

نظریه‌ی عام میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی

یان-ورنر مولر^۱



ترجمه‌ی کسرا شعبانی



^۱ مولر، استادیارِ دپارتمان سیاست در دانشگاه پرینستون است. پیش از این کتاب‌های «قواعد دموکراسی در ناهمواری‌های سیاسی» (به ترجمه‌ی علیرضا مسعود، نشر طرح نو: ۱۴۰۱) و «پوپولیسم» (به ترجمه‌ی بابک واحدی، نشر بیدگل: ۱۳۹۹) از او به فارسی ترجمه شده‌اند. این مقاله دربردارنده‌ی مایه‌های اصلی کتاب دیگری از او به نام «میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی» (انتشارات دانشگاه پرینستون: ۲۰۰۷) است که یک سال پس از این مقاله منتشر شده است.

پیش‌گفتار مترجم

constitutional patriotism، در فارسی بیش از هر چیز به میهن‌دوستی و یا میهن‌پرستی مشروطه ترجمه شده است. می‌توان معادل‌هایی همچون میهن‌دوستی معطوف به قانون اساسی، میهن‌دوستی قانون‌بنیاد و یا میهن‌دوستی قانون اساسی‌بنیاد را نیز پیشنهاد کرد. دشواری معادل‌گذاری پیش از هر چیز به عدم وجود معادلی رسا و کاربردپذیر برای واژه‌ی **constitution** در زبان فارسی، بازمی‌گردد که تنها به قانون اساسی ترجمه‌پذیر است. فاطمه صادقی در مقدمه‌ی کتاب خواندنی خود «قدرت‌مؤسس: حاکمیت یا سیاست» به تاریخچه‌ای از معادل‌گذاری برای واژه‌ی **constitution** پرداخته و دشواری‌های نظری و واژگانی برگرداندن این واژه به فارسی را برشمرده است. او با برساختن تمایزی که در عنوان کتاب نیز مشهود است، کنش‌های بنیان‌گذار و تأسیسی مثل انقلابات و اعتراضات و فراشدِ ساخته‌شدنِ سوزنه‌های تأسیسی را سیاست و استقرار رویه‌ی حقوقی کنش‌های تأسیسی در قالب قوانین حقوقی را حاکمیت می‌نامد. معنای **constitution** در نظر او ملهم از کنش تأسیس‌گری یا بنیان‌گذاری است. او می‌نویسد ««قانون اساسی» بر ایستایی، ثبات و استقرار دلالت دارد؛ محل‌گذری که قدرت مستقر، قدرت مؤسس را به‌تمامی در خود حل می‌کند و سیاست را از کار می‌اندازد... در نام‌گذاری **constitution** به قانون اساسی و ترجمه‌ی **constitutionalism** به مشروطه‌خواهی نه‌تنها همه‌ی مضامین سیاسی این واژه از دست رفت، بلکه **constitution** بار حقوقی تکنیکی محض گرفت و سیاست به‌کل از آن حذف شد.» (ص ۲۰) اما تلاش یان ورنر مولر در این مقاله بر آن قرار گرفته که حیات سیاست از راه فرهنگِ هواداری از قانون اساسی به حاکمیت نفوذ داده شود. از این‌رو، در این متن با ترکیبی از تأسیس و اثرگذاری شهروندان بر رویه‌های تقنینی آشنا می‌شویم که تلاقی‌گاه آن مفهومِ رالزی «بنیادهای قانون‌گذاری» است، که همانند مفهوم فراگیری که از قانون اساسی در این مقاله طرح شده، دگرگشت‌پذیر و گشوده به سپهر عمومی است و مشروعیتِ خود را از توجیه‌گری متقابل شهروندان برای یکدیگر به‌دست می‌آورد. از این‌رو تا جای ممکن معادل‌های «تأسیس‌گری» یا «بنیان‌گذاری» برای واژه‌ی **constitution** به‌کار گرفته نشد.

ف.دشتی در مقاله‌ی «ملت آزاد و آزادی ملت - با نگاه به گذشته یا آینده؟» به ترتیب برای *constitutional patriotism* و *constitutional culture*، «میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی» و «فرهنگ قانون اساسی» را به کار برده است. اولی به همین صورت در سرتاسر متن معادل‌گذاری شد، اما برای رسایی بیشترِ دومی، «فرهنگ هواداری از قانون اساسی» به کار گرفته شد. خواندن مقاله‌ی ف.دشتی برای آشنایی ابتدایی با مفاهیم طرح‌شده در مقاله‌ی حاضر توصیه می‌شود. طرفه آن که او ضرورت طرح بحث «میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی» در مقابل خوانش‌های فروکاهنده و ضددموکراتیکی که داعیه‌دارِ نمایندگی بلاعزلِ هرگونه وطن‌خواهی‌اند را مورد تأکید قرار داده است.

مقدمه: این مقاله یک نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را پیش می‌گذارد که مستقل از نسخه‌ی یورگن هابرماس از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی است که در پیوند با نظریه‌های اجتماعی بحث‌انگیزی چون مدرنیسم و عقلانی‌شدن طرح شده است. استدلال می‌شود که هدف میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، به‌مثابه مجموعه‌ای از باورها و گرایش‌ها، تواناساختن و پشتیبانی کردن از شکلی از حکمرانی لیبرال دموکراتیک است که شهروندان آزاد و برابر بتوانند آن را برای یکدیگر توجیه کنند. هدف تعلق میهن‌دوستانه، فرهنگ هوادارِ قانون اساسی خاصی است که میانجی امر کلی و امر جزئی است، در حالی که نحوه‌ی تعلق، از جنس ارزیابی انتقادی است. در آخر، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به تعدادی توصیه‌ی سیاستی می‌انجامد که به‌وضوح با خط‌مشی مورد حمایتِ ناسیونالیست‌های لیبرال تفاوت دارد.

در حال حاضر، هیچ شرح فلسفی فراگیری از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی دسترس نیست. هواداران این مفهوم - که در جهان انگلیسی‌زبان عمدتاً از طریق ترجمه‌ی نوشته‌های یورگن هابرماس رایج شده است - نه با ارائه‌ی یک نظریه‌ی مستقل، بلکه بیشتر با شرح‌وبیان نوشته‌های او از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی

دفاع کرده‌اند. این مقاله، نظریه‌ای مستقل یا حداقل عناصر کلیدی آن و نیز سنگ‌بناهای هنجارگذار آن را جزء به جزء برمی‌شمرد. همچنین در این مقاله در قالبی هنجاری محدودیت‌های فی‌نفسه‌ی یک نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بررسی شده است. من مدعی‌ام میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، یک ادعای اخلاقی هرچند نسبتاً متواضعانه، اما متمایز دارد. این نظریه تنها گونه‌ای لیبرال از ناسیونالیسم^۲ مدنی یا صرفاً زیرشاخه‌ای از ناسیونالیسم لیبرال نیست - و در عین حال به خودی خود نمی‌تواند نوعی همبستگی اجتماعی ایجاد کند که مشوق سیاست‌های اجتماعی-اقتصادی برابری خواه کلان‌مقیاس باشد.

در مباحثات پیشین، حتی اساسی‌ترین سؤال، یعنی این‌که به‌راستی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی چیست، اغلب بی‌پاسخ مانده است. همچنین به‌نظر مسئله‌ای حل‌ناشده می‌رسد که این مفهوم لزوماً چه مقدار محتوای هنجاری، اگر که محتوایی در کار باشد، می‌بایست داشته باشد. آیا اعضای یک رژیم شیطانی، مانند رایش سوم، نوعاً می‌توانند میهن‌دوست قانون اساسی تلقی شوند؟ آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به طرز کار یک سند منحصربه‌فرد مؤسس^۳ بستگی دارد؟ آیا بریتانیایی‌ها و اسرائیلی‌ها که فاقد چنین سندی‌اند، می‌توانند میهن‌دوست مبتنی بر قانون اساسی باشند؟ و اگر نه، آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به یک معنا نوعی «مذهب مدنی» بالقوه اقتدارگرا نیست که با همگون‌سازی مستمر یک باور می‌تواند به‌اندازه‌ی

2 Nationalism

ریشه‌ی لاتین ناسیون به ناسیو بازمی‌گردد که به‌معنای تولد یافتن است و اشاره به تبار و زادگاه فرد دارد. ناسیو اسطوره و الهه‌ی تولد است. در این معنا با پدیدآیی و ظهور دولت‌ملت‌ها از قرن ۱۸ به این‌سو رابطه‌ای اندام‌وار دارد. حال آن‌که مفهوم میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بنا به تصریح نویسنده‌ی مقاله از پیکره‌های سیاسی موجود می‌آغازد. از آنجا که در سراسر متن، میهن‌دوستی در تقابلی آشکار با انواع ناسیونالیسم معنا می‌یابد، از قراردادن ملی‌گرایی برای ناسیونالیسم پرهیز شد، جز در مواردی معدود که معنایی صرفاً انتزاعی مراد بوده که از همان معادل ملی‌گرایی استفاده شد.

3 Constitutional

هر دین دیگری تحمل‌ناپذیر باشد.^۱ آیا حتی ممکن است آن‌گونه که باربارا جردن^۴ به شکلی موجز به بیان درآورده، مستلزم باور به یک قانون اساسی «کامل» و «مطلق» باشد؟^۲

میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی تا حدی از طریق هم‌سنجی^۵ با ناسیونالیسم لیبرال - که به‌نوبه‌ی خود متکی بر هم‌سنجی با خانواده و سایر روابط اخلاقی ویژه است - اغلب، به‌طور خیلی کلی، به‌عنوان یک «تعلق»^۶ یا یک «هویت»^۷ توصیف شده است، و نیز به‌مثابه‌ی «ایستادگی برای هویت‌شناسی»^۳ ناسیونالیست‌های لیبرال مانند دیوید میلر^۸ حداقل در این ایده صریح بوده‌اند که ابتدا چیزی به نام هویت ملی خلق می‌شود، و سپس به روش‌های کم‌وبیش سرراست، اخلاق سیاسی ویژه‌ای^۹ به‌دنبال چنین هویتی نضج می‌گیرد.^۴ ناسیونالیست‌های لیبرال مشکلی ندارند که نظریه‌های خود را به عنوان نظریاتی جزءنگر^{۱۰} ارائه دهند، چرا که نظرات‌شان اساساً درباره وفاداری ناشی از هویت است. در سوی دیگر، برای مدافعان میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌مراستب سخت‌تر است که آشکارا بگویند کدام تقدّم دارد: تعلق به ارزش‌های جهان‌شمول، که سپس در یک محیط سیاسی خاص تحقق می‌یابد؟ یا آغازیدن از یک نظام سیاسی مشخص (و مردم آن) که مادامی که استانداردهای پایه‌ای جهان‌شمول^{۱۱} ذاتاً لیبرال دموکراتیک را برآورده می‌سازد، می‌تواند و باید هدف نوعی وفاداری مدنی باشد؟^۵ با توجه به تنش آشکار بین جهان‌شمولی و وفاداری جزءنگر، تعجب‌آور نیست که منتقدان به این نتیجه رسیده‌اند که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی صرفاً یک «ایده‌ی

4 Barbara Jordan

5 Analogy

6 Attachment

7 Identity

8 David Miller

9 Particular

10 Particularist

11 Universalism

ناهمساز»، یک درهم‌آمیختگی هنجاری با نیت خیر یا فقط نوعی همدلی آرمانی است و نه یک پیشنهاد هنجاری منسجم که بتواند همبستگی و تعلق سیاسی را مورد بازنگری قرار دهد.^۶

غالباً از واریسی معضل آشکار میهن‌دوستی دموکراتیک و هواداری از قانون اساسی^{۱۲} دموکراتیک، که در جهت‌های هنجاری مختلف بسط می‌یابند، با ارائه‌ی گزارشی شبه‌غایت‌شناسانه از جوامعی که هم‌اکنون در حال حرکت به سمت هویت‌های پساملی‌اند، شانه خالی می‌شود. این روایت به بیانی نسبتاً خام چنین است: در حال حاضر خود تاریخ - در قالب مدرنیزاسیون یا عقلانی‌سازی تمامی جوامع - چنان ما را به مرحله‌ای روبه‌پیش و فرازین می‌برد که دیگر اولویت بخشیدن به ارزش‌ها یا نظام‌های سیاسی مطرح نیست. با این حال، روایت‌های غایت‌شناسانه‌ی این‌چنینی یا حتی «خودبرترانگاری کولبرگی»^{۱۳} - که اغلب با روایت هابرماس از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی اشتباه گرفته شده است - نمی‌تواند جایگزین تلاش واقعی برای روشنگری اخلاقی خویشتن^{۱۴} شود.^۷ به‌علاوه، چنین نظریه‌هایی به‌خودی‌خود نمی‌توانند به این پرسش پاسخ دهند - حتی اگر آن‌ها را در توصیف نیروهای درونی تاریخ به‌تمامی دقیق بدانیم (خواه نیروهای درونی جهانی‌شدن، یا مدرنیزاسیون و عقلانی‌شدن، یا گسترش اجتناب‌ناپذیر همگانیت اخلاق لیبرال، یا شاید چیزی به‌تمامی دیگر) - که آیا ما در رویارویی با سایر نظریه‌های هنجارگذاری که ممکن است در برابر پیشروی این نیروها مقاومت نشان دهند، باید میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را انتخاب کنیم. به عبارت دیگر: آیا حتی اگر نیروهای تاریخی رو به جهات دیگری داشته باشند، نظریه‌های میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی همچنان به‌دنبال مجموعه‌ی مشخصی از باورها و گرایش‌های سیاسی‌اند که باید آن‌ها را پذیرفته و بپرورانیم، یا نظریه‌های میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی اساساً در حال بازساختاردهی آن ساخت‌وپرداخت‌های اخلاقی‌اند

12 Constitutionalism

13 Kohlbergian triumphalism

14 self-clarification

که هم‌اکنون در حال شدن‌اند و یا شاید این نظریه‌ها تنها خودوصف‌گری جذاب‌تری از دولت‌های لیبرال موجود ارائه می‌دهند؟^۸

البته که یک شرح پرمایه‌ی جامعه‌شناختی از معنای عباراتی مانند تعلق و وفاداری سیاسی در جوامع بسیار پیچیده‌ی قرن بیست‌ویکم سودمند است. با این حال، کار دشوار توجیه‌ی هنجاری چیزی مانند میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را نمی‌توان با فرض پیشروی خودکار به سوی فرهنگ‌های سیاسی لیبرال‌تر انجام داد. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باید فارغ از آنچه که در نظریه‌ی نوآورده‌ی هابرماس تحت عنوان «تاریخ‌باوری» مورد انتقاد قرار گرفته است، بر خود اتکا یابد.^۹

همچنین اغلب، روشن نبوده که نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی قرار است در خدمت کدام هدف کلی باشد. آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی صرفاً هم‌ارز کارکردی ناسیونالیسم است؟ آیا درباره‌ی تثبیت توقعات از رفتار سیاسی است؟ و دست آخر، آیا شرح آن است که چگونه یکپارچگی اجتماعی و ثبات سیاسی ایجاد کنیم؟ به سیاقی دیگر: آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی اصولاً گونه‌ای لیبرالیسم سیاسی رالزی^{۱۵} است که بنا دارد بدون بی‌احترامی به گستره‌ای از جهان‌بینی‌های جامع غیرلیبرال، ثبات جوامعی را تضمین کند که اختلاف‌نظرهای عمیق غیرلیبرالی میان‌شان جدایی‌انداخته؟ یا آیا آن‌گونه که منتقدان ادعا کرده‌اند می‌توان آن را حتی شکلی از «ملی‌گرایی هوادار دولت‌سالاری»^{۱۶} توصیف کرد که هدفش تضمین وفاداری به دولت است، اما از نظر ساختاری تفاوتی با ناسیونالیسم فرهنگی (و به‌طور بالقوه، به‌همان اندازه غیرلیبرال) ندارد؟^{۱۰} یا آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در عمل با افزودن بر «آگاهی هم از گوناگونی و هم از یکپارچگی اشکال مختلف زندگی هم‌باش در یک جامعه‌ی چندفرهنگی» از لیبرالیسم سیاسی رالزی پیشی می‌گیرد؟^{۱۱}

از طرف دیگر، آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در واقع نوعی توانمندسازی مدنی است؟ به عبارت دیگر، آیا به‌طور بالقوه تعلق به اصول سیاسی را به انواع کنش‌های سیاسی بدل می‌کند که می‌تواند علیه حکومت‌ها عمل کند و بی‌ثبات‌شان سازد - به‌طور

15 Rawlsian

16 statist nationalism

مثال با نافرمانی مدنی؟ کسانی که خواهان شنیدن شرحی از این مفهوم‌اند، ممکن است سؤالی به‌جا، هم‌چون مسأله‌ی ارزش‌ها و نظام‌های سیاسی خاص، در مورد اولویت‌ها طرح کنند: ثبات مقدم است یا توانمندسازی؟ و اگر هم‌پیوندند، شرط امکان آن چیست؟ در بخش یکم این مقاله عناصری طرح می‌شود که هر نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باید دربرگیرنده‌ی آن‌ها باشد. به‌ویژه، هر یک از این نظریه‌ها، پیش از هر چیز، باید هدف کلی خود را روشنی بخشند. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی قرار است به چه پرسشی پاسخ دهد؟ نیازمندی به چنین نظریه‌هایی را نمی‌توانیم پیشاپیش بدیهی بینگاریم.

افزون بر این، هر نظریه‌ای باید شرحی از آنچه من موضوع تعلق، شیوه‌ی تعلق و دلایل تعلق می‌نامم ارائه دهد. به‌ویژه در رابطه با مورد نخست، روشن‌گری ضروری است - به این معنا که نظریه باید توضیح دهد که چرا متعهدان به اصول جهان‌شمول باید خود را به یک نظام سیاسی خاص و نه به دیگری پای‌بند بدانند. در نهایت، نظریه باید به پرسش‌ها درباره‌ی پیامدهای مشخص احساساتی (و شاید هیجانی) میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی پاسخ دهد. در نهایت آیا ما از نوعی سرسپردگی به شیوه‌ای متمدانه حرف می‌زنیم؟ از وفاداری اندیشیده؟ از نوعی غرور تعدیل‌شده، یا به‌طور کلی از دیگر انواع احساسات؟ چه ذهنیت سیاسی و چه مجموعه‌ای از گرایش‌های جمعی می‌تواند مشخصه‌ی مردمی باشد که از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی پیروی می‌کنند؟

پیش از پاسخ به این پرسش‌ها، باید تمایزی اساسی قائل شد تا جلوی برخی از رایج‌ترین سوءتفاهم‌های برخاسته از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی گرفته شود. به پیروی از رایئر فورست،^{۱۷} من استدلال می‌کنم که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی از نظر هنجاری یک مفهوم وابسته است - به‌خودی‌خود یک نظریه‌ی عدالت یا مشروعیت نیست.^{۱۸} می‌توان به یک انگاره‌ی کاملاً اثبات‌گرایانه^{۱۸} از میهن‌دوستی مبتنی

17 Rainer Forst

18 Positivist

بر قانون اساسی اندیشید، یعنی هرگونه تعلق پایدار شهروندان به سامان‌های^{۱۹} سیاسی پایا (صرف‌نظر از هرگونه جهت‌گیری به سمت حقوق بشر و دموکراسی) به‌طور کل. با این حال، یک خوانش هنجاری بنیادین^{۲۰} یا اخلاقی از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نیازمند یک نظریه‌ی زمینه‌ای^{۲۱} است تا نشان دهد چه چیزی سامان‌های سیاسی را مشروع می‌سازد. بنابراین، برای پاسخ به سؤالات مطرح شده در بالا، باید یک نظریه‌ی زمینه‌ای اخلاقی راجع به انصاف طرح کنیم که تصور هنجاری بنیادین ما از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را برمی‌سازد. نظریه‌ی زمینه‌ای ارائه شده در این متن بر ایده‌ی به‌اشتراک‌گذاردن سپهر سیاسی بر مبنای شرایط منصفانه متمرکز است. با این حال، توجه داشته باشید که می‌توان نظریه‌های زمینه‌ای دیگری صورت‌بندی کرد که به نفع خوانش‌های متفاوتی از انصاف یا عدالت استدلال‌آوری کنند.

همان‌طور که در ابتدا گفته شد، یک نظریه‌ی فراگیر میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باید در مورد محدودیت‌های خود صریح باشد. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نوعی نوشداروی مدنی خودبه‌خودی در برابر فروپاشی سیاسی جمعی نیست؛ مهم‌تر از آن، استدلال خواهیم کرد - استدلالی که شاید برای برخی ناامیدکننده باشد - که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی مفهومی است که باید تا حد زیادی بر واحدهای سیاسی موجود تکیه کند. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نظریه‌ای مستقل درباره‌ی شکل‌گیری مرزهای سیاسی نیست و بنابراین، به پرسش‌ها در مورد خودگردانی^{۲۲} سیاسی پاسخ نمی‌دهد؛ حال آن‌که نظریه‌های رقیب، مانند ناسیونالیسم لیبرال، ممکن است به‌خوبی در مقام پاسخگویی برآیند (اگرچه محتمل است این پاسخ‌ها از نظر هنجاری و عملی رضایت‌بخش نباشند). به‌همین ترتیب، برخلاف ادعای برخی هواداران، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌تنهایی نمی‌تواند همبستگی اجتماعی چشمگیری را، برای مثال با هزینه‌کردهای فراوان در رفاه اجتماعی، ایجاد

19 Arrangements

20 Substantive

21 Background

22 self-determination

کند.^{۱۳} در عوض، همبستگی اجتماعی، در این معنای خاص، به شدت به این بستگی دارد که چگونه یک تفسیر قدرتمند از ایده‌ی زیربنایی انصاف می‌تواند در یک فرهنگ سیاسی خاص جای‌گیر شود.

این دو تصدیق مفهومی به‌ظاهر ناامیدکننده^{۲۳} ممکن است سؤالاتی را در مورد چرایی موضوعیت داشتن میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی ایجاد کند. آن‌گونه که در بخش دوم به بحث راجع به آن خواهیم پرداخت، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی اجتناب از «خاستگاه‌های خطر اخلاقی» (السدير مک‌این‌تایر)^{۲۴} که اغلب بر ناسیونالیسم لیبرال و نیز آشکال سنتی میهن‌پرستی مترتب است را ممکن می‌سازد - و این مزیت متمایز آن است.^{۱۴} میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی هم به‌عنوان منبع اطمینان مدنی (و در نتیجه ثبات) و هم به‌عنوان منبع قدرت‌یابی شهروندی، ذاتاً سیمایی ژانوسی دارد. خوانش مایه‌ور اخلاقی مطرح در این متن از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی همیشه (و نه مانند ناسیونالیسم لیبرال برحسب اقتضائات) حاوی چیزی است که می‌توان آن را «مازاد هنجاری»^{۲۵} نامید که به‌عنوان بنیادی برای قدرت‌یابی شهروندی، [ابراز] مخالفت، و - در سرحدات و در قالب نوعی آزمون [کاغذ] تورنسل - به‌عنوان توجیهی برای نافرمانی شهروندی، یا آنچه که برخی از طرفداران میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌طور خاص آن را «نافرمانی قانون اساسی»^{۲۶} نامیده‌اند، عمل می‌کند.^{۱۵} سیستم دفاعی نظام‌های سیاسی پیرو میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، در برابر چالش‌های غیرلیبرال و ضددموکراتیک قوی‌تر می‌شود - اما به طرز خودخواسته در مواجهه با «آشفتگی‌های هنجاری» که از مازاد هنجاری میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نیرو می‌گیرد، آسیب‌پذیرتر می‌شود.

23 Defeatist

24 Alasdair MacIntyre

25 normative surplus

26 constitutional disobedience

همچنین این مزاد هنجاری می‌تواند صرفِ گشودگی متقابل فرهنگ‌های هوادارِ قانون اساسی به‌روی یکدیگر شود، و برای آنچه من با آمیختن آزادانه‌ی استعاره‌ها، «سرایت‌های هنجاری»^{۲۷} و «هنجارسازی تراملی»^{۲۸} می‌نامم، سودمند افتد - درحالی‌که ناسیونالیسم لیبرال ممکن است این ویژگی را داشته یا نداشته باشد.^{۱۶} سرایت هنجاری مزیت دیگری است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نسبت به رقبای فلسفی خود دارد، دعوی‌ای که آشکارا به میزانِ تمایل برای ایجادِ هنجارِ تراملی بستگی دارد - موضعی که در مجال این مقاله نمی‌توانم به طور کامل به توجیه‌اش بپردازم، اما بعدتر دلایلی برای آن ارائه خواهم کرد.

در نهایت، در بخش سوم، می‌پرسم که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در مقام یک رویه‌ی سیاسی چگونه است. آیا همان پیامدهای عملی ناسیونالیسم لیبرال، یا نمونه‌های ناسیونالیسم شهروندی (مانند جمهوری خواهی فرانسوی) را خواهد داشت؟ آیا همه‌ی این مفاهیم در نهایت انتزاعاتی جانشین‌پذیرند، چون می‌توان رویه‌های سیاسی مشابه‌ای از آن‌ها استخراج کرد؟ چگونه می‌توان یک «نظام سیاسی مبتنی بر میهن‌دوستی قانون اساسی» را بازشناخت؟ آیا هنگامی که رهبران و شهروندان یک نظام سیاسی مشخصاً از اصطلاح «میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی» استفاده نمی‌کنند، می‌توانیم با توجه به معیارهایی معین یک حکومت را به چنین عنوانی متصف کنیم؟ به عبارت دیگر، وقتی ببینیم‌ش چگونه باز خواهیم‌ش شناخت؟

۱. یک نظریه‌ی عام

۱-۱. اهداف تعلق

همان‌طور که گفته شد، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌خودی‌خود یک نظریه‌ی عدالت نیست؛ و نیز اگرچه مفهوم هویتِ پسا‌عرفی^{۲۹} نقش مهمی در برداشت هابرماس از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی ایفا می‌کند، در اساس یک نظریه‌ی

27 normative spillovers

28 transnational norm building

29 postconventional

درباره‌ی خودِ فردی نیست. بلکه، همان‌گونه که فرانک میشلمن بدان اشاره کرده است، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بخشی و تنها بخشی از پاسخ به چالش به‌تخیل‌درآوردن، توجیه‌گری و نگه‌داشتِ حاکمیتِ سیاسی دموکراتیک است - با این شرط که یک توجیه‌گری موفقیت‌آمیز به‌نوبه‌ی خود در اعمال عادلانه و پایدار قانون سیاسی مؤثر واقع شود.^{۱۷} میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی آن نوع توجیه‌گری نیست - اما توجیه‌آوری دلایل تعلق را به بار خواهد آورد.

به عبارت دیگر: یک نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، یک شیوه‌ی بیانِ ممکن برای تمرینِ خودسازیِ اخلاقیِ همگانی فراهم می‌آورد. تا آنجا که به حکومتِ سیاسیِ [حاکم] بر خودمان مربوط است، می‌خواهیم چگونه افرادی باشیم؟ آیا چنین قاعده‌ای را مشاهده می‌کنیم که بر نوعی جوهره‌ی فرهنگی متمرکز باشد که می‌بایست در طول زمان پاس‌داشته شود؟ و یا آن را فراشدی می‌دانیم که با سلسله گفت‌وگوهای سیاسی در مورد قواعد عادلانه‌ای که باید بر حاکمیت سیاسی چیره باشد، برپا داشته و سپس غنی می‌شوند؟ میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باورها و گرایش‌هایی که شهروندان برای حفظ شکل خاصی از حکومت سیاسی بدان نیاز دارند را مفهوم‌پردازی می‌کند.

عمیق‌ترین انگیزه‌ی الهام‌بخش برای یک روایتِ هنجاری بنیادین از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی این ایده است که [شهروندان] یکدیگر را به‌عنوان افرادی آزاد و برابر بازمی‌شناسند و همراه یکدیگر شرایط عادلانه‌ای برای زندگی مشترک جست‌وجو می‌کنند - یافتنِ بنیادی به‌قدر کافی مشترک و به‌صورتی متقابل پذیرفتنی برای پاسخ به این پرسش که «چگونه می‌خواهیم با هم زندگی کنیم؟». عبارتِ به‌ظاهر بی‌خطرِ «زیستن با یکدیگر» نسبت به آنچه که در بدو امر به‌نظر می‌رسد، پیامدهای بیشتری همراه خواهد داشت. این بدان معناست که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، الزاماً به جوامع سیاسی تعین‌یافته و کمابیش به‌روشنی مرزبندی‌شده اشاره دارد. تمرکز اصلی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بر ساختارهای سیاسی تعین‌یافته و ازپیش‌موجود است، و نه بشریت به‌مثابه یک کل. از این جهت، و تنها در این معنا، می‌توان گفت

میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی «دولت‌گرا»^{۳۰} است؛ و با بازگشت به سؤالی که در ابتدا درباره‌ی تقدم ارزش‌ها یا نظام‌های سیاسی مطرح شد، باید پاسخ دهیم که در حقیقت ما از پیکره‌های سیاسی [ازپیش‌موجود] آغاز می‌کنیم.

در توضیح بیشتر آنچه که من عمیق‌ترین انگیزه‌ی هنجاری می‌نامم: حکمرانی سیاسی - به‌مثابه قوانین پایه‌ای اعمال اشتراکی زور بر اعضای باهمستان^{۳۱} سیاسی - باید برای کسانی که هدف تصمیمات جمعی‌اند توجیه شود. در غیر این صورت، برخی شهروندان به راحتی بر دیگران مسلط خواهند شد. با این حال، نیاز نیست توجیه هر قانون یا لایحه‌ی منفرد در دستور کار قرار گیرد؛ بلکه، سامانه‌ی قانونگذاری در کل - همان‌گونه که ذکر شد قانون‌قانونگذاری - و اصول الهام بخش آن، باید برای همه‌ی شهروندان توجیه‌پذیر باشد. بنابراین، برای آن‌که شهروندان شرایطی را که در آن خود را در یک اقلیت می‌یابند را بپذیرند، باید آنچه را که زمانی جان رالز «بنیادهای قانون‌گذاری»^{۳۲} نامیده است، تأیید کرده باشند. به‌ویژه، آن‌ها باید رویه‌های کلی را که فرض می‌شود قانون مشروع ایجاد می‌کند، تأیید کرده باشند. بنابراین، به گفته‌ی میشلمن،

کاربست‌های معین وادارگرانه‌ی قدرت سیاسی زمانی پذیرفتنی می‌شوند که با مجموعه‌ای از بنیادهای قانون‌گذاری اعتباربخشی شده باشند... تا همه بتوانند ببینند که هر فرد در پرتو منافع خود دلیلی برای پذیرش آن دارد... و خود را یکی در میان گروهی از هم‌باشان به احتمال فراوان آزاد و برابر به حساب آورد، هم‌باشانی که همگی برای دستیابی به توافق بر سر شرایط عادلانه‌ی همکاری در فضای اجتماعی ناگزیر مشترک خود فشار انگیزه‌ای اخلاقی را حس می‌کنند ...^{۱۸}

بنابراین از شهروندان خواسته می‌شود که خود را به سامانه‌ای از قواعد قانون‌گذاری که منافع آن‌ها را دنبال می‌کند و شهروندان دلیلی موجه در رد آن نمی‌یابند، پای‌بند

30 statist

31 community

32 constitutional essentials

بداند و بر آن ایستادگی کنند. بر چنین بنیادی است که قوانین و سیاست‌های روزمره و حتی اختلاف‌نظرهای منطقی درباره‌ی تفاسیر خاص از قانون اساسی، حتی برای کسانی که خود را در اقلیت می‌بینند نیز باید توجیه‌پذیر باشد. در این صورت، قوانین معمولی حداقل یک توجیه غیرمستقیم خواهند داشت - این قوانین محصول رویه‌های شفاف حقوقی پذیرفته‌شده‌ای است که در قانون اساسی مشخص شده است و از این رو مشروع قلمداد می‌شوند.

میشلمن به طرز یقین‌کننده استدلال می‌کند که شهروندان در وهله‌ی اول باید عمیقاً به ایده‌ی قانون اساسی ۳۳ - یا اگر بخواهیم از بارکردن بیش از اندازه بر مفهوم قانون اساسی اجتناب کنیم، [باید گفت] ایده‌ی متعهد کردن خویش به توجیه‌آوری متقابل در جامعه‌ای نیک‌سامان، بهره‌مند از شرایط منصفانه‌ی همکاری و نیز شرایط منصفانه برای محدود کردن قدرت - پای‌بند باشند. با این حال، از شهروندان خواسته نمی‌شود که بر قانون اساسی خاصی با تمام ویژگی‌های‌اش به توافق برسند یا آن را بپذیرند. در واقع، کاملاً منطقی است که شهروندان حتی در مورد بنیادهای قانون‌گذاری (و نه فقط کاربری آن) با هم اختلاف‌نظر داشته باشند. چنین اختلاف‌نظری محتمل خواهد بود، زیرا توجیه‌گری همگانی، از یک سو، و کاربری، از سوی دیگر، به درستی تفکیک‌پذیر نیستند. شهروندان نمی‌توانند نتایج کاربری‌های انضمامی را پیش‌بینی کنند و در بسیاری از موارد ممکن است دلایل خوبی برای مخالفت با چگونگی ترجمه‌ی بنیادهای قانون‌گذاری به نهادهای حقوقی و سیاسی واقعی داشته باشند. در واقع، به‌طور کلی تفکیک کردن هنجارها از واقعیت‌یابی آن‌ها در نهادهای خاص کاری دشوار است. لازم نیست تا حد میشلمن پیش برویم و ادعا کنیم که «قانون اساسی از همان آغاز دارای جوهر نهادی است».^{۱۹} جای تعجب نیست که قانون اساسی‌ها به‌مثابه محل رقابت شدید، اما در عین حال منطقی، اخلاقی و سیاسی عمل خواهند کرد، اما نه هنوز در پرتو ایده‌ی مرکزی انصاف که تاکنون به طرز ناقص در هر قانون اساسی موجود فهمیده شده است.

پس نظام‌های قانون اساسی ضرورتاً شکلی از عدم توافقِ مشمول و گوناگونی محدود ارائه می‌کنند. باز هم آنچه مشتمل می‌شود و محدود می‌کند، تعلق به این ایده است که شهروندانی که یکدیگر را آزاد و برابر بازمی‌شناسند، باید شرایط منصفانه‌ی یک همکاری سیاسی را بیابند که برای یکدیگر توجیه‌پذیر باشد. این ایده‌ای انتقادی و مسلماً بسیار انتزاعی است که میهن‌دوستانِ هوادارِ قانون اساسی باید سفت‌و-سخت به آن پایبند باشند. و با این حال، خالی از اهمیت نیست که شهروندان چنین «جهت‌گیری مبتنی بر قانون اساسی-دموکراتیکِ انتزاعی و انتقادی‌ای نسبت به سیستم‌های همکاری که خود جزئی از آن‌اند» داشته باشند؛ همان‌طور که جیمز تالی^{۳۴} بیان کرده است، آن‌ها دست‌کم «نحوه‌ی مسأله‌آفرینی هویت سیاسی خود» را به اشتراک می‌گذارند.^{۳۵} اوضاع سیاسی در جایی که چنین شیوه‌هایی وجود ندارد، یعنی در موقعیت‌هایی که همکاری منصفانه یا حتی هرگونه تلاش برای اشتراک‌یابی در یک فضای سیاسی دیگر اهداف مشترک نیستند به‌وضوح بسیار متفاوت به نظر می‌رسد - در حالی که، برای مثال، همان‌طور که هاینز کلاگ^{۳۵} در [آوردان] پساآپارتاید در آفریقای جنوبی مشاهده کرده است، حتی در جوامعی که عمیقاً از هم پاشیده‌اند، هواداری از قانون اساسی دموکراتیک می‌تواند درجاتی از مدنیت را به ارمغان آورد.^{۳۶}

در این سطح هنوز تا اندازه‌ای انتزاعی است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی پا به صحنه می‌گذارد. در موارد اجتناب‌ناپذیر اختلاف‌نظر منطقی، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی انگیزه‌ی اخلاقی صادقانه‌ای برای اقلیت‌ها به‌وجود می‌آورد تا نظامِ هوادار قانون اساسی را به‌مثابه یک کل حفظ کنند. به هر رو، آن‌ها دلیلی برای حفظ سیستمی دارند که قرار است تجسم‌بخش ایده‌آل توجیه‌گری متقابل باشد، حتا اگر - به احتمال فراوان - هیچ‌یک از شهروندان، در هیچ موردی، تجسم این ایده با تمام ویژگی‌هایش را منطبق بر درک خود از انصاف ارزیابی نکنند. ممکن است شهروندانی که خود را در اقلیت می‌بینند، زمانی که احساس می‌کنند آنچه که برای‌شان اهمیت دارد برآورده نشده است، همیشه متوجه نباشند که سیستم، به‌عنوان یک کل، به نفع

34 James Tully

35 Heinz Klug

آنهاست. در چنین مواردی، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی فشار اخلاقی بیشتری برای حمایت از سیستم به‌کار می‌گیرد؛ و دلایل هنجاری و سودمندی در دسترس اقلیت‌ها می‌گذارد تا «رضایت بازنده‌ها» تأمین گردد.

هم‌زمان، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی شیوه بیانی نیز برای اقلیت‌ها فراهم می‌کند تا در صورتی که احساس کردند با آن‌ها ناعادلانه رفتار شده است، بتوانند تصمیمات اکثریت را به چالش بکشند. به عبارت دیگر، میهن‌دستانِ هوادارِ قانون اساسی به‌عنوان اقلیت، راهی خواهند داشت تا به پایبندی اکثریت به اصول منصفانه توسل جویند - در این صورت، اقلیت‌ها به‌عنوان افرادی که منافع شخصی‌شان با تصمیمات خاصی نادیده انگاشته شده است، به‌سادگی از سوی اکثریت نادیده گرفته نمی‌شوند. برای مثال، اقلیت‌ها می‌توانند با بیان بازگویی خود از دایره‌های همواره گسترش‌یابنده‌ی شمول،^{۳۶} کوشش کنند به مراقبت مشترک میهن‌دوستانه متوسل شوند تا از این طریق به بنیادهای قانون‌گذاری وفادار بمانند و درک خود از این مباحث را «هرچه دقیق‌تر» ارائه دهند. از این نظر، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نیز جزئی از صیانت از منابع ثبات درازمدت نظام‌های هوادار قانون اساسی است - میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در یک چارچوب هنجارمند مشترک، زبان یا شیوه‌ای همگانی برای مسأله‌انگاری یا اعتراض سیاسی فراهم می‌سازد.

از دل مباحثات و حتی اختلاف‌نظرها پیرامون قانون اساسی، سرانجام چیزی پدید می‌آید که برخی آن را «هویت مبتنی بر قانون اساسی» نامیده‌اند، اما من ترجیح می‌دهم آن را «فرهنگ هواداری از قانون اساسی»^{۳۷} بنامم. ^{۳۲} «هویت» حاکی از تصویری بیش از حد ایستا است و تمرکز را بر یک سند مکتوب و موجود محدود می‌کند، حال آن‌که «فرهنگ» به این واقعیت اشاره دارد که ما باید تضمین‌کننده‌ی نمادهای عام، شعائر و آیین‌های عضویت، و نهادهای مورد احترام مانند دادگاه‌های قانون‌مدار باشیم که هم‌پیوند و حداقل تا اندازه‌ای بازنمود بنیادهای قانون‌گذاری‌اند.^{۳۳} اما این فرهنگ

36 inclusion

37 constitutional culture

هواداری از قانون اساسی ممکن است چیزی انتزاعی‌تر نیز باشد - هم‌چون شیوه‌های معینی برای انجام یک بحث به شیوه‌ای متمدانه - که می‌تواند منش‌چنین فرهنگی را نمایان سازد؛ در این صورت، روندهایی که به این ترتیب مستقر شده‌اند، نیازمند پشتیبانی میهن‌دوستان هوادار قانون اساسی نیز خواهد بود.^{۲۴}

فرهنگ هواداری از قانون اساسی به اندازه‌ی فرهنگ سیاسی اصطلاحی گسترده نیست. در عین حال، شاید معلوم شود نه کمتر، بلکه بیشتر از فرهنگ سیاسی جزء‌گرا است، حتی اگر خود قانون اساسی - هم‌جهت با برداشت اولیه هابرماس از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی - توسط آنچه به‌عنوان هنجارهای جهان‌شمول پذیرفته‌ایم یا به بحث گذاشته‌ایم، از پیش مشخص به‌نظر رسد. با این همه - به‌ویژه همان‌گونه که برای جامعه‌شناسان بدیهی است - قوانین اساسی خود را تفسیر یا اعمال نمی‌کنند؛ بلکه در پرتو تجارب انضمامی تاریخی، اطلاعات جدید، یادگیری متقابل و رای مرزها و مواردی از این دست، مورد خوانش و بازخوانی واقع می‌شوند.^{۲۵}

این تجربه‌ها را نمی‌توان به‌دقت براساس این‌که در یک فرهنگ اکثریت واحد یا شماری از فرهنگ‌های اقلیت رخ داده‌اند، از یکدیگر تفکیک کرد؛ همان‌طور که برخی فرمول‌بندی‌های اولیه هابرماس نشان می‌دهد، هدف میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی نیز نمی‌تواند جداسازی فرهنگ اکثریت از فرهنگ سیاسی و یا تعقیب هدف متوهمانه‌ی بی‌طرفی کامل دولت باشد.^{۲۶} در عوض، نکته این است که گفت‌وگوی موشکافانه‌تر درباره‌ی فرهنگ هواداری از قانون اساسی به روی طیف گسترده‌ای از تجربیات باز باشد، تجربیاتی که نیاز است تا به زبانی ترجمه شوند که در پیوند با بنیادهای قانون‌گذاری باشد - نه‌تنها به‌منظور تفسیر و پیشبرد این بنیادها، بلکه در نهایت، برای بازتأیید محتوای هنجاری آن.^{۲۷}

واژه‌ی فرهنگ، علاوه بر نوعی تقابل با هویت، تأکید می‌ورزد که اولاً، ما با چیزی همگون یا الزاماً هماهنگ سروکار نداریم و ثانیاً، ایده‌ی فرهنگ عیناً به این مفهوم نیست که قانون اساسی در اصل بیانی از یک هویت جوهری زیربنایی ملی است.^{۲۸} فرهنگ‌های هوادار قانون اساسی، دست‌کم تا حدی، توسط ماهیت اختلاف‌نظرهای جاری و تعارض‌های عمیقاً ریشه‌دار در درون یک توافق مبتنی بر قانون اساسی همگانی تعریف می‌شوند؛ و سرانجام، فرهنگ‌های هوادار قانون اساسی آشکال بازنمایندگی تعارض و

تفاوت را نیز دربرمی‌گیرند. همان‌طور که نظریه‌پردازان سیاسی از ماکیاولی^{۳۸} تا آلبرت هیرشمن^{۳۹} استدلال کرده‌اند، درون‌ستیزی در واقع می‌تواند اثر یکپارچه‌ساز و تثبیت‌کننده نیز داشته باشد.^{۳۹} بنابراین، شیوه‌های اتکاپذیرِ طرحِ دعویِ سیاسی، رقابت و همچنین شیوه‌های پذیرشِ (حداقل موقت) مخالفت، معرفِ یک فرهنگِ هوادارِ قانون اساسی است. به عبارت دیگر، تعارضی که مشروع تلقی شود، می‌تواند به‌اندازه‌ی اجماع برای یک فرهنگِ هوادارِ قانون اساسی اهمیت داشته باشد.^{۴۰}

۲.۱. نیاز به خاص‌بودگی

اجازه دهید به مسأله‌ی معماری کلی و محتوای یک نظریه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بازگردیم. به‌طورکلی منظور از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی چیست؟ مختصر و مفید: میسر ساختن و پاسداری از یک نظامِ عادلانه‌ی مبتنی بر قانون اساسی. و افزون بر این، هدف آن چیست؟ آن‌گونه که تفسیر اثبات‌گرا از میهن‌دوستی قانون اساسی پیش می‌نهد، هدف، دلبستگی به تمام خاص‌بودگی تاریخی و انضمامیت قانون اساسی (مکتوب یا نانوشته) نیست؛ بلکه، این ایده است که خودِ شهروندان، حکمرانی سیاسی را به‌طور متقابل برای یکدیگر توجیه کنند - و بنابراین، در نهایت، هدف، شهودی اخلاقی است که کارها نباید فقط برای مردم انجام شود [بلکه باید به‌دست آنان صورت گیرد]. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی هرگونه تصویری از زندگی مشترک به‌مثابه‌ی مسأله‌ی «حکومت چه کسی بر چه کسی» - احتمالاً یکی از کوتاه‌ترین تعاریف کاربردی قدرت به معنای سلطه - را زیر سؤال می‌برد.

به‌صورتی دقیق‌تر، شهروندان خود را به هنجارها و ارزش‌های موجود در بطن قانون اساسی، یعنی بنیادهای قانون‌گذاری پای‌بند می‌گردانند، به‌ویژه به رویه‌های منصفانه و دموکراتیکی که فرض می‌شود قوانین مشروع تولید می‌کند. هابرماس بارها بارها تأکید کرده است که جوامع پیچیده‌ی مدرن را نمی‌توان با «اجماع بنیادین بر سر ارزش‌ها

³⁸Machiavelli

³⁹ Albert Hirschman

کنار هم نگه‌داشت، بلکه آن‌ها تنها با اجماع بر رویه‌های حقوقی وضع قوانین و اعمال مشروع قدرت، در کنار هم می‌مانند.»^{۳۱} با این حال، مهم است در نظر داشته باشیم که حتی در این چشم‌انداز نیز هنجارهای اخلاقی جهان‌شمول منشأ فرجامین تعلق باقی می‌مانند؛ گویی این هنجارها بی‌دشواری از آغاز در رویه‌های خاصی که به قواعد بازسازی فرهنگ هواداری از قانون اساسی ساختار می‌بخشند، رسوب کرده‌اند.

من یک پاسخ مقدماتی برای پرسش «هدف تعلق میهن‌دوستانه چیست؟» ارائه کرده‌ام. با این حال، با توجه به آنچه تاکنون گفته شد، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌وضوح به برآورده‌ساختن هیچ الزام خاصی نیاز ندارد. مردان و زنان به‌راحتی می‌توانند تصمیم بگیرند که خود را به رژیم‌هایی که به بهترین وجه تجسم مهم‌ترین بنیادهای قانون‌گذاری می‌دانند، پای‌بند گردانند. برای برآوردن الزامات خاص‌بودگی، باید هدف از تعلق را برجسته کنیم تا آنچه که در بالا به‌عنوان فرهنگ هواداری از قانون اساسی از آن یاد کردم را شامل شود. انواع گفت‌وگوها، مجادلات و اختلاف‌نظرهایی که مشخصه‌ی فرهنگ‌های [هوادار] قانون اساسی است، الزاماً با بافتارهای خاص ملی و تاریخی نسبت دارند. این بافتارها به داوری شهروندان درباره‌ی قانون اساسی و پدیداری اشکال عدم‌توافق‌های منطقی احتمالی شکل می‌بخشند. اما هنجارهای گنجانده‌شده در قانون اساسی، به‌نوبه‌ی خود، نحوه‌ی نگرش شهروندان به سنت‌های خود و نیز فرهنگ‌های محلی، منطقه‌ای و ملی‌ای که با آن‌ها در تماس‌اند را دچار دگردیسی خواهد کرد. به‌طور خلاصه، فرهنگ هواداری از قانون اساسی میان هنجارهای جهان‌شمول و بافتارهای انضمامی میانجی‌گری می‌کند. افزون بر این، بدین‌طریق خود فرهنگ هواداری از قانون اساسی از طریق آنچه می‌توان به‌منزله‌ی فرآیندی دایره‌وار در نظر آورد، شکل می‌گیرد که در آن قانون اساسی، فرهنگ هواداری از قانون اساسی، و مجموعه‌ای متنوع و دگرگون‌شونده از خودشناسی‌های فرهنگی (از جمله ملی و محلی) خواهند توانست به‌معنایی فراگیر بر یکدیگر تأثیر بگذارند و در حالت ایده‌آل، به یکدیگر نیرو بخشد. به‌طور خلاصه، فرهنگ هواداری از قانون اساسی را می‌توان به‌منزله‌ی یک طرح در حال شدن، یک فرآیند دائمی در نظر گرفت که همواره به «تحقق مجادله‌آمیز اصول جهان‌شمول قانون اساسی» اختصاص یافته است.^{۳۲}

پس در واقع میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی خودویژه است. اما این بدان معنا نیست که ما یک خاص‌گرایی را با دیگری جایگزین کرده‌ایم، و یا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در نهایت به خوبی (یا به بدی) ناسیونالیسم لیبرال است. کسانی که در امتداد چنین خطوطی به قانون اساسی نقد دارند و به‌ویژه مدعی‌اند که هرگونه میانجی‌گری بین امر عام و امر خاص صرفاً خاص‌گرایی دیگری است، باید اثبات کنند سیاستی که همواره تجسم‌بخش امر عام است، چگونه خواهد بود. این صرفاً یک توهم یا از آن خودکردنی ناروا است که فکر کنیم می‌توان به‌نحوی مسلّم یا سرراست ادعای دسترسی به «امر عام» را داشت - به‌جای این که آن را در گفت‌وگو و تبادل نظر و تعارض به دست آوریم.

با این حال، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، حتی در خاص‌بودگی‌اش، در درجه اول تعلق به هنجارها یا اصول باقی می‌ماند. چیزی که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را از دیگر اشکال تعلق متمایز می‌کند، آن است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی اظهار وفاداری صرف^{۴۰} گروهی از مردم یا یک فرهنگ نیست. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی یعنی به‌تمامی سیاسی‌بودن: مردم و «فرهنگ» تنها تا آن میزان به یکدیگر وابسته می‌شوند که بر سیاست یا در معنایی مشخص‌تر، بر قواعد پایه‌ای برای اعمال اجبار قانونی جمعی تأثیر بگذارند.

بالاخره اکنون شرحی دوباره از موضوع تعلق به‌مثابه شیوه یا سبکی از زندگی یا حتی هم‌چون نوعی باهمستان امکان‌پذیر است. در واقع، بحث‌های قابل‌توجهی بر سر این که کجا می‌توان مرزی بین اخلاقیات جهان‌شمول - آنچه در گام نخست می‌بایست کمابیش در قلب هر قانون اساسی یکسان باشد - و آنچه که در واژگان هابرماس، کنش‌های «روشنگری اخلاقی خویشتن»^{۴۱} خوانده می‌شود، ترسیم کرد.^{۳۳} این‌گونه خودروشنگری‌ها در خدمت شکل‌دهی به «هویت‌های جمعی راستین» است که بر ارزش‌ها و جهان‌نگری‌های موجود، تاریخ‌ها و روایت‌های فرهنگی مشترک بنا شده است.

40 tout court

41 ethical self-clarification.

این ارزش‌ها و جهان‌نگری‌ها کیفیتی وجودی دارند و به‌ناچار همیشه در بند اوضاع فرهنگی خاصی گرفتارند.

هابرماس این تقسیم‌بندی برای عقل ابزاری^{۴۲} را پیش نهاده است: آنچه به‌طرزی واقع‌بینانه مقتضی، از منظر وجدانی^{۴۳} بایسته، و از نظر اصول اخلاقی^{۴۴} درست است. اولی مبتنی بر ملاحظات سوداندیشانه و راهبردی است؛ دومی مرتبط با مسائل هویت‌شخصی و زندگی نیک است؛ در حالی که هدفِ سومی - اصول اخلاقی - یافتن قوانین و تصمیماتی است که از نظر عقلانی برای همه‌ی افراد تأثیرپذیرنده از قوانین پذیرفتنی باشد. به عقیده‌ی هابرماس، در قلمرو وجدانیات است که گروه‌ها به این درک می‌رسند که دوست دارند چه باشند و باید کدام یک از سنت‌های خود را در پرتو گفتمان‌های اخلاقی ادامه دهند یا اصلاح کنند. برخلاف قلمرو اخلاق، در قلمرو وجدانیات نمی‌توان پاسخ‌های «درست» را مفروض دانست. اما در قلمرو وجدانیات می‌توان به خودوصفگری‌های^{۴۵} معتبر و منسجمی امیدوار بود که گروه‌ها بتوانند در پرتو آن خود را به‌طرزی شایسته بشناسند.

حتی از نظر کسانی که با دغدغه‌های هابرماس همراهی دارند، او پاسخ‌گویی به مسائل سیاسی و حقوقی بیش از اندازه زیادی را منحصرأً به قلمرو اخلاق وانهاده است. برخی از منتقدان یک گام فراتر رفته و معتقداند او به‌کلی مرز میان اخلاق و وجدان را از میان برداشته است.^{۴۶} آن‌گونه که توماس مک‌کارتی^{۴۶} بیان کرده است، «از آنجایی که تنها دسترسی ما به نظام انتزاعی حقوق اساسی به‌مثابه امری «انکسار یافته»،^{۴۷} همواره از خلال سنت‌های خاص مبتنی بر قانون اساسی است، فرآیندهای هرمنوتیکی برای خودروشننگری اجتناب‌ناپذیر باقی می‌ماند.»^{۴۸} بنابراین، منطقی است که فرض

42 practical reason

43 ethically

44 morally

45 self-descriptions

46 Thomas McCarthy

47 refracted

کنیم بسیاری از بحث‌های سیاسی - حتی بحث‌های مبتنی بر قانون اساسی - در قلمرویی وجدانی^{۴۸} صورت می‌گیرد. به‌ویژه در جوامعی که به‌شکلی فزاینده متنوع‌اند، نمی‌توان انتظار داشت که بحث‌های مربوط به ارزش‌ها و سنت‌ها، یک‌بار برای همیشه، در پرتو گفتمان‌های وجدانی حل شود. در عوض، پرسش «ما می‌خواهیم چه کسی باشیم؟» ممکن است در معرض عدم‌توافق مداوم و منطقی باشد؛ یا باز هم به قول مک‌کارتی، «در شرایط بس‌گانگی [کذا] و فردگرایی پساسنتی، نمی‌توان انتظار داشت که راه‌حل‌های پیشنهادی برای مشکلات عملی هم‌زیستی خشونت‌پرهیز و سازماندهی هم‌یارانه‌ی زندگی مشترک‌مان با توافق همگانی مواجه شود».^{۴۹}

نمی‌دانم چه چیز تحلیلی یا هنجاری از دست می‌رفت اگر هابرماس و برخی پیروانش سازشی در این باره را می‌پذیرفتند - به‌ویژه که منتقدان مُشفق، روی هم‌رفته، نقدهای خود را در چارچوب نکاتی درباره شرایط تجربی جوامع کنونی طرح می‌کنند. از سوی دیگر، این واقعیت که در مباحثات سیاسی عملی، گره‌خوردگی مسائل مربوط به حقوق همگانی و هویت‌های جمعی را نمی‌توان به‌راحتی از یکدیگر تفکیک کرد، به‌خودی‌خود دلیلی برای کنار گذاشتن کامل این تمایز نیست. این تمایز، به‌ویژه ممکن است به شهروندان انگیزه دهد که تا حد امکان از تعهدات اخلاقی خود فاصله بگیرند تا به اختلاف‌نظرهای موردی در افقی جامع‌تر بنگرند. حتی در بحث‌های به‌ناچار پیچیده‌ی وجدانی - و نیز - اخلاقی پیرامون قوانین و سیاست‌های خاص، مشارکت‌کنندگان به‌منظور دستیابی به توافق باید تمایل داشته باشند که تا حد امکان به سطوح بالاتری از انتزاعات روی آورند.

۳.۱. شیوه‌های تعلق

همان‌طور که در ابتدا بیان شد، حال پس از روشن شدن هدف و خاص‌بودگی‌های میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، به سایر عناصری که برای یک بازگویی فراگیر نیاز است، خواهیم پرداخت. به‌طور خاص، بر شیوه‌ی تعلق تمرکز خواهیم کرد. شاید در

واژگان اخلاقی-روانشناختی بهترین تعریف این شیوه‌های تعلق، باریک‌اندیشی،^{۴۹} انتقادی‌نگری،^{۵۰} یا حتی در برخی موارد، دوسوگرایی^{۵۱} باشد. بنیادهای قانون‌گذاری، و به‌طور گسترده‌تر فرهنگ‌های هواداری از قانون اساسی، در افقی انتقادی نگریده خواهند شد و با توجه به آنچه شهروندان هنجارهای یقینی جهان‌شمول می‌شمرند در معرض ارزیابی و بازرزایی دوره‌ای^{۵۲} قرار می‌گیرند.

انتظار بر آن است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بازتابشی^{۵۳} باشد. در این معنا که باید گاه‌وبی‌گاه در پرتو پیشرفت و پالایش‌های بعدی اصولی که در قلب نظام مبتنی بر قانون اساسی ما جای دارند، بازنگری و پالوده شوند. از این جهت، می‌توان این فرایند را - با تکیه بر یک مفهوم به‌شدت هابرماسی - «فرایند یادگیری جمعی» نیز نامید.^{۳۷} این مفهوم گشودگی آینده و تمایل شهروندان به سازگارنمودن دلایل، اهداف و شیوه‌ی تعلق‌شان در پرتو تجربیات جدید را مسلّم می‌انگارد؛ در نتیجه، آن‌ها به فرهنگ‌های هواداری از قانون اساسی خود هم‌چون امری همواره گشوده و ناکامل می‌نگرند - به‌عنوان پروژه‌ای که در گذشته در آن مشارکت داشته‌اند و نسل‌های بعد آنان نیز در آن شرکت خواهند جست.^{۳۸}

می‌دانیم که نظام‌های سیاسی از نظر عملی نمی‌توانند به‌طور دائم در وضعیت خودپرسشگری و ابهام به حیات خود ادامه دهند. نکته - البته [به صورت] بسیار شیوه‌مند - در مورد نگرش پایه‌ای نسبت به سیاست است که دست‌کم گه‌گاه توجه انتقادی فوق‌العاده‌ای می‌طلبد. پیشاپیش نمی‌توانیم بگوییم که این جنبه‌های قابل انتقاد کدام‌اند، چه چیزی ممکن است موجبات انتقاد را فراهم سازد، یا این‌که آیا ممکن است تحت شرایطی خاص «یادگیری جمعی» خوب پیش نرود و به «نایادگیری» جمعی منجر شود. اما این موردی به‌شدت پافشارانه است، زیرا برداشت‌هایی از میهن‌دوستی

49 reflective

50 critical

51 ambivalent

52 periodic

53 reflexive

مبتنی بر قانون اساسی که بر یک هویت ثابت مبتنی بر قانون اساسی تمرکز کنند، یا گونه‌هایی از ناسیونالیسم لیبرال که گرایش به ائت‌اکاردن به هویت‌های قومی هسته‌وار متصلب دارند، اساساً خود را به این شیوه بیان نمی‌کنند.^{۳۹}

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، تا آنجا که به دلایل تعلق مربوط است، شهروندانی که در جست‌وجوی رفتاری آزاد و برابر با یکدیگر در یک سپهر اجتماعی مشترک‌اند، انگیزه دارند تا اصول دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی را بپذیرند. آن‌ها همچنین دلایلی برای ادامه‌ی مبارزه در جهت واقعیت‌بخشی به بهترین این اصول از راه ابراز عدم موافقت مستدل را دارند. بدیهی است که بسته به نظریه‌ی اخلاقی زمینه‌ای که اتخاذ می‌شود، نسخه‌های کم یا بیش‌تر شدت‌مندی از این بحث‌وجدل‌ها وجود خواهد داشت. برای مثال، در نسخه‌ای کانتی، دلایل تعلق را می‌توان منحصرأ به وظایفی برای پشتیبانی از یک نظم سیاسی عادلانه تعبیر کرد.^{۴۰} در نسخه‌ای که بر اهمیت دموکراسی در پاسداری از کرامت فردی تأکید می‌ورزد، ممکن است دلایلی سودمند برای حفظ یک هویت یا فرهنگ [هوادار] قانون اساسی که فرآیندهای عاملیت جمعی و یادگیری جمعی را امکان‌پذیر می‌سازد وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، دلایل تعلق همیشه یکسان نیست و به نظریه‌ی زمینه‌ای اخلاقی خاص هر نسخه بستگی دارند.

آیا هر یک از موارد بالا بر این دلالت دارند که تعلق باید تماماً عقل‌بنیاد باشد؟ مسلماً عناصر شناختی به‌مثابه شکلی از تعلق، در درون میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی غالب خواهند بود. اما مضامین نمادین فرهنگ هواداری از قانون اساسی، بازگویه‌ها و تخیلات از آینده نیز احساسات خاصی را بر خواهند انگیزاند. در واقع، به‌هرصورت مضامین نمادین فرهنگ هواداری از قانون اساسی مجموعه‌ی پیچیده‌ای از احساسات را برمی‌انگیزاند - برای مثال، در برابر ناپیچیدگی احساس غرور.^{۴۱} شرم، رنجش صمیمانه، و حتی خشم و گناه ممکن است نقش بیشتری نسبت به سایر احساسات یا هیجاناتی که معمولاً در بازگویه‌های تعلق گنجانده می‌شود، ایفا کنند.^{۴۲} بااین‌حال، این احساسات ناگزیر به پیشینه‌های شناختی وابسته‌اند؛ خطاست ارتباط نزدیکی که شناخت و عاطفه با هم دارند نادیده گرفته شود - عواطف (یا حداقل آن

عواطفی که در زندگی سیاسی ما اهمیت دارند) در نهایت بر پایه‌ی باورهای ما شکل می‌گیرد.^{۴۳}

بنابراین، زندگی اخلاقی میهن‌دوستانِ هوادارِ قانون اساسی به‌طرزی بالقوه نسبتاً پیچیده است - البته نه به‌گونه‌ای منحصربه‌فرد پیچیده. در عین حال، درست نیست که مدعی شویم میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی حاوی مجموعه‌ای استاندارد از احساسات و هیجانات است؛ با این حال، یقیناً آنچه با تصویر جامعه‌ی پیچیده‌ی پسااستنی سازگار نیست، غرور بی‌چون‌وچرا و روایت‌های تک‌خطی یا همگون‌کننده‌ی ملی درباره‌ی قهرمانان و فتح‌وظفرها است. از این نظر، یک فرهنگ هواداری از قانون اساسی پسااستنی، در واقع، فرهنگ پساقرمانی نیز هست؛ و نیز پسااستنی باورانه^{۵۴} است، نه پساملی^{۵۵} (و به‌همین ترتیب پسااستنی‌گرا^{۵۶} است و نه پسااستنی).^{۴۴} گذشته از همه‌ی این‌ها، فرهنگ هواداری از قانون اساسی نه‌تنها مبتنی بر پذیرشِ تجاربِ ملی و محلی است، بلکه به‌ویژه، پذیرای روایت‌گریِ گذشته‌های محنت‌بار، ظلم‌ها و احیاناً روایت‌هایی از غلبه بر ستم‌ها است.

در آخر، آنچه باقی می‌ماند پرسشی است که درباره‌ی نتایج یا برون‌دادِ میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی مطرح کردم. هابرماس از شهروندیِ دموکراتیکِ مدرن تحت عنوان «پدیدآیی همبستگی^{۵۷} انتزاعی و قانونی میان بیگانگان» یاد کرده است.^{۴۵} این قطعاً با مودتِ مدنی ارسطویی یا فلورانسی که تنها در جوامعی با تماس‌های سیاسی رو-در-رو امکان‌پذیر است، فاصله‌ی زیادی دارد. با این حال، روشن نیست که آیا اصطلاح همبستگی در اینجا کاملاً مناسب است یا خیر. در گزارشی که من تا بدین جا ارائه کرده‌ام، مشخص نیست که آیا به‌راستی از شهروندان خواسته می‌شود که برای یکدیگر فداکاری کنند یا خیر. ارزش قلمداد کردن انصاف در حاکمیت قانون و دموکراسی و به‌ویژه، ایده‌آل یک سپهر عمومی گشوده به باریک‌اندیشی و ابراز نظر

54 post-nationalist

55 post-national

56 posttraditionalist

57 solidarity

دیدگاه‌های مختلف، به‌شیوه‌ای غیرمستقیم ایجاب می‌کند که شهروندان مایل باشند منابع بی‌چون‌وچرای برای یکدیگر فراهم کنند. بسته به بافتار، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی ممکن است از آن بنیادهای قانون‌گذاری حمایت کند که شامل بازتوزیع بسیار گسترده منابع باشد. با این حال، میهن‌دوستی قانون اساسی به‌خودی‌خود به‌هیچ‌وجه دلیلی بر یک دولت رفاه گسترده نیست.

حتی با این وصف، همچنان می‌توان گفت میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی تصویری بیش از حد مسالمت‌آمیز از جهان سیاسی ترسیم می‌کند. می‌توان پرسید آیا مسائلی از جمله شمول و طرد^{۵۸} به بحث کشیده می‌شود؟ اگر اصلاً مورد توجه قرار نگیرد، آیا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی فقط نوعی تسلّاب‌بخش فلسفی بالقوه نیست که به ما اجازه می‌دهد با طرد و شمول توضیح و توجیه‌ناپذیر کنار بیاییم؟ در اینجا است که موضوع خاستگاه‌های انگیزاننده‌ی فاعلیت و مسأله‌ی وفاداری با هم تلاقی می‌کنند. وفاداری به‌صورت جزئی و نسبی همواره در پیوند با «خود تاریخی» تعریف شده است. همچنین استدلال می‌شود که «گستره‌ی وفاداری، گروهی و جزء‌نگرانه است: من از کشورم، خانواده‌ام، محله‌ام دفاع می‌کنم زیرا آن‌ها از آن من‌اند.»^{۴۶} به عبارتی دیگر، انتظار می‌رود وفاداری معطوف به گروهی کوچک یا بزرگ از افراد (یا شاید تنها یک نفر که دوست داشته می‌شود) باشد، و به‌نظر می‌رسد که گذشته‌ای مشترک با افرادی خاص (یا یک شخص) را فرض می‌گیرد.^{۴۷} علاوه بر این، همیشه در رودرویی با برخی تهدیدها، یا به عبارت دقیق‌تر، هنگام مواجهه با یک ابزه‌ی بالقوه‌ی وفاداری، بروز می‌یابد. بر این اساس، چیزی که وفاداری را به آزمون می‌کشد، احتمالاً در دسترس بودن گزینه‌ای بی‌گمان جذاب است - یک شخص دیگر، یک حزب دیگر یا شاید یک کشور دیگر. اگر چنین باشد، طبیعتاً می‌توان همراه با جورج فلچر^{۵۹} پرسید: «چگونه ممکن است کسی به قانون اساسی وفادار نباشد؟ گزینه‌ی حاضر و آماده‌ی دیگری برای

58 exclusion

59 George Fletcher

وفاداری وجود ندارد. برای یک قاضی آمریکایی بی‌معنی است که به قانون اساسی آلمان یا کانادا استناد کند.^{۴۸}

برای پاسخ به این معضل، پیش از هر چیز شاید بتوان بین دو نوع مختلف از وفاداری تمایز قائل شد - وفاداری به مردم و وفاداری به اصول. در عمل، غالباً این تمایز مبهم از کار در خواهد آمد. اجازه دهید تلاش‌های مشترکی که در گذشته همراه با دیگران درگیرشان بوده‌ایم را مثال بزنیم - یک مبارزه‌ی سیاسی موفقیت‌آمیز برای عدالت و شمول شهروندی بیشتر. محتمل است دست‌اندرکاران در آن مبارزه، نه تنها به اصول عدالت و شمول، بلکه به دست‌اندرکارانی که با آن‌ها تاریخی مشترک دارند نیز احساس پای‌بندی کنند. به احتمال فراوان، آن‌ها به نتیجه‌ی عملی مبارزه - و نیز به نهادهای سیاسی خاصی که کوشنده‌ی عدالت یا مثلاً، پی‌جوی تغییراتی گسترده‌تر در ذهنیت‌های سیاسی‌اند - احساس دل‌بستگی می‌کنند. با وجود این، همان‌گونه که ممکن است تمایز این دو نوع وفاداری مبهم باشد، همچنین محتمل است با هم در تضاد افتند. ممکن است افرادی که به آن‌ها اهمیت می‌دهیم به‌گونه‌ای رفتار کنند یا حتی پرورش یابند که اصولی که برای ما مهم‌اند را نقض کنند. نکته‌ی اصلی این است که این‌گونه نیست که «دنده‌های وفاداری به‌سادگی در [نظام مبتنی بر] قانون اساسی جا نیفتند.»^{۴۹} اصول به هر میزان که مردم قادر باشند، نیرو خواهند گرفت تا وفاداری را تحت اختیار خود بگیرند.

یک استدلال مخالف، بهتر از این که بگوییم «جایگزینی وجود ندارد» آن خواهد بود که مدعی شویم چون تنها اصول را مهم می‌شماریم، حتی ممکن است کشوری که تحولات قانون اساسی آن منجر به نقض این اصول می‌شود را ترک کنیم. مسأله همان‌طور که فلچر ادعا می‌کند، میزان منوط‌بودن وفاداری به هر نوع تاریخ مشترک است. به‌نظر من پاسخ برخاسته از بحث درباره‌ی فرهنگ هواداری از قانون اساسی، چیزی شبیه به این خواهد بود: حتی اصول جهان‌شمول نیز در نهادها و رویه‌های انضمامی تجسم یافته‌اند - و ما می‌توانیم بدون این که خودکارانه^{۶۰} به جرگه‌ی جزءنگران بپیوندیم، به این نهادها پای‌بندی داشته باشیم. این نهادها و رویه‌های خاص

نیز به سبب پای‌بندی ما - و مشارکت ما در تاریخ مشترکی از پشتیبانی، انتقاد و بازنگری این نهادها و رویه‌های خاص - برای‌مان معنا دارند.^{۵۰} همان‌طور که جوزف راز ۶۱ گفته است، «معنا از دل یک تاریخ مشترک و از طریق کوشش خلق می‌شود. این‌ها اهداف تعلق فرد را بی‌همتا می‌سازد.»^{۵۱} بنابراین مطمئناً شدنی است - هم از نظر مفهومی و هم از منظری تجربه‌باورانه - که به اصول جهان‌شمول پای‌بند باشیم و هم‌هنگام به فرهنگ هوادار قانون اساسی خاصی احساس وفاداری کنیم.

چرا همه این‌ها باید مهم باشد؟ پاسخ خردپسند و تک‌کلمه‌ای مک‌کارتیسم است. [در دوران مک‌کارتیسم] هرگونه بحث درباره‌ی وفاداری و قانون اساسی به تسخیر هیولای توهمات سیاسی علیه کسانی درآمده بود که مضمون به عدم برخورداری از وفاداری سیاسی یا اعتبار مدنی بودند. به‌ویژه هواداران ناسیونالیسم فرهنگی دچار این وسوسه شده‌اند تا به نفع عضویت بر مبنای احراز یا سوگند، با تعلق بدون پیچیدگی - به سبب تولد یا فرهنگ - مخالفت کنند. اغلب ادعا شده که عضویت بر اساس احراز یا سوگند حس واقعی «خاطر جمعی» را به‌بار نمی‌آورد، زیرا به این طریق تعلق، به استانداردهای بالقوه متغیّر رفتار سیاسی وابسته خواهد شد. بنابراین، به‌طرزی متناقض، انتخاب‌ناشده (مثلاً تولد یا فرهنگ) موجب آزادی سیاسی می‌شود و رواداری را امکان‌پذیر می‌سازد (نسخه آرمانی‌دهی^{۶۲} بریتانیا را در نظر آورید، که با موارد عُرف‌شکنی سیاسی روادارانه برخورد می‌شود) - درحالی‌که امکان‌پذیری انتخاب سیاسی به طرد می‌انجامد (به ایالات متحده و مک‌کارتیسم بیندیشید).

من مطمئن نیستم که بتوان این استدلال را به‌راحتی مغلوب ساخت. این استدلال با‌شندگی‌ها^{۶۳} را از نظر فرهنگی همگون فرض می‌گیرد (در غیر این صورت، چندپارگی و امکان‌پذیری طرد دوباره راه باز می‌کند)، و مفروض می‌دارد که بیان سیاسی این با‌شندگی‌های فرهنگی، محدودیتی برای مدارای فرهنگی ایجاد نخواهد کرد. اما این

61 Joseph Raz

62 idealized

63 entities

استدلال به‌خودی‌خود توجیهی برای هویت‌های منحصراً سیاسی به‌عنوان یک جایگزین نیست. در حقیقت، شاید مجبور باشیم بپذیریم که هیچ تضمینی وجود ندارد که فرهنگ‌های هوادارِ قانون اساسی ناروادار نشوند. اما به‌همین ترتیب نیز گریزی از تحقق‌یافتن اشکال سیاسی تعلق در قالب نیاز به سوگند وفاداری نیست. به‌هر روی، هر چه جوامع ناهمگون‌تر شوند، گزینه‌های‌شان برای این‌که بر انتظار همگون‌گردانی فرهنگی سرسختی کنند و حق انتخاب را از شهروندان سلب کنند، کمتر خواهد شد.

همچنین پاسخی دیگر، پاسخی نظری به نگرانی‌های مربوط به مک‌کارتیسم وجود دارد - هرچند این پاسخ نیز تضمینی فراهم نمی‌کند. با این‌همه، خود میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی - حداقل به‌شکلی که آن را ارائه کرده‌ام - ما را به پیش‌تر بازمی‌گرداند، به ایده‌ی مرکزی شهروندانی که یکدیگر را آزاد و برابر می‌شمارند. بعید است شاهد باشیم فرهنگ‌های هوادارِ قانون اساسی که حول این ایده ساخته شده‌اند، بتوانند آن‌قدر منحرف شوند که عدم رواداری نظام‌مند را تشویق کنند - البته غیرممکن نیست. با این حال، آنچه باید مورد تأکید واقع شود این است که امر خودانتقادی و امر بازتابی‌پی‌ریزی‌شده در بطن ایده‌ی فرهنگ‌های هوادارِ قانون اساسی، آن‌اموری‌اند که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باید حفظ‌شان کند - در خوانش پرننگی که ما در این‌جا از اخلاق به‌مثابه شکلی از تعلق پسا‌عرفی و پسا‌ملّت‌باورانه ارائه کردیم. با چنین ویژگی‌هایی، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی پشتوانه‌ی هنجاری بحث‌و‌جدل را درون خود می‌یابد - به خود همان اصولی از بنیادهای قانون‌گذاری که زیر پا گذاشته شده باشند توسل می‌جوید؛ یا به بیانی دیگر، بازتابی است.

۲. حدود مرزهای میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی

همان‌طور که در آغاز اشاره شد، مهم است تأکید کنیم که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی چه کمبودهایی دارد؛ به‌ویژه، این‌که به‌خودی‌خود نظریه‌ای نیست که بتوان با آن مرزهای سیاسی را تعیین کرد. در همین ارتباط، می‌توان گفت در یک نقطه ضعف، یعنی پیش‌فرض گرفتن فضای سیاسی - به‌هر میزان - مرزبندی‌شده‌ی موجود،

به‌طور کلی با تفکر لیبرال اشتراک دارد. یقیناً نمی‌توان هیچ‌گونه مطالبه‌ی خودپایی^{۶۴} فرهنگی پی‌آمد خودگردانی^{۶۵} سیاسی را از این نظریه استنتاج کرد. این درست است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی داعیه‌دار تمرکززدایی و گشودگی متقابل فرهنگ‌های هوادار قانون اساسی موجود به‌روی یکدیگر است. به این معنا - به‌طوری بسیار کلی - به احتمال زیاد بیشتر حامی سامان‌های سیاسی یکپارچه است تا آنهایی که جداسرند. اما این رهنمونی نسبتاً کم‌توان است. به‌صورت نظری می‌توان تصور کرد که یک اقلیت ملی که با ظلم تحمل‌ناپذیری روبرو است، بخواهد دولت خود را ایجاد کند، یک نظام مبتنی بر قانون اساسی برپا دارد و رویکردی انتقادی به سنت‌های خود اتخاذ کند. همچنین هیچ چیز ضرورتاً تضادآمیزی درباره‌ی یک گروه پساملت‌باور که از نظر سیاسی خودگردانی‌خواه‌اند،^{۶۶} وجود ندارد. از این رو، برخلاف آنچه منتقدان مدعی‌اند، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به سبب در کانون نشاندن فرهنگ‌های [هوادار] قانون اساسی خود، می‌تواند روایتی از پیوستگی سیاسی ارائه دهد. اما نمی‌تواند شرحی تمام‌وکمال از مرزگذاری سیاسی ارائه کند.

با وجود این، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی با آن چیزی که من هنجارسازی تراملی می‌نامم، سازگار - و در واقع مشوق آن - است. هنجارسازی تراملی^{۶۷} مستلزم پدیدآیی پیوندهای سیاسی و اخلاقی پیچیده‌تر در سرتاسر مرزهای سرزمینی - و بی‌این‌که این پیوندها، مرزهای سرزمینی را نالازم یا از نظر اخلاقی بی‌اهمیت سازد - و همچنین شبهه‌های یادگیری و مشارکت چاره‌جویانه‌ی متقابل است.^{۵۲} میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، به سبب پای‌بندی به هنجارهای جهان‌شمول، برای شکل‌گیری چنین پیوندهایی سودمند است. با وجود این، از آنجایی که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی تفاوت‌های مشروع میان فرهنگ‌های هوادار قانون اساسی را به رسمیت

64 self-preservation

65 autonomy

66 self-determining

67 transnational norm building

می‌شناسد، به ورطه‌ی نسخه‌ای از جهان‌وطن‌گرایی تک‌پایه‌انگار،^{۶۸} یعنی آن دیدگاهی که مرزهای سیاسی را از نظر اخلاقی بی‌ربط می‌داند و می‌پندارد که همه‌ی انسان‌ها دقیقاً در یک رابطه‌ی اخلاقی سیاسی یکسان با یکدیگر قرار دارند، نمی‌افند.

شاید در ابتدا، هرچند متناقض، اعتراض شود که ممکن است میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی از قضا مانع همین مشارکت بس‌سویه شود - زیرا «ما» می‌خواهیم و سواسانه^{۶۹} از قانون اساسی «خود» محافظت کنیم و اجازه ندهیم قضات قانون‌مند «ما» به قوانین خارجی استناد کنند و به بنیادهای قانون‌گذاری دیگر مردمان استناد کنند - و دیگر این‌که تأکید شدید بر قانون اساسی به عنوانِ کانونِ تعلق سیاسی به‌سادگی می‌تواند به‌نوعی خودشیفتگی نسبت به تفاوت‌های جزئی مبتنی بر قانون اساسی میدان دهد. اما ناسیونالیسم قانون‌اساسی^{۷۰} این‌چنین - در حقیقت، بت‌واره‌پرستی^{۷۱} قانون اساسی - یا با تعبیرِ ملایم‌تر فرانک میشلمن، «تشویش‌بسندگی» قانون اساسی، آشکارا برداشتی از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را که تا به این‌جا پیش برده‌ایم نقض می‌کند، به عبارت دیگر، فرهنگ‌های [هوادار] قانون اساسی، قانون اساسی را نه‌تنها تماماً محقق‌شده، و در نتیجه بسته به روی‌یادگیری خودانتقادگرانه نمی‌بینند، بلکه به آن همچون فرایندی درحال‌شدن می‌نگرند که غایت‌ش واقعیت‌بخشی به هنجارها و ارزش‌های معین به‌شیوه‌هایی «هرچه بی‌نقص‌تر» است.^{۵۳} ضمناً، این دریافت نسبت به امکان‌پذیری دگرگونی‌های ژرف در فرهنگ‌های [هوادار] قانون اساسی و حتی در بنیادهای قانون‌گذاری گشوده می‌ماند - تنها پس از یک فرآیند تعامل همه‌سویه و سنجش دیگر احتمالات سیاسی و نه با پایان‌بخشیدن

68 monist cosmopolitanism

69 jealously

70 Constitutional nationalism

71 fetishism

متعصبانه‌ی گفت‌وگوهای ترامپی درباره‌ی هنجارها و ارزش‌ها به بهانه‌ی این که خودبستگی ۷۲ در خودفرمانی ۷۳ دموکراتیک ملی تصریح شده است.^{۵۴}

بنابراین، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی چندلایه بودن مشروعیت اخلاقیات سیاسی را به رسمیت می‌شناسد - و این ایده را می‌پذیرد که دستورالعمل‌های هم‌زیستی منصفانه‌ی درون مرزها، تعهدات سخت‌گیرانه‌تری نسبت به «باهمستان جهانی انسان‌ها» تحمیل می‌کند.^{۵۵} همچنین بر واقعیت وجود مرزها و دستورالعمل‌های محدودشده‌ی همکاری اذعان دارد - در حالی که همچنان امید می‌رود که این دستورالعمل‌ها به جهاتی لیبرال‌تر، منصفانه‌تر و دربرگیرنده‌تر هدایت شوند. مرزها و دستورالعمل‌های همکاری صرفاً موانع نیستند، (آن‌گونه که تلاش‌های دولت و ملت‌سازی از هیچ، به‌طور تأسف‌آوری آشکار ساخته است) بلکه پشتوانه و حتی دستاورد نیز هستند. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی می‌کوشد تا آنچه که می‌توان انصاف در مواجهه با نهادهای محقق‌شده‌ی امید را بارور کند - حتی زمانی که فرض نمی‌گیریم که نهادها یک بار برای همیشه هنجارمندانه تحقق می‌یابند و توجیه می‌شوند. بدون شک، این نسبت به واقعیت سیاسی جهانی که همین حالا به دولت‌ها تقسیم شده است، امتیازی بزرگ است، و در حال حاضر ممکن است برای برخی به‌عنوان یک امتیاز، بسیار حیاتی به نظر آید.

با این حال، این مؤلفه از رئالیسم سیاسی پیامدهای کمتر ناامیدکننده‌ی دیگری نیز دارد. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، همان‌طور که در این مقاله طرح شد، به‌ویژه قربانی آنچه می‌توان مغالطه‌ی شالوده‌باورانه ۷۴ نامید، نمی‌شود. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی آن‌گونه که اغلب منتقدان بدان منتسب می‌سازند، ادعا نمی‌کند که مردان و زنان باید/از هیچ برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر ارزش‌های ازلی جهان‌شمول گرد هم آیند.^{۵۶} میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی دگرگشت ۷۵

72 self-sufficiency

73 self-government

74 foundationalist fallacy

75 transform

می‌پذیرد؛ از هیچ آفریده نمی‌شود. در همین راستا، با آنچه که می‌توانیم مغالطه‌ی عقل‌باور- اختیارباور^{۷۶} بنامیم، نیز هم‌خوانی ندارد. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی مدعی نیست که تعلق باید کاملاً عقلانی و اختیاری باشد. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، گرایش‌ها و عواطف ما را از نو شکل می‌دهد - یا، بهتر است بگوییم، ما به آن‌ها شکلی دوباره می‌بخشیم؛ میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی بر خواستِ یک امر سیاسی ناب کاملاً انتزاعی اتکا نمی‌کند.

این ایده همچنین به معنای آن است که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی از تمایزگذاری بین ناسیونالیسم «مدنی خوب» و ناسیونالیسم «قومی بد» که جامعه‌شناسان به‌درستی آن را «از لحاظ مفهومی مبهم، از منظر تجربی گمراه‌کننده و به‌صورتِ هنجاری مشکل‌آفرین» دانسته‌اند، صرف‌نظر می‌کند.^{۷۷} در نتیجه، ما نیز نباید میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را نسخه‌ای رؤیاپردازانه از ناسیونالیسم مدنی بدانیم. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی یک برداشتِ دگردیساننده از زندگی مشترک است که با ناسیونالیسم مدنی تباین دارد و ذهنیت اخلاقی متفاوتی را نسبت به ناسیونالیسمی از هر نوع، چه قومی و چه مدنی، ارائه می‌دهد.

۳. میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌مثابه سیاست

در نهایت، به سؤالات ملموس‌تری روی می‌آورم، به‌ویژه برای پرداختن به این بدگمانی که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی «اجرایی‌شده» تا آنجا که به نهادها مربوط است، به‌سادگی ممکن است صرفاً گونه‌ای دیگر از دموکراسی لیبرال باشد، و این که وقتی صحبت از احساس و تفکر واقعی شهروندان باشد، صرفاً رویکردهایی موضوعیت دارند که خودانتقادی‌تر باشند. اگر چنین بود، چرا به سازوبرگ^{۷۷} نظری پرجزئیاتی که تاکنون ارائه شده است نیاز است؟ آیا ممکن است در بافتاری که چیزی مانند میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی موضوعیت دارد، ایجاد آن امکان‌ناپذیر باشد؛ و این که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی همین حالا در کجا وجود دارد؟ آیا چندان

⁷⁶ rationalist-voluntarist fallacy

⁷⁷ apparatus

اهمیتی ندارد که به ناسیونالیسم لیبرال یا چیزی شبیه به آن استحالہ یابد؟ در این بخش، من به این که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی در عمل ممکن است متضمن چه باشد - به‌ویژه برای «ادغام»^{۷۸} اقلیت‌ها و جوامع در مقیاس بزرگ - می‌پردازم. اما نخست یک نکته‌ی اجمالی‌تر: چیزهای فراوانی وجود دارند که می‌توان در سطحی بسیار کلی و هنجاری درباره‌ی ادغام گفت. مجموعه‌ای مرکزین از اصول وجود دارد که لیبرال‌دموکراسی‌ها نباید آن‌ها را زیر پا بگذارند؛ اما، فراتر از مجموعه‌ی اصول، موارد بسیاری وجود دارند که به پیشینه‌ی مشخص تاریخی و انتظاراتِ کشورها و گروه‌های اقلیت مورد بحث، نظام‌های اعتقادی فرهنگی، ساختارهای خانوادگی و گروهی و غیره بستگی دارد. برای مثال، ادعای این که باهمستان‌های مسلمان در سرتاسر اروپا باید در کشورهای میزبان ادغام شوند، به نحوی مشخص فرض می‌گیرد مسلمان بودن آن‌ها مهم‌ترین چیزی است که باید در مورد آن‌ها دانست - گویی بین یک ناشهروند ترکِ نسل‌دومی طبقه متوسطی در آلمان که پدرش کارگر مهاجر بوده است و یک شهروند فرانسوی نسل دومی که پدرش در جنگ استقلال الجزایر در کنار ارتش فرانسه با استقلال‌طلبان جنگیده است، تفاوت عمده‌ای وجود ندارد.

افزون بر این، خودِ گفتارِ ادغام، و در فکر پروردن آن بدین‌سان، تصویری از افرادی ارائه می‌کند که باید در قالبِ طرح‌های مهندسی اجتماعی بزرگ‌مقیاس احتمالاً بلندنظرانه، جابه‌جا - یا رانده - شوند. این تصویری است که بیشتر شارحان خود را می‌فریبد تا به این فکر بیفتند که «مرزها» یا «آستانه‌ها» را می‌توان به‌وضوح مشخص کرد، به‌طوری که انسان‌ها زیر یا بالای یک آستانه‌ی مشخص، یا درون یا بیرون یک فرهنگِ ملی شناختنی باشند - انگاشتی که بیش از همه ناسیونالیست‌های لیبرال آن را پاس می‌دارند.

آنچه به‌طور کلی می‌توان در مورد ادغام گفت، چنین است: اصول مرکزین آن بر انصاف استوار است - همان مفهومی که الهام‌بخش خوانش اخلاقی پررنگی است که در این مقاله از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی ارائه شده است. مهم‌تر از همه، به این

معنی است که کسانی که در داخل یک نظام سیاسی زندگی و کار کرده‌اند و خود را پیرو میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی می‌دانند، از شرایط لازم برای شمول مدنی برخوردارند. بنابراین، برای مثال، طردِ پایان‌ناپذیر کارگران مهمان یا «بیگانگان بدون اوراق شناسایی» - هنگامی که واضح است که افرادِ جای‌گرفته در این دسته‌بندی‌ها در یک طرح محدود همیاری اجتماعی دخیل می‌شوند - با خوانشی که موردِ حمایت این مقاله است، نمی‌تواند روا شمرده شود.

با این حال، این امر مجاز است که کسانی که قرار است ادغام شوند، ملاک‌های خاصی را احراز کنند - ملاک‌هایی که این قابلیت را دارند تا با صراحت و انصافِ بیشتری در کالبد میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی تمهید شوند تا زیرِ عنوانِ ناسیونالیسم لیبرال. به نظر من خطاست که میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی و بیان آن در پیکره‌های سیاسی انضمامی‌تر را به‌طرزِ چاره‌ناپذیری آلوده به فرهنگ و قومیت تلقی کنیم و در نتیجه به‌شیوه‌ای که مثلاً دورا کاستاکوپولو^{۷۹} در پیش می‌گیرد، طردکننده بدانیم.^{۵۸} کاملاً درست است که آزمون‌های شهروندی به‌تنهایی چیزی را تضمین نمی‌کند، و ادغام، مادامی که هم‌چون یک «فرایند ذهنی جمعی» فهمیده نشود، نمی‌تواند «توسط قانون حکم شود».^{۵۹} در واقع محیطی که در آن مشارکت‌جویی‌های مهاجران و اخلافِ آن‌ها به‌طرزی شایسته به‌رسمیت شناخته می‌شود، ممکن است برای ادغام و «هویت‌شناسی» آنان بسیار اثرگذارتر از محیطی باشد که بر احراز سیاسی متکی است، که در هر صورت ممکن است چیزهای کمی در مورد نگرش‌های سیاسی واقعی متقاضیان شهروندی برای گفتن داشته باشد. اعلامیه‌های جهان‌شمول بلنداندیش، در بهترین حالت، ریاکارانه به‌نظر خواهند رسید اگر با ارائه‌ی فرصت‌های منصفانه و فرهنگ عدم تبعیض هم‌خوانی نداشته باشد. این مسلماً تراژدی جمهوری خواهی فرانسوی است که دسترسی‌پذیری همگانی از طریق دولت را نوید می‌دهد و هم‌هنگام تبعیض روزمره در جامعه را تحمل می‌کند - به‌جز اینکه دولت نمی‌تواند آن را ببیند، زیرا ممنوعیت آمارهای کدگذاری‌شده‌ی فرهنگی و قومیتی دولت را کور و جامعه را ناتوان از فهم می‌کند.

به‌همین ترتیب، توانایی صحبت کردن به زبان اکثریت یک کشور بسیار بیشتر از تسلط بر یک واژگان مدنی خاص به ادغام کمک می‌کند. با این حال، نکته‌ی اصلی این است که گذشته از روال عادی ثبت‌نام شهروندی، هر الزام یا انتظاری نباید پیامی مبنی بر خصومت ارسال کند، و هر چیزی که به‌نظر تأییدگر یک «هویت» است، پیشاپیش برای تقویت طرد برنامه‌ریزی نشده باشد. همه‌ی دانش‌های سیاسی یا حتی تاریخی که برای حقوق شهروندی مهم تلقی می‌شوند، خودکارانه برپایه‌ی قومیت طردکننده نیستند. ممکن است رویدادها، چهره‌های تاریخی، و اصول پذیراتر به‌خودی‌خود به بخشی از یک روایت کلان‌تر از شمول بدل شود: همه چیز بستگی به نحوه‌ی انجام آن دارد.

برای اطمینان باید گفت، میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی به‌معنای بازگشت به آرمان‌های سنتی، و به‌حق بی‌اعتبارشده‌ی همگون‌خواهی، به‌مثابه همگون‌سازی فرهنگی اقلیت‌ها نیست که اغلب هم‌نشین ناسیونالیسم مدنی بوده است (که به‌نوبه‌ی خود، به‌هیچ‌رو نشان‌گر گشودگی فرهنگی حقیقی نبوده است، چه رسد به بروز قابلیت پذیرندگی اجتماعی-اقتصادی). ادغام به‌شيوه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی صرفاً یک دستورالعمل برای جذب نیست، [چرا] که خود جذب می‌تواند دستورالعملی برای همگون‌سازی باشد، و همگون‌سازی نیز به‌نوبه‌ی خود به‌شکل نوعی «فرهنگ‌بخشی» درآید. به‌عبارت دیگر، همان زنجیره فرضیات و انتظارات ناموجه که ناسیونالیسم لیبرال تمایل دارد ترویج‌شان کند. در عوض، با پیروی از راجرز بروبیکر،^{۸۰} می‌توانیم به‌جای برداشت «ایستا» از همگون‌سازی، برداشتی «پویا» را تخیل کنیم؛ ادغام نه به‌عنوان کاری که برای «آن‌ها» انجام می‌شود، بلکه به‌عنوان کنشی که به‌طور مشترک از طریق تعامل شورگرا‌نهی همه‌سویه (بخش اعظم آن با بانی‌گری دولت) و بالاتر از همه، «با آن‌ها» انجام می‌شود - و بدین‌طریق است که «ما»ی بازتأسیس‌شده،^{۸۱} پدیدار می‌شود.^{۶۰} ادغامی که بدین‌صورت فهم شده باشد از نظر

80 Rogers Brubaker

81 reconstituted

هنجاری مخالف ارزش تفاوت‌ها یا گوناگونی نیست، بلکه عملاً، بازدارنده‌ی حاشیه‌نشانی و گتونشانی و بنابراین، بیش از همه، در تضاد با چشم‌پوشی دلسوزانه است.^{۶۱} در نهایت، من می‌خواهم تعدادی شاخص پیشنهاد کنم که از طریق آن‌ها بتوان اشکال موجود یا در حال توسعه‌ی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی را تشخیص دهیم - برحسب عملکردها و نه ادعاها.

اول: آیا سازوکار مهاجرتی خاص یک کشور، سازوکاری است که بتوان آن را به‌طور گسترده در زمره‌ی سازوکارهای دارای «خاستگاه جهان‌شمول» طبقه‌بندی کرد؟^{۶۲} یا آیا این ترجیحات قومیتی است که سیاست‌های مهاجرتی را سامان می‌دهند؟ توجه داشته باشید که سیاست مهاجرتی لزوماً نباید به‌طور خاص لیبرال باشد (به‌معنای سخاوت یا گشودگی) - هرچند، گشودگی بیشتر می‌تواند شاخص یک نظام سیاسی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی باشد. با این حال، ترجیحات صریح قومی، به‌طور کلی، یک شاخص نیرومند ناسیونالیسم لیبرال است که در آن سازگاری گروه‌های قومی خاصی با «فرهنگ ملی» بدیهی قلمداد می‌شود.

دوم: آیا آزمون‌های شهروندی و تشریفات عضویت بر ارزش‌های سیاسی تکیه دارند، یا در اکثر موارد - چه به‌صراحت، چه ضمنی - در مورد یک شیوه‌ی زندگی، یک فرهنگ ملی یا یک اخلاقیات^{۸۲} سفت‌وسخت‌اند؟ آیا آن‌ها درباره‌ی وفاداری سیاسی‌اند یا درباره‌ی اثبات عضویت در یک جمع ملی به‌واسطه‌ی احراز و تمایل ابراز شده برای کنار گذاشتن روش زندگی خود؟^{۶۳} بدیهی است که در اینجا بیرون‌کشیدن تمایزات تندوسخت دشوار است. با این وجود، تفوق یافتن پرسش‌های متمرکز بر فرهنگ والا، یا روبه‌رو کردن افراد با گوشه‌های بسیار خاص یک شیوه‌ی زندگی، بیشتر به ناسیونالیسم لیبرال اشاره دارد تا میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی.

سوم: آیا آزمون‌های شهروندی و تشریفات عضویت در سراسر کشور به یکسان در قبال متقاضیان اعمال می‌شود؟ ناهم‌سازی، نشان‌گر ناسیونالیسم لیبرال یا شکلی از جمهوری‌خواهی است که کمابیش مخفیانه با فرهنگ ملی خاصی به‌هم‌آمیخته

می‌ماند.^{۶۴} برای مثال می‌توان به تلاش‌های آغازین برخی ایالت‌های آلمان برای برگزاری آزمون‌هایی مختص متقاضیان تابعیت از کشورهای به‌اصطلاح مسلمان اشاره کرد. چهارم: آیا توجیه‌گری عمومی نظام‌های مهاجرتی، و حقوق و وظایف عضویت رو به سوی ارزش‌های سیاسی و بنیادهای قانون‌گذاری دارد؟ این بار نیز ترسیم تمایزات سخت‌وتند دشوار خواهد بود - اما به‌وضوح بین نظام‌های مهاجرتی منطبق بر میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی و سازوکارهایی که مهاجرت را از طریق خویشاوندی، منافع اقتصادی، یا پیوندها و میراث تاریخی توجیه می‌کند، تفاوت وجود دارد.

پنجم: رویکرد حقوقی به چندفرهنگی نیمه‌رسمی^{۸۳} در کشور چگونه است؟ به‌ویژه، آیا هم‌سازی در میان باهمستان‌های قومی، مذهبی و فرهنگی وجود دارد؟ به‌عنوان مثال، آیا یک سازوکار اختیارباور^{۸۴} برای آزادی بیان وجود دارد - یا رژیمی که بتوان آن را «شأن‌باور»^{۸۵} نامید، آن‌گونه که در قوانین آلمان و قوانین اروپایی، شأن گروه‌ها و امکان مورد توهین قرار گرفتن آن‌ها به‌روشنی تصریح شده است؟^{۶۵} اگر چنین است، آیا آنچه فرهنگ اکثریت به‌نظر می‌رسد مشمول حمایت خاصی است (به‌گونه‌ای که برای مثال، قانون جزائی ترکیه «توهین به ترک بودن» را قابل مجازات می‌داند)؟^{۶۶} ادعا این نیست که اولی لزوماً رو به سوی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی دارد در حالی که دومی از آن رو برمی‌گرداند؛ بلکه، پرسش از هم‌سازی است، پرسش از این است که رویکردی اختیارباورانه اتخاذ شده یا یک رویکرد شأن‌باور. نهم‌سازی در اینجا - که مطمئناً نمی‌توان به‌راحتی آن را از هم‌خوان کردن ارزش‌ها و

83 de facto

84 libertarian

85 Dignitarian

دومین شکل از حقوق خصوصی که توسط قوانین اتحادیه اروپا به رسمیت شناخته شده است، حریم خصوصی است. ماده ۷ منشور حقوق اساسی اتحادیه اروپا با سامان‌بخشیدن به هرگونه ارتباط نامناسبی که تهدید به تحقیر یا مرگ می‌کند، از شأن افراد محافظت می‌کند.

اهداف سیاسی متفاوت جدا کرد - به جای میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی، به ناسیونالیسم لیبرال (یا حتی غیر لیبرال) اشاره دارد.

ششم: به چه طریق از مهاجران و به‌ویژه متقاضیان شهروندی انتظار می‌رود که با «گذشته‌های بغرنج ملی» - مانند همدستی در هولوکاست یا میراث استعمار نسبتی برقرار سازند؟ آیا از مهاجران خواسته می‌شود که در چنین رویکردهای انتقادی‌ای به گذشته‌ی ملی اکثریت جامعه سهیم شوند؟ یا از آن‌ها خواسته می‌شود سیاست به‌اصطلاح پیشیمانی را در قبال تاریخ‌ها و روایت‌های ملی کشورهای مبدأ خود (یا شاید والدین‌شان) اعمال کنند؟ اشتباه است که تصور کنیم درگیری انتقادی با گذشته‌ی بغرنج کشور میزبان، به این معنا که همه هویت ملی یا پروژه‌ی ملی کشور میزبان را بازنگری کرده و به پیشبرد آن کمک کنند، لزوماً حاکی از ناسیونالیسم لیبرال است، همچنین واقع‌بینانه نیست که فرض بگیریم همه‌ی گذشته‌های بغرنج بی‌شک می‌تواند درس‌های جهان‌شمول در بر داشته باشند، از این‌رو به‌هر نحو باید از خاص‌گردانی‌های ملی به‌طور کلی پرهیز شود. تأکید بر درس‌های جهان‌شمول، در جایی که پذیرفتنی باشد، می‌تواند رو به سوی میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی داشته باشد، همین‌طور رویکرد دربرگیرنده‌ای که بر تاریخ‌های درهم‌تنیده تمرکز داشته باشد. مورد اخیر می‌تواند نشانه‌ی انضمامی قدرتمندی از این باشد که فرهنگ‌های سیاسی در یک فرآیند گشودگی متقابل در حال تبدیل شدن به فرهنگ‌هایی نفوذپذیرترند، به‌همان شیوه‌ای که مدافعان میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی دیرزمانی است خواهان آن‌اند.^{۶۷}

¹ Compare SANFORD LEVINSON, *CONSTITUTIONAL FAITH* (Princeton Univ. Press 1988).

²

نماینده [کنگره] باربارا جردن (دموکرات-تگزاس)، رئیس‌جمهور در صورت تلاش برای براندازی قانون اساسی قابل استیضاح است، سخنرانی در برابر کمیته قضایی مجلس نمایندگان (۲۵ ژوئیه ۱۹۷۴)، available at http://watergate.info/impeachment/74-07-25_barbara-jordan.shtml (last visited Nov. 8, 2007).

³ Patchen Markell, *Making Affect Safe for Democracy? On "Constitutional Patriotism,"* 28 *POL. THEORY* 38 (2000).

⁴ DAVID MILLER, *ON NATIONALITY* (Oxford Univ. Press 1995).

⁵ Compare Andrew Oldenquist, *Loyalties*, 79 J. PHIL. 173 (1980).

⁶ Andrew Oldenquist, *Three Kinds of Nationalism*, 1 CROATIAN J. PHIL. 63, 68.

⁷ Kwame Anthony Appiah, *THE ETHICS OF IDENTITY* 220 (Princeton Univ. Press 2005); and Andrea Baumeister, *Diversity and Unity: The Problem with 'Constitutional Patriotism'*, 6 EUR. J.POL. THEORY 483 (2007).

^۸ البته نظریه‌پردازان انتقادی تمایز او را نمی‌پذیرند.

⁹ Oldenquist, *supra* note 6, at 68.

¹⁰ See, e.g., CHAIM GANS, *THE LIMITS OF NATIONALISM* (Cambridge Univ. Press 2003).

¹¹ JÜRGEN HABERMAS, *BETWEEN FACTS AND NORMS* 500 (MIT Press 1998).

^{۱۲} برای ایده‌ی وابستگی هنجاری،

see RAINER FORST, *TOLERANZ IM KONFLIKT: GESCHICHTE, GEHALT UND GEGENWART EINES UMSTRITTENEN BEGRIFFS [TOLERANCE IN CONFLICT: THE HISTORY, CONTENT AND PRESENT MEANING OF A CONTROVERSIAL CONCEPT]* 48 – 52 (Suhrkamp 2003).

من در این زمینه بسیار مدیون گفتگو با راینر فورست هستم.

¹³ See, e.g., Omid Payrow Shabani, *Constitutional Patriotism as a Model of Postnational Political Association: The Case of the EU*, 32 PHIL. & SOC. CRIT. 699 (2006).

¹⁴ See ALASDAIR MACINTYRE, *IS PATRIOTISM A VIRTUE?* 15 (Univ. Press of Kansas 1984)

(اشاره می‌کند که «آشکار می‌شود که میهن‌پرستی منبع دائمی خطر اخلاقی است»؛ یا

George Kateb, *Is Patriotism a Mistake?*, 67 SOC. RES. 901

(با این ادعا که «میهن‌پرستی ذاتاً به بی‌اعتنایی اخلاقی متمایل است»).

¹⁵ Joxerramon Bengoetxea & Juan Ignacio Ugarte Mendia, *Civil Disobedience as Constitutional Patriotism*, 17 LEGAL STUD. 434 (1997).

¹⁶ Cf. *THE MIGRATION OF CONSTITUTIONAL IDEAS* (Sujit Choudhry ed., Cambridge Univ. Press 2007).

¹⁷ Frank Michelman, *Morality, Identity and "Constitutional Patriotism,"* 14 RATIO JURIS 253 (2001).

¹⁸ *Id.* at 261.

¹⁹ Frank I. Michelman, *Family Quarrel*, in *HABERMAS ON LAW AND DEMOCRACY: CRITICAL EXCHANGES* 320 (Michel Rosenfeld & Andrew Arato eds., Univ. Calif. Press 1998).

²⁰ James Tully, *The Unfreedom of the Moderns in Relation to the Ideals of Constitutional Democracy*, 65

MOD. L. REV. 204 (2002).

²¹ HEINZ KLUG, *CONSTITUTING DEMOCRACY: LAW, GLOBALISM, AND SOUTH AFRICA'S POLITICAL RECONSTRUCTION* (Cambridge Univ. Press 2000).

²² See, e.g., George P. Fletcher, *Constitutional Identity*, 14 CARDOZO L. REV. 737 (1993).

برای برداشتی متفاوت از «فرهنگ قانون اساسی»

see PETER HÄBERLE, *VERFASSUNGSLEHRE ALS KULTURWISSENSCHAFT [CONSTITUTIONAL THEORY AS CULTURAL RESEARCH]* (Duncker & Humblot 1982).

²³ See also Mark Tushnet, *Forms of Judicial Review as Expressions of Constitutional Patriotism*, 22 LAW & PHIL. 353 (2003).

²⁴ See Craig Calhoun, *Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere*, 14 PUB. CULTURE 147 (2002).

«مفهوم قانون اساسی به عنوان چارچوب قانونی ... باید با مفهوم قانون اساسی به‌عنوان ایجاد روابط انضمامی اجتماعی تکمیل شود: پیوندهای تعهدآور متقابل پدیدآمده در کنش‌ها، نهادها، و شیوه‌های کنش عملی مشترک»

Id. at 152.

²⁵

هابرماس برخلاف پافشاری غلوآمیز بر موضع خود، همواره مشخصاً بر این نکته تأکید کرده است، به‌ویژه با توجه به میهن‌دوستی مبتنی بر قانون‌اساسی برای اتحادیه اروپا

See, e.g., JÜRGEN HABERMAS, *BETWEEN FACTS AND NORMS* 500 (MIT Press 1998).

²⁶ JÜRGEN HABERMAS, *THE POSTNATIONAL CONSTELLATION* 74 (Max Pensky trans., Polity 2001).

²⁷ ایده‌ی ترجمه، به افکار اخیر هابرماس پیرامون نقش تجربه‌ی دینی در دولت قانون‌مدار نزدیک‌تر است.

Jürgen Habermas, *Religion in the Public Sphere*, 14 EUR. J. PHIL. 1 (2006)

²⁸

بسیاری از وکلای قانون اساسی که به طور گسترده از کارل اشمیت پیروی می‌کنند، هنوز به این ایده‌آل پایبندند. برای مروری بر این سنت،

see JAN-WERNER MÜLLER, *A DANGEROUS MIND: CARL SCHMITT IN POSTWAR EUROPEAN THOUGHT* (Yale Univ. Press 2003).

²⁹ See, e.g., Albert O. Hirschman, *Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society*, 22 POL. THEORY 203 (1994).

^{۳۰} با این حال، توجه داشته باشید که این تأکید بر کشمکش، به‌طرزی مؤثر با دو ایراد احتمالی دیگر مقابله نمی‌کند: این که قانون‌سالاری ناگزیر دارای میراثی دولتی است و این که نکوهش «پرستش‌بت‌واره‌ی قانون‌اساسی»، براین اساس که تمرکز تنها بر قانون‌سالاری ناپجا است، زیرا بسیاری از روش‌های اعمال قدرت از چارچوب قانون‌مدارانه فرار می‌کنند.

See Neil Walker, *The Idea of Constitutional Pluralism*, 65 MOD. L. REV. 317 (2002).

^{۳۱} Jürgen Habermas, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, in MULTICULTURALISM 107, 135 (Amy Gutman ed., Princeton Univ. Press 1994).

^{۳۲} HABERMAS, supra note 26, at 489

^{۳۳} See, in particular, Thomas McCarthy, *Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions*, in HABERMAS ON LAW AND DEMOCRACY 115, supra note 19; and Richard Bernstein, *The Retrieval of the Democratic Ethos*, in HABERMAS ON LAW AND DEMOCRACY 287.

^{۳۴} See McCarthy, supra note 33.

^{۳۵} Id. 3 at 131.

^{۳۶} Id. at 139.

^{۳۷} See Jürgen Habermas, *Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?*, 29 POL. THEORY 775 (2001).

همان‌طور که هابرماس بیان کرده است، «تعبیر تاریخ قانون‌اساسی به یک فرآیند یادگیری بر این فرض بی‌اهمیت استوار است که نسل‌های بعدی با همان استانداردهای بنیان‌گذاران کار را آغاز خواهند کرد... همه‌ی شرکت‌کنندگان باید بتوانند پروژه را در طول تاریخ یکسان تشخیص دهند و آن را از دیدگاه یکسانی قضاوت کنند.»

See also Günter Frankenberg, *Der lernende Souverän [The Learning Sovereign]*, 35 KRITISCHE JUSTIZ 297 (2002).

^{۳۸} See also Ciaran Cronin, *On the Possibility of a Democratic Constitutional Founding: Habermas and Michelman in Dialogue*, 19 RATIO JURIS 343 (2006).

^{۳۹} برای استدلالی که تداوم «هسته‌های قومی» را در ناسیونالیسم لیبرال نشان می‌دهد،

see Arash Abizadeh, *Liberal Nationalist versus Postnational Social Integration: On the Nation's Ethnocultural Particularity and 'Concreteness'*, 10 NATIONS & NATIONALISM 231 (2004).

^{۴۰} Pauline Kleingeld, *K antian Patriotism*, 29 PHIL. & PUB. AFF. 313 (2000).

^{۴۱} به خصوص که غرور به‌طور کلی ربطی به نمایندگی ندارد. غرور فاقد آن چیزی است که «گرایش‌های کنشی» نامیده می‌شود.

See JON ELSTER, *ALCHEMIES OF THE MIND: RATIONALITY AND THE EMOTIONS* 283 (Cambridge Univ. Press 1999).

^{۴۲} شور همان احساسات نیست، احساسات نیز به‌نوبه‌ی خود با خلق‌و‌خو یکسان نیست. همان‌طور که فیلیپ فیشر در کتابی درخشان نشان داده است، واژگان مدرن احساسات با واژگان «اشتیاقی پر حرارت» که تقریباً ذاتاً ضد اجتماعی‌اند، سرراستانه مخالف است. با این حال، یکی از جالب‌ترین پویایی‌ها در اندرکنش بین شورها این است که یک اشتیاق دیگری را مسدود می‌کند. و کاملاً پذیرفتنی است که گزارشی از میهن‌دوستی مبتنی بر قانون اساسی شامل مفهوم شرم یا حتی خشم باشد تا مانع از بروز دیگر احساسات نامطلوب مانند ترس شود.

See PHILIP FISHER, *THE VEHEMENT PASSIONS* (Princeton Univ. Press 2002).

^{۴۳} ELSTER, *supra* note 41, at 249 – 250.

^{۴۴} Cronin, *supra* note 38, at 19.

^{۴۵} Jürgen Habermas, *Why Europe Needs a Constitution*, *NEW LEFT REV.*, Sept. – Oct. 2001, at 5, 16.

^{۴۶} GEORGE P. FLETCHER, *LOYALTY: AN ESSAY ON THE MORALITY OF RELATIONSHIPS* (Oxford Univ. Press 1993). See also Oldenquist, *supra* note 5, at 71.

^{۴۷}

البته همه آن را این‌گونه نمی‌بینند و برخی استدلال می‌کنند که در واقع وفاداری به افراد فقط نشانه‌ای از پیشامدرن بودن است. به‌عنوان مثال، شاهد مشاهده‌ی مایکل اوکشات باشید که معتقد است در دوران پیشامدرن «اخلاق پیوندهای جمعی ... وفاداری به اصول اخلاقی انتخابی نیست، بلکه به افراد است».

^{۴۸} FLETCHER, *supra* note 46, at 63. But see CARL SCHMITT, *VERFASSUNGSLEHRE [CONSTITUTIONAL THEORY]* (8th ed., Duncker & Humblot 1989) (1928) (theorizing the idea of Verfassungsverrat [constitutional treason]).

^{۴۹} FLETCHER, *supra* note 46, at 64.

^{۵۰} JOSEPH RAZ, *VALUE, RESPECT AND ATTACHMENT* 16 (Cambridge Univ. Press 2001).

^{۵۱} *Id.* at 20.

^{۵۲} درباره‌ی ویژگی‌های هنجاری دولت بنگرید به

Mathias Risse, *What to Say about the State*, 32 *SOC. THEORY & PRAC.* 671 (2006).

^{۵۳} Frank I. Michelman, *Integrity-Anxiety?*, in *AMERICAN EXCEPTIONALISM AND HUMAN RIGHTS* 241 (Michael Ignatieff ed., Princeton Univ. Press 2005).

⁵⁴ See JEREMY RABKIN, *DEMOCRACY WITHOUT NATIONS?* (Princeton Univ. Press 2005).

⁵⁵ See also Thomas Nagel, *The Problem of Global Justice*, 33 P HIL. & PUB. AFF. 113 (2005).

⁵⁶ Bernard Yack, *The Myth of the Civic Nation*, 10 CRIT. REV. 193 (1996).

⁵⁷ ROGERS BRUBAKER, *ETHNICITY WITHOUT GROUPS* 5 (Harvard Univ. Press 2004).

⁵⁸ Dora Kostakopoulou, *Thick, Thin and Thinner Patriotisms: Is This All There Is?*, 26 OXFORD J. LEGAL STUD. 73 (2006).

⁵⁹ Dieter Grimm, *Integration by Constitution*, 3 INT'L J. CONST. L. (I • CON) 196 (2005).

۶۰ ایجاد دوفاکتوی «Conseil français du culte musulman» توسط دولت فرانسه و مؤسسه‌ی «Islamkonferenzen» که توسط وزارت کشور آلمان راه‌اندازی شد را در نظر آورید. ممکن است کسانی مدعی باشند که اینها تلاش‌های ناامیدانه‌ای برای پاسخ به چالش‌های تنوع فرهنگی با ابزار مشارکت‌گرایی به سبک قدیمی اروپایی هستند. با این حال، واکنش از درون جوامع مسلمان فرانسه و آلمان بسیار مساعدتر از آن بوده است که به‌سادگی این تلاش‌ها را به‌عنوان تلاش‌های خام دولت برای وادار کردن جامعه به دیدپذیرشدن، نادیده گرفت. برای بحث‌های ظریف در مورد اقتباس‌های متعدد، مورد مناقشه، اما اغلب به سختی قابل‌تمایز از جمهوری‌خواهی فرانسه، بنگرید به

OLIVIER ROY, *LA LAÏCITÉ FACE À L'ISLAM [SECTULARISM CONFRONTS ISLAM]* (Stock 2005); PATRICK WEIL, *LA RÉPUBLIQUE ET SA DIVERSITÉ [THE REPUBLIC AND ITS DIVERSITY]* (Seuil 2005); *LES CODES DE LA DIFFÉRENCE [THE CODES OF DIFFERENCE]* (Riva Kastoryano ed., Sciences Po 2005); and Cécile Laborde, *Secular Philosophy and Muslim Headscarves in Schools*, 13 J. POL. PHIL. 305 (2005).

⁶¹ BRUBAKER, *supra* note 57, at 116 – 131.

⁶² CHRISTIAN JOPPKE, *SELECTING BY ORIGIN: ETHNIC MIGRATION IN THE LIBERAL STATE* (Harvard Univ. Press 2005).

⁶³

شواهدی تجربی وجود دارند که نشان می‌دهد، در اروپای امروزی، اعضای فرهنگ‌های اکثریت آن‌قدرها هم نسبت به شیوه‌های زندگی مسلمانان ناروادار نیستند، بلکه نگران وفاداری سیاسی آن‌ها به کشوراند. این‌که چه نوع «آزمون‌های وفاداری» - در صورت وجود - مشروع‌اند، سؤالی است که از محدوده این مقاله خارج است.

Compare PAUL M. SNIDERMAN & LOUK HAGENDOORN, *WHEN WAYS OF LIFE COLLIDE : MULTICULTURALISM AND ITS DISCONTENTS IN THE NETHERLANDS* (Princeton Univ. Press 2007).

^{۶۴} شاید نمونه‌ی کمتر مورد توجه قرار گرفته‌ی دانمارک به عنوان یک جهانی‌گرویی آغشته به ویژگی‌گرایی ملی و مذهبی،

see Per Mouritsen, The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture , in MULTICULTURALISM, MUSLIMS AND CITIZENSHIP: A EUROPEAN APPROACH 72 (Tariq Modood et al. eds., Routledge 2006).

^{۶۵}James Q. Whitman, The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty, 113 YALE L. J. 1151 (2004).

^{۶۶}Türk Ceza Kanunu, art. 301 (Turk.), a available at <http://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k5237.html> .

^{۶۷}Jean-MARCFERRY , LA QUESTION DE L ' ÉTAT EUROPÉEN [THE QUESTION OF T HE EUROPEAN STATE] (Gallimard 2000).