



۱

امروزه همه موافق‌اند که دموکراسی‌های مدرن و تنوع‌نگر باید «سکولار» باشند. اما سکولار به چه معناست؟ این ترم (همراه با لائیسیتته، مترادف فرانسوی‌اش، و مشتقات‌اش) بیش از یک معنا دارد. در واقع معانی بسیار متفاوتی دارد، ولی به‌گمانم چنان‌چه دو معنای مهم‌اش را برگزینیم به نتیجه‌ای درخور می‌رسیم.

از یک دیدگاه (الف)، سکولاریسم اساساً به‌معنای کنترل مذهب است. رسالت‌اش تعریف جایگاه مذهب در زندگی عمومی و نگهداری سفت‌وسخت‌اش در این جایگاه است. این کار نیازی به نزاع و سرکوب ندارد، به‌شرط آن‌که بازیگران مذهبی مختلف این محدودیت‌ها را فهمیده و محترم شمارند. قوانین و معیارهای متنوعی که رژیم سکولاریستی (لائیک) را بنا می‌نهند جملگی به‌دنبال این هدف بنیادین‌اند.

از دیدگاهی دیگر (ب)، هدف اصلی رژیم سکولاریستی عبارت است از مدیریت منصفانه و دموکراتیکِ نگرش‌های متنوع مذهبی و متافیزیکی - فلسفی (اعم از نگرش‌های غیرمذهبی و ضدمذهبی).^۱ قطعاً این هدف شامل اعمال محدودیت‌هایی خاص بر کنش‌های انگیزه‌دار مذهبی در حوزه‌ی عمومی جامعه می‌شود، اما محدودیت‌هایی مشابه را نیز بر کنش‌های حامی فلسفه‌های غیرمذهبی یا ضدمذهبی در نظر می‌گیرد. تمام توجه و تمرکز این نوع سکولاریسم بر مذهب [و کنترل‌اش] نیست.

مایل‌ام در این‌جا بگویم که دیدگاه «ب»، دست‌کم برای عصر ما، بسیار برتر از «الف» است. مورخان غرب محبوبیت دیدگاه «الف» را بابت مبارزه و ستیزی می‌دانند که رژیم‌های سکولاریستی از آن سربرآوردند. اما وضعیت خطرناک فعلی ما [در جهان] بسیار متفاوت از شرایطی است که آن ستیزها را آفرید. ما در دوره‌ی افزایش تنوع فرهنگی در تمام دموکراسی‌های غربی هستیم. به‌همین خاطر دیدگاه «ب» مناسب‌تر است.

بیباید کمی در دیدگاه «ب» دقیق‌تر شویم. به‌راستی که مدیریت نگرش‌های متنوع الزامات پیچیده‌ای دارد. این مدیریت بیش از یک هدف را دنبال می‌کند. ما از این بین سه هدف را برمی‌گزینیم که می‌توان به‌ترتیب بر اساس سه‌گانه‌ی انقلاب فرانسه — آزادی، برابری، برادری — مقوله‌بندی‌شان کرد:

(۱) هیچ‌کس نباید مجبور به پذیرش مذهب یا عقیده‌ای بنیادین شود. این همان چیزی است که غالباً به آزادی مذهب تعبیر می‌گردد، که یقیناً شامل آزادی بی‌اعتقادی هم می‌شود. و این همان چیزی است که متمم اول قانون اساسی آمریکا «پیروی آزاد [از دین]» می‌نامد.

(۲) باید بین افراد دارای ایمان یا عقاید بنیادین متفاوت برابری حاکم باشد؛ جهان‌بینی‌های مذهبی و غیرمذهبی نباید جایگاه برتری نسبت به هم داشته باشند، دولت باید هر دو را به‌حال خود واگذارد و هیچ‌یک را به‌عنوان نگرش رسمی‌اش نپذیرد.

مجسمه‌ی نیم‌تنه‌ای «ماریان»، نماد جمهوری فرانسه، در تالار فرمانداری شهر نیس، ۱۸ نوامبر ۲۰۰۹. مجسمه چهره‌ی بریژیت باردو، بازیگر فرانسوی سابق، را در کنار شعار «جمهوری فرانسه، آزادی، برابری، برادری» نشان می‌دهد.



(۳) همه‌ی گروه‌های روحانی [معنوی] باید شنیده شوند، منجمله در فرایند مداوم تعیین اهداف جامعه (هویت سیاسی جامعه) و نحوه‌ی رسیدن به این اهداف (منظومه‌ی دقیق و کاملی از حقوق و امتیازها). بسط این اصل مختصر است که «برادری» را تحقق می‌بخشد.

البته این اهداف با یکدیگر تعارض هم می‌یابد؛ گاه ما ناگزیریم که بین‌شان توازن برقرار کنیم. به‌علاوه من معتقدم که می‌توان هدف چهارمی به این سه‌گانه افزود: بکوشیم تا حد ممکن روابط هم‌سازانه و دوستانه میان حامیان مذاهب و

جهان‌بینی‌های مختلف تقویت گردد (این به‌راستی درخور آن است که برادری نامیده شود، گرچه من همچنان به نظم‌وترتیب الگوی بالا، با همان سه هدف مرسوم، علاقمندم).

چرا من الگوی تنوع‌نگر (ب) را برتر از الگوی مذهب‌مدار (الف) می‌دانم؟ یکی از دلایل‌اش بی‌طرفانه‌تر بودن الگوی «ب» است. اگر به اهداف سه‌گانه‌ی این الگو بنگریم، درمی‌یابیم که دل‌مشغولی آن‌ها به‌ترتیب عبارت‌اند از: ۱) حمایت از افراد در جهت‌تعلق‌پذیری و/یا کنش‌ورزی به هر عقیده و مسلکی که خود برمی‌گزینند؛ ۲) رفتار برابرانه با افرادی که عقاید متفاوتی دارند؛ و ۳) گوش سپردن به همه‌ی آن‌ها. دلیلی ندارد تن به الگویی دهیم که دیدگاه‌های مذهبی را در مقابل دیدگاه‌های غیرمذهبی، «سکولار» (در معانی دیگرش)، یا خداناباورانه [آتئیستی] قرار می‌دهد.

به‌واقع موضع بی‌طرفانه‌ی دولت یعنی پرهیزش از التفات یا بی‌التفاتی نه فقط به عقاید مذهبی بلکه به هر باور بنیادینی اعم از روحانی یا غیرروحانی. بر این اساس ما نمی‌توانیم مسیحیت را به اسلام ترجیح دهیم، و نیز باور به مذهب را به ناباوری به مذهب یا برعکس.

این بیانگر ارزش صورت‌بندی‌رالزی متأخر در باب دولت سکولار هم هست، صورت‌بندی‌ای عمیقاً وفادار به اصول سیاسی خاص: حقوق بشر، برابری، حاکمیت قانون و دموکراسی. این‌ها اصول بی‌چون‌وچرای دولت سکولارند که باید حمایت و تقویت گردند. اما افراد و گروه‌های اجتماعی‌ای که در این اخلاق سیاسی سهیم می‌شوند نگرش‌ها و باورهای بس متفاوت دارند (آن‌چه رالز «برداشت‌های جامع از امر نیک» می‌نامد): فرد کانت‌باور حق حیات و آزادی را با تأکید بر بلندپایگی کنش‌ورزی عقلانی توجیه می‌کند؛ فرد فایده‌نگر از ضرورت نوعی رفتار با انسان‌ها سخن می‌گوید که لذت‌شان را به‌حداکثر و رنج‌شان را به‌حداقل برساند؛ فرد مسیحی انسان‌ها را آفریده‌هایی از تمثال خداوند می‌داند. اینان می‌توانند [با نواندیشی و استدلال‌ورزی] بر سر اخلاق سیاسی دولت سکولار به‌توافق برسند، اما با استدلال‌های بنیادین خاص و متفاوت خود. دولت باید حامی این اخلاق سیاسی باشد، اما هم‌هنگام از ترجیح هر یک از این استدلال‌های بنیادین بر دیگری بپرهیزد.

۲

این انگاشت که سکولاریسم مدل خاصی از مذهب را می‌آفریند، ریشه در تاریخ برآمدن سکولاریسم در غرب دارد. به‌طور خلاصه رژیم سکولاریستی دو بستر رشد مهم داشته است: آمریکا و فرانسه. در آمریکا، کل طیف برداشت‌های جامع — یا استدلال‌های بنیادین — در ابتدا محدود به شاخه‌هایی از مسیحیت (پروتستان) بود. تاریخ پسین آمریکا مجموعه برداشت‌ها [از امر نیک] را به ورای مسیحیت و سپس ورای مذهب گستراند. اما در ابتدای امر این موضع که دولت باید بی‌طرف باشد، در بین تمام مذاهب مشترک بود. زین‌رو متمم اول قانون اساسی آمریکا مقرر داشت: کنگره نباید در خصوص تثبیت و تصدیق یک دین یا منع پیروی آزاد از آن (یا نظایرش) قانونی وضع کند.

ترم سکولاریسم در دهه‌های نخست حیات سیاسی جامعه‌ی آمریکا پدیدار نشد. این نشان می‌دهد که جامعه‌ی آمریکا هنوز در این باب با مشکل اساسی‌ای مواجه نبود. از آن‌جا که متمم اول جدایی کلیسا و دولت را هدف گرفته بود، همچنان این شانس وجود داشت که جایگاه ویژه‌ای به مذهب اختصاص یابد — جایگاهی که امروزه پذیرفتنی نیست. زین‌رو، در دهه‌ی ۱۸۳۰، یکی از قضات دیوان عالی [قاضی جوزف استوری] استدلال کرد که گرچه متمم اول دولت فدرال را از تثبیت هر کلیسایی بازمی‌دارد، چراکه تمام کلیساها مسیحی بودند (و زیر نفوذ فرقه‌ی پروتستان)، می‌توان برای تفسیر قانون به اصول مسیحیت رجوع کرد.

از نظر قاضی استوری هدف متمم اول «ممانعت از هرگونه رقابت و هم‌آوردی بین فرقه‌های مسیحی» بود، اما «دولت باید همچنان حامی مسیحیت باشد.» حمایت از مسیحیت برای دولت ضروری است، چون باور به «پادشاه‌ها و کیف‌های اخروی برای اجرای عدالت حیاتی است.» به‌علاوه، «نزد کسانی که به حقیقت مسیحیت — به‌مثابه تجلی‌ای الهی — باور دارند، تکلیف ویژه‌ی دولت بی‌تردید تقویت و پروردن این حقیقت در بین شهروندان است.»

این اولویت‌دهی به مسیحیت در قرن نوزدهم ادامه یافت. چنان‌که در اواخر ۱۸۹۰ سی‌وهفت ایالت از چهل‌ودو ایالت موجود در آمریکا مرجعیت [اتوریته] خدا را در مقدمه یا متن قانون اساسی‌شان پذیرفتند. دیوان عالی ۱۸۹۲ به‌اتفاق آرا اعلام کرد که اگر بخواهیم «حیات جامعه‌ی آمریکا را چنان توصیف کنیم که در قوانین، تجارت، سنت‌ها و نظام اجتماعی این کشور پیداست، در همه جا تصدیق آشکار همین حقیقت را می‌یابیم... این حقیقت که ملت آمریکا، ملتی مسیحی است» (Church of the Holy Trinity v. United States, ۱۴۳ U.S. ۴۵۷ at ۴۷۱).

در نیمه‌ی متأخر قرن نوزدهم مقاومت در برابر قدرت‌گیری این انگاشت آغاز شد، اما انجمن اصلاحات ملی (NRA) در سال ۱۸۶۳ با این هدف پا گرفت: «هدف این انجمن حفظ ویژگی‌های مسیحی موجود در دولت آمریکاست... تا ضمن اصلاح قانون اساسی اطمینان یابد که قانون اساسی ایالات متحده همچنان بر وفاداری ملت به عیسی مسیح و پذیرش اخلاقیات مسیحی تأکید دارد، تا نشان دهد که ملت ما ملتی مسیحی است و تمام قوانین، نهادها و کنش‌های دولت‌مان تکیه بر قانون بنیادین این سرزمین دارد.» نبرد بعد از ۱۸۷۰ نبردی بود میان حامیان این دیدگاه تنگ‌نظرانه و کسانی که خواستار پذیرش واقعی مذاهب دیگر و نیز دیدگاه‌های غیرمذهبی بودند. دسته‌ی دوم نه فقط یهودیان بلکه کاتولیک‌هایی را در برمی‌گرفت که (به‌درستی) می‌دیدند که «مسیحیت» انجمن اصلاحات ملی آن‌ها را به‌حساب نمی‌آورد. در اثنای این نبرد بود که ترم سکولار برای نخستین بار در نگرش آمریکایی به‌منزله‌ی ترمی مهم، و غالباً در معنای جدلی غیرمذهبی یا ضد‌مذهبی‌اش، پدیدار شد.^۲

در فرانسه، لائیسیته در کشاکش مبارزه علیه قدرت کلیسا متولد شد. دولت بسیار مایل بود تا در موضع اخلاقی‌ای کاملاً مستقل از مذهب بایستد. مارسل گوشه [Marcel Gauchet] نشان می‌دهد که چه‌طور استدلال‌های شارل رنویه [Charles Renouvier] پایه و اساس دیدگاه رادیکال‌های جمهوری سوم در نبردشان علیه کلیسا قرار گرفت. به‌باور رنویه دولت باید «اخلاق‌گرا و تعلیم‌دهنده» باشد. دولت «یقیناً به‌اندازه هر کلیسا یا جماعتی، اما با ظرفیتی فراگیرتر، دغدغه‌ی درمان روح‌وروان شهروندان را دارد.» معیار اصلی، اخلاق است. دولت، برای این که زیر سلطه‌ی کلیسا نباشد، باید «اخلاقیاتی مستقل از همه‌ی مذاهب» — اخلاقیاتی مبتنی بر آزادی — اتخاذ کند و نسبت به هر مذهبی «برتری اخلاقی» داشته باشد. برای رسیدن به این برتری، اخلاقیات دولت باید بنیانی قوی‌تر از بنیان ارائه‌شده توسط نظریه‌های اخلاقی فایده‌نگرانه و احساس‌گرایانه بیابد. امری که مستلزم یک «یزدان‌شناسی عقلانی»، نظیر فلسفه‌ی اخلاق کانت، است.^۳ خردمندی ژول فری [Jules Ferry] و بعدها آریستید بریان [Aristide Briand] و ژان ژورس نگذاشت که فرانسه در دوره‌ی [اجرای قانون] جدایی کلیسا و دولت (۱۹۰۵) به رژیم‌ی یک‌جانبه‌نگر تبدیل شود، هر چند این پندار برجا ماند که یگانه هدف لائیسیته کنترل و مدیریت مذهب است.

با این وصف اگر ما از زمینه‌های آغازین [ایده‌ی سکولاریسم] فراتر رفته و بنگریم به انواع جوامعی که اکنون در غرب وجود دارند، درمی‌یابیم که نخستین ویژگی برجسته‌ی جوامع امروز تنوع گسترده نه فقط در دیدگاه‌های مذهبی بلکه در دیدگاه‌های غیرمذهبی است. اهداف سه‌گانه‌ی پیش‌گفته‌مان ایجاب می‌کند که با همه‌ی دیدگاه‌ها منصفانه و برابرانه برخورد کنیم.

تمرکز [صرف] بر مذهب امری پیچیده است، و پیوندی وثیق دارد با دو خصیصه‌ی دیگری که ما غالباً در مباحثه‌ها بر سر سکولاریسم می‌یابیم: اولی، گرایش به تعریف سکولاریسم یا لائیسیتته بر حسب نوعی تمهید نهادی به‌جای شروع از اهداف سه‌گانه‌ای که در ابتدای بحث توضیح دادم. بنابراین فرمولی را می‌شنویم که ورد زبان‌هاست، نظیر «جدایی کلیسا و دولت» یا ضرورت برچیدن مذهب از حوزه‌ی عمومی (یا «فضاهای جمهوری»، چنان‌که در مباحثه‌ی اخیر در فرانسه مطرح بود). دومی، تالی منطقی خصیصه‌ی اول است. اگر کل بحث سکولاریسم به فرمولی نهادی ختم شود، فقط کافی‌ست مشخص کنیم که کدام تمهید به بهترین شکل این فرمول را پیاده می‌کند؛ دیگر نیازی به تفکر و تأمل بیشتر نیست. چون در این جا تنها یک هدف [یعنی کنترل مذهب] وجود دارد خبری هم از دوراهی‌ها اخلاقی نیست، دوراهی‌هایی که اگر به‌دنبال بیش از یک هدف باشیم به‌وفور حادث می‌گردد.

بنابراین این نگاه هر از چندی در قالب استدلالی تنگ‌نظرانه ظاهر می‌شود، واکنش قاطع نهایی‌ای که می‌کوشد تمام استدلال‌های مخالف‌اش را خنثی کند. آمریکاییان «دیوار جدایی» را معیار غایی سکولاریسم می‌بینند و جمهوری خواهان دوآتشه‌ی فرانسه برداشت خودشان از لائیسیتته را فصل‌الخطاب می‌خوانند. (اگر متمم اول قانون اساسی آمریکا را بررسی کنیم، یقیناً با دو هدف عدم تثبیت [یک دین] و تضمین «پیروی آزاد» مواجه می‌شویم. ظاهراً برای خیلی‌ها تصورناپذیر است که این دو هدف در جاهایی با هم تعارض یابند.)

عاقبت این نوع نگاه فتیش‌سازی از تمهیدات نهادی است، حال آن‌که باید کار را از اهداف آغازید و تمهیدات معین را از این اهداف استنتاج کرد. منظور این نیست که قسمی جدایی کلیسا و دولت، خودآیینی دوسویه‌ی نهادهای دولتی و مذهبی، ویژگی گریزناپذیر هرگونه رژیم سکولاریستی نیست؛ گریزناپذیری که در مورد بی‌طرفی نهادهای عمومی هم صادق است. هر دوی این‌ها الزامی و اجتناب‌ناپذیرند. اما آن‌چه در عمل به الزامات مزبور معنا می‌بخشد باید به‌میانجی نحوه‌ی بیشینه‌کردن اهداف سه‌(یا چهار)گانه‌ی پیش‌گفته‌مان مشخص گردد.

مثلاً حجاب زنان مسلمان در مدارس دولتی، که در شماری از دموکراسی‌های غربی بحث داغی به‌راه انداخت، را در نظر بگیرید. در فرانسه دانش‌آموزان مدارس دولتی از پوشیدن روسری منع شدند، چراکه طبق قانون فضاقت‌بار استازی در سال ۲۰۰۴ روسری یک «نماد مذهبی پُر جلوه» است. در برخی از ایالت‌های آلمان دانش‌آموزان می‌توانند روسری بپوشند، اما معلمان خیر. در بریتانیا و سایر کشورها ممنوعیت عامی در این باره وجود ندارد، بلکه تصمیم با خود مدارس است.

دلایل این گوناگونی و تنوع نگاه چیست؟ پیداست که، در تمام این موارد، قانون‌گذاران و مجریان قانون در تلاش‌اند تا بین دو هدف توازن برقرار کنند: اولی، حفظ بی‌طرفی در نهادهای عمومی است که عنصر اساسی هدف دوم از اهداف سه‌گانه‌ی ما هم هست: برابری تمام عقاید بنیادین. دومی، همان هدف اول اهداف سه‌گانه یعنی تضمین بیشینه‌کردن آزادی مذهبی‌ها، در عام‌ترین شکل‌اش، آزادی وجدان است. این هدف ما را به‌سوی پذیرش حجاب در هر محیطی سوق می‌دهد. اما استدلال‌های متفاوت در فرانسه و آلمان حکم به ممنوعیت دادند. آلمانی‌ها نگران آن بودند که مقامات مسئول در نهادهای عمومی با نمادونشان مذهبی‌شان شناخته شوند. فرانسویان تردید داشتند که پوشیدن روسری از سر انتخابی آزاد باشد. اظهارات مبهمی وجود داشت مبنی بر این‌که دختران توسط خانواده یا همسالان مذکرشان مجبور به پوشیدن روسری می‌شوند. این استدلالی بود که بارها در دفاع از ممنوعیت حجاب به‌کار رفت، اما با نگاه به پژوهش جامعه‌شناختی انجام‌شده

در بین همین دانش‌آموزان — که کمیسیون استازی [هیأت تأمل بر اجرای لائسیتته در فرانسه] کلاً نادیده‌اش گرفت — به سستی این استدلال پی می‌بریم.

تظاهرات زنان مسلمان روسری‌پوش در خیابان‌های ماری در اعتراض به ممنوعیت پوشیدن روسری در مدارس دولتی فرانسه، ۱۷ جولای ۲۰۰۴. لایحه‌ای که دولت فرانسه تقدیم مجلس کرد، پیش‌نویس قانون منع پوشیدن نمادهای مذهبی‌ای نظیر روسری‌های اسلامی، کلاه‌های یهودی و صلیب‌های مسیحی بزرگ در مدارس دولتی بود. در پرچم تظاهرکنندگان می‌خوانیم: «برابری، برادری.»



استدلال عمده‌ی دیگر این بود که پوشیدن روسری در مدرسه بیش از آن که کنشی مذهبی و تقوآمد باشد، نوعی اعلام دشمنی علیه جمهوری و نهاد ملازماش لائسیتته است. این معنایی فراتر از ابداع مفهوم «نماد پُر جلوه» دارد. از نظر کمیسیون استازی یک نماد مجزای کوچک‌تر مشکلی ندارد، اما ویژگی‌های توجّه‌رُبای روسری بیان و جلوه‌ای بسیار جدل‌انگیز دارند. زنان مسلمان اعتراض کردند که «روسری، نماد نیست»، اما فایده‌ای نداشت.

پس در یک سطح، این پاسخ‌های ملی متفاوت به پرسشی مشابه بازتابنده‌ی تفاوت در نحوه‌ی برقراری توازن بین دو هدف اصلی یک رژیم سکولار است. اما در سطحی دیگر، این دوراهی و راه‌حل‌اش در سایه‌ی این پنهان‌پنهان می‌ماند که فقط یک هدف، مثلاً لائسیتته و استنباط‌اش از بی‌طرفی نهادها و فضاها عمومی («فضاهای جمهوری»)، وجود دارد. پی‌جویی این هدف مشخصه‌ی بنیادین رژیم جمهوری‌خواه ما قلمداد می‌شود؛ شأن و ضرورتی برای گزینش یا سنجش اهداف متفاوت باقی نمی‌ماند.

زبان بارترین وجه این فتیش‌سازی عبارت است از گرایش‌اش به پنهان‌ماندن از نظرها در هنگام مواجهه با دوراهی‌های اخلاقی و خزیدن‌اش به درون دیدگاهی که، چنان که قبلاً گفتیم، تعدد اهداف را به خطر می‌اندازد.

۴

باید آگاه باشیم که این فتیش‌سازی بازتابنده‌ی ویژگی ژرف زندگی در دموکراسی‌های مدرن است. دلیل‌اش را آن‌سان می‌فهمیم که بر مفهوم خودآیینی تعمق کنیم، یعنی آن‌چه وجه بنیادین مشروعیت دولت‌های بنانهاده‌شده بر پایه‌ی حاکمیت مردم است. برای این که مردم حاکم و خودآیین شوند، باید افرادی مستقل و صاحب شخصیت پرورش یابند.

انقلاب‌هایی که به رژیم‌های تحت حاکمیت مردم انجامیدند، قدرت حکمرانی را از پادشاه به «ملت» یا «مردم» انتقال دادند. این انقلاب‌ها نوع تازه‌ای از عاملیت جمعی را بر ساختند. آنچه انقلاب‌های مزبور از خود نشان دادند، آن نوع تازه‌ی عاملیت، دست کم در اوایل اروپای مدرن بی‌سابقه بود. بنابراین انگاشت «مردم» به‌منظور جمع‌بستن اتباع پادشاه یا لایه‌های غیرنخبه‌ی جامعه به کار رفت، در حالی که تا پیش از آن دلالت بر موجودی قادر به تصمیم‌گیری و کنش جمعی — موجودی صاحب اختیار و اراده — نداشت.

به بیان دیگر، مردم برای کنش جمعی — برای گفتگو پیرامون شکل‌گیری اراده‌ای مشترک که کنشی مشترک را در پی آورد — نیازمند درجه‌ی بالایی از تعهد مشترک یا درکی از هویت مشترک بودند. چنین جامعه‌ای پیشاپیش به اهمیت اعتماد دوسویه واقف است، یعنی اعتماد اولیه‌ای که اعضا و گروه‌های تشکیل‌دهنده‌ی جامعه باید به یکدیگر داشته باشند، اطمینان از این که همگی حقیقتاً بخشی از جریان اجتماعی‌اند، شنیده می‌شوند و نگرش‌های‌شان مورد ملاحظه‌ی دیگران‌اند. این اعتماد دوسویه بدون تعهد مشترک یادشده عاقبت تحلیل می‌رود.

بدین ترتیب ما در عصر مدرن با نوع تازه‌ای از عاملیت جمعی طرف‌ایم. عاملیتی همساز با هویت اعضای‌اش، مثلاً مدافع آزادی‌شان و/یا جایگاه اظهارنظر ملی/ فرهنگی‌شان. در جوامع پیشامدرن مردم غالباً با رژیم سیاسی — پادشاهان مقدس یا نظم سلسله‌مراتبی — «هویت‌یابی» می‌شدند. آنان غالباً رعیت و فرمانبر بودند. اما ما در عصر دموکراتیک در مقام کنش‌گرانی آزاد شناخته و تعیین هویت می‌شویم. به همین دلیل است که انگاشت مردم نقش بی‌بدیلی در ایده‌ی مشروعیت [دولت مدرن] ایفا می‌کند.^۴

این بدان معناست که دولت‌های دموکراتیک مدرن عموماً اهدافی مشترک یا نقاطی مبنایی را پذیرفتند، که به‌موجب آن‌ها می‌توان دعوی دفاع از آزادی و جایگاه اظهارنظر شهروندان را وسط کشید. فارغ از این که دعوی‌های مذکور صورت عملی یافته‌اند یا خیر، دولت اگر بخواهد مشروع باشد باید چنان قوام یابد که شهروندان‌اش می‌انگارند.

پس دولت مدرن پرسش‌هایی را برمی‌انگیزد که مشابه‌شان در اکثر فرم‌های پیشامدرن دولت دیده نمی‌شود: دولت متعلق به کیست؟ چه کسی آزاد است؟ چه کسی اظهارنظر می‌کند؟ این پرسش‌ها بی‌معناست اگر مثلاً در رابطه با امپراتوری‌های اتریش و ترکیه طرح شوند — مگر آن که پرسش «دولت متعلق به کیست؟» با استناد به سلسله‌های هابسبورگ یا عثمانی پاسخ داده شود، که این پاسخ هم به‌زحمت چیزی درباره‌ی بنیان مشروعیت‌شان به ما بگوید.

این یعنی که دولت مدرن در قیاس با نظایر پیشامدرن‌اش مؤلفه‌ای دارد که مایل‌ام آن را هویت سیاسی بنامم، هویتی که با پاسخ عموماً مقبول به پرسش «دولت متعلق به کیست؟» تعریف می‌گردد. هویت سیاسی دولت مدرن متمایز از هویت‌های متکثر و متنوع شهروندان است که بر پایه‌ی ارزش‌های زندگی‌شان تعریف می‌شوند. البته اگر اعضای جامعه همدلی و همسویی عمیقی با دولت بیابند، همپوشانی‌ای بین این دو هویت به وجود می‌آید؛ با این وصف، هویت افراد و گروه‌های سازنده‌ی اجتماع معمولاً غنی‌تر و پیچیده‌تر و نیز گاه به‌کل متفاوت از یکدیگرند.^۵

به بیان دیگر، دولت دموکراتیک مدرن طالب «مردم»ی با هویت جمعی قوی است. دموکراسی ما را متعهد می‌کند تا در فرایند پیشبرد پروژه‌ی سیاسی جمعی و مشترک‌مان همبستگی و تعهد بسیار زیادی به یکدیگر داشته باشیم، بسیار زیاده‌تر از آنچه جوامع سلسله‌مراتبی و استبدادی دیروز مطالبه می‌کردند. در روزهای خوش امپراتوری اتریش — مجارستان، دهقان لهستانی گالیسیا به‌کل مورد بی‌اعتنایی ملاک مجارستان، بورژوازی پراگ یا کارگر وینی بود، بی‌آن که کوچک‌ترین تهدیدی برای ثبات دولت باشد. این شرایط تنها زمانی توجیه‌ناپذیر شد که انگاشت‌های مبتنی بر حاکمیت مردم کم‌کم رواج یافت. در

این هنگامه خرده‌گروه‌هایی که پیش‌تر نمی‌خواستند، یا نمی‌توانستند، به‌هم پیوندند شروع به مطالبه‌ی دولت‌هایی برای خودشان کردند. این همان عصر ناسیونالیسم است، عصر فروپاشی امپراتوری‌ها.

من تا این‌جا ضرورتِ سیاسی وجودِ هویتِ مشترکِ قوی برای دولت‌های دموکراتیک مدرن را برحسب الزامِ شکل‌گیری مردم — واحدی شورایی و مشورتی — توضیح دادم. اما این ضرورت به‌طریق دیگری هم هویداست. متفکرانِ سنتِ انسان‌باوریِ مدنی [جمهوری‌خواهی کلاسیک]، از ارسطو تا آرنست، تأکید داشته‌اند که جوامع آزاد در قیاس با جوامع استبدادی یا اقتدارگرا نیاز به سطح بالاتری از تعهد و مشارکت دارند. شهروندان باید آن‌چه که ممکن است حاکمان در شرایطی متفاوت [از وضع موجود] برای‌شان انجام بدهند را برای خویش انجام دهند. اما این فقط زمانی رخ می‌دهد که شهروندان پیوندِ هویتی عمیقی با جامعه‌ی سیاسی‌شان و لذا با افرادِ سهیم در این جامعه‌ی سیاسی بیابند.

از منظری دیگر، چون جوامع مدرن برای انجامِ فعالیتی مشترک نیازمندِ شکل‌گیریِ تعهدی قوی بین شهروندان‌اند، و چون وضعیتی که در آن بارِ زحمت و مشارکت بر دوشِ عده‌ای است و سایرین فقط سود می‌برند تحمیل‌ناپذیر خواهد بود، جوامع آزاد نیازمندِ سطحِ بالایی از اعتمادِ متقابل‌اند. به‌بیانِ دیگر این جوامع شدیداً از بی‌اعتمادیِ بخشی از شهروندان نسبت به سایرین آسیب می‌بینند — مثلاً این‌که برخی گمان برند سایرین مالیات‌شان را نمی‌پردازند یا از حاشیه‌ی امن برخوردارند یا در مقام کارفرما بی‌آن‌که هرگونه هزینه‌ی اجتماعی‌ای بپردازند از یک بازارِ کارِ سودآور منتفع می‌شوند. این نوع بی‌اعتمادی تنش‌های عمیقی می‌آفریند و هزارتوی تعهداتِ درهم‌تنیده‌ی دوسویه‌ای که لازمه‌ی جوامع دموکراتیک‌اند را با خطر فروپاشی مواجه می‌کند. تداومِ تعهداتِ دوسویه منوط به اتخاذِ اقداماتِ لازم برای بازسازیِ اعتمادِ از دست‌رفته است.

رابطه‌ی بین ملت و دولت اغلب از چشم‌اندازی یک‌طرفه مطرح شده است، یعنی این ملت بوده که باید همواره خود را با دولت وفق می‌داده است. اما فرایند وارونه‌ای هم وجود دارد. دولت‌ها، برای آن‌که برجا بمانند، گاه می‌کوشند تا حسی از تعلق‌پذیری مشترک و عام [در بین شهروندان] به‌وجود آورند. این درون‌مایه‌ی مهمی، مثلاً، در تاریخ کانادا است. در عصر دموکراتیک، جامعه برای تشکیل دولت می‌بایست وظیفه‌ی دشوار و بی‌پایانِ تعریفِ هویتِ جمعی‌اش را به‌دوش بکشد. بنابراین آن‌چه من هویتِ سیاسی می‌خوانم، برای دولت‌های دموکراتیک مدرن بسیار مهم است. این هویتِ تاحدی بر پایه‌ی اصول بنیادین خاص (دموکراسی، حقوق بشر، برابری) و تاحدی هم بر پایه‌ی سنت‌های تاریخی، زبانی یا مذهبی تعریف می‌گردد. قابل درک است که برخی از وجوه این هویتِ جایگاهی شبه‌مقدس بیابد، چراکه تغییر، اصلاح یا تضعیف‌شان تهدیدی برای بنیان همبستگی اجتماعی، که دولت دموکراتیک بدون آن کارایی ندارد، تلقی می‌شود.

در این بافت و زمینه [کانتکست] است که برخی تمهیداتِ نهادی تاریخی ناملموس می‌شود. این تمهیدات را می‌توان جزء اصول بنیادین دولت دموکراتیک مدرن در نظر گرفت، اما آن‌ها مؤلفه‌ی مرکزیِ هویتِ سیاسیِ چنین دولتی هم هستند. این همان چیزی است که بسیاری، از جمله جمهوری‌خواهان فرانسه، به‌عنوان لائسیته به آن استناد می‌کنند. طنز قضیه آن‌جاست که آنان با وجود سیاست‌های مدرنِ هویت (چندفرهنگی)، این اصل را مشخصه‌ی مهمِ هویت (فرانسوی) می‌دانند. تأسف‌بار است، اما بسیار قابل درک است. این تصویری از یک حقیقت کلی است: دموکراسی‌های معاصر، همچنان‌که به‌شکلی ترقی‌خواهانه تنوع‌نگر می‌شوند، باید به بازتعریفِ هویت‌های تاریخی‌شان بپردازند، که امری ست بلندمدت و جانکاه.

حرکت بسیار مهم و تعیین کننده‌ای که از قرن هفدهم در غرب مدرن شاهدیم، حرکتی که نگرش مذهبی - کیهانی به نظم را به حاشیه راند، منجر به تثبیت نگرش «از پایین به بالا»ی [bottom-up] تازه‌ای به جامعه شد تا اعضای (برابر) جامعه از حمایت و مزایای متقابل بهره‌مند شوند. در پیوند با این نگرش تازه، نگاه هنجارین ژرفی جوانه زد که من آن را «نظم اخلاقی مدرن» می‌نامم.^۶ این نظم اخلاقی سه اصل بنیادین را ارج می‌نهد: (۱) حقوق و آزادی‌های اعضای جامعه؛ (۲) برابری آن‌ها (که تفسیرهای گوناگونی به خود دیده و برخی به مرور زمان رادیکال‌تر شده‌اند)؛ و (۳) تکیه‌ی قانون بر توافق (که در اشکالی کم‌وبیش رادیکال نیز از آن دفاع شده است).

این اصول بنیادین در دل انسان‌شناسی‌های فلسفی متفاوت و بر مبنای برداشت‌هایی بس متفاوت از جامعه‌پذیری انسان رشد و توسعه یافتند. خیلی سریع از ذره‌نگری [آتئیسم] محدودیت‌زای موجود در بینش نظریه‌پردازان ابتدایی‌اش، نظیر لاک و هابز، فراتر رفتند. حال این اصول کم یا بیش جزء جدایی‌ناپذیر لیبرال دموکراسی‌های مدرن شده‌اند. بنابراین طرد نگرش مذهبی - کیهانی با برداشتی تازه از «امر سیاسی» تحقق یافت، با هنجار بنیادین تازه‌ای که به قول کلود لفور [Claude Lefort] خود را در مقام مرجعیت سیاسی بازنمایی می‌کند اما مرجعیتی که نقطه‌ی مرکزی‌اش به‌طور پارادوکسیکالی تهی می‌ماند. گرچه در این برداشت نیز پندار حاکمیت حفظ می‌شود، هیچ شخص یا گروه خاصی نمی‌تواند با آن اینهمان گردد.

جوامع دموکراتیک نه لزوماً حول «مذهبی مدنی»، چنان‌که روسو مدعی بود، بلکه یقیناً حول «فلسفه‌ی مدنیت» ژرفی که سه اصل فوق را گرامی می‌دارد، سازماندهی شدند؛ سه اصلی که در جوامع معاصر غالباً با عناوین (۱) حقوق بشر، (۲) برابری و عدم تبعیض، و (۳) دموکراسی یاد می‌شوند. اما مواردی هست که [جوامع دموکراتیک] حول مذهبی مدنی، یک نگرش مذهبی منسجم و حامی فلسفه‌ی مدنیت، سازماندهی می‌شوند. از جمله، جمهوری نوپای آمریکا. این جمهوری فرمی اتخاذ کرد که به‌وضوح بخشی از تدبیر الهی برای انسان قلمداد می‌شد («ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همه‌ی انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند...» [اعلامیه‌ی استقلال آمریکا]). اما همین جمهوری در جایی دیگر می‌تواند بخشی از یک ایدئولوژی غیرمذهبی یا حتی ضدمذهبی هم باشد، نظیر جمهوری اول فرانسه.

به‌راستی که اجماع همپوش بین نگرش‌های بنیاداً متفاوت به یک فلسفه‌ی مدنیت مشترک چیزی کاملاً جدید در تاریخ و نسبتاً نآزموده است. در نتیجه نزد خیلی از ما خطرناک جلوه می‌کند. ما اغلب ظنین‌ایم که نکند نگرش‌های بنیاداً متفاوت نتوانند به سبک‌وسباق ما (!) بر اصول این فلسفه‌ی مدنیت صحنه‌گذارند (چون، چنان‌که «ما» می‌دانیم، «خداناباوران [آتئیست‌ها] به اصولی پایبند نیستند» یا، چنان‌که باز هم «ما» می‌دانیم، «همه‌ی مذاهب علیه آزادی و/یا برابری‌اند.») مسأله این است که دموکراسی حقیقتاً تنوع‌نگر جز با خیانت به اصول خویش نمی‌تواند به مذهبی مدنی یا ایدئولوژی‌ای ضدمذهبی اتکا کند، حال هر قدر هم که این اتکا تسلی‌بخش باشد. ما محکوم به زیستن زیر چتر اجماعی همپوش‌ایم. پس می‌بینیم که چه‌طور حرکت در جهت فتیش‌سازی از تمهیدات نهادی تاریخی مانع از ژرف‌تر شدن نگاه‌مان به رژیم سکولار می‌شود، یعنی مانع از دیدن اهداف بنیادینی که در پی‌شان هستیم و مانع از بازشناسی و تعمق بر دوراهی‌های اخلاقی که بر سر راه‌مان سبز می‌شوند. اما من پیش‌تر علت عمده‌ی دیگری هم برای این گم‌گشتگی ذکر کردم: تمرکزمان بر مذهب به‌منزله‌ی یک معضل. در واقع بسیاری از کشورهای غربی بعد از مرحله‌ی آغازین، که در آن سکولاریسم دستاوردی برای دفع فرمی از سلطه‌ی مذهبی بود، گام به مرحله‌ی تنوع‌گسترده‌ی باورهای بنیادین - مذهبی و غیرمذهبی - گذاشته‌اند، مرحله‌ای که فقط با تمرکز صریح بر لزوم برقراری توازن بین آزادی وجدان و احترام برابر می‌توان از آن

به سلامت عبور کرد. وگرنه ما، به اتکای تمهیدات نهادی تاریخی مان، خطرِ نالازمِ تحدیدِ آزادیِ مذهبیِ اقلیت‌های مهاجر را به‌جان خریده و این پیام را به آنان می‌فرستیم که به‌هیچ‌وجه در روندِ غالبِ فعلیِ جایگاهی برابر با سایرین نخواهند یافت. استدلال ایالت‌های آلمان، که معلّمان را از پوشیدن روسری منع کردند، در نظر آورید. قطعاً معلّمانِ فیگورهای مرجع‌اند؛ اما، آیا گمان ما بر این است که فقط افراد بی‌نمادونشان باید فیگورهای مرجع باشند؟ آیا کسانی که به‌میانجی کنش‌های مذهبی‌شان برجسته و نمایان می‌شوند، در این شرایط، جایی در مناصبِ مرجع این جامعه ندارند؟ این پیامِ نادرست در ذهنِ کودکانِ جامعه‌ای می‌نشیند که به‌سرعت در حال متنوع‌تر شدن است.

اما تمرکز بر مذهب به‌منزله‌ی یک معضل صرفاً پس‌مانده‌ای تاریخی نیست. ذهنیتِ بسیاری از افراد و برخی از اندیشمندان بزرگ‌مان در این چالهِ قدیمی گیر کرده است. آنان مایل‌اند که مُدل خاصی از مذهب را بیافرینند، اما دلایل‌شان برای این کار همیشه هم شایسته و ستودنی نیست.

۶

موضع ما در قبال این انگاشت، که رالز مدّتی آن را پذیرفت، چیست: این که به‌حق می‌توان از یک دموکراسی قائل به تنوعِ مذهبی و فلسفی خواست که همه‌ی اعضای‌اش فقط به‌زبانی عقلانی تبادل نظر کنند، یعنی با ورود به فضای عمومی جامعه نگرش‌های مذهبی‌شان را کنار بگذارند؟ رالز خیلی زود به سرشت مستبدانه‌ی مطالبه‌اش پی برد. اما باید پرسیم که چرا اساساً چنین چیزی مطرح شد؟ مقصود رالز از طرح قیدِ مزبور این بود که شهروندان چنان‌چه به‌دنبالِ جلبِ موافقتِ یکدیگرند، منطقیاً باید به‌زبانی مشترک سخن بگویند. انگاشتِ رالز چیزی شبیه این می‌شود: زبان سکولارِ زبانی است که همه می‌توانند با آن سخن بگویند، استدلال کنند و متقاعد شوند. اما زبان‌های مذهبی، با دخالت‌دادنِ مفروضاتِ بی‌ربط و اضافی‌ای که فقط مقبول مؤمنان‌اند، خارج از این گفتمان [دیسکورس] عمل می‌کنند. پس بیایید همگی به زبانی مشترک گفتگو کنیم.

آنچه بنیان این انگاشت را تقویت می‌کند، نوعی تمایز‌گذاری شناختی [ایپستمیک] است. این که زبان سکولاری وجود دارد که هرکس می‌تواند با بهره‌گیری از آن به نتایجی، جلب موافقت دیگری، برسد. اما، در مقابل، زبان‌های خاصی هستند که مفروضاتِ مضاعفی را دخالت می‌دهند که حتی با مفروضاتِ متداولِ عقل سکولار هم در تعارض‌اند. این زبان‌ها از حیثِ شناختی بسیار شکننده و ضعیف‌اند؛ در واقع شما را متقاعد نخواهند کرد مگر آن که از قبل مفروضات‌شان را پذیرفته باشید. پس عقل مذهبی یا به همان نتایج عقل سکولار می‌رسد که در این صورت وجودش نالازم است، یا به نتایجی متضاد می‌رسد که در این حالت خطرناک و جدایی‌آور می‌شود. به این دلایل باید عقل / زبان مذهبی را [از حوزه‌ی عمومی] کنار گذاشت.

مثلاً هابرماس همواره بر تفکیکِ شناختی بین عقل سکولار و مذهبی تأکید داشته و اولی را برتر از دومی انگاشته است. به‌باور او عقل سکولار برای دستیابی به نتایج هنجارین مورد نیاز ما، نظیر تثبیت مشروعیت دولت دموکراتیک و تعریف و تبیین اخلاق سیاسی مان، کفایت می‌کند. موضع هابرماس درباره‌ی گفتمان مذهبی اخیراً تحولی چشمگیر در جهت تصدیق این موضوع یافته است که «گفتمان مذهبی پتانسیلی در عرصه‌ی سیاسی دارد که آن را بدل به کاندیدایی جدی برای [شکل‌دهی به] حقیقتِ ممکن می‌کند.» اما تمایزِ شناختیِ بنیادین همچنان برای هابرماس پابرجاست. بنابراین وقتی

بحث به زبان رسمی دولت می‌رسد، ارجاعات مذهبی را باید زدود: «مثلاً آیین دادرسی پارلمان باید به رؤسا اجازه دهد که عبارات و توجیحات مذهبی را از صورت‌جلسه‌ها حذف کنند.»^۷

آیا این مواضع رالز و هابرماس نشان می‌دهد که آنان هنوز درکی از بنیان‌هنجارین دولت سکولار معاصر ندارند؟ به‌باور من آنان تاحدی به این درک رسیده‌اند، چون به‌رحال فضاها و حوزه‌هایی در دولت سکولار هست که زبان مورد استفاده در آن‌جا باید بی‌طرف باشد. اما تبادل نظر شهروندان، چنان‌که رالز در ابتدا می‌پنداشت، یا حتی تبادل نظر در پارلمان، چنان‌که هابرماس از عبارات نقل‌شده‌اش برمی‌آید، در زمره‌ی این حوزه‌ها نیستند. در این‌جاها است که زبان رسمی [و بی‌طرف] دولت باید نمود یابد: حوزه‌ی قانون‌گذاری، احکام اجرایی و داوری‌های قضایی. بدیهی است که قوانین پارلمان نباید شامل بندی توجیه‌گرانه از نوع «نظر به آن‌چه کتاب مقدس گفته» باشد. و نیز آراء دادگاه‌ها نباید با چنین عباراتی توجیه گردد. اما این ربطی به سرشت خاص زبان مذهبی ندارد. آوردن توجیهاتی از این دست هم همان‌قدر نادرست است: «نظر به این‌که مارکس نشان داد مذهب افیون توده‌هاست» یا «نظر به این‌که کانت نشان داد تنها خیر بی‌قیدوشرط اراده‌ی نیک است.» مبنای کنار گذاشتن این قسم توجیحات، بی‌طرفی دولت است.

دولت [سکولار] نه می‌تواند مسیحی باشد، نه اسلامی و نه یهودی، اما مشابهاً نه باید مارکسیستی باشد، نه کانتی و نه فایده‌نگر. البته که دولت دموکراتیک در نهایت رأی به قوانینی می‌دهد که (به‌بهترین شکل) عقاید واقعی شهروندان‌اش، که مسیحی، مسلمان یا غیره هستند، را از میان کل طیف نگرش‌های موجود در یک جامعه‌ی مدرن منعکس کند. اما آراء و تصمیمات دولت نباید به‌نوعی باشد که رسمیت ویژه‌ای به یکی از نگرش‌های نامبرده بدهد. این کار یقیناً آسان نیست؛ ترسیم حدودمرزها دشوار است و همواره باید در آن‌ها بازنگری کرد. اما این ماهیت تشکیلاتی به‌نام دولت سکولار مدرن است. و آیا آلترناتیو بهتری برای دموکراسی‌های تنوع‌نگر سراغ داریم؟^۸

متن فوق ابتدا بر اساس مقاله‌ی سال ۲۰۱۰ ترجمه شد:

"The Meaning of Secularism." The Hedgehog Review ۱۲, no. ۳ (۲۰۱۰): ۲۰-۳۴

سپس مطالب‌اش بر پایه‌ی نسخه سال ۲۰۱۴ روزآمد گردید:

"How to Define Secularism." In *Boundaries of Toleration*, edited by Charles Taylor and Alfred C. Stepan. New York: Columbia University Press, ۲۰۱۴. ۵۹-۷۲

پی‌نوشت نویسنده:

^۱ رالز آن را «برداشت‌های جامع از امر نیک» می‌خواند. نگاه کنید به

John Rawls, *Political Liberalism*, exp. ed. (New York: Columbia University Press, ۲۰۰۵).

^۲ Christian Smith, *The Secular Revolution* (Berkeley: University of California Press, ۲۰۰۳).

^۳ Marcel Gauchet, *La Religion dans la Démocratie* (Paris: Gallimard, ۱۹۹۸), pp. ۴۷-۵۰.

^۴ Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social* (Paris: Garnier Flammarion, ۱۹۶۶), book ۱, chapter ۶, p. ۵۲.

^۵ “Les Sources de l’identité moderne,” in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest, eds., *Les Frontières de l’Identité: Modernité et postmodernisme au Québec* (Sainte-Foy: Presses de l’Université Laval, ۱۹۹۶), pp. ۳۴۷–۶۴.

^۶ Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, ۲۰۰۴).

^۷ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt: Suhrkamp, ۲۰۰۵), p. ۱۳۷.

بلی، هابرماس درست می‌گوید: زبان رسمی در دموکراسی‌های تنوع‌نگر باید از ارجاعات مذهبی خاص پرهیزد (گرچه این قید نباید به مباحثه‌های درون پارلمان بسط می‌یافت)، اما علت این پرهیز نه سرشت مذهبی ارجاعات بلکه عدم اشتراک و تعمیم‌ناپذیری [آن‌ها بین شهروندان] است. توجیه یک قانون با استناد به فلسفه‌ای خدانا‌باورانه [آتئیستی] همان قدر ناپذیرفتنی است که توجیه‌اش با استناد به مرجعیت [آتوریته] کتاب مقدس.

^۸ مطمئن نیستم که در این باب اختلاف‌نظری با هابرماس داشته باشم، یا این که تفاوت در صورت‌بندی نظری‌مان به تفاوتی معنادار در عرصه‌ی عمل بینجامد. هر دوی ما اذعان داریم که زبان دولت باید در برخی شرایط و زمینه‌ها [کانتکست‌ها] بر بی‌طرفی پای فشارد و در الباقی شرایط بر آزادی بیان بی‌حدو‌حصر. شاید فرق ما بیشتر در نوع استدلال‌ورزی‌مان است تا آن‌چه انتظار داریم عملاً پیاده شود.