

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



ترجمه متون برگزیده علوم انسانی

Democracy in a Multipolar World

Author: Chantal Mouffe

Source: Mouffe, Chantal. "Democracy in a multipolar world." Millennium-Journal of International Studies 37.3 (2009): 549-561.

دموکراسی در جهان چندقطبی

نویسنده: شانتال موفه

مترجم: علی تدین‌راد

مجموعه ترجمان، تلاشی برای ترجمه متون برگزیده علوم انسانی است. ترجمه صداهایی که کمتر شنیده شده‌اند و اندیشه‌هایی که مهجور، اما بدیع و راهگشایند. هدف ما، غنا بخشیدن به تفکر انتقادی و گفتگویی است، برای همراهی با ما، متن‌های مناسبی را که می‌شناسید، پیشنهاد دهید، یا در ترجمه آن‌ها با ترجمان همراه شوید. پست الکترونیکی ترجمان: info@tarjomaan.com

حق انتشار جزء یا تمام متن، برای مؤسسه ترجمان محفوظ است

ISSN: 2345-282x



تصور می‌کنم بهترین راه شرح موضوع این کنفرانس یعنی «تحقیق درباره دموکراسی در روابط بین‌الملل»، آزمودن دلالت‌های رویکرد مجادله‌ای من برای تجسم معنایی است که دموکراسی در جهان چندقطبی می‌تواند داشته باشد.

من با مروری بر انگاره‌های بنیادین چارچوبی نظری که اندیشه من در باب امر سیاسی را شکل می‌دهد آغاز می‌کنم. این [انگاره‌ها] در کتاب مشترک با ارنستو لاکلاو یعنی «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی»^۱ بطور مفصل شرح داده شده است. در این کتاب ما استدلال کرده‌ایم که دو مفهوم «هژمونی^۲» و «خصومت»^۳ در فهم ماهیت امر سیاسی ضروری هستند. این دو مفهوم ضروری‌اند برای تصدیق ابعاد منفی رادیکال و امکان خصومت همیشه موجودی که از جمع‌بندی کلی و نهایی جامعه جلوگیری می‌کند و راه را بر امکان جامعه‌ای فراتر از قدرت و کثرت می‌بندد. این مفاهیم باید در شرایطی دیده شوند که بستری قطعی و نهایی وجود ندارد و تصمیم‌ناپذیری بر هر نظامی حاکم است. در بیان ما این به معنی پذیرفتن ماهیت هژمونیک هر نظم اجتماعی و تصور جامعه به مثابه برساخته مجموعه کنش‌هایی است که هدف آن استقرار نظم در بطن احتمالات می‌باشد. کنش‌های مفصل‌بندانه که بر اساس آن یک نظم برساخته می‌شود و معنای نهادهای اجتماعی به ثبات می‌رسد، چیزی است که ما آن را «کنش‌های هژمونیک»^۴ می‌نامیم. هر نظامی مفصل‌بندی موقتی و متزلزل کنش‌های محتمل و مشروط است. امور همواره می‌توانند به گونه دیگری باشند و هر نظامی مبتنی بر حذف و محرومیت دیگر نظم‌های ممکن و جلوه‌ای خاص از پیکربندی روابط قدرت است. آنچه در یک زمان با همراهی احساس عمومی و موافقت با آن، به عنوان نظم طبیعی پذیرفته می‌شود، نتیجه کنش‌های هژمونیک ته‌نشین شده است و هرگز مظهری از یک عینیت عمیق نیست که اینک به عرصه عمل و ظهور رسیده است. بنابراین هر نظامی مستعد به چالش کشیده شدن توسط کنش‌های هژمونیک مخالف است که می‌کوشند آن را دچار فروپاشی^۵ کرده و در جهت استقرار شکل دیگری از هژمونی سامان‌دهی کنند. در آثار «بازگشت امر سیاسی»^۶، «تناقض‌نمای

^۱ Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Politics

^۲ Hegemony: هژمونی - سلطه

^۳ Antagonism: در برابر این اصطلاح بسته به مفهوم مورد نظر از معادل‌های فارسی خصومت، ستیزه، ستیزه‌گری استفاده می‌شود.

^۴ Hegemonic Practices

^۵ Disarticulate

^۶ The Return of The Political



دموکراتیک^۱ و «در باب امر سیاسی^۲» این تأملات درباره «امر سیاسی» را بسط داده‌ام. در کی از ابعاد خصومت‌آمیز که ذاتی تمام جوامع بشری است.

من پیشنهاد تمایز میان «امر سیاسی» و «سیاست» را مطرح کرده‌ام؛ «امر سیاسی» به بُعد خصومت‌آمیز و ستیزنده‌ای اشاره دارد که می‌تواند اشکال زیادی به خود بگیرد و در روابط اجتماعی مختلف پدیدار شود، بعدی که هیچگاه از میان نخواهد رفت. «سیاست» به دسته‌ای کنش‌ها، گفتمان‌ها و نهادها اشاره دارد که در راستای استقرار نظامی خاص و سازمان‌دهی همزیستی انسان‌ها در شرایطی که همواره بطور بالقوه تضادآمیز است - متاثر از ابعاد «امر سیاسی» - می‌کوشند.

استدلال کرده‌ام که انکار ابعاد ستیزنده امر سیاسی چیزی است که نظریه‌های لیبرال را از توان فهم ریشه‌های خشونت و رسیدن به برداشتی درست و شایسته از سیاست بازداشته است. در واقع امر سیاسی در بعد ستیزنده و خصومت‌آمیزش نمی‌تواند همچون چیزی که در نظر لیبرال‌هاست، تنها با نادیده گرفته شدن و خواست ساده محو شدن و از بین رفتن، از بین برود و محو شود. چنین اشتباهی تنها به سستی و ضعف می‌انجامد، وضعی که مشخصه اندیشه لیبرال است، آن‌هم در هنگامه روبرویی با ظهور غیرمنتظره خصومت‌ها و اشکالی از خشونت که بر اساس نظریه آن‌ها به اعصار گذشته و دورانی که عقل هنوز موفق به مهار تعصبات قدیمی نشده بوده، تعلق دارد.

معضله عمده عقل‌گرایی لیبرال این است که عقلانیتی از جامعه را گسترش می‌دهد که بر در کی ذات‌گرایانه از «بودن به مثابه حضور» و تلقی آن از پدیده‌ها به مثابه هستی ذاتی و در خود پدیده‌ها استوار است. از این روست که این عقلانیت نمی‌تواند فرایندهای برساخته شدن هویت‌های سیاسی را درک کند و بفهمد که تنها زمانی یک هویت می‌تواند وجود داشته باشد که برساخته تفاوت‌ها باشد و هر پدیده اجتماعی از مسیر کنش‌های قدرت برساخته می‌شود. آنچه عقل‌گرایی لیبرال از پذیرش آن سر باز می‌زند آن است که هر شکلی از پدیده‌های اجتماعی، در نهایت سیاسی هستند و این سیاست باید کنش‌های حذف و طرد^۳ که ناظر بر تأسیس آن هستند را در بر گیرد.

^۱ The Democratic Paradox

^۲ On The Political

^۳ Exclusion



مفهوم «بیرونی سازنده»^۱ در اینجا می‌تواند به روشن‌تر شدن بحث کمک کند. این اصطلاح توسط «هنری استاتن»^۲ برای اشاره به پاره‌ای از ایده‌هایی که توسط ژاک دریدا با استفاده از مفاهیمی مانند «مکمل»^۳، «نشان»^۴ و «تفاوت»^۵ گسترش یافته به کار گرفته شده است. هدف او تأکید بر این حقیقت است که خلق یک هویت، بر استقرار یک منطق تفاوت دلالت دارد. در خصوص هویت‌های سیاسی که همواره هویت‌هایی ارتباطی و اشتراکی هستند، ما با خلق یک «ما»^۶ روبرویم که تنها با تمایزش از «آنها»^۷ وجود دارد. البته این بدان معنا نیست که چنین رابطه‌ای ضرورتاً رابطه‌ای خصومت‌آمیز است، بلکه به این معناست که همواره امکان دارد در این رابطه، ما/دیگران، یک رابطه دوست/دشمن شود. این مسئله زمانی رخ خواهد داد که «دیگران»^۸، کسانی که تاکنون به مثابه یک تمایز ساده تلقی هویت «ما» را به ریز سؤال برند و وجود ما را تهدید کنند. از این زمان به بعد، هر شکلی از رابطه ما/آنها، اعم از مذهبی، اخلاقی یا اقتصادی به محل یک خصومت بدل خواهد شد. در اینجا آنچه مهم است تصدیق این است که هر موقعیتی از امکان شکل‌گیری هویت‌های سیاسی، در همان حال موقعیتی از عدم امکان یک نظم اجتماعی است که توسط خصومت طرد شده است. بنابراین خصومت یک امکان همیشه حاضر است.

الگوی مجادله‌ای

بخش مهمی از آرای من در شرح و بسط جزئیات آنچیزی آمده است که الگوی مجادله‌ای دموکراسی نامیده‌ام. هدف من تمهید چیزی است که ریچارد رورتی «استعاره بازتوصیف»^۹ نهادهای لیبرال دموکراسی می‌نامد که من معتقدم می‌تواند آنچه در سیاست دموکراتیک کثرت‌گرا حیاتی است را بهتر دریابد؛ به ویژه در دو الگوی عمده دموکراسی معاصر یعنی «دموکراسی توده‌ای»^{۱۰} و «دموکراسی

^۱ Constitutive Outside

^۲ Henry Staten

^۳ Supplement

^۴ Trace

^۵ Differance

^۶ Us

^۷ Them

^۸ Others

^۹ Metaphoric Redescription

^{۱۰} Aggregative



مشورتی^۱. در ادامه، خلاصه استدلالم را بیان خواهم کرد. با تصدیق ابعاد «امر سیاسی» متوجه می‌شویم که یکی از چالش‌های عمده سیاست لیبرال دموکراتیک کثرت‌گرا آن است که پیوسته می‌کوشد ستیزه‌گری بالقوه موجود در روابط انسانی را انکار کند. در حالی که مسئله اصلی در اینجا، رسیدن به اجماعی بدون محدودیت نیست، چرا که بر ساخته شدن یک «ما» وجود یک «آنها» را در مقابل می‌طلبد. لکن این امر غیرممکن است، چون-چنانچه کمی پیشتر بحث کردم- هر موقعیتی برای تأسیس یک «ما» دقیقاً تعیین مرز با یک «آنها» است. نکته مهم بعدی، چگونگی به ثبات رساندن این تمایز ما/آنها است که بر ساخته سیاست‌ها در همسویی با به رسمیت شناختن کثرت‌گرایی است. تضاد در جوامع لیبرال دموکرات، نمی‌تواند و نباید قلع و قمع شود، چرا که مبارزه دموکراسی مدرن، صراحتاً به رسمیت شناختن و مشروعیت بخشیدن به تضادها است. آنچه سیاست لیبرال دموکراتیک مدرن نیاز دارد، آن است که «دیگران» به مثابه دشمنانی که باید نابود شوند دیده نشوند؛ بلکه به عنوان «مخالف‌هایی»^۲ دیده شوند که با ایده‌های آنها می‌توان حتی به تندی مقابله کرد، اما نمی‌توان حق ایشان برای دفاع از عقایدشان را زیر سؤال برد. به عبارت دیگر، مهم آن است که «تضاد»^۳ نه شکلی از «ستیزه»^۴ بلکه شکلی از «مجادله»^۵ (جدال میان مخالفان) تلقی شود. یک دموکراسی با کارکرد مطلوب، موقعیت‌های سیاسی دموکراتیک را به مواجهه فرا می‌خواند. نادیده گرفتن این نکته همیشه خطر بدل شدن این مواجهه دموکراتیک، به مقابله میان ارزش‌های اخلاقی غیرقابل مذاکره یا اشکال جوهر‌گرای تعیین هویت را به همراه خواهد داشت. تأکید بیش از حد بر اجماع همراه با رد تقابل، به بی‌تفاوتی و بی‌میلی به مشارکت سیاسی می‌انجامد. به همین دلیل، جامعه لیبرال دموکراتیک، به بحث درباره امکانات جایگزین نیازمند است. این جامعه باید اشکالی از سیاست‌های تعیین هویت حول موقعیت‌های سیاسی‌ای که به روشنی متمایز هستند، ایجاد کند و یا به قول نیکلاس لومان^۶ باید شکافی واضح میان قله‌ها وجود داشته باشد: فرصت‌های برابر راستین میان سیاست‌های اعلام شده توسط حکومت و سیاست‌هایی که از سوی مخالفان اعلام می‌شود. اگرچه اجماع بدون شک ضروری است، اما باید با مجادله همراه شود. اجماع در خصوص نهادهای سازنده لیبرال دموکراسی و ارزش‌های اخلاقی-سیاسی که باید همکاری سیاسی را سازمان دهند، ضروری است، اما

^۱ Deliberative

^۲ Adversaries

^۳ Conflict

^۴ Antagonism

^۵ Agonism

^۶ Niklas Luhman



همیشه مخالفت‌هایی درباره معانی و مقاصد آن ارزش‌ها و طریقی که باید اتخاذ کنند وجود خواهد داشت. در یک دموکراسی کثرت‌گرا، چنین مخالفت‌هایی نه تنها مشروع‌اند، بلکه ضروری هم هستند. آن‌ها اشکال متفاوت تعیین هویت شهروندان را مجاز می‌شمارند و خمیرمایه سیاست دموکراتیک هستند. هنگامی که پویایی مجادله‌ای کثرت‌گرایی به دلیل فقدان اشکال دموکراتیک تعیین هویت محدود می‌شود، احساسات و عواطف نمی‌توانند در مجرای دموکراتیک قرار گیرند و زمینه برای انواع متفاوتی از سیاست‌های مفصل‌بندی‌شده، حول هویت‌های جوهر‌گرای مبتنی بر گونه‌های ناسیونالیستی، مذهبی یا اخلاقی و نیز برای برخوردهای فزاینده بر سر ارزش‌های اخلاقی غیرقابل گفت‌وگو با همه مظاهر خشونت‌ی که چنین برخوردهایی در پی دارد، فراهم می‌شود.

به سوی جهان چندقطبی

الگوی مجادله‌ای من به دقت برای ایجاد فهمی مناسب از ماهیت یک رژیم سیاسی خاص یعنی دموکراسی لیبرال کثرت‌گرا طراحی شده است. بنابراین فکر می‌کنم برخی از دقیق آن مانند اهمیت فرصت‌دادن به اشکال مشروع برخوردهای مجادله‌ای به منظور پرهیز از فوران برخوردهای ستیزه‌جویانه می‌تواند در عرصه روابط بین‌الملل مفید و کاربردی باشد. در واقع موقعیت فضای بین‌الملل امروز در بسیاری از جنبه‌ها شبیه سیاست داخلی است، با فقدان مباحثه‌ای مجادله‌ای درباره جایگزین‌های ممکن و بالقوه در آن. از زمان پایان جنگ سرد، ما در دنیای تک‌قطبی زندگی می‌کنیم و فقدان امکانات جایگزین مشروع برای نظم هژمونیک مسلط بدان معنی است که مقاومت در برابر این نظم هژمونیک نمی‌تواند به شکل‌های مشروع بیان شود. به این دلیل است که چنان مقاومت‌هایی تضادهایی را به دنبال می‌آورد که هنگامی که به حد انفجار می‌رسند شکل‌های ستیزه‌جویانه می‌گیرند و بنیان‌های نظم موجود را به چالش می‌کشند. چنانچه در «در باب امر سیاسی» گفته‌ام، همین فقدان مجراهای سیاسی برای به چالش کشیدن سلطه الگوی نئولیبرال جهانی شدن است که منشا ازدیاد گفتمان‌ها و کنش‌های بازدارنده و رادیکال در برابر نظم حاکم است.

برخلاف برخی دیدگاه‌های نوگراتر، معتقد نیستم که راه‌حل مخمضه کنونی ما در استقرار دموکراسی جهان‌وطنی نهفته باشد. در نگاه من معضله رویکرد جهان‌وطنی به دموکراسی آن است که با وجود قاعده‌مندی، جهانی فراسوی هژمونی و سلطه را فرض مسلم گرفته و بر این اساس ابعاد امر سیاسی را انکار کرده است. همچنین این رویکرد، مبتنی بر تعمیم الگوی غربی بوده و جایی برای کثرت‌گرایی الگوهای جایگزین مشروع باقی نمی‌گذارد. همه کسانی که می‌گویند هدف سیاست -در سطح ملی یا بین‌المللی- باید استقرار اجماع بر سر یک الگوی یگانه باشد، سبب سلب هر گونه امکان مشاجره مشروع و موجب ایجاد زمینه بروز اشکال خشن ستیزه‌گری می‌شوند.



از نظر من چالشی که با آن روبرو هستیم، این است: اگر از یک طرف تصدیق کنیم که هر نظمی یک نظم هژمونیک است و نظمی فراسوی هژمونی وجود ندارد و همچنین از سوی دیگر پی آمدهای منفی یک جهان تک‌قطبی سازمان‌یافته حول هژمونی یک قدرت برتر را بپذیریم، آنگاه جایگزین چیست؟ پیشنهاد من آن است که تنها راه‌حل در تکرار هژمونی نهفته است. با کنار گذاشتن امید واهی به یکسان‌سازی سیاسی جهان، ما باید از استقرار یک جهان چندقطبی مجادله‌ای سازمان‌یافته حول چندین واحد بزرگ منطقه‌ای، با فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت آن دفاع کنیم. البته من نمی‌خواهم بیهوده وانمود کنم که این کار پایانی بر تضادها خواهد بود، بلکه معتقدم این تضادها نسبت به دنیایی که الگوی واحد اقتصادی‌سیاسی‌ای به عنوان تنها الگوی مشروع ارائه می‌کند و به نام عقلانیت و اخلاقیات فرضی بالادستی به همه احزاب تحمیل می‌شود، از گرایش به اشکال ستیزه‌جویانه دورتر هستند.

اجازه دهید در اینجا یک نکته را روشن کنم. با سخن گفتن از یک نظم جهانی مجادله‌ای بر آن نیستم که الگوی سیاست داخلی مجادله‌ای خودم را به عرصه روابط بین‌الملل بقبولانم. آنچه می‌گویم مبتنی بر برخی شباهت‌های میان این دو حوزه بسیار متفاوت است. مقصود من تأکید بر آن است که آنچه در هر دو حوزه اساسی است، اهمیت تصدیق ابعاد «امر سیاسی» است. ما به جای تلاش برای تحقق جماعی که هرگونه ستیزه را ناممکن و محدود کند، باید بپذیریم وظیفه تعیین‌کننده این است که راه‌هایی برای رسیدگی به تضادها بیابیم که خطر بدل شدن آن به اشکال ستیزه‌جویانه را به حداقل برساند. البته و به واقع، شرایط در عرصه داخلی و حوزه بین‌الملل بسیار متفاوت است. نوع «اجماع منازعه‌آلود» مبتنی بر تفاسیر مختلف از اصول اخلاقی سیاسی مشترک که برای اجرای یک الگوی مجادله‌ای دموکراسی لیبرال ضروری است، نمی‌تواند در سطح جهانی مورد انتظار باشد، چرا که چنین جماعی وجود نوعی جامعه سیاسی را پیش‌فرض می‌گیرد که در سطح جهانی وجود ندارد. در حقیقت برای تجسم نظم جهانی، در وضعیت تکرار هژمونیک، ضروری است که گروه‌ها از این ایده که باید بخشی از یک واحد اخلاقی و سیاسی باشند دست بردارند. توهم یک اخلاق جهانی، جامعه مدنی جهانی و دیگر رؤیاهای جهان‌وطنی، توانایی‌های ما را از درک این مسئله بازمی‌دارد که در عرصه روابط بین‌الملل، تنها می‌توان به سازشی محتاطانه رسید؛ و نیز از درک این که همه تلاش‌ها برای غلبه قطعی «وضع طبیعی»^۱ در میان دولت‌ها با استقرار یک پیمان جهانی، به مشکلات غیرقابل حل می‌انجامد.

^۱ State of Nature



برای روشن ساختن دید گاهم، می‌خواهم به الگوی «صلح طلبی نهادی»^۱ نوربرت بابیو^۲ که مثال خوبی از چنین مشکلاتی ارائه می‌دهد اشاره کنم. رویکرد جهان‌وطنی بابیو (۳) عبارت است از پذیرش قرارداد گرائی هابزی در روابط بین‌الملل با استفاده از تمایز هابزی میان «پیمان اتحاد»^۳ و «پیمان انقیاد»^۴. وی استدلال می‌کند آنچه برای برقراری نظم جهانی صلح‌جویانه نیاز است، این است که در قدم اول، دولت‌ها در میان خودشان یک همکاری پایدار از راه یک قرارداد عدم تعرض به همراه مجموعه قوانینی به منظور حل اختلافاتشان برقرار کنند. این مرحله از «پیمان اتحاد» باید با تمکین آن‌ها به یک قدرت عمومی که اعضای تأثیرگذارش را حتی در صورت ضرورت با کاربرد زور به رفتارهای پذیرفته شده ترغیب کند، همراه شود. بابیو سه مرحله را از هم تمییز می‌دهد: نخست، «مرحله ستیزه‌گری»^۵، موقعیتی در وضع طبیعی که در آن تضادها تنها با زور حل می‌شوند، دوم، «مرحله مجادله‌ای»^۶ که به پیمان اتحاد مرتبط می‌شود و کاربرد متقابل قدرت را به حل تضادها و آرام کردن آن‌ها از طریق مذاکره محدود می‌کند و در نهایت، مرحله «صلح‌جویانه»^۷ که به زمانی مربوط می‌شود که یک پیمان انقیاد با حضور داور و نیروی سومی برقرار می‌شود که قادر است توافقات منعقد شده در مرحله مجادله‌ای را به اجرا گذارد. مرحله صلح‌جویانه می‌باید شاهد غلبه وضع طبیعی در روابط بین‌الملل باشد و بابیو معتقد است که اگرچه ما تاکنون به مرحله پیمان انقیاد نرسیده‌ایم، اما پیدایش ایالات متحده گام رو به جلوی بزرگی در این راستا بوده است. او پیشنهاد می‌دهد که میان دو گونه داور تمایز قائل شویم: یکی کسی که علی‌رغم اقتدار برترش، قدرت قهری برای به اجرا گذاشتن تصمیماتش ندارد (چیزی که امروزه همچنان در مورد حقوق بین‌الملل رخ می‌دهد) و دیگری کسانی که اقتدار برترشان چنین قدرتی به آن‌ها می‌دهد؛ البته تا حدی که پیمان انقیاد^۸ اجازه کاربرد زور مشروع را تنها و تنها به آن‌ها اعطا می‌کند. تنها زمانی مرحله صلح‌جویانه به طور کامل محقق شده است که داور، قدرت اجرایی داشته باشد (۴). شرایط کنونی به گونه‌ای است که ایالات متحده خود را در جایگاه داور و نیروی سوم بدون قدرت می‌یابد. دلیل آن هم این واقعیت است که دولت‌ها در موضع حاکمیت مانده و همچنان انحصار کاربرد قدرتشان را به نفع یک

^۱ Institutional Pacifism

^۲ Norberto Babio

^۳ Pactum Societatis

^۴ Pactum Subjectionis

^۵ Polemical

^۶ Agonistic

^۷ Pacific

^۸ Pact of Obedience



اقتدار مشترک برخوردار از حق کاربست انحصاری قدرت کنار نگذاشته‌اند. در اندیشه بایو، نظام صلح جویانه بین‌المللی، تکمیل انتقال از مرحله مجادله‌ای به مرحله صلح جویانه، از طریق تمرکز قدرت نظامی در دست‌های یک اقتدار عالی بین‌المللی را می‌طلبد. طرح بایو با اینکه از هابز الهام گرفته شده است، از دو جنبه مهم از او فاصله می‌گیرد. هابز بر آن است که گذار از وضع طبیعی به «اتحادی مدنی»^۱ در عرصه روابط بین‌الملل ممکن نیست و پیوسته امکان تحقق «پیمان اتحاد» و «پیمان انقیاد» در میان دولت‌ها را رد می‌کند. پیمان انقیاد^۲ که در لویاتان او به مثابه یک الگو ارائه شده است، علاوه بر اینکه ماهیتی استبدادی دارد، تنها می‌تواند در داخل یک دولت وجود داشته باشد. بایو قصد دارد پیشتر برود و نه تنها می‌خواهد این الگو را در روابط میان دولت‌ها به کار بندد، بلکه نیروی سومی برای دست‌یابی به شکلی دموکراتیک را می‌طلبد. وی به همین دلیل اصرار می‌ورزد که اعطای قدرت اجرایی به یک نهاد عالی، باید نتیجه توافقی جهانی بر مبنای رویه‌های دموکراتیک باشد. او ادعا می‌کند که صلح و دموکراسی به طور جدایی‌ناپذیری به هم مرتبط هستند و برای آنکه قدرت لویاتان ستمگر نباشد، مهم است که دولت‌ها - که منشأ قراردادی هستند که طبق آن یک [قدرت] فرادولتی دارنده حق انحصاری مشروع زور بین‌المللی شده است - دموکراسی‌هایی ذاتاً ملتزم به حفاظت از حقوق اساسی شهروندانشان باشند. مسئله واقعی این است که تمام دولت‌های موجود دموکراتیک نیستند و این امر موجب می‌شود که وی آشکارا اعلام کند که:

به خوبی می‌دانم که کلیت استدلال من مبتنی بر فرضی ملهم از این ایده کانتی است که صلح ابدی تنها در میان دولت‌هایی با شکل‌های یکسانی از حکومت جمهوری ممکن است (شکلی که تصمیمات جمعی توسط مردم اتخاذ می‌شود) به انضمام ایده‌ای که اتحاد دولت‌ها هم باید شکل جمهوری داشته باشد... مانند هر فرضی، نظریات من می‌توانند تنها به عنوان یک گزاره فرضی «اگر-پس» بیان شده باشند: «اگر تمام دولت‌ها جمهوری باشند»، «اگر اجتماع همه دولت‌ها جمهوری باشد»، «پس...»، «اگر» گزاره‌ای لغزنده و متغیر است (۵).

بایو آشکارا گرفتار دور باطلی است که خودش این‌گونه ساماندهی کرده است: «دولت‌ها تنها می‌توانند در یک جامعه بین‌المللی کاملاً دموکراتیک شده، دموکراتیک شوند؛ اما یک جامعه بین‌المللی کاملاً دموکراتیک شده، متضمن این پیش‌فرض است که تمام دولت‌هایی که آن را تشکیل داده‌اند، دموکراتیک باشند.» [در این دور باطل] تکمیل یک فرایند، موقوف به فرایند تکمیل نشده دیگر است (۶). با این حال بایو به آینده امیدوار است، چرا که به زعم او تعداد دولت‌های دموکراتیک در حال افزایش است و از این روی اعتقاد دارد که فرایند دموکراتیک شدن جامعه بین‌المللی، به راستی در شرف وقوع است.

^۱ Civil Union

^۲ Pact of Submission



امروزه افراد زیادی با چنین خوشبینی‌هایی مخالف هستند که از جمله آن‌ها، روبرت کاگن^۱ است که در کتاب اخیرش «بازگشت تاریخ و پایان رؤیاها»^۲ استدلال می‌کند که ممکن است در سال‌های آتی رقابت جهانی میان حکومت‌های لیبرال و استبدادی تشدید شود. البته کاگن نومحافظه کاری دل‌نگران تداوم سلطه آمریکا است؛ اما، بسیاری از چپ‌گرایان هم به خوشبینی چشم‌انداز آرام و دلنواز جهانی شدن شک دارند.

به هر حال، معضله خوشبینی در برابر بدبینی نیست، بلکه باید به گونه دیگری تبیین شود. چنانچه من استدلال کردم، اگر هر نظامی ضرورتاً نظامی هژمونیک است، واضح است که یک‌دست‌سازی سیاسی جهان که بایو از آن دفاع می‌کند، حتی اگر شدنی هم باشد، تنها می‌تواند تحت هژمونی یک قدرت مرکزی رخ دهد. سیمای لویاتان بین‌المللی دموکراتیک بایو که توسط یک پیمان انقیاد ترسیم شده و در آن تمام دولت‌ها در فرایندی دموکراتیک توافق می‌کنند که یک داور طرف سوم، قدرت اجرایی حل اختلافات میان آن‌ها را داشته باشد، تنها می‌تواند یک قدرت مسلط جهانی باشد. امید او به نظم جهانی دموکراتیک در حقیقت می‌تواند یک جهان تک‌قطبی باشد که در آن به نام جهان‌گرایی^۳، الگوی غربی دموکراسی به عالم تحمیل می‌شود. این امر پی‌آمدهای شومی خواهد داشت و چنانچه پیشتر نشان داده‌ام، ما اکنون شاهدیم که چگونه تلاش‌ها برای هم‌سنگ‌سازی جهان، واکنش‌های مختلف خشونت‌آمیزی را از سوی جوامعی برانگیخته است که ارزش‌ها و فرهنگ‌های خاص آن‌ها به شکلی نامشروع از راه جهانی‌سازی^۴ الگوی غربی ساخته شده است. فکر می‌کنم الان وقت آن است که از ایده‌های مربوط به «پیمان انقیاد» در میان دولت‌ها دست برداریم و بپذیریم که در جهان متکثر، صلح تنها می‌تواند از طریق برقراری گونه‌های متنوع «پیمان اتحاد» محقق شود؛ از راه کثرت‌توافق‌های چندجانبه عملگرایانه که همواره متزلزل و موقت خواهند بود. در برابر رؤیای بایو که طبق آن مرحله صلح‌جویانه در عرصه روابط بین‌الملل محقق خواهد شد، باید بپذیریم که مرحله مجادله‌ای یگانه جایگزین وضع طبیعی است. در مواجهه با شرایط کنونی و جهانی شدن، چالشی که با آن روبرو هستیم، شکل‌های برقراری چنین نظم مجادله‌ایی است.

^۱ Robert Kagan

^۲ The Return of History and The End of Dreams

^۳ Universalism

^۴ Universalisation



جهان چندقطبی مجادله‌ای؛ کدام دموکراسی؟

دموکراسی در چنین نظم چندقطبی‌ای چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ این سؤال است که می‌خواهم در آخرین بخش مطلبم بررسی کنم. بدیهی است که جهان چندقطبی‌ای که چند قطب آن بر اساس اصول سیاسی مختلف سازماندهی شده باشند، ضرورتاً دموکراتیک نخواهد بود. از آنجایی که ایده حضور یک داور و نیروی سوم بی‌طرف را کنار گذاشتیم که قادر است آنچه تنها نظم مشروع تلقی می‌شود اجرا کند، هم‌زیستی رژیم‌های سیاسی، اجتناب‌ناپذیر است. در شرایط حاضر که شاهد نخستین نشانه‌های ظهور جهانی چندقطبی هستیم که چین غیردموکراتیک، بدون شک، در آن نقش مهمی خواهد داشت، موضع من در باب این مسئله آن است که جهان چندقطبی مرکب از رژیم‌های گونه‌گون مسلماً بهتر از جهان تک‌قطبی کنونی خواهد بود؛ چرا که احتمال کمتری وجود دارد که چنین جهانی، به ظهور اشکال بی‌پایان ستیزه‌گرایی بینجامد.

اما فکر نمی‌کنم لزومی داشته باشد تا این امکان را که دموکراسی می‌تواند در گستره جهانی برقرار شود، کنار بگذاریم. از این روی، این مسئله به گونه‌ای دیگر، باید با کنار گذاشتن این ادعا که فرایند دموکراتیک‌سازی باید متضمن کاربست جهانی الگوی لیبرال دموکراسی غربی باشد، طرح می‌شود. دموکراسی در جهان چندقطبی می‌تواند بر اساس اسلوب‌های متفاوت آرمان‌های نهفته در بسترهای مختلف، اشکالی متنوع به خود بگیرد.

چنانچه در «تناقض نمای دموکراتیک» (۷) بحث کرده‌ام، لیبرال دموکراسی مفصل‌بندی‌ای میان دو سنت است: لیبرالیسم، با تأکیدش بر آزادی فردی و حقوق جهانی، و دموکراسی که به ایده برابری و حکمرانی توسط مردم یا حاکمیت مردمی اولویت می‌دهد. چنین مفصل‌بندی‌ای ضروری نیست؛ اما ممکن است. این مفصل‌بندی برآیند یک تاریخ خاص است. به علاوه، الگوی لیبرال دموکراتیک با برداشت خاصش از حقوق بشر، خوانشی از یک فرهنگ و بستر تاریخی خاص است که چنانچه اغلب ذکر می‌شود، سنت یهودی-مسیحی در آن نقش محوری دارد. چنین الگویی از دموکراسی برساخته شکل و طریقه زندگی ما [غربی‌ها] و مطمئناً شایسته تبعیت ما است؛ اما، دلیلی مبنی بر ارائه آن به عنوان یگانه راه مشروع هم‌زیستی بشریت و تلاش برای تحمیل آن به بقیه دنیا وجود ندارد. نوع فردگرایی مسلط بر جوامع غربی، برای بسیاری از فرهنگ‌های دیگر که سنت‌هایشان بر اساس ارزش‌های متفاوت شکل گرفته، غریب و بیگانه می‌نماید و از این روی برداشت از دموکراسی به مثابه «حکمرانی توسط مردم» می‌تواند شکل‌های دیگری به خود بگیرد. به عنوان مثال ارزش «جامعه» در آن ارجمندتر از ایده لیبرالیسم فردگرا باشد.



در دیدگاه غالب که مبتنی بر نظریه‌های سیاسی متعدد و متفاوت معاصر است، تأکید می‌شود که پیشرفت اخلاقی، نیازمند پذیرش الگوی لیبرال دموکراسی غربی است، چرا که این الگو تنها قالب اجرای حقوق بشر است. این نظریات مردود هستند، اما رد آن‌ها ضرورتاً به معنای کنار گذاشتن ایده حقوق بشر نیست. در حقیقت ایده حقوق بشر، می‌تواند به ایفای نقشش ادامه دهد؛ اما در شرایطی که به گونه‌ای بازتعریف شده باشد که کثرت‌گرایی تفاسیر را مجاز شمارد. برای روشن شدن این موضوع، دیدگاه‌های قابل توجهی را در کار ریموندو پانیکر^۱ یافتیم که در مقاله‌ای با عنوان «آیا حقوق بشر یک مفهوم غربی است»^(۸) تأکید می‌کند که به منظور فهم معنای حقوق بشر باید کارکرد انجام شده توسط این مفهوم در فرهنگمان را به دقت بررسی کنیم. او می‌گوید که این کار به ما امکان آزمون دوباره این را می‌دهد که چرا این کارکرد در فرهنگ‌های دیگر به اشکال مختلف برآورده نشده است. پانیکر ما را به تحقیق درباره امکان آنچه «هم‌ریخت»^۲، یا کارکردی، نامیده و در برابر مفهوم حقوق بشر به کار می‌برد، ترغیب می‌کند. با نگاهی به فرهنگ غربی بر ما معلوم می‌شود که حقوق بشر به عنوان ملاک اصلی به رسمیت شناختن شأن انسان و نیز به عنوان شرط ضروری نظم سیاسی و اجتماعی فعلی ارائه می‌شود. بر این اساس، سوالی که باید مطرح کنیم این است که آیا دیگر فرهنگ‌ها می‌توانند پاسخ‌های متفاوتی به سوالات یکسان بدهند یا نه.

وقتی پذیرفته شد که آنچه در حقوق بشر محوریت دارد شأن فرد است، آشکار می‌شود که به همان خوبی که امکان پاسخگویی به آن از راه‌های مختلف وجود دارد، امکان رفتارهای مختلف در مواجهه با این سوال هم ممکن است. آنچه فرهنگ غربی «حقوق بشر» می‌نامد در حقیقت شکل فرهنگی خاصی از تأکید بر شأن فرد است و اعلام اینکه این یگانه راه مشروع است، گستاخی بزرگی خواهد بود. بسیاری از نظریه پردازان اشاره کرده‌اند که چگونه بسیاری از صورت‌بندی‌های اصطلاح «حقوق» به استدلال و نگرش اخلاقی بستگی دارد و ممکن است در حالی که برای فردگرائی لیبرال مدرن مناسب باشد، برای فهم شأن فرد در فرهنگی دیگر مناسب نباشد. به عنوان مثال، به گفته فرانسوا ژولین^۳، ایده حقوق به رهایی موضوع از بستر حیاتش و تقلیل یکپارچگی آن در حوزه‌های گونه‌گون مورد علاقه، گرایش دارد. این مشابه با یک رویکرد تدافعی است که از ابعاد مذهبی دست می‌کشد و فرد را مطلق و مستقل معرفی می‌کند. ژولین متذکر می‌شود که مفهوم «حقوق انسان» در اندیشه کلاسیک هندی که انسان را موجودی جدا شده از مابقی دنیای طبیعی نمی‌انگارد،

^۱ Raimundo Panikkar

^۲ Homeomorphic

^۳ Francois Jullien

هیچ بازتابی نمی‌یابد. در حالی که در فرهنگ اروپایی، آزادی حرف آخر را می‌زند، در شرق دور از هند تا چین این حرف آخر «هماهنگی» است.^(۹)

در همین خط فکری، پانیکر نشان می‌دهد چگونه مفهوم حقوق بشر به دسته‌ای از پیش فرض‌های شناخته شده که همگی مشخصاً غربی هستند وابسته است. برای مثال: «یک طبیعت کلی بشری وجود دارد که می‌تواند با ابزارهای عقلانی شناخته شود»، «طبیعت بشری به طور ذاتی متفاوت و برتر از بقیه هستی است»، «فرد شأنی مطلق و مستقل و تقلیل‌ناپذیر دارد که می‌باید در مقابل جامعه و دولت حفظ شود»، «خودمختاری^۱ چنین فردی می‌طلبد که جامعه به مثابه مجموعه افراد آزاد، به گونه‌ای غیرسلسله‌مراتبی سازماندهی شده باشد». پانیکر مدعی است که همه این پیش فرض‌ها، قطعاً غربی و لیبرال و قابل تمییز از دیگر مفاهیم مربوط به شأن انسانی در دیگر فرهنگ‌ها هستند. به عنوان مثال، هیچ همپوشانی ضروری‌ای میان مفاهیم «شخص» و «فرد» وجود ندارد. فرد، روش خاصی است که گفتمان لیبرال غربی مفهوم «خود» را صورت‌بندی می‌کند. در حالی که فرهنگ‌های دیگر به گونه‌ای متفاوت به «خود» می‌نگرند.

ملاحظات فوق‌پی‌آمدهای زیادی دارد. یکی از مهمترین آن‌ها این است که ما باید بپذیریم که مفهوم «خودمختاری» که در گفتمان لیبرال غربی بسیار محوری است و در درک ما از حقوق بشر جایگاه کانونی دارد، نمی‌تواند در دیگر فرهنگ‌هایی که در مقایسه با جوامع غربی تصمیم‌سازی در آن‌ها، کمتر فردگرایانه و بیشتر از روی هم‌یاری است چنین اولویتی داشته باشد. البته این امر حاکی از بی‌اعتنایی دیگر فرهنگ‌ها نسبت به شأن انسان و نظم اجتماعی کنونی نیست؛ بلکه نشان می‌دهد چرا تحقیق درباره معادل‌های «هم‌ریخت» امری ضروری است. جوامعی که شأن انسان را به گونه‌ای می‌نگرند که با برداشت غربی از حقوق بشر تفاوت دارد، نگاه دیگری به ماهیت و نقش نهادهای دموکراتیک خواهند داشت. بنابراین جدی گرفتن «کثرت‌گرایی ارزشی»^۲ و ابعاد چندگانه آن، متضمن ساختن فضایی برای کثرت‌گرایی ارزشها، گونه‌های زندگی و رژیم‌های سیاسی است. این بدان معناست که برای به رسمیت شناختن کثرت برداشت‌ها از «حقوق بشر» ما باید کثرت گونه‌های دموکراسی را به رسمیت بشناسیم.

بعد از حقوق بشر، مسئله حیاتی دیگر برای دموکراسی، پرسش از سکولاریسم است. در حقیقت با اینکه در غرب مناظره طولانی‌ای درباره رابطه میان دموکراسی و ماهیت وجودی یک جامعه سکولار وجود دارد، چنانچه ژوزه کازانووا^۳ به شکلی متقاعدکننده نشان داده

^۱ Autonomy

^۲ Value Pluralism

^۳ Jose Casanova

است (۱۰) بن‌بستی در آن مناظره میان رویکردهای اروپایی و آمریکائی و روش‌های متفاوتِ مواجههٔ آن‌ها با ماهیت جامعهٔ سکولار و پیوند میان سکولاریسم و مدرنیته به وجود آمده است. در یک طرف جامعه‌شناسان اروپایی قرار دارند که معتقدند کاهش قدرت اجتماعی نهادهای مذهبی و تنزل باورها و کنش‌های مذهبی در میان افراد از اجزای ضروری فرایند نوسازی^۱ است؛ و در طرف دیگر جامعه‌شناسان دینی آمریکایی قرار دارند که نظریهٔ سکولارسازی^۲ را به دلیل آن که هیچ‌گونه زوالی در اعتقادات و کنش‌های مذهبی مردم آمریکا نمی‌بینند، رد می‌کنند. آنچه به راستی در این مناظره مهم است این سوال است که آیا سکولارسازی باید به عنوان آیندهٔ محتوم مدرنیته و پیش‌شرط سیاست‌های دموکراتیک لیبرال مدرن دیده شود؟ من این سوال را کنار می‌گذارم چون موضوعی که می‌خواهم به آن پردازم چیز دیگری است و آن این که حتی اگر به این پرسش در بستر دموکراسی غربی پاسخ مثبت بدهیم، آیا به آن معنا خواهد بود که سکولارسازی شرطی اساسی برای همهٔ اشکال دموکراسی است؟ یا ما نباید انتظار امکان جوامع دموکراتیک را در جایی که چنین فرایندی طی نشده را داشته باشیم؟ کازانو می‌گوید: آیا نظریهٔ سکولارسازی به عنوان نظریه‌ای مهم از تحول تاریخی را می‌توان از نظریه‌های اساسی در نوسازی جهانی جدا کرد؟ آیا یک مدرنیتهٔ غیرغربی و غیرسکولار ممکن است؟ (۱۱) می‌خواهم این سوال را دقیق‌تر مطرح کنم: آیا یک نوسازی غیرغربی و غیرسکولار با شکل و شمایلی از دموکراسی غیرسکولار ممکن است؟ چنانچه بسیاری از مردم تأکید می‌کنند، اگر مفهوم اروپائی سکولارسازی جزء به جزء برای ایالات متحده مناسب نیست، واضح است که برای تمدن‌های دیگر با سبک‌های بسیار متفاوت ساختاربندی اجتماعی، مطابقت خیلی کمتری دارد. رابطهٔ آن به عنوان مثال با دین‌های این جهانی مانند کنفسوس یا تائوئیسم چگونه خواهد بود؟ چنانچه کازانو ذکر می‌کند، الگوی تعالی این آیین‌ها را به سختی می‌توان دینی نامید و سازمان دینی ندارند. به یک معنا آن‌ها همواره این جهانی هستند و نیازی به فرایند سکولارسازی ندارند. به عنوان نمونه می‌توان گفت که چین و گسترهٔ تمدن کنفسیوسی بطور پیش‌نوشته^۳ سکولار هستند. (۱۲)

بهترین راه اجتناب از چنین دام‌هایی پذیرفتن امکان نوسازی‌های متعدد و قبول این است که راه پیروی از تمدن غرب تنها راه ممکن و مشروع نیست و جوامع غیرغربی می‌توانند از خط سیرهای متفاوتی مطابق با سنت‌های فرهنگی و مذاهب خاص خود پیروی کنند. وقتی تأیید شده که مجموعهٔ نهادهای برساختهٔ لیبرال دموکراسی-با خوانش خودشان از حقوق بشر و شکل خاصشان از سکولاریسم- نتیجهٔ

^۱ Modernisation

^۲ Secularisation

^۳ Avant La Lettre



مفصل‌بندی موقعیت‌مند و تاریخی در یک بستر فرهنگی خاصی هستند، دلیلی وجود ندارد که پذیرش جهانی آن‌ها به عنوان معیار نوسازی سیاسی و مؤلفه ضروری دموکراسی تلقی شود. بنابراین رویکرد کثرت‌گرا می‌باید امکان‌گونه‌های دیگری از مفصل‌بندی آرمان دموکراتیک حکومت توسط مردم را در نظر بگیرد، مفصل‌بندی‌ای که در آن مذهب بتواند رابطه‌ای دیگرگونه با سیاست داشته باشد و حقوق بشر (چنانچه بخواهیم این اصطلاح را حفظ کنیم) به گونه‌هایی متفاوت از صورت‌بندی آن در فرهنگ لیبرال فردگرا درک شود. بی‌شک در بسیاری از بخش‌های جهان، روشنفکران و فعالانی را می‌یابیم که با دقت و جدیتی مثال‌زدنی در فرآهم آوردن فهمی بومی از دموکراسی نهفته در سنت‌های مذهبی و فرهنگی مربوط به خود می‌کوشند. به عنوان مثال در مورد اسلام نوافلدمن^۱ نشان داده است که نکته محوری، چگونگی برقراری نظامی قانونی، مبتنی بر شریعت و ارتباط دادن آن به حکومت قانون است. وی تلاش‌های مختلفی را نشان می‌دهد که می‌کوشند روشن کنند چگونه یک دولت دموکراتیک اسلامی - دولتی حاکم بر اساس قانون اسلام و ارزش‌های اسلامی - می‌تواند میان حاکمیت الهی و اصول دموکراتیک حاکمیت مردمی سازش برقرار کند. او می‌گوید که جریان‌های اصلی اسلامی سازگاری شریعت و دموکراسی را پذیرفته‌اند، اما اختلافاتی در خصوص سازوکارهای سازش وجود دارد. راهکار عمده برای تحقق دولت اسلامی قانونمند، به رسمیت شناختن حاکمیت الهی به جای استقرار حاکمیت مردمی و سپس کاربست آن برای وضع قانون اسلامی است. طبق این الگوی نظری، مردم تا حدودی مانند آنچه حاکمان در نظم قانونی کلاسیک انجام می‌دادند، عمل می‌کنند: آن‌ها مسئولیت تحقق آنچه خدا فرمان داده را می‌پذیرند. (۱۳) طبق برخی تفاسیر، این هیأت مقننه منتخب دموکراتیک که مسئول قانونی کردن تمهیدات شریعت است، نیازمند نظارت توسط فرایندهای نهادینه شده از تجدیدنظر قضائی اسلامی خواهد بود. فلدمن نگران مشکلاتی است که استقرار چنین دولت دموکراتیک اسلامی با آن روبرو خواهد بود اما تأکید می‌کند که تلقی این مسئله به عنوان تهدیدی برای دموکراسی و سعی در تخریب مدافعان آن از سوی غرب اشتباه خواهد بود.

بدون شک وضعیت در بخش‌های مختلف جهان متفاوت است و راه‌حل در هر نمونه، محاسبه مقتضیات خاص و سنت‌های فرهنگی را می‌طلبد. اما همه کسانی که می‌خواهند الگوهای بومی را توسعه دهند در مواجهه با غرب با مسئله یکسانی روبرو می‌شوند: اشتباه در تمیز دادن گونه‌های دموکراسی از نوع لیبرال دموکرات آن. قدرت‌های غرب مصرند که تنها دموکراسی مشروع تفسیر حال حاضر آن‌هاست: دموکراسی انتخاباتی چندحزبی، همراه با مفهومی فردگرایانه از حقوق بشر و البته سیاست‌های بازار آزاد. این الگویی است که غربی‌ها مدعی‌اند وظیفه اخلاقی دارند آن را توسعه دهند یا حتی چنانچه لازم شد با زور تحمیل کنند. پیامدهای فاجعه‌بار تحمیل

^۱ Noah Feldman



چنین الگویی می‌تواند عالمگیر باشد. به عنوان مثال در مورد آفریقا، نویسندگان متعددی خاطر نشان کرده‌اند که شرایط مصیبت‌بار موجود در بسیاری از کشورهای آفریقایی از پیامدهای نظام سیاسی ناقصی است که از استعمارگران سابقشان به آن‌ها رسیده است. استقلال این کشورها اغلب نه به عنوان دولت‌های ملی باثبات، بلکه ترکیبی سرهم‌بندی شده از تیول‌داری قومی، همراه با تحمیل هزینه اضافی پارلمان‌های متکی بر قدرت‌های استعماری سابق است. در کشورهایی با قومیت‌های زیاد و با زبان، رسوم و فرهنگ‌های خاص خود آن‌ها، دموکراسی چندحزبی به چندپارگی سیاسی و سیاست‌های تلخ تجزیه منجر شده است. بسیاری از متخصصان اذعان می‌کنند که برای آفریقا، دموکراسی‌هایی که بیشتر با رسوم آفریقایی تطبیق یافته باشند نیاز است و نیز حکومت‌های واحدهای ملی نیز باید قابلیت‌های بیشتری برای حفظ همبستگی و شتاب بخشیدن به توسعه آن‌ها داشته باشند.

آسیا به همان اندازه که حساس‌تر است، شرایط آن نیز متفاوت‌تر است. یکی از چالش‌ها می‌تواند سازش دادن اصول دموکراتیک حاکمیت مردمی با آیین‌های کنفوسیوسیم و تائوتیسیم باشد. ایده «ارزش‌های آسیایی» اغلب در بسترهایی که توسط حکمرانان مستبد به عنوان دستاویزی برای توجیه سلطه شان استفاده می‌گردد، رد می‌شود. در واقع در برخی موارد، حقایقی در این ادعا هست، اما این امر نباید به نادیده گرفتن مشروعیت چنین مفهومی منجر شود. در نهایت چنین موضوعاتی باید توسط مردم تصمیم‌گیری شوند و با ما غربی‌ها نیست که به آن‌ها بگوییم چگونه جامعه خودشان را سامان دهند.

به عنوان نتیجه، اندیشه‌ای که می‌خواهم با شما در میان بگذارم آن است که باید بپذیریم که جهان، چندقطبی است و قبول کنیم که برای صلح و ثبات، پذیرش تنوع گونه‌های سامان سیاسی سودمندتر از هواداری یک الگوی فراگیر جهانی خواهد بود.



پی‌نوشت‌ها:

- 1- Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics* (London: Verso, 2001).
- 2- See Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Oxford: Basil Blackwell, 1985).
- 3- Norberto Bobbio, 'Democracy and the International System', in *Cosmopolitan Democracy*, eds. Daniele Archibugi and David Held (Cambridge, MA: Polity Press, 1995).
- 4- Bobbio, 'Democracy', 25.
- 5- Ibid, 38.
- 6- Ibid, 39.
- 7- Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).
- 8- Raimundo Panikkar, 'Is the Notion of Human Rights a Western Concept?', *Diogenes* 120 (1982): 81–2.
- 9- Francois Jullien, *Le Monde Diplomatique*, February 2008, 24.
- 10- Jose Casanova, 'Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective', *Hedgehog Review* (Spring/Summer 2006).
- 11- Ibid, 10.
- 12- Ibid, 13.
- 13- Noah Feldman, *The Fall and Rise of the Islamic State* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 119.