Download from:aghalibrary.com

مقالات

رابطه عدل و صدق

عبدالکریم سروش

یاس نو، ۹ و ۸۲/۷/۱۲

چکیده: به نظر آقای سروش عدل و صدق نه تنها لازم و ملزوم یکدیگرند، که همپوشی دارند. ادبِ عدل و ادبِ صدق روی هم می‌افتند و اگر منابع معرفتی ما صدق را آسان در اختیار بگذارند، چندان نیازی هم به عدالت پیدا نمی‌کنیم.

عدالت یک «فضیلت زائد» است و غرض از زائد بودن عدالت، بیهوده بودن آن نیست؛ و فضیلتی «در کنار» سایر فضایل و «علاوه» بر آنها نیست؛ بلکه عین مجموعه فضایلی است که در علم اخلاق از آنها سخن می‌رود.

همه ما می‌دانیم که نظریه عدالت قلب، نظریه‌ای سیاسی است و لذا اگر ما رأی روشن و تئوری مدونی در باب عدالت نداشته باشیم، بدیهی است که سیاست و نظریه‌های سیاسی ما از قدرت و عمق کافی برخوردار نخواهد بود.

در اینجا، مثل جاهای دیگر، از دو راه می‌توانیم به مفهوم عدالت نزدیک شویم: یکی شیوه «پیشین» و دیگری شیوه «پسین». شاید بالاترین و مهم‌ترین نتیجه‌ای که با شیوه‌های پیشین حاصل شده است، این باشد که عدالت شامل ادای دین یا ایفای حقوق است. تعدی به حق کسی خلاف عدالت است و وفاکردن به حق کسی عین عدالت. مفهومی هم داریم که برتر از عدالت است و آن مفهوم «کرم» است. کرم به معنای گذشتن از حق خویش است. این یک نوع

Download from:aghalibrary.com

نظر و یک شیوه نظریه‌پردازی در باب عدالت است.

در شیوه دوم به نمونه‌های برجسته، و به قول فرنگی‌ها «پارادایم کیس»[1] نظر می‌کنیم تا برای آنها نظریه و راه‌حل بدهیم. آنگاه آن راه‌حل را تعمیم داده و از دل آن یک نظریه عام به دست می‌آوریم. به این معنا که شما یک یا چند مورد بی‌عدالتی اجماعی و مسلم را در نظر بیاورید. آنگاه نظریه‌ای بدهید که در آن بی‌عدالتی‌ها، اولاً به منزله بی‌عدالتیِ به رسمیت‌شناخته‌شده‌ای باشد، ثانیاً نظریه شما آنها را از بیخ و بن برکند و طرد کند. آنگاه آن را تعمیم دهید و انسجام درونی بخشید و از دل آن یک نظریه کلی و عام بیرون آورید. یعنی شما در واقع یک معالم فی‌الطریق دارید. به بیان دیگر نشانه‌هایی را سر راهتان می‌گذارید و جاده‌ای می‌کشید که دقیقاً از کنار این نشانه‌ها عبور کند. آنگاه مطمئن می‌شوید که جاده درستی کشیده‌اید. اگر شما در باب عدالت نظریه‌ای بدهید و از استبداد یا از بردگی ـ به عنوان نمونه‌های جدی بی‌عدالتی ـ غافل باشید، اگرچه احتمال دارد نظریه شما ظاهر تمیزی داشته باشد، اما از قضا ممکن است با استبداد یا بردگی سازگار باشد. این هم یک نوع شیوه نظریه‌دادن است. اگر به نظریه‌پردازی «جان راولز» توجه کنید از این طریق عبور خواهید کرد و مطلقاً شیوه پیشین را در پیش نمی‌گیرید.

در راه سوم نظریه‌پردازی به لوازم امور نظر می‌کنیم. شما ممکن است خودِ استبداد یا بردگی و یا حتی خودِ عدالت را مستقیماً در نظر نگیرید، بلکه لوازم آن را مورد توجه قرار دهید. باید در نظر داشت که استبداد و بردگی، لوازم و آثاری در جامعه دارد و به نتایجی می‌انجامد. می‌توانید پاره‌ای از لوازم کلی و عام را، که لوازم برجسته‌ای هستند، در نظر بگیرید و از روی آنها، برای مفهومی که مایلید، نظریه‌پردازی کنید.

من شیوه سوم را برای تأمل تازه‌ای در باب عدالت انتخاب کرده‌ام. یعنی نظر به لوازم امور و نرفتن به سوی قلب و ماهیت خودِ مفهوم. برای مثال، چشم آدمی ضعیف است و گاه نمی‌توان به آفتاب مستقیماً نگاه کرد. شما یا با عینک یا در سایه باید نگاه کنید ولی از روی همان سایه هم می‌توانید بر وجود آفتاب دلالت کنید.

وقتی که در باب عدالت فکر می‌کردم، توجهم به چند نکته جلب شد. پاره‌ای از رفتارها و ساختارها، آشکارا عادلانه یا غیرعادلانه هستند. یعنی شما اگر بپرسید که خیانت کردن به کسی کار عادلانه‌ای است یا غیرعادلانه، بدون تردید به شما پاسخ خواهند داد که غیرعادلانه

1. paraidigm case

Download from:aghalibrary.com

است. اما بعضی رفتارها به این وضوح نیست. برای مثال، دروغ گفتن کاری عادلانه است یا غیرعادلانه؟. اگر در دروغ گفتن حقی تضییع نشود، شما از من بپرسید که مثلاً امروز چند شنبه است. من هم عالماً و عامداً دروغ بگویم و پاسخ بدهم امروز جمعه است. ولی من فقط یک خبر نادرستی به شما داده‌ام ـ البته این کار اخلاقاً رذیلانه و زشت است ـ اما در مورد عادلانه یا غیرعادلانه‌بودنش و به راحتی نمی‌توان داوری کرد. با اینکه در حقیقت، «عدالت» بزرگ‌ترین و فراگیرترین مفهومی است که در علم اخلاق وجود دارد، و ما انتظار داریم که این مفهوم ضابطه بسیار قاطعی در اختیار ما بگذارد تا رفتارها و ساختارها را شناسایی کنیم، اما می‌بینید که پاره‌ای از رفتارها، که به وضوح نیز از زشتیشان آگاهی داریم، از عدالت می‌گریزند. با توضیحی که می‌دهم، و با مفهومی از عدالت که ارائه می‌کنم، می‌کوشم که حتی دروغ گفتن را هم زیر چتر عدالت یا بی‌عدالتی ببرم.

در دادگاه هم یک «پارادایم کیس» و نمونه برجسته از یک شیوه عادلانه داریم. یعنی اینکه کسی را اولاً بی‌جهت مجرم ندانیم یا بی‌جهت تبرئه نکنیم، و اصل را همیشه بر برائت بگذاریم؛ مگر اینکه جرمی اثبات شود. متهم اجازه وکیل گرفتن داشته باشد. اینها چیزهایی بوده که به تدریج در تاریخ قضا پدید آمده است. تکیه قاضی بر علم خویش (که هنوز هم ما در فقهمان داریم و گاهی قضاتمان به‌کار می‌برند) شیوه غیرعادلانه‌ای است و با تکامل شیوه‌های قضایی و کشف جرم مناسبتی ندارد.[1]

حال سؤال این است که این شیوه‌ها به چه منظوری به‌کارگرفته می‌شوند؟ یک پاسخ روشن و ساده این است که حق کسی تضییع نشود. یعنی همه تابع مسئله حقوق‌اند.

زاویه دیگر این است که تمام این شیوه‌ها را برای اینکه صدق مسئله روشن شود به‌کار می‌گیریم. می‌توانیم کاری هم به حقوق افراد نداشته باشیم. می‌خواهیم بدانیم که حقیقتاً چه اتفاقی افتاده است. تمام این شیوه‌ها برای کشف یک رشته گزاره‌های صادق، در باب همان قضیه‌ای که در دادگاه مطرح است، به‌کار گرفته می‌شود.

اجمالاً می‌خواهم بگویم بین عدالت و صدق رابطه‌ای وجود دارد. بگذارید فرمول را این‌گونه بیان کنم: ادبِ صدق و ادبِ عدل بر هم منطبق می‌شوند. یعنی آدابی را که ما برای کشف صدق به‌کار می‌بریم، درست همان آدابی است که ادبِ عادلانه می‌نامیم. نمونه روشن

۱. اگر هدف کشف واقع باشد، پس حاصل است. اگر منظور از عدالت رسیدن به صدق است تحصیل حاصل است.

Download from:aghalibrary.com

آن نیز در دادگاه‌ها دیده می‌شود. شما حالا کم‌کم دارید درمی‌یابید که چرا «دروغ» غیرعادلانه است. لازمه[1] اینکه حق کسی تضییع نشود این است که بفهمیم چه اتفاقی افتاده و حقیقتاً چه رخ داده است. سپس، به اندازه طاقت بشری، به ظن قوی و یا به یقین در آن باب برسیم.

تعریفی هم که علمای اخلاق از عدالت، در درون نفس آدمی، ارائه داده‌اند این بود که قوه غضبیه و قوه شهویه زیر کنترل قوه عاقله باشد؛ و به اختصار می‌گفتند: «عدالت در مملکت وجود آدمی». شما در این تعریف به این نکته توجه کنید که عدالت وقتی در مملکت وجود آدمی برقرار می‌شود که قوه عاقله آزاد باشد و کار قوه عاقله هم داوری و رسیدن به گزاره‌های صادق است.

نتیجه‌ای که من می‌خواهم بگیرم روشن است. حتی در مفهوم عدالت شخصی که ارسطو بیان کرده است، از غزالی که اخلاق غیر یونانی دارد تا جامع‌السعادات و معراج‌السعاده و اخلاق ناصری به این تعریف عدالت اتفاق دارند که عدالت زمینه‌ای است تا داوری عقلانی به نحو صحیحی صورت بگیرد. آدم عادل در این تعریف کسی است که زودتر و راحت‌تر به گزاره‌های صادق می‌رسد و حق را بهتر و راحت‌تر کشف می‌کند. ادبِ عدالت همان ادبِ صدق است. عادل‌ترین شخص نزدیک‌ترین و بهترین دسترسی را به صدق دارد؛ چون آزادترین عقل را دارد و لذا تشخیص حق و پذیرفتن حق برای او آسان‌تر است.

مطلوبیت آزادی، به عنوان یکی از فربه‌ترین اجزای عدالت، به این دلیل است که دسترسی شما را به صدق آسان‌تر می‌کند. یعنی ادب آزادی، ادب صدق است؛ همان‌گونه که ادب نفیِ استبداد هم ادب صدق است.

در تمام این آداب چه ادب عدالت در دادگاه، چه ادب عدالت در نفس و در مملکت وجود آدمی، چه ادب عدالت در سیاست، چه ادب عدالت در اجتماع و اقتصاد و...، نه تنها ملازم، بلکه بر ادب صدق منطبق است. یعنی شیوه‌هایی که به نام شیوه‌های عادلانه تعریف می‌شوند، دقیقاً همان شیوه‌هایی هستند که برای رسیدن به علمِ صادق تعریف می‌شوند. به تعبیر دیگر یکی از دلائل احتیاج ما به عدالت، احتیاج ما به صدق است. ما اگر به صدق و به گزاره‌های صادق احتیاج نداشتیم، به عدالت هم چندان احتیاج پیدا نمی‌کردیم.

اگر بخواهید ریشه‌های مفهومی ـ معرفتیِ عدم ورود به دنیای مدرن را در تمدن اسلامی

---

۱. همه تلاش در باب قضا برای رسیدن به گزاره‌های صادق نیست، بلکه آنها مقدمه رسیدن به حق افراد می‌شود.

جست‌وجو کنید، باید در این سه جریان بزرگ جست‌وجو کنید: رازاندیشی صوفیان؛ که در حقیقت از پرداختن شما به این عالم جلوگیری می‌کند و متوجه یک جهان رازآلود دیگری می‌کند. ماهیت‌اندیشی که به علم جدید اجازه رشد نمی‌دهد؛ چرا که علم جدید، قانون‌اندیشی است، نه ماهیت‌اندیشی و ذات‌اندیشی؛ و علی‌العموم مبتنی بر نومنالیزم است که مخالف با ذات‌اندیشی و ماهیت‌اندیشی فیلسوفان است. تکلیف‌اندیشی هم اصلاً با قانون، به معنای جدید کلمه، منافات دارد.

شیوه‌ای که ما در اصول معرفت به کار می‌گیریم با عدالت و با شیوه‌ای که در عدالت‌پروری در پیش می‌گیریم، ارتباط بسیار نزدیکی دارد. در خاک تصوف سیاست نروییده. چرا؟ چون عدالت نروییده. چرا تئوری عدالت نروییده؟ چون منبع گزاره‌های صادق آنها اصلاً حاجت به زمینه‌های عادلانه نداشت. درست مثل این می‌ماند که شما پیامبری را قاضی کرده باشید.

بیاییم سراغ حکیمانمان که ماهیت‌اندیشی و ماهیت‌شناسی می‌کردند. اگر مجموع تئوری‌ای که فیلسوفان ما درباره عقل و ماهیت عقل داشتند، تئوری‌ای که در باب خطا داشتند و تئوری‌ای که در باب برهان داشتند، به این معنا که، برای چیزی، برهان قطعی آوردن چگونه است، را کنار هم بگذاریم، متوجه می‌شویم که برای حکیمان ما هم حصول معرفت قطعی، یعنی رسیدن به گزاره‌های صادق، چقدر آسان بوده است. این نگاه برای تئوری عدالت بسیار مضر بوده است. حکیمان ما معتقد بودند که ما باید به کمال قوه نظری برسیم. هیچ تفاوتی نمی‌کند که رسیدن به این کمال در محیط استبدادی باشد یا نباشد؛ بردگی در کنار ما وجود داشته باشد یا نداشته باشد. هدف، رسیدن به ذات و حقایق اشیا بود و لازمه آن شهود بود نه تحقیق تجربی.

تکلیف‌اندیشی فقیهان هم که تکلیفش از همه چیز روشن‌تر است. قانون قائمه یک جامعه عادلانه است و قانون چیزی است که رضای عامه در آن منظور شده باشد. معنای تکلیف‌اندیشی فقیهان فقط این نیست که به حق نمی‌اندیشند و به تکلیف می‌اندیشند. معنایش این هم هست که حکم خدا در گرو قطع و یقین یک نفر است.

شما می‌توانید ببینید که این چقدر با قانون‌اندیشی، به معنای جدیدش، که رضایت خلق در آن شرط است، فاصله دارد. طبعاً وقتی با قانون‌اندیشی چنین فاصله‌ای دارد، با عدالت هم فاصله پیدا می‌کند. برای اینکه قانون بهترین تجلی عدالت در عالم خارج است.

اصل سخن من این بود که تلازمی میان ادب صدق و ادب عدل هست. لازمه این حرف

این است که اگر نوع منابعی که ما برای معرفت انتخاب می‌کنیم، و با عدالت ارتباط پیدا می‌کند، صدق را آسان در اختیار شما بگذارد. در این صورت مطمئن باشید که در جامعه عدالتی برقرار نخواهد شد یا دست‌کم کمتر دغدغه عدالت وجود خواهد داشت.

● اشاره

۱. آقای سروش به درستی بر فراگیر بودن مفهوم عدالت در علم اخلاق تأکید می‌کنند و اشکالی را که به فراگیر بودن این مفهوم در بادی نظر می‌شود، پاسخ می‌گویند و سعی می‌کنند که حتماً دروغ‌گویی و راست‌گویی را نیز با این مفهوم تبیین کنند. البته تبیین ایشان از این موضوع چندان واضح نیست و می‌توان تبیین روشن‌تری از مسئله رابطه عدل و صدق عرضه کرد. اگر عدل و ظلم را بر اساس قرار دادن یا ندادن هر چیز در جای خود تفسیر کنیم، آن‌گاه صدق و کذب نیز از مصداق‌های عدل و ظلم می‌شوند؛ زیرا صدق، قرار دادن آگاهی‌ها در جای خود است (نشان دادن واقعیت) و کذب خارج کردن آن از جای خود (کج نمایی و انحراف از واقعیت).

۲. شیوه‌های عادلانه دادگاه، برای رسیدن به قضایای صادق، در باب موضوع دعاوی است، اما رسیدن به قضایای صادق هدف نهایی، دادگاه نیست. هدف نهایی، رساندن حقوق صاحب حق به او و جبران خسارت‌های وارد شده به اوست. این یک مسئله علمی است، نه نظری. جناب سروش غایت دادگاه را مسئله‌ای نظری گرفته‌اند. بنابراین رابطه‌ای میان صدق و عدل هست، اما به آنچه جناب سروش گفته‌اند محدود نمی‌شود. آنچه گفته شد، بخشی از مسئله است. بخش دیگر مسئله پس از رسیدن به صدق است و آن، پای‌بندی عملی به مقتضای حقیقت است و این دومی مهم‌تر از اولی است.

۳. به همین ترتیب روشن می‌شود که تکیه قاضی بر علم خودش شیوه‌ای کاملاً عادلانه است؛ زیرا هدف از روش‌های عادلانه، چنانکه خود آقای سروش می‌گویند، رسیدن به صدق است. اگر هدف، رسیدن به صدق و کشف حقیقت باشد و علم در موضوع مورد دعوا علم داشته باشد و حقیقت ماجرا برایش مکشوف باشد، تکیه بر علم خودش نه تنها جایز، که به حکم عقل واجب است و اگر چنان عمل نکند عادلانه نخواهد بود.

۴. مشابه آنچه در بند ۲ گفته شد، در باب اخلاق نیز صادق است. هدف از به کار بردن شیوه‌های عادلانه در مسائل اخلاقی رسیدن به حقیقت هست؛ اما این تمام ماجرا نیست. در اینجا نیز رسیدن به حقیقت، مقدمه التزام و پای‌بندی عملی به آن است. کار قوه عاقله این نیست که صرفاً به کشف حقیقت برسد، بلکه کار مهم‌تر آن ملتزم ساختن انسان به حقیقت است و این یک هدف عملی است نه نظری. بنابراین نتیجه‌گیری آقای سروش پذیرفتنی نیست که: «نتیجه‌ای که می‌خواهم بگیرم روشن است. حتی در مفهوم عدالت شخصی که ارسطو بیان کرده است،... عدالت زمینه‌ای است که داوری عقلانی به نحو صحیحی

صورت بگیرد. آدم عادل در این تعریف کسی است که زودتر و راحت‌تر به گزاره‌های صادق می‌رسد و حق را بهتر و راحت‌تر کشف می‌کند.» عدالت در معنای شخصی‌اش، پیش از آنکه زمینه داوری نظری باشد، محدوده احکام عملی است. هنگامی که در اخلاق ارسطویی، یا اخلاق غزالی و جامع‌السعادات و معراج‌السعاده و اخلاق ناصری، از عقل سخن به میان می‌آید، قوه‌ای را در نظر دارند که می‌تواند شهوت و غضب را مهار کند و انسان را پای‌بند و پیرو احکام خویش سازد. معنای لغوی عقل هم ابتدا رایحه‌ای ناظر به عمل دارد. عقل از عِقال است به معنای پابند شتر؛ یعنی چیزی که شتر را از شرارت و فرار باز می‌دارد و در محدوده‌ای خاص حفظ می‌کند. البته آقای سروش پس از آن عبارت می‌گویند: «من نمی‌گویم این تمام معنای عدالت را دربرمی‌گیرد، اما یکی از لوازم اعمی است که در کنار عدالت قرار دارد.» این گفته ایشان درست است؛ ولی همپوشانی عدل و صدق را از میان می‌برد. آن‌گاه نمی‌توان این جمله را پذیرفت که: «ما اگر به صدق و به گزاره‌های صدق احتیاج نداشتیم، به عدالت هم چندان احتیاج پیدا نمی‌کردیم.» زیرا چنان‌که گفته شد، عدالت برای چیزی بیش از صدق است. عدالت برای حفظ انسان در محدوده خویش و پای‌بند کردن او به حق خویش و جلوگیری از او نسبت به زیاده‌خواهی و تجاوز به حقوق دیگران است. این ابر آنقدر بزرگ و بااهمیت است که نتوان گفت: «ما اگر به صدق و به... به عدالت هم چندان احتیاج پیدا نمی‌کردیم.»

۵. آزادی در صورتی می‌تواند دسترسی به صدق را آسان‌تر کند که آزادی عقل باشد؛ نه آزادی شهوت و غضب. همه حکما بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که آزادی شهوت و غضب نه تنها انسان را در رسیدن به حقیقت یاری نمی‌کند، که مانع جدی از دست‌یابی به صدق است. بنابراین هرگاه سخن از آزادی می‌رود، باید این تأکید را داشت که مراد آزادی عقل است، نه آزادی شهوت یا آزادی غضب.