درباره امکان عدالت (بخش پایانی)

عدالت نشانی ندارد، مثل حقیقت

● عبدالکریم سروش

گروه اندیشه: در بخش نخست این سخنرانی (چهارشنبه ۱۶ اسفند) عبدالکریم سروش در باب عدالت و سختی تعریف و اجرای آن سخن گفت. در بخش پایانی وی به موضوع امکان عدالت می‌پردازد.

آیا عدالت ممکن است؟ تا ما عدالت را چه بدانیم و متعلق به چه فنی بدانیم. پاره‌ای از علمای عدالت‌شناس روزگار ما معتقدند که عدالت متعلق به علم اخلاق نیست. مساله خیلی جدی و البته بغرنج و قابل تعمق است. من هم متمایل به همین رای هستم. عدالت‌خواهی، البته یک ارزش اخلاقی است و این با خود مفهوم عدالت، فرق دارد. باید این دو چیز را از همدیگر جدا بکنیم. شما به منزله یک انسان، چه انسان دیندار و چه غیردیندار، به دلیل و مبانی که خودتان دارید، اخلاقا باید عدالت‌خواه باشید، باید ظلم ستیز باشید، کاملا این چنین است. اما اینکه خود عدالت چیست؟ و آیا ارزشی از ارزش‌های اخلاقی است یا نه، این محل کلام است. کثیری از علمای اخلاق، فیلسوفان اخلاق، خصوصا امروزه فیلسوفان سیاست معتقدند که عدالت یک ارزش اخلاقی نیست. بنده در آن مقاله‌ای که تحت عنوان «اخلاق خدایان» نوشته‌ام، از راه خاصی بر این امر استدلال کرده‌ام. به کوتاهی یادآوری می‌کنم که در آنجا آورده‌ام که اخلاق، فضیلتی از فضایل اخلاقی نیست. تقریبا رای من این است که فضیلتی به نام عدالت، امر زایدی است. ما با داشتن علم اخلاق و فضایل اخلاقی عدالت را داریم، یعنی مجموعه فضایل اخلاقی همان عدالت است نه آنکه علاوه بر فضایل اخلاقی، یک فضیلت دیگری داریم، اضافه بر آنها که آن نامش عدالت است. نه وقتی که کسی متخلق به فضایل اخلاقی بود، این شخص را شما می‌توانید عادل بخوانید. وقتی که جامعه‌ای متخلق به فضایل اخلاقی بود، می‌توانید آن جامعه را هم عادل بخوانید. هیچ چیز دیگری، اضافه بر آنها به نام عدالت وجود ندارد. یک نام اخلاقی است در انتزاعی‌ترین ارتفاع ممکن.

توجه کنید؛ عدالت نام طبیعی هیچ فعلی نیست، یعنی شما هر کاری می‌توانید بکنید و نامش را عادلانه بگذارید یا غیرعادلانه. نام طبیعی افعال انسانی نیست، یک عنوان اخلاقی است که این عنوان اخلاقی کاربردهای مختلف با معیارهای متفاوتی که در مصادیق مختلف به کار می‌رود، دارد. باری؛ سوال از اینکه آیا عدالت ممکن است یا نه؛ دوباره به همین جا برمی‌گردد. آیا عدالت اولا می‌تواند مفهومی باشد که برای هر دو دنیای ما کار کند؟ یا عدالت را هم مثل آن مقولات قبلی، اخلاق و فقه باید منتسم کرد به عدالتی که به کار این جهان می‌آید، عدالتی که به کار آن جهان می‌آید و عدالتی که به خیال بعضی‌ها به کار هر دو جهان می‌آید؟ اگر این سومی باشد، ناممکن است. اما هر یک از آن دو مقوله دیگر، ممکن است، یعنی حداقل به لحاظ تئوریک مشکل و بن‌بست و تناقضی ندارد و به نفی خودش نمی‌انجامد. عدالت برای این جهان، یعنی برای نظم دادن و سامان دادن به زندگی که ما در این جهان داریم، تا این زندگی مطبوع‌تر شود، عادلانه‌تر شود و انسانی‌تر شود و وجدان ما و طبع ما، آن را بهتر بپسندد و بر آن صحه بگذارد. اجمال معنایش این است که یا اینکه آدمیان به حقوق یکدیگر برسند، اگر شما به خاطر یک ملاحظه اخروی، کسی را در این عالم از حقی محروم کردید و گفتید، این حق نباشد، در عوض آنجا به حق خودت خواهی رسید، این همان عدالت ناممکن است، این همان است که نشدنی است. اگر ما عدالت را تعریف می‌کنیم، فقط و فقط مصالح دنیوی حقوق این جهان را در نظر بگیریم.

محبوب ما به نام عدالت، دو چیز است: یکی؛ این جهان با او خوشست. یکی دیگر، آن جهان با او خوشست. یک امر نیست که هر دو جهان با او خوش باشد. چنانکه گفتم شما حقوق آدمیان را، اگر تعریف عدالت، استیفا و ایفای حق باشد، باید در این جهان چنان تعریف کنید که هیچ ملاحظه غیر این جهانی، آن حقوق را تضییع نکند. هیچ ملاحظه اخروی به هیچ عنوان جلو این حقوق و این برابری‌ها نایستد، تحمیل نابرابری نکند، به اعتبار اینکه این نابرابری در جای دیگری و وقت دیگری جبران خواهد شد. چنین چیزی مطلقا بی‌عدالتی است. این همان عدالت ناممکن است. این به لحاظ تئوریک، فوق‌العاده مهم است. مخصوصا در عالم دینداران. دینداران به خاطر اینکه دغدغه هر دو زندگی را دارند و به حق دارند، به خاطر اینکه می‌خواهند این جهان و آن جهانشان آباد باشد، گاهی به ورطه مغالطه و به ورطه این اشتباه می‌افتند که گمان می‌کنند سودا را باید یکجا بکنند، این عالم و آن عالم را یک کاسه بکنند و راه‌حل مشترک بدهند. چنین چیزی در تحلیل دقیق، تاب تحلیل نمی‌آورد و فرو می‌ریزد. ما این جهان را تحت این مقولات حقوقی باید چنان اداره کنیم که گویی فقط در این جهان زندگی می‌کنیم، گویی جهان دیگری نیست. برای جهان دیگر هم برنامه می‌ریزیم و به فکر او هم هستیم ولی حساب‌ها را با هم قاطی نمی‌کنیم. اگر قاطی کنیم هر دو را از دست می‌دهیم. (این نکته، فوق‌العاده مهم است)

لذا سوال اول که مطرح کردم، آیا عدالت ممکن است، حال اینگونه باز می‌کنم. آیا عدالتی که یک جهان را خرج جهانی دیگر بکند، هرچه این جهان کم آورد از آن جهان مایه بگذاریم، آیا چنین عدالتی ممکن است؟ نه ممکن نیست. این اصلا عدالت نیست. این بی‌عدالتی است و با هیچ تعریفی از عدالت نمی‌خواند. اما عدالتی که فقط این جهان را مدنظر قرار دهد و برای آبادانی و مطلوب شدن زندگی در این جهان بکوشد و تئوری بدهد، چنین چیزی البته ممکن است و حکیمان هم در طول تاریخ به دنبال تئوری‌پردازی در این باب بوده‌اند و توفیق‌های نسبی هم به دست آورده‌اند، گرچه قصه اینکه عدالت، نشانی ندارد و مثل حقیقت، مثل ماهیت، مثل معنا، آن هم باید مدنظر شما باشد، یعنی رسیدن

هایک معتقد است که عدالت اجتماعی وقتی که بنا باشد از بالا به جامعه تزریق بشود نتیجه‌اش بی‌عدالتی خواهد بود

به نهایت مسیر، ظاهرا قسمت ما نیست.

گفت: بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی /خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی

آنها روزی ننهاده است یعنی قسمت ما نیست که ما به پایان این مسیر برسیم و تکلیف این مفاهیم فوق‌العاده بغرنج را برای همیشه روشن کنیم. ولی بالاخره می‌رویم، گفت: «صدر را بگذار، صدر تست راه.» ما آن بالای مجلس نداریم، همین خود مسیر بالای مجلس است و همین مسیر را باید ادامه دهیم و برویم و به فکر اینکه به جای برسیم و بنشینیم و بیاساییم و بگوییم مثل حافظ به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد، علی‌الظاهر چنین چیزی نصیب ما نیست؟

تا اینجا من قسمت‌های تئوریک مساله را مطرح کردم. حالا بیاییم سراغ عمل. چرا اجرای عدالت در عمل صعب است؟ چرا تحقق او، این چنان که آسان می‌نماید، نیست؟ حقیقتا، این سوال مهمی است. برای اینکه اگر عدالت امر گمنامی بود، اگر یک چیز غیرمطلوبی بود، عاشقان و مشتاقان بسیاری نداشت، می‌گفتیم که متاعی است مهجور، کسی در پی آن نیست و لذا اگر از او نشانی دیده نمی‌شود – پیدا نمی‌شود– چندان مایه شگفتی نیست ولی همه مردم عالم عاشقان عدالتند. عشاق کم ندارد، همه مشتاقند، فقط نظریه‌پردازان نیستند، فقط عالمان و حکیمان نیستند. شما از تک‌تک مردم این جهان بپرسید، کیست که از عدالت بدش بیاید. کیست که به این مفهوم نیندیشیده باشد، خواهان او نباشد. خوب چنین چیزی که این همه خواهان دارد، شاید هیچ‌کسی را نتوان استثنا کرد. همه از دل خواستار و مشتاق او هستند. چرا باید اینقدر در این عالم کم باشد؟ چرا؟ این فی‌نفسه سوالی است. چند دلیل در اینجا گفته شده است. من اینها را برای شما ذکر می‌کنم. همه اینها قابل تامل است. به ما چیزی می‌آموزد. اولا؛ این را بگوییم، در باب عدالت اجتماعی شما منطق لیبرال‌ها را می‌دانید و در صدرشان یک اقتصاددان خیلی مهیب به نام فون هایک، که با آرای ایشان آشنا هستید. ایشان معتقد است که عدالت اجتماعی یک افسانه است، یاوه است، این سخن هیچ معنایی ندارد. هایک از اقتصاددانان تئوری‌پرداز فیلسوف مشرب بود و سخنانش در مغرب زمین تاثیر زیاد داشت. به خاطر اینکه ورای علم اقتصاد را هم می‌دید و از پاره‌ای پایگاه‌های فلسفی حرکت می‌کرد تا آرای اقتصادی خودش را به کرسی بنشاند. ایشان یک مقاله‌ای دارد، تحت این عنوان که چرا سوسیالیسم ناممکن است؟ در همانجاست که در واقع او، عدالت اجتماعی را نفی می‌کند و برهان بر محالیت او می‌آورد و توضیح می‌دهد که چرا این امر، کاملا ناممکن است و به دنبال او نباید دوید. به دنبال سراب دویدن است. چرا نباید رفت؟ من اگر بخواهم رای او را روشن کنم در حقیقت چنین خلاصه می‌شود. می‌گوید: پاره‌ای از چیزها هستند که یا خودشان وجود دارند، اگر وجود دارند که خودشان وجود دارند. ولی اگر ما بخواهیم آنها را ایجاد کنیم، می‌گریزند و محو می‌شوند. لذا یا تولد طبیعی پیدا می‌کنند یا در اثر سزارین می‌میرند. این خلاصه رای ایشان است؛ یا طفلی هست و جنینی هست و از مادر به طور طبیعی متولد می‌شود که می‌شود، یا شما می‌خواهید طبیبانه تصرف کنید و در این پروسه تولد و زایش دخالت بکنید، آنگاه آن جنین از دنیا خواهد رفت. پس تنها راه آن، این است که شما کنار بایستید، تماشاگر محض باشید، هیچ دخالت و تصرفی در امور نکنید. بگذارید این طفل خودش پیدا شود، خودش به دنیا بیاید، خودش رشد کند و بزرگ شود. مثال ساده‌تر آن، همین سایه است، ببینید؛ من که اینجا نشسته‌ام سایه پشت سر من است، اگر رویم را آن طرف کنم که سایه‌ام را ببینم، سایه‌ام برمی‌گردد. تا من به او توجه نمی‌کنم و رو نمی‌کنم، او وجود دارد. ولی وقتی رو می‌کنم که ببینیم آیا هست یا نه، از من می‌گریزد.

مولانا، غزل لطیفی در باب اینکه چگونه چیزهایی هستند که وقتی دنبال آنها می‌کنید، آنها از شما می‌گریزند، دارد:

بگیر دامن لطفش /که ناگهان بگریزد
بر آسمان بجویید /چو مه در آب بتابد
به آب چونکه درآیی /به آسمان بگریزد

یک چنین کیفیتی دارد. ایشان معتقد است که عدالت اجتماعی، درست یک چنین چیزی است. از نظر او، یک نظم خودجوش است. نظم‌های خودجوش را خیلی مورد بحث و توجه قرار داده مثل زبان، فرهنگ، چیزهایی که خودشان پیدا می‌شوند. خودشان در جامعه سبز می‌شوند، می‌رویند به اراده کسی، به کنترل و نظارت کسی، بستگی ندارد و بلکه پاره‌ای از آنها چنان هستند که اگر شما عزم بر ایجادشان بکنید، از بین می‌روند و بگذارید خودشان پیدا شوند. ایشان معتقد است که عدالت اجتماعی، مخصوصا وقتی که بنا باشد از بالا، به وجود بیاید و در جامعه تزریق بشود، نتیجه‌اش بی‌عدالتی خواهد شد و با توضیحات مفصلی که می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که، سانترالیسم، به طور کلی یعنی، یک مرکزیتی که از آن مرکزیت، اینگونه نظم‌ها در جامعه فرو بریزد و منتشر بشود و توزیع بشود. چنین چیزی به ضد خود بدل خواهد شد. از نظر ایشان، بی‌عدالتی اجتماعی به این سبب است، لذا نظم لیبرالی را در جامعه، بازار اقتصادی لیبرال را وضع طبیعی جامعه انسانی و نظام اقتصادی می‌داند و هرگونه دخالت دولتی در او را، منتهی‌شونده به ضد خود می‌داند و برقرار کردن عدالت اجتماعی را با عزم در تدبیر و برنامه‌ریزی یک کار محال می‌داند. می‌گوید: نباید برنامه‌ریزی برای عدالت اجتماعی کرد و باید اجازه داد به سازوکار روابط اقتصادی و اجتماعی که رشد کند و خودشان این نظم و سامان را پدید آورند. این رای ایشان است و لذا اگر از ایشان بپرسید که به‌رغم این همه برنامه‌ریزی برای ایجاد عدالت اجتماعی، چرا عدالت اجتماعی پدید نیامده، ایشان می‌گوید، درست همین برنامه‌ریزی‌ها باعث شده که پدید نیاید. گفت: آنچه تو، گنجش توهم می‌کنی /زان توهم گنج را گم می‌کنی

حالا گاهی، قصه همین است. یعنی شما وقتی که دخالت می‌کنید، دخالت شما باعث از بین رفتن آن مجموعه می‌شود. بگذارید استدلال آقای هایک را هم بگویم. برای اینکه با سخن بعدی من هم مناسبت دارد.

ایشان معتقد است که در یک بازار، در یک نظام اقتصادی، آنقدر داده‌ها وجود دارد به صورت ظاهر و نهان که این فاعلان اقتصادی با این داده‌ها کار می‌کنند و آنچنان بازار را اداره می‌کنند. یک کاسب معمولی آنقدر اطلاعات دارد، ممکن است نتواند این اطلاعات را فرموله کند و در اختیار شما بگذارد، ولی می‌داند در بازار چه خبر است. تجربه‌های گذشته‌اش، اطلاعات روزمره‌ای که به دست می‌آورد تا بازرگانان بزرگ و هر کسی، مجموع این اطلاعات است که بازار را اداره می‌کند و نظم طبیعی آن را پدید می‌آورد. ایشان می‌گوید، اداره سانترالیزه بازار، از یک نقطه مرکزی، محال است. به خاطر اینکه جمع این همه اطلاعات در یک نقطه محال است. هیچ مرکزیتی نمی‌تواند، این همه اطلاعات اقتصادی داشته باشد که در داخل فاعلان اقتصادی پخش است و لذا ناچار در اداره این مجموعه، پنچر می‌شود. دخالت نارس و ناروا می‌کند و رشد و روند طبیعی آن را دچار اختلال می‌کند. خلاصه استدلال ایشان این است. منتها نکته‌ای که به نظر من در استدلال او مهم است، این است که روی داده‌ها خیلی تاکید کرده است. چون ما چندجور استدلال داریم، برای اینکه برنامه‌ریزی اقتصادی از بالا و نهایتا منتهی به عدالت اجتماعی نمی‌شود، در ایده‌های هایک شما می‌بینید روی داده‌ها و اطلاعات، تاکید زیاد رفته و این نکته خیلی مهمی است. اعم از اینکه استدلال ایشان درست باشد یا نادرست. شما اهل فن هستید و بهتر می‌دانید. ولی اینکه بر عنصری به نام اطلاعات موجود در بازار، تکیه کرده، به گمان من تکیه مهمی است، به توضیحی که عرض می‌کنم:

در واقع دلیل دومی که باید بیان شود که چرا قصه عدالت، چنین قصه صعب و مفصلی است، همین است. برای اینکه عدالت هرچه که می‌خواهد باشد و هر تعریفی که دارد (من خودم را مقید به تعریف نمی‌کنم) این تعریف به دیگر اطلاعات ما بستگی دارد. این تا حدی به حرف هایک شباهت دارد ولی البته آن نیست. بگذارید، اول این را عرض بکنم؛

اگر کسی در سرش هوسی بپروراند که همه ارزش‌های اخلاقی را قانونی بکند آنگاه هم قانون از میان رفته است و هم اخلاق

همه یا اکثر (شاید ادعای جامع نتوان کرد) ارزش‌های اخلاقی ما با دیگر معلومات ما در باب جهان، نسبتی دارد. این همان چیزی است که «جان رالز» تحت یک عنوان کلی بیان می‌کند. معلومات در همه حوزه‌ها با هم تعادل سنجیده‌ای دارند. یعنی یکی روی دیگری، سرریز می‌کند، یکی دیگری را مقید و مشروط و محدوده او را معین می‌کند، خیلی مساله مهمی است که با آن مبنایی که در اپیستمولوژی تحت عنوان Cohenentism است، کاملا سازگاری دارد. من برایتان مثال‌های ساده می‌زنم که معنا روشن شود. اولا اینکه اطلاعات ما واقعا در عکس‌العمل‌های ما، در داوری‌های ما و در رفتارهای ما تاثیر قطعی دارد. کسی که همه چیز را می‌داند، دیگر خنده‌اش هم نمی‌گیرد. من و شما، دقیقا به خاطر جهل‌مان است که خنده‌مان می‌گیرد. همچنین است غم و اندوه. باز اگر شما همه چیز را بدانید دچار غم و اندوه هم نمی‌شوید. یک خبر ناگهانی که اطلاع و انتظار آن را ندارید، وقتی به شما می‌رسد، البته شما را اندوهگین می‌کند و بسیاری مسائل دیگر.

شما ببینید، همین میزان علم و جهل ما چقدر در رفتارهای ما تاثیر دارد کمی فراتر برویم و به مسائل اخلاقی برسیم، راست و دروغ، راست گفتن خوب است و دروغ گفتن بد است. باز فرض کنید که ما همه چیز را بدانیم. اصلا این حکم بلاموضوع می‌شود. دروغ گفتن بد است برای اینکه من و شما را از دانستن یک راست محروم می‌کند. غیر از این است؟ بعد ما برمبنای آن دروغ تصمیم‌هایی می‌گیریم، ممکن است اقدام‌هایی بکنیم که گاهی ممکن است به زیان ما هم تمام بشود. اما شما فرض کنید که بنده مطلب را می‌دانم، چه شما به من راست بگویید و چه دروغ بگویید، من می‌دانم حقیقت مطلب چیست. دیگر راست و دروغ شما چه تاثیری برای من دارد؟ باعث چه زیانی، یا چه سودی برای من خواهد شد؟

اگر فرض کنیم که ما اطلاعاتمان خیلی بالا برود، اصلا این حسن راستگویی و قبح دروغ‌گویی، رفته رفته بلاموضوع خواهد شد. شما دروغ بگویید، بد نیست، چون به کسی زیانی نمی‌رساند.

یا رازپوشی که یکی از فضائل اخلاقی است باز به دلیل جهل مردمی است، چون دیگران نمی‌دانند، شما هم نباید بگویید.

همین ارزش‌ها و فضیلت‌ها و رذیلت‌های اخلاقی، که ما گاهی آنها را اینطور مطلق فرض می‌کنیم، اصلا این چنین نیست. با وضعیتی که آدمیان (من فقط وضعیت معرفتی را عرض می‌کنم، به چیزهای دیگر کاری ندارم) با داده‌های اطلاعاتی که آدمیان دارند، کاملا وضعیت را عوض می‌کنند، گاهی بلاموضوع می‌شوند. گاهی ارزش آنها با هم برابر می‌شود. راست گفتن و دروغ گفتن. مثلا راز پوشیدن یا نپوشیدن. در این زمینه، ما با جهل زندگی می‌کنیم. زندگی آدمی نه‌تنها به قامت علم اوست، بلکه بیشتر به قامت جهل اوست. ما اینچنین زندگی می‌کنیم چون پاره‌ای چیزها را می‌دانیم و بسی بیشتر از آنچه می‌دانیم، نمی‌دانیم و لذا زندگی ما، این شکل و صورت را گرفته است. مثال ساده آن، همین تحول زندگی است. به نظر من اگر شما بخواهید، ادوار تاریخ بشر را تقسیم‌بندی کنید، مارکسیسم و فئودالیسم، بورژوازی و بعد سرمایه‌داری را داریم. شما می‌توانید برحسب ادوار معرفت بشری تقسیم کنید، یعنی آدمیان همین که معرفت علمی به دست آوردند، اصلا زندگی روی کره‌زمین دگرگون شد. ما حداکثر در یک تقسیم‌بندی کلان در تاریخ بشر، دو دوره بزرگ تاریخی برای بشر داشتیم:

– یک دوره ماقبل علم تجربی
– یک دوره بعد از علم تجربی

و شما تمام تاریخ را اگر نگاه کنید، خیلی راحت می‌توانید ببینید که چگونه، داده‌ها و دانسته‌های بشر، بر وضعیت زندگی او تاثیر گذاشته است. البته منظور این نیست که خانه‌هایشان را طور دیگری می‌سازند یا رخت و لباس و کفش بشر، تغییر کرده است. خیلی بیشتر از اینهاست. اخلاق بشر هم عوض شده، دین هم عوض شده. در واقع من در اینجا، تز قبض و بسط را، بسط می‌دهم. یعنی نه فقط معلومات بیرون دینی ما، در دین سرریز می‌کند معلومات بیرون اخلاقی ما نیز در اخلاق سرریز می‌کند. همه اینها کاملا با هم یک ارتباط بسیار دقیق معرفت‌شناسانه دارند. مساله فوق‌العاده عمیق است.

حالا شما در این جغرافیای بزرگ که من تصویر کردم، چطور می‌توانید بگویید که عدالت، منزوی است که هیچ چیزی در او تاثیر نمی‌گذارد و ازلا و ابدا به یک نحو و منوال باقی می‌ماند. اصلا اینطور نیست.

اطلاعات دیگری که شما به دست می‌آورید، در هر زمینه، حتی در علم تجربی، در شناخت طبیعت، در فلسفه، در دین و در جاهای دیگر، مفهوم شما را از عدالت و امکان تحقق علمی عدالت، تحت‌تاثیر قرار می‌دهد و لذا تحقیقا اجرای عدالت، صعب می‌شود. همیشه باید اینطور فکر کنیم که عدالت در کدام زمینه از آگاهی است؟ خیلی مهم است. ما چقدر می‌دانیم که می‌خواهیم عدالت را اجرا کنیم، اعم از عدالت توزیعی و اجتماعی یا عدالت قضایی؟ فرقی نمی‌کند. ما چقدر می‌دانیم؟ چه داده‌هایی در اختیار ماست؟ این اجرای عدالت همیشه با چه منسوب و نسبی است؟ بار دیگر داده‌هایی که ما در اختیار داریم. لذا یک کاروان در حال حرکت هستیم. کاروانی که دائما به منزل‌های تازه‌ای می‌رسد و موقعیت جدیدی پیدا می‌کند و البته مقصد هم بسیار دور است یا ناپیداست. پس شما حالا، چه استدلال هایک را بپذیرید و چه نپذیرید، در این مساله ما نمی‌توانیم تردید کنیم که امکان عدالت تا حدود زیادی منوط می‌شود به داده‌های علمی و فلسفی دیگر ما و لذا هیچ‌وقت ما نمی‌توانیم حقیقتا مطمئن بشویم از اینکه در موردی، حق عدالت را به جا می‌آوریم یا اینکه همچنان عقب هستیم. به همه دلایلی که گفتم؛ چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ عملی، می‌بینید که راه، صعب است. با همه دشواری که در این مسیر هست و با همه جفا و ناز و بی‌وفایی که عدالت می‌کند، هم نظرا از ما می‌گریزد و هم عملا از ما می‌گریزد و امکان تحقق خود را این همه دشوار می‌کند باز هم ما نمی‌توانیم از دامن او دست برداریم. زیرا طبق گفته مولا علی(ع): «اگر عدالت تنگ است، بی‌عدالتی از او تنگ‌تر است.» اگر حوزه و عرصه عدالت تنگ است، جای دیگری فراخ‌تر از آن پیدا نمی‌شود و فرار از عدالت ما را به تنگنای بیشتری خواهد کشاند. لذا به هر حال نصیب ما همین است و در همین حوزه باید بایستیم و روشنگری بیشتری بکنیم.

عبدالکریم سروش و هانا نیومن در کنفرانس مادرید ۲۰۰۴

ایده

اخلاق پیغامبران (بخش پایانی)

درباره زبان و خشونت

● محمد سعید حنایی کاشانی*

غزالی [در *کیمیای سعادت*] نمونه‌هایی می‌آورد تا نشان دهد که چگونه پیامبر (ص) و صحابه و بزرگان دین از ثناطلبی رویگردان بودند و در برابر ناسزاگویی بردبار:

«... و علی بن ابی طالب را ثنا گفتند، گفت: «یارب، مرا مگیر بدانچه همی گویند، و بیامرز آنچه از من نمی‌دانند، و مرا بهتر از آن کن که ایشان همی‌پندارند». و یکی علی را دوست نمی‌داشت و به نفاق بر وی ثنا گفت، علی (رض) گفت: «من کمتر از آنم که بر زبان داری و بیشتر از آنم که به دل داری».

سیره پیامبر (ص) حاکی از آن است که او چگونه بر آزار مردمان صبر می‌کرد:

«... و برای این بود که خدای – عزّ وجلّ – رسول را (ص) فرمود بگذار تا تو را می‌رنجانند و توکل کن بر ما: وَدَع اذیهم علی‌الله [احزاب، ٤٨]. گفت صبر کن بر آنچه می‌گویند و به مجاملت از ایشان ببر: واصبر علی مایقولون واهجرهم هجراً جمیلا[مزمل،١٠]. و گفت: می‌دانم که از سخن خصمان دلتنگ می‌شوی، لیکن به تسبیح مشغول باش.... و یک راه رسول (ص) مالی قسمت می‌کردند، یکی گفت: «این نه برای خداست»، یعنی که به عدل نیست. خبر به رسول (ص) آوردند. روی وی سرخ شد و رنجور شد، آنگاه گفت: «خدای – تعالی – بر برادرم موسی (ع) رحمت کناد که وی را بیش از این برنجانیدند و صبر کرد خدای را».

همین رفتار را در کردار بزرگی (امام سجاد) از خاندان رسول خدا (ص) باز مشاهده می‌کنیم:

علی بن الحسین (رض) روزی به مسجد می‌شد، یکی وی را دشنام داد، غلامان او قصد وی کردند، گفت: «دست از وی بدارید». پس وی را گفت: «آنچه از ما بر تو پوشیده است بیشتر است. هیچ حاجتی هست ترا که به دست ما برآید؟» مرد خجل شد. پس علی بن الحسین جامه برداشت و به وی داد و هزار درم فرمود وی را؛ آن مرد می‌شد و می‌گفت: «گواهی دهم که این جز فرزند رسول نیست».

اگر پیامبر (ص) و فرزندان او، مانند جباران، از مردمان به زور احترام خواسته بودند یا مردمان را به جرم بی‌احترامی به خود مجازات کرده بودند یا حتی با مردم تند سخن گفته بودند، آیا می‌توانستند در پهنه‌ای به درازای هزار و چهارصد سال مولا و مقتدای دوستداران عدالت باشند؟ پس آیا عجیب نیست که عابدان و زاهدانی که احترام خود را از او دارند خود را از او برتر دانند و چنان خود را عزیز بپندارند که به کوچکترین بی‌احترامی به انتقام‌گیری دست یازند یا خدا را به انتقام‌گیری بخوانند؟ غزالی از این امر غفلت نمی‌کند که کبر مختص جباران نظامی و زورگو نیست و عابد و زاهد نیز از این آفت در امان نیستند:

و یکی پای بر گردن عابدی نهاد، گفت: «برگیر که به خدای که خدای بر تو رحمت نکند». وحی آمد که وی را بگوی که «ای آنکه بر من به سوگند تحکم می‌کنی که وی را نیامرزم، بلکه تو را نیامرزم» و غالب آن بوَد که هر عابدی که کسی وی را برنجاند، پندارد که خدای – تعالی – بر اینکه وی را برنجانید رحمت نخواهد کرد و باشد که گوید: زود بوَد که ببیند جزای این؛ و چون آفتی به وی رسد گوید: دیدی که با وی چه رفت، یعنی که این از کرامات من بود. و آن احمق نداند که بسیار کفار رسول (ص) برنجانیدند و حق – تعالی – از ایشان انتقام نکرد، و بعضی را مسلمانی روزی کرد پندارد که وی گرامی‌تر است از پیغامبران، که برای وی انتقام خواهد کرد.

غزالی شاید نمی‌دید و نمی‌توانست تصور کند که این عابد اگر به قدرت دست می‌یافت آن وقت چگونه به یکی ثنا که مردم از وی دریغ می‌داشتند دمار از آنان برمی‌آورد و مردمان را دعاگوی هرچه جبار غیرعابد است می‌ساخت. باز جای شکرش باقی بود که به نفرین بسنده می‌کرد، چون زوری نداشت.

باری، غزالی برای اینکه عمل سبعانه والی را در کشتن بیگناهان، به یکی حرف، تعلیل کند آن را ریشه‌دار در خشم می‌یابد و اسباب خشم را برمی‌شمارد:

اول کبر است، که متکبر به اندک سخن یا معاملت که برخلاف تعظیم وی بود خشمگین شود و باید که خشم را به تواضع بشکند و بداند که وی از جنس بندگان دیگر است، و فضل که بود به اخلاق نیکو بود، و کبر از اخلاق بد است و جز به تواضع کبر باطل نشود.

دوم عُجب است که اندر خویشتن اعتقادی دارد و علاج این آن است که خود را بشناسد.

سوم مزاح است که اندر بیشتر احوال به خشم ادا کند: باید که خویشتن را به جد مشغول کند اندر شناختن کار آخرت و حاصل کردن اخلاق نیکو و از مزاح باز ایستد. و همچنین پرخندیدن و سخریت کردن به خشم ادا کند: باید که خود را از این صیانت کند، که هرکه استهزا کند به وی نیز استهزا کنند و اگر دیگری بر وی استهزا کند خویشتن را خود خوار کرده باشد.

چهارم ملامت کردن و عیب کردن است، که آن نیز سبب خشم شود از هردو جانب و علاج آن بود که بداند که هرکه بی‌عیب نباشد وی را ملامت نرسد و هیچ‌کس بی‌عیب نبود.

پنجم حرص و آز بود بر زیادت مال و جاه؛ که بدان، حاجت بسیار شود. و هرکه بخیل باشد، به یک دانه که از وی ببرند خشمگین شود. و هرکه طامع بوَد به یک لقمه که از وی فوت شود خشمناک شود.

غزالی علاج این خشم را علمی و عملی می‌داند و علاج علمی آن را بدین گونه شرح می‌دهد:

و سببی عظیم‌تر انگیختن خشم را و اخلاق بد را آن است که صحبت با گروهی کند که خشم بر ایشان غالب بوَد، و باشد که آن را نام شجاعت و صلابت کنند و بدان فخر آورند و حکایت کنند که «فلان بزرگ به یک سخن فلان را بکشت و خان و مان فلان را بکَند و کس زهره نداشتی که برخلاف وی سخنی گفتی که وی مردی مردانه بود، و مردان چنین باشند». و فرا گذاشتن آن از خوارخویشتنی و بی‌حمیتی و ناکسی دانند. پس خشم را که خوی سگان است مردانگی و شجاعت نام کنند. و کار شیطان این است که به تلبیس و به الفاظ زشت از اخلاق نیکو همی باز دارد و به الفاظ نیکو به اخلاق بد دعوت همی‌کند. عاقل داند که اگر برخاستن خشم از مردی بودی، بایستی که زنان و کودکان و پیران ضعیف و بیماران به خشم نزدیکتر نبودندی و معلوم است که این قوم زودتر خشم گیرند بلکه هیچ مردی اندر آن بترسد که کسی با خشم خویش برآید و این صفت انبیا و اولیاست.

غزالی به‌درستی می‌دید که چگونه اعمال و رفتار ما تا اندازه‌ای برآمده از طبیعت ما و تا اندازه‌ای برآمده از آن منزلت و موقعیت اجتماعی است که داریم. اما آیا اصلاح انسان با صرف اخلاق فردی ممکن است؟ آیا جامعه و مردمان بی‌شماری که قربانی هوا و هوس و خشم و زیاده‌طلبی و خداپنداری خودکامگان حاکم می‌شوند حق ندارند از خود بپرسند چرا باید سرنوشت خود را به دست کسانی بسپاریم که می‌توانند به‌تنهایی یا با گروهی اندک بر جان و مال و نفوس ما با قدرتی که از خود ما به دست آورده‌اند حکم برانند و ما را بازیچه هواوهوس و خشم خود سازند؟

غزالی شاید آخر عمر فهمیده بود که خشم شرعی هم برای شرع نیست و آن هم در خدمت سلطه است. اما آیا چاره‌ای اندیشید که جهان چنین نباشد؟ غزالی در آخر عمر از تغییر جهان منصرف شد و خود را تغییر داد. از اخلاق تا فلسفه سیاسی یک گام بیش نیست، پس چرا این گام برداشته نمی‌شود؟

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