تبدیل شده اند.

به همین سبب در هر گوشه ای از جهان که ظلم و نابرابری دست در دست فقر و محنت قرار داده است، قربانیان این نظام ها چشم امید خود را به حقوق بشر و آزادی خواهی دوخته و مبارزه ای بی امان علیه آنرا تنها راه رهایی می دانند. شایان ذکر است این آرمان رهایی بخشی همواره با تردیدهایی نیز همراه بوده است. همانگونه که در جلد اول این مجموعه توضیح داده شد، و در جلد سوم نیز با تفصیل بیشتری این تردیدها را توضیح خواهیم داد، نظریه های لیبرال دمکراسی با چالش های جدی در درون خویش نیز همراه بوده است. مهمترین این چالشها از سوی کسانی نمایندگی می شود که می خواهند عدالت خواهی را از پایه های نظری خود در لیبرال دمکراسی ها به سوی عدالت اجتماعی بکشانند تا بتوانند چهره روشنتری از رهایی بخشی را برای مظلومان به تصویر کشند. در واقع نوعی کارزار در خصوص مفاهیم حق و آزادی در درون خود اندیشه ها و جوامع لیبرال دمکراسی در غرب نیز شکل گرفته است که شاید کمتر برای مبارزان درون جوامع تحت ستم آشنا باشد. اساس این بحث هم این است که آزادی تنها به معنی "رها بودن از" نیست. بلکه مفهوم آزادی به عنوان ابزاری برای رهایی بخشی و توسعه و تعالی انسان معنای عمیقتری را نیز با خود حمل می کند که به آن خصیصه و یا ماموریت "آزادی برای رهایی دیگران" را نیز محول می کند. این معنی آزادی تنها در انسان سازی روابط اجتماعی برای تأمین خیر عمومی و دست یابی بر عدالت اجتماعی قابل درک می باشد. بنابراین باید نظریه لیبرال دمکراسی عدالت که بر مبنای تبعیت منافع عمومی از اهداف و خیرهای فردگرایانه مفهوم پیدا می کند را به مفاهیم متعالی تر و انسانی تری تعمیم داد که در پی ایجاد تعادلی میان خیرهای فردی و خیرهای عمومی هستند. این تعابیر و تفاسیر موسع مفاهیم آزادی و حق، امروزه در جوامع اسکاندیناوی به لیبرالیسم اجتماعی مشهور شده اند. اصل داعیه این گونه نظام های سیاسی هم به زبانی ساده این است که مفهوم فردیت و آزادی های همراه با آنرا باید در بافت اجتماعی و زندگی عینی و عملی مردم جستجو کرد. بنابراین، علاوه بر رهایی بخشی از استبداد پیدا و نهان (نظام های غیر دمکراتیک و استثمار فکر و اندیشه)، مردم باید از نقطه نظر نیازهای بنیادین خود شامل بهداشت عمومی، آموزش، و حمایت های اجتماعی نیز مورد پشتیبانی قرار گیرند. حقوق بشر همچنین باید شامل رها بودن از همه نگرانی های (کار، شغل، مسکن، بهداشت ...) که بر زندگی انسان سایه می اندازد، بوده و آزادی نیز هنگامی معنای اصلی خود را افاده می کند که مردم از همه آن نگرانی ها و ترس های پنهان نیز آزاد و رها باشند. از اینرو باید عدالت اجتماعی را به عنوان معیار سنجش خیر عمومی قرار داده و آنرا به فرصتی برای رشد و شکوفایی انسان قرار داد.

¹ Social liberalism

در جوامعی که مردم ستم دیده آن از سرکوب های بی رحمانه، فساد گسترده، بی عدالتی عمیق و همه جانبه، و نیز تمامیت خواهی در عذاب هستند، بی تردید حقوق بشر گفتمانی رهایی بخش است که نمی توان آنرا با بدیل دیگری جایگزین ساخت. با این وصف به دلیل عدم آشنایی با مفاهیم عمیقتر گفتمان آزادی خواهی که در برگزیده خیر عمومی و عدالت اجتماعی است، باید تفاسیر ناپیدای نهفته در مفهوم آزادی و حق را نیز در اختیار افکار عمومی قرار داد. اهمیت این نگرش اجتماعی و عدالت خواهانه به حقوق بشر نیز به سادگی این است که می تواند نوع نظام عدالت اجتماعی در فردای رسیدن به آزادی را مورد توجه قرار دهد.

این کتاب آن هدف تکمیلی رهایی بخشی حقوق بشر، یعنی ضرورت توجه به عدالت اجتماعی، را به لحاظ نظری مورد توجه قرار می دهد تا اندیشه ها را به اهمیت خیر عمومی معطوف نماید. به همین دلیل عنوان "حقوق بشر و خیر عمومی" را برای این کتاب که با برخورداری از دانش و تجربه سالها تدریس حاصل شده، و به زبانی ساده به نگارش در آمده است، را انتخاب کرده ام. از آنجاییکه فلسفه آموزش در حق بنیادین برای فهم آگاهانه از معنای حیات متعالی قرار دارد، امیدوارم این کتاب گامی روشنگر در مسیر آزادی خواهی و رها شدن از الگوهای پیدا و ناپیدای ظلم و بی عدالتی باشد.

فصل اول:

مفهوم خیر عمومی و حفاظت از آزادی های اساسی

چکیده

در فلسفه اجتماعی و سیاسی مفهوم خیر عمومی عصاره و بنیاد منافع عمومی یک جامعه و وظایف دولت و شهروندان نسبت به آنرا تعریف می نماید. خیر عمومی مفهومی است که با اقدامات و مشارکت شهروندان در سرنوشت جامعه و منافع جمعی ارتباط دارد. به لحاظ تاریخی خیر عمومی ریشه های عمیقی در اندیشه های فلسفی یونان باستان از جمله در آرای ارسطو داشته و همواره به عنوان پاسخی به نفع پرستی خود-محورانه، سیستمهای فاسد حکومتی، نفوذ گروه های فشار در تنظیم امور اجتماعی، و یا روابط قدرت به کار می رفته است. این اندیشه ها توسط سیسرون بسط و توسعه داده شده و بنیادهای مردم سالاری را به گونه ای توضیح داد که هنوز هم برای جهان امروز حائز اهمیت می باشد. در این نظریه ها که ریشه های عمیقی در عقلانیت الهی و فلسفه اخلاق داشت، مفهوم خیر عمومی رفتارهای اجتماعی براساس فضایل شهروندی برای حراست از منافع عمومی را ضروری می دانست. سپس مفهوم بدیلی از خیر عمومی توسط توماس آکوئیناس، عالم الهی اواخر قرون وسطی، و در پرتو فلسفه حقوق طبیعی و نیز در چارچوب الهیات کاتولیک به شیوه ای بدیع بسط و توسعه داده شد. در عصر مدرن این مفهوم توسط نظریه پردازان سیاسی مورد بازنگری قرار گرفته و به معیاری برای سنجش رفتار مردم در زندگی و اهدافی که دنبال می کنند، تبدیل شد. به تدریج عدالت اجتماعی و راههای حصول به آن به اصلی ترین موضوع در مفهوم خیر عمومی تبدیل شد. ولی از آنجایی که مفهوم خیر عمومی شرایط و محدودیت هایی به رفتار آزادانه افراد تحمیل می کرد توضیح حیطه های گستره و کاربرد آن در موضوعات اجتماعی و سیاسی به منازعات پیچیده فلسفی میان نظریه پردازان سیاسی و اجتماعی تبدیل شده است. به عنوان مثال جان راولز از متفکران فلسفه لیبرال مفهوم خیر عمومی را براساس ضرورت حفاظت از آزادی های مدنی و سیاسی تعریف می کند. این در حالی است که در نقطه مقابل، اندیشمندان نظریه های اصالت اجتماع و یا هم پیوندی، خواه چپ گرا و یا راست گرا، موضوع خیر عمومی را براساس بافت فرهنگی و هویتی کل جامعه توضیح می دهند. متفکران دیگری نیز از مباحث این دو گروه بهره گرفته و نظریه های متفاوتی را عرضه می دارند که بیشتر دارای ابعاد و جنبه های کاربردی می باشد. به عنوان مثال جاشوا کهن مفهوم خیر عمومی را

² The Common Good

Communitarianism^r در این سری از کتاب ها این فلسفه اجتماعی و سیاسی به تناوب به "فلسفه اصالت اجتماع" و نیز "فلسفه هم پیوندی" ترجمه شده است.

در بحث‌های دموکراسی سنجیده، فیلیپ پتیت در توضیح مردم‌سالاری مدنی، و یا جان فینیس آنرا با الهام حقوق طبیعی آیین کاتولیک مورد کنکاش قرار می‌دهند. به هر حال همه آنها می‌کوشند با استعانت از مفهوم خیر عمومی آنرا به حیطة مشکلات اجتماعی کشانده و راه‌حلهایی متناسب با نیازها معرفی نمایند. حقوق بشر و ضرورت حراست از آن دقیقاً در این ارتباط باید مورد موشکافی قرار گیرد.

کلید واژه‌ها: فردگرایی، اصالت اجتماع، حقوق بشر، عدالت اجتماعی، اصول اخلاقی، حقوق بشر، مردم‌سالاری، دموکراسی

۱. مقدمه

خیر عمومی از چالش برانگیزترین موضوعات اجتماعی و سیاسی در اندیشه‌های فلسفی است. اساس بحث این است که در روابط اجتماعی، حقوق و آزادی‌های اساسی باید در پرتو نیازها، انتظارات، و فرهنگ و قواعد اجتماعی که در طول زمان شکل گرفته‌اند، تعریف و اجرا شوند. بنابراین، توجه به خیر عمومی در جهت منافع اجتماعی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. ولی این مفهوم در مقابل عاملیت انسانی و آزادی‌های بنیادین قرار نمی‌گیرد بلکه با کنترل آزادی‌های بی‌حد و حصر و فاقد مسئولیت هم منافع همگانی را مورد حفاظت قرار می‌دهد، و هم با پیوند دادن فرد و جامعه موجبات شکوفایی شخصیت را نیز فراهم می‌آورد. با این وصف هنوز پرسش‌هایی فلسفی و روش‌شناسانه به ذهن خطور می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. آیا انسانها به لحاظ طبیعت خود نفع‌پرست و فاقد مسئولیت‌پذیری هستند یا اینکه موجوداتی اجتماعی می‌باشند که منافع خود را در پرتو روابط اجتماعی تعریف می‌کنند؟ آیا اساساً فرد بر جامعه پیشی می‌گیرد، یا اینکه جامعه مقدم بر فرد می‌باشد؟ آیا می‌توان به راه حلی میانه دست یافته و نوعی هم‌پرسی (دیالوگ) فعال میان مفهوم فرد و جامعه برقرار کرد؟ و اگر چنین است چگونه می‌توان عاملیت انسانی مستقل و آزادی‌های اساسی را توضیح داد که در عین حال حقوق دیگران برای حیات خویش را نیز مورد توجه قرار داده و به پیش‌برد؟ اصلاً هدف از حیات چیست و چگونه می‌توان به آنها دست یافت؟ براساس کدامین ارزشها مفهوم حیات، اعم از فردی و یا اجتماعی، می‌تواند تعریف شود؟

اینگونه پرسش‌ها به اشکال مختلف مورد توجه متفکران قرار گرفته است. در آغاز اولین پاسخی که در ارتباط با این پرسشها مورد توجه قرار می‌گیرد این است که هر نوع تعریف پیرامون منافع اجتماعی و یا خیر عمومی باید بر اهمیت آزادی‌ها، برابری‌های اجتماعی و سیاسی، و در نهایت عدالت اجتماعی مبتنی باشد. ولی این مفاهیم متعالی در چشم اندازه‌ها و جهان بینی‌های مختلف و به گونه‌های متفاوتی که حتی گاهی از درجالتش نسبت به یکدیگر در می‌آیند، تعریف شده‌اند، به گونه‌ای که

⁴ Cohen, J. (1997). "Deliberative Democracy". In Bohman, J. & Rehg, W. (Eds.). *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Massachusetts, USA: MIT Press; Cohen, J. (1991). "Deliberative Democracy". In Hamlin, A. & Pettit, P. (Eds.). (1991). *The Good Polity: Normative Analysis of the State*. Oxford, UK; New York, USA: Blackwell.

⁵ Pettit, P. (2001). Deliberative Democracy and Discursive Dilemma. *Philosophical Issues*, 11.

⁶ Finnis, J. (2011). *Reason in Actions*, volume I and Finnis, J. *Intention and Identity: Collected Essays Volumes II*. Oxford Publication Online.

هرکدام ممکن است بنیاد استدلال دیگری را انکار نماید. بعنوان مثال وقتی واژه "عمومی" یا "اجتماعی" به بحث گذاشته می شود، هریک از نحلله های فلسفی و یا سیاسی آنها را براساس سیاق خود تفسیر می کنند. لیبرالیزم اقتصادی و اخلاقی کلاسیک مفهوم عمومی بودن را به مکانیزم تبادل آزاد بر اساس نیازهای بازار توضیح داده و استدلال می کند که تنها از طریق اینگونه آزادی های است که گویا دست پنهانی منافع اجتماعی را محافظت می نماید (اسمیت، ۱۷۷۶ و ۱۷۵۹). این درحالی است که نظریه های بنیادشکن (رادیکال) اصالت اجتماع و یا فلسفه هم پیوندی مانند سوسیالیزم و مارکسیزم تعریف مفهوم "عمومی" براساس آرای لیبرال را به نوعی سلطه بر نهادهای جامعه برای تامین منفعت و قدرت گروه هایی سرمایه داری تعبیر می نمایند (مارکس، ۱۸۴۵، ۱۸۴۷، ۱۸۷۵). متفکران دیگری مانند بویرو چارلز تیلور، آنگونه که توضیح داده خواهد شد، از این جدالهای متقابلاً حذف کننده عبور کرده و و روشهایی کاملاً متفاوت از مفهوم همپرسگی را پیشنهاد می کنند. در تعالیم اجتماعی الهیات کاتولیک نظریه های به لحاظ فلسفی منسجمی ارایه شده است که از نظریه های پیشین متفاوت است. برای اینان، مفهوم "عمومی" بودن براساس منافع مشترک جامعه بشری و دستیابی به زندگی خوب برای همه تعریف می شود. در فرهنگ فارسی نیز نظریه های فلسفی و عرفانی بی نظیری مانند بنی آدم اعضای یک پیکرند ریشه های عمیقی در ابعاد هویتی ایرانیان دوانده است.

این فصل رابطه میان خیر عمومی و حقوق و آزادی های اساسی را مورد بررسی قرار می دهد. بخش اول ریشه های تاریخی و فلسفی مفهوم را تحلیلی و توضیح می دهد. بخش دوم به بررسی و توضیح مفهوم خیر عمومی در نظریه های معاصر اجتماعی و سیاسی اختصاص دارد. موضوع محوری مفهوم حق و آزادی در چارچوبه خیر عمومی در بخش سوم ارایه می شود. در نتیجه گیری به نوعی جمع بندی دست می یابیم که می تواند پاسخی برای پرسشهای کنونی پیرامون حقوق بشر فراهم آورد.

۲. ریشه های تاریخی و تحولات معنایی مفهوم خیر عمومی

شاید نقطه آغازین پیدایی مفهوم خیر عمومی را باید در آرای ارسطو جستجو کرد چراکه او اولین متفکری است که خیر عمومی را به عنوان مفهومی بنیادی در نظریه سیاسی و اجتماعی معرفی کرد. اصلی ترین اثر فلسفی که ارسطو در آن موضوع خیر عمومی را مورد بحث قرار داده است کتاب سیاست می باشد. در بخش اول این کتاب به تحلیل ماهیت انسانها پرداخته و آنها را ماهیتاً موجوداتی اجتماعی و سیاسی می داند که با مشارکت در امور سیاسی جامعه، منافع مشترک را سرلوحه برنامه ها و رفتارهای خود قرار می دهند. این انسانها هستند که توانایی تشخیص خوبی از بدی، عدالت از ظلم،

^y The Invisible Hand این واژه و یا استعاره در کتاب نظریه احساسات اخلاقی توسط آدم اسمیت توضیح داده شده است. ولی بهترین تعریفی که از آن می توان یافت در کتاب ثروت ملل آمده است. در صفحه ۳۶۴ کتاب یادشده توضیح می دهد مردم طبیعتاً منافع خود را دنبال می کنند. ولی همین منفعت جویی هدف دیگری را نیز پیش می برد که فرد آنرا در نظر نداشته است.

^a Martin Buber (1878-1965) فلسفه هستی گرایی همپرسگی توسط بوهر، فیلسوف یهودی، به بهترین شکل خود توضیح داده شده است. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به Buber, M. (2012). *I and Thou*.

^a Charles Taylor. نگاه کنید به فصل آخر از اولین جلد از این مجموعه

¹⁰ For example, see: Jacques Maritain (1882-1973) and John Finnis

و امثالهم را دارند، وبا بودن در جامعه سیاسی می‌توانند خوبی‌های خود را به حد کمال برسانند. بنابراین قوه تمیز خوبی از بدی با الزامات پیچیده جامعه سیاسی همراه است. درحقیقت از آغاز حیات انسان با ماهیتی اجتماعی به دنیا می‌آید. هرگاه این حیات اجتماعی از او رخت بندد، از حیوان نیز پست تر می‌شود. بدون این ظرفیت اجتماعی او "بی‌پناه، یاغی و متمرّد، و عاری از هر نوع عاطفه و احساس" خواهد بود (ارسطو، ۱۹۹۹ ص ۵). به هرحال همان احساس تشخیص عدالت از ظلم بنیادهای فضایل اجتماعی و بواسطه آن ظرفیت اجتماعی او را فرم می‌بخشد. از این‌روی مفهوم انسان با ماهیت و ویژگی شهروندی همراه است و اجتماع سیاسی نیز به دلیل همین ویژگی و اساساً به خاطر خیرهای عمومی تاسیس شده است. از این‌روی، خیر عمومی مهمترین و فراتر از همه منافع و خوبی‌ها و مقدم بر منافع فردی است. رابطه متقابل میان شهروند و اجتماع سیاسی این گفتمان را تداعی می‌بخشد که جامعه سیاسی نه تنها شرایط زندگی مناسبی برای شهروندان فراهم می‌آورد، مهم‌تر از همه آنکه آنها را در مسیر زندگی خوب و همراهی با فضایل اجتماعی قرار می‌دهد.

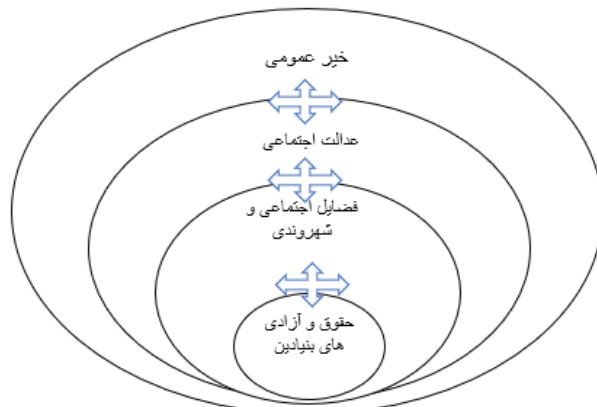
جامعه سیاسی اساساً ماهیتی کثرت‌گرایانه دارد چرا که افراد مختلف به گونه‌ای متفاوت در آن مشارکت، و نقش‌های مختلفی را انجام داده و در طبقات اجتماعی مشخصی تعریف می‌شوند. در غیر این صورت، جامعه سیاسی قادر به انجام کارکردهای لازم برای خودکفایی نخواهد بود. بنابراین جامعه سیاسی باید بر اساس شیوه‌ای اداره شود که این تکثر در آن محفوظ مانده و باعث تعالی منافع عمومی شود. آنچه که ارسطو در نظر داشت این بود که تکثر اجتماعی و مشارکت شهروندان در حفاظت و توسعه آن، در نهایت به خوشبختی همگان منجر خواهد شد. به عبارت بهتر، ارسطو مفهوم خوشبختی در قالب اقدامات خوب و فضیلت گونه‌ای که شهروندان در نقش‌های سیاسی خود انجام می‌دادند قابل تصور می‌پندارد. منظورات اصلی او از این نکته این است که شهروندان برای تأمین خوشبختی خویش نه تنها باید در امور سیاسی جامعه مشارکت کنند تا بتوانند فضای اجتماعی را متعالی سازند، بلکه به واسطه آن بتوانند نیازهای طبیعی خویش را نیز پاسخ گویند. البته در این نظریه زنان و بردگان قادر به ایفای نقش‌های سیاسی نیستند چرا که آنان نمی‌توانند ظرفیت مناسب برای زندگی روشنگرانه و اخلاقی داشته باشند. مفهوم خیر عمومی دقیقاً در این ارتباط از نقطه نظر ارسطو اهمیت بنیادین به خود می‌گیرد. خیر عمومی موضوعی است که حکومت خوب را از بد متمایز می‌سازد. هرگاه رهبران سیاسی جامعه اعم از اینکه فردی، چند نفره، و یا دموکراتیک باشد، فقط به منافع فردی توجه داشته و خیر عمومی را نادیده می‌گیرد، سیستم حکومتی فاسد فاقد ارزش اخلاقی اجتماعی خواهد بود. بنابراین مفهوم خیر عمومی معیار سنجش و ارزیابی اخلاقی مشروعیت رژیم‌های سیاسی خواه تک نفره، چند نفره، و یا جمعی می‌باشد.

شهروندی مهمترین مفهومی است که به خیر عمومی ارتباط پیدا میکند. ولی شهروند کیست؟ هر کسی که در جامعه زندگی می‌کند و یا به مناسب اجتماعی سیاسی دسترسی دارد، و یا از نقطه نظر قانونی می‌تواند در دادگاه‌ها علیه فرد دیگری شکایتی را مطرح سازد، و یا از نقطه نظر خانواده، نژاد، طبقه و منصب اجتماعی از دیگران متمایز می‌باشد، شهروند است؟ از نقطه نظر ارسطو پاسخ منفی است چرا که شهروند کسی است که در اداره امور جامعه بر اساس اصل عدالت اجتماعی مشارکتی فعال و آگاهانه دارد. (ص ۵۵). به عبارت بهتر، مفاهیم شهروندی با فضایل اجتماعی آمیخته و ماهیتی متقابلاً پیشبرنده دارند. این رابطه و پیوستگی ضرورت غیرقابل اجتناب حراست از خیرهای عمومی است. بنابراین ماهیت شهروندی مولود حیاتی فعال، انجام عمل اجتماعی و سیاسی، و مشارکت در تعیین سرنوشت، یعنی چیزی شبیه به رابطه جزء و کل، می‌باشد (ص ۳۹). جامعه سیاسی برای اینکه یک کل در برگیرنده باشد باید شامل اجزایی باشد که آن را فرم می‌بخشد و برای بودن جزئی

از کل به چیزی غیر از خود جزء نیاز است. یعنی تعلق و وابستگی به کل هویت جزء (شهروندی) را تشکیل می دهد. این دو به هم وابسته و هیچ کدام نمی توانند بر دیگری تقدم داشته باشند، مگر درجایی که خیرعمومی محل منازعه باشد و دقیقاً در این ارتباط است که هویت شهروندی با همبستگی به جامعه سیاسی معنا پیدا می کند.

برای حفاظت از خیرعمومی شهروندان باید فضیلت خود-کنترلی و اعتدال را در رفتارهای خویش پرورش دهند تا بتوانند طرح های زندگی خود را در انطباق با نیازهای طبیعی به سوی خیر عمومی هدایت نماید. اهمیت این امر این است که شهروندان آزادانه انتخاب کرده، احساس مسئولیت را در درون خود پرورش می دهند، و با جوانمردی به یاری یکدیگر همت می گمارند (ص ۱۴۷). این امر باعث ایجاد تعادل میان منابع و منافع فردی تعهد به خیر عمومی می شود. بنابراین علی رغم وجود نکر، تقسیم وظایف، و مسئولیتها، همه مردم به طورهماهنگ در مسیر خیرعمومی قرار می گیرند.

مهمتر از همه اینکه تعهدات علقه های دوستی ایجاد می کند که شهروندان را به یکدیگر پیوند میدهد. به همین دلیل اهمیت دوستی از مفهوم عدالت و قانون هم فراتر رفته و بنیادهای جامعه سالمی را تاسیس می کند که در آن همه مردم با احساس تعهد متقابل نه تنها به منافع مشترک دست می یابند، از همه مهمتر اینکه راه شکوفه های انسان را نیز هموار می نمایند. در این تعریف از جامعه سیاسی، شهروندانی که با یکدیگر مفهوم مشترکی از حیات اجتماعی به معرض نمایش می گذارند، نقطه آغازین تحلیل مفهوم زندگی سعادتمندانه می باشد. بنابراین مفهوم زندگی خوب و خوشبختی دربرگیرنده منافع مشترکی است که میان مردم، خانواده هایشان، و نیز هموعان تقسیم می شود. البته دوستی انواع و اقسام دارد. برخی از آن ها بر اساس طرح های زندگی، بر مبنای مزایای متقابل و مفید بودن، و دیگر مبنای خصایص خوب بودن و تقوای اجتماعی داشتن تعریف می شوند. این سومین تعریف است که می تواند دربرگیرنده مراقبت از یکدیگر و مسئولیت حفاظت از خیر عمومی تلقی شود. البته معنی دوستی بر مبنای مفید بودن نیز قابل ستایش است. ولی میزان این دوستی با هموع و مراقبت از آن نمی تواند به اندازه شکل گیری دوستی برای حراست از خیر عمومی تعریف شود.



به ویژگی‌های شهروندی و فضایل سیاسی و همچنین دوستی‌ها نیز باید توجه داشت چرا که این نوع دوستی ضرورت احترام به روابط و نهادهای اجتماعی را فراهم می‌آورد. در این شکل از دوستی است که انجمن‌های محلی و یا گروه‌ها پایداری در توسعه فضایل شهروندی کمک می‌کنند. از این روی، دوستی با خیر عمومی آمیخته است. علاوه بر این از آنجایی که مردم به لحاظ ذاتی قادر به تشخیص بد از خوب می‌باشند، و قضاوت‌های خود را نسبت به رفتارهای درست از نادرست بیان، هرگاه که مفهوم خیر عمومی دچار آسیب شود می‌توانند در بازسازی و حفاظت آن ایفای نقش کنند. نقش برخاسته از وظایف شهروندی است و بر بنای دوستی و فضایل سیاسی شکل می‌گیرد و در جامعه بعمل در می‌آید. شهروندی و دوستی یکدیگر را تکمیل می‌کنند. در نتیجه آن انسجامی اجتماعی شکل می‌گیرد که نظمی معنادار به جامعه مد دهد. در اثر این نظم هم منافع و نیازهای فردی تامین می‌شود، و هم خیر عمومی مورد حفاظت قرار می‌گیرد.

ارسطو نکته دیگری را نیز یادآوری می‌نماید. در جامعه آرمانی، خوب بودن، شخصیت اجتماعی داشتن، و درستکار بودن با یکدیگر آمیخته اند. این در حالی است که در جوامع دیگر رابطه متقابلاً برنده و سازنده این مفاهیم فراموش شده است (ارسطو ۱۹۹۹، ص ۱۲۷). در جامعه آرمانی شهروندان متعهد به فضایل سیاسی و دوستی پایدار می‌مانند تا بتوانند علقه‌های اجتماعی را به نحو موثری محفوظ نگه دارند. درحالی‌که خوب بودن از قانون مدنی حفاظت می‌کند، درستکار بودن این مسئولیت را به لحاظ عقلایی توضیح می‌دهد، بنابراین مردم با به اطاعت از قوانین نانوشته عدالت خواهی که در همه جا یکسان است است پایبند می‌مانند. درواقع همگرایی این ویژگی‌ها فضایل شهروندی را درقبال جامعه مدنی و قوانین آن با تعهدات اخلاقی تکمیلی می‌نماید. این دو با یکدیگر هماهنگی متقابل دارند. باید در نظر داشت که این آمیختگی فضیلت، دوستی، و قانون مداری در همه جوامع اتفاق نمی‌افتد. اینها ویژگی‌های جامعه‌ای آرمانی است که براساس فضیلت‌ها اداره می‌شود. درنتیجه اینگونه تمایز است که می‌توان اصلاحات اساسی را در بدنه و ساختار جوامع بوجود آورد. در واقع قانون مدنی به صرف وجودی خود اخلاقی و انسانی است و در نتیجه نمی‌تواند معطوف به خیر عمومی باشد. شهروند بافضیلت هم ضرورتاً نمی‌تواند خود را به این قانون ملزم سازد. از این رو ضروری است که همه از نقطه نظر قانون ناظر بر رفتارها و نهادهای اجتماعی دقت کرد و هم از زاویه دید فضایل شهروندی مفهوم خوب بودن و عدالت‌خواهی را در پرتو جامعه و خیر عمومی تفسیر کرد. ضرورت نه تنها حیات جمعی را در مسیری که در آن زندگی خوب شکل می‌گیرد هدایت می‌کند، بلکه زمینه‌های تحقق بخشیدن به خویش‌نوازی و هویت‌های انسانی را فراهم می‌سازد. بنابراین خوب بودن و تعالی انسانی به عنوان پایه و اساس فضایل اجتماعی در جهت دست یابی به خیر عمومی اجتناب ناپذیر است.

جلوه‌های اندیشه تاسیس شهروندی فعال درتأمین منافع اجتماعی و خیر عمومی توسط مارکوس سیسرون دنبال شد. او با مراجعه به اهمیت خیر عمومی کوشید مفهوم خیر را برای به چالش کشیدن رفتارها و شیوه‌های مدیریتی مدیریتی فاسد در قبال شهروندان مورد استفاده قرار دهد. نفوذ اندیشه‌های ارسطو در اندیشه‌های او و مباحثی که مطرح می‌سازد کاملاً مشهود است. ولی سیسرون

¹¹ Kalos agathos (beautiful and good)

¹² Gnorimos (being notable)

¹³ Spoudaios (Upright)

خود را هوادار مکتب ارسطو ندانسته و بیشتر به سیستم شک گرایی فلسفی سقراط تعلق خاطر داشت. فلسفه او پیرامون مفهوم خیرعمومی از تحلیل طبیعت انسانی آغاز شده و به این نتیجه می رسد که انسان ها ماهیتا موجوداتی سیاسی و اجتماعی هستند. بنا براین طبق همین ماهیت اجتماعی باید در روابط با یکدیگر به گونه ای رفتار کنند که منافع جمع مورد حفاظت قرار گیرد.

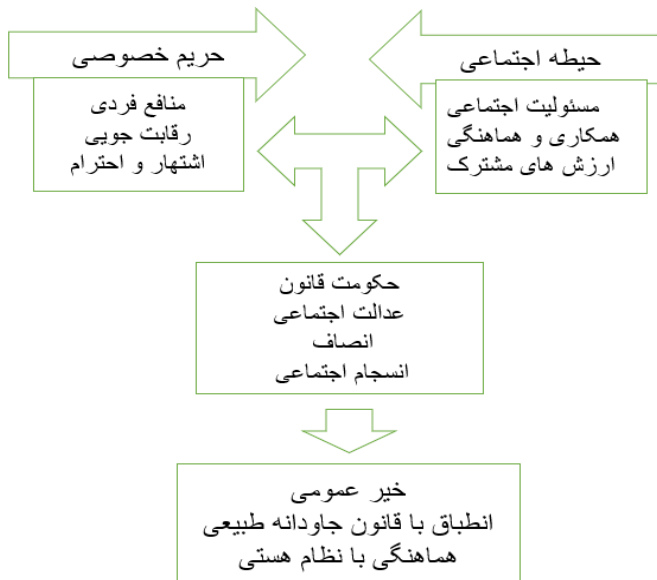
برای بررسی اندیشه های سیسرون، مراجعه به کتاب در خصوص قانون می تواند به دریافت عصاره اندیشه های او درخصوص مفهوم خیر عمومی کمک کننده باشد. در فصل اول کتاب توضیح می دهد که قانون از سوی خداوند آمده بنابراین با عدالت همراه است. این ویژگی قانون ابعادی جاودانه به آن می دهد که می تواند و باید برای همه مردم قابل احترام و اجرا باشد. بشریت باید برای اینگونه قوانین سیاسگزار خداوند بوده و برای این منظور باید با هموعان خود با احترام رفتار کند. قواعد بنیادینی که این قانون معرفی میکند شامل اصل عدالت خواهی، انصاف داشتن، شرافتمندی، فرهی، و خوشبختی برای همه بوده و آحاد جامعه بشری را در بر می گیرد. بنابراین همه انسانهای درستکار و باشرافت می بایست رفتار شهروندی خود را براساس این قانون تنظیم کنند. اهمیت رفتار شهروندی بر اساس فضیلت خوب بودن را بهتر می توان از طریق برقراری ارتباط میان شرافت مندی و سربلندی اجتماعی توضیح داد. مردمی که شرافت دارند همواره از فیض الهی برخوردارند و آنهایی که این فیض را از دست می دهند منفور و مفلوک باقی خواهند ماند (سیسرون، ۱۹۹۹، ص ۱۱۶). لذا همواره باید فضایل الهی را در درون خود پرورش دهیم تا زندگی همراه باسعادت و درهماهنگی با قوانین جاودانه طبیعت داشته باشیم. این هماهنگی برای همه اعضای جامعه و به گونه ای متقابل مفید می باشد. بنابراین انسان خردمند آنی است که این فهم از قانون را به عنوان متعالی ترین همه قواعد رفتاری در دستور کار و زندگی خود قرار دهد. خردمندی و نجات دست در دست راهنمای زندگی با فضیلت می باشد

بنابراین اصل خیرعمومی بر مبنای رعایت آزادی های دیگران است. اهمیت این اصل را می توان از طریق عقلانیتی دریافت که توسط خداوند درکل هستی به ودیعه نهاده شده است. سیسرون می کوشد توضیح دهد که عقلانیتی جاودانه در کل نظام هستی وجود دارد که از طریق آن می توان به رابطه انسان با خدا و انسان با انسان را توضیح داد. دقیقا یک چنین عقلانیتی است که انسان را از موجودات دیگر متمایزی سازد (ص ۱۱۳). این چنین قوه فهم و ادراک برای تمیزد از خوب، در نهاد همه انسانها وجود دارد و بنابراین این رهنمود را برای ما برقرار می سازد که ما همگی متعلق به یک خانواده بشری هستیم که جلوه دار قانون الهی است (ص ۱۱۶). بنابراین اعضای آن نیز از ارزشی متعالی برخوردارند که باید توسط همه اعضای خانواده بشری محترم شمرده شود. از اینرو رعایت خیر عمومی ضرورتی است که در جهت حفاظت از خانواده بشری در هماهنگی کامل با نظام هستی معنی به خود می گیرد. اگر انسان ممتاز ترین همه موجودات در این جهان است، باید کرامت و ارزش متعالی او بعنوان موهبتی از جانب خداوند محترم شمرده شود. این احترام عصاره فضایل اجتماعی است که اصول عدالت را نیز تأمین می کند. بنابراین "هیچ چیز مهمتر و حیاتی تر از این ادعان نیست که ما همه برای عدالت اجتماعی به دنیا می آییم" (ص ۱۴۰).

کسانی که در مقابل اینگونه تمایلات خردمندانه و شرافت مندانه قرار می گیرند، یعنی آنهایی که شرافت انسانی هموعان خود از نظر دورنگه داشته و بر منافع زودگذر خود پا می فشارند، نه تنها

مفلوک، بلکه دیکتاتور، و از همه مهمتر دیو صفت هستند چراکه از قوانین جاودانه مرتبط با خانواده بشری و قوانین طبیعی جدا شده‌اند (ص ۱۲۰). اینان شخصیتی فاسد و دیو صفت دارند که چشم بر روی مشترکات انسانی فرو بسته و در نتیجه آنها رادر دنیای محدود و حقیر خود محصور نگه می‌دارد. درنده خوبی اینان از خصایص حیوانی هم فراتر رفته و تبدیل به حالتی از روان پریشی و میل به سلطه تبدیل می‌شود. دنیایی که آنان برای خود می‌سازند، هر چند که با قدرت مطلق همراه است و با تداوم سلطه بر مردم شکل می‌گیرد، آنقدر حقیر است که هرگز نمی‌تواند در مقابل عظمت و زیبایی شرافت انسانی قد علم کند. با همه این اوصاف، آنچه باقی می‌ماند، قانون جاودانه، یعنی عقلانیت هماهنگ با طبیعت که توسط همه پذیرفته شده و کل جامعه بشری را در بر می‌گیرد. این قانون جاودانه و ثابت است و همه را به اطاعت از نظم طبیعی فرا می‌خواند و همواره مردم را از بدی‌ها و نواهی باز می‌دارد (ص ۷۱). فرمان این قانون توسط درستکاران دریافت می‌شود، در حالیکه آلودگان به قدرت و مکننت هرگز نمی‌تواند صدای این قانون را دریا بند.

قانون طبیعی به دلیل جاودانه بودن خود از همه قوانینی که توسط مردم اتخاذ می‌شود برتر است و به همین دلیل به همه جوامع بشری عنایت دارد. قانون طبیعی ویژگی‌هایی دارد که از عقلانیتی جاودانه بهره می‌گیرد؛ عقلانیتی که صدای آن از درون دریافت شده و همه را به رستگاری فرا می‌خواند. بنابراین حتی اگر قوانین وضع شده موجود ما را به سوی رفتارهای برخلاف آن قانون جاودانه بکشاند، ویژگی‌های انسانی مانع از این کار خواهد شد چراکه نمی‌توان شرافت انسانی را که در نهاد هر فرد قرار دارد به متابعت از قوانینی واداشت که همان شرافت را پایمال می‌کنند. در هر نوع قانونگذاری نمی‌توان منافع اجتماعی و خیر عمومی را نادیده گرفت. به همین ترتیب در قانون گذاری اجتماعی نمی‌تواند قوانین جاودانه طبیعی را از نظر دور داشته ولی در عین حال انسان‌ها رادر مسیر درست هدایت کند (ص ۱۱۲).



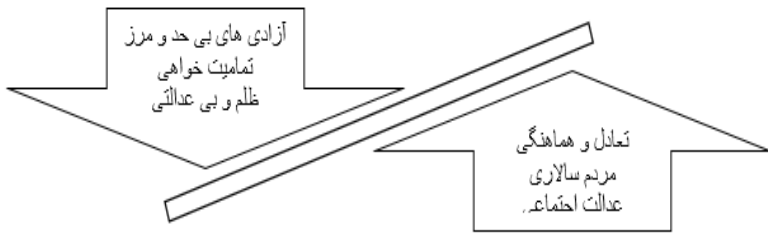
اهمیت خردمندی درحراست از شرافت انسانی، درستکاری، وخیر عمومی در کتاب درباره جمهور توضیح داده شده است. دراین کتاب مفهوم خیر عمومی در قالب سیستم سیاسی جمهوری و یا مردم سالاری مورد واکاوی قرار گرفته است. یعنی جامعه ای از مردم که برای دفاع و پیشبرد منافع عمومی شکل گرفته است. "جامعه مردم سالار، یا جامعه مشترک المنافع، ثروت و یا منافع عمومی همه متعلق به مردم می باشد" (سیسرون، ۱۸۲۹، ص ۵۶). از این روی ماهیت نظام مردم سالار براساس همان هدف متعالی خیر عمومی تعریف می شود. این خیر و منافع عمومی با رضایت مردم شکل گرفته و در برگیرنده حقوق متقابل و نیز مفید بودن برای همه می باشد. ضرورت تشکیل جامعه مشترک المنافع به دلیل اجتماعی بودن ذاتی مردم است. درواقع بنی بشر موجودی منزوی و تک و تنها نیست که در وادی سرگردانی گرفتار آمده باشد. انسانیت با اجتماعی بودن، دوستی، و با دیگران بودن و تلاش برای دستیابی به اهداف مشترک مفهوم پیدا می کند. لذا تعریف دولت و سیستم سیاسی و و شکل گیری هر نوع فضیلت اجتماعی نمی تواند از مردم سالاری جدا شود. مردم سالاری ویژگی نظامی است که در آن آزادی و انتخاب مردم محترم شمرده می شود. هرگاه این آزادی نادیده گرفته شود، حتی اگر رهبری جامعه عادل و مقید به منافع عمومی باشد، سیستم سیاسی نمی تواند مطلوب باشد مگر اینکه مردم عصاره آن را تشکیل دهد. سیسرون توضیح می دهد که کوروش کبیر که عادل ترین حکیم ترین پادشاهان بود، از آنجایی که جامعه تحت امر توسط یک نفر اداره می شد، جامع مشترک المنافع تلقی نمی شد و با مردم سالار فاصله ها داشت. از این رو در جوامعی که با مردم سالاری مطابقت ندارد، حتی اگر عدالت ایجاد، شرایط زندگی ما مانند بردگی است برای اینکه از مواهب مردم سالاری محروم می باشد. اهمیت مردم سالاری این است که در آن آزادی شیرین تر همه نعمت ها به حساب می آید. اگر این آزادی نتواند در اختیار مردم قرار گیرد اساس جامعه مخدوش می شود (ص ۶۰). آزادی و برابری ارکان اصلی مردم سالاری یعنی اراده مردم را فرم می بخشند.

ولی آزادی بی حد و مرز نیست. هرگاه در امور و حیطه برخورداری عمومی برخورداری از آزادی ازحیطه منافع عمومی گذر کند، جامعه غیرعادلانه ای شکل می گیرد که در آن مردم به بردگی کشانده می شوند. این شرایط وقتی اتفاق می افتد که مردم سالاری نظام سیاسی توسط مستبدان نادیده انگاشته شده و جامعه به سوی بی عدالتی و ظلم سوق داده می شود. این تمامیت خواهان برخلاف اراده مردم امور را تحت انحصار خود در آورده، فضایل انسانی را زیر پا می گذارند، درنهایت جامعه را به بی اعتمادی و تشمت می کشانند. در این گونه جوامع پدر از پسرش می ترسد، و فرزند از پدر بیزار است. نجابت و پاکدامنی خاموش می شود و ناپاکان این اجازه را پیدا می کنند تا امور را به میل و طبق منافع خود اداره کنند. معلمان توسط دانش آموزان تحقیر شده و جوانان به گستاخی و تباهی کشیده می شوند. ولی این سیستم دیری دوام نمی آورد، در آن شیرازه امور ازهم می پاشد، و سیر قهقراپی آن آغاز می شود (ص ۷۴). لذا می بایست اندیشید که چگونه اتحادی را نه فقط براساس مزایای متقابل، بلکه برای دستیابی به عدالت بوجود آورد به گونه ای که با حراست از آزادی های بنیادین روابط اجتماعی با عوالتخواهی همراه شود.

از این روی باید به سرچشمه های روح مردم سالاری یعنی فضایی برای تامین و حراست از حیات انسانی بر اساس قوانین جاودانه طبیعی و خردمندی بازگشت. دراین شرایط است که قانون از درهماهنگی با قوانین جاودانه درمی آید، سرکوبگران پس رانده می شوند، اغیار ازحیات جمعی خارج

می‌شوند، و جامعه سالم شکل می‌گیرد. برای دستیابی به این آرمان‌های متعالی ضرورت رجوع به مفهوم خیر عمومی اجتناب‌ناپذیر است. از این روی مفهوم مردم سالاری برای این خیرکه بالاترین و مهم‌ترین خیرهای عمومی است، شکل می‌گیرد. خودکامگی و تمامیت خواهی در تناقض با آزادی، خردمندی، و روح اجتماعی است. هرگاه منافع و خیر عمومی مورد غفلت قرارگیرد روح زیبای جمهوریت پژمرده شده و پایه‌های جامعه دچار اضمحلال خواهد شد. در اینگونه جوامع نه از عدالت و یا برابری می‌توان سخن گفت و نه از ایمان و یا حقیقت جویی دفاع کرد. در این شرایط خردمندی با روشنفکری خود فریب و نیز دشمنی با جمهوریت و آزادی در خدمت رهبران خودکامه در می‌آید. ولی دیری نمی‌پاید که آشوب همه جامعه را در بر می‌گیرد، و قیام‌های مردمی به سراسر جامعه کشیده می‌شود (ص ۶۷).

سنت توماس آکویناس عالم الهی اواخر قرون وسطی و بنیانگذار آیین کلیسای کاتولیک، با استعانت از مفاهیم خیر عمومی که توسط ارسطو به صحنه ادبیات اجتماعی سیاسی کشیده شده بود چهره خیر عمومی را در چارچوبه ایمان به حضرت مسیح ترسیم کرد. در کتاب مفصلی که با عنوان *مجموعه الهیات*، در سال ۱۴۸۹ به تحریر درآورد، این استدلال را مطرح می‌کند که همه نظام خلقت برای اهدافی خیر وجود آمده و براساس قوانین مبتنی بر عقل الهی اداره می‌شوند. این عقل الهی را می‌توان در قانون جاودانه طبیعت جستجو کرد. برای توضیح نظریه عقل الهی، کوشید رابطه ای میان



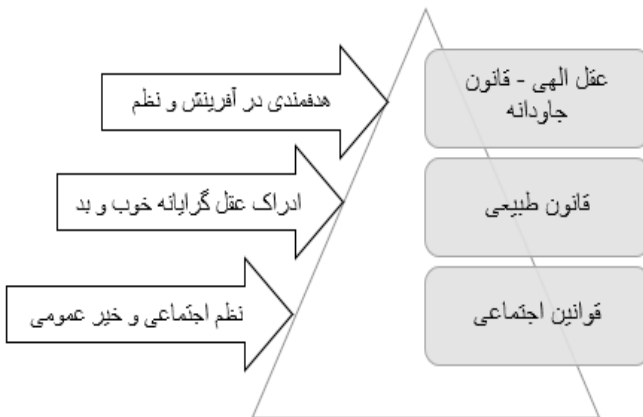
اندیشه‌های فلسفی الهیات برقرار ساخته و اصولی بنیان دهد که به موجب آن عقلانیت را با الهام از ایمان مسیحی در مقابل کسانی که با داعیه اندیشه فلسفی با ایمان مسیحی مبارزه می‌کردند، قرار دهد. براساس این نظریه، جهان طبیعی واقعیتی موجود و عینی تلقی می‌شود که اجزاء و عناصر بنیادی آن بر اساس قوانین علی با یکدیگر در تعامل قرار دارند. بنابراین انسانهای خردمند می‌توانند با برخورداری از قوای عقلانی خویش هدف نهفته در این جهان عینی رایافته و در مرکز قوانین جهان شمول خیر عمومی قرار دهند به گونه ای که به واسطه آن منافع جمع مورد حفاظت قرار گیرد. خیر عمومی عصاره‌ی زندگی خوب و با معنی را فرم می‌بخشد.

¹⁶ Saint Thomas Aquinas

¹⁷ Summa Theologica

این اندیشه ها که از آرای فلسفی ارسطو الهام گرفته، و توسط فلاسفه مسلمان به جهان مسیحیت نیز عرضه شده بود، توجه آکویناس را برانگیخت. مفاهیم مرتبط با این اهداف، سرانجام نظام طبیعی، و عقلانیت نهفته در آنرا که قبلاً توسط ابن سینا و ابن رشد به عنوان دیدگاه های نوین که می کوشید فلسفه و الهیات را با یکدیگر از در تعامل درآورد، معرفی شده بود. آکویناس این نظریه ها را براساس نوآوری فلاسفه مسلمان شناخت و سپس سعی کرد نوعی جهان بینی مسیحی براساس آنها به وجود آورد. هر چند که آکویناس در طول دو دهه پیش از ۹۰ اثر علمی از خود برجای گذاشت، مهمترین آثار بجای مانده از او مجموعه الهیات است که در آن قانون، فضیلت عدالت، خیر عمومی، اقتصاد، و بنیادهای اخلاق را به شیوه بدیعی توضیح داده است. این نگرش که به نظریه اصحاب مدرسه نیز مشهور است، عقلانیت انسانی را در پرتو لایه های سلسله مراتبی هرممانندی توضیح می دهد که در قله آن الهیات، در زیرترین لایه آن اخلاق و سیاست، و در حد میانه آن اندیشه های فلسفی قرار می گیرند. آکویناس توضیح می دهد که انسان ها می توانند به واسطه طبیعت خود از طریق پدیدارهای مشهود به حقایق نامشهود برسند. خداوند نیز از طریق عالم خلقت و نشانه های مشهور خود برای انسان تجلی پیدا می کند (آکویناس، ص ۲۲۴). این نظر برگرفته از آیه ای از سوره رومیان را در کتاب مقدس است که می گوید همه عالم ناپیدای خداوند از طریق تجلی او در جهان آفرینش تجلی قابل رویت می یابد (رومیان ۲۰: ۱). بنابراین عقل انسانی از طریق قوانین طبیعی قادر به ادراک حقیقت عقل الهی است. همین ظرفیت و توانایی عقل انسانی دلیلی واضح برای وجود خداوند است (ص ۳۷۹). خداوند به عنوان منشا حیات، جهان هستی را با طرحی موزون آفریده است. پس اهدافی متعالی در پنهان این خلقت زیبا وجود دارد که با ظرفیت عقلایی انسان قابل ادراک است. مهمترین پیام طراحی موزون خوب بودن و خیر عمومی است. ولی از آنجایی که خوب امری مجرد است، انسانها باید با رفتارهای نیک اجتماعی خود آن خوب بودن را به فعل در آورند.

در این فلسفه حیات خیر عمومی مفهومی آشکار و قابل اجرا برای همه مردم به خود می گیرد. مهمترین دلیلی هم که می توان ارائه کرد، آنگونه که قبلاً سیسرون توضیح داده بود، این است که همه موجودات در جهان نظام واری خلق شده اند که قداعد آن توسط عقلانیت انسانی درک می شود.



¹⁸ Romans, w 224.

¹⁹ Romans, pages 1-20

خود این عقلانیت از عقلانیتی الهی سرچشمه می‌گیرد. "بسیاری می‌پرسند چه کسی کارهای خوب را به ما نشان می‌دهد؟" ما می‌گوییم "پروردگار این نور توست که بر ما روشنی می‌افکند، عقلانیت ما را جهت می‌بخشد، و باعث می‌شود امور خیر را دریافته و در مسیر صحیح حرکت کنیم. همانا این نور جلوه ای از انوار الهی است" (ص ۱۵۲۱). بنابراین کردار نیک تحت تاثیر انوار الهی می‌باشد که در قوانین جاودانه تجلی یافته‌اند. هرگاه عقلانیت ما و به واسطه آن کردار و اقدامات ما در خردمندی و نیکی قرار نگیرد باید سعی کنیم به همان عقلانیت جاودانه بازگردیم. درعین حال باید با اتکا به عقلانیت خویش که خود منشاء الهی دارد، و در پرتو قوانین طبیعی سامان می‌یابد، به گونه ای همکارانه با نظم طبیعی قرار دارد و از آن حفاظت نماییم. این نوع باورمندی و فلسفه حیات الهام بخش رستگاری است. باید در نظر هم داشت که چون قانون جاودانه امکان خطا ندارد، عمل انسانی مطابق با آن نیز هیچگاه به خطا کشیده نمی‌شود.

نقطه آغاز این دستگاه بدیع فکری را در بررسی مفهوم انسان و جامعه قرار داد. در این فلسفه انسان‌ها همه از یک حقیقت واحد آفریده شده‌اند و بنابراین فردیتی یکسان دارند. آنها واحدی از یک کل هماهنگ و نظام‌وار هستند که آفرینش نامیده می‌شود. انسان‌ها به واسطه طبیعت ذاتی خویش موجوداتی اجتماعی و سیاسی هستند و در ارتباط با فعالیت‌های اجتماعی خود شهروند تلقی می‌شوند. این رابطه میان طبیعت اجتماعی و فعالیت‌های شهروندی قابل توجه است. مردم برای تعالی خویش باید در به اجرا درآوردن خیر عمومی اهتمام ورزند. به عبارت روشن‌تر، شهروندی فعال و در جهت حفاظت از خیر عمومی پیش شرط تعالی و رشد انسانی است. این نظریه از فلسفه ارسطویی که مفهوم اجتماعی انسان را در رفتار اجتماعی او توضیح می‌دهد الهام گرفته است. بنابراین توضیح می‌دهد که انسان‌هایی که همواره به دنبال بهزیستی و تکامل خود می‌باشند، لطف الهی نیز آنها را برای رسیدن به این هدف یاری می‌سازد. تنها از طریق لطف الهی است که انسان به ظرفیت عقلایی مجهز می‌شود تا بتواند در خیر عمومی مشارکت کند. هرگاه انسان به گناه آلوده شود، هنوز هم فرصت دازد تا با لطف الهی از درانطباق و هماهنگی با جهان خلقت درآید. بنابراین طبیعت انسانی با فضیلت اجتماعی و پیروی از قوانین طبیعی و مشارکت اجتماعی تکامل خواهد یافت. از این‌روی، تکامل انسانی نیز از طریق توسعه و تمرین ظرفیت عقلایی و با اتکای به قانون جاودانه اتفاق می‌افتد. نتیجه آن است که عمل انسان را نیز به سوی خیر عمومی هدایت می‌کند. ولی اینکه عملی خوب است یا نه بستگی دارد اینکه آیا طبیعت ما به عنوان موجود عقلایی سازگاری با عقل الهی دارد یا نه (ص ۱۵۲۰).

اندیشه‌های فلسفی و مبتنی بر عقلانیت صرف انسانی ضرورتاً نمی‌تواند انسان را به رستگاری برسانند. لذا نیاز به دانشی دارد که خداوند در اختیار انسان قرار می‌دهد تا بتواند راه خود را به سوی کمال پیدا کند. این دانش همان نور الهی است. مانند اینکه انسان‌ها در پرتو نور خورشید می‌توانند چیزها را ببینند، به همین قیاس با دریافت نور الهی می‌توانند حقیقت امور نیز شناخته و نسبت به آن قضاوت داشته باشند. به این طریق ما توسط عقل جاودانی که در واقع همان نور الهی است عقلایی خود را شکوفا می‌کنیم (ص ۱۳۵). در حقیقت عقلانیت انسانی که حاکم بر اراده اوست از همان قوانین جاودانه و نور الهی سرچشمه می‌گیرد. خوب بودن انسان و رسیدن به خیر عمومی از رابطه میان فردی جاودانه و عقلانیت انسانی آغاز می‌شود (ص ۱۵۲۳).

قانون طبیعی یا عقلانیت الهی که منبع اصلی ظرفیت عقلایی انسان رفتن به سوی خیر عمومی و کمال می‌باشد، در همان کتاب کلیات الهیات با دقت و جزئیات بیشتری مورد بحث قرار گرفته است. به لحاظ تعریفی قانون اساساً در برگرفته ارزیابی عمل انسانی است. و عملکرد انسانی همان عقل

است که اولین عمل انسان می باشد. از آنجایی که قانون قواعد رفتاری را تعیین و سپس معیارهایی برای عمل صحیح برقرار می سازد، قانون فقط درعقلانیت تبلور می یابد (ص ۲۲۶۳). نظریه اینکه عقل نشانگر قدرت انسان در به اجرا درآوردن اراده است، خود عقلانیت نیز معطوف به هدف می باشد. و چون عالم خلقت متعالی شکل گرفته و تکامل یافته است، عقلانیت، یعنی همان قانون، باید معطوف به هدف متعالی یعنی خیرعمومی باشد. درواقع قانون چیزی نیست مگر فرمان برای خیرعمومی. منظور این است که توسط کسانی اجرا شده و احترام گذاشته می شود که مسئولیت مراقبت از جامعه را می گیرد (ص ۲۲۶۷).

با همه این اوصاف، قانون انواع واقسام دارد. مهمترین آنها قانون جاودانه است که از سوی قانونگذار اصلی یعنی خداوند وضع شده است. عقلانیت الهی که منبع الهام و پشتوانه عقلانیت انسانی است به این قانون اطلاق می شود که برکل عالم خلقت نظارت دارد. به عبارت بهتر این اعتقاد که حاکمیت خلقت در اختیار خداوند است، و خداوند حاکم واقعی کل جهان می باشد، قانونی برای نظارت بر قلمرو خویش آفریده است که جاودانه می باشد (ص ۲۲۶۹). از آنجایی که انسان نمی تواند حقیقت این قانونرا بداند، قانون دیگری را به نام قانون طبیعت به وجود آورده است تا توسط آن قانون جاودانه به اجرا درآید. این قانون دربرگیرنده مشارکت مخلوق با خداوند درجهان است. از این روی این انسان است که سهمی درعقلانیت جاودانه داشته و به این منظور درجهت خیر و نیکی درعالم خلقت تمایل ذاتی پیدا کرده است. این مشارکت با خداوند در اداره جهان توسط قانون طبیعی تعیین می شود. منظور از این مشارکت این است که انسان با مراقبت از خود و هم نوعان خویش و از طریق لطف الهی با خداوند مشارکت کند.

قانون طبیعی همان جلوه خداوند در جهان است که بواسطه آن انسان توانایی تمیز خوبی از بدی و عدالت از ظلم را پیدا میکند. به همین دلیل انسان به واسطه ذات خود می تواند رفتار خویش

نظم منطقی نهفته در تمایلات طبیعی

ظرفیت عقلانیت روشنگری

برخلاف حیوانات، انسانها از ظرفیت عقلایی برخوردارند. لذا می توانند تمایلات طبیعی خود را به طرف نظم و قانون مداری هدایت کنند

تمایلات طبیعی

همه انسانها به موجب طبیعت خود تمایلاتی برای غذا، مسکن، نیاز به گروه، امنیت، خوشبختی، و زندگی خوب دارند



رفتارهای به لحاظ اخلاقی خوب آنهایی هستند که توسط عقل به سوی هدف نهایی و غایی هدایت می شوند. در این شرایط خیر عمومی مفهوم پیدا می کند

را با قانون جاودانه انطباق دهد. به عنوان مثال مردم می‌دانند چه نوع رفتار و کرداری با هدف طبیعت مطابق نیست. آنان بواسطه همان ذات خود می‌دانند که دروغگوئی، مال دوستی، خیانت به مردم، و فریب دیگران، صرف نظر از زمان و مکان وقوع آنها، کاملاً در تضاد با قانون جاودانه خداوند است. بنابراین حتی اگر خود را زیر عنوان مذهب پنهان کنند، هرگز نمی‌توانند آن رفتارهای نادرست را توجیه نمایند. امکان ندارد که فردی خطایی را مرتکب شود و بتواند در درون خود آن را توجیه کند مگر اینکه زنگ‌های خودخواهی و تباهی بر روح او نشسته باشد. به همین دلیل آکویناس می‌گوید که قانون طبیعت و به واسطه آن قانون جاودانه الهی توسط همه مردم قابل فهم و ادراک است. این قانون که هرگز قابل تغییر و دگرگونی نیست نمی‌تواند از روح انسانی هم جدا شود مگر اینکه روح به تباهی گراید. و ادامه می‌دهد که کسانی که ایمان دارند هرگز نمی‌توانند قانونی کامل و جاودانه برای خویش تعیین نمایند که بتواند بر قلب‌های آنان حکومت کند، مگر اینکه قلوب خود را تهذیب نمایند (رومیان ۱-۱۶). از این‌روی انسانی که به تباهی کشیده می‌شود با حیوانات مقایسه شوند چراکه انسان‌ها بنا بر برخلقت خود تابع قانون الهی بوده و در آن مشارکت می‌کنند (ص ۲۲۷۱). تفاوت حیوان با انسان این است که انسان ظرفیت عقلایی روشنگرایانه دارد. پس هرگاه قانون جاودانه الهی را نادیده انگارد، از حیوان پست تر خواهد بود چرا که خود را به تباهی فروخته است.

بنابراین قانون طبیعی سرچشمه اصلی قانون انسانی است. این قانونی است که از طریق عقل به انسان دیکته می‌شود. هرگاه این قانون از در تضاد با قانون جاودانه درآید اساس فلسفه وجودی خود را از دست می‌دهد. به همین دلیل می‌توان استدلال کرد که قانون انسانی باید همواره در جهت خیر عمومی باشد (ص ۲۲۷۲). از آنجایی که این قانون انسانی می‌تواند به واسطه قانون طبیعی به قانون جاودانه الهی متصل شود، این استعداد را دارد تا به انسان فرمان دهد که همواره بر اساس الزامات خیر عمومی رفتار نماید. به همین دلیل است که نمی‌توان کاری خطا انجام داد ولی آن را بر اساس عقل توجیه کرد. دلیل این امر هم این است که هوشمندی ذاتی انسان افعال خوب و بد را درک کرده و از یکدیگر تمیزی می‌دهد. بنابراین مشروعیت قانونی انسانی نمی‌تواند از آداب و سنن و یا مذهبی و فرهنگی سرچشمه گیرد مگر این که در انطباق با قانون طبیعی انسان را به سوی خیر عمومی هدایت نمایند. انسان به ذات خود این مسیر را که خداوند اراده کرده است تشخیص می‌دهد.

با همه این اوصاف، از آنجا که مردم ممکن است خطا کنند چرا که این چنین استعدادی در درون آنان به واسطه گناه اولیه ایجاد شده است، به قانون الهیاتی نیاز است که آنها را در وضع قانون گذاری خویش به سمت و سوی صلاح یعنی خیر عمومی و هدایت کند. این قانونی است که از طریق متون مقدس یعنی از طریق وحی به دست انسان رسیده است. ولی این قانون بازتاب قانون جاودانه الهی است و لذا تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند برای توجیه کارهای غلط و یا تباهی روح استفاده شود. این قانون مردم را در جهت هدف نهایی خلقت هدایت می‌کند، تردیدها و ناتوانی حاصل از مواجهه با رخدادها را از روح و قضاوت آنان پاک می‌کند، و راه ورود خود محوری و تباهی بر قلب آنان را نیز می‌بندد (ص ۲۲۷۵). بنابراین تمایلات طبیعی انسان حتی اگر عقلایی هم تصور شوند، و یا پشتوانه‌هایی از نهادها و ساختارهای مذهبی برای توجیه خود نماید، هرگز نمی‌توانند بازتاب دهنده قانون جاودانه الهی باشند. آماده می‌سازد از این روی با خیر عمومی تطابق پیدا می‌کند قانون الهیاتی که از طریق وحی به پیامبران نازل شده است، هدایت درون را به عهده می‌گیرد و قلب انسان را مهیای حرکت به سوی هدف نهایی خلقت می‌سازد. این قانون انسان را قادر می‌سازد تا او امر و نواهی را تشخیص داده، خود را از غفلت و جهل رها سازد، و همواره به عنوان شریک خداوند در توسعه خیر عمومی مشارکت نماید. از طریق وابستگی سلسله مراتبی قانون یاد شده یک فرمان را می‌توان

استنباط کرد: فقط کار خوب انجام داده واز پلیدی و نادرستی اجتناب ورزیم. این کلید طلایی تعیین صحت و مشروعیت رفتار انسانی است.

از آنجا که خداوند خالق و فرمانروای کل عالم است، آنچه را که طبق قانون جاودانه بیان داشته است را می‌توان برای تعریف و تعیین خیرعمومی به کارگرفت. در حقیقت خوب بودن خداوند و زیبایی مطلق او است که جهان را به عرض ظهور آورده است. خوبی و زیبایی توسط همه قابل درک بوده و باید معیار رفتار انسانی باشد. همه عالم خلقت باید الهام بخش خیرعمومی باشد. بنابراین کسی که اراده خود را با قانون جاودانه منطبق سازد، همان کاری را انجام میدهد که خداوند از او خواسته است (ص ۱۵۳۳) و این چیزی نیست مگر توجه به هدف نهایی عالم خلقت که در برگزیده خیر و خوبی است. توجه به این خیربه عنوان زیربنای خیرعمومی فضیلتی است که در نهاد انسان قرار دارد و تمیز نیکی از بدی را به او اعطا میکند (ص ۱۹۱۹). به سخن بهتر خیرعمومی آن فضیلتی است که همواره براساس حیات اجتماعی هدف عالم خلقت راهمانگ می‌سازد و در نتیجه بر اهداف فردی پیشی می‌گیرد. خیرعمومی یعنی حفاظت از جهان طبیعی شامل همه گونه‌های نباتی، حیوانی، و انسانی و جامدات است (ص ۲۲۷۸). در پرتو این توضیحات نمی‌توان رفتاری را انسانی دانست اگر مطابق با فرمان خیرعمومی نباشد. این فرمانی است که از قانون جاودانه برای تأمین خیرعمومی وضع شده است (ص ۲۳۱۹). قوانین انسانی تا زمانی که منطبق با قانون جاودانه باشند می‌توانند راه تأمین خیرعمومی را هموار سازند.

۳. مفهوم خیر عمومی در عصر مدرن

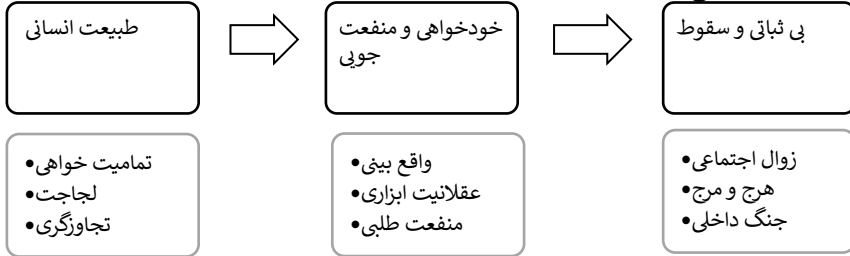
سه متفکری که نظریات آنان در خصوص مفهوم خیرعمومی را مورد بررسی قرار دادیم، همگی جامعه آرمانی را در نظر داشتن که فضای اخلاقی عصاره آن را تشکیل می‌داد. آثار فلسفی این سه متفکر آثر بسزایی در اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی دوران مدرن دارد. بویژه نقطه نظرات آکوئیناس در خصوص مفهوم خیرعمومی و منافع اجتماعی که در چارچوبه ایمان الهی ارائه شد توانست با گفتمان‌سازی حقوق طبیعی در آثار نظریه پردازان اجتماعی و سیاسی عصر مدرن تأثیر گذار باشد. طبیعت الهی و عقلانیت سرچشمه‌های زایش منافع و خیرعمومی مفهوم خداوند بعنوان منشاء اولیه جهان خلقت، وظایف شهروندان برای حفاظت آزادی جهان هستی را تعیین می‌نمود. ولی با ورود به عصر مدرن متفکران بتدریج عقلانیت انسانی را از منابع الهی آن جدا ساخته و مفهوم خیرعمومی را با حیات عملی و بهزیستی انسان پیوند دادند. بنابراین مفهوم خیر عمومی با نوعی از مردم سالاری همراه شد که خیرعمومی را با فضایل و مسئولیت مدنی شهروندان آمیخته بود. تغییر در بنیادهای اندیشه آثار شگرفی بر حیات بشری در عصر مدرن به جای گذاشت. این بخش به طور خیلی خلاصه به آثار ماکیاوولی، روسو، و استوارت میل می‌پردازد. علت انتخاب این است که دو متفکر اولی در سنت سیاسی جمهوریت قرار می‌گیرند. لذا آرای آنان با مفهوم خیرعمومی ملازمه و پیوند نزدیک دارد. استوارت میل را از آن جهت مورد توجه قرار می‌دهیم که در فلسفه اجتماعی و سیاسی توجه خاص به اهمیت شایان آزادی اندیشه در شکل‌گیری خیرعمومی مبذول شده است. این بررسی می‌تواند برای واکاوی اندیشه‌های زیربنایی مفهوم خیرعمومی به معنای معاصر آن کمک کننده باشد.

نیکول ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۹) به عنوان معمار رألیزم سیاسی مشهور است چراکه استدلال اصلی او در کتاب *شاهزاده* این است که هدف همواره وسیله را توجیه می‌کند. براساس این فلسفه، به هرطریقی می‌توان برای دستیابی به هدف تلاش کرد و برای این کار باید فضایل انسانی را نادیده گرفت. به عبارت بهتر فضایل انسانی را با رویه‌های کاربردی و عملی برای موفقیت در مدیریت سیاسی جایگزین ساخت. دروغ گفتن، نقض عهد، فریب مردم، و چند چهره بودن و نیز عقلانیت ابزاری ابزارهایی هستند که می‌توانند نظم و ثبات به جامعه بازگردانند. از این روی برای شکل‌گیری منافع عمومی ضروری می‌باشند. به همین دلیل سیاست‌های مشهوره ماکیاولی شاخصه‌های روشهای واقع‌گرایانه در سیاست‌های ملی و بین‌المللی را فراهم آورده است. مشارکت ماکیاولی در فلسفه اجتماعی و سیاسی از این جهت دارای اهمیت است که در آن اخلاق و فضایل از سیاست و مدیریت جامعه جدا شده و طبیعت انسانی آن‌گونه که هست تحلیل شده است. طبیعت انسانی تمایل به بقا به هرشکلی و با هر هزینه‌ای را دارد. لذا باید در مرکز تحلیل‌های سیاسی قرار گیرد. به همین دلیل هدف باید بقا و موفقیت باشد. این اهداف که در کتاب *شاهزاده* توصیف شده‌اند، مستلزم نادیده گرفتن فضایل انسانی است (ماکیاولی، ۱۵۳۲، ص ۱۶). علاوه بر این روابط انسانی باید خود را از بنیادهای الهیاتی اندیشه جدا سازد. تنها براساس عقل ابزاری می‌توان شیوه‌های کاربردی و معطوف به موفقیت را توضیح داد. البته تاکید می‌کند که سیاست موفقیت‌آمیز می‌تواند مذهب را نیز به خدمت بگیرد تا نه تنها وجود خود را مستدام بخشد، بلکه بتواند بطور موثرتر استقرار قدرت خود برای نظم و منافع عمومی را نیز توجیه نماید. بنابراین باید با عبور از نویده‌های الهی مذهبی، و با نادیده انگاشتن مفاهیم مجرد انسان‌گرایانه، و فراموش کردن ایمان و عشق به جهان متعالی اخلاقی، و فراموش کردن دستورات عمل‌های مقدس برای پاکسازی روح و رسیدن به رستگاری، راه را برای دستیابی به قدرت هدف نظم و وحدت اجتماعی هموار کرد (همان، فصل هشتم). رهبری سیاسی جامعه باید اندیشه‌های خود را مقرون به قدرت برای بقا معطوف نماید. مفاهیمی مانند وفاداری، دوستی، انسانیت، و مذهب خالی از هر نوع ارزشی می‌باشند مگر اینکه در خدمت قدرت قرار گیرند. باید همیشه از قدرت به عنوان یک دستاویز استفاده کرد تا بتوان طرح‌های مهم تری برای تداوم قدرت تهیه نمود (فصل ۱۲). ماکیاولی به پیروان خود می‌آموزد که مردم سالاری با امر اجتماعی فاصله زیادی داشته و باید براساس عقلانیتی محاسبه‌گر، بنیادهای جامعه‌ای را تاسیس کند که در آن رهبری سیاسی بتواند قدریه ایجاد نظم و ثبات باشد، حتی اگر به قیمت از دست رفتن اخلاق انسانی، فضایل متعالی، و یا اصل انسانیت منجر شود. اینکه انسانها چگونه هستند و چگونه زندگی می‌کنند باین آرمان که چگونه

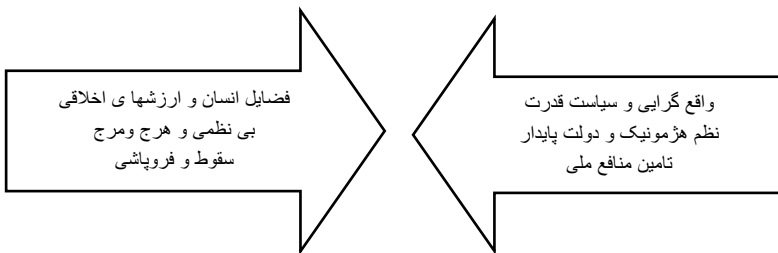
²⁰ *The Prince* (1532).

باید زندگی کنند فاصله ها دارد. اگر این امر مهم و غیرقابل اجتناب فراموش گردد، روند سقوط جامعه به سرعت آغاز خواهد شد (فصل ۱۵).

با این نگرش به مفهوم منافع عمومی، وظیفه حراست از فضایل شهروندی و آرمان های اجتماعی در حد سیاست قدرت تنزل می یابد. در سیاست قدرت حکمت و فضایل انسانی جایی نخواهند داشت. بنیادهای سیاست های اجتماعی فقط بر بنای مشاهده واقعیت های عینی تعریف شود بگونه ای که فقط چهره سیاست های کاربردی و موثر را ترسیم نماید. از آنجایی که انسان ها ماهیتا موجوداتی واقع گرا و منفعت جو می باشند باید رفتار خود را براساس قاعده خود - منفعتی



تنظیم نمایند. این خود-منفعتی ناشی از برابری آنان است. از اینرو خواه در زمینه خواسته ها و منافع خود، و خواه از نقطه نظر زندگی مشترک با دیگران، مسئول برنامه ها و اقدامات خود هستند. از آنجاییکه آنان براساس طبیعت خود خودخواهانه خویش و وزن برابری که از نقطه نظر تمایلات انسانی دارند، باید در رقابتی پایان ناپذیر در حفظ مناقع خود بکوشند. به همین دلیل رهبری سیاسی نیز باید بر این طبیعت انسانی تکیه داشته باشد تا بتواند رفتار آنان را در کنترل خود گیرد تا بتواند نظم و ثبات را به جامعه بازگرداند. برای این منظور، باید همیشه سیاستهای خود را از زاویه دیدی



تعریف و اجرا کند که مردم آنرا از روی ترس متابعت نمایند تا اینکه از روی رضایت خاطر و عشق از او اطاعت کنند. رعب و وحشت و ترساندن مردم قاعده ای ثابت برای حکومت داری است چراکه

تکیه بر رضایت مردم نمی‌تواند پایداری برای ثبات قدرت ایجاد نماید. گویانکه ماکیاولی بهترین تفسیر قاعده حکومتی براساس النصرو بالرعب را معرفی می‌نماید (فصل ۱۷).

این قاعده نوعی رفتار فضیلت‌گونه خود ساخته در پیش رهبری و او را در دستیابی به اهداف یاری می‌سازد. این فضیلت خود ساخته که ۱۳ بار در کتاب شاهزاده به کار رفته است با مفاهیم متعالی فضیلت انسانی فاصله بسیار زیادی دارد. البته در مفهوم کاربردی و قدرت-مدار واژه، در فلسفه ماکیاولی نوع فضیلتی توضیح داده می‌شود که با قدرت و توانایی، استعداد و نیرو، شجاعت، نبوغ، زیرکی، حيله گری، و مهارت در دستیابی به اهداف مورد نظر ملازمه دارد. این ویژگی‌ها همچنین مشخص‌کننده شخصیت واقع‌گرا و پرانرژی رهبری موفق جامعه می‌باشد. باید همچنین در نظر داشت که در سیاست قدرت شانس و اقبال نمی‌توانند جایگاهی داشته باشند. بنا براین نمی‌توان برای موفقیت در ادامه قدرت و ارباب مردم به آنها تکیه کرد. پیشنهاد ماکیاولی این است که همه امکانات به کار گرفته شود تا رهبری سیاسی در دستیابی به قدرت را قرین موفقیت سازد. ولی واقعاً چه عواملی در پیدایش این مفهوم واقع‌گرایانه سیاسی و معطوف به قدرت نسبت به مفهوم خیر عمومی مداخله داشت؟ پاسخ را باید شرایط زمانی ماکیاول و کنکاش پیرامون اهداف او جستجو کرد. ماکیاولی در سال ۱۴۹۸ به عنوان دبیر دادگاه انصاف در فلورانس انتخاب شد. او نقش مهمی در داخل و خارج فلورانس، از جمله جنگ و صلح ایفا می‌کرد. سپس وظیفه مهمتری به عنوان عضویت نظامی شورای شهر به عهده او گذاشته شد. بعدها با نظارت این شورا مامور سازماندهی نظامی شهر شد. این ماموریت که با تلاش برای مطالعه اهمیت نظامی رم همراه شد، ماکیاولی را به سیاست قدرت، نبرد، نظامی‌گری، و سازماندهی استراتژیک برای دفاع از میهن کشاند. به همین دلیل ماکیاولی نمی‌توانست دنباله رواندیشه‌های پیشین مربوط مفهوم خیر عمومی باشد. در عوض مشاهده و آزمایش شرایط و سنجش و ارزیابی سیاست‌های مقرون به موفقیت معیارهای فلسفه سیاسی او شدند. از این بابت باید او را اولین نظریه پرداز فلسفه سیاسی مدرن دانست همانگونه که گاليله واقع اندیشه‌های نوین علمی است.

در ۱۵۱۳ به دلیل اینکه نام ماکیاولی در لیست هواداران مردم سالاری قرار گرفته بود، دستگیر، زندانی، و شکنجه شد. به دنبال این جریانات، وی خود را از مناسب سیاسی بازنشسته کرده، به زادگاه خود برگشت، و در آنجا به شروع به نوشتن کرد. کتاب شاهزاده در این ایام به رشته تحریر درآمده است. در زمانی که این کتاب را می‌نوشت تاریخ کشورش با مداخلات خارجی، نارضایتی داخلی، سلطه کلیسا در امور جامعه، و پراکندگی و تشتت همراه بود. با مشاهده این شرایط سعی کرد نظریه سیاسی واقع‌گرایانه و مبتنی بر قدرتی را توضیح دهد که بتواند کشورش را بار دیگر متحد ساخته انسجامی قوی به وجود آورد. به همین دلیل در کتاب شاهزاده می‌کوشد معنی خاصی از فضیلت را در چهارچوبه توانایی استفاده از فرصت‌ها برای تامین قدرت تفسیر نماید. براساس این تفسیر خاص از فضیلت، اگر به دروغ‌گویی، دورویی، و یا صفات غیر اخلاقی در سیاست‌گذاری توصیه می‌کند، هدف او پیش برد منافع شخصی شاهزاده نبود. بلکه می‌می‌خواست شاهزاده را به عنوان سمبلی از قدرت و ضرورت ایجاد اصلاحات در نهادهای فاسد کشور برای غلبه بر تشتت و ایجاد نظام مردم سالاری با ثبات معرفی نماید.

با توجه به این شرایط، برای ماکیاولی استقلال داخلی و مصون بودن در مقابل تهدیدات خارجی اصلی‌ترین هدف بود. خواهان جمهوری بود که بتواند کشور را به آرامش برساند. لذا کتاب شاهزاده خودگفتمانی سیاسی است که برای عبور از بحران و استفاده از فرصت تاریخی که به سرعت

سپری شد، به جامعه آن زمان معرفی گشت. بنا براین بی دلیل نیست که کتاب شاهزاده ماکیاولی خوانندگان خود را به تکامل مثبت توانایی انسان از طریق مشاهده مستقیم و مطالعه تاریخ فرا می خواند.

نکته قابل توجه ای که این گفتمان با خود حمل می کند این است که طبیعت خود خواهانه انسان میتواند درمتن های تاریخی، درپرتو نیازها، وانتظارات پیش رو قابلیت سازماندهی وتغییر پیدا کند و درخدمت منافع عمومی جامعه قرار گیرد. همین نگرش تاریخی است که ذهن او را به مطالعه استانداردهای عالی نظامیگری امپراطوری رم کشاند تا بتواند نظر مخاطبان خود به سیاست عملی برای ایجاد ثبات و نظم در جامعه جلب کند. دراین ارتباط اندیشه های سیاسی را به رنسانس فضایل با شکوه گذشته فراخواند تا بتواند با بازسازی طبیعت خود خواهانه انسان آن را درخدمت ساماندهی نظم اجتماعی در آورد. این یادگیری از گذشته می توانست رهبری جامعه را درعبوراز یاس و یافتن امید به آینده تشویق نماید. برای دست یافتن به این اهداف است که به مخاطبان خود می آموزد که باید از محدودیت های اندیشه های مذهبی مبتنی برلطف الهی و یا سرنوشت تاریخی عبور کرد تا بتوان تاریخ را از نو ساخت. تاریخ توسط خود مردم ساخته می شود. رهبری نیز براساس همان سیاست های قدرت - محور می تواند تاریخ کشور را از نو ساخته و اتحادی منسجم به وجود آورد. اندیشه های سیاسی باید همواره به شناختن فرصت ها و امکان استفاده از آنها معطوف باشد تا بتواند جامعه نوین سیاسی را بربنیادهای قدرتمندی برقرار نماید. به این دلیل نظریه سیاسی باید به پاسخ گویی به نیازها و شرایط موجود معطوف باشد تا بتواند افق های نوین بازگشاید. نظریه های مبتنی بر اخلاقیات، فضایل اخلاقی، و یا دستورات الهیاتی نمی توانند این ماموریت را بعهده گیرند.

نکته پیچیده و متناقضی که در اندیشه های واقع گرایانه وجود دارد این است که از یک سو طبیعت منفعت جویی انسان را عامل بی ثباتی می داند و از دیگر سو می کشد از آن برای تامین منافع عمومی استفاده می کند. درعین حال سعی می کند همین طبیعت را در چارچوب سیاست عملی و کاربردی ساختاری به ابزاری برای استفاده از فرصت برای تغییر استفاده کند. این تغییرات زمینه ها را برای حفاظت از نفع عمومی و ثبات سیاسی از طریق تاسیس مردم سالاری فراهم آورد. ولی مفهوم خیر عمومی که اودر نظر دارد، درواقع، پاسخی ضروری به نیازهای جامعه متشدد و آشوب زده می باشد. یعنی این مفهوم فقط به دستیابی به قدرت برای وحدت و ثبات سیاسی تفسیر می شود. طبیعی است که در آن نشانه ای از ضرورت حفاظت از آزادی های بنیادین و حقوق بشر دیده نمی شود. این مفهوم خاص از خیر عمومی در عین حال نیروی باز دارنده در مقابل توطئه های داخلی و تهدیدهای خارجی می باشد و به همین دلیل نیازمند تصمیم گیری قاطع و سریع می باشد تا مراجعه به متون دینی و یا توسل به فلسفه های پایه اخلاقی. به همین خاطر طرح سیاسی برای تامین منافع عمومی در برگزیده برنامه ها و اقدامات قاطع و همراه با نظامیگری می باشد تا بتواند تعریف کرده و استقرار بخشد. در این نظریه مفهوم شهروندی و نیز مفاهیم حقوق بشر و یا خیر عمومی با سیاست قدرت، قاطعیت، واقعیت، و نظامی گری آمیخته اند. مفاهیم نشانه های شهروندی و فضایل اجتماعی در ایام بحران می باشند.

تاملی عمیق تر در نظریه سیاسی ماکیاولی نشان می دهد که دکترین سیاست قدرت و مفهوم خیر عمومی با یکدیگر می آمیزند تا بتوانند نظم و استقلال را به جامعه برگردانند. بنابراین جدای از تفاسیری که ماکیاولی را بنیانگذار مصلحت اندیشی و سود جویی در متن و مرکز سیاست قدرت می دانند، وی را باید مدافع شکل خاصی از فضایل شهروندی دانست که در شرایط بی نظمی و آشوب

برای تاسیس استقلال و نظم در کشور ضروری هستند. برای توزیع بحث نیاز است نگاهی به کتاب دیگر او با عنوان *گفتمانی در خصوص لیبوی* داشته باشیم. بر خلاف کتاب شاهزاده که برای توضیح راه حل‌های مرتبط با ایجاد وحدت و ثبات نوشته شده بود، این کتاب در رابطه با استقرار نظم پس از دستیابی به استقلال تهیه شده است. این کتاب که عمیقا تحت تأثیر حکومت مردم سالاری اسپرون می باشد، سیستمی را معرفی می نماید که از آمیختگی میان آزادی و کنترل اجتماعی بوجود می آید. در فرازهای کلیدی گفتمان می توانیم مفهومی از خیر عمومی را دریابیم که هرچند از اراده افراد و آزادی سرچشمه می گیرد، ضرورتا با مفهوم حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین در تناقض قرار نمی گیرد (ماکیاولی، ۱۵۱۷، ص ۱۱). علاوه بر این، در مفاد امنیت عمومی و برخورداری از شأن انسانی و همچنین مالکیت خصوصی و رفاه اقتصادی در تعریف خیر عمومی با یکدیگر همراه شده اند (ص ۸۰). برای معرفی رومی‌ها و دیگر شهروندان عصر پیشین را مدلهای ممتاز برای تحقق خیر عمومی در عصر خود می داند. خوانندگان را تشویق می کند که این گونه نظام‌های سیاسی، موثرترین حافظان منافع مشترک یک جامعه را مورد توجه قرار دهند.

در توضیح سیستم سیاسی مورد نظر، ماکیاولی به اندیشه‌های ارسطو در خصوص مقوله قدرت بازگشته، سپس به ساختار سیاسی امپراطوری رم توجه می کند تا بتواند نوعی نظام سیاسی برای کشورش معرفی نماید که در آن قدرت بطور مشترک در اختیار مردم و حاکمان می باشد. در سیستم جمهوری آریستوکراسی از طریق سنا بر تصمیم گیری‌ها نظارت دارد، درجالیکه مردم نیز از طریق فرایندهای مشارکت می‌توانند سیاستها و اداره امور را کنترل نمایند (ص ۹۴). بنا بر این نهادهای اجتماعی و سیاسی نیاز دارند که ریشه در نیازهای داشته باشند. با همکاری مردان سیاست و رهبران خوب و با حضور شهروندان در فرایندهای تصمیم گیری از تباهی جلوگیری شده و نظام سیاسی بر اساس شکوه و عزت ملی بازسازی می‌شود (ص ۸۹). در واقع قرار دادن مسئولیت به مردم و هماهنگی آن با سنا از خطر تبدیل شدن سیستم سیاسی به خودکامگی و تباهی جلوگیری میشود.

نتیجه این سیستم این است که نه فقط راه شکل‌گیری نظام‌های فئودالی و سلسله مراتبی را مسدود می کند، نقشه کلیسا رانیز برای نفوذ بر سیستم فضایی کشور به حداقل می رساند. در این شرایط بهتر می توان آزادی‌های مدنی را برای مردم تامین نمود. شهروندان نمایندگان سنا را از میان نجبا انتخاب کرده، و اینان که فرمانروایان طبیعی هستند، و بطور دوره‌ای انتخاب می شوند، خود را به حراست از منافع عمومی وفادار می سازند. علاوه بر این با شفافیت عمل کرده و تصمیمات خود را به اطلاع مردم می رسانند. هرچند که نمایندگان سنا می خواهند کارهای خود را بزرگ جلوه دهند، ولی نظارت نمایندگان بر آنها مانع از اینکار می شود. اینکار از طریق نمایندگی میان دو گروه صورت می پذیرد. در نتیجه هرچه بیشتر به استقرار خیر عمومی کمک می کند (ص ۹۰). بنابراین آنچه که ملتی بزرگ را بوجود می آورد قراردادن همان منفعت ملی بر اساس منافع اجتماعی می باشد. بنابراین برای تحقق خیر عمومی باید سیستمی مردم سالار بر اساس همکاری میان مردم و نجبا بوجود آورد. در واقع باید تعریف منافع عمومی را با مردم سالاری از درهماهنگی درآورد. رهبری جامعه نیز با حراست از عناصره های جمهوریت همواره در جهت تامین خیر عمومی تلاش می کند. مردم برای قضاوت پیرامون مرزهای خیر عمومی و یا آسیب‌های احتمالی به آن بهتر از حاکمان قضاوت می کنند چرا که خود را همواره

²¹ Discourses on Livy (1517)

متعلق به فضای خیرعمومی می دانند. در نتیجه در سیاستگذاری ها به دلیل حضور مردم، راه توسعه طلبی گروه های ذینفوذ مسدود شده و رفاه اجتماعی بهتر تامین خواهد شد.

در اینجاست که می توانیم تفاوت میان مفهوم خیر عمومی در کتاب شاهزاده و کتاب گفتمان را تمیز دهیم. در اولین نگرش مفهوم خیرعمومی مرتبط با زندگی اجتماعی نیست، لذا ریشه ای هم در مفهوم آزادی های بنیادین ندارد. درحقیقت، نگرش اول راهنمای عملی برای بازساختن جامعه براساس سیاستهای واقعگرایانه و استفاده از فرصت ها برای تامین نظم و وحدت ملی فراهم می آورد. در این نگرش، خیرعمومی دربرگیرنده استعدادها و مهارتهای مدیریتی برای استقرارنظم و ثبات در جامعه نوعی فضیلت تلقی می شود. بنابراین، منظور از خیرعمومی در کتاب شاهزاده تاسیس جامعه مستقل و پابرجا می باشد. ولی کتاب گفتمان باپیشبرد مردم سالاری فضایل مدنی را ضرورتی برای حراست از آزادی های بنیادین تعریف می نماید. بنابراین در نظام مردم سالاری خیرعمومی از طریق ترکیبی از استقلال و اطاعت، یعنی برگزیدن آزادانه رهبری جامعه توسط مردم، و تامین ضرورتها برای پاسخ به منافع جمعی تعریف می شود (ص ۵۹). به همین دلیل هم از نقطه نظر ماکیاولی، رهبری جامعه باید نه تنها آداب و رسوم و اعیاد فرهنگی مردم را همواره محترم بشمارد، بلکه باید درپیشبرد و تعالی آنان نیز کوشیده و نوآوری داشته باشد.

افکار ماکیاولی نوآوری خاصی را ارایه نمود که به موجب آن خیرعمومی از یک سوبه سمت تفاسیر سکولار و حتی رادیکال کشیده می شود، و از دیگرسو مفهوم خیر را علاوه بر تحقق آزادی های بنیادی به رفاهیت و بهزیستی مردم نیز توسعه می دهد. علاوه بر این نظام مردم سالاری را هم بعنوان منبع الهام خیرعمومی و هم محافظ آن معرفی می نماید. همچنین باکشاندن تحلیل ماهیت انسان از منفعت طلبی به استفاده از فرصتها برای تامین منافع عمومی، راه حلی مفید را برای رفع تناقض میان طبیعت انسانی و ضرورت اجتماعی شدن ارائه می دهد. این نگرش به مفهوم خیرعمومی راه گشای بحثهایی شد که اوج آنرا می توان درافکار روسو پیگیری نمود.

در فاصله تاریخی میان ماکیاولی و ژان ژاک روسو، یعنی بیش از دو قرن فلاسفه دیگری مانند توماس هابس و جان لاک ظهور کردند که هرکدام سهم به سزایی در تکوین مفهوم خیر عمومی داشتند. جان لاک به ویژه با تکیه بر دو اصل مهم لیبرالیسم سیاسی و مدارا، سهم مهمی در اندیشه های لیبرال مرتبط با مفهوم خیرعمومی و آزادی های بنیادین داشت. ولی از آنجایی که در فلسفه سیاسی او توضیح و تکامل مفهوم خیرعمومی در درون سنت مردم سالاری توضیح داده می شود، برای حفظ انسجام مطلب در این فصل از آن گذر نموده و تمرکز را به سوی بررسی نظریات روسو و سپس با عبور از او به بررسی اندیشه های استوارت میل که قرابتهای شایانی با سنت مردم سالاری دارد می پردازیم.

در اندیشه های سیاسی روسو، آزادی های بنیادی به معنی حق برخورداری از استقلال فکری با مفهوم خیرعمومی آمیخته شده است. سپس اراده عمومی بعنوان ضامن و ناظر برخورداری افراد از برابری با مفهوم خیرعمومی پیوند یافته است. تا زمانی که مردم اشتیاق دارند درعین برخورداری از استقلال به منافع مشترک اجتماعی نیز پایبند بمانند، جامعه کارکرد طبیعی خود را در جهت تحقق به خیرعمومی حفظ خواهد کرد. این ترکیب استقلال و ضرورت جامعه، در اراده عمومی متبلوری باشد.

هرچند که ممکن است مقداری از اصل مطلب دور شویم ولی مناسب است مروری کوتاه به جایگاه فلسفی او داشته باشیم تا بتوانیم پیام‌های او را برای معرفی مفهوم خیر عمومی هموار نماییم. روسو هرچند که بزرگترین متفکری است که در عصر روشنگری کارهای خود را انتشار داده است، به لحاظ مشرب فلسفی بیشتر به یکی از معماران فلسفه رمانتیک اشتها دارد. از ویژگی‌های این فلسفه که تأثیر بسزایی بر سنت مردم سالارانه مفهوم خیر عمومی داشته است، چند مطلب باید به اختصار توضیح داد.

۱. عشق به طبیعت و حفظ توازن با آن، از جمله ویژگی‌های اصلی عصر رمانتیک می‌باشند. از همین روی عقل‌گرایی مجرد و بریده شده از متون فرهنگی و هویتی عمیقاً به چالش کشیده می‌شود. در واقع، درحالی که عقل روشنگری انسانها را از همه موانعی آنها قرار داشت نجات داد، ولی آنها را به موجوداتی خشک و بی‌روح تبدیل ساخت که فقط با حفظ مناقع خود هویت می‌یابند. بنابراین باید زمینه‌هایی را توضیح داد که در آن انسانها ضمن برخورداری از آزادی و استقلال، بتوانند با طبیعت، زیبایی، حیات موزون، و استفاده از عواطف و احساسات انسانی خود ارتباطی سازنده برقرار سازند.

۲. رابطه میان نظمی طبیعی و عقل‌گرایی ریشه دار، فضایی را فراهم می‌سازد که در آن اصالت، خلاقیت، و خود بیانی با همپرسی برای تعریف انسان همراه شود. این فلسفه فرد‌گرایی مجرد و انتزاعی و آزادی حاصل از آن به چالش کشیده و نقش تکثر و تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در تعریف مفهوم خیر عمومی را برجسته می‌سازد. در واقع فلسفه رمانتیک عصبانی علیه مرزهای رسمی و مجرد آزادی‌های بنیادین در مفهوم لیبرال کلمه می‌باشد. از این رو فلسفه رمانتیک توجهات را به ریشه‌های هویتی و تاریخی و تنوع و گوناگونی فرهنگی فرا می‌خواند.

۳. خود بیانی و ضرورت شناخت تفاوت‌های فرهنگی، مفاهیم مرتبط با فردیت، و اخلاق اصالت داشتن همراه با آمیختن آزادی با منافع عمومی در مرکز تعاملات اجتماعی قرار دارند. این فضای عمیق هویتی با مراجعه به ریشه‌های هویتی انسانها، وابستگی آنان به تمدن ماشینی و مادی را مورد سوال جدی قرار دهد. فلاسفه رمانتیک شامل هگل، هولدرین، و یوهان هررد هرکدام ابعادی از این اندیشه‌ها بیشتر توسعه بخشیدند.

۴. تمایل زندگی ساده و الهام گرفته از طبیعت باید در مقابل اشکال سطحی و زودگذر و حتی فاسد زندگی اجتماعی مورد توجه قرار گیرد. این تمایلات به ساده زیستی می‌تواند بدیلی برای رقابت جویی برای توانگری و تجمل‌گرایی و ستایش از خویش باشد.

²² Philosophy of Romanticism

²³ Self-expression

²⁴ Ethics of authenticity

²⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 – 1831)

²⁶ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770 – 1843)

²⁷ Johann Gottfried Herder (1744 – 1803)

²⁸ Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778)

۵. انسان‌ها بنا بر طبیعت ذاتی خود معطوف به خیر و نیکی هستند. آنها خوب به دنیا می‌آیند. ولی جاذبه‌های تمدن اجتماعی، تظاهر، فخر فروشی، و مکتت‌گرایی به تدریج طبیعت انسان‌ها را فاسد می‌سازد. این فساد به نوبه خود رقابت جویی برای مکتت، ثروت، و اشتهار را بیشتر دامن می‌زند. نتیجه این شرایط فقر و نابرابری و رنج‌های انسانی خواهد بود.

در رمان منتشره سال ۱۷۶۱ خود که با عنوان *جولیا* که درباره پیرامون عشق یک راهبه مسیحی فرانسوی به یک متفکر الهیات نوشته شده بود، روسو پایه‌های فلسفی و فکری خود را بنیان نهاده و با ارج نهادن براهمیت و جایگاه اصالت انسانی، اصول اخلاقی انتزاعی دوران روشنگری را به چالش کشید. در مقابل او سعی کرد احساس طبیعی انسانی را به عنوان منبع الهامی برای هویت معرفی نماید (روسو، ۱۷۶۱). به نظر او رفتارهای دور از اصالت و احساسات انسانی به خود - تخریبی منجر خواهد شد. دوری از عشق و احساسات و فرو افتادن به دایره محض عقلانیت ابزاری، تعریف عمیق از انسان را با چالش‌هایی مواجه می‌سازد. بدون عشق و احساسات طبیعی هرگز انسان نمیتواند ماهیت خود را دریابد و به همین سان موفق به دستیابی به خوشبختی و سعادت نخواهد بود (ص ۷۰). به نظر می‌رسد که چالشی متقابل از جانب عقلایی بودن منطق جامعه سرمایه‌داری و احساسات انسانی وجود دارد. این دو موضوع ابعاد متضادی را به طبیعت انسان تحمیل می‌کنند. لذا این موضوع باید مورد توجه قرار گیرد که چگونه میان عقلانیت ابزاری و عشق و احساس رابطه‌ای موزون برقرار کرد. روسو استدلال می‌کند که برای جلوگیری از تباهی باید به طبیعت خویش بازگشت و براساس آن باید برون‌رفت‌هایی را تعریف نمود. طبیعت انسان را با روحی زیبا آفریده است. ولی نهادهای اجتماعی آن روح و طبیعت زیبا را تباہ و ویران می‌سازند (ص ۲۰). لذا باید به طبیعت بازگردیم. فضای طبیعی دوباره در ما عشق می‌آفریند و احساسات ما را با زیبایی‌های آن هماهنگ می‌سازد. عالم طبیعت عشق را در ما بیدار می‌کند. بدون چنین عشقی حیات انسانی خزان خواهد شد (ص ۹۶).

ولی چگونه است که نهاد اجتماعی که باید وظیفه حراست از خیر و منافع عمومی را بعهده گیرند، فاسد می‌شوند؟ پاسخ را باید در مجموعه آثار روسو از جمله دو مقاله دیگر او جستجو کرد. مقاله اول با عنوان *گفتگمانی در خصوص آثار اخلاقی هنر و علوم* (۱۷۵۰) و در پاسخ سوالی که آکادمی دیژون مطرح ساخته بود، به رشته تحریر در آمد. سوالی که برای دریافت جایزه‌ای از سوی آکادمی مطرح شده بود این بود که آیا باز سازی علم و هنر می‌تواند در تہذیب و تعالی اخلاق نقش داشته است؟ روسو در این مقاله به شیوه‌ای بدیع استدلال می‌کند علم و هنر انسان را فاسد کرده است. هر چند که علم و روش‌های علمی توانسته‌اند بشریت را درجه بالایی از پیشرفت برسانند، از نقطه نظر اخلاقی کیفیت زندگی را به تباهی کشانده‌اند. مهمترین ابعاد تباهی و سقوط ارزش‌های اخلاقی را باید در وجود نابرابری و فقر در شرایط زندگی اجتماعی مشاهده کرد. این در حالی است که طبیعت قوانینی به همراه دارد که هدف زندگی صلح‌آمیز مردم با یکدیگر را دنبال می‌کند. طبیعت انسانها را آزاد و برابر آفریده است. این شرایط آزادی و برابری پایه‌های خیر عمومی را تشکیل می‌دهند. ولی در عمل در هر کجای زندگی که نگاهی بیندازیم می‌بینیم که سال‌ها در اسارت خودخواهی و تلاش برای منافع فردی خود بوده و منافع عمومی و ندای زیبایی طبیعت را از خود دور نگه می‌دارند.

در مقاله دیگری با عنوان *گفتمانی درخصوص ریشه های نابرابری میان مردم که در سال ۱۷۵۵ تهیه شد*، فلسفه خود را بیشتر توضیح می‌دهد. این مقاله در پاسخ به سوالی بود که توسط آکادمی وین مطرح شده بود. پرسش این بود که ریشه های نابرابری از چه چیزی سرچشمه می‌گیرد و آیا نابرابری توسط قانون طبیعی پذیرفته شدنی است؟ پاسخ به سوال مستلزم تحلیل‌های عمیقی است که فلسفه روسو در خصوص مفهوم خیر عمومی را می‌دهد. تحلیل‌های این مقاله به خوبی نفوذ نظریه‌های حقوق طبیعی آکویناس را بر روسو نشان می‌دهد. قانون طبیعی در جای جای حیات انسانی حضور دارد و انسان را در مسیر هماهنگی با اهداف خلقت هدایت می‌کند. هر گونه هستی ممکن در خلقت هدفی در درون خود دارد. همه عالم خلقت اساساً هدفمند می‌باشد. هدف دربرگیرنده آزادی و برابری است. البته ممکن است که به لحاظ طبیعی نابرابری‌هایی شامل سن، جنسیت، ساختار بدنی، و کیفیت ذهن و قوه عقلایی وجود داشته باشد. ولی اینها در مقابل نابرابری‌های اجتماعی ساخته شده توسط انسان هیچ هستند. تمدن انسانی نابرابری‌های سیاسی و اقتصادی عمیقی به وجود آورده است که اساس جامعه را به تباهی کشانده است. این گونه نابرابری‌ها هرگز نمی‌توانند توجیه شوند چرا که ریشه‌های خود را در تاریخ امتداد می‌دهند که انسان به لحاظ علمی آن را تعریف کرده است. درحالیکه به لحاظ طبیعی این شیوه زندگی و نابرابری با اهداف طبیعی حیات انسان ناسازگار می‌باشد. زندگی اجتماعی انسان را گرفتار رقابت جویی برای توانگری، احساس برتری داشتن، و قدرت طلبی ساخته است. در نتیجه شخصیت او ضعیف، ترسو، چاپلوس، و پست شده و از مدار هماهنگی با طبیعت خارج شده است. به همین دلیل انسان سبک زندگی خاصی را برای خود اختیار کرده که برایش جز تباهی اخلاقی نتیجه‌ای نداشته است. این انسان توانمندی، اخلاق، و شجاعت خود را فقط برای رقابت جویی برای منافع طبیعی به کار می‌گیرد. (روسو، ۱۷۵۴، ص ۱۳).

شکل‌گیری مالکیت تقسیم‌کار، توانایی انسان بیشتر به سوی فعالیت‌ها کشیده شد. حافظه، تصورات، شعور، قضاوت، ذکاوت، همه توانمندی‌های انسان به کار گرفته شد در حوزه مکنّت و توانگری انسان را در نفس پرستی خویش یاری دهد. تقلب کردن، دروغ گفتن، تظاهر به خوبی، و استفاده از انواع حيله‌ها دست به کار شدند تا انسان نجیب و پاک دامن را اسیر خود کامگی سازند. در اینگونه شرایط است که رقابت جویی بر سر منافع انسان‌ها به مسابقه‌ای پایان‌ناپذیر برای منفعت طلبی کشاننده و آنها را در مقابل هم قرار می‌دهد. تمدنی که نوید آزادی و برابری می‌داد به گونه‌ای بسیار پیچیده آن آزادی‌ها را از انسان سلب نمود. آنچنان که انسانی است مغرور، سود پرست، حریص، حسود، و کینه ورز که در تأمین اهداف خود همه خیر و منافع عمومی را نادیده می‌انگارد. این در حالی است که طبیعت انسان بر اساس نیازها و تمایلات طبیعی رفتار می‌کند و شخصیتی خودپرست و شیطانی ندارد. این در بافت اجتماعی است که انسان تمایل طبیعی برای خود دوست داشتن و تأمین نیازها منفعت پرستی، مقایسه خود با دیگران، و رقابتی برای مال و مکنّت بیشتر کشیده می‌شود (ص ۷). این حرص و خود پرستی آشکارا در مقابل قانون طبیعی است. و اغلب مردم غرق در خودخواهی و رقابت جویی با یکدیگر و وسوسه تجملات بیشتر اصالت‌های زندگی و معنای حیات را فراموش می‌کنند چرا که می‌خواهند در نگاه دیگران موفق جلوه‌گر شوند (ص ۱۲۸).

تناقضات دیگری نیز در این شرایط انسانی قابل تذکر است. برای شکوفایی و تحقق اصالت‌های انسانی خویش باید از شرایط طبیعی عبور کرده و به حیاتی اجتماعی دست یافت. برای بیان

³⁰ Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men

خوبیشتن خویش، خود - تحقیقی، و عزت نفس باید به شکل گیری جامع و حیات جمعی رسیده و آزادانه با دیگران زندگی مسالمت آمیزی را آغاز کرد (ص ۷۲). ولی همین اجتماعی شدن، وسوسه کشاندن انسان به حرص مال دوستی و رقابت جویی برای مکنث بیشتر، روح او را تباه می کند. بنابراین برخلاف هابس که انسان را طبیعتاً خودپرستی و منفعت جو می داند، انسانی که روسو چهره او را تسلیم می کند روحی پاک، طبیعی نجیب، و روانی ساده دارد. درحالت طبیعی، وبه دلیل همان قانون طبیعت، انسان نمی تواند طبیعتی همراه با فساد داشته باشد. این نجیب وحشی درحالت طبیعت مانند اقوام بومی با طبیعت هم آغوش است و فقط به نیازهای طبیعی خویش آنهم احترام به طبیعت و تقدیس آن پاسخ می گوید (ص ۶۹). انسان پاک و نجیب در حالت طبیعی چه ویژگی دارد. اول اینکه طبیعتی خوب دارد و بر اساس همین طبیعت رفتار می کند. دوم اینکه انسان قابلیت تطبیق دارد. یعنی با اراده و انتخاب آزاد خویش، خود را در مسیر تکامل قرار می دهد. سومین ویژگی این که میتواند از محیط یاد بگیرد. ولی این عقلانیت با تدابیر خودپرستانه و یا حزم اندیشیمعادل نیست. بلکه توان عقلایی او فقط برای تکامل انسانی و تطبیق با محیط توسعه می یابد. توان عقلایی فرصتی است برایش برای تطبیق با نیازهای طبیعی در متن زندگی. خداوند این خصایص را به انسان داده است تا بتواند درنظام اجتماعی فضایل خوب بودن رادر مجموعه ای موزون، هماهنگ باطبیعت پیش ببرد. ولی خلق و خوی مقایسه کردن خود با دیگران و رقابت برای توانگری بیشتر باعث بر هم خوردن نظم طبیعی و به واسطه آن ظهور شرهای اجتماعی از جمله نابرابری ها می شود. مفهوم گناه دقیقاً در این ارتباط معنا پیدا می کند. ولی هرگاه همین انسان پا به عرصه حیات اجتماعی به گزارد، این امکان وجود دارد که به صفات غیر اخلاقی آلوده شده و احساسات اصلی طبیعی خود را از دست بدهد. دگرگونی از حالت طبیعت به شرایط اجتماعی، انقلاب روح انسانرا از زمینه پاک و شریف خود به احساسات سطحی و زودگذر خود برتری طلبانه تبدیل می کند.

اینگونه توهمات در خصوص مفهوم زندگی است که حیلۀ گری فریبنده و همه اقدامات نکوهیده را در انسان به وجود می آورد. در نتیجه انسانی که در شرایط طبیعی آزاد و مستقل بود، هم اکنون تابع و اسیر انبوهی از نیازهای غیر طبیعی است که نمی تواند سیر شوند. در این نگرش به زندگی همه چیز به ظواهر تنزل می یابد و همه فضایل انسانی ابعاد غیر ضروری و مصنوعی به خود می گیرند. برای انسان نیز چیزی جز ظاهری ملبس به مصلحت طلبی و فریبندگی بیرونی، افتخاری بدون فضیلت، عقلانیتی بدون حکمت، و زندگی ای بدون احساس خوشبختی و آرامش باقی نخواهد ماند (ص ۱۸۱). ولی این شرایط به دلیل طبیعت اصیل انسانی نیست بلکه از ماهیت عقلانیت روشنگری و تمدن مدرن سرچشمه می گیرد که خود با تناقضات پیچیده همراه است. از یکسو پیشرفت های قابل توجهی در شرایط مادی زندگی فراهم آمده و پیام هایی برای پایان بخشیدن به رنج های تاریخی انسان میدهد. ازدیگرسو سقوط اخلاقی انسان را باعث شده است به گونه ای که آنها نمی توانند از آزادی های بنیادین برای بهبود در شرایط حیاتی خود بهره بردند. آیا در این شرایط می توان تصویری روشن و قانع کننده از خیرعمومی داشت؟

روسو استدلال می کند که می توان با عقلانیت مطابق با حکمت انسانی از تخریب روح و تباهی شخصیت جلوگیری کرد. می توان احساسات بی ریشه را به سوی استعدادهای طبیعی که مطابق با نظام هستی است سوق داد. می توان زندگی اجتماعی داشت، برای شکوفایی و و تحقق خویش تلاش کرد، ولی فاصله خود را با خوی حیوانی نیز حفظ کرد. می توان به موازات توسعه اقتصادی و مادی به توسعه انسانی و اخلاقی نیز دست یافت. می توان آزادی های طبیعی خود را به شرایط اجتماعی

واگذار کرد، ولی هویت اصیل و مستقل خود را نیز حفظ کرد. میتوان حاکمیت فردی را در امتداد حاکمیت جمعی گستراند، و ضمن بودن با آن از آزادی‌های طبیعی هم برخوردار شد. ولی چرا این آرمان انسانی اتفاق نمی‌افتد؟ چرا انسان توسط شرایط تاریخ و اجتماعی به سطوح نازل زندگی سقوط می‌کند؟

پاسخ به این پرسش‌ها را باید در کتاب *قرارداد اجتماعی* که در سال ۱۷۶۲ رشته تحریر درآمد جستجو کرد. در این کتاب روسو، همانند دیگر متفکران قرارداد اجتماعی، سعی می‌کند توضیح دهد که چگونه می‌توان زندگی اجتماعی داشت ولی در عین حال نابرابری‌ها را از حیات جمعی حذف کرد بگونه‌ای که خیر علوم بتواند مفهوم یابد. ولی رویکرد قرارداد اجتماعی او با رهیافت متفکران پیشین خود متفاوت می‌باشد. مدل قرارداد اجتماعی نوع هابسی با قرار دادن آزادی‌های بنیادین در کنترل رهبران اجتماعی اخلاق و انسانیت را به یکباره به بندگی می‌کشاند. آیا امکان بازگشت به حالت طبیعت وجود دارد تا مردم بتوانند آزادی‌های خود را باز یابند؟ پاسخ منفی است. نمی‌توان از زندگی اجتماعی به یک باره دست کشیده و به دامن طبیعت پناه برد. چه باید کرد که ضمن داشتن آزادی اجتماعی از قربانی کردن آزادی در پیگاه ضروریات اجتماعی جلوگیری کرد؟ روسو استدلال می‌کند که تاسیس نظام مردم سالاری می‌تواند ضمن حفظ حیات اجتماعی، آزادی و استقلال انسان‌ها را نیز تأمین نماید. این بحث اصلی کتاب قرارداد اجتماعی است. روسو در همان مطالب آغازین کتاب نشان می‌دهد که مقصودش از نظام مردم سالاری آن نیست که در آن آزادی‌ها با روش‌های اجبار گونه تأمین شود. بلکه قرارداد اجتماعی میثاق مقدسی است که از همان آزادی‌های بنیادی سرچشمه می‌گیرد. در این گونه قرار داد جایی برای روش‌های پدرسالارانه پادشاهی خواه از نوع مذهبی وجود ندارد. بلکه آنچه مردم را به یکدیگر پیوند داده و درنظم اجتماعی گردهم می‌آورد، نیاز آنان برای شکوفایی انسانی است. در این مدل قرارداد اجتماعی قوه قهریه جای خود را به برخورداری از آزادی‌ها و اطاعت از رهبری جای خود را به وظایف اجتماعی می‌دهد. به عبارت بهتر تسلیم به قانون زمانی اعتبار پیدا می‌کند که به ازای آن خیر عمومی یعنی اعاده آزادی‌های اساسی تأمین شود.

بنابراین مردم به این دلیل از شرایط طبیعی ای که در آن از همه آزادیهای بنیادین برخوردار بوده، و به عنوان یا عضو شرافتمند پیش مدرن همواره خود را با اصالت های طبیعت و فرمان آن تطبیق می داد، به سوی شکل گیری تمدن رهسپار می شوند که بتوانند فردیت واقعی خود را در درون متن و روابط اجتماعی توسعه بخشند. " این اقدام برای اجتماعی شدن، یک بدنه اجتماعی و اخلاقی متشکل از مردمی را بوجود می آورد که در آن وحدت، فردیت اجتماعی، حیات، و اراده خود را از همان جمع دریافت می کند" (ص ۵۰). در واقع هرچند مردم خود را در شرایط حیات جمعی و محدودیتهای

ماهیت قرارداد اجتماعی

نیاز به شکوفایی و پرورش استعداد های انسانی	
۱	تحقق فردیت در متن روابط، شرایط، و نیاز های انسانی
۲	نیاز اصالت اجتماعی به پرورش استعداد های انسانی
۳	پرورش استعدادها فهم از خود بعنوان عضو جامعه را ایجاب می کند
۴	تشکیل جامعه آزاد و مستقل و تامین کننده نیاز های انسانی

آن نسبت به انتخاب های آزادانه قرار می دهند، آزادی های بنیادین خود را نیز حفظ می کنند. مردم یادمیگیرند چگونه در جامعه ای منظم با یکدیگر زندگی کرده و اصالت های فرد گرایانه خود را نیز حفظ کنند. این شرایط دو تعهد را بر عهده افراد می گذارد. از یک سو به عنوان عضوی از جامعه و دولت حاکم بر آن می بایست تعهدی نسبت به آن حاکمیت را پذیرا باشند. از دیگر سو، بعنوان یک ملت عهده دار تعهد نسبت به آزادی های یکدیگر خواهند بود. به موجب یک چنین نوع قرارداد اجتماعی هم نیازهای اجتماعی آنان تامین می شود و هم موجبات شکوفایی انسانی آنان فراهم می آید.

قراردادهای اجتماعی مدل هابسی و یا حتی مدل لیبرال مطلوب لاک با نقایص جدی روبه رو می باشند چرا که اهمیت فردیت و شخصیت را بعنوان مایه های اصلی رشد و شکوفایی استعداد های انسانی فراموش می کنند. این نوع اجتماعی شدن هرچند به موجب عقلانیت روشنگری وعده برخوردار از آزادی را می دهد ولی به سختی می تواند آنرا عملی سازد چرا که نتوانسته است مفهوم فرد بودن فعال و با حیات را در فرایند جامعه ساز حفظ کند. در این نوع قرارداد اجتماعی، آزادی ها به طور کامل تسلیم اراده حاکم شده، و یا آزادی ها و اصالت های فردی همانگونه که در مدل مورد نظر لاک مشاهده می شود. را به اراده اکثریت تقلیل می دهد. بنابراین حتی اگر تصور شود که مردم میتوانند از آزادی های اساسی برخوردار باشند، ولی تمامیت کرامت و شخصیت انسانی آنان نادیده انگاشته شده و هویت و اصالت آنان مخدوش می شود. آزادی های مندرج در مدل جامعه لیبرال مورد نظر لاک ضرورتاً به معنی برخوردار از استقلال شخصیت انسانی نیست. قراردادهای اجتماعی با

تکیه صرف آزادی، نیازهای واقعی جامعه را از نظر دور نگه داشته، و انسانها را به صحنه رقابت برای منافع خود تشویق می‌کنند. بنابراین باید راهی پیدا کرد که به موجب آن میان حق مردم برای برخورداری از آزادی از یک سو، فضایل اجتماعی و خیر عمومی از دیگری سو، رابطه‌ی متقابلاً تقویت‌کننده ایجاد شود. درحقیقت، در فرایند شکل‌گیری حلقه‌های اجتماعی استقلال فردی و اصالت‌های آنان

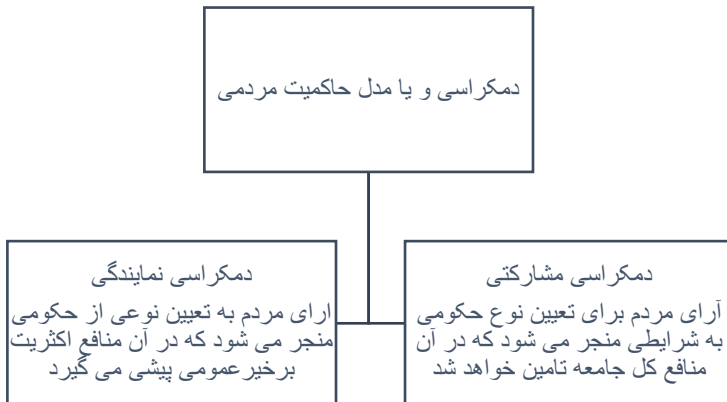


نیز محفوظ می‌ماند.

قرارداد اجتماعی تعهدی را دو لبه متداخل نسبت به آزادی تعریف می‌کند. مردم از یک سو به عنوان عضوی از جامعه در قبال دیگران متعهد، در حال از دیگر سو تعهد خود به حفظ نظام اجتماعی را نیز به عهده می‌گیرند. جامعه‌ای را تاسیس می‌کند که در آن باهم بودن با تعهد اخلاقی همراه است. این جامعه همه صداها را می‌شنود و هیچکس از فرآیند تصمیم‌گیری حذف نخواهد شد. در این شرایط است که اجتماعی شدن به معنی خود تحقق و شکوفایی انسانی است. این جامعه بر اساس مجموعه فردی تعریف نمی‌شود، مشروعیت خود را از اراده عمومی یعنی منافع جامعه به دست می‌آورد. منظور این است که در این نگرش به جامعه، شهروندان نه تنها از حقوق و آزادی‌های بنیادین خود برخوردار می‌باشند، به موازات آن مسئولیت‌نگهداری از علقه‌های اجتماعی را نیز بعهده می‌گیرند (ص ۷). بنابراین مردم می‌کوشند قرارداد را محترم بشمارند. هر کس آزادی‌های خود را فقط مشروط به منافع عمومی جامعه می‌سازد، نظر به اصل برابری، با ورود به استقلال طبیعی آزادی‌های خود را حفظ می‌نماید. این جامعه مجموعه‌ای از افراد و یا منافع شهروندان جدایی از خیر عمومی نیست. بلکه هویت اجتماعی خاصی است که در آن آزادی‌های فردی و اجتماعی به یکدیگر گره خورده‌اند. در این اجتماع نوع قرارداد اجتماعی مدلی برگرفته از ارسطو و یا سیستم، تنها آشتی بلکه همکاری میان دو مقوله یاد شده امکان‌پذیر می‌شود. رهبری نیز به این دلیل از حق حاکمیت برخوردار است که مردم او را برای دفاع از آزادی‌های بنیادین در مفهوم منافع مشترک برگزیده‌اند. در واقع تعادلی میان سیاست و انسانیت برقرار شده و بنیادهای اجتماعی به گونه‌ای سنجیده و هدفمند شکل می‌گیرند. در نتیجه فرایندی وجود می‌آید که منافع فردی و اجتماعی را هماهنگ می‌سازد. در حقیقت، فرد آزادی خود را نه به حاکم مستبد مدل هابسی و نه به اراده اکثریت مدلی لاکه، بلکه به اراده کل

جامعه و ا می گذارد و به ازای آن از حمایت اجتماعی برخوردار می شود. این نوع قرارداد اجتماعی یک بدنه جمعی اخلاق تاسیس می کند که به آن جامعه گفته می شود (ص ۱۰).

در اینگونه قرارداد تمرکز هم با آزادی های اساسی و به واسطه آن تحقق استعداد های انسانی قرار دارد و هم ضرورت برقراری و تاسیس علقه های اجتماعی و خیر عمومی مورد نظر می باشد. درحقیقت زندگی اجتماعی براساس اراده عمومی تاسیس می شود تا اینکه تابع اراده جمعی باشد. درحالی که در مدل اولی جامعه خود- منفعتی روح افراد فرم می بخشد. ولی درعین حال مفهوم انسان بودن را نیز از اصالت های خود تهی می کند گو اینکه مردم ریات هایی بیش نیستند که بی اراده در یک ماشین نقش ایفا می کنند. در دومی منافع فردی با منافع عمومی آمیخته و طی آن نه تنها مردم صاحب حق می شوند، بلکه وظایفی گریز ناپذیر نسبت به یکدیگر را نیز به عهده می گیرند. درحقیقت اخلاق اصالت با نرم های اخلاقی جامعه می آمیزد طوری که هرکدام دیگری را تکمیل میکنند. به عبارت بهتر، بدنه اجتماعی و روابط ناظر بر آن براساس نیاز به پرورش استعداد های انسانی و تعهد به آن معنی و مفهوم می یابد. "هرکس شخصیت و همه قوای خویش را تحت هدایت عالی اراده عمومی قرار می دهد؛ و یک مفهومی از جمع بودن به عنوان یک بدنه اجتماعی ایجاد می شود که در آن هریک از اعضا به عنوان بخشی غیر قابل تقسیم از کل دریافت، معنا پیدا می کند" (ص ۵۰). در این نوع از قرارداد اجتماعی حاکمیت تابعی از حاکمیت افرادی است که آنرا به وجود می آورند. هیچ نوع آزادی و خیر عمومی نمی تواند از این وابستگی متقابل حاکمیت فردی و حاکمیت جمعی مجزا شود. در نتیجه حاکمیت جمعی تنها از طریق تامین و محافظت از اراده و حاکمیت فرد معنی وجودی خود را فراهم می آورد به این دلیل که هیچ بدنه و روح اجتماعی نمی تواند فارغ و بی اعتنا به نیروهای سازنده خود باشد.

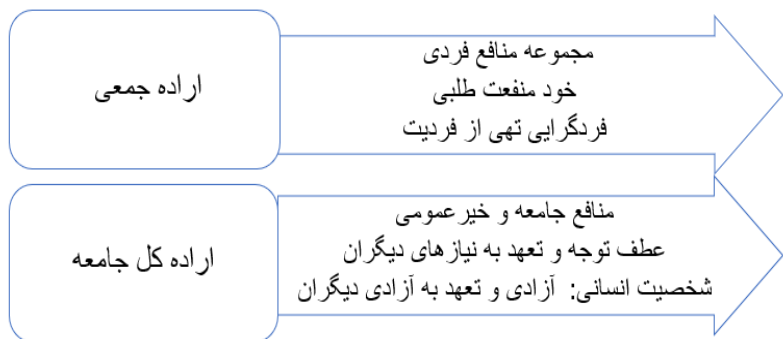


³³ The general will

³⁴ The will of all

در نظام مردم سالاری مورد نظر روسو مردم همواره در همه سیاست گذاری ها اولویت دارند. آنها زمانی تابع حاکمان می باشند که با واگذاری این آزادی بتواند به اهداف مربوط به خیر عمومی است دست یا بند. بنابر این مردم هم منبع وهم موضوع آن می باشند. هرگاه قدرت حاکمه از مفاد این قرارداد فروگذاری کند، اساس وجودی خود را از دست میدهد چراکه نمی‌توان هیچ مفهومی از حاکمیت را بدون اراده و رضایت مردم تعریف کرد (ص ۱۵). ازاین رو باید دقت کرد که مدل قرارداد اجتماعی روسو آنی نیست که انسانها را ازحالت فرضی طبیعت به حالت اجتماعی در آورد. بلکه میثاق مقدسی است که منبع رشد فضایل اخلاقی و شهروندی است. علاوه براین، خود - دوستی مردم حالت تعادل به خود گرفته و با مردم دوستی عجین می شود. این جامعه یک بدنه ی مکانیک که از جمع منافع افراد تشکیل شده باشد نیست، بلکه بدنه ارگانیک ونظام واری است که درآن همه "من" ها به یک "ما"ی واحد ارتقا می یابد. اینان همه به یک هدف عالی که توسط کل جامعه تعریف شد، یعنی خیرعمومی وفادارو متعهد باقی می مانند. تنها در این حالت است که جامعه مدنی با فضیلت و اخلاقی شکل می گیرد که مردم برامور آن نظارت دارند و هدفشان ازاین نظارت نیزفقط خیرعمومی است (ص ۲۵). آنچه اتفاق می افتد این است که حاکمیت فقط نماینده اراده عمومی کل جامعه می باشد.

در نظام مردم سالاری امکان خطا از سوی حاکمیت خیلی ضعیف است چرا که حاکمیت تجلی اراده جمعی است. منظور این است که واژه جمع به شرایطی اطلاق می شود که درآن شهروندان به عنوان منبع حاکم هیچ تخلفی از خیر عمومی بر نمی تابند. در این گونه نظام حکومتی امکان شکل



گیری فرقه ها وجود دارد، و نه گروههای ذی نفوذ این فرصت را خواهند داشت که درحکومت نقشی داشته باشد. مردم با نظارت کامل خویش، درسیستم اهمیت شفافی را بوجود می آورند که به موجب آن همه تخلفات نمایان می شود. بنابراین حاکمیت سیاسی چیزی نیست مگر تجلی اراده جمعی و هدف مقدس برخورداری از آزادی های بنیادین همراه با امکان شکوفایی فضایل انسانی.

علیرغم همه نویدهای مدل مردم سالاری وتامین خیرعمومی، هنوز یک نکته برای غنی تر ساختن بحث اصلی این فصل وجود دارد. این نکته را با دو پرسش در میان گذاشت. راه حلهای عملی برای حمایت از آزادی مردم چیست؟ چگونه مردم می توانند ضمن برخورداری از حقوق و آزادی های بنیادین خود، از فرو افتادن در بسته های سیاسی و یا همراهی با گروه های ذینفوذ بازمانند. این پرسش را جان استوارت میل پاسخ می دهد. می گوید. هرچند که فلسفه سیاسی استوارت میل در دوره سنت

نظام مردم سالاری نمی گیرد، نظر به اهمیتی که نقش در کنترل قدرت حاکمیت قایل می شود، در این بخش مروری کوتاه فلسفه او در خصوص دفاع از آزادی خواهیم داشت.

جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) بی شک یکی از بهترین مدافعان حریم مقدس خیر عمومی در آثار کلاسیک اندیشه های سیاسی مدرن می باشد. از ویژگی های اندیشه فلسفی او این است که اتوبیوگرافی برای خود نوشته است که میتواند خواننده را برای فهم فضای سیاسی قرن نوزدهم بهتر آماده نماید. به این جهت می توان با مروری کوتاه به زندگی او اهمیت مشارکت اندیشه های برای پیشبرد مفهوم خیر عمومی و نحوه اجرایی کردن آن را بهتر دریافت. در سال ۱۸۶۵ به عنوان نماینده ای از وست مینستر به پارلمان راه یافت و تلاش کرد اصلاحاتی را در جهت تاسیس موثرتر منافع اجتماعی عمل آورد. از جمله اقدامات او در راستای تأمین منافع عمومی تلاشی که برای حمایت از حقوق زنان برای مشارکت در حق تعیین سرنوشت است اشاره کرد که متأسفانه در این تلاش ناکام ماند. نکته مهم دیگری که می توان برای اهمیت فلسفه سیاسی و اجتماعی او در نظر گرفت این است که به نظریه های اصالت سودمندی اقبال نشان داد و استدلال می کرد که خوشبختی هدف نهایی جامعه بشری است. ولی خوشبختی باید ابزار برای بهبود شرایط زندگی که این هم خود از طریق طعم این آزادی های بنیادی امکان پذیر می باشد. این آزادی ها تنها معیاری است که می تواند رابطه سالم و عادلانه حاکم و مردم را توضیح دهد. نوآوری نظری او این است که اهدافی متعالی مانند حقیقت جویی، پیشرفت اجتماعی، اخلاق انسانی، و یا توسعه انسانی همه نتایج فرعی برخورداری از آزادی می باشد. بنابراین برای اینکه همه اعضا با همدیگر به خوشبختی دست یابند باید اهمیت اصلی را دستیابی به آزادی داد. برای دریافت فلسفه سیاسی او پیام های آن برای خیر عمومی می بایست کتاب اصلی به نام *درباره آزادی* که در سال ۱۸۵۹ به رشته تحریر درآمد، مورد مطالعه قرار گیرد.

در فصل مقدماتی کتاب به صراحت عنوان شده است که هدف او بررسی و تجزیه و تحلیل آزادی اراده و اختیار نیست بلکه می خواهد به دفاع از آزادی های مدنی و اجتماعی بپردازد. علت توجه به این نوع آزادی این است که آنان نقش اصلی در مشروعیت حاکمیت سیاسی و روابط قدرت در جامعه دارند. لذا نقطه تحلیل در تاریخ بشریت باید با تحلیل نزاع و تلاش میان آزادی خواهی و قدرت گرایی باشد. البته باید در نظر داشت که آزادی های مدنی و اجتماعی که به آنها لیبرتی هم گفته می شود موضوعات جدید هستند که در عصر مدرن پا به عرصه حیات اجتماعی گذاشته اند. اهمیت این گونه آزادی برای پیشرفت انسانی و رشد فضایل اخلاقی اجتناب ناپذیر می باشد. در واقع با تحقق آزادی اجتماعی و مدنی نه تنها هویت های اصیل انسانی شکل می گیرد بلکه منافع جامعه از طریق اراده مردم نیز تأمین خواهد شد. به این دلیل مردم باید برای برخورداری از آزادی های مدنی حمایت شده این فرصت را پیدا کنند تا آزادانه افکار و اندیشه های خود را بیان نمایند.

مردم از آزادی های خود برخوردارند. ولی این آزادی باید با محدودیتهایی برای جلوگیری از خسارت و آسیب به دیگران محدود شود	آزادی عمل
--	-----------

آزادی اندیشه، وجدان، و بیان هویت خویش	محدودیت‌های آزادی به حداقل ممکن تقلیل می‌یابد چرا که به دلیل اهمیت حیاتی کشف حقیقت، هر نوع سانسور بر آزادی بیان و اندیشه زیانهای جدی در پی دارد. بنابراین دولت‌ها وظیفه دارند تا فضای مناسب برای بیان آزادانه افکار و اندیشه‌های مردم را فراهم آورند.
---------------------------------------	---

نکته بدیهی که میل مطرح می‌سازد این است که مفهوم دموکراسی به معنای امروزی آن ضرورتاً بازتاب دهنده برخورداری مردم ساز آزادی‌های اساسی نیست چرا که در این شکل سیستم سیاسی اداره امور در کنترل اکثریت می‌باشد. یعنی کسانی که موفق بودند خود را به عنوان اکثریت به دیگران بشناسانند و در نتیجه منافع عمومی جامعه مخدوش خواهد شد. در این گونه جوامع هر چند که دیکتاتوری واحد و عریان وجود ندارد، و در عوض در همه جا قدرت خود را می‌گستراند و به واسطه آن افکار عمومی را تهدید کرده و سرکوب می‌کند. بزرگترین مشکل تصمیم‌گیری براساس رای اکثریت این است که چهره‌ای بدیهی بخود گرفته و از این‌روی از همه سوی رای خود را به جامعه اعمال می‌کند. این اکثریت است که می‌خواهد عقاید رویه‌های خود را به عنوان قاعده رفتاری بدیهی و مشروع به کل جامعه تحمیل کند. در نتیجه استقلال و آزادی‌های انسانی را به بند کشیده و در چارچوبه رای‌گیری دمکراتیک به ابزار سرکوب تبدیل می‌کند. به همین دلیل تکیه بر قاعده حکومت براساس رای اکثریت توهمی بیش نیست که ابعاد عمومی به خود گرفته و در جوامع به شکل سنت در آمده است. به همین دلیل منافع و سیاست‌های حاکم باید بر بنای حاکمیت اراده و آزادی‌های بنیادین مردم تعریف شود (میل، ۱۸۶۳، ص ۱۲). در حقیقت، قدرت دولت توسط مردم به او اعطا می‌شود تا بتواند فضای لازم برای بیان اراده آزاد آنان در متن شرایط جمعی اجتماعی فراهم شود. ماهیت و مفهوم دولت چیزی بیش از بیان نمایندگی از سوی مردم نمی‌تواند باشد. " آنچه مورد نظر است این است که وجود حاکمان با تایید مردم شناخته شوند به گونه‌ای که منافع و اراده حاکمیت بازتاب دهنده منافع و اراده ملت باشد" (ص ۱۱). فضای سیاسی باید طوری باشد که در آن ملت نیازی به محافظت برای اراده خود نداشته باشد. هر نوع ترس از استبداد سیاسی نیز به خودی خود از میان برود. در این نوع حکومت سرکوب آزادی به شکلی پنهانی و احتیاط بیشتری انجام می‌شود چرا که دراصل کل جامعه به مستبدی سرکوب کننده تبدیل شده است. این مهمترین خطر برای آزادی است. این نکته یادآور نظریه روسو است که خطر شکل‌گیری استبداد سیاسی زیرلای رای اکثریت را یادآوری کرده و ضرورت تاسیس سیستمی سیاسی براساس آرای کل جامع را اجتناب ناپذیری داند. به همین ترتیب میل نیز می‌خواست مانع از سرکوب آزادی توسط دموکراسی خواهی بشود. لذا توضیح می‌دهد که تنها شرط مدافع آزادی‌های آزادی‌های اساسی در این قرار دارد که مردم بتوانند مدافع حقوق خود بوده و نه تنها به دیگران آسیب وارد نکنند، بلکه با هوشیاری از تحمیل استبداد زیر عنوان دموکراسی نیز جلوگیری نمایند. این تنها راه تاسیس و حراست از خیر عمومی است.

در فصل اول کتاب درباره آزادی این نکته به میان کشیده شده است که آموزش آزادی برای سلامت اجتماعی اجتناب ناپذیر است. سده‌هاست محکم در مقابل استبداد رای و وجود فکری آزادی به معنای اجتماعی آن یعنی حق مردم برای بیان خویش خویش آنها ماهیت شهروندی و استفاده از قانون برای حمایت خود در مقابل مستبدان سیاسی را فراهم می‌آورد. بنابراین آزادی مدنی و سیاسی پدیده مدرن می‌باشند که تاریخ ظهور انسان مستقل عقلایی همراه هستند. در عصر پیش مدرن رابطه میان مردم و طبقه حاکم از نوع رابطه میان حاکم و محکوم بود که در پرتو تعصبات‌های مذهبی و یا سنت‌های اجتماعی توجیه می‌شد. در واقع در عصر پیش مدرن مردم فقط باورها، قوانین، سنتها، و شرایط زمان خود را دنبال کرده و هرگز نمی‌توانستند عاملیت انسانی خود را به نمایش بگذارند. ولی

در عصر مدرن رابطه میان حاکم و محکوم به صاحب حق نگاهیان آن تبدیل شد. در این شرایط مشروعیت قانونی و اقدامات طبقه حاکم مطابق با حاکمیت اراده آزاد و مردمی میباشد که می تواند در صحنه عمل اجتماعی و سیاسی خود را به معرض نمایش بگذارند. به همین خاطر عصر مدرن با عنوان ظهور فلسفه لیبرل همراه است. یعنی عصری که مردم را از وابستگی های فکری، اعتقادی، و اجتماعی رها ساخت. بنابراین برخورداری از آزادی تنها معیار سنجش مشروعیت نظام سیاسی و دولت می باشد.

البته آنگونه که قبلاً نیز توضیح داده شد، مشروعیت نظام سیاسی ضرورتاً از طریق تأسیس سیستم نمایندگی حاصل نمی شود چرا که ممکن است چنین سیستمی با فروغلتیدن به شیوه اخذ تصمیم توسط اکثریت به خودکامگی اجتماعی تبدیل شود. شرایط دیکتاتور جای خود را به چهره پرفریب نمایندگی پنهان داشته و نظریات خویش را به عنوان نرم های اجتماعی به مردمی که ممکن است ناآگاه باشند تحمیل کند. این مردم ممکن است تصور کنند که فردیت خویش را تأسیس و تثبیت کرده اند ولی ممکن است از نظر دور داشته باشند که شخصیت اجتماعی به عنوان شهروندان فعال و صاحب حق مخدوش شده باشد. هرگاه خودکامه ای حضور خود را در پشت چهره پرفریب عقاید و باورهای مردم پنهان کند می تواند بیشترین ضربه را به آزادیهای بنیادین و حقوق اساسی مردم در کنترل خود بزند. لذا این ضرورت وجود دارد تا با پیشبرد حقوق مردم و آزادی های اساسی راه سلطه خودکامگان بر صحنه حیات را مسدود کرد.

پرسشی که مطرح می شود این است که چگونه می توان راه حلی عملی برای جلوگیری از دیکتاتوری اکثریت ارائه نمود؟ این پرسش توسط میل به روشنی توضیح داده شده است. باورهای مردم در خصوص حقانیت یک نظام و یا سیستم اعتقادی به تنهایی برای جلوگیری از خودکامگی کفایت نمی کند. باید آن باورها و اندیشه ها در صحنه تبادل اجتماعی قرار گیرد تا بتوان حقایق و یا کاستی های آن را کشف نموده و به اصلاحات همت گماشت. بنابراین تنها راه حل موجود فراهم آوردن فضایی است که در آن مردم بتوانند از حقوق اجتماعی خویش برخوردار باشند. حتی که آنها را توانمند می سازد تا قوانین و رویه ها را مورد نقد قرار داده و راه حل های خویش را برای اصلاح بیان نمایند. پس مهم ترین شرط برای تأسیس جامعه ای سالم، اجرای اصل آزادی های اجتماعی است. همه مردم حق دارند آزادانه انتخاب کرده و زندگی خویش را بنا بر مقتضیات تنظیم نمایند. ولی یک شرط اساسی وجود دارد. هیچکس و تحت هیچ شرایطی حق ندارد این آزادی را به گونه ای استفاده برد که موجب اذیت و آزار به آبرو، حرمت، و آزادی دیگران بشود. اصل مقدس عدم آسیب به دیگران شرط اجتناب ناپذیر تأسیس جامعه ای سالم بر اساس مفهوم خیر عمومی می باشد. از این رو باید در نظر داشت که اصل آزادی های اجتماعی قید و شرط نیست بلکه با مسئولیت و وظیفه احترام به آزادی های دیگران و خودداری از هر نوع آسیب به آنان همراه می باشد.

در نقطه مقابل شرطی بودن برخورداری از آزادی های اجتماعی، آزادی اندیشه و بیان تا حدود بسیار بالایی بی حد و حصر است. در حقیقت، آزادی تفکر و اندیشه به عنوان بدیلی در مقابل استبداد سیاسی باید مورد توجه همگان قرار گیرد. این آزادی بنیاد های گفتمان حقوق بشر معاصر به ویژه اصل ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر را تشکیل می دهد. شایان ذکر است که در آن زمان آزادی عقاید در سطح وسیعی پذیرفته شده بود. ولی میل می خواست بگوید که این پذیرش و آزادی هنوز به طور رسمی اجرا نمی شود. از آنجایی که هرکس دلیلی برای خود دارد، آزادی اندیشه می تواند حقانیت و یا نادرست بودن آن دلایل را برملا سازد. این در حالی اتفاق می افتد که دولت ها همواره از نقش خود برای ایجاد

فضایی برای حفاظت از آزادی و تمرین آن در جامعه جلوگیری میکنند. به همین دلیل وسایل ارتباط جمعی اولین حیطه آزادی اندیشه است که زیر تیغ سانسور قرار میگیرد. برای توضیح نظر خود، میل فرضیه هایش را مطرح می کند. اولین فرضیه این است که نظام حاکم نمی تواند مطمئن باشد که افکار و اندیشه هایی که خاموش و سرکوب می کند واقعا هم باطل و نادرست هستند. دومین فرضیه این است که اگر نظریاتی که خاموش می شوند، درست و برحق باشند، سرکوب آنها با هربهانه ای چیزی جز ایجاد شرو بلایای اجتماعی نخواهد بود. علاوه بر این، با خاموش کردن اندیشه های آزاد خود را از یاد گیری محروم ساخته وبه ورطه خودکامگی بیشتر فرومی افتد. جزئیات این دو فرضیه باید بیشتر توضیح داد.

فرضیه اول

اندیشه هایی را که نظام حاکم خاموش می سازد ممکن است برحق باشند. ولی صاحبان قدرت با خاموش ساختن آنها سعی می کنند حقیقت آن اندیشه ها را انکار نمایند. این سرکوب بنا بر دلایل زیر نادرست است:

اول اینکه صاحبان قدرت و نظام حاکم خود عاری از خطا نیستند. از هیچ نوع معصومیتی هم برخوردار نمی باشند. بنابراین هیچ حقی ندارند که مردم را از آزادی بیان و حقوق برخوردار از آن محروم سازند. از این روی ساکت ساختن مردم و سرکوب نظریه های آنان امری به لحاظ حقوقی نادرست، به لحاظ اجتماعی و سیاسی مستبدانه، و از نظر اخلاقی نامشروع می باشد.

دوم اینکه خاموش ساختن نظریه های مردم به منزله مسدود کردن فهم حقیقت تاریخ و بواسطه آن همه توانایی انسان امروز و نسل های آینده است. با سرکوب آزادی اندیشه هرگز نمی توان تاریخ را از حرکت ذاتی خود به سوی کشف حقیقت دور داشت. مستبدان تصور می کنند که برحق هستند و بر پایه همین تصور باطل ناراضیان را با عناوین مختلف شامل قانون الهی و یا قانون زمینی سرکوب می کنند. ولی تاریخ نشان داده است که حقیقت در نهایت جای او هام و خیال خودکامه را خواهد گرفت.

سومین استدلال این است که اگر نظر ها بتوانند آزادانه مبادله شوند، خطاها روشن می شود، حقیقت آشکار گشته، و منافع آن همه جامعه یعنی استقرار خیر عمومی خواهد بود. در نتیجه جامعه سالم ایجاد می شود که در آن هر نوع خطایی فرصت اصلاح پیدا خواهد کرد. این اصلاح هم برای مردم وهم برای منافع عمومی مفید می باشد.

استدلال چهارم برای ضرورت ابراز آزاد آزادانه عقاید این است که ممکن است آنچه که امروز تلقی می شود، با گذر زمان به اندیشه هایی عاری از حقیقت تبدیل شود. بنابراین باید با ظرفیت تحمل پذیری تلاش کرد موضوعات امروز جامعه را به گونه ای فصیح حل و فصل نموده و رابطه آن با عقاید آتی را به گذر زمان و کشف حقایق جدید واگذار نمود. تنها از طریق افزایش ظرفیت تساهل می توان قطعیت نرم های مقبول را افزایش داد.

بعنوان استدلال پنجم باید توجه داشت برخورداری از آزادی اندیشه راه رسیدن و شکوفایی جامعه ظرفیت کل بشریت می باشد. لذا درنظر داشته باشیم که حمایت از آزادی اندیشه رفع مشکلات میباشد. درصورت سرکوب آزادی اندیشه، گفتمان حاکم تبدیل به دگم هایی ایدئولوژیک می شود که به راحتی مردم را سرکوب کرده و خود را حق به جانب نزعی داند. علاوه براین دراین شرایط فهم عامه توده های مردمی نیز ممکن است دچار خطا شده وبا توسل به حقوق الهی، مشروعیت حقوقی، و یا توجیه سیاسی به ستایش استبداد منجر گردد. و درنهایت باید توجه داشت که هیچ حیطه مقدسی تحت هیچ شرط و عنوانی وجود ندارد. هیچ کس از خطا مصون نیست که بخواهد فهم خود را به دیگران تحمیل نموده، قضاوت یکجانبه داشته، و آنرا به اجرا بگذارد. تنها تقدسی که باید آنرا مشروع برشمرد آزادی بیان برای همه انسانها می باشد.

این نکته را هم درنظرهم داشته باشیم که نظریات بیان شده ضرورتا همه صحیح نمی باشند. لذا هم نظام حاکم وهم مردم باید فضایی را ایجاد کنند که درآن ازطریق تبادل آزاد اندیشه ها بتوانند ازیکدیگر یاد گرفته وخطاهای خود را اصلاح نمایند.

در عین حال تفاوت های عمده ای میان اندیشه که هرگز به چالش کشیده نشده است و اندیشه هایی که فرصت ابراز خود را نداشته اند وجود دارد. اولی ممکن است به دلیل اعمال روشهای قهر آمیز و یا شست و شوی مغزی درجامعه حضور داشته باشد. درحالی که دومی هرگز نتوانسته است خود را به عنوان گفتمانی حقانی به جامعه نشان دهد. به همین دلیل آزادی اندیشه و رسانه های جمعی سه بازتاب عمده و مثبتی برای جامعه خواهد داشت. اول اینکه ازنقطه نظر روشنگری فضای آزمون وخطا ایجاد می کند. دوم اینکه ازنظرسیاسی چالشی درمقابل استبداد رای ایجاد می کند. وسوم این اینکه نرم های نادرست اجتماعی را مورد سؤال قرارمی دهد. در حقیقت اولی راه تسلیم محض و طوطی وارمذهبی سیاسی را مسدود می کند. دومی مشروعیت گفتمان توجیه کننده سیاست قدرت را به چالش می کشد. و سومی مانع ازانسداد باورهای و نرم های رفتاری اجتماعی می شود.

<p>استبداد سیاسی یا رای یک نفر</p>	<ul style="list-style-type: none"> • سانسور شدید سیاسی اندیشه ها • سرکوب هر نوع آزادی بیان و هویت
<p>انسداد اندیشه ها توسط اکثریت</p>	<ul style="list-style-type: none"> • سانسور عقاید و افکار مردم • سرکوب وجدان انسانها
<p>جمود مذهبی توسط اقلیتی که خود را نماینده خدا می دانند</p>	<ul style="list-style-type: none"> • سانسور مذهبی و تحمیل خود بر دیگران • سرکوب باورهای انانی که اعتقادهای متفاوت دارند

آنچه که مردم را دریافت اجتماعی گردهم می آورد توافق آرا نیست و ضرورتا هم نمی تواند انسجام اجتماعی ایجاد کرده و راه شکوفایی اندیشه ها را هموار نماید. برای دستیابی به جامعه ای روشنگر که پایه های آن براعتقادات به لحاظ علمی محکم قرار گرفته است، بایدبه تبادل اندیشه ها حتی اگر درمقابل همدیگرهم قرار میگیرند توجه داشت. ولی اینگونه تقابل باید ازطریق افکار عمومی قابل فهم باشد. باید از تبلیغ سیاسی ومغرضانه به نفع نظریه و یا رهبری مورد نظر خود اجتناب ورزیده، از اتهام وارد ساختن به این و آن خودداری کرده، و از گروه گرایی پرهیز نمود. به جای آن می بایست رویه ها واندیشه های خود را برمبانی روشنفکرانه قرار داده، ظرفیت تساهل پذیری

رابالابرده، و با نهایت صداقت و درستکاری از درتبادل اندیشه با دیگران درآمد. از این روی تبادل اندیشه و انتقاد هرگز نمی‌تواند به معنی تخریب آراء دیگران، یکجانبه‌گرایی، توهین به باورها و آیین‌های مذهبی مردم، و ایجاد هرنوع اذیت و آزار و به بازی گرفتن آبروی مردم دانست. هرگز نباید اعتقادات دیگران را حتی اگر هم نادرست باشد به تمسخر کشیده و کوشید به واسطه آن حقانیت خود را ثابت کرد. تنها شرط قابل قبول درآزادی اندیشه و تبادل نظرها کشف حقیقت است و آن هم باید به شیوه‌های روشن گرایانه انجام گیرد.

فرضیه دوم

فرضیه دوم این است حتی اگر نظریه‌ای نادرست باشد، سرکوب آن آسیب‌های فراوان را به جامعه وارد می‌آورد. اگر فرض کنیم که نظریه‌های مردم نادرست و خطا هم باشد باید این فضا را برای ابراز آنها از طریق تبادل با دیگران و مباحثه فراهم آوریم تا بتوانند خطا بودن خود را دریابند. درحقیقت تبادل نظریه‌هایی که حتی نادرست هم باشد، تنها راه قابل اعتماد مقابله با نظام‌های پدرسالارانه و استبدادی است. تبادل آزاد اندیشه ظرفیت عقلایی و ادراکی مردم و قضاوت اخلاقی آنان را پرورش می‌دهد و در نتیجه به خردگرایی فهم انسانی کمک می‌کند. به عبارت بهتر از طریق تبادل آزاد افکار و اندیشه‌ها می‌توانیم یاد بگیریم که پرورش قوه ادراکی برای قضاوت اخلاقی صحیح امری اجتناب‌ناپذیر است. برای این که از یادگیری‌های طوطی و ازوتسلیم ظرفیت عقلایی خود به دیگران رهایی یابیم، باید همواره آماده و مهیا باشیم تا نظریه‌های دیگران حتی اگر نادرست هم باشند، با دقت توجه نماییم. تاریخ نشان داده است که هرگز نمی‌توان با خاموش ساختن اندیشه‌های دیگران درمقابل حقیقت ایستادگی کرد. همچنانکه جهان مسیحیت، بعنوان مثال، بیش از بیست قیام از جمله نهضت پروتستان را خاموش کرد. ولی امروزه همان آیین پروتستان امروزه مورد قبول مسیحیت می‌باشد.

ممکن است گفته شود که نیازی نیست که همه چیز بمباحثه گذاشته شود چرا که مردم قادر به درک و فهم پیچیدگی‌های اندیشه به ویژه آرای مذهبی نیستند. باید مرزحایی میان عوام و خواص کشید تا بتوان قداست آن اندیشه‌ها را حفظ کرد. ولی این استدلال فقط با نگرش پدرسالارانه و وحق به جانب ارائه می‌شود. لذا در خود-کامگی آن تردید نمی‌توان کرد. تقسیم کردن مردم به دو گروه عالم یا ناعالم، خاص یا عام، و مومن و غیر مومن تنها از ذهن خودکامه پدرسالارانه و تمامیت‌خواه سرچشمه می‌گیرد. این گونه تقسیم‌گرایی تنها توجیه‌کننده منافع طبقات حاکم و آنانی است که می‌خواهند ذهن مردم را در کنترل خود داشته باشند. آیا می‌بایست بدون کنکاش درحقانیت نظریه‌ها و باورها و به صرف اینکه آنان خود را عالم دانسته و درزیر لوای مقدس بودن پنهان می‌شوند قبول کرد؟ آیا باید بدون پرسش پیشنهادات آنها را که خود را خبره می‌دانند پذیرفت؟ پاسخ بی‌تردید منفی است چراکه تنها راه پذیرش عقاید حقانی مبادله، مباحثه، و به چالش کشیدن می‌باشد. بنابراین به ایجاد فرایندی نیاز است که بتواند نوعی روشنگری سه‌جانبه متقابل تقویت‌کننده و پیش‌رونده در جامعه ایجاد کند. از این روی جامعه نیز باید خود را برای سه‌چالش آماده سازد.

به چالش کشیدن
استبداد سیاسی

- تلاش برای تامین آزادی های سیاسی
- اهمیت آزادی اندیشه و بیان نقطه نظرات

به چالش کشیدن
حاکمیت مذهبی

- آزادی های اجتماعی رها شده از قیود مذهبی
- آزادی وجدان، مذهب، و باورها

با چالش کشیدن
استبداد اکثریت

- آزادی اندیشه و روشنگری اجتماعی سیاسی
- آزادی رسانه های عمومی در بیان حقایق

فصل سوم کتاب اهمیت برخورداري مردم از آزادی های بنیادین را از زاویه دیگری بررسی می کند که در نوع خود کاملاً نوآور می باشد. همانگونه که در بحث های پیشین اشاره شد، استوارت میل می کوشد راه حل هایی را برای مقابله با نظام های خودکامه تعریف نماید. و بر همین اساس استدلال می کند که آزادی اندیشه نه تنها به کشف حقیقت منجر خواهد شد، پایه های انسجام اجتماعی عمیقی را نیز یک جامعه سالم فراهم مینماید. این گونه آزادی شامل آزادی های اجتماعی و آزادی بیان استقرار خودکامگی و اندیشه های مردم و جامعه خواهد شد. زاویه دید دیگری را نیز مطرح ساخته و این پرسشهایی را نیز به معرض قضاوت و آزمایش می گذارد. آیا آزادی اندیشه و بیان تنها شرط شکل گیری جامعه سالم می باشند؟ منظورش این است که آیا باید آزادی ها را خواه اجتماعی و خواه مربوط به اندیشه بدون هر نوع محدودیتی به معرض اجرا گذاشت تا بتوانند بر اساس تمایلات طبیعی خود رفتار کنند؟ آیا برخورداري از آزادی می تواند شخصیت اجتماعی افراد را نیز فرم بخشد؟

این پرسشها ضرورت توضیح رابطه های متفاوت میان آزادی های فردی و اجتماعی، یا به عبارت بهتر رابطه میان فردیت و اجتماعی بودن را ضروری می سازد. برای تاسیس جامعه سالم در ابتدا فردیت اجتماعی مورد توجه قرار میگیرد. چرا که شخصیت اجتماعی، شکوفا ساختن روشنگری و پرورش استعداد های انسانی است. بنابراین شخصیت اجتماعی با آزادی خواهی ملازمه دارد. همراهی و رابطه متقابل راه پیشرفت اجتماعی را هموار می سازد. بنابراین برای تامین بهزیستی و خوشبختی مردم توسعه اجتماعی را بر هر امر دیگری تقدم بخشید. در حقیقت آزادی اندیشه با آزادی های اجتماعی آمیخته، غیرقابل گسست، متقابلاً پیش برنده هستند. این دیالکتیک آزادی اندیشه و برخورداري از آزادی های اجتماعی است که راه می گشاید. به عبارت روشن تر شکل گرفتن شخصیت اجتماعی پیش برنده سعادت و بهزیستی مردم است که در بافتی جمعی تحقق می یابد. از این روی هر نوع نگرشی به توسعه یک کشور خواه از نظر اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و یا فرهنگی به رابطه متقابل و پیش برنده برخورداري از آزادی های اجتماعی و آزاده اندیشه معطوف می باشد.

برای توضیح بیشتر این استدلال باید وجه تفکیکی بین فرد بودن و فردیت که لازمه شخصیت اجتماعی است، برقرار کنیم. فرد بودن یعنی توانایی برای برخورداري از آزادی های موجود ولی بدون هر نوع تفکر انتقادی و به زیر سوال بردن رویه های نادرست می باشد. از این زاویه دید فرد بودن به بی تفاوت بودن نسبت به حقوق دیگران است. در واقع این آزادی بدون آزادی خواهی است. در حالی که فردیت اجتماعی، یعنی توسعه شخصیت اجتماعی، به معنی برخورداري از استقلال و به چالش کشیدن نرم ها، دیدگاه ها، و ارزش هایی می باشد که چه بسا بگونه ای طوطی وار توسط مردم دنبال

می‌شود. شخصیت داشتن نشانه انسجام فکر، روشننگری در اندیشه، توانایی قضاوت عادلانه، و رشد فضایل شهروندی اخلاقی است. شخصیت داشتن یعنی داشتن منش و سرشتی انسانی و ایفای نقشی فعال به نفع عدالت اجتماعی است. فردی که هنوز شخصیتی شکل گرفته ندارد کسی است که تمایلات، نیازها، و رفتارهاش از آن خود او نیست، و از حقیقت انسان او سرچشمه نمی‌گیرد. ولی شخصیت اجتماعی داشتن ویژگی که به افرادی اطلاق می‌شود که هویت اصیل خویش را یافته‌اند و می‌توانند آن را در جامعه بیان دارند به چالش کشیده شده، اصلاح شوند، و در اصل درگیر باشند. اینها افرادی هستند که بلوغ روشننگرایانه خویش را با احساس مسئولیت اجتماعی و آزادی خواهی همراه ساخته‌اند. به همین خاطر این افراد، آنهایی هستند که کاراکتر و یا شخصیت دارند.

از این رو توسعه یک جامعه به پرورش فضایل اخلاقی و به عبارتی شخصیت داشتن مردم وابسته می‌باشد. توسعه اجتماعی و شخصیت داشتن هم بدون برخورداری از آزادبودن و آزادی خواهی امکان پذیر نیست. نمی‌توان گفت که مردم باید از آزادی برخوردار باشند ولی چشم بر روی مسئولیت خویش برای آزادی دیگران فرو بندند. تنها کسانی که توانسته‌اند هویت اجتماعی خود را از طریق رابطه متقابل با رهایی بخشیدن دیگران تعریف کنند می‌توانند شخصیت اجتماعی داشته باشند. در نتیجه شخصیت داشتن موجب تعالی فضایل اجتماعی است. به همین دلیل شخصیت داشتن ذاتا ارزشمند است چرا که می‌تواند انسان را از محدودیت‌های منافع خویش رها ساخته و او را در پهنه روابط اجتماعی تعریف نماید. شخصیت اجتماعی داشتن مستلزم احساس مسئولیت در قبال دیگران می‌باشد. به عبارت بهتر هر نوع تلاش برای شکوفایی خویش مستلزم تعهد نسبت به شکوفایی اندیشه و افکار هموعان، و به واسطه آن توسعه اجتماعی است.

از این روی توسعه شخصیت اجتماعی و رفاه اجتماعی با یکدیگر آمیخته‌اند. نمی‌توان از توسعه یک جامعه سخن به میان آورد بدون اینکه نقش فعال و مسئولانه مردم در پیشبرد آزادی‌های یکدیگر بی‌اعتنا باقی ماند. با این احساس مسئولیت اندیشه و افکار سوی کشف کاستی‌ها، نیازها، نگرانی‌های جامعه سوق داده شده و مسیر سیاست‌گذاری‌های متناسب با نیازهای جامعه را هموار می‌نماید. به همین دلیل هم است که استدلال می‌کند که توسعه شخصیت اجتماعی یعنی احساس مسئولیت عمل نسبت به آن ذاتا خوب و ارزشمند می‌باشد. در عین حال به مردم می‌آموزد چگونه از طریق تعاملات اجتماعی از یکدیگر اندیشه‌های نیکو شیوه‌های خدمتگزاری را بیاموزد. به همین دلیل توسعه شخصیت شما ارزشی ابزاری برای ایجاد فرایند یادگیری متقابل برای تعریف و تامین خیر عمومی می‌باشد.

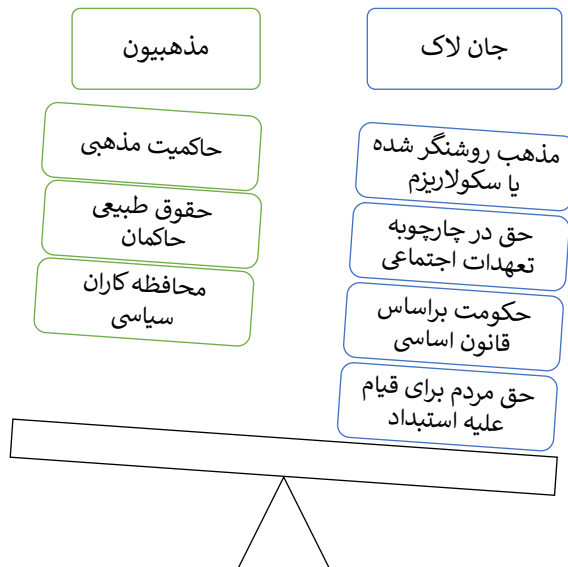
۴. مفهوم خیر عمومی در اندیشه‌های معاصر

پیش از ورود به این بحث باید اذعان داشت که علاوه بر سه متفکری که نظریات آنها را در بخش پیشین توضیح دادیم، فلاسفه دیگری مانند کانت نیز موضوع خیر عمومی را بر اساس مشرب فلسفی خاص خود توضیح داده‌اند. علاوه بر این در درون سنت اصالت اجتماع، سوسیالیستهای آرمان‌گرا، فلسفه مارکسیستی، و یا پیشتازان لیبرالیزم اجتماعی، موضوع خیر عمومی را از زاویه دید فلسفی خود توضیح داده‌اند، ولی این فصل از معرفی آنان عبور کرده، و آن دیدگاه‌ها را در فصل دیگری توضیح می‌دهد. در ادامه این فصل به توضیح مفهوم خیر عمومی بطور خیلی خلاصه از دیدگاه دو مکتب برجسته معاصر یعنی فلسفه راولزی و چالشرگر آن یعنی اصالت اجتماع و سپس به نقاط مشترک میان آنان می‌پردازیم.

موضوع خیرعمومی در اندیشه های اجتماعی و سیاسی معاصر به مجادلات فلسفی بود که تقریباً از دهه ۸۰ میلادی شروع شد. این بحثی بود که هم در فلسفه اجتماعی و سیاسی و هم در نظریه روابط بین الملل تأثیراتی زیادی برجای گذاشت. البته این بحث ریشه های خود را به آغاز عصر مدرن که طی آن نظریه اجتماعی و سیاسی لیبرال پا به ظهور گذاشتند، و سپس لیبرالیسم اقتصادی قرن هیجده، می دواند. جان لاک مهم ترین فلاسفه لیبرال است که با رجوع به نظریه های حقوق طبیعی آنرا به حیطة ای فراتر از تفاسیر الهیاتی آکوئیناس کشانده و با طرح مسئله خوبی و خیر همه بطور طبیعی، بدون نیاز به مذهب رسمی، می توانند ادراک نمایند، واضح این نظریه شد که به موجب همان قوانین طبیعی حقوق مردم بر اقتدار حاکم غلبه دارد. برای توضیح نظر خود، در *دوساله دریاب دولت* (۱۶۸۹)، این بحث را با شیوایی به میان آورد که هیچ کس نماینده خداوند بر روی زمین نیست، و هیچ قاعده مذهبی هم نمی تواند مردم را از برخورداری از حقوق ذاتی خود محروم سازد. مردم به دلیل داشتن وجدان و عقلانیت روشنگرانه می توانند رفتار نیک را از امور نادرست تشخیص دهند. آزادی های فردی تنها معیاری هستند که باید ناظر بر رفتار اجتماعی مردم باشد و البته به شرطی که در برخورداری از آزادی های خویش به دیگران لطمه ای وارد نسازند. بنابراین تنها وضعیت سیاسی مشروع در جامعه آنی است که بر اساس رضایت مردم و در شرایط برخورداری کامل از آزادی های خود تعریف شود. این روش اداره جامعه که به لیبرالیسم مشهور شد، نه تنها می تواند برای مردم آرامش به ارمغان آورد، از همه مهمتر خود پایه و اساسی برای تأمین خیر عمومی خواهد بود. برخلاف حکومتهای خودکامه، سیستم لیبرال شهروندان را در برخورداری از استقلال عقلایی و آزادی های اجتماعی یاری می سازد. از اینرو فلسفه لیبرال ذاتاً با آزادی و استقلال فردی همراه است.

³⁶ Two Treaties of the Government (1689).

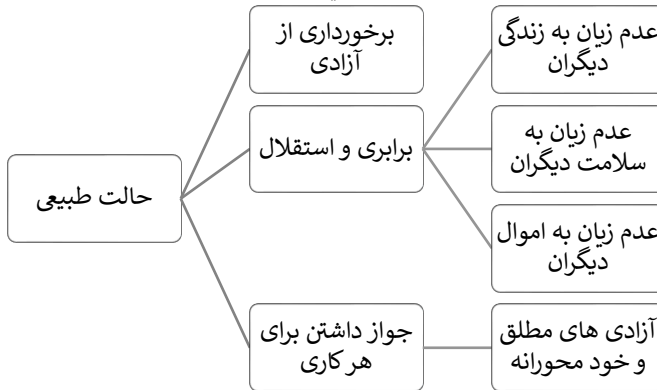
برخلاف نظریه پردازان پیشین که ماهیت سیاست را بر بنای نوعی قرار داد اجتماعی فرضی توضیح می‌داده، و از طریق آن حاکمیت دولت را بر بنای آن تعریف می‌کردند، لاک بر این باور بود که قدرت سیاسی و حاکمیت دولت اساس ساختاری اجتماعی است. یعنی هر نوع مفهومی از قدرت باید در اختیار مردم بوده و اعمال آن نیز به عنوان ساختاری سیاسی توسط مردم تعیین شود. "برای درک صحیح قدرت سیاسی و ریشه های آن، باید به این نکته توجه داشته باشیم که حالت طبیعی زندگی انسان چیست، و آن حالت آزادی کامل آنهاست" (لاک، ۱۶۸۹، ص ۱۹۴). مهمترین ویژگی این زندگی انسانی نیز باید در تعریف و تامین برابری مردم معنی پیدا کند. به دلیل اینکه مردم وجدان اخلاقی



داشته و آزادی های خود را به طریق روشنگرایانه ای تعریف می‌کنند، همواره استفاده از آنها به مقتضیات قانون جاودانه طبیعی یعنی احترام به آزادی های دیگران و عدالت خواهی منوط می‌سازند. بنابراین، هویت اجتماعی آنان با عشق به هم‌نوع و عدالت خواهی تعریف می‌شود. "انگیزه های طبیعی در وجود انسان او را به این فهم رسانده است که دیگران را مانند خود دوست داشته باشد (ص ۱۹۰). به همین دلیل عدالت خواهی ویژگی طبیعی انسان هاست. آنان می‌دانند که آزادی به معنی انجام هرکاری که دوست داشته باشند نیست، بلکه آزادی فقط در چارچوبه اصل عدم زیان و آسیب به دیگران قابل درک است. هرچند در حالت طبیعی انسان آزادی غیر قابل کنترلی دارد تا امور خود را هدایت کند، ولی این حالت آزاد بودن نمی‌تواند به منزله جواز برای هرکاری باشد (ص ۱۹۴). برخورداری از آزادی به رعایت خیر عمومی (اصل عدم اذیت و آزار برای دیگران) محدود می‌باشد. درواقع انسانهای منطقی می‌دانند که نباید قوای عقلایی خویش را برای پیشبرد منافع شخصی به کار گرفته و حقوق و آزادی های دیگران را نادیده انگارند. منطقی بودن و احترام به آزادی و برابری هم‌نوعان که همواره از استعداد قضاوت اخلاقی بهره می‌گیرد، حالت طبیعی انسان را شکل می‌بخشد. درحالی‌که رقابت جویی، منفعت طلبی، و خود محوری با توجیه آزادی حالت طبیعی را به رقابت جویی های غیرقابل کنترل، وحشت و هراس از یکدیگر، عافیت طلبی، و دشمنی می‌کشاند (ص ۲۰۲). این شرایط همواره مردم را به قدرت طلبی بی‌عنان کشانده و در نتیجه آن جامعه را دچار تشتت می‌سازد.

علاوه بر این آزادی های طبیعی توسط قانون عقل منطقی مهار شده، و شکل گیری قدرت سیاسی نیز مشروعیت خود را از آزادی های جمعی می گیرد. بنابراین باید مواظب بود که به دلیل فهم ها و تفاسیر محدود و خود-نظرانه، حالت طبیعی آزادی را به داشتن جواز انجام هرکاری که می خواهیم تعبیر نکنیم چرا که هیچ کس حق ندارد دیگران را تابع و برده افکار و اندیشه های خود سازد (ص ۲۳۳ - ۲۱۳).

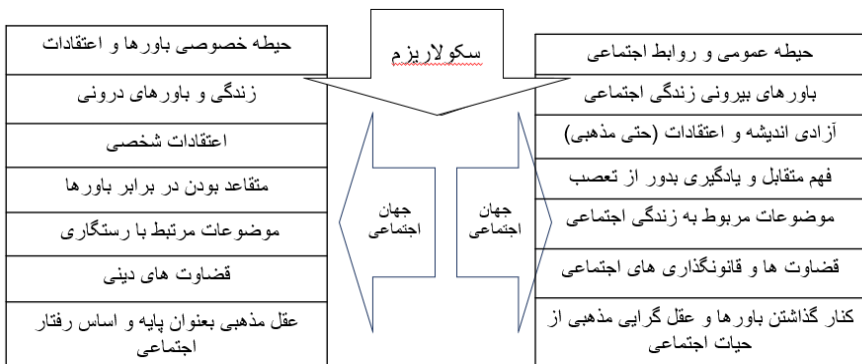
ولی نکته مهمتری که فلسفه سیاسی لاک را قرین توجهی عمیق می سازد این است که برای پیشبرد آزادی های فردی باید مذهب کاملا از سیاست جدا شود چرا که سیاست و مذهب دو حیطة و دنیای اساسا متفاوتی بوده و نمی توانند به یکدیگر بیامیزند. وظیفه مذهب کمک برای رستگاری و آرامش روح آنان می باشد. وظیفه سیاست اداره امور جامعه و تامین رفاهیات و پاسخگویی به نیازهای دنیوی آنان است. در اثر دیگرگزار خود با عنوان نامه ای درخصوص تساهل (۱۶۸۹)، توضیح می دهد که جدایی مذهب از سیاست، که باید اصل جدایی ناپذیر اصول آزادی خواهی و لیبرالیزم باشد، ضرورتا



به معنی ضدیت با مذهب نیست. فقط نکته این است که هرگاه مذهب در سیاست مداخله کند نه تنها مانع از آزادی اندیشه می شود، خود نیز به فساد و تباهی کشیده خواهد شد. مذهب باید ماموریت خود را به تهذیب و تکامل روح انسانی محدود نموده و سیاست را به اهل آن واگذارد. این جدایی دین از سیاست که به اصل سکولاریزم مشهور شد، این نوید اخلاقی را نیز می داد که هرگاه مذهب در حیطة مسئولیت خود، یعنی توجه به معنویت انسانها، باقی بماند، مانع از جاذبه های حب نفس و سودپرستی مذهبیون خواهد شد. پیام واقعی دین خیرخواهی و عشق به انسانیت، تهذیب و کمال روح و پاکی، و رفتار انسانی است به همین دلیل، دیانت باید از سیاست جدا باشد. هر کس که نام مذهب را برای رفتار خود برمی گزیند، اگر بدون تقدس، پاکیزگی رفتار، خیرخواهی، و جلای روح باشد، در واقع ایمان و الهیات را غصب کرده و از آن استفاده ابزاری برای منافع خود می کند. "بگذار هر کس نام مسیح را برای خود انتخاب می کند" (لاک، ۱۶۸۹، ص)، از مسیر حق خارج شود. او باورمند واقعی با ایمان مسیحی نیست. حتی ماهیت مکانهای مذهبی نیز باید براساس انتخاب آزادانه افراد و فقط برای برای عبادت شکل گیرد. آداب و رسوم که با نهادهای مذهبی آمیخته اند، هرگز نمی توانند و نباید نقش هایی در امور سیاسی داشته باشند. تنها راه برای جامعه سلامت و سعادت مند این است که در آن مذهب از سیاست جدا باشد.

³⁷ A Letter Concerning Toleration (1689).

کانت از زاویه دید دیگری مدافع آزادی‌های فردی بوده و اجرای یک چنین آرمان‌گرایی را به برخورداری مردم از بلوغ فکری منوط می‌سازد. هرچند نقطه نظرات او را باید در چندین اثر او از جمله *بنیادهای متافیزیکی اخلاق* (۱۸۵۹) و مقاله معروف او با عنوان *روشنگری چیست* (۱۷۸۴) دریافت کرد، در اینجا فقط با اشاره کوتاهی، به جوهره بحث او می‌پردازیم. مردم ذاتا دارای ظرفیت عقلایی و تمیز خوب از ناپسند هستند. ولی با پذیرش نظریات دیگران نوعی عدم بلوغ را به خود تحمیل می‌کنند. لذا ناتوانی در استفاده از استقلال فکری در تمایز درست از نادرست، نه به دلیل عدم داشتن ظرفیت لازم بلکه به دلیل تنبلی و نیز جوبونی ایجاد می‌شود. به همین دلیل است که دیگران می‌توانند از طریق سلطه بر فکر مردم زندگی آنان را نیز در سلطه خود قرار دهند. لذا باید با این بلوغ خود-تحمیلی مبارزه کرد. برای اینکار به اراده ای قاطع برای تغییر در نظر و اندیشه نیاز است. هرگاه بتوان از طریق روشنگری این موانع را از سر راه برداشت، در آن صورت فردیت مدرن شکل می‌گیرد. درحقیقت



مفهوم مدرن و بلوغ فکری، یعنی کنارگذاشتن تنبلی برای فهم مستقلانه و نیز عبور از جوبونی و بزدلی، با یکدیگر همراه می‌باشند. در این شرایط است که انسانها می‌توانند از آزادی‌های بنیادین برخوردار باشند. نکته مهم این است که برخورداری از آزادی به استقلال فکری بستگی دارد.

استقلال فکری بعنوان پیش شرط برخورداری از آزادی، ظرفیت اخلاقی انسان را نیز یادآوری می‌کند. در واقع قوه فهم با نوعی رهایی بخشی همراه است. این رهایی بخشی فرد را به لحاظ عقلایی ملزم می‌سازد تا رفتار خود را به براساس اصل انسانیت تنظیم نماید. منظور از این اصل این است که باید به همه مردم بعنوان هدفی در خودشان نگاه کرده و رفتار کرد و نه بعنوان ابزاری برای منافع فردی خویش. آحاد افراد بشر دارای ارزش و بهایی مطلق و غیرقابل انکار هستند که به اعتبار انسان بودن و ظرفیت عقلایی داشتن آنها قابل تصور احترام است. این ارزش، که به آن شان و منزلت انسانی گفته می‌شود، ذاتی وجود انسان است. بنابراین نمی‌تواند محل چانه زنی و یا استفاده برای اهداف فردی قرار گیرد. به همین دلیل، شان انسانی را باید مبنای رفتار قرارداده و همه مردم را با برابری کامل در رفتارهای اجتماعی در نظر داشته باشیم. پس اصل انسانیت، یا به عبارتی دیگر احترام به شان انسانی،

³⁸ Groundwork of the Metaphysics of Morals (1859).

³⁹ What is Enlightenment? (1784).

آن معیاری است که با توسل بر آن می توان رفتارهای اجتماعی را مورد سنجش قرار داد. به هر حال ارزش و شان انسانی به این دلیل تنها معیار سنجش رفتار است که با ظرفیت عقلایی روشننگر شده ملازمه دارد. عقلایی بودن، و استقلال اندیشه و بواسطه آن عمل، ارزش انسانی را ذاتی او می سازد. این عقلانیت باید معیار سنجش و داوری رفتارهای اجتماعی باشد.

حال با این ویژگی هایی که تعریف انسان را عملی می سازد، هیچ مانعی نمی تواند برخورداری از آزادی و برابری را مخدوش سازد مگر اینکه فرد محدودیتهایی را به خود تحمیل سازد. از جمله موارد محدودیت ها مذهب است که مانع از عقلانیت مستقل و بواسطه آن برخورداری از آزادی می شود. ولی همان عقلانیت مانع از این می شود که انسان رفتاری شیطانی داشته باشد. بنابراین تنها عقلانیت مستقل بازدارنده اعمال نادرست و آغاز نیکی و خوب بودن می باشد. ولی چه بسا که مردم رفتار مذهبی را ملاک و معیار قضاوت خود قرار می دهند تا عقلانیت مستقل. به همین دلیل در کتاب مذهب تنها در چارچوبه عقلانیت (۱۷۹۳) توضیح می دهد باورمندان می توانند در مراسم و مناسک مذهبی مشارکت داشته باشند چرا که اینها باورمند را در عبادت و خدمت کمک می کند (کانت، ۱۷۹۳، ۱۹۳-۶). ولی این مشارکت به معنی معیار رفتار اخلاق و انسانی نیست. نظر با اینکه انسان قادر به ادراک اراده الهی نیست، نمی تواند با داعیه مذهبی بودن خود را صالح به قضاوت نسبت به دیگران بداند. انسان هیچ دلیل قابل اثباتی برای واقعی بودن وحی مذهبی ندارد. بنابراین نمی تواند با داعیه مذهبی بودن از آن برای قضاوت درباره دیگران و یا محکوم ساختن مردم استفاده کند. پس در اینجا نیز همان قاعده امری احترام به استقلال عقلایی مردم باید مورد توجه قرار گیرد.

علی رغم سرمایه عظیم فکری و رهایی بخش اندیشه های لیبرال برای پایان بخشیدن رنج های تاریخی انسان، مفهوم فردگرایانه آزادی مورد چالش نظریه پردازانی قرار گرفته است که اساسا مفهوم فرد را در درون مجموعه شرایط تاریخی و اجتماعی قابل اعتبار می دانند. صرف نظر از اشکال سوسیالیستی این چالش ها، انتقادهایی که از جانب مرام های اصالت اجتماع مطرح می شود، می تواند ماهیت این چالشها را توضیح دهد. عمده این چالش ها متوجه نظریه خیرعمومی جان راولز می باشد که با کتاب *نظریه عدالت* نام او را در جهان پرآوازه ساخت. بنابراین مفهوم معاصر خیرعمومی را باید در چالشهای متقابل نظریه های لیبرال، بخصوص در نظریه راولزی، و اندیشه های اصالت اجتماع بویژه نظریه مایکل سندل و گروهی دیگر از همفکران آنها، توضیح داد. البته بر واری چالشهای متقابل این دو نوع مشرب فکری، نظریه های متعادلی توسط متفکرانی مانند چارلز تیلور نیز ارایه شده است که می تواند به روشنتر شدن این بحث کمک کند. از آنجاییکه در دو فصل جداگانه در جلد اول کتاب با عنوان حقوق بشر و اصول اخلاق جهانی و نیز فصل پنجم این کتاب با تفصیل بیشتری فلسفه سیاسی راولزی مورد تحلیل قرار گرفته است، در اینجا رتوس نظریه او به جهت یادآوری معرفی می شود تا راهرا برای توضیح دیدگاه های اصالت اجتماع هموار نماید.

برای راولز مفهوم خیرعمومی از پیوند میان عدالت و آزادی سرچشمه می گیرد. نخستین پرسشی که در این ارتباط ذهن راولز را به خود مشغول داشته است این است که رابطه میان شهروندان و نظام حکومتی چگونه باید تعریف شود که نه تنها در آن اصول عدالت اجتماعی محترم شمرده شود، به حاشیه رانده شدگان و ستم دیدگان نیز به آرامش دست یابند. راولز فلسفه سیاسی خود را با این فرضیه آغاز میکنند که شهروندان جوامع لیبرال با انگیزشی اخلاقی برای تاسیس جامعه

متناسب با خیر عمومی برانگیخته می‌شوند. هدف آنها این است که اصول عدالت اجتماعی را جمعی نمایند. این اصول مبانی متافیزیکی و الهی ندارند، بلکه توسط خود مردم تعریف می‌شوند. بنابراین ماهیت ساختاری و اجتماعی دارند. مردمی که با انگیزش اخلاقی تلاش می‌کنند تا عدالت اجتماعی را تعریف نمایند، همه از استقلال عقلانی برخوردار بوده و در دستیابی به آن هدف متعالی منافع فردی را به کناری می‌نهند (راولز، ۱۹۷۳، صفحات ۲۱-۱۷). از ویژگی‌های رفتاری شهروندان این است که آنها روشی منصفانه اتخاذ کرده و بطور جمعیه برای عدالت جویی اقدام می‌کنند. منظور این است که آنها توان و ظرفیت اخلاقی خود را با هم به اشتراک می‌گذارند تا بتوانند عقلانیتی ساخته شده برای اصول عدالت بوجود آورند که رضایت همه را دربر داشته باشد. برای این منظور اولین اقدام این است که همگی خود را به احترام و پیشبرد خیرهای اولیه شامل آزادی‌های سیاسی و مدنی، توزیع منصفانه درآمد، و خوداتکاپی و عزت نفس پایبند سازند. این ویژگی‌ها و تعهدات که مختصات جامعه مبتنی بر خیر عمومی را شامل می‌شود، اصول عدالت اجتماعی بر مبنای برابری در حقوق مدنی سیاسی از یک سو، حقوق دموکراتیک از دیگر سو، را تأمین می‌نماید. به طور خلاصه مفهوم خیر عمومی در این نظریه دربرگیرنده برابری اجتماعی و سیاسی برای همه مردم، نوعی بازتعریف حقوق دموکراتیک برای توانمندسازی افراد ضعیف و ستمدیده (صفحات ۶۵-۶۰) و در نهایت دستیابی به خیرهای اولیه می‌باشد. جوهره نظریه راولز این است که خیر عمومی باید بر اساس برابری حقوق و آزادی‌های مردم تعریف شود (ص ۲۴۳). در این نظریه اساساً جایی برای دخالت دولت برای مشارکت در تأمین خیر عمومی و نیز برقراری حمایت‌های اجتماعی وجود ندارد. بطور کلی این خود مردم هستند که با برخورداری از آزادی‌های اساسی جامعه مورد نظر خود و معیارهای متناسب با ارزش‌ها و نیز حفاظت از آنرا تعیین می‌نمایند.

نظریه پردازان مکتب مبتنی اصالت اجتماع با استعانت از بافت فرهنگی و هویتی جوامع این چالش را در برابر راولز قرار می‌دهند که مفهوم فرد نمی‌تواند بریده از ساختارهای اجتماعی باشد. بنابراین باید به نقش نرم‌ها، هنجارها، نهادها، و زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری هویتها در تعریف عدالت اجتماعی بعنوان معیار سنجش خیر عمومی توجه داشت. برجسته‌ترین منتقد نظریه جان راولز مبنی بر اینکه خیر عمومی باید از سوی خود مردم تعیین شده و دولت لیبرال باید نسبت به منافع عمومی بی‌طرف باقی بماند، مایکل سندل می‌باشد. در کتاب *لیبرالیزم و محدودیتهای عدالت* (۱۹۸۲) توضیح می‌دهد که نظریه عدالت اجتماعی راولزی مستلزم آن است که مردم که هم منبع قانونگذاری و هم موضوع آن می‌باشند، کاملاً از اهداف، خصوصیات شخصی، جامعه، بافت هویتی، و یا تاریخ خویش جدا باشند. یعنی اینکه اساساً در فلسفه لیبرالیزم فرد مفهومی کاملاً انتزاعی و بریده از شرایط و فرایندهایی است که هویت او را تعریف می‌کند. در نظریه راولزی ممکن است که افراد از آزادی‌هایی برخوردار باشند، ولی این آزادی‌ها به شکل‌گیری شخصیت متعهد اجتماعی آنان کمکی نمی‌کند. حتی صفاتی که به خود می‌گیریم بیشتر مال ما هستند و بیشتر حالت مالکیت دارند تا اینکه شخصیت اجتماعی ما را معرفی نمایند (سندل، ۱۹۸۲، ص ۵۵). فقط با این مفهوم از فرد است که نظریه عدالت او معنی پیدا می‌کند. ولی از آنجاییکه این مفهوم فرد، توسط جامعه تعریف نشده لذا نه تنها منافع، نگرانی‌های، و انتظارات او هم برخاسته از جامعه، نمی‌تواند احساسی از عدالت را داشته و به آن وفادار باشد و به جامعه تعلق داشته باشد. به دلیل همین گسستگی از جامعه، چنین فردی حتی نمی‌تواند تاملی عمیق نسبت به خود و رابطه آن با دیگران و نیز ظرفیت یادگیری داشته باشد. از

⁴¹ Liberalism and Limits of Justice (1982).

آنجا که یادگیری، درک حقیقت، و یا کشف هویت نیازمند بنیادهایی فراتر از مفهوم مجرد عاملیت انسانی دارد، نظریه راولزی از تامین عدالت اجتماعی به معنی واقعی کلمه باز می ماند (ص ۶۲). به عبارت بهتر، علی رغم داعیه تعهد اخلاقی به عدالت، انسان مجرد و تهی از شخصیت اجتماعی نمی تواند با تجربه و فهم انسانها از خود بعنوان عاملان اجتماعی ملازمه داشته باشد. برای تعریف و توجیه مجموعی ای از حقوق بنیادین که بتواند رابطه میان افراد را توضیح دهد، و آنان را در رابطه با حقوق دیگران متعهد نگهدارد، به چارچوبه ای اجتماعی نیاز دارد که هم شرایط را برای افراد توضیح دهد، هم راه ها و انتخاب ها را جهت دهد، و هم بتواند همه مردم را به رعایت آنها مقید نگهدارد. به سخن بهتر، برای قضاوت کردن پیرامون رفتارها و تعیین اوامر و نواهی اخلاقی نمی توان چارچوبه های اجتماعی را از نظر دور داشت.

آنچه که نظریه عدالت اجتماعی لیبرال راولزی را برای بسیاری جذاب ساخته است این است که این نظریه از آنچه مردم را از یکدیگر جدا می سازد خودداری کرده و بنیاد حداقل گرایانه ای را برای رفتارهای مقبول بنیاد می نهد. در اینگونه نظریه ها تفاوت های فرهنگی، هویتی، مذهبی، آیینی، و غیره از حیطه نظریه پردازی حذف می شود تا به موجب آن بتوان به نوعی اجماع عام درخصوص نوع و ماهیت بنیادهای اجتماعی دست یافت و عدالت را تامین نمود (ص ۴۵). ولی در واقعیت های تاریخی و بافت فرهنگی جوامع اقدامات، گزینه های شخصی، و شیوه های دستیابی به آنها با سیستم های ارزشی، گرایش های فرهنگی، و خصوصیات افراد همراه است. بنیاد حداقل گرایانه عدالت اجتماعی در فلسفه راولز این ویژگی ها را که با واقعیت احساس هویت اجتماعی افراد آمیخته است، نادیده می انگارد. بنابراین نه فقط قادر به پاسخ گویی به نیازها نیست، اساسا نمی تواند بعنوان یک نظریه عدالت اجتماعی کاربردی، مفید و مورد توجه قرار گیرد. بنابراین باید آن ویژگی های اجتماعی را برای نظریه پردازی مورد توجه قرار داد و مفهومی از عدالت را به جامعه معرفی کرد که ریشه های عمیقی در بافت، سنن، ارزشهای فرهنگی، و باورهای اجتماعی داشته باشد. این رهیافت ریشه دار توانایی دارد تا عاملیت انسانی را در پهنه انتظارات و نگرانی ها و عمق توانایی های افراد توضیح داده و با نیازهای واقعی منطبق باشد (صفحات ۶۹ - ۶۸).

داعیه حداقلی نظریه راولز در بحث عدالت، او را ناگزیر می سازد تا بسیاری از جنبه های تعامل انسان یا طبیعت اجتماعی فرد را نادیده گرفته و در نتیجه راه را برای تکامل تاریخی او مسدود سازد. انسانها در پهنه تحولات تاریخی، نیازها، انتظارات، و توسعه مهارتها و فهم خویش از جامعه ای که در آن زندگی می کنند، بطور دائم با بازبینی خویش شامل کاستی ها و توانایی ها می پردازند. حال آیا امکان دارد که این ویژگی اجتناب ناپذیر انسانی را از او جدا ساخت؟ حتی خود راولز در توضیح "موضع اولیه" به ویژگی های متفاوت مردم نظر داشته و برای عبور از این ویژگی ها نقاب غفلت را ابزاری ناگزیر برای رسیدن به اجماعی همپوش مطرح می سازد. ولی معلوم نیست چگونه راولز می خواهد چنین ویژگی های آمیخته هویت اجتماعی انسانها را از آنان جدا سازد. این توضیح هم که اینان بنا بر وظیفه اخلاقی تامین عدالت از نقطه نظرات و انتظارات خود چشم پوشی می کنند هم قانع کننده نیست، برای اینکه نمی توان توضیح داد چگونه با مجرد ساختن خود از جامعه، مردم می توانند قادر به قضاوت اخلاقی بوده و براساس آن عمل نمایند. علاوه بر این با انکار برخی از کارهای غیر عادلانه در

⁴² The minimalist approach

⁴³ Maximalist approach

رفتارهای اجتماعی، نظریه عدالت راولز فقط محدودیتهایی را بر رفتارها توصیه می‌کند (ص ۸۶). این نظریه با توصیف عدالت ضرورتاً همراه نیست چرا که فقط ابعادی از اقدامات را در چارچوبه انتخاب‌ها محدود می‌نماید و نسبت به علل ساختاری بی‌عدالتی خاموش می‌ماند. بنابراین تعاملات مردم دریافت اجتماعی و ساختارهای آن نمی‌تواند فقط به اوامر و نواهی که به لحاظ اخلاقی توصیه می‌شوند، محدود بماند. علاوه بر این، راولز به دنبال یافتن اصولی می‌گردد که بر مبنای برابری تعریف شده و معیارهایی را برای ارزیابی تعامل اجتماعی ارائه می‌دهد. راولز همچنین مردمرا به عنوان عامل انسانی منطقی و مستقل در پیشبرد منافع فردی خود تأکید می‌کند ولی توضیح نمی‌دهد که آیا این ویژگی انسانی می‌تواند به لحاظ تجربه تاریخی اثبات شود. به همین دلیل حتی مفهوم برابری نیز بعنوان ویژگی انسانی در حالتی مجرد باقی مانده و تحقق آن در ساختارهای اجتماعی از نظر دور نگه‌داشته می‌شود. بنابراین، رویکرد او در خصوص عدالت بر مبنای برابری، در مواجهه با چگونگی نظم اجتماعی قادر به پاسخگویی به علل ساختاری بی‌عدالتی‌ها نیست. علاوه بر این، این نظریه عدالت با کشاندن عطف توجه به چگونگی روابط میان افراد بریده شده از متن واقعی اجتماعی، ممکن است آگاهی‌های مردم برای برون رفت از معضلات بی‌عدالتی راتحت تأثیر قرار داده و حتی به بیراهه نظریه پردازی فاقد کاربرد اجتماعی تبدیل سازد.

باتوجه با این توضیحات، ممکن است این بدبینی نیز در قضاوتها شکل گیرد که علی‌رغم داعیه حداقل‌گرایانه راولز، در عمل نوعی نظریه جانبدارانه برای توجیه مواضع گروه‌های خاصی در جامعه باشد. در واقع با این توصیه هنجاری که در روابط اجتماعی مردم باید بر اساس برابری اجتماعی و سیاسی رفتار شوند، این برداشت به درستی قوت می‌گیرد که ساختارهای موجود نابرابری را شکل بخشیده و استمرار آنها را حفاظت می‌کنند. ولی با وجود این نابرابری‌ها آیا می‌توان غلبه بر نادرستی آنها را فقط به تصمیم داوطلبانه افراد محدود نمود؟ نکته کلیدی که باید در نظر داشت این است که با تقلیل دادن وظیفه مقابله با بی‌عدالتی به مواضع داوطلبانه، عملاً نظریه عدالت راولزی جانب‌آثانی را می‌گیرد که با حفظ ساختارهای موجود منافع خویش را محافظت می‌نمایند. در نتیجه نهادها و ساختارهای موجود نیز این نگرش مجرد عاملیت انسانی که وظایف اخلاقی برای عدالت را با ماهیتی داوطلبانه همراه است را هر چه بیشتر به صحنه تجزیه و تحلیل می‌کشاند تا بتوانند تداوم ساختارها را حفظ نمایند. به همین دلیل سندل به درستی به نقد ماهیت داوطلبانه نظریه عدالت راولزی می‌پردازد و آنرا از ویژگی‌های مرتبط با وظایف عدالت‌جویانه خیلی دور می‌بیند (صفحات ۱۳۳، ۵۷-۵۳). از همین روی مفاهیم آزادی و برابری بعنوان پیش فرض‌های نظریه عدالت اجتماعی نیز نمی‌توانند عام و دربرگیرنده همه اعضای جامعه باشند.

در نظریه عدالت لیبرال، دولت باید در قبال زندگی و منافع افراد موضع بیطرفی و یا عدم مداخله را اتخاذ نماید چرا که قوانین و هنجارهای رفتار مردم با رضایت خاطر خویش اتخاذ شده‌اند. این نوع قوانین محدود به یک دیدگاه خاص بوده و حق برابری در برخورداری از آزادی‌ها را از طریق اجماع همپوش به نمایش می‌گذارد. بهترین چیز در یک جامعه لیبرال آزادی است. لذا دولت باید از مداخله در آن اجتناب ورزد. ولی سندل فکر می‌کند که صرف آزادی در یک جامعه لیبرال برای زندگی معنادار کافی نیست. نظریه سیاسی لیبرال باید به نحو جامعتری به نیازهای دیگر مردم نیز توجه نماید. مهمترین این هدف شکل بخشیدن به شخصیت شهروندان است. بعنوان مثال، جامعه باید بعنوان منبع الهام و تحقق فضیلت‌هایی مانند افتخار، احترام به یکدیگر، و مسئولیت‌پذیری و فداکاری را ترویج کرده و به مردم بیاموزد که باید از خودخواهی‌های فردگرایانه شامل منافع شخصی عبور کرده و منافع کل جامعه را مدنظر قرار دهند. بدون این گونه فضایل شهروندی، جامعه لیبرال روحیه

اجتماعی لازم برای حفظ دموکراسی سالم را از دست خواهد داد. در نظام لیبرال فلسفه عمومی ناظر بر زندگی اجتماعی درتأمین آزادی وعده داده شده موفق نمی باشد چرا که نمی تواند احساس اجتماعی و تعاملات متناسب با آنرا در مردم القا کند.

علاوه براین، لیبرالیسم با تکیه صرف بر آزادی های بنیادین فردگرایانه، که طبیعتاً شامل حق مالکیت خصوصی و مکانیزم بازار آزاد که عوامل تعیین کننده رفتارهای اجتماعی در اندیشه های نولیبرال می باشد، قدرت خود برای نبرد با انحصار طلبی و روابط قدرت از دست داده است. فلسفه اجتماعی لیبرال با تکیه بر اصول بازار آزاد به عنوان مبنای روابط عادلانه اجتماعی فضای عمومی خاصی را تاسیس کرده است که علی رغم عمومیت، معیارهای اصلی سنجش رفتارها و منافع جمعی توسط افراد بانفوذ تعیین می شود. لذا آزادی های وعده داده شده از حالت مجرد و نظری خود فراتر نمی رود. در نتیجه فضای عمومی لیبرال راه را برای یادگیری از گفتمان های دیگر و بازبینی فضایل شهروندی را مسدود می کند. از همین روی فلسفه آزادی و برابری که اساس جامعه امریکایی را بنیاد نهاد، در شرایط کنونی برتری لیبرالیسم انحصاری راه باز عادلانه تقسیم درآمد و ثروت را مسدود کرده است (ص ۶۴). در این شرایط اجتماعی، ثروت اندوزی در پناه برخورداری از آزادی همراه با انحصار بر منابع مالی جامعه و فرصتها، نشانه موفقیت تلقی می شود، درحالیکه شخصیت اخلاقی و فضایل عملا فراموش می شوند. علاوه براین پول و ثروت اندوزی معیار ترقی به حساب آمده و ذهنیت مردم را به سوی رقابت جوئی، منفعت پرستی، و زراندوزی می کشاند. آنچه که اتفاق می افتد این است که اراده و عقلانیت مستقل که ضرورت مسئولیت پذیری را ایجاب می کرد جای خود را به عقلانیت ابزاری برای سودپرستی می سپارد. به همین دلیل عدالت اجتماعی فقط به توزیع امور محدود می شود و ارزشهای اجتماعی شامل عشق، وفاداری، دوستی، و افتخار، همه به حاشیه رانده می شوند. بی تفاوتی نسبت به سرنوشت یکدیگر و تأمین منافع اجتماعی راه را برای ظاهر بینی، رقابت برای توانگری، و تلاشی سیری ناپذیر برای منافع فردی هموار می نماید. بهای این شرایط را همان مردمی می پردازند که قرار است در شرایط برابری از آزادی های بنیادین خود برخوردار شوند. بنابراین مبانی مفهوم عدالت اجتماعی باید مورد بازبینی قرار گیرد تا بتواند با سیاستگذاری های معطوف به منافع عمومی علاوه بر تأمین خیر اجتماعی، منافع مردم را نیز محافظت دارد. او معتقد است که فضیلت های مدنی مانند عضلات بدن هستند که با ورزش تقویت می شوند و با سوء استفاده از آن قوای عضلانی خود را از دست داده و بی رمق می شوند. بنابراین وی از امریکایی ها می خواهد که فضیلت های اجتماعی که به منزله عضلات بدنه عمومی جامعه هستند از طریق تمرین مداوم قوی نگهدارند تا به تدریج جای پول دوستی، زراندوزی، و منافع شخصی را بگیرند. برای دست یابی به این اهداف، باید فضاهای اجتماعی برای گفتگو و غورکردن در خصوص اهمیت فضایل اجتماعی برای تأمین منافع عمومی را بوجود آورد.

نظریه پرداز دیگری که از جانب اندیشه های اصالت اجتماع به نقد نظریه عدالت لیبرال راولزی پرداخته است مایکل والزر می باشد. هرچند که آثار او بیشتر به دلیل جنگهای عادلانه و ناعادلانه (۱۹۷۷) مشهور می باشند، نقدی که در کتاب *حیطه های عدالت* (۱۹۸۳) و نیز مقاله ای درباره نقد اصالت اجتماع لیبرالیسم (۱۹۹۰) متوجه نظریه راولزی می سازد، بهتر و بیشتری تواند به توسعه گفتار این فصل از کتاب کمک کند. نقد اصلی او با به چالش کشیدن بنیادهای فلسفه سیاسی

⁴⁴ Just and Unjust Wars (19770).

⁴⁵ Spheres of Justice (1983).

لیبرالیسم آغاز می‌شود. جوامع غربی (بخصوص جامعه آمریکا) بازگو کننده ضوابط خاصی از زندگی است که در آن افراد منزوی از جامعه، که با داشتن ظرفیت عقلانی در پی منافع خود می‌باشند، حقوق و آزادی‌هایی را برای خود غیرقابل انکار فرض می‌کنند. اینان هیچ سنت سیاسی و یا مذهبی ندارند که با دیگران به مشارکت بگذارند مگر نظریه‌های انتزاعی و بریده شده از متن تاریخی و فرهنگی که شرایط اجتماعی آنان را توضیح می‌دهد. این پیش فرضها در نظریه راولز از "موضع اولیه" یعنی حالتی فرضی آغاز می‌شود که در آن هر فرد خود را کاملاً آزاد، بدون محدودیت و ریشه‌های اجتماعی تصور کرده، با همین پیش فرضها وارد جامعه می‌شود تا بتواند مخاطرات ممکن را به حداقل رسانده، و برای این منظور خود را به اصول این گونه زندگی متعهد می‌سازند (والزر، ۱۹۹۰، ص ۸). در واقع علی‌رغم داعیه بیطرفی نسبت به منافع و دیدگاه‌هایی خاص، از همان آغاز شکل‌گیری خود، جامعه لیبرال شکل خاصی از روابط اجتماعی را معرفی می‌کند که مورد قبول گروه خاصی می‌باشد. بنابراین از همان آغاز نوعی تناقض ذاتی میان پیش فرض‌های جوامع مدرن لیبرال و پیش زمینه‌های تاریخی و هویتی که باید از نظر دور نگه‌دارند پیدا می‌شود که انسجام فلسفه سیاسی لیبرال را با چالش‌هایی غیر قابل‌گریز مواجه می‌سازد. آنها هرچند که جامعه‌ای را براساس اصول عدالت برای خود ترسیم کرده و با همان پیش فرضها خود را در آن قرار داده‌اند، از نقطه نظر ریشه‌های اجتماعی و هویتی بطور مشخصی در تنهایی، غربت، و بی‌تفاوتی سیاسی به سر می‌برند. لذا نمی‌توانند خود را براساس هیچ نوع زمینه‌های تاریخی، فرهنگی، و یا ارزش‌هایی که انسانیت آنها بعنوان مدافعان مسئول برای عدالت تعریف می‌کند، در جامعه مفروض خود قرار دهند. در جوامع لیبرالی که راولز نوید اخلاقی بودن آنها را می‌دهد، معلوم نیست مردمی که با تکثر هویتی و فرهنگی در درون جامعه لیبرال پای گذاشته‌اند، چگونه می‌توانند بدون مراجعه به پیش زمینه‌ها و باورهای خویش از در تعامل با یکدیگر درآیند، فرایند یادگیری متقابلی را بوجود آورند، و به اجماعی همپوش برای تامین خیر عمومی دست یابند.

در جوامع لیبرال مردم آزاد هستند و حق انتخاب دارند، اما هیچ معیاری برای تصمیم‌گیری بجز درک خودمحور از منافع و خواسته‌های خود ندارند. آنان از ریشه‌های خود و آنچه آنان را واجد شخصیت اجتماعی مسئول نسبت به منافع جمع می‌سازد جدا شده‌اند. نوعی عقلانیت ابزاری و فاقد حکمت آنان را بطور پیوسته به حساب و کتاب مزایا و محاسن زندگی شخصی و پیشبرد دیدگاه‌هایی که آسایش بیشتری برایشان به ارمغان می‌آورد تشویق می‌کند. ولی همان ماهیت ابزاری عقلانیت تکوین هویتی آنان را در مسابقه‌ای پایان‌ناپذیر برای منافع زودگذر مادی برمی‌انگیزد. لذا این رقابت تنگاتنگ که چه بسا با تخریب یکدیگر نیز همراه است، تمایلات سیری‌ناپذیر آنان را به سوی انحصار بر منابع و روابط تولید و عرضه خدمات کشانده، در عین حال قطب‌بندی‌های پیچیده اجتماعی و اقتصادی را بوجود می‌آورد. به همین دلیل، جامعه‌ای که قرار بود برابری و آزادی را برای همه شهروندان به ارمغان آورد، امروزه به دلیل همان ماهیت فردگرایانه و بریده از متنی که در فلسفه خود تعریف کرده است، امروزه از بالاترین نرخ نابرابری رنج می‌برد. بی‌خانمانی، تبعیض‌های مختلف در نرخ اشتغال، آموزش، در دستمزدها، و فقریلابایی هستند که عملاً جامعه را به چالش کشیده‌اند (گزارش پرنیستون ۲۰۱۹). سنت آزادی خواهی که در انقلاب آمریکا نوید داده شد، امروزه جای خود را به نه تنها به جایگاه وعده داده شده نرسانده است، عملاً مردم را به نوعی بی‌تفاوتی نسبت به آن کشانده است. و خیر عمومی مقدسی که لیبرال دمکراسی قرار بود برای جامعه فراهم آورد، امروزه به رقابت‌های تنگاتنگ حزبی تبدیل شده است. آلکسی دو تکویل در سفرنامه خود به آمریکا به نام *دمکراسی در*

⁴⁶ Alexis de Tocqueville (1805-59).

امریکا، در نیمه های قرن نوزدهم، این چهره را به نمایش کشیده است. در سیستم امریکایی مردم به سوی نوعی همگونی کشیده شده اند تا اینکه بتوانند فردیت اجتماعی خود را تثبیت نمایند. آزادی و برابری که باید پایه های انصاف و برخورداری فرصت ها را فرم می بخشیدند، امروزه به آرمان همسان سازی در جامعه تفسیر می شوند. روایت اینچنین همگون سازی اجتماعی را رقابت های حزبی و حکومت اکثریت می توان مشاهده کرد. در این شرایط استقلال اندیشه به حداقل درجه احترام و استعمال خود رسیده است (دوتوکویل، ۱۹۵۴). به همین دلیل والزر می گوید که در جامعه لیبرال به دلیل فراموشی زمینه های هویتی و فرهنگی، و مستحیل شدن در همان فضای همگون سازی اجتماعی، برای انتخاب های مردم منسجم نیست. آنها به سختی می توانند آنچه را که دیروز انجام دادند، در روز بعد به خاطر آورند. با اطمینان نمی توانند پیش بینی کنند که برای آینده چه می خواهند. نمی توانند گزارشی مناسب از خودشان ارائه دهند، کنار هم بنشینند و داستانهای قابل فهم بگویند. خودشان را فقط در داستانهایی که می خوانند تشخیص می دهند ولی این روایت از خود بریده از متن و تکه تکه شده و غیر بازنمایی است (ص ۹). همین همگون سازی مبتنی برنویید برخورداری از آزادی های مدنی و سیاسی، با نادیده گرفتن ریشه های هویتی و زمینه های تاریخی جامعه و نحوه شکل گیری آن، انسجام اجتماعی برسرمنافع مشترک با رقابتی تنگاتنگ برای منافع فردی جایگزین می سازد. لذا معلوم نیست آزادی و برابری نصیب چه کسانی شده، و چگونه می توان دامنه خیرعمومی را بگونه ای تعریف کرد که در آن اصل عدالت اجتماعی بگونه ای ملموس نصیب همگان شود. به همین دلیل از نقطه نظر مکتب اصالت اجتماع، خواه از نوع رادیکال آن مانند مارکسیزم، و خواه نومحافظه کاران، جامعه را تکه تکه شده شکننده، و تهی از روح اجتماعی، پیوند، و ظرفیت روانی می بینند (ص ۱۰).

نقد دیگری که باید متوجه مفهوم لیبرال جامعه سازی و خیرعمومی نمود این است که این فلسفه نمی تواند واقعیات اجتماعی را منعکس نماید. این ناتوانی به این دلیل است که مردم از علقه های پیشین اجتماعی گسیخته اند، هرکس واضع زندگی خویش است، درحالیکه هیچ ضابطه و یا استاندارد عمومی که راهنمای آنان باشد وجود ندارد مگر اصل رقابت جویی در بازاری که خود تابع هیچ ضابطه ای مگر سودجویی نیست. بنابراین ضمن همسانی و همگون شدن، همگی نسبت به یکدیگر احساس بیگانگی داشته و رابطه خود را بر پنهان کاری طرح های زندگی برای جلوگیری از خطر از دست دادن منافع قرار می دهند. گو اینکه "حالت طبیعی" هابس بازگشته است تا ضمن تصدیق آزادی های مردم، آنان را در نبرد پایان ناپذیر علیه یکدیگر برای امنیت فردی به تصویر کشد که تنها ضابطه حاکم بر آن محاسبه برد و باخت و کسب منافع فردی می باشد. از اینرو، آزادی بدون ریشه در تعهدات اجتماعی برای حیات جمعی، زمینه ساز رقابت جویی، و چه بسا نابودی یکدیگر می شود. حال چگونه مردمی که با هم زندگی می کنند و طبیعتاً علقه های وابستگی فامیلی، همسایگی، همکاری، و رفاقت را به دلیل ذات با هم بودن بوجود می آورند، از در رقابت با یکدیگر درآیند. این پرسش را شاید بتوان در سطحی بودن علقه ها، غلبه احساسات و عواطف بر آن، قاعده به حداکثر رساندن سود، مفهوم مادی حیات، و همان عقلانیت ابزاری تحلیل کرد که به موجب آن دایره علقه های اجتماعی را به گروه های کوچک مانند خانواده محدود می سازد. آنچه که این گروه ها را می تواند با یکدیگر مربوط سازد همان قاعده اصالت سود است. بنابراین، درنهایت انسجام اجتماعی ریشه دارجای خود را به آزادی های فرد-گرایانه و روابط قراردادی بعنوان سنگ بنای حیات جامعه قرار می دهد. واز آنجاییکه به دلیل همان الویت آزادی در تعاملات اجتماعی، دولت نمی تواند نقشی در

⁴⁷ Democracy in America (1835).

حمایت ازستم دیدگان و کاهش فقر و نابرابری ایفا کند، تنها راه علاج برای مصایب اجتماعی را باید درگروه ها و انجمن های خیرخواهان و داوطلبانه جستجو کرد. این سیستم های اخلاقی مددکاری مردمی و یا مذهبی، هرچند سهم اخلاقی مهمی برای پشتیبانی از فقرا و به حاشیه رانده شدگان ایفا می کنند، بطور ناخوانده با ایجاد انحراف درافکارعمومی، وظیفه عدالت جویی را با مددکاری اخلاقی و اجتماعی جایگزین می سازند. درنتیجه جستجوی فضایل اجتماعی برای عدالت خواهی و خیرعمومی جای خود را به نیکوکاری داوطلبانه نسبت به فقرا می سپارد. در نتیجه سیستم سرمایه داری این فرصت را می یابد تا درپناه آرمان اخلاقی کمک به فقرا، نوع پرستی داوطلبانه، و نیت نیک و بشردوستانه، نظام سود-پرستی که عامل اصلی تولید همه انواع نابرابری و بواسطه آن شروراجتماعی است، را از هرنوع چالش جدی مصون نماید. اینگونه فضای اخلاقی که نظام لیبرال الهام می بخشد، نمی تواند راه حلی متناسب با واقعیات و نیازهای جامعه فراهم آورده همبستگی ریشه داری را بنیان نهد. نتیجه همان رقابت جویی و سود-پرستی خواهد بود، گویانکه اینباربا عنوان نیک خواهی، فرهنگ دوستی، و خیرخواهی داوطلبانه می تواند اندیشه ها را نیز به سوی خود جذب نموده ومشروعیت آیین رقابت جویانه را نیز تثبیت نماید. این نوع انسجام اجتماعی شکلی از باهم بودن را توجیه می کند که کاملا طبیعی بنظر می رسد. لذا چالشی نیز درمقابل آن شکل نمی گیرد. گویی اینکه همه چیز مطابق با خیرعمومی است. همه چیزعادی، و به لحاظ هنجاری مطابق با قاعده آزادی های اجتماعی و سیاسی است، ازاینروی سلامت سیستم رقابت جویی در زیر نقاب نیک خواهی و بشردوستی باید همواره حفظ شود. ولی آنچه که از دست می رود، این است که در فلسفه سیاسی لیبرال شخصیت و پیوندهای اجتماعی است که مضمحل شده و به نوبه خود ثبات اجتماعی شکننده ای را بوجود می آورد که فقط بربنای قراردادی برای تعیین شرایط و استانداردهای رقابت جویی برای اصالت سود تعریف می شود.

با این اوصاف، جوامع درحال تغییری باشند. شرایط جهانی شدن، ضرورت جابجایی های ناشی از ضرورتهای شغلی و خانوادگی، و مهاجرت، همگن سازی اجتماعی را با چالشهای جدی مواجه ساخته است. حضورفرهنگهای مختلف که هویتهای غیرلیبرال نمایندگی می کنند، جوامع لیبرال را با چالش چند فرهنگی بودن مواجه ساخته است. در این شرایط موضوع اقلیتها، نیازها، انتظارات، و حضور فرهنگی متفاوت آنها این پرسش را مطرح می سازد که آیا فلسفه سیاسی لیبرال می تواند همچنان بر همگون سازی اصرار ورزیده و مردم را درخود جذب ومستحیل سازد؟ والزر در کتاب حیطة های عدالت، با نقدی عمیق نسبت به نظریه لیبرال، توضیح می دهد که بازبینی پیش فرضهای نظریه لیبرال برای انطباق خود با تحولات جدید ضروری می باشد. این بازبینی بویژه رابطه غیرقابل اجتنابی با اهمیت مفهوم برابری در جوامع متکثر دارد. بخصوص از نگاه فلسفه رمانتیک، مردمی که درجامعه زندگی می کنند، فهم مشترکی از خود دارند که براساس آن جامعه بربرد پیشی می گیرد چرا که فردیت برآمده از بافت اجتماعی است. بنابراین جدایی آنان از احساس با هم بودن، زندگی را برایشان فاقد هدفی عمیق و معنی می سازد. علاوه براین، برای اینان مفهوم خیرعمومی برمفهوم حقوق و آزادی های فردی الویت دارد. بنابراین در جوامع به لحاظ فرهنگی متکثر، مفهوم آزادی و برابری مستلزم شناخت ویژگی های فرهنگی اقلیت ها و آزادی آنان در برخورداری ازسنتها و رسوم خود می باشد. یعنی اینکه خیر ماهیتا مرجح بر حقوق انفرادی در نظریه لیبرال می باشد. آیین امرضرورت بازبینی اصل مفهوم مجرد فرد برای بازگشت به ریشه ها و الویت را ضروری می سازد. این درحالی است که فلسفه لیبرال همواره همه کسانی که می خواهند هرنوع مفهوم خیررا مقدم برحقوق و آزادی های اساسی قلمداد کنند، غیر متعارف وغیرعقلایی فرض کرده و آنان را ازگفتمان اجتماعی به حاشیه می راند. ولی درپرتو ضرورتهای جدید این پیش فرض لیبرال باید ضرورتا تغییر یابد.

این ضرورت وقتی بیشتر احساس می شود که درجوامع لیبرال صنعتی شرایط زندگی به دلیل جابجایی ها افراد را از یکدیگر جدا ساخته و نوعی درهم ریختگی ایجاد کرده و نظمهای پیشین را به بی ثباتی می کشاند. اینگونه جابجایی ها شامل تحرکات جغرافیایی، اجتماعی، سیاسی، و تحرکات حاصل از شکل گیری خانواده، همراه با توسعه دانش، و نیز پیشرفتهای تکنولوژیکی هرچند از نقطه نظر لیبرالیسم پیش شرطهای موفقیت درتأمین سعادت انسانها می باشد، ولی در واقع نوعی احساس از دست دادن تعلق و اینکه چنین ازدست دادنی واقعی و اجتناب ناپذیر است همراه ساخته است. نتیجه این نوع جابجایی ها کاهش "احساس کارایی" است که با تأثیرات عمده ای بر تعهد و روحیه مردم همراه است (ص ۱۳). افزون براین همان فرهنگ لیبرال مردم را از یکدیگر جدا ساخته است. ما کمتر درخصوص همدیگر می دانیم. فرایند اقتصاد بازار، رقابت های حاصل از روح سرمایه داری و روندهای شهرنشینی، مردم را از یکدیگر و از خودشان جدا ساخته است. شاید آثار اولیه این جدایی ها مطلوب بنظر برسد. ولی درعمل نوعی بی تفاوتی نیز با خود به همراه می آورد که در هنگام سختی خالی از آسیب و زیان نیست. این بی تفاوتی ها در مرکز و متن انسجام اجتماعی لیبرال که در اثر قرارداد اجتماعی حاصل شده است، حفره هایی ایجاد می کند که به موجب آن ادراک هویتی فرد را با مشکلاتی جدی همراه می سازد. از همین روی بازنگری در مفاهیم لیبرال عملاً اجتناب ناپذیر می باشد. البته باید اذعان داشت که جامعه خود این بازنگری را آغاز کرده است. جنبش های هویتی، عدالت جویی، خدمات عام المنفعه، و یا حقوق بشری، مخصوصاً در شرایط اضطراری، احساس با هم بودن، سرنوشت مشترک، و احساس وظیفه نسبت به یکدیگر را برانگیخته اند. این چنین بازبینی هایی روح نوبتی به فلسفه لیبرال می بخشد. بنابراین شکل گیری انجمن های داوطلبانه، نگرگرای، تحمل و مدارا، حفظ حریم خصوصی، ضرورت سخن آزاد، و فراهم بودن مشاغل و تخصص ها به روی استعدادها و غیره غیر قابل اجتناب می باشند (ص ۱۴). این تحولات می تواند فلسفه لیبرالیسم را ریشه های دردرون متن های متکثر و چندگانه فرهنگی و هویتی آشنا ساخته و به واسطه آن به باز تعریف مفهوم خیرعمومی کمک نماید.

۵. خلاصه و نتیجه گیری

بنظر می رسد که تضادهایی میان حقوق بشر و آزادی های مدنی و سیاسی با مفهوم خیرعمومی وجود دارد. در واقع نظریه لیبرال که بربنای آزادی های افراد بنا شده است با نظریه خیرعمومی که منافع کل جامعه را دربرمی گیرد ناسازگار است. البته این ناسازگاری را می توان درتفاوتهایی که میان دمکراسی لیبرال و دمکراسی اجتماعی وجود دارد نیز مشاهده کرد. لذا این نکته ممکن است به آسانی درذهن شکل گیرد که ازمیان این دو باید یکی را برگزید، و طبیعی است که قدرت و فراخوان آزادی های بنیادی آنچنان قانع کننده است که اذهان را به سوی خود فرا می خواند. ولی هرگاه به اعماق روشنگرایانه این دو رهیافت نگاه می کنیم، درمی یابیم که این دو یکدیگر را تکمیل می کنند. نظریه لیبرال ماهیتی رهایی بخش دارد چرا که برخورداری از آزادی های بنیادین را اولین و مهمترین حقوق انسانها دانسته و آنرا به منزله شرط گریزناپذیر مقابله با حکومتهای استبدادی قلمداد می کند. علاوه براین، برخورداری از این آزادی های بنیادین روابط اجتماعی را نیز به گونه ای هماهنگ می سازد که درآن همه بتوانند در رفتار های درون گروهی از برابری کامل؛ و به تبع آن عدالتی مساوات طلبانه، برخوردار شوند. طبیعی است که این حقوق و آزادی ها که ازعاملیت انسانی سرچشمه می گیرند، خود راه را برای تحقق عاملیت، یعنی تحقق عینی و اجتماعی عاملیت، درجامعه همواری سازند. درعین حال با ایجاد شفافیت، مسئولیت پذیری و پاسخ گوئی را بعنوان ضامن حراست از آزادی های بنیادین

ترویج می‌دهد. نظریه‌های مرتبط با خیرعمومی به نحوه تحقق آزادی‌ها در متن اجتماعی و کاربردی آن توجه داشته و به اهمیت حقوق و آزادی‌های بنیادین در مرکز تعاملات اجتماعی فرا می‌خواند. بنابراین از محدودیتهای نظری فلسفه لیبرال فراتر رفته و به تحقق آزادی‌ها توجه می‌کند. برای اینان، حقوق و آزادی‌های بنیادین را نه فقط بر مبنای مفاهیم فردگرایانه آن، بلکه باید در حقوق کارگران، حقوق همبستگی، حقوق و آزادی‌های ارتباطات، صلح و عدالت، حقوق مرتبط با خودبیانی آزادانه که در برگیرنده حقوق زنان، اقلیتهای قومی و مذهبی، و دیگر گروه‌های سرکوب شده می‌باشد، و یا حقوق محیط زیست، در نظر گرفت. درحالیکه نظریه لیبرال واضح و مدافع نسل اول حقوق بشری باشد، نظریه خیراجتماعی با نسل‌های تکمیلی گفتمان از نسل دوم تا نسل پنجم حقوق بشر توجه دارد. درحقیقت، نظریه خیرعمومی ضمن تایید اهمیت آزادی‌های عمومی می‌خواهد اینگونه حقوق و آزادی‌ها را در جهت بهره‌برداری مشروع از امکانات اجتماعی در اختیار صاحبان آن قرار دهد. درحقیقت، نظریه خیرعمومی با عطف توجه به منابع الهام و زمینه‌های ظهور گفتمان حقوق بشر، و نیز بزرگداشت مفهوم شان و کرامت انسانی، تحقق عملی اینگونه نویدهای متعالی و رهایی بخش در جوامع انسانی را در مرکز توجه بویژه در سیاستگذاری‌های عمومی قرار می‌دهد.

فصل دوم:

ضرورت رابطه هماهنگ میان حقوق بشر و خیر عمومی

چکیده

مفهوم خیر عمومی اساساً دربرگیرنده منافع عمومی جامعه بوده و بنابراین درظاهر امر به سختی می تواند با گفتمان آزادی های مدنی و سیاسی که در زمره حقوق بنیادین افراد می باشد، از در تعامل درآید. اولی بنیادی اجتماعی و اشتراکی دارد و دربرگیرنده عدالت اجتماعی و اقتصادی است. عدالت اجتماعی می بایست ضرورتاً محدودیتهایی را بر آزادی های بی حد و حصر افراد تحمیل نماید. درحالیکه دومی، یعنی آزادی های مدنی و سیاسی، که با خود آزادی برای پیشبرد منافع را نیز شامل می شود، ناظر بر ضرورت حمایت و پیشبرد حقوق فردی اعضای جامعه می باشد. بنیادهای معرفت شناسی و خاستگاه فلسفی این دو مقوله حقوق حتی از در تضاد بایکدیگر بر می خیزند. لذا بی مورد نیست که حقوق مدنی و سیاسی بعنوان نسل اول حقوق بشر ماهیتی رهایی بخشی داشته و در اندیشه های فلسفی لیبرال تقدیس شده اند. ولی مفهوم خیر عمومی که ناظر بر تأمین حقوق جمعی و منافع عمومی بوده و بیشتر به نظریه های نسل دوم و سوم حقوق بشر نزدیک است. این مفهوم علی رغم بهره ای که از منابع فلسفی غرب می گیرد، معنای واقعی و عینی رهایی بخشی را به کل جامعه توسعه داده و از انبوهی با نظریه های سوسیالیستی درمی آمیزد هر چند که این آمیزش به معنی تأیید مارکسیزم نیست. بی تردید علی رغم بنیادهای معرفت شناسی متفاوتی که دارند، این دو مفهوم در جوامع سوسیال دمکراسی شمال اروپا و با درجه ملایم تری، بعنوان مثال، در کانادا و فرانسه محل پذیرش سیاستگذاری ها قرار گرفته اند. لذا باید خیر عمومی را بعنوان مقوم و پیشبرنده حقوق اقتصادی و اجتماعی دانسته و رابطه آن را حقوق مدنی و سیاسی فردی توضیح داد تا از پاره ای از برداشتهای گمراه کننده جلوگیری نمود.

کلید واژه ها: آزادی های مدنی و سیاسی، منافع عمومی، نظریه های رفاهی، حمایت های اجتماعی، حقوق اقتصادی و اجتماعی

۱. مقدمه

مفهوم خیر عمومی که دربرگیرنده حقوق اقتصادی و اجتماعی می باشد، و نیز حقوق فردگرایانه مدنی و سیاسی که ضامن تحقق آزادی های اساسی فرد اعضای جامعه می باشند، هر دو برای تأمین نیازهای بنیادین مردم تعریف شده اند. ولی مشکل این است که چگونه می توان رابطه ای سازنده میان این دو مقوله به ظاهر متناقض برقرار کرد. اولی نیازهای بنیادین را درمتم شرایط واقعی و عینی جامعه جستجو می کند، دومی نیازهای اساسی را لازمه تعریف مفهوم فرد می داند. ولی مشکل این است که چگونه می توان فرد را از حالت مجرد مفهوم انسان به شرایط عینی و نیازهای غیرقابل اجتناب کشاند و آنرا مورد حمایت قرار داد. بنابراین نزاع مربوط به ادراک نیازهای بنیادین در جایگاه های متفاوت و رابطه میان این دو جایگاه و نظریه های توضیح دهنده آنها می باشد. نظریه های

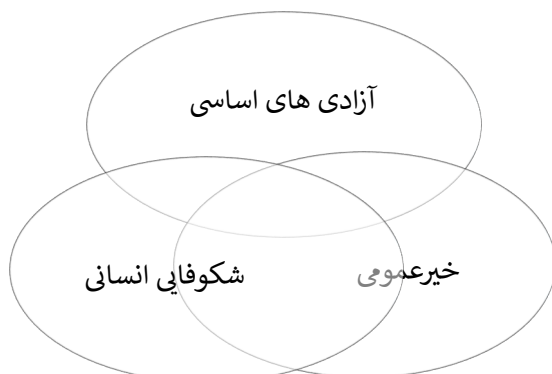
روح فلسفی ناظربراهیمت اینگونه آزادی‌ها می‌تواند تضاد ظاهری میان مفهوم خیرعمومی و آزادی‌های بنیادین را توضیح داده و ازخطا دربرداشتها جلوگیری نماید. توجه به اصل آزادی به این معنا نیست که آزادی را بی حد و حصر تلقی نموده و خیر و منافع عمومی را فراموش نماییم. بلکه موهبت برخوردارگی ازعالیترین خیر و خوبی، یعنی آزادی، به این معنی نوعی عقلانیت است که انسانها را درمتون مختلف اجتماعی و نرم‌ها و هنجارهای متکثر به سمت عالیترین خیر و خوبی هدایت می‌کند. همین قاعده کلی به منزله قانونی است که توسط ظرفیت عقلایی ادراک شده و مردم را دررفتارهای اجتماعی خود با محدودیتهایی مواجه می‌سازد. صدای این قاعده که به خود - کنترلی و احترام به دیگران فرمان می‌دهد، از درون شنیده می‌شود. درپرتو این جهت‌گیری فکری متناسب به هویت انسانی است که می‌توان نیازهای بنیادین را توضیح داد. بنابراین، هرچند که نیازهای طبیعی مانند غذا، مسکن، و پوشاک بنیادین می‌باشند، ولی اینها نیازهایی انسانی هستند که با ظرفیت عقلایی و اخلاقی انسان معنی پیدا می‌کنند. بدون درنظرگرفتن همین ماهیت انسانی نیازها، هر نوع مفهومی ازخیر و خوبی به پایین‌ترین درجه اهمیت خود یعنی تامین خوی حیوانی تنزل می‌یابد. نیازهای بنیادین باید از اصل انسانی سرچشمه گرفته و غایت خود را نیز درشکوفایی انسانی تعریف نماید. بنابراین گویا سلسله مراتبی را باید درمفهوم آزادی و مقوله‌های آن در پیش فرضهای خود درنظر گرفت. دربالترین مرتبه وجودی این سلسله مراتب آزادی‌های مدنی و سیاسی قراردارند. دیگر آزادی‌ها باید تابعی از این آزادی‌های بنیادین باشند.

حال در می‌یابیم که هردوی این نظریه‌ها بر ضرورت رهایی بخشی و نیز ضرورت پاسخ به نیازهای بنیادین توافق دارند. ولی اینکه انسان کیست و چه نوع نیازهایی بنیادین تلقی می‌شوند، و چه نوع حقوقی می‌تواند مردم را در تامین نیازهای خود یاری سازد اختلاف نظرهای جدی دارند. موضوع این است که آیا می‌توان ازاین رابطه متقابلا دفع‌کننده و سیاه و سفید دیدن فراتر رفت؟ چگونه می‌توان پیام‌های رهایی بخش حقوق بشر را بگونه‌ای همپرسه و متقابلا پیش‌برنده از درهمکاری با یکدیگر درآورد تا بتوانند همبستگی سازنده‌ای میان خود بوجود آورند؟ کدامین نظام سیاسی می‌تواند به جمع سازنده‌ای میان این دو نوع حقوق دست یابد تا بهتر بتواند منافع شهروندان خود را تامین نماید؟

این فصل با مراجعه به مشخصات دونگرش یادشده به حقوق بشر و توضیح مبانی فلسفی آنها پرسش‌های یادشده را محل بحث و کنکاش قرار داده و سعی می‌کند با استعانت از نمونه‌ها و مثالها راه روشنی برای همکاری میان این دو نگرش را نشان دهد. علاوه براین نگرش مبتنی بر دوگانه بودن دونظریه، این ویا آن، را با رهیافت همگرایی دو نظریه یعنی ضرورت تعامل میان آنها جایگزین می‌سازد.

۲. حقوق هماهنگ ضرورت شکوفایی اجتماعی و انسانی

مفهوم خیر عمومی مورد توجه کسانی است که همه ابعاد زندگی با معنا و هدفمند را برای خود و هم‌نوعان خویش در نظر می‌گیرند. منظور این است که برای آنان خود دوستی طبیعی و فطری ابعادی عمیقاً اخلاقی بخود می‌گردد به گونه‌ای که ادراک خویشتن خویش را با بودن با دیگران در مسیری همواره درحال تکامل اخلاقی و سعادت جامعه جستجو می‌کنند. این ویژگی خیر عمومی افراد را بر می‌انگیزد تا بواسطه قوه عقلایی خویش و پذیرش تصمیمات و قضاوت‌های منطقی، حقوق و آزادی‌های اساسی را به گونه‌ای تعریف نمایند که در نهایت منافع عمومی جامعه را در نظر داشته و فرصتی برای شکوفایی و تعالی انسانی فراهم آورد. از این روی هر نوع نگرش به آزادی‌های اساسی و نیز سیاست‌گذاری‌های مربوط به حفظ و پیشبرد آن باید تأمین‌کننده هدف نهایی خیر عمومی باشد. به عبارت بهتر نمی‌توان از حقوق و آزادی‌های اساسی بدون این هدف متعالی سخن به میان آورد. هر شهروند فاضل که فهم صحیحی از مفهوم انسان داشته باشد بخوبی درمی‌یابد که هدف نهایی از



استقرار حقوق و آزادی‌های اساسی همانا سعادت هم در ابعاد اجتماعی و هویتی انسانی است. و گرنه صرف برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی بدون الزام اخلاقی به آیین مسئولیت برای سعادت و بهزیستی دیگران معنی وجودی خود را از دست می‌دهد. به سخن دیگر، برخورداری از آزادی‌های بنیادین نه تنها منبع الهام برای ادراک و فهم خویشتن خویش به عنوان انسانی عاقل و به لحاظ اخلاقی بالغ می‌باشد، همانا لازمه تحقق خویشتن خویش در شرایط عینی اجتماعی و هماهنگی با خویشتن دیگران نیز می‌باشد. به عنوان مثال نمی‌توان استقرار حق و آزادی برای خویش را به عنوان عامل عقلایی و خودمختار از فرآیند توسعه انسانی و سعادت همگان و توسعه اجتماعی و اقتصادی مبرا دانسته و آنرا فقط در چارچوب منافع فردگرایانه محدود نمود. این اشتباه خواهد بود که حقوق مدنی سیاسی است که پیوستگی این حقوق را با خیر عمومی و هدف غایی شکوفایی انسانی از طریق بودن با دیگران نادیده گرفته شود. و این دقیقاً همان معضل نهفته در متن و مرکز ترجمان نادرست لیبرالیسم است که مفهوم آزادی را به برخورداری از حقوق بنیادین فردگرایانه کاهش داده و حتی مفهوم فردیت را نیز به معنی انتزاعی و انفعالی آن تفسیر می‌نمایند. به همین دلیل عمده نظام‌های لیبرال که ارزشهای این نگرش به جهان را به مدار فردگرایانه بریده از متن واقعیت‌های اجتماعی محدود نموده‌اند، قادر نیستند نابرابری‌های عمیق اجتماعی، بی‌ثباتی و گسست در ارزشهای اخلاقی و مسئولیت‌های اجتماعی، ویا زیانهای عمده به محیط زیست و بحرانهای اکولوژیک را توضیح دهند. به همین دلیل عمده اعتراضات در قبال ترجمان نادرست فلسفه اجتماعی اختیارگرایی لیبرالیسم از درون همان فلسفه لیبرال و در اعتراض به تفسیر کاملاً فردگرایانه مفهوم آزادی، شکل گرفته است. در این نگرش، منظور از مفهوم حق پیاپی است که به موجب آن جامعه‌ای استقرار یابد که در آن شهروندان بتوانند

علاوه بر دست یابی به آزادی های مدنی و سیاسی و نیز برخورداری از حقوق و فرصت های دموکراتیک، در راه تامین برابری اقتصادی، ریشه کنی فساد و تباهی حاصل از تفسیر نادرست آزادی، و حیات پایدار و مطابق با الزامات محیط زیستی نیز به موفقیت دست یابند. نموداری که در زیر نمایش داده شده است پیوستگی آزادی های بنیادین با مفهوم خیر عمومی و بواسطه آن شکوفایی و اعتلای انسانی را نشان می دهد.

شاید ذکر چند مثال بتواند رابطه مفهوم حقوق مدنی و سیاسی با مفهوم خیر عمومی و بهزیستی انسانی را بهتر توضیح دهد. در دموکراسی های مدرن حقوق و آزادی ها از یک سو پیوندی عمیق با منافع عمومی مانند حق آزادی بیان و اجتماعات، آزادی مطبوعات، اعتصابات قانونی دارد، و از دیگر سو شامل ضرورت احداث مکانهای عمومی نظیر پارک ها، معابر و خیابانها، امنیت عمومی و امثالهم می باشد. الزامات اولین پیوند، به عنوان مثال حق اعتصابات، اگر از مفهوم خیر عمومی جدا شود ممکن است تهدیدی به حقوق اساسی آنهاپی باشد که در اثر آن زیان هایی برای آنها داشته باشد. و پیوند های نوع دوم، مانند ایجاد پارک های عمومی، نیز از همان اهداف اجتماعی خیر عمومی منتزع گردد فلسفه وجودی خود را از دست می دهد به این دلیل که فرضاً افراد خاصی که باید از طریق سیستم مالیاتی هزینه های اینگونه منافع عمومی را تامین نمایند، آنرا در تضاد با آزادی های فردی خود تلقی نمایند. به این دلیل است که باید توضیح داد که بدون توجه به اهمیت آزادی های اساسی نمی توان ضرورت برخورداری از مکانهای عمومی به عنوان ابزارهای برخورداری از موهبت انسان بودن را توضیح داد. درحالی که همان آزادی های اساسی دربرگیرنده حقوق افراد نمی توانند از اینگونه الزامات اجتماعی و ضرورت ها فارغ باشند.

مثال دیگر را می توان از ضرورت حمایت اجتماعی از افراد آسیب پذیر بویژه در جوامع سوسیال دموکراسی اقتباس کرد. فرضیه اصلی مقوم حمایتهای اجتماعی به سادگی این است که در شرایط توسعه یافتگی اقتصادی و فرایند صنعتی شدن، اقشاری از جامعه به حاشیه رانده می شوند. در این شرایط دولت باید با حمایتهای اجتماعی از این افراد نه تنها آنها را وارد چرخه تولید وارد نماید، از همه مهمتر انسجام اجتماعی را نیز حفظ نماید. در واقع دولت باید منابع عمومی را به گونه ای تخصیص نماید که به موجب آن اینگونه افراد قادر شوند به نوعی همگرایی و یا همجوشی در فرآیند کلی جامعه وارد شوند. پس حمایت اجتماعی ضرورت عملکردی و پاسخ به نیازهای عینی جامعه می باشد. این شرایط بویژه وقتی بهتر می تواند توضیح داده شود که جامعه بنا بر دلایل مختلف با شوک های غیر منتظره مواجه شود. حمایتهای اجتماعی نیازی ضروری به این شرایط برای استمرار آرام و خالی از خلل در زندگی می باشد. فرضاً هنگامی که جوامع با ویروس کرونا مواجه شدند، عمده جوامع دموکراتیک غربی با برقراری بیمه های بیکاری ویژه و نیز برنامه های خاصی برای حمایت از مشاغل کوچک سعی نمودند با نوعی شوک درمانی چرخش طبیعی جوامع خود را حفظ نموده تا به نوعی بتوانند عدالت اجتماعی را نیز برای شهروندان خود تامین نمایند. طبیعی است که منابع اجتماعی باید بیشتر به آسیب پذیرترین افراد اختصاص یابد. هرچند که اینگونه حمایتهای اجتماعی در تضاد کامل با اصول آزادی های بنیادین و بواسطه آن مفهوم برابری می باشد، ولی به دلیل حفظ نظام اجتماعی و توجه به عدالت اجتماعی اجتناب ناپذیر هستند. در واقع، این چنین تضاد ظاهری توضیح دهنده این واقعیت غیر قابل انکار است که در شرایطی خاص باید خیر عمومی را بر آزادی های اساسی تقدم بخشیده و قیودی را بر حق برخورداری از آزادی های اساسی به نفع منافع اجتماعی تحمیل نمود.

متناسب با رابطه متقابل پیش برنده مفهوم خیر عمومی و آزادی های اساسی، می توان گستره این موضوع را به حیطه ای فراتر از ابعاد حمایت های اجتماعی نیز کشاند. به عنوان مثال در شرایطی جوامع زیادی در جهان درحال توسعه متأسفانه از وجود نظام های تمامیت خواه و سرکوبگر در عذاب می باشند، مفهوم خیر عمومی و ضرورت رهایی بخشی بسیاری از مردم را برآن می دارد که تا با اختیار کامل اراده و صرفاً از ناحیه مسئولیت اجتماعی آزادی های فردگرایانه خویش را به پای منافع عمومی قربانی کرده و رنج و عذاب زندانی و شکنجه شدن، محرومیت، و حتی حیات خویش را به جان خریداری نمایند. نگاهی ساده به تعداد زندانیان سیاسی در کشورهایمانند ایران به روشنی میزان آگاهی بالایی از بخشی از مردم را نشان می دهد که با پایبندی به خیر عمومی و رهایی بخشی هموطنان خویش از ظلم و ستم طبقات حاکم درد و رنج زندانی شدن و یا حتی اهدای جان خویش را برچشم بستن بر روی نیازها و واقعیت های جامعه ترجیح داده اند. این مثال نشان می دهد که عاملان پیش برنده خیر عمومی محدود به سازمان های دولتی نبوده و خود مردم نیز درصورت داشتن آگاهی از وظایف و مسئولیت های خویش می توانند نقش تعیین کننده رابطه میان آزادی های اساسی و خیر عمومی را بازی نمایند. بازتاب ساده ولی غیرقابل تردید این اهمیت دادن به رهایی بخشی هموطنان از ظلم و تحقیر و سرکوب این است که همه مردم خود را به منافع عمومی پایبند می سازند تا بتوانند کل جامعه را در مسیر فراهم آوردن زمینه های برخورداری از آزادی های فردی هدایت نمایند. بنابراین بهبود شرایط زندگی افراد به تغییرات بنیادین در شرایط اجتماعی و سیاسی یعنی حصول به دروازه های دموکراسی و مردم سالاری بستگی پیدا می کند. هرگاه این دو مفهوم با یکدیگر بیا میزند، احساس انسان بودن و تلاش برای توسعه و شکوفایی انسانی جلوه های راستین و عملی به خود می گیرد.

بنابراین هدف از تامین آزادی های اساسی فراتر از پاسخگویی به نیازهای فردی و بریده شده از شرایط و واقعیت های اجتماعی می باشد. به دلیل همین پیوستگی مفهوم آزادی با خیر عمومی مسئولیتهای ناظر بر حفظ و پیشبرد آزادی ها از یک سو، و منافع عمومی از دیگر سو، از حالت و ماهیت داوطلبانه فراتر رفته و به وظیفه ای غیر قابل اجتناب برای ایجاد تغییر در شرایط تبدیل می شود. این نکته مهمی است که وظیفه برای عدالت اجتماعی را صرف نظر از هرگونه محاسبه منافع و یا زیان برای فرد اقدام کننده، گریز ناپذیر می سازد. در حقیقت نمی توان خود را موجود عقلایی آزاد و دارای شان والای انسانی دانست ولی از توسعه افق های اندیشه در جهت خیر عمومی و عدالت اجتماعی غفلت ورزید. این دو لازم و ملزوم و تقویت کننده یکدیگر می باشند. هر کدام بدون دیگری نامفهوم و غیر قابل تحقق باقی خواهد ماند. به سخن بهتر، رابطه میان آنان مانند رابطه ظرف و مظروف است. بدون ظرفیت اجتماعی متناسب و عادلانه هر نوع مفهومی از آزادی از امکان عملی شدن خود بی بهره و تهی می ماند، و بدون ضرورت دفاع از آزادی های اساسی و پیشبرد آنها مفهوم خیر عمومی ضرورت وجودی و تاسیسی خود را از دست می دهد. به دلیل نادیده انگاشتن همین رابطه و وابستگی متقابل میان دو مفهوم، هم نظام های لیبرال از دست یابی به عدالت اجتماعی متناسب با فلسفه رهایی بخشی لیبرالیزم باز مانده اند و هم نظام های جمع گرایی به پوسته ای بی محتوی و متحجر و سرکوبگر تبدیل شده اند.

پیوستگی دو مفهوم یاد شده، بعد چالش گر دیگری از گفتمان آزادی و حقوق بشر را نیز به معرض نمایش می گذارد. اگر حقوق بشر گفتمانی عام برای رهایی همه مردم باشد، این گفتمان باید به همه ابعاد حیات اجتماعی ناظر بوده تا بتواند حق تعیین سرنوشت در حیطه های اقتصادی و فرهنگی - هویتی را نیز خطاب قرار دهد. جریان اصلی حقوق بشر در آغازین مراحل ظهور خود در اعلامیه جهانی حقوق بر ماهیت بیطرفانه حقوق تصریح نموده و از حقوق انسانی سخن به زبان آورد که در

حالتی انتزاعی مفهوم حیات را تداعی می‌کرد. نظریه حقوق طبیعی نهفته در پشت این نگرش به یکسانی ارزش انسان، یعنی شان و منزلت او، توجه داشته و می‌کوشید گفتمانی را معرفی نماید که فارغ از ویژگی‌های هویتی - فرهنگی و یا اجتماعی و اقتصادی مردم باشد. بی‌تردید این تلاشی بود برای رهایی بخشی همه آنهایی که از سیاستهای تمامیت‌خواه نظام‌های فاشیسم آسیب‌های جدی دیده بودند. درعین حال، این مفهوم آزادی ضمانت اجرایی برای جلوگیری از مخدوش کردن حیات انسانی در آینده نیز مقرر می‌داشت. ولی این واقعیت از نظر دور نگه داشته شد که انسان مفهوم حیات خویش را نه در خلا و حالتی انتزاعی بلکه در متن شرایط اجتماعی و اقتصادی یافته و تعریف می‌کند. ماده اول اعلامیه به صراحت تصریح می‌دارد که "تمام افراد بشر آزاد زاده می‌شوند و از لحاظ حیثیت و کرامت و حقوق با هم برابرند. همگی دارای عقل و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه ای برادرانه رفتار کنند". ولی اعلامیه از این واقعیت چشم فرو بست که همان کرامت ذاتی باید پشتوانه برخورداری انسانها از آزادی‌های اساسی در جامعه ای باشد که با معیارهای عدالت اجتماعی و خیر عمومی تعریف می‌شود. بنابراین عام بودن گفتمان حقوق بشر نمی‌تواند فقط به حقوق و آزادیهای مدنی و سیاسی محدود شود. علاوه براین تعریف مفهوم بشر در گفتمان جریان اصلی حقوق بشر یک سویه و جانبدارانه است. چگونه می‌توان در جامعه ای که توسط طبقات به لحاظ اقتصادی و فاسد به غنیمت گرفته شده و با جریانات با نفوذ سیاسی و مذهبی مشروعیت غارت‌های بی‌حد و حساب را توجیه میکند، از آزادی‌های مدنی و سیاسی سخن راند. مبارزه برای آزادی و حقوق بشر باید در برگرفته هر دو وجه رهایی بخشی یعنی رهایی از ظلم و ستم نظام‌های تمامیت‌خواه و ایدئولوژیک و پشتوانه‌های مالی و اقتصادی آن، و همچنین رها شدن از تلقینات مسلکی همراه باشد. و گرنه همان گفتمان رهایی بخشی ابزاری برای سلطه طبقات حاکم بر جان و مال و اندیشه و حیات مردم می‌شود.

باید در نظر داشت که داعیه عام بودن حقوق بشر، یعنی اینکه دربرگیرنده حقوق همه انسان است، هنگامی به گفتمان رهایی بخشی نزدیک می‌شود که بتواند در برگرفته حقوق اجتماعی، اقتصادی، هویتی، فرهنگی، و قومی مردمی باشد که در حیات جمعی خود را تعریف می‌کنند. به همین دلیل حقوق بشر نمی‌تواند بر نیازهای اساسی جامعه، دفاع از ستم دیدگان، و آنهایی که به لحاظ اجتماعی آسیب دیده اند چشم فرو بندد. بعنوان مثال چگونه می‌توان داعیه حق آزادی و یا وجدان را به عنوان حقوق بشر تصدیق نمود ولی به حق برخورداری از آموزش که وسیله اصلی آگاهی‌های انسانی است توجه نداشت؟ اگر دولتها خود را به حقوق بنیادین افراد برای حیات واقعی خود متعهد نسازند، چگونه می‌توان آزادی‌های مدنی و سیاسی فردی را در جامعه محور سعادت انسانها قرار داد؟ بیان حقوق بشر با تکیه بر این گونه نقطه نظرات و تکیه بر عدالت اجتماعی می‌تواند حقانیت خود برای رهایی بخشی انسان‌ها را به معرض نمایش بگذارد. اگر حقوق بشر مفهومی عام است باید بتواند عموم مردم را آنگونه که زندگی می‌کنند، و با در نظر داشتن همه ابعاد زندگی آنان خطاب قرار دهد. گفتمان برابری باید با تفاسیری دقیق از نیازهای همه جانبه انسان شرایط منصفانه زندگی برای آنان را تعریف نماید و گرنه برابری بدون انصاف و عدالت جویی همه معانی ارزشمند خود را از دست می‌دهد. نمی‌توان از آزادی‌های اساسی و برابری سخن گفت ولی حقوق خاص برای دفاع از زنان که همواره به لحاظ تاریخی در درون جامعه ای مرد سالار سرکوب شده و یا با توجیهات مذهبی، تلقینات ایدئولوژیک، و یا رسوم غیر انسانی اجتماعی همواره نادیده گرفته و قربانی دیدگاه و روشهای انسانی

⁵⁴ Equality

⁵⁵ Equity

شده اند، را از نظر دور داشت. حقوق زنان حیظه ای به مراتب فراتر از برخورداری از آزادی های مدنی و سیاسی دارد. این حقوق نه تنها و بی تردید باید در برگزیده حق انتخاب آنها برای زندگی متناسب با ویژگی های زنانگی آنان باشد، باید همچنین با تغییرات عمیق ساختاری برای عبور از تنگناهای سنتی غیرانسانی و غیرعادلانه برخاسته از رسوم و باورهای نادرست که عامل تاریخی رنج های آنان بوده است همراه باشد. به همین دلیل نمی توان با گفتمان برابری برخاسته از مدل اعلامیه جهانی جایگاه انسانی آنانی را که زیر عنوان جنسیت همواره مورد تبعیض های بی رحمانه بوده اند را پاسخ گفت. هر نوع گفتمان آزادی بر بنای جنسیت باید با حقوق خاص و تکوینی که ترمیم کننده رنج های تاریخی زنان بوده است، همراه باشد. به عبارت بهتر نمی توان برای برقراری برابری جنسیتی دایره تعریف حقوق بشر را به حقوق مدنی و سیاسی و یا مفهوم برابری محدود نموده و حضور آزادانه و فعال زنان را به عنوان یکی از ارکان خیر عمومی نادیده گرفت.

به همین سان عام بودن مدل اعلامیه حقوق بشر که بر مفاهیم بیطرفی اصرار دارد، و یا اصل برابری و نیز همسانی کرامت انسانی را معیار تحقق حقوق و آزادی های اساسی می داند، نمی تواند چشم بر روی ویژگی ها و نابرابری های هویتی، فرهنگی، مذهبی، و یا قومی فرو بندد که موجبات رنج های تاریخی بخش بزرگی از مردم را در جوامع مختلف و به اشکال گوناگونی باعث شده است. نمی توان با گفتمان برابری به معنی انتزاعی آن به محرومیت های قومی، زبانی، و یا هویتی پایان بخشیده و یا تبعیض ها، کشتارها و جنگهای داخلی برخاسته از همان رنج های تاریخی را از میان برداشت. بی تردید گفتمان برابری شاه کلید گشودن دروازه های آزادی و رهایی بخشی است. ولی این گفتمان باید در درون شرایط تاریخی که در آن نابرابری ها شکل گرفته و در باورها، جهان بینی ها، سیستم های اعتقادی، و ساختارهای اجتماعی ریشه دوانده است، معنای واقعی جامعیت و عام بودن خود را تثبیت نماید. تنها از طریق دربرگرفتن گروه هایی که بنابر همان تبعیض های تاریخی مظلوم واقع شده و حقوق آنها نادیده گرفته شده است، می توان جامعیت مدل اعلامیه جهانی را احراز نمود. این امر مستلزم نگاهی اجتماعی و اقتصادی به عدالت و اجرای خیر عمومی می باشد که نفع آحاد افراد جامعه بویژه گروه های آسیب پذیر می باشد. یعنی اینکه ویژگی عام و یا جامع بودن گفتمان حقوق بشر را نمی توان به تحقق آزادی های اساسی بر بنای حقوق مدنی و سیاسی فردگرایانه محدود نموده و دریافت مفهوم فردیت در نظام های هایی که به شکل های مختلف تبعیض نسبت به اتباع خود برقرار می دارند را از نظر دور داشت. عدالت اجتماعی جوهره رهایی بخشی گفتمان حقوق بشر و آزادی خواهی است. این عدالت خواهی که در مرکز نظریه خیر عمومی قرار می گیرد، بطور ضروری قیودی را بر مفهوم آزادی به معنای فردگرایانه لیبرال آن تحمیل می نماید تا بتواند نیازها و منافع اجتماعی را تامین نماید. البته این اعمال محدودیت به آزادی های فردگرایانه ناچیز بوده و فقط میزان برخورداری از حقوق و آزادی های خود-محورانه و بی اعتنا به منافع جامعه و بویژه گروه های آسیب پذیر را محدود می نماید. در واقع فراخوانی است با توجه به محدودیتهای اخلاق برخاسته از حقوق فردی و ضرورت هماهنگی آن با یک سیستم اخلاقی که به حقوق اجتماعی نظر دارد.

در حقیقت تحقق عدالت اجتماعی مستلزم هم گرایی میان حقوق مدنی و سیاسی فردی و حقوق اقتصادی و اجتماعی می باشد که این دلیل که این هم گرایی می تواند نوعی تعامل میان مفهوم خیر به معنی فردگرایانه آن و مفهوم خیر عمومی درجهت حمایت از حقوق جمعی فراهم آورد. این هماهنگی اهمیت تدوین برنامه های مدون برای مقابله با نابرابری های عمیق اجتماعی و فقر گسترده، ضرورت توجه عام به مسئولیت های اجتماعی صاحبان مشاغل و کارفرمایان بحران آلودگی محیط زیست و آفات اکولوژیکی، و یا عدم سرمایه گذاری در آموزش و پرورش برای کاستن از جرایم و آلودگی

های اجتماعی را مورد توجه قرار می دهد. پس هرگاه جامعه ای با نابسامانی های مختلف، رشوه گیری، ناکارکردی سیستم، تن فروشی، انواع قاچاق، رانت خواری، سوء استفاده گروه های فشار شامل مافیا و عوامل مذهبی و نظامیان، و نیز انگل زاده ها که سرمایه های جامعه را در انحصار خود گرفته اند، مواجهه شود، علت آنرا باید در عدم تعهد به خیر عمومی و بی اعتنایی به عدالت اجتماعی جستجو کرد. این به معنی نادیده گرفتن رقابت های سالم در عرصه اجتماعی و یا بازار آزاد برای پیشبرد منافع فردی و قانونی نیست. بلکه ضرورت وضع و اجرای قوانینی است که دستیابی غیر اخلاقی و غیر قانونی به منافع فردی افسار گسیخته را کنترل نماید. باید نهادها و سیستم های تامین و تاسیس شوند که منافع همه جامعه شامل یک نظام سیاستگذاری موثر و کارای برای پیشبرد خیر عمومی باشد. اجزای این سیاست گذاری باید بطور عمده شامل این موارد باشد: مراقبت های بهداشتی عمومی، حمایت از گروه های ضعیف نگه داشته شده، نهادهای تامین امنیت عمومی، نظام قضایی بی طرفانه و مبتنی بر اصل برابری در برابر قانون، حفاظت از محیط طبیعی و عاری از آلودگی، برقراری زیرساختارهای حمل و نقل عمومی و مقرون به صرفه برای همه مردم، پیشبرد نشاط و شادی در جامعه برای شکوفایی روح و روان، حمایت از آزادی بیان، اندیشه، و وجدان، تامین حق برخورداری مردم از انتخاب پوشش متعارف، و یک سیستم اقتصادی مولد و عاری از رانت خواری. این چنین برنامه های معطوف به خیر عمومی نه فقط شکوفایی اقتصادی و اجتماعی، بلکه توسعه سیاسی و فرهنگی، و از همه مهمتر اعتلای انسانی را در بر خواهد گرفت.

همانگی میان انتخاب های فردی و ضرورت برقراری خیر عمومی، ناگزیر اهمیت آموزش های بنیادین، رسانه های جمعی آزاد و کنشگر، و حیطه های هنر خلاقانه، و یا فضاهای ورزشی ایجاب می کند تا به موجب آن آگاهی های عمومی مردم و مسئولیت های اجتماعی آنها برای فضایل اجتماعی رشد و نمو یافته و احترام به یکدیگر، تساهل و مدارا، و فرهنگ عشق و دوستی را در میان آنان برانگیزد. فضایی شکل می گیرد که در آن ماهیت و محتوی حریم خصوصی محترم شمرده شده و حریم عمومی با عقلانیت جمعی و آزادانه مردم و با رعایت حقوق دموکراتیک تعریف خواهد شد. خشونت جای خود را به عقلانیت داده، تعصبات گوناگون با تساهل و مدارا جایگزین شده، و احترام به یکدیگر در بالاترین جایگاه فضایل اجتماعی قرار می گیرد. در این شرایط مردم هم منبع قانون و مشروعیت آن و هم موضوع قانون بوده و خود را براساس آن ملزم می سازند. معیار عمومی و پارک ها، زیرساخت های اجتماعی، تاسیسات و نهادها، و همه فضاهای عمومی متعلق به خود مردم تلقی می شود تا اینکه توسط کسانی خود را ارباب مردم دانسته و با اعمال فشار و یا تحمیق مردم تعریف و تامین شود. از آنجاییکه در همه شهروندان در تامین خیر عمومی مشارکت داشته و از مواهب آن نیز بهره می برند، خود را برای اینگونه منافع پاسخگو دانسته گویی و همواره در پیشبرد آن در نزد دیگران نیز می کوشند. این احساس تعهد نسبت به خیر عمومی در تکوین شخصیت اجتماعی افراد نقش داشته و نوعی کاراکتر اجتماعی در آنها به وجود می آورد که به موجب آن فرد انسانی از طریق رابطه ای فعال با گروه هم پیوند سیاسی برقرار می سازد. این رابطه متقابلاً پیش برنده فردیت، قوام بخش نهادهای آزاد، و حفاظت از منافع عمومی خواهد بود.

بحث دیگری نیز به همانگی میان برخورداری از آزادی های فردی و خیر عمومی کشیده می شود. بحث این است که با جدایی دو مقوله حق و ضرورت یادشده یعنی اهمیت بدون چون و چرای برخورداری از آزادی های فردگرایانه از عدالت اجتماعی، اولی از حضور واقعی و موثر در صحنه معادلات اجتماعی بازمانده، و دومی نیز امکان تحقق خود را از دست می دهد. در جوامعی که در آنها عدالت اجتماعی حضور فعال و موثر ندارد نمی توان از آزادی های فردی و برابری های حاصل از آن

بعنوان اصولی عام و دربرگیرنده سخن گفت و به همین ترتیب نمی توان با تکیه بر آزادی های فردگرایانه و بدون ایجاد ضوابطی برای برخورداری از آن، به توسعه و شکوفایی اجتماعی و اقتصادی دست یافت. با جدا شدن از جامعه، و با نادیده انگاشتن ریشه های عمیق و کهن وابستگی های قوی، زبانی، و هویتی، نه تنها امکان اجرای فردیت و شکوفایی آن فراهم نمی شود، از همه مهمتر احساس بی پناه ماندن در فضای رقابتی فرد را با مشکلات عدیده روحی و عاطفی مواجه می سازد. حتی ممکن است مفهوم حیات معنی دار نیز از دست برود. علاوه بر این، آثار اینگونه منزوی ماندن و قطع شدن ریشه های اجتماع گرایی باعث تضعیف نهادهای اجتماعی، زوال همبستگی، فراموش کردن سنن اجتماعی و اخلاقی، و درنهایت کنار نهادن فداکاری ها برای جمع خواهد شد. به همین دلیل واژه های زیبایی مانند آزادی های فردی و یا توجه به اهمیت اجتماع معانی واقعی خود را از دست می دهند. با قطع ریشه های اجتماعی مفهوم فردیت، درکنار هم زندگی کردن به اشتباه معادل جامعه گرایی تلقی می شود، در حالیکه آنهایی که در ساختارهای اجتماعی زندگی می کنند فضایل اجتماعی و حیات بخش مانند همیاری، معاضدت، صله رحم، و عدالت اجتماعی را با رقابت جوئی، برتری طلبی، و خود نمایی جایگزین می نمایند. تواضع جای خود را به خود شیفتگی می دهد، احساس وظیفه به ستایش خویش می گراید، و مهر ورزیدن به عداوت های فریب کارانه، اخلاص و یک رنگی جای خود را به تظاهر و هزار چهره بودن می سپارد، اعتماد در برابر تردید ها و توطئه ها سر فرود می آورد، و ایمان در هزار پستوی تحجر و تملق گوئی به مسلخ کشیده می شود. این درحالی است که فردیت در اصالت اجتماع شکوفا می شود و از طریق تعلق خاطر به اجتماع و مسئولیت نسبت به بهزیستی اعضای آن، هویت خود را حاصل می کند. محصور بودن در ساختارهای اجتماعی ضرورتاً به معنی برخورداری از آزادی های بنیادین نیست، و به همین سان سبک زندگی مبتنی بر قرارداد اجتماعی نیز بازتاب دهنده فردیت انسان ها نمی باشد. آنچه که ضرورت عبور از این تنگناها را فراهم می سازد، همانا دریافت رابطه متقابل میان آزادی های اساسی و خیر عمومی است. تنها در این شرایط است که قلب ها به یکدیگر گره می خورد و "سراچه من و تو" جای خود را به "خانه همه ما" می سپارد.

۳. حقوق هماهنگ ضرورت حیات اجتماعی

بنابراین پرسش هایی همچنان اذهان را به خود مشغول می دارد. چگونه می توان در عین برخورداری از آزادی های اساسی نه تنها فردیت خویش را به منصفه ظهور رساند، بلکه قوام و حیات اجتماعی را نیز تداوم بخشید؟ واقعاً چگونه می توان آزادی های اساسی را پیش برده و از حقوق فردگرایانه دفاع کرد، ولی درعین حال نارسایی های آن حقوق را نیز شناسایی کرده و راه حل هایی برای آن ارایه نمود؟ چگونه می توان روح اصالت جامعه را برای بارور سازی فضایل اجتماعی استوار نگه داشت؟ چگونه می توان اعتماد اجتماعی را برای تکوین حیات جمعی و منافع عمومی برانگیخت؟ چگونه سعادت فردی و خانوادگی را از طریق بازیابی مفهوم آزادی و استقلال در تصمیم گیری با تنوع فرهنگی، احترام به تفاوت های هویتی، و ضرورت خود بیانی به گونه ای هماهنگ در هم آمیخت؟ چگونه می توان نظام سیاسی و دولت را به پیشبرد عدالت اجتماعی واداشت، و درعین حال خود را نیز به چنین منفعت اجتماعی متعهد نمود؟ چگونه پیش فرض های خود در خصوص حق آزادی را با تعهد برای بازسازی نهادها و نرم های اجتماعی برای حفاظت از حیات جمعی برانگیخت؟ چگونه می توان مردم را به این تامل واداشت که با فردگرایی صرف نمی توان به اهداف زندگی دست یافت، پس باید با هم بود و اصالت جامعه را راهنمای زندگی قرار داد؟

تامل در خصوص این پرسشها بی تردید در نگاه اول و به درستی اهمیت فرهنگ فردگرایانه و آزادی‌های بنیادین را بعنوان راهنمای عمل پیشنهاد می‌نماید. در این نظریه که از سوی فلسفه لیبرال، مخصوصاً لیبرالیسم اقتصادی نمایندگی می‌شود، آزادیهای فردی و خیر عمومی با یکدیگر آمیخته‌اند. مادامی که مردم بنا بر تمایلات طبیعی و فطری خویش برای سعادت و بهروزی خود و خانواده تلاش می‌کنند، جامعه نیز از مواهب و دستاوردهای این تلاش‌ها بی بهره نخواهد ماند. در واقع تلاش انسان برای کسب منافع فردی از ویژگی‌های طبیعی او سرچشمه می‌گیرد. بنابراین سود جویی نه تنها امری مطابق با طبیعت انسانی است، از همه مهمتر نیازی حیاتی و نوعی فضیلت برخاسته از ویژگی‌های انسانی است. ولی این ویژگی طبیعی سود جویی به تنهایی و توسط افراد انسانی قابل تحقق نیست، هرچند مردم می‌دانند که با تعامل و تبادل در بازار آزاد مزایای بیشتری می‌توانند برای خود به دست آورند. این تمایل به تعامل نیز بخش دیگری از طبیعت انسانی است (اسمیت ۱۸۱۴، ص ۱۵). از همین روی، باید فضایی در جامعه برقرار شود تا آنها این فرصت را داشته باشند تا با آزادی کامل و بدون هر نوع تضییقاتی براساس فراخوان طبیعی خویش حیات خود را تکوین بخشند. برخورداری از آزادی‌های فردی، فراگرفتن صدای طبیعت انسانی، ضرورت‌های حیات، تبادل در بازار، همکاری برای به حد اکثر رساندن سود، و رفاه انسانی با یکدیگر آمیخته و اجتناب ناپذیر می‌باشند. نمی‌توان بدون برخورداری از آزادی‌های بنیادین فردگرایانه حتی هویت انسانی خود را باز یافت. طبیعت انسانی نا خود آگاه او را به برخورداری از این آزادی فرا می‌خواند. البته تلاش برای پیشبرد منفعت شخصی بنابر همان طبیعت انسانی هرگز نباید به بهای آسیب به دیگران رساند تمام شود چرا که همواره تلاشهای طبیعی زیر نظارت و قضاوت صدای وجدان هستند. این صدا به منزله ناظر بی طرفی است که از ما می‌خواهد دقت کنیم که آیا تمایل طبیعی ما با خیر عمومی و منافع اجتماعی در تضاد است یا نه. صدای وجدان، آنگونه که اسمیت در نظریه احساسات اخلاقی توضیح می‌دهد، که نوعی قضاوت برای معیار سنجش صحیح بودن اقدامات به لحاظ طبیعی آزاد - محور سود جویانه انسان فراهم می‌آورد، در ماهیت خود بر بنای واقعیات عینی جامعه تعریف می‌شود.

همین بنیاد اجتماعی و عینی قضاوت اخلاقی آنرا با مفهوم خیر عمومی ملازم و همراه می‌سازد (اسمیت، ۱۷۵۹). برای درک بهتر اینکه آیا رفتار آزادانه برای پیشبرد منافع طبیعی فردی با خیر عمومی در هماهنگی می‌باشد یا نه، باید قضاوت‌های برخاسته از صدای وجدان، یا ناظر بی طرف، را باید در توانایی طبیعی برای درک ماهیت مفاهیم اجتماعی همدردی و رنجش خاطر بسنجیم. این ظرفیت در نهاد انسان‌ها قرار دارد و به آنها این رهنمون را می‌دهد که در جستجوی خوشبختی خویش همواره به نتایج اجتماعی رفتار خویش توجه داشته باشند. اگر پیامد رفتارها و برنامه‌های زندگی موجب رنجش خاطر بوده و ضرورت همدردی را برانگیزد، باید تامل کنیم که چرا این احساس اخلاق و قضاوت ایجاد شده است. به همین سان، تصویب وجدانی رفتار خود از نوعی خصیصه خود - کنترلی، که همه افراد آنرا به لحاظ طبیعی دارا می‌باشند، سرچشمه می‌گیرد. این ویژگی و عملکرد خود - کنترلی با تعریف حدود آزادی‌های فردی، مایه اصلی تصویب اخلاقی رفتار را تعیین می‌نماید (صفحات ۱۰۲ تا ۱۰۶). هرگاه اقدامات ما مورد تصویب ناظر بی طرف قرار گیرد، و قضاوت مثبت در جود ما نسبت به اقدامات و رفتار خود شکل گیرد، این تصویب که در عین حال مبتنی بر آزادی ما بوده است، در هماهنگی با مفهوم خیر عمومی قرار می‌گیرد (ص ۱۸۰). اصل قضاوت اخلاقی برای

⁵⁶ The Impartial Spectator

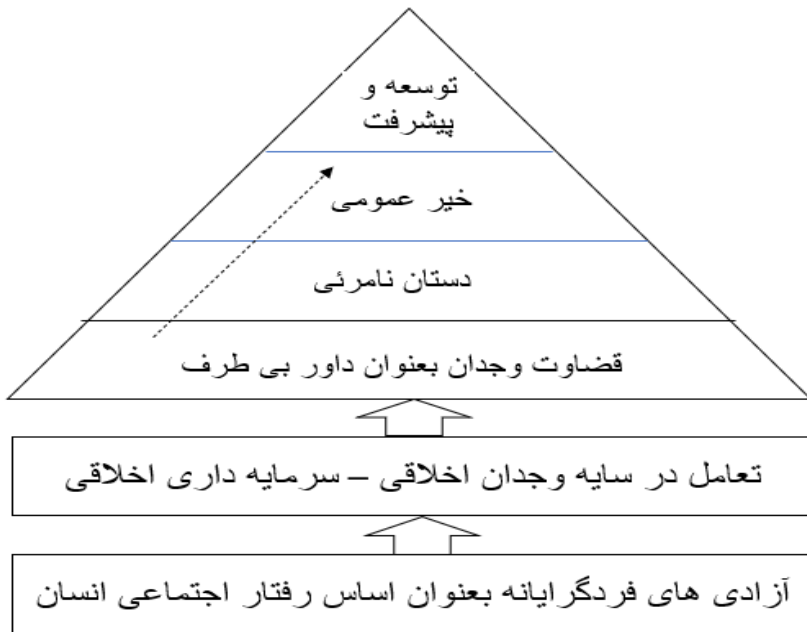
⁵⁷ Smith, A. (1759). The Theory of Moral Sentiments.

رضایت داشتن و یا عدم رضایت نسبت به کردار خویش را از طریق صدای وجدان یا همان ناظر بی طرف در می یابیم (صفحات ۱۳۹ تا ۲۴۰). این توانایی برای عمل کرد بر مبنای وجدان ظرفیتی است که همه مردم آنرا دارا می باشند. همین ظرفیت ناظر بی طرف که صدای وجدان ماست را فعال می سازد تا دربابیم حدود آزادی های فردی برای تعیین رفاہ و خوشبختی تا کجا ادامه می یابد. بنابراین، ما باید همواره خود را ناظر و داور بیطرف رفتار و اعمال خود بدانیم. این گونه دریافت در ماهیت خویش وظیفه ای اخلاقی است که اجرای آن برای همه مردم اجتناب ناپذیر می باشد.

براساس این نظریه لیبرال فردگرایی کلاسیک که سنگ بنای اقتصاد و به واسطه آن فرهنگ و فضایل اجتماعی اکثر جوامع غربی را بنا نهاده است، آزادی های فردی خمیر مایه روابط اجتماعی سالم را شکل می بخشد. ولی حد و حدود برخورداری از این گونه آزادی ها توسط وجدان اخلاقی مردم و قضاوتی که می توانند نسبت به اعمال خود و دیگران داشته باشند تعیین می گردد. هرگاه برخورداری از آزادی های انفرادی توسط وجدان تصویب شود، مفهوم خیر عمومی به بهترین شکل ممکن در جامعه استقرار می یابد. اصلی ترین کارکرد برخورداری از آزادی های فردگرایانه حق غیر قابل انکار مردم برای ارتقای سعادت و بهروزی خود و خانواده می باشد. بنابراین، این حق برای آزاد بودن ضرورتی اخلاقی را با خود به همراه می آورد تا به موجب آن نه تنها مردم حدود آزادی های خود را براساس صدای وجدان تعریف نمایند، همواره برای پیشبرد همان آزادی ها برای دیگران نیز به عنوان وظیفه اخلاقی گریز ناپذیر بکوشند. این وظیفه ویژگی طبیعی خود - نگری را به سود دیگر - نگری باز تعریف می کند. در این حالت است که آزادی های فردی به خیر عمومی می آمیزند تا جامعه بتواند به سوی عدالت جهت پیدا کند. ذکر یک مثال می تواند این استدلال نظریه سرمایه داری اخلاقی را بهتر روشن نماید. در تعاملات بازار مردم بر اساس آزادی های فردگرایانه خویش همواره می کوشند تا سعادت خود را تامین نمایند. این منفعت جویی که در سایه قضاوت وجدان انجام می گیرد، فضیلتی است که رفتارها با خصیصه خود - کنترلی تعیین می نماید. طبیعی است که مردم همواره برای بهبود کیفیت کالاها و خدمات تولیدی خود برای عرضه به دیگران و کسب رضایت خریدار برای کسب منافع اقتصادی تلاش می کنند. این خود - نگری محاسبه گرایانه عملاً استانداردهای زندگی جمعی را نیز ارتقاء می بخشد. در واقع، رقابت جویی برای کسب منفعت این ضرورت را ایجاب می نماید که تلاش بیشتر و بهتر صورت پذیرد که به نوبه خود جامعه از منافع آن بهرمنند می شود. بنابراین تلاش برای تامین خیر فردی، یعنی همان آزادی های انفرادی که توسط خود کنترلی اخلاقی محدود می شوند، عامل ارتقای خیر عمومی خواهد بود.

طبق این نظر، که منشور اقتصادی و اخلاقی سرمایه داری کلاسیک را تعریف می کند، تامین نیازهای مردم نه به دلیل خیرخواهی و انسانیت صاحبان مشاغل و عرضه کننده گان کالاها و خدمات نیست. بلکه برخاسته از تمایل طبیعی منفعت جویی آنان است که امکان تعامل در جامعه را فراهم نموده مردم را نیز از این تمایل طبیعی منفعت جویی بهره مند می سازد. ما نه به خاطر انسانیت و نوع دوستی آنها بلکه به دلیل ویژگی خود - دوستی آنان که می خواهد خود و خانواده هایشان را سعادت مند سازند، می توانیم نیازهای خود را تامین کنیم (ص ۲۲). اسمیت پیشنهاد می کند که باید این رها بودن از تضییقات در برخورداری از حقوق و آزادی های فردی است که جامعه را به سعادت می رساند. از این روی، خود - دوستی فضیلتی است که اصلاح خود و دیگران را به دنبال آورده و درنهایت

به پیشرفت اجتماعی و سعادت جمع منجر می شود، گو اینکه دستی نامرئی همه جامعه را به سوی خوشبختی هدایت می کند (صفحات ۵۴۹ تا ۵۵۱). منطق نهفته در تلاش برای بهبود شرایط زندگی در عین حال مردم را به سوی نوعی همکاری سالم هدایت می کند. این رقابت جویی برای ارتقای منافع که با تعامل در بازار و همکاری تکمیل می شود، ناشی از تمایلی طبیعی است که در انسان وجود دارد. لذا بجای تحلیل این که چه عقلانیتی انسان را به رقابت جویی و تعامل بر می انگیزد باید آنرا جوهره طبیعی انسان دانست. و چون انسان موجودی با ظرفیت عقلایی برای فهمیدن است باید این طبیعت را معیار سنجش قرار داده و آنرا بر پایه آزادی های بنیادینی که برخاسته از همان انسان بودن است تعریف نمود. از این روی، باید تعامل آزاد در بازار تصمیم گیرنده اساسی باشد. این تعامل بر اساس رقابت جویی سالم، عدم مداخله در امور دیگران، خصیصه خود - کنترلی مردم و خود - تنظیم کننده بازار و تعاملات آن، و وجدان اخلاقی انجام می پذیرد. برخورداری از آزادی که لازمه اجتناب ناپذیر تعریف حیات فردی و تصمیم گیری راجع به آن می باشد، خود عامل پیش برنده منافع جمعی و خیر عمومی است، حتی اگر آنها هرگز قصد نداشته باشند در خیر عمومی مشارکت نمایند. این مکانیزم طبیعی حیات در واقع تنظیم کننده نیازهای اجتماعی و تامین کننده عدالت می باشد. به عبارت بهتر، خود - دوستی ضامن استقرار دیگر- دوستی خواهد بود. این ناشی از روح طبیعی انسانی و نگرش او برای تامین سعادت خویش است. بنابراین شرط اجتناب ناپذیر تامین خیر عمومی برخورداری از



آزادی های اساسی فردگرایانه یا به عبارت بهتر تامین خیر فردی می باشد. نظریه پشتیبان آزادی های فردی بعنوان راهنمای دست یابی به خیر عمومی و درنهایت توسعه و پیشرفت اجتماعی در نمودار زیر نمایش داده شده است.

تجربه کشورهای که توانسته اند خود را از از تنگناهای نظام های جمعی، خواه چپ گرایانه رادیکال، و خواه سیستم های مبتنی بر اصالت اجتماع سنتی، رها بخشند، بهتر از دیگران توانسته اند مردم خود را به سعادت و رفاه اجتماعی برسانند، گو اینکه بسیاری از آنان از برخورداری از حیات دمکراتیک فاصله ای زیاد دارند. بعنوان مثال کشورهای جنوب شرقی آسیا و یا اقتصادهای مختلط و مبتنی بر بازار مانند چین و یا ویتنام گواه این واقعیت است که گشایش درهای تعامل بر روی جهان آزاد توانسته است آنان را از مشکلات عدم توسعه یافتگی، فقر، و نابرابری گسترده و عمیق رهایی بخشد. توسعه یافتگی هشت کشور جنوب شرقی آسیا (ژاپن، کره جنوبی، هنگ کنگ، سنگاپور، تایوان، چین، اندونزی، مالزی، و تایلند) با مجادله هایی همراه بوده است. درحالی که عده ای این توسعه یافتگی سریع را به برنامه ریزی های اقتصادی موثر، مدیریت کارا، رهبری متمرکز اقتدارگرا ولی مصلحانه، تغییرات گسترده نهادین، مبارزه با فساد، و توجه به واقعیات و تامین نیازهای مردم می دانند، گروهی دیگر معتقدند که معجزه اقتصادی آنان به دلیل گشایش در بازار، سرمایه گذاری خارجی، و یا همکاری های اقتصادی و تجاری اتفاق افتاده است (کمپوس و هیلتون، ۲۰۰۱). برای اینان نسیم آزادی که با سرمایه گذاری فیزیکی و رشد سرمایه انسانی نمایندگی شده اند، عوامل اصلی تاثیرگذار بر معجزه اقتصادی آسیا بوده اند. بانک جهانی با استدلال هایی که بر نظریه های رشد اقتصادی استوار است توضیح می دهد که در نتیجه این معجزه سطح فقر کاهش یافته، سیر مرگ و میر نوزادان روندی نزولی یافته، و دسترسی به زیر ساختهای اولیه به مراتب بیش از قبل برای همه فراهم شده است. با استدلال هایی که بر نظریه های رشد اقتصادی استوار بوده و توسعه را فقط بر بنای انگیزش برای سرمایه گذاری توضیح می دهد، بانک استدلال می کند که دو عامل سرمایه گذاری فیزیکی و انسانی دلایل اصلی برای این معجزه می باشند، هرچند که به نقش گشایش در پذیرش تکنولوژی خارجی، حمایت از صنایع خاص، و شتاب گرفتن صادرات را نیز باید در نظر گرفت (بانک جهانی، ۱۹۹۳ صفحات ۱۵ تا ۲۳). این گونه استدلال ها از نظریه های مسلط اقتصادی توسعه سرچشمه می گیرند که همه آنها بر اساس ضرورت حفاظت و پیشبرد از آزادی های اساسی به وجود آمده اند. بر اساس این نظریه ها آزادی نیرو و انگیزش اصلی پیشرفت اقتصادی جوامع بوده و از این طریق به کاهش نرخ فقر و محرومیت منجر می شود. بنابراین، آزادی و توسعه مفاهیمی بطور متقابل پیش برنده هستند. هر کدام بدون دیگری امکان عمل و تحقق ندارند.

اخیرا رابطه میان برخورداری از موهبت آزادی و توسعه یافتگی در مباحث مرتبط با اقتصادهای مختلط و بازار- محور نیز جایگاهی جذاب برای خود به دست آورده است. اینگونه اقتصاد ها که به بریکز مشهور هستند، توانسته اند با عاریت گرفتن آزادی مبادلات از نظام فکری لیبرال فضایی رقابتی در بدنه اقتصادی و تجاری خود به وجود آورده و به بازیگرانی در اقتصاد و تجارت بین الملل تبدیل شوند. هرچند که مطرح کردن چگونگی توفیق اینگونه اقتصاد ها رابطه مستقیم با مبحث حقوق بشر ندارد، ولی به دلیل اهمیتی که سیاستهای دروازه های باز در تولید و تجارت براساس پیش فرض های فلسفه لیبرال قرار دارد، خالی از توضیحات کوتاه نیست. علاوه براین، اینگونه اقتصاد ها توانسته اند به طور نسبی بر فقر گسترده فائق آمده و عدالت اجتماعی را در سیاستگذاری های خود برجسته نمایند. به همین دلیل مثال خوبی برای توضیح اهمیت نقش آزادی های فردگرایانه در پیشبرد خیر عمومی می باشند. اساس اصلاحات ساختاری در این گونه اقتصاد ها این است که باید

⁵⁹ The Emerging Market Economies

⁶⁰ Brazil, Russia, India, China, and South Africa (BRICS).

سیاستگذاری های متمرکز و کنترل شده را با خصوصی سازی و تجارت آزاد تلفیق کرد تا بتوان بر مشکلات اقتصادی فائق آمده و با شکوفایی تولیدی بر فقر نیز غلبه کرد. به عبارت بهتر، از طریق رابطه متقابل و مبتنی بر همکاری میان دو بخش سیاست های متمرکز و اقتصاد بازاری می توان به بدیلی دست یافت که ساختار و کارکرد فراتر از محدودیت های لیبرالیزم و هم سوسیالیزم می باشد. دولت می تواند با سرمایه گذاری های کلان در زیر ساختارها، و بخش خصوصی با استعانت از علم و تکنولوژی جدید و همچنین کار آفرینی فضایی فعال و پیش رونده برای حیات اقتصادی کشور فراهم آورند که برای سرمایه گذاری خارجی نیز جذاب باشد (رحمان، ۲۰۱۸). آنچه که در این بدیل اتفاق می افتد تقدم بخشیدن نسل دوم حقوق بشر یعنی حقوق اقتصادی و اجتماعی بر نسل اول حقوق بشر یعنی حقوق و آزادی های فردگرایانه است. ولی برخلاف اقتصادهای سوسیالیستی که نسل اول حقوق بشر را نادیده می گیرد، در اقتصادهای مختلط این نسل از حقوق در حیطه اقتصاد و تجارت و نیز حوزه کار آفرینی مورد توجه قرار می گیرد. در واقع، هدف رهایی بخشی افراد انسانی و شهروندان کشور نمی باشد بلکه هدف رهایی بخشی کشور از عقب ماندگی اقتصادی، تولید کار، و مولد بودن است.

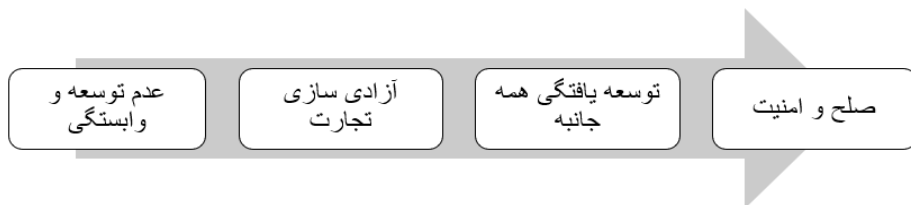
بنابراین مهمترین ویژگی این اقتصاد ها واقع بینی و دریافت این واقعیت است که با حمایت از آزادی های فردگرایانه می توان کار آفرینی و تجارت آزاد را در خدمت منافع اقتصادی جامعه در آورد. البته موفقیت این اقتصاد ها فراتر از این عامل اساسی می باشد و باید بر عبور از سیاستهای "صنعتی سازی جایگزین واردات" به سوی "صنعتی سازی معطوف به صادرات" بعنوان اصلی ترین عامل موفقیت اقتصادی اشاره کرد (ص ۲۵۸). با این وصف، صنعتی سازی معطوف به صادرات خود می بایست بر خصوصی سازی و آزادی در تعاملات بازار مبتنی باشد. این خصوصی سازی متأثر از فضای آزادی سازی تجاری بین الملل بعد از جنگ جهانی دوم است که به موجب آن جنگ و خشونت جای خود را به همکاری برای تامین منافع نسبی همه بازیگران بین المللی می دهد. در این نظریه که به لیبرالیزم انسان گرا نیز مشهور است، همکاری های اقتصادی و تجاری بین المللی که از طریق رفع موانع و سیاست های حمایت گرایانه دولتها تسهیل می شود، نه تنها موجب شکوفایی اقتصادی خواهد بود، مصائب و مشکلات ناشی از رقابت های خشونت آمیز را نیز کاهش می دهد. علاوه بر این آزادسازی تجارت بین الملل زمینه های سرمایه گذاری خارجی در کشورهای در حال توسعه فراهم آورده و مسیر آنان به سوی توسعه یافتگی را نیز هموار می کند. بنابراین برخورداری از آزادی های انفرادی که با خود حکومت های مبتنی بر دمکراسی را نیز به دنبال دارد، ضامن سعادت کل جامعه بین المللی خواهد بود. این استدلال بطور خلاصه در نمودار زیر نمایش داده شده است.

⁶¹ Import-Substitution Industrialization (ISO)

⁶² Export-Oriented Industrialization (EOI)

هرچند که این اقتصاد ها راه طولانی تا دست یابی به آزادی رهایی بخش و عدالت اجتماعی در پیش دارند، این واقعیت را نمی توان نادیده انگاشت که حتی تفاسیر مضیق آزادی که این مفهوم را فقط در معنای اقتصادی و اجتماعی آن جستجو می کند، در توسعه اقتصادی این کشورها دخیل بوده است. نمی توان این حقیقت را از نظر دور داشت که آزادسازی بخش خصوصی که با خود بلوغ کار آفرینی را به همراه داشت، باعث تجمع سرمایه گذاری خارجی در نظام تولیدی این کشورها شد. از آنجاییکه نظام های سیاسی این کشورها می توانست با کنترل جامعه نوعی ثبات سیاسی را در کشور برقرار نماید، سرمایه گذاری خارجی می توانست با اطمینان از حفظ سرمایه راه خود را به این گونه اقتصاد ها باز کند. بنابراین آزادی در تعامل اقتصادی آینده جذابی را برای جریان های مالی بین المللی شامل سرمایه گذاری مستقیم، وام های بانکی، و مجموعه ای از سهام و دارایی های دیگر که بر بازارهای خارجی متمرکز است تا سرمایه های داخلی، راه را برای شکوفایی اقتصادی این کشورها فراهم آورد. آزادی در تعاملات اقتصادی و تجاری باعث شد که به عنوان مثال به دنبال بحران اقتصادی سال ۲۰۰۷ سرمایه گذاری مستقیم خارجی ثابت باقی مانده ولی مجموعه های سهام و دیگر جریان های مالی کاهش یابند. این بهترین فرصت را برای کشورهایمانند چین فراهم آورد تا آن جریان های مالی را با کمک ثبات سیاسی خود جذب نموده و هرچه بیشتر به رشد اقتصادی شتاب انگیز خود و حضور رقابت جویانه در بازارهای بین المللی کمک نماید.

مدافعان این نظریه استدلال می کنند که در فضای آزادی و نظام بازار آزاد، مردم به دلیل استقلال رای، تصمیم گیری های سنجیده، آزادی اراده، خود اتکالی، ارتقای کیفیت آموزش، و بهبود تخصص ها و مهارت ها، به رفاهی دست می یابند که در عمق مفهوم خیر عمومی قرار دارد. هرگاه



این آزادی ها فراهم شود، اعتماد به نفس فزونی گرفته، امید به زندگی معنای عینی و عملی به خود می گیرد، و سعادت همگان که هدف اولیه و بنیادین است تحقق می یابد. علاوه بر این، با ترغیب رقابت جوی برای بهزیستی خود و خانواده در فضایی همکارانه، دیگران را از کاهلی باز داشته و آنها را به عرصه کار و تلاش فرا می خواند. این ترجمان همان تشبیه "دور پی طرف" و "دستان نامرئی" است که خیر عمومی را از طریق آزادی های اساسی تامین می شود. در عین حال، با تکیه بر ابعاد روانشناختی فردگرایی و استقرار آزادی، مردم نیز به دلیل رفتارها و تصمیمات مبتنی بر همکاری در می یابند که زندگی مسالمت آمیز مزایای بیشتری برای همگان به ارمغان می آورد. بنابراین، ذاتی فردگرایی و گوهر آزادی، منبع الهام تشویق به همکاری برای خیر عمومی و زندگی مسالمت آمیز خواهد بود. این است

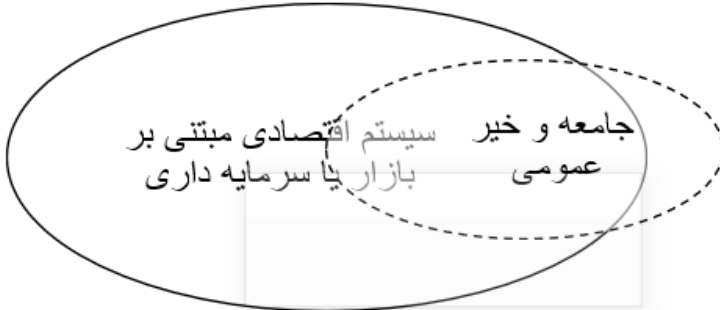
⁶³ Restrictive interpretation of freedom

⁶⁴ Financial flows comprise of foreign equality transactions, reinvestment of earning, and interdict company transaction

⁶⁵ Portfolio

که خیر فردی اساس خیر عمومی و عدالت اجتماعی می باشد. عدالت اجتماعی اساساً از طریق آزادی های بنیادین و برابری فرصت ها تامین می گردد.

علی رغم همه استدلال های ارائه شده از سوی نظریه پردازان و مدافعان حقوق فردگرایانه و اهمیت غیر قابل اجتناب آن برای حصول منافع خیر عمومی، چالش های جدی در برابر این نظریه



مطرح شده است. به نظر این گروه هماهنگی میان آزادی های فردگرایانه و خیر عمومی متعادل نیست چرا که در آن مفهوم فرد بر منافع جامعه پیشی می گیرد. علاوه بر این فرد و آزادی های مرتبط با آن که بر اساس برابری فرصت ها تعریف می شوند جنبه ای انتزاعی دارند برای اینکه معلوم نیست رابطه فرد با ساختار اجتماعی چگونه می تواند به نحو عادلانه ای تنظیم شود. بنابراین نیاز است به برابری شرایط اجتماعی توجه داشت، و گرنه نمی توان به مصائب ناشی از نابرابری های عمیق و گسترده ای که مولود همان فردگرایی انتزاعی است پاسخ گفت. بعنوان مثال کارل پولانی به درستی توضیح می دهد که در نظریه فردگرایانه آزادی و برابری، فرد جزئی از تعاملات اقتصادی است چرا که مفهوم اجتماع خوددنباله و یا زائده ای از سیستم اقتصادی تلقی می شود. در کتاب کلاسیک تحول بزرگ: ریشه های سیاسی و اقتصادی زمان ما (۱۹۴۴)، پولانی این نکته را یادآوری می سازد که از آغاز شکل گیری خود، دولت مدرن با اقتصاد بازار همراه بوده است به گونه ای که نمی توان این دو را از یکدیگر متمایز ساخت و این پدیده ای است که جامعه مبتنی بر بازار را به وجود آورده است. در حقیقت، بازار و تعاملات آزاد برای کسب سود، که بر مبنای همان معیار حقوق و آزادی های فردگرایانه تعریف می شوند، به انگاره و الگویی برای حیات اجتماعی مدرن تبدیل شده اند. در نهایت، به این دلیل که امور و روابط اجتماعی به سیستم اقتصادی مبتنی بر بازار آزاد وابسته شده اند، بجای اینکه اقتصاد در متن روابط و معیارهای اجتماعی شکل گیرد، این روابط اجتماعی است که ماهیت خود را از نظام بازار آزاد کسب می کند (صفحات ۵۹ تا ۷۰). این درحالی است که پارامترهای تعریف کننده سیستم اقتصادی که به دنبال کسب سود است با انگیزش های مرتبط با روابط اجتماعی که در صدد کاهش نابرابری، عدالت، و خیر عمومی می باشد اساساً متفاوت می باشند (صفحات ۱۵۷ تا ۱۴۱). به همین دلیل الگوی فردگرایی که در نظریه سرمایه داری اساس تعاملات بازار را شکل می بخشد نمی تواند پاسخ روشن و امیدوارکننده ای به نابرابری ها و عدم وجود عدالت اقتصادی فراهم آورد (صفحات ۲۱۸ تا ۲۲۸). نارسایی الگوی خیر فردی در تامین خیر عمومی و دست یابی به عدالت اجتماعی در نمودار زیر نمایش داده شده است.

⁶⁶ The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time (1944).

علاوه بر این، سیستم اقتصادی بازار به لحاظ ماهوی همه امور جامعه، انسانها، و محیط طبیعی را به کالاهایی برای خرید و فروش و با هدف کسب سود تبدیل می‌سازد. در واقع، این ماهیت سیستم سرمایه داری جامعه انسانی را به لبه پرتگاه سقوط کشانده و ماهیت انسانی و نرم‌ها و معیارهای مرتبط با آن را بی اعتبار می‌سازد. اگر قرار است معیار سنجش همه چیز سودآوری آن باشد، و کسب سود حقی که هر کس بتواند آنرا بر پایه آزادی های فردی ادعا نماید، چگونه می‌توان ارزشهای انسانی متعالی شامل عدالت جویی و برابری را بر اساس آن توضیح داد؟ درحالی که پول تنها معیار سنجش و انگیزش مسلط رفتارهای اجتماعی است، نه تنها مردم به کالاهایی قابل خرید و فروش تبدیل می‌شوند، که طبیعی است در تضاد کامل به کرامت انسانی آنان که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مورد تاکید قرار گرفته است، از همه مهمتر اینکه از خود بیگانه گشته و همه معانی حیات را به فهمی سطحی و مادی از زندگی تقلیل می‌دهند. در جریان کالایی شدن، همه مفاهیم و ارزشهای عالی و ابزارهای تحقق آنها شامل هنر، موسیقی، ادبیات، فرهنگ، معیارهای اخلاقی، و حتی عشق و معنویت، و گردشگری و طبیعت، همه و همه به ابزارهای کسب سود تبدیل می‌شوند. در این شرایط ابعاد مقدس حیات انسانی نیز به سطوح نازل رقابت جویی برای کسب سود تبدیل می‌شود و تضادهای جدی و غیر قابل حلی را پیش روی جوامع قرار می‌دهد. آنچه که اتفاق می‌افتد از یک سو تبدیل آنان به زائده ای به بازار برای ادامه حیات، و از دیگر سو درگیر شدن در رقابتی پایان ناپذیر برای با یکدیگر برای حفظ همان زائده بودن چرا که این تنها راه ادامه زندگی آنها می‌باشد. کالایی شدن، از خود بیگانگی، وابسته بودن به بازار، و رقابتهای تنگتنگ و حذف کننده بعنوان مکانیزم حفظ حیات، با خود تحقیر شدن را به دنبال می‌آورد. درحالی که گفتمان آزادی های فردی می‌بایست خیر عمومی و منافع اجتماعی را در خود مستتر نماید، عملاً اینگونه منافع را در سیستم بازار آزاد و رقابتهای آن تعریف می‌کند، و مردم نیز با بی‌اعتنایی به رابطه متعادل و بطور متقابل پیش برنده آزادی های فردی و خیر عمومی، گرفتار محدودیتهای حاصل از خود بیگانگی و تحقیر خود ساخته شده و توان مقابله به جریانات حاصل از وابستگی به بازار را از دست می‌دهند. در اینجا است که مفهوم آزادی های فردی معنای وجودی خود را از دست داده و با تضادهای ذاتی در درون اهداف و پیام های خود مواجه می‌شود.

⁶⁷ Commodification

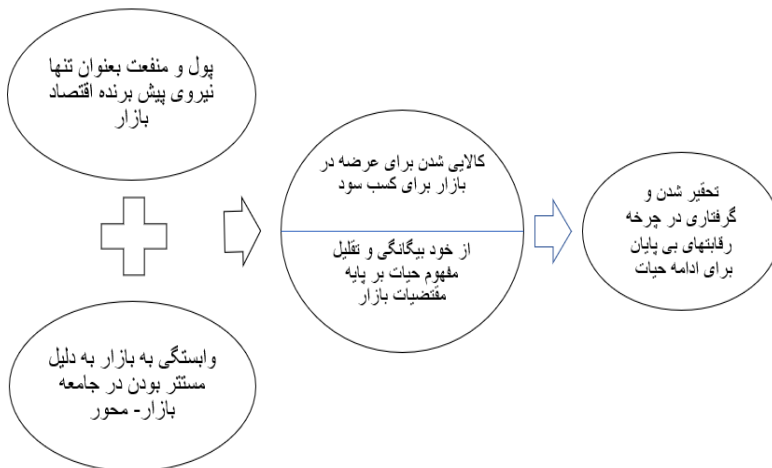
⁶⁸ Alienation

⁶⁹ Cash-nexus mechanism

⁷⁰ Stigmatization

شود، مگر اینکه این مفهوم در هماهنگی متعادلی با مفهوم خیر عمومی قرار گیرد. این تضاد ذاتی و پیامدهای ویران کننده آن بر مفهوم حیات انسانی را می توان به شکل زیر نمایش داد.

بعد دیگری از نارسایی نظریه برتری حقوق و آزادی های فردی نیز باید بطور خیلی خلاصه یادآور شد. در جوامع سرمایه داری بازارها ادامه حیات خود را بر تعاملات برون مرزی قرار می دهند. این ویژگی مفهوم بازار در سیستم سرمایه داری بنیان های آزادی های اساسی را رو به تحلیل و تولید نابرابری های عمیق در برخورداری از مواهب اجتماعی و از همه مهمتر نابرابری در قدرت می برد. دو نظریه پیامدهای این مکانیزم را توضیح داده و نارسایی های ذاتی مفهوم خیر فردی گسیخته از خیر عمومی را به عرصه چالش می کشانند. مارکسیسم با این استدلال که بازارهای سرمایه داری ذاتاً به ایجاد نابرابری و به حاشیه راندن کارگران منجر می شود، توضیح می دهد که در سیستم سرمایه داری



صاحبان قدرت برای کسب سود بیشتر و پایین آوردن هزینه های تولید، منابع تولید را در انحصار کامل خود گرفته، روابط تولیدی را به سود خود تنظیم کرده، و با وضع قوانین و فرهنگ سرمایه داری ذهن و اندیشه کارگران را استثمار می کنند و از طریق این مکانیسم های ناپیدا آنها را زیر کنترل استعماری خود قرار می دهد. ماحصل این ویژگی سرمایه داری فقر روز افزون کارگران و ثروت غیر قابل کنترل و غیر عادلانه طبقات سرمایه داری است. این شرایط نه تنها نابرابری های عمیق را دامن می زند، بلکه قدرت خرید کارگران را برای خرید رو به تحلیل می برد. طبیعی است که پیام های رهایی بخش لیبرالیسم با استحاله این فلسفه حیات و فرو افتادن آن به سرمایه داری افسار گسیخته در تضاد کامل با حقوق و آزادی های اساسی کارگران قرار می گیرد. بنابراین در سیستم سرمایه داری مبتنی بر بازار، مفهوم آزادی های فردی و ضوابط حقوقی مرتبط با آن به ابزارهایی برای کنترل اندیشه های کارگران تبدیل خواهند شد. این سیستم باز خود به بیگانگی کشاندن کارگران از طریق وابسته ساختن آنان با نظام بازار عملاً مفاهیم حق و آزادی را فقط در خدمت طبقات سرمایه داری مسلط قرار می دهد. در نتیجه افزایش تولید و ناتوانی کارگران برای خرید و مصرف کالاهای ایجاد شده، نظام سرمایه

نگاه کنید به جلد سوم مجموعه کتابهای حقوق بشر با عنوان نظریه های بنیادشکن در حقوق بشر از 71 همین نویسنده

داری با بحرانی ذاتی روبرو می شود. برای عبور از این بحران، آنگونه که لنین توضیح می دهد، سرمایه داران با گسترش بازارها بر ورای مرزهای جوامع خود سعی می کنند از یک سوی کالاهای خود را به فروش برسانند، و از دیگر سوی از وجود مواد خام و نیروی کار ارزان برای تداوم نظام سرمایه داری خویش استفاده برند. نو آوری نظریه لنین که در کتاب *سرمایه داری: بالاترین درجه سرمایه داری* (۱۹۱۷) ارائه شده است این است که از نقطه نظری، و برخلاف نظر مارکس، سرمایه داری توسعه طلب تولید را با غارت دیگران، جمع آوری سرمایه را با تسخیر سرزمینی، و تجارت را با باج گیری جایگزین نمود. این شرایط بدون جنگ امکان پذیر نبود. لذا در حالیکه سرمایه داری فلسفه حیات خود را (حد اقل به لحاظ نظری) با آزادی های فردی تعریف می کند، در بالاترین درجه خود سرمایه داری جنگ طلب و بی اعتنا به آزادی و خود مختاری دیگران می شود. در حقیقت، تسخیر سرزمینی و جنگ افروزی امری اجتناب ناپذیر برای بقای نظام های سرمایه داری است. این نوع سرمایه داری که به امپریالیزم مشهور است، نتیجه مستقیم انحصارطلبی طبقات سرمایه دار بر منابع تولید و سرمایه می باشد. این انحصارطلبی طبقه سرمایه دار همچنان داعیه مشروعیت خود را بر مفهوم آزادی های فردگرایانه و رقابت جویی در بازارهای آزاد تعریف می کند.

نظریه دوم برای تشریح عدم توانایی و تطابق مفهوم خیر فردی با خیر عمومی این استدلال را مطرح می سازد که در فضای رقابتی تنگاتنگ، بازار آزاد ناگزیر از رابطه ای گسترده با صادرات و واردات می باشد. فلسفه اینگونه تعاملات مرزی در مزایایی که این تعاملات دارد توضیح داده میشود. کشور صادر کننده می تواند کالاهای تولیدی خود را با قیمت بالاتر از بازارهای داخلی به فروش رسانده و نیازهای خود را با قیمت ارزان تر از تولید آن در داخل وارد نماید. در واقع آنگونه که لنین توضیح می دهد، این مزایای مقایسه ای است که فلسفه وجودی گسترش بازارها را توضیح می دهد، و نه دست یابی امپریالیستی به بازارهای خارجی برای حفظ نظام سرمایه داری. دیوید ریکاردو که واضع این نظریه است، در کتاب *اصول اقتصاد سیاسی و سیستم مالیاتی* (۱۸۱۷) توضیح می دهد که مزایای مقایسه ای موضوع اصلی برای همکاری و تجارت برای همه بازیگران بازار در همه زمانها می باشد (صفحات ۲۷۶ - تا ۲۷۲). از طریق تعاملات تجاری برون مرزی می توان به مزایای متقابل پیش برنده برای طرفین درگیر در تجارت بین الملل دست یافت. اهمیت این نظریه این است که می تواند استدلال روشنی برای همکاری های صلح طلبانه ارائه نموده و آنرا بعنوان پادزهری برای هم نظریه "مزایای مطلق" و "مزایای رقابتی" ارائه نماید. علاوه براین با سبک و سنگین کردن منافع و مزایای می تواند به فرصت هایی که برای پایین آوردن هزینه های تولید فراهم می آید توجه کرده و اقتصاد فعالی را سامان بخشد. و در نهایت، نظریه مزایای مقایسه ای پاسخی قانع کننده با نظریه توماس مالتوس در خصوص کمیابی منابع برای ادامه حیات جوامع صنعتی می باشد. بنابراین تجارت موفق مرزهای مفهوم آزادی فردگرایانه را از مفهومی که اسمیت برای آن ارائه می دهد فراتر برده و آنرا با سنجش دقیق سود و زیان در پناه عقلانیت ابزاری توضیح می دهد. طبیعی است که این نگرش به آزادی، ناگزیر باید به نوع و سرعت نوآوری ها و تغییرات تکنولوژیک، تنوع و دگرگونی در تقاضا و عرضه، وجود و تنوع منابع برای تولید، توانایی و افزایش و نیز کیفیت تولید، سیاستهای دولت در جوامع

⁷² Malthus, D. (1798). An Essay on the Principle of Population.

برای مطالعه بیشتر به جلد سوم مجموعه کتاب هاب حقوق بشر با عنوان از این نویسنده مراجعه نمایید.

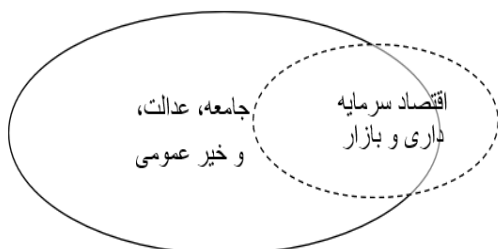
مختلف، و معادلات بین المللی بستگی دارد. با این وصف نمی توان این واقعیت را از نظر دور داشت که مزایای حاصل از توسعه بازارها عامل قاطع در رونق اقتصادی می باشد.

علی رغم همه ویژگی های فوق، وابستگی بازار به تجارت خارجی، نه تنها بازار را فقط برای کسب سود تعریف می کند، بلکه آنرا عملا از مقتضیات و منافع اجتماعی جدا می سازد. در حقیقت سیستم تجاری و مالی گسترده ای ایجاد می شود که کل جریانهای حیاتی تبادلات بین المللی را در اختیار می گیرد به گونه ای که بازار داخلی به تابعی از سیاست های مسلط بین المللی تبدیل می شود. در این شرایط طبقات سرمایه داری فراملی پیچیده ای شکل می گیرند که نه تنها با ایجاد اتحاد های بزرگ همه شاهرگ های تجاری و مالی را در اختیار انحصاری خود می گیرند، از همه مهمتر منطبق نظریه مزایای مقایسه ای را به تحلیل می برند. این اتحاد طبقات سرمایه داری فراملی از طریق کنترل رسانه های جمعی برای توجیه سیاستها از یک سو، و ابزارهای قانونی کنترل جهان مانند سازمان تجارت بین المللی، اندیشکده ها و موسسات تحقیقاتی از دیگر سو، مفهوم خیر عمومی را به یکباره از صحنه مبادلات بین المللی پاک می کنند. علاوه براین، سرمایه داری جهانی با تاکید بر دموکراسی و حقوق بشر از نوع نسل اول، این توانایی را دارد تا با استعانت از پیام های جذاب و رهایی بخش این آرمان ها، افکار و اندیشه ها را از وجود نابرابری ها و مخدوش بودن چهره خیر عمومی منحرف نماید. بنابراین نظریه کلاسیک تایید کننده آزادی های فردگرایانه بعنوان مسیری برای خیر عمومی به چالش کشیده می شود.

بطور طبیعی رشد عقل گرایی و ارتباطات اجتماعی آگاهی های عمومی را بر می انگیزد و در نتیجه تقاضا برای عدالت اجتماعی رو به فزونی می گیرد. گو اینکه رشد اقتصاد بین المللی و تجارت آزاد با چالشی از درون مواجه می شود که اشکال آن از قرن نوزدهم شامل نهضت منشورگرایان انگلیس که خواهان تغییراتی در شرایط زندگی طبقه کارگر بودند، تا نهضت های ضد سرمایه داری جهانی امروز به شکل های مختلف ظهور کرده است. در واقع جنبش دوگانه گرایی شکل می گیرد نتیجه طبیعی نظام بازار افسار گسیخته است. این جنبش از یکسو متمایل به رشد فردگرایی و سودجویی است، و از دیگر سو، و در ذات خود، ناگزیر به پاسخ به اعتراضات و نیازهای جامعه است. در این شرایط است که جامعه سرمایه داری به نحو اجتناب ناپذیری باید به اصلاحاتی در درون ساختار خود دست بزند. این ضرورت هنگامی اتفاق می افتد که نظام بازار آزاد خود را به مقتضیات خیر عمومی مقید ساخته و آزادی های فردگرایانه از در تعادل و تعامل با خیر عمومی در آید. در واقع، نمی توان

از آزادی سخن گفت ولی مقتضیات جامعه را تابعی از اقتصاد بازار دانست. این تغییر در گفتمان و الگورا می توان در شکل زیر توضیح داد.

هماهنگی و تعادل میان دو مقوله خیر، مورد توجه محافل بین المللی نیز بوده است. اعلامیه حقوق بشر و برنامه اقدام ملل متحد در سال ۱۹۹۳ در ماده پنج به صراحت اذعان می دارد که حقوق بشر گفتمانی غیر قابل تقسیم، جدا شدنی، و به هم پیوسته است. در مقدمه این تصدیق رابطه میان دو مفهوم خیر یاد آوری و تاکید شده است که قانون بین المللی حقوق بشر برای محافظت از طیف وسیعی از حقوق بشر و نیازهای مردم شامل زندگی آزاد، کامل، امن، و سالم طراحی شده است. هرگز



- الف: ظهور جنبش دوگانه گرایی
 ب: ادغام اقتصاد بازار در متن ارزشهای اجتماعی
 پ: چالش کشیدن کالایی گرایی و استقرار منافع عمومی
 ت: دولت رفاهی و تعدیل بازار برای واسازی کالا گرایی
 ج: توانمند ساختن کارگران و طبقات سرکوب شده بر وری قدرت نیروهای سرمایه داری
 چ: به سوی ایجاد تعادل میان آزادی های فردگراییانه و خیر عمومی

نمی توان از یک زندگی شرافتمندانه بر اساس کرامت انسانی سخن گفت مگر اینکه همه ضروریات اساسی زندگی شامل کار، غذا، مسکن، مراقبت های بهداشتی، آموزش و فرهنگ، به اندازه کافی و عادلانه در دسترس همه قرار گرفته باشد. بنابراین حقوق بشر شامل حقوق مدنی و سیاسی، همچنین حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی می باشد. بنا بر همین ملاحظات است که در مجموعه قوانین بین المللی حقوق بشر، میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی از منابع اصلی حقوق بنیادین می باشد. بنابراین اجرای حقوق بشر معنایی به مراتب فراتر از قانون گذاری و اجرای آن می باشد. دولتها می بایست منابع و رهکارهای لازم را نیز برای برقراری عدالت اجتماعی فراهم آورده و با اصلاح در سیستم اجتماعی زمینه تعادل میان دو مقوله خیر را تامین نمایند. بدون اینکه بخواهیم وارد مباحث فلسفی شویم، تامین حقوق مدنی و سیاسی با مفهوم آزادی های منفی ("آزادی از") ملازمه دارد. یعنی باید از مداخله در امور دیگران خود داری ورزیده و یا هیچ نوع آسیبی را به دیگران وارد نکرد، در حالیکه حقوق اقتصادی و اجتماعی که با مفهوم ایجابی آزادی همراه است برای برقراری عدالت اجتماعی تاکید می کند. در واقع آزادی های فردگرایانه باید به گونه ای تفسیر و تعدیل شوند که در جهت عدالت اجتماعی و خیر عمومی قرار گیرند.

در پهنه معادلات اجتماعی و اقتصادی نیز به هم پیوستگی دو نوع مفهوم خیر برای حفاظت از کرامت و شان انسانی قابل درک می شود. اگر احترام به کرامت انسانی پایه و اساس روابط اجتماعی سالم و انسانی باشد، راهکارها و ابزارهای لازم برای تحقق آن باید فراهم شود. ایجاد نهادها، رژیم ها،

⁷³ Fact Sheet No.16 (Rev.1), The Committee on Economic, Social and Cultural Rights

⁷⁴ به جلد اول مجموعه کتاب های حقوق بشر با عنوان درآمدی بر آزادی و حقوق بشر در نظریه سیاسی بین المللی از همین نویسندگان مراجعه نمایید.

و سیاستگذاری‌ها متناسب با نیازهای اجتماعی فراهم آید. اعلامیه جهانی حقوق بشر در مواد ۲۱ تا ۲۷ اجزا و عناصر این نیازهای اجتماعی را توضیح داده است. عمده این نیازها شامل حق مشارکت در امور عمومی کشور، حق امنیت اجتماعی، حق برخورداری از دستمزد منصفانه، شرایط عادلانه کاری و حمایت‌های اجتماعی در صورت بیکاری، ساعات کاری معقول برای برخورداری از تفریح و شادی، حق مراقبت‌های پزشکی برای سالخوردگان، کودکان، و افرادی که از نقص عضو رنج می‌برند، حق آموزش و پرورش برای شکوفایی همه جانبه انسان، و حق مشارکت در امور فرهنگی، ادبی، و هنری می‌باشند. نگاهی ساده به این بندهای اعلامیه نشان می‌دهد که هرچند حقوق بشر و حمایت‌های اجتماعی برای عدالت اجتماعی و خیر عمومی دو مقوله متفاوت می‌باشند ولی از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.

دیپلماسی بین‌المللی سالهای بعد از جنگ جهانی دوم می‌خواست نظامی بین‌المللی را بنیاد نهد که نه تنها راه ورود رژیم‌های خودکامه را مسدود نماید، از همه مهمتر برای تاسیس جهانی تلاش می‌کرد که در آن عدالت و توجه به خیر عمومی منابع الهام صلح بین‌المللی باشند. این آرمان در همان مواد یاد شده بالا مورد تصریح قرار گرفت. تلاش برای از میان برداشتن نابرابری در عرصه‌های مختلف زندگی که باعث ایجاد فقر، نادیده انگاشته شدن اجتماعی، و تبعیض می‌باشد، از مهمترین برنامه‌های جامعه بین‌المللی برای استقرار عدالت می‌باشد. در واقع جامعه بین‌المللی تصریح دارد که حقوق و آزادی‌های اساسی فقط هنگامی معنای واقعی به خود می‌گیرد که با تلاش برای برابری همراه شوند. اعلامیه جهانی که مهمترین سند حقوقی تصریح‌کننده حقوق و آزادی‌های بنیادین می‌باشد، به اهمیت عدالت اجتماعی نظر داشته است. به همین دلیل در پاراگراف اول مقدمه اعلامیه تاکید شده است که برای برقراری نظم نوین بین‌المللی اعضای ملل متحد ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان را اعلام می‌دارند تا بتوانند به استقرار پیشرفت اجتماعی یاری رسانده و در بهبود اوضاع زندگی مردم در پرتو آزادی مشارکت داشته باشند.

در پرتو اینگونه استدلال‌های همه‌جانبه و تلاشها برای برقراری رابطه‌ای متعادل میان خیر فردی و خیر عمومی باید این ضرورت را بار دیگر مورد توجه قرار داد که گفتمان حقوق بشر نمی‌تواند فقط به حقوق و آزادی‌های فردگرایانه محدود شود. برای تحقق بخشیدن به مفهوم کرامت و شان انسانی از اعتنا به عدالت اجتماعی یعنی تامین برابری شرایط عینی، دست‌یابی منصفانه به نیازهای اولیه از جمله مراقبت‌های بهداشتی، آموزش رایگان، و حمایت‌های اجتماعی در شرایط آسیب‌پذیری مردم، و حق مردم برای مشارکت فعال در سرنوشت خویش، گریزی نیست. برای دست‌یابی به عدالت اجتماعی بر پایه حقوق بشر باید همه تلاشها به توانمندسازی مردم منتهی شود. توانمندسازی موضوعی است که در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد

فصل سوم:

حقوق بشر و قابلیت های انسانی

چکیده

معمولا در ادبیات حقوق بشر، این گفتمان به تحقق و پیشبرد حقوق و آزادی های فردگرایانه شامل حقوق و آزادی های مدنی و سیاسی، کرامت و حیثیت انسانی، برابری و حق مشارکت در تعیین سرنوشت متمرکز می شود. از دیگر سو، پیام های رهایی بخش اینگونه حقوق و آزادی های بنیادین که به نسل اول حقوق بشر معروف هستند، آنچنان برای قربانیان و ستم دیدگان رژیم های خودکامه جذاب است که بی تردید با استقبال عمومی در سراسر جهان مواجه شده اند. علاوه براین، حوزه های اصلی و نهادهای نظارت کننده و قانونی اجرایی و پیشبرنده حقوق بشر، به همراه پوشش های رسانه ای آن، عملا این رهیافت حقوق بشر را به عنوان اعتقاد و نرم قطعی جهانی را با اقبال و پذیرش عمومی تبدیل ساخته است. این بینش به حقوق بشر که به عنوان مدلی کامل و دربرگیرنده برای همه انسان ها و بدون هر نوع تبعیض معرفی شده و به قانونی جهانی تبدیل شده است، وظایف جهانشمولی را نه تنها بر دولتها و دیگر بازیگران جهانی، بلکه بر فرد فرد انسانها به وجود می آورد که حداقل به لحاظ اخلاقی و نظری اجتناب ناپذیر می باشند. در حقیقت، استانداردهای رفتاری پیشنهادی حقوق بشر این قابلیت را دارد تا علاوه بر رهایی مردم از رژیم های خودکامه، از همه مهمتر آنها را از خودخواهی و نفس پرستی و آسیب رساندن به دیگران رها سازد. بنابراین حقوق بشر بعنوان یک کل فراگیر، به هم پیوسته، و غیرقابل انشقاق این ضرورت را ایجاب می کند تا اهمیت آن برای همگان دریافت شده و از طریق آموزشهای مناسب در درون اندیشه و رفتارهای همه مردم راه یافته، عنوان فرهنگ و قاعده رفتاری شهروندی مورد پذیرش و عمل قرار گیرد.

با این وصف گفتمان حقوق بشر در مقام اجرا ممکن است محدودیتهایی را بر خیرعمومی تحمیل نموده و به واسطه آن از بنای عدالت اجتماعی براساس همان مفهوم آزادی (دیدگاه لیبرال) باز ماند. به همین دلیل، و آنگونه که در فصل دوم توضیح داده شد، روح رهایی بخشی حقوق بشر باید از درهماهنگی با خیرعمومی و عدالت اجتماعی درآید (لیبرالزم اجتماعی). این فصل به این بحث می پردازد که هماهنگی میان دو مقوله خیر فردی و خیرعمومی باید در باور مردم شکل گیرد تا بتوانند خود مجری برقراری این ارتباط بشوند. درواقع مردم باید هم از نقطه نظر آگاهی ها و هم از جهت توانایی عملی برای پذیرش همه ابعاد حقوق بشر و اجرای آن یاری شوند. این توانمند سازی و توسعه قابلیت های انسانی می تواند بهترین روش احترام و تعهد به حقوق بشر را در عین وفاداری به خیر عمومی فراهم سازد. هدف اصلی این فصل این است که با برخورداری از نظریه قابلیت رابطه ای روشن و کاربردی میان آزادی های اساسی، توانمندسازی، و حقوق بشر تعریف نماید تا بتواند به لحاظ عملی از کرامت و آزادی های انسان دفاع کند.

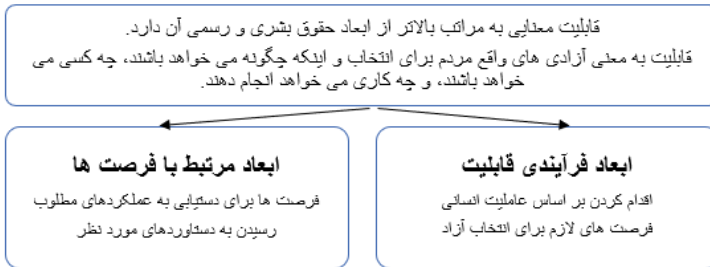
کلید واژه ها: آزادی بنیادین، انتخاب آگاهانه، توسعه قابلیت و توانمندسازی، حق بودن و انجام دادن، ظرفیت سازی، کاهش نرخ فقر

۱. مقدمه

قابلیت به عنوان رویکردی نظری برای توضیح و پیشبرد بهزیستی و سعادت انسانی از دهه ۸۰ میلادی در ادبیات توسعه و سیاست‌های رفاهی پدیدار شده و خیلی سریع به مباحث مرتبط با حقوق بشر و دموکراسی نیز راه یافت به گونه‌ای که امروز رهیافت قابلیت به عنوان بدیعی در مباحث یادشده مورد توجه تفکرات علوم اجتماعی قرار دارد. اصلی‌ترین پرسشی که توسط این رهیافت مطرح شده است این است که آیا آنچه که مردم انجام می‌دهند، و یا نوع زندگی که برای خود تعریف می‌کنند، برخاسته از عاملیت انسانی آنان و مبتنی بر برخورداری از آزادی‌های بنیادین آن‌ها می‌باشد؟ یا این که عواملی خارج از اراده آزاد آنان نحوه حیات و نوع بهزیستی آنان را فرم می‌بخشد؟ این پرسش به نوبه خود معمایی هنجاری را نیز پیش رو قرار می‌دهد. آیا بهزیستی و رفاه انسانی باید براساس معیارهای اقتصادی نظیر ثروت و درآمد و یا رضایت خاطر تعریف شود، یا این که فراتر از حیطه‌های محدود محاسبه اقتصادی، بهزیستی را باید به ابعادی متعالی‌تر نظیر برخورداری از آزادی‌هایی که لازمه حیات با شأن انسانی است تعریف کرد؟ علت طرح این پرسش‌ها در نظریه قابلیت این است که جریان اصلی تحلیل‌های هنجاری در مطالعات توسعه و رفاه اجتماعی، سعادت انسانی را براساس محاسبه سود و زیان تعریف کرده و اهمیت مرکزی آزادی‌ها به عنوان سرچشمه حیات معنی‌دار را نادیده می‌انگارد. از این روی نظریه‌های رفاه اجتماعی شامل سیستم‌های فکری اصالت سود و یا نظریه‌های تحلیلی لیبرال درباره عدالت اجتماعی، عمدتاً توجهات را به دستاوردهای مطلوب معطوف می‌دارد بی‌آن که بخواهد توضیح دهد ماهیت آن دستاوردها چیست و چگونه تامین شده اند.

رهیافت قابلیت به عنوان بدیلی در مطالعات رفاه اجتماعی، اندیشه‌های توسعه، حقوق بشر و دموکراسی این عقیده مرکزی را به معرض نمایش می‌گذارد که مفهوم عاملیت انسانی و برخورداری از آزادی‌های بنیادین باید پایه و اساس سنجش و اندازه‌گیری سعادت و رفاه انسان‌ها باشد. لذا فراتر از اندازه‌گیری بهزیستی باید بدانیم که آیا فرآیندهایی که به شکل‌گیری رفاه و بهزیستی منجر شده‌اند در کنترل مردم بوده است یا نه. از این رو باید قبل از هرچیز این پرسش را مطرح نماییم که آیا مردم قادر به برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی خویش هستند یا نه. به عبارت بهتر آیا مردم قابلیت بکارگیری، تمرین و تجربه آزادی‌هایی که ذاتی هویت انسانی آن‌ها می‌باشد را دارند یا نه. با طرح این فرضیات، نظریه قابلیت چشم‌انداز نوینی در پیش روی مطالعات اجتماعی قرار داده و می‌کوشد مفهوم آزادی را از معانی رسمی و صرف حقوق آن که در چارچوب استحقاقات توضیح داده شده اند، را به برخورداری واقعی آن در صحنه عملی زندگی بکشاند و برخورداری عملی از آزادی‌ها را معیار سنجش و قضاوت پیرامون زندگی مردم قرار دهد. هدف این است که توضیح داده شود که خوشبختی را نمی‌توان با معیارهای متفاوت توانگری و یا محرومیت توضیح داد. خوشبختی حالتی است که توسط مردم و با آزادی کامل آن‌ها تعیین شده است. لذا به آنان فضایل اجتماعی را آموخته و حیات معناداری را در مرکز فهم انسان قرار می‌دهد. پس نکته این است که چه نوع حیاتی قابل زندگی کردن می‌باشد.

قابلیت داشتن، یعنی توانایی برخورداری از آزادی‌های بنیادین در فرصت‌های اجتماعی نه تنها ماهیت ذاتی بودن و یا "هستن" انسان‌ها بلکه گونه‌های انتخاب‌های آزادانه و "انجام دادن" های مردم را تعریف می‌کند. این ماهیت و نحوه "هستن" و "انجام دادن" آزادانه است که نوع بهزیستی و یا دستاوردهای مطلوب را تأمین می‌نماید. لذا برای ارزیابی عملکرد مطلوب مردم باید دقت کرد رعایت قابلیت‌های آنان، یعنی برخورداری از آزادی‌های بنیادین، سرچشمه می‌گیرد یا این که این گونه کارکردها توسط عوامل دیگری میانجی و تسهیل شده‌اند. بنابراین حرف اول در مطالعات حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، سیاستگذاری‌های رفاه اجتماعی، و سیاستگذاری‌های توسعه باید مفهوم متعالی عاملیت انسانی باشد. این عاملیت نیز وقتی تحقق می‌یابد که آزادی‌ها و حقوق اساسی مردم بتواند در فرآیند تصمیم‌گیری‌های عمومی و با هدف دستیابی به خیر عمومی و منافع جمعی به طور عینی توسط مردم تجربه شود. انتخاب‌های مردم گوناگون بوده و به مرور زمان و نیازها و نیز مشکلات و انتظارات ممکن است تغییر کنند. ولی آنچه که مهم است اینکه دسترسی بیشتر به دانش، تغذیه بهتر و خدمات بهداشتی، معیشت امن تر، امنیت در برابر جرم و خشونت جسمی، تأمین اوقات فراغت، آزادی‌های سیاسی و فرهنگی، و احساس مشارکت در فعالیت‌های جامعه خود را داشته باشند. قابلیت چیزی بیش از این ابعاد نیست. بنابراین، هدف سیاستگذاری توسعه ملی باید ایجاد فضایی متناسب با انتخاب‌های آزادانه آنها برای داشتن زندگی طولانی، سالم، و خلاق باشد.



رهیافت قابلیت به سرعت مورد استقبال متفکران از یک سو و دستگاہ‌های سیاست‌گذاری از دیگر سو قرار گرفت. درواقع رهیافت قابلیت به یکی شدن برای اندازه‌گیری توسعه انسانی بسرعت به موضوعات مطلوب جامعه بین‌المللی نظیر حقوق بشر دموکراسی، توسعه ملی و بین‌المللی راه یافت. توسعه انسانی سه رکن اساسی دارد: اول اینکه در همه سیاستگذاری‌ها بویژه برنامه ریزی‌های توسعه ملی تأکید باید همواره براهمیت اصلی حقوق و آزادی مردم باشد. دوم اینکه هر نوع توسعه یافتگی باید به برخورداری مردم از آزادی و حقوق دموکراتیک آنان وابسته باشد. درواقع آزادی و حقوق بشر معیار اصلی اندازه‌گیری است. سوم اینکه توسعه ملی معنایی بجز فرصت فراهم کردن برای انتخاب مردم نمی‌تواند باشد. به عبارت بهتر، توسعه انسانی عبارت است از گسترش آزادی‌های مردم برای زندگی سالم و خلاق و عمر طولانی. مردم برای پیشبرد اهداف خود دلایلی دارند که برای آنها ارزش حیاتی دارد. درصدد این ارزشها، آزادی و انتخاب دموکراتیک قرار می‌گیرد. لذا باید این فرصت را داشته باشند تا به طور فعال در شکل دادن به شرایط زندگی مورد علاقه خویش و توسعه ملی به نحوی آگاهانه و عادلانه مشارکت داشته و همه برنامه‌های دموکراتیک را با در نظر داشتن ابعاد محیط زیستی و اکولوژیکی تنظیم کنند. این مردم هستند که، خواه به شکل فردی، و خواه به صورت گروهی، عامل توسعه انسانی هستند.

سازمان ملل متحد نیز رهیافت قابلیت را به‌عنوان بدیل و معیار سنجشی نوین برای اندازه‌گیری توسعه انسانی انتخاب کرد. براساس این برنامه از این روی شاخص توسعه انسانی امروز



توسط برنامه عمران ملل متحد برای سنجش پیشرفت و توسعه کشورها معرفی شده‌است. در این شاخص بر این نکته تأکید شده است که مردم و توانایی‌های آزادانه آنها (یعنی قابلیت‌ها) باید معیار اصلی ارزیابی توسعه یک کشور باشند. پس به تنهایی رشد اقتصادی کافی نیست. توسعه باید ابعاد انسانی داشته باشد یعنی اینکه بتواند با توسعه و تقویت آزادی‌های اساسی و حقوق دمکراتیک، مردم را فعالانه و آگاهانه در مسیر تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها مشارکت دهد. دولت‌ها باید اهمیت محوری توسعه انسانی را در همه اولویت‌های سیاستی و اقتصادی خود در نظر بگیرند. این شاخص بطور روشنی سه بعد اصلی توسعه انسانی را توضیح می‌دهد: اول زندگی طولانی و همراه با سلامتی، دوم آموزش برای ارتقای سطح آگاهی‌ها، سوم بهبود استانداردهای زندگی و رفاهی مردم. اندک دقتی نشان می‌دهد که توسعه انسانی چیزی بیش از محور قراردادن آزادی‌های اساسی و حقوق بنیادین مردم نیست.

رهیافت قابلیت توسعه آماریتاسن اقتصاددان و فیلسوف در دهه ۸۰ میلادی معرفی شد. سن متولد هند، پدرش استاد دانشگاه داکا در رشته شیمی و رییس کمیسیون خدمات عمومی بنگال غربی، و مادرش از خانواده‌ای روشنگر و فرزند یکی از متفکران مطالعات هند بود. از این روی آماریتاسن از آغاز جوانی در محیطی علمی بزرگ شد و تأثیرات قابل توجهی از آن فضای علمی که رابطه‌هایی نیز با تاگور شاعر بلندآوازه هندی داشت، پذیرفت. بعد از تحصیلات عمومی در کالج سنت گرگوری داکا،

⁷⁶ Human Development Index (HDI)

⁷⁷ United Nations Development Program (UNDP)

⁷⁸ Amartya Sen

تحصیلات عالی خود را تا مقطع دکترا در کالج تیرنیتی کمبریج ادامه داد. در دانشگاه‌های هند، کمبریج و هاروارد، تدریس کرد و همه عمر خود را به مطالعه پیرامون رابطه فردی میان علم اقتصاد و اخلاق اختصاص داد. سن درجات دکتری افتخاری از مراکز علمی، دانشگاهی و اجتماعی جهان دریافت کرده است که مهم‌ترین آن‌ها جایزه نوبل در علوم اقتصادی می‌باشد. سن کتاب‌های زیادی به رشته تحریر درآورده است که به پاره‌ای از آن‌ها در لیست مراجعات ذکر شده‌اند.

هدف این فصل معرفی اجزای اصلی رهیافت قابلیت می باشد. برای دستیابی به این هدف پنج مفهوم مرکزی عاملیت انسانی، آزادی‌های بنیادین، قابلیت‌ها، کارکردهای مطلوب، معیارهای سنجش دستاوردهای حیات، و رابطه میان قابلیت و دمکراسی سنجیده توضیح داده می‌شوند.

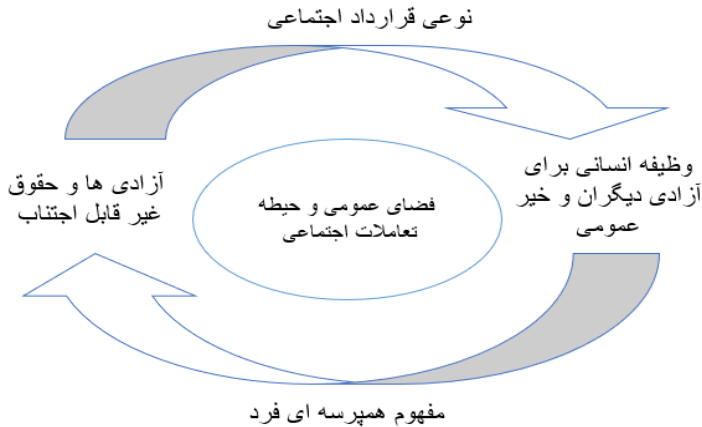
۲. مفهوم فردیت

دریافت اهمیت مفهوم فرد و فردگرایی در حقوق بشر بین‌المللی باید حائز اهمیت بسیار باشد چرا که مفهوم فرد به عنوان عضوی عینی و فعال در جامعه با مفهوم "انسان" به معنی مجرد آن متفاوت می باشد. فرد به عنوان عضوی از جامعه دارای حقوق ووظایف مشخصی است که جامعه جهانی آنرا مورد شناسایی قرار داده است. این توصیف از انسان در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر توضیح داده شده است. "بازشناسی حرمت ذاتی آدمی و حقوق برابر و سلب ناپذیر تمامی اعضای خانواده بشری بنیان آزادی، عدالت و صلح در جهان است." "بایسته است تا انسان، به عنوان آخرین راهکار، ناگزیر از شوریدن علیه بیدادگری و ستمکاری نباشد، به پاسداری حقوق بشر از راه حاکمیت قانون همت گمارد".

هرچند که ما ممکن است دو واژه "فرد" و "شخص" را بطور متناوب به کار می‌بریم، ولی این‌ها معانی متفاوتی دارند. مفهوم "شخص" و "فرد" ضرورتاً یک معنی ندارند. واژه شخص مفهومی عام دارد که دربرگیرنده ی ویژگی‌های خاصی است که به او نقش بازیگری اجتماعی اعطا می‌کند. بنابراین مفهوم شخص یک واژه تکنیکی بوده و دارای اعتباری حقوقی است. یعنی هر گاه فرد خود را این گونه تصور کند و به ابعاد ایمنی آن خود را متعهد سازد، درواقع فردیت خود را به شکلی رسمی و فراتر از فهم خویش در حالتی مجرد، در جامعه و روابط با دیگران تعریف می‌نماید. یعنی فردی می‌شود که در فرصت‌های اجتماعی هم حقوق بنیادین خود را پیگیری می‌کند و هم خود را مسئول حیات فعال دیگران می‌داند. در این حالت، دگرگونی از فردگرایی به اجتماع گرایی است، که مفهوم شخص تعریف می‌شود. درواقع شخص بودن پرچمی حقوقی است که فرد با خود حمل می‌کند تا در پهنه عمل اجتماعی بتواند نقش ایفا نماید. به عبارت بهتر شخص بودن است که نماینده حقوقی فرد انتزاعی و یا مفهوم عام انسان است. از منظر حقوق بشر نیز چنین تفاوتی باید مورد توجه قرار گیرد. واژه بشر به مفهوم شخص بودن اطلاق می‌شود و نه فرد بودن به معنی عام و مجرد کلمه. حتی می‌توان گفت که واژه بشر یا انسان به لحاظ تکنیکی فاقد معنی می‌باشد. زیرا هر گاه حقوق را به معنی مجرد و بریده شده از مسئولیت‌های اجتماعی در نظر بگیریم، نمی‌توانیم به سوی انسانی سازی روابط اجتماعی حرکت کنیم. یعنی نمی‌توان روابط میان حاکمیت و مردم از یک سو، و روابط اجتماعی را از دیگر سو را تحت نظم و قاعده‌ای عادلانه درآوریم. این فرایند مستلزم دگرگونی‌هایی است که به‌موجب آن فرد

به معنی عام خویش تبدیل به "شخصی اجتماعی" می‌شود تا بتواند هم از حقوق و آزادی‌های بنیادین خود برخوردار شود و هم این که در قبال آزادی و حقوق دیگران مسئولیت پذیر باشد. آمارتیا سن این مفهوم را در نظریه قابلیت مورد توجه قرار می‌دهد. منظور او از این نظریه این است که فقط در صورت عبور از "فردگرایی" انتزاعی به "شخص گرایی" اجتماعی می‌توان این بحث را مطرح ساخت که همه باید بر ورای محدودیت‌های مجرد برای انسان بودن خویش، باید بتوانند در فرصت‌های اجتماعی از آزادی‌های اساسی خویش برای تعیین و تعریف نحوه زندگی با ارزشی که می‌توانند داشته باشند، برخوردار شوند. این تحقیق عملی برخورداری از آزادی مستلزم توانمندسازی است. یعنی کمک به فرآیندی اجتماعی که به موجب آن "فرد" انسانی درمی‌یابد که باید تعهد بازیگری اجتماعی می‌تواند به "شخص" تبدیل شود. و در این شرایط است که می‌تواند از موهبت حق و نیز تعهد به تکلیف برخوردار شود.

به همین ترتیب "فردیت" و "شخصیت" هم رابطه مستقیمی که با یکدیگر دارند، از نقطه نظر حقوق و مسئولیت‌های اجتماعی و تخصیص منابع برای پیشبرد آن‌ها، متفاوت می‌باشند. واژه فردیت دربرگیرنده ویژگی‌هایی، بعنوان مثال، مانند ابعاد روانشناسانه و یا معنویت گرایانه می‌باشد. فرد گرایی درواقع مشخصه‌های پیچیده انسان را به معنی عام و عمومی آن در برمی‌گیرد. ولی



"شخصیت" ساختاری حدوثی و به لحاظ اجتماعی ساخته شده دارد که در ارتباط با نیازها، معیارها، مشکلات، و مزایای اجتماعی تعریف می‌شود. به همین دلیل واژه شخصیت دربرگیرنده نوعی ظرفیت برای تعریف بودن و هستن اجتماعی از یک سو، و قابلیت برای نقش اجتماعی، از دیگر سو می‌باشد. این شخصیت اجتماعی است که نقطه رجوع حقوق بشر بین‌المللی می‌باشد. به عبارت بهتر عبور از محدودیت‌های حقوقی "فردی" به سوی شکل‌گیری "شخصیت"، انسان را مستحق می‌سازد تا بتواند از حقوق بشر خود برخوردار باشد. لذا باید گفت که شخصیت داشتن نوعی استحقاق داشتن، نوعی دستاورد اجتماعی، و نوعی فرصت داشتن برای بیان خویش و به معرض نمایش گذاشتن اجتماعی فردیت می‌باشد. این فرایند دگرگونی و یا استحاله از فردیت به شخصیت می‌تواند فرد و یا انسان را مورد حمایت قانون قرار دهد. لذا حقوق بشر گفتمانی است که آحاد اعضای جامعه را از نقطه نظر و روابط اجتماعی که بر آنان حاکم است مورد توجه قرار می‌دهد. شاید بتوان این بحث را با مراجعه به آرای استوارت میل توضیح داد که مخالفت خود را هم با مفهوم سوسیالیستی و هم مفهوم مبتنی

بر سیستم سرمایه داری بیان داشته، و چهره واقعی انسان را در تعامل او با جامعه تعریف می کند. "متناسب با توسعه و تعالی فردیت خویش، هر فرد برای خود ارزش بیشتری پیدا کرده و این قابلیت را پیدا می کند که برای دیگران نیز ارزشمند باشد" (میل، ۱۸۶۳، ص ۱۲۱). در واقع شخصیت انسانی که موجد حقوق و تکالیف اجتماعی می باشد، هنگامی توسعه می یابد که فرد از محدودیتهای مفهوم فردگرایی بریده از متن اجتماعی فراتر رفته و ضمن برخورداری از حقوق غیرقابل اجتناب خود برای تحقق حقوق دیگران نیز خود را مکلف سازد.

توجه به این وجوه تمایز این فرصت را فراهم می آورد تا به ناتوانی ذاتی فلسفه های اجتماعی و یا دینی ای که فقط دیدگاه های خود را به ابعاد نظری مفهوم، حق صرف نظر از چگونگی اجرای آن قرار می دهند، توجه داشته باشیم. به عنوان مثال در نزد مسلمانان، انسان اشرف مخلوقات و بالاترین مقام را در میان موجودات عالم خلقت دارد. هرچند این تعبیر در نگاه اول قانع کننده به نظر می رسد، ولی دربرگیرنده مفهومی از انسان است که هنوز وارد عرصه تعامل اجتماعی نشده و حالتی مجرد دارد.

<p>فرد کسی است که خواسته ها و انگیزه های از آن خود او نیست. شخصیتی مانند یک ماشین دارد. از متن واقعی اجتماعی بریده شده و حالتی بی تفاوت نسبت به دیگران دارد</p>	<p>فرد</p>
<p>شخص کسی است که انگیزه ها و خواسته هایی دارد از آن خود او بوده و در جریان تعاملات اجتماعی به شیوه ای نفاذانه ساخته شده است.</p>	<p>شخص</p>

اشرف مخلوقات به عنوان زیباترین تجلی اراده خداوند باید بتواند همان مفهوم زیبا بودن را در رابطه با دیگران که آنان نیز همه اشرف مخلوقات هستند به نمایش بگذارد. یعنی این که فرد معتقد به این دیانت باید به حفاظت و حراست از این تجلی عارفانه مفهوم انسان، خود را موظف سازد. لذا اشرف مخلوقات با همزیستی بادیگران و شناسایی حقوق برابر آنان می تواند معنی و مفهوم داشته باشد. فقط از طریق این رابطه مسئولانه با دیگران مفهوم اشرف مخلوقات بودن می تواند فرم اجتماعی و به موجب آن حقوقی پیدا کند. وگرنه هر نوع اصرار بر اشرف مخلوقات بودن از حد شعار و توجیه سیاستهای حاصل از آن نمی تواند باشد. حال اگر همه انسان ها را با همان تعبیر اشرف مخلوقات در نظر بگیریم، به لحاظ حقوقی موظف هستیم تا آنان را به عنوان شخصیت های اجتماعی برخوردار از حقوق و آزادی های اساسی در نظر داشته و با آنان بر مبنای حقوقی شخصیتی آنان که در اجماع جهانی حقوق بشر متبلور شده است رفتار نماییم. دوگانگی موجود میان مفهوم نظری انسان به عنوان اشرف مخلوقات و سرکوب انسان ها با توسل به توجیهات مذهبی از مشکلات جدی جوامع امروزین شده است. برای عبور از این دوگانگی ها و تناقضات ذاتی آنان، اعلامیه جهانی حقوق بشر همان فرایند دگرگونی از مفهوم "فرد" به "شخص"، یعنی عضو عینی جامعه، و "فردیت" به "شخصیت" را به روشنی تصریح کرده است تا بتواند آزادی های بنیادین همه انسان ها را حفاظت نموده و نیاز بنیادین زندگی صلح آمیز جهانی بداند. به همین دلیل در ماده یک ضمن تأکید بر کرامت ذاتی انسان از آنان می خواهد که با یکدیگر به گونه ای برادرانه رفتار کنند. در حقیقت مفهوم رفتار برادرانه برگرفته از جزء سوم شعار رهایی بخش انقلاب کبیر فرانسه یعنی برخورداری از آزادی و برابری بر اساس برادری (مفهوم فردیت اجتماعی) می باید. اعلامیه در ماده دو " هر کس می تواند بی هیچ گونه تمایزی، به ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشا ملی

یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های ذکرشده در این اعلامیه بهره مند گردد".

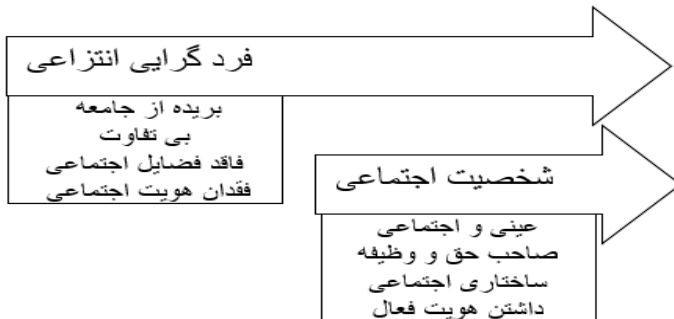
مواد ۱۶، ۱۸ و ۲۶ اعلامیه جهانی نیز به ضرورت تعریف اجتماعی - حقوقی فردیت یعنی در نظر داشتن مفهوم انسان به‌عنوان شخصیتی اجتماعی عام و جهانشمول کلمه تأکید می‌نماید. لذا به نظر ساده‌انگارانه است که اعلامیه جهانی حقوق بشر را در مقابل فرضیه "اشرف مخلوقات بودن" دیانت اسلام قرار داد، و آن را صرفاً پدیده‌ای غربی برای نابودی دین در نظر گرفته و با آن مبارزه کرد. اینگونه توجیهات برای برتری نظریه‌های دینی و مذهبی نسبت به حقوق غیر قابل اجتناب انسان، اگر از دیدگاه‌های مغرضانه سرچشمه نگردد، منظور دیگری بجز توجیه سیاستهای سرکوب‌گرایانه نمی‌تواند داشته باشد. درحقیقت، مفهوم حقوق بشر و اعلامیه جهانی ضرورت احترام به آن، ساختاری اجتماعی و توافق شده است. بنابراین با عقلانیتی برآن توافق شده است که با هیچ نظریه مذهبی نمی‌تواند نادیده گرفته شود. به همین جهت احترام به حقوق بشر لازمه ضروری تأمین زندگی با کرامت و روابط اجتماعی عادلانه بوده و بی‌تریدی فراتر از محدودیت‌های لیبرالیسم، سوسیالیسم، نظریه‌های حقوق طبیعی و یا نظریه‌های عقلی می‌باشد. لذا هرچند که مفهوم انسان‌گرایی برخاسته از عصر روشنگری، بنیاد‌های اعلامیه جهانی حقوق بشر را الهام بخشیده است، فرموله کردن مفهوم انسان در اعلامیه جهانی، ماهیتی فراتحصیلی و فرامذهبی دارد. به سخن دیگر فرایند اجتماعی ساختن نقش اجتماعی مفهوم فرد به‌عنوان شخصیتی صاحب حق و وظیفه برای احترام به حقوق دیگران، خود ساختاری اجتماعی است که می‌تواند به لحاظ حقوقی و تکنیکی حقوق انسانها را نیز مورد حمایت قرار دهد. نماینده عربستان سعودی در کمیته سوم ملل متحد، جمیل بارودی، به نحو تحسین‌برانگیزی این ماهیت فرا-مذهبی حقوق بشر به‌عنوان ساختاری اجتماعی را توضیح می‌دهد. به نظر او هرچند که اعلامیه جهانی برخاسته از ریشه‌های اندیشه غرب و الگوهای فرهنگی متناسب با آن می‌باشد، ولی در تناقض با فرهنگ ملل شرق نیز قرار نمی‌گیرد. بنا بر همین دیدگاه هاست که کشور به شدت مذهبی عربستان سعودی موضع کاملاً مخالف با تصویب اعلامیه اتخاذ نکرده و فقط رأی ممتنع به تصویب اعلامیه داد (سالنامه سازمان ملل ۱۹۴۸، ۵۳-۵۲۸).

با در نظر داشتن این ویژگی‌های مفهوم انسان است که حقوق بشر بین‌المللی اصولی را وضع می‌کند تا به موجب آن دولت‌ها ناگزیر باشند آزادی‌ها و حقوق اساسی شهروندان خویش را مورد حفاظت قرار داده و به پیش ببرند. درواقع دولت‌ها باید با در نظر داشتن کرامت و حیثیت ذاتی مردم خود و نیز "ارزش انسانی" آن‌ها فضایی را به وجود آورند تا فرایند دگرگونی از "فردیت" به "شخصیت" اجتماعی قابل تحقق باشد. این دگرگونی شهروندان را قادر می‌سازد تا براساس حقوق و آزادی‌های مقرر شده در اعلامیه "کرامت ذاتی" و "ارزش انسانی" خویش را عملاً به معرض نمایش بگذارند. این شکل گرفتن شخصیت اجتماعی است که سمبل توانمند بودن مردم برای برخورداری از حقوق و آزادی‌های می‌باشد. طبیعی است که این تعریف از انسان به‌عنوان "شخص" بازیگر اجتماعی، و یا موضوع استحقاق حقوق آزادی همه مرزهای از پیش تعیین شده مبتنی بر مفهوم وستفالیایی دولت را به چالش کشیده است. به عبارت روشن‌تر، ظرفیت شخصیت داشتن که از سوی اعلامیه جهانی به انسان به مفهوم عام آن اعطا می‌شود، دولت‌ها را ملزم می‌سازد تا ساز و کارهای اجرایی فرایند

دگرگونی از فرد به شخص و یا شهروند را فراهم آورند. این نکته مهم فلسفی گونه‌ای است که اغلب از سوی دولت‌مردان و یا حتی نظریه‌پردازان نادیده گرفته می‌شود.

اندک تأملی در خصوص اهمیت این فرایند اجتماعی شخصیت ساز، می‌تواند به روشنی پرده از تناقضات نظریه‌هایی بردارد که با مراجعه به متون مقدس می‌کوشند از یک سو خود را منادی احترام به ارزش و حیثیت انسانی معرفی نمایند، و از دیگر سو حیات ارزشمند انسانی را با توجیهات ایدئولوژیک خود به یک باره انکار کرده و سرکوب می‌کنند. اهمیت مفهوم انسان به‌عنوان شخصیت اجتماعی این فضا را فراهم می‌آورد که بتوان مفهوم انتزاعی فرد را خواه از نظر مذهبی، خواه فلسفی، و خواه تعاریف شبه علمی را مورد سوال قرار داده و زمینه‌های عملی توانمند سازی انسان را به‌عنوان عاملی اجتماعی فراهم آورد. نکته جالب و تحسین‌برانگیزی که در گفتمان حقوق بشر باید مورد توجه قرار گیرد این است که همین مفهوم توانمندسازی و قابلیت، ابزاری می‌شود برای توسعه شخصیت انسانی و توسعه یافتگی کل جامعه. در مقدمه اعلامیه آمده است که "مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند". توجه نماییم که به‌عنوان مثال وقتی که برابری در برابر قانون را به عنوان اصلی دموکراتیک در جوامع آزاد مورد نظر قرار می‌دهیم، درمی‌یابیم که مفهوم برابری به همان حقوق "شخص" یعنی نقش بازیگری اجتماعی او دلالت می‌کند. (نگاه کنید به ماده ۱۶ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی). لذا حقوق بشر دولت‌ها را موظف می‌سازد تا سیاست‌های خود را بر مبنای احترام و پیشبرد حقوق بشر قرار دهند. "هیچیک از مقررات اعلامیه حاضر نباید چنان تفسیر شود که برای هیچ دولت، جمعیت یا فردی متضمن حقی باشد که به موجب آن برای از بین بردن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه فعالیت انجام دهد یا به عملی دست بزند." در واقع هیچ توجیه مذهبی نمی‌تواند فراتر از احترام و حفاظت از حقوق انسانها باشد. علاوه بر این دولت‌ها بنابر تعهدات خویش نسبت به جامعه بین‌المللی می‌بایست آموزش‌هایی را برای توسعه کامل انسانی و شان انسانی همه شهروندان خویش فراهم آورند.

در پرتو این‌گونه استدلال‌ها پیرامون اهمیت ایجاد شرایطی که به موجب آن فردیت به "شخصیت" تحول یابد، باید اذعان داشت که واژه انسان یا بشر از نقطه نظر حقوق و آزادی‌های بنیادین دربرگیرنده همه انسان‌ها در بافت و متن واقعی شرایط اجتماعی آنان می‌باشد. این‌ها افرادی



^{۸۱} نگاه کنید به ماده ۱۳ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی - فرهنگی

هستند که در شبکه‌های اجتماعی و همپرسه در پی توسعه شخصیت اجتماعی خویش و دیگران می‌باشند. این‌ها کسانی هستند که کلامشان حق خواهی و حق جویی وجودشان خالق زیبایی چنین حق ذاتی در عرصه عملی اجتماعی می‌باشد. آنچه که زمینه نادیده انگاشتن این مفهوم زیبایی‌شناسانه انسان و حقوق بنیادین او را باعث می‌شود، ناتوانی در عبور از فردیت به سوی شخصیت اجتماعی است.

مفهوم شخص که مترادف با حق داشتن و مسئول بودن می‌باشد، در جای‌جای گفتمان حقوق بشر قابل مشاهده است. این شخص انسانی است که با قرار دادن خود در مرکز تعاملات انسانی از یک سو معمار و بانی حقوق بنیادین و از دیگر سو مدافع پرشور آن می‌شود. مهمتر از همه این‌که با عبور از فردگرایی قائم به ذات به سوی شخصیت اجتماعی به‌عنوان نقطه عطف گفتمان حقوق بشر، می‌توان از محدودیت‌های زندگی عادی عبور کرده و به سوی زندگی با معنی و باکیفیت رهسپار شد. این فرایند دربرگیرنده تکاپوی عمیق در مفهوم حیات بر مبنای انتخاب آزاد پیرامون حقوق اساسی زندگی انسانی است. این انتخابی است که شخص از روی آزادی کامل انجام داده و به بواسطه آن نه تنها قادر به توسعه شخصیت انسانی خود در مرکز تعاملات اجتماعی می‌شود، کیفیت زندگی خویش را نیز بر مبنای ملاحظات عمیق انسانی تعریف می‌کند. ماحصل این تأملات خیلی جالب توجه است. آن‌گونه که در فصول بعدی توضیح داده می‌شود، چنین تکیه‌ای بر مفهوم شخصیت و شخصیت داشتن، از نقطه نظر فردی می‌تواند زمینه‌های حصول به مراتب و درجات بالای توسعه انسانی را فراهم آورد، و از دیگر سو و از نقطه نظر ابعاد اجتماعی شخصیت، زمینه‌های توسعه اجتماعی را فراهم می‌آورد. نمودار زیر ابعاد شکل‌گیری شخصیت را توضیح می‌دهد.

۳. درباره آزادی

مفهوم شخصیت اجتماعی مستلزم برخورداری از آزادی به معنی رها بودن از هر نوع شکل سلطه بر زندگی اجتماعی و هژمونی بر اندیشه‌های مردم می‌باشد. بنابراین برخورداری از آزادی یعنی از میان برداشتن همه موانعی که مانع از تصمیم‌گیری آزادانه و مستقلانه فرد می‌شود. بنابراین آزادی به منزله ابزاری است برای رسیدن به زندگی با کیفیتی که مردم با اختیار کامل آنرا تعریف می‌کنند. این‌گونه آزادی‌های بنیادین بطور موثر با قابلیت و توانایی افراد برای بیان خویش و آمالی که ترسیم کرده اند، وابستگی دارد. بنابراین مفهوم آزادی شامل انتخاب‌هایی است که زندگی را برای مردم ارزشمند و قابل زیستن می‌سازد. به عبارت بهتر نحوه زندگی کردن ارزشمند و هدایت آن در طول اهداف تعریف شده و دستیابی به دستاورد‌های مرتبط با آن، به مفهوم آزادی‌های بنیادین بستگی دارد چراکه این‌گونه آزادی‌ها دربرگیرنده مفاهیم حیاتی نوع زندگی و انتخاب‌های متعالی موردنظر مردم می‌باشد. تکیه بر بنیادین بودن آزادی به نحو چشمگیری این افق را در برابر ما می‌گشاید که آزادی‌هایی که توانمندی انسان‌ها را به معرض نمایش می‌گذارد، مثل برخورداری از آزادی سخن و اندیشه و یا آزادی‌های دموکراتیک، لازمه بنیادین حیات می‌باشند. آزادی‌هایی که در فرایند اجتماعی ساخته شده و شخص صاحب حق را حمایت می‌کند، چگونگی اجرا و تحقق آزادی‌های اساسی را تضمین می‌کنند. در عین حال آزادی‌هایی که دربرگیرنده انتخاب‌هایی نظیر ابزارهای پیش‌برنده انبساط خاطر، تفریح، مکتب مالی، و یا نفوذ اجتماعی هستند، نمی‌توانند در ردیف آزادی‌های بنیادین قرار گیرند. آزادی‌های بنیادین شامل حفاظت از حقوق پایه ای غیرقابل انکار افراد در مقابل اقدامات غیرمشروع دولت و نظام‌های حاکم و یا افراد با نفوذ است. درحالی‌که آزادی‌های فرآیندی شامل توانایی‌هایی است که

به‌عنوان مثال به فرد حق دسترسی به فرایند عادلانه رسیدگی قضایی در موارد تخلف اجتماعی را اعطا می‌کند.

آزادی‌های بنیادین	آزادی برای بیان خویش، مذهب، و اندیشه بدون هرگونه ترس و نگرانی.
آزادی‌های فرآیندی	برخاسته از استقرار خیر عمومی. اجرایی ساختن آزادی‌های بنیادین.

نوع آزادی موردنظر با توجه به اهمیت حیاتی آن برای زندگی باارزش، تعریف می‌شود. به‌عنوان مثال مبارزه و برنامه‌ریزی برای مقابله با بیماری فراگیر کرونا، افراد را در مقابل این ویروس مرگ‌بار محافظت می‌نماید. همه مردم باید از این آزادی و موهبت حیات برخوردار باشند پس دولت‌ها باید آن‌ها را محافظت نمایند. حیات به لحاظ بیولوژیکی سالم داشتن به معنی حیات داشتن با ارزش نیست چراکه ممکن است حتی در بهترین شرایط حیات بیولوژیک و سلامتی و حتی رفاه، شهروندان آزادی انتخاب برای بیان خویش را نداشته باشند فقط آزادی‌های مرتبط با انتخاب‌های ارزشمند مردم و سمت‌گیری آن به سوی عملکردها و شرایط موجود است که به آزادی مفهومی بنیادین اعطا می‌کند. در مقدمه کتاب توسعه به مشابه آزادی، سن توضیح می‌دهد که آزادی‌های بنیادین آنانی هستند که با عاملیت انسانی همراه هستند و بموجب آن فرصت‌های مدنی، سیاسی و اقتصادی برای ما فراهم می‌کنند. بنابراین آزادی‌های بنیادی لازمه عملکرد مبتنی بر انتخاب در درون متن‌های اجتماعی و عملکردها می‌باشد (سن، ۲۰۱۱، مقدمه ص ۷). به سخن دیگر این‌ها آزادی‌هایی هستند که پیش‌برنده فرصت‌ها عملی برای برخورداری از مواهب و آزادی‌های فرآیندی می‌باشند.

این مفهوم آزادی از دو نقطه نظر برای تعریف حیات، مورد نظر و مطلوب مهم می‌باشد.

اول - دلیل ارزشی به عنوان ضرورت غیر قابل انکار ارزیابی و پیشرفت و برخورداری افراد از آزادی‌های خویش

دوم - دلیل مؤثر بودن به‌عنوان بازتاب‌دهنده دستاوردهای حیات مبتنی بر عاملیت آزاد مردم

با تعریفی که سن از آزادی ارائه می‌دهد، مفهوم این واژه را باید در برخورداری از فرصت انتخاب آزادانه و عمل کردن براساس آن جستجو کرد. این همان مفهوم آزادی‌های بنیادین براساس عاملیت انسانی است. آزادی‌های بنیادین شرط ضروری و غیرقابل انکار قابلیت انسان‌ها در تعریف حیات خویش می‌باشد. (سن، ۱۹۹۹، ص ۷۵) بنابراین آزادی‌ها هنگامی مفهوم می‌یابند که قابلیت‌های درونی انسان‌ها را با فرصت‌های اجتماعی پیوند داده و تعریف حیات را در اختیار فرد قرار دهد که برای آنها ارزش زندگی کردن را داشته باشد. بنابراین هر دو بعد این مفهوم آزادی، با عاملیت انسانی همراه است. قابلیت به عنوان ترجمان عملی آزادی، با مفهوم توانا بودن نیز نباید یکسان انگاشته شود چراکه فردی ممکن است برای انجام کاری توانمند باشد، بدون این که این توانایی و یا قادر بودن را با تکیه بر عاملیت خود بدست آورده باشد. بنابراین حتی در بحث توانمند شدن باید اولویت را بر اراده فرد و عاملیت آزاد او برای تصمیم‌گیری درخصوص این که چه نوع مفهومی از حیات برای او ارزشمند است، قرار داد. قابلیت نه‌تنها انعکاس آزادی افراد برای انتخاب و رسیدن به دست آورد ها می‌باشد، مثل مشارکت مؤثر و آگاهانه در فرآیند تصمیم‌گیری‌های عمومی، بلکه دربرگیرنده

ماهیت و نوع دستاوردهایی است که دنبال می‌کنند. با توجه به اهمیت محوری آزادی‌های بنیادین در تعریف مفهوم زندگی معنادار و باارزش، می‌توان مختصات و ویژگی‌های این نوع آزادی را به‌عنوان پیش‌شرط قابلیت به‌گونه‌ای روشن‌تر توضیح داد.

۱ - آزادی‌های بنیادین است که دارای بعد فرصت‌ها باشد. بنابراین با آزادی‌هایی که به لحاظ حقوقی تعریف شده ولی هرگز اجرا نمی‌شوند متفاوت می‌باشد. در واقع آزادی وقتی معنا پیدا می‌کند که علاوه بر تعریف و تفریح حقوقی آن به طور مؤثر فرصت‌هایی را برای افراد به وجود آورد که قابل درک، فهم، مهم و حیاتی بوده و ویژگی‌های انسانی را با مفهوم شهروندی بعد شخصیت اجتماعی پیوند دهد. این فرصت‌ها برای همه یکسان نیست. مثلاً نمی‌توان گفت که آزادی بیان بدون توضیح و نحوه اجرای آن برای همه قابل درک و فهم است چراکه ممکن است افرادی بنا به دلایل بیولوژیکی، روانشناسانه و یا حتی سنت‌های فرهنگی قادر نباشند. قابلیت‌های درونی خود را در فرصت‌های ایجادشده به معرض نمایش بگذارند شاید بخش بزرگی از زنان در جوامع درحال توسعه، و به‌ویژه در جوامع اسلامی را، در زمره این‌گونه مثال قرار داد. اینان بنا بر دلایل اجتماعی ساخته‌شده، برخاسته از فرهنگ خاص خویش قادر به انتخاب عاملیت خویش در فرصت‌های اجتماعی نیستند. بنابراین هرچند آزادی بنیادین برخاسته از عاملیت انسانی است و در فرصت‌های اجتماعی تجلی می‌یابد، باید تفاوت‌ها، ناتوانی‌ها، و ناهماهنگی‌ها را نیز فصل الخطاب قرار داد. این جنبه آزادی‌های بنیادین را می‌توان در حقوق دموکراتیک جستجو کرد که نه فقط می‌خواهد آزادی انتخاب را به‌عنوان قاعده عمومی معرفی نماید، بلکه ناظر بر حقوق افرادی است که بنا بر دلایلی نمی‌تواند به قاعده عمومی بپیوندد.

۲ - بنابراین آزادی‌های بنیادین می‌بایست شامل دگرگونی فضاهای اجتماعی، تغییرات آن در طول زمان، ظهور و پیچیدگی‌ها نونین، چشم‌اندازهای تقریب در جایگاه‌ها و روابط خانوادگی، تفاوت‌های اجتماعی و فرهنگی باشد. به همین دلیل قابلیت به‌عنوان تجلی برخورداری از آزادی‌های بنیادین باید به ماهیتی ترکیبی از قابلیت‌های درونی و فرصت‌های بیرونی دست یابد. از آنجایی که جوامع مختلف پیچیدگی‌های خاص خود را دارند، و فرصت‌های اجتماعی نیز به گونه‌های مختلف مفهوم می‌یابد، آزادی‌ها وقتی بنیادین تلقی می‌شوند که در درون مجموعه‌های مختلف، موانع ساختاری و فرهنگی، ناتوانی‌های بیولوژیکی و یا حتی محدودیت‌های محیط زیستی، مردم را بر انتخاب مبتنی بر عاملیت انسانی خویش توانمند سازند. در مواردی حتی منابع و ابزارهای کمک‌کننده مثل کاهش شدت نابرابری در بیان عاملیت، سرمایه‌های فرهنگی و حقوق مقدم و پیش‌برنده قابلیت انسانی، انسجام اجتماعی و هم‌بستگی‌ها می‌تواند زمینه‌های مؤثر ترکیب قابلیت درونی با فرصت‌های اجتماعی را تسهیل نماید. این نکته مهمی است که در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی باید مورد توجه قرار گیرد. به عبارت بهتر هر نوع سیاست‌گذاری، خواه از سوی منابع رسمی، خواه از سوی سازمان‌های جامعه مدنی، باید فرض عاملیت انسانی را به‌عنوان جوهره آزادی‌های بنیادین در نظر گیرند. این تنوع و گوناگونی در بافت اجتماعی و چشم‌اندازهای توانمندسازی باید پایه طرح‌ها و اندیشه‌ها و سیاست‌های مرتبط با آزادی باشد.

۳- بحث آزادی‌های بنیادین نمی‌تواند از توضیح ارتباط نابرابر میان ملل مختلف نیز غافل بماند به‌ویژه هنگامی که موضوع فقر و یا سلطه و یا هر نوع ابزار فرهنگی مانع از برخورداری مردم از آزادی‌های اساسی باشند. این بحث رابطه روشنی با ساختارهای وابستگی جهانی، مدیریت امپریالیستی و سیستم‌های کنترل فرهنگی، فکری، دانش و تکنولوژی دارد. از این‌روی باید به نیروی رهایی‌بخش

آزادی‌های بنیادین هم به معنی حذف موانع داخلی جوامع در مقابل برخورداری شهروندان از آزادی‌های خویش، و هم به موانع سیستمی خارجی و بین‌المللی، رژیم‌های حقوقی ناظر بر روابط میان جوامع، مقررات تجارت بین‌الملل و غیره هم به‌عنوان موانع ناپیدای مقابله با آزادی‌های بنیادین توجه کرد.

این‌گونه ویژگی‌های مرتبط با مفهوم آزادی، درجات و شیوه‌های مدیریتی و اختصاص منابع را برای پیشبرد قابلیت هاتحت تاثیر قرار می‌دهد. به‌عنوان مثال نه‌تنها فراهم بودن نهادهای دموکراتیک پیش برنده حقوق افراد برای تصمیم‌گیری پیرامون نوع مطلوب زندگی خویش، بلکه توزیع کالاها و خدمات، ویژگی‌های رفتاری و روابط خانوادگی، نوع نرم‌ها، قواعد و فضائل اجتماعی در تحقق مفهوم آزادی تاثیرگذار می‌باشد. از این‌رو هنگامی که به موضوع فرصت‌های اجتماعی به‌عنوان فضای تمرین برخورداری از آزادی می‌پردازیم باید دقت نماییم که چگونه ابزارهای موجود در این فضا می‌توانند مردم را نه‌تنها در دریافت اهمیت آزادی عاملیت، بلکه به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد آن نیز کمک نماید. با در نظر داشتن تفاوت‌های مبتنی بر جوامع مختلف می‌توانیم مثالی را در نظر بگیریم. در بسیاری از جوامع غربی ممکن است دوچرخه ابزاری برای لذت بردن و سرگرمی، وسیله پیش برد سلامتی و کاهش وزن و چربی خون، و یا ابزار کمکی برای تردد بشری باشد. ولی در عمده کشورهای آفریقایی، وجود ساده‌ترین نوع دوچرخه ابزاری است که فرد را برای تردد از روستا به شهر، مسافركشی، و یا خرید مایحتاج یاری کرده و آن را در واقع ابزاری مؤثر می‌سازد تا بتواند به واسطه آن فرد فرصتی یابد تا عاملیت خویش را به معرض نمایش بگذارد. از این‌رو باید به اهمیت قابلیت تبدیل منابع برای پیشبرد آزادی‌های اساسی و روابط آن قابلیت‌ها توجه داشت. سن این بعد ابزاری تکمیل‌کننده برخورداری از آزادی را در قالب مفهوم عامل تبدیل توضیح می‌دهد (سن، ۱۹۹۲، صفحات ۲۱ - ۱۹ و ۳۸ - ۳۷) یعنی رابطه‌ای که به موجب آن منابع موجود فرد را در دستیابی به اهداف خویش و دستاوردها یاری می‌سازند. این‌ها شامل فاکتورهای درونی تبدیل، مثل مهارت‌ها، جنسیت، شرایط فیزیکی مردم، فاکتورهای اجتماعی شامل فرم‌ها، قوانین، طبقات اجتماعی و یا در روابط قدرت، و درنهایت فاکتورهای خارجی باشد که از محیط زیست و فضای طبیعی سرچشمه می‌گیرند. این فاکتورها این واقعیت را بر ما می‌سازد که منابع موجود ضرورتاً بازناب دهنده شرایطی نیستند که مردم را بر برخورداری از آزادی‌های اساسی یاری نمایند. بلکه باید دید تا چه اندازه چنین عوامل تبدیل‌کننده، خواه داخلی و مربوط به توانایی و ویژگی‌های فرد، و خواه خارجی شامل اهرم‌های اجتماعی و یا الزامات محیط زیستی و طبیعی می‌توانند فردیت مناسب را برای فرد برای برخورداری از آزادی‌های بنیادین یاری نماید.

چند نتیجه‌گیری خیلی خلاصه می‌تواند اهمیت آزادی‌های بنیادین را روشن نماید. اول این‌که برای به نمایش گذاشتن عاملیت انسانی خویش به فرصت‌های اجتماعی که در آن‌ها این عاملیت تمرین شده و توسعه می‌یابد نیاز است. پس صرف افراد برای آزادی در اعلامیه‌ها و اسناد حقوقی کافی نیست. بلکه توجه باید معطوف شود به قابلیت عینی افراد و اقدام آزاد از طریق کنترل ابزارها و اهرم‌های تغییر در ساختار روابط اجتماعی. دومین نکته این‌که آزادی امری مجرد و بریده از متون اجتماعی نیست. به لحاظ حقوقی هم نمی‌توان اهمیت آن را دریافت. بلکه آزادی را باید به معنی توانایی در مشارکت مؤثر و آگاهانه و کنش‌گرایانه در فرآیندهای تصمیم‌سازی مورد توجه قرار داد. بنابراین آزادی‌های اساسی مستلزم حضور سیستم‌های دموکراتیک فکورانه و بطور طبیعی خیلی فراتر از دموکراسی‌های نمایندگی باشد. نکته سوم این‌که ممکن است عوامل مداخله‌کننده مثل دولت رفاهی به تسریع فاکتورهای تبدیل کمک نموده و درجاتی از بهزیستی و رفاه را برای افراد فراهم آورد.

مثلاً در جوامعی ممکن است مردم احساس خوشبختی را در رفاه خویش از طریق مداخله دولت داشته باشند. این مداخله برای حراست از افراد، توانمندسازی آنان برای قادر شدن به درک مفهوم آزادی‌های خویش و تعیین نوع زندگی مطلوب آن‌ها بی‌تردید و حائز اهمیت وافر می‌باشد. ولی نباید از نظر دور داشت که گوهر و اصالت حیات و نوع زندگی مطلوب باید در کنترل آزادانه افراد و اعمال حق عاملیت آنان باشد. یعنی در جایی هم که دولت به نیازهای افراد به طریقی مؤثر پاسخ می‌گوید، مثل دولت‌های سوسیال دموکراسی منطقه نوردیک، در نهایت نوع مداخله دولت باید در کنترل کامل عاملیت انسانی بوده و از نقطه نظر دستیابی به نتایج و دستاوردها نیز باید به استقرار مؤثر، تقویت، و پیشبرد عاملیت کمک نماید.

نکته نهای این که هرچند آزادی عاملیت باید فرمولی برای تعیین سعادت انسان‌ها به دور از تفاوت‌های فردی بیولوژیکی و یا جنسی و یا مذهبی فرهنگی باشد، اجرای آن در متن عمل اجتماعی باید متناسب با همان ویژگی‌هایی که در بالا توضیح داده شد تناسب پیدا کند. منظور این که اگر عاملیت معیار آزادی باشد با این مفهوم عاملیت را نمی‌توان به چارچوبه لیبرال تقلیل داد و دیگر سنت‌های فکری و فلسفی که در سمت وسوی تقویت همان عاملیت قرار دارند، مثل نظریه ارزش‌های آسیایی و یا نظریه‌های معنویت‌گرایانه، را نادیده انگاشت. در واقع یونیورسال بودن اهمیت عاملیت برای ترسیم آزادی‌های اساسی و برخورداری از آن را باید در متنی فرافرهنگی توضیح داد و توجه داشت که چنین متونی تا آنجا اعتبار پیدا می‌کنند که به زندگی شرافتمندانه و مبتنی بر شأن و اندیشه انسانی منجر شوند.

این مفهوم آزادی آستانه و شرط اساسی ورود به نظریه و گفتمان حقوق بشر را تعیین می‌نماید. به این معنی آزادی نه فقط دربرگیرنده عدم وجود عدالت اجتماعی، نظریه اندازه‌گیری بهزیستی و امثالهم را روشن سازیم.

قابلیت چارچوبه‌ای مفهومی است در فلسفه سیاسی و اخلاق که برای توضیح ابعاد مهم هنجاری که برای حیات انسانی حائز اهمیت بنیادین می‌باشد بکار می‌رود:

۱- تمرکز بر ابعاد علمی - اجتماعی برخورداری از آزادی‌های بنیادین تا صرف نظریه‌های فلسفی و یا حقوقی مرتبط با خود مفهوم

۲- برجسته ساختن نقش عاملیت انسانی به عنوان معیار و محور اندازه‌گیری و سنجش همه امور اجتماعی از جمله عدالت اجتماعی

۳- توضیح روشنی از مفهوم بهزیستی و رفاه بر پایه برخورداری مردم از آزادی‌های بنیادین خویش و سپس اندازه‌گیری و ارزیابی پیشرفت در رفاه مردم در جوامع مختلف

۴- عطف توجه داشتن به کارآمدی ترتیبات اجتماعی دیگر در توانمند ساختن مردم برای برخورداری از آزادی‌های بنیادین خویش و به واسطه آن تعریف و تعیین فلسفه حیات خویش شامل نحوه و شرایط هستن و عملکردهایی مرتبط با آن.

۵ - تعریف فضای معناداری از مشارکت مردم برای تعیین حق سرنوشت. منظور از معناداری این که شهروندان آگاهانه و برخاسته از ناحیه مسئولیت اجتماعی در فرآیند تصمیم‌گیری‌های عمومی مشارکت داشته باشند.

۶ - تنظیم سیاست‌های عمومی که نه تنها برخاسته از همان مفهوم عاملیت و آزادی‌های بنیادین مرتبط با آن می‌باشد، بلکه سمت و سوی سیاست‌ها نیز در جهت پیشبرد و تقویت آزادی‌های بنیادین تعریف شود.

۷ - کمک به سازوکارهای مرتبط با توسعه انسانی و ابزارهای دستیابی به آن و فراهم آوردن چارچوبه‌هایی مفهومی که با کمک آن‌ها بتوان پیشرفت در توسعه انسانی کشورهای مختلف را اندازه‌گیری نمود.

۴. مفهوم قابلیت



قابلیت رهیافتی هنجاری، اخلاقی، و اجتماعی در سیاست‌گذاری برای ارزیابی و سنجش درجه رفاه و بهزیستی مردم و جایگاه‌های آن در جامعه است. بنابراین نمی‌توان لیست دقیقی از قابلیت‌های مردم در جایگاه اجتماعی خود ارائه نمود مگر این که اذعان داشت که داشتن قابلیت براساس آزادی‌های بنیادین باید به‌عنوان حقی غیرقابل انکار مورد شناسایی قرار گیرد. شناسایی این حق می‌تواند رابطه‌ای مهم و گریزناپذیر میان آزادی‌های بنیادین مانند آزادی اندیشه و قلم و آزادی مشارکت سیاسی و آزادی‌های اقتصادی مانند رها بودن از گرسنگی، بیماری و محرومیت را توضیح دهد. به عبارت بهتر قابلیت با پیوند بخشیدن حقوق و آزادی‌های سیاسی مدنی و آزادی‌های اقتصادی که ابعاد طبیعی حیات انسان را شکل می‌بخشد، کلید حل بسیاری از معضلات اجتماعی که باید مورد توجه سیاست‌گذاران قرار گیرد. آنچه که در این‌گونه تعریف مفهوم قابلیت اهمیت اجتماعی پیدا می‌کند این است که توانایی افراد برای تعریف حیات و ارزش‌های مرتبط با آن ریشه بنیادین‌های فردگرایانه دارد ولی آثار و بازتاب‌های آن در ابعاد جمعی و اجتماعی تبلور پیدا می‌کند که می‌تواند نابع

اجتماعی و خیر عمومی را پیش ببرد، که در آن انتخابات آزاد و شفاف وجود دارد. هدف این است که احزاب سیاسی و سازمان‌های جامعه مدنی بتوانند به دور از هرگونه فشار و نفوذ فعالیت داشته باشند. آزادی اندیشه، مطبوعات و قلم محترم شمرده شود، و نقد سیاسی نه فقط آزاد باشد، بلکه به دلیل ابعاد سازنده‌ای که دارد، تشویق و پیش برده شود، بی‌تردید این‌گونه جوامع به سازوکارهای مؤثر برای رفاه اجتماعی و از همه مهمتر عدالت اجتماعی دست می‌یابند. بنابراین مفهوم قابلیت توسعه اقتصادی جوامع و توزیع عادلانه فواید آن را به احترام و پیشبرد توسعه سیاسی، یعنی حقوق دموکراتیک، و توسعه اجتماعی، یعنی حق برخورداری از آزادی‌های اجتماعی مشروط می‌نماید. به سخن دیگر توسعه سیاسی و اجتماعی به دلیل اهمیت دادن به آزادی‌های بنیادین مردم، آن‌ها را قادر و توانمند می‌سازند تا نه تنها در فرآیندهای تصمیم‌گیری مشارکت آگاهانه و فعال داشته باشند، از همه مهم تر بتوانند به طور پیوسته و به‌دور از هرگونه نگرانی و ترس سیاست‌های حاکم بر جامعه را مورد نقد قرارداد و راه‌حل‌های خویش را برای اصلاح آن‌ها ارائه نمایند. به‌همین دلیل در جوامع آزاد و دموکراتیک، شهروندان نه تنها به قوانین و سیاست‌گذاری‌ها احترام می‌گذارد، بلکه خود را مالک آنان دانسته و از همین سوی همواره در حفظ و حراست از آن‌ها می‌کوشند.

افزون بر این نوعی احساس مسئولیت، پاسخ‌گویی، و حساب پس دهی به وجود می‌آید که اعتماد متقابل میان شهروندان و مدیران امور عمومی جامعه ایجاد می‌کند. به دلیل همین اهمیت بنیادی قابلیت‌ها در سعادت جمعی و بهروزی به مردم، مسئولین نه تنها در قبال کوتاهی‌های خود پاسخ‌گو باقی می‌مانند، مهم‌تر این که اگر قصور در انجام وظیفه تفویضی از سوی مردم با عمد و یا با سوء استفاده همراه باشد، آن‌ها باید حساب هم پس دهند. این دو بعد یعنی مسئولیت‌پذیری ناشی از قصور و حساب پس دهی ناشی از زیان‌هایی که در اثر قصور در جامعه ایجاد می‌شود، جامعه را بسوی هم‌بستگی عمیق ملی سوق می‌دهد که برآیند بلافصل آن مفهوم رفاه و سعادت کل جامعه می‌باشد. آزادی قابلیت و مسئولیت حساب پس دهی فرمی از روابط اجتماعی را باعث می‌شود که در آن کل جامعه به‌عنوان یک خانواده احساس تعلق به آن اولویت اصلی در انجام وظایف شهروندی می‌گردد. در واقع فضائل شهروندی بر پایه و اساس قابلیت‌ها تعریف می‌شوند.

در اینجا می‌توان به بعد مهم دیگری از آزادی‌های بنیادین و تجلی آن‌ها در قابلیت‌ها توجه کرد. قابلیت نه تنها عامل قطعی در بهزیستی و رفاه شهروندان می‌شود، در شکل‌گیری و رشد فضایل شهروندی نیز تأثیرگذار است. از آنجایی که آزادی‌های بنیادین عامل قطعی برای شکل‌گیری و پیشبرد قابلیت‌ها می‌باشند، بهزیستی برآمده از آن در متن اجتماعی جمعی و خیر عمومی به‌عنوان پیش‌زمینه شکوفایی انسانی مفهوم می‌یابد. بنابراین خوشبختی و رفاه به دلیل رابطه‌ای که با خیر عمومی پیدا می‌کنند، همواره شهروندان را برمی‌انگیزد تا فضیلت شهروندی تلاش برای منافع جمعی، هم‌بستگی ریشه دار، و احساس مسئولیت را در درون خود پرورش داده و در رفتارهای خویش به معرض نمایش بگذارند، در واقع راه را هموار می‌کنند برای تحقق استقرار نهایی در شرایط عینی اجتماعی. این دقت به اهمیت استعداد و شکوفایی انسانی را می‌توان در مقاله "برابری چه چیزی" ملاحظه کرد که در آن سن استدلال می‌کند که بدیلی که با عنوان قابلیت برای تعریف و ارزیابی سعادت و بهزیستی معرفی می‌شود با ارزش‌های اصالت سود و یا حتی نگرش راولزی به خیرهای عمومی متفاوت می‌باشد چراکه در این بدیل آزادی‌های بنیادین و عاملیت انسانی محوریت دارد (سن، ۱۹۸۰).

⁸² Aristotelian conception of potentiality

بدون این که قصد داشته باشیم ریشه های ارسطویی این اندیشه را در این فصل مورد بحث قرار دهیم، فقط به ذکر این نکته بسنده می شود که مفهوم بهزیستی از نظریه قابلیت، خوشبختی به معنی راضی بودن از زندگی به دلیل برخورداری از نیازهای مادی طبیعی، و یا به تعبیری توانگری، متفاوت می باشد. بهزیستی حالتی از زندگی است که در آن استعدادهای انسانی بارور شده و شهروندان را به رفتارهای اجتماعی مبتنی بر فضائل جمعی و خیر عمومی ترغیب و وفادار می نماید. ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخین فهم خوشبختی بر اساس توانگری، یعنی ثروت و درآمد به عنوان معیارهای خوشبختی، را انکار کرده و توجهات را معطوف می دارد به مفهوم خوشبختی بر اساس فعالیت های معنادار و ارزشمندی که با طبیعت خوب انسانی همراه می باشد. یعنی هر نوع نگرش پیرامون خوشبختی باید با فضیلت همراه باشد. (ارسطو، ۲۰۱۴، ص ۱۴ - ۱۳). در واقع خوشبختی نوعی فعالیت روح انسانی بر مبنای فضیلت کامل می باشد، لذا با فهم های عادی که خوشبختی را با پول و ثروت و یا رضایت خاطر فردی تلقی می کنند متفاوت می باشد. (ص ۱۸۵). شایان ذکر است که سن نقش مکنات مالی و توانگری به عنوان پاسخی به نیازهای زندگی را انکار نمی کند. ولی تأکید می ورزد که هرچند مفهوم خوشبختی می تواند با این معیارها اندازه گیری شود، ولی در تحلیل نهایی باید به آمیختگی مفهوم خوشبختی با شکوفایی عاملیت انسانی و رابطه آن با فضایل انسانی توجه داشت (سن، ۱۹۹۳، ص ۴۷ و ۱۹۹۲، ص ۳۹). علاوه بر این سن با تکیه بر آزادی های بنیادین از ارسطو این نکته را الهام می گیرد که فرآیند انتخاب افراد باید به گونه ای مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرد که بتواند رابطه انتخاب آزاد مردم با مفهوم خوشبختی همراه با فضیلت را توضیح دهد.

نکته تأمل برانگیزی که باید در خصوص قابلیت ها مورد توجه قرار داد، تفاوت آن با استحقاق های حقوقی است. استحقاق داشتن و یا صاحب حق بودن علی رغم جایگاه بالایی که در موضوعات حقوقی و توضیح موارد حقوق بشر دارد، ضرورتاً به معنی توانایی افراد برای برخورداری از حقوق خویش و تجربه آن در حیات اجتماعی نیست. شرایط کنونی به خوبی نشان می دهد در حالی که آحاد جامعه بشری مورد حمایت معیارهای حقوق بشری قرار دارند، عملاً مردم از دسترسی به حقوق بنیادین خویش به دلیل حضور روابط قدرت محروم هستند. بحث قابلیت می کوشد تا این فاصله میان شناسایی رسمی حقوق آزادی، و اجرا و تجربه آن در متن عینی حیات انسان ها رابطه برقرار کند. به همین دلیل سن توضیح می دهد که درجات بهزیستی و خوشبختی انسان ها و جایگاه اجتماعی آنان را باید بر اساس قابلیت و توانایی برای انجام عملکردهایی که مطلوب آنان است مورد سنجش قرار دهیم (سن، ۱۹۹۳، ص ۳۱). در واقع معیار قضاوت پیرامون برخورداری از آزادی های اساسی را باید بر اساس قابلیت های واقعی مردم سنجید و نه صرف حضور آراء و اسناد حقوقی و استحقاقات. این تفاوت هوشمندانه است که اغلب فراموش می شود، این ضرورت اقتضاء می کند تا توجه از تکیه صرف بر اسناد حقوق بشری و یا شناسایی حقوقی آن ها، به قابلیت اجرای آن بر اساس آزادی های بنیادین مردم در شرایط زندگی خویش و تجربه آن ها معطوف نمود. دقیقاً همین توجه به قابلیت است که می تواند توضیح دهنده محرومیت ها، سرکوب ها و ظلم و ناروایی ها در جامعه باشد. به عنوان مثال در جامعه ای که تحت قوانین اسلامی اداره می شود، در حالی که همواره بر آزادی عقیده و عدم وجود اکراه

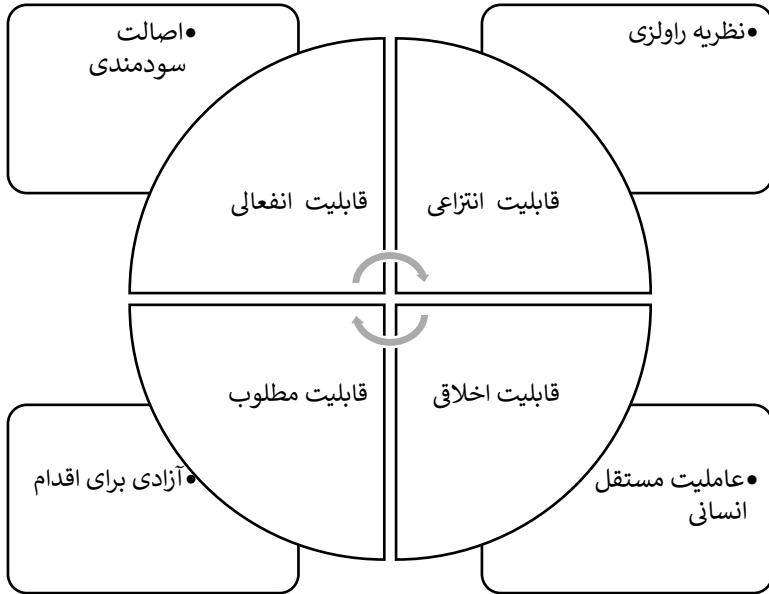
⁸³ Opulence

⁸⁴ Nichomachean Ethics

⁸⁵ Eudaimonia

⁸⁶ Entitlements

در دین و مسلک و امثالهم نیز شعار داده می‌شود، عملاً همان مردمی که می‌خواهند به نقد دستگاه حاکمه بپردازند، همواره به نام دین به پررمانه‌ترین شکل آن سرکوب می‌شوند. بنابراین صرف شناسایی حق، خواه در متون سکولار، خواه در متون مذهبی، نمی‌توان به‌عنوان برخورداری مردم از آزادی‌های اساسی خویش اطلاق شود. لذا نه فقط باید به اهمیت مفهوم قابلیت برای تامین حقوق و آزادی‌های بنیادین مردم توجه داشت، مفید و کارساز بودن این مفهوم در سیاست‌گذاری‌های عمومی اجتماعی رفاهی، اقتصادی، مبارزه با فساد و مشتری‌گرایی، و موضوعات مرتبط با توسعه ملی را نیز باید مورد توجه قرار داد.



با این توضیحات، مفهوم قابلیت را باید از دیدگاه سنجش توانایی مؤثر مردم برای تعیین زندگی، فلسفه حیات، و ابزارهای متناسب با آن برای رسیدن به عملکردهای مطلوب بررسی کرد. این مفهوم در مقابل نظریه‌هایی قرار دارد که یا مفهوم حقوق بنیادین را به ابعاد صرف نظری و حقوقی تنزل داده و یا مفهوم خوشبختی را براساس درآمد و توانگری توضیح می‌دهند. توجه به انتخاب آزادانه و عملی مردم بر روی موضوعات اساسی زندگی خویش تفاوت غیرقابل‌انکاری دارد. با نظریه‌هایی که در قدرت انتخاب آزادانه مردم، یعنی قابلیت عملی آنان، را به صرف شناسایی حقوق آزادی‌ها، یعنی استحقاق‌ها و توجیهات آن تنزل می‌دهند، علاوه بر این مفهوم قابلیت، ابعدی آزادی پیدا می‌کند که به‌موجب آن با تامین عملکردهای مطلوب خویش، مردم بتوانند خوشبختی همراه با فضائل اجتماعی، یعنی احساس مسئولیت در قبال خیر عمومی، را تعریف نمایند. از این نقطه نظر، قابلیت هدفی بالقوه

^{۸۷} Clientelism در نظریه‌های دولت مشتری‌گرایی به نظامی گفته می‌شود که در آن قدرت حاکم حول منافع گروه‌های خاصی شکل گرفته است که به ازای دریافت منافع از دولت پشتیبانی بعمل می‌آورند.

نیست. بلکه وسیله‌ای است برای دستیابی به هدفی بالاتر و متعالی‌تر که بر خیر و منافع عمومی متمرکز می‌باشد. بنابراین، درعین عطف توجه داشتن به برخورداری عملی از آزادی‌های بنیادین فردی، نتایج حاصل، جمعی و در جهت منافع عمومی می‌باشد. لذا مفهوم قابلیت هم دارای ارزشی ابزاری و هم ارزش ذاتی می‌باشد. ارزش ذاتی برای این‌که برخاسته از آزادی‌های بنیادین است و نگرشی انسان‌محور را معرفی می‌کند. ارزش ابزاری برای این‌که همان ویژگی‌های ذاتی را حراست نموده و در جامعه به پیش می‌برد. علاوه بر این مفهوم قابلیت، ارزشی سازنده نیز دارد. چراکه به ما می‌آموزد که با مشارکت مؤثر در فرایندهای اجتماعی نه فقط آزادی‌های بنیادین خویش، بلکه دیگران را نیز می‌توانیم محافظت نموده و توسعه بخشیم. به همین دلیل درحالی‌که قابلیت مفهومی است که دقیقاً در درون فلسفه لیبرال قرار دارد، موضعی بسیار جدی در قبال ناکامی‌های سیستم‌های لیبرال خواه اصالت سود و خواه نولیبرال اتخاذ کرده و همه را به موضعی انتقادی به نفع منافع عموم جامعه فرامی‌خواند.

از این‌روی قابلیت را باید به عنوان ظرفیت بالقوه (یا ابزاری) افراد برای عملکردهای مطلوب تفسیر نمود. به عبارت بهتر، هرچند که قابلیت حالت عینی و عملی از توانایی مردم برای تجربه آزادی‌های بنیادین خود می‌باشد، اگر نتواند عملکردهای مطلوب را حاصل نماید، نمی‌تواند ارزشی فراتر از حالت بالقوه داشته باشد. با توجه به این کارکرد قابلیت باید آن را حالتی بالقوه برای مردم دانست تا دو کارکرد خاص و کلی را از خود به نمایش بگذارند: بودن و انجام دادن. این دو عملکرد تاسیس‌کننده و نمودار زندگی با ارزشی هستند که افراد برای خود تعریف کرده و برای حصول به آن تلاش می‌کنند. به عبارتی بهتر بودن و انجام دادن نشانه آزادی بهزیستی برای انسان هاست (سن، ۱۹۹۲، ص ۴۰). به عبارت روشن‌تر، بودن و انجام دادن نشانه‌های تجربه‌هنجاری مردم بر اساس اولویت‌هایی است که در زندگی برای بهزیستی خود تعریف می‌کنند. به‌عنوان مثال، اگر سلامت بودن نشان زندگی مطلوبی است که مردم خواهان آن می‌باشند، قابلیت باید حالتی از امور باشد که مردم را در شرایط سلامت بودن، قرار دهد. یا اگر سرپناه، تن‌پوش آبرومندانه، و یا تغذیه مناسب نیازهای اصلی حیات و بودن آن‌ها باشد، قابلیت باید بتواند مردم را در حالت عملی برخورداری از این اولویت‌ها قرار دهد. و اگر اولویت انجام دادن به معنی توانایی برای مراقبت از خانواده، توسعه دوستی‌ها، ارتباطات اجتماعی سالم و یا تفریحات باشد، قابلیت باید مردم را در شرایطی قرار دهد تا بتوانند این‌گونه آمال‌های خود را انجام دهند. بنابراین بودن و انجام دادن برخاسته از فرصت‌هایی است که برای مردم فراهم می‌شود تا بتوانند آزادی‌های بنیادین خود را محقق نموده و به تعبیری قابلیت پیدا کنند تا بودن و انجام دادن‌های مطلوب خود را عملی و تجربه نمایند. نکته مهمی که باید در این ارتباط مورد توجه قرارداد این است که این‌گونه دستاوردها، یعنی بودن و انجام دادن، خود ناشی از قابلیت برای برخورداری از آزادی‌های بنیادین می‌باشند. پس نه‌تنها آزادی و قابلیت اجرای آن باید معیار قضاوت و سنجش عملکرد مطلوب انسان‌ها باشد، بلکه باید این‌گونه آزادی‌ها از طریق رساندن مردم به دستاوردهای خود، آنان را به سمت هدف متعالی‌تر توسعه آزادی‌های خویش و نیز دیگران هدایت نماید. این نگرش دریچه‌نوینی را به سوی تعریف عدالت اجتماعی نیز باز می‌کند. یعنی که نباید عدالت اجتماعی را در قالب توزیع کالاها، خدمات، مناسب و فرصت‌ها خلاصه کرد. بلکه عدالت اجتماعی عمیقاً در برخورداری از فرصت‌ها برای دستیابی به کارکردهای مطلوب بر اساس آزادی باید تلقی شود.

۵. کارکردها

اهمیت محور قابلیت‌ها در محقق ساختن اولویت‌های مردم و کارکردهای مطلوب آنان، یعنی بودن و انجام دادن آزادانه، ویژگی دیگری از رهیافت قابلیت را برجسته می‌سازد. آزادی به‌عنوان پیش‌زمینه قابلیت باید درنهایت به عملکرد مطلوب ختم شود. از این‌رو باید در ارزیابی بهزیستی مردم به قابلیت‌های عملکردی آنان توجه کرد. بدون این قابلیت‌های کارکردی نمی‌توانیم احساس انسانی و ارزش‌های مرتبط با آن را داشته باشیم. از این‌رو کارکرد خوب و مطلوب برخاسته از شانس، پشتوانه مالی دیگران، خدمات رفاهی دولتی نمی‌تواند با احساس انسانی برخاسته از اراده و آزادی‌های بنیادین مترادف شمرده شود. تنها آزادی‌هایی که بتواند عملکردها را در کنترل کامل مردم قرار دهند، آزادی‌های بنیادین هستند چراکه به زندگی مفهومی انسانی می‌دهند. لذا کافی نیست بگوییم که همه انسان‌ها دارای حقوق ذاتی هستند. این حقوق باید در قالب قابلیت‌ها برای عملکردهای مطلوب مفید باشد. به همین دلیل کارکرد مطلوب و در کنترل انسان مفهوم مرکزی دیگری در رهیافت قابلیت می‌باشد. چراکه بخش غیر قابل انکار، زندگی با معنی است. این اهمیت وقتی بیشتر جلوه پیدا می‌کند که نقش آن در نیازهای طبیعی انسان توضیح داده شود. همه انسان‌ها باید از بهزیستی و خوشبختی برخوردار باشند. بخش عمده‌ای از این امور که به مردم رضایت خاطر می‌دهد، همانا تأمین نیازهای طبیعی است. هر گاه این نیازها تأمین نشود، محرومیت و دیگر انواع مضرات اجتماعی را تولید می‌کند. به همین دلیل سن استدلال می‌کند که عملکردهای مطلوب بخشی، بخش مرکزی از مفهوم زندگی و حیات انسانی هستند. (سن، ۱۹۹۳، ص ۳) این کارکردها، یعنی بودن و انجام دادن از روی اختیار و آزادی پایه‌های زندگی باارزش را تأسیس می‌کنند.

هرچند که کارکردهای مطلوب ناشی از قابلیت‌ها می‌باشند، این دو مفهوم به لحاظ ماهیت و تأثیرات آن بر روابط اجتماعی متفاوت می‌باشد. قابلیت‌ها حالت‌های بالقوه و پیش‌زمینه ضروری کارکردهای مطلوب می‌باشد. ولی کارکردها دربرگیرنده دستاوردهایی می‌باشند که مردم آن‌ها را می‌خواهند تأمین نمایند. آنچه که مهم است این‌که مردم باید بتوانند از روی آزادی کامل به کارکردهای مورد علاقه خویش دست یابند، یعنی بتوانند بودن و انجام دادن خود را تعریف نمایند. دقیقاً همین دستاوردها، شامل بودن و انجام دادن، می‌تواند معیار اندازه‌گیری و کیفیت بهزیستی مبتنی بر شأن و فضایل انسانی باشد. لذا کارکردها هم ضامن بودن و حیات انسانی و هم ابزار مفهومی ارزیابی سعادت انسانها می‌باشد (سن، ۹۲، ص ۳۲) رابطه متقابل میان این ویژگی کارکردها به شکلی متقابل پیش‌برنده و تقویت‌کننده است. برای مطلوب بودن یا اصالت داشتن کارکردهای اصیل در مقابل کارکردهای کاذب، باید نقطه عزیمت آزادی‌های بنیادین و بنا بر این قابلیت‌ها باشد. یعنی این‌که اصالت کارکردها وابسته است به برخورداری از آزادی‌های بنیادین و عاملیت انسانی. و به این ترتیب آزادی‌ها تأسیس‌کننده کارکردها بوده و سعادت و بهروزی را تعریف می‌نمایند. لذا بسیار مهم است که به این رابطه توجه شود. سن با ذکر مثالی این رابطه را به‌خوبی روشن می‌سازد. هرچند که روزه گرفتن سیاسی برای مبارزه با استبداد سیاسی نوعی رنج‌گرسنگی را دنبال دارد. ولی گرسنگی برای مردم محروم چیزی است که در اراده آزاد آنان به آن‌ها تحمیل شده است. درحالی‌که کسی که روزه سیاسی می‌گیرد با آزادی کامل و آگاهی حاضر است رنج‌گرسنگی و یا حتی مرگ را تحمل نماید به این دلیل که هدفی متعالی و انسانی را دنبال می‌کند (سن، ۱۹۹۲، ص ۵۲). لذا هرچند گرسنگی کشیدن و رنج بردن

به ظاهر دستاوردی مطلوب تلقی نمی‌شود، از آنجایی که از روی اراده و آزادی کامل و با نیت خیر و آگاهی صورت می‌پذیرد، دستاوردی است مطلوب و مبتنی بر عاملیت انسانی. در این شرایط کارکردهای مطلوب و قابلیت با هم می‌آمیزند تا بتوانند چهره‌ای عمیقاً انسانی از مفهوم آزادی و اهمیت آن را به معرض نمایش بگذارند.

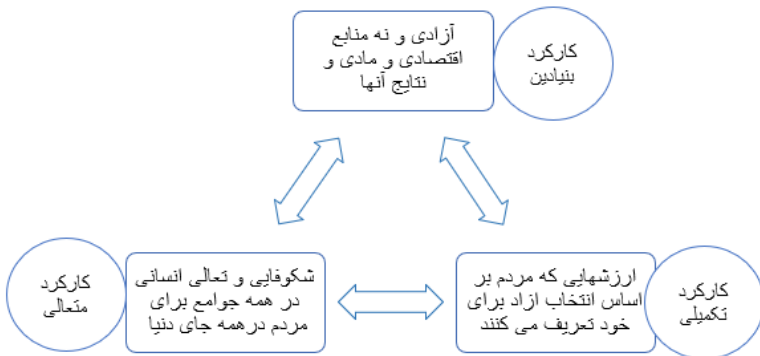
سن بیشتر توضیح می‌دهد که کارکرد مطلوب یک دست آورد است، درحالی که قابلیت، توانایی برای دستیابی به عملکرد می‌باشد. کارکردها به طور مستقیم به شرایط زندگی ارتباط دارند. قابلیت‌ها همان حالت بالفعل یافته آزادی‌ها می‌باشند، یعنی توانایی برای تصمیم‌سازی در درون فرصت‌های اجتماعی (سن، ۱۹۸۷، ص ۳۶). مثالی که ارائه شده این توضیح سن را بهتر روشن می‌سازد. کسی که لبان خود را می‌دوزد تا به سانسور قلم و اندیشه اعتراض نماید به شرایطی در زندگی خویش دست می‌یابد که هرچند ممکن است درد آور باشد. ولی از روی آزادی کامل او سرچشمه گرفته‌است. نقطه مقابل این‌گونه کارکردهایی است که می‌توانند با عنوان "رفتارهای سازگار" تعریف شوند. این هنگامی اتفاق می‌افتد که عامل انسانی تسلیم شرایط اجتماعی شده و به دور از تأمل و تعمق در درون شرایط خویش، رفتارها و یا کارکردهایی را برای خود رقم می‌زند که بطور کامل از آزادی بنیادین و عاملیت انسانی او به دور می‌باشد. این امر بار دیگر ما را فرامی‌خواند به ارزش ابزاری کارکردها. این‌ها حتی اگر از روی آزادی کامل حاصل شده باشند، نمی‌توانند هدفی در خودشان باشند چراکه حتی دستاوردها باید بیشتر معطوف شود به آزادی‌های اساسی‌تر و پیشبرد آن‌ها در جامعه.

نکته کلیدی تحلیلی بحث کارکردها برای سیاست‌گذاری‌های اجتماعی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. اگر ما بپذیریم که همه انسان‌ها بر مبنای برخورداری از آزادی‌های بنیادین می‌توانند انتخاب نمایند، نتیجه انتخاب آن‌ها کارکردهای متفاوت می‌باشد. این کارکردها اغلب متنی بوده و بنابراین نیاز جوامع مختلف، متفاوت می‌باشد. ما می‌پذیریم که همه انسان‌ها باید قابلیت داشته باشند تا مسیر زندگی خود را ترسیم نمایند. ولی همان زندگی در شرایط اجتماعی اتفاق می‌افتد که از جامعه‌ای به جامعه دیگر بنا بر ملاحظات تاریخی، فرهنگی و حتی وجود منابع طبیعی و محیط زیست متفاوت می‌باشد. از همان مثال دوچرخه استفاده می‌کنیم. در یک جامعه توسعه‌یافته و مرفه، داشتن دوچرخه ممکن است بخشی از دستاوردهایی باشد که فرد برای خود تعیین نموده تا بتواند به واسطه آن به نشاط روحی و یا سلامتی و یا حتی سرگرمی دست یابد. درحالی که همان دوچرخه در جامعه، به‌عنوان مثال، ابرزیلی دستاورد خطیری می‌باشد که به واسطه آن درآمد، کار و یا حیات یک خانواده را رقم بزند. بنابراین کارکردها می‌تواند به نسبت نیازها، چشم‌اندازها، شرایط اجتماعی از جامعه‌ای به جامعه دیگر و حتی از فردی به فرد دیگر تفاوت داشته باشد. ولی آنچه که مهم است در دستیابی به کارکردهای مطلوب، آزادی‌های بنیادین، قابلیت‌ها، باید نقش اصلی را ایفا نماید. بنابراین قابلیت‌ها به‌طور مستقیم با فرصت‌ها ملازمه دارند ولی این ملازمه باید براساس آزادی انتخاب و عاملیت فرد تعیین شود.

افزون بر این ملاحظات کارکردهای مطلوب ممکن است حیظه وسیعی از کارکردها را براساس نیازها در متون عینی اجتماعی دربرگیرد. مهم‌ترین کارکردها آن‌هایی هستند که با بقا و حیات انسانی ملازمه دارند مثل عدم وجود فقر و رسیدن به آستانه‌ای که موجب آن فرد خود را از محرومیت رها شده تصور نماید (سن، ۱۹۸۷، ص ۱۰۹). ولی بعد از رسیدن به آن آستان کارکردهای ثانویه و یا تکمیلی نیز با زندگی شرافتمندانه همراه می‌باشد. داشتن سرپناه مناسب، به سر بردن در شرایط بهداشتی متناسب با نیازها، حق برخورداری از زیربنای اجتماعی، آموزش و پرورش، حق سرگرمی داشتن، حق

دسترسی به فضاها و یا فرصت‌هایی که طی آن‌ها استعدادها بتواند شکوفا شود، و حق انتخاب لباس، رنگ، موسیقی، و حق خندیدن و شاد بودن. این‌ها ابعادی از حیطه گسترده کارکردها را دربر می‌گیرد که هرچند فراتر از آستانه مطروحه فوق می‌باشند، ولی با آن‌ها مردم می‌توانند احساسات انسانی و رضایت خویش را در گستره‌ای به مراتب فراتر از نیازهای اولیه تعریف و تأمین نمایند در نتیجه می‌توان استدلال کرد که باید نوعی اجماع و یونیورسال برای آزادی‌های بنیادینی که حصول تأمین نیازها اولیه را فراهم آورند وجود داشته باشد. ولی بقیه آزادی‌ها می‌تواند در بسترهای زمانی و مکانی مختلف و نیاز جوامع و مردم به گونه‌های مختلف تفسیر شوند.

علی‌رغم تنوعی که ممکن است در روابط با تکثر کارکردها مورد توجه قرار گیرد، باید همچنان توجه را معطوف داشت به قابلیت فرد در تحقق کارکردها و دستاوردهای خویش. سن یادآوری می‌نماید که هرچند مزایا و دستاوردهایی که به دست می‌آید بر مبنای کارکردها تعیین می‌شود، یعنی بهزیستی حاصل وابسته به آزادی برای تعریف نوع حیات می‌باشد این عاملیت انسانی و آزادی‌های



بنیادین است که شرایط مقتضی و مطلوب بودن آن کارکردها و یا دستاوردهای بهزیستی را تعیین می‌نماید. به عبارت بهتر، درحالی‌که دستاوردها باید براساس کارکردها سنجیده شده و اعتبار گیرند، مفهوم بهزیستی مستقیماً با آزادی‌هایی که در قابلیت فرد تبلور یافته اند، ارتباط پیدا می‌کند. برخورداری از این آزادی، یعنی قابلیت داشتن برای تحقق بودن و انجام دادن، ملازمه با ارزش و یا بهایی که فرد برای برخورداری از آزادی خویش برای عمل در نظر می‌گیرد. لذا اعتبار دستاوردهای بهزیستی وابسته می‌شود به ارزش و یا دلیلی که فرد در هنگام انتخاب آزادانه در نظر می‌گیرد. (سن، ۱۹۹۹، ص ۷۳) به عبارت بهتر، آزادی برای انتخاب و تعیین اشکال مختلف زندگی در حیطه قابلیت‌های فرد قرار دارد. از این رو قابلیت فرد به عوامل مختلف از جمله ویژگی‌های شخصیتی او بستگی دارد. لذا آزادی‌های فردی تا حدود زیادی تابع قابلیت‌های انسانی است. از این رو آزادی‌های بنیادین نه فقط در رها بودن از موانع و تضییقات تعریف می‌شود، همچنین دارای ویژگی یا عنصری است که به موجب آن فرد می‌تواند علاوه بر توانایی برای دستیابی به بهزیستی خویش، فرایند این دستیابی را نیز در کنترل خود داشته باشد (سن، ۱۹۸۵، ص ۲۰۸).

۶. معیار قضاوت

بحث بالا یعنی توانایی در کنترل فرآیند تامین دستاوردها، یعنی آزادی عاملیت انسانی که باید معیار قضاوت نسبت به رفاه و بهزیستی باشد. همانگونه که قبلاً نیز توضیح داده شد، قابلیت‌ها از آزادی‌های بنیادین سرچشمه می‌گیرند و به نوبه خود فرد را در جریان فرآیند دستیابی به بهزیستی موردنظر صاحب‌اختیار می‌سازند. درحالی‌که ممکن است دستاوردهایی توسط فرد حاصل شود که توسط دیگران تامین و میانجی شده باشد. در این حالت فرد قادر بوده است که مثلاً با حمایت دولت سوسیالیستی به درجه ای مطلوب از بودن شامل به‌عنوان مثال "سلامت بودن" دست یابد. ولی این دستیابی به بهزیستی و رفاه توسط خود او با استعانت از آزادی عاملیت انسانی او سرچشمه نگرفته است. لذا برای ایجاد قضاوت و یا ارزیابی رفاه و بهزیستی نمی‌توان بر درجه و یا نوع دستاورد تکیه کرد. بلکه باید قضاوت را بر مبنای آزادی عاملیت ارائه نمود. البته این قابل تردید نیست که مردم در جهت دستیابی به نیازهای اساسی خویش باید حمایت‌هایی را از حوزه منابع خارج از حیطه فردی خود شامل دوست، سازمان‌های عملی، نهادهای خیریه و غیره دریافت کنند. صرف دریافت این‌گونه حمایت‌ها در رفاهیت مردم و برای دریافت موهبت آسایش آنان قابل تردید نیست. ولی از نقطه نظر رهیافت قابلیت باید توجه را معطوف نمود به آزادی عاملیت به‌عنوان معیار سنجش اصالت بهزیستی انسان. یک بار دیگر توجه داشته باشیم که از نقطه نظر رهیافت قابلیت، به دلیل اهمیت محور آزادی‌های بنیادین، هر نوع قضاوت در خصوص بهزیستی انسان باید بر اساس ۱- توانایی انتخاب آزادانه، و ۲- توانایی کنترل فرآیند دستیابی به بهزیستی و یا دستاوردها تعریف شود. هرچند که نتیجه در پیشبرد بهزیستی مهم است، ولی این فرآیند است که اصالت عاملیت انسان را تعیین می‌نماید. از این روی سن از در مخالفت با نظریه‌های رفاهی برمی‌خیزد که معیار سعادت را در رفاه حال مردم می‌بینند ولی نحوه دستیابی به آن را نادیده می‌انگارند (سن، ۱۹۹۹، ص ۶۲). این دقت به اهمیت آزادی عاملیت در تعیین رفاه انسانی بدیلی را در مقابل نظریه‌های رفاه اجتماعی دولتی و یا نظریه‌های نتیجه‌گرا قرار می‌دهد تا بتواند رویکردی انسان‌محور و آزادی‌محور نسبت به تعریف بهزیستی تعریف نماید.

بنابراین ارزش‌گذاری، اندازه‌گیری سنجش، و قضاوت نسبت به بهزیستی مردم با چشم‌اندازهای عمیق هنجاری اخلاقی همراه است چراکه همواره آزادی‌های بنیادین در برخورداری عملی از آن‌ها، یعنی قابلیت‌ها، را معیار سنجش قرار می‌دهد. این‌گونه معیار سنجش توجهات را معطوف می‌دارد به بهزیستی و سعادت همراه با ارزش اساسی مبتنی بر نقش عاملیت انسانی در تامین آن‌ها. بنابراین بهزیستی حالتی از امور مبتنی بر رضایت خاطر نسبت به تامین نیازهای فیزیکی و طبیعی نیست. بلکه آن دستاوردی است که برای انسان تعیین می‌کند چه زندگی قابل زندگی کردن می‌باشد، زندگی که همواره با کارهای خوب اجتماعی و شکوفایی فضائل انسانی همراه است. به عبارت بهتر سن اعتراضی نسبت به فهم سعادت و بهزیستی به‌عنوان حالتی ذهنی، رضایت خاطر، نسبت به خوشبختی ندارد و نقش این خوشبختی در زندگی افراد را نیز به چالش نمی‌کشد. آنچه که برای او بیشترین اهمیت را دارد این است که چنین حالت ذهنی و یا رضایت خاطر باید دربرگیرنده نقشه مستعدانه و آزادانه خود فرد در تعریف و تعیین آن حالت ذهنی بوده و همواره در فرآیند آگاهانه و در پرتو توسعه آزادی‌ها و پرورش آن‌ها شکل پذیرد.

سن به مجموعه‌ای از انگیزش‌ها توجه داشته و می‌خواهد نوعی هاتوازن میان آن‌ها تعریف کند تا عدالت نسبت به رفتارها تأمین شود (سن، ۱۹۸۷، ص ۲۰). به‌عنوان مثال در شرایط بیماری فراگیر، کادر پزشکی، با نادیده انگاشتن سلامتی خویش، حیات خود را به بهبود شرایط سلامتی دیگران اختصاص می‌دهند. و یا متفکران و مصلحان اجتماعی که برای بهبود شرایط زندگی مردم، زندان،

محرومیت از خانواده، شکنجه، و یا حتی از دست دادن جان را بر خمودگی و سکوت ترجیح می‌دهند. بنابراین انسان‌ها اساساً بنابر فرمان نیروی اخلاقی برانگیخته شده و خارج از محاسبه منافع خویش رفتار می‌نمایند. این نگرش جمعی به زندگی، ریشه‌های عمیقی در طبیعت انسانی دارد. لذا نمی‌توان مردم را ذاتاً سودجو و منفعت‌گرا نامید. به همین دلیل این باور را به اشتراک می‌گذارند که می‌توان به نوعی از بهزیستی و سعادت نگرینست که نه تنها به زندگی خوب و خیر عمومی معطوف است، از همه مهم‌تر این‌گونه انتخاب سیر آزادانه و بر محور عاملیت انسانی می‌باشد.

۷. آزادی‌های بنیادین و مشارکت عمومی

عاملیت انسانی، و آزادی‌های بنیادین، قابلیت‌ها، عملکردهای مطلوب، و انگیزش‌های اخلاقی همه عناصر اصلی در تصمیم‌گیری‌ها هستند. هرگاه فرایند تصمیم‌گیری توسط این‌گونه عوامل تأمین شود، دموکراسی معنادار، سنجیده و فکورانه به بحث ما اضافه می‌شود. علت توجه به دموکراسی سنجیده در نظریه قابلیت این است که این نظریه با تمرکز عمده‌ای که بر مفاهیم نورماتیو آزادی و عاملیت به عنوان پایه‌های حیات معنی دار دارد، نگاهی متفاوت از نظریه‌های توضیحی ارائه داده و سعی می‌کند فضایی هنجاری و اخلاق مدار برای بحث بهزیستی فراهم آورد. در واقع نظریه قابلیت با قرار دادن اهمیت محوری آزادی‌های بنیادین در مرکز سیاست‌گذاری‌های عمومی جوامع، حیطه‌های دموکراسی لیبرال را تعمیق نموده و آن را با مشارکت سنجیده و آگاهانه شهروندان همراه می‌سازد. از این نقطه نظر حقوق بشر و دموکراسی با یکدیگر می‌آمیزند به گونه‌ای که آزادی پیش‌برنده حقوق دموکراتیک مردم شده و دموکراسی نیز به نوبه خود حفاظت از آزادی و وظیفه پیشبرد آن را به عهده می‌گیرد.

در مقاله‌ای که در سال ۱۹۹۹ منتشر شد، سن دموکراسی را به‌عنوان ارزشی با ویژگی عمومیت قلمداد می‌کند که به تدریج روند تکاملی پیدا کرده و با عبور از شرایط خاصی از تاریخ شامل انقلاب‌های فرانسه و آمریکا امروز به‌عنوان سیستمی از مدیریت در جوامع مدرن پذیرفته شده است. به نظر او دموکراسی از شیوه حکومت کردن توسط اکثریت متفاوت می‌باشد چراکه کارکرد دموکراسی حفاظت از آزادی‌های بنیادین می‌باشد. بنابراین سیستمی که همه خواهان آن هستند یک حالت مکانیکی جمع‌آوری آراء. به همین دلیل دموکراسی دربرگیرنده فرایندی است که در آن بناهای دموکراتیک و رویه‌ها همگی مبتنی بر عاملیت انسانی هستند. در واقع این عاملیت انسانی است که روح دموکراسی را فرم می‌بخشد (ص ۱۰). گو اینکه روابط میان دموکراسی و آزادی به منزله روابط میان ظرف و مظهر است. دموکراسی از ریش آزادی‌های بنیادین و عاملیت انسانی محافظت کرده و از این طریق وجود خود را نیز مشروع و قابل قبول می‌سازد. برای این‌که بتوانیم کارکرد قابلیت‌ها را اندازه‌گیری نماییم تا بدانیم چگونه عاملیت آزاد انسانی در این کارکردها مشابه مشارکت داشته‌است، به دموکراسی به منزله فرآیند مشارکت سنجیده شهروندان، و نه به‌عنوان مکانیزی برای فرم بخشیدن به قدرت اکثریت و گروه‌های ذینفوذ توجه می‌نماییم. این فرایندی است که از محدودیت‌های دموکراسی جمع‌آوری آراء فراتر رفته و نوعی همپرسگی میان شهروندان و مدیران جامعه پیرامون نحوه پیشبرد آزادی‌های اساسی و جهت‌گیری خیر عمومی ایجاد می‌کند. به همین دلیل دموکراسی به واسطه حفاظت از آزادی‌ها، مانع از وقوع رخدادهای ناگوار و شرایط نامطلوب نظیر فقر و گرسنگی در جوامع می‌شود. به‌عنوان مثال از طریق تقویت فرایندهای مشارکتی برای شهروندان، دموکراسی بازیگر عمده‌ای در جریان توسعه جامعه نیز می‌شود.

با تعریف رابطه متقابلاً پیش‌برنده آزادی‌های بنیادین و دموکراسی، سن می‌کوشد شیوه فرآیند مدیریت مطلوب را از محدوده غرب محور آن رها ساخته و دموکراسی را به فضایی هنجاری اطلاق نماید که به‌موجب آن شهروندان از طریق به معرض نمایش گذاشتن و تمرین آزادی‌های بنیادین خویش، فرایند تصمیم‌گیری را تحت کنترل خود درمی‌آورند. از این‌نظر دموکراسی به معنی مدیریت امور جامعه از طریق مباحث و استدلال‌ها می‌باشد. یعنی از ابعاد مکانیکی رقابت‌های حزبی برای اخذ کرسی‌های پارلمانی از طریق اتخاذ آزادی شهروندان فراتر رفته، و فضایی را تعریف می‌کند که در آن اهداف عمومی جامعه و خیر عمومی و شیوه‌های مدیریتی آن توسط شهروندان به شیوه‌ای منطقی به بحث گذاشته شده و اجماعی پیرامون آن به وجود می‌آورد که منافع عمومی جامعه را محفوظ می‌دارد. بنابراین این‌گونه تعریف دموکراسی مستلزم نه‌فقط احترام به آزادی‌های عمومی شهروندان، بلکه پیشبرد آن آزادی‌ها در فرصت‌هایی است که به واسطه آن شهروندان می‌توانند قابلیت خود را به معرض نمایش بگذارند. به همین دلیل دموکراسی سنجیده و مشارکت آگاهانه مردم از طریق فرایند فورماتیوی تسهیل می‌شود که در آن شهروندان به تمرین آزادی‌های خویش و برخورداری از آن‌ها دست می‌یابد.

طبیعی است که برای تأمین اهداف دموکراسی سنجیده، شهروندان از طریق استدلال‌های عمومی که برای همه قابل فهم می‌باشد، نوعی عقلانیت جمعی را فرم می‌بخشند که به موجب آن پایه‌های هنجاری دموکراسی پایدار می‌ماند. از آنجایی که این بنیادهای عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته شده هستند، می‌توانند به‌عنوان الگویی برای دموکراسی و برای حفاظت از آزادی‌ها باشد. در واقع فرآیند هنجاری دموکراسی سنجیده مکانیزی فعال و پویا به وجود می‌آورد که به‌موجب آن مردم در عمل قابلیت برخورداری از آزادی‌های بنیادین خود را می‌یابند. از این نقطه نظر، اهمیت غیرقابل تردید آزادی و حقوق انسانی در شیوه اداره جامعه برای توانمندسازی مردم ریشه‌های عمیقی در تاریخ فرهنگ‌ها و ملل مختلف نیز می‌تواند داشته باشد. سن به ذکر مثال‌هایی می‌پردازد که در جهت روشن‌تر ساختن بحث خیلی مفید هستند. نظریه ماندلا و یا گاندی پیرامون دموکراسی از همان سنت پاسداری از مفهوم آزادی در سنت‌های هویتی و فرهنگی خود سرچشمه گرفته‌است. به همین ترتیب، میتوان مثال‌هایی نیز از درون اسلام استخراج کرد. صلاح‌الدین ایوبی جایگاهی را برای ارائه نظرات آزادانه دیگران به وجود آورد به گونه‌ای که فیلسوف سرشناس یهودی، ابن‌میمون که از اذیت و آزار اروپایی عصر خویش در عذاب بود، توانست در سرزمین اسلامی صلاح‌الدین آرامش یافته و مورد احترام و تکریم واقع شود (سن، ۲۰۶). و یا در تاریخ فرهنگ ایران در حدود دوهزار سال پیش می‌توانیم تجربه حکومت دموکراتیک را در منطقه شوش مشاهده نماییم.

مشارکت اجتماعی و سیاسی در فرایندهای دموکراتیک توسط شهروندان ارزشی ذاتی برای حیات و بهزیستی انسانی دارد و چراکه این‌گونه مشارکت فقط از طریق تکیه بر آزادی‌ها امکان‌پذیر می‌باشد. بنابراین برخورداری از آزادی‌های بنیادین که در فضای دموکراتیک تجربه و تمرین می‌شوند، ویژگی را برای مردم به وجود می‌آورد که طی آن‌ها می‌توانند احساس عاملیت انسانی آزاد و مستقل داشته و هرچه بیشتر برای پیشبرد آن آزادی‌ها، بر قابلیت‌های خود بیفزایند. قطع رابطه متقابلاً پیش‌برنده میان برخورداری از آزادی و فضایی دموکراتیک برای توانمند شدن موجب محرومیت اقتصادی و حرمان شخصیتی است. این ارزش ذاتی دموکراسی با دو کارکرد به لحاظ متقابل

تقویت‌کننده از یک سو نوع و ماهیت بهزیستی را تعریف و تعیین می‌کند، و از دیگر سو با قرار دادن ماهیت و نحوه دستیابی به اجرای بهزیستی تحت کنترل اراده آزاد شهروندان، به آنان احساسی از هویت مستقل می‌دهد که بتواند همواره در طول حیات خویش بر آن دستاوردها ابرام نمایند. بنابراین دموکراسی ذاتاً برای حفظ آزادی‌ها و توسعه و تعالی آنان ارزشمند است. این ارزش ماهیتی همگانی داشته و دارای ویژگی عمومیت برای همه شهروندان به‌عنوان عامل مستقل می‌باشد. به همین دلیل دموکراسی نوعی ظرفیت ابزاری می‌تواند باشد که در آن فضا برای شنیدن صدای مردم و محرومان، مظلومان، و به حاشیه رانده‌شدگان نیز فراهم می‌گردد. علاوه بر این از نقطه نظر حیطه و گسترده کارکردها، دموکراسی زمینه‌های توزیع منصفانه قدرت را فراهم آورده و محرومان را توانمند می‌سازد تا به عنوان عضوی از جامعه خود را باز یافته و در مشارکت عمومی بتوانند نقش ایفا کنند. به عبارت بهتر از آنجایی که محرومان و ستمدیدگان در زیر دو لبه قیچی ظالمانه محرومیت قرار دارند، از یک سو به دلیل محرومیت اقتصادی قادر نیستند در فرآیند سنجش تصمیمات شرکت نمایند، از دیگر سو به دلیل همان محرومیت از فشار مضاعف یافتن خویش و آمال و آرزوهای خود در عذاب هستند. دموکراسی دارای این ارزش ذاتی است که می‌تواند محرومان را از این فشار مضاعف اقتصادی و اجتماعی - هویتی رها سازد.

دموکراسی همچنین دارای ارزش ابزاری است. چراکه همانگونه که در بالا توضیح داده شد، با تقویت قابلیت‌های مردم و مجهز ساختن آن‌ها به مشارکت در فضای دموکراتیک، به حفظ و استقرار و پیشبرد آزادی‌های اساسی کمک می‌کند. از این نقطه نظر ارزش ابزاری دموکراسی، اهمیت این نوع از مشارکت اجتماعی را برای پاسخ به نیازهای مردم تقویت کرده و نوعی فهم متقابل و هم‌بستگی میان اقشار اجتماعی به وجود می‌آورد. همین جنبه ابزاری دموکراسی می‌تواند فضایی بوجود آورد که در آن دیوارهای بی‌اعتمادی میان اقشار اجتماعی فرو ریخته، گروه‌های ذی‌نفوذ از کارکرد خود خنثی شده، و روابط قدرت نیز در اراده عمومی برای پیشبرد خیرهای اجتماعی دگرگون گردد. دموکراسی از نقطه نظر ابزاری با مجهز ساختن مردم به آن‌ها این فرصت را می‌دهد تا بتوانند خویش‌تر خویش را در عرصه عمومی بیان نمایند. در نتیجه عرصه عمومی نوعی مالکیت هم‌پرسه به خود می‌گیرد که آحاد جامعه در آن مشارکت نموده و از مواهب آن نیز بهره‌مند می‌شوند.

ارزش سازنده دموکراسی را نیز نباید از نظر دور داشت. دموکراسی می‌آموزد که هیچ ارزشی بالاتر از برخورداری از آزادی نیست. این موهبت والا هرگاه امکان بهره‌برداری از خود را توسط شهروندان فراهم آورد، مشارکت عمده‌ای در بهزیستی همه مردم می‌تواند ایفا کند علاوه بر این فضای هنجاری دموکراسی فرآیند هم‌پرسه‌ای را به وجود می‌آورد تا طی آن شهروندان از یکدیگر تمرین آزادی، و به تعبیری آزادی‌خواهی، را یاد بگیرند و به این یقین برسند که آزادی والاترین موهبت انسانی است. افزون بر این طرفین مشارکت‌کننده در فرآیند دموکراسی یاد می‌گیرند که مزایا و منافع در همکاری‌های آگاهانه وجود دارد که بهتر می‌تواند در تأمین بهزیستی آنان مشارکت داشته باشد. هرگاه این آگاهی از مزایای دموکراسی فراموش شود، در واقع صدای آزادی خاموش شده و روح دموکراسی به سردی می‌گراید. پس همواره این صدای نقطه نظرات در فضای سنجیده دموکراسی است که آن را با روح و

⁹⁰ Instrumental value of democracy

⁹¹ Constructive value of democracy

بانشاط نگه می‌دارد. سن معتقد به مشارکت آگاهانه در فضایی دموکراتیک است که همپرسی واقعی میان شهروندان ایجاد کرده و اجماع بر سر خیر عمومی را به سمت و سوی عینی هدایت می‌نماید.

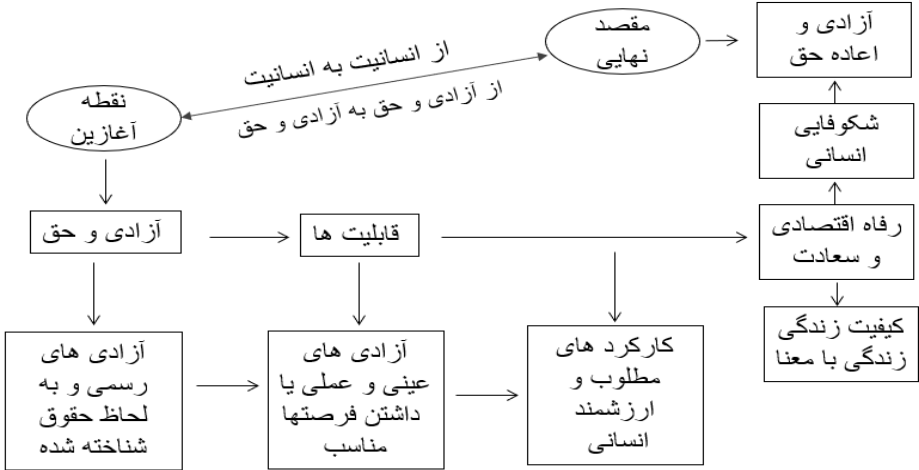
وسعت برخورداری از آزادی	فراهم آوردن فرصت‌ها و امکانات لازم برای ارتقای شرایط زندگی به حاشیه رانده شده گان
گسترده‌ی قلمرو آزادی عمل	توزیع متناسب و عادلانه فرصت‌ها برای همه مردم بر اساس اصل برابری
دمکراسی از جهت عمق	در برگزیده اشکال مختلف مشارکت مردم در تعیین سرنوشت
محدوده و میزان هنجاری	مسئولیت‌پذیری و حساب پس دهی برای همه اعضای جامعه بدون هیچ شرط و یا ملاحظه‌ای

۸. خلاصه و جمع بندی

رهیافت قابلیت چارچوبه بدیلی ارائه می‌دهد تا به موجب آن بتوان اهمیت آزادی‌های بنیادین را در تعاملات اجتماعی و طرح‌های زندگی به معرض نمایش گذاشت. این‌گونه آزادی‌ها هنگامی که عملاً در اختیار مردم باشد به گونه‌ای که بتوانند آن‌ها را تجربه و تمرین نمایند، مردم را توانمند می‌سازند تا نه تنها نحوه زیستن و فلسفه حیات خویش را تعریف نمایند و، بلکه نوع دستاوردهای مرتبط با بهزیستی و سعادت خویش را نیز تأمین نمایند. از این روی قابلیت درواقع ترجمان عملی و عینی آزادی‌ها و تمرین عاملیت انسانی از نقطه نظر قابلیت‌ها شهروندان را صاحب اختیار نهادها و شیوه‌های دستیابی به سلامت حیات اجتماعی خود ساخته و فرصت‌های اجتماعی را در اختیار آنان قرار می‌دهد. درنتیجه برخورداری از آزادی‌های بنیادین، مردم می‌توانند عملکردهای مطلوب و متناسب با نیازهای خود را داشته باشند. دو عنصر اصلی در رهیافت قابلیت، مفاهیم حق و آزادی‌های اساسی است. حق و آزادی نقطه عزیمت و مقصد حیات انسانی است. این دو عنصر چارچوبه نظری مناسبی برای تحلیل گفتمان حقوق بشر، دموکراسی، موضوعات توسعه، بهزیستی و سعادت در سطوح فردی و ملی فراهم می‌آورد.

فصل بعدی رابطه مفهوم قابلیت و آزادی را در ارتباط با گفتمان حقوق بشر توضیح خواهد

داد



فصل چهارم:

آزادی، توانمندی، و عدالت اجتماعی

چکیده

اگر هدف برخورداری از آزادی‌های اساسی رسیدن به مراتب بالای سعادت و بهزیستی است، چگونه می‌توان این آزادی‌ها را بطورعینی برای صاحبان حق تحقق بخشید؟ واگرنظریه‌ها و رژیم‌های حقوق بشری برخورداری از این آزادی‌ها را برای عموم مردم درهرکجای جهان که زندگی می‌کنند، و فارغ ازهرگونه شرط و تمایزی نوید داده‌اند، چرا غالباً و درمقام عمل مردم از برخورداری از موهبت حقوق بشر و آزادی‌های خویش عملاً بی‌ بهره مانده‌اند؟ صرف نظرازموانع سیاسی موجود برسریراه برخورداری ازحقوق و آزادی‌های اساسی، چه نظریه بدیلی می‌تواند این موانع را بگونه‌ای توضیح دهد که نه فقط مردم بتوانند اهمیت آزادی‌های اساسی خود را دریابند، دست اندرکاران امور اجتماعی نیز بتوانند سازوکارهای متناسب با آن را تامین نمایند؟ نظریه قابلیت توانسته است پاسخ روشن وقانع‌کننده‌ای برای این پرسش‌ها ارایه نماید. رهیافت قابلیت دربرگیرنده دو داعیه اصولی وهنجاری و یک نتیجه‌گیری است. اول اینکه برخورداری ازآزادی‌های اساسی لازمه غیرقابل انکاراخلاقی برای رسیدن به سعادت و بهزیستی است. دومین داعیه این است که اهمیت آزادی‌های اساسی برای همه قابل درک است. بنابراین باید ازتکیه برمنابع درتعریف بهزیستی و سعادت به چگونگی برخورداری عملی از آزادی‌های بنیادین، یعنی فرصتهای واقعی مردم برای انجام دادن آنچه که برای آنان ارزشمند است توجه نمود. آیین قابلیت، تامین فرصت‌ها برای مردم است که باید معیار اندازه‌گیری سعادت انسان‌ها باشد. فرصتها یعنی امکان انتخاب آزادانه برای "بودن" و "انجام دادن" می‌باشد.

کلید واژه‌ها: آزادی، انتخاب، قابلیت، توانمندسازی، کارکرد مطلوب، بهزیستی، حق مشارکت، فضایل اجتماعی

۱. مقدمه

همانگونه که قبلاً در فصل سوم توضیح داده شد، رهیافت قابلیت الگویی نوین در خصوص مفهوم آزادی و حقوق بشر فراهم می‌آورد که می‌تواند در متن سیاستگذاری‌ها قرار گرفته معیارهای هنجاری سازنده‌ای برای اندازه‌گیری پیشرفت جوامع معرفی نماید. از مهمترین ویژگی‌های این الگو داده جدید این است که با استناد به قابلیت‌های انسانی می‌تواند طیف گسترده‌ای از مقوله‌های حقوق بشری را در ارتباط متقابل با مفاهیم و نیازهای اجتماعی مانند تأمین نیازهای اساسی و یا موضوعات مرتبط با عدالت اجتماعی قرار دهد. علاوه بر این رهیافت قابلیت دامنه توسعه اعمال حق انسانها برای برخورداری از آزادی‌های بنیادین را به حیطه پیشرفت و توسعه جوامع کشانده و آنرا با حق

سرنوشت جوامع مرتبط می‌سازد. همه این ویژگی‌ها با توانایی انسان برای تعیین نحوه حیات خویش و برخورداری از حق آزادانه برای تحقق اهداف ترسیم شده ارتباط دارد. به همین دلیل قابلیت انسانی را می‌توان به عنوان مبنای برای جنبشی از توده‌های مردم دانست که می‌تواند دیدگاه‌های اقتدارگرایانه را که هیچ رابطه‌ای با نیاز مردم ندارند، را به چالش بکشاند. دقیقاً همین توانایی برای بیان خویش، خواسته‌ها، انتظارات، نگرانی‌ها، پرسش‌هاست که حقوق و آزادی‌های بنیادین را با موضوعات عینی جامعه ارتباط داده و آنرا معیاری برای سنجش و ارزیابی سیاستگذاری‌ها و قوانین و قواعد قرار می‌دهد. به همین دلیل بازخوانی مفهوم حق بر مبنای قابلیت و توانایی مردم برای بیان و تحقق خواسته‌های خویش گفتمان را از حالت انتزاعی خود جدا ساخته و آنرا در مرکز تعاملات اجتماعی قرار می‌دهد. این اجتماعی شدن گفتمان حقوق بشر مفهوم رهایی بخشی را بهتر می‌تواند روشن نماید. این موضوعی است که می‌تواند مفهوم آزادی را به رهایی از ظلم و ستم خودکامگان، ولی در عین حال رهایی از فقر و نابرابری، رهایی از ترس دستگیری، شکنجه و زندان، و رهایی از روابط قدرت تعمیم داده و گفتمان را ابزاری مؤثر برای امنیت انسان در همه ابعاد زندگی تبدیل کند. علاوه بر این با توسعه گفتمان به حوزه اجتماع و پاسخ گویی به نیازهای مرتبط با عدالت اجتماعی، نوعی وظیفه حقوقی-سیاسی را بر عهده همه بازیگران اجتماعی قرار می‌دهد. به همین دلیل رهیافت قابلیت را باید به منزله بدیلی در قبال حقوق بشر دانست که با تصدیق و اهمیت برخورداری واقعی مردم از آزادی‌های اساسی، گفتمان حقوق بشر را از محدودیت‌های مجرد و نظری آن‌ها ساخته و آنرا در خدمت توسعه جوامع و بهبود شرایط زندگی و بهزیستی انسانها قرار می‌دهد.

بنابراین حقوق بشر برخاسته از قابلیت عملی و توانمندی مردم می‌تواند پرسش‌های اساسی حاصل از بی عدالتی و نابرابری‌ها را پاسخ گفته و راه‌حل‌های بدیلی برای آنها ارائه نماید. آیا مفهوم حق آبی است که در کتابها، بیانیه‌ها و اسناد حقوقی ملی و بین‌المللی توضیح داده شده یا اینکه بر توانایی‌های مردم برای دستیابی به خواسته‌های بنیادین دلالت دارد؟ آیا می‌توان عمومیت گفتمان حقوق بشر را در همه شرایط زندگی اجتماعی و مردم مختلف و نیازهای آنان تسریع داد؟ به عنوان مثال آیا می‌توان عمومیت حقوق و آزادی‌های اجتماعی را به آنهایی که در شرایط تاریخی جامعه خویش، ساختارها و نظام‌های سلطه‌گر، و یا باورهای غلط پدرسالارانه از حقوق واقعی خود محروم شده اند، آیا می‌توان با گفتمان جاری حقوق بشر به شرایط سخت برده‌های نوین، قربانیانی جنسی، و آنهایی که قربانی روابط قدرت شده اند خاتمه داد؟ آیا مردم همه نوع قابلیت یکسان دارند؟ این قابلیت‌ها چگونه می‌تواند در متن‌های فرهنگی و هویتی مختلف تفسیر شود؟ آیا گفتمان حقوق بشر این توانایی را دارد تا بتواند بر ابعاد ستمگرانه سیاست‌گذاران و مجریان آن غلبه کند؟ چگونه می‌تواند گفتمان حق بر رفتار دولتها و دیگران بازیگران بین‌المللی تاثیر گذارد؟

هدف اصلی این فصل این است که توضیح دهد با دریافت مفهوم حق بر اساس قابلیت عملی انسان‌ها برای برخورداری از آزادی‌های اساسی خویش نه تنها می‌توان پرسش‌های فوق را به نحو قانع‌کننده‌ای پاسخ داد، از همه مهمتر می‌توان با محوریت انسان به عنوان مرکز ثقل گفتمان حقوق بشر الزامات عدالت اجتماعی را نیز به عرصه ظهور رساند.

۲. رهیافتی اخلاقی برای آزادی‌های بنیادین

توجه به قابلیت‌های انسان برای بیان خویش و امکان انجام اموری که مورد علاقه اوست، نکته بدیلی است که در این گزارش به مفهوم آزادی قرار دارد. از آنجائیکه قابلیت‌های انسانی نشانگر

حق برخورداری از آزادی‌ها در عمل و در پهنه شرایط اجتماعی است، می‌تواند چارچوب و معیاری ارزیابی‌کننده ارائه دهد که به موجب آن توانایی آزادانه و مشارکت مردم در امور خود را تایید کند. این بعد جدیدی که به گفتمان حقوق بشر اضافه می‌شود توجهات را معطوف می‌کند به ارشهای بنیادینی که آزادی‌ها ابزار رسیدن به آنها هستند. به عنوان مثال بهزیستی، رفاه، عدالت اجتماعی، برابری در شرایط زندگی تا صرف برابری - ای حقوقی، فرصت‌های متعادل برای اقدام برای حصول به اهداف و دستاوردهایی که هر کس برای خود ترسیم می‌کند امکان دسترسی به خدمات پایه‌ای مانند آموزش عمومی، خدمات درمانی، همه اینها از طریق برخورداری عملی و عینی از آزادی قابل حصول و دست‌یابی هستند. از همه مهمتر اینکه حتی همین ارزشها نیز خود ابزارهایی مفید برای رشد و شکوفایی فضایل انسانی می‌باشند. دقیقاً این نگرش ارزیابی‌کننده به مفهوم آزادی و حقوق بشر است که آنرا از دیدگاههای متعارف به گفتمان حقوق بشر متمایز می‌سازد. به طور عینی تر و واضح تر نگرش ارزیابی‌کننده به حقوق بشر این فرصت را فراهم می‌آورد تا به روش علمی میزان دست‌یابی جوامع برای کاهش نرخ فقر، نابرابری، برقراری حمایت‌های اجتماعی ارزیابی شده و سیاستگذاری متناسب برای پیشبرد آنها طراحی و به اجرا گذاشته شود.

ذکر چند مثال می‌تواند صحت این بحث را به نمایش بگذارد. بنگلادش اولین نمونه‌ای است که در آن طرح‌هایی برای توانمندسازی قابلیت‌های مردم، مخصوصاً طبقات بسیار فقیر، به اجرا درآمده است. اینگونه طرح‌ها که برای ظرفیت‌سازی با هدف توسعه کشور به اجرا گذاشته شده است، رابطه میان قابلیت، توانمندی و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی و در نهایت کاهش نرخ فقر را نشان می‌دهد. عدم امکان تأمین نیازهای زندگی چهره فقر در این کشور را همانند بسیاری از کشورهای دیگر، از فقر و ناتوانی مالی به فقر بر اساس معیارهای غیر اقتصادی مانند به حاشیه رانده شدن، عدم آگاهی از شرایط اجتماعی و علل فقر، ناتوانی فکری و فرهنگی، و سلب امید به زندگی انسانی تغییر داده است. در این شرایط اساساً گفتمان حقوق بشر بویژه گفتمان حقوق فرد گرایانه نمی‌تواند مسیر واقع‌گرایانه و مؤثری برای حمایت‌های اجتماعی ترسیم نماید. بنابراین کوچکترین شوک مانند بلایای طبیعی شامل سیل و طوفانهای فصلی، پیدایی بیماری‌های فراگیر، شوک‌های مالی و اقتصادی خارجی که بدنه اقتصادی جامعه را به خطر می‌اندازند، و یا مرگ و میر سرپرست خانواده‌ها، طبقه عظیم فقرا و محرومان را در شرایط آسیب‌پذیری پیچیده ای قرار می‌دهد که نمی‌توان گفتمان حقوق بشر را به منزله‌علاجی بر آن دانست. قابلیت و توانمندسازی رهیافتی است که می‌تواند روزنه‌های امید برای آن مردم فراهم آورد تا با کاهش فشارهای خردکننده آرام آرام بتوانند با اختیار و اراده خویش زندگی را به آستانه متعادل نزدیک سازند.

یکی از مؤثرترین ابزارها برای ظرفیت‌سازی، افزایش قابلیت، و پیشبرد توانمندی مورد نظر، طرح اعطای اعتبارات خرد به کشاورزان و کاسبکاران جزء در بنگلادش بود. محمد یونس، کارآفرین، اقتصاددان، بانکدار، در هر جامعه مدنی، با دریافت اهمیت توانمندسازی فقرا در سال ۱۹۸۳ بانگ گرامین را بوجود آورد. اندیشه زیربنایی این طرح این بود که توانایی برای اعتبار کوچک دریافتن کردن یکی از حقوق بنیادین بشر که می‌تواند با توانمندسازی مردم قابلیت‌های آنان برای عبور از فقر را افزایش دهد. این برنده جایزه صلح نوبل استدلال می‌کند که این حق بنیادین بشری، فقرا را در شرایط مناسبی قرار می‌دهد تا به همراه آموزش‌های ساده اقتصادی و اصول مالی دریاوند که چگونه به خود

کمک کنند. این طرح که باید به عنوان پیشگام نهضی جهانی برای مقابله با فقر از طریق توانمند سازی بی بضاعت‌ها محسوب شود، توانست اصلاحات عمده‌ای در بنگلادش بوجود آورد... بر اساس آمار رسمی بانک گرالین، از نوامبر سال ۲۰۱۹، ۹/۶ میلیون نفر که ۹۷ درصد آنان زنان بوده‌اند، در یک پهنه جغرافیایی که ۸۱۶۷۸ دهکده را در بر می‌گیرد، بانک با تعداد ۲۵۶۸ شعبه محلی خود توانست اعتبارات کوچکی را با عنوان حق بنیادین فقرا در اختیار آنان قرار دهد تا بتوانند صرف تولید و کارهای خود کنند. نکته جالب در این طرح اهمیتی است که به زنان می‌دهد. در واقع بانک طرح اعتبار بانکی برای بهبود و ایجاد شغل و تولید را که به عنوان حقی بنیادین می‌شناسد، الویت را به طبقه عظیمی از جامعه داده است که از کوچکترین حقوق انسانی بی بهره بوده‌اند، تنوع مؤلفه‌های این طرح حقوق بشر- محور توانمند سازی شامل کمک‌های مالی برای تولید درآمد، آموزشهای لازم برای افزایش مهارت، کمک هزینه‌های ماهیانه برای امرار معاش، توسعه اجتماعی، حمایت‌های بهداشتی، و بسیج نخبه‌گان محلی برای مشارکت در طرح می‌باشد. ارزیابی‌های انجام شده بعد از هجده ماه از به اجرا درآمدن طرح توانمند سازی نشان داد که پیشرفت‌های قابل توجهی در شرایط زندگی مردم بی بضاعت بوجود آمده است. این دستاوردها شامل بهبود درآمد، بهبود امنیت غذایی، بهبود دانش و آگاهی‌های مرتبط با رفتارهای اجتماعی و بهداشتی، و طبیعتاً کاهش نرخ فقر بوده است. (احمد، ۲۰۰۹).

این نگرش اخلاقی به مفهوم حق به عنوان ابزاری برای توانمند سازی جهش چشمگیری را در بنگلادش به عنوان بزرگترین کشور کمتر توسعه یافته جهان بوجود آورد. دپارتمان امور اقتصادی و اجتماعی ملل متحد در گزارش خود در سال ۲۰۱۸ توضیح می‌دهد که بهبود شرایط آموزش، بهداشت و درمان کاهش نرخ آسیب پذیری، و جهش اقتصادی، این کشور را آماده ساخته است تا از رده بندی کشورهای کمتر توسعه یافته خارج شود. سازمان ملل متحد در کمیته سیاستگذاری‌های توسعه گزارش می‌دهد که سه ضابطه اصلی برای خارج شدن از رده بندی کمتر توسعه یافته شامل قبول شدن سه حوزه بهداشت، آموزش، و کاهش نرخ مرگ و میر می‌باشد. با مطالعات و ارزیابی‌های دقیقی که توسط گروهی از متخصصان از سوی سازمان ملل متحد انجام گرفته است، کشور بنگلادش توانسته است بالاترین سطح عبور از فقر مطلق را با تکیه بر حقوق بشر بنیادین به دست آورد. کمیته سیاستگذاری‌های توسعه ملل متحد، ۲۰۲۰ در گزارش مشابه بانک جهانی پس از ارزیابی‌های عینی که در آن کشور انجام گرفته است، به کاهش نرخ فقر در این کشور تا سطح ۵۰ درصد تا سال ۲۰۰۰ می‌پردازد. بانک گزارش می‌دهد که توجه عمده به مناطق روستایی از طریق توانمند سازی روستائیان دلیل عمده پیشرفت‌های چشمگیر این کشور بوده است (بانک جهانی، ۲۰۰۰).

برای توضیح بیشتر اهمیت توانمند سازی به عنوان حق بنیادین انسانها می‌توان به رواندا و انجام اصلاحات ساختاری دوران پس از نسل کشی که با تکیه بر حقوق زنان انجام گرفته است، اشاره کوتاهی کرد. در این کشور همانند بسیاری از کشورهای افریقایی دیگر، زنان همواره از دو زاویه مورد و ستم بوده و حقوق بنیادین آنها پایمال شده است. اول اینکه زنان سهم عمده‌ای در تولید محلی

^{۹۲} نگاه کنید به وب سایت بنیاد صلح/NEOBELPRIZE/peace/joob/ prizes/yunusORG

منبع قبلی^{۹۳}

داشته، و دوم اینکه آنان مسئولین اصلی و اولیه در خانواده هستند. لذا ضروری است تا با اصلاحات ساختاری زنان را برای دست یابی - به حقوق خویش توانمند ساخت. در واقع نیاز به توانمندی در این کشور نه فقط یک حق بنیادین بشری، بلکه مرتبط با حقوق زنان به عنوان آسیب دیده ترین گروههای کشور اجتناب ناپذیر می باشد. برای پاسخ گویی به فشارها و محرومیت های مضاعف فوق، اصلاحات ساختاری نیز به شکلی مضاعف شکل گرفته اند. دست مزد منصفانه برای کار در مزرعه، دامداری، و دیگر مشاغل از یک سو، و جبران کردن زحماتی که آنان به عنوان ساکنان خانواده بعهده دارند. اینگونه اصلاحات با بهبود حقوق بنیادین زنان و توانمند سازی آنان به فرصت برابری برای ورود به بازار کار همراه شده است. بهترین اجزای این اصلاحات ساختاری و توصیه هایی که در خصوص آن انجام گرفته است، علاوه بر مواردی که قبلاً ذکر شد، شامل حساس سازی مردان نسبت به احیای حقوق زنان، اعتبارات خرد به زنان برای توسعه کسب و کار، و در نهایت ضرورت آموزش و بهبودی مهارت های لازم برای تغییر شرایط زندگی، اصلاحات تکمیلی مانند مراکز نگهداری کودکان خردسال (مهد کودکها) فرصت های کاری به زنان در مناطقی که نزدیک به محل اقامت آنها باشد، واریز دستمزدهای آنان به حساب های بانکی؛ فراهم آوردن فرصت های بیشتر برای دسترسی به اطلاعات، و توجه به زنان و جوانان در توسعه ملی را نیز باید یادآوری نمود.

رهیافت حقوق بشری برای توانمند سازی در جهت اصلاحات در رواندا این واقعیت را نشان می دهد که برای کشاندن حقوق بشر به عرصه سیاستگذاری عمومی باید توجهات را به این نقش محوری ارزیابی کننده گفتمان در جهت توانمند و ظرفیت سازی برای توسعه همه جانبه، مخصوصاً حقوق بشر برای کاهش فقر، آسیب پذیری، و عدالت اجتماعی توجه داشت. رواندا به عنوان یکی از رو به رشد ترین اقتصادها در افریقای مرکزی، توانسته است نرخ تولید داخلی خود را در فاصله سالهای ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۴ به ۴ درصد برساند (دیده بان حقوق بشر، ۲۰۱۹). بنابر همان گزارش نرخ مرگ و میر کودکان به شدت کاهش یافته و نزدیک به ۹۱ درصد از جمعیت از بیمه های درمانی برخوردار شده است. ثبت نام در مدارس برای آموزش های اولیه تقریباً به سطح ۴۰۰ درصد رسیده است. دولت رواندا بر نقش محوری بانوان در توسعه ملی، صلح سازی، و برقراری فضای امیدوار کننده برای آشتی میان گروههای رقیب در جریان نسل کشی اصرار داشته است. البته هنوز موارد نقض حقوق بشر بویژه توسط نیروهای امنیتی وجود دارد. با این وصف تأکید بر حقوق بشر شهروندان رواندو برای به عنوان ضمانت داشتن امنیت انسانی که شامل رهایی از فقر و بی عدالتی های اقتصادی و اجتماعی می باشد، می تواند راه را برای آینده ای روشن تر برای این کشور آسیب دیده از اختلافات قومی و نسل کشی هموار کند.

این جنبه و یا کارکرد توانمند سازی قابلیت های مردم برای کاهش آسیب پذیری را افزایش می دهد به گونه ای که می توان آن را با ابزارهای دقیق شامل بالا رفتن درآمد، بهبودی مراقبت های بهداشتی، و یا دسترسی به آموزشهای عمومی اولیه مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. در مقایسه با کارکرد جریان اصلی حقوق بشر، این تفسیر خاص و یا تعمیم حقوق بشر برای کاهش آسیب پذیری جهت گیری مشخص در قبال نیاز به عدالت اجتماعی را دنبال می کند. لذا اگر به خوبی توضیح داده شود می تواند راهکار مناسبی برای جوامع در حال توسعه بوده و گفتمان رهایی بخش حقوق و آزادی های سیاسی و مدنی را تکمیل و اجرایی سازد. بنابراین بی دلیل نیست که در برنامه اهداف توسعه پایدار، هدف اول را به عنوان اصولی ترین نیاز جامعه بشری معرفی نموده و آن را با جلوگیری کامل از گرسنگی، زندگی خوب، و اهداف متعالی دیگری تکمیل می نماید. در حقیقت، حقوق بشر، در این زمینه اجرایی، از جنبه های آرمانی و نظری خود به سوی برنامه ریزی های سیاسی حرکت کرده است. امروزه

پذیرفت که حقوق بشر باید از توجه به عدالت اجتماعی، کاهش فقر و نابرابری، برنامه های حمایت اجتماعی چشم فرو بندد. همچنین برنامه ها نیز نمی توانند فلسفه وجودی خود را بر حقوق بشر قرار دهند. بنابراین به عنوان مثال فقر چیزی نیست که از طریق انجمن های خیریه و یا اشکال داوطلبانه دیگر پاسخ داده شود. حتی ریشه کنی و یا کاهش سطح فقر از طریق رژیم های حقوقی نیز قابل تحقق نیست بلکه رها شدن از فقر و ناامیدی حق غیرقابل انکار مردم آسیب پذیر است. این دقیقاً همان موضوعی است که اعلامیه توسعه پایدار در هدف اول مورد توجه قرار می دهد.

دفتر کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل متحد با انتشار جزوه ای، رهیافت حقوق بشر محور نسبت به پدیده فقر و نابرابری را بر مبنای فرم ها و ارزش هایی که جامعه بین المللی بنا نهاده است معرفی نموده و توضیح می دهد که مردم فقیر و به حاشیه رانده شده باید به گونه ای توانمند شوند تا بتوانند از طریق مشارکت های آگاهانه فقر را به حداقل برسانند. به همین دلیل استراتژی های کاهش فقر که در جهت تحقق هدف اول اهداف صلح پایدار تهیه و اجرایی شده است، ضمن تأکید بر مفهوم موسع فقر آنرا به وضعیتی تشبیه می کند که در آن مردم نه تنها از عدم درآمد کافی، بلکه از نرخ بسیار پایین دسترسی به غذا، خدمات بهداشتی و آموزشی، سیاستها و رفتارهایی که آنان را مورد تبعیض قرار داده و به حاشیه می راند، در عذاب می باشند. برای خاتمه این وضعیت (یعنی وجود فقر به معنی گسترده کلمه) رهایی شدن از این شرایط به عنوان حقوق بشر مردم مورد توجه بلکه همان مردمی که گرفتار استبداد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی - هویتی هم هستند، باید به گونه ای توانمند شوند که بتوانند به آن وضعیت خاتمه دهند. این تفسیر موسع و هنجاری گفتمان حقوق بشر می تواند به دستاوردهایی برای جوامع منجر شود که آنرا می توان با ابزارها و روش های علمی تجربی اندازه گیری کرد. به همین دلیل هم است که قابلیت داشتن برای توانمند شدن با هدف خروج فقر و محرومیت فقط با تکیه بر حقوق بشر امکان پذیر است. و از این جهت است که باید به بعد ارزیابی کننده گفتمان حق برخورداری از قابلیت اصرار ورزید.

بنابراین مبارزه با فقر را نمی توان بدون گفتمان حقوق بشر به خوبی اجرا نمود. در حالیکه حقوق بشر هم بدون اعتنا به این نیاز عینی مردمان محروم نمی تواند جذابیت داشته باشد. این رابطه و پیوستگی مورد توجه بانک جهانی قرار دارد. در کتابی با عنوان " صدای فقرا: آیا کسی صدای ما را می شنود" (۲۰۰۰) توضیح می دهد که این جنبه مهم ارزیابی کننده گفتمان حقوق بشر باید در سیاستگذاری ها مورد توجه قرار گیرد که کاهش فقر و حقوق بشر باید در سیاستگذاری ها مورد توجه قرار گیرد که کاهش فقر و حقوق بشر به طور متقابل پیش برنده بوده و دو روی یک سکه را توضیح می دهند (بانک جهانی، ۲۰۰۰، ص ۳۰). در این نگرش فقر یعنی ناتوانی برای برخورداری از حقوق بنیادین می باشد. از اینرو برای مبارزه با آن باید مردم را به گونه ای توانمند ساخت تا بتوانند با برخورداری از حقوق بشر خویش بر نابرابری و آسیب پذیری فائق شوند. در این نگرش بدیل، آنگونه که در فصل سوم توضیح داده شد، آزادی و توانمندی را معادل و پیش برنده یکدیگر می دانند منظور تغییرات همه جانبه در شرایط خود به وجود آورند به گونه ای که قابل اندازه گیری و ارزیابی تجربی باشند.

ابعاد ارزیابی کننده برخورداری از آزادی های اساسی برای بهبود شرایط زندگی مردم را از زاویه دید دیگری نیز می توان مورد توجه قرار داد. آنگونه که در کتاب آزادی برای پیشبرد قابلیت های مردم

با هدف کاهش فقر و آسیب پذیری، فلسفه وجودی و تحلیلی خود را از مفهوم شأن و کرامت انسانی می‌گیرند. این ارزش والای انسانی که تحت هیچ شرایطی قابل چانه زنی و انکار نیست، این ضرورت را فراهم می‌سازد تا مردم از گرسنگی، فقر، بی‌سوادی، خرافه‌ها، باورهای جاهلانه و یا تبعیض بر اساس رنگ پوست، جنسیت، مذهب و امثاله مبرا باشند. احترام، کرامت، و شأن انسانی ارزش زیر بنایی رفتار با انسانهاست و این احترام تعهدی را برای هر فرد انسانی ایجاد می‌کند که نه در رفتارهای خویش باعث اذیت و آزار دیگران شوند، و نه از تلاش برای پیشبرد حقوق و آزادی انسانها برای دستیابی به شرایط زندگی بهتر کوتاهی کنند. در عین حال این دو وظیفه سلبی و ایجابی باید به گونه‌ای تعریف شده و مورد عمل قرار گیرند که همواره هماهنگ با الزامات محیط زیستی باشند. در این تفسیر از آزادی، طیف وسیعی از موانع که بر سر راه تعالی کرامت انسانی شامل فقر فکری، مادی، روحی و نامیدف همه و همه باید از میان برداشته شوند تا مردم قابلیت داشته باشند در خصوص نوع زندگی تصمیم‌گیرندگان اصلی باشند. هرگاه کرامت انسانی نادیده گرفته شود، هیچ نوع رهیافتی برای توسعه معنادار انسانها قابل تصور نیست

این نگرش می‌تواند توضیح دهد که چون اساساً انسانیت بر مبنای کرامت قابل ادراک است، هر نوع عملی و یا سیاستی که کرامت را نادیده انگارد نمی‌تواند به طور موثق زمینه‌های از میان برداشتن علل فقر و ناتوانی را از بین ببرد. تهیه‌کنندگان اعلامیه جهانی این نکته حیاتی را بخوبی در نظر داشته و سعی کرده اند مانع از هر نوع تفسیر نادرست و یا مذهبی نسبت به مفهوم انسان شوند. لذا از توضیح زمینه‌های ضروری حقوق ذاتی انسان براساس هر انگیزش مذهبی و آئین خاص خودداری کرده و شأن را مبنای تعریف انسان و حقوق بنیادین او دانسته‌اند. "از آنجا که شناسایی حیثیت و کرامت آزادی، عدالت و صلح در جهان است....". رابطه میان کرامت انسانی و ضرورت پاسخ مؤثر برای پیشبرد حقوق انسانها از طریق توانمندسازی آنان بهتر می‌تواند نگرش ارزیابی‌کننده مفهوم آزادی را برجسته نماید. هر چند ممکن است تکراری باشد، ولی مناسب است یکبار دیگر یادآوری شود که همان موضوع کرامت انسانی که همیشه و در همه حال و زمان باید محترم شمرده شود، نه تنها توضیح دهنده حقوق و آزادی‌های اساسی است، از همه مهمتر مایه توانمندسازی مردم از شرایطی است که به موجب آن شأن و حیثیت آنها آسیب می‌بیند. همین اهمیت کرامت این وظیفه را بر عهده همه آحاد جامعه می‌گذارد که نه تنها برای برخورداری از آزادی‌های مدنی و سیاسی و مقابله با نظام-های خودکامه تلاش کنند، بلکه استبداد اقلیتی که هرم‌های قدرت اقتصادی را در دست دارند نیز به مبارزه برخیزند. بدون هم‌پرسی نمی‌توان از حیثیت انسانها دفاع کرده و آنها را به قواعد رفتاری آبرومندانه مورد نیاز زندگی عادی نزدیک نمود.

یک جنبه دیگر از نگرش ارزیابی‌کننده به حقوق بشر به مثابه ابزار سعادت و توسعه انسانی مورد توجه قرار داد. حقوق بشر به عنوان گفتمانی رهایی‌بخش باید بتواند شکوفایی و تعالی انسانی را در بالاترین درجات آن قرار دهد. بنابراین برخورداری از آزادی هدف نهایی نیست بلکه باید ابزاری باشد برای رهایی انسانها از همه موانع بخصوص آنهایی که اندیشه، ذهن، باورها، و ادراک او را از مفهوم حیات شکل می‌بخشند. هرگاه این موانع بر همه فرصت‌ها غلبه یابند، در صورتی هم که مردم از آزادی‌های مدنی و سیاسی برخوردار باشند، ممکن است ضرورتاً نتوانند در راه شکوفایی انسانی خود گام بردارند. تجربه کشورهایی مثل آمریکا که مهمترین و بالاترین احترام را برای آزادی‌های مدنی و سیاسی قایل است نشان می‌دهد که، بی‌توجهی به مسئولیت اجتماعی و اقتصادی برای اجرای عدالت اجتماعی زمینه‌های نابرابری‌های عمیق و گسترده‌ای را در آن جامعه فراهم آورده. این دوگانگی عملاً عنصر ذاتی تعریف انسان در آن جامعه و جوامع مشابه شده است. در نتیجه در حالیکه مردم می-

توانند هر چه که می‌خواهند در کمال آزادی بیان نمایند و یا فکر کنند، ولی از عدم تحقق نیازهای اقتصادی، اجتماعی، تحقیر شدن، و از همه مهمتر امنیت انسانی در امان نمانده‌اند. لذا ضروری است که حقوق بشر به گونه‌ای موثق تفسیر شود تا بتواند بطور عملی انسانها را از همه موانعی که بر سر راه تحقق شأن انسانی آنان است، توانمند سازد.

۳. ناتوانی ابزارهای اقتصادی برای تأمین سعادت انسانی

در نظریه‌های رایج مرتبط با رفاه و بهزیستی، معمولاً درآمد معیار اندازه‌گیری است. در این نظریه‌ها شامل دیدگاه‌های لیبرال اقتصادی تجدیدنظرگرا، نولبرایزم، و یا حتی نظریه‌های سوسیالیستی، بهزیستی و موانع آن را با تولید ناخالص طبیعی و یا ناخالص ملی اندازه‌گیری کرده و به این نتیجه می‌رسند که هر گاه جامعه‌ای بتواند سطح بالاتری از این تولید را دست‌یابد تا بر اساس آن قدرت خرید مردم نیز افزایش پیدا کند، آن جامعه در مسیر توسعه یافتگی و به موجب آن تأمین استانداردهای رفاه قدم بر می‌دارد. عمده نظریه پردازان این نگرش، راه عبور از فقر و آسیب پذیری را در ایجاد تغییرات زیربنایی در کشورها از طریق مدرن سازی و صنعتی‌گرایی تعریف می‌کنند. همه این نظریه پردازان همچنین معتقدند که مدرن سازی زیربنایی ظرفیت تولیدی کشور باید با دموکراسی و برخورداری از آزادی‌های اساسی همراه باشد. ولی وقتی که عبور از عقب ماندگی و شرایط فقر در کشورهای در حال توسعه (یا توسعه نیافته) مطرح می‌شود، اینان بعد آزادی و دموکراسی را از تعریف حذف کرده و توسعه را فقط به رشد اقتصادی محدود ساخته و به حضور نهادهای سرکوب‌گراعتنایی ندارند. علاوه بر این رشد اقتصادی را به سرمایه‌گذاری‌های خارجی، که اغلب با مداخلات سرمایه گذاران همراه است، و هماهنگی با بازار اقتصاد آزاد منوط ساخته، و مفهوم بهزیستی و رفاه را به نگرشی تقلیل‌گرایانه تبدیل می‌کنند که به موجب آن انسانها فقط موجوداتی مادی تلقی می‌شوند (مسائل، ۲۰۱۸). علاوه بر این، اندازه‌گیری پیشرفت اقتصادی بر اساس رشد ناخالص ملی و یا داخلی این زمینه را فراهم آورد تا به موجب آن القایی مانند درحال توسعه، جهان سوم، کمتر توسعه یافته، فقیر و امثالهم شکل گرفته و کشورهای جهان را در چارچوب‌های سیاسی و ایدئولوژیکی قرار دهد. موضوع پیشرفت اقتصادی برای غلبه بر فقر و افزایش بهزیستی مردم، ابزار نیرومندی بود تا از یک سو ساختارهای سلطه در جهان توجیه شوند، و از دیگر سو قدرت‌های رقیب را قادر سازند برای خود اتحادیه‌ها و ائتلاف‌هایی بر مبنای نوع پیشرفت اقتصادی بوجود آورند (مسائل، ۲۰۱۶). به این طریق تعریف رفاه و بهزیستی و نحوه دست‌یابی به آن به نقطه اصلی مشاجرات و رقابت‌های دوران جنگ سرد تبدیل شد.

نظریه پردازی‌های رفاه انسانی نیز مفهوم انسان بودن را به بعد مادی و مصرفی آن تحلیل داده و از هرنوع ارجاع به حقوق غیر قابل تردید مردم برای تعریف زندگی خود اجتناب نمود. به عنوان مثال والت رستو (۱۹۶۰) در کتاب *مراحل رشد اقتصادی*، دست‌یابی به رفاه و توسعه یافتگی جوامع را به عبور از اقتصادها و روابط اجتماعی سنتی، سرمایه‌گذاری خارجی برای تأمین زیرساختارهای لازم، و صنایع و تکنولوژی محدود دانسته و رضایت خاطر مصرف‌کنندگان را معیار توسعه یافتگی می‌داند. در این نظریه‌ها که کاملاً از تحلیل سعادت انسانی بر اساس کرامت و حیثیت افراد فاصله دارند، اساساً جایی برای تعریف آزادی و مفهوم حق مردم برای تعریف نحوه بودن، فلسفه حیات، و

⁹⁶ The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto (1960).

ترسیم زندگی دلخواه وجود ندارد. در نتیجه بهبود در شرایط زندگی از طریق کاهش فقر، تنها ایده‌آلی بود که چهره آن با تحلیل‌های اقتصادی صرف و یا سیاسی ترسیم می‌شد. رهایی مردم از فقر نه به این دلیل که مانعی در سر راه تعالی آنان بود، بلکه موضوعی بود که می‌توانست برتری نظریه‌های مدرنیزاسیون و ساختارهای سرمایه داری را توجیه کند. در این نظریه‌های مسلط که جذابیتهای خاص خود را داشت، و هنوز هم دارد، فقر فقط به محرومیت اقتصادی محدود می‌شد که در برگزیده، عدم توانایی خرید برای نیازهای اولیه و نیز شرایط فقیرانه زندگی بود. از همه مهمتر اینکه علل ساختاری شکل‌گیری شرایط فقیرانه که خود ما حاصل تاریخ طولانی استعمار و سرکوب حقوق و آزادی‌های اساسی مردم بود از نظر دور نگه داشته می‌شد.

سلطه نظریه‌های اقتصادی رشد اقتصادی به عنوان راه اصلی رفاه انسانها، مرزبندی‌هایی را بوجود آورد تا به موجب آن بتوان سیاست‌های جاری را توجیه کرده و یا راه را برای سیاست‌های آتی متناسب با شرایط نظام بین‌المللی هموار نماید. مفاهیم فقر مطلق، خط فقر، محرومیت اقتصادی، بی‌بضاعتی، و فقر نسبی، همه تبدیل به ابزارهایی برای سیاستگذاری‌ها و رقابت‌های منفعت طلبانه و نیز توسعه سلطه طلبی غیر مستقیم جوامع سرمایه داری بر نواحی نفوذ خود بر عمده کشورهای توسعه نیافته جهان تبدیل شده‌اند. این نظریه‌ها نتوانسته‌اند اشکال غیر اقتصادی فقر و محرومیت بمانند به حاشیه رانده شدن، محرومیت‌های اجتماعی و سیاسی، فقدان تعلق خاطر سرزمینی و یا پذیرش برای گروه‌های سرگردان، فقر موقعیتی که توسط بلایای طبیعی و یا جنگ‌ها حاصل می‌شود، و فقری که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود را توضیح دهند. بنابراین فقر به معنی محرومیت از برخورداری از آزادی و حق بنیادین خروج از بن بست‌های اقتصادی، مداخله خارجی، وجود دیکتاتورهای مستبد، که همه موانعی بر سر راه شکوفایی و نافی کرامت انسانها بودند نه در ادبیات رفاه و بهزیستی وجود نداشت. فاصله بزرگی میان گفتمان حقوق بشر و توسعه یافتگی اصل برای اعتلای انسان بوجود آمده بود که در تارهای پیچیده رقابت‌های بین‌المللی گم شد.

از اوایل دهه ۷۰ آرام آرام نظریه‌هایی پا به عرصه ظهور گذاشتند که سعی کردند محدودیت حق و کرامت انسانی را به عنوان معیار رفاهیت معرفی نمایند عمده توجه این ادبیات به ابعاد ناهنجاری مفهوم سعادت و بهزیستی بود یعنی می‌خواست شرایط برخورداری از رفاه نسبی را بر پایه حقوق و آزادی‌های اساسی سنجیده و پیشرفتهای آن را با دقت تجربی اندازه‌گیری نماید. در این چرخش الگو واره‌ای، روش‌های اقتصادی برای تأمین نیازهای اولیه ضروری دانسته شده ولی آن را ناکافی می‌دانست و می‌خواست افق‌های نوینی بر ورای محدودیت‌های ذاتی ارقام و آمار بگشاید تا بتواند نه تنها انسان را به عنوان موجودی چند بعدی و هنجاری در مرکز اندازه‌گیری‌های توسعه قرار دهد، از همه مهمتر کرامت ذاتی و حقوق اساسی مردم را معیار سنجش قرار می‌داد. در این نظریه‌ها فقر و محرومیت با ناتوانی و عدم قابلیت برای آزادی بیان و برخورداری از موهبت آزادی و حق مترادف شمرده می‌شد. این چرخش در الگو واره که فصل نوینی در مفهوم توسعه را باز گشود، با دعوت به مفهوم انسان صاحب حق و آزاد می‌کوشید تا ناکافی نظریه‌های اقتصادی تقلیل‌گرایانه برای تعریف بهزیستی انسان را آشکار ساخته و از عادی جلوه دادن و عمومیت داده‌های اقتصادی اجتماعی و تعریف سیستم اخلاقی بود که بتواند وضعیت‌ها در شرایط مختلف توضیح دهد.

در کتاب *نویایی غیرعمومی*، لویی ژوزف لوبرت اولین مباحث را برای ضرورت برجسته ساختن ارزشهای انسانی در مقایسه با ارزشهای اقتصادی را مطرح ساخته و پیشنهاد می‌کند که رهیافتی مبتنی برانصاف و حفاظت از کرامت انسانی مورد توجه قرار گیرد. توجه به شأن انسانی این ضرورت را ایجاب می‌کند تا هر نوع فلسفه حیات و مفهوم بهزیستی انسانی بر پایه حقوق و آزادی‌های بنیادین تعریف شود. در واقع رسیدن به استانداردهای متعارف زندگی حقی بنیادین است که نه فقط باید مطالبه شود، همه افراد و آحاد جامعه بشری نیز باید برای تحقق آن تلاش نمایند. این گزارش هنجاری به مفهوم انسان و نیازهای او مسئولیت اجتناب ناپذیری را برای به انجام رساندن هدف متعالی آزادی به عنوان شرط اولیه و ضروری تعریف مینماید. آزادی نه تنها سرچشمه اصلی تعریف حیات انسانی و الزامات آن، بلکه هدف نمایی چنین الزاماتی نیز می‌باشد. بنابراین خیرعمومی و عدالت اجتماعی را نمی‌توان فارغ از احترام و وظیفه اعتلای آزادی تأمین نمود. بلکه آزادی باید معیار سنجش برنامه‌هایی باشد که بهزیستی، تأمین نیازها، عدالت اجتماعی و خیر عمومی را توضیح می‌دهد. آزادی آغاز و پایان مفاهیم حیات است. بنابراین باید مردم را یاری ساخت تا قادر به تعریف آزادانه فلسفه حیات و تعیین نحوه هستن و زندگی کردن خود باشند. به همین دلیل آماویتاسن محرومیت را به عدم توانایی برای تصمیم‌گیری و اقدام آزادانه می‌داند و به همین نحو آزادی را مبنای حقوق بشر مردم برای توانمند شدن و خروج از محرومیت قرار می‌دهد. یعنی اینکه علاوه بر توانایی در فهم چرای رخ داده‌های گذشته و ارزیابی آثار آن بر زندگی و پیش‌بینی آینده، باید به ارزیابی هنجاری نقش دولت‌ها، نهادها و سیاستها در تأمین بهزیستی انسانی بر اساس برخورداری مردم از آزادی به عنوان حقوق بشر توجه داشت (سن، ۲۰۰۴، ص ۵۸۴).

آرنجائیکه نظریه‌های توسعه بر مبنای تغییرات ساختاری، مدرن‌سازی، صنعتی‌گرایی، شهرنشینی، و عقلگرایی ابزاری استوار بودند (ویا هستند)، با داعیه دقت علمی در اندازه‌گیری بهزیستی، مواضع بیطرفانه اتخاذ کرده و روش‌ها و دیدگاه‌های هنجاری و اخلاقی را کنار گذاشتند. این موضع خود نوعی نگاه جانبدارانه مثبت به علم تجربی و اقتصاد بود که به خودی خود باعث کنار گذاشته شدن فرم‌های اخلاقی و یا تأمین زمینه‌های شکوفایی استعدادهای انسانی می‌شد. علاوه بر این هر چند که نوعی اخلاق مسئولانه ظهور کرد که با هدف کمک به جوامع توسعه نیافته برنامه‌هایی خواه به صورت روابط دو جانبه یا چند جانبه برای آنگونه کشورها دنبال می‌کرد، ولی عملاً نوعی مداخله جویی، گسترش حوزه نفوذ و ائتلاف‌سازی بود که می‌توانست سیاستهای غرب را در برابر رقیب سوسیالیست تقویت کرده و انرا به عنوان ایده آلی برای تعدیل فقر و محرومیت معرفی نماید (مسائلی، ۲۰۱۸ و ۲۰۱۶). نسبت به این نگرش‌های به ظاهر جذاب که در پناه مفهوم کمک و مساعدت به جوامع توسعه نیافته صورت می‌گرفتند، نظریه‌های هنجاری توانایی ملت‌ها و مردم برای ایجاد تغییرات مطلوب در شرایط زندگی که موجب تحقق پتانسیل‌های آنان بوده و به بلوغ برسد را هم به عنوان منبع الهام و هم غایت نهایی توسعه معرفی نمودند. این توسعه انسانی از طریق اعتلای همه جانبه حیات است که می‌تواند نیازهای برخاسته از محرومیت و فقر را به نحو مؤثری پاسخ دهد. بنابراین هر نوع تغییر در زندگی با عنوان توسعه یافتگی باید بر تحقق آزادی‌های اساسی و حقوق بشر مردم برای توانمند سازی آنان تعریف شود. هرگاه این اهمیت نقش آزادانه مردم در تعریف و دست‌یابی به خواسته‌های خویش فراموش شود، نه تنها اتکاء به خود و عزت نفس آنان را به تحلیل می‌برد، از همه مهمتر باعث فقر و محرومیت می‌شود. پس ابعاد فقر فراتر از نیاز مالی - مادی است.

⁹⁷ Lebrét, L. J. (1947). *The Mystique of a New World*

هر نوع توجه به فقر باید براساس حقوق بشر مردم برای توانمند شدن تعریف شود. تنها اینگونه رهیافتهای مبتنی بر حقوق بشر می‌تواند منجر به تغییراتی در زندگی مردم شود که نه تنها مطلوب و سازنده هستند، بلکه می‌توانند به لحاظ هنجاری و اخلاقی و ارتباط با آزادی‌های بنیادین مورد سنجش قرار گیرند.

نگرش و ابزارهای اقتصاد محور علاوه بر نارسایی‌هایی که ذکر شد، با روابط قدرت نیز همراه است. برای رهایی از دستان پنهان قدرت باید توجهات را به استعلای فکر و عمل، عزت نفس، توانایی و قابلیت مردم معطوف نمود. اینگونه رهیافت نمی‌تواند بدون محوریت برخورداری از آزادی برای تصمیم‌گیری به عنوان حقوق بشر مفهوم پیدا کند. ولی آزادی معنایی مجرد و یا تعریفی حقوق نیست، در استحقاقات تعریف شده در اسناد حقوق بشری نیز نمی‌تواند ضرورتاً محرومیت و فقر را از میان بردارد. گفتمان آزادی باید به گونه‌ای تعریف شود که بتواند به اشکال مختلف رنج‌های انسانی خاتمه دهد. این آزادی شامل رهایی بخشی از درهای فیزیکی و مادی، مانند فقر و ناتوانی برای اداره زندگی، آسیب‌های ناشی از زندگی فاقد معنا و هدف‌های سطحی و مادی می‌باشد. این دو نوع درد در کنار یکدیگر فشارهای مضاعفی را به ویژه برای مردم محروم و راد می‌سازد. به همین دلیل جوهره‌ی رهایی بخش آزادی‌های بنیادین به عنوان حق برخورداری از گفتمان حقوق بشر می‌تواند اینگونه فشارها را متوقف ساخته و حیثیت مردم و اعاده نماید تا بتوانند با عزت نفس و خوداتکاپی شرایط زندگی خود را در مسیر دلخواه هدایت نمایند.

قصور ذاتی نظرگاه‌های اقتصادی به تامین بهزیستی و رفاهی این فرصت را فراهم می‌آورد تا دیدگاهی بدیل که در هماهنگی کامل با مفهوم آزادی و حقوق بشر است را برای افقی روشنتر با توجه به توسعه واقعی انسان معرفی نمائیم. نگرش هنجاری و ارزیابی‌کننده که می‌کوشد از طریق مقایسه شرایط و اوضاع زندگی مردم و سیاستهای مرتبط با آن توصیه‌هایی برای سیاستگذاری‌های مناسب داشته باشد، با توانمندی مردم آنها را در مرکزیت مفهوم حیات و شکوفایی آن قرار می‌دهد. بنابراین رهیافت هنجاری قابلیت هم‌چارچوبی‌های اخلاقی و انسان-محور و هم پیش‌زمینه و بستر سیاستگذاری‌های متناسب با حفاظت از کرامت انسانی می‌باشد. این نگرش و برنامه عمل با قرار دادن آزادی‌های عینی در مرکز حیات، هر نوع نگرش اخلاقی و هنجاری در خصوص عینی قرار می‌دهد تا دریابد که در چه شرایطی و یا چه نوع اموری می‌تواند با توانمند سازی مردم آنها را از محرومیت رهایی بخشیده و در جایگاه اصلی خود قرار دهد. به این طریق ابعاد معرفت‌شناسی رویکرد را که بر مبنای آزادی و حقوق بشر شکل گرفته است را با زمینه‌های آنتولوژیکی که در آن حیات انسانی ساختار می‌یابد با یکدیگر آمیخته و آنرا با ابعاد ارزشی و تجویزی ترکیب و مورد آزمایش قرار می‌دهد.

این نظریه هنجاری فقط به تحلیل شرایط زندگی و سیاستگذاری‌ها در کشورهای در حال توسعه و برای رهایی مردم از محرومیت محدود نیست. یک وجه عمده تأکید بر قابلیت‌های انسانی برای تعریف حیات به شرایط زندگی کشورهای توسعه یافته صنعتی و دموکراسی‌ها نیز تعمیم داده شده است. سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه در سال ۲۰۱۱ با تکیه بر همین نظریه قابلیت برای

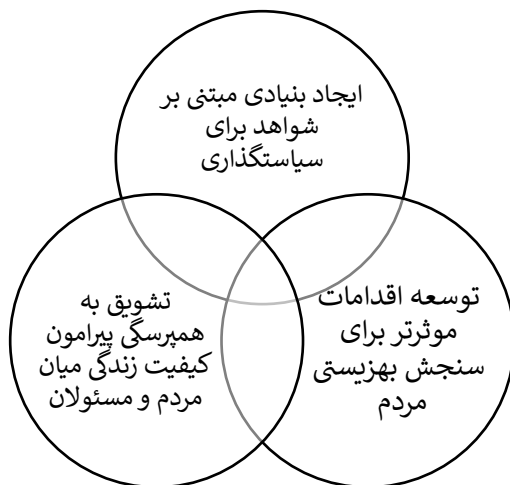
⁹⁸ The state of affairs

⁹⁹ Courses of actions

¹⁰⁰ Organization for Economic Cooperation and Development (OECD)

زندگی بهتر را بر اساس یازده ویژگی بهزیستی اعلام نمود. در این ابتکار جنبه‌هایی شامل درآمد و ثروت، شغل و درآمد مسکن، وضعیت بهداشتی، آموزش و مهارت‌ها، بالانس میان کار و زندگی، شغل و درآمد، مسکن، وضعیت بهداشتی، ارتباطات اجتماعی، امنیت فردی، کیفیت محیط زیست، و بهزیستی فردی مورد توجه قرار گرفت. برخی از این ابعاد مستقیماً به قابلیت‌ها بستگی دارند و بخشی دیگر از نظریه‌های اقتصادی بهره گرفته‌اند. هدف این ابتکار این است که دستاوردهای نسبی در کیفیت زندگی را در کشورهای مختلف و نابرابری‌ها در جهت دستیابی به پیشبرد کیفیت زندگی را اندازه‌گیری نماید.

علاوه بر این ابتکار مذکور از تمرکز بر ابعاد مادی و عینی مفهوم حیات و کیفیت آن فراتر رفته و مطالعه و سنجش جنبه‌های فرد گرایانه و برداشتهای خود انگاشتی مانند احساس خوب و یا رضایت خاطر و دیگر ابعاد مرتبط با روح و روان نیز می‌پردازد. این ابتکار از جهاتی در نوع خود بینظیر می‌باشد. اولاً می‌کوشد شواهد قابل اندازه‌گیری و مقایسه‌ای را درباره موضوعات متفاوتی که مفهوم بهزیستی را شکل می‌بخشند و به کیفیت زندگی کمک می‌کنند را مورد توجه قرار دهد. بنابراین از محدودیت‌های نظری بهزیستی به سوی کاربرد نظریه در عمل می‌پردازد. دوم اینکه همپرسه بودن عمیقی را باید میان سیاستمداران و دست اندرکاران امور عمومی، متخصصان آماری، و خود مردم برقرار می‌کند تا بتواند همه ابعاد و زمینه‌های مفهوم بهزیستی را مورد توجه قرار دهد. و سوم اینکه از آمارها و تجزیه و تحلیل‌های حاصل توسط شاخص زندگی بهتر، تلاشهای آینده را به طور دقیق تر و مؤثرتر به پیش برد.



همپرسی مذکور مهمترین بعد نگرش را به نمایش می‌گذارد چرا که این همپرسی در برگزیده نقش شهروندان می‌باشد. یعنی حقوق بشر مردم برای مشارکت در تعیین سرنوشت خود را برانگیخته و آنها را توانمند می‌سازد تا نوع زندگی خویش و کیفیت انرا تعریف نمایند. بنابراین همپرسه بودن هم توسعه جوامع را به توسعه انسانی و برخورداری‌ها از ان آزادی به عنوان حقوق بشر در تعیین

سرنوشت ارتباط می‌دهد و علم جهت‌گیری توسعه و شرایط آنرا در اختیار مردم قرار می‌دهد. در عین حال با ایجاد همپرسیگی میان دست اندرکاران و شهروندان زمینه‌های همبستگی عمیق اجتماعی، حل اختلافات به گونه‌ای مسالمت آمیز و تقویت فضایل اجتماعی شامل رفتارهای آرام با یکدیگر، تاهل و بردباری، و عدالت طلبی را برمی‌انگیزد به موازات همه این ابعاد، ابتکار زندگی مرزهای رفاه و بهزیستی را از ابعاد مادی آن فراتر برده و کیفیت احساسات، عکس‌العمل‌ها، و رضایت خاطر از زندگی را نیز در ارزیابی مورد توجه قرار می‌دهد.

این ابتکار نمونه خیلی روشنی از اهمیت برخورداری از آزادی به عنوان حقوق بشر برای برون رفت از مشکلات و محرومیت و نیز بهبود زندگی با کیفیت را نشان می‌دهد. عرصه جغرافیایی ابتکار نیز آموزه‌های جذابی را برای علاقه‌مندان به گفتمان حقوق بشر ارائه می‌نماید. این ابتکار نیز آموزه‌های جذابی را برای علاقه‌مندان به گفتمان حقوق بشر ارائه می‌نماید. این ابتکار توسط کشورهای تهیه شده است که در آنها شهروندان از نعمت برخورداری از آزادی و حقوق بشر خود بهره‌مند می‌باشند. همین فضای دموکراسی و آزادی اندیشه را آنگونه شکوفا می‌سازد تا به موجب آن همه بازیگران اجتماعی بتوانند فرآیند هائی همپرسه را برای نه تنها حل مشکلات مادی، بلکه بهبود کیفیت زندگی و معنای آن برقرار سازند. به همین دلیل ابتکار زندگی بهتر در برگیرنده سرمایه‌های اقتصادی، بلکه سرمایه طبیعی و محیط زیستی، سرمایه انسانی و در نهایت اجتماعی شامل فرم‌ها و ارزشهایی که همکاری اجتماعی را تقویت می‌کند، می‌باشد.

کشاندن رهیافت قابلیت برای تعیین سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر حقوق و آزادی‌های اساسی، علاوه بر مزایایی که می‌تواند برای زندگی با کیفیت و بهزیستی پایدار داشته باشد، یک نکته روشن‌شناسی را نیز پیشنهاد می‌کند. از آنجائیکه مشکلات پیش روی جامعه بشری ابعادی پیچیده دارند، گفتمان حقوق بشر مسلط که بر آزادی‌های فردگرایانه اصرار می‌ورزد، نمی‌تواند این پیچیدگی‌ها را پاسخ گوید. لذا نیاز است تا حقوق بشر را به حوزه خیر عمومی شامل همان اموری که در ابتکار زندگی بهتر مندرج شده است، کشانده و ابعادی عملی بر آن افزود. این نگرش هنجاری و اجتماعی حقوق بشر شاید از همان آغاز هم مورد توجه پیشگامان این گفتمان بوده است. اعلامیه‌های جهانی در مقدمه پس از تصدیق و ضرورت حفاظت از کرامت ذاتی انسان و حقوق برابر همه اعضای خانواده بشری، رعایت حقوق بشر را بهترین بدیل در مقابل بیدادگری و ستمکاری حاکمان، جنگ افروزان، و در نهایت وسیله ارتقای توسعه اجتماعی و بهبود زندگی مردم در فضای باز و دموکراتیک می‌داند. به عبارت بهتر اعلامیه حق آزادی مردم را که به دلیل کرامت ذاتی آنان باید محترم شمرده شود، در مرکز خیر عمومی قرار داده و آنرا با توسعه اجتماعی و بهبود زندگی (ابعاد مادی- اقتصادی) پیوند می‌دهد همانگونه که قبلاً نیز گفته شد، اعلامیه حقوق بشر و برنامه عمل سال ۱۹۹۳ نیز در ماده ۳ این به هم پیوستگی را با دیگر دیگر مورد تاکید قرار می‌دهد بنابراین رویکرد متناسب با حقوق بشر باید فراگیر، سازمانی، و با هدف در برگیری همه ابعاد زندگی انسانی باشد تا بتواند ضمن حفاظت از آزادی‌های اساسی، حق مردم برای تعیین فلسفه حیات و کیفیت زندگی را نیز به عنوان حقوق بشر تلقی نماید. این ویژگی و یا تفسیر حقوق بشر است که می‌تواند انسانهایی را که به حاشیه رانده شده و یا ستم دیده و قربانی زر و زور و تزویر شده‌اند را توانمند سازد تا بتوانند از محدودیتهای تحمیلی به آنان رهایی یابند.

۴. ناکارآمدی مکتب اصالت سودورزی در تأمین بهروزی

حقوق بشر مردم برای عبور از مشکلات و تنگناهای زندگی به سوی بهروزی و رفاه نسبی همراه با کیفیت، نوید اصلی نظریه قابلیت می‌باشد. این تفسیر حقوق بشر از ترجمان جریان اصلی که حق را در قالب رها بودن از هر مداخله و هر نوع عامل خارجی در تصمیم‌گیری‌های مستقل انسان و یا آزاد بودن از هر نوع موانعی در راه رشد و شکوفایی انسانی می‌بیند و یا بر حقوق سلبی حق تصمیم‌گیری و انتخاب‌های آزادانه برای تعریف مفهوم حیات و دست‌رسی به آن اصرار می‌ورزد، متفاوت می‌باشد. در واقع مفهوم حق در نظریه قابلیت به سوی حق داشتن به مثلاً استحقاقات حقوقی و یا حق داشتن به دریافت حمایت از دیگران برای قادر شدن و توانمندی معطوف شده و اساس فلسفی خود را از مفهوم ایجابی فلسفه حق و آزادی دریافت می‌کند. این برخورداری از آزادی و حقوق بشر باید هدف بنیادین سیاستگذاری‌های اجتماعی باشد. مهمترین این سیاست‌گذاری‌ها آن است که می‌تواند نابرابری‌های موجود در جامعه را به چالش کشیده و از حقوق بشر مردم برای فرصت‌های برابر و شرایط رسیدن به آن فرصت‌ها دفاع نماید. آماریتاسن در سخنرانی که در سال ۱۹۷۹ در دانشگاه استانفورد داشت مبانی مفهوم برابری به معنی رایج آنرا به چالش بسیار مهمی فرا خواند.

در این سخنرانی که با عنوان برابری چه چیزی " ارائه شد توضیح می‌دهد که اگر بخواهیم به موضوع برابری پردازیم و بپرسیم چرا باید از برابری برخوردار باشیم، باید اول پرسش را مطرح سازیم که برابری چه چیزی مدنظر ماست. اولین نکته‌ای که درباره برابری به ذهنمان خطور می‌کند، رفتار برابر با انسانها در فضایی است که در آن سود و زیان، یا دستاوردها و خسران‌ها ترسیم می‌شوند (ص ۱۹۸). در این نگرش که در آن برابری بر اساس سنجش منافع تعریف می‌شود، این وضعیت پیش می‌آید که هر کس می‌کوشد تا منافع خود را به حداکثر رسانده و یا زیانها را به پائین‌ترین سطح تقلیل دهد. در مکتب اصالت سود که این نگرش به برابری را نمایندگی می‌کند، نوعی عدم مساوات شکل می‌گیرد چرا که بهای بالاتری به منفعت طلبی عده‌ای به بهای کاهش منفعت دیگران داده می‌شود. حال وقتی که این دو خصیصه را در کنار هم بگذاریم، یعنی به حداکثر رساندن سود و بهای بالاتر به اصل منفعت طلبی به زیان دیگران، موضوع برابری فرصت‌ها و یا فضایی که همه بتوانند دستاوردها و یا خسران را محاسبه کنند، کاملاً قابل ستووال می‌شود. بنابراین این ستووال همچنان در برابر ما قرار دارد: برابری چه چیزی؟ از طرف دیگر برخی نواحی مرتبط با برابری مثل درآمد، ثروت، و منافع خود را زیر چتر بزرگتر مساوات‌گرایی قرار داده و توجیه می‌کنند. طبیعتاً این نظر منطقی می‌باشد چرا که در فضایی خاص مانند فضای توزیع ثروت، با دفاع از برابری می‌توان نگاهی مساوات‌گرایانه به زندگی را پیش برد. ولی مشکل این است که دفاع از برابری در فضایی خاص، مثل همان بحث برابری در توزیع ثروت، ممکن است به عدم مساوات در فضا‌های دیگر منجر شود. این مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد

¹⁰² Utilitarianism

¹⁰³ Free from...

¹⁰⁴ Negative freedom

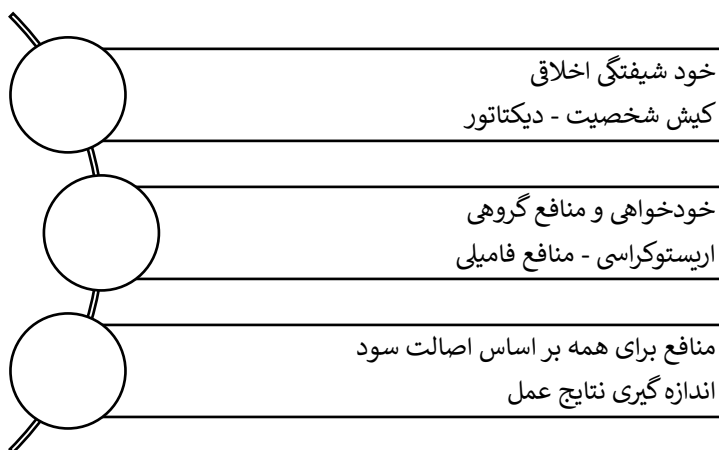
¹⁰⁵ Legal entitlements

¹⁰⁶ Free for...

¹⁰⁷ Equality for What? (1979).

که نمی‌توان اصلت اندیشه را بر مبنای اصل برابری قرار داده و سعی کنیم توضیح دهیم چرا می‌خواهیم مساوات گرا باشیم، بلکه باید اصرار بورزیم برابری چه چیزی؟ (ص ۲۰۱) به دلیل اهمیت بحث باید بیشتر در مورد آن توضیح داده شود.

مکتب اصلت سودورزی رهیافت اقتصادی به طور نسبی متعادل تر از دیدگاه های مبتنی بر جمع‌آوری سرمایه در نظریه‌های رشد اقتصادی است که کیفیت زندگی و سعادت انسان را از طریق منافع، یعنی رضایت خاطر و امتناع تمایلات و آرزوها تعریف می‌کند. علت اینکه آنرا باید متعادل‌تر و یا عادلانه تر از دیدگاه های اقتصادی صرف جمع‌آوری سرمایه و سود دانست این است که مکتب اصلت سود توجه دقیقی را معطوف می‌سازد به مکامیزم بهره برداری از منابع جامعه برای بهتر سازی شرایط زندگی به گونه‌ای که حداکثر از آن بهره‌مند شوند. این نقطه قوت نظریه اصلت سود در مقابل رویش خام و بی پرده سودجویی روشهای مبتنی بر جمع‌آوری سرمایه و سود توسط عده ای قلیل می‌باشد. بنابراین از برخی جنبه‌ها ماهیتی مساوات‌گرایانه دارد. همین ویژگی به مکتب اصلت سود ماهیتی اخلاقی می‌دهد چرا که در نهایت نوعی فلسفه پیشبرد کیفیت زندگی و توزیع امکانات در جامعه به نحو عادلانه ای می‌باشد.



با این وصف این فلسفه اجتماعی - اقتصادی به شاخه‌هایی می‌تواند تقسیم شود که به بحث ضرورت برقراری برابری و سپس پرسش درباره "چه چیزی" کمک می‌کند.

اصلت سودمندی نتیجه گرا اولین نگرش است که بعد هنجاری و اخلاقی داشته و ناظر بر این نکته است که قضاوت‌ها درباره یک اقدام خوب و یا اقدام نادرست باید با توجه به نتایج حاصل از اقدام انجام پذیرد. ولی این سنجش نتیجه باید از طریق سنجش مقایسه‌ای حالت‌های مختلف و اصل بی طرفی انجام پذیرد (صفحات ۱۹۹ - ۱۹۸). یعنی آثار و بازتابهایی که بوجود می‌آورد باید قابل سنجش هنجار گرا با هدف اندازه‌گیری کیفیت پیشرفت های انجام شده باشد. به عنوان مثال اگر سودمندی استفاده از همه منابع جامعه و به حداکثر رساندن آن برای رضایت خاطر عمده مردم تلقی شود، رضایت خاطر معیار سنجش است و نه خود عمل به حداکثر رساندن منافع برای پرهیز از

جزئیات این نگرش اصالت سودمندی که رابطه مستقیم و روشنی با یحث حقوق بشر ندارد، از آن توضیح آن خودداری کرده و فقط توجه را به تابلوی زیر معطوف می‌داریم.

برابری مجموع سودمندی نگرش دیگری از اصالت سود است که به آن می‌توان رفاه‌گرایی نیز اطلاق کرد. تفاوت این نظر با نوع پیشین این است که موقعیت و شرایط مردم ضعیف و به حاشیه رانده شده را مورد توجه قرار می‌دهد. هدف واقعی این تفسیر اصالت سودگرایی حمایت از محروم‌ترین مردم می‌باشد. بنابراین تفاوت‌هایی با نگرش قبلی که ارزش عمل را برای به حداکثر رساندن سودمندی تلقی می‌کرد. فرق دارد. مهم اینکه این نظریه به الویت‌ها توجه می‌کند. یعنی اینکه در بحث برابری باید به الویت‌های جامعه داده شود. (صفحات ۲۰۹-۲۰۶) در این نگرش ارزش ذاتی اقدام با ارزش حاصل از کارکرد آن در جامعه مانند حمایت از مردم محروم و ستمدیده، با هم آمیخته و اصالت سودمندی را با این ترکیب تأیید می‌کند. اینگونه اقدامات با توجه به ارزش ذاتی برابری آنرا از حالت مجرد کلمه خارج ساخته و با قراردادن در متن اجتماعی مردم توجه کنند. این نگرش مورد توجه جان استوارت میل است که آنرا در قالب خیر کل در کشورهای است که در آن دولت رفاهی عهده دار وظیفه برابری اقتصادی و عدالت از طریق نزدیک کردن مواضع طبقات مختلف اجتماعی و شکل‌گیری ائتلاف‌ها می‌باشد.

آمارتیا سن به نقد اینگونه نظریه‌های مبتنی بر اصالت سودمندی که جایگاه مهمی در سیاستگذاری دارند می‌پردازد. عمده این انتقادات که می‌تواند توضیح دهنده اهمیت نگرش حق - محور به بهزیستی مردم باشد را می‌توان به طور خلاصه اینگونه شرح داد. اولین نکته اینکه هر دو تفسیر اصالت سودمندی منحصراً با سودمندی داده‌های تجربی و طبیعتاً اقتصادی محور توضیح داده می‌شوند. اینان به دلیل ماهیت مادی سیاستگذاری‌هایی که مردم را نیز فقط به عنوان موجوداتی که نیاز اقتصادی دارند، نمی‌توانند تصویر صحیحی از ارزش ذاتی انسان و ابعاد پیچیده شخصیت او ارائه دهند. علاوه بر این تقلیل‌گرایی مفهوم خوشبختی در اینگونه نظریات نمی‌تواند در تطابق درستی با عاملیت انسانی داشته و یا توان تفسیری انسانها برای بیان خویش بر اصالت سودمندی هم، خواه بر نتایج توجه داشته و خواه به رفاه‌گرایی، مفهوم حیات اجتماعی را به شکل مکانیکی و خالی از روح انسانی توضیح داده و سعی می‌کنند به آن پاسخ دهند.

دومین ایرادی که نظریه قابلیت به اینگونه اندیشه‌ها می‌گیرد این است که گاهی تمایلات بنیادین از در تضاد درمی‌آیند. به عنوان مثال رضایت داشتن و احساس خوشبختی به عنوان تجسم تمایلات و احساسات تفاوت‌های بارزی با زندگی سالم و سلامت دارد. رفاه، فراوانی، و بهزیستی مادی و نیز برخورداری از مزایای اقتصادی لازمه زندگی است ولی ضرورتاً برای درک مفهوم حیات و زندگی با معنی کافی نیستند. به همین دلیل نگرش‌های اقتصادی نسبت به مفهوم خوشبختی ممکن است از در تضاد با جنبش‌های اجتماعی و جهان بینی‌های غیر مادی درآید. به عنوان مثال جنبش فراگیر¹⁰⁸

¹⁰⁸ Leximin

¹⁰⁹ Maximin

¹¹⁰ Equality preference

¹¹¹ Summum bonum

¹¹² The welfare state

خوب زندگی کردن" در بخش‌های عمده ای از امریکای جنوبی، مرکزی، و کارائیب، مبانی نظریه‌های اصالت سودمندی را به چالش کشیده است.

علاوه بر همه اینها اصالت سودمندی فقط می‌تواند ابزاری برای اهدافی متعالی تر مانند اعتلای انسانی، زندگی هدفمند و با معنی، مسئولیت در قبال محیط زیست و طبیعت باشند، با در نظر داشتن همه این ایرادات، آمارتیاسن نظریه‌های اصالت سودمندی را چارچوب‌های نظری اخلاقی و هنجاری مناسبی برای دست یابی به عدالت از طریق برابری نمی‌داند. لذا همان پرسش دوباره مطرح می‌سازد. "برابری چه چیزی؟" قبل از پرداختن به پاسخ به سؤال فوق که رابطه میان حقوق بشر، برابری، و قابلیت را توضیح می‌دهد، لازم است که نگاهی ساده به مفهوم روالزی برابری داشته باشیم.

آنگونه که در بحث دیگری توضیح داده شد، راولز در نظریه عدالت توجهات را به خیرهای اولیه اجتماعی بنیادین معطوف می‌کند که قابل چانه‌زنی، سازش، و تعدیل نیستند. درموضع اولیه که فرضیه‌های اصلی در نظریه اوست، مردم تصمیم می‌گیرند برای تعریف اصول عدالت قواعدی را تعریف و اتخاذ کنند، بدون اینکه بخواهند منافع خود را در آن ملحوظ نمایند. در واقع و بر خلاف نظریه‌های اصالت سودمندی که به پارامترهای اقتصادی توجه دارد، راولز انگیزش اصلی در دست یابی و تأمین اصول عدالت بر مبنای برابری را در تعهد مردم به اصول اخلاقی می‌داند که با آن خود را تعریف می‌کنند. تکیه بر آن خیرهای اولیه شامل حقوق مدنی و سیاسی، توزیع منصفانه قدرت و فرصت‌ها، درآمد و ثروت، و بنیان‌های اجتماعی عزت نفس همه ابزارهایی هستند که به واسطه آن به اصول جامعه عدالت-محور می‌توان دست یافت. به این طریق با تعدیل نظریه‌های اقتصادی بهزیستی انسان و نیز نگرش انتزاعی مرتبط با حقوق و آزادی‌ها می‌توان نظریه حداقل گرایانه‌ای را برای عدالت اجتماعی تعریف کرد.

آنچه که نظریه راولز را از مواضع نظریه‌های اقتصادی خالص و یا اندیشه‌های سودمندی متمایز می‌سازد، دقت او به ارزش اراده آزاد انسانها برای تصمیم‌گیری بر اساس انگیزش‌های عادلانه، کنار گذاشتن مواضع شخصی، ارزش آزادی انسانی، و اراده آنان برای مشارکت در وضع قوانین که بتواند جامعه را در مسیر عادلانه‌ای قرار دهد. با این وصف نظریه راولز نیز نمی‌تواند به درستی مفهوم برابری را توضیح دهد چرا که حضور تفاوت‌های فرهنگی و هویتی، پیش زمینه‌های تاریخی، و ابعاد مختلف زندگی ملل مختلف در آن ملحوظ نشده است. علاوه بر این در نظر راولز برابری، آنهایی که خود را به تأسیس اصول عدالت متعهد می‌سازد، عمده توجهشان به خیرهای اولیه است که بهترین ترجمان مفهوم آزادی‌های سلبی می‌باشند. این در حالی است که برقراری جامعه عادلانه که در آن برابری دمکراتیک برقرار می‌شود باید همچنان همراه باشد با کار و سازهای مبتنی بر آزادی‌های ایجابی تا بتوانند مردم را بطور عینی در شرایط عادلانه قرار دهد. از اینرو باید، مجدداً این سؤال را مطرح کرد: برابری چه چیزی؟ بنابراین بی تردید برابری برخاسته از نظریه عدالت راولز نمی‌تواند رهیافت روشنی برای رابطه میان حق برخورداری از توانمندی و قابلیت را توضیح دهد.

¹¹³ Buen vivir (living well)

¹¹⁴ The maximin Principle

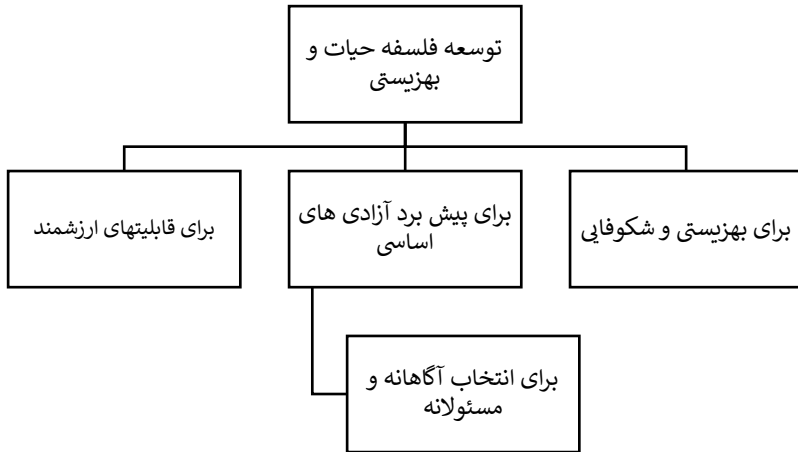
¹¹⁵ The minimalist view of the common good

با این چالش‌ها در برابر نظریه‌های اصالت سودمندی و نظریه راولزی، سن خود پاسخ به سؤال "برابری برای چه چیزی" را می‌دهد: "برابری قابلیت‌های بنیادین (ص ۲۱). یعنی اینکه مردم قادر باشند برخی کارهای اولیه را انجام دهند. توجه به اینگونه قابلیت‌ها در واقع در امتداد نظریه راولزی خیرهای اولیه است ولی در آن توجهات از خود آن خیرها معطوف می‌شود به اینکه چه چیزهایی را باید انجام دهیم تا ماهیت انسانی داشته باشیم در واقع سن می‌خواهد توضیح دهد که برابری در قابلیت‌های بنیادین جزء اصلی و اساسی حقوق بشر مردم است. لذا می‌تواند آزادی‌های اساسی آنان را تضمین نماید. حقوق بشر بدون تأمین و محقق برابری در قابلیت‌های بنیادین ممکن است که فلسفه رهایی بخشی خود را از دست بدهد. بنابراین هر چند که قابلیت‌ها و حقوق بشر دو مقوله متفاوت هستند، ولی برای رهایی بخشی نیاز به یکدیگر دارند. به عنوان مثال حق مشارکت در فرایندهای تصمیم‌گیری و یا حق دمکراتیک که مورد تأیید قوانین حقوق بشر بین‌المللی می‌باشد، از طریق توانمندسازی قابلیت‌های مردم برای دست‌یابی به اهداف مورد نظرشان معنی پیدا می‌کند. از طرف دیگر شرایط داخلی کشورها و جوامع، فرم‌ها و قواعد، ارزشهای فرهنگی و امثالهم برای تقویت حق مردم برای مشارکت سیاسی کافی نیست لذا نیاز دارد به قواعد بین‌المللی حقوق بشر مورد اجماع جامعه جهانی. نکته دیگری که رابطه میان حقوق بشر و قابلیت‌های انسانی را تقویت می‌کند همکاری میان قواعد یکسان جهانی حقوق بشر که باید در همه شرایط و در همه جا محترم شمرده شود و تنوع قومی، فرهنگی و تاریخی جوامع مختلف می‌باشد. از آنجائیکه مردم نیازهای متفاوتی با ویژگی‌های خاص جامعه خود دارند، قابلیت داشتن تقاضایی از جانب حقوق بشر ذاتی و غیر قابل انکار آنان می‌باشد. نظریه قابلیت بر واقعیت‌های عینی مردم برای استفاده از امکانات، فرصت‌ها و خدمات تمرکز دارد. مثلاً برای اینکه مردم از حق برخورداری از سلامتی برخوردار باشند، و یا اینکه ذیحق برای داشتن مسکن مناسب شمرده شوند، باید بدانیم که آیا آن مردم قابلیت عینی برای سلامتی و مسکن داشتن دارند یا نه. لذا باید برای دست‌یابی به آنها خود را توانمند سازند تا بتوانند قابلیت‌های بالقوه خود را به منزله ظهور در آورند.

درپرتو این استدلال‌ها می‌توان این موضوع را یادآوری کرد که گفتمان حق از طریق همپرسی که با مفهوم قابلیت برقرار می‌کند می‌تواند نقش‌های حیاتی در تحقق نیاز مردم به برخورداری از آزادی-های اساسی برقرار کنند. نوسبام (۱۹۹) که خود از نظریه پردازان نظریه قابلیت است نقش حیاتی گفتمان حقوق بشر را توضیح می‌دهد. اولین اهمیت این است که مردم صرف نظر از اینکه دنیای پیرامون آنها چگونه سامان یافته است، حق بنیادینی دارند که باید محترم شمرده شود. مهمترین نمونه‌های این حقوق بنیادین حق قابلیت‌های اساسی است که خود بخشی از گفتمان حقوق بشر فراگیر است که ابعادی جهان شمول دارد. موضوع این است که آیا می‌توان به طور مشخص توضیح داد که این حقوق بنیادین چه هستند؟ نوسبامه خودش، بر خلاف نظر سن، معتقد است که می‌توان لیستی از حقوق بنیادین تهیه و به جهان معرفی کرد تا جوامع را برانگیخت رفتار خود را براساس آن حقوق قابلیت‌های پایه‌ای لیست شده تنظیم نمایند. دومین نکته حائز اهمیت رابطه میان حقوق بشر و نظریه قابلیت این است که نظریه قابلیت تأکید زیادی بر آزادی اراده و انتخاب داشته و از این بابت عاملیت انسانی را در مرکز گفتمان قرار می‌دهد. یعنی بر خلاف نظریه‌های پیشین مرتبط با سعادت انسانی، مردم برای انتخاب زندگی خاصی برانگیخته و یا قانع نمی‌شوند، بلکه آنان با اختیار آزاد خویش

باید قادر باشند فلسفه حیات خود را تعریف کرده و نحوه بودن و انجام دادن امور خود را مستقل از هر عامل خارجی تعیین می‌نمایند.

علاوه بر این نظریه قابلیت با تأکید بر عاملیت مستقل عقلایی و اخلاقی مردم به عملکرد آن در درون موفقیت‌های جاری نظر داشته باشد. در نهایت باید به بنیادهای لیبرال رابطه میان گفتمان



حق و نظریه قابلیت نیز اشاره کرد که به موجب آن تأکید بر قابلیت به این دلیل است که مردم بر مبنای آزادی‌های سیاسی و مذهبی آزادی انتخاب داشته باشند. یعنی تأکیدی مجدد بر عاملیت انسانی مردم برای چگونگی بودن و انجام دادن زندگی خویش (ص ۹۸).

با توجه به رابطه و همپرسی گفتمان حق و نظریه قابلیت، که شاید بتوان آن را عرصه اجرایی تحقق حقوق بشر دانست، این سؤال مطرح می‌شود که اگر مردم حق ذاتی و غیر قابل انکار دارند از طریق قابلیت‌های بنیادین خود را بتوانند سازند تا بتوانند بر اساس عاملیت خویش انتخاب داشته باشند، به طور دقیق آن قابلیت‌های بنیادین چه هستند؟ آماریتاسن معتقد است که هیچ لیستی نباید تهیه شود. باید آن را به جوامع مختلف و نیازهای آن در پرتو شرایطی که دارند واگذار کرد. مردم خود باید آزادانه تشخیص دهند که قابلیت‌های پایه‌ای آنان چیست؟ (سن، ۱۹۷۹، صفحات ۸۲۸-۹۱۸). با توانمند سازی مردم به عنوان حق غیر قابل انکار آنان، آنها قادر خواهند بود ظرفیت توسعه یافتگی مفهوم حیات مورد نظر خود را پیش برده و توسعه دهند. بنابراین قابلیت پایه‌ای مردم میزان آزادی‌هایی است که آنان می‌توانند به طور عینی از آن بهره برده و خود را برای کارکردها و دستاوردهای مرتبط با حیات از آزادی‌های اساسی، یعنی آزاد بودن برای انتخاب آگاهانه و مسئولانه.

برخلاف سن که تعریف روشنی از قابلیت‌های بنیادین را به ظرفیت و شرایط زندگی و تاریخی جوامع مختلف وا می‌گذارد، نوسبام معتقد است که باید لیستی از "قابلیت‌های مرکزی انسانی" تهیه کرد تا به موجب آن به رهایی بخشی جوامعی که از عدم توسعه یافتگی جامع رنج می‌برند کمک کرد.

¹¹⁷ Capability as the ability to be and to do.

این لیست برای برنامه ریزی سیاسی تهیه شده و بر مبنای قابلیت‌هایی قرار دارند که صرفنظر از انتخاب‌ها و اهداف مردم در شرایط مختلف فرهنگی - تاریخی، برای کل حیات انسانی اهمیت مرکزی دارند (۱۹۹۷، ص ۲۸۶). اینگونه قابلیت‌ها ابزارهایی برای اهدافی که مردم می‌خواهند دنبال کنند نیست، بلکه اهمتی در خودشان دارند. اهمیت ذاتی آن قابلیت‌ها حیات بشری را کاملاً و محققاً بر مبنای ارزشهای انسانی تعریف و تکمیل می‌کند. بنابراین لیست هیچ لایحه‌ای برای جهانشمولی و جاودانگی ندارد، بلکه همواره برای تحول و شرایط باز است. علاوه بر این می‌توان کاربردهای متفاوتی در متون فرهنگی و هویتی جوامع داشته باشد. نوسبام ده قابلیت مرکزی را که برای همه مردم می‌توانند اهمیتی مرکزی داشته و به رشد و شکوفایی آنان کمک کند به این شرح معرفی می‌نماید:

۱. حیات: یعنی حق قابلیت داشتن برای استمرار حیات و جلوگیری از مرگ‌های زودرس

۲. سلامتی بدنی: قادر بودن به برخورداری از سلامتی، غذای کافی و سر پناه مناسب

۳. فراگشتگی: آزادی برای رفتن از مکانی به مکان دیگر در امان بودن در مقابل تجاوزات خشونت بار، داشتن فرصت برای تأمین رضایت جنسی و برای تصمیم‌گیری آزادانه در خصوص زاد و ولد.

۴. احساسات، تصورات و افکار: قادر بودن برای بروز احساسات خود، اندیشه کردن تصور کردن و استدلال کردن به طریقی کاملاً انسانی اینها باید از طریق آموزش و پرورش مناسب و کافی رشد و تکامل یابند.

۵. عواطف انسانی: حق توانایی برای بودن با مردمی که می‌خواهیم و چیزهایی که می‌خواهیم داشته باشیم، حق دوست داشتن آنانی که ما را دوست دارند و از ما مراقبت می‌کنند، سوگواری کردن در هنگام از دست رفتنشان، و تجربه اشتیاق، قدردانی، و حتی عصبانیت‌های موجه و کنترل شده. این عواطف انسانی نباید به واسطه ترس و یا نگرانی خدشه دار شوند...

۶. عقل عملی: قادر بودن به تعریف مفهومی از خیر و مشارکت به شیوه‌ای انتقادی در برنامه ریزی زندگی. این قابلیت مستلزم برخورداری از آزادی وجدان و دیدگاه‌های مذهبی است.

۷. حق داشتن وابستگی به علائق:

الف) دوستی: توانایی برای زندگی برای دیگران و با دیگران، نشان دادن نگرانی‌ها و علائق برای انسانهای دیگر، و مشارکت در تعاملات اجتماعی، قابلیت داشتن برای برقراری دوستی و گسترش عدالت.... این مستلزم برخورداری و حمایت از آزادی تجمعات مسالمت آمیز و ارائه نظرهای سیاسی می‌باشد.

ب) احترام: برخورداری از بنیادهای اجتماعی عزت نفس، انکار تحقیر شدن، رفتار شدن از روی احترام، برابری و بر اساس شأن انسانی، این امر مستلزم اجرای اصل عدم تبعیض به بهانه جنسیت نژاد، قومیت، مذهب، ریشه‌های ملی، و طبقه اجتماعی می‌باشد.

۸. دیگرگونه ها: قادر بودن برای زیستن و توجه داشتن به رابطه با حیوانات، گیاهان، و کل طبیعت

۹. بازی کردن و سرگرمی داشتن: حق برای قادر بودن به خندیدن، بازی کردن و لذت بردن از فعالیت‌های سرگرم کننده.

۱۰. کنترل بر محیط:

الف: به لحاظ سیاسی قادر بودن به مشارکت مؤثر در انتخابات سیاسی که بر زندگی فرد تأثیر گذار است، و حق مشارکت سیاسی، حمایت شدن، و آزادی سخن و انجمن ها

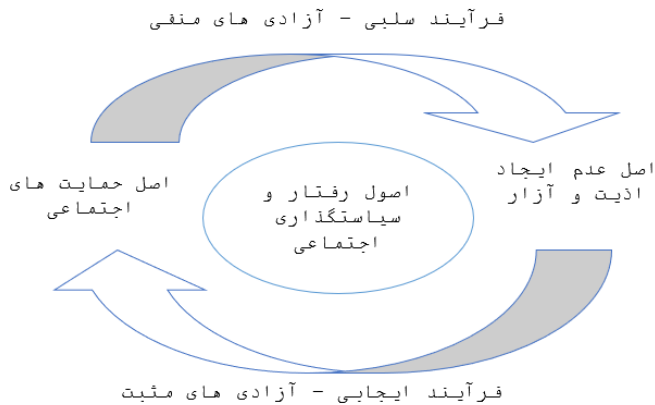
ب: به لحاظ مادی حق داشتن زمین، خانه و چیزهای دیگری که جزو اموال تلقی می‌شوند، حق استخدام شدن (شغل داشتن) و حق برخورداری از مصونیت در برابر تحقیق و تفحص و ضبط کردن غیر قانونی اموال اینگونه قابلیت‌ها با یکدیگر پیوسته و به لحاظ اجرایی قابل تفکیک می‌باشند. نمی‌توان پیوستگی و وزن متقابل آنها را نادیده گرفت. اینها می‌توانند نوری روشنائی بخش بر حقوق بشر ذاتی مردم برای ضرورت و تحقق قابلیت داشتن و توانمند شدن بیندازند. در نتیجه این فرایند متقابل مردم قادر خواهند بود آزادانه هدایت زندگی خویش را به عهده گرفته و اجزا و زمینه‌های فردی مرتبط با آن را هدایت نمایند.

مهمترین ویژگی لیست کردن قابلیت های مرکزی این است که در جهان متکثر و در شرایط گوناگونی فرهنگ‌ها، جهان بینی‌ها، و رویه‌ها، می‌کوشد نوعی اجماع پیرامون اصولی بوجود آورد که ویژگی انسانی را تعریف کند. این استانه چیزی نیست مگر توافق عام بر سر دیدگاهی بنیادین در خصوص عدالت اجتماعی منظور این است که با تعریف رابطه متقابل حقوق بشر بنیادین و قابلیت‌های مرکزی می‌توان جوامعی را تصور نمود که در آنها مردم می‌توانند زندگی انسانی خود را تجربه کنند. بتوانند احساسات و عواطف خود را بدون ترس و نگرانی بیان نمایند. بتوانند استعداد‌های هنری، ادبی، و خلاقیت های خود را به عرصه ظهور برسانند، بتوانند از سلامتی جسم و روح و روان برخوردار باشند، بتوانند مفاهیم خوب و خیر را تعریف کرده و همواره آنرا نقد کنند. بتوانند بدون هیچ ترس و مانعی نوع زندگی خانوادگی را تعریف کرده و در تجمعات مسالمت آمیز مشارکت دموکراتیک داشته باشند، باید بتوانند بخندند و شادی کنند و حق سرگرمی داشته باشند. اینها همه شرایطی هستند که آستانه زندگی انسانی را شکل می‌بخشند. بنابراین باید آنها را همچنان به منزله حداقلی دانست که برای بهبود و استقرار عدالت اجتماعی نیاز هستند.

این آستانه بر مبنای دو اصل الهام بخش بنا نهاده شده اند که راهنمای عمل و رفتار اجتماعی است. اول، اصل انسانیت یعنی اینکه همه انسانها صرفنظر از همه تفاوت‌های جنسی، مذهبی، رنگ پوست، قومیت یک هستن با کرامت و ارزشمند دارند. بنابراین حیثیت آنها در همه حال و در همه شرایط و مکانها باید محترم شمرده شود. این کرامت ذاتی و حیثیت چیزی نیست که به مردم اعطا شود، یا از آنها گرفته شود، و یا تحت توجیهاات مختلف مورد آسیب قرار گیرد. انسان با کرامت و شأن ذاتی خود، انسان قلمداد می‌شود. بنابراین باید قادر به انتخاب آزادانه باشد. این انتخاب آزاد ویژگی همه انسانهاست و هیچکس را بر دیگری برتری نیست مگر در تقسیم بندی وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی. در این شرایط نیز همه تفاوتها باید بر پایه احترام و انتخاب آزادانه ساختار

یافته و شکل گیرند. القاب، نشانه‌ها، ویژگی‌های خانوادگی، ثروت، و استعداد نمی‌توانند توجیهی برای برتری فردی بر دیگران باشند. طبیعتاً هیچ کس معصوم و از خطا مصون نیست. همه مسئولند و همه در مقابل قانون انسانی برابر می‌باشند. همه مردم بنابر همان کرامت والای ذاتی انسان باید منبع قانون و موضوع قانون باشند. و هیچ قانونی نمی‌تواند بالاتر از قوانینی باشد که بنابر اصل انسانیت بنا نهاده شده و حافظ آزادی‌های بنیادین مردم، عدالت اجتماعی، و پیشبرد بهزیستی انسانها است.

دومین اصل را می‌توان تحت عنوان قاعده محدودیت‌های اخلاقی توضیح داد. به موجب این قاعده، هیچ کس و در هیچ مقامی و تحت شرایطی و هیچ توجیهی نمی‌تواند حیثیت و کرامت و حیات انسانی را خدشه دار ساخته و در رفتار، گفتار و یا کردار خویش آسیبی به آنان وارد سازد. ولی از آنجائیکه ممکن است کسانی به آن درجه بلوغ اخلاقی نرسیده باشند و در نتیجه موجب اذیت و آزار مادی، روحی، روانی برای دیگران شوند؛ نظام سیاسی و دولت وظیفه دارد همه شهروندان را بر بنیاد و همان اصل کرامت انسانی مورد حمایت قرار دهد.



قابلیت‌های مرکزی انسانها را قادر می‌سازد تا زندگی سرشار از روح انسانی، زندگی غنی و به تمام معنا انسانی داشته باشند. نتایج و بازتابهای پذیرش حق مردم برای تحقق قابلیت‌های مرکزی خویش استقرار نظام اجتماعی عادلانه‌ای است که در آن بنابر همان اصل انسانیت سلطه طلبی تاریخی و رنج‌های انسانی به پایان برسد. در این شرایط برای ازدواج اجباری، پوشش اجباری، پذیرش اجباری آئینی خاص، و سلطه برافکار و اندیشه‌های مردم.... جایی وجود ندارد. و مهمتر اینکه بنابر همین اصل انسانی نظام‌های طبقاتی افسارگسیخته، غارت اموال مردم و هر نوع رفتار و قانونی که عده‌ای را بر جان و مال و ناموس مردم سلطه سازد هرگز قابل تحمل نخواهد بود.

بنابر همین اصول الهام گرفته از اصل انسانیت، جوامع و عرصه اجتماعی باید توسط عقلانیتی اجتماعی و به شیوه‌ای منصفانه اداره شوند. نمی‌توان عقلانیت، استدلال، و یا دیدگاههای خاصی را تحت هر عنوانی که باشند بر اصل مقدس انسانیت ترجیح داد. لباس تقدس و مصون بودن از خطا بر تن هیچ فرد و مقامی شایسته نیست. همه مردم باید تابع همان عقلانیت عمومی و جمعی

باشند که از طریق مشارکت سیاسی آگاهانه شکل گرفته است. در این فضای عام و مشارکتی آگاهانه، متفکران و فلاسفه می‌توانند پرسش‌ها، چراها، نگرانی‌ها و مشکلات، و خواسته‌ها و انتظارات را به شیوه‌ای روشن‌نگرانه در قالب نظریه‌های اجتماعی در آورده و به واسطه آن نقش رهایی بخش روشنگری را در مهندسی اجتماعی ایفا نمایند. رابطه اینان با دیگران همواره بر اساس هم‌پرسی عمیق برای یادگیری متقابل استوار است. این هم‌پرسی که اعماق زوایای زندگی را مورد واکاوی و دقت قرار می‌دهد راه را برای شکل‌گیری هر نوع روابط قدرت، جمود فکری، هرمونی ایدئولوژیکی و هر نوع ساختار سلطه مسدود می‌کند. در نتیجه آرام آرام حیات اجتماعی مردم به آستانه‌ای نزدیک می‌شود که می‌توان آن را آستانه زندگی انسانی دانست. این زندگی انسانی بازگوکننده شرایطی است که در آن گفتمان حقوق بشر و قابلیت‌های انسانی فرآیندی هم‌پرسه را برای استقرار ضوابط اجتماعی و بر اساس اصل انسانیت برقرار می‌سازند. در این شرایط نه تنها مردم از حقوق و آزادی‌های بنیادین برخوردارند، از همه مهم‌تر قادر خواهند بود تا آزادانه تصمیم بگیرند " چگونه می‌خواهند باشند"، " چه کسی می‌خواهند باشند"، به چه طریق منطقی و متعادلی ویژگی‌های خود را بیان نمایند"، " چگونه برنامه زندگی خود را تنظیم کنند" و " چه " روشهایی را برای تحقق مدیریت مطلوب جامعه برقرار سازند". این آزادی انتخاب که حاصل عاملیت انسانی و کرامت ذاتی است راه را برای تعالی اخلاق و شکوفایی انسانی و نیز زندگی بامعنی و سرشار از روح فداکاری، مسئولیت‌پذیری و تعهد غیر قابل مذاکره از عدالت اجتماعی را هموار می‌نماید.

به هر حال پرسش‌های اساسی دیگر به ذهن هر شهروندی خطور می‌کند. چگونه و با چه راهکاری می‌توان به این پیام اصیل انسانیت پاسخ گفت؟ چگونه می‌توان فضای عمومی را ساختار بخشید که در آن مشارکت عمومی، ابعاد و ویژگی‌های عوام فریبانه بخود نگیرد؟ از طریق چه شیوه‌هایی می‌توان ضمن تشویق مردم به مشارکت آگاهانه در تعیین سرنوشت از شکل‌گیری طبقات مسلط، الیگارش‌های جدید، در روابط قدرت جلوگیری کرد؟ اینها پرسش‌هایی است که فصل بعدی به آن می‌پردازد

فصل پنجم :

آزادی و حق مشارکت عمومی

چکیده

اگر دمکراسی به معنی حکومت کردن بر مردم توسط خود مردم و برای مردم تعریف شود، روح و پیام این روش حکومت داری نمی تواند به رای دادن صرف برای نمایندگی در مجامع تصمیم گیری و تلاش برای عدم تمرکز قدرت محدود شود. در واقع روح دمکراسی به ایجاد فضایی هنجارگرا و تجویزی برای اتخاذ تصمیمات منطقی، مشارکتی، فکورانه و سنجیده، و عادلانه توسط شهروندان آگاه به شرایط اجتماعی وابسته و منوط می باشد. این نوع دمکراسی، برخلاف مدل های دمکراسی مبتنی بر اتخاذ صرف رای، بر مشارکت فراگیر، عمیق و ریشه دار، و آگاهانه شهروندان برای مشارکت و تصمیم گیری پیرامون تعریف منافع مشترک و نحوه به اجرا درآوردن آنها بعنوان روح دمکراسی تاکید دارد. اهمیت این نوع دمکراسی این است که با ترغیب شهروندان به مشارکت در مسیر و فضای تعیین سرنوشت که در اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۱ تصریح شده است، آنان را به وظیفه پیشبرد عدالت اجتماعی و خیر عمومی بر می انگیزد.

نظریه های معاصر دمکراسی مشورتی، سنجیده، و فکورانه، روح دمکراسی را با عنوان "اجماع هم پوش" (راولز، ۱۹۹۵، ۱۹۷۱)، "فرایند منصفانه و شفاف در روابط اجتماعی" (هابرماس، ۱۹۹۵، ۱۹۹۸)، "فرآیندی که به تصمیمات الزام آور ولی درعین حال معطوف بر پذیرش تغییرات اجتماعی" (گاتمن ۲۰۰۴)، فرصت و فضای "مشارکتی که در آن همه شهروندان به حساب می آیند" و حداقل برابری نیز در آن احترام گذاشته می شود (تیلور ۱۹۸۸، ۱۹۹۲، ۱۹۹۶، ۱۹۹۸) "مشارکت عمومی بعنوان حیطه اصلی عدالت اجتماعی" (سن ۱۹۸۵، ۱۹۹۰، ۱۹۹۳، ۲۰۰۴)، و "فضای معنادار مشارکت" بعنوان روح دمکراسی (مسائلی ۲۰۱۸، ۲۰۲۰) تعریف شده است. هرچند که هر کدام از این نظریه ها مزایا و ویژگی ها خود را داشته و ابعاد و جوانب متفاوتی از مشورت های عمومی

¹¹⁸ Aggregative democracy

¹¹⁹ Deliberative democracy

¹²⁰ Overlapping consensus

¹²¹ Fair procedure and clear communication

¹²² A process that results in binding decisions

¹²³ A *telic* space of participation

¹²⁴ Public deliberation as the territory of justice

¹²⁵ The meaningful space of participation

را به بحث می گذارند، همگی بر ضرورت مشارکت عمومی و آگاهانه همه شهروندان در فرایند تصمیم سازی های عمومی اتفاق نظر دارند. با همه این اوصاف هنوز بخوبی روشن نیست منبع اصلی مشارکت که همان رای مردم می باشد، چگونه بر روح دموکراسی نافذ می باشد. واقعاً روح دموکراسی چیست و چه افقهای هنجاری و حیطة های معانی را افاده می کند؟

کلید واژه ها: دموکراسی مشورتی، آگاهی های اجتماعی، حقوق شهروندی، عدالت اجتماعی، منصفانه بودن، معنویت گرایی، عشق فرا-فرهنگی و فرا-هویت

۱. مقدمه

ادبیات مرتبط با نظریه اجتماعی و سیاسی دهه هشتاد میلادی شاهد ظهور نظریه های دموکراسی مشورتی بود. این نظریه ها با تمرکز بر اهمیت مشارکت فراگیر و آگاهانه شهروندان بعنوان روح دموکراسی، که مفاهیم نوینی را فراتر از نظریه مشارکت عمومی فعال ارایه می نمود، آرام آرام جای خود را در ادبیات موجود باز کرد. جوزف بوست، پروفیسور قانون اساسی و دولت در دانشگاه شیکاگو پیشتاز این نگرش جدید به دموکراسی بود. وی در مقاله ای با عنوان "دموکراسی: اصل اکثریت در دولت مردم سالار" (پی ست، ۱۹۸۰، ص ۲۶-۱۰۲) و سپس در کتابی با عنوان *آوای لطیف عقلانیت: مردم سالاری مشروعیت و دولت ملی آمریکا* (پی ست، ۱۹۹۴)، ویژگی دموکراسی مشورتی را براساس شایستگی ها و منافع و خواسته های شهروندان آمریکایی تفسیر نمود. در اینگونه دموکراسی هرچند که تصمیمات تحت تاثیر نفوذ گروه های فشار، چانه زنی های قانونگذاری، و مانورهای نمایندگان برای انتخاب مجدد می باشد، ولی شاکله اصلی تصمیم گیری و سیاست سازی بر اساس مشارکت عمومی آگاهانه و دموکراتیک تعیین می شود. بنابراین، اعتبار سیاست های عمومی به استدلال های سنجیده، منصفانه، و واقعی مردم که بازیگران اصلی فرایندهای دموکراسی می باشند، بستگی دارد. از آنجایی که روح تصمیم گیری دموکراتیک براساس مشارکت فعال و معتبر مردم قرار دارد، فرایندهای دموکراتیک مانع از تقسیم نابرابر قدرت شده و راه را بر نفوذ عوامل غیر دموکراتیک در تصمیم گیریهای تاثیرگذار روابط قدرت را بر دولت مسدود می کند. در واقع، همانند مجامع عمومی و گردهم آیی های شهروندان، تصمیم گیری های آگاهانه مردم و حضور فعال آنان در فرایندهای تصمیم گیری ساختارهای سنتی دموکراسی ها را دگرگون می کند. همین مشارکت آگاهانه به عنوان روح دموکراسی واقعی به تصمیمات اتخاذ شده اعتبار می بخشد.

از این روی، تأکید بر مشروعیت تصمیم گیری های عمومی نقطه آغازین بحث دموکراسی می باشد. منظور این است که مادامی که شهروندان از طریق یک فرایند رای گیری عمومی، و در فضای مشارکتی گسترده، و با برخورداری از حقوق برابر مدنی و سیاسی نمایندگان خود را انتخاب می نمایند، تصمیمات اتخاذ شده توسط نظام قانونگذاری مشروع، قانونی، و لازم الاجری باشد حتی اگر برخی از اختلاف نظرها همچنان وجود داشته باشد.

در این نگرش که مدل تصمیم‌گیری توسط اصل رای اکثریت در نظریه‌های اصالت سود کلاسیک را نمایندگی می‌نماید، اختلافات موجود از طریق همان اصل تصمیم اکثریت به حداقل رسیده و یا بطور کلی حل و فصل می‌گردد. بنابراین اگر یک سیستم رأی‌گیری عمومی بتواند به شکل‌گیری اصل رای اکثریت که قادر به حل و فصل موثر اختلافات بوده و بتواند آنها را به نتیجه قطعی برساند منجر شود، آن سیستم مشروع و قانونی می‌باشد چرا که بر بنای دو پایه رای اکثریت و حل موثر اختلافات اتخاذ گردیده است. به عبارت بهتر، اصالت سود با هدف منافع جمعی توضیح دهنده مشروعیت دموکراسی و آرای دموکراتیک می‌باشد. مزیت عمده نظریه قاعده اکثریت این است که بر اجماع برای حل مشکلات و رسیدن به توافق در مواردی که اختلاف نظریه وجود دارد تأکید می‌نماید. بنابراین، مشروعیت تصمیمات متخذه بواسطه انتقال خواسته‌ها، نیازها، و الویتهای اجتماعی رای دهندگان احراز می‌گردد، هرچند که ممکن است تحت تأثیر فشار گروه‌های ذینفع، محاسبه هزینه‌ها و فایده‌ها و نیز ملاحظات عملی و پیش‌بینی‌کننده باشد. به عبارت دیگر، مشروعیت دموکراتیک از طریق مکانیسمی سه‌گانه حاصل می‌شود: (۱) برابری مدنی - سیاسی در فضای عمومی اتخاذ آراء، (۲) مفهوم و کارکرد نمایندگی که نشانگر خود-بیانی جمعی است، و (۳) شکل‌گیری قاعده رای اکثریت. در نظریه اصالت سود کلاسیک که همچنان مورد توجه نظریه پردازان سیاسی است، این سه عنصر مشروعیت تصمیمات متخذه را توجیه می‌نمایند. از طریق این سازوکار، اختلاف نظرها به پایین‌ترین سطح ممکن کاهش می‌یابد به این دلیل که همه رای دهندگان دسترسی برابریه یک سیستم رأی‌گیری منصفانه را دارا می‌باشند، علاوه بر این، گفتگوها و مشورت‌های عمومی و منطقی در روند تعیین نمایندگی، رکن اصلی دموکراسی را پایه‌گذاری می‌کند. در این نگرش رای دهندگان از طریق یک فرآیند حداقلی که در آن اختلافات فرهنگی و هویتی به کمترین درجه نزاع برانگیز خود رسیده است، اختیارات و قوای خود را به نمایندگان منتخب برای سیاستگذاری‌های عمومی واگذار می‌نمایند. از اینرو نمایندگی به این دلیل که تجلی اراده و حاکمیت مردمی می‌باشد در مجلس مقننه به قانون اعتبار می‌بخشد.

بادر نظر داشتن عدم رضایت حاصل از نادیده گرفتن نقطه نظرات و دیدگاه‌های گروه‌های اقلیت و همه‌آنهايي که به اشکال مختلف از فرایندهای تصمیم‌گیری عمومی حذف شده‌اند، دموکراسی مشورتی اقداماتی را در نظریه‌گیری که به موجب آن امکان شنیدن صدای خاموش شدگان را تأمین نموده و فضایی برای منصفانه و منطقی بودن فرآیند تصمیم‌سازی را نیز تأمین نماید. منظور از این توضیح این است که در دموکراسی مشورتی فرآیند منصفانه برای تأمین مشارکت عمومی، یعنی حق برخورداری از آزادی‌های مدنی و اجتماعی، آنهم نه فقط به لحاظ نظری و یا تأیید حقوقی آن، بلکه در عمل اجتماعی و بدور از هر نوع محدودیت غیرمنصفانه، در سمت و سوی دستیابی به منافع عمومی و خیرهای اجتماعی و استقرار آن در ساختارهای بنیادین اجتماعی مفهوم می‌یابد. این منافع عمومی است که ضرورت مشارکت آگاهانه و مسئولانه و نیز ژرف نگر شهروندان را ایجاب می‌نماید. لذا نمی‌تواند به صرف برگزاری مکانیسم‌های اخذ رأی در سیستم دموکراسی‌های نمایندگی تقلیل یابد. مشارکت عمومی وقتی معنا پیدا می‌کند که بتواند با دستیابی به تصمیماتی سنجیده، آگاهانه، و مسئولانه منجر شود که هدفش تأمین خیرهای عمومی و نه محاسبه سود و زیانهای فردگرایانه باشد. از اینرو تلاش برای گستره حیطة روابط قدرت، جایگاه‌های اجتماعی، و ملاحظات از پیش تعیین شده، با روح دموکراسی مشورتی معطوف به خیر عمومی در تضاد می‌باشد. به همین دلیل دموکراسی مشورتی بیش از هر چیز هویتی معطوف به حفظ و حراست از آزادی‌های اساسی و انصاف، یعنی ماهیتی هنجاری، دارد.

¹²⁷ The principle of majority rule in the classical utilitarianism

به همین سبب دربرگیرنده گوناگونی سلاقی، دیدگاه‌ها و نقطه نظرات، و از همه مهترمنافع درماندگان و ستم دیدگان و همه آنهایی است که دراثربرابری و بی عدالتی ساختارهای اجتماعی و سیاسی به حاشیه رانده شده اند می باشد. به همین دلیل آنچه که باید شهروندان را برای کشیده شدن به فرایند انتخابات و مشارکت در تصمیم گیری‌ها ترغیب نماید، همین احساس مسئولیت برای برقراری بنیادهای اجتماعی مناسب برای تامین عدالت اجتماعی می باشد. لذا مشارکت عمومی و تعداد رای دهندگان هرگز نمی تواند توضیح دهنده روح دمکراسی باشد چرا که اینان ممکن از جانب اهداف عوام گرایانه بسیج شده و یا بادر نظر داشتن آرمان‌ها و منافع فردی و گروهی برانگیخته شده باشند.

درپرتو اینگونه تعریف دمکراسی مشورتی است که می توان مشروعیت حضور نمایندگان درپارلمان و تصمیمات متاخذه را احتراز کرد. از آنجاییکه فرایند دمکراسی مشورتی با حضور آگاهانه و عمومی شهروندان هویت می یابد، باید همواره با شفافیت، اطلاع رسانی عمومی و قابل دسترسی برای همه، و پرهیز از تعصبات ایدئولوژیک همراه باشد. طبیعی است که فقط اینگونه فرایند دمکراسی می تواند با نتایج و پیامدهای مشروع و منطقی برای حفاظت از منافع عمومی همراه باشد. بنابراین در تعریف دمکراسی باید توجهات به فرایند شفاف، آگاهانه، مسئولانه، و با هدف دستیابی به خیر عمومی معطوف باشد. لذا دمکراسی مشورتی هدفی درخودش می باشد. یعنی اصالت دمکراسی خواهی در همان فرایند شفاف و آگاهانه تبادل نظرها قرار دارد، هرچند که این فرایند پیامدهایی مطلوب را دربرخواهد داشت که دربرگیرنده عدالت اجتماعی است.

۱. مشارکت آگاهانه بعنوان روح دمکراسی

اعم از اینکه فرایند مشارکت عمومی به حضور آگاهانه شهروندان در فرایند تصمیم گیری و یا به شیوه‌های تصمیم سازی در پارلمان و یا دادگاه‌ها تعریف شود، صرف وجود همان فرایند مشارکتی شهروندان را برای تحقق اهداف خویش توانمند می سازد. لذا مشارکت آگاهانه و برقراری رویه‌های استدلالی برای تامین فضای برخورداری از آزادی‌های سیاسی برای حضور فعال در فرایندهای دمکراتیک ریشه‌های عمیقتری در لایه‌های مختلف جامعه دوانده و بر تقویت کارایی و متناسب بودن نهادهای دمکراتیک کمک می نماید. در این ارتباط است که پیام اصلی دمکراسی مشورتی به نحو قانع کننده ای ادراک میشود. در واقع نه فقط مشارکت مردم در فضای انتخاباتی برای رای دادن، بلکه نقطه نظراتی که برای اهداف خود به شیوه‌ای کنشگرایانه به معرض نمایش می گذارند، معنی دمکراسی را تعیین می نماید. از طریق بیان نظریات و استدلالها پیرامون دستیابی به اهداف عمومی، فرایند دمکراسی ماهیتی همپرسه به خود گرفته و این فرصت را فراهم می آورد تا مشارکت کنندگان بتوانند از نقطه نظرات و اندیشه‌های یکدیگر آگاه شده و در واقع فرایند یادگیری متقابل بوجود آورند که طی آن بهترین شیوه‌های دستیابی به اهداف عمومی آشکار گردد. این فضای مشارکت به نهادها و ابزارهای مناسب مانند رسانه‌های جمعی و نهادهای مستقل جامعه مدنی ارتقای سطح آگاهی و دانش سیاسی مشارکت کنندگان نیاز دارد. به عبارت بهتر از طریق این ابزارهاست که رابطه‌ای حیاتی و غیرقابل اجتناب میان مشارکت عمومی و توانمندسازی اراده شهروندان بویژه آنهایی که به حاشیه رانده شده اند شکل می گیرد که حق حاکمیت فردی را در صحنه عمل اجتماعی به معرض نمایش می گذارد. در نتیجه تعامل میان مشارکت کنندگان از یک سو، و فراهم آوردن فضای مناسب برای

توانمندسازی آنانی که بنا بر دلایل ساختاری از صحنه مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها حذف و خاموش شده‌اند، از دیگر سو، ماهیت دموکراسی مشورتی را ارتقا می‌بخشد. همین امر به نوبه خود مشارکت عمیق‌تر و آگاهانه‌تر شهروندان را ترغیب می‌نماید.

جان راولز که از جمله نظریه پردازان اولیه و پیشگام دموکراسی مشورتی می‌باشد، این سیستم مدیریت عمومی جامعه را به فضای معناداری وابسته می‌سازد که در آن شهروندان فقط از جانب وظیفه برای تعیین و استقرار پایه‌های اجتماعی لازم برای تحقق خیرهای عمومی و دستیابی به عدالت اجتماعی برانگیخته می‌شوند. اینان که آگاهانه و مسئولانه منافع و علایق شخصی خود را به نفع عدالت اجتماعی نادیده می‌گیرند ماهیتی معنادار به فضای مشارکت عمومی اهدا می‌نمایند. ماهیت هنجاری فرایند دموکراتیک از طریق همین اراده آگاهانه برای عدالت جویی احراز می‌گردد. راولز در مقدمه نظریه عدالت به صراحت اهمیت این بعد فرایند دموکراتیک را توضیح داده و می‌گوید که اصول بنیادین عدالت همواره توسط مشارکت آگاهانه شهروندان تعیین می‌شود (راولز، ۱۹۷۱، ص ۱۰). در این نگرش به دموکراسی، فرصت‌های مناسبی برای شهروندان جهت مشارکت در فرایند دموکراتیک فراهم می‌آید تا بتوانند درگفت‌وگو عمومی مدیریت جامعه فعالانه مشارکت نموده و سازوکارهای متناسب با آنرا تعریف نمایند. چنین فرصت‌هایی وقتی معنادار و موثر می‌باشد که شهروندان بتوانند توضیحات و دلایل خود را با آگاهی لازم به معرض نمایش بگذارند. در واقع فضای مشارکتی وقتی معنادار خواهد بود که مشارکت فعالانه، هدفمند، و آگاهانه شهروندان را دربرداشته و در عین حال بهترین فرصت‌ها را برای تحقق آمال دموکراسی یعنی تحقق حق حاکمیت مردم برای دستیابی به اهداف عمومی را تامین نماید.

فرایند هنجاری و تجویزی مشارکت نه فقط این فرصت را برای شهروندان فراهم می‌آورد تا بتوانند وظیفه خود برای تحقق عدالت را انجام دهند، از همه مهم‌تر شهروندان را قادر می‌سازد تا از طریق بحث‌های عمومی آگاهانه و شفاف توضیح دهند چه نهادهایی برای استقرار اصول دموکراتیک مدیریت عمومی نیاز می‌باشد. در حقیقت فرایند دموکراتیک نباید به امر رای دادن صرف بدون امکان توجه به عدالت اجتماعی محدود شود. علاوه بر این معنادار بودن فضای مشارکت باید دربرگیرنده شرایطی باشد که به موجب آن اختلاف نظرها به حداقل فرسایش خود رسیده و زمینه را برای دستیابی به نوعی اجماع همبوس در جهت تعریف ساختار اجتماعی لازم برای ایجاد عدالت اجتماعی فراهم آورد. برای این منظوره نوعی عقلانیت به لحاظ اجتماعی ساخته بر مبنای اجماع همپوش نیاز است که ضامن سلامتی و معنادار بودن فرایند مشارکت باشد. بنابراین هر نوع تصمیم‌گیری و قانون‌سازی تا زمانی که جهت دار و داری بار معانی برای خیرها و منافع عمومی نباشد، و نتواند سیستم تصمیم‌گیری را تحت نظارت و کنترل حق حاکمیت شهروندان قرار دهد، دموکراتیک نخواهد بود. اگر این جنبه حیاتی نادیده گرفته شود دموکراسی معنای وجودی خود را از دست داده و فقط به فرصت برای رای دادن غیر آگاهانه و عوام‌گرایانه محدود می‌شود. این حالت وقتی اتفاق می‌افتد که مفهوم عقلانیت عمومی به بسیج‌های مردمی کورکورانه و معطوف به قدرت گروه‌های سیاسی خاصی محدود شود. در این شرایط، ماهیت غیرکنش‌گرایانه و مفعولانه فضای مشارکتی تاسیس و ایجاد هر نوع اقدامی را برای تحقق عینی شرایط برابری و حضور موثر شهروندان در تامین اهداف عمومی مسدود می‌سازد.

محوریت عقلانیت عمومی مبتنی بر اجماع همپوش در فرآیند دمکراتیک مشورتی بعد دیگری از ماهیت هنجارگرایی دمکراسی را نیز توضیح می دهد. منظور این است که عقلانیت عمومی راه را برای هر نوع تعصب و جانبداری برای دیدگاهی خاص را مسدود ساخته و از اعتبار برخوردار از پشتیبانی عمومی ساقط می سازد. علت این امر هم به سادگی این است که عقلانیت عمومی بنا بر ماهیت خود عمومی است. بنابراین نمی تواند تعصبات، اغراض، و نظریه های جانبدارانه ایدئولوژیکی را تحمل نماید. در نتیجه فرایند مشارکت آگاهانه هر نوع فرصت برای بهره براری در جهت پیشبرد مفاهیم خاصی از حیات اجتماعی که مترصد سلطه بر اندیشه و زندگی شهروندان باشد را مسدود می سازد. علت این استدلال هم این است که منطق نهفته در ضرورت مشارکت آگاهانه و در جهت تحقق خیرها و منافع عمومی، فقط تقاضای ضروری برای تعریقی ساختارهای اجتماعی متناسب با عدالت اجتماعی را بر تافته و بر اساس آن عمل می کند. در این حالت شهروندان به قانون اساسی، قوانین مدنی، قواعد دستورات العمل ها، و نظریه های سیاسی متناسب با اجرای عدالت اجتماعی پایبند می مانند. همین ماهیت فانونی است که سیستم سیاسی برآمده از آنرا نیز مشروع و یا غیر مشروع می سازد. در حقیقت دمکراسی مشورتی آگاهانه اقدامات جمعی را تا آنجا ضروری می سازد که بتواند با تکیه بر قانون اساسی مورد توافق جمع و برخاسته از عقلانیت عمومی خیرهای عمومی را احیا و مسیّر نوشت جامعه را به سوی عدالت اجتماعی رهنمون سازد (ص ۱۱).

آشکارا توجه عمیق به اهمیت عقلانیت عمومی که برخاسته از تعهد و نقش فعال شهروندان می باشد، در تعمیق موضوعیت غیر قابل انکار دمکراسی مشورتی نقش دارد. از این نقطه نظر شهروندان بازیگرانی اجتماعی تلقی نمی شوند که فقط بر اساس محاسبه سود و زیان منافع خویش برانگیخته می شوند. بلکه خود مفهوم شهروندی به وظیفه پیشبرد خیر اجتماعی و ایجاد ساختارهای معطوف به عدالت اجتماعی منوط می گردد. مفروضه اصلی این استدلال این است که نمی توان با تکیه صرف بر تحلیل نیازها و تکاپوهای طبیعی نمی توان پروژه حیاتی مبتنی بر عدالت اجتماعی را تعریف کرد به این دلیل که در این نگرش تقلیل گرایانه هویت انسانی و اخلاقی فرد از نظر دورنگداشته شده است. لذا بنیادهای جامعه سالم را فقط باید بر مبنای برخورداری مردم از حقوق برابر آزادی های بنیادین که در مسیّر مشارکت آگاهانه در سرنوشت جامعه ترسیم می شود، تعریف نمود. این هدف هنگامی قابل دستیابی است که که باور داشته باشیم که شهروندان خردمند و منطقی بواسطه شخصیت ذاتی اخلاقی خویش همواره به حفاظت و حراست از منافع و خیرهای عمومی پایبند باقی می مانند.

از آنجاییکه هر فرد انسانی دارای ظرفیت عقلایی و توضیح مستدل خردمندانه افعال و کردار خود می باشد، نمی تواند اقدامی برخلاف خیر عمومی انجام داده و آنرا توجیه نماید. اصل عدم تناقض مانع از توجیه منطقی اقداماتی است که فقط از ناحیه منافع فردی و به دور از توجه به منافع عمومی انجام گرفته است. نمی توان نیازهای فردی طبیعی را بدون در نظر داشتن آن دنبال نموده و در عین حال خویشی متعالی اخلاقی را نیز تحقق بخشید. انسانهای خردمند بواسطه حضور حکمت ذاتی خویش می دانند که همواره باید طرح های زندگی خویش را در مرکز حیات اجتماعی قرار داده، همواره با موضعی انتقادی به باورها، رفتار، و کردار خود خویشی اصیل خود را ارتقا بخشند. طبیعی است که این ویژگی تعریفی انسان باید با نقشهای آگاهانه مشارکتی در عرصه حیات اجتماعی ملازمه داشته باشد. پس نمی توان تصویری اصیل از چهره انسانی که فقط به دنبال منافع خویش است طراحی نموده و آنرا در حیطه اجتماعی سالم و هدفمند قرار داد.

وظیفه اخلاقی دفاع و احیای خیرهای عمومی برای ایجاد جامعه عادلانه و سالم بهترین جلوه ارزش حیات در عرصه عمل اجتماعی است. بنابراین فلسفه حیات اجتماعی مبتنی بر منافع عمومی قابل تقلیل به دمکراسی های نمایندگی که از سوی کمیته آرای ماخوذه سرچشمه گرفته است، نیست. بلکه در نقطه مقابل همان فلسفه حیات اجتماعی برخاسته از عقل اجتماعی، ضرورت مباحث عمومی آگاهانه در حیطه دمکراسی خواهی را غیرقابل گریزی می سازد. به همین دلیل برنامه های فردگرایانه زندگی باید همواره به تعهدی عمیق بر مفهوم عدالت اجتماعی که از عقلانیتی عمومی برخاسته است سرچشمه گیرد. مفروضه اصلی این استدلال این است که الویت دادن به خیرهای عمومی الویتی تام و قطعی برای تعریف عدالت اجتماعی می باشد. به همین سبب تصمیم های عقلایی مبتنی بر اجماع برای الویت بخشیدن به عدالت اجتماعی بنا بر دلایل زیرلایه ذاتی و غیرقابل گسست دمکراسی مشورتی است.

دلیل اول این است که هر چند شهروندان بر مبنای ملاحظات منطقی خویش عمل می کنند، برنامه زندگی آنها با وظیفه اخلاقی همراه شده و هماهنگ می شود. آنها آگاه هستند که پذیرش عمومی نهادهای دموکراتیک مورد نظر و تلاش برای تقویت و استقرار آنها به اهداف مشترک اجتماعی بستگی دارد. این هدف در خوشبینانه ترین شکل خود مستلزم نادیده انگاشتن منافع شخصی، و در واقع گرایانه ترین حالت خود به وابسته کردن تامین نیازهای طبیعی به منافع عمومی و ارزیابی آن تحت زعامت اصول خیر همگانی قرار دارد. این استدلال یادآور الویت حکم مطلق اهداف انسانی در اندیشه کانت بعنوان ضروریات اساسی حیات جمعی و ارزیابی اصول عادلانه اجتماعی می باشد. در شرایط آرمانی اخلاقی که کانت مدنظر قرار می دهد، مشارکت آگاهانه برای حصول خیرهای عمومی به تک تک اعضای جامعه نقشهایی غیرقابل اجتناب را تفویض می کند که نه تنها آنها را به بازیگران فعال اجتماعی تبدیل می سازد، مهمتر از همه هویت انسانی آنها را فرم می بخشد. در نتیجه این نمونه آرمانی مفهوم حیات و خویشتن، همه شهروندان از نظر اخلاقی متعهد به طرح یک هدف مشترک هستند. این بدان معناست که هر چند برنامه زندگی با هدفمندی عقلایی تعریف می شود، ماهیت خود را به اصل غیرقابل انکار وظیفه حراست از منافع عمومی وابسته می سازند. طرفین فعال در زندگی اجتماعی برداشتهای خویش از مفهوم عدالت و عادلانه بودن امور را به قانونی بنیادین اخلاقی که با عقلانیت جمعی و درجهت منافع عمومی تعریف شده است، منوط ساخته و ارزیابی می کنند (ص ۱۱۵). در حقیقت طرح های عقلایی آنان برای اهداف زندگی در سایه وجود اصل اخلاقی متعالی انسانی و تلاش برای درک منافع مشترک به عنوان هدف نهایی جامعه عادلانه معنای وجودی پیدا می کند.

دلیل دوم این که دلایلی که شهروندان برای مواضع خود اتخاذ می کنند، دربرگیرنده نوعی احساس و تعهدی بی طرفانه می باشد که در راه رسیدن به توافق برای تعریف منافع عمومی اتخاذ شده اند. آنها در تنظیم الویتها و برنامه های زندگی، منافع شخصی خویش را از نظر دوری دارند تا بتوانند شرایط مورد نیاز برای پیشبرد منافع عمومی را تأمین نمایند. در اتخاذ این تصمیم هوشمندانه، ملاحظات اخلاقی، یعنی بیطرفی کامل نسبت به محاسبه منافع فردی، مهمترین مرحله در حرکت به سوی استقرار زیرساختارهای لازم برای عدالت اجتماعی می باشد. علاوه بر این، نظریه اینکه نمی توان نیازهای فردی را از نظر دور داشته و زندگی ریاضت گونه ای را اتخاذ کرد، شهروندان تمایلات و آرمانهای شخصی خود را در پرتو تحقق اهداف عمومی تنظیم می نمایند. این موضع بیطرفانه ولی در عین حال اخلاقی، راه را

برای نفوذ قدرت و چانه زنی در تعاملات اجتماعی مسدود می‌سازد. هرچند این فرضیه بی‌طرفی حالتی فرضی داشته و بنظری رسد که نتواند مورد تصدیق واقع‌گرایان قرار گیرد، ولی در تدوین دموکراسی مشورتی، و همچنین ضرورت تامین برابری در فرایند تصمیم‌گیری غیرقابل اجتناب می‌باشد (ص ۱۶). بدیهی است که قدرت چانه زنی برای کسانی که ممکن است نتوانند ضرورتاً با تصمیمات متخذه موافقت نمایند، همچنان باقی می‌ماند. با این وصف اهمیت عدالت اجتماعی این ضرورت را اقتضا می‌نماید تا به برداشتی مشترک نسبت به مفهوم و تعیین ساختارهای متناسب با نیازهای عادلانه، بویژه در شرایطی که باید قشرهای به حشایه رانده شده و قربانیان نظام‌های استثماری را مورد حمایت قرارداد، دست یافته شود. در این شرایط هرچند ممکن است عدم توافق‌ها باقی بماند ولی به حداقل سختی خود تسکین می‌یابد. درحقیقت باید اطمینان یافت که هیچ‌کس از مزایای خاصی برخوردار نشده، و یا به کسانی آسیبی وارد شود. اصل در این استدلال این است که با اتخاذ موضع بیطرفی در تدوین خیرهای عمومی هیچکس از شرایطی استثنایی برای خویش برخوردار نباشد تا بتوان اصول عدالت مورد توافق جمعی را در جهت اهداف مشترک تنظیم نمود.

بحث سوم برای برجسته ساختن اهمیت عقلانیت عمومی این است که برای پیشبرد مفهوم خیر عمومی این بحث باید درکانون توجهات درحیطه عمومی قرارگیرد تا بتواند تعهدات مردم را برای تحقق آنان فراهم آورد. در واقع اهمیت مرکزی عقلانیت عمومی در فرایند تصمیم‌گیری‌ها به این معنا است که هر نوع توافقی باید شفاف و عاری از دخالت هر نوع ملاحظات فردی بوده و برای همه قابل درک باشد. منظور این است که همه اعضای جامعه همان فهم، ادراک، و پذیرش خیر عمومی را داشته باشند تا بتوانند تصمیمات روشن، شفاف، و جمعی اتخاذ نمایند. به همین دلیل نوعی احساس مالکیت جمعی نسبت به تصمیمات متخذه شکل می‌گیرد که که اجازه تخطی از آنرا مجاز نمی‌داند. بنابراین بازتاب پیامدهای متخذه متناسب با نیازها، پاسخگوی مشکلات و نگرانی‌ها، و دربرگیرنده انتظارات عمومی و حیاتی جامعه می‌باشد. بی‌تردید در اینگونه شرایط تصمیم‌گیری به دلیل تکیه بر آرای جمعی و در شرایط برخوردار عینی از حق حاکمیت فردی و برابری ماهیتی مشارکتی یافته و پذیرش آنرا برای همه ضروری می‌سازد. لذا اگر کسی نسبت به تصمیمات اتخاذ شده اعتراضی دارد باید استدلال کند که چرا چنین عدم توافقی ایجاد شده است و این استدلال نیز برای همه قابل فهم و ادراک باشد. به همین دلیل در تصمیم‌سازی‌های مبتنی بر مشارکت آگاهانه و عقلانیت جمعی، میزان عدم توافق و نواحی اختلاف به پایین‌ترین سطح خود کاهش می‌یابد. به عبارت بهتر برای همه این فرصت فراهم می‌آید تا در پناه اجماع همپوش در یابند چه امور عادلانه و چه اموری درنگ‌ه و قضاوت جمع غیر عادلانه می‌باشد (ص ۴۹).

نکته چهارم اینکه موثروالزام آوری و نتایج حاصل از اجماع همپوش در عین حال ضرورت شناسایی متقابل دیدگاه‌ها و نقطه نظرات متفاوت را تا حدی که اساس منافع عمومی را تهدید نکند ایجاد می‌نماید. منظور از این نکته این است که الزامات حاصل از تصمیم‌گیری به دلیل همان عمومی بودن خود غیرقابل تردید و کسست می‌باشد. مگر اینکه در متن شرایط قابل تغییر زمانی و یا رخدادهای غیرقابل انتظار، آن تصمیمات از طریق همان فرایند عمومی مشارکت و با توجه به اهداف غایی مرتبط با خیرهای عمومی موردبازبینی قرار گیرد. بنابراین توافق جمعی موید نوعی شناسایی متقابل نقطه نظرات و تایید دیدگاه‌های متفاوت می‌باشد حتی اگر نتواند انتظارات مشخصی را در مجموعه تصمیم‌گیری‌های عمومی مورد توجه قرار دهد (ص ۸۸). قابل تأمل اینکه خود مفهوم جامعه و روابط اجتماعی طرحی است که مولود همکاری‌های سنجیده در میان شهروندان و با هدف دستیابی به خیر

عمومی مفهوم می یابد. به همین دلیل، در مجموعه های همکارانه برای خیر عمومی راه های اعمال نفوذ، روابط قدرت، و مصلحت گرایی شخصی مسدود می شود.

نکته پنجم در اهمیت عقلانیت جمعی برای حصول به اهداف عمومی این است که تصمیمات حاصله به معنی مفهوم مطلق توافق نیست. بلکه نوعی توافق جمعی محسوب می شود که براساس آن مزایای متقابل تعریف شده و هیچکس از آن مستثنی نخواهد بود. چنین شرایطی فقط از طریق اجماع همپوش حاصل می شود و این امر زمانی اتفاق می افتد که طرفین از نگرش ها و منافع شخصی خویش حتی اگر حقیقی و صحیح باشند، صرف نظر کرده با هدف دستیابی به خیرها و منافع عمومی طرح های همکارانه را پذیرا شود. طبیعی است که اینگونه اجماع به معنی رسیدن به هارمونی کامل و مطلق میان نقطه نظرات نیست. بلکه به معنی نوعی سازش در خصوص دست یابی به اصول بنیادین و حیاتی جامعه برای دست یابی به ساختارهای عادلانه اجتماعی می باشد. بنابراین مشارکت عمومی در فرایند دموکراتیک نباید با بسیج های عوام گرایانه یکسان تلقی شود چرا که فقط مشارکت آگاهانه و با انگیزش های اخلاقی هوشمندانه می تواند توافق جمعی الزام آور برای همه را قابل حصول سازد. لازم به یادآوری است که هدف اجماع همپوش برای رسیدن به یک قرارداد اجتماعی، ساختن دولت، و یا جامعه نیست. بلکه هدف دستیابی به توافقی جمعی نسبی برای حرکت به سوی تعیین ساختارهای بنیادین جامعه برای تامین خیر و منافع جمعی می باشد. در نتیجه اینگونه تلفیق نظرات، نه تنها نوعی مشمولیت عام برای تصمیمات ایجاد می شود، بلکه اینگونه تلفیق نقطه نظرات پایه های همبستگی متقابل و شکل گیری نوعی انسجام اجتماعی پایدار نیز به دنبال خواهد داشت.

ششمین و آخرین مطلبی که باید در خصوص اهمیت عقلانیت جمعی برای دستیابی به خیر و منافع عمومی توضیح داد این است که توافق حاصل پیرامون ابعاد حیاتی منافع اجتماعی به نوبه خود نوعی برابری منصفانه را در حیات اجتماعی و بویژه برای به حاشیه رانده شده گان نوید می دهد. به همین دلیل توافق نه تنها توجیه اخلاقی پیدا می کند، پایداری آن نیز در ذات خود حفظ می شود. بحث پایداری به این جهت در اینجا مورد اشاره قرار گرفت تا بتوان توضیح داد که اصول مورد توافق پیرامون مفهوم خیر عمومی باید از محدودیتهای اعتقادات مذهبی، سیاسی، قومی، فرهنگی و امثالهم فراتر رفته و مفهومی از منافع و خیر عمومی را تامین نماید که از طریق استدالات عمومی، قابل فهم و ادراک برای همه، و قابل اشتراک در فضایی مبتنی بر برابری های مدنی و سیاسی و بطور شفاف حاصل شود (ص ۴۴). بنابراین خود مفهوم عدالت اجتماعی نیز براساس تصدیق فرایند تصمیم گیری جامع و مبتنی بر اجماع همسو تعریف می شود. در این فرایند هیچ نوع ساختار، نهاد، رفتار، قانون، و یا قاعده و اصول رفتاری غیر منصفانه تحمل نخواهد شد. بلکه ابعاد شکل دهنده و تنظیم کننده عدالت اجتماعی توسط شهروندانی که با آگاهی کامل مواضع بیطرفی نسبت به مواضع شخصی خود و با هدف دستیابی به خیر عمومی اتخاذ نموده اند، تعیین می شود. یعنی اساس و جوهره عدالت اجتماعی از تعهد آگاهانه اخلاقی شهروندان برای موضع گیری براساس اجماع همپوش تعیین می شود. به همین دلیل پیامدهای آن نیز مطابق با نیازها و انتظارات جمعی است (ص ۵۱).

با توجه به این توضیحات، مفهوم عقلانیت جمعی بعنوان ابزار تعیین کننده خیر و منافع عمومی، نوعی ساختار اجتماعی را نوید می دهد که بنا بر ضرورت پاسخ گویی به نیازهای حیاتی عمومی و از طریق فرایندی سنجیده و فکورانه و با حفظ اصول و حقوق برابری مدنی و سیاسی شهروندان و به شیوه ای فعال حاصل می شود. لذا هر چند مفهوم عدالت اجتماعی در شکل گیری ابعاد رویه ای به خود می گیرد، در ذات تاسیسی و ماهیت وجودی خود بازتاب دهنده موضوعات اساسی و بنیادین

جامعه می باشد. به عبارت بهتر، هرچند عدالت اجتماعی ماحصل توافقی جمعی در فرایندی مشارکتی و شفاف می باشد، ذات و هستن وجودی آن دربرگیرنده نیازهاست. ازاینرو ماهیتی اساسی برای موضوعات بنیادین اجتماعی دارد. این فرایند دستیابی به اصول عدالت اجتماعی مردم را توانمند می سازد تا بتوانند حقوق برابری اساسی خود را بطریقی عملی ودر شرایط منصفانه و شفاف تامین نمایند.

۲. آزادی های بنیادین و پایداری روح دموکراسی

نقش کنشگرایانه مردم الهام دهنده روح و تامین کننده پایداری دموکراسی است. بدون این نقش دموکراسی به حیظه محاسبات منافع فردگرایانه و یا عوام فریبانه فرومی افتد. این منبع الهام توسط راولز درکتاب نظریه عدالت، که دراین نوشتارمورد توجه می باشد، به روشنی توضیح داده شده است. حق شهروندان برای برخورداری از آزادی های اساسی و حقوق بنیادین خویش اولین واصلی ترین همه خیرها و منافع اجتماعی می باشد که هرکس صرفنظر از هر نوع طرح زندگی انتخابی خود باید به آن الویت و اهمیت دهد. اینها ازاین نظرکه ماهیتی اجتماعی و عمومی دارند می توانند رابطه میان مفهوم عدالت و ساختارهای اجتماعی را توضیح دهند (ص ۷۸). بنابراین برخورداری از آزادی های اساسی شرط ضروری تحقق عاملیت انسانی و بواسطه آن تعریف فضای معنادار دموکراتیک است که به نوبه خود مردم را برای دستیابی به آن آزادی ها توانمند می سازد. این رابطه اجتناب ناپذیر و متقابل است. پیش برنده نه تنها توانایی شهروندان برای مشارکت و ایفای نقش کنشگری عمومی را ارتقا می بخشد، دقیقاً محتوایی معنایی و هنجاری به فضای مشارکت اعطا می کند، درحالیکه همین توانایی راه حصول به دستیابی به نتایج دلخواه و موردنظر برای نیازهای اجتماعی را نیز تسهیل می نماید. به عبارت روشنتر، برخورداری مردم از آزادی های اساسی و حقوق بنیادین، عاملیت انسانی آنان را هرچه بیشتر تقویت نموده و درجهت مشارکت آگاهانه و مسئولانه سوق می دهد. همین فرایند تحقق عاملیت دوام و قوام و مشروعیت دموکراسی را نیز تامین می نماید.

یادآوری این نکته، همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، ضروری است که اصالت و ماهیت عدالت ناشی از ساختار و تعریف فرایند تحقق آن می باشد. یعنی اینکه هرچند عدالت اجتماعی باید ذاتاً و به لحاظ ماهوی دربرگیرنده پاسخگویی به نیازهای بنیادین اجتماعی باشد، نحوه شکل گیری آن باید در اختیار شهروندانی باشد که با برخورداری از آزادی های اساسی خود، یعنی داشتن فرصت برای مشارکت در فرایند دموکراتیک، با انگیزشی اخلاقی - اجتماعی به عدالت اجتماعی ماهیت و اصالت می بخشند. به همین سبب هرچند که شکل گیری مفهوم عدالت اجتماعی بعدی فرایندی دارد، اصالت آن به برخورداری مردم از آزادی های اساسی، یعنی عاملیت انسانی، وابسته می باشد. این رابطه قابلیت مردم را برای مشارکت عملی ساخته و به عدالت مفهومی معنایی می بخشد. لذا نتایج مشارکت عمومی و دستاوردها نیز مورد تأیید عمومی قرار گرفته مشروعیت و ضرورت اجرای خود را نیز تثبیت می نماید. این مفهوم مشارکت آگاهانه عمومی ضرورت توجه به نیازهای اساسی و حیاتی اجتماعی و تامین آنها را در مقابل کمیته رای گیری و یا صرف شکل گیری نهادهای دموکراتیک مانند مجالس قانونگذاری را ایجاب می نماید. به همین دلیل دموکراسی را باید ابزاری سودمند برای تحقق حق حاکمیت و پیشبرد حقوق

¹³¹ Procedural justice

¹³² Substantive justice

وآزادی های اساسی مردم و بواسطه آن شکل بخشیدن به ساختارهای متناسب با اصول عدالت اجتماعی دانست.

با توجه به این بعد فرآیندی تحقق بخشیدن به حقوق مردم، دموکراسی نمی تواند هدف متعالی توانمندسازی عاملیت انسانی را نادیده انگارد. این بزرگترین تناقض ذاتی در عمده سیستم های دموکراتیک معاصر و نظریه های توجیه کننده آنان است که دموکراسی را غایتی در خود دانسته و هدف عالی توانمندی ساز و عاملیت انسانی را نادیده می گیرند. به همین دلیل دموکراسی های نمایندگی عملاً به حیطه نفوذ گروه های قدرتمند، فضایی برای بسیج های عوام گرایانه، و یا توجیهات ایدئولوژیک طبقات حاکم برای حفظ منافع فردی و گروهی محدود می شود. برای جلوگیری از این برداشت نادرست از مفهوم دموکراسی، بحث ابزاری بودن دموکراسی مطرح می شود تا بتوان به واسطه آن دموکراسی را شیوه ای سودمند برای تحقق عاملیت انسانی دانست. بی تردید این بعد ابزاری دموکراسی پیش شرط اصالت عدالت اجتماعی است. علاوه بر این موثرترین شیوه توانمندسازی عاملیت انسانی، پیشبرد قابلیت های مردم، و تحقق بخش حقوق و آزادی های اساسی شهروندان می باشد. این پیش زمینه ابزاری راه را برای تعریف مفاهیم و فلسفه حیات، رژیم های رفاه اجتماعی، و توسعه آزادی های اجتماعی و سیاسی همواری سازد. بنابراین برخورداری از آزادی های اساسی از یک سوزنورت برقراری فضای مشارکتی فکورانه را توضیح داده، و از دیگر سوهمان فضای مشارکتی را بعنوان ابزاری برای پیشبرد هرچه بیشتر و موثرتر آزادی ها و تحقق عاملیت انسانی بکار می گیرد. به همین دلیل دموکراسی را باید در قالبی ابزاری برای تسهیل دستیابی به خیر و منافع عمومی دانست.

به طور خلاصه دموکراسی بعنوان:

- ارزش ابزاری برای تسهیل مشارکت
- ابزاری برای دستیابی به تصمیم گیری عمومی
- تعیین کننده سیاست های فراگیر در جهت خیرها و منافع عمومی
- تشویق مشارکت عمومی برای برخورداری از آزادی ها و عدالت اجتماعی
- بهبود کیفیت حاکمیت، پاسخگویی، مسئولیت پذیری، و همبستگی اجتماعی
- پیشبرد رشد اقتصادی و کاهش فقر از طریق تدوین سیاستهای رفاه اجتماعی

فرا ترازاین ویژگی ابزاری که بعد مشترک همه اشکال دموکراسی است، برای استقرار فضایی در جهت مشارکت آگاهانه و هدفمند و کنشگری اجتماعی، دو بعد و یا ویژگی دیگر مرتبط با عاملیت انسانی در تعریف دموکراسی را نیز در نظر گرفت. اول اینکه دموکراسی باید ارزشی ذاتی برای خود نیز داشته باشد. این بدان معناست که فرا تراز فضایی رسمی مشارکت، یعنی ویژگی ابزاری دموکراسی، شهروندان باید قاری باشند که استدلال ها و دلایل منطقی خویش پیرامون ساختارهای متناسب با عدالت اجتماعی را به اشتراک گذاشته تا بتوانند به توافق مطلوب از منافع مشترک اجتماعی دست یابند. بنابراین، ارزش ذاتی دموکراسی نوعی آرمان از مشارکت مؤثر را به نمایش می گذارد که می تواند حقوق و آزادی های اساسی را در هر دو حوزه فردگرای و اجتماعی گرای بهبود بخشد. این ارزش ذاتی، شهروندان را قادر می سازد تا حضور منافع شخصی، نفوذ برای سهم گیری، و روابط قدرت را

¹³³ Instrumental value of democracy

¹³⁴ Intrinsic value of democracy

در ساختارهای اجتماعی انکار نمایند. بدون این ویژگی، دموکراسی محتوای هنجاری خود را از دست می دهد. به عبارت روشنتر، ارزش ذاتی دموکراسی بازتاب دهنده موارد زیر می باشد:

- لازمه مشارکت فعال است
- شکلی آرمانی و معطوف به کمال برای مدل تصمیم گیری ارایه می کند
- فضایی است برای تحقق آزادی های بنیادین - عاملیت انسانی
- استقلال عقلایی را هم در حیطه فردگرایی و هم جمع گرایی بهبود می بخشد
- پیش شرطهای رفاه و سعادت انسانی را تعریف می کند
- نوع و محتوای سیاستهای رفاه اجتماعی را به شکلی دموکراتیک تعریف می کند
- محتوایی عملی و موثر به حقوق برابری و عدالت اجتماعی اعطا می کند
- مهرتأییدی بر صحت فرایند دستیابی به عدالت اجتماعی می زند
- محکم ترین و موثرترین پاسخ به انحصار قدرت می باشد

دموکراسی همچنین ارزش و بعدی سازنده دارد چراکه به موجب آن گفتمان و ساختارهای اجتماعی متناسب و معطوف به عدالت اجتماعی مطابق با استدلال های سنجیده و مشاوه های آگاهانه شهروندان ترسیم می شود. به طور طبیعی، این ویژگی دموکراسی فضایی برای گفتگو و بیان یژگی های خویش بعنوان ضرورتهای شکل گیری هویت اجتماعی توسط شهروندان را در شرایط برابری تشویق می کند. در نتیجه ضرورت سیاستهای دربرگیرنده اجتماعی را در مرکز مباحث مرتبط با دموکراسی قرار می دهد به گونه ای که همه آحاد جامعه بتوانند در فرایند تصمیم سازی مشارکت داشته و در واقع حق حاکمیت خویش را به نحوی عملی و اجرایی به نمایش بگذارند. این جنبه دموکراسی با توجه به ماهیت سازنده خود، از یکسوهویت و شخصیتی معنادار به فرایند مشارکت اعطا می کند، و از سوی دیگر فرایند یادگیری متقابل را در مرکز تعاملات اجتماعی قرار می دهد. به موجب این فرایند متقابل یادگیری، فضای دموکراتیک هرچه بهتر و عمیقتر می تواند شهروندان را به حقوق و وظایف خویش در قبال دستیابی به خیر و منافع عمومی آشنا می سازد. به درستی، این ویژگی، ارزشی سازنده به دموکراسی اعطا می کند که همواره بتواند مهیا و پذیرش بازبینی برای پاسخگویی به نیازهای آتی مرتبط با کل جامعه باشد. در نتیجه، روح پایداری را از طریق همین ویژگی سازنده بودن به مفهوم دموکراسی القا می نماید. این پایداری و مستدام بودن را می توان در فرآیندهای زیر به تصویر کشید:

- تشویق به گفتگو، تبادل نظر، و سیاستهای دربرگیرنده برای تامین منافع عمومی
- تاسیس و ایجاد فرایند یادگیری متقابل
- تعیین و انتخاب دستورکار برای مشارکت آگاهانه
- انتخاب نوع و ساختار فرایند تصمیم گیری
- توجه به قابلیتها و تقدم مفهومی و الویت آن بردستاوردها و نتایج

¹³⁵ Constructive value of democracy

¹³⁶ Self-expression

¹³⁷ Inclusivist policies. Inclusivity as oppose to exclusionary methods and policies.

- تنظیم سیاستها و برنامه های اجتماعی بادر نظر داشتن منافع نسلهای آینده
- سیاستگذاری در پناه الزامات اکولوژیکی و محیط زیستی
- توجه داشتن به الویت نیازهای اساسی و بنیادین که لازمه حیات اجتماعی عادلانه می باشند
- تصمیم گیری پیرامون توزیع فرصت ها، منابع، و دیگر ارزشها

بازتابهای این ویژگی و عملکرد سازنده دموکراسی، مرزهای حاکمیت فرد و برخورداری از حقوق و آزادی های اساسی را به حیطه هایی فراتراز چشم اندازه های سطحی گرایانه، عوام زدیگی، و یا گسترش حیطه های نفوذ سوق داده و اهمیت دادن به نقش محوری مردم در تصمیم گیری ها را بعنوان رکن اساسی دموکراسی برجسته می سازد. در عین حال خاصیت سازنده بودن دموکراسی مشورتی، ارزشهای ذاتی و نیز ابزاری دموکراسی را نیز ترغیب می کند چرا که عقلانیت عمومی و مشارکت آگاهانه را بعنوان رکن دموکراسی به همگان می آموزد. بنابراین، دموکراسی بعنوان مدلی آرمانی برای نظام بخشیدن به جامعه، نیازهی دریافت نقطه نظرات متقارن و یا متناقض را به حیطه تصمیم گیری های جمعی فراخوانده و کنکاشی عمیق پیرامون آنها از طریق فرآیندهای همپرسه اجتماعی و فرآیندهای یادگیری متقابل ترغیب می نماید. از همه اینها مهمتر اینکه ویژگیهای سازنده بودن دموکراسی حاکمیت قانون را تقویت نموده، ابعاد پویا و عملی آنرا قوام بخشیده، میزان عقاید و اختلافات متضاد را به حداقل خود کاهش داده، و نواقص و تنگناهای دموکراسی نمایندگی را بر روی افقهای نوین می گشاید. این بدان معنی است که ارزش ذاتی و سازنده دموکراسی مردم را قادر می سازد تا ویژگی های هویتی خود را بیان کرده و افقهای نوین سازنده ای را برای خارج شدن از ناتوانایی های اجتماعی - سیاسی و نیز فرهنگی ترسیم نمایند.

اهمیت عاملیت انسانی در توضیح ویژگی ها و ابعاد دموکراسی، پیشنهاداتی را برای بازنگری در اعتبار و الزام آوری بودن تصمیمات اتخاذ شده در شرایطی که جامعه ممکن است با تحولات و یا الزامات جدیدی مواجه شود را مطرح می سازد. این ویژگی و ضرورت مستلزم آن است که شهروندان در شرایطی قرار گیرند تا بتوانند بر مستدام بودن انتخاب خویش در پهنه تحولات اجتماعی کنترل داشته باشند. علاوه بر این، مفهوم عاملیت انسانی این ضرورت را الزام آور می سازد تا شهروندان بتوانند فلسفه زندگی و بهزیستی خود را تعریف نموده و آنرا در معرض قضاوت و اخذ آرای دیگران قرار دهند. ویژگی و ارزش سازنده دموکراسی در این مرحله بهترین انتخاب داده می شود چرا که مخالفان از فرایند یادگیری متقابل خواهند آموخت که بهترین انتخاب برای همه و در جهت خیر و منافع عمومی چیست. راولز این نکته را بخوبی خاطر نشان ساخته و توضیح می دهد که مشارکت آگاهانه عمومی نقطه نظرات متفاوت و متقارن را به گونه ای هماهنگ به حیطه همپرسیگی و تبادل نظر جمعی کشانده و به این طریق نیازهای منطقی را پاسخ می گوید (ص ۴۶). این بدان معناست که شرکت کنندگان آزادی اساسی خود را برای تفسیر شرایطی که با آنها مواجه هستند، با حفظ شرط استدلال های معقول و منطقی، مشارکت عمومی، و تعهد برای منافع جمعی به معرض نمایش می گذارند. در همه موارد، عاملیت آزاد مهمترین رکن تعیین کننده ماهیت معنادار فضای مشارکت، کنشگری آگاهانه، تعهد اجتماعی، و نقطه عزیمت از ساختارهای ناعادلانه به سمت تعریف و دست یابی به ساختارهای اجتماعی متناسب با منافع جمعی می باشد. عقیده مهم در این بحث این است که همه شهروندان باید درکانون مباحث عمومی قرار گرفته و قادر به مشارکت مؤثر برای تعیین طرح های اجتماعی و ایجاد اجماع همپوش برای احترام و شناسایی متقابل یکدیگر باشند. این بحث به طرز قانع کننده ای به موقعیت هایی پاسخ می

دهد که ممکن است تهدیدی جدی برای عاملیت آزاد مردم برای انتخاب و استقرارمنافع عمومی ایجاد کند.

اهمیت نقش مردم در موضوعات عمومی از طریق نقشی که در تصمیم گیری ها با اتکا به عاملیت آزاد خود ایفا می کنند بهتر روشن می شود. برای دریافت و سنجش جامه عمل پوشیدن حقوق برخاسته از عاملیت انسانی، باید فضای انتخاباتی به گونه ای افاده معنی کند که طی آن شهروندان بتوانند نه تنها ویژگی های هویتی خویش را به معرض نمایش بگذارند، بلکه بتوانند نوع نیازها و ابزارهای تامین آنها را نیز تعیین نمایند. به عبارت بهتر، فضای مشارکت باید بگونه ای تعریف شود که اولاً مردم بتوانند خواسته های خود را به گونه ای مستقل و بدون قربانی کردن عاملیت خود به نفع دیگرانی که قدرتهای بالاتری دارند، تشخیص دهند. ثانیاً باید بتوانند از طریق یک سیستم عادلانه مبتنی بر همکاری، نیازهای خود را تامین نمایند. چنین توانایی که نشانگر عاملیت و استقلال هویتی است، در عین حال پیشبرنده عالی ترین درجات کیفیت عاملیت آزاد می باشد. این بدان معناست که شهروندان بعنوان عامل انسانی هم منبع و هم موضوع همه قواعد و نرم های اجتماعی می باشند. لذا فضای معنادار مشارکت باید توسط عاملیت مستقل افراد و به دور از هرگونه تأثیر روابط قدرت تعیین و استقرار یابد. این قابلیت جوهره تشکیل دهنده و تعیین کننده ماهیت شرایط زندگی اجتماعی است. فقط از طریق فضای مشارکتی معنی دار و سنجیده، و یا هنجاری است که حقوق بنیادین و آزادی های اساسی مردم می تواند تحقق یافته و توسعه و قوام پیدا کند. در صورت رعایت این شرایط است که اساساً می توان در خصوص عدالت اجتماعی اندیشه کرد.

به عنوان جمع بندی، محوریت نقش مردم در مشارکت عمومی نکات بسیار مهمی را برای مشروعیت رویه ها و ساختارهای دموکراسی بیان می کند. اولین نکته این است که مشارکت و نقش ها باید آگاهانه، شفاف، فراگیر، و عدالت محور باشد. در واقع، شهروندان باید با انگیزشی اجتماعی و عمومی استدلال های معقول و منطقی خویش را در جهت خیرها و منافع مشترک مطرح ساخته و در مسیر یادگیری متقابل تمایل به بازبینی آنها داشته باشند. دومین مطلب اینکه در تعریف و تاسیس بنیادهای اجتماعی عدالت، هر نوع مفهوم و استقرار عدالت را در پناه نیازهای اجتماعی و از همه مهمتر در جهت توانمندسازی به حاشیه رانده شدگان، آنگونه که در کشورهای حوزه نوردیک مشاهده می شود، ترسیم نمایند. در این شرایط هر چند که به ظاهر نوعی نابرابری به سود توانمندسازی ستمدیدگان اجتماعی برقراری شود، همه شهروندان این نگرش به عدالت را به منزله منصفانه بودن و نیازی حیاتی تلقی کرده و رضایت خود را برای تصمیم گیری پیرامون آن و برای حفظ هماهنگی در زندگی اجتماعی قبول کرده و در عمل به آن پایبند می مانند. در واقع شهروندان ریشه های تاریخی و دلایل ساختاری نابرابری را مورد توجه قرار داده و با طیب خاطر شرایط محروم شدگان را محور تعیین و تعریف عدالت اجتماعی قرار می دهند. سومین نکته قابل توجه اینکه تمام تصمیمات در فرایند دموکراسی مشورتی به دلیل همان مشارکت آگاهانه برای دستیابی به اصول عدالت اجتماعی و خیر عمومی از قابلیت الزام بالایی برخوردار می باشند. این اصول که از طریق فرآیندی عمیق در بحث و گفتگوهای اجتماعی حاصل می شوند ماهیتی عمیقاً هنجاری و معنادار به خود می گیرند به گونه ای که شهروندان خود را به اجرای آن ملزم می دانند. چهارمین مطلبی که باید در جمع بندی مورد توجه قرار گیرد این است که در جریان دموکراسی مشورتی اصل متقابل بودن به دلیل حضور عامل آگاهی

اخلاقی و تعهد برای تامین عدالت اجتماعی از محدودیت‌های نظریه‌های اصالت سود نسبی عبور کرده و راه را برای منافع اجتماعی همواری سازد. پنجمین نکته دراهمیت دمکراسی مشورتی این است که در آن تصمیمات متخذه مسئولیت، حساب پس دهی، شفافیت، و وفاداری به تصمیمات رایج می نماید. نکته ششم و پایانی این که هرچند نظریه دمکراسی مشورتی و الزام برتعهد اخلاقی برای عدالت اجتماعی ممکن است درنظر امر آرمان گرایانه بنظر برسد، ولی این آرمانی است که امکان تحقق دارد. لذا باید این نگرش به دمکراسی از درمحافل فکری و دانشگاهی و نیز درحیطه های تصمیم سازی مورد توجه و توسعه قرار گیرد.

از فرصت استفاده کرده و برای علاقه مندان به عرفان فارسی نگاهی هم به رابطه ای که این مکتب شهودی می تواند با دمکراسی مشورتی برقرار کند می اندازیم.

۳. مفهوم فرا-فرهنگی عشق بعنوان روح معنوی دمکراسی

اگر مفهوم دموکراسی با عنوان مشارکت آگاهانه عمومی شهروندان برای تامین نوعی توافق پیرامون عدالت اجتماعی تعریف شود، و اگر این نگرش به مفهوم دمکراسی شاخصه تعیین کننده ساختار جامعه عادلانه باشد، این نظریه می تواند به بحث گذاشته شود که اراده مردم برای تامین عدالت اجتماعی روح دمکراسی است. به عبارت بهتر، معنویت گرایی منبع الهام دمکراسی، سرچشمه روح آن، و تکمیل کننده مفاهیم متعالی عاملیت، آزادی، و اختیار بوده و این توان را دارد تا به استمرار حیات دمکراسی مشورتی مساعدت رساند. علاوه بر این اندیشه ها و روشهای عرفانی می توانند زمینهای حاصلخیزی را برای پاشیدن بذرها، همبستگی اجتماعی هدفمند براساس مفهومی از عشق فرا-فرهنگی برای دستیابی به ساختارها، روابط، و نهادهای اجتماعی عادلانه فراهم آورند. مفهوم فرا-فرهنگی عشق به همون درهمه مکاتب معنویت گرایانه، از جمله عرفان ایرانی مکتب خراسان، یعنی عرفان عشق، لطافت، وجد و شمع، همواره جایگاه ویژه ای در تعالیم اجتماعی داشته است. از اینرو رابطه متقابل پیشبرنده میان کنشگری اجتماعی و معنویت گرایی مانند گفت و شنودی کلیم وار میان بدن و روح، ظرف و محتوا، و عاشق و جستجوی عشق می تواند بگونه ای تفسیر شود که اهداف دمکراسی مشورتی را تامین، به لحاظ معنوی تأیید، و تکمیل نماید. معنویت گرایی می تواند جان و نشاط تازه ای به روح دمکراسی بخشیده و اجرای آن را تقویت و تضمین نماید. درحقیقت بدون عشق به همون دمکراسی روح معنوی خود را فراموش کرده و ممکن است درتأمین اهداف مورد نظر از حرکت

¹³⁸ Utilitarian relative-gain calculation

¹³⁹ در تابستان سال ۲۰۱۸ انستیتوی مغز اعصاب دانشکده پزشکی دانشگاه آتاناوا از من دعوت نمود که بحثی را در سمینار مشترکی که با دانشکده علوم تشکیل شده بود درباره مفهوم استعلا در اندیشه های صوفیانه برای اساتید دانشکده پزشکی و گروهی از روانشناسان داشته باشم. پذیرش دعوت به جرات بسیار چالش برانگیز بود چرا که نمی دانستم چگونه این جنین موضوعی را برای پزشکان ارائه دهم. به هر حال سخنرانی با عنوان زیر با استقبال همراه شد. در این بحث وجه تمایزی میان اندیشه های صوفیانه شریعت مدار و اندیشه های عاشقانه که با شعر و موسیقی و رقص همراه است برقرار کرده و اصالت را به رهیافت دومی دادم. به همین دلیل تصمیم گرفتم بخشی از آنرا به موضوع پایانی این فصل اضافه کنم

باز ایستاده و یا به فضای چانه زنی برای گروه های ذینفوذ و شکل گیری روابط قدرت تنزل یابد. در این ارتباط، حقیقت تعیین کننده ای که می تواند فضا و محتوای دمکراسی را تعریف کند، همان تصور عشق به هم نوع برورای مرزها و محدودیتهای فرهنگی و هویتی است. این بدان معناست که در حیطه مشارکت برای اهداف متعالی اجتماعی، هرگاه انگیزش اصلی شرکت کنندگان بر مبنای دوست داشتن و عشق ورزیدن به هم نوع باشد، می تواند علاوه بر تحقق آمال و اهداف اجتماعی مورد نظر، شرایط لازم برای سفر معنوی عاشق به سوی معشوق را نیز تأمین نماید.

در این منظر، عقیده صوفیانه عشق متقابل الهام بخش تعهدی عمیق برای مشارکت برای منافع اجتماعی است. کشاندن مفهوم عشق به پهنه عمل اجتماعی، که می توان آنرا در ردیف "حسن به معنی زیبایی هدف اجتماعی قرارداد، نه تنها انگیزه افراد را برای جستجوی عدالت عمیق تری سازد، و بواسطه آن عشق به یکدیگر را به عنوان پایه روابط و نهادهای اجتماعی قلمداد می کند، از همه مهمتر شایستگی های اجتماعی عاشق را برای رسیدن به معشوق نیز در عمل اجتماعی به نمایش می گذارد. در این تفسیر اجتماعی از عشق است که عرفان می تواند پیوندهای خویش را با جامعه برقرار سازد. و همین پیوند است که عشق را به عمل زیبایی شناسانه حسن می کشاند. در واقع، عشق عملکردی دوسویه از خود به نمایش می گذارد. از یک سو، عشق به هم نوع را به رفتارهای اجتماعی کشانده و آنرا به لحاظ معنوی نهادین می سازد. از سوی دیگر با آمیختن به رویه های اجتماعی عدالت جویانه سفر معنویت گرایانه به سوی معشوق را از انتزاع به عالم واقعی فرا می خواند. بنابراین اندیشه های عرفانی خود را جایگاهی اجتماعی و در جهت عشق به هم نوع قرار می دهند. این رویه های عاشقانه مفهوم حسن را از محدودیتهای پالایش روح و روان فردی فراتر برده و آنرا بعنوان رویه ای اجتماعی برای پالایش روح جامعه سرلوحه عمل قرار می دهد.

اندیشه های صوفیانه، خواه از جانب دیدگاه های معنوی شهودی سرچشمه گیرد، و خواه ریشه های خود را به نظریه های عارفانه دیگر اندیشه های ابراهیمی، می تواند تجربه شخصی ادراک عشق درونی را از طریق تجربه اجتماعی با سایر نظام های معنویت گرایانه مانند جهان بینی های بومیان، و یا حتی معنویت گرایی عام و بدون ارجاع به هرگونه دستگاه مذهبی به اشتراک گذارد. در تقاطع این عالم درونی و بیرونی است که اندیشه های عرفانی می تواند دین خود را در سیاست گذاری و مدیریت عمومی ادا نماید. هر چند که در ادبیات صوفیانه رمز و راز ایمان به عنوان سفری معنوی برای وصول روح به نهایت زیبایی تعبیر شده است. ولی اندک تاملی در خصوص ماهیت این سفر، این واقعیت را روشن می سازد که وصول زیبایی در همین جهان واقعی و در راستای فرایندها و رفتارهایی حاصل می شود که بتواند روح حیات اجتماعی را تلطیف نماید. عاشق همان بازیگر اجتماعی و معشوق همان روح معنوی اجتماعی است که به حیات انسانی معنای با هم بودن و به یکدیگر عشق ورزیدن را افاده می کند. "تا زمانی که ایمان نیاورید وارد بهشت نخواهید شد، و تا زمانی که یکدیگر را دوست نداشته باشید نمی توانید ایمان داشته باشید. پس همدیگر را دوست داشته باشید و با صلح و صفا با یکدیگر زندگی کنید". تنها از طریق عشق به هم نوع خویش می توان خود را مهمی عزیمت به معشوق نمود. این مسیر معنوی در اعماق روح، به طور وضوح می تواند روح دمکراسی

140 A hadith by the prophet admits this argument: " لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّىٰ يُحِبَّ لِأَخِيهِ أَوْ قَالَ: "None of you will have faith until he loves for his brother what he loves for himself". Sahih Muslim 45. Similarly " مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُزَخَّرَ عَنِ النَّارِ وَيَدْخُلَ الْجَنَّةَ فَلْيُذَرِكْهُ مَيْبُتُهُ وَهُوَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْتِي إِلَى النَّاسِ مَا

توضیح دهد. در اینجا توضیح مختصری پیرامون ادراک صوفیانه عشق فرا- فرهنگی شاید بتواند به غنای بحث اصلی این نوشتار کمک کند.

مفهوم عشق نقشی اصلی در اندیشه های صوفیانه ایفا می کند چراکه عشق می تواند با زنگارزدایی از روح عاشق را شایسته دریافت پیام معشوق سازد. لذا مانند جرقه ای است که شعله های عشق الهی را در روح معشوق شعله و رساخته، آلودگی نفس را می سوزاند تا روح بتواند حضور زیبایی مطلق را تجربه نماید. این تجربه ای مستقیم است که از قلب عاشق وارسته آغاز و سپس ازمزهای دانش اجتماعی عبوری کند. بنابراین، هستن فرد باید در شعله عشق جلا یابد تا بتواند مقام حضور را ادراک کند.

صوفیان بر این باورند که عشق تنها درمان برای نفس خودپرست، برای غلبه برداعیه جسور خویش انگاری، و آتشی برای سوزاندن همه ناخالصی هاست. حتی عقلانیت قائم به ذات و خودآگاهی ماهیتی دنیوی داشته و از همین روی حدوئی، محدود به خود ادراکی، وفانی می باشند. اما عشق همواره به عبور از نفس خویش، و از هر محدودیتی که فاصله و یا مانعی برای رسیدن به معشوق ایجاد می کند، فرا میخواند. خداوند همواره فرا می خواند باز آ. ما کاروان ناامیدی نیستیم. بیا، حتی اگر صد بار عهد خود شکستی، باز آ. با این وجود، افقهای فضل او هنگامی پدیداری شود که مؤمن غبار خودخواهی را از روح خود پاک کند تا به آینه ای تبدیل شود که بازتاب عشق الهی است. بنابراین، معشوق به تأمل عمیق، دعا، ژرف اندیشی، مکاشفات روحی، و در عشق شعله ور شدن نیاز دارد تا از محدودیت های نفس خود فراتر رود. باید همواره از درون تلاش کند تا با سوزاندن خویش در آتش ابدیت، مسیر را پیدا کند. باید از اعماق درون بفهمد که چگونه به لوحی تبدیل شود که نامه های عشق بر آن نوشته شود، اندازه کافی در اعماق خویش غوطه ور گردد تا عمق کائنات را دریابد، و برای یافتن اسرار یابد دریچه روح او به گستره ای عرفانی باز شود تا ندای بیا بیا را از افق پرشکوه الهی دریافت کند.

بیا بیا که شدم در غم تو سودایی	در آ که به جان آمدم ز تنهایی
عجب عجب که برون آمدی به پرسش من	بین بین که چه بی طافتم ز شیدایی
بده بده که چه آورده ای به تحفه مرا	بنه بنه بنشین تا دمی بر آسای
مرو مرو چه سبب زود زود می بروی	بگو بگو که چرا دیر دیر می آیی
نفس نفس زده ام ناله ها ز فرقت تو	زمان زمان شده ام پرخ تو سودایی
مجو مجو پس از این زینهار راه جفا	مکن مکن که کشد کار ما به رسوایی
برو برو که چه کژ می روی به شیوه گری	بیا بیا که چه خوش می خرمی به رعنائی

حدیثی زیبا در اندیشه های عرفانی اوج عشق و تجربه آن در عالم عینی و اجتماعی را به معرض نمایش می گذارد. هر کسی که در جستجوی عشق الهی است، باید همیشه در زندگی واقعی اجتماعی فرهنگ عشق و زیبایی را تحسین نموده و همواره ندای بیا بیا را در قالب نقش اجتماعی خویش برای

Whoever would love to be delivered from the Hellfire and entered into Paradise, then let him die with faith in Allah and the Last Day, and let him treat the people the way he would love to be treated. Sahih Muslim 1844.

دوست داشت دیگران تجربه نماید. "خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد". این بدان معناست که خداوند زیبایی مطلق را دوست دارد از آنجا که همه عالم خلقت در تصویب زیبایی مطلق او ایجاد و شکل گرفته است، زیباپرست نیز متعهد به این زیبایی در عمل و رفتار اجتماعی است. این معنویت گرایی دو وظیفه را ضروری می‌سازد: وظیفه پالایش روح در درون، و مسئولیت بهبود خویش در بیرون. این بدان معنی است که صوفیان هرگز روح خود را برای دنیای فانی معامله نمی‌کنند. خود را نه با تقدیس قدرت های دنیایی و نه آرزوی بهشت در ارتباط می‌بینند چرا هیچ نوع دوگانگی در روحیات عارفانه قابل تصور نیست. بلکه پاکسازی روح و بازگشت به وفاداری مومنانه رفتار و زندگی عارفانه را در حیطه عمل اجتماعی هدایت می‌نماید.

در اینجا است که نفوذ اندیشه‌ها و باورهای صوفیانه برای دموکراسی قابل درک می‌شود. باورمندان به عالم معنوی مواضع و قدرتهای دنیوی را رها کرده و هرگز روح خود را برای منافع زودگذر قربانی نمی‌کنند زیرا می‌دانند هیچ دنیای قابل اندازه‌گیری برای معاوضه با منویت عشق و ورزی وجود ندارد. مهم‌تر از همه اینکه با وظیفه پاکسازی روح خود، و ارتباط دادن آن به بهبودی شرایط اجتماعی، به نیازهای محیط خود پاسخ می‌دهند. این امر مستلزم آن است که آنها در مرکزیت حیات اجتماعی معنویت الهی رادریابند. آنان هرگز وانمود نمی‌کنند که مومنانی واقعی هستند، از ظاهر بیزارند، و خدای خود را به لحاظ ترس و یا دریافت پاداش ستایش نمی‌کنند. آنها هرگز خود را در صومعه‌ها، خانقاه‌ها، و معابد منزوی نمی‌کنند چرا که برای آنان امر قدسی نمی‌تواند به محدوده‌های ساختاری ناآگاهانه و یا قشری مابانه دستورات و اوامر و نواهی تنزل داده شود. نمی‌تواند در برابر روابط و نظامهای ناعادلانه بی تفاوت باقی بماند. بلکه قاطعانه از الگویی از زندگی دفاع می‌کنند که در پاسخ به عشق تعریف می‌شود. این پیام قدرتمند نگاه معرفت‌گرایانه برای مشارکت عمومی در فضای دموکراتیک تصمیم‌گیری است. در حالی که نظریه‌های دموکراسی مشورتی و وظیفه اخلاقی برای عدالت اجتماعی را انگیزه اصلی شکل‌گیری فضای عمومی مشارکت می‌دانند، معنویت‌گرایان تنها وظیفه عشق فرا-فرهنگی را بعنوان تنها انگیزش خود برای مشارکت در فرایند دموکراسی می‌ستایند. آنها با عبور از منافع شخصی، همگان را دعوت می‌کنند تا عشق، و بواسطه آن تنظیم رفتار خود زیر سایه حسن و زیبایی پرستی، بعنوان روح هرگونه همکاری مشترک برگزینند. دلیل ساده این فراخوان این است که اندیشه صوفیانه جز خدا را نمی‌بیند و برهنوع انگیزش دیگری ترجیح می‌دهد. در پرتو همین باورمندی است که پیامدهای اجتماعی و سیاسی نشریه‌های صوفیانه قابل توضیح است. به نظر آنان مفهوم عشق و زیبایی متعلق به هیچ دین و گروه خاصی نیست. مسیر عشق نیز منحصراً در اختیار داعیان دین و مذهب قرار ندارد. عاشقان با تجربه مستقیم زیبایی و کمال همه در سفری معنوی هستند که سمت و سوی آن فقط توسط زیبایی مطلق تعیین می‌شود. همه از سرچشمه‌های همان خرد ازی می‌نوشند که جام خود را به یهودیت، مسیحیت، اسلام، زرتشت، آیین هندو، بودایی، اقوام اولیه، و همه تشنگان جام عشق ارایه کرده است. اینچنین مفهومی از عشق مایه زلال طرح‌های همکارانه برای دستیابی به اصول خیر و منافع اولیه را شکل می‌بخشد. تنها عشق به همنوع است که معنویت‌گرایان را گرد هم آورده و آنان را برای تاسیس محیطی اجتماعی بر اساس زیبایی پرستی و حسن بر می‌انگیزد.

چه تدبیرای مسلمانان که من خود را نمی‌دانم
نه ترسا نه یهود من، نه گیرم نه مسلمانم

نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم
 نه از کان طبیعیم، نه از افلاک گردانم
 نه از خاکم، نه از آیم، نه از بادم، نه از آتش
 نه از عرشم، نه از فرشم، نه از کونم، نه از کانم
 نه از هندم، نه از چینم، نه از بلغار و سقسینم
 نه از مُلک عراقینم، نه از خاک خراسانم
 نه از دنیا، نه از عقی، نه از جنت، نه از دوزخ
 نه از آدم، نه از حوا، نه از فردوس و رضوانم
 مکانم لامکان باشد، نشانم بی نشان باشد
 نه تن باشد نه جان باشد، که من از جان جانانم
 دوئی از خود بَدَر کردم یکی دیدم دو عالم را
 یکی جویم یکی دانم یکی بینم یکی خوانم
 هُوَالاَوَّلُ هُوَالْآخِرُ هُوَالظَّاهِرُ هُوَالْبَاطِنُ
 به جز یا هو ویا مَن هو کسی دیگر نمی دانم^{۱۴۳}

اینگونه اعتقادات معنویت گرایانه، ابعاد اجتماعی عمیق و بی نظیری درسراسر حیات بشریت
 گسترده است که گواه آن زیبایی پرستی، عشق لایتنهای، و حضور در همه ابعاد زندگی. به این ترتیب،
 معنویت گرایی فقط محدود به عرفان و تصوف برحاسته از اسلام نیست. بلکه هم آنهایی که همواره
 در جستجوی زیبایی مطلق بوده اند و راه وصول آنرا در عشقی فرا- فرهنگی دنبال کرده اند، همه
 معنویت گرا بوده، و همه آنان بازیگری اجتماعی برای حیاتی جمعی را گواه عبور به سوی معشوق می
 جویند. معنویت گرایی بعنوان فراخوانی به تجربه مستقیم خداوند، از افق های محدود دینی، مسلکی،
 فرقه ی، قومی، و فرهنگی عبور کرده و راه خود را به سوی لایتنهای بازی گشاید. آنان بر این باورند که
 همه افق های معنوی برای تعیین حیات و عاملیت انسانی به جامعه عاشقان شکل می بخشند. تصور
 کنید که مولانا جلال الدین محمد بلخی چه زیبایی پیام را برای انگیزش به خیر و منافع عمومی به
 تصویر کشیده است.

اینگونه اعتقادات معنویت گرایانه، ابعاد اجتماعی عمیق و بی نظیری درسراسر حیات بشریت
 گسترده است که گواه آن زیبایی پرستی، عشق لایتنهای، و حضور در همه ابعاد زندگی. به این ترتیب،
 معنویت گرایی فقط محدود به عرفان و تصوف برحاسته از اسلام نیست. بلکه هم آنهایی که همواره
 در جستجوی زیبایی مطلق بوده اند و راه وصول آنرا در عشقی فرا- فرهنگی دنبال کرده اند، همه
 معنویت گرا بوده، و همه آنان بازیگری اجتماعی برای حیاتی جمعی را گواه عبور به سوی معشوق می
 جویند. معنویت گرایی بعنوان فراخوانی به تجربه مستقیم خداوند، از افق های محدود دینی، مسلکی،
 فرقه ی، قومی، و فرهنگی عبور کرده و راه خود را به سوی لایتنهای بازی گشاید. آنان بر این باورند که
 همه افق های معنوی برای تعیین حیات و عاملیت انسانی به جامعه عاشقان شکل می بخشند. تصور
 کنید که مولانا جلال الدین محمد بلخی چه زیبا این پیام را برای انگیزش معنویت گرایانه برای خیر و
 منافع عمومی به تصویر کشیده است.

گم شدن در گم شدن دین منست
نیستی در هست آیین منست
تا پیاده می‌روم در کوی دوست
سبز خنگ چرخ در زین منست
چون به یک دم صد جهان واپس کنم
بنگرم گام نخستین منست
من چرا گرد جهان گردم چو دوست
در میانه جن شیرین منست

فصل ششم:

حقوق بشر و خیر عمومی در لیبرالیسم اجتماعی

چکیده

قرن نوزدهم صرف نظر از اینکه به عصر شکوه ویکتوریایی معروف است، که بی تردید انتقادات بسیار جدی در باره معنی و ابعاد شکوه مند بودن و نیز سیاستهای استعماری نسبت به آن وجود دارد، در واقع آغاز عصری است که در آن مکتب اقتصادی لیبرال با چالش های عمده ای مواجه شد. از یکسو، سوسیالیسم آرمانگرایانه و مارکسیسم مبانی نظری و نیز سلطه انحصاری لیبرالیسم اقتصادی بر منابع و روابط اجتماعی تولید به چالش کشیدند. از سوی دیگر، خود مکتب لیبرال از سرچشمه های کلاسیک خود فاصله گرفته و به دو جریان نولیبرالیسم و لیبرالیسم اجتماعی انشعاب پیدا کرد. علت اصلی این انشعاب و نیز ظهور مارکسیسم، وجود جامعه به شدن طبقاتی قرن نوزدهم و فقر گسترده و عمیقی بود که در متن و مرکز دوران ویکتوریایی بوجود آمده بود، و با امپریالیسم بریتانیا بر عمده نقاط جهان از جمله آفریقا همراه بود. فقرمهلک طبقات عمده ای از مردم در جوامع سرمایه داری وقت که در آن اندیشه های آزادی خواهانه و تقاضا برای برابری به اوج خود رسیده بودن، این پرسش را برای بیشماری از متفکران آن زمان ایجاد کرد که چرا نظام لیبرال علی رغم تکیه به مفاهیم متعالی انسانی مانند آزادی، برابری، و برادری، جامعه را به زشت ترین اشکال محرومیت، به حاشیه رانده شدن طبقات کارگری، و تقسیم طبقاتی کشانده است؟ برای پاسخ به این پرسش غیرقابل چشم پوشی و اساسی، هم متفکران سوسیالیست آرمانگرا، هم مارکسیسم، و هم بخش عمده ای از آگاهان مکتب لیبرال اندیشه ها را به سوی معنا و مفهوم حق کشانند. واقعا اگر اندیشه های پیشرو آن زمان مانند نظریه آزادی خواهی استوارت میل و یا سرمایه داری اخلاقی و خود-کنترل کننده مورد نظر اسمیت باید در عمل به بهبودی شرایط زندگی و سعادت طبقات کارگری و دیگر محرومان منجر شود، پس چرا جامعه با بالاترین نرخ نابرابری و فقر مواجه است؟ اگر آزادی مفهومی است که باید بتواند مشوقی برای احترام به کرامت ذاتی انسان و حقوق و آزادی های بنیادین او باشد، چرا در عمل ماحصل کار و تلاش کارگران در فرآیند تولید به فرصتهایی برای طبقات مسلط اجتماعی و ثروت اندوزی آنان تبدیل شده است؟ آیا مفهوم حق و آزادی فقط معانی انتزاعی را حمل می کنند که در کتابها و محافل روشنفکری محل بحث و گفتگو می باشند، یا اینکه مفهوم حق باید در شرایط زندگی واقعی مردم تحقق و کارایی داشته باشد؟ اساسا آن مردم کدامین گروه اجتماعی را شامل شده و در جستجوی تحقق آن می باشند؟ چگونه می توان از تفاسیر محدود و مضیق مفهوم حق و دامنه اعمال آن به

¹ Capitalism

^۲ نگاه کنید به فصل اول از کتاب سوم با عنوان نظریه های رادیکال حقوق بشر

³ Neoliberalism and Social Liberalism

⁴ Textually restrictive textual interpretations

جامعه به سوی تفاسیری موسع رسید که با استعانت از آن بتوان حقوق بنیادن طبقات محروم را احیا نمود؟ چه کس یا نیرویی مسئول این تفاسیر متنی و موسع و نیز اجرای آن می باشد؟ آیا مداخله برای پیشبرد حقوق محرومان و ستم دیدگان و برقراری نظام های حمایت اجتماعی از آنان خود به معنی سلب مفهوم آزادی و برابری نیست؟ آیا می توان آزادی و حقوق بشر و دامنه شمول آنها را به ابعاد و زمینه هایی که ریشه در نظریه های اصالت اجتماع پیشرو و موضوع عدالت اجتماعی دارند کشاند تا به نتایج موثرتری برای احیای حقوق محرومان و ستمدیدگان دست یافت؟ اساسا شهروند خوب چه کسی است و چه وظایفی به عهده دارد؟

این فصل به کنکاشی در آثار توماس هیل گرین که پدر معنوی و روشنگرایانه نظام های امروزی لیبرالیسم اجتماعی به حساب می آید، می پردازد. هدف اصلی این است که بتوانیم با تمرکز بر روی تفاسیر موسع مفاهیم حق و آزادی از تنگناهای مفهومی و نظری مکاتب لیبرال دمکراسی مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد عبور کرده و بدیلی را برای تحقق و اجرای موثرتر حقوق بشر از یک سو، و اهمیت عدالت اجتماعی در مرکز گفتمان حقوق بشر، از دیگر سو، به بحث بگذاریم.

گرین متولد ۱۸۳۶ در ایالت یورکشایر انگلستان و استاد دانشگاه آکسفورد علاوه بر پژوهش های دانشگاهی و تحقیقات علمی گسترده پیرامون ایده آلیزم هگل و سپس آرمانگرایی روماننیک فیخته و نیز ایده آلیزم انگلیسی، تلاشهای فراوانی برای انجام اصلاحات در ساختارهای سیاسی و اجتماعی انگلستان از جمله دستیابی زنان به حق رای انجام داد. علاوه بر این به عنوان عضو شورای شهر آکسفورد انتخاب شد و سپس فعالیتهای خود را در زمینه سیاسی و اجتماعی وسعت داد. نام او همچنان با تلاش برای حل مسائل و مشکلات عصر خویش و نیز مبارزه با بردگی در جنگ داخلی امریکا همراه است. حزب لیبرال فضای مناسبی بود که از طریق آن گرین یکی از مشهورترین اظهارات فلسفی لیبرال خود را با عنوان "قانون لیبرال و آزادی های قراردادی" ارائه داد. علاوه بر این سخنرانی ها و مقالات متعددی در باره ایمان، معرفت شناسی، اخلاق و فلسفه سیاسی، اصول تعهدات سیاسی و مقدمه ای بر اخلاق ارائه کرد. اندک تاملی در آثار و خدمات او نشان می دهد که گرین مصلح اجتماعی سیاسی بنیادشکنی بود که می کوشید اصل استقلال عقلائی انسان را با مفهوم عدالت اجتماعی پیوند بخشد. به همین دلیل هواداران مفهوم آزادی های قراردادی نقطه نظرات او را تجاوز به حریم خصوصی افراد و نقض آشکار آزادی فردی می دانستند.

کلید واژگان: عدالت اجتماعی، تفاسیر موسع، دولت رفاهی، خیر عمومی، فردیت اجتماعی، انصاف، توسعه انسانی، آزادی ها و تعهدات سلبی و ایجابی

۱. مقدمه

⁵ Contextually extensive interpretations

⁶ Social welfarism

⁷ Thomas Hill Green (1836-82)

⁸ Bernard Bosanquet, F. H. Bradley, R. L. Nettleship, and Henry Scott Holland

⁹ Libertarianism

اگر در صدد دریافت چهره روشنی از اندیشه های فلسفی و تاریخی نظریه سیاسی لیبرالیسم اجتماعی معاصر باشیم باید تحقیق خویش را با مراجعه به نظریات تاماس گرین آغاز کنیم. در حقیقت اندیشه های او را نباید فقط و منحصر در حوزه اندیشه فلسفی جستجو کرد بلکه باید در نحوه حیات اجتماعی او تلاش برای تحقق آرمان عدالت اجتماعی و مفهوم واقعی بهزیستی و سعادت انسانی آنگونه که وی آنها را بعنوان پیام های اصلی فلسفه لیبرال توضیح می دهد، دریافت. اندیشه ها و افکار و تلاش های او برای اصلاحات بنیادین در سیستم لیبرال قرن ۱۹ را می توان از طریق پیوستگی فلسفه سیاسی و اخلاق اجتماعی باز یافته و آنرا به معانی عمیق حیات اجتماعی و تعالی انسانی تعمیم داد. علت توجه اش به ضرورت هماهنگی سیاست با اخلاق این است که وی می خواهد مفاهیم فرد گرایی آزادی و حقوق انسانی را در درون واقعیت ها و ساختارهای اجتماعی توضیح داده و چهره انسان را در قاب شهروندی به تصویر بکشد که حقوق خود را در ارتباط با دیگران و در جامعه ای که در آن زندگی می کند، توصیف می نماید. محیط اجتماعی مورد نظر او نیز به مراتب بالاتر و فراتر از تعاملات میان مردم معنا پیدا می کند. بی تردید ارتباط مستقیمی میان این مفهوم اجتماع و محیط طبیعی و هارمونی میان آن دو وجود دارد. او به این مهم توجه داشت که مادامی که اندیشه های سیاسی اقتصاد لیبرال مفهوم انسان را به موجودی مادی و منفعت جو تقلیل می دهند که فقط بر اساس تمایلات طبیعی خود رفتار می کند، اینگونه چهره انسانی از هرگونه معنی واقعی انسان بودن و زندگی شایسته داشتن تهی می باشد. بنابراین باید فلسفه لیبرال را به جایگاه اصلی و رهایی بخش خود بازگرداند تا از طریق آن بتوان انسان را نیز از مسیر خود خواهی و عافیت طلبی رها ساخت. به همین دلیل در مرکز اندیشه های فلسفی سیاسی او مفاهیمی مانند معنا، معنویت، و یا روح و جان انسان ابعاد بنیادین حیات و هستی را تعریف می کنند. این ابعاد عمیق معنوی توانایی بالقوه ای دارند تا ظرفیت و عقلایی انسان را به فهم صحیح و روشنی از حیات انسان و جهان هدایت کنند. در نتیجه انسان را نیز به ماهیت واقعی خود واقف ساخته و به واسطه آن نه تنها خویشترن خویش بلکه همنوعان خود را نیز دوست خواهند داشت. در این نگرش اخلاقی معنویت گرایانه عقل انسان قادر خواهد بود که صدای وجدان را در اعماق درون خود شنیده و در عرصه اجتماعی خود را با آن صدا هماهنگ ساخته و در مسیر عدالت خواهی گام بردارد. به همین دلیل وجدان چیزی دیگری مگر حضور خداوند در هستی انسان و همه جهان نیست. به همین دلیل مردم همواره باید خشک اندیشی و تعصبات مذهبی را به این دلیل که در تضاد با وجدان انسانی بوده و او را از مسیر عدالت خواهی جدا می سازد، به چالش بکشند.

چالش عمده فلسفی و اجتماعی که تاماس گرین در برابر فلسفه اصالت سودگرایی قرن ۱۹ انگلستان قرارداد تفسیری متفاوت از انگاره و آرمان های فلسفی را به جامعه آن روز معرفی نمود که پایه های لیبرالیسم اجتماعی امروز را شکل بخشید. در حقیقت با تفسیری نوین و متفاوت از لیبرالیسم، گرین میخواست این پیام را به ذهن انسان متبادر سازد که لیبرالیسم باید واقعاً و حقیقتاً انسان را از همه خشک اندیشی ها و جزمیت رها سازد. لیبرالیسم واقعی فلسفه ای از حیات اجتماعی و سیاسی است که می تواند از محدودیتهای اندیشه های مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد فراتر رفته و با اهتمام ورزیدن بر ضرورت های حمایت اجتماعی و رفاه مردم، در جهت استقرار عدالت اجتماعی لحظه ای درنگ نمی کند. لیبرالیسم اجتماعی مفاهیم آزادی و حق را با ابعاد واقعی اجتماعی آنها و در نتیجه با مفاهیم عدالت خواهی و عدالت جویی به عنوان پیام اصلی مفهوم خیر عمومی پیوند می دهد. به این ترتیب، لیبرالیسم اجتماعی با یادآوری ضرورت هماهنگی در بدنه و محتوای جامعه مفاهیم فردگرایانه آزادی و حق را با هنجار های جمعی و اعتقادات مبتنی بر همکاری برای سرنوشت جمع و خیر عمومی را به هم آمیخته و فلسفه اجتماعی سیاست گذاری متفاوتی را معرفی می کند که در آن آرمان های آزادی و حق

در مسیر پیشبرد و معطوف به عدالت اجتماعی قرار می‌گیرند. به همین دلیل لیبرالیسم خاص توماس گرین را باید در رابطه متقابلاً پیش برنده حق و مسئولیت، آزادی و تکلیف، و فرد و جامعه توضیح داد. این فلسفه اجتماعی با فراخواندن به ضرورت رهاشدن از محدودیت‌های عافیت طلبانه اندیشه های اقتصادی سرمایه داری، موضوع رهایی بخشی فرد را با گشایش اجتماعی برای پذیرش آن رهایی بخشی پیوند دهد.

این تفسیر نوین از فلسفه لیبرالیسم در حقیقت ادامه راهی بود که پیشتر و در اعتراض به اندیشه‌های اصالت سودگرایی اقتصاد سرمایه داری قرن نوزدهم انگلستان توسط استوارت میل شروع کرده بود. هدف این بود که عاملیت اخلاقی گمشده در فرضیه های لیبرالیسم مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد بازاحیاشود. نوآوری خاص لیبرالیسم اجتماعی را همچنین می‌توان از نقطه نظر چالشی که در برابر فلسفه اصالت قرار می‌دهد نیز مورد توجه قرار داد. لیبرالیسم رایج و مسلط عصر انقلاب صنعتی و دوره ویکتوریایی قرن نوزدهم، که هنوز هم انگاره های آن در جهان امروز حاضر است، این بود که عاملیت انسانی را تابعی بر منطق بازار آزاد و سودگرایی تلقی می‌کرد. در عین حال این اندیشه را مورد عنایت و قبول مردم قرار می‌داد که هدف لیبرالیسم اصالت سودگرایی رساندن اکثریت مردم به خوشبختی است. به همین جهت در مرکز و ماهیت دستورالعمل اقتصادی و سیاسی خوش اندیشه های اخلاقی خاصی را معرفی می‌نمود که با تأمین خوشبختی مردم ارتباط داشت. در این نگرش عدم برخورداری از آزادی مانعی عمده و اساسی در برابر رفاه و آسایش مردم تلقی می‌شد. بنابراین نوعی معضل اجتماعی به حساب می‌آمد که می‌بایست با کمک تعاملات آزاد برآن غلبه کرد. این فلسفه اخلاقی خوشبختی مردم را از پای بست به برخورداری از آسایش مادی و مالی منوط نموده و آنرا منبع اصلی تأمین خیر عمومی معرفی می‌کرد. به سخن بهتر فلسفه حیاتی را معرفی می‌کند که بر پایه حساب و کتاب عافیت طلبانه تعریف شده و تایید اخلاقی خود را نیز از تمایلات طبیعی برای تأمین خوشبختی و دوری از رنج و درد می‌گیرد. از این روی هر آنچه که رنج‌های بشری را به حداقل ممکن رسانده و زمینه زندگی پر نشاط و خوشبختی برای مردم را فراهم آورد، در ذات خویش نه تنها اجتناب ناپذیر بلکه ضروری و اخلاقی است. از همین روی فلسفه لیبرال باید همواره خوشبختی مردم را هدف غایی خود قرار دهد. این هدف امری نیک و اجتناب ناپذیر است چراکه از یک سو در هماهنگی با طبیعت انسانی است و از دیگر سو با موازین اخلاقی سازگاری تام داشته و در نهایت شرط لازم شکل‌گیری جامعه آزاد و سالم می‌باشد. در این نگرش، مفاهیم آزادی و جامعه پیوند سلسله مراتبی متاخر و متعاقب به خود می‌گیرند. به این معنا که تعریف جامعه سالم به استقلال آزادی در جامعه منوط می‌شود. این چنین رویکرد اخلاقی به آسانی با افکار و باورها و آرمانهای انسانی می‌آمیزد در عین حال چارچوب های فکری و نظری محکمی برای سیاست‌گذاری و مدیریت فراهم می‌آورد.

آنچه که موضوع نتیجه و آینده سیاست‌گذاری فلسفه لیبرال اقتصادی سرمایه داری را از نقطه نظر گرین چالش برانگیز می‌سازد این واقعیت است که در آن مفهوم فردگرایی خوشبختی به عنوان منبع اصلی منافع جمع و عدالت اجتماعی و نیز محوریت تعاملات قرار می‌دهد. در نتیجه این نگرش مفاهیم عدالت اجتماعی و خیر عمومی به حاشیه سیاست‌گذاری اجتماعی کشیده می‌شوند. این همان چیزی است که امروزه آزادی خواهی و برخورداری از حق را به آرمان جهانی مبدل ساخته و فرد را مبنای قضاوت در خصوص مفهوم خوشبختی و جامعه سالم معرفی می‌کند. اصل و بنیاد این نوع اندیشه لیبرال نیز این است که آزادی اسباب ضروری دستیابی به جامعه آزاد است. یعنی جامعه ای که در آن فرد می‌تواند خوشبختی خود را سرلوحه همه امور و رفتارهای خویش قرار داده و برای دست یابی به آن به عنوان اندیشه ای به لحاظ اخلاقی مشروع و صحیح و همچنین ضرورتی حیاتی برای

زندگی، بکوشد. در پرتو این گونه استدلال های اخلاقی مجاب کننده، خوشبختی اکثریت باید هدف نهایی فلسفه لیبرال باشد و دستیابی به این فلسفه نیز هنگامی امکان پذیر است که مردم بتوانند برای پیشبرد بهروزی خویش به نحوی آزادانه رفتارهای اجتماعی خود را تعیین و تعریف نمایند. به همین دلیل، دستیابی به آن هدف غایی، یعنی تلاش برای رضایت خاطر و احساس خوشبختی، ضرورتی اخلاقی و اجتناب ناپذیر است که با طبیعت انسانی نیز سازگار می باشد دقت داشته باشیم که چگونه این نظریه اخلاقی توضیح دهنده دستیابی به خوشبختی و دوری از درد به عنوان هدف نهایی زندگی می تواند به شرایطی بیانجامد که به موجب آن رقابت برای تامین رضایت خاطر جامعه را نه تنها به نابرابری می کشاند بلکه مفاهیم متعالی حیات و هستی را نیز به پایین ترین سطوح مادی و حیوانی تقلیل می دهد. این تفسیر محدود و تقلیل گرایانه فلسفه لیبرال مورد اعتراض اصلی توماس است. به نظر او همچنان که پیش تر نیز توسط استوارت میل توضیح داده شده بود، خوشبختی آنی نیست که تنها از طریق رضایت خاطر و بر پایه تامین نیازهای صرف مادی انسان تعریف شود. بلکه مفهوم خوشبختی باید با سعادت انسان یعنی زندگی و تلاش برای معاش تحت فرمان عقل عملی و به گونه ای هماهنگ با کل مفهوم حیات، تعریف شود. منظور این است که خوشبختی با حالتی از خوب بودن و سرشار از سلامتی و سعادت تعریف شود. مفهوم لیبرالی خوشبختی که آزادی های فردگرایانه برای تامین نیازهای فردی را اساس سنجش و قضاوت درباره رضایت خاطر معرفی می کند، نمی تواند به عنوان تنها راه برای دستیابی به سعادت انسانی تلقی شود. در واقع، نظریه تقلیل گرایانه لیبرالیسم انحرافی است از رفتار و اقدامات صحیح برای دستیابی به سعادت انسانی. این پیامی است که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخین آنرا توضیح داده بود "تصور براین است که هر مهارت و یاهر پرستشی، و به همین ترتیب هر عمل و انتخاب منطقی، در راستای اهداف خوب می باشند. بنابراین مفهوم خوب بودن به درستی به عنوان هدفی یکسان برای همه توصیف شده است". اما روشن است که بین اهداف و مقاصد مردم و راه های دستیابی به آنها تفاوتی وجود دارد. برخی از اهداف دربرگیرنده فعالیت ها هستند، در حالی که برخی دیگر نتیجه و برآیند آن فعالیت ها می باشند. "اینگونه نتایج از نظر ماهیت بهتر از فعالیت ها می باشند" (۲۰۱۲ ص ۹).

این واقعیتی مختوم و غیرقابل اجتناب است که هر کسی به رسیدن به اهدافی در زندگی خویش معطوف است. ولی تفاوت هایی میان آن اهداف و چگونگی دستیابی به آنها وجود دارد. ارسطو توضیح می دهد که آن هدفی دارای ارزش انسانی است که در هماهنگی با عقلانیت تعریف و تعیین شده و به رفتار فاضلانه اجتماعی ختم شود. فعالیت های مبتنی بر سعادت انسانی آنها هستند که به رشد و تعالی انسان کمک نموده آنها را به سوی زندگی فاضلانه هدایت کند. بنابراین خوشبختی واقعی آنی است که انسان را به سوی هدفی خیر هدایت کند. در پناه تعالی انسانی است که اهداف ارزش پیدا می کنند. این امر در شرایطی اتفاق می افتد که فرد بتواند تعادلی میان خواسته های خویش و خیر عمومی برقرار سازد. به این منظور برای تامین سعادت خویش همواره اندیشه می کند که کدامین روش را در زندگی اجتماعی برگزیند که ضمن فراهم آوردن مفاهیم فردگرایانه روح انسان او را نیز تعالی بخشد.

¹⁰ Hedonism or the hedonistic ethics

¹¹ Aretê – virtue or excellence

این گونه تفسیر اجتماعی از فلسفه لیبرال را به سختی می توان با اخلاق کانتی و تکیه او بر اوامر حتمی توضیح داد. ولی بی مناسبت نیست برای درک بهتر نظریه لیبرالیسم اجتماعی، و به گونه‌ای بسیار کوتاه سعی کنیم تفسیر اجتماعی ارسطوگونه لیبرالیسم را که توسط توماس گرین ارائه شده است، با مفاهیم کانتی اخلاق وظیفه درارتباط قراردهیم. علت برقراری این ارتباط نیز این است که به موجب آن می توان مفاهیم به حاشیه رانده شده ولی ضرورت حیات اجتماعی را به صحنه اصلی تعاملات و تصمیم گیری ها را بازگردانیم. کانت پیشنهاد می کند که شخصیت انسانی باید بر اساس حکم مطلق عقل تعریف شود. این عقلانیتی است که به موجب آن همه مردم باید رفتار اجتماعی خود را تابع این قانون طلایی "با دیگران انگونه رفتار کن که می خواهی با تو رفتار کنند"، باشد. بنابراین رسیدن به آزادی ها و حقوق باید همواره تابعی از قانون طلایی و جهانشمول فوق باشد. منظور این است که هرانسانی بدون استثنا بتواند در پی دستیابی به اهداف خود تلاش نموده ولی به موجب همان قانون دیگران را نیز همانند خود تلقی نماید. براساس این نگرش کانتی رفتار اجتماعی است که مفاهیم حق و آزادی به گونه‌ای تعریف و تفسیر می شوند که قانون جهانشمول آنرا تایید و تصدیق نماید. اینگونه است که این چنین مفاهیم متعالی و آرمان گرایانه حق و آزادی ابعاد اجتماعی و قابل تعقیب پیدا کرده و بر رفتار اجتماعی مردم تاثیر می گذارد. این چنین تفسیر زیبا و عمیقی از مفهوم آزادی در دستیابی به اهداف زندگی ماهیت خود پرستانه نظریه های لیبرال اصالت سود را که هدف غایی زندگی را خوشبختی مادی تعریف می کنند، به گونه ای قانع کننده به چالش می کشد. در نتیجه مانع از آن می شوند که مفاهیم حقوق و آزادی در محدوده الزامات اخلاقی خودسرانه و تفسیر کننده اسیر باقی بمانند.

لازم به یادآوری است که اهداف زندگی می توانند به اهداف اصلی و غیرقابل انکار و اهداف فرعی و با درجه اهمیت کمتر تقسیم شوند. تلاش برای خوشبختی و تامین رضایت خاطر بی تردید هدفی مطلوب و پسندیده و به لحاظ اخلاقی و مشروع می باشد ولی نباید این چنین مفهومی را از زاویه دید محدود و مبتنی بر نیازهای مادی تفسیر نمود. هدف اصلی سعادت‌مندی و شکوفایی است. تامین نیازهای طبیعی تابعی از آن هدف متعالی می باشد. به همین ترتیب حق برخورداری از آزادی برای دستیابی به خوشبختی را نیز نمی تواند به منزله ابزاری برای دستیابی به اهداف فردگرایانه و بریده از سعادت انسان و تعالی او تفسیر شود. بلکه حق برخورداری از آزادی که نیروی اصلی تشکیل دهنده رفتار اجتماعی مردم است نیز باید در پناه تعالی و شکوفایی همه جانبه انسان تفسیر شود. برای دریافت این مطلب که چه نوع رفتارهایی مبتنی بر حق و آزادی می‌توانند به تعالی انسانی منجر شود، باید به لذت عقلانیت، توسعه احساسات و تخیلات عمیق انسانی، و تعمیق احساسات اخلاقی توجه داشت. هماهنگی میان این مقوله‌های اهداف زندگی مشروعیت و ماهیت رفتار فرد و هماهنگی آن با خیر عمومی را نیز توضیح می دهد چرا که هرگاه انسانیت به شکوفایی برسد منافع اجتماعی در پناه آن تامین خواهد شد. ولی هرگاه به دنبال سطح پایین از رضایت خاطر یعنی تامین نیازهای صرف مادی و طبیعی باشیم پیام رهایی بخش فلسفه لیبرال کم رنگ شده و به حاشیه رانده می شود. دلیل آن هم این است که فرد بودن، اهداف، و آرمانهای او را در درون محدوده تنگی از فهم درک معنی رضایت خاطر و احساس خوشبختی ترسیم می کند. این در حالی است که سطوح بالای رضایت خاطر که در برگیرنده تکامل روح و روان و قوای انسانی می باشد می تواند داعیه رهایی بخشی لیبرالیسم، یعنی آزاد بودن و از حقوق بنیادین خود بهره بردن را، تامین نماید. مفهوم آزادی تا جایی می تواند رهایی بخشی لیبرال را تداعی کند که بتواند اندیشه و روح انسان را به مراحل متعالی رهنمون سازد. این نوع مفهوم حق برخورداری از آزادی به فرد ویژگی خود کنترل کننده و نیکوکارانه ای را می‌دهد که به موجب آن زندگی او در مسیر پیشبرد خیر عمومی و منافع جمع هدایت می شود.

پیام های فرجام گرایانه نگرش لیبرالیزم اجتماعی نسبت به پیام‌های غایت شناسانه ای که از سوی فلسفه لیبرالیزم مبتنی بر بازار آزاد معرفی می‌شود، نیز قابل توجه می باشد. فلسفه سرمایه داری ریشه های عمیقی در مفهوم فراخوان الهی برای معاش و تلاش برای ارتقاء وضع موجود دوانده است که از سوی خداوند بر عهده انسانها فرض شده است. طبق این اصل که برخاسته از آرای پروتستان می باشد، تلاش برای زندگی بهتر برای خود و خانواده امری مقدس است که از سوی خداوند در اختیار انسان قرار می گیرد. در واقع این فراخوان معیاری برای ارزیابی ارزیابی انجام وظیفه و وظیفه مذهبی در امور دنیوی بوده و به عنوان بالاترین شکل فعالیت اخلاقی و مذهبی مومنان به مسیح فرض می شد (ویر، ۲۰۰۲). وقتی که به مفهوم فراخوان نگاه می کنیم در می یابیم که این مفهومی نوین است که در تمدن های پیش مدرن حضور نداشته است. بنابراین با ظهور انسان مدرن و عصر مدرن یا به عرصه حیات گذاشته است. براساس این اصل مذهبی - اخلاقی فرد مومن به مسیح باید همواره در جهت ارتقای شرایط زندگی خود در جهان عینی تلاش کند تا فرایض مذهبی او نیز مورد قبول خداوند قرار گیرد. برخلاف سنت های پیشین رهبانیت که وظیفه مومن را فقط در عبادت و دوری از دنیا برای دریافت اجر اخروی می دانست، از نقطه نظر مذهب پروتستان انجام وظیفه برای بهبود شرایط زندگی در درون همین امور دنیایی بالاترین ارزش اخلاقی را تشکیل می دهد. در حقیقت نظریه فراخوان الهی برای سخت کوشی رویکرد کلیسای کاتولیک نسبت به زندگی دنیوی را دگرگون ساخت. به این معنا که به توجهی به جهان مادی، انزوا، و رهبانیت نوعی خودخواهی و گریز از مسئولیت تلقی شده و در مقابل، کار و سخت کوشی برای بیان بیرونی عشق برادرانه به حساب می آید (ص ۴۱). هرچند که این داعیه به سختی می تواند با باورهای مذهبی توجیه پیدا کند، و حضورش هم در تعاملات

اقتصادی نیروی مهیب نظام سرمایه دار را شکل بخشیده است، ولی چنین توجیه اخلاقی پیرامون فعالیت دنیوی نگرش فرجام گرایانه هنجاری-اخلاقی خاصی را به وجود آورد که روح سرمایه داری مبتنی بر بازار را در کالبد اندیشه های لیبرال دمید.

مشابه این گونه نگرش غایت شناسانه در اندیشه های اسلامی هم به کار رفته است که میگوید از تو حرکت از خدا برکت. یعنی باورمند به مذهب باید خودش را مبنا و معیار ارزیابی فرایض دینی و بازیگری اقتصادی قرار دهد. در اینگونه نظریه ها تلاش برای تامین منافع فردگرایانه با تلاش برای مومن بودن معادل می باشد. این هدفی روشن برای همه مردم است چرا که هرکس می خواهد برکت از سوی خداوند دریافت کند باید در درجه اول برای پیشبرد منافع فردی خویش بکوشد. پی تردید آنچه اینگونه اندیشه ها را توجیه کرده و درنزد مردم مقبول جلوه می دهد همان ماهیت اصالت سود و عقلانیت محاسبه گرایانه پشتیبان آن می باشد.

هرچند در این اندیشه ها فاصله وجدایی میان خالق و مخلوق از طریق کار و تلاش برای بهبود شرایط زندگی از میان برداشته می شود، نگرش اخلاقی محاسبه گرایانه خاصی را بوجود می آورد که در آن فقط منافع فردی معیار و ملاک رفتار اجتماعی است. با ازمیان رفتن دوگانه گرایی میان خالق و مخلوق، نوعی جدید و پنهانی از دوگانه گرایی به وجود می آید که فرد را در مقابل خیر عمومی قرار می دهد. مشکل این است که هرچند حرکت مشروع و منطقی فرد و خود-یارانه فرد منبع خیر عمومی فرض می شود، خیر عمومی اصلتهای خود را از دست داده و به تابعی از آن نگرش فردگرایانه تبدیل می شود. این دقیقاً همان چیزی است که توماس گرین آن را با جدیت مورد نقد قرار داده و ماهیت

¹² The principle of calling

خود-اتکاپی آن را با تردید مواجه می‌سازد. مهمترین سوالی که در ذهن او شکل گرفت این بود که آیا این نگرش به حقوق و آزادی می‌تواند عدالت اجتماعی را در جامعه مستقر سازد؟ و یا اینکه اگر مفاهیم خود منفعتی که بر پایه آزادی و مفهومی حق تعریف می‌شوند، مانع برخورداری دیگران از حقوق خود شود، و یا اگر دیگران در شرایطی باشند که اساساً نتوانند به حقوق و آزادیهای خود واقف بوده و یا از آن استفاده برند، آیا این اندیشه‌ها می‌تواند خیر عمومی را در جهت عدالت اجتماعی را به فعلیت درآورد؟ آیا مفهوم خودیاری به عنوان پیام اصلی نگرش‌های فرجام‌گرایانه مبتنی بر محور فرجام‌گرایانه خداوند-بندگان برای برقراری یک جامعه سالم و عادلانه کافی است؟ پاسخ گرین به همه این پرسشها منفی است. برای او هر نوع نگرش غایت‌شناسانه باید در حیطه تعهدات و عمل اجتماعی برای آزادی و رهایی بخشی دیگران و رشد و شکوفایی همه‌جانبه آنان تعریف شود. مفهوم خود-یآوری فقط منوط به ارتقاء منافع فردی نیست، معانی آزادی و حق نیز نمی‌بایست در بیطرفی نسبت به دیگران تعریف شود. بلکه اساساً در جهت توانمندسازی و رها ساختن آنها از همه بر سر راهه شکوفایی انسانی معنا و مفهوم پیدا می‌کند و برای تحقق آن نیز دولت باید شرایطی فراهم آورد که امکان توسعه انسانی میسر باشد. طبیعی است که برای این هدف ناگزیر باید محدودیتهایی به مفاهیم فردگرایانه آزادی و حق به نفع خیر عمومی و با هدف عدالت اجتماعی اعمال شود. بهمین دلیل در کتاب اصول اقتصاد سیاسی، نگاه خود پرستانه خود-یآوری را به دلیل محدود ساختن دامنه توسعه انسانی مایه شرم می‌داند (۱۹۹۹، ص ۱۲۷).

گرین به خوبی آگاه بود که اخلاقیات متعارف علی‌رغم جای پای محکمی که در استدلال‌های لیبرال بازکرده است، و مبانی و پیش فرض‌های خود را نیز با مراجعه به مفاهیم متعالی حق و آزادی توجیه می‌کند، به دلیل اینکه نتوانسته است به استقرار عدالت و احیای حقوق محرومان و ستم دیدگان منجر شود، اعتبار خود را از دست داده است. این نوع اخلاق برخاسته از اندیشه لیبرال حقیقی و با اصالت نیستند چرا که با غفلت نسبت به وجدان شهروندان و تکیه بر عافیت طلبی اجرای عدالت اجتماعی را با موانع جدی مواجه می‌سازد. به همین دلیل باید برای اعتبار نظریه اخلاقی لیبرال به وجدان جمعی به عنوان تنها معیار و ضابطه اعتبار آن مراجعه کرد. اوامر و نواهی هر نوع قانون نیز باید به توسعه انسانی متکی باشد. این رابطه متقابل میان حق و وجدان روشنگر شده می‌تواند جامعه ایده آل و خوب را تحقق بخشد. در اینجا می‌توانیم به خوبی نفوذ کانت را در اندیشه‌های لیبرال اجتماعی در یابیم که میگوید وظیفه را باید فقط به دلیل وظیفه داشتن و به دور از هر نوع حزم اندیشی و یا حساب کتاب انجام داد. "انسان وظیفه را به خاطر خود وظیفه دنبال می‌کند، و به دلیل خوب بودن آن یا تحقق آرمانی نیک خواهانه به آن اهتمام می‌ورزد" (ص ۱۹). این وظیفه از خوب بودن وظیفه سرچشمه می‌گیرد. لذا بر همه انگیزش‌های اصالت سود غلبه می‌کند. یعنی اینکه هر نوع سنجش و داوری نسبت به رفتارها باید بر بنای اصل وظیفه داشتن صورت پذیرد. به همین دلیلی است که گرین همواره موضوع معنی (معانی، معنویت) را در نظام فکری خود برجسته ساخته تا بتواند ماهیت خود-کنترل‌کننده آگاهی و وجدان انسانی را به عنوان معیار داوری توضیح دهد. "دستور کانت: درک و فهم ما طبیعت را می‌سازد. این ممکن است بدین معنا باشد که اولاً، یک اصل معنوی در آگاهی ما از طبیعت و یا جهان واقعی مستتر می‌باشد" (گرین، ۱۸۸۳). این معنی در متن واقعی جهان پدیداری حضور دارد و با مفاهیم انسانی حیات آمیخته است. بنابراین هم پیوستگی معنی و پدیدار، اصالت رفتارها باید براساس آن وظیفه برانگیخته شدن از جانب خود وظیفه توضیح داده شود. "طبیعت خود دلالت بر یک اصل معنوی دارد". این اصل معنوی است که هم انسان را از محدودیتهای فردگرایی رهایی می‌بخشد، و هم او را از جزمیت مفهوم ابهام آلود معنویت نجات می‌دهد. اینچنین معنای عمیق در متن واقعی حیات انسانی ضرورت تعهد به خیر عمومی را اجتناب ناپذیر می‌سازد.

۲. آزادی و معنای حیات

برای توضیح مفهوم اراده آزادی و اختیار برای تصمیم‌گیری و اقدام اجتماعی-سیاسی در اندیشه‌های توماس گرین نمی‌توان باورهای انتقادی او نسبت به مذهب و نهادهای آن در نیمه دوم قرن نوزدهم که وی راز جزم‌گرایی کلیسای انگلستان را ساخته و به سوی نوعی معنویت‌گرایی انسان‌دوستانه و معطوف به عدالت اجتماعی رهنمون ساخت، نادیده بگیریم. ریشه‌های این تحولات مذهبی در اندیشه‌های او را باید تحت تاثیر آرای مذهبی پاک دینان که پیشتر بازتابهای عمیقی بر اندیشه‌های مذهبی امانوئل کانت داشت، بررسی نمود. به نظر او ایمان و عقلانیت همراه با یکدیگر مهمترین تجلی خود را در مفهوم شهروندی پیدا می‌کنند. این نکته‌ای است که می‌تواند فهم روشن‌گرایانه‌ای درباره تعالی انسان را جایگزین جزمیت‌گرایی مذهبی قرار داده و درعین حال عقلانیت را نیز از تبدیل شدن به ابزاری برای توسعه تمایلاتی صرفاً فردگرایانه نیز نجات می‌دهد. درحقیقت گرین می‌کوشید فضایی برای ترسیم چهره از حیات انسانی تعریف نماید که در آن رشد و تعالی انسان هدف نهایی حیات و محور اصل سیاستگذاری‌های اجتماعی و سیاسی می‌باشد. برای این منظور نظریه‌ای از تاریخ را مورد توجه قرار می‌دهد که همانند فرآیندی است که در آن انسان می‌تواند به خود آگاهی و اوج کمال برسد. بنابراین تصور می‌کرد که ایمان مسیحی می‌تواند با رها ساختن خود از جزمیت و خشک‌اندیشی نهادین، در مسیر رهایی‌بخشی باورها و اندیشه مشارکت نماید. از این‌روی عقلانیت نیز به منزله نیرویی است که همگام با تعالی تاریخی انسان به تعالی روح او کمک برساند، لذا نمی‌تواند فارغ از ریشه‌های الهی باشد. این هم‌پیوندی عقلانیت و ایمان باورها گرین را به سوی نوعی معنویت‌گرایی کشاند که در آن عصاره و پیام‌های حیات می‌بایست بر اساس دریافت معنی زندگی ادراک شود. برای او اعتقاد به این مفهوم حیات معنی‌دار می‌تواند در ایمان تبلور یافته و تمایلاتی را در انسان ایجاد کند که به سوی اجتماعی شدن و با دیگران بودن رهسپار شده و درعین حال عالم فراطبیعی که می‌تواند عالم معنا و روح خوانده می‌شود، را نیز تکریم کرده و ارج بگذارد. به همین دلیل عالم معنی‌دار می‌تواند انسان را به بالاترین درجه رشد و تعالی رسانده و طی آن مردم را نیز از محدودیت‌های فهم عادی زندگی رها ساخته و به درجات بالایی از مفهوم حیات برساند که در هم‌پیوندی با مفهوم اجتماع تجلی پیدا کند. این روح است که یافته، عقلانیت را نیز در مرکز هم‌پیوندی خود قرار داده، و انسان را به سوی نگرشی از حیات رهنمون می‌سازد که در آن هستن خود را با بودن با دیگران تعریف کند. به همین دلیل، گرین مانند جان لاک معتقد است که نهادهای مذهبی باید با فضایی سرشار از معنویت همراه باشند که در آن معتقدان بطور داوطلبانه و با اراده آزاد خود‌گردم می‌آیند تا خدای خود را عبادت کنند. بنابراین کلیسا نباید بر اساس رسم و آداب جزئی خشک‌اندیشانه تعریف شود. در مقاله‌ای که "درباره آیین مسیحیت" در سال ۱۸۶۶ انتشار داد کلیسا را به عنوان نهادی برای اعمال سنتهای اقتدارگرایانه آباء کلیسا و نیز لغزش ناپذیری صاحبان آن به چالش کشید (ص ۱۶۲). برای او این تصویری باطل است که هویت مسیحی را باید بر اساس معیارهای کلیسایی توضیح داد چرا که کلیسا محل انتشار اعتقادات جزئی خشک‌اندیشانه‌ای است که نه تنها غیرقابل اثبات می‌باشند، مهمتر اینکه موانعی جدی بر سر راه فهم صحیح از ایمان قرارداده و رستگاری را مخدوش می‌سازند. از همین‌روی، کلیسا باید خود را از هر نوع خشک‌اندیشی و جمود فکری رها ساخته تا بتواند جایگاه خود را

¹³ Puritans: A group of the 16th and 17th century protestant reformists dissatisfied with the unscriptural and ceremonial worship with the Church of England.

¹⁴ Essay on Christian Dogma (1845).

به مکانی برای هم پیوندی عقلانیت و معنویت بازسازی نماید. حتی پیام های رهایی بخش مسیحیت نیز در ابتدا بطور مستقیم با باورمندان منتقل شدند بدون اینکه الهایت منسجمی وجود داشته باشد. این الهیاتی که در کلیسا تعلیم داده می شود، نیز ضرورتاً بازتاب دهنده پیام های الهیاتی مسیح و یا پال مقدس نیستند (ص ۱۷۰).

برای چنین متفکری رابطه میان ایمان و عقلانیت با فهم عادی مردم از آن رابطه کاملاً متفاوت می باشد. به نظر گرین این دو حوزه فکر و باور درونی نه خود را به یکدیگر می بازند، و نه از در دشمنی با یکدیگر در می آیند. بلکه یکدیگر را تکمیل می کنند. منظور این است که هرکدام از این دو حوزه در متنهایی که در آن بوجود آمده اند، معنا پیدا کرده و پیام های خود را به معرض نمایش می گذارند. به این معنا که هر کدام از این دو حوزه باور و اندیشه انسان، ممکن است حتی از تضاد با یکدیگر در آیند چراکه حقایق که تعریف کرده و در پی آن می باشند، نیز از یکدیگر متفاوت می باشد. شیوه های اثبات حقایق تعریف شده و نیز راه های هدایت باورمندان به آن اهداف نیز متفاوت می باشد. دقت نظر به این اندیشه ها نشان می دهد که گرین نمی توانست از طریق نظام سنتی آموزشی زمان خود اینگونه معانی عمیقی پیرامون رابطه ایمان و عقلانیت را دریافته باشد. درحقیقت او به معرفتی شهودی و تجربه ای فرد گرایانه ای دست یافته بود که چشم اندازی متفاوت در پیشه روی او باز کرده و او را هم از لیبرال های زمان خود و هم محافظه کاران متمایز ساخته بود. این حقیقت در مقدمه ای که بر مجموعه آثار فلسفی گرین به تحریر درآمده است، بخوبی توضیح داده شده است "جهان خارج که موضوع عقلانیت انسان است، وجودی مستقل ندارد بلکه به منزله ابزاری است که از طریق آن ذهنیت فرد با آن جهان از در تعامل برخاسته و نوعی همپرسی ایجاد می کند" (ص ۲۷ مقدمه). از طریق همین دنیای خارج واقعیات ناپیدای پشت پرده آن که توسط خداوند خلق شده است برای انسان شناخته شده و حقیقت و عشقی را در وجود او جاری می سازد که می تواند قابلیت های انسانی را به منصفه ظهور برساند. این است که از طریق مشاهده طبیعت می توانیم به درستی بگوییم که یک روح عقلایی در جهان وجود دارد که می توان آنرا دریافت. طبیعت مثل ظرفی است که در آن الوهیت جاری است. اینگونه اندیشه ها نشان می دهد که چگونه گرین می کوشد با جدیت مصلوب ساختن عقلانیت انسانی توسط خشک اندیشی مذهبی را به چالش کشیده و بجای آن قدرت اراده انسانی را با نگرشی عارفانه و از طریق رابطه متقابل میان ایمان و عقل جای گزین آن سازد. نکته مهمی که در این تلاش می توان به بحث گذاشت مفهوم خوب بودن است. انسان خوب کسی است که قوانین طبیعی را مطالعه می کند تا دریابد که چه پیامی از طبیعت دریافت کرده و یا چه پیامی را باید به طبیعت برساند. آنچه او از طبیعت می آموزد همه خوبی است و آنچه او به طبیعت می دهد نیز الهام گرفته از عالمی متعالی است. این تعاملات با جهان طبیعی به انسان می آموزد که نیروی خوب در جهان وجود دارد. پس باید همواره خوب بود و خوب رفتار کرد. بایستی هرنوع وسوسه افکار و اعمال شیطانی برای تسلط بر افکار و باورهای دیگران را کنار گذاشت. باید دریافت که انسان نمی تواند برده دنیا باشد بلکه انسانیت او در تجلی آزادی کامل در جهان هستی معنی پیدا می کند.

ولی شرایط زندگی مدرن انسان را از دستیابی به این آزادی و تحقق انسانیت خویش ناامید کرده است. برای بازسازی و اعاده آزادی باید به اعماق خلاقیت و توان آفریدگاری خویش فرورویم تا بتوانیم دریابیم که به واسطه انسان بودن خویش آزاد بوده و باید از هرنوع اجبار در تعیین فلسفه و نحوه حیات خویش رها باشیم. باید دریابیم که این غفلت نسبت به ظرفیت و عظمت انسانی است که فرد خوار شده واز عالم ملکوتی و روحانی جدا می شود. درحالیکه انسان بزرگ و سراسر شور عشق و امید برای حیاتی متعالی است. این بزرگی معنوی و روحی و نیز توان عقلایی که ذاتی انسان است

توسط تمایلات پست برای ارزشهای زودگذر و زندگی حیوانی همه از صفحه حیات زدوده می شوند (ص ۱۸ مقدمه). این در حالی است که الوهیت در خود انسان قرار دارد و پیام خود را نیز در رابطه با جهان آشکار می سازد. پس هر آنچه که در دست داریم، و هرآنچه در زیر پای خود احساس می کنیم باید از ابعاد بی ارزش زندگی جدا شده و عظمت الهی گونه خود را به نمایش بگذارد. این خود انسان آگاه و آزاد است که می تواند این عالم معنوی زیبا را که منبع اصلی خوب بودن است در زندگی خویش پیدا کرده و به نمایش بگذارد. در اینجا است که بار دیگر می توانیم نفوذ جان لاک را در اندیشه های توماس گرین دریابیم. این خودآگاهی آزادانه از طریق همان حضور الوهیت در وجود انسان به دست می آید. این خودآگاهی است که منبع دانش انسان نسبت به خود و جهان خواهد بود. و همین حضور است که بر وجود خداوند گواهی می دهد و نه اوامرو نواهی مذهبی که خارج از اراده آزاد انسان به او تحمیل میشود. بنابراین باید همواره تلاش کرد تا توانایی اراده برای یافتن حقیقت انسانی خویش و حضور مستقلانه عقلایی و آگاهانه در جهان را بدون وابستگی به خشک اندیشی های مذهبی دریافته و دنبال کنیم.

اقتدارگرایی نهاد مذهبی همواره چالشی جدی در برابر این فهم انسانی بوده است. ولی در جهان مسیحیت نهضت اصلاحات طلبی اقتدار سنتی کلیسا را به چالش کشید. با خروج از شرایط دردناک و ظلمانی دوران قرون وسطی، و از طریق دستاوردهای آیینی نهضت اصلاحات، جهان مسیحیت توانست با چشمانی باز به باورهای خود و جهان پیرامونی نگرسته و تعریفی نوین از حیات انسانی و بهره بردن از لذات زندگی دنیایی برای خویش رقم زند. در این شرایط است که صاحب اختیار بودن، یا آزاد بودن از موانع در راه زندگی سعادتمند، و در نتیجه بهره مند شدن از نعمات زندگی پیامی شد که مدرن بودن را بشارت داد. در مقاله ای که با عنوان "فلسفه عمومی در ارتباط با زندگی" در سال ۱۸۶۶ انتشار یافت، نفوذ آرای نهضت اصلاح گرایی را می توان در تحولات فکری گرین یافت. مدرن به معنی پذیرش شرایطی که در زندگی آسایش به دنبال آورده و به رنج های تاریخی انسان خط بطلانی می کشد، پیام های خود را با تمرکز به معنویت افاده نمود. کار و تلاش برای زندگی بهتر در حقیقت فریضه ای الهی است که باید دنبال شود تا انسان به رستگاری برسد. زندگی مدرن با خود اینگونه چشم اندازهای رهایی بخشی را به دنبال داشت. انسان باید حضور الوهیت در طبیعت وجودی خود را در همین جهان یافته، از آن برای زندگی سعادتمند استفاده برد. مفهوم آزادی برای تعریف حیات و برای لذت بردن از زندگی که در قلب و مرکز فلسفه مدرن قرار دارد و اعتبار و قوام خویش را از همان معانی عمیق زندگی می گیرد تنها انگیزشی است که همه اعضای جامعه برای بهتر بودن برانگیخته و از همه مهمتر به لایه های شرایط زندگی اجتماعی نیز سرایت می یابد (ص ۶۴). به همین دلیل با رها ساختن خود از تعصبات و جزم گرایی دینی برای آزاد بودن و بهره مندی از نعمات زندگی، تبدیل به زیان و گفتمان عصر مدرن شده است. معنی این نکته این است که مفهوم مدرن دلالت دارد بر آماده بودن و پذیرش دگرگونی هایی که به هر نوع جزم اندیشی خاتمه داده تا بتواند زمینه لازم برای برخورداری از آزادی در فضایی لبریز از معانی عمیق زندگی در جهان واقعی و عینی را برای مردم فراهم آورد. طبیعی است که آزادی برای بهره مندی از نعمات زندگی مسلزم ترک عاداتها، سنتها، و پیش فرضهایی است که مشخصه عصر مدرن را توضیح می دهند. این دگرگونی های عمیق که راه خود را در زیان مدرن باز کرده اند، ایمان به انسان را نه به دلایل مذهبی بلکه به خاطر انسان بودن و کرامت ذاتی او به عنوان آیین جهانشمول عصر مدرن معرفی کرده اند. این اندیشه های توماس گرین

¹⁵ Popular Philosophy in its Relation to Life (1866).

که در قالب‌بهاش زبانی مدرن تبلور یافتند، به منزله راهنمای روشن‌گرایانه ای هستند که به واسطه آن انسانها می‌توانند خود را از نیروهای جزئی اقتدارگرا و تمامیت‌خواهی که اندیشه و روان آنها را به زیر سلطه کشیده اند رها ساخته و از درون خود را متحول سازند (ص ۹۵). به همین دلیل مفهوم مدرن بودن با نوعی معنویت‌گرایی نوینی همراه است که سعادت انسانی را در متن زندگی با معنی جستجو می‌کند. به همین دلیل است که مفهوم زندگی نوین با آزادی، تعالی فردی، رشد و شکوفایی انسانی، و معنا و مفهوم در زندگی همراه است.

از این‌روی هرچند سرشاری حیات از معانی متعالی بیشتر باشد، انسان را از بی‌خردی و خصایص حیوان خوبی بیشتر جدا ساخته و او را به فهم و درک عقلایی نزدیکتر می‌سازد. به همین ترتیب رابطه انسان با خدا، با هم‌نوعان خویش، و تمایلاتی که برای زندگی دارد، به تدریج موضوعاتی جدی برای تامل کردن و پرسش درباره چرایی آنها می‌شوند. منظور این است که انسان با رها ساختن خود از جزمیت‌های تحمیلی مذهبی و یا دیگر اشکال اقتدارگرایانه، در درون فضای فکری و روشنگری خود فرصت پیدا می‌کند آگاهانه در خصوص معنا و مفهوم زندگی خویش و اجتماع اندیشه کرده و موانع جلو راه رشد و شکوفایی خود را مورد نقدی جدی قرار دهد. به همین دلیل است که فهم معنای آزادی در اندیشه‌های گرین با دگرگونی‌های عمیق معنویت‌گرایانه و ضرورت جدایی از جزم‌گرایی همراه است. درحقیقت باورهای پیش‌مدرن مذهبی در بافت و ماهیت خود و نیز در نهادهایی که در آنها تبلور می‌یابند، تبدیل به نظام‌هایی تمامیت‌خواه و جزم‌اندیش شده‌اند که برای بقای خود و منافعی که از آن به دست می‌آورند، سعی می‌کنند با درکنترل گرفتن باورهای مردم مانع از دگرگونی‌هایی شوند که انسانها را از آن خشک مغزی‌هایی آیینی و جمود فکری رها سازند. در پرتو اینگونه تاملات عمیق انتقادی است که انسان باید درباره جهان و جایگاه خویش در آن اندیشه کرده تا بتواند مفاهیم خوب بودن، زیبایی، و یا موضوعات مرتبط با عدالت اجتماعی را تعریف نماید. این مسیری است که می‌تواند فضایی برای تامل کردن درباره معانی آزادی و اخلاق را در سرانجام حیات به تصویر بکشد. بدون این مفاهیم و ارتباط غیر قابل‌گسست آنها با داوری و تعهدات اخلاقی انسان، تصور آزاد بودن برای بهره‌مندی از مواهب زندگی ناسنجیده بوده و نمی‌تواند رهایی واقعی برای انسان دربرداشته باشد (ص ۹۷). ادراک صحیح مفهوم آزادی و قضاوت اخلاقی به درستی می‌تواند خصایص حیوانی را به چالش کشیده و بهره‌مندی از حیات آزادانه را با معانی ژرفی که در خود مستتر دارد به تصویر بکشد. به عبارت روشنتر، جامعه آزاد آنی نیست که براساس اشتیاقات حیوانی بتواند تعریف شود. این بزرگترین اشتباه در فهم آزادی است که هرچند ممکن است انسان را از هر نوع جزم‌گرایی نجات دهد، به گونه‌ای دیگر او را در درون مجموعه تاریک خودخواهی و خود-منفعتی عقل‌گرایانه ابزار و عافیت طلبانه قرار می‌دهد.

به بحث هابس که می‌گوید انسان گرگ انسان است و برای فرار از این مخلصه باید زندگی اجتماعی و اشتیاقی برای رفتارهای متمدنانه به وجودآید، توجه نماییم. ماحصل این اندیشه‌ها درخصوص شکل‌گیری جامعه مدرن چیزی بجز اندیشه‌ای حساب‌گرایانه برای منافع فردی نبوده است. گرین اینگونه نگرش به زندگی مدرن را مورد تردید قرار می‌دهد چراکه در آن خودآگاهی انسان بربنای نفع‌پرستی تعریف شده است. یعنی در آن فردو منافع او معیار سنجش زندگی مدرن می‌باشد. در واقع هرچند که دوست داشتن خود نقطه آغازین دگرگونی‌های حیوانی و شکل‌گیری زندگی

اجتماعی می باشد، ولی این دگرگونیها نتوانسته است موضوعیت رهایی بخشی را تحقق بخشد به این دلیل که آزاد شدن از جزمیت فرد را به گودال اسارت، شکل دیگری از جزمیت ولی با لباس عقلگرایی محاسبه گرکشانده است. بنابراین پیام رهایی بخشی از اسارت جمود فکری نمی تواند در مفهوم صرف آزادی به معنی حفظ منافع خود بدون تأمل کردن در آزادی دیگران تأمین شود. اساساً آزادی نمی تواند از حضور انسان در جامعه و ارتباط با دیگران و خیر عمومی جدا شود، همچنان که نمی تواند چشمان خود را بر روی معانی عمیقی فرو بندد که لازمه جامعه ای سالم و نظام مند می باشند. ادراک انسانی نسبت به حیات نه تنها دربرگیرنده عقلانیت بلکه شامل وجدان، تمایلات، عواطف، و خصلتهای انسانی نیز می باشد. مجموعه اینگونه خصائص انسانی است که چشم انداز زیبایی از سعادت مندی، به قول اسپینوزا عشقی روشنگرایانه، و یا به قول افلاطون آرمان خوب بودن را در برابر انسان می گشاید (ص ۱۰۳). اینگونه نگرش به انسان رها شده از قیود جزم اندیشی های مذهبی، و نیز آزادی ها و مفهوم حیات است که روح انسانی را با عقلانیت، احساسات، عواطف، و اشتیاقات آراسته و آنرا با زندگی سعادت مند پیوند می دهد.

۳. آزادی و عاملیت انسانی در متن زندگی اجتماعی

بی ارتباط نیست اگر مرام آزادی خواهی گرین و چالشهای او در برابر جزم اندیشی مذهبی را از زاویه دید دیگری نیز مورد توجه قرار دهیم. در مقاله منتشره سال ۱۸۷۸ با عنوان اصول عقاید مسیحیت این موضوع را آغاز می کند که آیا می توان ایمان مسیحی با مجموعه پیش فرضهای جزم گونه غیرقابل دفاع معادل دانست؟. اگر پاسخ به پرسش مثبت می باشد و اعتقادات به گونه ای مقدس گونه از شرایط و نیازهای زمانی انسان مبرا باشند، برآیند آن چیزی بجز یک گفتمان اقتدارگرای خشک جزئی و سلطه گر بر زندگی مردم نخواهد بود. کلیسا، نظام های مذهبی، و مدافعان آن همواره خود را درهاله ای از معصومیت و خطاناپذیری تصور کرده و از این طریق می خواهند جهان بینی و اعتقادات مردم را تحت سلطه خود قرار دهند. این درحالی است که باورهای برخاسته از متون مذهبی و آنگونه که برای مردم تفسیر می شوند نمی توانند نیازهای مردم را پاسخ گویند. در حقیقت عقاید مذهبی جاودانه نبوده و نمی توانند بر همه اعصار نظارت داشته باشند. بلکه آنها تدابیری برای شرایط زمانی خاصی بوده اند که به تدریج به اصول جزئی و خشکی تبدیل شده اند که از پیام های واقعی مسیح فاصله ها دارند (ص ۱۶۲). در واقع اعتقادات اصیل مسیحی که توسط وحی و با معرفت شهودی حیات یافته اند، می بایست فارخ از دخالت آن جزم اندیشی ها به باورمندان عرضه شود تا بتواند ایمان شخصی و درحال رشدی را برانگیزد که مطابق با روح ایمان و تعالی روح انسانی باشد. بنابراین اعتقادات مسیحی به منزله نظامی است که همواره این سلطه اقتدارگرایانه مذهبی را توجیه کرده و ضرورت حفاظت و تقدس آنرا به باور مردم می نشاند. در این شرایط اصول مندرج در باورهای مذهبی نمی توانند بازتاب دهنده زندگی معنوی باشند. بلکه به مباحث الهیاتی جزئی و غیرقابل انعطاف تبدیل شده اند که هدفشان فقط کنترل اراده و افکار مردم می باشد. بنابراین مطالعه متون مقدس و تدریس تعالیم مذهبی نه تنها نمی توانند موضوع جدیدی به باورمندان بیاموزند که به زندگی آسوده دست یابد، بلکه فهم از ایمان و پیام های آنرا نیز به قلبهای خشک اندیشی و تعصبات مذهبی تبدیل می کند. نتیجه این خشک اندیشی مذهبی چیزی جز تباهی روح و روان انسان و به مسلخ کشاندن اراده او نیست. این درحالی است که ایمان و باورداشتن باید ابزارهایی برای تکامل روح و معنوی انسان

¹⁷ An Essay on Christian Dogma (1878).

باشد. به همین سبب ایمان به منزله خود آگاهی عقلایی انسان است که در فاصله میان هویت فردی و هستی جاودانه قرار گرفته و میان آنها تعاملاتی سازنده را برقرار می کند. و این عقلانیت است که می تواند فرد را به فهم عمیق و توسعه یافته ای از جهان بامعنا آگاه سازد. در این نگاه است که فرد به وابستگی خویش به خداوند آگاه شده و عشق به خداوند او را در مرحله سازندگی خویش و جامعه هدایت می نماید.

مهمترین بازتاب ایمان صحیح در باورمند این است که او را از همه موانع سر راه رشد و تعالی رهایی بخشیده و در حقیقت با آزاد سازی روح انسان او را تابع وجدان و قضاوت آن در رفتار اجتماعی قرار می دهد. این وجدان انسانی چیزی نیست مگر حضور خداوند در انسان، و رابطه او با دیگران، و نیز رابطه با جهان پیرامونی. بنابراین تعالیم و عقاید دینی مطروحه در الهیات نهادین شده در ساختار کلیسایی نمی تواند قضاوت وجدان انسانی را جلا داده و آنرا در خدمت تعالی فردی و اجتماعی قرار دهد. بلکه وجدان را با غبار تیره جزمیت و تعصبات پوشانده و مردم را به افرادی فاقد اراده، روشن بین، آزاداندیش، و مسئول تبدیل می کند. به همین دلیل پیام مرکزی دین باید این باشد که هر کس توانایی آنرا دارد تا همانند مسیح رهایی بخش بوده و از طریق ایمان هدایت وجدان که همان صدای عقلانیت است را بعهده گرفته و آن را به تعالی برساند. بدین لحاظ برخورداری از آزادی اندیشه بدون تردید مستلزم رهایی از جزمیت آیینی است. درحالیکه این رهایی بخشی می تواند رابطه نزدیکی با معنا و مفهوم جهان هستی برقرار نموده و آزاد بودن انسان را در حیطه های متعالی تعریف نمایند چرا که رستگاری به معنی ایمانی کلمه نیز با مستقر شدن در معنا حضور خود را اعلام می کند. این تحولات روحی هنگامی اتفاق می افتد که فرد با انکار نیاز به شناخته شدن به عنوان فردی مومن توسط نهادهای مذهبی و صاحبان آن‌ها، می کوشد نه تنها روح خویش بلکه اندیشه خود را نیز از اسارت درجزم اندیشی رها ساخته و به گونه‌ای مستقل و آزادانه از درهم‌پسری و گفتگو با خدای خویش در می آورد. درحقیقت از آنجایی که ایمان در درون انسان سرچشمه می دواند، می تواند او را به گونه‌ای آزادانه در مرکز تعاملات اجتماعی و ارتباط با دیگران قرار دهد. آنچه که اتفاق می افتد این است که از یک سو باورمند نگاهی عقلایی به پیش زمینه های ایمانی خویش داشته و از دیگر سو با فهم آگاهانه خویش به عنوان یک هستی متعالی به یکباره به هر نوع نگرش اقتدارگرای مذهبی و سیاسی پاسخ منفی می دهد. در این شرایط است که رهایی بخشی اتفاق می افتد. به همین دلیل گرین این داعیه را مطرح می سازد که انسان باید با به توانایی عقلایی خویش به عنوان طبیعی اخلاقی توجه داشته باشد (ص ۲۲۳). دلیل این داعیه نیز این است که ایمان پیش زمینه آگاهی معنویت جویانه می باشد. باورمند به مسیح به این دلیل که اندیشه‌های الهی داشته و از همه محدودیت ها و ساختارهای بیرونی تمامیت خواه و اقتدارگرا نیز رها می باشد، همواره آزاد و آزاد زندگی می کند. این همان معنای واقعی رستگاری را برای او تداعی می کند (ص ۱۷۰) چرا که در برگزیده رهایی بخشی از باورهای جزمی وهم رهایی بخشی از هر نوع مانعی است که در سر راه رشد و شکوفایی او قرار می گیرند.

با در نظر داشتن این اندیشه هاست که گرین مفهوم رشد و تعالی انسان را به عنوان بالاترین مراحل آزادی اندیشه به فعالیت‌های اصلاح طلبانه اجتماعی و سیاسی در حزب لیبرال که خود عضو فعال آن بود کشانده و همراه با سخنرانی ها و مقالاتی که در خصوص معرفت شناسی، علم اخلاق، و ضرورت رهایی از جزمگرایی به تحریر درآورد، مخصوصاً در سخنرانی سال ۱۸۸۱ با عنوان قانونگذاری

لیبرال و آزادی قراردادی شهرت خویش را به عنوان فیلسوفی مدافع آزادی‌های اساسی به معرض نمایش گذاشت. باید بگوییم که من هرگز به حفظ مذهب توسط سوگندها و آزمون‌ها اعتقادی ندارم" (۲۰۱۱، ص ۱۲۲ مقدمه). مذهب مبتنی بر اصول تدوین شده نهادین را باید از سیاست جدا ساخت. و حزب لیبرال نیز نمی‌تواند هیچ پیوندی میان فلسفه آزادی خواهی و حضور مذهب در تصور داشته باشد. به همین سان مجلس عوام هم باید همواره فلسفه رهایی بخشی را در نظر داشته و بدون دخالت مذهب اصلاحات اساسی در جامعه ایجاد کند. درحقیقت اصلاحاتی که حزب لیبرال دنبال می‌کند باید با سودمندی واقعی برای بهبود شرایط زندگی انسانها همراه باشد و این بهبودی هنگامی امکان پذیر است که انسانها برای مقابله با موانع موجود بر سر راه آزادی خود، خواه تفاوتها و نابرابری های طبقاتی و خواه موانع مذهبی و آیینی، بتوانند فائق آیند. بی تردید توفیق آزادی در گرو باورها و نصوصات خود مردم در باره اهمیت آزادی می باشد (ص ۳۶۷). نتیجه مستقیم مبارزه برای آزادی تاسیس و استقرار جامعه بازی خواهد بود که بر اساس نظام نمایندگی دموکراتیک اداره می‌شود. ولی در نظر داشته باشیم که در جامعه باز حتی نهادهای خیریه ای هم که قبلاً در اختیار مذهب بوده است، باید با درآمدن تحت نظارت و اختیارات عمومی معنای رهایی بخش را تجربه کنند تا بتوانند به سوء استفاده های مذهبی که تحت نهادهای خیریه صورت می‌گیرد خاتمه ببخشند. در واقع دست مذهب باید از همه اموری که ممکن است حضور آن در جامعه سیاسی توجیه کند قطع کرد و این امر مستلزم آگاهی مردم به عنوان عاملیت اجتماعی وظیفه شناس می باشد. مردم باید به این باور برسند که تنها از طریق بازیگری مسئولانه اجتماعی در مسیر رهایی بخشی دیگران می‌توانند احساس آزاد بودن داشته باشند.

تحقق کامل آزادی ها شامل آزادی اندیشه، وجدان، مذهب، و سیاست باید موضوع اصلی همه برنامه‌های اصلاح گرایانه باشد و همه شهروندان نیز باید همواره در جهت تحقق آنها کوشا باشد. در نظر داشته باشیم که آزادی در اندیشه های گرین با پسوند کامل بودن همراه است چرا که او پیشنهاد می‌کند که آزادی فقط به معنای "رها بودن از اجبار" نیست بلکه مقصود از آزادی هنگامی تامين می شود که هیچکس زیر عنوان حق آزاد بودن دیگران را از آزادی‌های اساسی خود محروم نسازد. منظور از این سخن این است که وقتی که می‌گوییم آزادی به عنوان حالتی از امور بر اساس اراده مستقل عقلایی باید همواره و به راستی ستایش شود، منظورمان ایجاد نوعی قدرت مثبت و یا ظرفیت داشتن برای انجام کاری است که از آن لذت برده و این رضایت خاطر نیز از طریق رابطه‌ای که با دیگران برقرار می‌کند، ادراک شود. از همین روی باید وجه تفکیکی میان آزادی به معنای "رها بودن از" و "آزادی برای" انجام کاری برای آزادی دیگران برقرار کنیم. در حالی که آزادی در معنای اولیه خود به معنی رها بودن از اجبار و اکراه می باشد، در معنی تکمیلی خود دربرگیرنده پرورش آرمانهای انسانگرایانه اجتماعی و یا آفرینش انسانی در پرتو اقدامات خردمندانه می باشد.

از این لحاظ هر چند که مفهوم آزادی نشانه قابلیت، خلاقیت، استقلال اندیشه، و عمل، و انتخاب انسانی است. در معنای تکمیلی خود مستلزم فراخواندن این لذت آزاد بودن به هموعان خود بوده و ضرورتاً آن لذت را با بافت اجتماعی موجود و بهره‌وری از نعمات زندگی پیوند می‌بخشد. به همین دلیل باید خود را از فهم نادرست از آزادی و سردرگمی‌ها رها ساخته و به عنوان عوامل انسانی به مسئولیت خود برای انجام دادن کاری برای رهایی دیگران نیز پایبند باشیم. به عبارت روشنتر، آزادی

¹⁸ Liberal Legislation and Freedom of Contract (1881).

در اصل به معنی رها بودن از موانع موجود بر سر راه اندیشه وجدان و نیز فضای اجتماعی و سیاسی مناسب برای رشد انسانی است. تاکید تام بر محوریت مرکزی آزادی که جریان اصلی اندیشه‌های لیبرال را شکل می‌بخشد، نمی‌تواند از تعهدات اجتماعی نسبت به آنان که نمی‌توانند از آزادی‌های خود بهره‌برند، نیز فارغ بماند. منظور این است که آزادی همانند یک سکه مفهومی با دو روی به هم پیوسته است. یعنی اینکه آزاد بودن بدون تعهد سیاسی نسبت به آزادی و شکوفایی دیگران نامفهوم باقی می‌ماند، است. در این ارتباط علاوه بر آزاد بودن باید به لذت آزاد بودن دیگران نیز به عنوان تعهدی اجتماعی و سیاسی و به عنوان ویژگی فلسفه لیبرال توجه داشته باشیم تا بتوانیم آنرا از محدودیت‌های لیبرالیسم مبتنی بر قرارداد اجتماعی خارج می‌سازیم. به همین دلیل وقتی که می‌خواهیم پیشرفت یک جامعه را اندازه‌گیری کنیم باید به قدرت کل جامعه و مشارکت آن در جهت زندگی بهتر برای همگان توجه داشته باشیم. البته این مشارکت از طریق رفع موانع آزادی‌های مردم و فرونشاندن هر نوع اجبار و اکراه امکان‌پذیر است چرا که مردم می‌دانند که نمی‌توانند مانند بردگان به کاری واداشته شوند و یا اندیشه خود را در اختیار دیگران قرار دهد. آنچه که پیشرفت اجتماعی را باعث می‌شود و تضمین می‌کند، همان هماهنگی میان برخورداری از آزادی‌های بنیادین به معنای "رها بودن از موانع سر راه آزادی" و لذت "آزادی برای پیشبرد آزادی دیگران" امکان‌پذیر است. به عبارت بهتر برای توضیح این دو بعد متقابلاً پیش برنده خود، آزادی را باید در نقش ماهوی مفهوم که به هر کسی احساس انسان بودن را می‌دهد دانست، در عین حال دریافت که این احساس در ذات خود با اعتبار و سازنده است. بنابراین اعتباری است که از مفهوم انسان بودن سرچشمه می‌گیرد. منظور این است که هستن انسان همراه با آزاد بودن است و برای تامین حضور آزادی در صحنه حیات فرد و بهره‌بردن از مواهب زندگی همواره باید همگان خود را به پیشبرد آزادی دیگران متعهد سازند. به این طریق است که آزادی از معانی انتزاعی و مجرد خود عبور کرده و به وسیله‌ای برای توسعه و رشد انسانی تبدیل می‌شود. از همین روی آزادی لازمه دستیابی به خیر عمومی و ماهیت‌آمیخته با آن می‌باشد. در نظر داشته باشیم که آزادی مانند خصیصه و یا حالت و شرایطی نیست که به انسان عطا شده و یا از کسی گرفته شود، بلکه به دلیل مشخصه انسان بودن هر کس باید از آن برخوردار باشد. این بایستی است غیر قابل اجتناب و چانه‌زنی و گفتگو چرا که همراه با گوهر انسانیت است. برای برخورداری از آزادی و یا به تحقق رساندن آزادی‌های دیگران، خود مردم باید همواره به بعد ابزاری آزادی یعنی استقرار خیر عمومی هم توجه داشته باشند. برای این منظور باید مردم را توانمند ساخت تا بتوانند از آزاده‌های خود بهره‌مند شوند. این مفهوم آزادی را می‌توانیم آزادی مثبت بنامیم.

۴. آزادی‌های مثبت یا ایجابی

همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، آزادی اساساً معطوف به رهایی انسان از اجبار در تصمیم‌گیری و عمل اجتماعی است. بنابراین با انکار و نفی هر نوع مداخله توسط دیگران در اندیشه، وجدان، مذهب، و یا تعریف فلسفه و اهداف زندگی، و دستیابی به آنها همراه است. این مفهوم آزادی به دلیل انکار و نفی هر نوع مداخله در زندگی مردم به آزادی منفی اشتها دارد. به سخن بهتر، به دلیل نفی اکید محدود ساختن اراده و تصمیم مردم به آن آزادی منفی گفته میشود. در عین حال این نوع آزادی فردگرایانه که جوهر اساسی فلسفه و فرهنگ لیبرال را تعیین می‌نماید، و به دلیل ماهیت و ماموریت رهایی بخشی که دارد، با خود وظیفه مطلق و تمام عیاری را برای عدم مداخله در امور

دیگران را بر می انگیزد که به وظیفه منفی (ویاسلبی) معروف است. ولی به همان ترتیب که قبلا توضیح داده شد، دراندیشه های فلسفه اجتماعی و سیاسی لیبرال فرض تکمیلی دیگری نیز به مفهوم آزادی اضافه می شود که درتعهد به رهایی دیگران و تحقق آزادی های آنان اصرار دارد. این بعد تکمیلی آزادی با تعهدی مثبت برای رهایی بخشی دیگران ازظلم وستم نظام های سرکوبگر، رهایی ازجهل و بی سوادگی، و یا برخورداری از حمایتهای اجتماعی همراه است. بنابراین درحالی که آزادی منفی به معنای نفی مداخله در امور مردم می باشد، آزادی مثبت ضرورت حمایت برای رهایی بخشی را اجتناب ناپذیر می سازد (ص ۳۷۲). این بعد مثبت آزادی معمولا دولتها را بر می انگیزد تا با اعمال محدودیتهایی بر آزادی های برخاسته از مفاهیم قرارداد اجتماعی و مشوق بازار آزاد با اقدامات خود شهروندان را تحت حمایتهای اولیه قرار دهد. این مفهوم آزادی (وظیفه مثبت) که عملا مورد استقبال دولتهای سوسیال دمکراسی اسکاندیناوی برای حمایت از مردم خود قرار گرفته است، توسط گرین به شیوه ای بدیع توضیح داده شده است.

به این طریق، آزادی مثبت به این معنی است که همه به طور مساوی و بدون تبعیض برای مشارکت درخیر عمومی و منافع جمع کوشا و متعهد باشند. برا رسیدن به این هدف اجتماعی، هیچ کس حق ندارد از آزادی های خود به گونه ای استفاده کند که به مانعی در راه دستیابی به خیر عمومی تبدیل شود. گرین یادآوری می کند که فهم مردم از آزادی ممکن است ساده انگارانه و یا نادرست باشد لذا هشدار می دهد که برای حصول منافع عمومی و شکل گیری جامعه سالم و سعادت مند تعادل میان دو تفسیر از مفهوم آزادی برقرار شود. این تعادل مستلزم در نظر داشتن ماهیت رهایی بخشی آزادی است تا بتواند مانع خودشیفتگی و به عبارتی فهم نادرست از آزادی شود. بی تردید آزادی اساسا به عنوان ویژگی انسان بودن و فهم مردم از این ویژگی این ضرورت را ایجاد می کند تا درجهت استیابی آزادانه به اهداف خویش، با پرورش خود-کنترلی در نهاد خویش منافع عمومی را نیز در نظر داشته باشند. آنها باید از طریق کنترل آزادی های بی حد و مرز همگی در راه دستیابی به آزادی برای همه و رشد و شکوفایی آنان و مشارکت در تاسیس خیر عمومی مشارکت داشته باشند. ولی همگان ممکن است نتوانند این جنبه خود-کنترلی و تعهد به آزادی دیگران را به درستی ادراک نمایند. به همین دلیل دولت و یا دیگر نهادهای اجتماعی با وضع قوانینی در جهت محدود ساختن آزادی های فردگرایانه، همگان را مورد حمایت قرار دهند. باید طریقی اتخاذ شود که مردمی که ممکن است فهم روشنی از خویشتن خویش به عنوان انسان کرامت و صاحب حق نداشته باشند، دریابند چگونه می توانند آزادی را به گونه ای تجربه نمایند که به رهاسازی قوای دماغی و فکری مردمی آنها منجر شود و راه را باز کند تا با ادراک اهمیت ماهیت انسانی خویش به مراحل بالاتری از روشنگری پیرامون مفهوم انسان بودن و نقش او در جامعه دست یابند. به همین دلیل گرین توضیح می دهد که آزادی های قراردادی، و یا برخاسته از رضایت مردم، به معنی حق داشتن به انجام کاری زیر لوای آزادی نمی تواند تعریف شود. هیچ قرارداد اجتماعی نمی تواند این عقیده را پیش ببرد و یا این شائبه را ایجاد کند که منظور از آزادی انجام هر کاری به دلخواه خویش و زیر لوای "آزاد بودن از" تفسیر نمود چراکه این نوع فهم از آزادی مانعی جدی بر سر راه تحقق هدف نهایی که همانا خیر عمومی می باشد، ایجاد می کند (ص ۳۷۳).

قانون گذاری مدرن در جامعه لیبرال باید به این مفهوم آزادی دقت داشته و اهمیت آن را درجهت رهایی بخشی به دیگران نیز آموزش دهد تا فهم رایج از مفهوم آزادی را به جایگاه اصلی آن یعنی لذت "آزاد بودن" برای برخورداری از مواهب زندگی همراه با "آزادی برای اقداماتی" درجهت دیگران برای برخورداری از زندگی بازگرداند. گرین ضمن اینکه به این مفهوم موسع آزادی احترام

گذاشته و آنرا به عنوان گوه‌رانسان بودن تکریم می‌کند، حساسیت خاصی را نیز نسبت به فهم‌های نادرست از این مفهوم در نوشته‌های خود به معرض نمایش می‌گذارد. این چنین حساسیتی است که او را به سوی نگرشی هگلی به مفهوم آزادی و با انگیزشی اخلاقی و به لحاظ اجتماعی هنجاری می‌کشاند. سپس او راز سختی نگرش‌های کلی عبور داده و آرام آرام به سوی نوعی اندیشه مستقل ولی در عین حال متأثر از کانت پیش می‌برد. بنابراین در تحلیل نظر او در خصوص مفهوم آزادی باید به این گونه تحولات فکری از آغازین مراحل شکل‌گیری تا متعالی‌ترین درجات تکامل فکری آن دقت داشت. درست در همین ارتباط است که باید در معانی واژه‌هایی که برای بیان مقصود خود به کار می‌گیرد مانند "تمایل داشتن"، "آزاد بودن"، "ماهیت ذهن"، "روح"، و یا "ضرورتی‌های اجتماعی" دقت نمود. ارتباط منطقی میان این مفاهیم عمق اندیشه‌های او در خصوص مفهوم آزادی مثبت را نشان می‌دهد. برای دریافت نقطه نظرات او بخش‌هایی از مقاله‌ای را که با عنوان "معانی مختلف آزادی آنگونه که به اراده و پیشرفت اخلاقی انسان اعمال می‌شود" در سال ۱۸۸۶ انتشار داد، دنبال می‌کنیم.

آغازین فراز مقاله مذکور با این مطلب آغاز می‌شود: "از آنجاییکه در همه تمایلات خویش انسان خود موضوع تمایل می‌باشد، اراده او همیشه آزاد است" (ص ۲۲۸). به عبارت دیگر هر آنچه که اراده می‌کند، خواه این اراده به موضوع تمایلات مرتبط باشد، و خواه آنگونه که می‌خواهد باشد، در نهایت به سوی خود او هدایت خواهد شد. از آنجاییکه ماهیت این خواسته‌ها و موضوعات متفاوت می‌باشد، آزادی برای به دست آوردن و یا تحقق آنها نیز متفاوت خواهد بود. ولی آنچه مهم است این است که فرد با تمایل و اراده خویش آنها را برای خود بر می‌گزیند. به همین دلیل عاملیت انسانی آزاد دارد. هرگاه دستیابی به این موضوعات با موانعی همراه باشد، فرض را باید بر این قرار دهیم که فرد دربرخورداری از آزادی‌های بالقوه خود با موانعی روبرو می‌باشد. از درون اینگونه محدودیت‌هاست که تلاش برای آزادی ظهور می‌کند. منظور از این سخن این است که فرد می‌کوشد از طبیعت خویش و قوانین هستی آگاه باشد تا به درک درستی از خویش و تمایلاتش دست یابد. وی خواهد کوشید خواسته‌ها و زندگی خود را در سمت و سوی هدایت‌کننده قابل حصول باشد. به دلیل همین آگاهی است که انسان را عاملین انسانی آزاد می‌نامیم. این نظریه خیلی نظیر اندیشه کانت است که می‌گوید انسان "آزاد است زیرا از خود به عنوان واضع قانونی که از آن اطاعت می‌کند آگاه است" (گرین، ۱۹۸۶، ص ۲۳۰). آزادی، یا استقلال اراده، برای کانت ناشی از آگاهی است که توسط عقل تعیین می‌شود. هرگاه آگاهی انسان نسبت به قانون به گونه‌ای نباشد که او را به فرمانبرداری از روی آزادی و مسئولیت کامل وادارد، در این شرایط اساساً آزادی نمی‌تواند در زندگی فرد حضور داشته باشد. تحلیل موضوع آزادی بعنوان اراده مستقل عقلایی و نیز رابطه آن قانون، تمایلات گرین را به سوی مفهومی هگلی از آزادی می‌برد که براساس آن می‌تواند قوانین جامعه و نقش دولت در تاسیس آنها را بازشناسد. زیرا از نظر او، دولت بیان کامل عقلانیت است و به همین دلیل اطاعت از آن به گونه‌ای خود تعیین‌کننده تبدیل به اصلی که باید به آن عمل کرد تبدیل می‌شود (ص ۲۳۳). این یک روش تفکر در مورد آزادی و دولت بعنوان تجلی‌نهایی آن است که فلاسفه انگلیسی مانند هابز و لاک نسبت به آن آشنایی نداشتند. ولی این فهم از آزادی برای فیلسوفان یونان باستان کاملاً آشنا بود. هم در اندیشه‌های یونان و هم در نظریه‌های مدرن دولت در توسعه و تدوین آزادی مشارکت می‌کند تا جایکه مردم بتوانند واقعیت حق تعیین سرنوشت خویش را تحقق بخشند. با این نوع

²⁰ On the Different Senses of 'Freedom' as applied to the Will and the Moral Progress of Man

آزادی مردم نه فقط می توانند نیازهایی که برای آن اراده کرده اند را تامین کنند، بلکه به انسانهایی که احساس دارند، اراده می کنند، تصورات خاص خود را دارند، و درنهایت به خیر عمومی احترام می گذارند اطلاق می شود.

در این نگرش به آزادی ابعاد متفاوتی از مفهوم را در می یابیم که به طور مثبت درک می شوند. این به معنای نوع خاصی از حق آزادانه تعیین سرنوشت است. حالتی از امور که در آن انسان آزادانه برای خود تصمیمی می گیرد، ولی این آزادی را برای دیگران هم می خواهد. پس به آزادی به منزله قانونی جهانشمول می نگرد (کانت) که خود واضح آن بوده و همه را در بر می گیرد. درعین حال رفتار آزادانه و حق برخورداری از آن نه تنها ابعادی عینی و عملی دارد، نه اینکه فقط در قانون نوشته تصریح شده ولی به اجرا در نمی آید، بلکه از همه مهمتر، با جهان هستی و با طبیعت بیرونی نیز هماهنگ است (رواقیون). به همین دلیل همواره با مفاهیم پایداری و احترام به آن به عنوان نیاز غیر قابل گسست خانواده بشری می نگرد. درعین حال نوعی از آزادی است که مورد توجه خداوند بوده و از اینرو در برخورداری از آزادی، خداوند به او روحیه می بخشد، و او نیز آزادی را در محدوده اطاعت از اراده الهی دنبال می کند (پال مقدس)، و به عنوان یک شهروند وفادار به منافع یک کشور به خیر عمومی دقت داشته (هگل) و آنرا به عنوان ضرورت عقلی همواره در دستور زندگی خود قرار می دهد (صفحات ۲۴۲-۲۳۹). در این نگرش مثبت به آزادی در پرتو نیازهای اجتماعی و خیر عمومی، طرح این پرسش که آیا انسان دارای اراده آزاد می باشد یا نه مقداری مشکل ایجاد می شود چرا که در طرح موضوع بحث خود-آگاهی و مسئولیت اجتماعی قرار نمی گیرد. این درحالی است که خودآگاهی توسط موضوعات و اهدافی که ضرورتاً در خودآگاهی او قرار دارند تعیین می شود. این حضور خود-آگاهی است که می تواند موضوع اراده آزاد برای دستیابی به هدفی و یا حالتی از بودن را تعیین می کند (ص ۲۳۸). بنابراین، آزادی خود-آگاهانه همواره فراخوانی مثبت را در قبال خیر عمومی بیان می دارد. علاوه بر این، خود-آگاهی این الهام را فراهم می آورد که اگر موضوع اراده امری خوب و خیر باشد، آزادی اراده معنی پیدا می کند، درحالیکه اگر موضوع اراده امری بد و زیان آور باشد، اساساً موضوع آزادی اراده معنی و مفهوم واقعی خود را از دست می دهد. پس منظور یک اصل خودآگاهانه اصولی است که با تصورکمال خود همراه است.

آیا این معنی آزادی نافی اصل فردگرایانه نیست؟ اصلاً چرا باید آزادی به معنی ساده آن یعنی قدرت انتخاب آزادانه را به این پیچیدگی های فلسفی و اخلاقی ارتباط داد؟ پاسخ از زاویه دید گرین براساس فلسفه کانت بسیار آسان است. استقلال عقلایی هنگامی معنی پیدا می کند که بر نیت خوب قرار گیرد. این نیت نمی تواند تعریفی از آزادی را ابراز کند که فقط بر محور منافع فرد و بدون منافع جامعه توضیح داده شود. آزادی از خود-آگاهی جدا نیست و این آگاهی برای تکامل انسانی است (ص ۲۴۴). به همین دلیل هرگاه موضوع اراده امری منفی و یا مضر باشد، بخاطر ماهیتی که با خود حمل می کند، و مانعی در برابر تکامل انسانی قرار می دهد، نمی تواند با آزادی همراه باشد. به عبارت بهتر، آزادی اراده، عقلانیت، و تکامل انسانی با یکدیگر همراه و تکوین کننده یکدیگر می باشد. از آنجاییکه اراده آزاد ویژگی ماهوی انسان است، و انسان در گوهر خود موجودی عقلایی است، و این عقلانیت نیز به همپرسیگی برای تکامل خود نیاز دارد، نمی تواند چیزی یا حالتی از امور اراده شود که از نیتی پلید برخاسته و یا به نتیجه ای به لحاظ عقلایی نامطلوب منجر شود. درحقیقت اراده و عقلانیت پیشبرنده یکدیگرند. به لحاظ تاریخی اراده به سوی عقلانیت تمایل داشته، و عقلانیت اراده آزاد آگاهانه را فرمان داده است. این تکامل و پیوستگی است که پیشرفتهای اخلاقی بشر را موجب شده است. "پیشرفت اخلاقی بشر واقعیتی ندارد، مگر اینکه منجر به شکل گیری شخصیتهای فردی کامل

تری شود" (ص ۲۴۷). پیشرفت اخلاقی انسان مولود تعامل تاریخی عقل و اراده است که به واسطه آن خودکامگی به تدریج جای خود را به احترام به دیگران و تعهد به منافع عمومی داده است. بنابراین آزادی اراده بریده شده از متن زندگی اجتماعی به تدریج جای خود را به تعهد اخلاقی برای برخورداری از آزادی همه و شکل‌گیری حیات جمعی و خیر عمومی در قالب نظام‌های سیاسی دموکراسی لیبرال شده است. مهمتر اینکه حتی نمی‌توان اراده عقلایی را معیار و محور سنجش قرار داد مگر اینکه این دو با یکدیگر آمیخته تا بتوانند راه را برای تکامل تاریخی انسانیت هموار نمایند.

۵. نظریه حق و تعهد سیاسی

اهمیت آزادی خواهی و آرمانهای رهایی‌بخش آن به عنوان متعالی‌ترین ارزش انسانی در تمام تاریخ بشر ضرورت حفاظت از حقوق بنیادین انسان برای آزاد بودن را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. این دو مهم غیرقابل تردید همراه و متحد با یکدیگر، فراخوانی را برای تعهد به اقدام سیاسی به اندیشه‌های مدرن معرفی کرده‌اند. اگر انسان به دلیل ذات انسانی خود دارای ارزش و کرامتی است که او را واجد شرایط حق برای برخورداری از آزادی می‌سازد، برای نگاهبانی این کرامت اقدام سیاسی امری است خارج از هر نوع چانه زنی، کتمان، و یا انکار. در عین حال از آنجایی که به دلیل انسان بودن باید به ندای درون، یعنی وجدان، برای پاس‌داشت آن ارزشهای متعالی انسانی اقدام نمود، ماهیت اقدام توسط خود فرد باید تعریف شود، هرچند که در شرایطی می‌بایست انسانهای درمانده و یا ناآگاه را برای اهمیت این اقدام سیاسی یاری نمود. تعهد به اقدام سیاسی در شرایطی مستلزم برقراری محدودیتهایی برای محافظت از آزادی بویژه در حمایت از مردمان آسیب‌دیده می‌باشد. بنابراین "محافظت" و "محدودیت" حلقه‌های تکمیلی "آزادی"، "حق"، و "اقدام سیاسی" را تشکیل می‌بخشند. به عبارت بهتر برای رهایی‌بخشی، بویژه در شرایطی که مرتبط با مردمان درینند و آسیب‌دیده می‌باشد، اقدام سیاسی اجتناب‌ناپذیر است. این نکته مهمی است که گرین در فلسفه سیاسی خود آنرا برجسته ساخته و با طرح موضوع آزادی مثبت به عنوان روح رهایی‌بخشی لیبرالیسم آنرا به مخاطبان خود می‌آموزد. در این نظریه، برخورداری از آزادی به عنوان یک حق بشری از حالت اول شخص مفرد به سوی تلاش برای پیشبرد حق دیگران کشیده شده و ماهیتی از یک سو عملی، و از دیگر سو به جمعی به خود می‌گیرد. البته این تفسیر موسع بی‌تردید پیچیدگی‌های خود را نیز در پی دارد. در واقع، حق همانند ابزاری برای توانمندساختن افراد آنها را یاری می‌سازد تا به عنوان انسان‌هایی به لحاظ عقلایی مستقل و حاکم بر سرنوشت خویش به رسمیت شناخته شوند. این به رسمیت شناخته شدن در ماهیت خود تعهداتی را برای همه آنها می‌خواهد حشاشان محترم شمرده شود، و نیز نظام سیاسی حاکم بر جامعه، به وجود می‌آورد. این تعهدات هم به دلیل منابع و ریشه‌های حق آزاد بودن، یعنی عاملیت انسانی و هم به دلیل منابع حقوقی حق برخورداری از آزادی، اجتناب‌ناپذیر است. علت توجه به تعهد نیز به ضرورت نگاهبانی از حق و استقرار آن در جامعه بطور عینی و عملی می‌باشد. هرچند که این توضیح تعهد به پیشبرد آزادی برای بهره‌مندی از حق ممکن است در نگاه اول به دلیل محدودیتهایی که برای حقوق قراردادی و فردگرایانه ایجاد می‌کند، پرسش‌برانگیز باشد، ولی مفهوم حقوق مثبت می‌تواند آنرا بخوبی توضیح دهد. گرین در طرح موضوعیت تعهد سیاسی برای حفاظت از حق زاویه دیدی را مدنظر قرار می‌دهد که با حق جوئی جمع توسط نظریه‌های اصالت جمع متفاوت می‌باشد.

در اندیشه های کانت این تفسیر از حق برای برخورداری از آزادی ریشه های قابل درکی دارد. در پاسخ به تفسیر بنجامین کنستانت که پرسشی را پیرامون موضوعیت حق مطرح می سازد، توضیح می دهد. به نظر کنستانت حق و حقیقت با یکدیگر ملازمه دارند. هرکس این تعهد را دارد که حقیقت را بیان کند. ولی هرگاه بیان حقیقت باعث زیان و آسیب شود، باید در تعهد در بیان حقیقت تامل نمود. "بیان حقیقت یک وظیفه است، ولی برای کسی که حق دارد که حقیقت را بیان نماید" (کانت، ۱۷۹۷، ص ۴۳۱). نسبت به این گفتمان حق کانت این اعتراض را دارد که حقوق به لحاظ اخلاقی صحیح فقط در برگزیده انسانها به عنوان افراد می باید. این بعد اخلاقی حقوق بدون وجود افرادی که با هم جامعه را شکل می بخشد نمی تواند معنای واقعی حق را ادا کند چرا که استقرار حق مستلزم پشتیبانی حقوق آن در قالب قوانین و مقررات اجتماعی است. "حق داشتن برای بیان حقیقت بی معنا است". باید بگوییم که "انسان نسبت به حق گویی خود حق دارد" (ص ۴۳۲) چرا که انسان باید اراده داشته باشد که حقیقتی را بیان نماید. گفتار اول هرچند از لحاظ اخلاقی خیلی مهم است، ولی برای استقرار حق آزادی موثر و کافی نیست. به همین دلیل باید به گفتار دوم توجه داشته و آنرا در قالب نظامی حقوق درآورد که مردم را ملزم سازد اراده لازم برای بیان حق را بوجود آورند. "حق گویی در همه بیانات فرمان مقدس بی شرط و شروط عقل است و نباید به هیچ مصلحتی محدود شود" (ص ۴۳۴). دلیل این مدعا نیز این است که هرچند قدرت اخلاقی حق به گونه ای عمیق الزام آور است، ولی استقرار حق با الزامات قانونی باید همراه باشد. حق باید در چارچوبه های حمایتی قانونی پیش برنده تبلور یابد تا بتواند به نحو موثری ترتیب اثر داشته باشد. برای این منظور دولت باید نقش حمایت از حقوقی که لازمه حیات اجتماعی است را به عهده گرفته و همواره نیز از طریق گسترش آگاهی ها در استقرار آن کوشا باشد. این نقش بخوبی می تواند تحقق اهداف اخلاقی حق را در بستر اجتماعی خود فراهم آورد.

دریک سری سخنرانی ها تحت عنوان "اصول تعهدات سیاسی" گرین به وضوح این موضع مرتبط با جریان اصلی لیبرال (هابس، لاک، اسپینوزا، و روسو) که انسان در حالت طبیعی از حقوق آزادی برخوردار است را آشکار به چالش می کشد. حق آنی نیست که ضرورتاً در شرایط طبیعی مفهوم یافته و یا اعمال شود. و قانون نیز به این دلیل اعمال کننده حقوق طبیعی است نیز نمی تواند عنوان قانون خوب را داشته باشد. بلکه قانون خوب به این دلیل که در تحقق هدف مشخصی مشارکت دارد، و اعضای جامعه در تدوین آن مشارکت داشته اند، قانون به حساب می آید. هرگاه از قانون برای حراست از مفهوم حق سخن می گوئیم، منظورمان از حق آنی است که در برگزیده نظامی از حقوق و تعهدات رسمی و عینی است که توسط قانون محافظت شده و به اجرا در می آید (گرین، ۱۹۹۹، ص ۹). از اینرو باید یادآوری کرد که قانون آنی نیست که به لحظ طبیعی درک شده و از نظر اخلاقی اجتناب ناپذیر باشد. حتی قانون به دلیل اینکه از حقی طبیعی بر می خیزد نیز نمی تواند ضرورت حضور موثر خود را در جامعه توضیح دهد. بلکه اهمیت قانون در حفاظت از حق و پیشبرد آن در جامعه به دلیل این است که در تحقق هدفی عام و دربرگیرنده سهیم می باشد. به این سبب، قانون پیشبرنده حق آنی است که حدود اختیارات و وظایف را در درون یک مجموعه اجتماعی تعیین می کند. این قانون وضع شده توسط اراده آگاهانه جمع است بنابراین ماهیتی الزام آور دارد. با این حال، مفهوم حق و وظیفه نگاهیانی از آن زمانی معنی پیدا می کند که بتواند رفتار مردم را بر اساس

²¹ Benjamin Constant (1767-1830).

²² Lectures on the Principles of Political Obligation (1886).

اصول منظم و به رسمیت اجتماعی که معطوف به هدفی مشترک می باشد را کنترل نماید. به همین دلیل باید اذعان داشت که بدون حضور روابط و علقه های اجتماعی که از منابع اصلی شکل گیری حق می باشد، مفهوم حق برخورداری از آزاد بودن معنی وجودی خود را از دست می دهد. "در واقع حق قدرتی است که اعمال آن توسط فرد یا گروهی از افراد توسط جامعه به رسمیت شناخته می شود" (ص ۷۷). همین رسمیت اجتماعی است که حضور حق را به عنوان یک نیاز اساسی ضروری ساخته و آنرا از سوی قانون که مرجع اصلی تایید کننده آن است به مردم اعطا می کند.

البته قوانین جاودانه طبیعی مانند عدالت، شفقت، و ضرورت بیان حق همواره به منزله نوری بر رفتار انسانها تاثیر گذار بوده اند. ولی جاودانگی این قوانین همواره با به رسمیت شناخته شدن آنها توسط جامعه همراه بوده است چرا که رفتارها را هنگامی می توان مورد قضاوت قرار داد که ابعاد تعامل اجتماعی به خود گیرند. منظور از این رسمیت اجتماعی قوانین جاودانه این است که هرچند برخی از این حقوق همواره در هر جامعه ای وجود داشته اند، ولی هنگامی ابعاد کارکردی به خود گرفته اند که به مرور زمان و به موازات پیشرفت های اندیشه بشری به عنوان قوانین ضروری به رسمیت شناخته شده اند. به سخن دیگر، اخلاقی بودن قوانین جاودانه که بی تردید محافظ ارزشهای انسانی هستند، زمانی توانسته اند در هدایت رفتارها تاثیر داشته باشند که با اهدافی منطقی حضور خود را اجتناب ناپذیر جلوه داده اند. این منطقی بودن اهداف در متن و مرکز خیر عمومی قرار دارد یعنی جایی و هنگامی که جمع ضرورت اجرای آنها را ایجاب نماید. در اینجا می توان به نقطه اصلی تعامل فرد و جمع اشاره داشت که به موجب آن قانون مورد اجرا حقوق فردی را با ضرورتی اخلاقی به منافع اجتماعی پیوند می دهد. برای توضیح بیشتر درباره این تعامل حق و منفعت عمومی می بایست در نظر داشت که شرایط زندگی به لحاظ اخلاقی خوب هنگامی فراهم می آید که ضرورت آن توسط خواست و عقلانیت انسان برقرار شود. این خواست که در اراده و تصمیمی گیری متجلی می شود، دستیابی به هدفی خوب را توضیح می دهد که رضایت خاطر به دنبال دارد. در شرایط زندگی اجتماعی هنگامی دستیابی به اهداف تعیین شده امکان پذیر خواهد بود که شکلی منطقی داشته و به ارتقای زندگی خوب برای انسان مشارکت کند. به همین دلیل اراده با عقلانیت می آمیزد تا بتواند هدفمندی خود را تحقق بخشد. از آنجاییکه این آمیختگی در صحنه اجتماعی امکان ظهور دارد، با منافع جمع و خیر عمومی پیوند داده و حقیقت خود را با نیت خوب برای ارتقای کیفیت زندگی به اجرا می گذارد. این هماهنگی میان خواست و عقلانیت اجتماعی است که پیشرفت اخلاقی بشری را رقم می زند (ص ۸). و دقیقاً در پرتو این پیشرفتهای اخلاقی-اجتماعی است که عاملیت اخلاقی معنی پیدا می کند و قوانین جاودانه طبیعی مانند عدالت خواهی که با وجدان انسانی قابل درک هستند، به راهنمایی عمل انسان تبدیل می شوند (ص ۵۱).

بنابراین سخن گفتن از حق مستلزم تعهدی سیاسی برای به اجرا درآوردن آن است. رابطه میان حق و تعهد به اجرای آن به عنوان وظیفه ای نه فقط در قبال صدای وجدان و یا طبیعت، بلکه به عنوان ضرورتی اجتماعی هماهنگی میان عاملیت عقلایی و اخلاقی را توضیح می دهد. همه انسانها به دلیل انسان بودن خود از حق آزادی، و به واسطه آن برابری برخوردارند، و برای تحقق حق آزاد بودن از در تعامل عقلایی با یکدیگر بر می آیند. "بنابراین، حقوق فقط تا جایی امتداد می یابد که افراد حقوق دیگران را به رسمیت بشناسند" (ص ۱۴۰)، و دربابند که از طریق این شناسایی می توانند شخصیت اجتماع خود را نیز توسعه بخشند. از این روی، مفهوم حق با تعهدی سیاسی برای اجرای آن بر مبنای ارزش برابر همه انسانها همراه است، درعین حال همان تعهد سیاسی ابزار شکل گیری شخصیت اجتماعی فرد نیز می باشد. تعهد سیاسی به حق به این دلیل که از نیتی خوب برای برابری

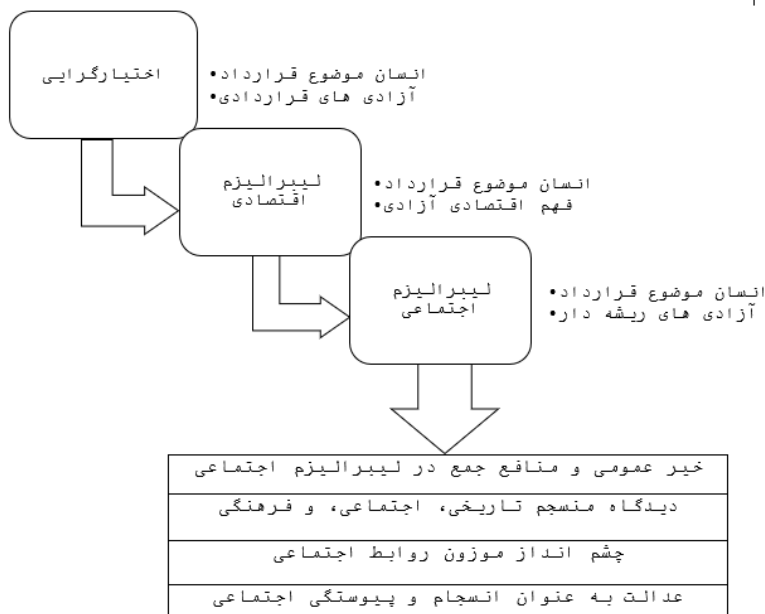
و عدالت خواهی همراه است، دارای ارزش ذاتی است، درعین حال ارزشی ابزاری نیز دارد چرا که به توسعه و تکوین شخصیت فرد نیز کمک می‌کند. ارزش هنجاری آن نیز به دلیل کنترل و تنظیم رفتارهای اجتماعی نباید از نظر دور نگه داشته شود. این ارزش‌های ذاتی، ابزاری، و هنجاری تعهد سیاسی است که مفهوم حق را از جایگاه متعالی ولی نظری آن به حیطه عمل اجتماعی و ضرورت احترام به آن فرا می‌خواند. بی تردید تعهد سیاسی به حق ناگزیر با توسعه آگاهی‌ها پیوند می‌یابد. هرگاه ذهن و اندیشه انسان در تصلب اعتقادی و یا مرای قرار گیرد، هرگاه توجه به خیر عمومی جای خود را به تنگ نظری‌های فردگرایانه منفعت طلبی بسپارد، و هر زمانی که اندیشه‌ها به استخدام دیگری درآید، نمی‌توان از تعهد سیاسی سخن گفت. به همین دلیل ذهنیت بردگی راه را برای تعهد سیاسی مسدود می‌کند. بردگی گاهی توسط خود فرد به توان فکری و تشخیص او اعمال می‌شود. و این هنگامی اتفاق می‌افتد که حق خواهی در مجرای منافع فردی ادراک شده و تعهد را نیز به اندیشه‌های حساب‌گرایانه تقلیل می‌دهد. برای عبور از این تنگناها طرح تعهد سیاسی برای توسعه حق برخورداری از آزادی جای خود را بعنوان فضیلتی اجتماعی باز می‌کند.

حال اگر راه بیدار سازی برای تعهد سیاسی برای حق برخورداری از آزادی مسدود باشد، ضرورت ارجاع به حقوق اخلاقی می‌تواند راه حلی باشد. لذا آنانی که، به عنوان مثال، اندیشه‌های کانتی دستورهای اخلاقی مبتنی بر اصل انسانیت را نادیده می‌گیرند، و یا آنرا فاقد وجاهت عملی بر می‌شمارند، باید به این پرسش پاسخ دهند که در شرایط تنگناهای ناآگاهی برای تعهد به عمل سیاسی چه باید کرد؟ و یا آنانی که اهمیت معنی زندگی را به حزم اندیشی تنزل داده و عقلانیت را با پایین‌ترین وجه مصلحت‌اندیشی می‌کشانند، چه راه حلی برای بن بستهای اجتماعی و سیاسی ارایه می‌کنند؟ و آنانی که مفهوم حق را بر بنای متعارف قراردادگرایی معیار موفقیت در زندگی قلمداد می‌کنند، چه پاسخی برای نظام‌های افسار گسیخته سرمایه داری عاری از تعهد به منافع عمومی دارند؟ به نظر گرین باید پاسخ را در نقد اخلاقی نظام‌های حقوقی که به جزمیت‌گرایی فلسفه اصالت تحقق انعطاف‌ناپذیری تبدیل شده اند جستجو کرد. به همین دلیل می‌گویند که هیچ‌کس نمی‌تواند نظام‌های حقوقی را به این دلیل که به نرم‌های قابل اجرا تبدیل شده‌اند، ضرورتاً در انطباق با نیازهای واقعی مردم بدانند. "حتی‌ها پس معتقد است که هرچند قانون نمی‌تواند ناعادلانه باشد اما ممکن است مخرب باشد" (ص ۹). علت اصلی این امر این است که آنها هنوز به قانونهای تصویبی توسط مشارکت مردمی و برای اهداف مشترک در نیامده‌اند. ولی هرگاه فرد با مراجعه به وجدان خویش دریابد که قانون نوشته نمی‌تواند مطابق با قوانین اخلاقی باشد، می‌تواند نسبت به آن اعتراض کرده و ماهیت آنرا به چالش بکشد. این چالش تا آنجا اهمیت دارد که تاثیرات اینگونه قانون بر توسعه اجتماعی را خنثی سازد. بطور خلاصه هرچند حقوق اخلاقی معیار محک‌درستی قانون می‌باشد، تا جایی می‌تواند اعتبار داشته باشد که بتواند سهمی در منافع عمومی ایفا کند. حقوق قانونی ممکن است بازگوکننده حقوق اخلاقی باشد یا نباشد، اما توانمند سازی روحی و تعالی اخلاقی بی‌تردید در تجسم یافتن آن قوانین اخلاقی در قانون حقوقی میسر می‌باشد. باید این نکته را نیز در نظر داشت که درعین حال اعتبار قانون حقوقی، همانگونه که قبلاً توضیح داده شد، از انسجام عقلانی فرضیات آن سرچشمه می‌گیرد.

۶. نتیجه‌گیری: لیبرالیسم اجتماعی و خیر عمومی

تعهد اجتماعی برای اعاده حق آزاد بودن راه را برای یکی از مهمترین موضوعات فلسفه اجتماعی و سیاسی معاصر یعنی اجتماعی سازی لیبرالیسم بعنوان خیر عمومی باز می‌کند. بحث اصلی

در اجتماعی سازی این است که عاملیت عقلایی برای حفاظت از حقوق خویش آنرا از طریق منافع جمع درآمیخته و علاوه بر "آزاد بودن از..." به "آزاد بودن برای..." توضیح می دهد. این تفسیر موسع از حقوق خویش با به رسمیت شناختن حقوق دیگران ملازمه دارد. بنابراین مفهوم حق خود را با دو



چهره نشان می دهد: احساس آزاد بودن برای انتخاب در خصوص موضوعات حیاتی تحقق انسانی از یک سو، و احساس آزاد بودن با ادراک آن به عنوان معیار انسان بودن برای همه همنوعان خویش. به همین سبب، آزادی با تعهد سیاسی به آزادی دیگران همراه و به همین دلیل ضرورتاً به خیر عمومی معطوف می باشد. گرین این رابطه را بعنوان ظرفیتی برای فهمیدن حقوق فردی از طریق شناسایی همان حقوق برای دیگران و از طریق آن نوعی شناسایی متقابل حق و تعهد اجتماعی تفسیر می کند.

تعهد سیاسی در واقع زمینه ساز شکل گیری جامعه سیاسی سالمی است که در آن هیچ گروهی از مردم هیچ مرجعی را بجز خودشان برای تعریف منافع جمعی نمی پذیرند. ویژگی عصر مدرن این است که مردم به این آگاهی رسیده اند که یک حس مشترک برای رهایی از موانعی که سر راه رشد و شکوفایی آنان قرار دارد، و تعهدی برای تحقق آن حس وجود دارد که آنها را به هم پیوند می دهد. بنابراین هرچند صاحب حق مشتاق و وفادار به آزادی باقی می ماند، این اشتیاق به حق را با دیگران نیز به اشتراک گذاشته و آنرا را برای آن بر می انگیزند. می بینیم که اینگونه تصور مفهوم حق از ریشه های فردگرایانه نظریه های قرارداد اجتماعی فاصله زیادی به خود گرفته و توجه حضور خود را در حمایت از جمع و خیر عمومی نشان می دهد. بنابراین، گرین توضیح می دهد که حق قدرتی است که برای مشارکت به منافع مشترک به رسمیت شناخته می شود. قرار گرفتن حق در برابر جامعه، مفهومی تناقض آمیز است. بنابراین هیچکس حق ندارد به این بهانه که با قانون (به معنی اجتماعی سازی عادلانه اجتماعی و برخاسته از رضایت عمومی) موافقت نکرده است، و یا قانون مطابق میل او شکل نگرفته است، در برابر آن مقاومت کند. اگر خیر عمومی و منافع جمع در قانون نهفته باشد، هیچ حقی برای مقابله با آن باقی نمی ماند (ص ۷۵). در عین حال رای گیری و افزایش نرخ آن نیز نمی تواند

به معنی استقرار حق و آزادی باشد. به همین سان، اگر قانون مطابق با قوانین جاودانه حق، آزادی، و عدالت طلبی باشد، فقدان و یا کاهش نرخ رای مردم نیز نمی تواند روح قانون حق طلبانه را زایل کند. قانونی که متابعت همه را می طلبد آنی است که از ناحیه آزادی و رضایت افراد سرچشمه گرفته ولی در هماهنگی با خیر عمومی و استقرار عدالت اجتماعی تدوین یافته است. این قانون هرچند ماهیتی لیبرال دارد و حقوق فردگرایانه را تصریح می کند، درعین حال ریشه های عمیقی نیز به نیازهای عدالت اجتماعی گسترده و فردگرایی را در متن جامعه گرایی توضیح می دهد. به همین دلیل می توان آنرا حقوق و آزادی های فردگرایانه ریشه دار هم تفسیر کرد.

این شکل لیبرالیسم ریشه دار می تواند آرمان حق برخورداری از آزادی و خیر عمومی (عدالت اجتماع) را با یکدیگر همراه و موزون سازد. این درحالی است که لیبرالیسم اختیار گرایی و نظریه مسلط اقتصادی لیبرالیسم و نیز نهادهای اجتماعی، اقتصادی، و اخلاقی آمیخته به آن به این دلیل که نمی توانند نیاز به عدالت اجتماعی را تامین کنند، ناقص هستند. به عبارت بهتر، انواع دیگر لیبرالیسم به دلیل ناتوانی در موضوع رهایی بخش از پیام های اصیل خود فاصله گرفته اند. به همین دلیل جوامع لیبرال دموکراسی مبتنی بر بازار نتوانسته اند علی رغم داعیه لیبرال بودن برابری را در جامعه خویش برقرار سازند. همین ناتوانی انگیزشی را برای باز تعریف مفهوم لیبرال بودن با تعهد به خیر عمومی بوجود می آورد. در حقیقت، تحقق بخشیدن به آرمان توسعه انسانی و شکوفایی استعدادها برای تنظیم جامعه ای سالم و عادلانه آنگونه که از درون عقلانیتی عمیق و آگاهانه سرچشمه می گیرد، منابع توجیه لیبرالیسم از فردگرایی اقتصادی به سوی فردگرایی اجتماعی و ریشه داری می کشاند.

این عطف توجه به منافع اجتماعی و رابطه فرد با خیر عمومی، نشانگر درک نوینی از مفهوم حق با توجه به حقوق دیگران می باشد که از آگاهی های نوینی حاصل شده است. به همین دلیل در "مقدمه ای بر اخلاق" (ص ۱۸۳)، گرین یادآوری می سازد که هرگاه این تعهد به خیر عمومی ریشه در آگاهی های مردم دوانده باشد، جامعه بدون نیاز به نیروهای حافظ قانون و یا ابزارهای قهرآمیز، منسجم و متحد باقی می ماند (ص ۲۰۳)، چرا که هم حق برخورداری از آزادی ها با تمامیت الزام خود باقی می ماند و هم تعهد به آزادی های دیگران که در خیر عمومی متبلور می شود، در جامعه پیش برده می شود. در اینجا نوعی همپرسگی سازنده میان فرد و جامعه برقرار می شود. از یک سو مفهوم فردیت با تمام قدرت برای استقرار خود پابرجا می ماند. از دیگر سو، این فردیت در متن منافع جمع، و با رضایت کامل و بنا بر تعهدی عمیق به عدالت اجتماعی، حضور فعال خود را ادراک می کند. فرد درمی یابد که به تنهایی و فارغ از اهداف و منافع مشترکی که با آنها زندگی می کند، نمی تواند تصور و برداشت صحیحی از حق و باطل، درست و نادرست، و عدالت از بی عدالتی داشته باشد. به عبارت دیگر هرچند که فرد می کوشد همپرسگی درون گرایانه ای را با خود برقرار سازد تا بتواند مفهومی از ارزشهای اخلاقی را فرا راه خویش قرار دهد، تجلی این ارزش ها در متن اجتماعی ماهیتی کاربردی پیدا می کند که شخصیت اجتماعی فرد را نیز شکل می بخشد.

تصور فردیت از طریق ارتباطی که با خیر عمومی برقرار می کند، فرد را از انتزاعی بودن خویش به سوی تثبیت شخصیتی اجتماعی هدایت می کند. گرین توضیح می دهد که با تحول در مفهوم فرد بودن این معنی در اندیشه شکل می گیرد که دستیابی به خیرهای فردی با رابطه ای هماهنگ که با خیر

عمومی می تواند به مراحل کمال مطلوب نایل شود. این هدف متعالی همواره توسط انسان دنبال می شود چرا که مطلوبیت آن در خودآگاهی انسانی تبلور دارد (ص ۱۹۳).

از طریق ارتباط خویشتن خویش و خیرهای فردی با مفاهیم عالی اجتماعی و خیر عمومی است که از یک سو خودآگاهی نسبت به خود و به ماهیت انسانی خویش هرچه بیشتر متعالی می شود، و از دیگر سو، منافع واقعی او بعنوان انسان را بعنوان تجلی آگاهی جاودانه تامین خواهد کرد. این خودآگاهی در عین حال انگیزه ای طبیعی در طبیعت انسانی است که از طریق اعتلای خودآگاهی به او احساس انسان بودن، آزادی، و رضایت خاطر را اعطا می کند (ص ۲۷۹). به همین سبب، خیر عمومی نه تنها نافی فردیت خویش نیست، بلکه مایه تحقق استعدادهای انسانی و تحقق وجودی کامل خویشتن است. تحت تاثیر آرمان فردیت ضرورت همبستگی میان اعضای جامعه نیز تامین شده و روابط اجتماعی را نیز از طریق عدالت جویی هرچه بیشتر اجتماعی می سازد. در اینجاست که هیچ تضادی میان فردیت و منافع اجتماعی شکل نمی گیرد. به همین دلیل خیر عمومی را باید به عنوان هدفی مشترک و به معنی "علاقه یا ارزشی که اعضای یک جامعه را به یکدیگر پیوند می دهد، دانست. خیر عمومی هدفی است که برای تامین آن همه مردم آگاهانه و آزادانه برای حصول آن تلاش می کنند، تا جائیکه بدون این هدف مشترک فردیت و آزادی برای نگاهبانی از آن نمی تواند قابل تحقق باشد. در واقع، آزادی برای حقوق بنیادین در پناه همان دست یابی به خیر عمومی که ابزار تامین عدالت اجتماعی است، بطور عملی امکان پذیر و قابل تحقق می باشد. بنابراین هرگاه از حق و آزادی سخن به میان می آید، باید آنرا در پرتو دیدگاه هایی توضیح داد که از یکسو توسعه و شکوفایی انسانی را در بر داشته باشد، و از دیگر سو، توسعه و تعالی دیگران را نیز در بر گیرد

نتیجه گیری

رابطه میان حقوق بشر و خیر عمومی به لحاظ فلسفه حق پیچیده ولی از نقطه نظر سیاستگذاری های اجتماعی و سیاسی می تواند به زبانی ساده بیان شود. اساس بحث این است که حقوق بشر بر بنیادهای فردگرایی شکل گرفته است و به همین دلیل در حوزه فلسفه لیبرال قرار می گیرد. در این نگرش فلسفی همه افراد صرف نظر از تفاوت های قومی، فرهنگی، مذهبی، جنسی، نژادی، و یا موقعیت جغرافیایی خود باید از همه موانعی که بر سر راه توسعه و سعادت او قرار دارد، آزاد باشند تا بتوانند با اختیار کامل نحوه زندگی، فلسفه حیات، و دسترسی به آن را برای خویش تعریف کنند. آنچه که در این نگرش به حقوق بشر اهمیت دارد مفاهیمی مانند فرد، حق برخورداری از آزادی، استقلال فکری برای تصمیم گیری، و تعاملات آزاد اجتماعی می باشند. در واقع اینها مفاهیمی هستند که سنگ بنای گفتمان حقوق بشر را بنیان می گذارند. به همین دلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر که ضرورت احترام حقوق بنیاد را برای همه انسانها تصریح داشته است، همواره مفهوم حق برخورداری از آزادی را به عنوان مهمترین آرزوی انسان برای صلح و زندگی سعادت مند مورد شناسایی قرار داده و از همه دولت های جهان نیز خواسته است که به اجرای آن همت گمارند. در این دیدگاه اصل آزادی ضرورت تامین نیازها و خیر فردی است و به همین دلیل مهمترین اصل فلسفی حقوق بشر را تشکیل می دهد. علت تکیه بر اصل آزادی فردگرایانه در حقوق بشر نیز این است که همه مردم به دلیل داشتن ظرفیت عقلایی برای فهمیدن آنچه که برای زندگی شان مفید می باشد، می توانند نوع زندگی خویش را آزادانه انتخاب کنند. به این سبب، هر آنچه که انجام می دهند هنجاری اخلاقی به حساب می آید چرا که در راستای خیرهای فردی تعریف شده و دسترسی به همان خیرها را برای دیگران نیز محترم و به رسمیت می شناسد. از طرفی دیگر مردم بنا بر طبیعت خویش رقابت جو ولی در عین حال خود کنترل کننده هستند. آنها می کوشند منافع خویش را از طریق سعی و کوشش آزادانه به حداکثر برسانند. ولی بنا بر همان طبیعت عقلایی می دانند که همکاری برای دست یابی به اهداف از پیش تعریف شده خود، به این دلیلی که هزینه تعاملات را کاهش و منافع را افزایش می دهد، مفید تر از رقابت جویی صرف می باشد. این تمایل به همکاری برای تامین خیرهای فردی به منزله دست پنهانی خواهد بود که منافع جمع و یا خیر عمومی را در جامعه تامین خواهد کرد.

رهیافت فرد-محور حقوق بشر بویژه به تعریفی از عدالت دست یافته است که نگرش به مفهوم حق با صاحبان آن، یعنی فرد انسانها، این اهمیت غیرقابل تردید را می دهد که برای بهره برداری از منافع زندگی با طرح ها و معیارهای عقلایی اقدام کرده، برابری خود را به نمایش بگذارند، و با به رسمیت شناختن همین حق برای دیگران، اقدام کنند. برای اینان، هرچند حق مفهومی است که با حیثیت انسانی آمیخته است، ولی تجلی حقوق حق در نظام های قانونگذاری شکلی قراردادی به خود گرفته است. این انسانها هستند که با رضایت کامل خود پذیرفته اند که از آزادی های مطلق که برای خود به عنوان انسان صاحب اختیار فرض می کنند، عقب نشینی کرده و حق برخورداری از آزادی ها را به مشارکت و شناسایی دیگران مرتبط سازند. این خود نوعی از قرارداد اجتماعی است که جوامع مدرن را بوجود آورده است. در جوامع مدرن، اشتیاق به زندگی با حق انسانها برای انتخاب آزادانه امکان پذیر و قابل درک و معنی می باشد. این همراهی اشتیاق با رضایت خاطر و سعادت مندی، جامعه را در مسیر اصولی و عادلانه بودن قرار می دهد. بنابراین جامعه سالم آنی است که حقوق

بنیادین افراد را در تعقیب اهداف زندگی تامین، مبادلات آنان با یکدیگر را تنظیم، و روابط اجتماعی را بر اساس برابری به فرصتها برای تحقق اهداف فردگرایانه برای همگان برقرار سازد. در این جامعه که به لیبرال دمکراسی هم اشتها دارند، عدالت خواهی با حق برخورداری از آزادی های بنیادین همزاد و همراه می باشد.

موضوع آزادی به منزله انکار و نفی هر نوع مانعی در برابر اتخاذ تصمیم گیری های مستقل افراد بحث اصلی در گفتمان حقوق بشر می باشد. برخورداری از آزادی، که با عنوان آزادی های منفی و یا سلبی نیز می تواند شناخته شود، به معنی رها بودن از... " و به منزله بنیادی ترین ارزش در گفتمان حقوق بشر بوده و روح و محتوی جوامع لیبرال دمکراتیک را برای عدالت خواهی بوجود می آورد. از این دیدگاه، آزادی به عنوان نقطه ثقل روابط اجتماعی عادلانه، هیچ نوع مداخله ای در امور فردی مردم را بر نمی تابد. لذا ماموریت اصلی آزادی رهایی بخشی است. این رهایی بخشی شامل آزاد بودن از همه فشارها و ترس هایی است که از سوی نظام های حاکم برای مردم ایجاد شود، رفع نگرانی هایی طبیعی مردم به دلیل ناتوانی های اقتصادی برای امرار معاش، آزاد بودن از بیماری، تبعات بی سوادی، غلبه بر ذهن و باورهای مردم، و نیز غلبه بر هر نوع قضاوت های فردی نادرست دیگران که ممکن است آبروی دیگران را در خطر قرار دهد، در نهایت مصون بودن از داوری های جعلی و دستکاری شده دستگاه های قضایی و خبررسانی. به همین دلیل آزادی های فردی پیام اصلی رهایی بخشی خود را در نظام های لیبرال به مردم رسانده و می کوشند از حقوق مردم حفاظت به عمل آورند. بنابراین ملاحظیات، آزادی های فردگرایانه که عمدتاً در آزادی های مدنی و سیاسی متجلی می شوند، همواره نقطه آمال و آرزوهای مردم تحت ستم بوده است. و از آنجاییکه اینگونه آزادی ها بر مبانی فردگرایی تعریف شده و به لحاظ تاریخی نیز در چشم اندازی اروپایی (غربی) متبلور شده اند، و نیز به این دلیل که این سابقه تاریخی با پیشرفت های علمی و تکنولوژیکی و در نهایت رفاه اقتصادی همراه بوده است، ملل تحت ظلم همه چشم امید خود را به این مفهوم آزادی دوخته اند. از دیگر سو، نظر به اینکه این ترجمان آزادی و تجربه های زندگی فراتر از رهایی بخشی سیاسی، نمود هویتی مردم کشورهای توسعه یافته شده است، ابعاد فرهنگی آن شامل نقد پذیری، تساهل و مدارا، همپرسی، اجماع همپوش، و سیاستهای چند فرهنگی نیز پیام های رهایی بخشی آزادی را روشن تر به باورهای نیز تعریف و تفسیر شود. این پرسش متفکران را به دو گروه اختیارگرایان مدافع "آزادی از..." بر مبنای قرارداد اجتماعی، و آنهایی که آزادی را به معنی تکمیلی "آزادی برای..." شامل پیروان فلسفه اصالت اجتماع تقسیم می کند. در درون فلسفه لیبرال گروه دوم بیشتر دربرگیرنده آنانی است که می خواهند بشارت رهایی بخشی "آزاد بودن از..." را با تعهدی غیرقابل اجتناب را انجام کاری برای آزادی دیگران ترکیب و تکمیل نمایند. در میان اینان مهمترین نظریه آنی است که مرزهای حقوق بنیادین آزادی های مدنی و سیاسی را به حق برخورداری از آسایش همه جانبه شامل بر اساس عدالت اجتماعی می کشانند. به نظر اینان حقوق بشر هم شامل "حق آزاد بودن از" همه موانعی است که بر سر راه رشد انتخاب مستقلانه است، و هم به معنی وظیفه ای غیرقابل تردید "آزادی دیگران" می باشد. تعامل این دو نگرش یا تفسیر از آزادی است که می توان انسان ها را به آسایش و رفاه و در عین حال به رشد و شکوفایی رهنمون سازد. این شرایط هنگامی برقرار می شود که همگان در یابند که از آزادی های خود باید در جهت برقراری عدالت اجتماعی با هدف خیر عمومی استفاده نموده و منافع عمومی را به عنوان مهمترین و عالی ترین ارزش قلمداد کنند. در اینجا است که گفتمان حقوق بشر از تعاریف بریده شده از متن رها شده و با تفسیر موسع می آمیزد. این نگرش به مفهوم حق پایه و اساس لیبرالیسم اجتماعی را شکل می بخشد.

منابع و مأخذ

- Ahmed, S.M. (2009). Capability Development among the Ultra-poor in Bangladesh: A Case Study. *Journal of Health Population Nutrition* 27(4): 528–535.
- Aquinas, T. (2015). *Summa Theologica*. Irvine, USA: Xlist Publishing.
- Aristotle, (1999). *Politics*. Kitchener, England: Batoche Books.
- Aristotle, (2014). *Nicomachean Ethics*. London, England: Hackett.
- Bessette, M. J. (1980). 'Democracy: The Majority Principle in Republican Government'. In *How Democratic is the Constitution?* Edited by Goldwin, A. Robert and Schambra, A. William. Washington D.C.: American Enterprise Institute for Public Policy Research, pp. 102-16.
- Bessette, M.J. (1994). *The Mild Voice of Reason: Deliberative Democracy and American National Government*. The University of Chicago Press.
- Cicero, M. (1829). *The Republic of Cicero*. New York: USA: Carville.
- Green, T.H. (1883). *Prolegomena to Ethics*. New York, USA: Kraus Reprint Company.
- Green, T.H. (1888), *Works of Thomas Hill Green*. London, England: Logmans, Green, and Co.
- Green, T.H. (1999). *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Kitchener, Canada: Batoche Books.
- Green, T.H. (1986). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Harris, P. and Morrow, J. (Eds.). London, UK: London University Press.
- Jalāl al-Dīn Rūmī, The Masnavi, online at <http://www.dar-al-masnavi.org/masnavi.html>
- Kant, I. (1879). Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. London, UK: Longmans, Green, and Co.
- Kant, I. (1998). *GroundWork of the Metaphysics of Morals*. Gregor, M. (Trans.). Cambridge, USA: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N. (1536). *The Prince*. The Project Gutenberg EBook.
- Masaeli, M. and Munro, L. (Eds.). (2018). *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. Ottawa, Canada: Ottawa University Press.
- Masaeli, M. and Munro, L. (Eds.). (2018). *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. Ottawa, Canada: Ottawa University Press.
- Masaeli, M. (Eds.). (2016). *Globality, Unequal Development, and Ethics of Duty*. Cambridge Scholars.
- Mill, J.S. (1879). *Utilitarianism*. London, England: Longmans Green, and Co.

- Mill, J.S. (1859). *On Liberty*. The Project Gutenberg eBook.
- Narayan, D. et al. (2006). *Voices of the Poor. Volume 1 - Can Anyone Hear Us?* New York Published for the World Bank by Oxford University Press.
- Sen, A. (1980). "Equality of What?", The Tanner Lecture on Human Values Delivered at Stanford University, May 22, 1979, in Sterling M. McMurrin (Eds.). *Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, Cambridge University Press and University of Utah Press, Cambridge and Salt Lake City, 197-220.
- Sen, A. (1985). "Well-Being, Agency and Freedom. The Dewey Lectures 1984". *The Journal of Philosophy*, 82/4, pp. 169-221.
- Sen, A. (1989). "Development as Capability Expansion". *Journal of Development Planning*, 19, pp. 41-58.
- Sen, A. (1992). *Inequality Reexamined*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sen, A. (1993). "Capability and Well-being", in Nussbaum, Martha C. and Amartya Sen (eds.), *The Quality of Life*. Oxford University Press and The United Nations University, pp. 30-53.
- Sen, A. (1999). *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Indian Edition, New Delhi (First edition, 1985).
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Alfred A. Knopf.
- Sen, A. (1999). Democracy as a Universal Value. *Journal of Democracy* 10.3 (1999) 3-17.
- Sen, A. (March 28, 2006). *Democracy Isn't 'Western'*. [YaleGlobal Online](http://YaleGlobalOnline)
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ricardo, D. (1817). *On the Principles of Political Economy, and Taxation*. Kitchener, England: Batoche Books.
- Rostow, W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. New York: Cambridge University Press.
- Sahih Muslim, online at <https://sunnah.com/muslim>
- Sen, A. (2004). Economic Methodology: Heterogeneity and Relevance. *Social Research* 71(3), pp. 583-614.
- Sen, A. (1979). "Equality of What?" in McMurrin (ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (1814). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, USA: Liberty Classics.
- Smith, A. (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Universal Declaration of Human Rights, 1948.
- Vienna Declaration and Program of Action, 1993.
- World Bank Report: Asian Miracle*, 1993. Oxford University Press.
- Weber, M. (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Penguin Books.

- The concept of human rights and the public good in modern political thought
- Mahmoud Masaeli
- First published: December 2021
- Iran Academia University Press
- All rights reserved
- ISBN: 978-1-716-14904-7

© Iran Academia University Press 2021

Book series

Human Rights:
Hopes, Reflections and Challenges

**The concept of human
rights and the public good
in modern political thought**

Mahmoud Masaeli