

ผู้อื่น การคิดเข้าข้างตัวเองและอื่นๆ ที่คล้ายกัน ดังนั้น เพื่อเป็นหลักประกันว่ากระบวนการดังกล่าวจะมีเสถียรภาพและความเข้มแข็งอย่างไม่เสื่อมถอย จำเป็นต้องมีโครงสร้างพื้นฐานบางอย่างมารองรับด้วย เช่น สถาบันทางการเมืองหรือรัฐธรรมนูญ ซึ่งอาจเปิดโอกาสให้ง่ายต่อการชักนำการครอบงำรูปแบบใดรูปแบบหนึ่งกลับเข้ามาสู่กระบวนการอีกครั้ง ในความเป็นจริง สภาวะกลืนไม่เข้าคายไม่ออกเกี่ยวกับพฤติกรรมมนุษย์ในระดับการเมืองคือปัญหาเรื้อรังที่เราต้องเผชิญต่อไปไม่มีวันจบ คำถามจึงอยู่ที่ว่า ทำอย่างไรเราจึงจะมีหลักประกันได้ว่า ขณะที่พฤติกรรมของเราถูกตีกรอบด้วยกฎเกณฑ์ ซึ่งในแง่หนึ่งคุ้มครองเราจากพฤติกรรมที่ไร้เหตุผลหรือผิดจริยธรรมของผู้อื่น เราจะแน่ใจได้อย่างไรว่ากฎเกณฑ์เหล่านี้จะไม่ย้อนกลับมาจองจำเราเหมือนกรงขังที่เราไม่อาจหลบหนีออกไปได้ แม้ในเวลาที่เรามีเหตุผลที่ดีที่จะทำเช่นนั้นก็ตาม?⁴²

3

ข้าพเจ้าเชื่อว่าสิ่งหนึ่งที่เห็นได้ชัดจากทฤษฎีของฮาเบอร์มาสคือ การปรึกษาหารือทางการเมืองอย่างมีเหตุมีผลมี สิ่ง ที่ทำให้ทฤษฎีนี้มีเหตุมีผล⁴³ การเมืองเกี่ยวกับการตัดสินใจในเรื่องที่มีเนื้อหาสาระสำคัญๆ และด้วยเหตุนี้จึงมีลักษณะเป็นเครื่องมือเพื่อใช้บรรลุถึงบางสิ่งบางอย่าง จริงอยู่ ความคิดเรื่องการเมืองในฐานะเครื่องมืออาจถูกมองในความหมายที่แคบลงไปกว่านั้น โดยมีนัยว่ากระบวนการทางการเมืองคือ กระบวนการที่บุคคลมุ่งแสวงหาผลประโยชน์ที่ตอบสนองเฉพาะความเห็นแก่ตัวของตน แต่ถ้าเข้าใจในความหมายที่กว้างกว่านั้น การมองว่าการเมืองมีฐานะเป็นเครื่องมือมีนัยเพียงแค่ว่า การกระทำทางการเมืองมีความหมายเบื้องต้นคือ เป็นเครื่องมือสำหรับบรรลุเป้าหมายที่ไม่ได้มีลักษณะเป็นการเมืองและมีความหมายรองลงมาคือ เป็นเป้าหมายโดยตัวของมันเอง ในส่วนนี้ ข้าพเจ้าจะพิจารณาทฤษฎีกลุ่มหนึ่งที่เสนอให้สลบลำดับความสำคัญที่เพิ่งกล่าวไปใหม่ และให้มองว่าเป้าหมายหลักของการเมืองคือการให้การศึกษาอบรม หรือ ผลกระทบที่เป็นประโยชน์ด้านอื่นๆ แก่ผู้มีส่วนร่วมทางการเมือง และข้าพเจ้าจะพยายามแสดงให้เห็นว่า ทักษะเช่นนี้มีแนวโน้มที่จะขาดความสอดคล้องภายใน หรือถึงขั้นที่ให้เหตุผลเป็นการหักล้างตัวเอง (self-defeating) เนื่องจากผลดีที่ได้รับจากการมีส่วนร่วมคือผลพลอยได้ของกิจกรรมทางการเมือง และเป็นเพียงผลพลอยได้โดยจำเป็นและไม่อาจเป็นสิ่งอื่นนอกเหนือไปจากนั้นได้ ในแง่ที่ว่า ความพยายามใดก็ตามที่จะเปลี่ยนผลดีเหล่านี้ให้เป็นเป้าหมายหลักของกิจกรรมทางการเมือง จะทำให้ผลดีนั้นมลายหายไป⁴⁴ การเข้าร่วมในงานทาง

⁴² โปรดดูเปรียบเทียบกับ G. Ainslie 'A behavioral economic approach to the defense mechanisms', *Social Science Information*, 1982, 21: 735-80. และ Elster (1979, Chap. II.9).

⁴³ Habermas (1982) ส่วนใหญ่พูดถึงเรื่องกฎสำหรับการกระทำ (action) ไม่ใช่การประเมินผลสถานการณ์ (states of affairs)

⁴⁴ โปรดดูเปรียบเทียบกับ J. Elster *Explaining Technical Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983, Chap.III). สำหรับการอภิปรายแนวคิดที่ว่าสภาวะทางจิตวิทยาหรือสภาวะทางสังคมบางประการเป็นเพียงผลพลอยได้ของการกระทำที่เกิดขึ้นเพื่อบรรลุวัตถุประสงค์อื่นๆ

การเมืองอาจเป็นสิ่งที่ให้ความพึงพอใจอย่างสูงแก่บุคคล แต่มีเงื่อนไขว่างานนั้นต้องถูกนิยามด้วยวัตถุประสงค์อื่นที่สำคัญและจริงจังกว่าลำพังการได้มาซึ่งความพอใจดังกล่าว และหากเงื่อนไขนี้ไม่ได้รับการตอบสนอง เรา ก็จะเหลืออยู่แค่ทัศนะเรื่องการเมืองที่ตั้งอยู่บนความหลงตัวเองล้วนๆ ซึ่งก็สอดคล้องกันดีกับขบวนการสร้างจิตสำนึกหลายขบวนการที่เราคุ้นเคยกันนับตั้งแต่ทศวรรษที่แล้วเป็นต้นมา

อย่างไรก็ตาม สิ่งที่ข้าพเจ้าให้ความสนใจคือทฤษฎีการเมือง ไม่ใช่การเคลื่อนไหวทางการเมือง ข้าพเจ้าจะแสดงให้เห็นว่า การอ้างเหตุผลสนับสนุนรัฐธรรมนูญและสถาบันทางการเมืองบางชนิดเป็นการให้เหตุผลที่หักล้างตัวเอง เนื่องจากนำผลกระทบที่โดยเนื้อแท้แล้วเป็นเพียงผลพลอยได้มาใช้เป็นเหตุผลหลักในการสนับสนุนรูปแบบการจัดแจงทางสังคม ในประเด็นนี้จำเป็นต้องแยกแยะให้เห็นถึงความแตกต่างที่สำคัญในเบื้องต้น ระหว่างภารกิจในการให้เหตุผลสนับสนุนล่วงหน้าแก่ระบอบการเมืองการปกครอง (ex ante) กับภารกิจของการประเมินค่าระบอบการเมืองการปกครองแบบย้อนหลัง (ex post) และจากระยะห่าง สิ่งที่ข้าพเจ้าจะอ้างต่อไปคือ เมื่อทอคเคอวิลล์ (Tocqueville)* ประเมินระบอบประชาธิปไตยในสหรัฐอเมริกา เขายกย่องระบอบดังกล่าวจากผลดีที่เกิดขึ้นซึ่งที่จริงคือผลพลอยได้เพียงแต่ในกรณีของทอคเคอวิลล์ การทำเช่นนี้มีเหตุผลที่ยอมรับได้ เมื่อพิจารณาว่าเขากำลังใช้ทัศนคติเชิงวิเคราะห์ในการประเมินสถานการณ์ย้อนหลังเมื่อผลลัพธ์ได้เกิดขึ้นแล้ว ทั้งยังกระทำจากจุดยืนที่อยู่ห่างจากระบบที่เขา กำลังตรวจสอบ แต่เมื่อเราใช้เหตุผลแบบเดียวกันกับทอคเคอวิลล์ในการสนับสนุนระบอบหนึ่งก่อนหน้าที่ผลลัพธ์ต่างๆ จะเผยตัวออกมา เช่น ในการพิจารณารืออย่างเป็นทางการในฐานะนั้น ความไม่สอดคล้องของเหตุผลจะปรากฏให้เห็นในทันที แม้แต่ผู้ให้กำเนิดรัฐธรรมนูญของสหรัฐอเมริกาเอง ถึงคนเหล่านี้อาจเชื่ออยู่ในใจอย่างลับๆ ถึงผลข้างเคียงดังกล่าว แต่ไม่มีใครที่สามารถนำผลดีเหล่านั้นมาใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนรัฐธรรมนูญที่สอดคล้องในตัวเองต่อหน้าสาธารณะได้เลย

ค่านั้เสนอสิ่งที่เรียกว่า หลักการอุตรภาพสำหรับความถูกต้องในระดับสาธารณะ ซึ่งกล่าวว่า “การกระทำทุกการกระทำที่ส่งผลกระทบต่อสิทธิของมนุษย์ผู้อื่นเป็นสิ่งผิด ถ้ากฎที่กำหนดการกระทำนั้นไม่อาจเข้ากันได้กับการประกาศให้การกระทำเหล่านั้นเป็นสาธารณะ”⁴⁵ แต่เนื่องจากภาพที่ค่านั้บรรยายไว้เกี่ยวกับหลักการดังกล่าวค่อนข้างคลุมเครือ ข้าพเจ้าจึงจะหันไปใช้หลักการที่เสนอโดยจอห์น รอลส์ (John Rawls) แทน รอลส์เสนอให้ใช้เงื่อนไขของการเป็นสาธารณะที่มีลักษณะคล้ายๆ กันเป็นเครื่องกีดขวางไม่ให้บุคคลในสถานการณ์แรกเริ่ม (original position) เลือกกระทำสิ่งที่อาจผิดศีลธรรม⁴⁶ นอกจากนี้ รอลส์อ้างว่าเงื่อนไขนี้มีแนวโน้มสนับสนุนความเข้าใจเรื่องความยุติธรรมในแบบของเขา

* Alexis de Tocqueville (1805-1859) เป็นชาวฝรั่งเศส ได้รับการศึกษาด้านกฎหมาย เดินทางไปประเทศสหรัฐอเมริกาเมื่อ ค.ศ. 1831 เพื่อศึกษาระบบการเมืองของอเมริกา จากการศึกษาครั้งนั้น ทอคเคอวิลล์ได้นำมาเขียนเป็นหนังสือชื่อ *Democracy in America* ตีพิมพ์เมื่อปี ค.ศ. 1835

⁴⁵ I. Kant *Perpetual Peace* in H. Reiss (ed.) *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1795), p.126.

⁴⁶ J. Rawls *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971) p. 133.

มากกว่าความเข้าใจแบบประโยชน์นิยม (utilitarianism)⁴⁷ การอ้างเหตุผลของเขาเป็นดังนี้ หากหลักความยุติธรรมของฝ่ายหลังถูกยอมรับอย่างเปิดเผย หลักเหล่านี้ย่อมมีนัยถึงการสูญเสียความนับถือตัวเองบางส่วน เนื่องจากบุคคลจะอดรู้สึกไม่ได้ว่า ตนไม่ได้รับการปฏิบัติในฐานะเป้าหมายในตัวเอง ซึ่งหากตัวแปรที่เกี่ยวข้องทั้งหมดไม่แตกต่างกันแล้ว นี้อย่อมหมายถึงอรรถประโยชน์โดยเฉลี่ยที่จะลดลงด้วย ดังนั้นอาจเข้าใจได้ว่า การยอมรับหลักความยุติธรรมสองข้อที่รอลส์เสนอขึ้นอย่างเป็นทางการนั้น จะก่อให้เกิดอรรถประโยชน์โดยเฉลี่ยที่สูงกว่าการยอมรับหลักความยุติธรรมแบบประโยชน์นิยม แม้จะต่ำกว่าอรรถประโยชน์โดยเฉลี่ยจากการยอมรับหลักแบบอรรถประโยชน์นิยมที่มีลักษณะปิดลับและเป็นการสั่งการลงมาจากเบื้องบนก็ตามที ทว่าความเป็นไปได้ของประการหลังก็ถูกตัดทิ้งไปด้วยเงื่อนไขของสิ่งกีดขวางเรื่องความเป็นสาธารณะของรอลส์อยู่ดี ดังนั้น ผู้สนับสนุนแนวความคิดแบบประโยชน์นิยมจึงไม่สามารถสนับสนุนหลักความยุติธรรมสองข้อของรอลส์ได้จากเหตุผลแบบประโยชน์นิยม แม้เขาอาจเห็นดีเห็นงามด้วยกับหลักความยุติธรรมเหล่านั้นจากจุดยืนดังกล่าวก็ตาม ข้อเท็จจริงที่ว่าหลักความยุติธรรมสองข้อนี้ก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สูงสุดจะเป็นแค่ผลพลอยได้เท่านั้น ซึ่งหากหลักเหล่านี้ถูกเลือกด้วยเหตุผลที่ว่ามันก่อให้เกิดอรรถประโยชน์สูงสุด หลักที่ว่าก็จะไม่เป็นเช่นนั้นอีกต่อไป ดังนั้น แนวคิดแบบประโยชน์นิยมจึงมีการอ้างเหตุผลที่หักล้างตัวเองในความหมายที่ด้านทวิจารณไว้คือ “[ทัศนะนี้] จำเป็นต้องขาดลักษณะที่เปิดเผย”⁴⁸ (openness)

ดีเรค พาร์ฟิต (Derek Parfit) พิจารณาข้อโต้แย้งคล้ายๆ กันต่อทัศนะแบบผลลัพธ์นิยมที่เน้นการกระทำ (act consequentialism) และได้ให้ข้อเสนอไว้ว่าควรตอบข้อโต้แย้งนี้อย่างไร

สิ่งนี้ให้จุดมุ่งหมายร่วมกันประการหนึ่งแก่ทุกคนนั่นคือ ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดที่เป็นไปได้ หากเราพยายามที่จะบรรลุสิ่งนี้ เราก็มักจะล้มเหลว และแม้ในยามที่เราประสบความสำเร็จ ความจริงที่ว่าเรามีความโน้มเอียงที่จะพยายามก็อาจทำให้ผลที่ได้รับแย่งลง ด้วยเหตุนี้ ผลลัพธ์นิยมที่เน้นการกระทำจึงมีลักษณะที่หักล้างตัวเองโดยอ้อมๆ แต่สิ่งนี้แสดงให้เห็นอะไร? พวกผลลัพธ์นิยม [consequentialist] อาจกล่าวว่า “มันแสดงให้เห็นว่า ผลลัพธ์นิยมที่เน้นการกระทำควรเป็นเพียงส่วนหนึ่งของทฤษฎีทางศีลธรรมของเราเท่านั้น มันควรเป็นส่วนหนึ่งของทฤษฎีที่ครอบคลุมเฉพาะการกระทำที่ประสบความสำเร็จ เมื่อเราแน่ใจแล้วว่าจะประสบความสำเร็จ เราก็คควรมุ่งเป้าหมายคือ ผลลัพธ์ที่ดีที่สุดที่เป็นไปได้ ขณะที่ทฤษฎีในภาพรวมที่เรายึดถือควรเป็นเช่นนี้คือ เราควรมีจุดมุ่งหมายและความโน้มเอียงที่เมื่อมีแล้วจะช่วยให้ผลลัพธ์ที่

⁴⁷ Rawls A *Theory of Justice*, pp. 177ff, esp. 181.

⁴⁸ Williams 'Critique of Utilitarianism', p.123.

ออกมาเป็นสิ่งที่ดีที่สุดในที่สุดที่สามารถเป็นไปได้ ทัศนคติในภาคที่กว้างกว่าเช่นนี้จะไม่
หักล้างตัวเอง ดังนั้นเราจึงสามารถตอบข้อโต้แย้งดังกล่าวได้”⁴⁹

ถึงกระนั้น คำว่า “ควร” ที่ปรากฏในประโยคก่อนสุดท้ายยังมีความหมายที่กำกวม เนื่องจากยังไม่ชัดเจนว่าคำแนะนำที่เราได้รับคืออะไรแน่ ระหว่างมันเป็นเรื่องดีที่จะมีจุดมุ่งหมายและความโน้มเอียงบางชนิด หรือ เราควรมุ่งมั่นที่จะมีจุดมุ่งหมายและความโน้มเอียงเหล่านี้ หากคำตอบเป็นแบบหลังก็จะเกิดปัญหาขึ้นทันทีว่า การมีจุดมุ่งหมายและความโน้มเอียงบางชนิด เช่น การเป็นบุคคลบางประเภทนั้นเป็นแค่เรื่องของผลพลอยได้ เมื่อความมีเหตุผลเชิงเครื่องมือ (instrumental rationality) กลายเป็นสิ่งที่หักล้างตัวเอง เราย่อมไม่สามารถตัดสินใจโดยใช้เหตุผลเชิงเครื่องมือเพื่อที่จะทั้งการใช้เหตุผลลักษณะนี้เช่นเดียวกับที่เราไม่สามารถนอนหลับโดยตัดสินใจที่จะไม่พยายามนอนหลับ ถึงแม้ว่าการทำตัวให้เป็นธรรมชาติอาจมีคุณค่ามากจากเหตุผลแบบประโยชน์นิยม “แต่ท่านไม่สามารถมีคุณสมบัติชนิดนี้ได้อย่างแท้จริง พร้อมกับยังยืนยันให้ตัวท่านเองมั่นใจว่า แม้การกระทำของท่านจะเป็นอิสระ เกิดจากความคิดสร้างสรรค์ และไม่เกิดจากคิดคำนวณเพื่อหวังผลประโยชน์เลย แล้วสิ่งนั้นจะต้องนำไปสู่สิ่งที่ดีที่สุดในเวลาเดียวกัน”⁵⁰

ทอคเคอวิลล์เองก็เสนอสิ่งที่ราวกับเป็นปฏิทรรศน์ ว่าระบอบประชาธิปไตยเป็นระบอบที่มีความเหมาะสมน้อยกว่าสำหรับการจัดการกับการวางแผนระยะยาวหากเทียบกับระบอบอภิชนาธิปไตย แต่เมื่อพิจารณาที่ผลในระยะยาวแล้ว ประชาธิปไตยกลับเป็นระบอบที่เหนือกว่า อย่างไรก็ตาม ปฏิทรรศน์นี้จะสลายหายไปเมื่อเรามองเห็นว่า ข้อความแรกเกี่ยวข้องกับเวลาในระดับของผู้กระทำ คือเป็นเวลาขณะกระทำ ส่วนข้อความที่สองเกี่ยวข้องกับเวลาในระดับของผู้สังเกตการณ์ ในแง่หนึ่ง “ระบอบประชาธิปไตยพบว่าการประสานงานเชื่อมโยงรายละเอียดของภารกิจอันยิ่งใหญ่เข้าด้วยกัน และการยึดมั่นกับแผนการบางแผนการและดำเนินการตามแผนนั้นจนสำเร็จลุล่วงไปด้วยความมุ่งมั่นแม้ยามที่เผชิญกับอุปสรรคเป็นเรื่องที่ยากลำบาก ประชาธิปไตยมีขีดความสามารถต่ำในการเชื่อมโยงมาตรการต่างๆ เข้าด้วยกันอย่างลึบๆ และรอคอยผลที่จะตามมาอย่างอดทน”⁵¹ ในอีกแง่หนึ่ง “ในระยะยาว รัฐบาลในระบอบประชาธิปไตยสามารถเพิ่มพลังที่แท้จริงให้แก่สังคม แม้มันไม่สามารถรวบรวมพลังเหล่านั้นเข้าด้วยกันได้ทีจุดใดจุดหนึ่ง และ ณ เวลาใดเวลาหนึ่งก็ตาม โดยพลังที่ว่ามันมีขนาดใหญ่โตมหึมาเทียบได้กับพลังที่รัฐบาลอภิชนาธิปไตยสามารถเรียกใช้ได้ทีเดียว”⁵² ความคิดเห็นประการหลังนี้ยังได้ถูกขยายความเพิ่มเติมไว้โดยทอคเคอวิลล์ในย่อหน้าหนึ่งจากบทที่ชื่อว่า “ข้อโต้แย้งที่แท้จริงที่สังคมอเมริกันได้รับจากรัฐบาลที่เป็นประชาธิปไตย”

⁴⁹ D. Parfit, ‘Prudence, morality and the prisoner’s dilemma’, *Proceedings of the British Academy* (Oxford: Oxford University Press, 1981) p. 554.

⁵⁰ William, p.131. และใน Elster (*Sour Grapes*, Chap. II.3).

⁵¹ A. Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Anchor Books, 1969) p. 229

⁵² Tocqueville, p. 224.

ความตื่นตัวที่ถูกปลูกฝังขึ้นใหม่อย่างสม่ำเสมอ ซึ่งรัฐบาลแบบประชาธิปไตยนำเข้ามาสู่ชีวิตทางการเมืองได้ถูกถ่ายทอดต่อไปยังประชาสังคม (civil society) บางที หากเรานำทุกสิ่งเข้ามาพิจารณาอย่างครบถ้วนแล้ว สิ่งนี้อาจเป็นคุณประโยชน์ที่ยิ่งใหญ่ที่สุดของรัฐบาลที่เป็นประชาธิปไตย และข้าพเจ้ายกย่องความตื่นตัวนี้ก็เพราะมันก่อให้เกิดผลลัพธ์ในขั้นต่อไป มากกว่าผลที่เกิดในเบื้องต้น สิ่งหนึ่งที่เรากำลังยอมรับโดยไม่อาจโต้แย้งก็คือ ประชาชนมักจัดการกิจการของสาธารณะได้แย่มาก แต่ความสนใจและความห่วงใยของพวกเขาต่อสิ่งนี้เองที่จะส่งผลให้พวกเขามีวิธีคิดจิตใจที่กว้างขวางขึ้น และสละตนมิเกรงกลัวจากความน่าเบื่อหน่ายของภารกิจประจำวันของพวกเขาทิ้งไป...ประชาธิปไตยไม่ได้มอบรัฐบาลที่มีทักษะเชี่ยวชาญที่สุดให้กับผู้คน แต่มันก็สามารถทำในสิ่งที่แม้แต่รัฐบาลที่มีทักษะเชี่ยวชาญที่สุดก็ยังไม่ได้นั่นคือ ผลักดันให้กิจกรรมที่ไม่หยุดนิ่ง พลันอำนาจอันมหาศาลเหลือประมาณ และเร็วแรงเหลือเฟือที่ไม่อาจพบได้ที่อื่นอีก แพร่กระจายไปทั่วทั้งองค์การของสังคม แม้สถานการณ์ที่เป็นอยู่อาจไม่เอื้ออำนวย แต่พลังเหล่านี้ก็ยังสามารสร้างให้เกิดสิ่งมหัศจรรย์ขึ้นได้ และนี่เองคือข้อได้เปรียบที่แท้จริง⁵³

กล่าวอีกนัยหนึ่ง ข้อได้เปรียบต่างๆ ของประชาธิปไตยส่วนใหญ่มักเป็นผลพลอยได้อย่างจำเป็น จุดมุ่งหมายของประชาธิปไตยที่ได้ประกาศไว้อย่างชัดเจนคือ การเป็นระบบของการปกครองที่ดี แต่ทอคเควิลล์อ้างว่า ถ้ามองในแง่นี้ คือในฐานะกลไกสำหรับตัดสินใจล้วนๆ ประชาธิปไตยด้อยกว่าอภิชนาธิปไตย แต่ถึงกระนั้น กิจกรรมของการปกครองแบบประชาธิปไตยกลับมีผลพลอยได้คือ ก่อให้เกิดพลังงานบางชนิดและความไม่หยุดนิ่งที่เป็นผลดีแก่อุตสาหกรรมและสร้างความรุ่งเรืองแก่ประเทศ ถ้าเรายอมรับไว้ก่อนว่าข้อสังเกตนี้ถูกต้อง มันสามารถใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนในที่สาธารณะสำหรับการนำระบอบประชาธิปไตยเข้าสู่ประเทศใหม่ประเทศหนึ่งซึ่งไม่เคยมีประชาธิปไตยมาก่อนเลยได้หรือไม่? คำถามนี้มีคำตอบที่ซับซ้อนมากกว่าที่เราอาจคิดไว้ เมื่อพิจารณาจากที่ข้าพเจ้าได้กล่าวมาจนถึงบัดนี้ เนื่องจากคุณสมบัติเรื่องการตัดสินใจไม่ใช่ข้อพิจารณาเดียวที่เกี่ยวข้องกับการเลือกสรรระบบการเมือง เหตุผลเรื่อง ความยุติธรรม อาจเป็นปัจจัยชี้ขาดอีกประการหนึ่งได้เช่นเดียวกัน แต่ถึงกระนั้น ข้อสรุปที่ตามมาต่อไปนี้น่าจะดูเหมือนเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ กล่าวคือ หากระบบไม่มีข้อได้เปรียบอื่นภายในตัวเองในแง่ของความยุติธรรมหรือประสิทธิภาพแล้ว เราย่อมไม่สามารถอ้างผลข้างเคียงที่จะตามมาเมื่อระบบดังกล่าวถูกนำไปใช้เพื่อสนับสนุนระบบในการอภิปรายสาธารณะได้อย่างสอดคล้องในตัวเอง จึงจำเป็นต้องมีจุดประสงค์บางประการอยู่ในระบอบประชาธิปไตย และเมื่อคนถูกกระตุ้นโดยข้อได้เปรียบที่

⁵³ Tocqueville, pp. 243-4.

แฝงอยู่ให้กระโจนเข้าสู่ระบบแล้วเท่านั้น ผลประโยชน์อื่นจึงจะค่อยเกิดขึ้นตามมา ทว่า ผลประโยชน์อย่างหลังโดยตัวของมันเองไม่สามารถเป็นพลังกระตุ้นในตอนเริ่มต้นได้ หากว่าวิธีการแบบประชาธิปไตยโดยถูกนำไปใช้ในสังคมหนึ่งเพียงเพราะเหตุผลเรื่องผลข้างเคียงที่มันจะก่อให้เกิดขึ้นต่อความเจริญเติบโตของเศรษฐกิจ และไม่มีใครศรัทธาต่อระบอบดังกล่าวจากเหตุผลอื่นอีกแล้ว ประชาธิปไตยก็ไม่น่าจะก่อให้เกิดผลที่ปรารถนาเหล่านั้นขึ้นมาได้

อย่างไรก็ตาม ทอคเคอวิลล์ไม่ได้อ้างว่า กิจกรรมทางการเมืองคือสิ่งที่เป้าหมายในตัวเอง เหตุผลที่เขาใช้สนับสนุนประชาธิปไตยพบได้จากผลลัพธ์ที่ตามมา แม้จะไม่ใช่ว่าผลที่ตั้งใจไว้ของระบอบนี้ก็ตาม ซึ่งก็เป็นความเชื่อเดียวกับทัศนะที่มองประชาธิปไตยในฐานะเครื่องมือ แต่ที่ตรงประเด็นยิ่งกว่าคือการอ้างเหตุผลที่ทอคเคอวิลล์ใช้สนับสนุนระบบลูกขุนที่ว่า “ข้าพเจ้าไม่ทราบว่าลูกขุนคนหนึ่งจะเป็นประโยชน์สำหรับตัวคุณหรือไม่ แต่ข้าพเจ้าแน่ใจว่ามันเป็นสิ่งที่ดียิ่งสำหรับผู้ที่ต้องทำการตัดสินใจ ข้าพเจ้ามองว่าสิ่งนี้คือหนทางหนึ่งที่มีประสิทธิภาพที่สุด ที่สังคมสามารถทำได้ ในการให้การศึกษาอบรมแก่ประชาชน”⁵⁴ นี่ก็ถือว่าเป็นทัศนะเชิงเครื่องมือแบบหนึ่ง เพียงแต่ช่องว่างระหว่างวิธีการกับเป้าหมายดูจะแคบลงบ้าง ทอคเคอวิลล์ไม่เคยอ้างว่าผลดีของประชาธิปไตยคือทำให้นักการเมืองมีจรรยาบรรณ และกล่าวเพียงว่ามันนำไปสู่ความมีจรรยาบรรณของทั้งสังคม ในทางตรงกันข้าม เหตุผลสนับสนุนระบบลูกขุนพบได้จากผลลัพธ์ที่เกิดขึ้นกับตัวของบุคคลที่ทำหน้าที่เป็นลูกขุนเอง และเหนือสิ่งอื่นใดคือผลกระทบเหล่านั้นจะถูกทำลาย หากผู้ที่เป็นลูกขุนเชื่อว่า เป้าหมายหลักของกระบวนการทั้งหมดนั้นอยู่ที่ผลดีในการปลูกจิตสำนึกสาธารณะของพลเมืองให้แก่พวกตนเป็นสำคัญ

จอห์น สจ๊วต มิลล์ไม่เพียงยกย่องแต่ยังสนับสนุนระบอบประชาธิปไตย โดยอ้างผลกระทบในแง่ของการศึกษาที่ระบอบดังกล่าวให้แก่ผู้ที่มีส่วนร่วม ในบริบทของการอภิปรายชิ้นนี้ มิลล์จัดอยู่ในฝ่ายของผู้คัดค้านทัศนะว่าด้วยการเมืองเชิงเครื่องมือล้วนๆ แบบที่บิดาของเขาคือ เจมส์ มิลล์ (James Mill) ได้เสนอไว้⁵⁵ และขณะเดียวกันก็ถือได้ว่าเป็นบิดาของทฤษฎีประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม⁵⁶ ในทฤษฎีของเขา ช่องว่างระหว่างวิธีการและเป้าหมายยิ่งแคบมากขึ้น เนื่องจากมิลล์ไม่ได้มองกิจกรรมทางการเมืองว่ามีฐานะเป็นเครื่องมือเพื่อการพัฒนาตนเองเท่านั้น แต่ยังมีฐานะเป็นแหล่งที่มาของความพึงพอใจ และดังนั้นจึงเป็นสิ่งที่ดีในตัวของมันเอง ดังที่อัลเบิร์ต เฮิร์ชแมน (Albert Hirschman) ตั้งข้อสังเกตไว้ว่า การมองเช่นนี้มีนัยว่า “ผลดีของการกระทำร่วมกันที่เกิดกับบุคคลนั้น ไม่ถือว่าเป็นความ

⁵⁴ Tocqueville, p. 275.

⁵⁵ โปรดดูเปรียบเทียบกับ A. Ryan 'Two concepts of politics and democracy: James and John Stuart Mill', in M. Fleisher (ed.) *Machiavelli and the Nature of Political Thought* (London: Croom Helm, 1972) ซึ่งสอดคล้องบางส่วนกับการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างทฤษฎีแรกและทฤษฎีที่สองที่ข้าพเจ้าอภิปรายในที่นี้ และสอดคล้องในอีกบางส่วนกับการแบ่งแยกความแตกต่างระหว่างทฤษฎีแรกและทฤษฎีที่สาม เนื่องจากเขาไม่ได้แยกความเข้าใจการเมืองว่าเป็นเรื่องสาธารณะ (public conception of politics) ออกจากความเข้าใจการเมืองในลักษณะที่ไม่ใช่เชิงเครื่องมือ (non-instrumental conception) ออกจากกันไว้อย่างชัดเจน

⁵⁶ C. Pateman *Participation and Democratic Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970) p. 29.

แตกต่างระหว่างผลลัพธ์ที่คาดหวังไว้กับความพยายามที่ได้ลงแรงไป หากแต่คือผลรวมของทั้งสองปัจจัยนี้⁵⁷ แต่กระนั้น การถ่ายทอดทัศนะของมิลล์ออกมาเป็นคำกล่าวเช่นนี้ยังชี้ให้เห็นถึงความยุ่งยากข้อหนึ่งที่ว่า เป็นความจริงหรือที่การมีส่วนร่วมจะก่อให้เกิดผลดีได้ แม้ในยามที่ผลลัพธ์ที่คาดหวังไว้มีค่าเป็นศูนย์ ตามที่สูตรสำเร็จของเฮลล์ชแมนเสนอไว้? ไม่เป็นจริงยิ่งกว่าหรือว่าความพยายามหรือแรงที่ลงไปคือฟังก์ชันของผลลัพธ์ที่คาดหวังไว้ และทำให้ในท้ายที่สุด มีแต่ผลลัพธ์ที่คาดหวังไว้เท่านั้นที่มีฐานะเป็นตัวแปรอิสระเพียงตัวเดียวในที่นี้? เมื่อมิลล์กล่าวในเชิงวิพากษ์ถึงข้อจำกัดของปรัชญาของเบนแธม (Bentham) ว่า ปรัชญาของเบนแธมนั้น “สามารถสอนได้แต่วิธีการจัดการและควบคุมเฉพาะส่วนที่เป็นด้านธุรกิจของการจัดรูปแบบทางสังคมเท่านั้น”⁵⁸ ดูเหมือนว่าเขากำลังมองลำดับความสำคัญก่อนหลังผิดส่วนที่ไม่ใช่ธุรกิจของการเมืองอาจเป็นส่วนที่มีค่ามากกว่าก็จริง แต่คุณค่าของมันยังคงต้องขึ้นกับความสำคัญของส่วนที่เป็นธุรกิจอยู่นั่นเอง

สำหรับทฤษฎีว่าด้วยการเมืองที่ไม่ใช่เชิงเครื่องมืออีกรูปแบบหนึ่งที่ถูกพัฒนาขึ้นอย่างสมบูรณ์ อาจศึกษาได้จากงานของฮันนาห์ อาเรนต์ท ในงานชิ้นหนึ่งที่เธอเขียนเกี่ยวกับความแตกต่างระหว่างพื้นที่สาธารณะและพื้นที่ส่วนตัวในกรีกยุคโบราณ อาเรนต์ทอ้างว่า

หากปราศจากซึ่งการจัดการดูแลปัจจัยที่จำเป็นสำหรับชีวิตในครัวเรือนอย่าง ข่านี่ข่านาญเสียแล้ว ทั้งชีวิตและ “ชีวิตที่ดี” ก็ไม่อาจจะมิได้ แต่การเมืองไม่เคยมีอยู่ เพื่อตอบสนองชีวิต สำหรับสมาชิกของนครรัฐ ชีวิตในครัวเรือนดำรงอยู่ก็เพื่อ “ชีวิตที่ดี” ในนครรัฐ⁵⁹

พื้นที่สาธารณะ... ถูกสงวนไว้สำหรับความเป็นปัจเจกบุคคล พื้นที่ดังกล่าวคือสถานที่แห่งเดียวที่มนุษย์สามารถแสดงให้ผู้อื่นประจักษ์ถึงตัวตนที่เขาเป็น อย่างที่ไม่มีวันเปลี่ยนแปลงกับใครคนอื่นได้ จากความต้องการที่จะใช้โอกาสนี้ และจากความรักในสถาบันทางการเมืองที่ทำให้สิ่งนี้เป็นไปได้สำหรับทุกคน แต่ละคนจึงเต็มใจที่จะมีส่วนร่วมในภาระหน้าที่ทางกฎหมาย การป้องกันประเทศ และการบริหารจัดการกิจการของสาธารณะร่วมกันไม่มากนักน้อย⁶⁰

ในการแย้งทัศนะนี้ของอาเรนต์ท เราอาจยกความคิดเห็นเกี่ยวกับการเมืองกรีกที่พบในงานของ เอ็ม. ไอ. ฟินลีย์ (M. I. Finley) มาเทียบกัน ฟินลีย์ตั้งคำถามว่า เหตุใดชาวเอเธนส์จึงอ้างสิทธิของพลเมืองทุกคนที่จะพูดและยื่นข้อเสนอด่างๆ ในสมัชชาได้ แต่กลับปล่อยให้คนเพียงไม่กี่คนเป็นผู้ใช้สิทธิเหล่านั้น เขาพบว่า “ส่วนหนึ่งของคำตอบนี้คือประชาชน (demos) ตระหนักดีถึงบทบาทเชิงเครื่องมือ

⁵⁷ A. Hirschman *Shifting Involvements* (Princeton: Princeton University Press, 1982) p. 29.

⁵⁸ J. Mill ‘Bentham’, in J.S. Mill *Utilitarianism* (London: Fontana Books, 1962) p.105.

⁵⁹ H. Arendt *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) p. 37.

⁶⁰ Arendt *The Human Condition* p.41.

ของสิทธิทางการเมือง และในท้ายที่สุดแล้ว จึงให้ความสำคัญมากกว่ากับการตัดสินใจที่มีเนื้อหาสาระ รวมทั้งพอใจกับอำนาจที่ตนมีในการเลือกสรร ขัปลัและลงโทษผู้นำทางการเมืองของตน”⁶¹ ในงานชิ้นอื่นๆ ฟินลีย์ยังเขียนไว้อย่างชัดเจนมากขึ้นอีกว่า “ในยุคนั้นก็เช่นเดียวกันกับในยุคของเรา การเมืองถูกคนส่วนใหญ่มองว่าเป็นเพียงเครื่องมือเพื่อบรรลุเป้าหมายบางอย่าง ไม่ใช่ผลประโยชน์หรือเป้าหมายโดยตัวของมันเอง”⁶² แต่สิ่งนี้ตรงข้ามกับที่อาเรนต์เสนอ เนื่องจากการเป็นเจ้าของหรือความเป็นไปได้ของการใช้สิทธิทางการเมืองอาจมีความสำคัญมากกว่าการได้ใช้สิทธิเหล่านั้นจริงๆ ยิ่งกว่านั้น แม้แต่การใช้สิทธิก็ยังมีคุณค่าเพราะการตัดสินใจที่ต้องเกิดขึ้น เมื่ออาเรนต์เขียนถึงสมัชชาเมืองของอเมริกัน เธออ้างว่า การที่พลเมืองมีส่วนร่วม “ไม่ใช่แค่เพราะนั่นคือหน้าที่ และยังไม่ใช่เพื่อตอบสนองผลประโยชน์ของตนเอง แต่ที่สำคัญที่สุด เพราะพวกเขามีความสุขที่ได้ทำการอภิปราย คิดไตร่ตรอง และลงมือตัดสินใจร่วมกัน”⁶³ การอ้างเช่นนี้แม้จะไม่บกพร่องถึงขั้นจัดลำดับความสำคัญก่อนหลังผิด แต่อย่างน้อยก็ผิดฐานที่นำสองสิ่งที่มีความสำคัญต่างกันมาวางไว้เทียบเท่ากัน เนื่องจากแม้การอภิปรายและการคิดไตร่ตรองในบริบทอื่นอาจเป็นที่มาของความสุขความพอใจได้ด้วยตัวของมันเอง แต่ความพึงพอใจที่บุคคลได้รับจากการอภิปรายทางการเมือง นั้น หนีไม่พ้นต้องเป็นกาฝากที่เกาะพอกพูนอยู่กับการตัดสินใจ การถกเถียงอภิปรายทางการเมืองเป็นเรื่องเกี่ยวข้องกับสิ่งที่ต้องกระทำ ไม่ได้เกี่ยวข้องกับสิ่งที่ควรจะเป็น การถกเถียงจึงถูกกำหนดด้วยวัตถุดิบประสงคในเชิงปฏิบัติ ไม่ใช่ด้วยเนื้อหาสาระของการอภิปราย

เมื่อมองในแง่นี้ การเมืองจึงมีสถานะเท่าเทียมกับกิจกรรมอื่นๆ เช่น ศิลปะ วิทยาศาสตร์ สุนทรียศาสตร์ หรือหมากรุก การมีส่วนร่วมทางการเมืองอาจให้ความเพลิดเพลินใจอย่างลึกซึ้ง หากท่านมีเป้าหมายบางประการที่ถูกกำหนดไว้โดยอิสระแล้ว เช่น “ทำให้ถูกต้อง” หรือ “พิชิตคู่ต่อสู้” นักเล่นหมากรุกผู้ยืนยันว่าเขาไม่ได้เล่นเพื่อชัยชนะ แต่เล่นเพราะประทับใจในความสง่างามของเกม ย่อมเป็นผู้มีความเชื่อที่ผิดแบบรักหลงตัวเอง เนื่องจากไม่มีสิ่งที่เรียกว่าการพ่ายแพ้อย่างสง่างาม มีแต่การชนะอย่างสง่างามและการชนะอย่างไม่สง่างามเท่านั้น ทำนองเดียวกัน เมื่อศิลปินผู้หนึ่งเชื่อว่ากระบวนการต่างหาก ไม่ใช่ผลลัพธ์สุดท้ายที่เป็นเป้าหมายแท้จริงของการทำศิลปะ และความบกพร่องหรือความไม่เข้ารูปเข้ารอยต่างๆ ที่เกิดขึ้น ล้วนมีค่าในฐานะสิ่งเตือนใจให้ระลึกถึงความยากลำบากในการสร้างสรรค์งานศิลปะ ศิลปินผู้นั้นย่อมไม่น่าดึงดูดใจสำหรับเรามากต่อไป ความหลงผิดชนิดนี้เกิดขึ้นกับคนอย่าง อี. พี. ทอมป์สัน (E. P. Thompson) ด้วยเช่นกัน ครั้งหนึ่งเมื่อถูกถามว่า เขาเชื่อหรือไม่ว่าการรณรงค์ในจัดรัฐสหภาพลัทธิจะก่อให้เกิดผลบางอย่างจริง ทอมป์สันตอบว่า “จริงๆ แล้วมันไม่ใช่ประเด็นเลย หรือคุณคิดว่าใช่? ประเด็นจริงๆ คือ [การรณรงค์] แสดงให้เห็นว่าประชาธิปไตยยังมีชีวิตอยู่.....การรณรงค์ลักษณะนี้ทำให้เราเกิดความรู้สึกนับถือตนเอง การเรียกร้องกฎบัตรกำหนดสิทธิทางการเมือง [Chartism] คือสิ่งที่ดีเยี่ยมสำหรับผู้เรียกร้อง ต่อให้พวกเขาไม่มีวันได้มาซึ่งกฎบัตรตามที่เรียกร้องก็

⁶¹ Finley, 'Politics', p. 83.

⁶² M. Finley 'Politics', in M.I. Finley (ed.) *The Legacy of Greece* (Oxford: Oxford University Press, 1981) p. 31.

⁶³ Arendt *On Revolution*, p.119.

ตาม⁶⁴ แต่ที่แน่นอนคือ ถ้าถูกถามว่าพวกเขาคิดว่าในที่สุดแล้ว คนจะเรียกร้องกฎบัตรสำเร็จหรือไม่? กลุ่มผู้เรียกร้องยอมไม่ตอบว่า “จริง ๆ แล้วนั้นไม่ใช่ประเด็น หรือคุณคิดว่าใช่?” เพราะพวกเขาเชื่อว่า พวกตนอาจได้กฎบัตร และความเชื่อนี้ผลักดันให้พวกเขาเข้าไปมีส่วนร่วมในความพยายามที่จะเรียกร้องมันด้วยเจตนาที่มุ่งมั่นเอาจริงเอาจังจนกระทั่งก่อให้เกิดผลข้างเคียงขึ้น คือ ความรู้สึกนับถือตัวเอง⁶⁵

4

ที่ผ่านมา ข้าพเจ้าได้อภิปรายถึงทัศนะที่ว่าด้วยความสัมพันธ์ระหว่างเศรษฐศาสตร์กับการเมือง และระหว่างตลาดกับเวทีเสนาทังสิ้น 3 ทัศนะ โดยทัศนะที่สุดโต่งไปด้านหนึ่งคือ ทฤษฎีประชาธิปไตยแนวเศรษฐศาสตร์ (economic theory of democracy) ซึ่งซุมปีเตอร์ยืนยันในลักษณะสุดขั้ว หากแต่โดยเนื้อแท้แล้ว สิ่งที่อยู่เบื้องหลังทฤษฎีนั้นก็คือการเลือกในระดับสังคมนั่นเอง ทฤษฎีนี้เข้าใจการเมืองตามตัวแบบของตลาด กล่าวคือ การลงคะแนนเลือกเป็นการกระทำของปัจเจกบุคคล แบบเดียวกับพฤติกรรม การซื้อและขายในตลาด ด้วยเหตุนี้ ข้าพเจ้าจึงไม่อาจยอมรับเหตุผลของอลัน ไรอัน (Alan Ryan) ได้ว่า “ไม่ว่าจะมองจากทัศนะที่อาจเป็นไปได้ใดๆ เกี่ยวกับการแบ่งแยกระหว่างชีวิตส่วนตัวกับชีวิตสาธารณะของบุคคล การลงคะแนนเลือกก็คือองค์ประกอบของชีวิตสาธารณะ”⁶⁶ การแยกแยะความแตกต่างระหว่างการลงคะแนนเสียงลับกับการลงคะแนนเสียงอย่างเปิดเผย แสดงให้เห็นว่ายังมีพื้นที่สำหรับแยกย่อยลงไปได้อีก กล่าวคือ ความเป็นส่วนตัวกับความเป็นสาธารณะภายในการเมือง ทฤษฎีประชาธิปไตยแนวเศรษฐศาสตร์จึงวางอยู่บนพื้นฐานความคิดที่ว่า เวทีเสนาควรจะมีลักษณะเหมือนตลาด ทั้งในแง่ของวัตถุประสงค์และรูปแบบการทำงาน โดยวัตถุประสงค์ต้องถูกจำกัดความในเชิงเศรษฐกิจ ขณะที่รูปแบบการทำงานต้องเป็นลักษณะของการรวบรวมการตัดสินใจทั้งหลายที่กระทำโดยปัจเจกบุคคล

ส่วนทัศนะที่สุดโต่งอีกด้านหนึ่งกล่าวว่า เวทีเสนาควรถูกแยกออกจากตลาดโดยเด็ดขาด ทั้งในแง่ของวัตถุประสงค์และการจัดแจงเชิงสถาบัน เวทีสาธารณะจึงควรเป็นมากกว่าภาพรวมทั้งหมดของการจัดสรรของปัจเจกบุคคลที่ยื่นเรียงรายเข้าแถวหน้าช่องเลือกตั้ง ความเป็นพลเมืองคือคุณสมบัติที่จะเป็นจริงได้ในที่สาธารณะเท่านั้น เช่น ในสมาคมของผู้ที่มารวมตัวกันโดยมีเป้าหมายร่วมกันบางอย่าง ยิ่งกว่านั้น เป้าหมายนี้จะต้องไม่ใช่เพื่อการจัดสรรที่เอื้อประโยชน์ต่อการดำรงชีวิต กระบวนการทางการเมืองถือเป็นเป้าหมายในตัวของมันเอง และคือสิ่งที่ดี หรือถึงขั้นสิ่งดีสูงสุดสำหรับผู้มีส่วนร่วมในการเมือง แม้เราอาจยกย่องการเมืองเนื่องจากผลดีในแง่ของการศึกษาที่มันให้แก่ผู้มีส่วนร่วมทางการเมือง แต่ผลดีเหล่านี้จะยังไม่หมดไปแม้การศึกษาจะจบลงแล้วก็ตาม ตรงกันข้าม การศึกษาที่พลเมือง

⁶⁴ *Sunday Times*, 2 November 1980.

⁶⁵ โปรดดูเปรียบเทียบกับ B. Barry 'Comment', in S. Benn et al. (eds.) *Political Participation* (Canberra: Australian National University Press, 1978) p. 47.

⁶⁶ Ryan 'Two Concepts of Policy and Democracy', p. 105.

ได้รับจะกระตุ้นให้เขาเกิดความชื่นชอบต่อชีวิตทางการเมืองในฐานะสิ่งที่ดีในตัวของมันเอง การเมืองในแง่นี้จึงไม่เกี่ยวกับสิ่งใดทั้งสิ้น แต่คือการขับเคี่ยวและแข่งขันกันแสดงออกซึ่งความเป็นเลิศ⁶⁷ หรือการสำแดงพลังแห่งความเป็นน้ำหนึ่งใจเดียวกัน ซึ่งเป็นอิสระไม่เกี่ยวข้องใดๆ เลยกับการตัดสินใจและการเข้าไปผลักดันหรือมีอิทธิพลต่อเหตุการณ์ต่างๆ

ทัศนะที่ข้าพเจ้าพบว่าน่าดึงดูดใจมากที่สุด คือ ทัศนะที่อยู่ตรงกลางระหว่างทัศนะสุดโต่งสองทัศนะนี้ เราสามารถอ้างได้ว่า เวทีเสนาหาวแตกต่างจากตลาดในแง่ของรูปแบบการทำงาน แต่ยังคงใส่ใจกับการตัดสินใจต่างๆ ที่สุดท้ายแล้วเกี่ยวข้องกับเรื่องทางเศรษฐกิจ แม้แต่การเมืองในระดับสูงเองก็ยังเกี่ยวข้องกันกับกฎเกณฑ์สำหรับใช้ควบคุมในระดับล่างซึ่งสัมพันธ์โดยตรงกับเรื่องเศรษฐกิจ ดังนั้น ข้อถกเถียงต่างๆ ว่าด้วยรัฐธรรมนูญ ซึ่งเกี่ยวกับการตรากฎหมายและการเปลี่ยนแปลงแก้ไขกฎหมาย จึงมักยกเอาผลกระทบของเสถียรภาพทางกฎหมายและการเปลี่ยนแปลงในสถานการณ์ทางเศรษฐกิจขึ้นมาใช้อ้างอย่างสม่ำเสมอ การใส่ใจและคำนึงถึงการตัดสินใจที่มีเนื้อหาสาระสำคัญๆ นั้นเองเป็นที่มาของความจำเป็นและความหมายของการถกเถียงทางการเมือง ขีดจำกัดทางด้านเวลาที่ไม่เคยห่างหายไปบังคับให้กิจกรรมดังกล่าวต้องกระทำอย่างมีสมาธิและด้วยความสนใจแน่นแฟ้นและรวมศูนย์ จึงไม่อาจนำไปเปรียบเทียบได้เลยกับการถกเถียงทางปรัชญาที่มีรูปแบบสบายๆ และผ่อนคลาย ซึ่งยินดีกับการท่องเที่ยวด้วยเหตุผลไปเรื่อยๆ อย่างมีความหวังมากกว่าการไปถึงเป้าหมาย อย่างไรก็ตาม ภายใต้ขีดจำกัดเหล่านี้ การอ้างเหตุผลได้กลายมาเป็นแกนหลักของกระบวนการทางการเมือง และข้าพเจ้าเชื่อว่า หากให้คำจำกัดความแก่การเมืองว่า คือสิ่งที่มีลักษณะเป็นสาธารณะและมีวัตถุประสงค์เพื่อใช้เป็นเครื่องมือสำหรับได้มาซึ่งบางสิ่งบางอย่าง ก็จะทำให้การเมืองมีที่ทางอันเหมาะสมในสังคม

⁶⁷ P. Veyne *Le Pain et le cirque* (Paris : Seuil, 1976) เป็นผลงานที่บรรยายไว้อย่างยอดเยี่ยมถึงทัศนคติต่อการเมืองในฐานะไม่ใช่เครื่องมือที่มีในหุ้มนกชนหน้าของโลกยุคโบราณ

ประชาธิปไตยกับอิสลาม บริบทโลกกับมรดกทางวัฒนธรรม

จอห์น แอล เอสโพซิโต เขียน

ปิยฤดี ไชยพร แปล

การพลิกฟื้น (resurgence) ของศาสนาอิสลามและความปรารถนาขับเคลื่อนโลกมุสลิมสู่ความเป็นประชาธิปไตยนั้น เป็นสองสิ่งที่ดำรงอยู่ในบริบทโลกที่มีการเปลี่ยนแปลงอย่างเป็นพลวัต ผู้คนจำนวนมากทั่วโลกแสดงความปรารถนาที่คล้ายๆกันออกมา ส่งผลให้การพลิกฟื้นของศาสนา และการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยกลายเป็นสองแนวคิดหลักที่มีความสำคัญอย่างยิ่งในกิจการของโลกยุคปัจจุบัน นอกจากนี้ การยืนยันในอัตลักษณ์ที่มีลักษณะพิเศษเฉพาะตัวของชุมชน และการเรียกร้องการมีส่วนร่วมทางการเมืองเพิ่มขึ้นสำหรับประชาชนทั่วไป ก็เกิดขึ้นภายในสภาพแวดล้อมของโลกที่ซับซ้อนยิ่งขึ้น เทคโนโลยีทำให้สัมพันธ์ภาพของหน่วยต่างๆ ในโลกยิ่งกระชับแน่นมากขึ้น แต่ขณะเดียวกันอัตลักษณ์ทางวัฒนธรรมทั้งในระดับชาติและระดับท้องถิ่นก็ยังคงความเข้มแข็งอยู่อย่างเด่นชัด

ในขณะที่สังคมและการเมืองกำลังเปลี่ยนแปลงโฉมหน้าอย่างขนานใหญ่เช่นนี้ สังคมต่างๆ ล้วนมีทรัพยากรอันเป็นทุน (resources) และภาระที่ต้องรับผิดชอบและจัดการ (liabilities) ในแบบของตนที่แตกต่างกันออกไป สถานะหรือจุดยืนของสังคมอิสลามทั้งหลายจึงต้องถูกเข้าใจภายในกรอบของประสบการณ์ที่กำลังเกิดขึ้นทั่วโลกนี้ด้วย เพื่อที่เราจะสามารถเข้าใจทรัพยากรอันเป็นทุนและภาระที่ต้องรับผิดชอบจัดการของสังคมเหล่านั้นได้อย่างเหมาะสม

ความปรารถนาและการเรียกร้องการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยเกิดขึ้นอย่างแพร่หลายในกิจการของโลกยุคปัจจุบัน มีขบวนการหรือผู้นำทางการเมืองคนสำคัญๆ น้อยรายที่จะอธิบายตัวเองว่าเป็น “ปฏิปักษ์ต่อประชาธิปไตย” แม้เมื่อไม่นานมานี้เอง ในประเทศบราซิลจะมีผู้ลุกขึ้นมาสสนับสนุนให้ทำการรื้อฟื้นระบอบราชาธิปไตยขึ้นอีกครั้ง แต่ก็ไม่มีใครเลยในหมู่ผู้สนับสนุนเหล่านั้นที่ผลักดันให้ทำการรื้อฟื้นระบอบสมบูรณาญาสิทธิราชย์แบบเทวสิทธิขึ้นมาด้วย ตรงกันข้าม กลุ่มผู้นิยมระบอบกษัตริย์กลับเสนอว่า ระบบที่ควรนำมาใช้แทนควรเป็น “ระบบกษัตริย์ควบกับประธานาธิบดี” อีกทั้งยังพูดถึงความจำเป็นที่ต้องการนำระบบที่ใกล้เคียงกับระบอบกษัตริย์แบบที่ใช้อยู่ในประเทศสเปนในปัจจุบันมาใช้ในประเทศของตนด้วย¹ มีคนเป็นจำนวนมากเห็นพ้องตรงกันว่า บางที “พัฒนาการทางการเมืองระดับโลกที่สำคัญที่สุดของศตวรรษที่ยี่สิบ” อาจเป็นการปรากฏตัวขึ้นของขบวนการสนับสนุนประชาธิปไตยในทั่วทุกมุมโลกและความสำเร็จของขบวนการเหล่านี้ในหลายๆ ประเทศนั่นเอง²

สำหรับผู้ที่ประกาศตนว่าต่อต้านประชาธิปไตยอย่างเปิดเผยและเป็นทางการ หรือ คนที่พร้อมจะอธิบายโครงการของตนว่าไม่เป็นประชาธิปไตยนั้น ส่วนใหญ่มักเป็นกลุ่มคนหรือกลุ่มลัทธิ (sect) ที่เป็นคนส่วนน้อยในสังคมและมีจุดยืนทางการเมืองและศาสนาแบบสุดโต่งไปข้างใดข้างหนึ่ง เช่น กลุ่มแบรนซ์

¹ New York Times, 29 March 1993.

² Samuel Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, Ok.: University of Oklahoma Press, 1991), p. Xiii.

เดวิดเดียน (Branch Davidians) ในเมืองเวโก รัฐเทกซัส หรือกลุ่มชาวยิวที่ยึดมั่นในคำสอนดั้งเดิมอย่างสุดขั้ว (ultra-orthodox) บางกลุ่มในอิสราเอล แต่ในหมู่ผู้ต่อต้านประชาธิปไตยเหล่านี้ ก็ยังมีคนกลุ่มอื่นๆ ที่มีจุดยืนแบบกระแสหลักมากกว่ารวมอยู่ด้วยเช่นกัน โดยพวกหลังนี้ปฏิเสธคำว่า "ประชาธิปไตย" เนื่องจากเห็นว่าเป็นมโนทัศน์ที่มาจากต่างชาติและไม่น่าจะใช้ได้ภายในสังคมหรือจารีตวัฒนธรรมของตน ด้วยเหตุที่ว่าเป็นมโนทัศน์ที่มาจากต่างชาติและไม่น่าจะใช้ได้ภายในสังคมหรือจารีตวัฒนธรรมของตน ด้วยเหตุที่ว่าเป็นมโนทัศน์แบบพื้นถิ่นที่เหมาะสมกว่าอยู่แล้วสำหรับใช้อธิบายเรื่องสิทธิในการมีส่วนร่วมและในเสรีภาพของประชาชน อย่างไรก็ตาม คนที่มีจิตสำนึกสูงมากในทางการเมืองส่วนใหญ่เมื่อต้องการสื่อถึงความใฝ่ฝันถึงการมีส่วนร่วมทางการเมือง เสรีภาพและความเสมอภาค ก็มักแทนสิ่งที่ว่านี้ด้วยคำว่า "ประชาธิปไตย"

การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นเมื่อไม่นานมานี้ เกิดขึ้นในบริบทของโลกาภิวัตน์ในหลาย ๆ ด้านที่สำคัญที่สุดต่อชีวิตมนุษย์ ทุกสิ่งทุกอย่างตั้งแต่อาหารที่คนทั่วไปบริโภคไปจนถึงประเด็นปัญหาด้านนโยบายใหญ่ ๆ ที่ตัดสินใจโดยผู้นำชาติมหาอำนาจ ล้วนสะท้อนให้เห็นธรรมชาติของทั้งชีวิตประจำวันของผู้คนและกิจการของรัฐในโลกยุคปัจจุบันที่มีลักษณะเป็นแบบข้ามรัฐข้ามชาติ (cosmopolitan nature) บรรษัทใหญ่น้อยก่อนที่จะตัดสินใจลงทุนหรือทำการพัฒนาในด้านใดด้านหนึ่ง ต่างก็ต้องนำภาพความเป็นไปในความสัมพันธ์ระหว่างประเทศเข้ามาพิจารณาร่วมด้วยเสมอ เครือข่ายการสื่อสารโทรคมนาคม เครื่องโทรสารและจานรับสัญญาณดาวเทียมสำหรับใช้กับโทรศัพท์ ได้ทำให้ปฏิสัมพันธ์ทุกรูปแบบเป็นไปได้ในภายในเกือบชั่วพริบตา แม้แต่ในโลกของผู้มีความคิดแบบสุดขั้วและหัวรุนแรงที่ยึดมั่นในอุดมการณ์ที่คับแคบและแตกต่างไปอย่างเห็นได้ชัด ลักษณะข้ามรัฐข้ามชาตินี้ก็ยังปรากฏอยู่เช่นกันในรูปของการติดต่อเชื่อมโยงและมีปฏิสัมพันธ์กันระหว่างกลุ่มต่างๆ กองกำลังแบ่งแยกดินแดนต่างร่วมมือกันกับกองกำลังแบ่งแยกดินแดนกลุ่มอื่นๆ และอุดมการณ์ของฝ่ายปฏิวัติต่างๆ ก็มีการหลอมซ้อนกันให้พบเห็นได้บ่อยขึ้นเรื่อยๆ นอกจากนี้ลักษณะแบบข้ามรัฐข้ามชาติที่สลับซับซ้อนของขบวนการก่อการร้ายนี้ยังสะท้อนออกมาอย่างชัดเจนในภูมิหลังของผู้ที่เกี่ยวข้องกับเหตุการณ์ลอบวางระเบิดอาคารเวิลด์เทรดเซ็นเตอร์ในนิวยอร์กเมื่อเดือนกุมภาพันธ์ ปี ค.ศ. 1993 โดยมีบางคนในกลุ่มนี้เคยร่วมขบวนการปฏิวัติเพื่อขับไล่สหภาพโซเวียตออกจากอัฟกานิสถาน บางคนเคยทำงานร่วมกับขบวนการปลดปล่อยปาเลสไตน์กลุ่มต่างๆ ส่วนคนอื่นๆ ถูกกล่าวหาว่ามีความสัมพันธ์เกี่ยวข้องกับครูสอนศาสนาอิสลามชาวอียิปต์รายหนึ่งที่เป็นผู้นำของมัสยิดแห่งหนึ่งในนิวเจอร์ซีย์

ในโลกยุคปัจจุบัน ผู้กระทำการทั้งหลายที่แสดงบทบาทอยู่ในระดับโลกไม่ได้มีแต่รัฐและรัฐบาลของประเทศต่างๆ เท่านั้น กิจการระหว่างประเทศในปัจจุบันมีพลวัตขนาดที่เรียกได้ว่าก้าวข้ามระดับ "ระหว่างประเทศ" ไปเรียบร้อยแล้ว ในเศรษฐกิจระดับโลกเองก็ไม่ต่างกัน สถานการณ์ในอดีตที่มีบรรษัท "ข้ามชาติ" ใหญ่เพียงไม่กี่รายคอยครอบงำตลาดอยู่นั้น บัดนี้ได้เปลี่ยนรูปแบบไปแล้ว กลายเป็นเครือข่ายของการซื้อขายแลกเปลี่ยนที่มีปฏิสัมพันธ์กันอย่างสูงยิ่ง และพรมแดน "ของแต่ละชาติ" กำลังหมดความสำคัญลงอย่างรวดเร็ว แม้แต่ในกรณีของบริษัทท้องถิ่นขนาดเล็กเองก็ตาม ขณะเดียวกันสถาบันทางการศึกษาและวัฒนธรรมก็เริ่มมองเห็นชัดขึ้นเรื่อยๆ ว่า กิจกรรมระดับโลกคือส่วนประกอบที่สำคัญอย่างยิ่งยวดสำหรับภารกิจการดำเนินงานของตน ยกตัวอย่างเช่น มหาวิทยาลัยแห่งรัฐเมน ซึ่งเป็นมหาวิทยาลัยของรัฐขนาดเล็กแห่งหนึ่ง สามารถเจรจาบรรลุข้อตกลงจัดตั้ง "มหาวิทยาลัยอเมริกัน

แห่งประเทศไทย" ร่วมกับรัฐบาลของประเทศบัลแกเรียได้สำเร็จ และเรื่องนี้ได้รับความสนใจพองกับการขยายตัวอย่างต่อเนื่องของเครือข่ายอาหารจานด่วนยี่ห้อแมคโดนัลด์เข้าไปยังประเทศแห่งใหม่ที่เดียว และในปัจจุบันนี้ โดยอาศัยการสื่อสารทางอิเล็กทรอนิกส์และสื่อระดับโลกอื่นๆ แม้แต่ปัจเจกบุคคลเองก็สามารถสร้างสายสัมพันธ์ส่วนตัวกับผู้คนทั่วโลกได้ในแบบที่เราไม่มีวันนึกภาพออกเลย ต่อให้ย้อนกลับไปไม่ต้องนานนักแค่ทศวรรษที่ 1970 เท่านั้น

กระแสความเคลื่อนไหวเพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่ประชาชนกับการส่งเสริมอัตลักษณ์

การเปลี่ยนแปลงอย่างขนานใหญ่ที่เกิดกับประสบการณ์ของมนุษย์ทั่วโลกนั้น มาพร้อมกับข้อเรียกร้องที่นับวันจะมากขึ้นเรื่อยๆ ทั้งเรื่องการมีส่วนร่วมและการตระหนักยอมรับในอัตลักษณ์ที่พิเศษเฉพาะตัวของชุมชนต่างๆ ข้อเรียกร้องสองชุดนี้มีความเกี่ยวข้องซึ่งกันและกัน ในแง่ที่มันคือตัวแทนความพยายามของปัจเจกบุคคลและของกลุ่มทั้งหลายที่จะเข้าไปมีอิทธิพลควบคุมในระดับหนึ่งต่อพัฒนาการและสถาบันต่างๆ ที่ดูเหมือนจะใหญ่โตขึ้นจนไม่อาจควบคุมได้เสียแล้ว ในราวต้นทศวรรษที่ 1970 นักวิเคราะห์บางรายเริ่มตั้งข้อสังเกตแล้วว่า สิ่งที่กำลังเกิดขึ้นคู่ขนานไปกับปรากฏการณ์โลกาภิวัตน์ในด้านต่างๆ ของชีวิตมนุษย์ก็คือ กระแสความเคลื่อนไหวอันแข็งแกร่งที่พยายามยืนยันความถูกต้องของสายสัมพันธ์ขนาดเล็กภายในชุมชน (small-scale, communal ties) ชบิกนิยอฟ เบรชชินสกี (Zbigniew Brzezinski) มองเรื่องนี้โดยเฉพาะเจาะจงลงไปในประเด็นที่ว่า มันจะก่อให้เกิดผลกระทบอย่างไรต่อความอยู่รอดของชาติ (nation-state) ในฐานะผู้กระทำการทางการเมืองรูปแบบหนึ่ง และเขายังตั้งข้อสังเกตว่า เริ่มมีการยืนยันอัตลักษณ์ของชุมชนรูปแบบใหม่ๆ ปรากฏขึ้นในหลายๆ ประเทศที่ซึ่ง "รัฐบาลแบบใดแบบหนึ่งเช่นที่เป็นอยู่ในประเทศเหล่านั้นไม่ได้ตอบสนองต่อความจำเป็นทางประวัติศาสตร์อีกต่อไปแล้ว" ในระนาบบน ชาติถูกทำให้หมดความสำคัญลงโดยสถาบันอย่างกลุ่มประเทศยุโรปหรือการจัดองค์กรระดับภูมิภาค (ในรูปตลาดร่วม) แบบอื่นๆ ส่วนในระนาบล่าง ชุมชนทางศาสนาและภาษาที่มีความผูกพันภายในอย่างแน่นแฟ้นมากกว่าได้กลายเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับรับมือกับผลกระทบของลักษณะที่เป็นการยุบสลายภายใน-การกระจายขยายตัวออกสู่ภายนอก (implosion-explosion) ของสังคมโลกแบบข้ามรัฐข้ามชาติ (global metropolis) ไปเสียแล้ว³ งานวิเคราะห์ชิ้นนี้ของเบรชชินสกี ซึ่งเขียนขึ้นตั้งแต่เมื่อยี่สิบกว่าปีที่แล้ว จึงชี้ให้เราเห็นแต่เนิ่นๆ ถึงปฏิสัมพันธ์อันสลับซับซ้อนและความตึงเครียดระหว่างมิติระดับท้องถิ่นและระดับโลกของสังคมมนุษย์ระหว่างที่มันพัฒนาไปในช่วงยี่สิบห้าปีสุดท้ายของศตวรรษที่ยี่สิบ และกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยและการพลิกฟื้นของศาสนาทั่วโลกก็คือองค์ประกอบสองด้านของชุดประสบการณ์ที่อยู่ระหว่างการพัฒนาและเต็มไปด้วยความสลับซับซ้อนเหล่านี้ของมนุษย์ ซึ่งถือเป็นลักษณะเด่นเฉพาะตัวของโลกในทศวรรษ 1990

การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยก็คือ การเรียกร้องการเสริมสร้างความเข้มแข็งด้านการเมืองและการปกครองให้แก่ประชาชนทั่วไป ซึ่งเป็นความเคลื่อนไหวของกลุ่มคนที่อาศัยอยู่ทั่ว

³ Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages: America's Role in the Technotronic Era* (New York: Viking Press, 1970), p. 55

ทุกมุมโลกและนับวันจะยิ่งมีจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ เมื่อเทคโนโลยีด้านการปกครองและควบคุมบังคับบัญชา มีความล้ำสมัยมากขึ้น ความรู้สึกของคนส่วนใหญ่ว่าตนถูกกีดกันออกจากศูนย์กลางของอำนาจก็เพิ่มขึ้นตามไปด้วย แม้แต่ในรัฐที่ได้รับการยอมรับอย่างเป็นทางการว่าเป็นประชาธิปไตย ด้วยเช่นกัน การบริหารราชการแบบไฮ-เทคและการเติบโตใหญ่ของระบบราชการคือสิ่งที่ติดตามมาจากขนาดและขอบเขตที่เพิ่มขึ้นของปฏิบัติการด้านการบริหารปกครองของรัฐในช่วงศตวรรษที่ 20 เทคโนโลยีเช่นที่ว่านี้สามารถเปลี่ยนโฉมหน้าระบอบการปกครองโดยผู้นำเดี่ยว (autocracy) แบบดั้งเดิม ให้กลายเป็นระบอบเผด็จการแบบอำนาจนิยม (authoritarian dictatorship) ไม่ว่าจะโดยฝ่ายซ้ายหรือฝ่ายขวาก็ตาม ที่ค่อนข้างมีประสิทธิภาพ ทั้งยังสามารถเปลี่ยนโฉมหน้าผู้นำของสาธารณรัฐประชาธิปไตยที่ล้ำสมัย ให้กลายเป็นกลุ่มคนชั้นนำที่สามารถปลุกปั่นครอบงำความคิดของมวลชน ทำให้เกิดสำนักทางการเมืองแบบที่เบี่ยงเบนไปจากการเมืองแบบมีส่วนร่วมได้ การเปลี่ยนแปลงสังคมสู่ความทันสมัยและการนำเทคนิควิธีการที่มีประสิทธิภาพมาใช้ในทุกๆ เรื่องที่เกิดขึ้นในทุกภาคส่วนของโลก ยังส่งผลให้คนจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ สามารถเข้าถึงข้อมูลได้มากขึ้นเนื่องจากเทคโนโลยีที่นำมาใช้นั้นได้ทำให้การปิดกั้นหวงห้ามข้อมูลไม่อาจเป็นไปได้อีกต่อไป ในสังคมของประเทศอุตสาหกรรมที่พัฒนาแล้วและสังคมของประเทศโลกที่สาม ผู้คนเริ่มมีจิตสำนึกมากขึ้น รวมทั้งมีความรู้สึกเป็นปฏิปักษ์มากขึ้นต่อสถาบันด้านการเมืองการปกครองขนาดใหญ่ ที่ดูเหมือน “ขาดการติดต่อกับประชาชน” และมีลักษณะกดขี่เข้มแข็ง ในระบอบการปกครองแบบอำนาจนิยม (authoritarian) ไม่ว่าจะโดยฝ่ายซ้ายหรือฝ่ายขวาก็ตาม รวมทั้งในระบอบประชาธิปไตยที่เป็นที่ยอมรับกันอยู่นั้น ผู้คนจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ เริ่มเรียกร้องที่จะมีส่วนร่วมทางการเมืองและเรียกร้องการเสริมสร้างความเข้มแข็งมากขึ้น ขบวนการเคลื่อนไหวต่างๆ เพื่อขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยและเพื่อเปลี่ยนแปลงโครงสร้างด้านการเมืองการปกครองของรัฐ ก็ล้วนถูกบ่มเพาะขึ้นมาจากสภาวะการณ์ที่กล่าวมานี้ทั้งสิ้น

ในทางทฤษฎี อาจมีหลายวิธีด้วยกันที่จะทำให้ประชาชนเข้ามามีส่วนร่วมมากขึ้นในการเมืองการปกครอง รวมทั้งสร้างความรู้สึกร่วมกันว่าการเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่พลเมืองกำลังดำเนินไปได้ด้วยดี อย่างไรก็ตาม เมื่อมาถึงช่วงสุดท้ายของศตวรรษที่ 20 วิธีแสดงออกถึงความปรารถนาในเรื่องนี้ที่เป็นที่ยอมรับกันมากที่สุดก็คือ การเรียกร้องประชาธิปไตย มรดกทางมโนทัศน์และภาพลักษณ์ต่างๆ ที่เกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยที่มีอยู่อย่างกว้างขวางนั้น ได้กลายมาเป็นพื้นฐานแบบต่างๆ ให้แก่ขบวนการขับเคลื่อนและการปฏิบัติเพื่อประชาธิปไตยที่มีอยู่ทั่วโลก วาทกรรมเรื่องประชาธิปไตยกลายมาเป็นวาทกรรมทางการเมืองที่มีบทบาทครอบงำสูงสุดในเกือบทุกสังคม ทำให้แม้แต่จอมเผด็จการที่เป็นอำนาจนิยมมากที่สุดก็ต้องพูดด้วยภาษาของประชาธิปไตย แต่วาทกรรมประชาธิปไตยนี้ก็ยังเป็นชนวนของการโต้แย้งอยู่มาก ด้วยเหตุที่ว่ามรดกความคิดเรื่องประชาธิปไตยที่รับมานั้น ก็มีความสลับซับซ้อนแฝงอยู่มากด้วยเช่นกัน

ดับเบิลยู บี กัลลี (W.B. Gallie) นิยามคำว่า “ประชาธิปไตย” ไว้เมื่อหลายปีที่แล้วว่า “มโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมาย” (essentially contested concept) โดยกัลลีตั้งข้อสังเกตว่า “มีการถกเถียงอยู่จำนวนหนึ่งที่มิหวัห้อยใจที่ [มโนทัศน์ดังกล่าว] ซึ่งเป็นการถกเถียงอย่างจริงจังแท้ที่สุด เพราะแม้จะไม่สามารถทำให้ยุติลงได้ด้วยการอ้างเหตุผลแบบใดทั้งสิ้น แต่ก็สามารถดำเนินต่อไปได้เรื่อยๆ โดย

อาศัยหลักฐานและการอ้างเหตุผลที่สามารถเป็นที่ยอมรับได้อย่างสมบูรณ์ และนี่คือสิ่งที่ข้าพเจ้าต้องการสื่อความหมายถึงเมื่อกล่าววามโนทัศน์จำนวนหนึ่งเป็นมโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมายส่วนการใช้ให้เหมาะสมนั้นหนีไม่พ้นที่จะเกี่ยวข้องกับการถกเถียงอย่างไม่มีที่สิ้นสุดว่า การใช้ที่เหมาะสมที่มองจากแง่ของผู้ใช้นั้นเป็นอย่างไร⁴ กัลลีย์ชี้ให้เห็นอีกประเด็นหนึ่งที่ตามมาจากรื่องนี้ว่า สิ่งสำคัญที่เราต้องรู้เสมอเมื่อกำลังเผชิญกับมโนทัศน์ที่มีลักษณะเช่นนี้คือ “การตระหนักวามโนทัศน์หนึ่ง ๆ เป็นมโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมายย่อมหมายถึงการตระหนักว่า มีวิธีใช้มโนทัศน์ดังกล่าวแบบอื่นๆ ที่ขัดแย้งกันกับของตัวเอง (คือแบบที่ตนปฏิเสธ) อยู่ด้วย ซึ่งไม่เพียงมีความเป็นไปได้ในทางตรรกะ และมี ‘ความเป็นไปได้’ ในความคิดของมนุษย์เท่านั้น แต่ยังมียุทธภาพที่จะให้คุณค่าในเชิงวิพากษ์ต่อการใช้หรือการตีความมโนทัศน์นั้นของเจ้าตัวเองอีกด้วย ในทางตรงกันข้าม การมองวิธีใช้มโนทัศน์เดียวกันในแบบอื่นที่แตกต่างออกไปว่าเป็นวิธีที่ต้องห้าม วิปริตวิปลาส เสื่อมทรามหรือวิกลจริต ย่อมเท่ากับว่าในหลายๆ กรณี ผู้ที่คิดเช่นนั้นกำลังพาตัวเองไปสู่กับดักอันตรายตลอดกาลของการประมาทหรือไม่ใส่ใจกับคุณค่าที่แฝงอยู่ในจุดยืนที่ตรงข้ามกับของตน”⁵ ในบริบทของโลกปัจจุบันผู้คนส่วนใหญ่ที่สนับสนุนและผลักดันให้เกิดการขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตยก็ยังไม่ตระหนักเท่าที่ควรว่า ตนกำลังเผชิญอยู่กับมโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมาย ดังนั้นจึงมีแนวโน้มที่จะมองคนที่มีความเข้าใจประชาธิปไตยแบบที่แตกต่างไปจากตนว่าเป็นพวกวิปริตวิปลาส หรือ วิกลจริต และนั่นเท่ากับพวกเขากำลังก้าวเท้าลงสู่กับดักอันตรายของการประมาทความเข้มแข็งของทางเลือกแบบอื่นที่ต่างไปจากของตน ลักษณะเช่นนี้จะพบมากเป็นพิเศษในหมู่ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยรูปแบบที่พบในสหรัฐอเมริกาและยุโรปตะวันตก ซึ่งเชื่อว่าตนคือผู้สืบทอดมรดกของจารีตแบบประชาธิปไตยที่ชอบธรรมแต่เพียงผู้เดียว และพาลทำให้มองความพยายามแบบอื่นๆ ที่จะสร้างสรรค์ประชาธิปไตยให้เกิดขึ้นว่าเป็นเรื่องผิดพลาดและไม่ได้เป็นประชาธิปไตยจริง

ยกตัวอย่าง สำหรับผู้คนจำนวนมากในโลกตะวันตก มโนทัศน์ “ประชาธิปไตยแบบอิสลาม” คือสิ่งต้องห้าม แต่การมีทัศนะเช่นนี้กลับทำให้คนเหล่านี้ไม่อาจเข้าใจถึงความน่าดึงดูดใจและความเข้มแข็งของขบวนการเพื่อประชาธิปไตยหลายๆขบวนการในโลกอิสลามได้ ที่ถูกต้องแล้ว เนื่องจากประชาธิปไตยเป็นมโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมายอย่างลึกซึ้งมากในหลายๆ ด้าน จึงเป็นเรื่องสำคัญที่เราต้องเข้าใจการรับรู้เกี่ยวกับประชาธิปไตยภายในขบวนการพลิกพื้นศาสนาอิสลามแบบต่างๆ ที่ดำเนินอยู่ในปัจจุบันว่าเป็นอย่างไรด้วย การเข้าใจเรื่องนี้มีความสำคัญแม้แต่กับผู้ที่มองการพลิกพื้นของศาสนาอิสลามว่าเป็นภัยคุกคามอย่างหนึ่ง เพราะเราจำเป็นต้องเข้าใจคำนิยามอื่นๆ ของประชาธิปไตยที่แตกต่างไปจากที่เราใช้อยู่ และบางทีเรื่องนี้อาจมีความสำคัญมากเป็นพิเศษสำหรับคนกลุ่มนี้ด้วยซ้ำ เนื่องจากว่า (ดังที่กัลลีย์ได้เสนอไว้แล้วตั้งแต่เมื่อสามทศวรรษก่อนหน้า) ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยในโลกตะวันตกอาจได้เรียนรู้บางสิ่งบางอย่างเพิ่มเติมเกี่ยวกับประชาธิปไตยจากคนอื่นที่ต่างจากตน ในสภาพแวดล้อมที่เชื่อมโยงกันทั่วโลกของยุคปัจจุบัน การเข้าใจมโนทัศน์ที่สำคัญมากๆ

⁴ W.B.Gallie, *Philosophy and the Historical Understanding* (London: Chatto and Windus, 1964), p. 158.

⁵ Ibid, pp. 187-188.

อย่างเช่น ประชาธิปไตย ในแบบที่คับแคบและสะท้อนแต่มุมมองของตนเท่านั้น อาจเป็นทั้งอันตรายและสร้างขีดจำกัดได้ แม้แต่สำหรับระบอบประชาธิปไตยที่ได้รับการสถาปนามาอย่างมั่นคงและยาวนานแล้วก็ตาม

การเรียกร้องการเสริมสร้างความเข้มแข็งและการมีส่วนร่วมทางการเมืองเพิ่มขึ้นสำหรับประชาชนทั่วไปนั้น เกิดขึ้นควบคู่กับข้อเรียกร้องอีกประการหนึ่งคือ การให้การยอมรับแก่อัตลักษณ์พิเศษหรือชุมชนที่มีความเป็นแบบฉบับแท้จริง (authentic) การยืนยันความเป็นแบบฉบับที่แท้จริงและความชอบธรรมของอัตลักษณ์แห่งชุมชนนั้นมีอยู่ด้วยกันหลากหลายรูปแบบ ในบางพื้นที่ สิ่งนี้คือผลลัพธ์ที่ตามมาจากการยืนยันมรดกทางชาติพันธุ์ ภาษาหรือวัฒนธรรมที่พิเศษบางอย่าง แต่ในกรณีอื่นๆ สิ่งนี้คือการยืนยันความถูกต้องของจารีตประเพณีหรือคำกล่าวทางศาสนาบางประการ และแสดงออกมาในฐานะส่วนหนึ่งของกระแสการพลิกฟื้นของศาสนาทั่วโลกในปัจจุบัน หรือกล่าวกว้างๆ ก็คือ ขบวนการเหล่านี้ทั้งหมดล้วนเป็นตัวแทนของการปฏิเสธสมมติฐานแบบเก่าที่เชื่อว่า กระบวนการเปลี่ยนแปลงสังคมให้มีความทันสมัยนั้น ในที่สุดจะสร้างให้โลกนี้เป็นโลกที่ทันสมัยและผสมกลมกลืนกันไปหมดทุกด้าน และประกอบไปด้วยคนกลุ่มต่างๆ ที่มีลักษณะโดยพื้นฐานคล้ายๆ กันอยู่รวมกันเป็นสังคมใหญ่ที่เป็นสากลเพียงสังคมเดียว มุมมองเช่นนี้ส่วนใหญ่ โดยเฉพาะอย่างยิ่งที่พบในสหรัฐอเมริกา ถูกก่อรูปขึ้นจากประสบการณ์ของการบูรณาการผู้อพยพจำนวนมหาศาลเข้าเป็นส่วนหนึ่งของประเทศในช่วงปลายศตวรรษที่ 19 รวมทั้งจากวิสัยทัศน์ของคนอเมริกันที่มองว่า ประเทศของตนคือ “เบ้าหลอม” ขนาดใหญ่ที่สามารถหลอมรวมผู้คนจากสังคมวัฒนธรรมที่แตกต่างกันเข้าด้วยกัน จนกลายเป็นพลเมืองสัญชาติอเมริกันที่มีลักษณะผสมกลมกลืนกันไปในทุกๆ ด้าน อย่างไรก็ตาม ในช่วงทศวรรษ 1960 ก็มีการค้นพบแล้วว่า ในสหรัฐอเมริกานั้นมีกลุ่มชาติพันธุ์บางกลุ่มที่ “ไม่อาจหลอมรวมเข้ากับคนอื่น ๆ ได้” รวมอยู่ด้วย⁶

เมื่อมาถึงทศวรรษที่ 1990 ก็เริ่มเป็นที่ประจักษ์ชัดแล้วว่า การยืนยันเกี่ยวกับอัตลักษณ์ขึ้นพื้นฐานของชุมชนคือหนึ่งในปัจจัยที่มีบทบาทหลักในกิจการโลกยุคปัจจุบัน หลายคนมองว่า นี่ดูเหมือนเป็นการหวนคืนอย่างวิปริตวิปลาสกลับสู่ยุคของ “พวกบ้านป่าเมืองเถื่อน” และความรู้เหตูผลอีกครั้งหากเราคิดถึงความเลวเถิดของ “การสังหารหมู่เพื่อล้างเผ่าพันธุ์” ที่เกิดขึ้นในอดีตประเทศยูโกสลาเวีย การมองเช่นนี้ก็ดูจะมีมูลความจริงอยู่ในระดับหนึ่ง อย่างไรก็ตาม สิ่งที่เกิดขึ้นนี้ยังมีลักษณะของการปฏิเสธ (ที่ได้รับอิทธิพลจากแนวคิดแบบหลังสมัยใหม่) อย่างเห็นได้ชัดต่อแนวโน้มการทำงานของสถาบันแบบมวลชนและวิธีคิดแบบเหตุผลนิยมที่ปราศจากศีลธรรมกำกับของโลกิยนิยมสมัยใหม่ (modern secularism)* ซึ่งเป็นหนึ่งในวาระที่เสนอโดยวิธีคิดสมัยใหม่ และมีการกล่าวถึงอย่างเชิดชวยาดไว้ในวรรณกรรมชั้นคลาสสิกของโลกตะวันตกอย่างเรื่อง 1984 ของจอร์จ ออร์เวล (George Orwell)

⁶ สำหรับการอภิปรายเกี่ยวกับการรับรู้เรื่อง “การสิ้นสุดของเบ้าหลอม” ในช่วงทศวรรษ 1990 ที่เขียนโดยนักวิชาการผู้หนึ่งที่มีส่วนในการวิเคราะห์ระหว่างทศวรรษที่ 1960 โปรดดู Daniel Patrick Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 22-23.

* โลกิยนิยม (secularism) หมายถึง ทศนะทางการเมืองที่แยกอำนาจรัฐออกจากศาสนา (โปรดดูบทความ The Separation of Church and State)

การปฏิสนธิจึงไม่ใช่แค่การเคลื่อนไหวของขบวนการชาติพันธุ์ขนาดย่อมเท่านั้น แต่ยังแสดงออกในรูปของปรากฏการณ์การพลิกฟื้นทางศาสนาที่กำลังแพร่หลายอยู่ทั่วโลกอีกด้วย

พัฒนาการอีกด้านหนึ่งที่มีความสำคัญมากเช่นกันสำหรับประวัติศาสตร์โลกตอนปลายศตวรรษที่ 20 และกำลังดำเนินอยู่ควบคู่ไปกับข้อเรียกร้องการขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตยก็คือ “การปะทุขึ้นของแนวคิดและข้อกังวลทางศาสนาและกึ่งศาสนาในเกือบทั่วทุกมุมโลก”⁷ ในบริบทที่กิจกรรมของมนุษย์เกือบทุกด้านกำลังตกอยู่ภายใต้อิทธิพลของโลกาภิวัตน์ มีบ่อยครั้งที่การปะทุนี้นำไปสู่การยืนยันอย่างแข็งขันของสิ่งที่บางครั้งถูกเรียกว่า ขบวนการพลิกฟื้นทางศาสนาแบบ “หัวรุนแรงที่ยึดมั่นอย่างหัวชนฝาในธรรมเนียมและจารีตของตน” สิ่งสำคัญคือเราต้องตระหนักว่า “การหันกลับมาส่งเสริม “ลัทธิหัวรุนแรง” ของอุดมการณ์หรือหลักความเชื่อทางศาสนาที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงแบบใดแบบหนึ่ง (ไม่ว่าจะเป็นในระดับท้องถิ่น ชาติพันธุ์ ชาติ อารยธรรม จนถึงระดับภูมิภาค) ไม่อาจถือว่าเป็นหลักฐานโต้แย้งได้ด้วยประการทั้งปวงต่อ [การมีอยู่ของกระบวนการโลกาภิวัตน์]...การยืนยันความคิดที่เฉพาะเจาะจงแบบใดแบบหนึ่งที่กำลังเกิดขึ้นทั่วโลกเมื่อเร็ว ๆ นี้ มีส่วนที่ถูกกำหนดอย่างมากจากบริบทภายนอก กล่าวคือ ปรากฏการณ์ที่โลกกำลังมุ่งไปสู่ ความเป็นโลกเดียว (globality) มากขึ้น”⁸ ถึงแม้ขบวนการ “แบบหัวรุนแรง” บางขบวนการอาจเป็นแค่ขบวนการกึ่งปฏิวัติที่มีความคิดล้าสมัยและตรึงไปแล้วก็ตาม แต่ก็มิใช่ขบวนการหัวรุนแรงแบบอื่นๆ อีกที่เราอาจมองได้ว่า พวกนี้เพียงแต่กำลังเสนอรูปแบบใหม่ของอัตลักษณ์ทางสังคม (แม้ว่าบ่อยครั้งจะใช้ความรุนแรงอย่างมาก) ที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงเมื่อเทียบกับความเป็นสากลนิยมในระดับโลก โดยเป็นการนำเสนอในลักษณะที่ค่อนข้างพหุนิยมทางวัฒนธรรม และเน้น “การอยู่ร่วมกันได้ของวัฒนธรรมที่หลากหลายแตกต่างกัน”⁹ เป็นหลัก

แนวโน้มหลักสองกระแส อันได้แก่ การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยและการยืนยันอัตลักษณ์ทางสังคมที่เฉพาะเจาะจง คือองค์ประกอบสองประการที่เกิดขึ้นพร้อมกันและเป็นส่วนสำคัญที่ขาดไม่ได้ของประวัติศาสตร์โลกยุคปัจจุบัน แต่ละแนวโน้มต่างก็เป็นตัวแทนของข้อเรียกร้องพิเศษเรื่องการเสริมสร้างความเข้มแข็งและการให้การยอมรับแก่อัตลักษณ์ที่แตกต่างกันในบริบทที่ประสบการณ์และกิจกรรมของมนุษย์นับวันจะยิ่งถูกทำให้กลายเป็นโลกาภิวัตน์มากขึ้นเรื่อยๆ หากแต่เงื่อนไขพิเศษของแต่ละภูมิภาคของโลกจะเป็นตัวกำหนดวิธีที่แนวโน้มหลักสองกระแสนี้แสดงตัวมันออกมาในภูมิภาคนั้นๆ ซึ่งอาจเป็นในทางที่ส่งเสริมกันและกัน หรือขัดแย้งไปคนละทางก็ได้ แต่ไม่ว่าพัฒนาการที่เกิดขึ้นในแต่ละภูมิภาคจะมีลักษณะโดดเด่นเฉพาะตัวอย่างไรก็ตาม พัฒนาการทั้งหมดนี้ล้วนส่งผลกระทบและขณะเดียวกันก็ได้รับผลกระทบจากพัฒนาการที่เกิดขึ้นทั่วโลกและไมอาจถูกเข้าใจอย่างแยกขาดจากพัฒนาการอย่างหลังได้

ในโลกมุสลิมเองก็ได้เกิดการพลิกฟื้นของศาสนาอิสลามขึ้นที่สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจนและมีความสำคัญ การยืนยันในศรัทธาและอัตลักษณ์เฉพาะตนนี้กำลังเป็นพลังที่ทรงอำนาจในชีวิตมนุษย์

⁷ Roland Robertson and JoAnn Chirico, “Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration,” *Sociological Analysis* 46, no. 3 (1985): 222.

⁸ Ibid, 233.

⁹ Ibid, 240.

ทุก ๆ ด้านและได้สะท้อนออกมาในเสื้อผ้าที่ผู้คนสวมใส่ วิถีชีวิตทางสังคมที่เปลี่ยนแปลงไปจากเดิม รวมถึงศิลปะ และแม้กระทั่งพื้นที่ที่สามารถมองเห็นได้เด่นชัดยิ่งกว่า เช่น การเมืองและอำนาจทางการเมือง โดยสิ่งที่เกิดขึ้นควบคู่ไปกับการพลิกฟื้นทางศาสนาก็คือ กระแสเรียกร้องที่โตวันโตคืนในการให้ประชาชนทั่วไปได้เข้าไปมีส่วนร่วมมากขึ้นในระบบการเมืองการปกครอง

รัฐบาลในโลกมุสลิมส่วนใหญ่มีลักษณะค่อนข้างไปทางอำนาจนิยม แต่ขณะเดียวกันก็ยึดมั่นในแนวทางการเปลี่ยนแปลงประเทศไปสู่ความทันสมัย โดยอาศัยแบบจำลองของโลกิยนิยมจากโลกตะวันตก ด้วย บางประเทศถึงกับยอมให้จัดตั้งพรรคฝ่ายค้านขึ้นได้แบบพอเป็นพิธี แต่เราอาจสันนิษฐานได้อย่างไม่ผิดไปจากความเป็นจริงมากนักว่า แทบไม่มีประเทศใดเลยในโลกมุสลิมที่พรรคฝ่ายค้านจะสามารถชนะการเลือกตั้งและเข้ารับช่วงอำนาจการปกครองต่อจากรัฐบาลเผด็จการ แบบที่เคยเกิดขึ้นในการเลือกตั้งทั่วไปของประเทศตุรกีเมื่อปีค.ศ. 1950 ซึ่งพรรคฝ่ายค้านพรรคหนึ่งประสบชัยชนะจริง ๆ ในการเลือกตั้งและเข้าถือครองอำนาจในการเป็นรัฐบาล เพราะประสบการณ์แบบเดียวกันนี้ไม่เคยเกิดขึ้นซ้ำรอยอีกเลยแม้แต่ครั้งเดียวในประเทศอื่น ๆ ในโลกมุสลิม ไม่ว่าประเทศเหล่านั้นจะปกครองด้วยระบอบที่เน้นชนบจารีตแบบดั้งเดิม หรือระบอบที่เน้นโลกิยนิยมและค่อนข้างเป็นเสรีนิยมมากกว่า อย่างเช่น ประเทศตูนิเซียภายใต้การนำของฮาบิบ บูร์กูบา (Habib Bourguiba) ด้วยเหตุนี้เอง ในสายตาของโลกมุสลิม สถาบันการเมืองแบบอำนาจนิยมจึงกลายเป็นสิ่งเดียวกับการเปลี่ยนแปลงประเทศสู่ความทันสมัยและการเมืองตามแนวทางแบบโลกิยนิยม

ในสถานการณ์เช่นนี้ จึงเป็นเรื่องหลีกเลี่ยงไม่ได้ที่การพลิกฟื้นของศาสนาอิสลามและการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยจะกลายเป็นสองพลังที่ส่งเสริมและเกื้อหนุนกัน ในหลายๆ ประเทศ วิธีการที่มีประสิทธิผลที่สุดในการต่อต้านระบอบอำนาจนิยมก็คือ การแสดงออกด้วยการหวนกลับไปยืนยันในมรดกตกทอดและอัตลักษณ์ของอิสลามเอง ส่วนอุดมการณ์ต่อต้านรูปแบบอื่นๆ มีความน่าดึงดูดใจน้อยกว่ามาก เมื่อประชากรจำนวนมากขึ้นเรื่อยๆ ได้รับการศึกษาขั้นพื้นฐานเป็นอย่างน้อย และสามารถเข้าถึงสื่อระดับโลกได้ แรงกดดันที่จะต้องเปิดพื้นที่ให้ประชาชนทั่วไปได้เข้ามามีส่วนร่วมในกระบวนการทางการเมืองมากขึ้นก็เพิ่มขึ้นตามไปด้วย ทว่าผู้มีส่วนร่วมกลุ่มใหม่นี้กลับมีแนวโน้มว่าจะไม่ได้มีมุมมองและโลกทัศน์เหมือนกับคนชั้นนำในประเทศของตนที่มีแนวคิดแบบโลกิยนิยมและได้รับการศึกษามาจากโลกตะวันตก

การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยจึงต้องตกอยู่ภายใต้พลวัตทางสังคมแบบเดียวกับที่ลัทธิชาตินิยมเคยเผชิญมาก่อนหน้านี้ เมื่อเกือบห้าสิบปีที่ผ่านมา เอช เอ อาร์ กิบบ์ (H. A. R. Gibb) เคยตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ลัทธิชาตินิยม “ในรูปแบบที่ปรากฏในโลกตะวันตกนั้น จำกัดอยู่แต่ในหมู่ปัญญาชนที่ได้รับอิทธิพลความคิดจากโลกตะวันตกโดยตรงและอย่างใกล้ชิดเท่านั้น เมื่อความคิดแบบชาตินิยมนี้แทรกซึมเข้าสู่จิตสำนึกของประชาชนทั่วไป มันก็เกิดการเปลี่ยนรูป (และไม่อาจหลีกเลี่ยงจากการถูกเปลี่ยนรูป) โดยแรงกดดันของสัญญาชาติญาณและแรงกระตุ้นที่มีมายาวนานของมวลชนชาวมุสลิม”¹⁰ ยิ่งลัทธิชาตินิยมมีฐานสนับสนุนมาจากประชาชนทั่วไปมากเท่าใด มันก็ยิ่งมีแนวโน้มที่จะเป็นไปตามหลักคำสอนและชนบจารีตแบบอิสลามมากเท่านั้น ขบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยจึงต้อง

¹⁰ H.A.R.Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 119.

สูญเสียมิติของความเป็นโลกียะไป เมื่อมันกลายมาเป็นขบวนการของประชาชนและจึงเป็นประชาธิปไตยอย่างแท้จริงมากขึ้น ในแง่นี้ แรงกดดันให้มีการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในโลกอิสลามจึงยิ่งตอกย้ำและเสริมพลังให้แก่การพลิกฟื้นศาสนาอิสลามในอีกทางหนึ่งด้วย

การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยและนโยบาย

ความสัมพันธ์ระหว่างการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยกับการพลิกฟื้นศาสนาอิสลามนั้นมีลักษณะที่ซับซ้อน และเป็นองค์ประกอบที่มีความสำคัญมากในพลวัตทางการเมืองของโลกมุสลิมร่วมสมัย กล่าวโดยกว้างๆ ทั้งสองกระบวนการนี้เกี่ยวข้องกับการเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่ประชาชนและการยืนยันในอัตลักษณ์ของชุมชน แต่ถ้าจะนิยามให้ชัดเจนลงไปและแจกแจงโดยละเอียดถึงความไฝ่ฝันสองแบบนี้ก็จะพบว่า มีความหลากหลายแตกต่างกันแม้ภายในโลกมุสลิมเอง เราสามารถมองเห็นวิธีการอันหลากหลายที่ถูกใช้เพื่อส่งเสริมสนับสนุนการหวนกลับไปยืนยันอัตลักษณ์แบบอิสลามและการขับเคลื่อน ระบบการเมืองสู่ความเป็นประชาธิปไตยในทั่วทั้งโลกอิสลาม ตั้งแต่แอฟริกาตะวันตกไปจรดเอเชียตะวันออกเฉียงใต้ ในรัฐต่างๆ ทั้งที่เป็นสาธารณรัฐ ราชาธิปไตย และเผด็จการแบบอำนาจนิยม ในสังคมทั้งที่เป็นพหุลักษณะและมีเอกลักษณ์ใกล้เคียงกัน ในสังคมทั้งที่ร่ำรวยและที่ยากจน ชาวมุสลิมจำนวนมากกำลังเป็นริ้วแรงสำคัญในการขับเคลื่อนและดำเนินการตามแนวทางเหล่านี้

ประสบการณ์ของชาวมุสลิมในด้านการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยและการพลิกฟื้นของศาสนาอิสลามแต่ละแบบที่มีอยู่หลากหลายเป็นจำนวนมากนั้น ล้วนเกิดขึ้นภายในบริบทของมรดกอันกว้างขวางทางจารีตประเพณีและประวัติศาสตร์ของอิสลามเอง และภายในบริบทโลกร่วมสมัยที่กว้างขวางยิ่งกว่าไปพร้อมๆ กัน

ถ้าถือเอาความเข้าใจที่ใช้กันทั่วโลกเป็นหลัก คำนิยามของมโนทัศน์ “ประชาธิปไตย” นั้นใกล้เคียงกันมากกับองค์ประกอบหลักๆ ที่พบในจารีตทางการเมืองของยุโรปตะวันตกและสหรัฐอเมริกา สำหรับนักสังคมศาสตร์จำนวนมากแล้ว ประสบการณ์ของโลกตะวันตกคือสิ่งที่ เป็นพื้นฐานให้แก่การนิยามประชาธิปไตยแบบต่างๆ และในบริบทเช่นนี้เอง ทำให้เป็นไปได้ที่นักวิชาการคนสำคัญอย่างจีโอวานนี ซาร์ตอรี (Giovanni Sartori) จะตั้งคำถามว่า “เมื่อเรากล่าวถึงประสบการณ์ของโลกตะวันตก คำสำคัญจริงๆ อยู่ที่คำว่า ‘ของโลกตะวันตก’ หรือที่คำว่า ‘ประสบการณ์’ กันแน่? กล่าวอีกนัยหนึ่ง เป็นไปได้หรือไม่ที่จะมีเส้นทางสู่ประชาธิปไตยที่ไม่ใช่แบบตะวันตก?”¹¹ คำตอบของนักวิชาการผู้นี้ปรากฏชัดในการอภิปรายของเขาเกี่ยวกับประชาธิปไตยในประเทศโลกที่สาม และความเป็นไปได้ในการ “ส่งออก” ประชาธิปไตยไปยังประเทศเหล่านั้น ซึ่งเขากล่าวว่า “ยังไม่ทันที่เราจะใช้คำว่าประชาธิปไตยกับประเทศในโลกที่สามส่วนใหญ่ และโดยเฉพาะอย่างยิ่งกับประเทศที่เรียกกันว่าประเทศกำลังพัฒนานั้น มาตรฐานของเราที่ลดต่ำลงเสียจนกระทั่งเราอาจนึกสงสัยว่า คำว่า ประชาธิปไตย จะยังเหมาะสมใช้ได้อยู่หรือไม่.....ดังที่วูดโร วิลสัน (Woodrow Wilson) เคยกล่าวไว้ว่า ประชาธิปไตยคือรูปแบบการปกครองที่กระทำได้ยากที่สุด ดังนั้น เราจึงไม่อาจหวังที่จะส่งออกประชาธิปไตยที่ ‘สมบูรณ์แล้ว’ ของโลกตะวันตก

¹¹ Giovanni Sartori, “Democracy,” in David L.Sills, ed, *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1968), 4:118.

ไปยังประเทศอื่นๆ ได้ และในทางกลับกัน ก็เห็นได้ชัดพอๆ กันว่า รัฐที่เพิ่งเกิดใหม่และประเทศกำลังพัฒนาทั้งหลายไม่สามารถแสวงหาเป็นว่าเริ่มต้นจากความสำเร็จในระดับเดียวกันกับที่ประเทศประชาธิปไตยในโลกตะวันตกได้บรรลุมาแล้ว”¹² ตัวอย่างนี้สะท้อนให้เห็นอย่างชัดเจนถึงการเข้าใจ “ประชาธิปไตย” ว่าเป็นประสบการณ์ของโลกตะวันตก ซึ่งเป็นแนวโน้มที่พบได้ทั่วไปในหมู่นักวิเคราะห์ทางการเมืองการปกครองร่วมสมัย รวมทั้งการยอมรับว่าแบบแผนของโลกตะวันตกเท่านั้นที่เป็นแบบจำลองที่เหมาะสมสำหรับให้ทุกสังคมนำไปปฏิบัติตาม ในบริบทของความเข้าใจและการยอมรับเช่นนี้เองที่ทำให้นักวิชาการจำนวนหนึ่งยังไม่ล้มเลิกความพยายามที่จะตรวจสอบความเป็นไปได้ของ “การส่งออกประชาธิปไตย” จากโลกตะวันตกไปยังประเทศในส่วนอื่นๆ ของโลก¹³ และยังคงตั้งคำถามทำนองว่า “เหตุใดแบบจำลองเวสต์มินสเตอร์ (Westminster Model) จึงใช้ไม่ได้ในแอฟริกา?” อยู่จนกระทั่งถึงปัจจุบัน¹⁴

แม้แต่ภายในขอบจารีตแบบตะวันตกเอง ประชาธิปไตยก็ยังคงมีฐานะเป็นมโนทัศน์แห่งการถกเถียงท้าทายความหมาย ระบบรัฐสภา และการเลือกตั้งแบบหลายพรรคการเมือง ที่พัฒนาขึ้นในอังกฤษและฝรั่งเศสยังไม่ใช่ระบบที่ยอมรับกันอย่างเป็นสากลว่าเป็นแบบจำลองเพียงหนึ่งเดียวของประชาธิปไตย ตัวอย่างหนึ่งที่สนับสนุนเรื่องนี้ก็คือ ระหว่างการปฏิวัติฝรั่งเศส ฝ่ายบาบูวิสต์ (Babouvists) ได้พัฒนาระบบประชาธิปไตยอีกรูปแบบหนึ่งขึ้นมาที่ “ไม่ยอมรับระบบรัฐสภาและเน้นการปกครองที่ให้สามัญชนทุกคนได้มีส่วนร่วมโดยตรง (plebiscitary)” ซึ่งเป็นรูปแบบที่มีความสำคัญและก่อให้เกิดผลกระทบอย่างยาวนานมากต่อการเมืองของทวีปยุโรป¹⁵ นอกจากนี้ ประชาธิปไตยรูปแบบทางเลือกที่สำคัญอีกแบบหนึ่งของโลกตะวันตกนั้นก็ได้มาจากลัทธิมาร์กซิสม์ โดย “มาร์กซ์เชื่อว่า รัฐบาลประชาธิปไตยโดยเนื้อแท้แล้วจะไม่สามารถอยู่รอดได้ในสังคมทุนนิยม...รัฐหลังยุคทุนนิยมจะไม่...มีลักษณะใดเลยที่คล้ายกับระบอบรัฐสภา รัฐสภาสร้างอุปสรรคกีดขวางที่ยอมรับไม่ได้ขึ้นระหว่างผู้ถูกปกครองกับตัวแทนทางการเมืองของพวกเขา”¹⁶ ในท้ายที่สุด ทางเลือกทางการเมืองแบบมาร์กซิสม์ได้กลายมามีรูปแบบที่หลากหลายในทางปฏิบัติ แต่กระนั้น รูปแบบเหล่านี้ส่วนใหญ่ล้วนนำเสนอแบบจำลองประชาธิปไตยของโลกตะวันตกที่มีความแตกต่างอย่างมาก (แม้จะแค่ในเชิงหลักการ) จากแบบจำลองที่ถูกกล่าวถึงเป็นนัยๆ ในการวิเคราะห์ของชาร์ดอร์และที่ได้รับการสนับสนุนส่งเสริมโดยบรรดาผู้กำหนดนโยบายของสหรัฐฯ

¹² Ibid, 4:118,120.

¹³ โปรดดู Enrique Krauze, “England, the United States, and the Export of Democracy,” in Brad Roberts, ed., *The New Democracies: Global Change and U.S. Policy* (Cambridge, Mass.: M.I.T.Press, 1990)

¹⁴ Barry Munslow, “Why Has the Westminster Model Failed in Africa?” *Parliamentary Affairs* 36, no.2. (1983).

¹⁵ J.L.Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Frederick A.Praeger, 1960), pp. 201-221.

¹⁶ David Held, *Models of Democracy* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 113,130

ในบริบทที่กว้างมากขึ้นของโลกาภิวัตน์ในทางการเมืองและวาทกรรมทางการเมือง เวทีของการถกเถียงท้าทายเชิงความหมายยิ่งใหญ่อีกกว้างขวางมากขึ้น ยิ่งประชาธิปไตยโดยถูกนิยามว่าคือสิ่งเดียวกับแบบจำลองที่สร้างขึ้นโดยโลกตะวันตกมากเกินไป กระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ประชาธิปไตยยิ่งขัดแย้งกับการยืนยันอัตลักษณ์พิเศษของชุมชนมากขึ้นเพียงนั้น ความพยายามที่จะจำกัดขอบเขตการทำความเข้าใจโมทัศน์เรื่องการมีส่วนร่วมมากขึ้นของประชาชนในปริณทลทางการเมืองให้อยู่แต่เฉพาะในแนวทางที่เป็นของโลกตะวันตกเท่านั้น กลับยิ่งทำให้ผู้สนับสนุนประชาธิปไตยที่เป็นชาวตะวันตกเองต้องเผชิญกับข้อกล่าวหาเรื่องการเป็นจักรวรรดินิยมทางวัฒนธรรมจากคนในส่วนอื่นๆของโลก ในแง่นี้ ผู้สนับสนุนส่งเสริมเรื่องอัตลักษณ์ของชุมชนยุคใหม่จึงอาจมองว่า การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยเป็นกระบวนการที่นำเสนอบรรทัดฐานและสถาบันที่แปลกปลอมและไม่ใช่ของจริงแท้ให้แก่สังคมต่าง ๆ ส่งผลให้การถกเถียงท้าทายเกี่ยวกับคำนิยามที่ถูกต้องของประชาธิปไตยขยายตัวเข้าสู่เวทีของความขัดแย้งอันใหม่ระหว่าง “สิ่งแปลกปลอม” กับ “สิ่งที่เป็นของจริงแท้” เพิ่มขึ้น

ในโลกมุสลิม การถกเถียงที่เกิดขึ้นยิ่งเพิ่มความท้าทายให้แก่การนิยาม “ประชาธิปไตยแบบอิสลาม” ในแบบที่เหมาะสมสอดคล้องกับทั้งข้อเรียกร้องให้เพิ่มการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชนทั่วไป และความปรารถนาที่จะจัดตั้งระบอบการปกครองที่มีลักษณะเป็นของอิสลามเองอย่างชัดเจนและถูกต้องจริงแท้ขึ้น ความสลับซับซ้อนสองเรื่องใหญ่ๆ ที่ต้องเผชิญในการทำภารกิจด้านการนิยามนี้ก็คือ มุมมองที่มีอยู่เป็นจำนวนมากและเปลี่ยนแปลงอยู่เสมอเกี่ยวกับความหมายของประชาธิปไตยในโลกตะวันตก บวกกับแนวทางที่มีอยู่อย่างหลากหลายและเป็นพลวัตในโลกของอิสลามร่วมสมัยเองด้วย ชาวมุสลิมทั่วโลกต่างก็ตระหนักดีถึงข้อถกเถียงเกี่ยวกับประชาธิปไตยที่ดำเนินอยู่ในโลกตะวันตก และได้รับอิทธิพลในระดับหนึ่งจากข้อถกเถียงเหล่านั้น ดังนั้น เพื่อที่จะเข้าใจถึงความสัมพันธ์ระหว่างประชาธิปไตยกับการพลิกฟื้นของศาสนาอิสลาม จึงควรที่เราจะได้พิจารณาถึงปัจจัยทั้งสองประการนี้โดยสังเขป

คำนิยามของ “ประชาธิปไตย” ที่ใช้ในโลกตะวันตก

เมื่อผู้นำและนักวิชาการชาวตะวันตกจำนวนมากกล่าวถึง “ประชาธิปไตย” ในประเทศอื่นที่ไม่ใช่ยุโรปและสหรัฐอเมริกา นั้นพวกเขามักชวนให้ผู้ฟังเกิดความรู้สึกว่า ทุกคนมีฉันทามติ (consensus) อยู่ก่อนแล้วว่า คำๆ นี้หมายถึงอะไรและสถาบันใดบ้างที่จำเป็นต้องมีหากจะสถาปนา “ประชาธิปไตย” ขึ้นมาแทนที่ระบอบอำนาจนิยมเดิม เมื่อการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นทั่วโลกกลายมาเป็นพลังที่สำคัญที่สามารถมองเห็นได้อย่างชัดเจน ผู้นำทางการเมืองทั้งหลายในสหรัฐอเมริกาก็พากันกล่าวอยู่เสมอๆ ถึงการสนับสนุนที่สหรัฐอเมริกามอบให้แก่ประเทศที่กำลังพัฒนาสู่ความเป็นประชาธิปไตย แต่กระนั้น เนื้อหาของการอภิปรายเหล่านี้ส่วนใหญ่กลับชี้ชัดว่า สิ่งที่มีผู้นำเหล่านี้คิดว่าสหรัฐอเมริกากำลังสนับสนุนอยู่นั้นคือแบบจำลองเดียวของประชาธิปไตยเท่านั้น เมื่อครั้งที่สหภาพโซเวียตกำลังแตกสลายออกเป็นประเทศเล็กประเทศน้อย รัฐมนตรีกระทรวงต่างประเทศของสหรัฐอเมริกา คือ นายเจมส์ เบเกอร์ (James Baker) ได้กล่าวคำปราศรัยในที่ประชุมคณะกรรมาการว่าด้วยความร่วมมือและความมั่นคงในทวีปยุโรป (Conference on Security and Cooperation in Europe - CSCE)

ที่จัดขึ้นในกรุงมอสโกเมื่อเดือนกันยายน ค.ศ. 1991 โดยอ้างถึง “ฤดูกาลแห่งประชาธิปไตย” ทั้งยังได้นำเสนอหลักการพื้นฐาน 5 ข้อ อันประกอบด้วย การมีพรรคการเมืองหลายพรรค การเลือกตั้งเสรี และความเข้าใจเรื่องสิทธิของชนกลุ่มน้อยที่เสนอโดยอดีตประธานาธิบดีเจฟเฟอร์สัน เพื่อผลักดันให้ “พลเมืองและผู้นำโซเวียตทุกคน” ได้นำไปปฏิบัติ¹⁷

ในทำนองเดียวกัน ในการอภิปรายเกี่ยวกับการสนับสนุนที่สหรัฐอเมริกาจะให้แก่ประเทศประชาธิปไตยในทวีปแอฟริกา สิ่งที่มีแนวโน้มจะถูกเน้นเป็นพิเศษในฐานะองค์ประกอบสำคัญที่ขาดไม่ได้สำหรับประชาธิปไตย คือ ลักษณะพื้นฐานบางประการ ซึ่งหนึ่งในนั้นได้แก่ การเลือกตั้งแบบหลายพรรคการเมืองที่ถูกยึดถือมาโดยตลอดว่า คือส่วนประกอบหลักของคำอธิบายเกี่ยวกับความเป็นประชาธิปไตย นอกจากนี้ สหรัฐอเมริกายังให้คำมั่นว่าจะให้ความช่วยเหลือทางการเงินโดยตรงเพื่อ “ส่งเสริมให้มีการพัฒนาโครงสร้างพื้นฐานเพื่อรองรับการเป็นประชาธิปไตย [ที่จำเป็น] ดังกล่าว” ซึ่งรองเลขาธิการใหญ่สำหรับกิจการของแอฟริกาในขณะนั้น คือ นายเฮอร์แมน เจ โคเฮน (Herman J. Cohen) อธิบายว่า คือ การสร้างให้เกิด “ประชาสังคม” (civil society) ที่ประกอบด้วย “สหภาพแรงงานที่เป็นประชาธิปไตย กลุ่มทางภาษาและวัฒนธรรม สมาพันธ์ทนายความ สมาพันธ์สตรี และกลุ่ม ‘เผ่าระวัง’ ด้านการละเมิดสิทธิมนุษยชนแบบที่มีอยู่ทั่วไป ตลอดจนสื่อสารมวลชนที่เป็นอิสระแบบเดียวกับในโลกตะวันตก”¹⁸ โดยโคเฮนให้สัญญาถึงความช่วยเหลือสองประเภทที่สหรัฐอเมริกาจะมอบให้

หนึ่งคือความช่วยเหลือที่จำเป็นสำหรับเริ่มต้นกระบวนการพัฒนาสู่ความเป็นประชาธิปไตย ซึ่งก็คือความช่วยเหลือในการพัฒนาให้เกิดระบบหลายพรรคการเมือง และการเลือกตั้งที่เสรีและยุติธรรม...แต่....เรายังจะทำมากกว่านั้น...[และจะให้] ความช่วยเหลือในปริมาณที่เพิ่มขึ้นแก่สิ่งที่เราเรียก “การบริหารจัดการสาธารณะ” (governance) ซึ่งหมายถึงกระบวนการครบวงจรที่จะส่งเสริมให้ประชาชนสามารถมีส่วนร่วมและปฏิบัติหน้าที่ความรับผิดชอบของตนให้ลุล่วงเพื่อให้ประชาธิปไตยในประเทศทำงานได้ การบริหารจัดการสาธารณะได้แก่ สหพันธ์ของพลเมือง [ระบบศาลยุติธรรม] ที่เป็นอิสระ สื่อสารมวลชนที่เป็นอิสระที่จะส่งเสริมให้ประชาธิปไตยทำงานได้และสามารถตรวจสอบรัฐบาลได้อย่างเหมาะสม¹⁹

¹⁷ Secretary [of State, James] Baker, “Democracy’s Season,” *U.S. Department of State Dispatch* 2, no. 37 (16 September 1991): 679-680. แนวทางดังกล่าวและหลักการทั้ง 5 ข้อยังถูกกล่าวซ้ำอีกหลายครั้งโดยรัฐมนตรีเบเกอร์และเจ้าหน้าที่สหรัฐฯ คนอื่นๆ เมื่อพวกเขาเดินทางทั่วประเทศอดีตสหภาพโซเวียต และในโอกาสอื่นๆ ยกตัวอย่าง โปรดดูคำให้การต่อคณะอนุกรรมการว่าด้วยยุโรปและเอเชียกลางของคณะกรรมการกิจการต่างประเทศของวุฒิสภา ซึ่งต่อมาถูกตีพิมพ์ใน Robert B. Zoellick, “Relations of the United States with the Soviet Union and the Republics,” *U.S. Department of State Dispatch* 2, no. 40, (7 October 1991): 740-748.

¹⁸ Herman J. Cohen, “Democratization in Africa,” *U.S. Department of State Dispatch* 2, no. 43 (28 October 1991): 796.

¹⁹ Herman J. Cohen, “Africa and Democracy,” *U.S. Department of State Dispatch* 2, no. 48 (2 December 1993): 872.

ส่วนรองประธานาธิบดี นายเจ แดนฟอร์ด ควาลีย์ (J. Danford Quayle) ยืนยันว่า “เราเชื่อว่าไม่ได้มีแบบจำลองของประชาธิปไตยเพียงรูปแบบเดียวในแอฟริกา” แต่แล้วก็กลับกล่าวว่า “ระบบประธานาธิบดี ระบบรัฐสภา การมีตัวแทนตามสัดส่วนที่เหมาะสม (proportional representation) และระบบเขตเดียวผู้แทนเดียว (single member districts) ทั้งหมดคือสิ่งที่เราให้ความเคารพ”²⁰ รายการของสิ่งที่จำเป็นสำหรับประชาธิปไตยมีแนวโน้มจะกล่าวถึงแต่เฉพาะแบบจำลองของระบบประชาธิปไตยตามขนบจารีตของโลกตะวันตก และไม่ให้ความสนใจกับรูปแบบที่หลากหลายแบบอื่นๆ ของประชาธิปไตยที่สามารถพบได้แม้แต่ในโลกตะวันตกเอง อันได้แก่ ประชาธิปไตยแบบที่เน้นฉันทามติ (consensual) หรือ “ความเป็นเอกภาพ” (unitary) ซึ่งแตกต่างตรงข้ามกับ “ประชาธิปไตยแบบปฏิปักษ์”²¹ (adversary democracy) ทั้งๆ ที่บางรูปแบบที่กล่าวมาน่าจะเหมาะสมกับขนบจารีตของประเทศในแอฟริมากว่า

รัฐบาลของประธานาธิบดีคลินตันยังประกาศอีกว่า “การส่งเสริมประชาธิปไตยในต่างแดน” คือหนึ่งในสามเสาหลักที่คำจูนนโยบายต่างประเทศของสหรัฐอเมริกา จากคำกล่าวของรัฐมนตรีกระทรวงต่างประเทศ คือ นายวอร์เรน คริสโตเฟอร์ (Warren Christopher) การส่งเสริมดังกล่าวหมายถึง “การสนับสนุนให้เกิดขบวนการปฏิวัติสู่การเป็นประชาธิปไตยขึ้นทั่วโลก อันเป็นสิ่งที่กำลังปรับเปลี่ยนโฉมหน้าโลกของเรา ในการส่งเสริมระบอบประชาธิปไตยนั้น เราไม่เพียงเชิดชูคุณค่าที่เรายึดถืออยู่อย่างลึกซึ้งเท่านั้น แต่เรากำลังลงทุนทางยุทธศาสตร์ที่จำเป็นเพื่อรักษาไว้ซึ่งความมั่นคงแห่งชาติอีกด้วย”²² การเข้าใจการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยทั่วโลกก็คือสิ่งเดียวกับแบบจำลองประชาธิปไตยของสหรัฐอเมริกาเองนั้น สะท้อนอยู่อย่างชัดเจนในการอภิปรายของคริสโตเฟอร์เกี่ยวกับข้อเสนอของสหรัฐอเมริกาที่จะให้ความช่วยเหลือด้านการพัฒนาประชาธิปไตยในรัสเซีย เมื่อเขาตั้งข้อสังเกตว่า “โดยโครงการแลกเปลี่ยนที่จัดขึ้น เยาวชนคนหนุ่มสาวของรัสเซียจะถูกพามายังประเทศตะวันตก ที่ซึ่งพวกเขาจะได้พบและทำความเข้าใจกับรูปแบบการทำงานของประชาธิปไตยและระบบตลาดเสรี”²³ ขณะเดียวกันผู้ช่วยรัฐมนตรีว่าการกระทรวงต่างประเทศผู้รับผิดชอบต่อการริเริ่มเพื่อการสนับสนุนประชาธิปไตยคนใหม่ อดีตวุฒิสมาชิก ทิมothy เวิร์ธ (Timothy Wirth) มีแถลงการณ์ว่า “เราต้องการโครงการขนาดย่อมจำนวนมากซึ่งสามารถส่งออกไปยังประชาชนในระดับรากหญ้าได้”²⁴ กล่าวอีกแง่หนึ่ง สถาบันทางการเมืองแบบประชาธิปไตยคือสิ่งที่สามารถ “ส่งออก” และที่ผ่านมาได้ถูก “ส่งออก” จากประเทศสหรัฐอเมริกาไปยังส่วนอื่นๆ ของโลก เพื่อเสริมสร้างความเข้มแข็งให้แก่การขับเคลื่อนสังคมโลกสู่ความเป็นประชาธิปไตยนั่นเอง

²⁰ Vice-president [J. Danforth] Quayle, “African Democracy and the Rule of Law,” *U.S. Department of State Dispatch* 2, no. 38 (23 September 1991): 698.

²¹ สำหรับการวิเคราะห์ประชาธิปไตยสองประเภทนี้ในบริบทของสังคมอเมริกัน โปรดดู Jane J. Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, rev. ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

²² Warren Christopher, “U.S. Foreign Relations: International Peace,” *Vital Speeches of the Day* 59:13 (15 April 1993): 387.

²³ Ibid., 389.

²⁴ *Washington Post*, 5 May 1993.

การอภิปรายเหล่านี้สะท้อนให้เห็นถึงสำนักอันแรงกล้าที่ว่า มีสิ่งที่เรียกว่าแบบจำลองประชาธิปไตยที่เป็นของสหรัฐอเมริกาที่มีประสิทธิผลและใช้การได้อยู่จริง ตลอดจนมีฉันทามติร่วมกันถึงลักษณะที่สำคัญๆ ของแบบจำลองดังกล่าว จากประสบการณ์ของการขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นทั่วโลก สำนักของการมีแบบจำลองของโลกตะวันตกที่มีรากฐานยังลึกอย่างมั่นคง อันเป็นแบบจำลองที่ผู้กำหนดนโยบายของสหรัฐอเมริกาให้การสนับสนุนอยู่นั้น เป็นสำนักที่มีความสำคัญมาก มันคือสิ่งที่กำหนดมาตรฐานที่เฉพาะเจาะจงและเป็นรูปธรรม ซึ่งต่อมากลายเป็นองค์ประกอบสำคัญในการถกเถียงทำลายเกี่ยวกับค่านิยมของประชาธิปไตย รวมทั้งเปลี่ยนแปลงการถกเถียงจากเดิมที่เน้นเรื่องเนื้อหาของมาตรฐานแบบใดแบบหนึ่งมาสู่เรื่องความเหมาะสมของการรับเอา “แบบจำลองที่แปลกปลอม” มาใช้กับสังคมเฉพาะแบบแทน ผลกระทบที่เกิดขึ้นจากเรื่องนี้ในแง่ของการถกเถียงเรื่องการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในโลกอิสลาม สามารถมองเห็นได้ในบทวิเคราะห์ชิ้นหนึ่งที่ว่าด้วยมุมมองเชิงนโยบายต่างประเทศที่เป็นไปได้ของประธานาธิบดีคลินตัน หลังจากเอ่ยถึงเรื่องที่ประธานาธิบดีคลินตันเคยได้ทุนการศึกษาโรดส์ (Rhodes Scholar) มาก่อน นักวิเคราะห์เจ้าของงานเขียนชิ้นนี้ได้ตั้งข้อสังเกตว่า

เมื่อตัดโครงการสนับสนุนด้านทุนการศึกษาออกไปแล้ว โรดส์ในฐานะมนุษย์คนหนึ่ง เตือนเราให้หวนระลึกถึงความทรงจำอันขมขื่นเมื่อครั้งยุคล่าอาณานิคม เขาส่งเสริมให้มีการใช้ระบอบประชาธิปไตยสำหรับ “คนเผ่าพันธุ์ที่เหนือกว่า” และระบอบลูกจ้าง (peonage) สำหรับ “คนเผ่าพันธุ์ที่ด้อยกว่า” เมื่อเริ่มมีการสนับสนุนให้ประเทศในตะวันออกกลางเป็นประชาธิปไตย นักวิเคราะห์ชาวตะวันตกจำนวนมากหันมาใช้แนวคิดแบบโรดส์ฉบับยุคสมัยใหม่ที่ พวกเขาแยกแยะเพื่อต่อต้านลัทธิมูลฐานนิยมทางศาสนาอิสลาม และยืนยันอย่างหัวชนฝาในสมมติฐานที่ยังไม่เคยได้รับการทดสอบเลยโดยสิ้นเชิงว่า ศาสนาอิสลามและประชาธิปไตยคือสองสิ่งที่ไม่มีความเข้ากันได้²⁵

การอภิปรายเรื่อง “นโยบายต่างประเทศ” เหล่านี้ มีแนวโน้มจะเกิดขึ้นโดยตัดขาดจากบริบทของการถกเถียงที่มีนัยอย่างลึกซึ้งซึ่งกำลังดำเนินอยู่ภายในโลกตะวันตกโดยรวม และโดยเฉพาะอย่างยิ่งในสหรัฐอเมริกา ข้อถกเถียงเหล่านี้ชี้ให้เห็นอย่างชัดเจนว่า ไม่มีฉันทามติอย่างชัดเจนเกี่ยวกับลักษณะที่เฉพาะเจาะจงของแบบจำลองประชาธิปไตยอันเป็นที่พึงปรารถนาของสหรัฐอเมริกาหรือของโลกตะวันตก ในขณะเดียวกัน เนื้อหาสาระของข้อถกเถียงเหล่านี้เปิดโอกาสให้มีการพิจารณาเกี่ยวกับความเป็นไปได้มากมายหลายรูปแบบในการนิยามประชาธิปไตย ซึ่งใกล้เคียงกับความเข้าใจเชิงมนทัศน์ที่ดำรงอยู่มายาวนานภายในโลกอิสลามมากกว่า

²⁵ Mamoun Fandy, “Clinton: More Fullbright than Rhodes?” *Christian Science Monitor*, 14 January 1993.

หนึ่งในประเด็นนี้เกี่ยวข้องกับลักษณะที่ตรงข้ามกันระหว่างการปกครองโดยฉันทามติกับการปกครองโดยเสียงข้างมาก ในความเข้าใจเชิงมโนทัศน์เกี่ยวกับแบบจำลองประชาธิปไตยของโลกตะวันตกที่ยอมรับกันจนเป็นมาตรฐานนั้น ถือกันว่าสิ่งที่ต้องให้ความสำคัญคือการเลือกตั้งและการปกครองโดยเสียงข้างมาก อย่างไรก็ตาม “หากมองจากทั่วโลกแล้วจะพบว่า ประชาธิปไตยแบบฉันทามติ ยังคงเป็นรูปแบบที่พบได้บ่อยพอๆ กับประชาธิปไตยแบบที่ปกครองโดยเสียงข้างมาก.....แม้แต่ในสังคมตะวันตกเอง การตัดสินใจที่ยึดฉันทามติเป็นหลักยังเป็นสิ่งที่พบได้บ่อยกว่าที่เราตระหนักกันอยู่ ซึ่งส่วนหนึ่งเกิดจากการที่การตัดสินใจลักษณะนี้มักแฝงตัวอยู่เบื้องหลังกระบวนการตัดสินใจแบบอาศัยเสียงข้างมากที่มีรูปแบบชัดเจนกว่านั่นเอง”²⁶ แบบจำลองประชาธิปไตยชนิดอื่นๆ ที่มีลักษณะตรงข้ามกับแบบจำลองที่ยอมรับกันอย่างเป็นมาตรฐานในโลกตะวันตกนั้น ยังสามารถพบได้อีกในการอภิปรายถกเถียงเรื่องพรรคการเมือง ตัวอย่างเช่น ระหว่างการเลือกตั้งประธานาธิบดีของสหรัฐอเมริกาในปี ค.ศ. 1992 เรื่องหนึ่งที่เป็นที่ตระหนักกันอย่างกว้างขวางคือ ความไร้ประสิทธิภาพของบรรดาพรรคการเมือง มีหลายคนที่พยายามยื่นข้อเสนออย่างจริงจังให้ทดลองใช้ทางเลือกรูปแบบอื่นๆ ที่มีอยู่หลากหลายแทนระบบหลายพรรคการเมืองที่ใช้อยู่ในขณะนั้น รอส เพอร์โรต์ (Ross Perot) ผู้เสนอแนะให้มีการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญๆ หลายด้านในกระบวนการกำหนดนโยบายระดับชาติ รวมถึงการนำระบบการลงประชามติทางจดหมายอิเล็กทรอนิกส์มาใช้ ก็ได้รับคะแนนเสียงจากพลเมืองอเมริกันที่มีสิทธิเลือกตั้งถึงเกือบ 20% สิ่งนี้แสดงให้เห็นถึงความคิดเห็นที่แตกต่างหลากหลายที่มีอยู่ในสังคมอเมริกันเกี่ยวกับบทบาทของพรรคการเมืองในระบบประชาธิปไตย แต่กลับไม่ได้รับการตอบสนองจากเจ้าหน้าที่ระดับสูงในรัฐบาลของสหรัฐอเมริกา ซึ่งยังคงยืนยันกรานที่จะใช้ระบบการเลือกตั้งหลายพรรคแบบอเมริกันเป็นมาตรฐานในการตัดสินใจว่า ระบบการเมืองในส่วนอื่นๆ ของโลกมี “ความเป็นประชาธิปไตย” หรือไม่

สูตรสำเร็จในการสถาปนาระบบประชาธิปไตยเกือบทุกสูตรที่มีอยู่ มักอ้างถึงการจัดให้มีการเลือกตั้งที่เป็นการแข่งขันอย่างเสรีและเป็นธรรม การเลือกตั้งแบบนี้มักได้รับการยึดถือกันอย่างแพร่หลายว่า คือส่วนที่สำคัญที่สุดเพียงหนึ่งเดียวของระบบที่เรียกว่ามีความเป็นประชาธิปไตยอย่างแท้จริง อย่างไรก็ตาม หากกลับไปพิจารณาประวัติศาสตร์ของประชาธิปไตยที่ผ่านมา เราจะพบว่าการเลือกตั้งอย่างเป็นทางการไม่ใช่ส่วนประกอบที่ขาดไม่ได้ของระบบประชาธิปไตย ดังตัวอย่างเช่น ในกรุงเอเธนส์ ตัวแทนของประชาชนถูกเลือกให้มาปกครองโดยการจับสลาก ดังนั้นจึงเป็นอิสระไม่ถูกควบคุมโดยผู้มีอำนาจและมีวาทศิลป์ในการหว่านล้อมจูงใจคน ในการถกเถียงเกี่ยวกับการปฏิรูปที่จำเป็นสำหรับระบบประชาธิปไตยในโลกตะวันตก ได้มีผู้ให้ข้อเสนอไว้อย่างแตกต่างหลากหลาย หนึ่งในนั้นคือนักวิชาการชาวออสเตรเลียผู้กล่าวว่า “ในการที่จะมีประชาธิปไตยได้นั้น จำเป็นที่เราจะต้องยกเลิกการเลือกตั้ง.....และหันกลับไปใช้หลักการคัดเลือกโดยการจับสลากเพื่อหาผู้มาดำรงตำแหน่ง

²⁶ Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, p.32.

ต่างๆ ทางการเมืองซึ่งใช้กันในยุคโบราณแทน...[การเลือกตั้ง] โดยเนื้อแท้แล้วคือที่เพาะพันธุ์ของระบอบคณาธิปไตย (oligarchy)"²⁷

การเข้าใจผลกระทบที่ประสบการณ์ด้านประชาธิปไตยของโลกตะวันตกมีต่อประสบการณ์ของการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นทั่วโลกนั้น สิ่งสำคัญคือเราต้องระลึกไว้เสมอว่าการถกเถียงเรื่องค่านิยมของประชาธิปไตยในโลกตะวันตกมีขอบเขตกว้างขวางมาก การยืนยันกรณอย่างเป็นการของของประเทศตะวันตกที่จะยังคงใช้แบบจำลองประชาธิปไตยซึ่งมีลักษณะค่อนข้างเฉพาะเจาะจงอยู่เพียงรูปแบบเดียว ในบริบทที่มีการอภิปรายเกิดขึ้นอย่างแพร่หลายทั่วโลกถึงทางเลือกอื่นๆ อีกหลากหลายแบบของการเป็นประชาธิปไตย ส่งผลให้รัฐบาลของประเทศเหล่านี้ดูเหมือนกำลังพยายามบังคับให้ชาติต่างๆ นำแบบจำลองเพียงแบบเดียวเท่านั้นมาใช้ นอกจากนี้ ขอบเขตที่กว้างขวางของการถกเถียงยังเน้นย้ำให้เห็นถึงลักษณะของประชาธิปไตยในฐานะมโนทัศน์ที่จำต้องถกเถียงท้าทาย และรัฐบาลตะวันตกกำลังทำให้อิทธิพลของตนอ่อนแอลงเมื่อพวกเขาจะเลยต่อข้อเท็จจริงดังกล่าว ช่างพยายามยึดยึดค่านิยมเพียงแบบเดียวให้คนอื่น ๆ ต้องปฏิบัติตามในฐานะความจริงอันสมบูรณ์ [ที่ไม่ขึ้นกับธรรมเนียมและวัฒนธรรม-ผู้แปล] มรดกตกทอดแห่งประชาธิปไตยของโลกตะวันตกนั้นมีขอบเขตที่ไพศาลและอุดมยิ่งนัก และหากโลกตะวันตกนำเสนอเพียงส่วนเสี้ยวของมรดกดังกล่าวแก่ผู้สร้างสรรคนโยบายทั่วโลก นั้นย่อมเท่ากับลดทอนคุณค่าของทรัพยากรอันล้ำค่านี้ไปอย่างน่าเสียดาย

แบบจำลองประชาธิปไตยของโลกตะวันตกที่ได้รับการนำเสนออย่างเป็นทางการ และความหลากหลายเข้มข้นของมโนทัศน์ต่างๆ เกี่ยวกับประชาธิปไตยที่ใช้อยู่ในโลกตะวันตกนั้น มีผลกระทบประการหนึ่งต่อกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในโลกมุสลิม โลกาวัดน์ของการสื่อสารหมายความว่า ปัญญาชนนักวิชาการชาวมุสลิมเองได้มีส่วนร่วมในการถกเถียงในบริบทที่กว้างขึ้นด้วยความแตกต่างระหว่าง "แบบจำลองที่เป็นทางการ" กับข้อวิจารณ์ในปัจจุบันต่อระบอบประชาธิปไตยที่พบในโลกตะวันตก มีบทบาทเช่นกันในปฏิกิริยาของชาวมุสลิมที่มีต่อนโยบายของชาติตะวันตก รวมทั้งต่อการเปลี่ยนแปลงที่เกิดขึ้นในภูมิภาคดังกล่าวด้วย

มรดกของโลกมุสลิม

ชาวมุสลิมส่วนใหญ่เข้าร่วมในการนิยามประชาธิปไตยแบบอิสลามด้วยความกระตือรือร้น พวกเขาเชื่อว่ากระบวนการพลิกฟื้นทางศาสนา และการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นในระดับโลกนั้น มีศักยภาพที่จะเป็นและ (ในกรณีของโลกมุสลิม) เป็นพลังสองพลังที่ส่งเสริมซึ่งกันและกัน กระบวนการทั้งสองนี้จะขัดแย้งและเป็นคู่แข่งกันกันต่อเมื่อ "ประชาธิปไตย" ได้รับการนิยามให้มีความหมายแคบและจำกัดที่สุด รวมทั้งเป็นที่เข้าใจว่าจะเกิดขึ้นต่อเมื่อประเทศรับเอาโครงสร้างสถาบันทางการเมืองแบบของสหรัฐอเมริกาหรือยุโรปตะวันตกที่มีลักษณะเฉพาะเจาะจงมาใช้ หรือต่อเมื่อหลักการพื้นฐานที่สำคัญของศาสนาอิสลามถูกนิยามในแบบจารีตดั้งเดิมและตายตัวเกินไปเท่านั้น แต่

²⁷ John Burnham, *Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985), p.9.

หากเป็นเช่นนั้นจริง ข้อถกเถียงเกี่ยวกับกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยก็จะเปลี่ยนจากการมีศูนย์กลางอยู่ที่การถกเถียงอภิปรายเพื่อค้นหาเครื่องมือที่มีประสิทธิผลที่สุดสำหรับเพิ่มการมีส่วนร่วมทางการเมืองของประชาชน มาสู่การถกเถียงในเรื่องที่ว่า การนำเข้าสู่สถาบันทางการเมือง “ที่มีลักษณะแปลกปลอม” จากขนบธรรมเนียมเดิมนั้นเป็นสิ่งที่ชอบธรรมหรือไม่ เป็นคำถามหลักแทน

การอภิปรายที่เกิดขึ้นในโลกอิสลามมีลักษณะคล้ายคลึงกับการอภิปรายที่เกิดขึ้นในขนบจารีตของสังคมอื่น ๆ กล่าวคือ ประเด็นของการเมืองกับวัฒนธรรม การยอมรับระบอบประชาธิปไตยอย่างแพร่หลายในฐานะพื้นฐานที่ให้ความชอบธรรมแก่ระบอบการเมืองถือเป็นปรากฏการณ์ของยุคสมัยใหม่ที่เกิดขึ้นทั่วโลก ในปลายศตวรรษที่ 18 ระบบการเมืองหลักๆ ของโลกส่วนใหญ่มีพื้นฐานอยู่บนหลักการอื่นที่ไม่ใช่ประชาธิปไตย “เทวสิทธิ” ของกษัตริย์ในระบอบราชาธิปไตยคือประเด็นหนึ่งที่เป็นหัวข้อของการถกเถียงทำลายในแวดวงการเมืองของยุโรประหว่างยุคสมัยใหม่ตอนต้น (Early Modernity) และยุคภูมิธรรม (Enlightenment) ความสัมพันธ์ระหว่างทัศนะของบิดาผู้ก่อตั้งประเทศสหรัฐอเมริกา กับประชาธิปไตยเองก็ยังคงเป็นเรื่องที่คลุมเครือไม่ชัดเจน “การปราศจากซึ่งอำนาจที่ยังรากอย่างมั่นคงของศาสนจักรหรืออำนาจของชนชั้นอภิสิทธิในสังคมนั่นเองที่เป็นพื้นฐานที่เอื้ออำนวยให้แก่สหรัฐอเมริกาในการเดินทางสู่ความเป็นประชาธิปไตยสมัยใหม่ อย่างไรก็ตาม นี่ไม่ใช่หนทางที่บรรดาบิดาผู้ก่อตั้งตั้งใจจะบุกเบิกเอาไว้”²⁸ หากมองจากประวัติศาสตร์ของทฤษฎีการเมืองและปรัชญาของโลกตะวันตกในระดับที่กว้างกว่านั้น เราจะพบว่า

จากมุมมองของความคิดทางการเมืองตะวันตกซึ่งมีอายุยาวนานถึงสองพันห้าร้อยปี แทบไม่มีใครเลยที่คิดถึงประชาธิปไตยในฐานะวิธีการที่ดีเยี่ยมในการจัดโครงสร้างชีวิตทางการเมือง จวบจนกระทั่งเมื่อไม่นานมานี้...นับเป็นเวลากว่าสองศตวรรษครึ่งมาแล้วที่นักคิดทางการเมืองจำนวนนับไม่ถ้วนต่างพากันยืนยันถึงลักษณะที่วิปริตไม่เป็นธรรมชาติของระบอบประชาธิปไตย ความไร้ระเบียบของการเมืองแบบประชาธิปไตย ตลอดจนความตกต่ำทางศีลธรรมของบุคคลภายใต้ระบอบดังกล่าว²⁹

การปรากฏขึ้นของทฤษฎีการเมือง สถาบัน และการปฏิบัติแบบประชาธิปไตยในโลกตะวันตกนั้น เกี่ยวข้องและยังคงจะเกี่ยวข้องต่อไปกับการผสมผสานเข้าด้วยกันระหว่างขนบจารีตที่ไม่เป็นประชาธิปไตย และต่อต้านประชาธิปไตยกับขนบจารีตแบบประชาธิปไตยที่ดำรงอยู่ในสังคม รวมไปถึงการรับรู้ใหม่ๆ เกี่ยวกับสิทธิและความต้องการทางการเมือง ศาสนาและสังคมของมนุษย์ ข้อเท็จจริงที่ว่า

²⁸ Michael Levin, *The Spectre of Democracy: The Rise of Modern Democracy as Seen by Its Critics* (New York: New York University Press, 1992), p. 4.

²⁹ Paul E. Corcoran, “The Limits of Democratic Theory,” in *Democratic Theory and Practice*, ed. Graeme Duncan (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp.13-15.

“ความคิดเรื่องอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนนั้นเข้ากันไม่ได้เลยกับมโนทัศน์เรื่องอำนาจของราชา ซึ่งมีศูนย์กลางที่ความเชื่อแบบเทววิทยา (theocentric) ตลอดจนโครงสร้างของศาสนจักรคาทอลิกที่นับวันจะยิ่งมีลักษณะเป็นจักรวรรดิและขาดความยืดหยุ่นมากขึ้นเรื่อย ๆ”³⁰ ไม่ได้ทำให้บรรดาผู้คนที่เชื่อว่าตนคือชาวคริสต์ยุคความพยายามที่จะสร้างสรรค์ระบอบประชาธิปไตยขึ้นในทวีปอเมริกาเหนือและยุโรปตะวันตกแต่อย่างใด

ชนชั้นนำผู้ปกครองในอารยธรรมที่เป็นจารีตหลักของโลกส่วนใหญ่ยังไม่อาจยอมรับระบอบประชาธิปไตยได้อย่างสนิทใจ และยังคงตั้งแง่กับระบอบดังกล่าวในประเด็นสำคัญๆ แต่กระนั้น หากถือเอามุมมองของประวัติศาสตร์โลกเป็นที่ตั้ง เราสามารถตั้งข้อสังเกตได้ว่า “ผู้คนส่วนใหญ่ในโลกสามารถอ้างชนบจารีตของท้องถิ่นบางชนิดเพื่อมาเป็นพื้นฐานสำหรับสร้างระบอบประชาธิปไตยให้เกิดขึ้น.....มีหลักฐานที่ชัดเจนว่า ทั้งความคิดและการปฏิบัติแบบประชาธิปไตยนั้นไม่ใช่สิ่งแปลกปลอมสำหรับส่วนหนึ่งส่วนใดของโลกเลย”³¹ ชนบจารีตของท้องถิ่นที่เป็นประชาธิปไตยนี้ส่วนใหญ่ก็มีลักษณะที่เน้นฉันทามติเป็นหลัก มากกว่าจะเป็นการปกครองโดยเสียงข้างมาก และมักถูกนำไปเปรียบกับหนวยทางสังคมที่มีขนาดค่อนข้างเล็กอยู่เสมอๆ

การมองสถาบันต่างๆ ที่มีอยู่ในยุคก่อนยุคสมัยใหม่ (premodern) ผ่านกรอบความเข้าใจที่ต่างไปจากเดิม มีอิทธิพลและบทบาทอย่างยิ่งต่อพัฒนาการของทัศนคติแบบประชาธิปไตยในทวีปยุโรป โดยจะเห็นว่าเมื่อระบบรัฐสภาของอังกฤษเริ่มมีความเป็นประชาธิปไตยมากขึ้นระหว่างศตวรรษที่ 19 นักประวัติศาสตร์ต่างพยายามค้นหาและได้พบต้นกำเนิดซึ่งต่อมาพัฒนาเป็นระบอบประชาธิปไตยและรัฐสภาในสถาบันแบบที่มีอยู่ในยุคเริ่มแรก ฮิวจ์ ชิสโฮล์ม (Huge Chisholm) ซึ่งเป็นนักวิชาการด้านประวัติศาสตร์ของอังกฤษคนสำคัญ เขียนไว้ในเอนไซโคลพีเดีย บริเทนนิกา (Encyclopedia Britannica) ฉบับตีพิมพ์ครั้งที่ 11 ว่า “เราพบว่าในระบบการปกครองของแองโกล-แซกซัน (Anglo-Saxon) ที่พัฒนาขึ้นระหว่างที่ชาวแซกซันปกครองอังกฤษนั้น มีองค์ประกอบทุกอย่างที่เราพบได้ในระบบรัฐสภาปัจจุบัน”³² ในทำนองเดียวกัน สมัชชาของชนชั้นชาวนาเสรี (yeoman) ไน ธิงส์ (things—สมัชชา) ของประเทศแถบสแกนดิเนเวียก็ได้รับการประเมินใหม่ว่าเป็นต้นกำเนิดหรือบรรพบุรุษของระบบรัฐสภาสมัยใหม่ ดังที่สะท้อนอยู่ในชื่อที่ใช้เรียกรัฐสภาของประเทศนอร์เวย์ และไอซ์แลนด์ในปัจจุบัน กล่าวคือ สทอทิง (Storting) และ อัลทิง (Althing) ตามลำดับ

กระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยอันทันสมัยเกี่ยวข้องกับกระบวนการที่สลับ ซับซ้อนของการทำความเข้าใจแนวคิดที่อาจเคยถูกมองว่าขัดแย้งกับประชาธิปไตยด้วยสายตาแบบใหม่ และเชื่อมโยงมโนทัศน์ที่ปรับเปลี่ยนนี้เข้าด้วยกันกับองค์ประกอบที่เป็นต้นแบบของประชาธิปไตย (proto-democratic) และองค์ประกอบที่เป็นประชาธิปไตยในทุกชนบจารีตทางสังคม มิติของท้องถิ่นนี้จะมีปฏิสัมพันธ์กับการเปลี่ยนแปลงที่กำลังดำเนินอยู่ในยุคสมัยใหม่ และสร้างให้เกิดศักยภาพ (หรือ

³⁰ Corcoran, “Limits of Democratic Theory,” p. 14.

³¹ Steven Muhlberger and Phil Paine, “Democracy’s Place in World History,” *Journal of World History* 4:1 (Spring 1993):26,28.

³² Hugh Chisholm, “Parliament,” *Encyclopaedia Britannica*, 11th ed. (1991), vol. 28, p. 837.

อุปสรรค) ใหม่ ๆ แก่กระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยอันทันสมัยในสังคมยุคปัจจุบัน กล่าวโดยทั่วไปคือ กระบวนการเหล่านี้คือสิ่งที่สังคมตะวันตกได้เคยประสบมาแล้ว และสังคมอื่นๆ กำลังประสบอยู่ในขณะนี้ การที่กระบวนการมีลักษณะเช่นนี้ทำให้ประสบการณ์ของแต่ละสังคมมีความแตกต่างกัน อันเนื่องจากรากฐานที่แตกต่างกันไปในแต่ละท้องถิ่น เราจำเป็นต้องพิจารณาเงื่อนไขที่มีลักษณะเฉพาะพิเศษของกระบวนการขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตยในโลกมุสลิมภายในบริบทที่ว่่านี้ และที่สำคัญยิ่งกว่านั้นคือ เราต้องระบุให้ได้ถึงองค์ประกอบสำคัญที่ขาดไม่ได้ของชนบจารีตแบบอิสลามที่ได้ถูกนิยามและรับรู้ใหม่ในลักษณะที่อาจเสริมสร้าง (หรือเป็นอุปสรรคต่อ) พลวัตของกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในสังคมมุสลิม

ในประวัติศาสตร์ของอิสลาม มีชุดของมโนทัศน์และภาพลักษณ์ที่สำคัญอย่างยิ่งอยู่จำนวนหนึ่งซึ่งมีบทบาทในการก่อรูปวิสัยทัศน์ของชาวมุสลิมยุคร่วมสมัยในเรื่องที่ว่าสังคมมนุษย์ที่ยุติธรรมควรมีรูปแบบอย่างไร มโนทัศน์เหล่านี้คือพื้นฐานสำหรับการรับรู้ที่คนในโลกมุสลิมมีต่อประชาธิปไตย และแม้ภายในหมู่มุสลิมปัจจุบันเองจะมีทัศนะทางการเมืองที่ค่อนข้างแตกต่างหลากหลายและมีพลวัตสูงมาก แต่มโนทัศน์หลักเหล่านี้ยังคงเป็นเสมือนแกนกลางของจุดยืนทางการเมืองแบบต่างๆ ของชาวมุสลิมเกือบทุกคน แม้จะให้คำนิยามแก่มโนทัศน์เหล่านี้อย่างแตกต่างหลากหลาย แต่ทั้งหมดล้วนตระหนักและยอมรับในความสำคัญของมโนทัศน์อย่างปราศจากข้อกังขา อบู อัล-อลา อัล-มาวดูดี (Abu al-Ala al-Mawdudi) นักคิดชาวมุสลิมนิกายซุนนีคนสำคัญ ผู้ใช้ชีวิตอยู่ในอินเดียระหว่างการปกครองของอังกฤษ และต่อมาย้ายไปพำนักในประเทศปากีสถานภายหลังได้รับเอกราช และเป็นผู้ก่อตั้งองค์กรเพื่อการฟื้นฟูศาสนาอิสลามในเอเชียใต้ หรือ จามาอัต โอ อิสลามี (Jamaat-i-Islami) กล่าวว่า “ระบบการเมืองของอิสลามตั้งอยู่บนหลักการพื้นฐานสามประการ คือ ทาวฮีด (Tawheed) หรือเอกภาพของพระผู้เป็นเจ้า ริซาลัต (Risalat) หรือศาสดาประกาศก และ คิลาฟัต (Khilafat) หรือระบบกาลีฟ การจะเข้าใจแง่มุมที่แตกต่างออกไปของระบบการปกครองแบบอิสลามโดยปราศจากความเข้าใจอย่างครบถ้วนสมบูรณ์เกี่ยวกับหลักการพื้นฐานสามประการนี้ เป็นไปได้อย่างยิ่ง”³³

ผู้นำชาวมุสลิมคนอื่นๆ อาจอธิบายมโนทัศน์เหล่านี้ในรูปแบบอื่นที่แตกต่างออกไป ทว่ามโนทัศน์หลักทั้งสามประการนี้ยังคงเป็นพื้นฐานสำหรับความเข้าใจมุมมองทางการเมืองแบบอิสลาม การพิจารณาเพื่อทำความเข้าใจมโนทัศน์เหล่านี้ใหม่ในบริบทปัจจุบัน ให้พื้นฐานในการเข้าใจรากฐานเชิงมโนทัศน์ของกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในโลกมุสลิมได้

ชาวมุสลิมไม่ว่าจะมาจากชนบจารีตแบบใด ต่างเห็นพ้องต้องกันว่าการยอมรับ ทาวฮีด คือมโนทัศน์หลักของศรัทธา ชนบจารีต และการปฏิบัติแบบอิสลาม แม้จะอธิบายได้หลากหลายรูปแบบและลักษณะ แต่มโนทัศน์ ทาวฮีด นั้นสามารถนิยามได้อย่างง่ายๆ ว่า หมายถึงความเชื่อและการเป็นพยานว่า “ไม่มีพระเป็นเจ้าอื่นนอกจากพระผู้เป็นเจ้า [ของอิสลาม]” และผลที่ตามมาของคำนิยามนี้คือ “ดังนั้นสิ่งที่ตั้งอยู่ตรงใจกลางของประสบการณ์ทางศาสนาของอิสลามก็คือ พระผู้เป็นเจ้าผู้หนึ่งเดียว และ

³³ Sayyid Abul A'la Maududi, *Islamic Way of Life*, trans. Khurshid Ahmad (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1967), p. 40.

เจตจำนงของพระองค์คือคำบัญชาและเครื่องนำทางชีวิตของมนุษย์ทุกคน”³⁴ ปรัชญาการเมืองของชาวมุสลิมซึ่งสร้างขึ้นจากความเชื่อนี้จึงยืนยันว่า องค์อธิปัตย์ (Sovereign) มีได้เพียงหนึ่งเดียว คือองค์พระผู้เป็นเจ้าเท่านั้น

ผู้สังเกตการณ์ที่ไม่ใช่ชาวมุสลิมและชาวมุสลิมหัวอนุรักษ์บางรายอ้างว่า ทาวฮีด หมายความว่า เป็นไปไม่ได้ที่จะมีสิ่งที่เรียกว่า “ประชาธิปไตยของอิสลาม” เนื่องจากมโนทัศน์เรื่องอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนขัดแย้งกับมโนทัศน์เรื่องอำนาจอธิปไตยเพียงหนึ่งเดียวของพระผู้เป็นเจ้า แต่ในการวิเคราะห์ของเมาดูดี เขาได้วางแนวทางหลักให้แก่การพัฒนาทฤษฎีประชาธิปไตยแบบอิสลามที่ยังคงความเชื่อมโยงอย่างใกล้ชิดกับมโนทัศน์ ทาวฮีด ไว้อย่างชัดเจนว่า เนื่องจากมีสายสัมพันธ์อย่างลึกซึ้งระหว่างพระผู้เป็นเจ้ากับความชอบธรรมทางการเมือง “เมื่อกล่าวจากมุมมองของปรัชญาการเมือง ศาสนาอิสลามจึงเป็นสิ่งที่ตรงกันข้ามอย่างสิ้นเชิงกับประชาธิปไตยแบบโลกิยนิยมของโลกตะวันตก.....[ศาสนาอิสลาม] ปฏิเสธปรัชญาเรื่องอำนาจอธิปไตยเป็นของปวงชนโดยสิ้นเชิง และพุ่มพ้กระบวนการเมืองของตนขึ้นจากพื้นฐานของมโนทัศน์เรื่องอำนาจอธิปไตยของพระผู้เป็นเจ้าและการเป็นผู้ได้รับมอบสิทธิอำนาจจากพระองค์ (Vicegerency หรือ Khilafah) ของมนุษย์”³⁵

ท่าทีเช่นนี้ของเมาดูดีไม่ได้หมายความว่าเขาและชาวมุสลิมสมัยใหม่คนอื่น ๆ ปฏิเสธความคิดเรื่องระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตย พวกเขาเพียงแต่ยืนยันว่าระบอบดังกล่าวต้องถูกสร้างขึ้นจากภายในกรอบโลกทัศน์แบบ ทาวฮีด โดยเมาดูดีอธิบายว่าระบอบดังกล่าวจะมีโครงสร้างดังนี้

ชื่อที่เหมาะสมยิ่งกว่าสำหรับใช้เรียกระบอบการปกครองแบบอิสลามคือ “อาณาจักรของพระผู้เป็นเจ้า” หรือที่ภาษาอังกฤษเรียกว่า “ระบอบเทวธิปไตย” (Theocracy) แต่ระบอบเทวธิปไตยแบบอิสลามจะแตกต่างอย่างสิ้นเชิงจากระบอบเทวธิปไตยชนิดที่ยุโรปเคยมีประสบการณ์อันขมขื่นมาก่อน....ระบอบเทวธิปไตยที่สถาปนาขึ้นโดยศาสนาอิสลามจะไม่ถูกปกครองโดยชนชั้นทางศาสนาชนชั้นใดชนชั้นหนึ่ง แต่จะเป็นการปกครองร่วมกันโดยชุมชนชาวมุสลิมทั้งหมด ซึ่งประกอบด้วยผู้คนจากทุกชนชั้นในสังคม ประชากรชาวมุสลิมจะร่วมกันบริหารรัฐนี้โดยยึดถือ คัมภีร์อันศักดิ์สิทธิ์ของพระผู้เป็นเจ้าและการปฏิบัติของศาสดาของพระองค์เป็น

³⁴ Ismail Raji al Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1402/1982), pp. 5, 10-11. ขณะที่อัล-ฟารูซี เป็นชาวมุสลิมนิกายซุนนีที่ค่อนข้าง “หัวรุนแรง” ความสำคัญของ ทาวฮีด ในศรัทธาแบบมุสลิมทุกแนวโน้มนำมาได้จากงานเขียนของมุสลิมนิกายซุนนีหัวสมัยใหม่ (ไม่ใช่หัวรุนแรง) Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980) ซึ่งในหน้า 83 เขียนว่า ลัทธินี้ “คือหัวใจของคัมภีร์กุรอ่าน ที่หากขาดหายไป ศาสนาอิสลามจะกลายเป็นสิ่งที่คิดไม่ถึงได้เลย” นอกจากนี้ ความเป็นศูนย์กลางของ ทาวฮีด ยังถูกเน้นโดยนักคิดนิกายชีอะห์คนสำคัญ ยกตัวอย่างโปรดดู *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*, trans. Hamid Algar (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981), pp. 300-301.

³⁵ Abu'l A'la Mawdudi, “Political Theory of Islam,” in Khurshid Ahmad, ed., *Islam: Its Meaning and Message*, London: Islamic Council of Europe, 1976), pp. 156-160.

แนวทาง หากผมได้รับอนุญาตให้บัญญัติศัพท์ขึ้นใหม่ ผมจะเรียกระบบการปกครองชนิดนี้ว่า “ประชาธิปไตยแบบเทวะ” (theo-democracy) อันมีความหมายถึงการปกครองแบบประชาธิปไตยอันศักดิ์สิทธิ์โดยเทวอำนาจ เนื่องจากภายใต้ระบอบนี้ชาวมุสลิมทุกคนจะได้รับจัดสรรอำนาจอธิปไตยสำหรับปกครองตนเองโดยมีพระผู้เป็นเจ้าเป็นนายสูงสุด และคณะผู้บริหารภายใต้ระบอบการปกครองชนิดนี้จะได้รับการแต่งตั้งขึ้นโดยอาศัยเจตจำนงร่วมของชาวมุสลิมผู้มีสิทธิอันชอบธรรมที่จะล้มล้างฝ่ายบริหารที่ตนเลือกขึ้นมา”³⁶

เมาดูติดังข้อสังเกตว่า ภายในระบอบที่ว่านี้ “ชาวมุสลิมทุกคนซึ่งมีความสามารถและคุณสมบัติที่จะแสดงความคิดเห็นได้อย่างถูกต้องสมเหตุสมผลในเรื่องเกี่ยวกับกฎหมายของอิสลาม มีสิทธิโดยชอบธรรมที่จะตีความกฎหมายของพระผู้เป็นเจ้าเมื่อเกิดความจำเป็นต้องมีการตีความ ในแง่นี้ ระบอบการเมืองการปกครองแบบอิสลามจึงถือว่าเป็นประชาธิปไตย” แต่ในขณะเดียวกัน ระบอบนี้ยังคงเป็นเทวธิปไตยในแง่ที่ว่าไม่มีมนุษย์คนใด หรือแม้กระทั่งชุมชนมุสลิมที่เป็นเอกภาพทั้งหมด ที่มีสิทธิเปลี่ยนแปลงบัญญัติแห่งพระผู้เป็นเจ้าที่ระบุไว้อย่างชัดเจนและไม่อาจเป็นอื่นได้³⁷ แต่สิ่งสำคัญที่ควรสังเกตในที่นี้คือ เมาดูติดยอมรับถึงความจำเป็นที่ต้องมีการตัดสินใจเกี่ยวกับการตีความและเมื่อไรที่ต้องตีความ

รัฐบาลเดียวในปัจจุบันที่มีการจัดองค์กรตามแนวทางกว้างๆ ที่กล่าวมานี้คือ สาธารณรัฐแห่งอิหร่าน ซึ่งแม้จะนับถือนิกายชีอะห์ แต่ก็มีมุมมองที่ใกล้เคียงกับทัศนะแบบซุนนีของเมาดูติในประเด็นที่เกี่ยวกับ ทาวฮีด ดังที่นักคิดคนสำคัญทางการเมืองของนิกายชีอะห์ในระหว่างการปฏิวัติของประเทศอิหร่าน คือ อยาโธลาะห์ บาควีร์ อัล-ซาร์ดี (Ayatollah Baqir al-Sadr) ผู้ที่ต่อมาถูกประหารชีวิตโดยรัฐบาลอิรักในปีค.ศ. 1980 ได้อธิบายไว้ว่า ภายในโครงสร้างนี้ จะมีนิติปราชญ์ผู้หนึ่งซึ่งดำรงตำแหน่งเป็นผู้มีอำนาจสูงสุดทางศาสนา ทั้งยังครองตำแหน่ง “รองนายพลใหญ่แห่งอิหร่านทั้งหลาย” (ซึ่งเป็นตำแหน่งผู้นำแบบผู้ไท้ให้รอดที่ได้รับการเลือกสรรมาโดยอำนาจศักดิ์สิทธิ์ตามเทววิทยาแบบของนิกายชีอะห์) อย่างเป็นทางการอีกด้วย โดยตำแหน่งหลังนี้ต่อมาถูกถือครองโดยอยาโธลาะห์ โคไมนี (Ayatollah Khomeini) ภายหลังการปฏิวัติอิหร่านในปีค.ศ. 1979 ในระบบดังกล่าว นิติปราชญ์ผู้นี้ “ควรได้รับการสนับสนุนจากสมาชิกส่วนใหญ่ของสภาที่ปรึกษาซึ่งมีอำนาจสูงสุดทางศาสนา.....หรือในกรณีที่มีบุคคลมากกว่าหนึ่งคนที่มีสิทธิได้รับแต่งตั้งให้ดำรงตำแหน่งแห่งอำนาจสูงสุดทางศาสนา ประชาชนมีสิทธิเลือกบุคคลใดบุคคลหนึ่งที่ตนพอใจที่สุดด้วยการลงประชามติ”³⁸

อยาโธลาะห์ โคไมนี เองก็เน้นถึงความจำเป็นของการมีส่วนร่วมของประชาชนในการเลือกผู้นำ ในผลงานที่ชื่อ *The Last Will and Testament* เขาแถลงว่า “ประชาชนมีหน้าที่ความรับผิดชอบอันใหญ่

³⁶ Ibid, pp. 160-161.

³⁷ Ibid, p. 161.

³⁸ Ayatullah Baqir al-Sadr, *Introduction to Islamic Political System*, trans. M.A.Ansari (Accra: Islamic Seminary/World Shia Muslim Organization, 1982), pp. 78-79.

หลวงในการ" เลือกสรร "ผู้เชี่ยวชาญและตัวแทนขึ้นมาสำหรับเลือกสรรผู้นำหรือสภาผู้นำของ
สาธารณรัฐ" และได้ให้คำแนะนำแก่ชาวอิหร่านว่า

ในการเลือกตั้งทุกครั้ง ไม่ว่าจะเป็นการเลือกตั้งประธานาธิบดี ตัวแทนผู้
พิพากษา หรือการเลือกสรรผู้เชี่ยวชาญเพื่อมาดำรงตำแหน่งในสภาผู้นำแห่งอิสลาม
พวกท่านต้องมีส่วนร่วม ...พวกท่านทุกคน ตั้งแต่มาราจี (Marajhi) [ผู้มีอำนาจทาง
ศาสนา] และอุลามา (Uhlama) ผู้ยิ่งใหญ่ไปจนถึงบาซาริส (Bazaris) ชาวนา คนงาน
และลูกจ้างของรัฐบาล ต้องรับผิดชอบร่วมกันต่อชะตากรรมของประเทศและของ
ศาสนาอิสลาม³⁹

ในทัศนะของอยาโตะลาห์ บาคีร์ อัล-ชาร์ต สิ่งนี้ถือเป็นภาพสะท้อนของอิสลามยุคใหม่ที่มี
ความสำคัญมากในประวัติศาสตร์ของศาสนา

ทฤษฎีที่อ้างว่าบุคคลผู้ทรงอิทธิพลสามารถเป็นตัวแทนของสาธารณชนทั่วไป
เคยเป็นแนวคิดที่ใช้กันอยู่ในสังคมอิสลามในประวัติศาสตร์บางช่วงเวลา แต่เมื่อ
พิจารณาถึงสภาพการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไป รวมถึงหลักการของการปรึกษาหารือและ
การกำกับดูแลโดยนิติปราชญ์ ทฤษฎีดังกล่าวจำเป็นต้องยอมหลักทาง
ให้แก่การก่อตั้งสมัชชาขึ้น ซึ่งสมาชิกของสมัชชาดังกล่าวเท่านั้นที่เป็นตัวแทนที่
แท้จริงของประชาชน"⁴⁰

ทั้งนี้เนื่องจาก "ประชาชนคือผู้มีสิทธิเป็นเจ้าของโดยชอบธรรมในองค์กรที่ได้รับมอบหมาย
(Trust) หรือคณะรัฐบาลนี้"⁴¹

ภายในกรอบความคิดนี้เอง ยังมีผู้อ้างด้วยว่าอำนาจอธิปไตยอันเด็ดขาดสมบูรณ์ของพระผู้เป็น
เจ้าทำให้ลำดับชั้นระหว่างมนุษย์ด้วยกันเป็นสิ่งที่ไม่อาจเป็นไปได้ เนื่องจากเมื่ออยู่ต่อหน้าพระพักตร์
ของพระผู้เป็นเจ้าแล้ว มนุษย์ทุกคนล้วนเท่าเทียมกันหมด ดังนั้น ทาวฮีด จึงเป็นทั้งรากฐานทางมโน
ทัศน์และรากฐานทางเทววิทยาสำหรับใช้ส่งเสริมสนับสนุนเรื่องความเสมอภาคภายในระบบการเมือง
ระบบการปกครองที่เป็นเผด็จการและเป็นช่วงชั้น (hierarchical) ถูกประณามตลอดประวัติศาสตร์ที่ผ่านมา
ของศาสนาอิสลามว่าไม่ใช่ลักษณะของอิสลาม นับตั้งแต่สมัยของเมาวียา (Mawiya) ซึ่งเป็นผู้นำลำดับ
ที่ห้าของชุมชนมุสลิมภายหลังอัสลามมูฮัมหมัด (Muhammad) (ตามการมองลำดับทาง
ประวัติศาสตร์ของนิกายซุนนี) เป็นต้นมา คำว่า "มาลิก (Malik) หรือ กษัตริย์" ถือว่าเป็นคำที่มี

³⁹ Imam Khomeini's Last Will and Testament (English trans. distributed by Interests Section of the
Islamic Republic of Iran in the Embassy of Algeria, Washington, D.C.), pp. 36-37.

⁴⁰ Ibid, p. 82.

⁴¹ Ibid, p. 79.

ความหมายด้านลบที่หมายถึงการครอบงำตามอำเภอใจของบุคคลบางคน⁴² กษัตริย์หรือเผด็จการทรราชที่อ้างตนเป็นองค์อภิปัตย์จึงไม่ใช่ผู้ปกครองที่ชอบธรรม

ในรัฐอิสลามจำนวนมากในยุคปัจจุบัน มโนทัศน์ ทาวฮีด ได้กลายมาเป็นพื้นฐานสำหรับรองรับการก้าวไปไกลอีกขั้นหนึ่ง จากการยืนยันและเรียกร้องความเสมอภาค ไปสู่การเรียกร้องให้มีการปฏิวัติเพื่อล้มล้างอำนาจของผู้ปกครองที่กดขี่และเป็นเผด็จการ ในประเทศอิหร่าน อาลี ชารีอาตี (Ali Shariati) กล่าวในงานเขียนของเขาว่า “ในโลกทัศน์แบบ ทาวฮีด มนุษย์ยำเกรงอำนาจเพียงอำนาจเดียว และมีหน้าที่ปฏิบัติตามคำสั่งของผู้พิพากษาเพียงองค์เดียว.....ทาวฮีด มองความเป็นอิสระและศักดิ์ศรีในความเป็นมนุษย์ให้แก่มนุษย์ทุกคน การยอมจำนนต่อพระผู้เป็นเจ้าเพียงพระองค์เดียว ผู้เป็นบรรทัดฐานสูงสุดสำหรับทุกสรรพสิ่ง ผลักดันให้มนุษย์ต้องลุกขึ้นมาปฏิวัติล้มล้างอำนาจทั้งปวงที่เป็นเท็จ”⁴³ ในบริบทนี้เอง อยาโธลาะห์ มาห์มุด ทาเลกานี (Ayatollah Mahmud Taleghani) จึงเรียกการปฏิวัติอิหร่านว่า “การปฏิวัติแห่ง ทาวฮีด”⁴⁴ ดังนั้น แม้ ทาวฮีด อาจถูกนำไปใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนรัฐที่ไม่ใช่ประชาธิปไตย แต่ขณะเดียวกัน มโนทัศน์นี้ยังสามารถใช้เป็นรากฐานให้แก่อุดมการณ์เรื่องความเสมอภาคและการปฏิวัติเพื่อล้มล้างการปกครองตามอำเภอใจของบุคคลได้

มโนทัศน์สำคัญประการที่สองที่เกี่ยวพันกับความเข้าใจของชาวมุสลิมยุคปัจจุบันเกี่ยวกับประชาธิปไตย คือ กิลาฟะห์ (Khilafah) จากการศึกษาเรื่องความคิดทางการเมืองของศาสนาอิสลามพบว่า มโนทัศน์นี้มีความเกี่ยวข้องอย่างมีนัยสำคัญยิ่งกับประเด็นเรื่องการนิยามความเป็นผู้นำทางการเมืองสำหรับชุมชนอิสลาม ตำแหน่งผู้นำของชุมชนอิสลามภายหลังอัสญักรุมของศาสดามุฮัมมัดคือ ตำแหน่งที่เรียกว่า “กาลีฟ” (caliph) หรือ กาลิฟะห์ (Khalifah) ขณะที่ระบบการปกครองโดยทั่วไปที่ปกครองโดยกาลีฟเรียกว่า “ระบอบแห่งกาลีฟ” (Caliphate) หรือ กิลาฟะห์ (Khilafah) คำว่า “กาลีฟ” มีความหมายตามตัวอักษรว่า “ผู้สืบทอด” ขององค์ศาสดา ดังนั้น ความคิดทางการเมืองของศาสนาอิสลามในยุคกลาง “ในตอนเริ่มต้นมีศูนย์กลางอยู่ที่มโนทัศน์เรื่องระบอบแห่งกาลีฟ และแท้จริงแล้วคือทฤษฎีหนึ่งที่ว่าด้วยระบอบแห่งกาลีฟ รวมถึงที่มาและเป้าหมายของระบอบดังกล่าว”⁴⁵ ทฤษฎีต่างๆ ว่าด้วยระบอบแห่งกาลีฟจึงเป็นส่วนสำคัญของประวัติศาสตร์ทางปัญญาของโลกอิสลาม กล่าวอย่างเป็นรูปธรรมคือ ระบบการเมืองที่ปกครองโดย “กาลีฟ” ดำรงอยู่ต่อเนื่องมานานถึงสองราชวงศ์ คือ ราชวงศ์อุมัยยัดส์ (Umayyads) ระหว่างปี ค.ศ. 661-750 และราชวงศ์แอบบาซิดส์ (Abbasids) ระหว่างปี ค.ศ. 750-1258 จนกระทั่งสูญเสียความเป็นจักรวรรดิของระบอบไปอย่างไม่เวียนกลับโดยการรุกรานและพิชิตกรุงแบกแดดของกองทัพมองโกลในปี ค.ศ. 1258

⁴² ยกตัวอย่าง โปรดดูการอภิปรายใน Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 53-55.

⁴³ Ali Shari'ati, *On the Sociology of Islam*, trans. Hamid Algar (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979), p. 87.

⁴⁴ Ayatullah Sayyid Mahmud Taleghani, *Society and Economics in Islam*, trans. R. Campbell (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1982), p. 129.

⁴⁵ E.I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p. 3.

แต่กระนั้น ตำแหน่ง “กาหลิฟ” ยังคงถูกใช้อยู่ต่อไปในฐานะมโนทัศน์ที่บ่งถึงความเป็นผู้นำทางศาสนาและการเมือง ต่อมาในศตวรรษที่ 19 สุลต่าน (ซึ่งเป็นตำแหน่งผู้นำแบบจักรพรรดิที่เกิดขึ้นในภายหลัง เมื่อการใช้ตำแหน่ง “กาหลิฟ” เริ่มเสื่อมความนิยมลงแล้ว) ของจักรวรรดิออตโตมัน (Ottoman Empire) ได้รื้อฟื้นความคิดที่ว่า ผู้นำของรัฐมุสลิมที่สำคัญที่สุดควรเป็นตำแหน่ง “กาหลิฟ” เช่นเดียวกับตำแหน่งสุลต่าน อย่างไรก็ตาม เมื่อสิ้นสุดสงครามโลกครั้งที่สอง จักรวรรดิออตโตมันต้องล่มสลายลงและถูกแทนที่ด้วยรัฐชาตินิยมตุรกีที่นำโดย มุสตาฟา เคมาล (Mustafa Kemal) ชาวเติร์กได้ยกเลิกทั้งตำแหน่งกาหลิฟและตำแหน่งสุลต่านแห่งออตโตมัน และประกาศให้ตุรกีเป็นสาธารณรัฐที่มีผู้นำคือ “ประธานาธิบดี”⁴⁶ แม้ประเด็นเรื่องการรื้อฟื้นระบอบที่ปกครองโดยกาหลิฟบางรูปแบบขึ้นมาใช้จะยังคงเป็นหัวข้อถกเถียงที่สำคัญหัวข้อหนึ่งในหมู่มุสลิมระหว่างครึ่งแรกของศตวรรษที่ยี่สิบ⁴⁷ แต่มาในปัจจุบัน ประเด็นดังกล่าวเกือบจะหมดความสำคัญลงไปอย่างสิ้นเชิงแล้ว

ในข้อถกเถียงทั้งในอดีตและปัจจุบันเกี่ยวกับลักษณะของระบอบที่ปกครองโดยกาหลิฟ สถาบันดังกล่าวถูกมองว่าจำเป็นต้องมีลักษณะเป็นการปกครองโดยกษัตริย์อย่างไม่อาจเป็นอื่นได้ อย่างไรก็ตาม ยังมีอีกความหมายหนึ่งของมโนทัศน์ดังกล่าวที่แตกต่างออกไปอย่างลึกซึ้งและเริ่มได้รับความสนใจมากขึ้นนับตั้งแต่ครึ่งหลังของศตวรรษที่ยี่สิบเป็นต้นมา กล่าวคือ นอกจากความหมายของ “ผู้สืบทอด” แล้ว คำภาษาอาหรับที่ว่า *กิลาฟะห์* (Khalifah) ยังอาจหมายถึงการเป็นผู้แทน ตัวแทน หรือผู้กระทำ ในแง่นี้จึงเป็นไปได้ที่จะตีความบางส่วนของคัมภีร์ *อัล กุรออัน* วาระบุถึงมนุษยชาติโดยทั่วไปว่าคือผู้กระทำ (Khalifah) ของพระผู้เป็นเจ้าบนโลก และทำให้ *กิลาฟะห์* (Khalifah) มีความหมายในระดับจักรวาลที่กว้างมากขึ้น นั่นคือ การเป็นข้ารับใช้ของมนุษย์ต่อสรรพสิ่งทั้งหลายที่พระผู้เป็นเจ้าทรงสร้างขึ้น เมาดูดีเองใช้มโนทัศน์ *กิลาฟะห์* ที่นิยามในลักษณะนี้เพื่อเป็นพื้นฐานให้แก่การตีความประชาธิปไตยในศาสนาอิสลามของเขา ดังนี้ “เราจึงพิจารณาคำว่า ‘กิลาฟะห์’ คำๆ นี้ตามการบัญญัติศัพท์ของภาษาอาหรับมีความหมายว่า ‘การเป็นตัวแทน’ ตำแหน่งแห่งที่ของมนุษย์ตามความเชื่อแบบอิสลามจึงหมายถึงการเป็นตัวแทนของพระผู้เป็นเจ้าบนโลกนี้ หรือ การเป็นผู้รับมอบสิทธิอำนาจของพระองค์ (vicegerent) กล่าวอีกนัยหนึ่ง....มนุษย์มีหน้าที่ใช้เทวอำนาจของพระองค์ในโลกนี้ ภายในขอบเขตที่พระองค์ทรงกำหนดให้”⁴⁸ นัยที่เฉพาะเจาะจงของความหมายนี้สำหรับระบอบการเมืองจึงอยู่ที่ว่า “สิทธิอำนาจของระบอบแห่งกาหลิฟถูกมอบให้แก่กลุ่มมนุษย์ทั้งหมด หรือชุมชนมนุษย์ทั้งมวลซึ่งพร้อมที่จะปฏิบัติตามเงื่อนไขของการเป็นตัวแทนขององค์พระผู้เป็นเจ้าภายหลังได้สมาทานหลักการแห่ง *ทาวฮีด* มาไว้ใช้ประจำตนแล้ว....สังคมดังกล่าวย่อมมีหน้าที่รับผิดชอบในการปฏิบัติหน้าที่การเป็นตัวแทนร่วมกัน ปัจเจกบุคคลแต่ละคนภายในสังคมต่างมีส่วนแบ่งในความรับผิดชอบนี้ ณ จุดนี้เองที่ประชาธิปไตยเริ่ม

⁴⁶ การอภิปรายที่ดีชิ้นหนึ่งเกี่ยวกับกระบวนการเปลี่ยนแปลงนี้คือ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1961), chapters 8 and 11.

⁴⁷ ยกตัวอย่าง โปรดดูการอภิปรายเรื่องนี้ใน Jacob M. Landau, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization* (Oxford: Clarendon Press, 1990), chapter 4; Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Columbia University Press, 1986), chapter 9.

⁴⁸ Maududi, *The Islamic Way of Life*, p. 42.

ขึ้นในศาสนาอิสลาม คนทุกคนในสังคมอิสลามมีสิทธิและอำนาจแห่งการเป็นตัวแทนของพระผู้เป็นเจ้า และในแง่นี้ทุกคนจึงเท่าเทียมกัน”⁴⁹

การนิยามคำว่า “กาหลิฟ” ว่าเป็นสิ่งเดียวกับมนุษยชาติทั้งหมด แทนที่จะหมายถึงผู้นำหรือสถาบันการเมืองเพียงหนึ่งเดียว ยังได้รับการยืนยันอยู่ในคำประกาศว่าด้วยสิทธิมนุษยชนแห่งอิสลามสากล (Universal Islamic Declaration of Human Rights) อันเป็นเอกสารที่ร่างขึ้นโดยสภาอิสลามแห่งยุโรป⁵⁰ ในเนื้อหาของคำประกาศดังกล่าว ข้อความแรกทีกล่าวถึง “การปฏิบัติหน้าที่ของ กิลาฟหฺทาง การเมืองและสังคม” เริ่มด้วยการกล่าวถึง “การสร้างชุมชนของผู้ศรัทธาขึ้น” และข้อความต่อมาก็กล่าวว่า “คือการไปให้ถึงระดับของการร่วมกันปกครองตนเอง (self-governance)”⁵¹ ซึ่งการมีมุมมองเช่นนี้ต่อ มโนทัศน์ “กาหลิฟ” ได้กลายมาเป็นพื้นฐานสำหรับมโนทัศน์เรื่องความรับผิดชอบของมนุษย์ และหน้าที่ในการต่อต้านระบบที่ครอบงำ รวมทั้งเป็นพื้นฐานสำหรับแยกให้เห็นความแตกต่างระหว่างประชาธิปไตย ในความหมายของโลกตะวันตก กับ ประชาธิปไตยในความหมายของโลกอิสลาม ดังจะเห็นตัวอย่างจาก ผู้นำอิสลามของประเทศปากีสถาน คุรชิด อาห์มัด (Khurshid Ahmad) ซึ่งตั้งข้อสังเกตว่า “ประชาธิปไตยแบบโลกิยนิยมเช่นที่ได้วิวัฒนาการขึ้นภายหลังยุคแห่งภูมิธรรมนั้น ตั้งอยู่บนหลักการเรื่องอำนาจ อธิปไตยของปวงชน (กล่าวในแง่ของมโนทัศน์) ขณะที่ศาสนาอิสลามเป็นตรงกันข้ามคือ เชื่อในอำนาจ อธิปไตยของพระผู้เป็นเจ้าและการที่มนุษย์เป็นผู้รับมอบสิทธิอำนาจของพระองค์ ความแตกต่างจึงอยู่ที่ว่า มนุษย์คือ กาลิฟาห์ หรือผู้รับมอบสิทธิอำนาจของพระองค์บนโลกนี้”⁵²

อำนาจอธิปไตยอันเบ็ดเสร็จสมบูรณ์และการมีอยู่ของพระผู้เป็นเจ้าเพียงหนึ่งเดียวที่แสดงออกใน มโนทัศน์เรื่อง ทาวฮีด และบทบาทของมนุษย์ตามที่นิยามโดยมโนทัศน์ กิลาฟหฺ จึงเป็นกรอบความคิด ที่นักวิชาการอิสลามทั้งนิกายซุนนีและชีอะห์นำมาใช้ในการพัฒนาทฤษฎีการเมืองที่มีลักษณะโดดเด่น แบบอิสลาม แต่ขณะเดียวกันยังรับรู้และอธิบายตนเองว่ามีลักษณะเป็นประชาธิปไตยมากขึ้นในช่วงไม่กี่ ปีที่ผ่านมา ทฤษฎีเหล่านี้เกี่ยวข้องกับการตระหนักรับ และการให้คำนิยามแบบพิเศษแก่อำนาจ อธิปไตยของประชาชน รวมถึงการเน้นย้ำเป็นพิเศษถึงความเสมอภาคของมนุษย์ และพันธะหน้าที่ของ ประชาชนในการเป็นผู้ถือสิทธิที่ชอบธรรมในอำนาจบริหารของคณะรัฐบาล (the bearers of the trust of government) ถึงแม้ว่ามุมมองเหล่านี้อาจไม่สอดคล้องกันอย่างเหมาะสมพอดีกับขอบเขตของคำนิยาม ประชาธิปไตยที่มีพื้นฐานมาจากโลกตะวันตก ทว่าก็ยังสะท้อนให้เห็นมุมมองต่างๆ ที่สำคัญในบริบทที่ โลกปัจจุบันกำลังขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตย

ในการนำเสนอภาพต่างๆ ของประชาธิปไตยจากภายในกรอบความคิดแบบอิสลามซึ่งค่อนข้าง กว้างนั้น มีบางแง่มุมของแนวปฏิบัติทางการเมืองและสังคมที่มักได้รับการเน้นความสำคัญเป็นพิเศษ

⁴⁹ Ibid, pp. 43-44.

⁵⁰ *Universal Islamic Declaration* (London: Islamic Council of Europe, 1400/1980), p. 6.

⁵¹ Gulzar Haider, “Khilafah,” in Ziauddin Sardar and Merryl Wyn Davies, eds., *Faces of Islam: Conversations on Contemporary Issues* (Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1989), p. 86.

⁵² Ibrahim M. Abu-Rabi', ed., *Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives – A Round Table with Khurshid Ahmad* (Tampa, FL: World and Islam Studies Enterprise, 1994), p. 62.

หรือหากกล่าวให้เฉพาะเจาะจงลงไปคือ ประชาธิปไตยแบบอิสลามมักถูกมองว่ายืนยันมโนทัศน์ที่มีมาอย่างยาวนานของศาสนาอิสลามเรื่อง ชูเราะห์ (shurah) หรือการปรึกษาหารือ อิจมา (ijma) หรือฉันทามติ และอิติฮัด (ijtihad) หรือวิจาณญาณในการตีความที่เป็นอิสระ เช่นเดียวกับมโนทัศน์อีกจำนวนมากในขนบจารีตทางการเมืองแบบตะวันตก มโนทัศน์เหล่านี้มักไม่ได้รับการยอมรับว่าเป็นสิ่งเดียวกับสถาบันทางการเมืองแบบประชาธิปไตยเสมอไป อีกทั้งยังมีการใช้ในความหมายที่หลากหลายในวาทกรรมของโลกมุสลิมร่วมสมัย อย่างไรก็ตามหากไม่คำนึงถึงบริบทและการใช้แบบอื่น มโนทัศน์เหล่านี้ถือเป็นหัวใจสำคัญของการอภิปรายและถกเถียงเกี่ยวกับกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในสังคมมุสลิมปัจจุบัน

ความจำเป็นที่ต้องมีการปรึกษาหารือคือผลลัพธ์ที่ตามมาในทางการเมืองจากหลักการที่ว่า มุฮัมมัดเป็นผู้รับมอบสิทธิอำนาจของพระเจ้า “การเป็นผู้รับมอบสิทธิอำนาจโดยปวงชนในรัฐอิสลามได้รับการสะท้อนออกมาเป็นพิเศษในหลักคิดเรื่อง การปรึกษาหารือซึ่งกันและกัน (shurah) เนื่องจากชาวมุสลิมที่เป็นผู้ใหญ่และมีสติสัมปชัญญะทุกคน ไม่ว่าชายหรือหญิง ล้วนเป็นผู้รับมอบสิทธิอำนาจ (ผู้กระทำแทนพระเจ้า) พวกเขาเหล่านี้จึงเป็นผู้มอบอำนาจของตนให้แก่ผู้ปกครองซึ่งมีหน้าที่แสวงหาความคิดเห็นจากพวกเขาในการบริหารกิจการของรัฐ”⁵³ ความสำคัญของการปรึกษาหารือในฐานะส่วนหนึ่งของระบบการปกครองแบบอิสลามเป็นสิ่งที่ยอมรับกันอย่างกว้างขวางทั่วไป มุฮัมหมัด ฮามิดุลลาห์ (Muhammad Hamidulla) ในงานเขียนของเขา ซึ่งเป็นงานแนะนำเกี่ยวกับศาสนาอิสลามที่ได้มาตรฐานชิ้นหนึ่ง วางแนวคิดนี้ไว้ในกรอบความคิดที่ได้รับการยอมรับอย่างกว้างขวาง โดยกล่าวว่า

ความสำคัญและคุณประโยชน์ของการปรึกษาหารือเป็นสิ่งที่ควรเน้นย้ำยิ่งกว่าสิ่งอื่นใด คัมภีร์ อัล กุรอาน บัญญัติครั้งแรกแล้วครั้งเล่าให้ชาวมุสลิมต้องปรึกษาหารือกันทุกครั้งก่อนทำการตัดสินใจใดๆ ไม่ว่าจะเป็นเรื่องส่วนตัวหรือธุรกิจของสาธารณะก็ตาม แต่ขณะเดียวกันก็ไม่ได้บัญญัติไว้อย่างเคร่งครัดตายตัวถึงวิธีการที่ต้องใช้ และปล่อยให้การตัดสินใจเรื่องจำนวน รูปแบบของการเลือกตั้ง และระยะเวลาดำรงตำแหน่งของตัวแทน เป็นเรื่องที่ผู้นำของประเทศในทุกยุคทุกสมัยต้องใช้ดุลพินิจพิจารณาเอง หากแต่สิ่งสำคัญคือ ผู้นำควรทำงานท่ามกลางตัวแทนทั้งหลาย ผู้ได้รับมอบอำนาจมาด้วยความเชื่อมั่นของประชาชนผู้ที่เขาเป็นตัวแทน และมีบุคลิกเป็นผู้มีคุณธรรมและความสัตย์ซื่อ”⁵⁴

นักคิดชาวมุสลิมร่วมสมัยบางคนได้นำการวิเคราะห์ข้างต้นนี้ไปพัฒนาต่อและเสนอว่า แม้ “คัมภีร์ อัล กุรอาน จะมองภาพชุมชนมุสลิมว่าเป็นสังคมที่เปิดกว้างและมุ่งเน้นความเสมอภาคของ

⁵³ John L. Esposito, *Islam and Politics*, 3rd ed. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991), p.

⁵⁴ Muhammad Hamidullah, *Introduction to Islam* (Gary, In.: International Islamic Federation of Student Organizations, 1970), pp. 116-117.

มนุษย์อย่างสมบูรณ์ โดยอยู่บนพื้นฐานของการร่วมมือและเจตนาดีต่อกัน" และ "คัมภีร์ อัล กุรอาน ได้วางหลักแห่ง ชูเราะห์ ไว้ให้เป็นเครื่องนำทางสำหรับกระบวนการตัดสินใจของชุมชน" แต่หลักคิดเรื่องชูเราะห์ แบบโบราณที่พัฒนามานี้กลับมีข้อผิดพลาด เนื่องจากเข้าใจการปรึกษาหารือว่าเป็นกระบวนการที่คนเพียงคนเดียว คือ ผู้นำ ชักถามผู้อื่นเพื่อขอคำแนะนำ ทั้งที่ในคัมภีร์เอง ความเข้าใจเรื่อง ชูเราะห์ "ไม่ได้หมายถึงการที่บุคคลหนึ่งชักถามผู้อื่นเพื่อขอคำแนะนำ หากแต่คือ การแนะนำซึ่งกันและกัน โดยการอภิปรายและหารือร่วมกันอย่างบุคคลที่เท่าเทียมกัน"⁵⁵ ระหว่างศตวรรษที่สิบเก้าและยี่สิบ มีความพยายามหลายครั้งที่จะขยายความเข้าใจในทัศนะเรื่องการปรึกษาหารือให้ครอบคลุมมากขึ้นกว่าที่เคยเป็นมา ซึ่งทั้งหมดล้วนเกี่ยวข้องกับผู้ที่สนับสนุนระบอบประชาธิปไตยแบบอิสลาม ฟาซเลาะห์ ราห์มาน (Fazlur Rahman) เน้นถึงความสำคัญของการกิจด้านประชาธิปไตยดังกล่าวว่า "การสมาคมกันอย่างมีส่วนร่วมของอุมมาห์ (Ummah) (หรือชุมชนมุสลิม) โดยการยืนยันโดยตรงถึงเจตจำนงของอุมมาห์ในการตัดสินใจทางนิติบัญญัติและทางการเมืองที่จะมีผลกระทบต่อชีวิตของชุมชน คือสิ่งที่ไม่อาจปฏิเสธหรือผัดผ่อนได้ ผู้สนับสนุนให้ละเว้นการสมาคมเช่นนั้นถือว่ามีความผิดในฐานะทำให้ศาสนาอิสลามว่างเปล่าด้วยเนื้อหาและเป็นโมฆะ ไม่ว่าจะโดยรู้หรือไม่รู้ทันสิ่งที่ตนกระทำก็ตาม"⁵⁶ อยาโบล่าห์ บาควีร์ อัล ซาร์ดี (Ayatullah Baqir al-Sadr) เชื่อมโยงการปรึกษาหารือเข้ากับประเด็นเรื่องสิทธิของประชาชน โดยกล่าวว่า "ประชาชนในฐานะผู้รับมอบอำนาจของพระอัลเลาะห์ มีสิทธิทั่วไปที่จะดำเนินกิจการทั้งหลายของตนโดยอาศัยหลักการของการปรึกษาหารือ" ในปัจจุบัน การกระทำดังกล่าวควรอยู่ในรูปของ "การก่อตั้งสมัชชาขึ้น ซึ่งสมาชิกของสมัชชาดังกล่าวคือตัวแทนที่แท้จริงของประชาชน"⁵⁷ ดังนั้น ชูเราะห์ จึงกลายเป็นองค์ประกอบที่สำคัญเชิงปฏิบัติการในความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาอิสลามกับประชาธิปไตย

อีกมโนทัศน์เชิงปฏิบัติการที่มีความสำคัญคล้ายๆ กัน คือ ฉันทามติ หรือ อิจมา (ijma) เป็นเวลานานมาแล้วที่ฉันทามติได้รับการยอมรับว่าเป็นมโนทัศน์เชิงรูปแบบสำหรับใช้ตัดสินความถูกต้องของกฎหมายอิสลาม โดยเฉพาะอย่างยิ่งสำหรับชาวมุสลิมนิกายซุนนี "ศาสนาอิสลามนิกายซุนนีถือว่าฉันทามติ หรือ อิจมา หรือการใช้วิจารณ์ญาณในการตัดสินใจร่วมกันของชุมชน คืออำนาจชี้ขาดขั้นสุดท้ายทางศาสนาในการตีความศาสนาอิสลาม" ดังนั้นจึงถือว่า "ฉันทามติมีบทบาทสำคัญประการหนึ่งในพัฒนาการของกฎหมายอิสลาม และมีส่วนอย่างยิ่งในการสร้างให้เกิดระบบกฎหมายและการตีความกฎหมายแบบอิสลาม"⁵⁸ รากฐานที่ให้ความถูกต้องแก่ฉันทามติมาจากจารีตที่อ้างอิงกันอยู่เสมอว่า ครั้งหนึ่งองค์ศาสดามุฮัมมัดเคยกล่าวว่า "ชุมชนของเราจะไม่เห็นพ้องกันในสิ่งที่ผิดพลาด" อย่างไรก็ตาม จากประวัติศาสตร์ส่วนใหญ่ที่ผ่านมาของศาสนาอิสลาม ฉันทามติอันเป็นที่มาของกฎหมายอิสลามนั้น กลับมี

⁵⁵ Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam," in Mumtaz Ahmad, ed., *State, Politics, and Islam* (Indianapolis, In.: American Trust Publications, 1406/1986), pp. 90-91.

⁵⁶ Ibid, p. 95

⁵⁷ Ayatullah Baqir al-Sadr, *Islamic Political System*, pp. 81-82.

⁵⁸ John L. Esposito, *Islam: The Strategic Path*, expanded ed. (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 45-83.

แนวน้อมจำกัดอยู่แค่เฉพาะฉันทามติของนักวิชาการที่ร่ำเรียนมาดีแล้วเท่านั้น ขณะที่ฉันทามติของประชาชนทั่วไปกลับมีความสำคัญน้อยกว่ามาก ทั้งในแง่มุมมองที่เฉพาะเจาะจงและแง่มุมมองเชิงปฏิบัติการของชีวิตในชุมชนมุสลิม นอกจากนี้ พลังดังกล่าวยังมีแนวน้อมไปในเชิงอนุรักษ์ เนื่องจากการบรรลุถึงฉันทามติในประเด็นหนึ่งทำให้เป็นไปได้มากกว่า การครุ่นคิดในประเด็นนี้จะไม่อีกต่อไป

อย่างไรก็ตาม ในความคิดของชาวมุสลิมรุ่นหลังๆ ความยืดหยุ่นอันเป็นศักยภาพที่แฝงอยู่ในมโนทัศน์เรื่องฉันทามติเริ่มมีความสำคัญมากขึ้น ตัวอย่างหนึ่งได้แก่ นักวิชาการท่านหนึ่งที่อ้างจารีตความเชื่อที่สืบทอดมาจากองค์ศาสดาว่า ชุมชนจะไม่เห็นพ้องกันในเรื่องที่ผิดพลาด และกล่าวว่า “ฉันทามติดังกล่าวมีความเป็นไปได้สูงที่จะนำไปสู่การพัฒนาและปรับเปลี่ยนกฎหมายของอิสลามให้เหมาะสมกับสภาพการณ์ที่เปลี่ยนแปลงไปมากขึ้น”⁵⁹ ในการอภิปรายอื่นที่มีขอบเขตกว้างขวางยิ่งกว่านี้ ฉันทามติและการปรึกษาหารือยังมักถูกพิจารณาว่า สามารถใช้เป็นพื้นฐานที่มีประสิทธิผลสำหรับประชาธิปไตยแบบอิสลามภายในกรอบโลกทัศน์แบบสมัยใหม่ มโนทัศน์เรื่องฉันทามติสามารถเป็นพื้นฐานให้แก่การยอมรับในระบอบที่เห็นถึงความจำเป็นของการปกครองด้วยเสียงข้างมาก นักวิชาการร่วมสมัยบางท่านตั้งข้อสังเกตไว้ว่า ในประวัติศาสตร์ของอิสลามนั้น ด้วยเหตุที่คัมภีร์ อัล กุรอาน ไม่ได้ระบุไว้อย่างชัดเจนถึงรูปแบบและโครงสร้างของรัฐ ทำให้ “ความชอบธรรมของรัฐ....ขึ้นกับระดับของการที่อำนาจและการจัดองค์กรของรัฐสะท้อนถึงเจตจำนงของอุมมาห์ ที่เป็นเช่นนี้เนื่องจากดังที่นิติปราชญ์ในยุคก่อนยืนยันไว้ว่า ความชอบธรรมของสถาบันต่างๆ ของรัฐไม่อาจได้มาจากแหล่งที่มาในรูปของตัวบทใดหากแต่ต้องตั้งอยู่บนพื้นฐานของหลักการ อิจมา’⁶⁰ และด้วยหลักความคิดเช่นนี้เอง ฉันทามติจึงกลายเป็นทั้งสิ่งที่ให้ความชอบธรรมและกระบวนการทำงานของระบอบประชาธิปไตยแบบอิสลามในที่สุด

มโนทัศน์เชิงปฏิบัติการที่มีความสำคัญมากอีกประการหนึ่งคือ อิจติฮัด (ijtihad) หรือการใช้วิจรรณญาณตัดสินใจอย่างเป็นอิสระบนพื้นฐานของข้อมูลที่เพียงพอ ในความคิดของนักคิดชาวมุสลิมจำนวนมาก มโนทัศน์นี้ถือเป็นกุญแจสำคัญในการนำเจตจำนงของพระผู้เป็นเจ้าไปปฏิบัติในแต่ละเวลาและสถานที่ ผู้นำชาวมุสลิมของประเทศปากีสถาน คูร์ซิด อาห์มาน นำเสนอจุดยืนนี้ได้อย่างชัดเจนว่า “พระผู้เป็นเจ้าทรงเผยแสดงต่อเราเฉพาะสิ่งที่เป็นหลักการกว้างๆ เท่านั้น และขณะเดียวกันทรงมอบอิสรภาพให้แก่มนุษย์ที่จะนำหลักเหล่านี้ไปปฏิบัติในทุกยุคทุกสมัย ในแบบที่เหมาะสมสำหรับเงื่อนไขและจิตวิญญาณของยุคสมัยนั้นๆ และผู้คนทุกยุคทุกสมัยล้วนพยายามนำเครื่องนำทางที่พระผู้เป็นเจ้าทรงมอบให้ไปประยุกต์ใช้ในการแก้ปัญหาของยุคสมัยของตนด้วยวิถีแห่ง อิจติฮัด นั่นเอง”⁶¹ ในบริบทของโลกยุคปัจจุบันนั้น การสนับสนุน อิจติฮัด อาจเป็นการเรียกร้องการปฏิรูปอย่างถึงรากถึงโคนก็ได้ดังที่สะท้อนอยู่ในวาทะต่อไปนี้ของ อัลทัฟ เกาฮาร์ (Altaf Gauhar) ที่ว่า

⁵⁹ Hamidullah, *Introduction to Islam*, p. 130

⁶⁰ Louay M. Safi, “The Islamic State: A Conceptual Framework,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8, no. 2 (September 1991): 233.

⁶¹ Khurshid Ahmad, “Islam: Basic Principles and Characteristics,” in Khurshid Ahmad, ed., *Islam: Its Meaning and Message* (London: Islamic Council of Europe, 1976), p. 43.

ปัจจุบันคือโอกาสอันยิ่งใหญ่สำหรับการสร้างสังคมของเราขึ้นใหม่ พลังแห่งจักรวรรดินิยมและลัทธิล่าอาณานิคมกำลังเสื่อมถอย...เราต้องฝ่าทางตันออกจากสภาวะปัจจุบันที่เป็นการชะงักงันทางปัญญาให้ได้....เป็นไปได้ที่ผู้นำที่มีแนวคิดแบบโลกียนิยมจะเสนอแนะว่า อำนาจที่แท้หลังไหลออกมาจากปากกระบอกปืน แต่ในโลกอิสลาม อำนาจหลังไหลออกมาจากกรอบความคิดของคัมภีร์ อัล กุรออ่านเพียงแหล่งเดียว และไม่มีแหล่งอื่นอีก จึงเป็นหน้าที่ของนักวิชาการมุสลิมที่ต้องผลักดันให้เกิด *อิัจดิฮัต* ที่เป็นสากลขึ้นในทุกๆ ระดับ ศรัทธาอันยังสดใหม่อยู่โดยไม่เสื่อมคลาย แต่จิตใจของชาวมุสลิมต่างหากที่ถูกบดบังด้วยเมฆหมอก เหนก เช่นเดียวกัน หลักการแห่งอิสลามยังคงไว้อย่างพลัด หากแต่แนวทางที่เราใช้นั้นต่างหากที่เริ่มหยุดนิ่งอยู่กับที่ ขอให้เราจงหันกลับมาคิดใหม่ตั้งแต่ขั้นพื้นฐานเพื่อจะเปิดประตูไปสู่หนทางใหม่ๆ สำหรับการค้นคว้า นวัตกรรมการริเริ่ม และความคิดสร้างสรรค์เกิด⁶²

วาทะข้างต้นนี้สะท้อนให้เห็นถึงความกระตือรือร้นที่จะผลักดันให้เกิด *อิัจดิฮัต* ซึ่งปรากฏออกมาในหมู่นักปฏิรูปชาวมุสลิมสมัยศตวรรษที่ยี่สิบทุกคน ตั้งแต่ทศวรรษที่ 1930 นักปฏิรูปและนักวิชาการชาวมุสลิมของภูมิภาคเอเชียใต้คนสำคัญ คือ มุฮัมหมัด อิกบาล (Muhammad Iqbal) ได้เคยตั้งข้อสังเกตไว้เกี่ยวกับความสัมพันธ์ระหว่างฉันทามติ การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตย และ *อิัจดิฮัต* ว่า

การเจริญเติบโตของจิตวิญญาณแบบสาธารณรัฐและการก่อตั้งสมัชชานิติบัญญัติขึ้นอย่างค่อยเป็นค่อยไปในดินแดนของชาวมุสลิม ถือเป็นการก้าวไปข้างหน้าครั้งยิ่งใหญ่ การถ่ายโอนอำนาจแห่ง *อิัจดิฮัต* จากตัวแทนที่เป็นปัจเจกบุคคลของสำนักต่างๆ ไปสู่สมัชชานิติบัญญัติของชาวมุสลิมทั้งหมด ซึ่งเมื่อพิจารณาถึงการเจริญเติบโตของลัทธิต่างๆ ที่ขัดแย้งกันแล้ว ถือได้ว่าเป็นเพียงรูปแบบเดียวที่เป็นไปได้ของ *อิฆมา* ในยุคสมัยใหม่นั้น จะสนับสนุนให้คนธรรมดาทั่วไปซึ่งมีความเข้าใจอย่างลึกซึ้งเกี่ยวกับกิจการต่างๆ สามารถมีส่วนร่วมในการอภิปรายหารื้อด้านกฎหมายและนิติบัญญัติได้ ด้วยวิธีนี้เท่านั้นที่เราจะสามารถปลุกจิตวิญญาณแห่งชีวิตที่หลับไหลอยู่ในระบบกฎหมายของเราให้ตื่นขึ้นสู่โลกแห่งการกระทำได้⁶³

⁶² Altaf Gauhar, "Islam and Secularism," in Altaf Gauhar, ed., *The Challenge of Islam*, (London: Islamic Council of Europe, 1978), p. 307.

⁶³ Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1968, reprint), pp. 173-174.

อีกบาลีมีความชัดเจนมากเกี่ยวกับนัยของสิ่งที่กล่าวมานี้ต่อการปกครองโดยผู้แทนราษฎร เขากล่าวว่า “รูปแบบการปกครองแบบสาธารณรัฐไม่เพียงสอดคล้องต้องกันทั้งหมดกับจิตวิญญาณแบบอิสลามเท่านั้น แต่ยังกลายมาเป็นสิ่งจำเป็นสำหรับโลกมุสลิมในปัจจุบัน ถ้าเราคิดถึงพลังใหม่ๆ จำนวนมากที่เพิ่งถูกปลดปล่อยให้เป็นอิสระภายในโลกดังกล่าว”⁶⁴

อิจติฮัด เป็นมโนทัศน์ซึ่งค่อนข้างเป็นที่โต้แย้งและถกเถียงกัน เนื่องจากอันตรายที่อาจเกิดขึ้นหากมโนทัศน์นี้ถูกนำไปใช้ในทางที่ผิด เป็นไปได้ที่หนทางต่อไปในอนาคตสำหรับชาวมุสลิมอาจเป็น “ทางเลือกที่สนับสนุนโดยชาวมุสลิมที่ไม่ยึดมั่นในศาสนาและพวกโลกนิยม ซึ่งก็คือ การเปิดประตูแห่งอิจติฮัด ให้กว้างที่สุดเท่าที่จะเป็นไปได้ รวมทั้งตีความมโนทัศน์นี้ในแบบที่สามารถนำไปใช้เป็นเหตุผลสนับสนุนแก่ผลลัพธ์ที่เกิดขึ้น โดยไม่คำนึงว่าการปกครองลักษณะที่ว่าจะตั้งอยู่บนหลักเกณฑ์ **ฟิซซี** (fiqhi) หรือกฎหมายแห่งอิสลามตามจารีตดั้งเดิมหรือไม่”⁶⁵ อย่างไรก็ตาม ผู้เขียนคนเดียวเท่านั้น (คือ อีกบาล) ยังคงเน้นถึงความสำคัญของ **อิจติฮัด** รวมทั้งแสดงความหวังว่า โดยอาศัย **อิจติฮัด** แบบที่เหมาะสมจะทำให้เป็นไปได้ที่

นักสังคมศาสตร์ชาวมุสลิมจะศึกษาปรากฏการณ์ทางสังคม...โดยอาศัยกระบวนการทางญาณวิทยาและกรอบความคิดที่เป็นของอิสลามเอง จากนั้นจึงเริ่มต้นกระบวนการสร้างอารยธรรมอิสลามขึ้นใหม่บนพื้นฐานของความเข้าใจในสังคมศาสตร์แบบอิสลาม การรื้อทิ้งและสร้างใหม่คือกระบวนการที่จำเป็น หาก **อุมมาร์ท** (ชุมชน) อิสลามจะสวมบทบาทอันศักดิ์สิทธิ์ที่ได้รับมอบมาจากพระผู้เป็นเจ้า เพื่อให้เป็นที่ประจักษ์ต่อชาติอื่นๆ ในโลก”⁶⁶

การปรึกษาหารือ **ฉันทามติ** และ **อิจติฮัด** จึงเป็นมโนทัศน์ที่สำคัญยิ่งยวดที่ขาดไม่ได้สำหรับอธิบายแนวคิดเรื่องประชาธิปไตยแบบอิสลามภายในกรอบความคิดเรื่องพระผู้เป็นเจ้าเพียงหนึ่งเดียว และพันธะหน้าที่ในการเป็นตัวแทนของพระเจ้าบนโลกของมนุษย์ ความหมายของมโนทัศน์เหล่านี้ยังเป็นเรื่องที่ถกเถียงท้าทายกันอยู่ คำนิยามของมโนทัศน์ได้ก่อรูปให้แก่การรับรู้และความเข้าใจของชาวมุสลิมเกี่ยวกับการเป็นตัวแทนของประชาธิปไตยที่ชอบธรรมและเป็นแบบอิสลามแท้ๆ จากภายในกรอบความคิดของอิสลามเอง แม้มโนทัศน์เหล่านี้จะเป็นที่ถกเถียงท้าทายก็จริง แต่ก็ยังสามารถเป็นพื้นฐานที่ทรงประสิทธิภาพสำหรับใช้ทำความเข้าใจความสัมพันธ์ระหว่างศาสนาอิสลามกับประชาธิปไตยในโลกยุคปัจจุบันได้เป็นอย่างดี การอธิบายมโนทัศน์ซึ่งมีความแตกต่างขัดแย้งกันสะท้อนให้เห็นถึงการถกเถียงท้าทายเกี่ยวกับความสำคัญและลักษณะของประชาธิปไตยในบริบทที่เป็นพหุวัฒนธรรม ซึ่งกำลังเกิดขึ้นอย่างกว้างขวางในระดับโลก

⁶⁴ Ibid, p. 157.

⁶⁵ Taha J. al Alwani, "Taqlid and Ijtihad," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 8, no. 1 (March 1991): 141.

⁶⁶ Ibid, 142.

ในการถกเถียงเหล่านี้ เห็นได้ชัดว่าชาวมุสลิมไม่เต็มใจที่จะรับตัวแบบประชาธิปไตยของโลกตะวันตกมาใช้ ช่วงเวลาของการหิบบียัมเทคนิควิธีการและมโนทัศน์ที่มาจากประสบการณ์ของชาวดะวันตกมาใช้โดยปราศจากการตั้งคำถามได้ผ่านพ้นไปแล้วตลอดกาล (หากเคยมีช่วงเวลาเช่นนั้นจริง) ในขณะนี้ สิ่งที่เกิดขึ้นคือความพยายามที่จะสถาปนาระบอบประชาธิปไตยที่มีลักษณะเป็นแบบอิสลามแท้ๆ ความพยายามเหล่านี้ในตัวเองไม่ใช่ว่าต่อต้านตะวันตก แต่คือการตระหนักรับรู้มากมายว่า ประชาธิปไตยแบบตะวันตกมีปัญหาสำคัญบางประการที่ยังแก้ไขไม่ได้ จุดยืนของมุฮัมหมัดอิบราฮิม ในครั้งแรกของศตวรรษที่ 20 ได้แสดงให้เห็นแล้วถึงพลวัตที่ว่านี้ อิบราฮิมเองได้รับการยอมรับว่าเป็นหนึ่งในบุคคลสำคัญของอิสลามยุคใหม่และยุคทันสมัย อีกทั้งไม่ใช่ผู้ที่เป็นชาตินิยมแบบคลั่งชาติหรือผู้มีอุดมการณ์ทางศาสนาแบบหัวรุนแรง แต่กระนั้น เขาเป็นคนหนึ่งท่พิจารณาประชาธิปไตยแบบตะวันตกไว้อย่างรุนแรงที่สุด

อิบราฮิมเป็นนักประชาธิปไตยคนหนึ่งอย่างไม่ต้องสงสัย....แต่ถึงกระนั้น เขาประณามระบอบประชาธิปไตยของโลกตะวันตกไว้ด้วยความรู้สึกขมขื่น แก่นแท้ของคำวิจารณ์ของเขานี้ขึ้นอยู่กับว่า สังคมประชาธิปไตยของโลกตะวันตก มุ่งแต่จะบรรลุเป้าหมายทางวัตถุ...อิบราฮิมปฏิเสธระบอบประชาธิปไตยแบบตะวันตกด้วยเหตุที่ระบอบชนิดนี้ขาดความสนใจและขาดความห่วงใยประเด็นทางจริยธรรมและจิตวิญญาณ สิ่งที่เกิดขึ้นจริง ๆ จึงไม่ใช่รูปแบบและกระบวนการที่เป็นประชาธิปไตย แต่คือระบบคุณค่าและแนวโน้มที่ระบอบดังกล่าวยึดถือ⁶⁷

ลักษณะที่ตรงข้ามกันระหว่างโลกมุสลิมที่ใส่ใจด้านศีลธรรม กับโลกตะวันตกที่มุ่งแต่ด้านวัตถุ นิยมคือหนึ่งในแง่มุมสำคัญของการอภิปรายที่เกิดขึ้นในปัจจุบัน อย่างไรก็ตาม ถ้ามองในแง่ของสถาบันและโครงสร้าง ก็จะพบว่าประสบการณ์ของโลกตะวันตกยังคงมีอิทธิพลอย่างใหญ่หลวงต่อการถกเถียงที่เกิดขึ้นในโลกอิสลาม โดยการอภิปรายของชาวมุสลิมส่วนใหญ่ในศตวรรษที่ผ่านมาคือการพยายามแสดงให้เห็นว่ามโนทัศน์หลักๆ เกี่ยวกับประชาธิปไตยแบบตะวันตกนั้น มีคู่เหมือนหรือมโนทัศน์ที่คล้ายกันอยู่ ณ ที่แห่งใดแห่งหนึ่งในชนบจารีตแบบอิสลาม ในแง่นี้ แนวทางในการวิเคราะห์ของการอภิปรายเกี่ยวกับประชาธิปไตยกับอิสลามที่มีชื่อเสียงบางชิ้นก่อนหน้านี้ จึงมีแก่นอยู่กับการสร้างสหสัมพันธ์ขึ้นแบบง่าย ๆ เช่น เข้าใจว่า *อิจมา'* คือสิ่งเดียวกับความคิดเห็นของส่วนรวม (public opinion) ดังเช่นผลงานที่นำเสนอโดยนักเขียนชาวอียิปต์ อับบาส มาห์หมัด อัล-อักซาด (Abbas Mahmud al-Aqqad) และ อาห์หมัด ชาวี อัล-ฟานจารี (Ahmad Shawqi al-Fanjari)⁶⁸ เป็นต้น

แนวทางแบบเก่าในการพัฒนาประชาธิปไตยแบบอิสลามที่มีลักษณะสมัยใหม่ จึงต้องเผชิญกับการวิพากษ์วิจารณ์อย่างรุนแรงจากฮามิด เอนายัต (Hamid Enayat) ที่ว่า

⁶⁷ Fazlur Rahman, "Shurah and the Role of the Ummah," p. 94.

⁶⁸ การอภิปรายที่ตื้นเขินหนึ่งเกี่ยวกับเรื่องนี้และงานเขียนอื่นๆ สามารถพบได้ใน Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1982), pp. 130-134.

สิ่งที่ขาดหายไปเฉยๆ จากงานเขียนเกี่ยวกับประชาธิปไตยโดยชาวมุสลิมร่วมสมัยคือ การปรับเปลี่ยนหลักคิดทางกฎหมายและจริยศาสตร์ของอิสลาม หรือทัศนคติและสถาบันของสังคมแบบชนบจารีดเดิมให้สอดคล้องเข้ากันกับประชาธิปไตยดังที่งานเขียนเหล่านี้มักอ้าง การปรับเปลี่ยนดังกล่าวถือเป็นภารกิจที่ท้าทายและมีความสลับซับซ้อนมากกว่าการอธิบายหรือเขียนหลักการของประชาธิปไตยใหม่ในรูปของภาษาอิสลามเสียอีก การละเลยภารกิจดังกล่าวนี้ในเองที่เป็นเหตุให้ความหวังที่จะพัฒนาทฤษฎีประชาธิปไตยที่สอดคล้องต้องกันและที่เหมาะสมกับบริบทเฉพาะของศาสนาอิสลามยังไม่อาจสำเร็จเป็นจริงได้⁶⁹

คำวิจารณ์นี้เขียนขึ้นตั้งแต่ปลายทศวรรษ 1970 ก่อนหน้าที่จะเกิดขบวนการเคลื่อนไหวเพื่อสนับสนุนประชาธิปไตยของชาวมุสลิมรุ่นใหม่ เช่น ขบวนการนาห์ดดาห์ (Nahdah) ในตูนิเซีย แนวหน้าเพื่อการปลดปล่อยอิสลาม (FIS) ในแอลจีเรีย และแนวหน้าอิสลามแห่งชาติ (National Islamic Front - NIF) ในซูดาน รวมทั้งอีกหลายขบวนการที่สำคัญๆ นอกแถบตะวันออกกลาง การศึกษาในปัจจุบันล้วนมีเป้าหมายหลักคือการตอบคำถามว่า ขบวนการเหล่านี้ประสบความสำเร็จหรือไม่ในการพัฒนา “ทฤษฎีประชาธิปไตยที่สอดคล้องต้องกันและที่เหมาะสมกับบริบทเฉพาะของศาสนาอิสลาม” นั่นเอง

ในด้านทฤษฎีการเมือง โดยเฉพาะในส่วนที่เกี่ยวข้องกับประชาธิปไตยก็เช่นเดียวกัน นักวิชาการและนักเคลื่อนไหวชาวมุสลิมต่างกำลังอยู่ระหว่างหวัเลี้ยวหัวต่อของการเปลี่ยนแปลงขั้นสำคัญ ซึ่งคล้ายกันกับที่สามารถมองเห็นได้ในทางเศรษฐศาสตร์ นักเศรษฐศาสตร์ชาวมุสลิมคนสำคัญคือ คูร์ชีด อาร์หมัด บรรยายการเปลี่ยนแปลงนี้ว่า “ในตอนต้น สิ่งที่นักเศรษฐศาสตร์เน้นคือการอธิบายคำสอนทางเศรษฐศาสตร์ของอิสลาม รวมทั้งการวิจารณ์ทฤษฎีและนโยบายของตะวันตกในยุคปัจจุบันโดยใช้กรอบความคิดทางเศรษฐศาสตร์แบบอิสลาม....แต่แล้วนักเศรษฐศาสตร์และนักวิชาการสาขาอื่นๆ ที่เป็นชาวมุสลิมก็เริ่มเข้ามามีส่วนที่ละน้อยในการกิจอันท้าทายนี้....และ [เริ่มต้นผลักดัน] ทำให้เกิดการเปลี่ยนแปลงจาก ‘คำสอนทางเศรษฐศาสตร์ของอิสลาม’ มาสู่การปรากฏขึ้นของ ‘วิชาเศรษฐศาสตร์แบบอิสลาม’”⁷⁰ สิ่งที่เป็นประเด็นหลักในกระบวนการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยในสังคมมุสลิมปัจจุบันคือ การอภิปรายว่านักวิชาการและผู้นำชาวมุสลิมประสบความสำเร็จหรือไม่ในการเปลี่ยนจากการ “เขียนรายการของหลักคิดแบบประชาธิปไตยของอิสลาม” ไปสู่การสร้างทฤษฎีและโครงสร้างของประชาธิปไตยแบบอิสลามที่สอดคล้องในตัวเอง ซึ่งไม่ใช่เพียงแค่การนำการรับรู้ของโลกตะวันตกมาบรรยายและเรียบเรียงใหม่เป็นภาษาอิสลามเท่านั้น

พลวัตของการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยที่ส่งผลกระทบทั่วโลกสะท้อนให้เห็นถึงการเปลี่ยนแปลงที่โดดเด่นจนน่าจับตามองอย่างยิ่งประการหนึ่งในโลกยุคปัจจุบัน ทั้งนักวิชาการ ผู้นำ

⁶⁹ Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 135.

⁷⁰ Khurshid Ahmad, ที่ถูกอ้างถึงใน John L. Esposito และ John O. Voll, “Khurshid Ahmad: Muslim Activist-Economist,” *The Muslim World* 80, no. 1 (January 1990): 31.

และ “สามัญชน” ทั่วโลกต่างมีส่วนร่วมอย่างแข็งขันในความพยายามที่จะสร้างสรรค์และพัฒนาโครงสร้างของประชาธิปไตยที่มีประสิทธิภาพมากกว่าเดิม ขณะที่ผู้นำทางการเมืองระดับชาติในสหรัฐอเมริกายังคงวุ่นอยู่กับความพยายามที่จะ “สร้างประดิษฐกรรมทางรัฐบาลใหม่”⁷¹ ชาวอิตาลีกำลังลงคะแนนเสียงสนับสนุนให้มีการปรับโครงสร้างระบบรัฐสภาของตนใหม่ และการเปลี่ยนแปลงที่สำคัญอีกหลายประการกำลังเกิดขึ้นในที่อื่นๆ ทั่วโลกนั้น เห็นได้ชัดว่าไม่มีแบบจำลองของประชาธิปไตยที่นิยามไว้อย่างชัดเจนหรือเป็นที่ยอมรับร่วมกันอย่างเป็นสากลสำหรับให้ประชาชนที่กำลังขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยสามารถนำไปใช้อย่างง่าย ๆ แม้กระทั่งระบอบประชาธิปไตยตะวันตกก็ไม่ใช่สูตรสำเร็จอีกต่อไป ความยากลำบากที่เกิดกับระบอบการปกครองแบบประชาธิปไตยที่เพิ่งสถาปนาขึ้นในยุโรปตะวันตกนั้น สะท้อนให้เห็นปัญหาและความสลับซับซ้อนของประสบการณ์ที่ทั่วโลกมีต่อการขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตยได้เป็นอย่างดี

หากมองในภาพรวมทั่วโลก ความพยายามของชาวมุสลิมในปัจจุบันที่จะพัฒนาระบอบประชาธิปไตยที่ยั่งยืนและเป็นของชาวอิสลามแท้ๆ ขึ้นนั้น มีนัยที่สำคัญอย่างยิ่ง ความพยายามใช้ประโยชน์จากชนบจารัตที่มีมายาวนาน รวมทั้งความเข้าใจเกี่ยวกับมโนทัศน์เรื่องการปรึกษาหารือ และฉันทามติ คือภาพสะท้อนของความสนใจที่สอดคล้องกับซีกโลกตะวันตก ซึ่งกำลังอยู่ระหว่างความพยายามที่จะสร้างสรรค์รูปแบบของ “ประชาธิปไตยแบบมีส่วนร่วม”⁷² (participatory democracy) ที่มีประสิทธิภาพมากขึ้นกว่าเดิม เครือข่ายความสัมพันธ์และการสื่อสารระหว่างกันที่นับวันจะเข้มข้นขึ้นระหว่างสังคมที่ไม่เป็นประชาธิปไตย สังคมที่กำลังเปลี่ยนแปลงไปสู่ประชาธิปไตย และสังคมที่เป็นประชาธิปไตยแล้วทั่วโลก ส่งผลให้ความพยายามที่กำลังเกิดขึ้นไม่ว่าที่ไหนในโลกล้วนมีความสำคัญต่อพัฒนาการและการกระทำในส่วนอื่นๆ ของโลก ชาวมุสลิมอยู่ในฐานะที่สามารถสร้างคุณูปการให้แก่การทำความเข้าใจใหม่เกี่ยวกับประชาธิปไตยที่กำลังเกิดขึ้นในปัจจุบัน แม้ว่าจะมีนักวิชาการบางคนที่มีมองสังคมใหญ่ๆ ของโลกว่าเป็นอารยธรรมที่โดดเด่นและแยกขาดจากกัน “ซึ่งยึดถือในคุณค่าและมีผลประโยชน์ที่แตกต่างจากกันอย่างมีนัยสำคัญ” และโดยอาศัยกรอบการมองเช่นนี้ได้ทำนายไว้ว่า “กลุ่มและรัฐบาลต่างๆ จะยิ่งออกแรงพยายามมากขึ้นเพื่อระดมการสนับสนุนจากมวลชนโดยอ้างอัตลักษณ์ร่วมกันทางศาสนาและอารยธรรม”⁷³ ในบรรยากาศที่โลกถูกครอบงำด้วยสงครามห้ำหั่นกันระหว่างอารยธรรมที่นับวันจะยิ่งรุนแรงขึ้น อันนำไปสู่ข้อสรุปที่มองโลกในแง่ร้ายว่า สถานะเช่นนี้บังคับให้พัฒนาการต่างๆ ที่กำลังเกิดขึ้นทั่วโลก เช่น การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็นประชาธิปไตย ต้องมีลักษณะเป็นการ

⁷¹ หนังสือที่ถูกอ้างถึงอย่างกว้างขวางโดยผู้นำในรัฐบาลของประธานาธิบดีคลินตันคือ David Osborne และ Ted Gaebler, *Reinventing Government: How the Entrepreneurial Spirit Is Transforming the Public Sector* (Reading, Mass.:Addison-Wesley, 1992)

⁷² ยกตัวอย่าง Osborne และ Gaebler ที่ให้ความสำคัญมากกับการมีส่วนร่วมในการกระจายอำนาจและหนึ่งในหลักการที่พวกเขาอ้างถึงบ่อยครั้งคือ “Decentralized government: From Hierarchy to Participation and Teamwork.” (*Reinventing Government*, chapter 9.)

⁷³ Samuel P. Huntington, “The Coming Clash of Civilizations Or, the West against the Rest,” *New York Times*, 6 June 1993.

ครอบงำโดยมโนทัศน์และรูปแบบของอารยธรรมเดียวเหนืออารยธรรมอื่นๆ ที่เหลือ ทว่าหากเรา ย้อนกลับไปพิจารณาความเป็นมาทางประวัติศาสตร์ของพัฒนาการของสถาบันและการปฏิบัติแบบ ประชาธิปไตยที่เกิดขึ้นข้ามพรมแดนในอารยธรรมต่างๆ ที่สำคัญๆ มาตลอดหนึ่งสหัสวรรษ จะพบว่า อย่างน้อยที่สุดมีความเป็นไปได้ว่า พลังใหม่ๆ ที่ถูกปลดปล่อยออกมาโดยขบวนการแห่งโลกาภิวัตน์จะ ไม่กำจัดสงครามให้หมดไป แต่ขณะเดียวกันก็เปิดโอกาสให้ประสบการณ์ประชาธิปไตยในรูปแบบที่ แตกต่างกันสามารถเกื้อหนุนและมีอิทธิพลต่อกันได้

ไม่ว่าจากแห่งอนาคตจะเป็นสงครามล้างโลกหรือปฏิสัมพันธ์ระหว่างวัฒนธรรมที่ต่างกันก็ตาม สิ่งที่สำคัญคือการทำ ความเข้าใจกับพลวัตของประสบการณ์การขับเคลื่อนสังคมสู่ความเป็น ประชาธิปไตยที่กำลังดำเนินอยู่ในโลกมุสลิมปัจจุบัน

ความเข้าใจประชาธิปไตยของจื่อในมุมมองนักปฏิบัตินิยม^{*}

เดวิด แอล. ฮอลล์ และโรเจอร์ ที. เอ็มส์ เขียน

ศรัณญา อรุณขจรศักดิ์ แปล

ส่วนที่ 1: การกิจต่อเอเชียครั้งที่สองของดิวอี้

1. ข้อเสนอในทางปฏิบัติ

ทั้งชาวเอเชียและชาวตะวันตกต่างมีความเคลือบแคลงสงสัยอยู่ทั่วไปเกี่ยวกับการทำประชาธิปไตยแบบของจื่อให้เป็นจริง ความเคลือบแคลงสงสัยดังกล่าวมีรากฐานอยู่บนความเชื่อซึ่งเกี่ยวข้องกันสองประการด้วยกัน ประการแรก การคาดหวังว่าสถาบันประชาธิปไตยทั้งหลายจะเจริญออกมาได้โดยง่ายจากเมล็ดพันธุ์ที่เพาะไว้ในผืนดินแห่งวัฒนธรรมของจื่อ เป็นการคาดหวังที่มากเกินไป ประการที่สอง รูปแบบสถาบันลัทธิของจื่อของเอเชีย กับรูปแบบสถาบันประชาธิปไตยของตะวันตกที่เป็นอยู่ มีลักษณะแตกต่างกันมากเสียจนมีอาจผสมผสานรวมกันได้ ในการนำเข้าสู่สถาบันประชาธิปไตยของตะวันตกนั้น มีความหวังเพียงริบหรี่ที่จะแยกแนวปฏิบัติแบบประชาธิปไตยที่พึงปรารถนาออกจากพลังทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมที่ยังเป็นข้อกัฏขา ซึ่งมักเป็นตัวการบั่นทอนประสิทธิผลของแนวปฏิบัติแบบประชาธิปไตยในสังคมประชาธิปไตยแถบแอตแลนติกเหนือ สรุปได้ว่าถึงแม้จะมีสังคมวัฒนธรรมของจื่อจำนวนมากสนใจยิ่งในการรับเลืงต้นกล้าประชาธิปไตย แต่ก็ยังมีความวิตกที่ชอบด้วยเหตุผลต่อผลกระทบต่อนื่องในการรับต้นกล้าประชาธิปไตยนั้น

เราเชื่อว่าความเคลือบแคลงสงสัยเหล่านี้มีเหตุผลที่หนักแน่น ประชาธิปไตยตะวันตกเองในระยะหลังก็หลุดลอยจากรูปแบบเดิมที่ตั้งใจไว้ ไม่ต้องสงสัยเลยว่าการศึกษาที่ประเทศอื่นๆ ที่ไม่ใช่ตะวันตก ซึ่งนำเข้าสู่สถาบันประชาธิปไตยตะวันตก จำต้องยอมรับพลังทางเศรษฐกิจและวัฒนธรรมจำนวนมาก ซึ่งไม่เกี่ยวกับระบอบประชาธิปไตยโดยตรง มีกรณีตัวอย่างกรณีแล้วกรณีเล่าที่เมื่อนำมาไม่เมืองทรอย

^{*} ปฏิบัตินิยม (Pragmatism) เป็นแนวคิดทางปรัชญาที่ก่อกำเนิดในอเมริกาประมาณปลายคริสต์ศตวรรษที่ 19 โดยนักปรัชญาชาวอเมริกันสามท่านคือ ชาร์ลส์ แซนเดอร์ส เพียร์ส (Charles Sanders Peirce 1839–1914) วิลเลียม เจมส์ (William James 1842–1910) และจอห์น ดิวอี้ (John Dewey 1859–1952) แนวคิดนี้มีจุดยืนหลักคือ การให้ความสำคัญกับวิธีการและผลลัพธ์ในเชิงปฏิบัติ (นำไปทดลองและปฏิบัติได้จริง เพื่อสนองวัตถุประสงค์ที่ต้องการอย่างมีเหตุมีผลมากที่สุด) ในการทำความเข้าใจและตัดสินใจเนื้อหาของสมมติฐานหรือความเชื่อใดๆ เพียร์สและเจมส์ใช้ท่าทีและจุดยืนนี้ในการหาข้อยุติให้กับการถกเถียงเรื่องความรู้และความจริงสูงสุดซึ่งมีการถกเถียงมาอย่างยาวนานตั้งแต่เดส์การ์ต (Descartes 1596–1650) โดยให้น้ำหนักกับการทำความเข้าใจเรื่องมโนทัศน์ความจริง (pragmatic theory of truth) ส่วนดิวอี้มิได้มุ่งเน้นแก้ปัญหาทางปรัชญาใดเป็นพิเศษ ดิวอี้มีความสนใจในเรื่องการปฏิรูปการศึกษาและการเมือง จึงมุ่งเน้นใช้แนวคิดของปฏิบัตินิยมในการพัฒนาจริยศาสตร์ ปรัชญาสังคม และปรัชญาการศึกษาเป็นหลัก อิทธิพลของปรัชญาปฏิบัตินิยมยังปรากฏผ่านงานของนักปรัชญาในปัจจุบันอย่าง ริชาร์ด รอร์ตี (Richard Rorty) ฮิลลารี พัทธัม (Hilary Putnam) โด널ด์ เดวิดสัน (Donald Davidson) เป็นต้น – ผู้แปล

(Trojan Horse) เคลื่อนผ่านประตูเมืองเข้ามาแล้ว ทันใดนั้นเององค์ประกอบทางสังคม เศรษฐกิจ และเทคโนโลยีที่ซ่อนเร้นภายในตัวม้า ก็เล็ดลอดออกมาทำหน้าที่สร้างกระบวนการให้เหตุผล (rationalization) ทันที

แน่นอนว่าเรามีข้อสงสัยของเราเอง เกี่ยวกับผลดีของขบวนการขับเคลื่อนสู่ความเป็นประชาธิปไตยในรูปแบบที่เป็นอยู่ในปัจจุบัน อนึ่ง เรามีใช้จะไร้เดียงสาอย่างสิ้นเชิงว่า ทางเลือกแบบที่เราเสนอจะได้ผลเพียงใด อย่างไรก็ตาม เราเชื่อว่าการลองพิจารณารูปแบบอนาคตต่างๆ ที่เป็นไปได้ โดยเลือกรูปแบบที่ดีกว่ารูปแบบอื่น น่าจะให้ประโยชน์มากกว่าการทำให้สิ่งที่ในปัจจุบันมีแนวโน้มที่จะเกิดขึ้นจนเกือบจะกลายเป็นสิ่งที่หลีกเลี่ยงไม่ได้ โดยการผนวกความเห็นชอบของเราให้กับผลที่จะเป็นไปได้มากที่สุดในปัจจุบัน

ดังที่ จอห์น ดิวอี้ (John Dewey) ผู้เป็นหนึ่งในสองของพระเอกในความเรียงนี้ กล่าวไว้ว่า “ภาระหน้าที่อันสำคัญยิ่งของผู้ที่เรียกตนเองว่านักปรัชญาคือ การช่วยกำจัดท่อนซุงอันไร้ประโยชน์ที่กีดขวางหนทางแห่งความคิด และทำให้หนทางสู่ออนาคตของพวกเรามีความชัดเจน” ด้วยจิตวิญญาณดังกล่าว เราจะพยายามเน้นให้เห็นสิ่งที่เราถือว่าเป็นอุปสรรคขวางกั้นวิถีแห่งการพัฒนาต้นแบบประชาธิปไตยแบบขงจื้อ และแนะนำวิธีการที่จะขจัดอุปสรรคกีดขวางนั้นออกไป ส่วนหนึ่งจะต้องค้นหาทรัพยากรทางความคิดเกี่ยวกับประชาธิปไตยที่ไม่ใช่แบบเอเชีย ซึ่งหลุดจากองค์ประกอบที่อันตรายที่สุดของ “การทำให้เป็นสมัยใหม่” หรือ “การทำให้เป็นตะวันตก” หรือ “การทำให้เป็นอเมริกัน” เพราะบ่อยครั้งที่กระบวนการเหล่านี้มักมาพร้อมกับทรัพยากรทางความคิดดังกล่าว องค์ประกอบที่อันตรายที่สุดข้างต้นซึ่งได้คุกคามความตระหนักรู้แบบขงจื้อ (Confucian sensibilities)* มาอย่างต่อเนื่อง รวมถึงรูปแบบนิยมทางกฎหมาย (legal formalism) ซึ่งลดบทบาทหน้าที่ของจารีตในการเป็นกลไกควบคุมสังคม มโนทัศน์ปัจเจกบุคคลผู้เป็นเอกเทศในตน ได้ปฏิเสธตัวตนแบบขงจื้อ ซึ่งเป็นตัวตนที่เกิดขึ้นจากเครือข่ายความสัมพันธ์ทางสังคม มโนทัศน์ความเสมอภาคที่คำนวณในเชิงปริมาณ ซึ่งมองข้ามความแตกต่างเชิงคุณภาพของแต่ละบุคคล ระบบเศรษฐกิจที่เน้นผลตอบแทนเชิงปริมาณซึ่งทวีความรุนแรงมากขึ้นทั่วไป ความหมกมุ่นในสถาบันที่มีรูปแบบทางการในฐานะเป็นมาตรฐานกำหนดความก้าวหน้าทางสังคม และการยืกรานสิทธิส่วนบุคคลเหนือความรับผิดชอบทางสังคม กล่าวโดยสรุปคือ ผลลัพธ์ที่แท้จริงจากการที่กักนำเข้าสถาบันประชาธิปไตย คือเป็นการส่งเสริมให้ชีวิตทางสังคม เศรษฐกิจ และการเมืองทั้งหมดเข้ากระบวนการให้เหตุผล (rationalization) อันเป็นการทำลายทั้งต่อแบบแผนและความเป็นพลวัตของวัฒนธรรมตามขนบจารีต

* คำว่า “sensibility” ในบทความนี้ ใช้ในความหมายของ “cultural sensibility” ซึ่งมีได้มีความหมายเพียงแค่ว่าความรู้สึกเท่านั้น แต่หมายความรวมถึงความรู้สึก ทัศนคติ ความเชื่อ และความเป็นเหตุเป็นผล อันเป็นผลมาจากการขัดเกลาของวัฒนธรรม ตัวอย่างเช่น ถ้าฝรั่งใช้เท้าชี้สิ่งของให้เรา เรามีความรู้สึกว่าขัดต่อ sensibility ของคนไทย คำว่า “ความตระหนักรู้” ในบทความนี้ ใช้ในความหมายเช่นนี้ (ผู้แปล)

คำว่า "ความตระหนักรู้แบบขงจื้อ" ที่ใช้ในที่นี้ เป็นความพยายามอย่างจริงจังที่จะปรับคำถาม "สำนักขงจื้อคืออะไร" ซึ่งเป็นคำถามที่พยายามทำความเข้าใจด้วยการวิเคราะห์จนจารีต ให้มาเป็นคำถามเชิงระเบียบวิธีวิทยาที่ว่า "สำนักขงจื้อดำเนินไปได้อย่างไร" ซึ่งเป็นคำถามที่เปลี่ยนแนวมาเป็น การพยายามทำความเข้าใจเชิงบรรยายว่า ความตระหนักรู้ (ซึ่งยืดหยุ่นและมีการสั่งสมผ่านกาลเวลา) มีลักษณะอย่างไร เราจะได้แย้งว่าปรัชญาสำนักขงจื้อก็เหมือนกับปรัชญาปฏิบัตินิยมของดิวอี้ ที่จะเข้าใจ ได้ดีกว่าในฐานะเป็นวิถีทาง (way) หนึ่งในการจัดการและปรับปรุงประสบการณ์ให้ดีขึ้น แทนที่จะเป็น อุดมการณ์ที่จัดรูปตายตัวมาแล้ว กล่าวคือปรัชญาสำนักขงจื้อไม่ได้เป็นวิถีทางเดียว (the way) หากแต่เป็น "การสร้างวิถีทาง" (way making) ที่อูกงาม วิธีการเข้าใจปรัชญาสำนักขงจื้อแบบนี้จะช่วย อธิบายได้ว่า เหตุใดเมื่อปรัชญาขงจื้อเผชิญหน้ากับพลังทางสังคมการเมืองใดก็ตาม ดูเหมือนจะขาดการ แบ่งแยกเด็ดขาดระหว่างปรัชญาสำนักขงจื้อกับการปรับเปลี่ยนพลังต่างๆ เหล่านั้น ไม่ว่าจะเป็นพุทธ ศาสนาในสมัยราชวงศ์ซ่ง ราชวงศ์หมิง ไปจนถึงลัทธิเสรีนิยมในห้วงเวลาแห่งประวัติศาสตร์ร่วมสมัย¹

จากความเข้าใจแบบประวัติศาสตร์ที่มีต่อปรัชญาสำนักขงจื้อเช่นนี้ ข้อโต้แย้งของเราที่พัฒนาใน ความเรียงนี้คือ ปรัชญาปฏิบัตินิยมอเมริกัน (American Pragmatism) ได้ให้มุมมองทางวัฒนธรรมที่ สร้างสรรค์ โดยเน้นที่การเชื่อมโยงพลวัตทั้งทางหลักการและทางปฏิบัติของปรัชญาสำนักขงจื้อกับ ประชาธิปไตย ทั้งนี้เพราะปรัชญาปฏิบัตินิยมสามารถกำจัดอุปสรรคต่างๆ ที่กล่าวไว้ข้างต้นได้อย่างมี ประสิทธิภาพ โดยเฉพาะอย่างยิ่งความเข้าใจต่อประชาธิปไตยที่พบในงานเขียนของจอห์น ดิวอี้ ทำให้ เราไม่ต้องแปดเปื้อนอันตรายจากกากตะกอนแห่งยุครู้แจ้งในยุโรป (European Enlightenment) จึง สามารถหลีกเลี่ยงผลพวงหลายประการของ "กระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่" และ "กระบวนการทำให้ เป็นตะวันตก" ได้ โดยเฉพาะอย่างยิ่ง การที่ดิวอี้เข้าใจประชาธิปไตยในเชิงสังคมและวัฒนธรรม มากกว่า จะเข้าใจว่าประชาธิปไตยเป็นแค่คำเรียกกระบวนการเมืองการปกครองที่คับแคบ ช่วยเตรียมเราให้พร้อม ในการเล็งเห็นคุณค่าของรูปแบบการทดลองประชาธิปไตยในประเทศจีนที่เชื่อมโยงกับหมู่บ้านในชนบท เป็นเบื้องต้น วิธีการดังกล่าวน่าจะประสบผลสำเร็จมากกว่าความพยายามทางการเมืองที่จ้องมุ่งเน้นที่ เมืองใหญ่ นอกจากนี้ ดิวอี้ยังเข้าใจผู้คนในเชิงเป็นผู้ประสานสัมพันธ์ รวมทั้งมีแนวคิดปัจเจกชนนิยม ในเชิงคุณภาพ (qualitative individualism) ความเข้าใจเช่นนี้มีรากฐานอยู่บนความหมายของตัวตนที่ไม่ อาจลดทอนแยกต่างหากจากสังคมได้ การที่เขาสนับสนุนเรื่องความเคยชิน (habit) การปลูกฝังนิสัย (habitation) และการศึกษา เป็นการให้แหล่งที่มาสำหรับการประเมินบทบาทของพิธีกรรมในแง่บวกที่ เสริมสร้างสังคมให้เข้มแข็ง ข้อยืนกรานของดิวอี้ที่ว่า สถาบันประชาธิปไตยจะต้องมีที่ยืนที่พ้นไปจาก ระบบเศรษฐกิจเฉพาะใดๆ ทำให้การนำเข้าสู่สถาบันประชาธิปไตย ไม่จำเป็นต้องผูกติดเป็นเงื่อนไข ตายตัวกับระบบทุนนิยมอย่างที่บังเอิญเกิดขึ้นในอดีต การที่ดิวอี้ปฏิเสธทัศนะแบบสัมบูรณ์นิยม (absolutism) เกี่ยวกับสิทธิมนุษยชน ด้วยเห็นว่าสิทธิต่างๆ ออกเงยจากชุมชนประวัติศาสตร์เฉพาะแห่ง

¹ ดูการอภิปรายเกี่ยวกับเหตุอันควรในการปรับเปลี่ยนทิศทางคำถามนี้ใหม่ใน Roger T. Ames, "New Confucianism: A Native Response to Western Philosophy," in *Chinese Political Culture*, edited by Hua Shiping (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2001).

ที่เกี่ยวพันสิทธิเหล่านั้น ทำให้บริบทการถกเถียงเรื่องสิทธิของเขาไม่ค่อยครอบคลุมการรักษาและการปรับใช้ตามความตระหนักรูปแบบของจริงอย่างเหมาะสม

คุณูปการของเราต่อการอธิบายเกี่ยวกับการพัฒนาประชาธิปไตยในเอเชียซึ่งปรากฏในหนังสือนี้ ประการแรกและสำคัญที่สุดคือ ความพยายามพื้นฐานในการวางบทสนทนาอันสำคัญเกี่ยวกับสถาบันและแบบแผนปฏิบัติเฉพาะทั้งหลาย ให้อยู่ในกรอบภาษาเชิงวัฒนธรรม ถึงแม้ไม่ค่อยเป็นทางการนักหรือสาธิตให้เห็นจริงได้ไม่มากนัก ก็ยังถือว่ามีความเป็นจริงและสำคัญไม่น้อยไปกว่าการกล่าวถึงเรื่องเฉพาะเจาะจงที่ควบคู่กับกรณีศึกษาที่เกี่ยวข้อง หากไม่ได้พิจารณาอย่างมีน้ำหนักถึงคุณค่าทางวัฒนธรรมอื่นๆ ที่แฝงอยู่ในโลกทัศน์ และหากไม่ได้ถกเถียงกรอบสามัญสำนึกทางเลือกที่ต่างกันออกไป การสนทนาดังกล่าวก็เป็นได้ที่ดีที่สุดเพียงการแข่งขันโดยรายถ้อยคำอยู่ผู้เดียวเท่านั้น

2. โลกาภิวัตน์สองรูปแบบ

นอกจากการปะทะกันบ้างเล็กน้อย ในระยะหลัง และชัยชนะที่ได้ไม่คุ้มเสียมากขึ้นเรื่อยๆ ของทั้งสองฝ่าย การต่อสู้เชิงวิาทะระหว่างพวกสมัยใหม่และหลังสมัยใหม่ ได้เสื่อมถอยกลายเป็นฉากละครตื่นตาที่ว่างเปล่า การที่ปรัชญาตะวันตก (อังกฤษและยุโรป) มีพลังอยู่ในปัจจุบัน มิใช่เพราะฝ่ายต่อต้านหรือพวกหลังสมัยใหม่มีชัยชนะจากการต่อสู้เชิงวิาทะเหนือพวกสมาทานโครงการแห่งมหาคุรุแจ้ง (Grand Enlightenment Project) แต่เป็นเพราะการแปรเปลี่ยนพื้นที่สนทนาที่ทำให้เกิดการถกประสานทางปัญญาอย่างมีชีวิตชีวา การแปรเปลี่ยนนั้นเป็นผลประการหนึ่งของโลกาภิวัตน์ ซึ่งเป็นคำที่มีสองความหมายซับซ้อนเกี่ยวกันอยู่ ความหมายหลักประกอบด้วยข้อพิจารณาสองระดับ ในระดับอุดมการณ์ โลกาภิวัตน์เชื่อมโยงกับการแพร่หลายของฉันทามติทางศีลธรรมและความเป็นเหตุเป็นผลที่ก่อกำเนิดจากยุครู้แจ้งในยุโรป ส่วนในระดับปฏิบัติ โลกาภิวัตน์เชื่อมโยงกับสถาบันประชาธิปไตยที่ตั้งอยู่บนฐานเรื่องสิทธิ ทุนนิยมตลาดเสรี และเทคโนโลยีที่ให้เหตุผลได้ (rational technologies)* ในแง่นี้ โลกาภิวัตน์เป็นอีกชื่อหนึ่งของการทำให้เป็นสมัยใหม่ โดยที่กระบวนการทำให้เป็นสมัยใหม่เองก็มีความหมายเกี่ยวกับการทำให้เป็นตะวันตกด้วย

การถกเถียงเรื่อง “แนวคิดหลังสมัยใหม่” ในบริบทโลกาภิวัตน์ในความหมายนี้ ทำให้แนวคิดนี้มีทั้งความชัดเจนและมีลักษณะสัมพัทธ์ กระแสหลังสมัยใหม่เป็นปรากฏการณ์ตะวันตกโดยเฉพาะ ทั้งนี้ มิใช่เพราะเหตุผลอะไรอื่นนอกเหนือจากว่า ความเป็นสมัยใหม่ในความหมายที่รู้จักกันมากที่สุดก็คือ ผลผลิตทางความคิดของตะวันตกนั่นเอง² แน่แน่นอนว่าโลกาภิวัตน์ในความหมายที่เป็นกระบวนการทำให้

* เทคโนโลยีที่ให้เหตุผลได้ เป็นผลมาจากกระบวนการให้เหตุผลของโลกสมัยใหม่ ที่ลดทอนความเป็นบุคคล (depersonalization) ออกจากความสัมพันธ์ทางสังคม แล้วเพิ่มการจัดการทางเทคนิคเพื่อควบคุมธรรมชาติและสังคม ดูรายละเอียดเพิ่มเติมได้ในส่วนที่สองเรื่อง “ดิอี ชงจื่อ และมนต์เสน่ห์ของโลกสังคม” (ผู้แปล)

² ดูประเด็นการถกเถียงเพิ่มเติมเรื่องกระแสสมัยใหม่ เป็นสิ่งที่เป็นผลผลิตของโลกตะวันตก ได้ใน David L. Hall's *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism* (Albany: State University of New York

เป็นตะวันตกนี้ คือพลวัตแห่งยุคสมัยใหม่อย่างชัดเจน การวิวาทะเชิงวิพากษ์ของพวกนักคิดหลังสมัยใหม่ที่มีต่อชนบทที่รับมา เป็นการประกาศว่าความเป็นหลังสมัยใหม่ก็คือชุดวาทกรรมแย้ง ที่ต้องอาศัยเรื่องเล่าหลักมากจนเกินไป เพื่อที่จะรับใช้ผลประโยชน์ของผู้คนที่ไม่ใช่ชาวยุโรป

ตราใบที่คุณค่าโลกตะวันตกยังครอบงำกระบวนการโลกาภิวัตน์แต่ผู้เดียว ลัทธิขยายอำนาจแรงกระตุ้นแบบล่าอาณานิคม และมิชชันนารีเผยแพร่ศาสนา ก็ยังคงมีอย่างต่อเนื่อง ประกอบกับการป้อนระบอบเสรีประชาธิปไตย ความเป็นปัจเจกบุคคลผู้เป็นเอกเทศในตน และเทคโนโลยีที่ให้เหตุผลได้ร่วมด้วย แต่มีสัญญาณสำคัญว่าโลกาภิวัตน์ในรูปแบบสมัยใหม่นี้ กำลังปรับรูปเปลี่ยนร่าง อย่างน้อยในหลักการก็ไม่มีเหตุผลใดที่จะเข้าใจโลกาภิวัตน์ว่า เป็นการขยายอำนาจของยุโรปหรือเป็นการแผ่อำนาจของสหรัฐอเมริกา เพราะนอกเหนือไปจากโลกาภิวัตน์ในความหมายที่คับแคบคือแบบตะวันตกแล้ว ก็ยังมีอีกความหมายหนึ่งที่ซับซ้อนกว่า นั่นคือการตระหนักในความเป็นไปได้ของคุณูปการจากวัฒนธรรมที่ไม่ใช่ตะวันตก โลกาภิวัตน์ในความหมายที่สองนี้จึงเพียงบ่งถึงการเข้าถึงซึ่งกันและกันได้ของความตระหนักรู้ทางวัฒนธรรมต่าง ๆ

โลกาภิวัตน์ในฐานะการเข้าถึงซึ่งกันและกันได้ ยังคงรักษาความหมายแฝงสำคัญอย่างหนึ่งของ "แนวคิดหลังสมัยใหม่" ด้วยเหตุผลง่าย ๆ ว่า โลกที่ไร้พรมแดนในความหมายนี้ถูกทอดถอนภาวะรวมศูนย์อย่างสุดขีด ไม่ว่าจะเป็นการเบนความสนใจจากยุโรปไปสู่เอเชีย หรือพลวัตที่เชื่อมโยงกับความสัมพันธ์อันซับซ้อนระหว่างโลกมุสลิมกับคริสเตียน หรือการก้าวขึ้นมาอย่างช้า ๆ แต่มั่นคงของทวีปแอฟริกา แนวโน้มเหล่านี้ทั้งหมดเป็นกรณีตัวอย่างทางปฏิบัติที่ทำให้เรื่องเล่าเรื่องเดียวที่อธิบายเหตุการณ์ตั้งแต่อดีต ปัจจุบัน และอนาคตไม่มีความหมายอีกต่อไป ไม่ต้องสงสัยเลยว่ากระบวนการแปลงให้เป็นสินค้า (commodification) ของตะวันตก และกระบวนการแมคโดนัลด์นาวัตน์ (Macdonalization)* จะยังคงดำเนินต่อไป แต่พลวัตของโลกาภิวัตน์ในปัจจุบันอาจมีพลังเพียงพอที่จะยืนหยัดต่อสู้กับพลังมืดดำนี้ อย่างไรก็ตาม ตรงกันข้ามกับความฝันแบบมิชชันนารีเกี่ยวกับรัฐบุรุษและ

Press, 1997): 29-47, and Hall and Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China* (Chicago: Open Court Press, 1999): 63-97.

* แมคโดนัลด์นาวัตน์ คือ กระบวนการที่หลักการของร้านอาหารฟาสต์ฟู้ดได้เข้ามามีอิทธิพลมากขึ้นเรื่อย ๆ ต่อระบบคิดและวิถีปฏิบัติในสถาบันต่างๆ ของสังคมอเมริกันและทั่วโลก โดยมีร้านแมคโดนัลด์เป็นตัวอย่างและสัญลักษณ์ของหลักการดังกล่าว นักสังคมวิทยาชาวอเมริกัน จอร์จ ริดเซอร์ (George Ritzer) เป็นผู้ใช้นี้คนแรก โดยเสนอทฤษฎีว่าหลักการของร้านอาหารฟาสต์ฟู้ดทั้งหลายก็คือ 1) ต้องมีประสิทธิภาพ (Efficiency) หมายถึง การเลือกวิธีที่ดีที่สุดเพื่อไปสู่ผลลัพธ์ที่ดีที่สุด เช่น ร้านแมคโดนัลด์ยึดหลักว่าจะต้องทำให้ลูกค้าบรรลุเป้าหมายคือท้องอืดอย่างรวดเร็วที่สุด 2) คำนวณได้ (Calculability) หมายถึง การเน้นปริมาณของสินค้าและบริการ เช่น เมื่อเข้าไปสั่งอาหารในร้านเคเอฟซี ทางร้านจะมีชุดเมนูให้เลือกไม่ก็ทางเลือกเพื่อที่จะควบคุมปริมาณและคำนวณได้อย่างชัดเจน 3) การคาดการณ์ได้ (Predictability) หมายถึง เมื่อไปสาขาอื่นๆ ลูกค้าจะต้องเกิดความมั่นใจในคุณภาพของสินค้าที่เหมือนกัน และ 4) การควบคุมโดยเทคโนโลยีที่ไม่ใช่มนุษย์ (Control through nonhuman technology) หลักการทั้งสี่นี้ล้วนเป็นผลมาจากกระบวนการทำให้เป็นเหตุผล และการทำองค์กรให้เป็นทางการ ตามข้อเสนอของแมกซ์ เวเบอร์ ซึ่งริดเซอร์นำมาใช้วิเคราะห์การแพร่กระจายของร้านอาหารฟาสต์ฟู้ดอีกทอดหนึ่ง - ผู้แปล

ผู้ประกอบการแบบอังกฤษ-ยุโรป น่าจะมีทางเลือกอื่นที่เป็นไปได้ นอกเหนือจากโลกาภิวัตน์แบบที่เข้าใจกันโดยพื้นฐานว่าเป็นการล่าอาณานิคมของตะวันตก

ในโลกตะวันตก สำนึก (consciousness) เกี่ยวกับโลกของเราที่ดำรงอยู่อย่างมีระเบียบ เริ่มต้นที่การคาดคะเนด้วยเหตุผลแบบยุคลกรีกโบราณ ส่วนความสำนึกในตนเอง (self-consciousness) ปรากฏอย่างชัดเจนพร้อมกับยุคสมัยใหม่ ทั้งความสำนึกในตนเองและสำนึกในโลกได้ถึงจุดแบ่งบานเต็มที่ในยุคหลังสมัยใหม่ ซึ่งรูปแบบความสำนึกในตัวตนของเราและโลก จะแปรไปตามการยอมรับรูปแบบการแสดงตน ซึ่งเป็นไปได้หลากหลาย และแปรไปตามวิสัยทางภววิทยาเกี่ยวกับวิถีเป็นไปของสรรพสิ่งซึ่งมีอยู่มากมายหลายทัศนะพอกัน แทนที่จะต้องการสร้างโลกให้มีภาพลักษณ์ทางศีลธรรมและเป็นเหตุผลตามยุครู้แจ้งในตะวันตก นักวิจารณ์บางคนที่ถูกเรียกว่า นักวิจารณ์หลังสมัยใหม่กลับยอมรับว่า นามของเราคือกองพล (Legion)¹ และทั้งเราและโลกมีมากมายมหาศาล

การเข้าถึงซึ่งและกันได้ของทุกวัฒนธรรม ซึ่งได้รับการรับรองในหลักการตามความหมายที่สองของโลกาภิวัตน์ สื่อนัยว่า ในเมื่อไม่มีฉันทามติทั่วไปร่วมกัน ลักษณะหลากหลายของวัฒนธรรมและประเพณี จะนำไปสู่รูปแบบการเจรจาในระดับท้องถิ่นและกลายเป็นเรื่องเฉพาะครั้งคราวอย่างหลีกเลี่ยงไม่ได้ แทนที่จะสืบเสาะหาฉันทามติร่วมกันในทางศีลธรรมและในทางเหตุผล สิ่งที่น่าวันยังมีความจำเป็นมากขึ้นคือการต่อรองกันระหว่างธรรมเนียมปฏิบัติและความสำนึกที่รู้ที่เป็นทางเลือกทั้งหลายต่างหาก ในแง่ที่สร้างสรรค์ที่สุด ปรัชญาแห่งโลกาภิวัตน์ไม่รับรู้หรือรองรับข้ออ้างอันเป็นมุมมองครอบงำเชิงเดี่ยวหรือเป็นเรื่องเล่าต้นแบบ และไม่อาจมีรูปแบบวาทกรรมที่ตกลงร่วมกัน แต่บริบทของโลกไร้พรมแดนผลักดันให้เราตระหนักได้ว่า มีวาทกรรมอยู่มากมายหลากหลายรูปแบบ ซึ่งผลักดันให้พวกเรามองเห็นความหมายสำคัญของปรากฏการณ์ระดับท้องถิ่น

ในขณะที่คำว่า “โลกา” (global) สื่อนัยว่าครอบคลุมถ้วนทั่ว แต่ตามข้อเท็จจริงแล้ว โดยพื้นฐานเป็นการย้ำเน้นลักษณะท้องถิ่น (local) ของสิ่งของและเหตุการณ์ต่างๆ รูปแบบความเข้าใจโลกาภิวัตน์ในความหมายที่สองนี้ ไม่อาจเข้าใจอย่างพหุสากลนิยม (universalist) หรือแบบฉันทามติ ซึ่งพยายามหาคุณค่าร่วมหรือสถาบันที่ยอมรับกันทั่วโลก แต่ควรเข้าใจมากกว่าว่า ปรากฏการณ์ในท้องถิ่นสามารถเป็นจุดรวมศูนย์ในความหมายที่ว่า ในขณะที่ตัวปรากฏการณ์เองอาจอยู่ในระดับท้องถิ่นเท่านั้น แต่ก็เป็นไปได้เสมอที่อิทธิพลของปรากฏการณ์ดังกล่าวจะสามารถส่งผลกระทบไปทั่วโลกได้เช่นกัน

ภายใต้สภาวะดังกล่าว จึงไม่อาจหลีกเลี่ยงข้อเท็จจริงเบื้องต้นเรื่องความเป็นอื่นและความแตกต่างได้ การอธิบายความแตกต่างเหล่านี้ย่อมถอยห่างจากข้อกังวลของพหุสากลนิยม และเข้าใกล้การอธิบายความแตกต่างทางปัญญาที่สร้างสรรค์ ก่อนหน้านี้ ความคล้ายคลึงแบบครอบครัวยุติกันได้รับความสำคัญมากที่สุด ในขณะที่ประเด็นเรื่องความแตกต่างเป็นเพียงฉากหลังของการถกเถียง แต่ในยุคหลังวัฒนธรรมหรือความหลากหลายทางวัฒนธรรมนี้ (post-cultural/multicultural) ได้เกิดการกลับ

¹ ประโยคนี้ (Our name is Legion) มาจากพระคัมภีร์ไบเบิล (มารโก 5:9) เมื่อพระเยซูตรัสถามปีศาจว่า “เจ้าชื่ออะไร?” ปีศาจตอบว่า “ข้าชื่อกองพล เพราะพวกเรามีมากมายมหาศาล”