



«...به علاوه فهم فارابی در تلخیص قوانین افلاطون، چنین است که می‌گوید این اندک‌شماران فضیلت‌مند (حکمرانان مدینه فاضله)، اصلاً نیازی به رویه‌ها و قوانین ثابت ندارند؛ با این وجود بسیار سعادت‌مند هستند. قوانین و رویه‌های ثابت برای کسانی مورد نیاز است که اخلاقاً معیوب هستند». (گابریلی، ۱۹۵۲: ۴۱)^۱

«...حکمران عالی‌رژیم فاضله، ارباب قانون است نه خادم آن. او نه تنها تحت حکومت هیچ انسانی نیست، بلکه تحت حکومت هیچ قانونی هم قرار ندارد. او علت قانون است، آن را ایجاد می‌کند و هرگاه مناسب ببیند، آن را فسخ کرده یا تغییر می‌دهد. او به خاطر حکمت‌اش و ظرفیت‌اش برای تصمیم‌گیری در خصوص اینکه چه چیز تحت شرایط معین برای خیر مشترک بهترین است، از چنین اقتداری برخوردار است» (محسن مهدی، ۱۳۹۸: ۳۷۵).

^۱ به نقل از محسن مهدی، «ابونصر فارابی» در مجموعه‌ی تاریخ فلسفه سیاسی (۱۳۹۸)

گاه برای پیش کشیدن موضوعی بد نیست از یک مثال یا نمونه‌ی مشخص شروع کنید. در این دست موارد مثال مد نظر بیش از هر چیز نقش نقطه‌ی عزیمت را بازی می‌کند، بهانه‌ای برای دامن زدن به بحث. با این حال بیم آن می‌رود که در نظر نگرفتن همین یک نکته‌ی به ظاهر ساده دایره‌ی مصادیق استدلال را به مثال شما فروکاهد. بنابراین پیشاپیش یادآور شوم که مراد از اشاره به این مثال، هم خود مثال است هم نه؛ زیرا در پس این مثال جریانی در حال رشد کردن است که باید نسبت به آن و کاری که دارد می‌کند حساس بود، در عین حال این ماجرا محدود به ایشان نمی‌شود و در طول این دهه‌ها ای بسا مثال‌هایی از این قسم که به انحای مختلف تکرار شده‌اند.

و اما مثال چیست؟ امیر خراسانی در مقام یکی از چهره‌های «نوظهور» عدالت خواه^۱ اخیراً در پستی اینستاگرامی نوشته است: «اگر فردا همه بقالی‌ها دیسکو شود، کشف حجاب آزاد شود، هر کس خواست لُخت و عور بیرون بیاید، استاد یوم‌ها و استخرها مختلط شود، دموکراسی

^۱ احتمالاً باید تعریفی از این جریان به دست داد. با این حال به نظر می‌رسد این جریان واجد مختصات متعددی است که بررسی اش متن جداگانه‌ای می‌طلبد، اما همه‌ی چهره‌های نوظهور آن محور مشترکی دارند: برجسته‌سازی عدالت از منظر مبارزه با مفاسد اقتصادی

نخواهیم داشت»^۱، «دموکراسی توانایی مجتمع شدن است... می شود در حکومت پینوشه زندگی کرد و بیکنی پوشید»^۲. خب این مثال به ظاهر ساده دارد از کجا می آید؟ چه می کند؟ و چه موضعی باید در قبال آن اتخاذ کرد؟

عدالت خواهان نوظهور با پرچم دوقطبی دارا-ندار^۳ سودای مبارزه با فساد را در سر می پروارند و خود را مخالفان وضع موجود معرفی می کنند که امیدوارانه می کوشند تا مختصات جامعه‌ای عادلانه را در آینده محقق کنند، در قبال فهم‌شان از عدالت، شبیه رییس جمهوری پیشین مهرورز موضع می گیرند، اما کمی تازه نفس تر و بلندپروازانه تر^۴. اگر از آنها پرسى که خُب نظرتان درباره‌ی آزادی‌های فردی‌ای که سلب شده چیست؟ احتمالاً در بهترین حالت خواهند گفت «مشکل ما واقعاً این است؟»، و در بدترین حالت با سویه‌های چپ‌گرایانه‌ای که دل در گروه مبارزه با آپاراتوس‌های ایدئولوژیک سیاست‌های

^۱عین عبارات و تعابیر

^۲نقل به مضمون

^۳استعاره‌ها پیشینه‌ی مشخصی دارند و کارکردهای مشخصی ایفا می کنند.

^۴عدالت‌خواه داستان که تنها دو قطبی «معتبر» در جامعه را دو قطبی «دارا-ندار» می داند، در پستی دیگر می نویسد: «وقت ما را با برجام/ضد برجام، اصول‌گرا/اصلاح طلب نگیرد، بگوئید شما چگونه دارید و ما چرا نداریم؟... محض رضای خدا وقت ما را نگیرید، از دو قطبی اصلی وضعیت سخن بگوئید، از دارا و ندار.»

نئولبرالیستی دارد، آزادی‌های فردی را هم طبقاتی می‌کنند و می‌نویسند: «اصلاح‌طلبان و اصول‌گرایان سال‌هاست که سر حجاب و روابط دختر/پسر دعوا می‌کنند. این دعوا زرگری‌ست، چون طبقات فرادست اکنون به طور «غیررسمی» حیات جنسی پر و پیمانی دارد. اما فرودستان دستاوردی جز سرکوب ندارند»^۱.

بیش از همیشه نیاز داریم مرادِ خودمان را از دموکراسی روشن کنیم. این روشن‌سازی از این جهت است که در اکثر قریب به اتفاقِ مواقع وقتی از چشم‌اندازهای مختلف به شیوه‌ی مطلوبِ اداره‌ی امور می‌نگریم، آن چشم‌انداز را به دموکراسی نیز اطلاق می‌کنیم. بدین ترتیب است که لیبرال دموکراسی، سوسیال دموکراسی یا حتی نسخه‌های وطنی‌تری از جنسِ «مردم‌سالاری دینی» شکل گرفته‌اند. اگر خوب تجاربِ محققِ هر سه را بررسی کنیم، عملاً آنچه که در این ترکیب‌ها به نفعِ «چشم‌انداز مطلوب» ما از دست رفته، دموکراسی‌ست. این موضوع نه تنها در ساحتِ نمونه‌هایِ تحقق‌یافته قابلِ ردگیری‌ست، که در ساحتِ اندیشه نیز تا جایی «این‌همانی» رخ داده که سوسیالیسم

^۱ نقل مستقیم یکی دیگر از پُست‌ها.

مسئله اما این نیست که یک ستم اجتماعی و سلبِ آزادی فردی برای طبقات مختلف پیامدهای گوناگون دارد یا ندارد، مسئله انتخابِ غلطِ موقعیتِ سیاسی‌ست.

را همان دموکراسی یا لیبرالیسم را همان دموکراسی یا اسلام را همان دموکراسی خوانده‌اند.

با این حال دموکراسی از جنس هیچ یک از این چشم‌اندازهای مطلوب نباید باشد. دموکراسی زمین‌منزعه‌ی چشم‌اندازهای رقیب طبقات و گروه‌های متضادالمنافع در جامعه است. دموکراسی خود فضیلت است، اما نسبت به فضیلت‌ها خنثی‌ست و تعیین نمی‌کند که چه چیز خوب یا بد است. دموکراسی یک وضعیت قانون‌گذارانه است و از این حیث، میدان بازی منازعه‌آمیز فضیلت‌ها^۵ به‌شمار می‌رود. بدین ترتیب نمی‌تواند با ارزش‌های آشتی‌ناپذیر من با دیگری در نحوه‌ی اداره‌ی امور، یکی دانسته شود. این‌همانی دموکراسی با هر فضیلتی که گروهی زیستن خود را وقف آن می‌نمایند، به‌واسطه‌ی ارزش‌های همبسته با آن دست به داوری می‌زنند و دیگران را نیز پیوسته به زیستن بر وقف آن ارزش‌ها ترغیب می‌کنند، این همان‌کردن اراده‌ی ما با شرط عالی‌تر^۱ «امکان» تحقق ارزش‌های گروه‌های مختلف اجتماعی‌ست^۱ و به این واسطه بستن عرصه‌ی قانونی بر امکان جولان آزادانه‌ی فضایل و ارزش‌های رقیب. تعریف دموکراسی به‌میانجی «حق تفاوت»، «آزادی سلبی»، و «نااین‌همانی» امکان ظهور و بروز جلوه‌ها و چهره‌های متکثر «دموس» (مردم) را در دل دموکراسی

^۱ در این عبارت بیش از هر چیز، مراد اصلی، امکان دیگرگونه زیستن است.

همواره زنده نگه می‌دارد. هر چه باشد، مردم دموکراسی نه همگن است نه تک‌صدا. اگر دموکراسی نتواند به روی چندصدایی و چندگانگی مردم گشوده باقی بماند، گورِ خود را کنده است.

بعد از فرونشستنِ غبارِ برآمده از تاریکی‌های «حاکم»، در مقام آلت‌رناتیوسازی، اگر نتوانیم دموکراسی را با فرمی قانونی گره بزنیم که بتواند امکانِ قدرت‌گیریِ فضایلِ رقیب را حفظ کند، به بازتولید آن چیزی دست‌زده‌ایم که خواسته‌ایم از آن فرار کنیم: فروبستگیِ حقِ «بی‌قیدوشرط» دیگر بودن. اما برای آنکه در فضای گشوده‌ی قانونِ دموکراتیک، شری بر فضیلتی غلبه نیابد، هم می‌بایست بر آموزشِ فضیلت «ها» و هم بر حدِ ظهورِ آزادیِ دیگرگونه‌بودن تأکید کرد تا به خودِ آزادیِ لطمه نزنند. بنابراین مشروعیتِ تحدیدِ آزادی، از اصلِ در امان بودنِ آزادی می‌آید.

دور از ذهن نیست اگر دعویِ دیگرگونه‌بودن، پس از سایه‌ی تاریکِ «حاکم»، طلبِ حق‌داشتن کند، از بختِ بد رویارویِ خود صدایِ مبارزه‌جویان با آپاراتوسِ ایدئولوژیکِ سیاست‌های نئولیبرالیستی را بشنود که برای آزادی اولویت تعیین کرده‌اند. این تعیین اولویت چنین صورت‌بندی می‌شود: ۱) سرمایه‌داریِ نئولیبرال است که به آزادی‌های

^۱ جان رالز به این بحث به‌طور جدی در کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» (۱۳۹۶) در فصل «آزادی برابر»، در زیرعنوان «تعریفِ تقدمِ آزادی» پرداخته است.

فردی دامن زده‌است، ۲) آزادی‌های فردی «لزوماً» به آزادی‌های جمعی منجر نمی‌شوند، ۳) آزادی فردی به ماهوفاقد ارزش است.

این تعیین اولویت که متأسفانه آزادی را به اسب بی‌بال و کوبالی مبدل می‌کند که تنها در میدان آرمان‌های جمعی ما می‌تواند بتازد، در غیر این صورت می‌بایست یا بر دهانه‌اش افسار زد یا از میدان به درش کرد، چیزی کم از زنجیرزدن بر پای آزادی ندارد. آزادی نه زیر سایه‌ی آرمان جمعی ما می‌رود و نه با اولیوی که دستگاہ نظری ما برای‌اش تعیین می‌کند، رام می‌شود. آزادی در یک فرم قانونی دموکراتیک که بنیادش بر «امکان» تحقق «دیگربودن» هر کسی است که تن به «ما» شدن نمی‌دهد، رخ می‌نماید؛ یک گشودگی محض که نه تنها به «قالب» فضیلت‌های ما/آنها در نمی‌آید، که همواره به دیواره‌های ما/آنها می‌کوبد تا پیش‌داوری‌ها را بشکند، دایره‌ی شمول جمع‌ها را گسترده کند، تعاریف ما را نیز از خود دگرگون سازد. دموکراسی به مثابه‌ی فرم قانون فضیلتی است از جنس امکان تحقق ظهور اشکال مختلف «مردم».

تعیین اولویت آزادی کار حاکم یا گفتار حاکمانه است. او/آن این کار را معمولاً از مجرای تعریف «خیر مشترک» انجام می‌دهد. خیری که از منظر قانون می‌گوید که سعادت همگان ما در گرو این است که چگونه زندگی کنیم و زندگی را صرف چه غایتی گردانیم. حاکم به

کَمَكِ «لِحظَاتِ حَسَاسِ كُنُونِي» تعیین می‌کند کدام آزادی‌ها یاری رسان‌اند تا بتوانیم چند گامی به خیر مشترک نزدیک شویم یا آن را تماماً در آغوش بگیریم. حاکم با خوارانگاری اشکالی از آزادی و بزرگ‌داشت اشکال دیگر آن، با محوریت تعریف خیر مشترک، دست به اولویت‌بندی آزادی می‌زند.^۱ فرقی نمی‌کند حاکم یک فرد است یا یک گروه، یک طبقه، یک گفتار یا هر نام و تعینی که می‌تواند به خود بگیرد، مهم این است که به‌گونه‌ای انحصاری فضیلت‌ساز است. از این حیث، خود را واجد حق می‌داند که خیر مشترک را «بنامد» و ذیل سایه‌ی سنگین الزام‌آور آن، آزادی‌ها و حق‌ها را توزیع و تکثیر کند. ای بسا سودای رهایی‌بخشی، ای بسا گفتار به‌ظاهر رهایی‌بخش که لباس پادشاه‌اش به چشم غیر مسلح دیده نمی‌شود و خوی «حاکمانه‌اش» به راحتی رویت‌پذیر نمی‌گردد.

اگر ژست حاکم از تعریف خیر مشترک می‌آید که به‌گونه‌ای انحصاری در اختیارش قرار دارد، از چه خیر مشترکی می‌توان حرف زد که به درجه‌بندی آزادی نیانجامد و به ورطه‌ی تقسیم‌بندی آزادی‌های فرومایه و آزادی‌های والا در نغلتد؟ پاسخ یک‌بار برای

^۱ پیر بوردیو در درس گفتارهای درباره‌ی دولت (از ۱۹۸۹ تا ۱۹۹۲)، درباره‌ی این موضوع

بحث می‌کند که دولت (State) حق انحصاری نامیدن خیر

مشترک/خیر عمومی/خیر همگانی را در دست دارد.

همیشه‌ای در اختیار نداریم، در عینِ اینکه ادعاهای مؤلفه‌های تعریف‌کننده‌ی خیر همگانی، در بسیاری از مواقع، درباره‌ی «همگان» دروغ می‌گویند یا دست کم «همگان» را از چشم «ما» می‌نگرند. همگان نسخه‌ای موسع از ما هستند. اما آیا این همگان-را-ما-پنداشتن، یعنی هرگز نمی‌توان تعریفی از خیر مشترک ارائه داد؟

مائوریتسیو ویرولی، یک باورمند به جمهوری خواهی جدید، می‌گوید که «برای حفظ آزادی، جمهوری باید بتواند روی فضیلت مدنی شهروندانش، یعنی روی تمایل و ظرفیت خدمت آنها به خیر مشترک حساب کند» (ویرولی، ۱۳۹۴: ۵۵). در تعبیر ویرولی، «تمایل و ظرفیت» خدمت به خیر مشترک اهمیت دارد. در این گزاره، آنچه مهم است تمایل و ظرفیتی‌ست که می‌بایست در شهروندان ساکن در قُرم مطلوب قانونی- در اینجا جمهوری- وجود داشته باشد، یا بهتر بگوییم یک جمهوری باید روی این تمایل و ظرفیت سرمایه‌گذاری کند و آن را بواسطه‌ی آموزش پیروراند. در این صورت خیر مشترک بواسطه‌ی هیچ دوقطبی والاطر و اصیل‌تری برکشیده نشده‌است، بلکه می‌توان و باید روی ظرفیت و تمایل شهروندان در تعریف «گشوده‌ی» آن حساب باز کرد تا هر ستم‌دیده‌ای، هر آسیب‌دیده از تضادی، خود را در آن بازیابد و تصویرِ نفع‌اش را در آن ببیند و در خوش‌بینانه‌ترین حالت،

برندگان^۱ نیز در برابر آن احساسِ مسئولیت کنند. بنابراین جمهوری مُتکی بر بازشناسی بازشناسی‌نشده‌گان و احساسِ مسئولیتِ بازشناسی‌شده‌گان، دست به تعریفِ خیر همگانِ متکثر می‌زند و این مهم طی فرایندی دموکراتیک رخ می‌دهد که به میانجیِ آن، حقِ «دیگر» بودن لحظه‌ای فروگذار نمی‌شود. خیرِ مشترکِ نامیده‌شده و پیشاپیشی در کار نیست، بلکه متکی بر فضیلت‌های مدنیِ بازشناسی و مسئولیت، خیرِ مشترکِ ساخته می‌شود. هیچ خیرِ مشترکی در شرایطِ انقیاد و سلطه وجود ندارد:

«در این شکل از جمهوری خواهی جدید، آزادیِ واقعی صرفاً بر عدم دخالت افراد یا نهادهای دیگر در کارهایی که افراد مایل‌اند انجام دهند یا قادرند انجام دهند، بنا بر مدعی لیبرال‌ها نیست، بلکه عدم سلطه یا وابستگی را نیز در برمی‌گیرد، به این معنی که فرد نباید وابسته به اراده‌ی خودکامانه‌ی افراد یا نهادهای دیگر باشد که اگر بخواهند و بتوانند به او ستم کنند» (همان، ۳۰).

چنین تعریف موسعی از آزادی که آن را درونِ فرم‌های شناخته‌شده‌ی آزادی اقتصادی، آزادی اجتماعی، آزادی سیاسی و غیره قیچی

^۱ این برندگان صرفاً برندگان اقتصادی نیستند. اگر از اصطلاحات بورديو وام بگیریم، به تناسب هر میدان اجتماعیِ فعالی، اعم از فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، برندگان و بازندگانی هستند که از سرمایه‌های آن میدان بیشتر یا کم‌تر بهره برده‌اند.

نمی‌کند، چشم‌انداز مهمی روبه‌روی ما می‌کشد: آزادی به‌مثابه‌ی عدم سلطه یعنی هیچ حاکمی، در هر لباس و شکلی که می‌خواهد حاضر شود، نمی‌تواند به نام فضیلتی بیرون از امکانِ بازشناسی شدنِ فرد یا جمع، چه به نامِ دیگر آزادی‌ها و چه به نامِ خیر مشترک، به فرد یا جمع ستم کند یا آزادیِ فردیِ فرد یا آزادیِ جمعیِ جمع را در دیگر گونه‌بودن و دیگر گونه رفتار کردن و زیستن از او یا از آن بگیرد.

در تعریفِ آزادی به‌مثابه‌ی عدم پذیرشِ «هیچ شکلی» از سلطه، دوگانه‌ی آزادیِ فردی/جمعی غیرحقیقی و حاکمانه به نظر می‌رسد. اگر نیروهای سلطه و مکانیزم‌های اعمالِ آن به تعدادِ میدان‌های مختلف اجتماعی مختلف باشند، آن‌گانه صحیح خواهد بود که بگوییم آزادی در زمینه‌های مختلف صورت‌های گوناگونی به خود می‌گیرد، که اولویت‌بردار نیست. در واقع در جهانِ اجتماعی متضادالمنافع که تضادها راهی به آشتی نمی‌برند، هم‌زمان با نیروهای متکثر و متقاطع سلطه‌جو در میدان‌های مختلف اجتماعی، با خواست‌های متکثر آزادی‌خواهانه مواجهیم که در پی آن‌اند تا مکانیزم‌های سلطه را افشا سازند، نپذیرند و مقاومت کنند. بنابراین اگر نیروی سلطه در یک

^۱ هر چند باید توجه داشته باشیم در بحثِ جمهوری خواهان جدید، آزادی تأمین‌کننده‌ی برابری، آزادی سیاسی است. به این معنا شرطِ لازمِ حصولِ دیگر آزادی‌ها، آزادیِ سیاسی است. این شرط لازم اما کافی نیست.

میدان اجتماعی یا در یک حوزه زیستی، مکانیزم سلب آزادی فردی را- از استادیوم رفتن تا ...- به کار می‌گیرد، در یک میدان اجتماعی دیگر یا در یک حوزه زیستی دیگر، مکانیزم سلب آزادی اجتماع‌سازی را- از خصوصی‌سازی‌ها تا- به کار می‌بندد. بنابراین اگر دست از رتوریک حاکمانه‌ی «تضاد اصلی»، «دوقطبی اصلی» و مواردی از این دست بشویم، در جهان اجتماعی با نیروها و مکانیزم‌های متقاطع سلطه و هم‌زمان آن نیروها و خواست‌های متقاطع آزادی خواهانه روبه‌رو می‌شویم.

آنچه گفتم را به مثال آغاز بحث مرتبط کنم: هر گفتار عدالت‌خواهی، چه از درون حاکمیت چه بیرون از آن، اگر دست به اولویت‌بندی آزادی بزند، در نهایت یک گفتار حاکمانه است. گفتار حاکمانه‌ای که با دست‌آویز قراردادن خیر مشترک از پیش موجود و نادیده‌انگاری مکانیزم‌های متعدد سلطه‌طلب، همگان را «این‌همان» ساخته و در پی هژمونیک‌شدن و ساخت سنگرهای ایدئولوژیک در جامعه است. خیر مشترک، خیری برای جامعه، تنها در یک بستر-فرایند دموکراتیک و با در نظرگیری مبارزات متعدد جاری در میدان‌های مختلف اجتماعی ساخته می‌شود و درون خود «حق مخالفت» با خودش را تعبیه و حفظ می‌کند. یک جمع ناین‌همان که آزادی را متکثر و در اشکال گوناگون به رسمیت می‌شناسند، خیر مشترک را می‌سازند و بر این امر

واقف‌اند که خیر مشترک «ساخته شده» یک کل پُرتنش و تضادآلود است که از هم‌نشینی خیرهای متکثر با تکیه بر دو فضیلت‌بازشناسی و مسئولیت به دست آمده و هرآینه اگر مکانیزم‌های شمولیت‌بخشی‌اش را گسترش ندهد، از دست می‌رود.

منابع:

-بورديو، پير (۱۳۹۷)، *درباره دولت*، ترجمه‌ی سروش قرائتی، تهران:

مولی

-رالز، جان (۱۳۹۶)، *نظریه‌ای در باب عدالت*، ترجمه‌ی مرتضی نوری،

تهران: نشر مرکز، چاپ دوم

-مهدی، محسن (۱۳۹۸)، «ابونصر فارابی» در *تاریخ فلسفه سیاسی* (جلد

اول: قدما)، ترجمه‌ی احمد بستانی، تهران: پگاه روزگار نو

-ویرولی، مائوریتسیو (۱۳۹۴)، *جمهوری‌خواهی*، ترجمه‌ی حسن

افشار، تهران: مرکز