



University of Tehran Press

The Neutral State: Myth or Reality?

Ali Velaei¹  | Seyyed Mohammad Ghari Seyyedfatemi²

Seyyed Alireza Hosseini Beheshti³

1. Corresponding Author; Ph.D. Student in Public Law, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
Email: a_velaei@sbu.ac.ir
2. Professor in International Law and Human Rights, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.
Email: m-fatemi@sbu.ac.ir
3. Assistant Professor in Political Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
Email: a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Pages: 875-904</p> <p>Received: 2025/02/17</p> <p>Received in Revised form: 2025/04/09</p> <p>Accepted: 2025/05/05</p> <p>Published online: 2026/06/22</p> <p>Keywords: <i>autonomy, impartiality, individualism, negative liberty, perfectionism</i></p>	<p>Liberal neutrality, considered the dominant theory in contemporary political philosophy and the central idea of the modern state, has been accompanied in practice by many issues. Its existence is also in doubt; however, the abandonment of neutrality could lead to the emergence of a totalitarian state. In this paper, based on conceptual analysis and a critical approach, reasons for the theoretical and practical impossibility of a neutral state are examined. The discussion addresses the self-contradictory nature of neutrality and its inability to justify itself impartially, its reliance on a form of atomistic individualism, its neglect of the contextual nature of values, its pursuit of cultural uniformity in non-liberal societies, the lack of free and independent will necessary for autonomy among citizens, the failures of the cultural market to provide a sufficiently wide range of options for citizens' choices, as well as the crises arising from the neutral state that envisions no ultimate purpose for human beings. This absence can strip citizens of any form of concern for virtues in the public sphere, while the neutral state plays a passive role in the flourishing of human capabilities and disregards citizens' social responsibilities as well as the necessary interventions of the state. According to the findings of this research, determining the scope of neutrality and partiality is significant, and by the distinction between the concepts of neutrality and impartiality, what is desirable and achievable is limited neutrality or impartiality. The possibility and justification of reconciliation between limited neutrality and a certain level of moral perfectionism is the subject of this paper.</p>
How To Cite	Velaei, Ali; Ghari Seyyedfatemi, Seyyed Mohammad; Hosseini Beheshti, Seyyed Alireza (2026). The Neutral State: Myth or Reality?. <i>Public Law Studies Quarterly</i> , 56 (2), 875-904. DOI: https://doi.com/10.22059/jplsqt.2025.390638.3702
DOI	10.22059/jplsqt.2025.390638.3702
Publisher	University of Tehran Press.





دولت بی طرف: افسانه یا واقعیت؟

علی ولایی^۱ | سید محمد قاری سید فاطمی^۲ | سید علیرضا حسینی بهشتی^۳۱. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a_velaei@sbu.ac.ir۲. استاد حقوق بشر، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: m-fatemi@sbu.ac.ir۳. استادیار فلسفه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: a.hosseini@modares.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>بی طرفی لیبرال که نظریه‌ای غالب در فلسفه سیاسی معاصر و ایده مرکزی دولت مدرن تلقی می‌شود، در عمل نسخه‌ای بی نقص نبوده و امکان تحقق آن محل تأمل است؛ هرچند کنار گذاشتن بی طرفی نیز می‌تواند پدیدآورنده دولتی تمامیت‌خواه باشد. در مقاله حاضر، بر پایه تحلیل مفهومی و با نگاهی انتقادی به پاره‌ای از مبانی و پیش فرض‌ها، چرایی امتناع نظری و عملی ایده دولت بی طرف و نامطلوبی پیامدهای بی طرفی مطلق به عنوان پرسش این تحقیق واکاوی می‌شود؛ به خودشنی بی طرفی و ناتوانی در توجیه بی طرفانه این نظریه، ابتدا بر نوعی فردگرایی اتمیستی، بی توجهی به زمینه‌مندی ارزش‌ها، پیگیری یکسان‌سازی فرهنگ‌های غیرلیبرال، فقدان اراده کاملاً آزاد و مستقل برای تحقق خودآیینی، ناکامی رویکرد بازارمحور در تأمین گزینه‌های کافی برای انتخاب‌گری شهروندان پرداخته می‌شود و بحران‌های برخاسته از دولتی بی طرف که غایتی برای انسان متصور نیست، دغدغه‌مندی نسبت به فضایل در حوزه عمومی را از شهروندان سلب می‌کند، نقشی منفعل درباره شکوفایی قابلیت‌های انسانی ایفا می‌کند و نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی شهروندان و مداخلات ضروری دولت بی توجه است، تحلیل می‌شود. بر اساس نتایج و یافته‌های این پژوهش، بی طرفی مطلق و خنثایی برای دولت در همه امور مرتبط متصور نیست، بلکه تعیین قلمرو بی طرفی و جانبداری اهمیت دارد و آنچه مطلوب و دست‌یافتنی است، بی طرفی مشروط است. امکان و توجیه مراتبی از بی طرفی مشروط با سطحی از کمال‌گرایی اخلاقی مورد بررسی نظری این نوشتار است.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>صفحات: ۸۷۵-۹۰۴</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵</p> <p>تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۵/۰۴/۰۱</p>
	<p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>آزادی منفی، بی طرفی، خودآیینی، فردگرایی، کمال‌گرایی.</p>
	<p>استناد</p> <p>ولایی، علی؛ قاری سید فاطمی، سید محمد؛ حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۴۰۵). دولت بی طرف: افسانه یا واقعیت؟. <i>مطالعات حقوق عمومی</i>، ۵۶ (۲)، ۸۷۵-۹۰۴. DOI: https://doi.com/10.22059/jplsqt.2025.390638.3702</p>
	<p>DOI</p> <p>10.22059/jplsqt.2025.390638.3702</p>
	<p>ناشر</p> <p>مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p>



۱. مقدمه

در دوران مدرن، نگرش لیبرالیسم، سیاست‌های کمال‌گرایانه دوران باستان و قرون میانی را خطرناک توصیف کرد و با کنار گذاشتن سیاست‌های فضیلت‌محور که هدف آن تعیین و ترویج برنامه کمال انسان بود، تضمین آزادی افراد را به عنوان هدف غایی دولت پذیرفت (Tütüncü, 2013: 41-45). لیبرال‌ها معتقدند دولت نباید با تبدیل مهارت دولت‌داری به تربیت اخلاقی، خطر تحمیل‌گری را افزایش دهد. از این‌رو بر بی‌طرفی سیاست در موضوعات دینی و اخلاقی اصرار می‌ورزند تا پیش‌فرضی از زندگی خوب غلبه نیابد (سندل، ۱۳۹۷: ۶۷). بی‌طرفی به عنوان «اصل شکل‌دهنده اندیشه لیبرال»^۱ (Ackerman, 1980: 10) و به منزله «اعصاب لیبرالیسم»^۲ (Dworkin, 1985: 183) است. در این رویکرد، دولت به عنوان داوری بی‌طرف تصور می‌شود که تنها چارچوبی عادلانه فراهم می‌آورد و فرد آزاد است تا امر خیر خویش را دنبال کند و دولت مجاز به مداخله نیست. دخالت‌های دولت به قصد بهبود زندگی خیر و ترویج فضیلت و تطبیق جامعه با الگوی خاص از خیر، سبب نقض حقوق افراد می‌شود (Beckman, 2001: 92). با تصور ناتوانی تشخیص سعادت توسط آنها، دولت فضیلت‌مدار به دولتی تمامیت‌خواه و مستبد تبدیل می‌شود و امکان پدید آمدن پدرسالاری قهری و جرم‌انگار افزایش می‌یابد.^۳ همچنین سویه‌های اتوپیایی در نگاه فضیلت‌گرا و تلاش در ایجاد جامعه‌ای بی‌نقص، امکان تحقق آن را مخدوش می‌سازد. بنابراین بر فرض مشروعیت مداخلات کمال‌گرایانه دولت نیز استدلال به عدم موفقیت و نقض غرض، می‌تواند برای خدشه در کمال‌گرایی که ظاهراً با فضیلت‌گرایی عجین شده است، استفاده شود (Kymlicka, 1990: 199-205).

جانب‌داری دولت از مفهومی خاص از زندگی خوب و ترجیح یک تلقی و سبک زندگی به دلیل تمایل مقام‌های دولتی یا حمایت اکثریت جامعه، موجب نقض برابری شهروندان می‌شود. چنان که دورکین بر بی‌طرفی اخلاقی صرفاً تا آنجا که لازمه رفتار «به‌عنوان برابر»^۴ با شهروندان است،^۵ پای می‌فشارد

1. The Organizing Principle of Liberal Thought

2. Nerve of Liberalism

۳. البته نمی‌توان درباره همه اقسام پدرسالاری قضاوت واحدی در نفی آن داشت؛ مانند منع دیگری از عبور روی پل خراب یا منع فرد مست از انجام کارهای پرخطر یا ممنوعیت داروهای سرخوش‌کننده به منظور افزایش طولانی‌مدت خودآیینی افراد. ر.ک:

Feinberg Joel, (1986), The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. 3, Oxford University Press, p. 12;
 Scoocia Danny, (2018), The Concept of Paternalism, in The Routledge Handbook of the Philosophy of Paternalism, p. 16.

4. As Equals

۵. برخی معتقدند لازمه اصل رفتار برابر با شهروندان آن است که هر کس اقدامی شایسته تقدیر انجام دهد، با سایر افرادی که چنین اقدامی نداشته‌اند، برابر انگاشته نشود. از این‌رو همان‌طور که دولت در سیاست‌گذاری اقتصادی حامی کسانی است که به تقویت

(Dworkin, 1985: 183-205). لیبرالیسم رالزی نیز پروژه‌ای در دفاع از انتخاب فردی در برابر کنترل اجتماعی سرکوبگرانه بود و دفاع رالز از عدالت در برابر خیر، ریشه در علاقه‌مندی او به حمایت از افراد ناراضی از عقاید مرسوم مثل باورهای ادیان سنتی داشت (فوکویاما، ۱۴۰۱: ۷۶). در یک جامعه لیبرال افراد آزادند تصورات جامع خود در مورد خیر و فضیلت را دنبال کنند، اما دولتی با رویکرد فضیلت‌گرایانه، با تأیید و ارتقای مجموعه‌ای از فضایل اخلاقی، بی‌طرفی را نقض می‌کند (Venezia, 2009: 131-132). از منظر تعهد لیبرالیسم به حقوق بشر و آزادی‌های فردی، سیاست‌های فضیلت‌محور با سیاست‌های حق‌محور ناسازگار می‌نماید (Beckman, 2001: 83)، بنابراین لیبرالیسم می‌کوشد برای کسانی که دیگرگونه می‌اندیشند، فضایی برای زندگی باقی بگذارد. زیرا نمی‌توان به دلیل خواسته اکثریت، اشکالی از زندگی مورد قبول اقلیت را در حوزه خصوصی ممنوع کرد و موجبات طرد گروهی از شهروندان را فراهم ساخت (Haksar, 1979: 292).

دولت‌های کمال‌گرا برای ایجاد جامعه آرمانی که در آن افراد به کمال اخلاقی دست یافته‌اند، اغلب برنامه‌های گسترده‌ای را طراحی می‌کنند که مستلزم صرف هزینه‌های هنگفت و افزایش بار مالیاتی بر دوش شهروندان و مداخله در زندگی خصوصی آنها و ایجاد نهادهای نظارتی جدید است. اما تخصیص منابع مالی و هزینه‌کرد از محل مالیات برای ترویج یا اجرای فضایل و خیرهای مدنظر گروهی از شهروندان، بدون آنکه برای خیرها و سبک‌های زندگی سایر شهروندان منابعی در نظر گرفته شود، نوعی تبعیض و نابرابری ناموجه نسبت به شهروندان محسوب می‌شود. از این‌رو مدافعان بی‌طرفی با توجه به منابع عمومی محدود، گسترش کارکردهای دولت و افزایش هزینه‌های عمومی به دلیل اتخاذ سیاست‌های کمال‌گرایانه برای ارتقای فضایل را مورد انتقاد قرار می‌دهند. از نظر رالز، اهداف کمال‌گرایانه بر تصور خاصی از خیر دلالت دارند که در یک فرهنگ تکثرگرایانه مورد نزاع‌اند و نمی‌توان در تعیین ساختار اساسی و اهداف جامعه عادلانه، این امور اختلافی را مفروض گرفت؛ بلکه روش مناسب، بهره‌گیری از انجمن‌های داوطلبانه‌ای است که به آن اهداف تعلق خاطر دارند. اصول عدالت اجازه نمی‌دهد که به دانشگاه‌ها، اپرا یا تئاتر به واسطه ارزش ذاتی کمک مالی کنیم. اخذ مالیات برای این اهداف و تحمیل هزینه به شهروندان و نحوه هزینه‌کرد آن نیز در صورتی موجه است که به همراه رضایت همگانی و توافق تقریباً اجماعی باشد (Rawls, 1971: 329-332). اگرچه برخی معتقدند ابزارهایی چون مالیات نیز مستلزم مداخله دولت است و تفکیک میان ابزارهای قهری و غیرقهری را چندان موجه نمی‌دانند (Waldron, 1989: 1145). همچنین از نظر لیبرال‌ها، کمال‌گرایی غیرقهری نیز اگر به جای تقویت

فاعلیت خودآیین، در پی کمک به شهروندان برای دنبال کردن انتخاب‌های ارزشمند باشد، می‌تواند موجب بی‌احترامی به منزلت انسانی شود (Wall, 2021).

پیرو دیدگاه کانت، حق و عدالت بخشی از سپهر اخلاق را تشکیل می‌دهند که استفاده از نیروی اجبار برای تضمین آن مشروع است؛ اما سایر حوزه‌های اخلاقی مبتنی بر نیت و اراده آزاد بوده و اجرای فضیلت بدون آن، هیچ ارزش اخلاقی ندارد. با اعمال تحمیل بر دیگران و بدون اقناع آنها نسبت به تصویری از زندگی خوب، در حقیقت شهروندان غایت نبوده و ابزار رستگاری عده‌ای تلقی شده‌اند (نیگل، ۱۳۹۹: ۲۹۸). هیچ‌گاه نمی‌توان از طریق اجبار، موجب صدور فعل اخلاقی یا درونی کردن فضیلت شد، زیرا فعل فضیلت‌مند مستلزم کمال و انگیزه درونی فاعل اخلاقی خودآیین و آزاد است که امری اجباربردار نیست. تحمیل فضایل اخلاقی از طریق قانون، دست‌کم از منظر کانتی^۱، فرد را از شأن اخلاقی و کرامت انسانی دور می‌کند و به مرگ فضیلت اخلاقی و ظهور تزویر خواهد کشید. همچنین ممکن است افراد تنها از باب ترس، تقلید یا جلب منافع، از قوانین فضیلت‌مندساز تمکین کنند، از این‌رو فضیلتی که با تحمیل محقق شود فضیلت نیست (Cordell, 2010: 57).

هرچند بی‌طرفی ایده‌ای است که توسط لیبرال‌ها مطرح شد، اما لزوماً یک ایدئال سنتی برای هر نوع برداشت لیبرال محسوب نمی‌شود، چنانکه جان استوارت میل نیز مخالف آن بود (Hurka, 1993: 159). بنابراین دولت لیبرال در صورتی دولت بی‌طرف است که لیبرالیسم سیاسی مدنظر باشد و نه لیبرالیسم فلسفی؛ البته برخی بر آن‌اند که هم‌اکنون دوره لیبرالیسم بی‌طرفی پایان یافته است (Hurka, 1998: 190). کمال‌گرایی لیبرال نشان می‌دهد حتی اگر بی‌طرفی با لیبرالیسم رابطه داشته باشد، اما کمال‌گرایی لزوماً ضدلیبرال نیست و تهدیدی نسبت به آزادی‌های فردی محسوب نمی‌شود. کمال‌گرایان با استدلال‌های مختلفی بی‌طرفی دولت را رد می‌کنند (Wall, 2021)؛ از جمله آنکه بی‌طرفی دولت برای همکاری اجتماعی پایدار و جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت دولت و نیز پذیرش تکرار ارزشی در امر خیر، ضروری نیست و مدافعان بی‌طرفی دولت سایر خیرها را کم‌ارزش جلوه می‌دهند، در حال که دلیلی اخلاقی نیز برای کنار گذاشتن درک خود از امر خوب در حوزه عمومی ارائه نمی‌کنند (Raz, 1986; Sher, 1997; Wall, 1998). بنابراین، اگرچه مسئله کمال‌گرایی دولت و پیامدهای ناگوار آن به ایده بی‌طرفی دولت منتهی شد، اما نظریه اخیر نیز عاری از ایراد نیست. از این‌رو تحقیق حاضر با رویکردی تحلیلی-انتقادی، در پنج عنوان این پرسش را بررسی می‌کند که چرا بی‌طرفی مطلق دولت، مدلی ناممکن و نامطلوب است؟

۱. طبق نوعی برداشت ارسطویی از مفهوم فضیلت، آنها از سنخ عادات بوده که از طریق اجبار و تحمیل نیز دست‌یافتنی‌اند.

۲. معیاری دوگانه و پوششی جانبدارانه

ایده دولت بی‌طرف مبهم است و مصادیق آن همیشه آشکار نیست؛ چنانکه رالز مفهوم بی‌طرفی را همراه‌کننده و غیرعملی توصیف می‌کند و از این‌رو، تقدم حق بر خیر و عدالت به مثابه انصاف را بر این مفهوم ترجیح می‌دهد (Rawls, 1993: 191). والدرون نیز مفهوم بی‌طرفی را سراسر ندانسته و بر آن است که اغلب به صورت نادرست و گیج‌کننده به کار می‌رود (Waldron, 1993: 145). بی‌طرفی موضعی مخصوص دولت، به عنوان مهم‌ترین شخصیت حقوقی حقوق عمومی، برای مدیریت تعارض است و هیچ شخص حقیقی یا حقوقی دیگری، حتی نمایندگانی که به اداره دولت می‌پردازند، نمی‌توانند موضعی مشابه آن اتخاذ کنند؛ چون شخص نمی‌تواند نسبت به خیر مدنظر خویش، لایشرط باشد و افراد ناگزیر درباره امور مختلف در زندگی خود جهت‌دارند. در قلمرو خرد انسانی، به واسطه محدودیت‌های تاریخی و فرهنگی، نگرش بدون منظر وجود ندارد و نمی‌توان به این تفسیر از بی‌طرفی پایبند بود؛ چنانکه به لحاظ معرفتی محال است لازمه گفت‌وگو و مفاهمه را عاری بودن از پیش‌فرض بدانیم. پس راهی برای نگاه خنثی، بی‌طرف و آزاد از قالب فرهنگی به جهان وجود ندارد (نوسبام، ۱۴۰۱: ۵۱۴).

مبادی نظریه‌پردازی لیبرال‌ها هیچ‌گاه نسبت به خیر انسانی بی‌طرف نیست و همواره مبتنی بر ارزش‌های لیبرال و پیش‌فرض‌های کمال‌گرایانه است (MacIntyre, 1988: 345). از آنجا که بی‌طرفی مطلق در قانونگذاری ممکن نیست، دولت با انتخاب میان گزینه‌های رقیب ناگزیر جانب یک طرف را می‌گیرد و به‌طور معمول اصول لیبرال و ارزش‌هایی چون خودآیینی و مدارا را بر سایر آموزه‌های جامع ترجیح می‌دهد و نمی‌تواند نسبت به اصول مرکزی خاصی که خنثی نیستند، بی‌طرف باشد (تیلور، ۱۳۹۸: ۲۳-۱۹). حال این پرسش را درباره ارزش‌های مورد دفاع لیبرال‌ها می‌توان مطرح ساخت که چرا همواره مدارا و آزادی ارزش غالب هستند و به چه دلیل سایر فرهنگ‌ها نیز باید این مفاهیم را همانند لیبرال‌ها تعریف کنند و دارای چنین جایگاهی بدانند؟ از این‌رو لیبرالیسم که قرار بود در ارتباط با سنت‌های دیگر بی‌طرف باشد، خود به یک سنت تغییر شکل داده است. درحالی‌که از نظر رالز، لیبرالیسم مبتنی بر التزام به آرمان‌های اخلاقی جامع، صرفاً مبدل به آموزه فرقه‌ای دیگری خواهد شد (Rawls, 1985: 246).

از دیدگاه نیگل، شرایط انتخاب در وضعیت نخستین رالز، ناگزیر باید مبتنی بر تصویری از امر خیر باشد و توجیه محدودیت انتخاب نمی‌تواند خنثی و بی‌طرف باشد، بلکه درکی لیبرال و فردگرایانه دارد (Nagel, 1973: 228-230). اگرچه رالز با تأکید بر توانایی فرد برای انتخاب تصورش از خیر در پی بی‌طرفی میان این تصورات است، ولی ایده خود نامحدود که تصویری متافیزیکی از شخص و ادعایی درباره ماهیت ذاتاً خودمختار شخص بودگی است، بسیاری از تصورات خیر را رد می‌کند. در نتیجه نظریه وی، تنها بین تصوراتی از خیر بی‌طرف است که با تصور خود به عنوان امری نامحدود سازگار باشند، اما در

خصوص تصوراتی از خیر که به فهمی کمتر فردگرایانه از شخص‌بودگی متوسل می‌شوند، بی‌طرف نیست (پاروین، ۱۴۰۲: ۳۲۶-۳۲۸). از سوی دیگر، مفهوم امر سیاسی رالز متکی به تفکیک میان قلمروهای عمومی و خصوصی است که بر چارچوب الهیات مسیحی استوار است؛ اما این مرزبندی مورد اجماع عام و جهان‌شمول نیست. هرچند رالز قصد ارائه اجماعی داشت که بیشتر آموزه‌های دینی، اخلاقی و فلسفی بتوانند بر آن اتفاق کنند، اما در نهایت انحصارگری آن موجب راندن بسیاری از آموزه‌ها شد و نه تنها بسیاری از فرهنگ‌های غیرلیبرال، بلکه برخی از مکاتب لیبرال هم از اجماع هم‌پوشان رالزی خارج می‌شوند و تنها برای دیدگاه لیبرال کانتی قابل پذیرش می‌ماند (بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۷۷-۱۸۱). برای مثال، رالز با دفاع از آموزش اجباری در برابر مخالفت آمیش‌ها برای فراهم کردن امکان انتخاب‌های خودآیین، نشان می‌دهد لیبرالیسم سیاسی وی بر پایه آموزه جامع رقیقی پایه‌گذاری شده که همواره بی‌طرفانه نیست (Franken, 2016: 18).

کمال‌گرایان ناقد اعمال بی‌طرفی تنها در مورد گزینش مفهوم‌های خیر و جانبداری در ارتباط با مفهوم حق هستند. آنها معتقدند اگر دولت برای ترویج امر خیر صلاحیت ندارد، به همین ترتیب برای اجرای عدالت هم صلاحیت نخواهد داشت (Caney, 1991: 457-477). این موضوع که واقعیت تکثر معقول تنها درباره دین و اخلاق صادق است و در خصوص مسائل عدالت قابل طرح نیست، محل خدشه است و اگر مردم درباره چیستی سعادت اختلاف‌نظر دارند و تعیین هرگونه درک سامان‌بخش موجب تحمیل می‌شود، چنین اختلاف‌نظری درباره مفهوم عدالت نیز وجود دارد. طرفداران لیبرالیسم سیاسی در پاسخ، میان اصول عدالت و چگونگی کاربست این اصول تفکیک خواهند کرد و اختلاف‌نظر در اولی را منکر می‌شوند؛ اما مگر میان مساوات‌گرایان و اختیارگرایان در خصوص عدالت توزیعی و اصل تفاوت رالز اختلاف‌نظر وجود ندارد؟ چرا دولت درباره حقوق همجنس‌گرایان و روایی یا ناروایی اخلاقی آن باید بی‌طرف باشد، اما درباره عدالت توزیعی و تفاوت به نفع ضعیف‌ترین اقشار می‌تواند مداخله کند؟ وقتی بتوان در راستای معقول‌تر بودن بعضی اصول عدالت استدلال کرد، چرا درباره مسائل دینی و اخلاقی نتوان داوری مشابهی داشت؟ (سندل، ۱۳۹۷: ۲۸۹-۲۹۵). همچنین صرف مخالفت شماری از شهروندان وقتی دلیل موجهی برای مخالفت خود نداشته باشند، برای مثال هنگام وقوع یک بیماری همه‌گیر، نباید یک سیاست قابل قبول را بحث‌انگیز و اختلافی کرده و وظیفه دولت را بی‌طرفی و عدم اقدام در برابر آن گرداند (Arneson, 2003: 195).

با رویکردی جماعت‌گرا، این نقد بر رالز وارد می‌شود که عملاً به دنبال تحقق اهداف لیبرالیسم با پوششی خنثی است. در حقیقت، دولت لیبرال نسبت به برداشت‌های مختلف از خیر بی‌طرف نیست، بلکه برداشت خودش را تحمیل می‌کند. بی‌طرفی لیبرال در راستای ایده عدم مداخله دولت و با تأیید یکی از طرفین نزاع که نیازی به مداخله دولت ندارد، عملاً احترام برابر به تلقی‌های گوناگون از امر خیر را با ظاهر

بی‌طرفی نقض کرده و دلیلی هم بر ترجیح آن اقامه نکرده است. به‌طور خاص درباره سقطجنین چرا بدون ورود به بحث اخلاقی و دینی مبنی بر اینکه زندگی انسان چه زمانی آغاز می‌شود، باید ارزش‌های سیاسی تسامح و برابری زنان را حاکم ساخت و به حق و ارزش حیات بی‌توجهی کرد؟ با این داورى در حقیقت پیش‌فرض انسان نبودن رویان را پذیرفته‌ایم و هر ارزیابی که در این زمینه داشته باشیم، ناگزیر با ورود به حوزه مسائل اخلاقی و دینی، التزام به بی‌طرفی را محال می‌سازد. همچنین بی‌طرفی در سکولاریسم سخت‌گیرانه به معنایی جز جانبداری از خداناباوران یا ندانم‌گرایان نیست. اساساً نمی‌توان تصور کرد وقتی مدعا و مطالبه یکی از طرفین نزاع عدمی است، با عدم مداخله می‌توان بی‌طرف باقی ماند.

آرمان بی‌طرفی شیوه‌هایی را که منظرهای خاص گروه‌های مسلط با توسل به آنها ادعای جهان‌شمولی دارند، مخفی می‌دارند و در خدمت توجیه ساختارهای سلسله‌مراتبی تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد. لیبرالیسم با ظاهری خنثی، شیوه‌های مسلط زندگی را به بهای نادیده گرفتن ارزش‌های اقلیت تحکیم ساخته و برداشت‌های گروه مسلط را به‌عنوان چشم‌انداز جهانی و عینی ارائه می‌کند (Young, 1990: 97). خنثی بودن دولت با دفاع از وضع موجود، فرض می‌گیرد پیشاپیش آزادی بیان وجود دارد و وظیفه دولت عدم مداخله در آن است. برای نمونه در آمریکا، ضمانت‌های قانون اساسی برای آزادی بیان نافی هرگونه مقررات در خصوص هرزه‌نگاری تلقی شده است؛ درحالی‌که مطابق برخی برداشت‌های فمینیستی (پاروین، ۱۴۰۲: ۳۷۲) هرزه‌نگاری علاوه بر نتایج سوء و ایجاد آسیب عمومی، عملاً آزادی بیان زنان را محدود می‌کند، سبب تبعیض جنسیتی و حاکی از انقیاد و جنس دوم بودن زن است، آنها را موجودات منفعلی نشان می‌دهد که گویا از مورد سوءاستفاده واقع شدن لذت می‌برند (MacKinnon, 1989: 169). از این‌رو بعضی منتقدان بی‌طرفی، دولت لیبرال را به این دلیل بی‌طرف نمی‌دانند که به برخی مفاهیم از زندگی خوب در کنار نابرابری‌های طبقاتی، جنسیتی و نژادی پاداش می‌دهد و در پی ارتقای آزادی و برابری معنادار از طریق تنظیم‌گری ساختارهای اجتماعی نیست (Gardbaum, 1991: 1352).

بی‌طرفی بدون توجه به تفاوت انسان‌ها در نژاد، جنسیت، دین، فرهنگ، شغل، طبقه و نقش اجتماعی، آنها را به وحدت فرو می‌کاهد (پاروین، ۱۴۰۲: ۳۷۹). بر فرض محال اگر تنها یک درک از امر خیر وجود داشته که قابل اندازه‌گیری هم باشد، شهروندان به درجات مختلفی خواهان آن هستند و با توجه به محدودیت منابع، تحقق برابر و بی‌طرفانه خواسته آنها غیرممکن است. حال وقتی با درک‌های متعددی از امر خیر مواجهیم که شهروندان نیز وزن متفاوتی به هر کدام از این درک‌ها می‌دهند و برای تحقق هر کدام، میزان متفاوتی از کالا و خدمات باید عرضه شود، رعایت بی‌طرفی ناممکن می‌نماید. همچنین اگر این درک‌ها از امر خیر قابل اندازه‌گیری نباشند، چگونگی رعایت بی‌طرفی در برابر امر خیر نیز نامشخص می‌ماند (Iwasa, 2010: 152-153).

در تعریف موسع بی‌طرفی، دولت تضمین می‌کند همه افراد فرصت برابر در پی‌جویی مفهوم خیر

برگزیده خود و تحقق ایدئال خویش از زندگی سعادتمند را دارند. از نظر رز، در تأمین تسلیحات و خوراک برای طرفین یک درگیری نظامی، بی‌طرفی جامع به معنای خودداری از ارسال تسلیحات و خوراک برای هر دو طرف است، ولی بی‌طرفی محدود ارسال مواد خوراکی همچون قبل از آغاز درگیری‌ها برای یکی از طرفین منازعه را مجاز می‌داند و ارسال تسلیحات را مغایر بی‌طرفی تلقی می‌کند (Raz, 1986: 123). البته در منازعه میان دو کشور اگر کشوری ثالث به یکی از آنها که در مواد غذایی دارای ضعف است، صادرات داشته باشد، با کمک خود بی‌طرفی را رعایت نکرده و اگر صادرات نکند، با مانع شدن خود بی‌طرفی را مخدوش ساخته است. بی‌طرفی زمانی معنا دارد که طرفین منازعه دارای توانایی یکسانی باشند؛ وگرنه، امتناع از مداخله یا کمک مساوی به معنای جانبداری از طرف قوی‌تر است (Montefiore, 1975: 73-75; Kolakowski, 1975: 5-12). همچنین اگر یکی از کشورهای درگیر جنگ، بابت استقراض مدیون کشور ثالث بی‌طرفی باشد و هنگام جنگ این قرض مطالبه شود، لاجرم بر نتیجه جنگ مؤثر است. یا وقتی کشوری با دو کشور دیگر در حال جنگ باشد و کشوری ثالث نسبت به یکی از جنگ‌ها بی‌طرف و نسبت به دیگری جانبدار باشد، ناگزیر این اقدام او در جنگی که اعلام بی‌طرفی کرده نیز تأثیرگذار است (Jones, 2018: 26). از این‌رو در بسیاری از مسائل چالشی، عدم مداخله دولت نوعی مصادره به مطلوب است و بی‌طرفی محسوب نمی‌شود. از این‌رو، به‌جای بی‌طرفی به‌مثابه عدم مداخله یا مداخله برابر، بهتر است بی‌طرفی به‌مثابه مداخله منصفانه تعریف شود (Raz, 1986: 114-121).

نقد رز و تیلور آن است که حفظ بی‌طرفی، بی‌طرفانه نیست، زیرا ادامه حیات فرهنگ لیبرال و تضمین بقای ارزش بی‌طرفی برای نسل‌های آینده، مستلزم خروج از بی‌طرفی و ترویج از طریق نهاد تعلیم و تربیت یا رسانه است (بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۰۷). دولت موظف است زمینه انتخابگری را از طریق تأمین گزینه‌های متعدد برای انتخاب شهروندان به‌وجود آورد و در نتیجه، دولت نمی‌تواند بی‌طرف باشد، بلکه نوعی کمال‌گرایی غیراجباری و مبتنی بر اختیار شکل می‌گیرد (بهشتی، ۱۳۹۲: ۱۹). رالز در برابر ایراد خودشکنی بی‌طرفی، به‌جای تأکید بر صدق خویش، راهبرد «پرهیز»^۱ را اتخاذ می‌کند که در اقتناع و جلب موافقت افراد با تصورات متفاوت تواناست و بدون ورود به مناقشات مربوط به خیر برتر، زمینه مصالحه و اجماع همپوشان شهروندان را برای زندگی جمعی فراهم می‌آورد (Rawls, 1999: 490). به باور مندوس، راهکار پرهیز رالز صرفاً به مصالحه‌ای موقت ختم می‌شود. از این‌رو پیشنهاد می‌کند تلقی از بی‌طرفی به‌مثابه برابری مطلق بین افراد کنار رود و میان دو سطح بی‌طرفی تفکیک شود: مجموعه‌ای از رهنمودها برای اعمال زندگی روزانه؛ مبنای انتخاب اصول اخلاقی. بدین ترتیب، لازم نیست تمامی اعمال بی‌طرفانه باشد، بلکه جانبداری در برخی تصمیمات طبیعی خواهد بود و بی‌طرفی در ساحت سیاسی و اخلاقی می‌تواند از ملاحظات جانبدارانه پدید آید (مندوس، ۱۳۹۵: ۱۵۱).

لارمور نیز از توجیه بی‌طرف و خنثای بی‌طرفی سیاسی مبتنی بر هنجار کلی و جهان‌شمول گفت‌وگوی عقلانی و بر پایه الزامات احترام متقابل صحبت می‌کند. برای حل اختلاف‌نظر در یک موضوع باید دو طرف گفت‌وگو از باوری که دیگری رد می‌کند، صرف‌نظر کنند تا استدلالی اقناع‌کننده ساخته شود و احتمال دستیابی به توافق افزون شود. احترام برابر دلیلی خنثی در توجیه بی‌طرفی میان دیدگاه‌های متعارض درباره زندگی خوب است که نسبت به استدلال‌های متعارف، بی‌طرفانه‌تر و شمول‌گراتر است (Larmore, 1987: 51-59)، اما مسدود، با استناد به ارزش‌ها و فضایل لیبرال، بی‌طرفی را امری گمراه‌کننده می‌داند و ایده لارمور را رد می‌کند. وی چنین بی‌طرفی‌گزینی را بی‌طرفانه ارزیابی نمی‌کند، زیرا بی‌طرفی لیبرال از احترام متقابل در میان مردمی دفاع می‌کند که به ارزش‌های مغایر بی‌طرفی پایبندند. لارمور اما خواستار محترم شمردن همگان نیست، بلکه فقط بر محترم شمردن افراد معقول تأکید می‌کند. مسدود این امر را که قانون لیبرال نسبت به درک‌های از زندگی خوب بی‌طرف است یا باید باشد، اشتباه می‌داند. لیبرالیسم نمی‌تواند واقعاً در میان ارزش‌های عمومی بی‌طرف باشد؛ از جمله نسبت به آزادی و مسئولیت فردی، مدارا در برابر تغییر و تنوع یا احترام به حقوق کسانی که ارزش‌های لیبرال مورد احترام آنهاست. پس حدود و سرشت بی‌طرفی را معیارهای سیاسی لیبرال و معیارهای معقولیت تعیین می‌کنند که از منظر آرمان زندگی نیک، بی‌طرف نیستند (Macedo, 1990: 258-259). بنابراین، دستیابی به بی‌طرفی سیاسی غیرممکن است و به لحاظ فلسفی، هیچ مبنای بی‌طرفانه‌ای برای آن وجود ندارد و نه تنها بی‌طرفی جامع، بلکه دسترسی به بی‌طرفی مضیق نیز ناممکن است (Iwasa, 2010: 147). از نظر جماعت‌گرایان، ایده بی‌طرفی دولت افسانه‌ای بیش نیست و تأکید بر آن به‌صورت پوشش و نقابی بر جهت‌گیری‌های هنجاری گریزناپذیر دولت‌های لیبرال عمل می‌کند. از این‌رو به لحاظ منطقی و با توجه به نقدهای مطرح‌شده، امکان کاربست شکل کامل و مطلق بی‌طرفی برای دولت محل تردید جدی قرار دارد.

۳. فردگرایی اتمیستی؛ بحران هویت، معنا و معنویت

فردگرایی مدرن و لیبرال، فردیت خود را در قالب اتمیسم و نگرش سودگرایانه و فاقد مسئولیت نسبت به اعمال دیگران آراسته است، ولی جماعت‌گرایان «خود» را موقعیت‌مند در درون زمینه فرهنگی خاص می‌دانند (Taylor, 1979: 155). لیبرالیسم با تأکید بر خودآیینی و مطلق‌انگاری آن، تصویری غیرزمینه‌مند از فرد ارائه می‌دهد که منفک از هر خصلت تاریخی و گسیخته از اجتماع و ارزش‌هاست و انسجام اجتماعی را به خطر می‌اندازد. از این‌رو جامعه متشکل از افرادی منزوی در پی برآوردن اهداف صرفاً فردی است که می‌توانند بدون مراجعه به سنت‌های به ارث‌رسیده، نقطه شروعی خارج از اجتماع خویش اتخاذ کنند. به باور مک‌اینیتایر، انسان مدنظر اندیشمندان لیبرال، موجودی خیالی و انتزاعی به نام

فرد با هویتی مستقل از اجتماع است؛ درحالی‌که شکل‌گیری فرد، پروسه‌ای همیشگی است و فرد مستقل از جایگاه و نقش اجتماعی خود، هویت و حقوق و تکالیف مشخصی ندارد و خیر او نیز با خیر جماعت‌هایی که تاریخی مشترک با او دارند، یکی است (MacIntyre, 1983: 454). از این‌رو، انسان فردیت‌یافته و مقدم بر غایات در اندیشه لیبرال، به سبب جدایی از اجتماع و نشناختن خیرهای مشترک جامعه زیستی خود، دچار بحران معنا و هویت می‌شود.

جوهر بنیادین انسان‌شناسی لیبرالیسم، غایت‌زدایی از ماهیت بشر است؛ یعنی غایتی فراگیر و مشترک برای انسان‌ها به‌طور پیشینی تصور نمی‌کند که در متن حیات اجتماعی-سیاسی محقق شود (MacIntyre, 1981: 54). از این‌رو رابطه فاعل اخلاقی با غایاتش کاملاً ارادی شده و ظرفیت‌های او را باید در خود جست‌وجو کرد، نه در نقش‌ها، تعهدات و وفاداری‌های اجتماعی. اما مک‌این‌تایر و تیلور انسان را به‌عنوان یک حیوان خودتفسیرگر تلقی می‌کنند که سعادت و هویت خود را در تاریخ و فرهنگ جامعه پیدا می‌کند و هویت شخص در ساختاری گفت‌وگویی^۱ شکل می‌گیرد (Taylor, 1989: 38). بر اساس «خودروایی»، داستان زندگی هر شخص بخشی از داستان زندگی دیگری است و تفسیر انسان از خود، برابندی از رابطه خود با خودهای دیگر است و نیز روایتی بر مبنای تاریخ، فرهنگ، ارزش‌ها و غایاتی است که در نظر دارد. به دیگر سخن، از نگاه جماعت‌گرایان، خاستگاه ارزش‌ها اجتماعی است و زمینه‌های اجتماعی، عاملی تأثیرگذار در تعیین غایات و خیر فرد است و مفاهیم خیر نیز سازنده هویت او محسوب می‌شوند. بر خلاف این تصور که ارزش‌ها یا غایات فرد هرگز نمی‌تواند جزء سازنده هویت او باشد، ما اغلب خود را از این طریق مفهوم‌بندی می‌کنیم (پاروین، ۱۴۰۲: ۳۲۵). پس نمی‌توان از غایات جمعی فاصله گرفت و خود را بدون آن فهم کرد، بلکه اشخاص را تصوراتشان از خیر که برگرفته از اجتماعات است، می‌سازد (Sandel, 1982: 19; MacIntyre, 1981: 220). از این‌رو خیر مقوله‌ای بین‌الذهانی و جمعی است که از مسئولیت متقابل اعضای جماعت نشأت می‌گیرد و دولت هم متولی تحقق مسئولیت مشترک اخلاقی بین فاعلان تلقی می‌شود. بی‌طرفی نیز به این دلیل در سیاستگذاری کافی نیست که سیاست را از آرمان‌های زندگی مبتنی بر خیر جدا می‌کند.

در دوره مدرن این باور شکل گرفت که علت غایی اشیا و از جمله انسان، قابل تشخیص نیست و انسان خود به غایت تبدیل شد. مک‌این‌تایر اما برای درمان بیماری اخلاقی مدرنیته، بازگشت به فضایل غایت‌محور ارسطویی را پیشنهاد می‌کند. به لحاظ ثمره سیاسی این نگاه، کارکرد دولت فراهم آوردن شرایطی است که وضع کنونی انسان را به وضعی بهتر از وضع موجود تبدیل کند؛ نه مانند رویکرد لیبرال در دوره روشنگری، دولت بی‌طرف و با نگرش محافظه‌کارانه، نگهبان وضع موجود باشد تا صرفاً آزادی

افراد با یکدیگر اصطکاک پیدا نکند و از هر مزاحمتی در راه رسیدن انسان به لذات خود ممانعت کند (سالمن، ۱۳۹۹: ۳۰۴). در نتیجه، گویی اخلاق مدرن و دولت لیبرال بی‌طرف به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ثمرات معاصر آن، در استخدام وضع کنونی و حفظ آن است و پیش‌فرضی اثبات‌نشده‌ای دارد که انسان موجود مساوی با انسان آرمانی است. اما دولت فضیلت‌مدار همچون پزشکی است که تسلیم مریض نمی‌شود و به پاس خود مریض و به سود او، وضع فعلی مریض را نفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹: ۳۶-۵۲). از نگاه تیلور، دلیل اینکه انسان معاصر نتوانسته میان زندگی فضیلت‌مند و جهان‌بینی سکولار تعادل برقرار کند، اتمیسم است؛ یعنی خودمداری و تنها به منافع خویش فکر کردن. اتمیسم نقطه مقابل نظریه اجتماعی بودن آدمی توسط ارسطوست که دغدغه دیگری را اساس هویت انسانی می‌داند و الگوی زندگی مطلوب را به‌صورت جمعی تعریف می‌کند. به حاشیه رفتن اخلاق فضیلت‌گرا و غلبه فایده‌گرایی در غرب ناشی از اتمیسم یا فردگرایی افراطی است که زندگی خوب را مقوله‌ای کاملاً فردی و خارج از ملاحظات اجتماعی قلمداد می‌کند و مدعی تقدم حق بر خیر است (رجایی، ۱۴۰۲: ۶۳-۶۵). در سنت فردگرایی و اتمیسم، حق نقطه عزیمت بحث‌ها قرار می‌گیرد و در نگاه حاکم بر دنیای معاصر نیز چندان خدشه‌پذیر نیست (تیلور، ۱۴۰۲: ۱۱۱-۱۴۸)، اما تیلور در پی نقد آموزه اولویت حقوق بر دیگر مفهوم‌های اخلاقی، مانند وظیفه‌های فردی، خیر مشترک و فضیلت است^۱ (Taylor, 1985: 225).

تیلور با خدشه در پیش‌شرط‌های اجتماعی آزادی لیبرال، ایده دولت بی‌طرف را به چالش می‌کشد و مدعی است بی‌طرفی لیبرال نمی‌تواند نگهدار شرایط اجتماعی لازم برای به‌کارگیری خودآیینی فردی باشد. او معتقد است بسیاری از نظریه‌های لیبرال، از جمله بی‌طرفی دولت بر «اتمیسیم» استوار شده که مطابق آن، افراد در بیرون جامعه خودبسنده هستند و به‌منظور پرورش توانایی خودتعیین‌گری، به هیچ چارچوب جمعی و زمینه همگانی نیاز ندارند. تیلور با دفاع از «برنهاد اجتماعی»^۲ و از راه تضعیف فردگرایی اخلاقی لیبرالیسم، به دنبال کنار گذاشتن فرض مرکزی لیبرال، یعنی ایده دولت بی‌طرف است؛ زیرا در فردگرایی اخلاقی، افراد به‌عنوان یکان پایه ارزش اخلاقی‌اند و وظایف اخلاقی نسبت به یکان‌های بزرگ‌تر مانند جماعت، باید از تکلیف‌ها نسبت به افراد مشتق شود. تیلور بر آن است که دولت بی‌طرف نمی‌تواند به‌گونه‌ای مقبول از محیط اجتماعی لازم برای خودتعیین‌گری پاسبانی کند و قادر به تضمین وجود فرهنگی غنی و متنوع که گزینه‌های معنادار را ارائه کند، نیست. از این‌رو توانایی انتخاب برداشتی از خیر در نوع خاصی از جماعت به‌کار گرفته می‌شود که از راه سیاست‌ورزی بر پایه خیر مشترک^۳ و

۱. از منظر جماعت‌گرایان مفهوم حق و عدالت در نسبت با خیر معنا می‌یابد و نمی‌تواند مستقل از ملاحظات خیر و تأملات درباره زندگی خوب و عالی‌ترین غایات انسانی باشد، از این‌رو منکر تقدم حق بر خیر و خود بر غایات می‌شوند.

2. The Social Thesis

۳. البته در سیاست‌ورزی لیبرال نیز خیر مشترک وجود دارد و مدافعان بی‌طرفی، خیرهای اولیه رالز را که به تمام شهروندان، صرف‌نظر از

به‌طور غیر بی‌طرف می‌تواند پایدار نگه داشته شود و برای حفظ آن شرایط اجتماعی که خودتعیین‌گری را میسر می‌سازد، برخی محدودیت‌ها بر خودتعیین‌گری فردی لازم است (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۳۳۵).

جماعت‌گرایان با انتقاد از جهان‌شمولی نظریه عدالت، معتقدند اساساً وجود اصول عقلی جهان‌شمول امکان‌پذیر نیست. از این منظر، عدالت به سنت‌ها و سبک‌های زندگی جامعه‌ای خاص وابسته است و اصول عدالت لیبرال نیز مختص جوامع «لیبرال‌دموکراسی» پساوشنگری است. لیبرالیسم نمی‌تواند آموزه سیاسی مناسب برای همه جوامع و فرهنگ‌ها باشد و به‌عنوان یگانه آموزه عقلاً موجه با تمسک به عقلانیت جهان‌شمول، ادعای برتری نسبت به سایر سنت‌های کاوش اخلاقی داشته باشد. فرهنگ لیبرال تنها به‌عنوان یکی از صور فرهنگی حاضر حتی در کشورهای اغلب لیبرال قابل شناسایی است و نظام‌های لیبرال صرفاً بخشی از طیف نهادهایی به‌شمار می‌آیند که در دنیای اواخر تجدد یا اوان پساتجدد ممکن است مشروعیت داشته باشند؛ هرچند روشن نیست برای معضلات آن کفایت کند. مشروعیت یک نظام به رابطه‌اش با سنت‌های فرهنگی اتباع آن و نقشش در تأمین نیازهای آنان وابسته است و رژیم‌های لیبرال وقتی با این معیار مورد داوری قرار می‌گیرند، همواره بر صدر نمی‌نشینند (گری، ۱۴۰۳: ۱۴). به عبارت دیگر لیبرالیسم نتوانست اختیار کافی به گروه‌های فرهنگی بدهد و درصدد تحمیل فرهنگی با ریشه‌های غربی بر جمعیت‌های متنوع صاحب سنت‌های متفاوت برآمد. از این‌رو این انتقاد به لیبرال‌ها وارد است که در پی همگن‌سازی فرهنگ‌های گوناگون، اگرچه در قالب بی‌طرفی هستند و متفاوت بودن آنها را، مگر در صورت انطباق با اصول اندیشه لیبرالیسم، به رسمیت نمی‌شناسند. بنابراین لیبرالیسم تکثرگرا باید در کنار شناسایی صاحب اختیار بودن افراد، خودمختاری گروه‌های فرهنگی تشکیل‌دهنده جامعه را هم به رسمیت بشناسد (فوکویاما، ۱۴۰۱: ۸۸).

تیلور به‌عنوان مدافع روشنگری حداقلی در برابر روشنگری حداکثری، از لیبرالیسمی دفاع می‌کند که به حکومت اجازه می‌دهد نسبت به شکوفایی فرهنگ متعهد باشد (بهشتی، ۱۳۹۵: ۳۸). او بر خلاف والزر، تضمین بقای فرهنگ‌های اقلیت را از تکالیف حکومت لیبرال می‌داند. تیلور در مقابل لیبرالیسم حق‌بنیاد که ناظر بر اجتماعی با حکومت بی‌طرف است، مدل دیگری از لیبرالیسم را ارائه می‌کند که اجازه می‌دهد حکومت به بقا و رشد یک فرهنگ، ملت یا دین خاص تا آنجا که حقوق بنیادین دیگر شهروندان حفظ شود، پایبند باشد (بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۰۲-۱۰۳). از این‌رو این نمونه‌ای از یک اجتماع لیبرال است که بر مفاهیم مورد باور اعضای جامعه از زندگی مبتنی بر خیر استوار است.

از نظر تیلور، بی‌طرفی فی‌نفسه امری نادرست نیست، بلکه خیری مهم و جدایی‌ناپذیر از حکومت

لیبرال متجدد است، اما مشکل آن مباحث مطلق است که درباره این نظریه وجود دارد؛ به‌ویژه این ادعا که بی‌طرفی اصل‌الاصول اجتماع لیبرال تلقی می‌شود و در فرض تضاد با اصول دیگر، باید بر آنها غلبه داشته باشد. پس برداشتی از بی‌طرفی که پرداختن به تعدد خیرها را ممکن می‌سازد و گسترده‌ترین زمینه برای طرق گوناگون زندگی را فراهم می‌کند، مورد مخالفت تیلور نیست، بلکه با این گمان مخالف است که آن را مهم‌ترین یا تنها هدف مهم می‌دانند (Taylor, 1994: 250-251). به باور تیلور نمی‌توان بی‌طرفانه و بدون توجه به مفهومی از خیر، درباره سیاستگذاری‌های مرتبط با حقوق فرد تصمیم‌گیری کرد. بنابراین در مورد هزینه‌های عمومی چون نمی‌توانیم به مردم هر آنچه می‌خواهند بدهیم، مجبور به داوری درباره ارزش و وزن تقاضاهای گوناگون هستیم. از این‌رو لیبرالیسم بی‌طرف به‌مثابه یک اصل‌الاصول، به‌عنوان شیوه‌ای ناتوان و ابزار پرهزینه و ناکارآمد و حتی در بعضی برداشتها به‌صورت نظریه‌ای ممتنع مطرح می‌شود (Taylor, 1994: 223).

از سوی دیگر، مدرنیته نه‌تنها در پی جداسازی سیاست از امر دینی، بلکه به‌دنبال تفکیک آن از امر فضیلت‌مند بود و این موضوع از طریق بی‌طرفی دولت قابل دستیابی بود. اما فروپاشی جامعه مبتنی بر فضیلت و طرح دولت بی‌طرف در گفتمان لیبرال‌دموکراسی که هیچ ارتباطی با فضیلت و خیر عمومی ندارد، امر مشترک اجتماعی را نابود می‌کند و به نیهیلیسم اجتماعی ختم خواهد شد. سندل همانند مک‌این‌تایر اعتقاد دارد هر حکومتی باید با فراهم کردن وسایل لازم و ایفای نقشی فعال، افراد جامعه را به پیگیری زندگی‌هایی که در سنت آن جامعه، خیر تلقی می‌شود، تشویق کند؛ به همین دلیل، دولت نمی‌تواند نسبت به نوع زندگی مردم بی‌طرف باشد و فضایل را به‌کلی رها کند. سندل قائل به فقدان اخلاق در ساختارهای سیاسی جوامع لیبرال است و مشکل را در کمبود بحث اخلاقی در سیاست کنونی شناسایی می‌کند که مهم‌ترین علت آن، کوشش برای زدودن مفهوم زندگی خوب از گفتمان عمومی است. او در راستای نقد لیبرالیسم بی‌طرف، هواخواهی خود را از حکومت جمهوری خواه مدنی ابزار می‌کند و تمایلش را به نقش فعال دولت در تربیت شهروندان نیکو و بافضیلت نشان می‌دهد. سندل نگران رواج بی‌اخلاقی در قاموس گرایی به سودگرایی، آزادی افراطی و بی‌طرفی دولت در جوامع لیبرال است و از منتقدان جدایی فضیلت از سیاست محسوب می‌شود (سندل، ۱۳۹۷: ۳۱۷). بنابراین، بحران‌های حاصل از به‌کارگیری نظریه دولت بی‌طرف و فردگرایی پشتیبان آن، بیانگر نامطلوبی این نظریه و لزوم تعدیل و بازبینی در آن است.

۴. اراده آزاد و خودآیین؛ مبنای متزلزل

از نظر آدورنو، خودآیینی به خصلتی ایدئولوژیک تحول یافته و حاکی از آزادی واقعی نیست، بلکه فرد سرکوب شده و از تعامل خودجوش و واکنشی با دیگران برخوردار نیست. در نگاه او، گسترش شیوه

کاپیتالیستی تولید نیازمند خودآیینی بود؛ یعنی تولیدکنندگان و تجاری مستقل، نوآور و جسور. اما نمی‌توان از افراد توقع داشت در یک جامعه سرمایه‌داری بدانند که از طریق عقل محض و تحریف‌نشده باید چه کنند (O'Connor, 2013: 120-135). در این رویکرد، مسئله خودآیینی نمی‌تواند بدون توجه به جنبه‌های اجتماعی آن مورد اشاره قرار گیرد و این جامعه است که تعیین می‌کند افراد چه باشند. آدورنو دوگانه فلسفی انتخاب میان اراده آزاد و جبرگرایی را رد می‌کند و به جای تحلیل محدودیت‌های قانونی، معتقد است مسئله آزادی باید بر این مبنا بررسی شود که چگونه هنجارهای اجتماعی، یک مفهوم معنادار از مسئولیت فردی و خودآیینی را تسهیل یا منع می‌کند؛ زیرا مسئولیت اخلاقی تنها در یک جامعه آزاد وجود دارد (O'Connor, 2013: 116-119). همچنین گاهی اراده شهروندان برای انتخاب آزاد به دلیل ضعف اراده معیوب است و نمی‌توانند آنچه را ارزشمند تشخیص می‌دهند، در واقعیت عملیاتی سازند؛ مانند افراد معتاد به مواد مخدر، مشروبات الکلی، پورنوگرافی یا روابط جنسی با حیوانات (Caney, 1991: 463-465). از سوی دیگر، اگر فرض شود که انتخاب‌ها اغلب بر اساس نیازها و آرزوهای افراد شکل می‌گیرند، در حقیقت آنها محصول شرایط خواهند بود و این انتخاب بیش از آنکه فعل ارادی باشد، محاسبه اطلاعاتی بر اساس واقعیت نیازها و آرزوها خواهد بود. از این رو با این نگرش به اراده انسان، نمی‌توان کاملاً بر خودآیینی تکیه کرد.

در دیدگاه مک‌اینتایر، انسان‌ها حیوانات عقلانی وابسته‌اند که عقلانیت آنها با تکیه بر دیگران توسعه می‌یابد. فردیت نیز امری سیال و متکی به زمینه تاریخی و اجتماعی است و می‌بایست تفسیری زمینه‌مند از فرد ارائه کرد. همچنین گزینش‌های ما، با رجوع به اهداف و جنبه‌های دیگر هویتمان انجام می‌شود. از این رو به عقیده برخی از جماعت‌گرایان، توانایی برای انتخاب و آرمان خودتعیین‌بخشی، افسانه‌ای بیش نیست و انسان‌ها اغلب تصورشان از خیر را کشف می‌کنند، نه انتخاب. اگر منظور از اختیار، بهره‌مندی از امکانات گوناگون و انتخاب از میان آنها باشد، اعمال افراد به‌طور معمول مختارانه نیست، اما این بدان معنا نیست که از روی اجبار صورت می‌گیرد (Bell, 1993: 40). بنابراین نظریه‌پردازان جماعت‌گرا ضمن نقد امکان یا مطلوبیت خودآیینی، معتقدند اعمال هرگز به‌طور کامل برخاسته از اراده نیست و ناگزیر متأثر از موقعیت اجتماعی خواهد بود.

خودآیینی حتی با تحقق آزادی منفی و عدم مداخله دیگران هم دارای محدودیت بوده و اختیار به‌طور کامل قابل اعمال نیست، بلکه ناگزیر جنبه‌هایی از جبر در پیدایش گزینه‌های مختلف تأثیرگذار است و گزینش از بین گزینه‌هایی محدود صورت می‌گیرد. رز نیز در پی آن است که نشان دهد وجود شخص کاملاً آزاد و مختار محال است. اساساً اختیار دارای درجات مختلف بوده و فقط درون چارچوبی از محدودیت‌ها امکان‌پذیر است؛ از این رو این‌طور نیست که همه انواع اعمال زور اختیار فرد را مخدوش کند. به عبارت دیگر، به همان اندازه که دغدغه انسان لیبرال تحدید اعمال زور با توجه به آزادی و اختیار

اشخاص است، همچنین دل‌نگران تأمین آن شرایط طبیعی و اجتماعی است که افراد را قادر می‌سازد زندگی مبتنی بر اختیار را بنا کند. برای دنبال کردن چنین اهدافی، فرد لیبرال ممکن است مایل به استفاده از زور باشد. اصول خودآیینی محور آزادی می‌تواند بنیان اخلاقی اصل لاضرر را فراهم کند تا مشخص شود دولت در چه مواردی برای جلوگیری از ضرر می‌تواند از قوه قهریه بهره ببرد (Raz, 1986: 400). رز معتقد است استفاده از زور به وسیله حکومت ایدئال لیبرال و برای اهداف خیر و با توجه به نتایجی که به بار می‌آورد، مانند تأمین شرایط لازم برای زندگی مبتنی بر اختیار و تضمین حق مشارکت سیاسی، مقوله‌ای موجه است و چون چنین حکومتی به وسیله اخلاقی عمومی که بیانگر توجه به آزادی فردی است هدایت می‌شود، اعمال مقررات آن بیانگر تجاوز به اختیار افراد نیست (Raz, 1986: 156-157). البته اگر استفاده از زور برای اهداف خیر مانند تأمین شرایط لازم برای زندگی مبتنی بر اختیار موجه باشد، باید پرسید چه خیری استفاده از زور را تنها برای لیبرال‌ها موجه می‌سازد؟ اگر اعمال زور با توجه به حق شهروندان در مشارکت سیاسی توجیه می‌شود، چنین چیزی در همه حکومت‌هایی که مشارکت شهروندان را مجاز یا ضروری می‌شمارند صدق خواهد کرد، نه صرفاً در حکومت‌های لیبرال. مگر آنکه مشارکت سیاسی به لیبرالیسم اختصاص داشته باشد یا لیبرالیسم از دیگر جریان‌های درون سنت دموکراتیک در افزایش مشارکت متمایز باشد یا دموکراسی بخش جدایی‌ناپذیر لیبرالیسم باشد، اما هیچ‌کدام از این سه ادعا قابل اثبات نیست (بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۸۹-۱۹۱).

بی‌طرفی مطلق بر آن است که حکومت نباید بر انتخاب مردم تأثیر بگذارد، اما فقدان اراده کاملاً آزاد و خودآیین و تأثیرگذاری رسانه‌ها بر افکار عمومی و سعی بر اقناع و جهت‌دهی به دیگران و نیز تمرکز مالکیت رسانه‌های جمعی به نحوی که برخی دیدگاه‌ها همواره مسکوت می‌مانند، حاکی از امتناع بی‌طرفی و ناگزیر بودن نوعی کمال‌گرایی نرم است. هیچ دولتی نمی‌تواند از شکل دادن غیرعقلانی ترجیحات شهروندان یا تأمین مشوق‌هایی برای آنها جلوگیری کند. حتی اگر دولت‌ها، با آنکه به‌طور معمول در پی گسترش ارزش‌ها و الگوهای زیستی خود هستند، اقداماتی کمال‌گرایانه هم انجام ندهند، پیامدهای برنامه‌ریزی‌نشده^۱ اقداماتشان بر ترجیحات و انتخاب‌های شهروندان تأثیرگذار است (Sher, 1997: 66-67). به عنوان نمونه‌ای از تأثیرگذاری و شکل‌دهی به اراده و تصمیمات شهروندان، می‌توان به مفهوم مصرف‌گرایی اشاره کرد که از مقومات لیبرالیسم گره خورده با نظام سرمایه‌داری است. در این نظام رقابت محور، درآمد بیشتر لزوماً آسایش بیشتر را برای شهروندان رقم نمی‌زند، بلکه با ترفندهایی، مدام نیازهای جدید و کاذب خلق می‌شود و این امر به شهروندان القا می‌شود که در مسابقه زندگی از بقیه عقب افتاده‌اند و با دعوت مستمر، آنها را برای خرید روانه می‌کند (سپرس، ۱۳۹۹: ۲۲۹). گویی در فضای

سرمایه‌داری، شرکت‌ها و بنگاه‌های اقتصادی بزرگ، علایق، نیازها و نحوه زیست شهروندان را به مدد فناوری، مدیریت و هدایت می‌کنند.

در دنیای کنونی و به‌ویژه در نظام سرمایه‌داری، بنگاه‌های اقتصادی که بنا به تعهد لیبرال‌دموکراسی به بازار آزاد خارج از کنترل سیاسی‌اند، قدرتی فراتر از دولت‌ها دارند و می‌توانند دولت‌ها را نیز هدایت کنند. آنها در جهت‌دهی به افکار عمومی و اقناع شهروندان و تبلیغ و ترویج سبک زندگی مدنظر خود فعال‌اند و بر اراده و انتخاب شهروندان تأثیرگذارند، به‌نحوی که تحقق عینی خودآیینی شهروندان در جوامع غربی سرمایه‌داری محل تردید است. حال چرا دولتی دموکراتیک که موقتاً و به‌دلیل حمایت اکثریت شهروندان و با سازوکاری دموکراتیک دارای قدرت شده، نتواند به ترویج غیرتحمیلی سبک زندگی مدنظر خویش بپردازد؟ اتفاقاً با توجه به عدم توازن ثروت در جامعه و تأثیرگذاری آن در امکان ترویج و اقناع شهروندان، دولت می‌بایست نقشی جانبدارانه در راستای گسترش گزینه‌های موجود در برابر شهروندان و فراهم ساختن فرصت عرضه برای مفاهیم خیر مدنظر اقلیت یا گروه‌های فاقد ثروت ایفا کند. هرچند اندیشهٔ تحدید دولت و شرّ ضروری انگاشتن آن، تاریخچه‌ای طولانی دارد، اما هم‌اکنون با غلبهٔ نئولیبرالیسم و زیاده‌روی در تحدید دولت که تقریباً متمایل به حذف آن است، مسئله حل نشده، بلکه تبدّل یافته است. بدین ترتیب، همچنان قدرت فائقه‌ای وجود دارد که نیازمند کنترل است، اما این قدرت از دست دولت - که فلسفهٔ سیاسی دیرزمانی است به سازوکارهای تحدیدی آن اندیشیده - خارج شده و به بنگاه‌های معظم اقتصادی منتقل شده است، درحالی‌که چنین نظارت و تعادلی برای آنها وجود ندارد. پسالیبرال‌ها نیز آزادی فرد را از دو ناحیهٔ دولت و گروه‌های قدرتمند اجتماعی در معرض خطر می‌بینند. حال آنکه لیبرالیسم تنها دغدغهٔ خطر اول را دارد، ولی نسبت به خطر دوم چندان نگران نیست. از این‌رو، پسالیبرال‌ها برای تضمین ارزش‌هایی چون آزادی و برابری، معتقد به ضرورت مداخلهٔ دولت در راستای جلوگیری از فعالیت‌های اجتماعی اجحاف‌آمیز و اشکال تبعیض‌آمیز قدرت هستند (همپتن، ۱۳۸۵: ۳۳۲-۳۵۴). پس حتی بر فرض پذیرش نظریهٔ دولت بی‌طرف نیز ضروری است دولت در خصوص سایر عوامل مؤثر بر اراده و اختیار شهروندان مداخلاتی کند تا خودآیینی امکان تحقق داشته باشد.

۵. ناتوانی بازار در تضمین انتخابگری شهروندان

دولت غیرکمال‌گرا در تعریف کیملیکا باید بین تلقی‌های مختلف از سعادت بی‌طرف باشد، زیرا بر عهدهٔ افراد است که راه سعادت خویش را پیدا کنند و دولت فقط باید زمینه و شرایط لازم را برای افراد فراهم آورد (Kymlicka, 1998: 133). او مدافع کمال‌گرایی غیرمستقیمی است که اعتقاد دارد اگرچه حکومت باید در قبال مفاهیم گوناگون خیر بی‌طرف باشد، ولی می‌بایست اطمینان حاصل کند منابع فرهنگی و

آزادی مورد نیاز جهت انتخاب و تجدیدنظر در الگوهای متعدد خیر نیز در دسترس همه شهروندان قرار دارد. می‌توان از تعمیم اصل لیبرال انتخاب و رقابت به قلمرو فرهنگ، به «لشفه فرهنگی»^۱ تعبیر کرد. بی‌طرفی لیبرال بازاری از ایده‌ها پدید می‌آورد و هر گروه را در تبلیغ طریقه زندگی خود مجاز می‌داند. اینکه یک شیوه زندگی چه اندازه در این بازار به کسب موفقیت نائل می‌شود، به گونه‌های خیری بستگی دارد که به پیروان بالقوه خود ارائه می‌کند و بدین ترتیب، شیوه‌های زندگی بی‌ارزش در جذب طرفدارانی برای خود دچار مشکل خواهند شد (Kymlicka, 1990: 219)، اما اشکال ارزشمند همواره بر اشکال بی‌ارزش فائق نخواهند شد (Caney, 1991: 460). به دیگر سخن، حفاظت از الگوهای زیستی ارزشمند مستلزم اقدامی سیاسی است و پایبندی محض به بی‌طرفی دولت، شانس بقای بسیاری از جنبه‌های پرورش‌یافته فرهنگ را نابود می‌کند (Raz, 1986: 162). همچنین فرهنگ‌های اقلیت اغلب نسبت به فشار اقتصادی، فرهنگی و سیاسی وارده از طرف اکثریت آسیب‌پذیرند (Kymlicka, 1994: 24).

جماعت‌گرایان معتقدند ترجیح لیبرال بازار فرهنگی بر حکومت به‌عنوان عرصه ارزیابی سبک‌های گوناگون زندگی، از باوری اتمیستی ریشه می‌گیرد مبنی بر اینکه داوری درباره خیر و صورت‌بندی آن تنها زمانی که از سوی افراد منزوی و مصون از فشارهای اجتماعی انجام شود، مستقل و آزادانه محسوب می‌شود. لیبرال‌ها گمان می‌کنند خودآیینی هنگامی رواج داده می‌شود که داوری‌ها درباره خیر از قلمرو سیاسی بیرون گذاشته شود؛ اما در واقع داوری‌های فردی نیازمند اشتراک‌گذاری تجربه‌ها و مبادله ژرف‌اندیشی جمعی^۲ است و داوری‌ها بدون این شرایط، به هوس‌بازی دلبخواهی یا ذهنی تبدیل می‌شوند. البته از سوی دیگر باید توجه داشت که چرا چنین مشارکتی می‌بایست به جای همکاری آزادانه افراد، از طریق حکومت سازماندهی شود؟ درست است که باید برای افراد فرصت‌هایی آفرید تا درباره آنچه در خصوص خود و جهان کشف کرده‌اند، سخن گویند و دیگران را در باب ارزش‌های آن‌چه یافته‌اند، متقاعد سازند؛ اما این موضوع ملازمه‌ای با ادعای جماعت‌گرایان ندارد (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۳۳۹-۳۴۰).

با توجه به محدودیت ظرفیت‌های فکری بشر و خطاپذیری او در معرض انواع سوگیری‌ها، از نظر هورکا، این تصور خطاست که انسان‌ها اگر به حال خود رها شوند، همیشه بهترین انتخاب را می‌کنند. افراد اغلب فاقد آگاهی کامل از گزینه‌های گوناگون ارزشمند زندگی هستند و به این دلیل، دولت از طرق غیرقهری آن‌ها را با شیوه‌های ارزشمند زندگی آشنا می‌کند تا پس از سنجش، خود انتخاب کنند. از این‌رو برای هورکا اصل آزادی مطلوب است، ولی ایدئال گسترده‌تر بی‌طرفی دولت را انکار می‌کند (Hurka, 1993: 160). همچنین این استدلال که مداخله دولت سبب وابستگی فزاینده افراد به راهنمایی دولت شده و با سلب اعتماد به نفس و توانایی ارزیابی گزینه‌های مختلف، موجب زوال شخصیت افراد می‌شود، در

1. Cultural Laissez-faire
2. Collective Deliberation

راستای تحکیم آزادی انتخاب شهروندان و در مقابل کمال‌گرایی قهری محسوب می‌شود، ولی موجب تعهد به بی‌طرفی نیست. دولت بی‌طرف نمی‌تواند وجود و دسترسی به تنوع کافی از گزینه‌های مربوط به الگوهای زیستی در جامعه را که برای تقویت مهارت‌های انتقادی لازم است، تضمین کند. از این‌رو گاهی بهره‌گیری از کمال‌گرایی برای تقویت قوای اندیشه ضروری است و این مراتبی از بی‌طرفی است که می‌تواند موجب زوال شخصیت شهروندان شود (Caney, 1991: 465-467). استناد به لزوم وجود گزینه‌های بی‌ارزش و امکان ارتکاب خطا توسط شهروندان نیز هرچند شرط یک انتخاب با دلایل موجه نیست، نقدی سلبی نسبت به کمال‌گرایی قهری است و تنها دولت را ملزم به عدم ممانعت از ترویج گزینه‌های بی‌ارزش می‌کند، اما مانع تشویق الگوهای زیستی معین نخواهد بود (Caney, 1991: 468-469). از این‌رو برخی از کمال‌گرایی معتدل^۱ و غیرقهری به‌عنوان زیرمجموعه کمال‌گرایی لیبرال حمایت می‌کنند که غیرمستند به آموزه‌های جامع است و مغایرتی با آزادی‌ها ندارد و شماری از فضایل معتبر برای همه اعضای یک جامعه دموکراتیک را پرورش می‌دهد (Franz, 2015: 19; Mang, 2022: 13; Tütüncü, 2013: 46).

لیبرال‌ها معتقدند که مداخله حکومت در بازار فرهنگی جهت ترویج یا منع یک سبک زندگی خاص به‌منزله تحدید خودآیینی شهروندان است؛ زیرا خودآیینی مستلزم کثرت‌گرایی به معنای وجود سبک‌های زندگی مختلف است و دولت تنها به‌منظور تضمین بهره‌مندی عادلانه افراد از امکانات لازم برای اعمال قدرت‌های اخلاقی خویش مجاز به مداخله در بازار فرهنگی است. از سوی دیگر، اگر بازار فرهنگی به راه خود ادامه دهد، در نهایت موجب تزلزل ساختار فرهنگی حامی کثرت‌گرایی می‌شود. از منظر رز، حمایت از اشکال ارزشمند زندگی بیش از آنکه موضوعی فردی باشد، مسئله‌ای اجتماعی است و آرمان‌های کمال‌گرایانه اقدام عمومی برای تداوم آنها را لازم می‌داند. نظریه‌های ضد کمال‌گرایی در عمل نه‌تنها به خودداری سیاسی از حمایت از مفاهیم ارزشمند خیر منجر می‌شوند، بلکه بسیاری از جنبه‌های ارزشمند فرهنگ را نیز از شانس زندگی محروم می‌سازند (Raz, 1986: 162).

بر خلاف لیبرالیسم کلاسیک، رز خودآیینی فرد را با عدم مداخله دولت گره نمی‌زند، بلکه آزادی انتخاب را مبتنی بر تعدد مفاهیم ارزشمند خیر و گزینه‌های اخلاقاً قابل قبول تصور می‌کند که دولت و سایر زمینه‌های اجتماعی، متولی عملیاتی شدن این گزینه‌ها و نیز حذف گزینه‌های نادرست هستند. لیبرالیسم پیش از آنکه نظریه بی‌طرفی باشد، نظریه کثرت‌گرایی اخلاقی است و تا گزینه‌های گوناگون وجود نداشته باشد، نمی‌توان درباره آزادی انتخاب سخن گفت. پس صرف اتکا به عقلانیت و اراده آزاد فاعل اخلاقی کافی نیست؛ دسترسی به دامنه کافی از گزینه‌های خیر است که انسان را قادر به تحقق ظرفیت‌ها و استعدادهای انسانی می‌سازد. دولت نیز تنها ملزم به عدم مداخله نیست، بلکه وظیفه دارد

موانع انتخابگری و آزادی‌ها را رفع کند. اختیار و زندگی آزادانه شرط لازم است، اما شرط کافی نیست و تنها در صورتی ارزشمند است که با غایات ارزشمند توأم باشد؛ یعنی گزینه‌های اخلاقاً قابل قبول در دسترس باشد و به‌نوعی دولت به انتخاب خوب کمک کند (Raz, 1986: 381; Wall, 1998: 199-201). بنابراین اختیار جزء اساسی زندگی خیر و اصلی اخلاقی محسوب می‌شود که مردم را موظف به تأمین شرایط اختیار برای همگان می‌کند و پیش‌شرط زندگی مبتنی بر اختیار، تعدد مفاهیم ارزشمند زندگی مبتنی بر خیر است. از این‌رو تنها وظیفه دولت طبق اصل منع اضرار، ممانعت از نابودی اختیار نیست، بلکه گاهی کوتاهی در بهبود موقعیت دیگری و عدم تأمین گزینه‌های کافی نیز می‌تواند اضرار به او تلقی شود (Raz, 1986: 413-417).

وقتی وظیفه دولت ارتقای خودآیینی باشد، اصل لاضرر به دولت اجازه می‌دهد تا با اعمال قوه قهریه، مانع ایجاد اختلال در خودآیینی دیگران شود و به تقویت فرصت‌ها و گزینه‌های انتخاب بپردازد (Raz, 1986: 416). رز با توجه به نوعی کمال‌گرایی فایده‌گرا تحدید اختیار بعضی به‌خاطر اختیار بیشتر دیگران را موجه می‌شمارد. دورکین نیز این سؤال را مطرح می‌کند که اگر موسیقی جاز و راک به‌قدری مشتری پیدا کرد که موسیقی سنتی و کلاسیک از میدان خارج شد، آیا دولت وظیفه‌ای نسبت به حفظ آنها ندارد؟ در حالی که برای تضمین انتخابگری انسان، باید گسترده‌ترین طیف ممکن از گزینه‌ها در مقابلش قرار داشته باشد. بنابراین، دولت‌ها موظف‌اند گاهی برای هنرهای در حال منسوخ شدن یارانه بدهند، زیرا ممکن است نسل حاضر به تدریج موسیقی سنتی و کلاسیک را کنار بگذارند؛ ولی فردی از نسل‌های آینده، وقتی در مقابلش این گزینه وجود ندارد، دامنه گزینه‌هایش محدود شده و حق انتخاب به گسترده‌ترین شکل ممکن، از او گرفته می‌شود (بهشتی، ۱۳۹۲: ۲).

اگرچه تکرر سبک‌های زندگی لازمه خودتعیین‌گری است، اما بی‌طرفی لیبرال با رویکرد بازار آزاد ناتوان از تضمین تکرر و وجود فرهنگی غنی و چندگون است. عدم کمک‌رسانی دولت در بازار فرهنگ سبب سستی ساختار فرهنگی پشتیبان تکرر می‌شود و این، حاکی از خودشکنی بی‌طرفی لیبرال است (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۳۳۷). لیبرال‌ها هنوز وجود یک فرهنگ متساهل و متنوع را به‌عنوان چیزی که به‌طور طبیعی تولد و تداوم می‌یابد، مسلّم فرض کرده و در نظریه عدالت خود مفروض گرفته‌اند. اما جماعت‌گرایان بر این مطلب تأکید دارند که فرهنگ آزادی، دستاورد تاریخی است. در نتیجه وجود فعالیت‌های حامی ساختار فرهنگی ظاهراً با بی‌طرفی محدود ناسازگار نیست و دورکین نیز بر وظیفه حمایت از ساختار فرهنگی در برابر انحطاط تأکید می‌کند (Dworkin, 1985: 230).

حمایت ممکن است برای تضمین بقای دامنه مناسبی از گزینه‌ها برای افرادی که هنوز اهداف خود را در زندگی تعریف نکرده‌اند، لازم باشد، اما قبول این امر در نگاه ابتدایی مستلزم انکار بی‌طرفی است؛ زیرا برای چنین هدفی، یکی از این دو سیاست فرهنگی باید اجرا شود: ۱. دولت از طریق اعطای اعتبارات

مالیاتی به افرادی که به انجام فعالیت‌های حمایتی از فرهنگ مطابق آرمان‌های کمال‌گرایانه خود می‌پردازند، وجود گستره مناسبی از گزینه‌ها را تضمین می‌کند، اما ارزیابی این گزینه‌ها در جامعه مدنی و خارج از دستگاه حکومت انجام می‌شود؛ ۲. ارزیابی مفاهیم مختلف خیر به مسئله‌ای سیاسی تبدیل می‌شود و دولت نه تنها برای تضمین وجود دامنه مناسبی از گزینه‌ها، بلکه برای ترویج گزینه‌هایی خاص مداخله می‌کند. لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان هر دو در پی تأمین گستره گزینه‌هایی هستند که افراد از میان آنها دست به انتخاب‌های خودآیین می‌زنند. حکومت جماعت‌گرا می‌تواند از طریق تشویق به جایگزینی جوانب ارزشمندتر سبک زندگی، به بهبود کیفیت گزینه‌های مردم امیدوار باشد. بی‌طرفی لیبرال نیز نسبت به بهبود دامنه گزینه‌های مردم علاقه‌مند است، اما این موضوع مورد اختلاف است که آرمان‌های کمال‌گرایانه در کجا باید فراخوانده شوند؟ آیا سبک‌های زندگی خوب اگر در بازار فرهنگی جامعه مدنی ارزیابی شوند، ارزش بیشتر خود را نشان می‌دهند یا وقتی ارزشمندی سبک‌های مختلف زندگی به طرقداری‌های سیاسی و اقدام حکومت تبدیل شود؟ این مناقشه بیش از آنکه انتخابی میان کمال‌گرایی و بی‌طرفی باشد، انتخابی میان کمال‌گرایی اجتماعی و کمال‌گرایی دولتی است؛ زیرا روی دیگر سکه بی‌طرفی حکومت، حمایت از نقش آرمان‌های کمال‌گرایانه در جامعه مدنی است. باری، نقدهای مذکور حاکی از ناکافی بودن رویکرد بازار آزاد در تأمین دامنه‌ای وسیع از گزینه‌های گوناگون در برابر شهروندان است و نشان می‌دهد دولت نگرشی فراتر از عدم مداخله را می‌بایست دنبال کند.

۶. انفعال دولت در شکوفایی قابلیت‌ها

آزادی منفی یا سلبی به معنای نبود موانع بیرونی و مختار بودن انسان در انتخاب است و از مداخلات غیر جلوگیری می‌کند (برلین، ۱۳۹۲: ۲۴۳-۲۴۸). به تعبیر هایک، آزادی سلبی به معنای نبود مداخله عمدی و نوعی آزادی صوری است و ملاک دستیابی به آن، عدم اجبار است؛ اما محدودیت‌های طبیعی و درونی افراد یا فقدان دامنه‌ای از گزینه‌های در دسترس، تأثیری در آزادی ندارد (Hayek, 1960: 71). آزادی مثبت یا ایجابی به معنای خودمختاری، توانایی عمل و نوعی آزادی مؤثر است که به عوامل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تأثیرگذار بر انتخاب و قیدهای بازدارنده از آن هم توجه دارد و چون مستلزم سیاست‌های بازتوزیعی و انجام هزینه برای ایجاد توانایی، مغایر با آزادی سلبی و دولت حداقلی است، مورد مخالفت بخش عمده‌ای از لیبرال‌ها قرار می‌گیرد (پاروین، ۱۴۰۲: ۵۲). به عبارت دیگر، تصمیماتی که بر اساس ضعف اراده، ترس، اعتیاد، وسواس روانی یا هوس‌های غیرعقلانی اتخاذ شود، آزادانه نیست؛ یعنی آزادی می‌تواند با امیال، هیجانات یا حالات فیزیکی و روانشناختی خود فرد نیز محدود شود. برای مثال، اوضاع و احوال اقتصادی سبب می‌شود فردی دوشغله بودن را انتخاب کند تا اجاره خانه‌اش را

بپردازد یا عوامل اجتماعی و فرهنگی سبب می‌شود زنی عمل جراحی زیبایی یا پوشیدن کفش‌های پاشنه‌بلند دردناک را انتخاب کند تا با هنجارهای زیبایی جنسی سازگار شود، اما هیچ‌کدام از این موارد انتخابی آزادانه نیست (پاروین، ۱۴۰۲: ۷۰-۷۵).

در آزادی مثبت، الزام‌کننده ممکن است مدعی شود نیاز واقعی مردم را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد و اگر مردم نیز فرزانه بودند، منافع خود را تشخیص می‌دادند و مقاومت نمی‌ورزیدند. حتی می‌توان گفت مردم در باطن همان را می‌خواهند که به ظاهر با آن مخالفت می‌ورزند؛ چون اسیر چشم‌بسته وابستگی‌ها هستند و نمی‌توانند هدف‌های راستین خویش را تشخیص دهند. پس مفهوم مثبت آزادی با تقسیم شخصیت بر دو جزء سازگار است: خود عالی و خود دانی که هر گاه خود دانی غلبه یابد، فرد فاقد خودمختاری و آزادی ایجابی خواهد بود (برلین، ۱۳۹۲: ۲۵۲-۲۵۴). به‌طور کلی، هر گاه از آزادی راستین یا به کمال رسانیدن خود سخن گفته شود، بحث آزادی مثبت مطرح است. کمال‌گرایان معتقدند خود حقیقی انسان بر خلاف خود موجود، در پی ارتقا و خودتکاملی است. بدین ترتیب، سیاست‌های پدرسالارانه مانند تنظیم‌گری فروش الکل موجه می‌شود و دولت برنامه‌هایی برای تشویق یا تحذیر مردم پیدا می‌کند (Green, 1986). از نظر بنتام، برای جلوگیری از سوءاستفاده، باید آزادی اشخاص ناقص عقل و تبهکار را سلب کرد. برک نیز بر آن است که با توجه به رضایت فرضی هر موجود عاقل، حق فرد باید به‌خاطر مصلحت او مقید و محدود شود. همچنین اسپینوزا معتقد است کودک از اوامری اطاعت می‌کند که به نفع اوست و الزام و اجبار، کودکان را به برده تبدیل نمی‌کند (برلین، ۱۳۹۲: ۲۷۱-۲۷۲). از این‌رو دولت رفاه موظف شده از شهروندان نه‌تنها در برابر همدیگر و دشمن‌های خارجی، بلکه در برابر غرایز مادون خودشان محافظت کند و آنها را به‌سوی زندگی والایتر فضیلت‌مندانه و در یک کلمه آزادی رهنمون شود (Skinner, 2003).

در تحلیل سلسله‌مراتبی فرانکفورت، داشتن تمایلات دست‌دوم علاوه بر تمایلات دست‌اول، ویژگی مختص انسان‌هاست؛ یعنی آنها می‌خواهند بعضی تمایلات و انگیزه‌های خاص را داشته یا نداشته باشند (Frankfurt, 1971: 5-20). برای مثال چه‌بسا فردی معتاد به مواد مخدر و متمایل به استعمال این مواد باشد، اما این تمایل مورد تأیید وی نباشد. از این‌رو همیشه اولین تمایلات، ارزشمندترین آنها نیست و در تعارض نیز لزوماً موارد ارزشمندتر غلبه پیدا نمی‌کند. گاهی تمایلات کم‌اهمیت‌تر می‌تواند مانعی برای آزادتر بودن محسوب شود. بنابراین، موانع آزادی تنها خارجی نیستند و باید موانع داخلی را هم در نظر داشت. در نتیجه، آزادی را به فقدان موانع درونی و بیرونی نسبت به آنچه من واقعاً می‌خواهم، باید تعریف کرد؛ زیرا فرد ممکن است در تشخیص اهداف و ترجیحات واقعی خویش دچار اشتباه شود (Taylor, 1979).

211-29: 1985). حتی اگر در تعریف آزادی صرفاً به محدودیت‌ها و موانع بیرونی توجه شود، تفکیک میان نوع و شدت این موانع ضروری است. برای مثال، آزادی رفت‌وآمد و نبود یا کمتر بودن موانع ترافیکی و چراغ راهنمایی و رانندگی قابل مقایسه با آزادی‌های دینی در اجتماع نیست.

در طول تاریخ اغلب مفهوم آزادی مثبت دچار انحراف و تحریف شده، ولی مفهوم آزادی منفی کمتر با این مشکل مواجه بوده است (برلین، ۱۳۹۲: ۲۸۰). در نظر برلین، مداخله در کار انسان‌ها و سوق دادن آنها به سوی هدف‌هایی که دیگری به‌عنوان مصلح اجتماعی تشخیص می‌دهد، به معنای نفی جوهر انسانی و تبدیل آنها به‌صورت شیء بی‌اراده است (برلین، ۱۳۹۲: ۲۵۷). بنابراین، تمام خطاهایی که آدمی به‌رغم هشدارها در معرض ارتکاب آن است، در برابر این شرّ که به زور وادار به عملی شود که دیگران آن را مستحسن می‌دانند، هیچ است (برلین، ۱۳۹۲: ۲۴۴). منتقدان آزادی ایجابی در چپستی خودشکوفایی برای هر انسان و اینکه چه کسی تعیین‌کننده آن است، تردید ایجاد می‌کنند. همچنین آزادی و خودشکوفایی، دو مفهوم متفاوت‌اند و شاید یک انسان، آزادانه بخت‌هایش را برای خودشکوفایی به پای هدفی که ارزشمندتر می‌داند، فدا کند (گری، ۱۴۰۳: ۹۴).

مسئله آزادی منفی، تعیین محدوده‌ای است که شخص می‌تواند بدون مداخله دیگران فعالیتی انجام دهد، ولی مسئله آزادی مثبت این است که چه شخصی مسئول کنترل یا مداخله است (برلین، ۱۳۹۲: ۲۴۹). آزادی منفی به‌عنوان پیش‌فرض مقبول نزد دولت بی‌طرف، صرفاً در پی رفع موانع و محدودیت‌های بیرونی است، اما آزادی مثبت به‌دنبال رفع موانع درونی مانند ناآگاهی یا آگاهی کاذب است. دولت‌های لیبرال که دنبال آزادی منفی و رفع موانع بیرونی هستند، دولت را شرّ ضرور تلقی می‌کنند تا صرفاً امنیت را حفظ کنند و دغدغه سعادت مردم را ندارند. به تعبیری، اولویت حق بر خیر نیز به معنای آزادی منفی تلقی می‌شود و به‌صورت منفعلانه ناظر بر در امان ماندن حوزه خصوصی از مداخلات دولت است، اما آزادی مثبت به‌صورت فعالانه به مشارکت افراد در زندگی سیاسی-اجتماعی وابسته است و از ایده مدرن شهروند توانمند دفاع می‌کند (پاروین، ۱۴۰۲: ۸۰). از این‌رو لیبرال‌ها بر خلاف جماعت‌گرایان با تکیه بر آزادی منفی در پی ایفای نقشی فعال جهت تضمین تحقق آزادی‌ها و زمینه‌سازی برای شکوفایی قابلیت‌های انسانی نیستند، بلکه خودشکوفایی شهروندان را بدون کمک و تنها با عدم مداخله دولت قابل دستیابی می‌پندارند (همپتن، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۲۴).

آنچه در میان برداشت‌های گوناگون از لیبرالیسم مغفول واقع شده، نوعی لیبرالیسم مدنی و جامعه‌محور برای احیای حوزه عمومی است که از جمله دیویی مطرح می‌کند و با تمامی ابعاد اندیشه بی‌طرفی نیز سازگار نیست. دیویی نظریه سیاسی خود را بر وجود حقوق بنیادین یا قرارداد اجتماعی مبتنی نمی‌کرد و برای شناسایی حریم خصوصی رها از دخالت دولت‌ها تلاشی نمی‌کرد. او نمی‌پذیرفت که دولت در میان درک‌های مختلف از زندگی خوب بی‌طرف باشد، نداشتن تعلق خاطر اخلاقی و معنوی در زندگی

عمومی را گرامی نمی‌داشت و به تمایز شدید میان زندگی عمومی و خصوصی قائل نبود (سندل، ۱۳۹۷: ۲۳۸-۲۴۲). تحلیل موشکافانه دیویی از لیبرالیسم کلاسیک، نارسایی‌های بنیادین آن را آشکار می‌کند. اکنون در لیبرال‌ترین جوامع نیز آزادی فردی به‌نوعی محدود می‌شود؛ برای مثال کودکان تابع آموزش و پرورش اجباری قرار می‌گیرند، چون زیان نادانی یا خشونت کودکان و زیان حاصل از هیجانات، بیشتر از زیان محدودیت‌هایی است که برای جلوگیری از آن‌ها برقرار می‌شود (برلین، ۱۳۹۲: ۳۰۰)، البته نقد دیویی انکار ارزش‌های محوری لیبرالیسم نیست، بلکه تلاشی است برای صورت‌بندی دوباره مفروضات اندیشه لیبرالیسم در جهت مواجهه عادلانه‌تر با نابرابری‌های اقتصادی و بی‌عدالتی‌های اجتماعی که لیبرالیسم کلاسیک آن‌ها را تداوم می‌بخشد.

لیبرالیسم بازنگری‌شده دیویی بر این نکته دلالت می‌کند که آزادی راستین نمی‌تواند از شرایط اقتصادی و اجتماعی‌ای که عاملیت جمعی و فردی را محدود یا تقویت می‌کند، جدا باشد. دیویی مدعی است که آزادی‌های فردی عمیقاً به شرایط اجتماعی وابسته‌اند؛ بدین معنا که بدون سطح خاصی از امنیت اقتصادی و دسترسی به آموزش و پرورش، آزادی مطرح‌شده توسط لیبرالیسم کلاسیک حقی صورتی است، نه یک واقعیت زیسته‌شده و آزادی مؤثر. دیویی باور داشت که لیبرالیسم کلاسیک با تأکید بر آزادی منفی و با پیش‌فرض منتهی شدن آزادی مثبت به استبداد و تمامیت‌خواهی، آزادی‌های مثبت ضروری برای زمینه‌سازی تحقق قابلیت‌ها و بروز توانایی کامل افراد را نادیده می‌گیرد. در مدل لیبرالیسم دیویی، آزادی‌های مثبت که شامل دسترسی به آموزش و پرورش، بهداشت و درمان و فرصت‌های اقتصادی‌اند، برای اعمال راستین آزادی اصیل و تعیین سرنوشت شهروندان و مشارکت معنادار در زیست سیاسی، اجتماعی، اقتصادی ضرورت دارند. از این‌رو دولت لازم است با نوعی سازماندهی اجتماعی، در ایجاد فضایی بکوشد که در آن شهروندان امکان محقق ساختن توانایی‌های خود را داشته باشند (دیویی، ۱۴۰۲: ۳۵-۳۶).

مفهوم آزادی منفی همواره به‌عنوان سلاخی در برابر استبداد به‌کار گرفته شده، نه در برابر سیاست اقتصادی لسه‌فر؛ درحالی که مخاطرات تهدیدکننده از طرفی مربوط به نظارت و مداخله بی‌حد دولت، و از طرف دیگر مربوط به عدم مداخله، یعنی تبعیت از سیاست اقتصاد بازار بوده است (برلین، ۱۳۹۲: ۵۹). مطابق دیدگاه دیویی، سیاست‌های لسه‌فر اغلب به تمرکز ثروت و قدرت در دستان عده‌ای اندک منتهی می‌شود که بدین شکل، اصل دموکراتیک برابری را تضعیف می‌کند و برای جامعه لیبرال مضر خواهد بود. بدین ترتیب، دولت موردنظر دیویی دولتی آمرانه و تحمیل‌گر نیست، بلکه فراهم‌کننده فضا و تسهیلگر شرایطی است که افراد می‌توانند در آن رشد کنند و بنیانی فلسفی برای توازن میان آزادی‌های فردی و رفاه جمعی فراهم می‌کند (دباغ، ۱۴۰۳). از این‌رو به‌نظر می‌رسد برای تقویت قابلیت‌ها و ارتقای توانمندی شهروندان، لازم باشد نگرش آزادی منفی به‌عنوان مبنای بی‌طرفی دولت به سمت آزادی جمهوری‌خواهانه حرکت کند که بر استقلال و عدم سلطه استوار است و از دوگانه‌ای میان آزادی منفی و مثبت فاصله بگیریم.^۱

۱. با توجه به محدودیت گنجایش مقاله، برای بررسی بیشتر این موضوع؛ ر.ک:

۷. نتیجه

نظریه دولت، هسته مرکزی حقوق عمومی را تشکیل می‌دهد. بی‌طرفی دولت نیز از مبانی حقوق عمومی لیبرال محسوب می‌شود که تدقیق ادبیات آن در زبان فارسی در راستای تعیین محدوده ممکن و مطلوب برای بی‌طرفی، واجد پیامدهای متعددی در هر نظام حقوقی خواهد بود؛ از جمله آنکه نقش دولت را در هر موضوع و نیز میزان و طرق مداخله‌گری موجه یا تماشاگری آن را روشن خواهد ساخت. از این‌رو اگرچه مقاله حاضر به موضوعی بنیادین در فلسفه سیاسی معاصر می‌پردازد، اما آثار حقوقی آن در حوزه‌های گوناگون قانونگذاری، سیاستگذاری و اقدامات دولت قابل چشم‌پوشی نیست که البته خود می‌تواند موضوع پژوهشی مجزا از این مقاله قرار گیرد.

بی‌طرفی دولت در گزینش مفهوم‌های خیر از سوی شهروندان به مثابه ستون فقرات نظریه لیبرال دموکراسی، سایر مفاهیم را تحت الشعاع قرار می‌دهد. ایده دولت به مثابه داور و ناظری بی‌طرف که نظام‌های اندیشه‌ای متفاوت، ارزش‌ها و هنجارهای مختلف و سبک‌های زندگی گوناگون را پوشش دهد و به نوعی میان‌داری کند، در نگاه ابتدایی کاملاً جذاب و موجه است و با توجه به پدیدار شدن ویژگی تکثر معقول در جوامع مدرن، اتخاذ نگاهی از این منظر به فلسفه سیاسی ضروری می‌نماید. حقوق عمومی لیبرال با طراحی نظام حکمرانی حداقلی با اقتدارات صرفاً ضروری در راستای پاسداشت آزادی، در پی مدیریت مسالمت‌آمیز تعارض‌ها در حیات جمعی انسان‌ها و تبدیل فرهنگ حذف و خصومت به مدیریت رقابت است. از این‌رو دستیابی به اصول عدالت بی‌طرفانه که مقدم بر تصورات فراگیر از خیر تلقی شود، هدف این فلسفه سیاسی قرار گرفت تا دولت به یکی از طرفین اختلاف تقلیل نیابد و توانایی حل و فصل آن را به عنوان مرجعی بی‌طرف داشته باشد. بی‌طرفی با تلقی دولت به عنوان شرّ گریزناپذیر، گسترش و تحمیل برداشتی خاص از زندگی مطلوب را بر محور ادله‌ای چون احترام به خودآیینی و برابری شهروندان، تقدم حق بر خیر، ضرورت مشروع‌سازی قدرت، شک معرفت‌شناختی، ذهنیت‌گرایی و تکثر ارزشی موجود در جوامع مدرن مورد انکار قرار می‌دهد تا صاحبان قدرت، مفهوم خیر مدنظر خویش را برتر از دیدگاه سایر شهروندان تصور نکنند.

بی‌طرفی و خنثی بودن دولت، آرزوی مدرنیته بود که هیچ‌گاه به‌طور کامل تحقق نیافت و شاید گراف نباشد اگر بگوییم تحقق‌یافتنی هم نبود. خودشکنی بی‌طرفی و ابتنای آن بر بعضی ارزش‌ها، فقدان اراده آزاد و خودآیین شهروندان، ناتوانی در فراهم ساختن دامنه گسترده‌ای از انتخاب‌ها، عدم نقش‌آفرینی دولت در تمهید مقدمات و شکوفایی قابلیت‌ها، بحران‌های هویت، معنا و معنویت از امتناع و نامطلوبی بی‌طرفی مطلق دولت حکایت می‌کند. آزادی منفی به عنوان یکی از مبانی بی‌طرفی، موجب گسترش فردگرایی

اتمیستی و خودمحوری می‌شود و در پی آن، موجوداتی خودسامان بدون مسؤولیت اخلاقی مشترک شکل می‌گیرد که در کنار سرمایه‌داری و در فقدان عوامل سنتی معنابخش زندگی، به فراگیری بی‌معنایی و پوچی در زندگی کمک می‌کند.^۱

باید به این نکته توجه داشت که مطلق‌انگاری ارزش‌های لیبرال، به دور از واقعیت است و اساساً بی‌طرفی مطلق و خنثی بودن برای دولت در همهٔ امور مرتبط متصور نیست، بلکه بی‌طرفی صرفاً تا حد خاصی ممکن و مطلوب است. آنچه دست‌یافتنی است، بی‌طرفی محدود است که منظور از آن انکار بی‌طرفی در آثار و نتایج و پیامدها، پذیرش بی‌طرفی در توجیه و فرایند و نیز تعیین گستره‌ای محدود برای بی‌طرفی است؛ یعنی اختصاص بی‌طرفی در هدف به ساختارهای بنیادین مانند اصول عدالت و قانون اساسی و همچنین امور اختلافی در جامعه که فراتر از تردیدی معقول، اختلاف به‌وضوح در آن قابل مشاهده باشد؛ زیرا در نهایت نوعی جانبداری برای اتخاذ تصمیمات سیاسی و تصویب قوانین و مقررات، ناگزیر است و دولت‌های لیبرال نیز در عمل به همین شکل اقدام کرده‌اند. برای نمونه مجازات حمل غیرقانونی سلاح، جلوگیری از تأسیس احزاب با مشی بنیادگرایی، منع قانونی مالکیت یا ادارهٔ مراکز فحشا یا جست‌وجوی کارگران جنسی، اخذ مالیات از قمار، تشویق هنر از طریق یارانه و اعطای موقعیتی ویژه به کلیسای انگلیکان در بریتانیا و نیز تشویق فعالیت‌های مذهبی با کاهش مالیات مربوط به اعانهٔ کلیساها، عدم ثبت ازدواج میان هم‌جنس‌ها و پرداخت یارانه به پارک‌های ملی و صندوق کمک‌هزینهٔ ملی برای هنرها در آمریکا حاکی از عدم اجرای بی‌طرفی کامل در این دو کشور است.

دوگانه‌اندیشی میان دولت بی‌طرف یا دولت کمال‌گرا و تناقض پنداشتن تلفیق آنها، موجب جانبداری از یک سر طیف و مانع از توجه به مدلی بهینه و امکان جمع میان مراتبی از بی‌طرفی با سطحی از کمال‌گرایی شده است. با برقراری تمایز میان مفاهیم بی‌طرفی^۲ و خنثی بودن^۳ که گاهی در آثار نویسندگان مغفول واقع می‌شود، به نظر خنثی بودن و بی‌طرفی مطلق قابل پذیرش نیست^۴، بلکه مهم تعیین قلمرو بی‌طرفی و جانبداری است. در نتیجه، پذیرش جانبداری حتی به‌صورت محدود، جایی برای کمال‌گرایی باز می‌کند. از منظری دیگر، همان‌طور که نقض حق‌ها و آزادی‌ها و تحمیل فضیلت به نفاق شهروندان می‌انجامد، لزوم خنثی بودن و بی‌طرفی مطلق نیز به نفاق در میان کارگزاران دولت منجر

۱. بی‌طرفی دولت حتی اگر ممکن باشد، همیشه مطلوب و دارای نتایج خوبی نیست. برای مثال، لیبرالیسم فراگیر می‌تواند استدلال‌های مختلفی در نفی برده‌داری از جمله به‌دلیل غایت بودن انسان مطرح کند، اما لیبرالیسم سیاسی چگونه می‌تواند نفی برده‌داری را علی‌رغم بی‌طرفی و عدم ورود به نظریات دینی و اخلاقی توجیه کند؟

2. Impartiality

3. Neutrality

۴. دولت خنثی، لااقتضاء و فاقد هرگونه آرمان است و موضعی لا بشرط نسبت به فضایل اتخاذ می‌کند که بیانگر بی‌طرفی محض است.

می‌شود؛ اما شاید بتوان تنها با منع اجبار و نقض حق و خودآیینی، ترویج فضیلت یا جانبداری از سبک خاصی از زندگی توسط دولت را به شیوه‌ای میانه‌روانه و غیرتحمیلی ممنوع ساخت. اگر دولتی دموکراتیک بدون مداخله در گزینه‌های موجود و نیز تحدید اراده و اختیار، سعی در سوق دادن نرم انسان‌ها به سمت گزینه مطلوب خویش داشته باشد و انسان‌ها خود در میان گزینه‌های موجود و محدودنشده اتخاذ تصمیم کنند، نقض حق‌ها و آزادی‌ها صورت نگرفته و خودآیینی سلب نشده است.

در این زمینه با پیش‌فرض اختصاص اصول بی‌طرفی به اعمال قهری قدرت سیاسی و مجاز دانستن جانبداری در سایر اقدامات دولت، یکی از ابزارهای ورود ترویجی و غیرقهری دولت به امر خیر، می‌تواند کاربست ابزارهای تبلیغی همچون تلنگرزی^۱ و ابزارهای اقتصادی عدالت توزیعی مانند یارانه و مالیات باشد. البته نظام بودجه‌ریزی و میزان هزینه‌کرد از اموال عمومی و تعیین اولویت‌ها درباره میزان مداخله دولت، وابسته به رضایت دموکراتیک شهروندان است و بدون آن، فاقد مشروعیت است. با این معیار، حداقل هزینه‌های ضروری برای ارزش‌های مشترک و فضایل مورد اجماع، رضایت شهروندان را به همراه خواهد داشت و لزوماً بی‌طرفی مطلق مورد قبول نخواهد بود. همچنین موافقت شهروندان با میزان هزینه‌کرد درباره سیاست‌های فضیلت‌گرایانه، مشخص می‌سازد که دولت اختیار مداخله در چه اموری، تا چه حد و با چه ابزارهایی را خواهد داشت. در نتیجه، دولت با رعایت بی‌طرفی محدود و مشروط، مجاز به مداخله ترویجی و غیرقهری در خصوص خیر مشترک نحیف در جامعه و ارزش‌های حداقلی مورد اجماع شهروندان خواهد بود.

منابع

۱. فارسی

الف) کتاب‌ها

۱. برلین، آیزایا (۱۳۹۲). *چهار مقاله درباره آزادی*. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
۲. پاروین، فیل. چمبرز، کلر (۱۴۰۲). *فلسفه سیاسی؛ درآمدی کامل*. ترجمه جواد حیدری. تهران: سروش مولانا.
۳. تیلور، چارلز (۱۴۰۲). *علل بحران؛ اتمیسم*. در: *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*. تهران: آگاه.
۴. تیلور، چارلز؛ مک‌لور، جاسلین (۱۳۹۸). *سکولاریسم و آزادی وجدان*. ترجمه مهدی حسینی. تهران: روزبهان.
۵. حسینی بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۹۵). *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*. تهران: ناهید.
۶. دیویی، جان (۱۴۰۲). *لیبرالیسم و عمل اجتماعی*. ترجمه رضا یعقوبی. تهران: کرگدن.
۷. رجایی، فرهنگ (۱۴۰۲). *زندگی فضیلت‌مند در عصر سکولار*. تهران: آگاه.

۸. سالم، دیوید (۱۳۹۹). *السدیر مک‌آینتایر*. ترجمه کاوه بهبهانی. در: متفکران بزرگ فلسفه اخلاق. تهران: لگا.
۹. سندل، مایکل (۱۳۹۷). *اخلاق در سیاست*. ترجمه افشین خاکباز. تهران: نشر نو.
۱۰. سیرس، شان (۱۳۹۹). *کارل مارکس*. ترجمه صالح نجفی. در: متفکران بزرگ فلسفه اخلاق. تهران: لگا.
۱۱. فوکویاما، فرانسیس (۱۴۰۱). *لیبرالیسم و ناراضیان*. ترجمه رحمن قهرمان‌پور. تهران: روزنه.
۱۲. کیملیکا، ویل (۱۳۹۶). *درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر*. ترجمه میثم بادامچی. مباشری محمد. تهران: نگاه معاصر.
۱۳. گری، جان (۱۴۰۳). *لیبرالیسم*. ترجمه سیدعلیرضا حسینی بهشتی. تهران: روزنه.
۱۴. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). *آرای اخلاقی و سیاسی مک‌آینتایر*. تهران: بقیه.
۱۵. مندوس، سوزان (۱۳۹۵). *بی‌طرفی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی*. ترجمه فاطمه‌سادات حسینی. تهران: طه.
۱۶. نوسبام، مارتا (۱۴۰۱). *کیفیت زندگی*. ترجمه حسن فشارکی. تهران: شیرازه.
۱۷. نیگل، تامس (۱۳۹۹). *برابری و جانبداری*. ترجمه جواد حیدری. تهران: نشر نو.
۱۸. همپتن، جین (۱۳۸۵). *فلسفه سیاسی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.

ب) یادداشت‌ها

۱۹. حسینی بهشتی، سیدعلیرضا (۱۳۹۲). درس گفتار «عدالت اجتماعی در جوامع چندفرهنگی». مؤسسه مطالعات دین و اقتصاد. (جلسه ۲، ۱۳۹۲/۰۷/۱۱ - جلسه ۱۹، ۱۳۹۲/۱۲/۰۴)
۲۰. دباغ، حسین (۱۴۰۳). یادداشت «نسخه‌ای برای پیشبرد عدالت اجتماعی در ایران: لیبرالیسم به روایت جان دیویی». ۱۴۰۳/۰۲/۲۶.

۲. انگلیسی

A) Books

1. Ackerman, B. (1980). *Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Press.
2. Beckman, L. (2001). *The Liberal State and the Politics of Virtue*. New Jersey: Routledge.
3. Bell, D. (1993). *Communitarianism and its Critics*. UK: Oxford University Press.
4. Dworkin, R. (1985). *A Matter of Principle*. US: Harvard University Press.
5. Franken, L. (2016). *Liberal Neutrality and State Support for Religion*. Switzerland: Springer.
6. Green, T. H. (1986). On the Different Senses of 'Freedom' as Applied to the Will and the Moral Progress of Man. in *Green's Lectures on the Principles of Political Obligation*. New York: Cambridge University Press.
7. Haksar, V. (1979). *Equality, Liberty and Perfectionism*. UK: Oxford University Press.
8. Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
9. Hurka, T. (1993). *Perfectionism*. UK: Oxford University Press.
10. Jones, P. (2018). The Ideal of the Neutral State. in *Liberal Neutrality*. New York: Routledge.
11. Kolakowski, L. (1975). Neutrality and Academic Values. in *Neutrality and Impartiality*. London: Cambridge University Press.
12. Kymlicka, W. (1990). *Contemporary Political Philosophy*. UK: Oxford University Press.
13. Kymlicka, W. (1994). Individual and Community Rights. in *Group Rights*. Toronto:

- University of Toronto Press.
14. Kymlicka, W. (1998). *Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friend or Enemies?*. UK: Oxford University Press.
 15. Larmore, C. (1987). *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
 16. Macedo, S. (1990). *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. UK: Oxford University Press.
 17. MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
 18. MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
 19. MacKinnon, C. (1989). *Toward a Feminist Theory of the State*. US: Harvard University Press.
 20. Montefiore, A. (1975). *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*. London: Cambridge University Press.
 21. O'Connor, B. (2013). *Adorno*. New York: Routledge.
 22. Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. US: Harvard University Press.
 23. Rawls, J. (1999). *Collected Papers*. US: Harvard University Press.
 24. Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
 25. Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. UK: Oxford University Press.
 26. Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
 27. Sher, G. (1997). *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
 28. Skinner, Q. (2003). States and Freedom of Citizens. in *States and Citizens (History, Theory, Prospects)*. Cambridge: Cambridge University Press.
 29. Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
 30. Taylor, C. (1985). *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
 31. Taylor, C. (1994). *Philosophy in an Age of Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
 32. Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
 33. Waldron, J. (1993). *Liberal rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
 34. Wall, S. (1998). *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. Cambridge: Cambridge University Press.
 35. Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

B) Articles

36. Arneson, R. (2003). Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy. in *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*. Rowman & Littlefield Publishers, 191-218.
37. Caney, S. (1991). Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality. *The Philosophical Quarterly*, 41 (165), 457-477.
38. Frankfurt, H. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy*, 68 (1), 5-20.
39. Gardbaum, S. (1991). Why the Liberal State Can Promote Moral Ideals After All?.

- Harvard Law Review*, 104 (6), 1350-1371.
40. Hurka, T. (1998). Review of "Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics". *Ethics*, 109 (1), 187-190.
41. Iwasa, N. (2010). The Impossibility of Political Neutrality. *Croatian Journal of Philosophy*, 10 (29), 147-155.
42. MacIntyre, A. (1983). Moral Rationality, Tradition and Aristotle: A Reply to Onora O'Neill, Raimond Gaita and Stephen R. L. Clark. *Inquiry*, 26 (4), 447-466.
43. Mang, F. Chan, J. (2022). Perfectionism. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. 1-22.
44. Nagel, T. (1973). Rawls on Justice. *The Philosophical Review*, 82 (2), 220-234.
45. Rawls, J. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical. *Philosophy and Public Affairs*, 14 (3), 223-251.
46. Tütüncü, K. (2013). Liberalism, Neutrality and the Politics of Virtue. *SEER Journal for Labour and Social Affairs in Eastern Europe*, 16 (1), 41-45.
47. Venezia, J. L. (2009). Political Liberalism and the Characterization of the Moral Virtues. *Enrahonar*, 43, 131-152.
48. Waldron, J. (1989). Autonomy and Perfectionism in Raz's Morality of Freedom. *Southern California Law Review*, 62, 1097-1152.
49. Wall, S. (2021). Perfectionism in Moral and Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*; available at: <https://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/>

C) Theses

50. Cordell, S. (2010). *Virtue Ethics in the Contemporary Social and Political Realm*. PhD Thesis of Philosophy. University of Sheffield.
51. Franz, F.L., (2015). *Beyond Public Reason Liberalism: Moderate Perfectionism*. PhD Thesis of Politics. University of Oxford.