

ملازمت دولت و عدالت در فلسفه سیاسی

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۱ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۰۶/۳۱)

مهدی نصر^۱

چکیده

امروزه «عدالت»، گو آن‌که هنوز جایگاهی در میان برخی از فلاسفه سیاسی دارد، اما در کشاکش مباحث اقتصادی نولیبرال و سیاست‌های بین‌المللی قدرت‌های بزرگ تقریباً به فراموشی سپرده شده؛ «دولت» اما وضعیت بهتری دارد. این مقاله سعی دارد با استفاده از روش تبارشناسی تلازم این دو مفهوم و نه الزاماً این‌همانی آنها در خاستگاه خود را به نمایش بگذارد. اصول کلاسیک عدالت، یعنی آزادی سیاسی و اصول عدالت توزیعی به‌علاوه احترام به برابری طبیعت، اصول مستتر در اندیشه دولت، چه دولت باستانی و چه دولت مدرن، هستند. «دولت» نیز در خاستگاه خود برای شکل دادن به هویت سیاسی انسان، اصول عدالت را پیش‌فرض گرفته است. این امر ورای خطابه‌ای اخلاقی است و بیشتر به خاستگاه مشترک این دو مفهوم تاکید می‌کند. البته روایت ما از مفاهیم سیاسی متفاوت از روایات سوژه‌گرایانه مدرن است. بنابراین سعی دیگر ما این است که عدالت و دولت را از مفاهیم سوژه‌گرایانه، مفاهیمی که انتقادات زیادی بدان‌ها وارد شده، جدا سازیم و این امر را اثبات کنیم که حتی با پیش‌فرض‌های فلسفه‌های منتقد مدرنیته نیز اصول عدالت و دولت سر جای خود باقی می‌مانند و حتی اکنون برای پاسداری از آنها باید اهتمام بیشتری به‌خرج دهیم. بنابراین در بررسی خاستگاه مفاهیم اصلی فلسفه سیاسی، در مرحله نخست دولت باستانی و در مرحله بعد

۱. استادیار علوم سیاسی دانشگاه پیام‌نور (mehdinasr3000@yahoo.com)

۷۰ فصلنامه دولت پژوهی

اصول امروزین عدالت و دولت در بهم پیوستگی خود و سرچشمه مشترک
خودشان نشان داده خواهند شد.

کلیدواژه‌ها: عدالت، دولت، تبارشناسی، سوژه گرایی، پایان‌مندی

مقدمه

دنیای امروز آکنده از تناقضاتی درس آموز است. از طرفی سیاست جدید و مشخصاً دموکراسی لیبرال را به عنوان منادی دنیای جدید و پایان تاریخ انگاشته اند، و از طرف دیگر ایدئولوژی های پیشین، ایدئولوژی هایی که لیبرالیسم مدعی است که آنها را نابود کرده، جایگزینی جز خیزش ملی گرایی افراطی گرایی با رگه هایی از نژادپرستی، فاشیسم جدید و تروریسم فرقه ای در وحشیانه ترین شکل ممکن آن نداشته است. همه این بدیل ها مفهوم عدالت را به طور کلی به فراموشی سپرده اند. هر روز خبر می رسد که شکاف طبقاتی عمیق تر شده، فقر و گرسنگی و کپر نشینی به سبک غالب زندگی در جاهای مختلف دنیا تبدیل شده و ... یگانه دیدگاهی که اندک دغدغه ای از عدالت و برابری در جامعه مدرن را در قرن بیستم داشت یعنی سوسیال دموکراسی و دولت رفاه، ظهور و بروز چندانی ندارد. در عوض، راست افراطی جدید شعارهای محوری سوسیال دموکراسی را مصادره کرده و همان اقشاری که از دستاوردهای سوسیال دموکراسی بهره برده اند را به نفع خود سازماندهی کرده است. احزاب عدالت خواه هم بیشتر دعاوی راجع به مساوات طلبی را از یاد برده اند.

این رویدادها همه موید این نظریه هستند که گرچه حمایت از دموکراسی و تلاش برای تکریم حقوق بشر و آزادی های فردی و عدالت، روح مقدس زمانه ماست و باید آن را عزیز داشت و حفظ کرد، اما باید اعتراف کرد که دموکراسی خواهی و عدالت گرایی در بسیاری از مناطق جهان، حتی کشورهای توسعه یافته و ابرقدرت، بیش از آن که نتیجه ضروری پرورش اخلاقی انسان باشند، حاصل توازن نیروها و نتیجه عینی و اجتماعی کشاکش نیروهای سیاسی و اجتماعی بوده است. از این رو، چیزهایی نامحتمل و غیرقطعی است و نباید هرگز پایبندی مردم به آنها را مسلم فرض کرد. به همین دلیل نگرستن به وضعیت فعلی خیلی از جوامع کافی نیست. به قدرت رسیدن ترامپ در آمریکا و خیزش ناسیونالیسم افراطی در

اروپا و تروریسم وحشیانه در خاورمیانه و دولت تروریستی در میانمار این نکته را به اثبات رساند که «به محض این که دموکراسی، فضایی تهی برای دیگر نیروها فراهم می‌کند، این فضا به اشغال هویت‌های جدید ضددموکراتیک و افراط‌گرایی در می‌آید... اگر ویژگی سیاسی مدرنیته را ظهور انقلاب دموکراتیک بدانیم، این انقلاب، نوعی نهاد امر اجتماعی است که در آن قدرت به مکان تهی تبدیل می‌شود. یعنی قدرت، قانون و دانش در معرض بلاتکلیفی بنیادین قرار می‌گیرند. امر شناخته به واسطه امر ناشناخته، نامتعیین می‌ماند و امر حاضر تعریف‌ناپذیر می‌شود. آنچه باقی می‌ماند جامعه‌ایست فاقد مرزهای مشخصا تعریف شده، گونه‌ای ساختار اجتماعی که توصیف آن از چشم‌انداز دیدگاهی یگانه یا عام ناممکن است.» (موفه، ۱۳۹۲: ۲۸) به راستی این ویژگی، همان چیزی است که آن را پست‌مدرنیسم خوانده‌اند.

اما اگر پست‌مدرنیسم، نوعی امکان‌ناپذیری هرگونه بنیاد فرجامین یا مشروعیت‌نهایی باشد، پس آیا این همان خود مدرنیته نیست که سازنده شکل کثرت‌گرایی جامعه است؟ آیا منظور از پست‌مدرنیسم چیزی به غیر از فروپاشی اقتدارهای نهایی است؟ این‌ها که همگی ریشه در بطن اندیشه مدرن دارند. پس آیا مدرنیته خود موید و کارساز فاشیسم و راست افراطی بوده است؟ واقعیت این است که مدرنیته از بحران‌های مختلف معرفت‌شناسی رنج می‌برد. نقد مفهوم عقلانیت‌گرا از سوژه یکپارچه در بسیاری از اندیشمندان پس از آنچه مطرح شد و بعدها مورد استقبال بسیاری از فلاسفه در روانکاوی، فلسفه زبان و هرمنوتیک قرار گرفت. سوژه تبدیل شد به میانجی مرکز زدوده شده و تمامیت‌زدایی شده‌ای در تلاقی چندگانگی موقعیت‌ها. بنابراین هیچ اولویت یا رابطه ضروری در تشکیل سوژه وجود ندارد و مفصل‌بندی آنها نتیجه اقدامات هرمنوتیک است. در نتیجه هیچ هویتی به شکل قطعی برای همیشه مستقر نمی‌شود و در آنها همواره درجه معینی از گشودگی و ابهام در شیوه‌ای که موقعیت‌های سوژه مفصل‌بندی می‌شود را در



خود دارند. این مقدمات را همگی شنیده‌ایم. از این جا به بعد، نوبت نتایج تجویزی است. این طور استدلال می‌شود که باید تفاوت‌ها را پذیرفت، به امر خاص، چندگانه و ناهمگن احترام گذاشت، زیرا نمی‌توان بنیان عقلی نهایی برای تمام نظام‌های ارزشی معین تدارک دید. در نتیجه همه دیدگاه‌ها با همدیگر برابرند و نمی‌توان یکی را بر دیگری ارج نهاد. این قبیل استدلال‌ها شاید به‌ظاهر بسیار دموکراتیک و انسان دوستانه به‌نظر برسند، اما وقتی که پای برخی داوری‌های ارزشی پیش می‌آید، می‌بینیم که کمیت آن می‌لنگد. به این مثال توجه کنید: در هندوستان و برخی کشورهای افریقایی رسم بوده که زنان بیوه را هنگام مراسم ختم شوهرشان در آتش می‌انداختند. یا در برخی دیگر از جوامع، برای جلوگیری از انحرافات جنسی دخترآن را ختنه می‌کنند. از این مثال‌های وحشتناک می‌توانید فراوان پیدا کنید. یا از آن بدتر؛ اخیراً برخی از احزاب راست‌گرا، به‌طور کلی منکر تغییرات اقلیمی بوده و هرگونه اقدام در جهت کاهش استفاده از سوخت‌های فسیلی را به‌فراموشی سپرده‌اند؛ این یعنی فاجعه. بر اساس نگاه‌های کثرت‌گرایانه، این قبیل مواضع، منطقاً بخشی از هویت چهل تکه جهان کثرت‌گرای امروز هستند و باید به آنها احترام گذاشت. زیرا هیچ هویتی بر هویت دیگر برتری ندارد. بسیاری از ایدئولوژی‌های امروز، معتقدند که جوامع ما با ازدیاد فضای سیاسی روبه‌رو هستند؛ فضاهایی که به‌طور ریشه‌ای نو و متفاوت‌اند و می‌خواهند که ما ایده فضای یگانه سازنده و دفاع از مفاهیمی چون دولت و عدالت را کنار بگذاریم. با این استدلال‌ها، وضعیت عدالت، موقعیت بغرنج‌تری پیدا کرده است. شکاف طبقاتی، دزدی، اختلاس، فقر، بیماری، گرسنگی، قتل عام و تخریب وحشیانه طبیعت، بخشی از فرهنگی می‌شود که باید به آن احترام گذاشت؛ نباید به آن اعتراض کرد، مبدا که آزادی فردی و فرهنگی زیر پا گذاشته شود. هر روز خبرهایی از وضعیت آن‌چنانی زندگی سیاستمداران، روسای شرکت‌ها، مدیران ارشد و ... می‌رسد که همگی نقض‌کننده اصول اولیه عدالت توزیعی هستند و



وقتی که عده‌ای به این وضعیت اعتراض می‌کنند، این قبیل پاسخ‌ها شنیده می‌شود که عدالت با آزادی قابل جمع نیست، مانع بروز خلاقیت در تولید و درجا زدن اقتصاد جوامع می‌شود و ... به نظر می‌رسد که اعتقاد به کثرت‌گرایی اخلاقی و احترام به هویت‌های چهل تکه، که اگر به نحو صحیحی استفاده شود بسیار هم ارزشمند و مقبول است، باعث سوءاستفاده برخی از ثروتمندان و تخریب‌گران طبیعت شده است. از این روست که این تکلیف بر دوش ما نهاده شده که باری دیگر در مورد عدالت بیندیشیم و جایگاه آن‌را در خلال دفاع از مفهوم دولت تعیین کنیم.

علت مهجور ماندن دیدگاه‌های جهان‌شمول در سیاست شاید این است که درهم تیدگی عدالت و دولت و هم سرچشمه بودن آن دو مدنظر قرار نگرفته است. این مقاله برعکس، دفاعی است از هژمونی ارزش‌های دولت و عدالت و سعی دارد به هم پیوستگی آن دو را به نمایش بگذارد. به عبارت دیگر می‌خواهیم این نکته را مبرهن کنیم که حتی اگر پیش‌فرض‌های سوژه‌گرایی مدرن هم وجود نداشته باشد، باز هم می‌توان از ارزش‌های به هم پیوسته عدالت و دولت دفاع کرد. باید میان دو جنبه مدرنیته تمایز گذاشت. بخشی از مدرنیته ریشه در اندیشه‌های معرفت‌شناختی آن دارد که قابل دفاع نیست. زیرا به نقش سوژه اهمیت بیش از اندازه‌ای اعطا می‌کند و حتی برخی استدلال کرده‌اند که «قائل شدن این موقعیت محوری برای انسان، ثمره‌ای به غیر از دیکتاتوری ندارد.» (میلر: ۱۳۸۴: ۵۴) اما بخشی دیگر راهی است که تاریخ در کنار نزاع‌های فکری پیش گرفته و این راه همانا پروژه «خودبیانگری» بشر و «حفظ دیگر موجودات» است. این پروژه با اومانیسیم متفاوت است. در سیاست اومانیسیتی، «انسان خود را به عرصه عمومی مدرن وا می‌نهد. زیرا اندیشه به انحطاط افتاده است.» (هایدگر، ۱۳۸۱: ۲۸۶) اما آن مفهومی که ما از سیاست داریم به قول لاکولابارت نوعی پا پس کشیدن از سیاست در معنای مصطلح آن و خلق مدام ایده‌ای جدید از سیاست است. به عبارت



روشن تر، هنگام مواجهه با سیاست معاصر، اغلب فضایی گشوده برای طرح ایده‌های فلسفه سیاسی نمی‌یابیم. برادری یا دولت در معنای فلسفی آن رنگ باخته، آزادی در کشورهای توتالیتر کاملاً نادیده گرفته شده و در کشورهای دیگر به مفهومی سرمایه‌دارانه تقلیل یافته است. عدالت هم همین‌طور؛ در بسیاری از کشورها تبدیل به مفهومی موهوم و تخیلی شده است. پس می‌بینیم که شکافی عمیق بین ایده‌های فلسفه سیاسی و خود سیاست برقرار شده است. چاره چیست؟ آیا می‌توان مفاهیم ارزش‌دورانه را کنار گذاشت؟ غالباً آنها را کنار می‌گذاریم. اما بهترین راه‌حل این است که در ابتدا از امر سیاسی قدری فاصله بگیریم تا بتوانیم حفره‌های موجود در آن را به قصد فراهم کردن فضایی برای نزدیک شدن به ایده‌های فلسفه سیاسی فراهم کنیم. یعنی درست است که بسیاری از مفاهیم سیاسی دنیای جدید، مفاهیمی بدیع بوده و سابقه تاریخی چندانی ندارند. اما وقتی بسیاری از این مفاهیم را واکاوی می‌کنیم، می‌بینیم که در چند و چون خود، دارای ریشه‌های تاریخی چند هزار ساله هستند. اما سوال این است که با چه روشی می‌توان این به‌هم پیوستگی را به نمایش گذاشت؟

تبارشناسی هم‌چون روش

یکی از روش‌های مهمی که در عرصه مفاهیم فلسفی، اخلاقی و سیاسی به کار رفته، تبارشناسی است. این روش را نیچه در کتاب تبارشناسی اخلاق پروبال و گسترش داده است. او به‌منظور درک مفاهیم اخلاقی در تمدن غرب، کوشید تا ریشه این مفاهیم را به‌لحاظ تاریخی تعیین کند. وی این‌طور بحث خود را پیش برده که ریشه اخلاق، «اخلاق سروران» (نیچه، ۱۳۸۲: ۲۵) در جامعه پهلوانی هومری است. بر این اساس «خوب» به‌معنای سعادت، یعنی ثروت، زور، سلامتی و قدرت بود. برعکس «بد»، هر آن صفتی بود که بردگان داشتند: فقیر، ضعیف، ناتوان و رقت‌بار. به‌نظر نیچه تحولات تاریخی، «اخلاقیات بردگی» را جایگزین



«اخلاق سروران» می‌کند. این اخلاقیات کاملاً جنبه واکنشی دارد. یعنی اخلاقیات سروران را معکوس ساخته است. اکنون، زهد، سربه‌زیر بودن، اطاعت و بندگی، «خوب»، و بی‌رحمی، خودخواهی، ثروت و مهاجم بودن «بد» است. طبق نظریه نیچه مفهومی که کمک شایان توجهی برای تدوین اخلاق بردگان کرده، مفهوم «برابری» است. «برابری» به بردگان کمک کرده تا بر وضعیت رقت‌بار خود غلبه کنند و از این حالت زجرآور خود نفرت نداشته باشند. آنها با دستاویز قرار دادن مفهوم برابری توانستند نابرابری افراد هم‌چون موفقیت، قدرت، زیبایی و هوش را منکر شده و تمامی آن‌چه در جامعه پهلوانی «خوب» محسوب می‌شد را «بد» و آن‌چه «بد» قلمداد می‌شد را «خوب» تلقی کنند. مثلاً «ضعیف بودن» خود را چونان «سر به‌راه بودن» تعبیر کردند و ...

قضاوت در این باره که آیا نیچه کل مقوله اخلاق را به چالش می‌کشد یا به‌قول خودش اخلاق بردگان را، محل منازعه بین مفسرین آثار اوست که در این جا محل بحث ما نیست. آن‌چه مهم است، روشی است که او برای فهم مفاهیم فلسفی به کار گرفته. البته مراد ما از به‌کارگیری این روش، نه جنبه‌های زبان‌شناختی، تاریخی و فلسفی آن، بلکه جستجوی خاستگاه است. شاید هدف او این بوده که با پیگیری مفاهیم موجود اخلاقی، دنیایی جدید در عرصه اخلاق خلق کند. اما هدف ما از تبارشناسی دولت و عدالت، به زیر سوال کشیدن آنها یا آفریدن مفاهیمی نو نیست؛ بلکه هدف این است که ریشه آنها، که به‌نظر ما سرچشمه مشترکی دارد، را دریابیم. در تبارشناسی، فرض بر این است که مفاهیم فلسفی دارای سرچشمه‌ای تاریخی و عینی در اجتماع خاصی هستند. مفاهیم و مکاتب فلسفی و فکری، واکنشی به این سرچشمه‌ها هستند؛ یا آن‌را تایید کرده و ادامه می‌دهند، یا ویرانش می‌سازند و یا این‌که آن‌را معکوس می‌کنند. وظیفه ما، ارائه گزارشی از محدوده، وسعت و کلیت سرچشمه‌ایست که در درون آن این مفاهیم شکل گرفته‌اند. به‌عبارت دیگر، باید سرچشمه‌ها را تا غایت روابط اجتماعی، در این جا درباره



دولت و عدالت، ردیابی کنیم. البته نباید از نظر دور داشت که تبارشناسی صرفاً در قالب یک تحقیق تاریخی خلاصه نمی‌شود. بلکه سرچشمه‌ها به‌طور دائمی نثراً و ایجاباً به‌نحو هشیارانه‌ای در تمامی مفاهیمی که از آنها برگرفته شده‌اند، حضور پررنگی دارند. حضور این سرچشمه‌ها در دنیای امروز، مسئله‌ایست بس مهم. همین حضور است که محدودیت‌ها و مقتضیات فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را تعیین می‌کند. به‌همین خاطر است که نحوه حضور فلسفه سیاسی در تاریخ مانند مفاهیم علمی نیست. مفاهیم سیاسی ناگزیرند از لایه‌ای از محدودیت‌ها عبور کنند و به‌همین دلیل هم هست که هر ایده‌ای آن‌طور که دلخواه ماست در جامعه پیاده نمی‌شود. این‌که می‌بینیم برخی از انقلاب‌ها به‌رغم حضور عمیق مفاهیم فلسفی در میان کنشگران خود و اعتقاد بارز این کنشگران به این عقاید، در نهایت با دری بسته مواجه شده و جامعه‌ای ظالمانه تولید می‌کنند، ناشی از همین انکار محدودیت‌ها و مقتضیات امر اجتماعی است. بهترین عقاید اجتماعی و سیاسی موجود بر روی کاغذ، ممکن است در عرصه واقعیت، نتیجه‌ای خفت‌بار در بر داشته باشد. به‌دلیل این‌که لایه‌ای میان واقعیت و ایده‌ها وجود دارد که ممکن است حتی ایده‌ها را به نقطه مقابل خود تبدیل کند. به‌همین خاطر هم باید گفت که چندی از انتقادات نسبت به مفاهیم امروز مثل عدالت، دولت، آزادی و دموکراسی، هر چند صحیح است، اما هرگز راهگشا نیست. بسیاری از فلاسفه بزرگ مدرن از هگل و روسو گرفته تا نیچه و هایدگر به‌دنبال طرح و اجرای ایده‌ای از دنیای یونان بودند. اما در عمل و در عرصه واقعیت بسیاری از آنها منجر به چیز کاملاً متفاوتی شده است.

اما چرا این‌گونه است؟ شاید به این خاطر است که انسان، موجودی تاریخی است و همواره ناگزیر بدان بوده که به پرسش هستی پاسخ گوید. به‌قول افلاطون، «هستی، همراهی‌کننده‌ترین همه چیزهاست. چهار تعین، هر یک به‌نوبت هستی را همراهی می‌کنند، اما دو به‌دو با هم در تضادند: ایستایی و جنبش، همان و غیر.



هستی می‌تواند با غیر منطبق شود تا جایی که خود را به‌عنوان چیزی معرفی می‌کند که نیست. در نتیجه ارتباط با هستی، بی‌وقفه در معرض خطا بودن است.» (بوفره، ۱۳۹۵: ۵۸) هستی و درکی که انسان هر عصری از موجودات دارد، مقتضیات و محدودیت‌های اندیشه سیاسی و اخلاقی را تعیین می‌کند. از این رو، تبارشناسی بیش از آن‌که روایتی تاریخی از شکل‌گیری مفاهیم باشد، بیشتر «پیدا کردن سرچشمه تاریخ است. این نوع از یافتن سرچشمه، به‌معنای غایت‌شناسی نیست؛ بلکه تاریخ جنبشی است که به‌وسیله شرایط منفرد و تکین پدیدار گشته و این تکینگی را نمی‌توان در جهان‌شمول بودن جذب کرد.» (هابدگر، ۱۳۹۳: ۲۴۵) می‌توان برای فهم جمله فوق، آن‌را در تقابل با رویکردهای ایدئالیستی و ماتریالیستی به تاریخ فهم کرد. بر اساس دیدگاه ایدئالیستی، ابتدا ایده‌های نظری شکل می‌گیرند و سپس این ایده‌ها می‌توانند بر روی امر عینی و انضمامی تاثیر بگذارند و دوره‌ای را در تاریخ ایجاد کنند. در دیدگاه ماتریالیستی، این «نه اندیشه انسان، بلکه هویت اجتماعی اوست که هستی او را شکل می‌دهد.» (لوکاج، ۱۳۷۷: ۹۸) در تبارشناسی، آن‌طور که ما آن‌را فهمیده‌ایم، اولاً ایده‌های کلی و جهان‌شمولی وجود ندارد. آنچه هست سرچشمه و جریانی از هستی است. سرچشمه‌ها صرفاً جرقه‌هایی در تاریخ هستند. آنها ممکن است بخشی از وضعیت امور در جامعه‌ای خاص باشند یا ممکن است تفسیری از اندیشه یک فیلسوف تاثیرگذار باشند. یک سرچشمه در درون خود امکانات متنوعی دارد. مثلاً وقتی پارمنیدس می‌گوید «هستی و تفکر یکی هستند»، از این عبارت می‌توان نوعی برداشت معرفت‌شناسانه کرد، می‌توان آن‌را افلاطونی تعبیر کرد یا می‌توان نوعی تفکر شاعرانه درباره هستی قلمداد کرد. هر سه این تفکرات، امکانات مکنون در اندیشه پارمنیدس است. اما در تبارشناسی، مهم نیست که من یا شما چه برداشتی از این جمله داریم. مهم این است که در عرصه تاریخ، این جمله چه سرنوشتی داشته است. آیا مسیر تاریخ، تفسیری همه‌جانبه از این گفتار بوده یا آن‌را به‌نحوی



متافیزیکی تعبیر کرده است. هر کدام از این مسیرها را طی کند، حتی اگر ما با آن تفسیر مخالف هم باشیم، باز هم رابطه بی‌شائبه‌ای با آن سرچشمه دارد. زیرا حتی اگر از آن منحرف هم شده باشد، باز پاسخی انعکاسی بدان است. البته باید توضیح داد که این روش هرگز به معنای بازگشت به سرچشمه و احیای نوعی سرآغاز نیست. بلکه بررسی کنش متقابل سرچشمه با عینیت اجتماعی است. در مورد عدالت و دولت نیز چنین رسالتی بر دوش داریم. تبارشناسی نشان می‌دهد که عدالت و دولت هر دو دارای سرچشمه‌ای یکسان هستند.

دولت باستانی و ظهور عدالت

پیوند دولت و عدالت در دنیای باستان را در متفکری نشان خواهیم داد که به اعتراف بسیاری سرآغاز تفکر غرب است. افلاطون. می‌دانیم که افلاطون بود که نخستین بار باب بحث عقلانی و فلسفی پیرامون عدالت را در فلسفه غرب گشود. از طرف دیگر همو بود که نخستین بار پای فلسفه سیاسی به معنای اعم و تفکر درباره دولت و نظم سیاسی برین را به ساحت تمدن غرب باز کرد. این تقارن عقلی و زمانی در اندیشه یک نفر نمی‌تواند بی‌دلیل باشد. دلیل آن تلازم عدالت و دولت در فلسفه باستان است. در رساله جمهور افلاطون به صراحت پیرامون عدالت سخن گفته شده و بنیان‌های عقلانی آن کاویده شده است. افلاطون یکایک نظرات مختلف درباره عدالت در زمانه خود را بررسی کرده و همه آنها را رد می‌کند. برخلاف تفسیر فلاسفه تحلیلی، باید گفت که بررسی افلاطون درباره شکل‌گیری عدالت، صرفاً مجادله‌ای زبانشناختی نیست. بلکه او درباره امری عینی و انضمامی سخن می‌گوید که عدالت اشارتی بدان دارد. افق درک عدالت، زندگی جمعی انسان‌ها در دولت‌شهر است.

ما در این جا به عنوان شاهد مثال، دو روایت مهم از تفاسیری از عدالت که افلاطون ردشان می‌کند را ذکر می‌کنیم. نخستین تفسیر این است: «عدالت، رفتار خوب با



دوستان و رفتار بد با دشمنان است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۰۱). از زوایای مختلفی می‌توان این جمله را نقد کرد. اما نقدی که افلاطون بر این تفسیر وارد می‌کند کاملاً نمایانگر رسوخ پیش‌فرض‌های دولت در ذهن او و پایبندی‌اش به آنهاست. به اعتقاد وی، این نظریه بر اساس نوعی فرقه‌گرایی و ترجیح منافع گروهی بر منافع کلی دولت استوار شده است. ارجحیت این منافع گروهی، از نظر او، پایانی جز فرو افتادن به دام خودکامگی ندارد. بنابراین وی به دنبال دخالت دادن موثر روحیه جمعی انسان در تعریف عدالت است؛ امری که شاید در وهله اول چندان ربطی به تعریف عدالت نداشته باشد. یعنی به نظر او عدالت را باید بر اساس هویت کلی افراد جامعه تعریف کرد و این هویت جمعی، خود بخشی از مولفه‌های ساختاری دولت در اندیشه افلاطون است. به نظر او ارتباط یافتن با دیگران بر اساس عقاید غلطی هم‌چون جملات ایدئولوژیک و خانوادگی و فرقه‌ای، مردم را به دسته‌های گوناگون تقسیم‌بندی کرده و منجر به سردرگمی آنها می‌شود.

تعریف بعدی عدالت، از آن تراسیماخوس است. از نظر او، عدالت «چیزی جز منافع اقویا نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۸۲۹). یعنی عدالت، ارزش اخلاقی جهان‌شمولی نیست. بلکه مفهومی است که گروه مسلط بر یک جامعه به نفع خویش وضع کرده است. هیچ‌گونه هماهنگی منافع هم‌میان‌فراستان و فرودستان یک جامعه حاصل نمی‌شود. زیرا چیزی تحت عنوان موهبت و خیر جمعی وجود ندارد. این نظریه، همان چیزی است که هزاران سال بر ذهن بشر سایه افکنده است: شکاکیت اخلاقی، نسبی‌گرایی، غلبه قدرت در روابط بشری و عدم هماهنگی میان منافع بشر. تمام سعی افلاطون مبارزه با این عقیده بوده است. اما افلاطون از نفی گزاره تراسیماخوس به دنبال جدلی زبانشناختی با او نیست. بلکه پاسخ را در جایی دیگر و در ترسیم حدود و ثغور بهترین نظم سیاسی در جامعه می‌جوید. این شیوه از پاسخگویی، معنایی جز این ندارد که افلاطون در پی پاسخ گفتن چالش‌های تعریف عدالت از منظر هویت دولت‌شهر در جامعه یونان است.



بدین ترتیب، هیچ جای تعجب ندارد که اگر چه رساله جمهوری درباره عدالت است، اما قسمت اعظم این رساله به توصیف دولت ایدئال اختصاص داده شده که توسط فلاسفه اداره می‌شود. از طرفی نظم سیاسی مطلوب، نظم است که بر اساس عدالت، در معنای فضیلت و امر مرتبط با خیر، تعریف شده است و از طرف دیگر نیز عدالت، مفهومی است مرتبط با خیر مشترک کل جماعت سیاسی و دولت‌شهر.

اگر وزنه سنگین دولت‌شهر و توصیف جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه افلاطون را جدی بگیریم به این نتیجه رهنمون خواهیم شد که از نظر وی عدالت و دولت در حالتی دیالکتیکی بر اساس همدیگر تبیین و توصیف می‌شوند. بی‌عدالتی معنایی ندارد جز جنگ مدنی و نفرت افراد از همدیگر ندارد و عدالت چیزی نیست مگر دوستی مردم یک دولت‌شهر و وفاداری به آرمان‌ها و فضیلت‌های جامعه. افلاطون معتقد است که فرقه‌گرایی و جنگ مدنی، بزرگ‌ترین خطرهای نسبت به دولت‌شهر هستند. او به دنبال صلح و ثبات در یک جامعه می‌گردد. بهترین نظم سیاسی در اندیشه افلاطون، نظم ارتقا دهنده به مناسبات اجتماعی است در محیطی از همیاری و دوستی در میان گروه‌های اجتماعی مختلف که چارچوب آنها را دولت عام همگانی تعیین می‌کند. نظریه فیلسوف شاهی افلاطون، گر چه بسیار کودکانه به نظر می‌رسد، اما باید آن را این‌طور تبیین کرد که او در پی خردمندترین‌ها، فضیلت‌مندترین‌ها و بهترین‌هاست؛ کسانی که فراتر از گروه‌بندی‌های مرسوم جامعه هستند و تحت هدایت خیر مشترک دولت‌شهر قرار گرفته‌اند. یعنی دولت، چارچوب و مرزهای عدالت را در ذهن آنها ترسیم کرده است.

ارسطو هم از جمله متفکران باستان است که در اندیشه او پیوند تنگاتنگی میان عدالت و دولت برقرار است. او یک غایت‌گرای اخلاقی است. هسته اصلی فلسفه اخلاق او، مفهوم حد وسط است. طبق این نظریه، فعلی اخلاقی است که افراط و تفریطی در آن راه نداشته باشد. مثلاً شجاعت، حد وسط بزدلی و تهور است. این که



نقاط حدی هر صفت اخلاقی چه هستند را ارسطو با استفاده از غایت‌گرایی در فلسفه خودش حلو فصل می‌کند. به اعتقاد او، همه انسان‌ها به دنبال زندگی خوب هستند؛ زندگی‌ای که بر وفق اصول خرد زیسته شده باشد و خیر غایی برای انسان باید اولاً «به خاطر خودش مورد هدف قرار گیرد»، ثانیاً «بقیه چیزها به خاطر دستیابی به آن برای ما مطلوب باشد» و ثالثاً «همواره به خاطر خودش گزینه انتخابی ما باشد» (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱۵۱). به نظر ارسطو کسب لذت و افتخار نمی‌تواند مطابق با چنین ویژگی‌هایی باشد و تنها «سعادت» یا به قول او «بودایمونیا» است که این شرایط را احراز می‌کند. این که مفهوم سعادت چیست، همواره محل تعبیر و سوء تعبیر مفسران ارسطو بوده. سعادت، کنش روح عقلانی بشر در مطابقت با فضیلت است. البته مفهوم فضیلت با آن چه ما امروز از این واژه مراد می‌کنیم قدری متفاوت است. فضیلت اتفاقاً پیوند دهنده عدالت و دولت در اندیشه ارسطو است. زیرا ربط تنگاتنگی با هویت جمعی بشر دارد. با این توصیف فضیلت ملکه‌ای ذهنی در میان مردم است که حد وسط میان افراط و تفریط را انتخاب می‌کند.

نکته جالب توجه این که ارسطو هم مانند افلاطون، پس از سپری کردن مراحل توصیف مفاهیم اخلاقی، به سیاست رهنمون می‌شود. او در رساله مختص به اخلاق یعنی اخلاق نیکوماخوس، نظریه‌ای سیاسی معرفی می‌کند که تداوم و تکمیل‌گر تئوری اخلاق اوست. این مسئله نشان می‌دهد که او به پیوند دولت و عدالت وقوف کامل دارد. زیرا تئوری اخلاقی را بهترین قالب زندگی بشری قلمداد می‌کند و از طرف دیگر تئوری سیاسی را صورت‌های نهادهای اجتماعی می‌داند که به بهترین شکل برای تحقق اخلاق فضیلت طراحی شده‌اند. او معتقد است که اگر دولتی وجود نداشته باشد، عدالت و کلیه مفاهیم اخلاقی بی‌معنا خواهند بود. با این تفاوت که برای ارسطو، واحد بنیادین سیاسی، پولیس یا دولت‌شهر است. پولیس مفهومی دوگانه دارد. از طرفی ناظر به دولت به‌عنوان دستگاه انحصاری



قدرت در یک جامعه است و از طرف دیگر اشارت به جامعه مدنی در معنای جمع شدن افراد با منافع متفاوت در درون یک جامعه و همکاری میان آنان است. از این رو واضح است که پولیس با دولت مدرن تفاوتی بنیادین دارد. زیرا در دولت مدرن، ابتدا افراد دارای هویت وجودی و حق و حقوقی هستند و بعداً برای تکمیل امنیت، آزادی و آسایش خود دست به تشکیل دولت می‌زنند. اما پولیس چنین نیست. مسئله این‌گونه است که موجودات بشری برای این‌که بتوانند هویتی بشری داشته باشند در پولیس زندگی می‌کنند. پولیس برای تشکیل حیات بشری پای به عرصه وجود می‌گذارد.

اصول کلاسیک عدالت در تقابل با کثرت‌گرایی افراطی

جالب است بدانیم که اصول تفکر مدرن در باب عدالت و دولت، با همان مسائلی روبه‌روست که اندیشه باستانی با آنها روبه‌رو بود. یعنی تا قبل از شکل گرفتن کثرت‌گرایی افراطی همگی به نتیجه‌هایی مشابه در این رابطه می‌رسیدند. اما پایبندی به اصول کثرت‌گرایانه، متفکری هم‌چون والزر را به این نتیجه رسانیده که «عدالت متناسب با معناهای اجتماعی تغییر می‌کند. راستش نسبی بودن عدالت از طرفی نتیجه این تعریف غیرنسبی کلاسیک از عدالت است که به‌موجب آن باید حق هر شخصی را ادا کرد و از طرف دیگر نتیجه تعریف پیشنهادی خود من است که به‌موجب آن باید مواهب اجتماعی را به‌دلایل [درونی] هر حوزه تعریف کرد.» (والزر، ۱۳۹۴: ۵۱۸) به‌نظر والزر، معناهای اجتماعی و لایه‌های مختلف زندگی هیچ‌کدام حالتی یکپارچه و سلسله‌مراتبی ندارند. چرا که اگر این‌گونه بود، جوامع همگی به نظامی بدون تغییر تبدیل می‌شد. تالی فاسد این جوامع اینقدر زیاد است که هرگز نوبت به طرح بحث عدالت در مورد آنها نمی‌رسد. از نظر والزر، به‌خاطر تغییراتی که در جوامع و در سطوح مختلف زندگی بشر وجود دارد، ما ناگزیر بدانیم که اصول عدالت را نیز اصولی کثرت‌گرایانه و

همه‌جانبه در نظر بگیریم. به اعتقاد والزر ما همگی جانورانی فرهنگ آفرین هستیم؛ ما عوالمی با معنا می‌سازیم و در جهان‌هایی واجد معنا سکنی می‌گزینیم. از آن جایی که هیچ راهی برای درجه‌بندی و نمره دادن به این جهان‌ها با توجه به استنباطشان از مواهب و نعمات اجتماعی وجود ندارد، به شرطی با مردان و زنان واقعی به عدالت رفتار خواهیم کرد که به آفریده‌های ویژه آنها احترام بگذاریم و ایشان نیز با پافشاری بر روی معنای مواهب و نعمات اجتماعی در میان خودشان، خواستار عدالت می‌شوند و در برابر دیکتاتوری ایستادگی می‌کنند. عدالت، ریشه در استنباط‌های متمایز آدم‌ها از جایگاه‌ها، افتخارها، پیشه‌ها و همه دیگر چیزهایی دارد که به یک شیوه‌ی زندگی مشترک و جمعی قوام می‌بخشند. نادیده گرفتن آن استنباط‌ها همواره به ظلم و بی‌عدالتی می‌انجامد. دفاع والزر از کثرت‌گرایی به حدی است که حتی نظام کاستی را در ردیف نظام سرمایه‌داری غرب قرار می‌دهد. «درست به همان‌گونه که می‌توان نظامی کاستی را وصف کرد که معیارهای (درونی) عدالت را مراعات می‌کند، می‌توان نظامی سرمایه‌سالار را وصف کرد که آن معیارها را پاس می‌دارد. اما حالا این توصیف نظامی از این دست بی‌نهایت دشوار و پیچیده است. زیرا معناهای اجتماعی دیگر به همان سیاق سابق یکپارچه نمی‌شوند.» (والزر، ۱۳۹۴: ۵۲۱) «نظریه عدالت همواره گوش به زنگ تفاوت‌هاست، حساس نسبت به مرزهاست. البته از این نظریه لازم نمی‌آید که اگر جوامع تفکیک‌شده‌تر باشند، عادلانه‌تر خواهند بود. عدالت صرفاً در این دست جوامع گستره پهناتری دارد، زیرا مواهب متمایز و ازهم‌جدای بیشتری در کارند و بالطبع اصول و کارگزاران و روال‌های بیشتری برای توزیع آنها. و هر چه گستره عدالت فراخ‌تر باشد، با یقین بیشتری می‌توان گفت برابری پیچیده همان صورتی است که عدالت باید به قالب آن درآید.» (والزر، ۱۳۹۴: ۵۲۲).

والزر در خصومت با مفهوم کلاسیک عدالت و دفاع از کثرت‌گرایی تا به آن جایی پیش می‌رود که حتی تمامیت‌خواهی را هم انشقاقی از نظریه عدالت کلاسیک بر



می‌شمارد: «حادثترین شکل جباریت، تمامیت‌خواهی مدرن، فقط در جامعه‌های به‌غایت تفاوت‌یافته و تفکیک شده امکان بروز می‌یابد. زیرا تمامیت‌خواهی عبارت است از هم‌پایه سازی نظام‌مند مواهب اجتماعی و حوزه‌های حیاتی که باید جدا باشند و هول و هراس مهییش ناشی از این «باید» در زندگی ماست. جباران روزگار ما الی‌الابد مشغول‌اند و سرشان شلوغ است. یک عالم کار بر سرشان آوار می‌شود اگر بخواهند قدرت خویش را همه جا مسلط سازند» (والزر، ۱۳۹۴: ۵۲۳).

اما آیا اصول کلاسیک عدالت تا به این حد غیرقابل دفاع و غیرعملی است؟ آیا نظم جوامع و گروه‌ها تا این حد قابل احترام هستند که برای حفظ آنها باید چشم از اصول کلاسیک عدالت فروبندیم؟ بهتر است در وهله نخست روایتی از عدالت کلاسیک ارائه دهیم. یکی از تعابیر از اصول کلاسیک عدالت را در گفتار راولز می‌بینیم. او دو اصل برای عدالت به رسمیت می‌شناسد: «اولاً تمامی افراد از حق برابر در فراگیرترین نظام از آزادی برخوردارند که با آزادی همسان برای دیگران قیاس‌پذیر است و ثانیاً نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی باید به‌ترتیبی ساماندهی شوند که اولاً بیشترین امتیاز را برای کم‌بهره‌ترین‌ها به همراه داشته باشند (اصل تفاوت) و ثانیاً موقعیت‌ها به‌روی همگان تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها گشوده باشند.» (رالز، ۱۳۸۸: ۳۵) می‌توان با قدری تفصیل، این اصول را این‌طور خلاصه کرد: «سوسیالیست‌ها خواهان برابری فرصت‌ها هستند در: خود تحقق بخشی و نیل به استعداد و رفاه، نفوذ سیاسی و مقام اجتماعی» (Roemer, 12) در این جا منظور از خود تحقق بخشی، پروبال دادن و به کار بستن استعدادهای یک نفر به شیوه‌ایست که به زندگی‌اش معنا ببخشد. یعنی سازماندهی جامعه باید به‌نحوی باشد که برابری فرصت‌ها برای نیل افراد به استعدادهای خود را به میزان حداکثر خود برساند. البته این بدان معنا نیست که جامعه مجاز باشد منابع زیادی را به کسانی اختصاص دهد که اهداف بسیار گران و غیر واقع‌بینانه‌ای



دارند. بلکه منظور برابری در ارائه فرصت‌ها جهت نیل به رفاه است. می‌توان یک اصل دیگر را هم به این دو اصل اضافه کرد. اسم این اصل را «برابری طبیعت و موجودات زنده» می‌گذاریم: الف) هرگونه آسیب به طبیعت و موجودات زنده صحیح نیست مگر آن‌که جان انسان‌ها به خطر بیفتد. ب) هر تغییر مضرى که بشر برای حفظ جان خود در طبیعت انجام می‌دهد، باید در اسرع وقت جبران شود.

حق محوری، قدر مشترک عدالت و دولت

از بررسی اصل اول راولز شروع می‌کنیم. به نظر می‌رسد راولز هم‌نوا با لیبرالیسم از اولویت حق بر امر خیر دفاع کرده است. اصل اساسی لیبرالیسم می‌گوید که مفهومی یگانه از سعادت (یودایمونیا) وجود ندارد که بتوان آن‌را بر همگان تحمیل کرد، اما هر کسی باید از امکان کشف یودایمونیا برای خود بهره ببرد. با نظاره کردن در این اصل است که منتقدین لیبرالیسم اکثراً تبار بحث‌های لیبرالیسم را نوعی سوژه‌گرایی فرض گرفته‌اند. چنین می‌گویند که از آن جایی که حق بر خیر تقدم دارد، پس حتماً در تبار آن، سوژه مستقل از مقاصد و اهدافش وجود داشته است؛ سوژه به‌عنوان هویتی مقدم بر ارزش‌ها و اهدافی که بر می‌گزیند. این‌جاست که نزاع جماعت‌گرایان با لیبرالیسم به پا می‌خیزد. به نظر چارلز تیلور، «بسط عقلانیت و تبدیل انسان به سوژه اخلاقی توانا به کشف امر خیر از مشارکت در جماعت زبان و گفت‌وگو متقابل از عادلانه و ناعادلانه و خوب و بد ناشی می‌شود.» (تیلور، ۱۳۸۵: ۳۲) به نظر اکثر جماعت‌گرایان، فقط از راه مشارکت ما در جماعت، خیر تعریف می‌شود و آن‌گاه می‌توانیم تعریفی از حق و مفهومی از عدالت داشته باشیم. پس خواسته لیبرالیسم، یعنی اولویت حق بر خیر، فقط در گونه خاصی از جامعه با نهادهایی متعین امکان‌پذیر است و اولویت مطلق حق بر خیر وجود ندارد. به نظر جماعت‌گرایان، تنها در جامعه‌ی زائیده اندیشه مدرن است که اولویت حق بر خیر وجود دارد، این‌هم به‌خاطر تعریفی است که جامعه مدرن

از امر خیر دارد. از نظر ایشان، فقط با ابتنا بر جماعت سیاسی خاصی، در چارچوب سنتی که آن را تاسیس می‌کند و معانی اجتماعی مشترک برای اعضای آن جماعت است که می‌توان مسئله عدالت را مطرح کرد.

می‌بینیم که استدلال‌های جماعت‌گرایان منجر به یگانگی خیر و جدایی‌ناپذیری اخلاق (همان اتیکز) و سیاست می‌شود. از سوی دیگر می‌دانیم که اساس سیاست مدرن در اندیشه ماکیاوولی و هابز، تمایز میان این دو حوزه و اولویت دادن به سیاست است. به نظر ماکیاوولی «فضیلت را نباید چیزی تلقی کرد که جامعه سیاسی برای آن وجود دارد، بلکه این جامعه سیاسی است که فضیلت برای آن وجود دارد. زندگی سیاسی واقعی تابع اخلاق نیست بلکه باید گفت اخلاق خارج از جامعه سیاسی ممکن نیست و جامعه سیاسی پیش‌فرض اخلاق است.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۴۵) حتی برخی از جماعت‌گرایان مثل مک‌اینتایر و سندل در نقد لیبرالیسم، از ویژگی‌های دموکراسی مدرن به طور کلی غفلت می‌کنند و به رد مدرنیته راه می‌برند. سندل حتی قائل به دخالت دادن تمامی اعتقادات اخلاقی شهروندان در سیاست است. او در مورد سیاست امروز چنین نتیجه‌ای می‌گیرد: «به جای پرهیز از باورهای اخلاقی و دینی که شهروندان ما با خود به عرصه عمومی می‌آورند، باید با آنها برخورد مستقیم‌تری داشته باشیم و گاهی آنها را به چالش بکشیم و به مبارزه بخوانیم و گاهی به آنها گوش فرا دهیم و از آنها یاد بگیریم.» (سندل، ۱۳۹۴: ۳۷۴) پیش از نقد این اندیشه، بیایید نظرها را به این مسئله جلب کنیم که همین سبک استدلال جماعت‌گرایان حکایت از درهم تنیدگی نخستین عدالت و دولت دارد. هر چقدر هم با استدلال آنها مخالف باشیم، نمی‌توانیم این امر را نادیده بگیریم که عدالت باید در سرمنشا نوعی همزیستی انسان‌ها با یکدیگر وجود داشته باشد و همزیستی انسان‌ها با همدیگر اصل اولیه تشکیل هر نوع دولت است.

اما ایراد وارد به جماعت‌گرایی این است که جامعه را دیگر نمی‌توان به‌سان



جوهری دارای هویت ارگانیک تعریف کرد. چنین تلقی جوهری‌ای بی‌شک در اندیشه‌های ارسطو و افلاطون و جمهوری‌خواهی باستان وجود داشته است. اما اصل متافیزیکی سیاست در دنیای مدرن، عبارت از فقدان وحدت جوهری در جامعه مدرن دموکراتیک است. این فقدان، حاصل رویارویی و پیوستگی اندیشه و واقعیت در طول هزاران سال تاریخ بشر بوده است. از این رو به راحتی نمی‌توان آن را نفی کرد. در دموکراسی مدرن، توافق بر سر مجموعه واحدی از اصول اخلاقی ناممکن است. در نتیجه، راه‌حلی که تمام شهروندان از دیدگاهی «علناً پذیرفته شده» و بلامنافشه بتوانند همگان را به پذیرش دیدگاهی اخلاقی در دولت و سیاست بقبولانند وجود ندارد. ذات دموکراسی مدرن، این است که با اولویت دادن به مفهوم حق به جای خیر، از تثبیت نهایی نظم اجتماعی خاصی ممانعت می‌کند. با این مقدمه و تعریف اصول کلی سیاست مدرن وارد بحث اصلی خودمان، یعنی تلازم عدالت و دولت در اندیشه مدرن می‌شویم.

گشودگی در برابر دیگری به مثابه هستی‌شناسی بنیادین دولت و عدالت

اکنون با صیقل دادن اصول کلاسیک عدالت به تیغ جماعت‌گرایان، یک اصل دیگر، اصلی که برگرفته از سه اصل نخست است، را به اصول پیش گفته می‌افزاییم: قبل از هرگونه محقق کردن اصول عدالت در قبال دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات، ما از قبل در برابر آنها گشوده بوده‌ایم. یعنی درکی از هستی خود و آنها داشته‌ایم. این گشوده بودن، همان امر عام در درون هر یک از ماست که از فردیت‌ها و تضادهای ممکن ما فراتر می‌رود و چونان خاستگاهی عمل می‌کند که عدالت و دولت بر مبنای آن قابلیت طرح پیدا می‌کنند. هایدگر این مسئله را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «امر مورد پرسش، امکان ذات ترکیب انتولوژیک است. در تشریح آن، باید اضافه کرد که این پرسش یعنی: دازاین پایان‌مند بشری چگونه می‌تواند پیشاپیش از هستندگان فراتر برود (استعلا بجوید)، از آن هستندگانی که نه فقط خودش خلق نکرده، بلکه حتی برای آن‌که



خود به عنوان دازاین قادر به وجود داشتن باشد [اگرستانس داشته باشد]، به آنها وابسته است؟ از این رو، مسئله امکان انتولوژی، پرسش از ذات و شالوده ذات استعلای فهم پیشین از هستی است. به همین خاطر، مسئله ترکیب استعلایی یعنی ترکیب برسازنده استعلا را می‌توان به این شکل نیز مطرح کرد: چگونه هستند پیمانندی که ما آن را انسان می‌نامیم، باید با درونی‌ترین ذات خود مطابقت داشته باشد تا بتواند در حالت کلی در برابر هستنده‌ای که خود او نیست گشوده بوده و با این گشودگی چگونه باید بتواند خود را از جانب خودش نشان دهد؟» (Heidegger, 1991: 124).

همو در جایی دیگر این مسئله را با «باهم بودن» و «پولیس» پیوند می‌دهد: «ترجمه کردن پولیس به دولت‌شهر افاده کامل معنی نمی‌کند. زیرا پولیس جایگاهی تاریخی است، آن جایی است که در آن، بیرون از آن و برای آن تاریخ به وقوع می‌پیوندد.» (Heidegger, 1976: 181). پولیس در این معنا جایگاهی است که انسان در مقام موجودیتی جمعی، در برابر دیگر موجودات قرار می‌گیرد. پولیس، نخستین تعبیر از «باهم بودن» چونان ساختاری هستی‌شناختی از بشریت است. «شناخت»، «اخلاق»، «علم»، «دین» و ... بر اساس ساختار «باهم بودن» انسان نضج گرفته‌اند.

تا بدین جا می‌بینیم که تبارشناسی عدالت، یعنی پی‌گرفتن مفهوم حق و راه بردن به معنای غیر سوژکتیو از هستی انسان، ما را به مفهوم «باهم بودن» راهبری کرده است. «باهم بودن»، خصلت انتولوژیک موجود انسانی است. یعنی اگر موجودیت انسان بدون وجود دیگران تصورپذیر بود، طبعاً هیچ مفهومی از عدالت با معنا نبود. انسان به لحاظ ساختاری چیزی به غیر از ارجاع به دیگر موجودات انسانی و غیر انسانی نیست. حال سوال این است که اگر «باهم بودن» ساختار انتولوژیک انسان است، چرا اساساً به عدالت نیازمندیم تا تنش‌ها و ناکارآمدی‌ها را جبران کنیم؟ وقتی همه ما در درون ساختار هستی‌شناختی خود در می‌یابیم که وجود ما وابسته به دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات است، پس آیا عدالت مفهومی اضافی



نیست؟ برای پاسخ به این سوال باید این پرسش را مطرح کرد که آیا «باهم بودن»، ساختاری دوستانه و مسالمت‌آمیز دارد؟ خیر. اتفاقاً برعکس. «باهم بودن» بر اساس رابطه دو یا چند دوست شکل نمی‌گیرد، بلکه بر اساس تمایز بین دشمنان یا رقیبان شکل گرفته است. هیچ ایدئولوژی سیاسی یا هیچ حکومتی به لحاظ ساختاری نمی‌تواند این تمایز را از بین ببرد. اصولاً باید گفت از بین بردن این تمایز مطلوب هم نیست. حکومت‌های تمامیت‌خواه و ایدئولوژی‌های حذفی یا نژادپرست اکثراً سودای حذف این تمایزات را دارند. «نبود مرزبندی سیاسی بیش از آن‌که نشانه بلوغ سیاسی باشد، نشانگان نوعی فضای تهی است که برای دموکراسی خطرناک است. زیرا این فضا قلمرویی را فراهم می‌کند که احتمال دارد در مفصل‌بندی هویت‌های جدید ضددموکراتیک به اشغال راست افراطی درآید.» (موفه، ۱۳۹۱: ۳۸) تخاصم، عنصر قوام‌بخش «باهم بودن» سیاسی است که بنیاد دولت را شکل می‌دهد.

برای ترسیم واضح‌تر این مسئله، از کارل اشمیت کمک می‌گیریم. از نظر اشمیت جوهر اصلی امر سیاسی، تمایز دوست / دشمن است. امر سیاسی به بحث درباره شکل‌گیری «ما» در تقابل با «آنها» می‌پردازد و همواره علاقمند به شناسایی اشکال جمعی است. امر سیاسی را «فقط در زمینه گروه‌بندی دوست / دشمن، صرف‌نظر از ابعادی که برای اخلاق، زیبایی‌شناسی و اقتصاد ایجاد می‌کند می‌توان شناخت» (اشمیت، ۱۳۹۵: ۷۰). البته به نظر ما اشمیت در ادامه بحث دچار مغلطه‌ای اساسی شده است. به نظر او سیاست یعنی طرد، بیرون‌گذاری و حذف عده‌ای در مقابل در بر گرفتن و اجازه دادن به عده‌ای دیگر. به‌رغم خصومت اشمیت با لیبرالیسم، در این جا باز هم اندیشه‌های فردگرایانه را در افکار او به‌وضوح می‌بینیم. گویی که سوژه‌ای تصمیم می‌گیرد تا عده‌ای را داخل و عده‌ای را خارج از چارچوب سیاست لحاظ کند. پس طبق این دیدگاه، حتماً قبل از شکل‌گیری سیاست، سوژه‌ای جوهری وجود دارد. باز هم می‌توان به اندیشه هایدگر رجوع



کرد. به نظر او دازاین، چیزی به غیر از «برون خویشی» نیست. یعنی «درون»ی وجود ندارد که عده‌ای را «بیرون» از آن قرار دهیم. منتها مسئله این است که در همین برون خویشی انسان، تقابل و تخصم به وجود می‌آید. چرا؟ به دلیل این که وجود هر یک از ما در قیاس با دیگران، وجودی این‌همانی شده نیست. هرگز نمی‌توانم بگویم که شما عیناً همانند و یکسان با من هستید. همه ما دارای امکاناتی وجودی هستیم نامتوازن با دیگر انسان‌ها. جنسیت، نژاد، سن، تحصیلات و ... الی‌الابد همگی ما را در ترازوی قیاس گرفتن با دیگران از موقعیتی منحصر به فرد برخوردار می‌کند. ضمن این که افقی پیشینی به نام تاریخ ما را از پیشینیان مان جدا می‌کند. به قول گادامر: «ما ناظرانی نیستیم که از دور به تاریخ بنگریم، بلکه از آن جا که مخلوق تاریخیم، همواره در درون تاریخی جای داریم که به منظور فهم آن تلاش می‌کنیم.» (گادامر، ۱۳۹۳: ۳۲). «روشن به نظر می‌رسد که در موقعیت قرار داشتن هرمنوتیکی انسان امری تایید شده است و تظاهر به این که امور چیزی جز اعیان مورد مشاهده نیستند و به این که از آنها دور ایستاده‌ایم، مساوی با غفلت ورزیدن از نکته حساس و تعیین کننده در فهم دیگران و سایر فرهنگ‌هاست.» (گادامر، ۱۳۹۳: ۳۳). این وضعیت نامتقارن، انسان‌ها را در تخصم بی‌پایان می‌اندازد. سودای وحدت داشتن، اگر چه در ادبیات عرفانی ما مسئله تحسین شده است، اما در عرصه اجتماع و سیاست ناممکن است. حتی اگر فرض کنیم که در کل گیتی یک نژاد و یک مذهب با خصوصیات فکری و فرهنگی کاملاً یکسان زندگی می‌کنند، حتی اگر بیشتر از دو نفر هم نباشند، باز هم تخصم بین آنها پیشاپیش وجود دارد. زیرا آنها از حیث امکانات وجودی برابر نیستند.

اما با همه این کثرت امکانات و تخصم‌ها، باز هم عدالت حضوری پررنگ در سطح زندگی اجتماعی نخستین ما دارد. یعنی اولاً حق افراد بر دیدگاه آنها از خیر اولویت دارد. ثانیاً مناصب و مواهب باید بر همه افراد گشوده باشد و تمایزات



اجتماعی باید به نفع محروم ترین ها برقرار شود و ثالثاً هرگونه دخل و تصرف مضر در طبیعت به استثنای شرایطی که ذکر شد ممنوع است. اکنون پرسش های بیشماری به ذهن می رسد: آیا این قرائت از عدالت صرفاً خطابه ای اخلاقی نیست؟ آیا نتیجه گیری ما همان اصل اولویت حق سوژه گرایانه لیبرالیسم نیست؟ آیا اعتقاد به اولویت حق انسان در درون خود سوژه گرایی مدرن را به ما تحمیل نمی کند؟ آیا می توان از پذیرفتن تبعات این سوژه گرایی شانه خالی کرد؟

باید گفت که این مباحث نه خطابه اخلاقی است و نه پیش فرض های سوژه گرایی دارد. اولاً این اصول فراتر از ایده ها و خطابه های اخلاقی هستند. تمام سعی ما نشان دادن پیش فرض های مشترک در دو مفهوم عدالت و دولت است؛ پیش فرض هایی که یا صراحت دارند یا مستتر در آن دو هستند. اویگن فینک در تفسیر خود از نیچه می نویسد: «مهم ترین ایده ای که نیچه سعی در اثبات آن داشته به هم پیوستگی متافیزیک و ارزش است. یعنی همواره ارزش داورهای ما از چیزها در شناخت ما از آنها تاثیر بسزا و مستقیمی داشته است.» (Fink, 2003: 43). تمام سعی ما نشان دادن این مسئله است که دولت به هنگام شکل گیری خود به عنوان پدیده ای فلسفی در بطن خود دارای پیش فرض هایی است که اشتراکاتی با پیش فرض های عدالت دارد. از طرف دیگر عدالت هم به مثابه دستگاهی فلسفی در درون خود دارای ارزش هایی است که نام چندی از این ارزش ها دولت است. اگر به اصل اولویت حق بر خیر می رسیم، نه از مدخل فلسفه اخلاق متعارف، بلکه به این خاطر است که در مفهوم «باهم بودن» انسان، هنوز مفاهیمی مشترک بین انسان ها، فارغ از آن که چه درکی از اخلاق داشته باشند، وجود دارد. مهم ترین مفهوم مشترک، «مرگ» است. امکان مشترک همه ما انسان ها مرگ است. همه ما قادر به مردن هستیم. اعتراف به حقوق دیگران وقتی به منصفه ظهور می رسد که شاهد مرگ دیگران هستیم. پس بدون اعتقاد به اصول سوژه گرایی مدرن، می توان با تمسک به مفهوم مرگ، حقوق دیگران را به اثبات رسانید. به قول هایدگر انسان



یا دازاین آن موجودی است که تنها در مرگ، یعنی در اصیل‌ترین امکان‌ش، در خانه و اقامتگاه خویش است. وانگهی «رابطه‌ای ضروری و گوهری میان مرگ و زبان در برابر چشمان ما می‌درخشد، اما این رابطه هم‌چنان ناندیشیده باقی می‌ماند.» (آگامبن، ۱۳۹۱: ۶۸) به عبارت دیگر، مرگ محملی برای درک امور عام بشری هم‌چون زبان است.

اگر انسان هم‌چون دری بسته در برابر موجودات بود، نمی‌توانست وجود آنها را دریابد. در نتیجه قبل از شناخت، بررسی و کالبدشکافی موجودات، باید از حقوق آنها دم بزنیم. اما جایگاه اصل تفاوت و عدالت توزیعی کجاست؟ برای این که تضاد و تخاصم موجود در «باهم بودن» انسان‌ها به‌عنوان امری مشروع پذیرفته شود، باید به‌شکلی درآید که موجبات نابودی جامعه سیاسی را فراهم نکند، به این معنی که توزیع موهبت‌های اجتماعی باید به‌نحوی عادلانه بین آنها تقسیم‌بندی شود. به عبارت دیگر، تخاصم سیاسی انسان‌ها تنها تا وقتی در «باهم بودن» دارای جایگاهی است که اساس خود «باهم بودن» را به خطر نیندازد. اتفاقاً اصل تفاوت و عدالت توزیعی دقیقاً همان ارزش‌هایی است که دولت در هنگام تولد خود انتخاب کرده است. زیرا این اصل هرگز سودای محو کردن تخاصم‌های بشری یا به‌قول موفه آنتاگونیسم سیاسی را ندارد، بلکه آن‌را، با این معیار که «باهم بودن» به مخاطره نیفتد، پالوده می‌کند.

واگذاری بخشی از فردیت انسان به نهادی بالادست به‌عنوان نقطه شروع دولت

همان‌طور که بارها شنیده‌اید و می‌دانید، ریشه‌ای‌ترین بحث در مورد دولت، واگذاشتن بخشی از فردیت ما به نهادی بالادست است. این وانهادگی، عبارت است از در معرض کنترل و قدرت قرار دادن؛ تسلیم کردن فرد به قدرت حاکم. این تسلیم کردن فرد به قدرت حاکم را حاکمیت می‌نامیم. مباحث هابز و ژان



بدن را به کرات شنیده‌ایم؛ اما دولت چیزی فراتر از تعدادی نهادهای اجتماعی است که بر فرد فرد ما تحمیل و پذیرفته شده است. بلکه تعریفی متعین و وجودی از حیات انسان است. «در این رابطه آگامبن خاطرنشان می‌کند که تمایز کیفی میان حیات بیولوژیک (زوئه) و حیات سیاسی (بیوس)، که ارسطو در رساله خود پیرامون شکل‌گیری دولت بدان قائل شده، مهم‌ترین رکن دولت است. حیات سیاسی، حیات طبیعی را عملاً و اکیداً از پولیس کنار گذاشته و آن را به‌عنوان حیات اولیه مبتنی بر توالد و تناسل کاملاً به حوزه خصوصی تنزل داده است.» (میلز، ۱۳۹۳: ۱۰۱) این اتفاق در عصر یونان باستان رخ داده است؛ اما سیاست مدرن هم از این نظر، امری منفک از دولت کلاسیک (عهد باستان) نیست؛ بلکه نتیجه گسترش و توسعه مختصات آن دولت است. وجه تمایز دولت مدرن، این است که حیات سیاسی هرچه بیشتر و بیشتر به‌عنوان ساختار بنیادین انسان به‌چشم می‌آید. یعنی دولت مرزها و خصوصیات خود را پررنگ‌تر کرده و از آن دفاع جانانه‌تری می‌کند.

در همین راستا، یکی از ویژگی‌های مهمی که دولت مدرن به‌خود گرفته، اندیشه قانون است. قانون در دوران مدرن، به‌معنای «مجرا داشتن [یا زور و اجبار داشتن] بدون محتوا (هموساکر)» (میلز، ۱۳۹۳: ۱۱۱) است. این وضعیت عملاً یعنی وانهادگی، آن‌جا که تابع قانون سراپا تسلیم خشونت قانون می‌شود. در این مرحله، حیات سیاسی انسان تبدیل به حیات در چارچوب قانون می‌شود. اما برخلاف آن‌چه اشمیت می‌گوید این وضعیت استثنایی به‌مثابه «بیرون بودن اما هم‌چنان تعلق داشتن» نیست که وقفه‌ها و شکاف‌های قانون و کلاً هستی آن‌را تعریف کند. بلکه این رویداد، واقعه‌ای متافیزیکی است. به این معنا که «برون خویشی» انسان در دوران مدرن به هویتی سوژه‌وار و جوهری تبدیل می‌شود. از آن‌جایی که در سوژه‌گرایی مدرن، انسانی به تصویر کشیده شده که عاری از هویت‌های انضمامی و صرفاً اندیشه است، در سیاست نیز اندیشه قانون به‌عنوان زور بدون



محتوا مطرح می‌شود.

خلا دولت آن‌جایی مشخص می‌شود که می‌بینیم ورود زوئه به قلمرو پولیس رخداد تعیین‌کننده مدرنیته است و خبر از تحول ریشه‌ای در مقولات سیاسی-فلسفی اندیشه سیاسی می‌دهد. علت وجودی دولت مدرن، سیاسی‌سازی تام و مطلق حیات ایدئولوژیک است. اما در دولت مدرن همواره شکافی بین حیات بیولوژیک و جنبه دولتی حیات برقرار است. به‌نظر آگامبن، این شکاف یا حفره، تصویری مفلوک از انسان را به نمایش می‌گذارد. زیرا وضعیت انسان اساساً قابل توصیف نیست. تصویری که ما افراد عضو دولت از آنها داریم فقط وجود آنهاست. موجودی زنده که نه هویتش معلوم است، نه احساساتش نه تعلقاتش و نه ... طبق تعریف آگامبن، این انسان در منطقه عدم تمایز میان انسان و نایسان قرار دارد. در این عرصه، انسان‌ها در درونشان نشان نایسان را با خود دارند. پس انسان بودن از اساس مشروط است به توانایی نامتعیین نایسان بودن. اما انسان ماندن در نهایت مستلزم گواهی دادن به امر نایسانی است. به‌عبارت دیگر، موجودیت ما در گروگان دیگری است. از این‌رو ما در برابر دیگری، چه موجود انسانی و چه غیرانسانی، مسئولیت داریم. نحوه شکل‌گیری دولت به‌نحوی بوده است که عملاً همه افرادی که فاقد تابعیت یک دولت هستند و عضویتی در دولت ندارند، عملاً به حیطه غیرانسانیت رانده شده و وضعیت‌شان به «وجود محض» فروکاسته شده است. پیش از شکل‌گیری دولت، هیچ هویتی قائم و وابسته به‌خودش نیست. به‌عبارت بهتر، آن‌چه حضور دارد فقط و فقط تفاوت‌هاست و هیچ شباهتی میان انسان‌ها برقرار نیست.

هستی زمانمند انسان در گروگان دیگری

اما برخلاف نظر آگامبن باید گفت که همین «وجود» که ما از افراد پیش از شکل‌گیری دولت در ذهن داریم، یک «هیچ» نیست. می‌توان مختصات این وجود



را در ذهن ترسیم کرد. برای توضیح بیشتر نظری افکنیم بر شرح هایدگر از فلسفه هگل: هایدگر در تفسیر و در عین حال انتقاد از فلسفه هگل می‌گوید: «تاریخ، که ذاتاً تاریخ روح است، در زمان جریان دارد ... اما هگل به این بسنده نمی‌کند که درون زمان بودگی روح امری واقعی است، بلکه می‌کوشد امکان افتادن روح در زمان را بفهمد. گویی زمان باید بتواند روح را پذیرا شود و روح نیز به‌نوبه خود باید با زمان و ذات آن خویشاوند باشد.» (Heidegger, 1968: 428).

همین نسبت درباره رابطه سیاست و وجود برقرار است. ذکر این پاراگراف از هایدگر به‌منظور اثبات این نکته بود که بگوییم افراد هنگامی که موجودیت سیاسی پیدا می‌کنند، صرفاً در فضایی فراخ و آزاد از هر لحاظی سقوط نمی‌کنند، بلکه پیش از آن، امکان‌های وجودی آنها با یکدیگر تلاقی دارد. بنابراین تداخل امکانات آنها با همدیگر از طریق عدالت با همدیگر هماهنگ می‌شود. به‌نظر هایدگر، انسان یا دازاین به‌عنوان موجودی که وجودش پرواست و پروا عبارت است از زمانمندی، همواره روی به‌سوی آینده داشته، در جوار موجودات قرار می‌گیرد و به پس می‌نگرد. همین‌جا، یعنی در مفهوم زمانمندی است که عدالت وارد گود وجود بشری می‌شود. عدالت، مفهومی است که با استفاده از آن انسان، موجود سیاسی می‌شود. یعنی با استفاده از عدالت، دولت شکل می‌گیرد. زمانمندی انسان به او می‌گوید که او اولاً گشوده به وجود دیگران است و ثانیاً امکانات او محدود به وجود دیگران. یعنی انسان در همان بدو شکل‌گیری دولت و شکل‌یابی هویت سیاسی خود حتی اگر نخواهد اصول عدالت را رعایت کند، می‌فهمد که عدالت مفهومی ملازم با دولت است. زیرا دولت هویتی حاکی از محدودیت هر یک از انسان‌هاست و چه بهتر که در سیاست همه انسان‌ها به محدود بودن یکدیگر احترام بگذارند.

برای تحلیل مسئله پایان‌مندی، بازهم سری به فلسفه هایدگر می‌زنیم. از نظر هایدگر، هستی هم‌چون امری پایان‌مند یا متناهی به فهم ما در می‌آید. متافیزیک

از آغاز تحت سیطره صورت مثالی یک عقل بی پایان قرار گرفته که در همه جا حاضر و ابدی است و همین تصور متافیزیکی، وجودشناسی تلقی شده و نسبت به پایان‌مندی وجود نایبنا باقی مانده است. هایدگر در هستی و زمان با در نظر داشتن پایان‌مندی انسان (دازاین) به مرگ او اشاره دارد. البته منظور او از پایان‌مندی این نیست که دازاین نقطه پایانی دارد که در آن متوقف می‌شود، بلکه مقصود این است که دازاین اساساً به‌نحو پایان‌مندی وجود دارد. به پایان‌مندی انسان دیگر فلاسفه هم اندیشیده‌اند. کانت باور داشت که انسان صرفاً شهودی دارد که از اعیان، چیزی را دریافت می‌کند، اعیانی که خودش آنها را نیافریده. انسان پایان‌مند است. زیرا در میان آن چه قبلاً هست وجود دارد و تسلیم در برابر آن است. به‌نظر کانت دقیقاً همان چیزهایی که معتبر می‌دانیم، یعنی احساسات و شهودی که از چیزها داریم، پایان‌مندی ما را به‌خوبی به اثبات می‌رسانند. زیرا مکان و زمان و مقولات دوازده‌گانه ساختار پایان‌مندی آنها را شکل داده و محدودیت آنها را ترسیم کرده است.

خلاصه، همین پایان‌مندی است که گشودگی ما در برابر دیگران را ایجاد می‌کند. به این نحو که انسان ناگزیر است استعلا و فهم پیشین از وجود داشته باشد. این دو عنصر از ساختارش او را در فضای مانوری پرتاب می‌کند که در آن با دیگر موجودات ارتباط برقرار می‌کند. پایان‌مندی خویشاوند پرتاب‌شدگی و از سنخ آن است. بنابراین برای آدمی محال است که درکی درباره امور بی‌پایان داشته باشد و اصولاً شناخت نظری پیرامون آنها ناممکن است. دقیقاً به‌همین دلیل که ما موجوداتی پایان‌مند هستیم نیاز به عدالت داریم. زیرا در یک دولت دایره امکانات هر فردی می‌تواند تا حدود پایان‌مندی دیگر افراد و موجودات خود را گسترش دهد و این امر، یعنی دست‌درازی کردن به پایان‌مندی دیگران، اصولاً به‌معنای بی‌پایان تلقی کردن یک فرد در برابر دیگر افراد و موجودات است. این، معنای دقیق دیکتاتوری است. بنابراین عدالت به‌معنای منطق خاص پایان‌مندی بشری



و نحوه گشودگی او در برابر دیگر موجودات است.

اقامت پایان‌مند انسان در میان طبیعت

از آن‌چه تاکنون ذکر شد، می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری کرد که ما تا کنون به دنبال بررسی اصول زندگی در دولت بوده‌ایم؛ اصولی که نه مبتنی بر سوژکتیویته، سلیقه، شهود یا رسم انسانی، بلکه مبتنی بر نگرستن به درون ذات خود واقعیت انسان و دولت باشد. به عبارت دیگر ما باید چگونه در میان موجودات اقامت داشته باشیم؟ از مفهوم «گشودگی» در برابر موجودات نیز می‌توان به حقوق محیط زیست پی برد. برای پاسخ دادن به این سوال، اول باید ببینیم که ما در چه جهان و با چه موجوداتی سروکار داریم. ما در میانه «طبیعت» و «انسان‌های دیگر» سکنی گزیده‌ایم. یعنی انسان، «بر روی زمین»، «زیر آسمان» و «در میان انسان‌ها» است. با توصیفی که از ساختار دولت و عدالت ترسیم شد، دیگر نمی‌توان این‌ها را تحت مقوله «ابزار» رده‌بندی کرد. زیرا اولاً نحوه‌ی وجود انسان، طبق درکی که از دولت ارائه شد، با دیگران است و بدون حضور دیگران، وجود او اساساً معنا و مفهومی ندارد. قرار است ما در میان این موجودات اقامت بگزینیم. یعنی آنها را بخشی از وجود خود محسوب کنیم و این امر نیازمند آن است که ما از منزل‌گاه خود نهبانی و مراقبت کنیم. این منزل‌گاه را باید دائماً پاکسازی کنیم؛ جایگاهی پاک‌سازی شده برای اسکان.

جایگاه ما در قبال طبیعت باید به‌نحوی باشد که از چپاول آن جلوگیری کند. یعنی به هستی آن اجازه‌ی بودن بدهد. بازیافت زباله‌ها، استفاده از سوخت‌های پاکیزه، حفاظت از گونه‌های زیست‌شناختی و جلوگیری از خشونت بشری در برابر طبیعت، کمترین کاری است که بشر می‌تواند در مورد حفظ هستی طبیعت انجام دهد. در مورد انسان‌ها هم وضعیت مشخص است. همه ما از حیث انسان بودنمان همواره در راه هستیم. یعنی دائماً در حال کسب امکانات جدیدیم. نه -



هنوز بودن انسان از ویژگی‌های مهم اوست. او همیشه در راه قرار دارد. امکانات جدیدی کسب می‌کند و امکانات کهنی را فرو می‌گذارد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ملاحظه کردید، این مقاله به دنبال اضافه کردن طرح جدید یا ایده نوینی از عدالت یا دولت نبود. بلکه در پی نشان دادن این مسئله است که هم عدالت چارچوبی برای وجود دولت ایجاد می‌کند و هم دولت چارچوبی وجودی برای عدالت است. به عبارت دیگر آنها هم سرچشمه و هم سرآغاز هستند. ریشه هستی‌شناختی آنها یکی است. ساقه، تنه و ... ممکن است متفاوت باشد. بنابراین از سرچشمه مشترک آنها ضرورتاً این‌همانی آن دو حاصل نمی‌شود. بهم پیوستگی عدالت و دولت را با تبارشناسی نشان دادیم تا مگر تاکید و تایید بیشتری در رابطه با لزوم توجه بیشتر به عدالت شود. گرایش‌های مختلف و متنوعی در فلسفه اخلاق مطرح شده است؛ فایده‌گرایی، نتیجه‌گرایی، وظیفه‌گرایی و ... اما درباره هیچ یک از این موضوعات سخنی نگفتیم. زیرا مقصود ما ایراد خطابه‌ای اخلاقی نبود. سعی ما به تصویر کشیدن این نکته بود که از حیث مفهومی و فلسفی، تشکیل دولت در درون خود حاوی عدالت است و عدالت هم در بطن خود ارزش‌های دولت را نهفته دارد. اگر قرار باشد که این پژوهش را ادامه دهیم، بهتر است در مورد رابطه مسائل اقتصادی دولت مدرن و مفهوم عدالت سخن بگوییم. به دلیل پیچیدگی‌هایی که روابط اقتصادی معاصر پیدا کرده است، دیگر سخن گفتن از مکاتب قدیم اقتصادی مثل سرمایه‌داری، سوسیالیسم و ... به شکل قدیمی دیگر کارساز نیست. بهتر است در ادامه پژوهش ابتدا وضعیتی روشن از اقتصاد معاصر پیدا کنیم و آن‌گاه جایگاه عدالت را در میان اقتصاد امروز بیابیم.



منابع

الف) فارسی

- آرت، هانا (۱۳۹۲)، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس.
- آلتوسر، لوئی (۱۳۹۵)، *ایدئولوژی و سازویرگ ایدئولوژی دولتی*، ترجمه روزبه صدرآرا، نشر چشمه.
- آگامبن، جورجیو (۱۳۹۱)، *زبان و مرگ در باب جایگاه منفیت*، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۹۰)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رجایی، انتشارات علمی فرهنگی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۵)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه یاشار جیرانی، انتشارات ققنوس.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چهار جلدی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بوفره، ژان (۱۳۹۵)، *دیالوگ با هایدگر فلسفه یونانی*، ترجمه شروین اولیایی، انتشارات ققنوس.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۵)، *هگل و جامعه مدرن*، ترجمه منوچهر حقیقی راد، نشر مرکز.
- رالز، جان (۱۳۸۸)، *نظریه عدالت*، ترجمه مرتضی بحرانی و سیدکمال سروریان، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- روسو، ژان - ژاک (۱۳۹۰)، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه سعید حبیبی، نشر ابر سفید.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴)، *عدالت چه باید کرد؟*، ترجمه افشین خاکباز، نشر فرهنگ نو با همکاری نشر آسیم.
- صفایی، سیدحسین؛ قاسم‌زاده، سیدمرتضی (۱۳۹۳)، *حقوق مدنی/اشخاص و محجورین*، انتشارات سمت.
- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۳)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر هرمس.
- لوکاج، گئورگ (۱۳۷۷)، *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه محمدجعفر پوینده، انتشارات

ملازمت دولت و عدالت در فلسفه سیاسی ۱۰۱

نسل قلم.

مارکس، کارل (۱۳۸۵)، *دستنوشته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴*، ترجمه حسن مرتضوی، نشر آگه.

موفه، شانتال (۱۳۹۱)، *درباره امر سیاسی*، ترجمه منصور انصاری، نشر رخداد نو.

موفه، شانتال (۱۳۹۲)، *بازگشت امر سیاسی*، ترجمه عارف اقوامی مقدم، نشر رخداد نو.

میلر، پیتر (۱۳۸۴)، *سوژه، استیلا، قدرت*، ترجمه نیکو سرخوش، نشر نی.

میلز، کاترین (۱۳۹۳)، *فلسفه آگامین*، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز.

نیچه، فریدریش (۱۳۸۲)، *تبارشناسی اخلاق (یک جدول‌نامه)*، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه.

والزر، مایکل (۱۳۹۴)، *حوزه‌های عدالت در دفاع از کثرت‌گرایی و برابری*، ترجمه صالح نجفی، نشر ثالث.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۲)، *مسائل اساسی پدیدارشناسی*، ترجمه پرویز ضیاشهبایی، نشر مینوی خرد.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱)، *نامه در باب اومانسیم در لارنس کهون متون برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی.

ب) انگلیسی

Fink, Eugen (2003), *Nietzsche's Philosophy* translated by Goetz Richter continuum publication.

Heidegger, Martin (1968), *what is called thinking?* (Translated by Fred D. Wieck and J. Glenn Gray). Harper & Row publications.

Heidegger, Martin (1976), *Einführung in die Metaphysik*. Vittorio Klostermann Verlag.

Heidegger, Martin (1991), *Kant und das problem der Metaphysik Gesamtausgabe Band 3* Klostermann Verlag.