

استراتژی‌های واسازی و امکان تحقق عدالت

* حمید پارسانیا

** نرگس حافظیان

چکیده

با وجود این که واسازی غالباً به خنثی بودن و بی تفاوتی نسبت به ارزش‌های اخلاقی متهم شده است، در این نوشتار که مطالعه‌ای موردی درباره دیدگاه دریداست، شاهد خواهیم بود که چگونه دریدا واسازی را به عنوان یک استراتژی ایجابی و هنجاری در تحقق عدالت تفسیر می‌کند. او اقتدار حکومتی را به دلیل خصوصیت دوگانه و متضادی که دارد، قابل واسازی می‌داند ولی از سوی دیگر، عدالت و ارزش‌های اخلاقی عام و جهان‌شمول واسازی‌پذیر نیستند. همین واقعیت می‌تواند امکان بازطراحی و اصلاح قوانین موجود را در جهت تحقق عدالت به همراه داشته باشد. دریدا، از بازبینی جدی سیستم قضایی بر مبنای تمایل برای یک «عدالت غیرممکن» سخن می‌گوید؛ عدالتی که فراسوی منطق حساب‌گرانه قانون باشد. بدین ترتیب، واسازی صرفاً نظریه‌ای راجع به متون فلسفی یا ادبی نیست که هیچ ارتباطی با واقعیت‌های بیرونی نداشته باشد، بلکه رویکردی اخلاقی نسبت به جهان است که می‌تواند روش تفکر و زندگی اجتماعی ما را در قبال «دیگری» تغییر دهد.

کلیدواژه‌ها

واسازی؛ دریدا؛ عدالت؛ اقتدار قانون؛ اپوریا؛ بازنگری قوانین.

مقدمه

ژاک دریدا (۲۰۰۴-۱۹۳۰) فیلسوف الجزایری تبار فرانسوی و مبدع استراتژی‌سازی و وارث سنت دکارتی، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم فرانسوی بود؛ به عبارت بهتر، وارث شکست این مکاتب است. غرب در قرن بیستم، بعد از دو جنگ جهانی خون‌بار، تجربه‌های ناکام آزادی‌خواهانه و عدالت‌طلبانه‌ای را چشیده بود؛ آن روی توحش بشری را آزموده و بخشی از پروژه عظیم روشنگری و مدرنیسم به کوره‌های آدم‌سوزی و اردوگاه‌های کار اجباری رسیده بود. همان‌طور که کریستوفر نوریس می‌نویسد: «آن قدر موارد بی‌شمار و غم‌انگیزی از انقلاب‌های امیدبخش ناکام وجود دارد که متقاعد می‌شویم دیگر چیزی در آن روایت‌های کلان کهن، چه کانتی، چه هگلی یا مارکسیستی، باقی نمانده است. روایت‌های کلانی که ایمان خود را در قدرت عقل قرار می‌دهند تا به شکل قابل‌اطمینانی رویدادها را از گذشته تا آینده استنباط کنند» (Norris, 2000: 58).

دریدا، با شناخت دقیقی که از این روزگار کسب نمود، کار خود را با کنش متن آغاز کرد، اما هرگز به رویدادهای تلخ زمانه خود و امور اخلاقی و سیاسی بی‌توجه نبوده است. او در کتاب اشباح مارکس که بعد از فروپاشی شوروی در مدّت از خودمتشکری کاپیتالست‌ها نوشت، می‌گوید: «دنیا به بد مسیری افتاده است و آن‌چه در حال پیش‌آمدن است، انگار فقط برای خود آن دوره رخ می‌دهد، برای زمان رخ می‌دهد اما در زمان رخ نمی‌دهد. درست مانند یک سوء‌اتفاق. آیا باید جنگ‌های اقتصادی، جنگ‌های ملی و بین‌المللی، جنگ‌های اقلیت‌ها، عنان‌گسیختگی نژادپرستی و بیگانه‌هراسی، نزاعات قومی، نزاعات فرهنگی و مذهبی را یادآوری کرد که در حال خرد کردن اروپای به‌اصطلاح دموکراتیک و جهان امروز هستند؟» (Derrida, 1994:78).

ترجمه‌های متفاوتی چون‌سازی، ساخت‌شکنی، شالوده‌شکنی، بنیان‌فکنی، پی‌فکنی و غیره برای واژه «Deconstruction» در متون فارسی مشاهده می‌شود که البته شاید هیچ کدام‌شان به معنی واقعی کلمه، شفاف و رسا نباشند؛ زیرا خود این واژه نیز شامل ابهاماتی است که با توجه به متن مورد بررسی، روشن و آشکار می‌شود. از همین‌رو، هرگز نمی‌تواند به شکل یک روش یا متد با استانداردهای از قبل تعیین‌شده تعریف شود؛ چون

نکات تناقض آمیزی که واسازی در پی کشف و برملا کردن آنهاست، در هر متنی متفاوت از متون دیگر است و باید سرسختانه آن قدر با متن کلنجار رفت تا آنها را یافت. بنابراین، در نظر گرفتن واسازی به عنوان یک استراتژی یا راهبرد، به برطرف شدن ابهامات راجع به آن کمک می کند (مصلح و خانقاه، ۱۳۹۰: ۵۹-۷۲).

واسازی، صرفاً یک استراتژی فلسفی یا نقد ادبی نیست، بلکه متضمن سیاست براندازی تقابل های دوگانه است. واسازی، نهادها و مقامات عمومی ای را به چالش می کشاند که به سلسله مراتب زبانی، اجتماعی و سیاسی استمرار می بخشند. معانی زبانی چه راجع به جنسیت باشند، یا سکسوالیته، سیاست یا ناسیونالیسم، عاری از دلالت های سیاسی نیستند. برساخته های مردانگی / زنانگی یا غربی / شرقی، حیات اجتماعی و سیاسی غرب را شکل می دهند. با وجود این، معانی زبانی و گفتمان ها به صورت مجرد سوژکتیویته و جهان اجتماعی ایجاد نمی کنند، آنها در میان چارچوب های نهادی و سلسله مراتب سیاسی جای دارند. دنبال کردن این که چگونه دلالت و گفتمان برخی از افراد، گروه ها و اشکال زندگی اجتماعی را تقویت می کند یا به آنها امتیاز می بخشد، حائز اهمیت است. دریدا، واژگونگی و اسازانه تقابل های سلسله مراتبی را بخشی از پروژه کلان تر نقد اجتماعی و سیاسی می دانست (سیدمن، ۱۳۹۲: ۲۲۴).

آیا واسازی حرفی برای گفتن درباره عدالت دارد؟

بحث از رابطه اخلاق و سیاست با واسازی، زمانی مطرح شد که جنجالی در سال ۱۹۸۷ در مورد پل دمان^۱ (مهم ترین نظریه پرداز ادبی واسازی در امریکای شمالی) پیش آمد. همکاری پل دمان با یک روزنامه طرفدار نازیسم در بلژیک در زمان جنگ جهانی دوم کشف شد و او متهم گردید که چرا به این گناهی اعتراف نکرده است. این اتهامات، دوست نزدیکش یعنی دریدا را تحت تأثیر قرار داد و بر همین اساس، مسئله استفاده هنجاری از واسازی را مطرح کرد و گفت که واسازی همیشه با امور هنجاری سر و کار دارد و تأکید کرد: «واسازی، عدالت است». بنابراین، رابطه بین عدالت و واسازی مورد

1. Paul de Man (1919-1983)

پرسش قرار گرفت؛ زیرا واسازی سلاح تحلیلی مؤثری بود که می‌توانست وضعیت‌های سیاسی واپس‌گرایانه را موشکافی کند و تفکر حقوقی لیبرالی را به چالش بکشد. دریدا، در اکتبر ۱۹۸۹ توسط جنبش مطالعات حقوقی نقادانه به سمیناری با عنوان واسازی و امکان عدالت در دانشکده حقوق کاردوزو نیویورک دعوت شد تا ارائه‌دهنده سخنرانی اصلی باشد. البته در سال ۱۹۹۲ کل مقاله دریدا به نام «زور یا اجبار قانون: شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای) اقتدار» در کتابی به همراه دیگر مقالاتی که در آن سمینار مطرح شدند، چاپ گردید که منبع اصلی بحث درباره واسازی و عدالت در این مقاله می‌باشد.

دریدا، برای آماده‌سازی مخاطبان خود به طنز و شوخی گفت با وجودی که او یک فرد فرانسوی است، از او خواسته شده به انگلیسی سخنرانی کند؛ یعنی به زبانی که او به اندازه کافی تسلط دارد ولی به هر حال زبانی نیست که او در آن فلسفه‌اش را توسعه داده باشد. این بیانات مقدماتی مانند تخته پرشی او را به سوی سؤال درباره عدالت رهنمون کرد. او به این فکر بود که آیا عدالت در مورد او - که وادار شده بود با محدودیت زبانی کنار بیاید - اجرا شده است؟ البته از سوی دیگر، او چگونه می‌توانست معترض باشد در حالی که به او مهمان‌نوازی در ایالات متحده داده شده بود؟ با این جملات طنزآلود که البته ترجیح سؤال «اجرای عدالت در حق یک بیگانه» را به سؤال «اجرای عدالت در مورد ملت امریکا» هنوز بی‌پاسخ گذاشته بود، دریدا موفق به طرح موضوع محوری شد که قصد داشت مورد بررسی قرار دهد. آیا عدالت، لزوماً از عمل به قانون به دست می‌آید؟ و این که آیا عدالت، زمانی که قانون اعمال می‌شود، فی‌نفسه تحقق پیدا می‌کند؟ او هرچه مداومت بیشتری در این گونه پرسش‌های بدیعانه می‌کرد، برای حضار واضح‌تر می‌شد که او قصد دارد سایه شک و تردید را بر خصوصیت «عدل» مربوط به قانون بیفکند؛ یعنی این که او داشت قانون و امر قانونی را تحت تحلیل‌های واسازانه قرار می‌داد.

البته حضار خیلی هم از به کارگیری واسازی توسط دریدا متعجب نشدند؛ ولی برای متخصصین حقوق و حقوقدانان، یک چنین بیاناتی چالش‌برانگیز می‌نمود اما دریدا از این نکته آگاه بود؛ بنابراین او ابتدا با این پرسش از خودش شروع کرد که آیا با این کاری که او انجام می‌دهد، یعنی جداسازی و جایجایی ایده‌ها و مفاهیمی که غالباً با هم به کار برده می‌شوند، یعنی عدالت و قانون، پایه‌های سیستم قضایی را ویران نمی‌کند؟ با آگاهی از این

موضوع که او را ممکن است به عنوان یک هرج و مرج طلب (آنارشیست) قلمداد کنند، تلاش کرد تا با ارائه سناریوی ذیل و جداسازی راه‌هایی که آن سناریو را دربرمی‌گیرد، از خودش دفاع کند. او اظهار داشت که عنوان این سمینار، سئوالی را به ذهن متبادر می‌کند که خود به شکل یک شبهه نمودار می‌شود: «آیا واسازی، امکان عدالت را مهیا می‌کند، اجازه می‌دهد و تأیید می‌کند؟ آیا واسازی، عدالت را ممکن می‌سازد یا گفتمانی از آثار و نتایج عدالت و شرایط امکان آن را؟ بعضی معتقدند: بله و بعضی دیگر می‌گویند: خیر. آیا طرفداران واسازی، حرفی برای گفتن درباره عدالت دارند؟ و در نهایت این‌که، آیا این موضوع مورد علاقه آن‌هاست؟ آیا به این دلیل نیست که همان‌طوری که بعضی افراد فکر می‌کنند، واسازی فی‌نفسه اجازه هیچ عمل عادلانه‌ای را نمی‌دهد و منجر به هیچ گفتمان عادلانه‌ای در مورد عدالت نمی‌شود، بلکه در عوض تهدیدی است برای قانون یا حق و این‌که واسازی، شرایط امکان عدالت را ویران می‌کند؟ بعضی افراد جواب مثبت می‌دهند و بعضی دیگر نه» (Derrida, 1992: 7).

بنابراین، یک چیز واضح است؛ اشاره تلویحی به این‌که واسازی، ممکن است تهدیدی باشد در راستای تخریب پایه‌های سیستم قضایی، عکس‌العمل‌های متفاوتی ایجاد می‌کند که در واقع مردم را به دو دسته تقسیم می‌کند: بعضی‌ها کاملاً موافق ایجاد شکاف و شکست در سیستم حقوقی و قانونی هستند، در حالی که دیگران حتی با فکر کردن در مورد احتمال آن، بسیار عصبانی و خشمگین می‌شوند. به نظر دریدا، همین خود نشان‌دهنده آن است که واسازی، باعث می‌شود شخص در برابر «اپوریا»های بسیار جدی قد علم کند و همان‌طور که بعداً توضیح می‌دهد، فقط از طریق آگاهی از این اپوریاهاست که می‌توان گام‌هایی محکم و اساسی برای بهبود قوانین برداشت؛ گام‌هایی که در عین حال می‌توانند

۱. Aporia واژه‌ای است با ریشه یونانی که به عنوان یک پازل فلسفی و یا وضعیت بغرنجی توصیف می‌شود که در یک جستار فلسفی به نظر غیرقابل حل می‌رسد. این حالت اغلب در نتیجه گزاره‌هایی حاصل می‌شود که هر یک به تنهایی محتمل و پذیرفتنی هستند، ولی با هم در تضاد قرار می‌گیرند. این وضعیت، حالتی از پیچیدگی، گیج‌کنندگی و تعارض منطقی که مثل یک پازل یا بن‌بست به نظر می‌رسد، به ذهن القا می‌کند. این تضاد غیرقابل حل، بن‌بست منطقی و یا پارادوکس در معنای یک متن یا تئوری باعث از هم پاشیده شدن و نفی خودش شده و در واسازی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد. دریدا، معمولاً از اپوریا برای اشاره به آنچه او اغلب "نقاط کور" هر مباحثه متافیزیکی می‌نامد، استفاده می‌کند (Wortham, 2010).

باعث به تعلیق در آمدن قانون نیز بشوند. در طول سخنرانی، او هم‌چنین حوزه‌های مختلفی را که در نگاهی دقیق‌تر به وسیله اپوریاها احاطه شده‌اند، فهرست می‌کند. در این جا دو مورد از آنها مطرح می‌شود:

اولین اپوریا، موقعی سر برمی‌آورد که فرد درمی‌یابد که عدالت باید برای همه افراد اجرا شود؛ یعنی برای «دیگران نامحدود» در «سمت دیگر» هر قالب کلی مطروحه، در حالی که قوانین حقوقی در قالب مقوله‌های جهان‌شمولی پیچیده شده‌اند که قابل اعمال به یک صورت و روش در مورد همه و هر فردی هستند؛ علی‌رغم این واقعیت که افراد در موقعیت‌هایی کاملاً متفاوت و متمایز به سر می‌برند. به نظر دریدا و البته لویناس، هویت و نیازهای «دیگری نامحدود» چارچوب توصیفات فنومنولوژیکال را از هم می‌پاشد. این مقاومت در برابر توصیفات فنومنولوژیکال، به مقاومت در برابر یک سیستم قضایی ترجمه می‌شود، در جایی که به واسطه طبیعتش منحصر به فرد بودن افراد را حذف کرده تا بتواند آنها را تبدیل به شهروندانی نماید که مجبورند اقتدار قانون را بپذیرند. این اپوریا، یعنی ناتوانی قانون در اجرای عدالت در مورد همه افراد، آن‌قدر برای دریدا، اساسی و بنیادین است که زیرساخت ناپیدای مطالعات او در مورد سؤال درباره عدالت را شکل می‌دهد.

دومین اپوریا که او از ابتدا به آن اشاره می‌کند، جدایی ناپذیر بودن «اقتدار قانونی» و «اجبار/خشونت» می‌باشد. این ایده و مفهوم قبلاً در مقاله نقد خشونت که توسط والتر بنجامین در سال ۱۹۲۱ نوشته شده، مورد بررسی و مطالعه نقادانه قرار گرفته است. البته بنجامین، هم‌چنین نقد بر «اقتدار قانونی» یا به بیان بهتر: «اقتداری که خودش را به شکل قانونی عرضه می‌کند»، در نظر داشته است. چطور می‌شود که اقتدار به‌طور خودکار و طبیعی به خشونت روی می‌آورد؟ ما چگونه باید این واقعیت را که قانون عموماً با استفاده از زور همراه است، تفسیر کنیم؟ این ارتباط و همراهی را به‌عنوان مثال می‌توان به وضوح در عبارت انگلیسی «اعمال کردن قانون»^۱ دید. اما به هر حال، هر جایی که زور و اجبار وارد بازی می‌شوند، می‌توان این شک را داشت که این زور برای دفاع و حمایت از منافع پنهانی

1. to enforce the law

اعمال می‌شود. در راستای حفظ منافع چه کسی است که قانون بایستی به جدیت اعمال شود؟ آیا این مسئله که قانون در همه اوضاع و احوال بی‌طرف است، واقعیت دارد؟ پس چطور آن‌هایی که بی‌طرف بودن قانون را مورد شبهه قرار می‌دهند، با برخوردهای خشن مواجه می‌شوند؟

به منظور نشان دادن اپوریاها در سیستم، دریدا از دو روش استفاده می‌کند. اولین روش، دربرگیرنده تحلیل معانی دقیق عباراتی است که به کار برده شده و یا پیش‌فرض گرفته شده‌اند؛ نمونه‌اش در مثال بالاست. در این جا واضح می‌شود که «اجرای عدالت برای همه (بخوانید: برای هر فرد یکتا) به صورت خاص» با «اعمال قوانین حقوقی بر همه (بخوانید: به عنوان مجموعه‌ای از افراد) با استاندارد یکسان» یکی نیستند (9: Ibid.). عدالت و قانون به وضوح یک چیز نیستند. «عدالت» به فردیت مربوط می‌شود؛ در حالی که «قانون» به مقوله‌های کلی اطلاق می‌گردد. حالا ما چطور این «عدم همگونی» را حل و فصل کنیم؟ چطور می‌توان این دو نگرش مخالف را با هم آشتی داد؟

دومین روش، در تحلیل تاریخی نمود پیدا می‌کند؛ این روش، تشکیل سیستم قضایی را در گذر زمان مورد بررسی قرار می‌دهد. در این تحلیل، جنبه خشونت مورد توجه و بررسی کافی قرار می‌گیرد. در واقع، برخلاف ظاهر امر، اعلان و ترویج قانون یک واقعیت، خنثی نیست؛ خشونت آن جنگ‌ها و درگیری‌ها هنوز در نهادهای قانونی و اعلامیه‌ها ظنین‌انداز است. آن‌چه که دریدا به‌طور عمده مدنظر دارد، ایجاد و شکل‌گیری دولت - ملت مدرن است که پایه‌های خود را از طریق اعمال قوانین با کمک نیروی پلیس و در صورت لزوم با کمک ارتشی آماده به خدمت، مستحکم می‌کند. این دو روش، به او امکان بررسی و ارائه مفهوم عدالت را حداقل به صورت غیرمستقیم یا غیرشفاف می‌دهد. او اظهار می‌دارد: «واسازی در حالی که به نظر می‌رسد مسئله عدالت را مخاطب خود قرار نمی‌دهد، ولی کاری به جز مورد خطاب قراردادن عدالت انجام نداده است، حداقل به صورت غیرمستقیم و غیرشفاف؛ زیرا امکان مورد خطاب قراردادن عدالت به‌طور مستقیم وجود ندارد.... شخص نمی‌تواند به‌طور مستقیم درباره عدالت صحبت کند، مثلاً بگوید: که «این عدل است» یا حتی کم‌تر از این: «من عادل هستم»، بدون این که بلافاصله به خود عدالت، اگر نگوئیم به قانون، خیانت کند» (10: Ibid.).

البته «غیرشفاف» به این معنا که از راهی میان‌بر، موجب فروریختن و اساسانه پایه‌های به‌ظاهر مستحکم و پایدار شد. می‌دانیم که دریدا در واسازی متافیزیک حضور، کلام محوری و تمایل آن به زیر مجموعه قرار دادن کثرت تحت یک واحد را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ در ایجاد مسئله درباره مرتب‌بودن روندهای قانونی نیز او همین کار را انجام می‌دهد. اما علاوه بر آن، او مؤلفه و عنصر «زور» را در «اعمال قانون» مورد بررسی قرار می‌دهد. او معتقد است: «اعمال قانون نمی‌تواند به‌طور موجهی عدالت بشود، مگر موقعی که از اعمال زور و یا این که از توسل به زور از لحظه اول و یا از همان کلمات و واژگان اول جلوگیری شود» و به‌طور کنایه آمیزی اضافه می‌کند که «در ابتدای عدالت، فقط لوگوس، گفتار و یا زبان وجود داشت» که البته ضرورتاً در تقابل و تضاد با شروعی دیگر نیست، مثلاً «در ابتدا زور و اجبار وجود خواهد داشت» (Ibid).

شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای) اقتدار

تصادفی نیست که دریدا کلمات «لوگوس، گفتار» و «زور» را به هم متصل می‌کند. هدف او، نشان دادن این است که تصویب قانون با تکیه بر «زور (قدرت) اجرایی» انجام می‌شود. او اظهاراتش را با نقل قولی از تفکرات بلیز پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۲۳) شروع می‌کند: «درست این است که آنچه را که عدالت است، پیروی و تبعیت کنیم و ضروری است که آنچه را که قوی‌ترین است، پیروی و تبعیت کنیم» (Derrida, 1992: 10 citing Pascal, Pense'es, frag, 298,) (Brunschvicq edition). در تلاش برای تفسیر این جمله مبهم و پیچیده، دریدا معتقد است که منظور پاسکال این است که قانون (یعنی آنچه که درست است)، اگر قوی نباشد، درخور نام قانون عادلانه نیست؛ زیرا که چنین قانونی، کاملاً ناکارآمد خواهد بود. هرچه قانون و البته اعمال مستمر آن قوی‌تر باشد، آن قانون، مؤثرتر و «ضروری‌تر» می‌گردد. دریدا، همچنین معتقد است که این نقل قول را باید در بافت بدینی مذهبی پاسکال قرار داد؛ بافتی که قائل به این است که بشر به وسیله ارتکاب گناه اولیه منحرف شده است و به این دلیل آنچه که «قانون طبیعی» نامیده می‌شود، قابل اطمینان نیست؛ بنابراین، برای بهبود وضعیت نوع بشر، نیازمند قانونی وضعی هستیم که هم عادلانه باشد و هم قدرتمند؛ البته با این توضیح، نمی‌توان نتیجه گرفت که پاسکال بلافاصله توبیخ یا

مجازات آن‌هایی که قانون‌مداری را بلد نیستند، مدنظر داشته است و هم نه این که او به این نتیجه رسیده باشد که زور و اجبار برای به دست آوردن قدرت ایدئولوژیکی، سیاسی و یا اقتصادی لازم است. آن‌چه که او با پافشاری بر یک قانون وضعی و قوی مدنظر داشته است، این نگرش بوده که خود قانون باید دارای یک شالوده و بنیان قوی و مستحکم باشد.

زمانی که دریدا به پرسش از جایگاهی که اقتدار قانون (عدالت وضعی) از آن‌جا منشأ می‌گیرد، می‌پردازد، فهرستی از فرضیات و ایده‌های متفاوتی ارائه می‌دهد که از میان آنها، فقط آخرین ایده متقاعدکننده به نظر می‌رسد؛ یعنی سنت و رسومی که بستر قطعی و نهایی برای اقتدار قانون محسوب می‌شوند: «بعضی می‌گویند که گوهر عدالت، اقتدار قانون‌گذار است، گروهی دیگر معتقدند که نظر مساعد پادشاه است، گروهی دیگر به رسوم و سنت‌های رایج اشاره می‌کنند؛ و البته نظر آخر به حقیقت نزدیک‌تر است: یک حقیقت ساده به ما گوشزد می‌کند که هیچ چیز به خودی خود، عدالت نیست؛ هر چیزی با گذر زمان فرسوده شده و از بین می‌رود. سنت و رسوم تنها بنیان برای مساوات هستند، فقط به این دلیل ساده که به ما ارث می‌رسند و دریافت می‌شوند؛ آنها شالوده ابهام‌آمیز (اسطوره‌ای، افسانه‌ای) اقتدار هستند. هر گاه کسی آن را تا سرمنشأ دنبال کند، در واقع آن را نابود می‌کند» (Derrida 1992: 12).

دریدا، به شدت تحت تأثیر این عبارت «شالوده ابهام‌آمیز اقتدار» قرار گرفته و طی مطالعاتش درمی‌یابد که این اصطلاح در واقع خیلی قبل‌تر از پاسکال، توسط مونتین (۱۶۴۱-۱۵۷۷) ساخته شده است؛ متفکری که در نوشتاری به وضوح گفت: «قوانین، موقعیت خوب خود را حفظ می‌کنند، نه به این دلیل که درست و عادلانه هستند بلکه به این علت که آنها قوانین هستند: این شالوده مقدس (اسطوره‌ای) اقتدار آن‌هاست و بنیان دیگری ندارند... هر کس قوانین را به دلیل این که عادلانه هستند اطاعت کند، آن‌گونه که باید، آنها را اطاعت نکرده است» (Ibid.: 12, citing Montaigne, Essais III, XIII, De l'experience. Pleiade, 1203). مونتین در جای دیگری می‌گوید: «گفته می‌شود که حتی قانون ما افسانه‌های مشروع و معتبری دارد که بر اساس آنها، حقیقت عدالت خود را پایه‌گذاری می‌کند» (Ibid).

به نظر دریدا این توضیحات بسیار ضروری هستند. آنها مؤید این نکته هستند که هم

پاسکال و هم مونتین «توانمندی» قانون را به اقتدار آن مرتبط می‌کنند که به صورت مقدس و افسانه‌ای از شکل‌گیری رسمی و جدی خود به دست می‌آورد. این زبان اجرایی مورد بحث (قانون)، زور و اقتدار خود را مدیون قدرت سازمانی حکومت و دولت است. اما می‌توان مجدداً پرسید که این قدرت سازمانی، دقیقاً بر چه اساسی بنا نهاده شده است؟ برای این سؤال فقط یک پاسخ همان‌گویی^۱ وجود دارد: قدرت سازمانی به سادگی بر پایه خودش بنیان نهاده شده است، و توسط مشروعیت سازمانی حمایت می‌شود و هیچ بنیان و پایه دیگری ندارد. این پاسخ تکرار معلوم و همان‌گویی، ممکن است به نظر بعضی‌ها مستدل و قوی باشد، ولی طرفداران و متخصصان واسازی، آن را به دلیل ضعیف‌بودنش رد می‌کنند؛ همان‌طوری که آنها ضعف و شکننده‌بودن لوگوس (یا سیستم منطقی خود - ارجاع‌دهنده) را که فقط بر پایه خودش بنا نهاده شده، نشان می‌دهند. ارزیابی دریدا از این همان‌گویی چنین است: «از زمان ایجاد اقتدار، شالوده یا بنیان، موقعیت قوانین بنا به تعریف، نمی‌تواند بر پایه دیگری به جز خود آنها بنا نهاده شود، آنها خودشان خشونت هستند بدون هیچ بستر و زمینه؛ البته نمی‌توان گفت که آنها به خودی خود، «ناعادلانه» به معنای «غیرقانونی» هستند. آنها در لحظه بنیان‌گذاری، نه قانونی و نه غیرقانونی هستند. آنها از تخالف و تضاد بین بنیان‌یافتن و بنیان‌نیافتن، یا بین بنیادگرایی و ضدبنیادگرایی فراتر می‌روند» (Derrida, 1992: 14).

از منظر دریدا، این تزلزل و نوسان میان قانونیت و مشروعیتی که احساس می‌کند باید خودش را به شکلی بنیان‌یافته ارائه دهد در حالی که قادر نیست دقیقاً این ادعای خود را ثابت کند، موجب شد که مونتین و پاسکال، ایده «شالوده ابهام‌آمیز و افسانه‌ای اقتدار» را مطرح کنند. اشاره به بنیان و شالوده افسانه‌ای، این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که این بنیان به جای یک بنیان واقعی قرار گرفته است، و این نکته که بنیانی واقعی وجود ندارد؛ زیرا هر تلاشی برای اثبات کردن یک بنیان واقعی منجر به شکست می‌شود. در واقع، حتی اگر کسی بخواهد مدعی شود که دولت مشروع مدرن بر پایه بافت‌های قانونی و حقوقی که در دوران قدیم و پیشامدرن رایج بوده‌اند بنا شده، باز هم نخواهد توانست وجود

1. tautological

بنیان‌های واقعی را اثبات کند بلکه دوباره به همان ایده خواهد رسید که این قوانین کهن نیز بر پایه و بنیان همان فرآیند مشروعیت خودبنیاد شکل گرفته‌اند؛ فرآیندی که به‌طور موفقیت‌آمیزی توانسته «قدرت اجرایی» خود را به تصویب برساند، به طوری که تفسیر به‌رأی خود را تبدیل به تفسیر و برداشت غالب نماید، مثل یک «حقیقت» که غیرقابل تردید و پرسش است.

این تحلیل، نشان‌دهنده آن است که اقتدار دولت و قوانین آن، هم بنیان دارند و هم بنیان ندارند: از آن جهت بنیان دارند که تا حد معینی می‌توان آنها را به جریان توسعه و تکامل قبلی در شکل‌گیری دولت و حقوق مربوطه، ارجاع داد و به تحقیقات حقوقی تاریخی که مؤید این قضیه هستند، مرتبط کرد. بنیان ندارند؛ زیرا در تحلیل نهایی، این اقتدار - و هم چنین قدرت مربوط به قوانین گذشته که ممکن است به آنها تکیه داشته باشند - خود ارجاعی هستند و بنابراین بر اساس زور و خشونت بنا شده‌اند؛ خشونتی که هنوز هم گریبان‌گیر همه کسانی می‌شود که قصد دارند مشروعیت این سیستم خودارجاعی را مورد سؤال قرار دهند. حداقل چیزی که می‌توان گفت این است که اقتدار دولتی دارای خصوصیتی دوگانه و متضاد است و چنین باقی خواهد ماند: «یعنی هم قدرتی مشروع است و هم این که شامل خشونتی اصلی و پایه‌ای است که بایستی این اقتدار را ایجاد کرده باشد، در حالی که خودش توسط هیچ قانون مشروعیت‌بخش قبلی چنین مجوزی دریافت نکرده است» (Ibid.: 15).

بر اساس همین خصوصیت دوگانه، این اقتدار قانونی قابل‌واسازی است و البته دو دلیل برای آن وجود دارد: اول این که، اقتدار دولتی از آن جایی که تا اندازه‌ای بر پایه تفسیرها و بازتفسیرهایی از متونی است که از تاریخ قوانین و چگونگی ایجاد ملت و کشور در قدیم گرفته شده است، ثابت می‌کند این اقتدار قابل اصلاح و بازسازی می‌باشد؛ و آنچه قابلیت اصلاح و بازسازی داشته باشد، نمی‌تواند درون پوسته بسته خود باقی بماند. دوم این که، از آن جایی که اقتدار دولتی خود ارجاع است، خودش را در معرض نقد و سازانده‌ای قرار می‌دهد که مشتاق یافتن حفره‌ها، شکاف‌ها و ترک‌ها در سیستم است: این به قول معروف، شالوده‌نمایی اقتدار حکومتی، بدون بنیان است؛ و هم چنین است زور و خشونتی که برای نگه‌داشتن آن اقتدار مورد استفاده قرار می‌گیرد.

در جست‌وجوی «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون‌مندی

به وضوح مشخص شده که بازساخت تبارشناسانه اقتدار قانونی در همان زمان، ناقوس مرگ خود را به صدا در خواهد آورد: یعنی در آن حال در معرض و اساسی قرار خواهد گرفت. هدف از و اساسی دریدایی، رهاشدن از ساختار بی ثبات اقتدار قانونی و در جست‌وجوی حاکمیت عدالت فراسوی قانون‌مندی است - یعنی کاشت بذر این حاکمیت عدالت در حفره‌ها و شیارهایی که در عمارت باشکوه «قانون و نظم» هویدا شده بود. همان‌طوری که مشخص است دریدا درگیر فعالیت برای تقدیم مهمان‌نوازی به غریبه‌ها در دل دولت - ملت‌های مدرن می‌باشد (قلعه اروپا، قلعه امریکا) که تمام تلاش خود را می‌کنند تا مهاجران را در بیرون از خاک خود نگه دارند.

زمانی که دریدا از خودش در مورد خاستگاه تمایل - بر خلاف طینت آن قانون‌مندی که خودش را به شکل «غیرعادلانه» نشان می‌دهد - برای حاکمیت عدالت «غیرممکن» می‌پرسد، او فقط می‌تواند بگوید که تجربه نشان می‌دهد که این تمایل همیشه وجود داشته است؛ که این تمایل او را گروگان گرفته است و این که چنین تمایلی غیرقابل تخریب و غیرقابل و اساسی است. این تمایل در دل فعالیت پرسش‌گری و اساسانه قرار گرفته است، ولی از هرگونه و اساسی فرار می‌کند به دلیل خلوصی که باعث داوم و بقای آن به شکل «غیرممکن» می‌شود. در این گونه سبک ادبی، او غالباً از «عدالت غیرممکن» سخن می‌گوید؛ درست همان‌طوری که او از یک «هدیه غیرممکن»، یک «مهمان‌نوازی غیرممکن» و غیره حرف می‌زند؛ در حالی که صفت «غیرممکن» اشاره به چیزی دارد که خیلی زیادتر از حد معمول و فراتر از محاسبه منطقی و معقول ظاهر می‌شود.

دریدا، با بیانی ساده و به دور از اغراق، اظهار کرد:

«۱ - قابل و اساسی بودن قانون، قانون‌مداری و مشروعیت به‌عنوان مثال، عمل و اساسی را ممکن می‌سازد؛

۲ - قابل و اساسی نبودن عدالت نیز موجب می‌شود و اساسی امکان‌پذیر شود، در حقیقت این دو از هم جدا نیستند؛ و اساسی، عدالت است؛

۳ - نتیجه این که: و اساسی در حد فاصلی اتفاق می‌افتد که این حد فاصل،

واسازی ناپذیر بودن عدالت را از قابل واسازی بودن قانون (اقتدار، مشروعیت و غیره) جدا می‌کند» (Ibid.: 14-15).

واسازی تعریف شده تحت نام عدالت «غیرممکن» در تلاش برای بازطراحی «تمامی ساختارها و مرزبندی‌هایی است که در درون یک تاریخ و یک فرهنگ قادر شده‌اند معیارشناسی خود را تعیین کنند» (Ibid.: 19). به عنوان مثال، به تمدن غرب می‌توان اشاره کرد که در آن این معیارشناسی به یک مرد سفیدپوست بزرگسال، مزیت و برتری می‌دهد؛ به قیمت نادیده گرفتن زنان، کودکان، غیرسفیدپوستان و حیوانات. البته بر همین اساس، زبان ملی به عنوان یک عامل تعیین کننده برای صلاحیت داشتن به عنوان شهروندی واقعی به شمار می‌رود و بدین ترتیب، گروه‌های اقلیت مجبور می‌شوند زبان مادری خودشان را رها کنند. به عنوان مثال، سیاست‌های زبانی کشور فرانسه را در نظر بگیرید که اتحاد سیاسی ملت بر مبنای تحمیل یک زبان واحد بر همه مناطق کشور است که البته توسط سیستم قضایی که به سادگی درست و غلط را تعیین می‌کند، همیاری می‌شود. به منظور غلبه بر این معیارشناسی بسته و محدود، که برتری می‌بخشد و یا طرد می‌کند، دریدا از بازبینی جدی سیستم قضایی بر مبنای تمایل برای یک «عدالت غیرممکن» سخن می‌گوید؛ عدالتی که فراسوی منطق حساب‌گرانه قانون باشد. بدین وسیله او از متخصصین در امر قانون‌گذاری و حقوق و همچنین قضات دعوت می‌کند تا خودشان را نسبت به اپوریاهایی که برانگیخته می‌شوند، زمانی که این منطق حسابگر بر همه و هر موقعیت منفردی اعمال می‌شود، مسئول احساس کنند. او سه نوع از چنین اپوریاهایی را مدنظر قرار می‌دهد:

اولین اپوریا، مربوط به قانون و تعلیق قانون می‌باشد. نقطه عزیمت او در این جا، تأمل بر آزادی و مسئولیت است. برای این که قاضی عادل باشد، بایستی قادر باشد به صورت یک انسان آزاد که مسئولیت‌پذیر است، عمل کند. از طرف دیگر، او نمی‌تواند نسبت به قوانین بی‌توجه باشد. با وجود این، دریدا معتقد است که این واقعیت به هیچ وجه به این معنا نیست که یک قاضی مثل یک روبات یا دستگاه خودکار، قضاوت خود را فقط و صرفاً بر اساس اعمال هنجارهای معمول و مرسوم در یک مورد خاص اعلام کند؛ زیرا که این ساده‌انگاری نخواهد توانست در قبال تفاوت‌های فردی و تکینگی افراد، عدالت را اجرا کند. بنابراین، چیزی که باید انجام شود، تثبیت یک «قضاوت جدید» می‌باشد؛ قضاوتی که

قوانین را باز تفسیر کند و بتواند به درستی با موارد خاص و افراد منفرد و منحصر به فرد تعامل کند. این به آن معناست که: تصمیم باید هم قاعده مند و قانون محور باشد و هم بی قاعده؛ «هم باید قانون را حفظ کند و هم قانون را تخریب نماید یا برای مدت زمانی کافی آن را تعلیق کند تا بتواند آن را در توافق و هم راستایی جدید و آزاد با اصول قانونی، دوباره خلق نماید» (Ibid.: 24).

مسئولیت اصیل در برابر عدالت، یک قاضی را وادار می کند تا همزمان، هم قانونی و قانون مدار باشد و هم قانون گریز و غیر قانونی؛ به این معنی که قانون را به تعلیق در آورد تا بتواند آن را باز آفرینی نماید. این یک تکلیف ساده نیست، همان طوری که استفاده صادقانه از آزادی فردی، کاری ساده نیست. این کار به عنوان پیش فرض، نیاز به بصیرت و دانشی آگاهانه از منشأ تاریخی هنجارها و همچنین اعتقاد به باز آفرینی آنها دارد. به علاوه، قاضی که به این صورت عمل می کند، خود را در حالت تعلیق احساس می کند؛ زیرا مطمئن نیست که آیا هم نسبت به قانون و هم با توجه به مقتضیات آن شرایط خاص، عادلانه برخورد کرده است یا خیر. با وجود این، چنین تعلیقی بسیار بهتر از در نظر گرفتن خود به عنوان یک فرد قانون مدار و نظم گرا ولی به صورت کاملاً کور کورانه است. لازم است، به طور گذرا اشاره شود که این فرآیند برعکس اپوخه فنومنولوژی کال است که در آن، مورد خاص و منفرد به تعلیق در آورده می شود؛ برای این که به ذات و کلیت دست پیدا کرد.

این موضوع ما را به اپوریای دوم رهنمون می شود: «شبح غیر قابل تصمیم گیری». قاضی یا هر فرد مسئول دیگری در رابطه با یک موضوع خاص باید، چه بخواهد و چه نخواهد، از بین حالات متفاوت یکی را انتخاب کند. این تعهد به انتخاب، افراد را مجبور به مواجهه با «غیر قابل تصمیم گیری» می کند؛ مفهومی که در این میان، تبدیل به بخشی مهم و اساسی از واژگان واسازی شده است. با وجود این، غیر قابل تصمیم گیری صرفاً نوسان و یا تنش بین دو حق انتخاب نیست. در عوض، واقعاً دربرگیرنده ضرورت تصمیم گیری است که اگر بخواهیم به شیوه ای قانون گریزانه حرف بزنیم، عدالت را درباره «دیگری» اجرا می کند؛ یعنی آن کسی که البته به خاطر ناهمگونی و بیگانگی اش، از مقیاس های حسابگرانه فراتر می رود در حالی که همزمان برای باز آفرینی قانون تلاش می کند. این موضوع توضیح می دهد چرا «شبح» عدم قطعیت، یا نبود قطعیت تام باقی می ماند: آیا تصمیمی که فرد

می‌گیرد، به تمامی درست است؟ تصمیمات دردناکی که امروزه راجع به موضوعات مربوط به بیوژنتیک وجود دارند، در نظر بگیرید. یک فرد متعهد و مسئول به‌طور مرتب تحت فشار این شیخ قرار دارد؛ حتی وقتی درمی‌یابد که تحمل این «شیخ‌زدگی»، به او عزت نفس می‌دهد. دریدا معتقد است: «شیخ‌زدگی از درون هرگونه اطمینان حضور، هرگونه قطعیت و یا هرگونه معیارشناسی فرضی را که به ما درباره عدالت یک تصمیم، در هر واقعه‌ای از تصمیم‌گیری اطمینان می‌دهد، و اساسی می‌کند» (Ibid.: 24-25).

از طرف دیگر، که البته این موضع در منطق دریدا بسیار قاطع است، خود این واقعیت که وقتی فرد احساس می‌کند خالی از هرگونه اطمینان حضور است، موجب می‌شود مشتاقانه درصدد کسب حقیقت یک «ایده عدالت» فراسوی قانون باشد، حتی اگر به نظر برسد که این ایده خودش را از واقعیت تجربی کنار کشیده است. به نظر دریدا، «ایده عدالت» چیزی تقلیل‌ناپذیر و در آن سوی فعالیت‌های بر مبنای تعامل حساب‌گرانه است و البته «غیرقابل تخریب در معنای مثبت آن و در جست‌وجوی یک هدیه ولی بدون مبادله، بدون توزیع و گردش، بدون به رسمیت شناختن و قدردانی، بدون چرخش اقتصادی، بدون حساب‌گری و بدون قواعد، بدون دلیل و منطق عقلانی است» (Ibid.: 24-25). او ادامه می‌دهد: «ما همچنین می‌توانیم در آن، یک نوع دیوانگی را تشخیص دهیم، متهم کنیم و یا پیدا کنیم و یا شاید نوع دیگری از افسانه را در آن بیابیم. و اساسی شیفته این نوع عدالت است؛ شیفته و مجنون این تمایل و جست‌وجو برای عدالت است» (Ibid.).

شاید به همین دلیل است که او در آخرین مباحثاتش راجع به ارزش‌های اخلاقی که در گفت‌وگویی بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر شکل گرفت، چنین می‌گوید: «اگر مسئولیت‌هایی وجود دارند که باید به عهده گرفته شوند و تصمیم‌هایی که باید اتخاذ شوند، مسئولیت‌ها و تصمیماتی که ارزش نام‌شان را داشته باشند، آنها متعلق به زمان مخاطره و ریسک و یک کنش باور و ایمان هستند؛ زیرا اگر من بر اساس محدوده‌هایی که آنها را می‌شناسم و می‌دانم که باید انجامشان بدهم، تصمیم بگیرم، در آن صورت من فقط به سادگی در حال استقرار یک برنامه قابل پیش‌بینی هستم و هیچ تصمیمی وجود ندارد و نه هیچ مسئولیتی و نه هیچ واقعه یا رویدادی» (Derrida, 2003: 118).

بدین ترتیب، اپوریای سوم زمانی طرح می‌شود که شخص فوریتی را در اخذ یک

تصمیم احساس می‌کند. بیشتر اوقات آن فوریت «همین الان» است. درست است که ایده عدالت «غیرقابل ارائه» است، ولی تصمیمات اخلاقی را نمی‌توان تا زمان به اظهار رسیدن عدالت به تعویق انداخت. همین موضوع در رابطه با افرادی که مسحور و مجذوب ایده عدالت شده‌اند نیز صدق می‌کند؛ آنها نمی‌توانند و نباید تصمیماتشان را به تعویق بیندازند تا زمانی که همه نگرش‌های نظری و یا مقولات فرضیه‌ای حقوقی را که اخیراً مدنظر هستند و توجهات یک عمل بر مبنای آنهاست، مورد بررسی و مطالعه قرار نداده باشند. اضطرار و فوریت عمل آنها را وادار می‌کند که به دنبال توجه عمل نباشند و یا این که چقدر آن عمل ممکن است غیرعقلانی به نظر برسد. برای دریدا و البته برای کی‌یر کگارد که مورد اشاره دریداست، لحظه تصمیم‌گیری، به عبارت دیگر لحظه یک تصمیم درست و عادلانه، یک دیوانگی محض است؛ همیشه نوعی شتاب قبل از آنچه که منطقی است وجود دارد که این خود به دلیل فوریت کنش است «که منجر به عمل کردن در ظلمت بی‌قانونی و بی‌دانشی می‌شود. نه در [شب] غیاب قانون و دانش بلکه در [شب] بازسازی قوانین که بنا به تعریف، در پی هیچ‌گونه دانش و یا تضمینی از آن نوع نمی‌آید» (Derrida, 1992: 26).

بنابراین، درد و رنج واقعی در رابطه با «شب» ندانستن وجود قوانینی است که ممکن است ارائه‌دهنده سرمشق‌ها و راهنمایی‌هایی برای عمل در موقعیت‌های پیچیده‌ای باشند که در آنها فرد باید بتواند در سطح مطالبات از یک «عدالت غیرممکن» باقی بماند. درک قوانینی که هنوز وجود خارجی ندارند، به نظر دریدا، دلیل نهایی است که او ایده‌های (قواعد) تنظیمی کانتی را رد می‌کند. دریدا، توضیحی درباره آنچه که او از ایده‌های تنظیمی کانت می‌فهمد، نمی‌دهد؛ فقط بنا را بر آن می‌گذارد که خود خواننده می‌داند که آنها چه هستند. بنابراین، در این جا توضیحی کوتاه در این باره ضروری به نظر می‌رسد. در کتاب نقد عقل محض کانت در ابتدا ایده‌های استعلایی را تعریف می‌کند: آنها «ایده‌های تمامیت» هستند که ما می‌توانیم و بهتر است که در مورد آنها تفکر کنیم، ولی نمی‌توانیم حضور آنها را در دنیای واقعیت تجربی دریابیم. با وجود این، آنها زائد یا غیر مهم برای دانش انسانی نیستند، بلکه عملکردی بنیادی و غیر ملموس دارند، یعنی به‌عنوان یک حکم کلی برای ادراک به کار می‌روند که برای شناخت اثرها تنظیم شده‌اند و باعث وسعت یافتن و وضوح بیشتر آن ادراک می‌شوند. البته نه به این صورت که آن ادراک را

و ادار به شناختن تعدادی ابژه انضمامی کنند، بلکه به شناخت برآمده از ادراک جهت می‌بخشند. از طریق این حکم کلی «ادراک اگرچه نمی‌تواند ابژه‌های بیشتری از حالتی که آنها را از طریق مفاهیم آنها می‌شناخت، تشخیص دهد، ولی در این نوع شناخت جهت‌دهی بهتر و فراتری وجود دارد» (Kant, 1998: 403). از دید دانشمندان، این بدان معناست که تحقیقات آنان به وسیله آنچه که یک فرد می‌تواند افق «تمامیت ادراک» بنامد، هدایت می‌شود، یعنی به آن سو که به تدریج به نتایج تحقیقات‌شان نزدیک و نزدیک‌تر می‌شوند. به این طریق، تنها یک افق نیمه‌عقلانی از انتظارات شکل می‌گیرد که افراد را قادر می‌سازد پیش‌بینی‌هایی درباره آینده انجام دهند که البته آن پیش‌بینی‌ها به‌عنوان ادامه مسیر مستقیم زمان حال دریافت می‌شوند.

کانت، این ایده‌های تنظیمی را ابتدا برای توصیف و تشریح نگرش دانشمندانی که در انتظار نتایج موفقیت‌آمیز فعالیت‌هایشان بوده‌اند، به کار برد. البته او، آن ایده‌ها را در تئوری اخلاق و سیاستش نیز به کار برده؛ جایی که این ایده‌ها به مردم برای استمرار و مداومت در تعهدشان نسبت به یک آرمان شریف، علی‌رغم تمام ناملایماتی که از قبل می‌دانند با آنها مواجه خواهند شد، انگیزه می‌دهد. حال می‌توان به این نکته توجه کرد که کانت در ملاحظاته‌ش راجع به ناخودآگاه، دیگر در مورد ایده‌های تنظیمی حرف نمی‌زند بلکه در مورد «ایده‌های عقل» گفت‌وگو می‌کند که می‌توانیم درباره‌شان فکر کنیم، ولی این ایده‌ها در برابر هرگونه بازنمایی تصویری و بصری مقاومت می‌کنند. دقیقاً همین تأکید است که در کشش و تمایل دریدا به سوی «غیرممکن» برجسته می‌شود، «برآنچه که آن را نمی‌توان به بیان واقعی شناخت؛ به محض این که شما آن را بدانید (بشناسید) آن را از بین خواهید برد. بنابراین، یک چنین هدیه‌ای غیرممکن است... یک چنین هدیه‌ای را نمی‌توان شناخت یا دانست، اما می‌توان در مورد آن فکر کرد. ما می‌توانیم درباره آنچه که نمی‌توانیم بشناسیم (بدانیم)، فکر کنیم... این نوع تفکر، این نوع استعلایی بودن است که مورد علاقه من است» (Derrida, 1992: 26).

دریدا درمی‌یابد که این ایده‌های تنظیمی، مانع ایجاد می‌کنند؛ به جای این که کمک کنند تا او آنچه را که در ذهن دارد، هنگام سخن گفتن درباره فوریت عمل بیان کند. او می‌نویسد: «به دلیل فوریت ساختاری و شتاب در عدالت است که دومی هیچ افقی از

انتظارات ندارد (تنظیمی یا منجی‌گرایانه). اما دقیقاً به همین دلیل، ممکن است یک آمدنی داشته باشد که من به قاطعیت می‌توانم آن را از آینده‌ای که همیشه حال را بازتولید می‌کند، تمیز دهم. عدالت با وجود همین‌ها (آمدنی‌ها) باقی خواهد ماند. در واقع یکی از ابعاد، اتفاقاتی است که بدون تقلیل، آمدنی هستند. دقیقاً به دلیل این که عدالت دارای کیفیت خالص آمدنی (تحقق‌پذیر) است، این قدرت را دارد تا مفاهیم سیاسی و قضایی که ما از گذشته به ارث برده‌ایم، تغییر داده و بازسازی کند» (Ibid.: 27).

بازنگری و بازطراحی مفاهیم قضایی موجود

اما سؤال این جاست که چطور می‌توان مفاهیم سیاسی و قضایی «رایج» را تغییر داد و بازطراحی کرد؟ دریدا، یک استراتژی دو گانه را پیشنهاد می‌کند. اول این که، باید به خبرگان و متخصصین حقوق متذکر شد؛ مفاهیم قانونی که آنها به عنوان چیزهایی که انگار همیشه وجود داشته‌اند به کار می‌برند، همه منشأ فرضی و محتمل دارند. در بعضی موارد حتی می‌توان گفت که یک منشأ مخرب و همراه با خشونت دارند که بر آن بستر و منشأ، تثبیت آنها غالباً در نتیجه یک جنگ و یا پیروزی در برابر نظم حاکم بوده است. اگر قانون‌گذاران جنبش غیرمتمدنانه‌ای را که در بستر و منشأ فرضیات حقوقی و قضایی مورد وثوقشان قرار گرفته است دریابند، دیگر با دیدن این که چطور نسل جدید از باروری این فرضیات به وسیله تقاضا برای مفاهیم و ایده‌های فراقانونی عدالت حمایت می‌کنند؛ یعنی عدالتی که بر مبنای خشونت و زور قانون نباشد، متعجب و غافلگیر نمی‌شوند.

استراتژی دیگر شامل «مذاکره» است که البته با عقب‌نشینی از مواضع اصلی، یکی نیست. بیشتر به این معناست که: درهای بحث با خبرگان در زمینه قانون و سیاست را نبندیم؛ طوری که صدای مخالف نیز شنیده شود. اگر قرار است ایده «عدالت غیرممکن» تأثیری بر حوزه‌های قانون، اخلاقیات، سیاست و اقتصاد داشته باشد، این نوع درگیری و ورود به بحث بسیار ضروری است. هدف و مقصود یک چنین مباحثه‌ای وارد کردن غیرقابل محاسبه (عدالت غیرممکن) به حوزه قابل محاسبه است، به طوری که دومی امکان بازسازی داشته باشد. اما ارتباط بین غیرقابل محاسبه و قابل محاسبه باید به شکلی مورد بحث قرار گیرد که به ایده «عدالت غیرممکن» خیانت نشود.

هرچند چنین بحثی کار ساده‌ای نیست. آنچه که باید مورد بازبینی قرار گیرد نه «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون، بلکه نظام قضایی است. ولی آنچه که طرفداران «عدالت غیرممکن» در دست دارند، فقط قانونی است که قرار است ایجاد بشود. با وجود این، آنها باید این قانون را به‌عنوان یک وسیله و ابزار در نظر بگیرند، در حالی که به خاطر فوریت تصمیماتی که باید اتخاذ شوند، تحت فشار قرار دارند.

دروسیلا کورنل که یکی از برگزارکنندگان این سمینار و تدوین‌کنندگان کتابی بود که به همین نام منتشر شد، این پرسش‌ها را از طریق ترکیب و اساسی و تئوری حقوقی فمینیستی پیش‌رو گذاشت. مبنای کار او سنتز دیدگاه دریدا و لویناس در باب اخلاق بود، او بیان کرد که اساسی ضرورتاً رابطه‌ای اخلاقی را با «دیگری» مفروض می‌داند؛ و اساسی نه تنها ما را وامی‌دارد که دیگری را به‌عنوان دیگری بشناسیم، بلکه باعث می‌شود به چشم‌انداز او نیز دست یابیم. اساسی ضرورتی اخلاقی است که هم باورهای خودمان را به پرسش می‌کشد و هم باعث درک موقعیت و نگرش دیگری می‌شود. کورنل، تلاش می‌کند بر مبنای مفاهیم دریدا، نشان دهد که و اساسی، عدالت است؛ به این صورت که عدالت برای هر نظام حقوقی، پارادوکس و اپوریایی غیرقابل عبور به نظر می‌رسد تا یک امر استعلایی. پس و اساسی به‌عنوان ابزاری دشوار، سودمند است؛ چراکه شکاف و نابسندگی بین ارزش متعالی عدالت و امر انضمامی در قانون و فرهنگ را بر ملا می‌سازد (Cornell, 1992: 68-91).

دریدا در گفت‌وگویی با ژورنال دانشکده حقوق کاردوزو به رویدادهای سیاسی، بین‌المللی، قانون و عدالت پرداخت و اظهار کرد: «امروزه احساس می‌کنیم که استقلال عدالت برای دموکراسی محکک دشواری است. بنابراین، فیلسوفی که علاقمند به اخلاق و یا سیاست باشد، باید به مسئله قانون بازگردد. وقتی دموکراسی در حال جهانی شدن است، فیلسوف باید - نمی‌تواند از این مسئله فرار کند - در قانون و عدالت تدقیق کند» (Derrida, 1992: ix). او توجه خود را به این امر، تعلق خود به گروهی اقلیت در کشوری تحت سیطره استعمار دانسته و این نکته مهم که استراتژی و اساسی از همان ابتدای شکل‌گیری در دهه ۱۹۶۰ سودایی در جهت گسترش عدالت بوده است.

در این وضعیت، آنها باید توجهات را در رابطه با مشکلات و مسائل حاد جهانی از قبیل

حقوق بشر، الغای برده‌داری و حوزه‌های دیگر عدالت اجتماعی و برابری و آزادی جلب کنند. این موضوع پیش‌فرض خود را بر دانش درباره حوزه‌هایی که در آنها «بازآفرینی قانون» در معرض خطر است، می‌گذارد. به‌طور ویژه‌تر، دریدا درباره مسائل حادث‌تر حال حاضر جهان، همچون موضوعات مربوط به قاچاق اعضاء بدن انسان، سقط جنین، اتانازی، مهندسی ژنتیک، آزمایشات پزشکی، برخورد اجتماعی با ایدز، مسئله مواد مخدر، بی‌خانمان‌ها و حتی حقوق حیوانات فکر می‌کند.

در این حوزه‌های جدید نمی‌توان انتظار داشت قانون‌گذاری در مدت کوتاهی به سرعت انجام شود. مثلاً قرن‌ها طول کشید تا برده‌داری، آن هم به شکل خیلی خشن و غیرمتمدنانه‌اش از بین برود و یا این که حقوق اولیه انسان از قبیل حق عدم شکنجه یا حق آزادی بیان به رسمیت شناخته شود. به همین روال، طرفداران ایجاد «قوانین جدید» در موضوعاتی مثل مهندسی ژنتیک، اتانازی و غیره، بایستی دوره زمانی بسیار طولانی همراه با فعالیت و مذاکره را برای شروع یک «عصر عدالت اجتماعی» جدید به انتظار بنشینند. این به‌معنای آن نیست که خود دریدا قرار است با تمامی این مسائل حاد سروکار داشته باشد و راه‌حل ارائه دهد. آنچه که با توانایی او همخوانی دارد، برخورد با موضوعاتی از قبیل حقوق پناهندگان و مهاجران، جهان‌وطنی و جهانی‌شدن می‌باشد. در همان زمان، امیدواری‌های او این است که «واسازی قانون» تحت لوای نام برتر عدالت و واسازی‌ناپذیر، در حوزه‌های دیگر نیز به کار برده شود.

مقایسه و نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن اقوال مختلف در تعریف عدالت از دیدگاه فلاسفه و حکما در اخلاق اسلامی از قرون گذشته تاکنون، به نظر می‌رسد آنان که عدالت را به فضیلت عقل عملی که از اعتدال آن، اعتدال جمیع قوا حاصل می‌شود، تعریف کرده‌اند، بیش از دیگران حق مطلب را ادا کرده‌اند. تعریف صحیح و جامع از عدالت بر این اساس، قراردادن هر چیز از جمله امیال، خواهش‌ها و تمنیات قوای نفس در جای خودش است؛ همان‌طور که همه فضایل اخلاقی و عقلی از قراردادن یا قرار گرفتن هر چیز در جای مناسب خودش پدید می‌آید. عدالت، فضیلت جامع نفس است و همه فضایل اخلاقی دیگر (مانند: حکمت،

شجاعت، عفت، صداقت و...) نوعی از این جنس عالی یا جنس الاجناس هستند. بنابراین، عدالت به این معنا، شامل انواع عدالت فردی، سیاسی و اجتماعی می‌شود (اترک، ۱۳۹۲: ۲۴). به منظور انجام مقایسه‌ای نقادانه با دیدگاه دریدا که برای تحقق عدالت، واسازی قانون، بازبینی و بازطراحی آن را مطرح می‌کند، به نظر می‌رسد طرح آراء شهید مطهری به‌عنوان یک فیلسوف و متفکر اسلامی معاصر مفید باشد. مطهری همچون کانت خود را در متن یک نهضت و جنبشی فکری و اجتماعی می‌دید و با نام‌هایی چون «احیاء فکر دینی» و «روشنگری اسلامی» از آن یاد می‌کرد. جنبش اصلاحی مورد نظر او در جهان اسلام و در ایران، جنبش و نهضتی ضداستبدادی و ضداستعماری بود که در آن گروه‌های اسلامی با قدرت‌های استبدادی مورد حمایت استعمار (سرمایه‌داری و کمونیستی) درگیر بودند (احمدی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

بنا بر توضیحات شهید مطهری، این «نهضت روشنگر اسلامی» قرار است طرز تفکر انحطاط‌آور مسلمین را دگرگون سازد، تفسیر تحریف‌کننده دین را که زمینه‌ساز «سلطه» برخی بر دیگران است، از میان بردارد و حقیقت اسلام را به‌عنوان دینی «رهایی‌بخش معرفی نماید. به عبارت دیگر، این «نهضت روشنگر اسلامی» قرار است پشتوانه فکری آن نهضت اجتماعی باشد که بندگان را از رقیبت بندگان آزاد می‌سازد و درصدد است تا مضمون عدالت‌طلبانه و آزادی‌خواهانه اسلام را بر آفتاب افکند. به دیگر سخن، مطهری شکل‌گیری یک نظریه رهایی‌بخش را مقدمه رهایی در عمل قلمداد می‌کند؛ نظریه رهایی‌بخشی که در واقع تفسیری واقع‌بینانه از مفاهیم اسلامی است. اما نکته قابل توجه آن است که از نظر او نهضت روشنگری اسلامی و برگرداندن معنای واقعی و رهایی‌بخش به دین، جز از طریق برجسته‌ساختن عقل و ترفیع جایگاه آن محقق نمی‌شود (همان: ۱۴۶-۱۴۷).

از نظر استاد مطهری، تعالیم اصیل اسلامی هیچ‌گاه با مفاهیم و موازین عقلی در تضاد نیست و در هر گونه نقادی عقلی سربلند است: «... تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل، ارزش و اصالت قائل شده باشد...» (همان، ج ۲۱: ۴۸۴). اما وقتی عقل بخواهد مستقل باشد و فارغ از معتقدات آباء و اجداد، نظر اکثریت، امیال و اغراض و... به سمت حقیقت حرکت کند، بر اساس «احکام صریح» خود گام برمی‌دارد. منظور از «احکام صریح عقل» همان بدیهیات دستگاه ادراکی ماست که

مطهری به عنوان نمونه قبول «نظام ضروری علی و معلولی و ترتیب وجودی موجودات» (همان، ج ۶: ۶۸۸) در عقل نظری، و قبول «حُسن عدالت و احسان و قبح ظلم و عدوان» (همان، ج ۱: ۵۷) در عقل عملی را از جمله احکام صریح و بدیهی عقل آدمی نام می برد (همان: ۱۶۱). نکته مهم در این جا آن است که از نظر مطهری این مبنای عقل در اسلام از احترام و ارزش ویژه‌ای برخوردار است: اسلام به عدالت به عنوان یک معیار و مقیاس می نگرد. به نظر او عدالت، مقیاس دین است نه دین، مقیاس عدالت. او می نویسد: «اصل عدالت از مقیاس های اسلام است که باید دید چه چیزی بر او منطبق می شود. عدالت در سلسله علل احکام است نه در سلسله معلولات آن. نه این است که آنچه دین گفت، عدل است بلکه آنچه عدل است، دین می گوید. این به معنی مقیاس بودن عدالت است برای دین» (یادداشت‌ها، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۰۶). و به همین دلیل، او معتقد است: اصل عدل، رکن اساسی تقنین اسلامی است و اصل «... إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» به منزله روح و مشخص سایر مقررات حقوق اسلامی است و همین اصل است که «قانون ملازمه عقل و شرع» را در اسلام به وجود آورده است؛ یعنی از آنجا که اسلام هرگز از محور عدالت (که اصلی عقلی است) خارج نمی شود، اگر مقتضای عدل، مصوب کردن فلان قانون باشد، شرع اسلام هم بدان حکم می کند (همان، ج ۱۹: ۱۳۹، ۱۶۰-۱۶۳).

به منظور جلوگیری از اطاله کلام و خارج نشدن از بحث این مقاله، به همین اندازه از ارجاعات مستقیم به دیدگاه شهید مطهری اکتفا کرده و اشاره‌ای به واقعیات امر در این باب می شود. هم صدا با شهید مطهری و بسیاری دیگر از فلاسفه و متألهین اسلامی، هر مسلمان آگاه و آزاداندیشی با اندکی تفکر و تعقل و مذاقه در ادیان دیگر، به این نتیجه ضروری خواهد رسید که دین مبین اسلام حاوی تمامی معارف و تعالیمی است که برای سعادت انسان و حرکت در جهت «صراط مستقیم» لازم است. ولی نکته مهم در این جاست که آیا این حقیقت، به تنهایی برای توجیه خوانش های متفاوت هنگام قانون گذاری در مورد مسائل و معضلات جدیدی که مرتباً با پیشرفت علم و تکنولوژی در دنیا مطرح می شوند، کافی است؟ بدین معنی که آیا خصوصیت عدل اسلام راستین - همیشه و در هر حال - بیش از همه مورد توجه سیستم قضایی و قوانین موجود است و دیگر نیازی به هیچ گونه بازنگری، بازطراحی و اصلاح و یا به قول دریدا، واسازی قانون برای گسترش عدالت برای تمام

اقشار، گروه‌ها و طبقات اجتماع وجود ندارد؟ آیا می‌توانیم منکر این واقعیت شویم که گاهی هنگام تصمیم‌گیری در جایی که تلاش داریم به‌عنوان یک شخص مسئول و پایبند به ارزش‌های اخلاقی عمل کنیم، به پارادوکس‌ها و بن‌بست‌های منطقی خاصی که دریدا از آن به‌عنوان «اپوریا» یاد می‌کند، برمی‌خوریم که عملاً در حیطة عقل و احکام منطق قادر به توجیه عادلانه‌بودن آن تصمیم یا کنش نیستیم؟ آیا زمان آن فرا نرسیده است که تأملی دوباره بر این سخن گهربار و مشهور مولای متقیان حضرت علی علیه السلام داشته باشیم که خطاب به مالک‌اشتر هنگام زمامداری مصر فرمودند: «عدالت را شمشیر خود قرار بده»؟ آیا این مسئولیت‌خطیر و بسیار سنگین بر عهده تک‌تک مسلمانان آگاه نیست که ویژگی بارز عدل و رهایی‌بخشی اسلام اصیل را در عمل و نه فقط به ادعا محقق سازند؟ اراده آزاد انسان برای دیدن واقعیت‌های تلخ جامعه و تفکر درباره آنها، بدون تردید توأم با درد و رنج فراوانی خواهد بود که اگرچه لازمه رسیدن به تعالی نفس است، ولی متأسفانه اکثر قریب به اتفاق اشخاص، آگاهانه یا ناخودآگاهانه، از آن می‌گریزند و حاضر به تحمل بار سنگین مسئولیت در برابر «دیگری» و «دیگری‌های نامحدود» نیستند. خلاصه آن‌که، ایده «عدالت غیرممکن» فراسوی قانون، که برخلاف نامش از نظر دریدا تحقق‌پذیر و آمدنی است، صرفاً با نیروی عقل و منطق قابل‌دستیابی نیست و نیاز به همراهی کنشی از نوع باور و ایمان و امید دارد؛ فارغ از هر گونه ناخالصی و منفعت‌اندیشی شخصی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. اترک، حسین (۱۳۹۲)، «معانی عدالت در اخلاق اسلامی»، فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر، ش ۶۹.
۲. احمدی، علی اکبر (۱۳۹۲)، دوران نقادی: تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مرتضی مطهری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. سلطانی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۴)، قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی.
۴. سیدمن، استیون (۱۳۹۲)، کشاکش آرا در جامعه شناسی، ترجمه: هادی جلیلی، تهران: نشر نی.
۵. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، تحلیل انتقادی گفتمان، گروه مترجمان: فاطمه شایسته، پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۶. مصلح، علی اصغر و مهدی پارسا خانقاه (۱۳۹۰)، «و اساسی به منزله یک استراتژی»، مجله متافیزیک (دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان)، ش ۱۱ و ۱۲.
7. Cornell, Drucilla (1992), "The Philosophy of the Limit: Systems Theory and Feminist Legal Reform" in *Deconstruction and the Possibility of Justice*. eds. Drucilla Cornell, Michael Rosenfeld, David Gary Carlson. New York: Routledge.
8. Derrida, Jacques (1989), "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" trans. Mary Quaintance, in *Deconstruction and the Possibility of Justice*.
9. Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx*. trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge.
10. Derrida, Jacques (2003), "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides". in Giovanna Borradori. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press.
11. Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*. Original edition. B 386/ A 329. trans. P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.
12. Norris, Christopher (2000), *Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity*. London: the Athlone Press.
13. Wortham, Simon Morgan (2010), *The Derrida Dictionary*. London: Continuum International Publishing Group.