مواجهه با عدالت، فروتنی می‌خواهد

● عبدالکریم سروش

گروه اندیشه: متن حاضر، سخنرانی عبدالکریم سروش در دانشگاه علامه طباطبایی و به دعوت جهاد دانشگاهی است. سروش در این سخنرانی به عدالت و سختی تعریف و اجرای آن می‌پردازد. با تشکر از دوستان‌مان در نشریه دانشجویی «گفتمان حقوق» که امکان انتشار این سخنرانی را فراهم کردند، بخش نخست این مقاله را می‌خوانیم. بخش بعدی را می‌توانید روز یکشنبه بخوانید.

مدتی است که با مساله عدالت دست به گریبانم و به آن می‌اندیشم، آرای متفکران جدید و قدیم در آن باب را می‌کاوم. مدتی است ... مدت بلندی نیست که با خود به این نتیجه رسیده‌ام که شاید تاکید یک‌جانبه ما بر مساله آزادی سودمند نبوده است: یعنی از نقصانی برخوردار بوده و آن نقصان را با طرح مساله جامع عدالت باید جبران کرد. آزادی هرچه باشد، حسنه‌ای از حسنات عدالت است و وقتی که عدالت به مفهوم جامع آن گسترش یابد و سایه بگسترد، آزادی را هم در آغوش خود خواهد داشت. برای اینکه با هر تعریفی از عدالت، شما نهایتا به قصه آزادی خواهید رسید. اگر موافق رای قدما، عدالت را ایفا و و استیفای حقوق تعریف کنیم، در این صورت، آزادی هم یکی از حقوق آدمیان است و در دل عدالت جا می‌گیرد. اگر آزادی را با برابری تعریف کنیم یا دست‌کم یکی از لوازم عدالت را برابری بدانیم، برابری در آزادی‌ها و فرصت‌های مساوی، باز هم از اجزا و مولفه‌های عدالت خواهد بود. لذا حداقل از منظر تئوریک، شاید تکلیف این دو مفهوم باهم نسبتا روشن باشد. یعنی به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که عدالت از آزادی می‌کاهد یا آزادی تیغ عدالت را کند می‌کند... یکی علیه دیگری قیام می‌کند یا فتوا می‌دهد؛ به عکس، این دو در آغوش یکدیگرند. همزیستی بسیار مسالمت‌آمیز دارند. بلکه می‌توانم بگویم نسبت آنها، نسبت کل و جزء است. یعنی عدالت یک کل است که آزادی یکی از اجزای آن محسوب می‌شود و یک حاکم عادل، حاکمی است که به حکم عدالت باید آزادی هم بدهد. عدالت ناقص است اگر آزادی نباشد. در این باب، من باز هم سخن گفته‌ام و نوشته‌ام و دوستان محترم و علاقه‌مندان می‌توانند در نوشته‌های من آن را بیابند. بیشتر سخن را معطوف می‌کنم به آنچه عنوان این جلسه به آن اشارت می‌کند. یعنی سخنی در باب امکان عدالت می‌گویم. ما به عدالت بسیار علاقه‌مندیم. آدمی به حکم آدمی بودن، نمی‌تواند به این امر زیبا و شریف بی‌اعتنا باشد و مشتاق و محتاج آن نباشد. اما همین امر زیبا و همین مقوله که همه ما به آن محتاج و مشتاقیم، هم در مقام تعریف، از تعریف می‌گریزد و هم در مقام عمل، از عمل می‌گریزد. یعنی هم تعریف آن صعب است، هم اجرای آن. و به همین سبب است که من می‌خواهم بگویم که کسانی که با عدالت گلاویز می‌شوند و گشودن قفل آن را طالب‌اند، بدانند که با چه امر سهمگین و مهیبی روبه‌رو هستند. آزادی هم، چنین است. پاره‌ای از حاکمان در کشور خود ما هم در مقام عمل نشان دادند که اگرچه از آزادی سخن می‌گویند و می‌گفتند، اما همین که سروکله آزادی پیدا شود، احوالشان مصداق آن شعر حافظ خواهد بود که:

چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود
ندانستم که این دریا چه موج خون‌فشان دارد

آزادی هم، چنین است. امر مهیبی است، امر سهمگین است. سخن گفتن از او لذیذ است، زیباست و دلنشین و دل‌انگیز است، اما عمل به آن و روبه‌رو شدن با آن چندان آسان نیست. عدالت به مراتب از آن سهمگین‌تر است. می‌خواهم در باب اینکه چرا عدالت مشکل است یا حتی ناممکن است که به‌طور کامل تحقق پیدا بکند، طرح سخن بکنم. ابتدا عرض کنم، آنچنان که صحنه معرفت نشان می‌دهد، ما چهار مطلوب مهم در عرصه معرفت داریم که از قضا این چهار مراد و مطلوب مهم، همه در عین عزیز بودن، بی‌نشان‌اند. عالمان سیاست و اخلاق به دنبال فهم مقوله عدالت و اجرای عدالت‌اند. فیلسوفان، خصوصا فیلسوفان مابعدالطبیعه و متافیزیسین‌ها به دنبال کشف ماهیات اشیاءاند. عالمان به معنی اعم، به دنبال کشف حقیقت‌اند و اهل معنا، یعنی کسانی که با متن و فهم متن سروکار دارند، به دنبال کشف معنا هستند. چهار مقوله مهم؛ عدالت، ماهیت، حقیقت و معنا. وقتی شما کتابی می‌خوانید، یک Text مهم را، مخصوصا Text فیلسوفان بزرگ و پیامبران بزرگ را می‌خوانید، حقیقتا معنای آن را می‌خواهید کشف کنید. وقتی که با پدیدارهای جهان روبه‌رواید و از چشم فیلسوفانه در آنها نظر می‌کنید، به دنبال کشف ماهیت هستید. وقتی که عالم هستید، به دنبال کشف قوانین عالم هستید، به دنبال کشف حقیقت‌اید و اگر سیاستمدار یا عالم اخلاق هستید، به دنبال کشف عدالت. اما اینها هیچ کدام نشانی ندارد. طنز عجیب معرفت و قوه ادارکی آدمیان این است که تاکنون نشانه‌ای برای حقیقت پیدا نکرده است. یعنی حتی ما اگر به حقیقت برسیم هم نمی‌دانیم که آیا این همان حقیقتی است که ما به دنبالش می‌گشتیم و گمشده ما بود، یا چیز دیگری است.

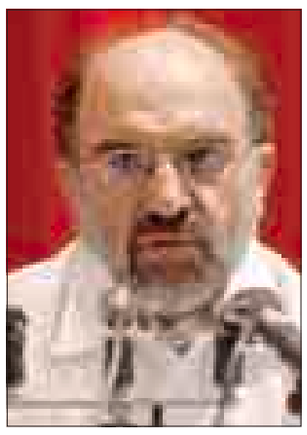
با هیچ کس نشانی زان دلستان ندیدم
یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

اینکه عالمان علوم تجربی به دنبال Confirmation یا تایید می‌گردند و به دنبال استقراء می‌روند، همه اینها را به منزله نشانه حقیقت برمی‌گیرند. ولی شما همه می‌دانید که حتی تئوری‌های بسیار تاییدشده، ممکن است که باطل از آب دربیاید و ما نشانه قطعی برای حقیقت نداریم. عالمان ما در گذشته بیشتر بر بداهت تکیه می‌کردند و معتقد بودند که بداهت نشانه حقیقت است. اگر چیزی بدیهی بود، بدانید که آن حقیقتی است و آن حق است و صدق است. ولی پنبه این سخن هم قرن‌هاست که زده شده است. کثیری از امور بود که برای گذشتگان بدیهی می‌نمود: فرانسیس بیکن می‌گفت: «بدیهی است که زمین ساکن است»، ولی اینها از بداهت افتادند. ما به دنبال حقیقتیم، اما حقیقت نشانی ندارد. عین این مطلب را در باب معنا می‌توانیم بگوییم. متنی را می‌خوانیم، قرآن را می‌خوانیم. حافظ را می‌خوانیم، متون مربوط به افلاطون و ارسطو را می‌خوانیم ... تا معنای حقیقی متن را کشف کنیم. اولا آیا متن معنای حقیقی دارد؟ ثانیا، اگر چنین معنایی حقیقتا در دل متن نهفته است، آیا نشانه‌ای دارد که ما از روی آن نشانه بدانیم که به معنای حقیقی رسیده‌ایم؟

چنین چیزی وجود خارجی ندارد، [چراکه] اگر بود، این همه اختلاف و جدال بر سر یافتن معنا نبود.

در باب ماهیت، مشکل غبارآلود بودن فضا به مراتب بیش از این است. در عدالت هم ماجرا همین‌طور است. شما یک نگاه به آرای فیلسوفان از گذشته تا امروز بکنید. به شما خواهد گفت، نشان خواهد داد، استقرایی است که به خوبی حکایت خواهد کرد از اینکه در این وادی هم باز ما بی‌نشانیم. راه می‌رویم و خطاهای‌مان را احیانا تصحیح می‌کنیم، اما اینکه بدانیم کی به متن و حق واقع رسیده‌ایم، از آن محرومیم. بله از جهت سلبی می‌توانیم در این جاها تعیین تکلیف بکنیم، ولی فاصله زیادی است میان سلب و ایجاب؛ ما می‌توانیم بگوییم که حتی اگر نشانه حقیقت را نداشته باشیم، می‌دانیم که اگر چیزی واجد تناقض بود، حقیقت نیست. نشانه‌های سلبی در اختیار ما هست ولی نشانه‌های ایجابی، نه. بله اگر چیزی یاوه بود، یعنی بی‌معنی بود، این را نمی‌توان معنای متن محسوب کرد. اما اینکه معنای متن چیست، به لحاظ ایجابی برای ما مشکل است. بله اگر چیزی متغیر بود، ماهیت نمی‌تواند باشد، چون ماهیت به حکم تعریف او، امری است که واجد ثبات است یا اگر چیزی واجد تبعیض بود، عدالت نمی‌تواند باشد ما از جهات سلبی قدری می‌توانیم پیش برویم و به نتایج نسبتا روشنی دست پیدا کنیم، ولی اگر بخواهیم به شیوه اثباتی و ایجابی قدم برداریم و معنا و تعریف این مقولات را که گفتم.

خصوصا نشانه‌های آنها را پیدا کنیم البته متاسفانه عاجزیم یا تاکنون عاجز بوده‌ایم و دستگاه ادارکی ما از پرده‌برداری از این مفاهیم ناتوان مانده است. این اولین هشدار است برای اینکه در عالم معرفت به طور کلی فروتن باشیم. چه آنجا که فیلسوفی می‌کنیم، چه آنجا که کار علمی تجربی می‌کنیم، چه آنجا که به منزله یک عالم سیاست و اخلاق به کاوش می‌پردازیم و چه آنجا که متنی می‌خوانیم و در پی کشف معنای نهایی و واقعی آن هستیم، کمال فروتنی را باید داشته باشیم. این جزو اخلاق علم است، اخلاق تحقیق است. فروتن بودن و دانستن اینکه با چه مقوله‌ای روبه‌رو هستیم و چه بار سنگینی را باید بلند کنیم که حتی اگر هم با هم جمع شویم، نمی‌توانیم. این از حیث مقدمه‌ای که برای بیان مهابت مساله لازم داریم. حال بپردازیم به اینکه چرا قصه عدالت این همه مشکل است و امکان‌پذیر یا ناپذیربودن او، این همه مساله‌انگیز است. قدری من به گذشته برمی‌گردم. وقتی مجله کیان منتشر می‌شد و دوستانی در آن مجله گرد هم می‌آمدند و به تناسب احوال، سوالاتی مطرح می‌شد و پاسخ‌هایی برای آنها جست‌وجو می‌شد، به یاد دارم که طی چند جلسه بحثی مطرح شد و در حقیقت من آن بحث را پیش می‌بردم تحت عنوان اینکه آیا فقه ممکن است؟ فقه به منزله یک علم. آیا چنین چیزی امکان وجود دارد یا ندارد؟ سوال چنانکه می‌بینید یک نسب‌نامه کانتی دارد. می‌دانید که کانت سوالش در فلسفه، در اپیسمتولوژی این بود که چگونه علم ممکن است. چگونه می‌توان گفت که امکان دارد که ما جهان را بشناسیم. در چه شرایطی، تحت چه شرایطی این کار امکان‌پذیر است؟ فیلسوفان پیش از کانت تقریبا مفروض گرفته بودند. یک سوال مفروغ‌عنه بود بر ایشان، جهان که شناختنی است برویم و آن را بشناسیم. این سوال برای کانت، پاسخی چنین آسان نداشت. لذا سوال او این بود. چگونه علم ممکن است؟ چگونه می‌توان به عالم خارج و واقعیات، آگاهی حاصل کرد و تحت چه شرایطی این آگاهی پدید می‌شود و چه محدودیت‌هایی دارد؟ اقبال لاهوری در کتاب «بازسازی فکر دینی در اسلام» فصلی دارد، تحت این عنوان، آیا دین ممکن است، این هم سوال فربهی است، باز برای عموم دینداران این یک سوال مفروغ‌عنه است. سوال از او نمی‌کنند که خود دین با مدعیاتی که دارد یکی از مقولات ممکن است یا شاید محال است. شاید Absured است. به قول فیلسوفان اگزیستانسیالیسم. دنبال دین حق می‌گردند. معتقدند دین حق داریم، دین باطل داریم. اما اینکه آیا دین اساسا ممکن است یا نه. این سوالی است که یک فیلسوف می‌کند. فیلسوف همیشه سوالش از ضرورت و امکان است. خصوصا



ما به عدالت بسیار علاقه‌مندیم. آدمی به حکم آدمی بودن، نمی‌تواند به این امر زیبا و شریف بی‌اعتنا باشد و مشتاق و محتاج آن نباشد. اما همین امر زیبا و همین مقوله که همه ما به آن محتاج و مشتاقیم، هم در مقام تعریف، از تعریف می‌گریزد و هم در مقام عمل، از عمل می‌گریزد. یعنی هم تعریف آن صعب است، هم اجرای آن. و به همین سبب است که من می‌خواهم بگویم که کسانی که با عدالت گلاویز می‌شوند و گشودن قفل آن را طالب‌اند، بدانند که با چه امر سهمگین و مهیبی روبه‌رو هستند

آنچنان که هگل به ما می‌گوید: فیلسوف دنبال ضرورت‌ها و امکان‌ها می‌گردد. چه ممکن است؟ چه ضروری چه واجب و چه اجتناب‌ناپذیر است. در مقوله دین هم، همین سوال را می‌توان کرد. به نوشته اقبال لاهوری، مراجعه کنید و ببینید که چگونه از عهده پاسخ این سوال برمی‌آید. سوال را چگونه تشریح می‌کند و چه پاسخی برای آن تدارک می‌بیند. بر همین قیاس و نهج و در همین ترازو، می‌توان فقه را نهاد و سوال کرد آیا علمی به نام علم فقه ممکن است پدید بیاید یا نه؟ و بر همین اساس هم البته علم اخلاق را هم می‌توان مطرح کرد و کثیری از مقولات دیگر. من برمی‌گردم به مفهوم علم فقه که با اخلاق نزدیکی دارد و می‌توان پاره‌ای از سوالات را به نحو مشترک برای آنها مطرح کرد. اینکه آیا فقه ممکن است شاید سوال مبهمی باشد و باید شکافته شود و شکافتن آن، این است که فقه به منزله علمی که می‌خواهد هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی ما را فراهم کند. آیا چنین چیزی ممکن است یا ممکن نیست؟ پاسخ من در آنجا، این بود که ممکن نیست. چنین علمی تحقق‌یافتنی نیست. پدیدآمدنی نیست. یک مشکل و یک بن‌بست داخلی و درونی دارد که به او اجازه تولد و تکون نمی‌دهد. روشن‌تر این است که بگوییم یا علم فقه دنیوی دنیوی است یا علم اخروی اخروی است یا وجود ندارد. یعنی شق ثالثی برای آن قابل فرض نیست. یعنی علمی که در آن واحد، یکجا و در عرض هم بخواهد تکلیف آبادانی و سعادت آخرت شما را معین کند و هم تکلیف سعادت دنیوی شما را معین کند. چنین چیزی در عمل و در مقام تحقیق به بن‌بست‌هایی برخورد خواهد کرد که آن علم را از علم بودن و از موجود بودن می‌اندازد و منتفی می‌کند. باب تحقق را بر او می‌بندد. چرا اینطور است؟ آیا این یک دعوای گزاف است؟ نه. به اختصار می‌گویم به خاطر اینکه این استدلال به بحث بعدی ما در باب عدالت هم می‌آید. ملاحظه کنید اگر دانشی متکفل تعیین تکلیف شما در این جهان و حل مشکلات شما در این جهان بود. چنانکه علم فقه در پاره‌ای موارد، مدعی است. یعنی می‌خواهد مشکلات اجتماعی را هم حل کند. برای اجاره، برای بیع، برای تجارت و برای ارث. برای همه اینها قانون دارد. این قوانین هم به گزاف نیست، یعنی اینچنین نیست که این کارها را بکنید که ثواب ببرید. بلکه این کار برای حل مشکلات اجتماعی و بشر است، برای این است که به تعبیر غزالی، فصل خصومات بکند و مهمترین نقش حقوق و فقه، فصل خصومت است. مردم تا با یکدیگر به صلح و صفا و به عدالت زندگی کنند، حاجت به فقه ندارند و حاجت به قانون ندارند. از وقتی که نزاع درمی‌گیرد یا حتی وقتی که احتمال نزاع در میان است، ما حاجت به این علوم داریم تا در صورت نزاع مراجعه کنیم و بر وفق این دانش‌ها برای ما داوری صورت بگیرد.

خوب این داوری، این قوانین که در این علوم هست، چنانکه گفتم برای حل مشکلات دنیوی است. اما اگر یک علمی به شما بگوید که این مشکل را به خوبی نمی‌توان حل کرد، به خاطر اینکه ما یک ملاحظات اخروی داریم، اگر شما اینچنین عمل کنید قفل مشکل را از این طریق بخواهید بگشایید، ممکن است موجب عقوبت شما در جهان دیگر شود. وقتی که این دو باهم در تعارض قرار می‌گیرند، شما دچار مشکل می‌شوید. بگذارید یک مثال خیلی ساده برای شما بزنم، تا حرف از شکل انتزاعی بیرون بیاید. امروز عموم فقهای ما اتفاق‌نظر دارند بر اینکه، آنچه که تحت عنوان مصادیق زکات در فقه گفته شده است، گره مشکلات اقتصادی را بازنمی‌کند. همه فقهای ما (غیرفقها که خیلی جلوتر) بعدا به این کاروان پیوستند و تقریبا همه همصدا هستند که این زکاتی که با این مقدار بر موارد نه‌گانه بسته شده است، مشکلات اقتصادی را حل نمی‌کند. حال شما اینجا به منزله فقیه، چه کار باید بکنید؟ یا باید بگویید که ثواب دارد، ما باید اینگونه عمل کنیم و مشکلات ما گشوده نشود ولی در عوض آخرت ما آباد خواهد شد یا اینکه یک فکری کنید برای دنیا. بگویید فقه، دنیوی‌دنیوی است و ما به ملاحظات اخروی کاری نداریم. این مسائل زکات و خمس را باید به نحوی سامان دهیم که مشکلات اقتصادی را حل کند، اگر برای حل این مشکلات است. اگر برای مقاصد دیگر است که به جای خود و آنگاه ما باید خارج از فقه، چاره‌ای برای مشکلات اقتصادی بیندیشیم. تعارضی بین مصالح خفیه با مصالح جلیه نباید بیفتد. یعنی هیچ‌وقت نمی‌تواند بگوید در مسائل اجتماعی ما مصالح خفیه‌ای داریم که نمی‌دانیم چیست. ولی باید آنها را بپاییم و با آنها ملاحظه کنیم ولو به زیان دنیوی ما تمام بشود.

چنین علمی پا نمی‌گیرد، چنین علمی از گره‌گشایی عاجز می‌ماند، فقه یا دنیوی‌دنیوی است یعنی صددرصد به مصالح این دنیا نظر دارد و انعطاف و اجتهاد لازم هم در او با نگاه به مصالح این دنیا باید صورت بگیرد، اگر علمی است برای گشودن گره‌های دنیا. اگر هم علمی است برای مقاصد دیگر که اصلا نباید نام علم گره‌گشا بر او نهاد یا هم علمی است صددرصد اخروی، اصلا کاری به این دنیای شما ندارد و می‌گوید شما یک نظام دنیوی، خودتان برای خودتان درست کنید، به این دستورات فقه هم عمل کنید برای اینکه در جهان دیگر به شما ثواب بدهند و بهشت بدهند، اما این جهان را دقیقا مثل یک نظام سکولار باید اداره کنید و به فقه و فقها نباید کاری داشته باشید، یا این است یا آن، اما جمع این دو که ابتدا به نظر می‌رسد نوعی زیرکی است، امر نشدنی است.

ما در علم حقوق، حاجت داریم به اینکه بدانیم مصالح و مبانی که احکام‌مان را بر آنها بنا می‌نهیم و به خاطر آنها اجرا می‌کنیم کاملا روشن است، یعنی ما می‌دانیم برای چه اینکار را می‌کنیم و وقتی هم به مقصود نرسیدیم، چون قانون به خودی‌خود مطلوب به ذات نیست و به خاطر گره‌گشایی‌اش مطلوب است، آنگاه باید قانون را عوض کنیم تا به حل مشکلات ما کمک کند.

اگر پاره‌ای ملاحظات در میان باشد که ما هدف و مصالحش را ندانیم، انعطاف لازم را در مقام اجتهاد حقوقی و فقهی از ما خواهند ستاند و لذا علم فقه و حقوق را به علم کم‌حاصل بدل خواهد کرد و نهایتا به مثلا عبادت منتهی خواهد شد. اگر این سخن در آن حوزه کم‌وبیش درست باشد، حال می‌توانیم وارد مساله اخلاق بشویم. بنده می‌خواهم ادعا کنم که این حکم، دقیقا در علم اخلاق هم جاری است. اخلاق یا دنیوی دنیوی است یا اخروی اخروی است و یک علم اخلاق که جامعه هر دو وجه باشد به همان دلیل که گفتم نمی‌تواند باشد و این هیچ مشکلی که برای علم اخلاق ایجاد نخواهد کرد، هیچ بلکه او را تواناتر می‌کند، چالاک‌تر می‌کند، پاره‌ای از غل و زنجیرهای نابجا را از دست و پای او برخواهد داشت. علم اخلاق دنیوی یعنی علم اخلاقی که خادم نیازهای اخلاقی زندگی این جهانی ماست، به هر حال اخلاق نقشی در جوامع دارد و نقش بسیار بزرگی هم دارد، چه ما اسمش را بیاوریم یا نیاوریم. اگر اخلاق از جوامع حذف شود، تقریبا زندگی انسانی مختل و منتفی می‌شود. اخلاق نقش عظیمی دارد و همچنان که می‌دانیم جایی که قانون به پایان می‌رسد نقش اخلاق آغاز می‌شود. قانون در حقیقت متضمن حداقل اخلاقی است که ما در جامعه به آن نیاز داریم، به طوری که به کمتر از او کار برنمی‌آید آن مقدارش را الزام‌آور می‌کنیم و قدرت قانونی به او می‌دهیم و برایش مجازات و امثال آن تعیین می‌کنیم. ولی اخلاق در قانون خلاصه نمی‌شود، خیلی دامنه فراخ‌تری دارد و البته جامعه به آنها حاجتمند است و همچنان که علمای اخلاق هم استدلال کرده‌اند، تمام اخلاق را نمی‌توان به قانون تحویل کرد، یعنی اگر روزی روزگاری، کسی در سرش هوسی بپروراند که همه ارزش‌های اخلاقی را قانونی بکند آنگاه هم قانون از میان رفته است هم اخلاق؛ هر دو از میان خواهند رفت. قانون نوعی اجبار با خود می‌آورد که منافات با عمل اختیاری اخلاقی دارد. قصه وسیع است ولی اجمال آن این است که ما با داشتن قانون از اخلاق بی‌نیاز نیستیم و اخلاق سهمی را در اداره و سلامت جوامع برعهده دارد و ایفا می‌کند که قانون نمی‌تواند و درست همانطور که در باب قانون و فقه و حقوق گفتیم که یا دنیوی تام است یا اخروی تام، در باب اخلاق هم همین را می‌توانیم بگوییم. به نظر من این یکی از کشف‌های مهمی بوده که در جوامع اتفاق افتاده است. سکولاریزم در جهان جدید، یکی از معانی‌اش همین است، یعنی وقتی که کلمه سکولار و سکولاریته به گوش شما می‌خورد، فکر جدایی دین از سیاست نیفتید، آن یکی از محصولات فرعی این امر است. یکی از معانی دقیق آن، این است که تعیین بشود که حد دنیا تا کجاست و امور چگونه می‌باید به قالب زندگی دنیا درآیند تا تحقق‌پذیر باشند، تا از توانایی و کارآیی لازم برای حل مشکلات برخوردار باشند. می‌خواهد علم حقوق باشد یا علم اخلاق باشد. علم اخلاقی که در آن واحد، ناظر است به اینکه دو دنیا را در عرض هم اداره کند، هیچ‌کدام را اداره نخواهد کرد. علم حقوقی که در آن واحد، به دو دنیا ناظر است که آن دو را در آن واحد اداره کند، هیچ‌کدام را اداره نخواهد کرد. در یک صورت می‌تواند. آن صورت کدام است؟ آن صورتی است که دومی را تابع اولی کنید و اولی را تابع دومی کنید اما در عرض هم قرار دادن آن دو، کار را ناممکن خواهد کرد. لذا سوالی که من مطرح کردم، که آیا فقه ممکن است؟ جوابش این بود که، بله، فقه ممکن است، به شرط اینکه دنیوی‌دنیوی باشد، به شرط اینکه اخروی اخروی باشد، اما ناممکن است وقتی بخواهد هر دو را در عرض هم با یکدیگر جمع کنید. به همین قرار، آیا اخلاق ممکن است؟ باز پاسخ من این است؛ آری ممکن است، به شرط اینکه کاملا دنیوی باشد، به شرطی که کاملا اخروی باشد و ناممکن است اگر بخواهد هر دو را با هم داشته باشد و در عرض هم آنها را فرابگیرد. اگر یکی را تابع دیگری بکند، باز هم ممکن است برای اینکه در آن صورت ما، دو چیز نداریم، یکی از دل دیگری بیرون می‌آید. شما تکلیف هر کدام را معین کنید، تکلیف آن امر تبعی را هم روشن کرده‌اید، لذا در آنجا با یک دنیا، یک منظومه، با یک مجموعه یکپارچه روبه‌رو هستید که حکم از اولی به دومی سرایت می‌کند و شما دیگر غم آن امر تبعی را به نحو مستقل نمی‌خورید، آن اولی و اصلی را اداره می‌کنید، آباد می‌کنید، تنظیم می‌کنید و مطمئن هستید که نظم اولی به دومی هم انتقال خواهد یافت و شما به مراد و مقصودتان خواهید رسید. آنچه که آوردم بر سبیل مقدمه بود. ضمنا ادامه بحث را هم روشن می‌کند.

ادامه دارد

ایده

درباره زبان و خشونت (بخش اول)

اخلاق پیغامبران

● **محمد سعید حنایی کاشانی***

و بیشتر خشم وُلات [حاکمان] از آن بوَد که کسی زبان بدیشان دراز کند و [چون] خواهند که در خون وی سعی کنند: در این وقت باید که یاد آرند از آنکه عیسی (ع) فرا یحیی (ع) گفت: «هر که ترا چیزی گوید و راست گوید شکر کن و اگر دروغ گوید شکر عظیمتر کن، که در دیوان تو عملی بیفزود بی‌رنج تو».
عیسی (ع) گفت: «چیست که جامه رُهبانان پوشیده‌اید و باطن‌ها بر صورت گرگ کرده‌اید؟ جامه ملوک اندر پوشید و دل از بیم حق – تعالی – نرم گردانید». ابوحامد غزالی/کیمیای سعادت

امروز مساله حقوق فردی و اجتماعی و آزادی بیان و عدالت و استبداد یا آزادی سیاسی در اسلام یکی از بحث‌انگیزترین موضوعاتی است که ذهن هر دانشوری را که بخواهد در سنت دینی و سیاسی جوامع اسلامی از گذشته تا حال تحقیق کند به خود مشغول می‌سازد. هر جامعه دینی تاریخی از سنت‌های فکری و سیاسی و ساختارهای اجتماعی را به نمایش می‌گذارد که از یکپارچگی بسیار دور است. و به این باید افزود فهم خود مومنان را از دین و مذهب مختارشان که همواره در برابر واقعیت عینی تاریخی سر می‌پیچد و حقیقت آیین خود را نه در آن بلکه در «سرمشق‌ها»یی می‌بیند که در تاریخ مقدس، یا الگوی آغازین، حیات دینی و اجتماعی خود می‌یابد. مومنان، بدین گونه، هربار مدعی‌اند که هر شکستی نه از اعتقادات آنان بلکه از کردار آنان است (اسلام عیبی ندارد، عیب از مسلمانی ماست). از سوی دیگر، همواره مدعیانی وجود دارند، معمولا در قدرت یا در راه رسیدن به آن، که خود را نماینده تمام عیار آن الگوی آغازین معرفی می‌کنند و هر اندیشه یا دسته رقیب را از «پاک‌دینی» به دور و دروغین جلوه می‌دهند و دست آخر خود نیز به دست مخالفان‌شان با همین اتهام از تخت به زیر کشیده می‌شوند. محقق چاره‌ای ندارد جز اینکه در این دریای ناپیداکرانه به سوی ساحلی براند که «گفتار» نخبگان فکری آن دوره آن را مسکون ساخته است و «معیار» اندیشه و حاکمیت مسلط در آن دوران، چه در محافل خواص و چه در میان عوام، بوده است. تمایز این «گفتارها» شاید سرانجام روشن کند که میان «گفتارها»ی متمایز هر دوران با دوران بعد چه وجوه اشتراک یا افتراقی می‌توان یافت و آنچه مومنان هر دین و مذهب در هر دوران مطلوب و مقدور یافته‌اند تا چه اندازه به «الگوی آغازین» آن دین و مذهب، چه در گفتار و چه در کردار، نزدیک شده است.

حقوق شهروندان در حکومت‌های کشورهای اسلامی، چه در گذشته و چه در حال، چه با نام حکومت اسلامی و چه بدون این نام، همواره در هاله‌ای از ابهام قرار داشته است: از زندان و تبعید تا اعدام و مصادره اموال — مجازات‌هایی که برای هر جرمی قابل تصور است، چون به‌راحتی می‌توان از کوچکترین جرم‌ها بزرگترین جرم‌ها را ساخت — با تغییر عنوان. بهترین چیز این است که هیچ‌گاه پایت به محاکم باز نشود. هیچ شهروندی نمی‌تواند اطمینانی داشته باشد بر اینکه حقوق به رسمیت شناخته‌ای دارد و کسی هست که از حقوق او دفاع می‌کند. اولین و آخرین مرجع و ملجأ او خداوند است که می‌تواند تنها پناه او در دنیا و آخرت باشد. مردم همه چیز را به خدا وامی گذارند تا در دنیا و آخرت (با دست غیبی خود) انتقام آنان را بگیرد. جوامع اسلامی تا عصر جدید هیچ کدام چیزی به نام قانون اساسی نداشتند و تحولات سیاسی جهان غرب بود که تا جایی که بادش بر سرزمین‌های اسلامی وزید، این مفهوم را در این سرزمین‌ها نیز پراکند. در کشورهای اسلامی تنها قانونی که وجود داشت «شریعت» بود. شریعت (قانون اسلامی) مجموعه‌ای از احکام و قوانین حقوقی است که برگرفته از احکام و تعالیم اسلام، در قرآن و سنت، به علاوه استنباط و اجتهاد علما، از عهد صحابه تا امروز است. شریعت می‌تواند، و می‌توانست، برای شهروندان کشورهای اسلامی همان قانون اساسی‌ای به شمار آید که حقوق و تکالیف ثابت آنان را در قبال یکدیگر و در قبال دولت تنظیم کند. اما چنین نشد، چرا؟ چون شریعت در مقام منبع محدودیت‌هایی داشت که از یکسو کتاب و سنت و اجتهاد علما، گروهی از خواص، آن را شکل می‌داد و از دیگرسو به قدرت سلطان محدود بود که شمشیر قاطع او، در هنگام قوت قدرت، فصل‌الخطاب هر منازعه بود. با این وصف شریعت می‌توانست در همه مواقع حرفی برای گفتن داشته باشد. اگر علمای صالح قانونی برای محدود کردن قدرت نمی‌توانستند وضع کنند، دست‌کم می‌توانستند از او مشروعیت اخلاقی بخواهند. بخشی از کار چشمگیر اهل شریعت در حیطه اخلاق می‌توانست آن خلایی را پرکند که در فلسفه سیاسی اسلام تا امروز مشهود است، یعنی حقوقی که مردم در برابر زمامداران دارند. یکی از این حقوق حق سخن گفتن در برابر ایشان بدون ترس و واهمه است، دیگر شکوه و شکایت که جای خود دارد. یک راه به دست آوردن این کوشش‌ها رجوع به آثار نویسندگان مختلف در عرصه‌های کلام و فلسفه یا آثار منظوم و منثور ادبی است. من «کیمیای سعادت» غزالی را بدین منظور برگزیده‌ام تا ببینم نویسنده‌ای که خود به دادن برخی فتواهای سخت مشهور است، مساله رویارویی زبانی با قدرت را چگونه بررسی می‌کند و حتی برای ناسزاگویی به آن چه مکافاتی پیشنهاد می‌کند.

زبان و خشونت

نزدیک معاویه سخن همی گفتند و اَحنَف خاموش بود، گفتند: «چرا سخن نمی‌گویی؟» گفت: «اگر دروغ گویم از حق – تعالی – می‌ترسم، و اگر راست گویم از شما می‌ترسم». غزالی اصل سوم از رکن سوم کتاب خود را که در مهلکات است به «شَرَه سخن و آفت زبان» اختصاص می‌دهد. او ابتدا به وصف زبان و اهمیت آن می‌پردازد: «بدان که زبان از عجایب صُنع حق – تعالی – است که به صورت پاره‌ای گوشت است و به حقیقت هرچه در وجود است در زیر تصرف وی آید بلکه آنچه در عدم است، که نیز، که وی هم از عدم عبارت کند و هم از وجود؛ بلکه وی نایب عقل است و هیچ چیز از احاطت عقل بیرون نیست، و هرچه در عقل و در وهم و در خیال آید زبان از آن عبارت کند ... چون سخن‌های درشت گوید دل تاریک شود و چون سخن حق گوید دل روشن شود و چون سخن دروغ گوید صورت دل نیز کوژ شود تا چیزها راست بنبیند....»

او سپس فضل خاموشی و ثواب آن را شرح می‌دهد و بعد به شرح آفت‌های زبان و علاج هریک می‌پردازد. او پانزده آفت برای زبان برمی‌شمرد و علاج هریک را نیز شرح می‌دهد. اصل چهارم از همین رکن «اندر خشم و حقد و حسد و آفت‌ها»ی آن است. این دو اصل در رکن سوم آمده‌اند (جلد دوم کتاب چاپی کیمیای سعادت). آنچه در این بحث مطمح نظر ماست اخلاق «والی» یا «ولی امر» است و اینکه از نظر غزالی بر او چه صفاتی ممکن است حاکم باشند و چگونه باید این صفات را معالجه کرد. برای این مطالعه باید به اصل دهم از رکن دوم که در معاملات است و «در رعیت داشتن و ولایت راندن» نام دارد بازگردیم (یعنی جلد اول از کتاب چاپی). غزالی در آنجا می‌گوید:

«غالب بر والی تکبر است و از تکبر خشم غالب شود و وی را بر انتقام دعوت کند؛ و خشم عدوی عقل است ... اما چون این [خشم] غالب شد، باید که جهد کند تا در همه کارها میل به جانب عفو کند و کرم و بردباری پیشه گیرد، و باید بداند که چون این پیشه گیرد مانند انبیا و صحابه و اولیا باشد و چون خشم راندن گیرد مانند[...]»

بنابراین، او باید روشن کند که چگونه تکبر به وجود می‌آید و چگونه ارضا نشدن کبر به خشم می‌انجامد و چگونه این خشم به سبعیتی می‌انجامد که قتل ناراضیان از حکومت و حاکم را در پی می‌آورد. غزالی از پیامبر (ص) سخنی را نقل می‌کند که به علی(ع) گفت: «و گفت (ص) فرا علی (رض) که «خلق را دو چیز هلاک کرد: فرا شدن از پی هوا و دوست داشتن ثنا. و از این آفت خلاص کسی یابد که نام نجوید و به خُمول [گمنامی] قناعت کند». چه حق – تعالی – می‌گوید: «تلک الدار الاخرة نجعلها للذین لایریدون علوا فی الارض ولافساداً والعاقبة للمتقین» [قصص، ۸۳] گفت: سعادت آخرت کسی را نهاده‌ایم که وی اندر دنیا بزرگی و جاه نجوید و فساد نجوید.»

***مترجم، منتقد سینمایی و استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی**