

بسم الله الرحمن الرحيم

تلاشی ناموفق در دفاع از پارادوکس «حق ناحق بودن»

مقدمه

«حق ناحق بودن» عبارتی است که برخی از روشنفکران معاصر آن را گوهره لیبرالیسم می‌دانند و کوشیده‌اند از به رسمیت شناختن آن به عنوان یک امر اخلاقی دفاع کنند. از جمله این افراد، آقای آرش نراقی است. وی در مقاله «پارادوکس مدارا» بر این باور است که فضیلت مدارا مبتنی بر یک پارادوکس درونی است؛ و تا آن پارادوکس درونی حل نشود، نمی‌توان از لزوم اخلاقی مدارا کردن سخن گفت. آنگاه به سراغ مفهوم «حق ناحق بودن» می‌رود و می‌کوشد پارادوکس نهفته در این عبارت را نشان دهد و رفع کند؛ و با رفع آن، از حکم اخلاقی مدارا دفاع کند.

اما خواهیم دید که در عین حال که صورت‌بندی وی از پارادوکسیکال بودن «حق ناحق بودن» مناسب است، اما راه حل ایشان برای خروج از این پارادوکس به هیچ عنوان قابل قبول نیست؛ و این مفهوم، چنانکه خود وی نشان داده، اساساً نامعقول است؛ و البته در پایان اشاره خواهیم کرد که پذیرش حکم اخلاقی مدارا، نیاز به چنین تکلفاتی ندارد و مختصراً به دو روش برای دفاع عقلی از حکم اخلاقی مدارا اشاره خواهد شد.

(۱) تقریر پارادوکسیکال بودن «حق ناحق بودن»

گفتیم آقای نراقی بر این باور است که مفهوم مدارا مبتنی بر یک پارادوکس درونی است؛ و تا آن پارادوکس درونی حل نشود، نمی‌توان از لزوم اخلاقی مدارا کردن سخن گفت. عبارت خود وی چنین است:

"برای فهم دقیقتر مفهوم «مدارا»، و دشواری‌های نظری آن، پیشنهاد من این است که آن مفهوم را بر مبنای «حق ناحق بودن» صورت‌بندی کنیم. مفهوم «حق ناحق بودن» بخوبی خصلت متناقض‌نمای فضیلت مدارا را نشان می‌دهد. بنابراین، من در این نوشتار فرض را بر آن می‌گذارم که فضیلت مدارا نهایتاً به معنای به رسمیت شناختن «حق ناحق بودن» است، و می‌کوشم از طریق تحلیل این مفهوم پارادوکس «مدارا» را صورت‌بندی کنم."

اما «حق ناحق بودن» چیست؟ ایشان در ابتدای مقاله‌اش جملاتی دارد که ظاهراً می‌خواهد بگوید این عبارت حاوی پارادوکس صریح نیست^۱، چرا که «حق» اول به معنای «حق داشتن» است و «حق» دوم به معنای «حق بودن» است و منطقاً تلازمی بین این دو برقرار نیست تا عبارت فوق صریحاً حاوی تناقض گردد:

^۱. آقای نراقی در این مقاله هیچ تلاشی نکرده است که با این تفکیک، از وجود چنین حقی دفاع کند، و ظاهراً هدف وی از آوردن این عبارات، آن بوده که نشان دهد که این عبارت، دچار پارادوکس صریح نمی‌باشد. اما در مقاله دیگری با عنوان «[آیا مسلمان سکولار ممکن است](#)» توضیحاتی داده که معلوم می‌شود که گویی وی با تفکیک معنای «حق داشتن» با «حق بودن چیزی» برای اعتبار بخشیدن و به رسمیت شناختن «حق ناحق بودن» دلیل آورده است. عبارات وی چنین است:

“رواداری امکان پذیر نیست مگر آنکه (دست کم حدی از) “حق ناحق بودن” به رسمیت شناخته شود. گوهر رواداری برسمیت شناختن (دست کم حدی از) حق ناحق بودن است. (این حد را باید بر مبنای خرد جمعی عرفی تعیین کرد). برای روشن شدن معنای “حق ناحق بودن” یا “رواداری” باید میان دو مفهوم “حق بودن” و “حق داشتن” تمایز نهاد. گزاره های زیر تمایز میان این دو کاربرد واژه “حق” را نشان می دهد:

(۱) انجام فعل الف حق است. (یعنی درست و پسندیده آن است که فعل الف انجام شود. برای مثال، وقتی که می گوئیم، دستگیری از مستمندان حق است، مقصودمان این است که این کاری درست و پسندیده است.)
(۲) من حق دارم که فعل الف را انجام دهم. (یعنی انجام فعل الف از جمله حقوق من است، و لذا دیگران مکلف هستند که مانع بهره مندی من از آن حق نشوند. برای مثال، فرض کنید که من پولی را به شما وام داده ام و اکنون هنگام بازپرداخت آن فرارسیده است. در این صورت من حق دارم که آن پول را از شما مطالبه کنم، من نسبت به بازپرداخت آن وام صاحب حق هستم، و شما مکلف به بازپرداخت آن هستید.)
اکنون با در نظر گرفتن این تمایز می توانیم ادعا کنیم که “حق ناحق بودن” یا “رواداری” مستلزم تصدیق گزاره زیر است:

گزاره (۱): از این واقعیت که من حق دارم فعل الف را انجام دهم نتیجه نمی شود که انجام فعل الف حق است. (برای مثال، فرض کنید که من پولی را به شما وام داده ام و اکنون هنگام بازپرداخت آن فرارسیده است. اما چند روز پیش از آن موعد کودک خردسال شما ناگهان دچار بیماری سختی شده است و شما مجبور شده اید که برای نجات جان فرزند خود آن پول را دوباره هزینه کنید، و بنابراین، اکنون از بازپرداخت آن وام ناتوان هستید. در این شرایط من همچنان حق دارم که آن پول را از شما مطالبه کنم، ولی به احتمال زیاد مطالبه آن پول در این شرایط کاری حق / درست / پسندیده نیست.)

این گزاره را می توان به صورت زیر نیز بیان کرد:

گزاره (۲): از این واقعیت که انجام فعل الف ناحق / نادرست / ناپسند است نتیجه نمی شود که من نسبت به انجام آن حق ندارم یا شما حق دارید که مرا از انجام آن فعل بازدارید.

“حقّ ناحقّ بودن” در واقع متضمن دو مفهوم متفاوت از “حقّ” است که باید بدقت از یکدیگر متمایز شود: مفهوم “حقّ داشتن” و مفهوم “حقّ بودن”. “حقّ بودن” صفت عقیده یا عمل است، و “حقّ داشتن” صفت صاحب عقیده یا فاعل عمل. یک عقیده یا عمل می تواند حقّ یا ناحقّ باشد، اما این فقط فرد صاحب عقیده یا فاعل عمل است که می تواند صاحب حقّ باشد یا نباشد.

اما در عین حال، می پذیرد که این عبارت محتوایش مشتمل بر گزاره‌های متناقض است.

از این رو، بند دوم مقاله وی کوششی است برای اینکه پارادوکس بودن این عبارت را به لحاظ محتوایی شفاف کند؛ و با استناد به دو مبنا بخوبی از عهده این کار برآمده است. آن دو مبنا عبارتند از:

(الف) مرکب بودن مفهوم «حق اخلاقی» از دو جزء «تکلیف و جواز» (که این را «تحلیل حافظ جواز» می‌نامد)، و

(ب) بد بودن یک امر لزوماً فاعل فعل را مکلف به پرهیز از انجام فعل می‌کند.

بدین منظور این پارادوکس را در قالب یک گزاره بیان می‌کند و با استخراج گزاره‌های نهفته در آن، پارادوکسیکال بودن آن گزاره را با استناد به این دو مبنا تبیین می‌نماید. خلاصه تحلیل وی چنین است:

(برای مثال، بسیاری از پزشکان معتقد هستند که سیگار کشیدن برای سلامت انسان زیانبار است، و بنابراین، کاری ناحق/ نادرست/ ناپسند است. اما از این امر، به فرض صحت، نتیجه نمی‌شود که به این اعتبار من حقّ سیگار کشیدن را از دست بدهم و شما مجاز شوید که مانع از سیگار کشیدن من شوید.)

این مثالها نشان می‌دهد که میان “حقّ بودن” و “حقّ داشتن” هیچ رابطه استلزام منطقی وجود ندارد. یعنی تصدیق یا تکذیب یکی منطقیاً مستلزم تصدیق یا تکذیب دیگری نیست. بنابراین، در تعبیر “حقّ ناحق بودن”، “حقّ” نخست از جنس “حقّ داشتن” است و “حقّ” دوم از جنس “حقّ بودن”، و مدلول آن تعبیر این است که “ناحق بودن” لزوماً نافی “حقّ داشتن” نیست.

چنانکه واضح است وی در مقام «به رسمیت شناختن حق ناحق بودن» سخن را آغاز نموده، اما آنچه در این فراز مشاهده شد، صرفاً تفکیک منطقی «حق داشتن» از «حق بودن» بوده است، که حداکثر کارایی این تفکیک آن است که عبارت «حق ناحق بودن» را از «صریحاً پارادوکسیکال بودن» خارج می‌سازد؛ اما مگر هر چیزی را صرفاً بدین جهت که پارادوکسیکال نیست، باید به رسمیت شناخت؟! مثلاً «کشتن یک انسان بیگناه» یک مفهوم پارادوکسیکال نیست، آیا همین کافی است که آن را به رسمیت بشناسیم؟!

[بر اساس مبنای (الف): مفهوم «حق اخلاقی»]

"مطابق یک تحلیل مشهور در قلمرو فلسفه حق، حق اخلاقی مفهومی مرکب و متشکل از دو جزء اصلی است: یک تکلیف و یک جواز. ... نقش حق آن است که از طریق اعمال نوعی تکلیف بر دیگران، قلمرویی را که من در چارچوب آن مجازم کاری را انجام دهم، محافظت نماید ... نقش حق این است که از این "جواز" محافظت کند. (بگذارید این تحلیل را "تحلیل حق به مثابه حافظ جواز" یا به اختصار "تحلیل حافظ جواز" بنامیم)." (۱) آرش حق دارد که فعل الف را که ناحق است انجام دهد. (یعنی در اینجا "حق ناحق بودن" آرش در قبال انجام فعل الف برسمیت شناخته شده است.)

این گزاره را می توان در قالب گزاره عطفی زیر تحلیل کرد:

(۲) "آرش حق دارد که فعل الف را انجام دهد" و "انجام فعل الف اخلاقاً نارواست."

این گزاره عطفی مرکب مستلزم دو گزاره ساده زیر است:

(۳) "آرش حق دارد که فعل الف را انجام دهد."

و

(۴) "انجام فعل الف اخلاقاً نارواست."

اکنون، گزاره (۳) ("آرش حق دارد که فعل الف را انجام دهد") را می توانیم به دو گزاره زیر تحلیل کنیم:

(۵) "شما (یا هر فاعل ذیربط دیگر) مکلف هستید که مانع انجام فعل الف توسط آرش نشوید." (بخش تکلیف آور حق آرش)

و

(۶) "آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد، و آرش مجاز است که فعل الف را انجام ندهد." (بخش جواز حق آرش)

و البته گزاره مرکب (۶) که گزاره ای عطفی است، مستلزم دو گزاره زیر است:

(۷) "آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد."

و

(۸) "آرش مجاز است که فعل الف را انجام ندهد."

بنابراین، گزاره (۳)، مطابق "تحلیل حافظ جواز"، با ترکیب عطفی گزاره های (۵)، (۷)، و (۸) هم ارز است.

اکنون بگذارید که به تحلیل گزاره (۴) ("انجام فعل الف اخلاقاً نارواست") پردازیم:

مطابق یک تحلیل رایج در قلمرو فلسفه اخلاق، وقتی می گوئیم انجام فعلی اخلاقاً بد یا نادرست است، در واقع دیگران را از انجام آن منع می کنیم. ... پس به نظر می رسد که گزاره (۴) مستلزم گزاره زیر باشد:

(۹) «آرش نباید فعل الف را انجام دهد.»

اما اگر آرش نباید فعل الف را انجام دهد، یعنی اخلاقاً موظف است که از انجام فعل الف بپرهیزد، در آن صورت بدیهی به نظر می‌رسد که او اخلاقاً مجاز به انجام فعل الف نیست. به بیان دیگر، گزاره (۹) مستلزم گزاره زیر به نظر می‌رسد:

(۱۰) چنین نیست که «آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد.» (یعنی به فرض صدق گزاره (۹)، لاجرم گزاره «آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد» کاذب خواهد بود.)

اکنون، و با فرض این تحلیلها، می‌توانیم با دقت بیشتری معضله یا پارادوکس مدارا را درک کنیم. اگر به گزاره های فوق نگاه کنیم، بروشنی می‌بینیم که گزاره های (۱۰) و (۷) نقیض یکدیگرند، یعنی مجموعه مفروضات ما در این تحلیل به تناقض زیر می‌انجامد:

(۱۱) «آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد» و چنین نیست که «آرش مجاز است که فعل الف را انجام دهد.»

[بر اساس مبنای (ب): «جواز منع فعل اخلاقاً ناروا»]

علاوه بر این، از زاویه دیگری هم ممکن است بتوان بر ناسازگاری مفهوم «حقّ ناحقّ بودن» استدلال کرد: از نظر بسیاری افراد، گزاره (۴) (یعنی: «انجام فعل الف اخلاقاً نارواست») مستلزم گزاره زیر است: (۱۲) «شما (یا هر فاعل ذیربط دیگر) اخلاقاً مجاز هستید که در کار آرش دخالت کنید و مانع انجام فعل الف توسط او شوید.»

و گزاره (۱۲) مستلزم گزاره زیر است:

(۱۳) چنان نیست که «شما (یا هر فاعل ذیربط دیگر) مکلف هستید که مانع انجام فعل الف توسط آرش نشوید.»

و به این ترتیب ما به نتیجه تناقض آمیز زیر می‌رسیم که ترکیب عطفی دو گزاره (۵) و گزاره (۱۳) است:

(۱۴) «شما (یا هر فاعل ذیربط دیگر) مکلف هستید که مانع انجام فعل الف توسط آرش نشوید.» و چنان نیست که «شما (یا هر فاعل ذیربط دیگر) مکلف هستید که مانع انجام فعل الف توسط آرش نشوید.»

(۲) تلاش برای رفع پارادوکس و نقد این تلاش

وی در بند سوم مقاله خود می‌کوشد که از این پارادوکس خارج شود.

(الف) برای خروج از مبنای الف، می‌گوید:

"اگر می‌توانستیم تلقی ای از مفهوم "حق" داشته باشیم که فقط مبتنی بر جزء تکلیفی و فاقد جزء جوازی باشد، در آن صورت مفروضات ما به تناقض نمی‌انجامد.... آیا می‌توان مفهوم "حق" را چیزی جز الزام "تکلیف عدم مداخله" بر دیگران ندانست؟"

اما راهی که در پیش می‌گیرد این است که نشان می‌دهد که "مفهوم "جواز" و مفهوم "تکلیف عدم مداخله" منطقاً مستلزم یکدیگر نیستند." به تعبیر دیگر، منطقاً تلازمی بین یک «جواز یک فعل» و «تکلیف دیگری به عدم مداخله» وجود ندارد. تا اینجا مقاله، بحث کاملاً بر اساس ضوابط منطقی پیش رفته است؛ اما اینجا است که یکدفعه با یک پرش کاملاً غیرمنطقی در نتیجه‌گیری مواجه می‌شویم. از این رو، لازم است عین عبارت ایشان که پرش مذکور را نشان می‌دهد، نقل شود:

"از این مثالها برمی‌آید که مفهوم "جواز" و "تکلیف عدم مداخله" منطقاً مستقل از یکدیگرند، و می‌توان یکی را بدون دیگری داشت.

اکنون می‌توان ادعا کرد که "حق اخلاقی" در واقع چیزی جز یک حق تکلیف آور (Claim Right) نیست. به بیان دیگر، وقتی که حق الف را برای یک فرد اثبات می‌کنیم، در واقع فقط و فقط اثبات کرده ایم که دیگران حق ندارند مانع انجام فعل الف توسط آن فرد شوند. همین و بس. در تحلیل ما، اثبات آن حق مطلقاً مستلزم آن نیست که آن فرد مجاز است که فعل الف را انجام دهد یا انجام ندهد."

یکبار دیگر به روند استدلال دقت کنید:

الف. عموماً مفهوم «حق اخلاقی» را مرکب از دو جزء «تکلیف عدم مداخله دیگران» و «جواز انجام فعل» می‌دانند؛ و بر این اساس «حق ناحق بودن» پارادوکسیکال است.

ب. اگر می‌توانستیم تلقی ای از مفهوم «حق» داشته باشیم که فقط مبتنی بر جزء تکلیفی و فاقد جزء جوازی باشد، در آن صورت مفروضات ما به تناقض نمی‌انجامد.

ج. مفهوم «تکلیف عدم مداخله دیگران» و «جواز انجام فعل» منطقاً مستقل از یکدیگرند، و می توان یکی را بدون دیگری داشت.

نتیجه: اکنون می توان ادعا کرد که «حقّ اخلاقی» در واقع چیزی جز یک «حقّ تکلیف آور» نیست! در سه مقدمه مذکور اشکالی نیست؛ اما معلوم نیست از آن مقدمات چگونه این نتیجه حاصل شد؟! مطلب را با یک مثال توضیح می دهیم:

مفهوم «کتابخانه» از ترکیب دو مفهوم «کتاب» و «خانه» درست شده است.

دو مفهوم «کتاب» و «خانه» با هم تلازم منطقی ندارند: ممکن است خانه‌ای باشد که کتابی در آن نباشد؛ یا کتابی باشد که در هیچ خانه‌ای نباشد.

اکنون می توان ادعا کرد که «کتابخانه» چیزی جز یک «کتاب» نیست!

در واقع، آنچه برعهده ایشان بود این بود که نشان دهد که در مفهوم «حق» به لحاظ اخلاقی، «مجاز بودن» شخص در انجام آن کاری که نسبت بدان حق دارد، ضرورتی ندارد؛ و این کاملاً خلاف شهود همگانی است؛ و این «مجاز بودن» در مفهوم «حق» بسیار قوی تر از «تکلیف عدم مداخله دیگران» و بلکه علتِ باور به آن است؛ بله، منطقاً «مجاز بودن» خود شخص غیر از «تکلیف دیگران به عدم مداخله» است؛ اما حال که این دو غیر هم‌اند، نتیجه می شود که «مجاز بودن» جزء عناصر «حق داشتن» نیست؟!

(ب) در مورد مبنای ب از این هم ساده‌انگارانه‌تر مواجه شده. کل توضیح وی درباره مبنای ب چنین است:

"اما درباره تناقض دوم، یعنی گزاره (۱۴) (که نهایتاً ناشی از بخش "تکلیف" مفهوم حق است) چه می توان گفت؟ این تناقض در صورتی موجه است که فرد گزاره (۴) را منطقاً مستلزم گزاره (۱۲) بداند. آیا از اینکه "انجام امر الف اخلاقاً نارواست" منطقاً نتیجه می شود که "من یا هر فاعل ذیربط ۲ در صحنه (اخلاقاً) مجاز است که مانع

۲. آقای نراقی در هنگام بیان مبنای دوم صرفاً به شهرت این مبنا اشاره کرده و دلیلی برای آن ذکر نکرده است.

اما خود تعبیر «یا هر فاعل ذیربط» در کنار «من»، (که من را هم «ذیربط» معرفی می کند) غیرمستقیم وجه صحت این حکم را می نمایاند. یعنی اگر عمل غیراخلاقی‌ای از کسی سر بزند که ربطی به من داشته باشد، من وظیفه ممانعت از آن را دارم؛ و از این روست که در اسلام، در حالی که بر نهی از منکر اصرار می شود، بشدت افراد از تجسس نهی می شوند و کسی حق ندارد به بهانه نهی از منکر به حریم خصوصی افراد سرک وارد شود.

انجام آن فعل شود؟" در حدّی که من درمی یابم، پاسخ این پرسش منفی است. براحتمی می توان شرایطی را فرض کرد که فردی در حال انجام فعل اخلاقاً ناروایی است، اما من مجاز نیستم که دخالت کنم و مانع انجام آن فعل شوم. برای مثال، فرض کنید که دخالت من ممکن است جان من را شدیداً به مخاطره بیندازد، یا ممکن است دخالت کردن در این قبیل امور هزینه های مالی بسیار هنگفتی را بر گرده دولت، شهروندان، یا دستگاه های نظارتی بگذارد، و غیره. البته فعل الف همچنان اخلاقاً نارواست، اما تحت شرایط یاد شده (یا شرایطی از آن نوع) ممکن است که من یا هر فاعل ذریبط دیگر مجاز به دخالت در کار فاعل آن فعل نباشیم. البته وقتی که من صادقانه گزاره (۴) را بیان می کنم، یعنی صادقانه معتقدم که "انجام کار الف اخلاقاً نارواست" خود را ملزم کرده ام که از انجام آن فعل پرهیزم. اما تصدیق آن گزاره من را ملزم یا مجاز نمی کند که در کار دیگرانی که به انجام فعل الف مبادرت می ورزند دخالت کنم. بنابراین، گزاره (۴) مطلقاً مستلزم گزاره (۱۲) نیست، و با نفی این رابطه استلزامی البته تناقض بیان شده در گزاره (۱۴) نیز منتفی خواهد بود."

اینجا نیز آشکار است که به جای اینکه پاسخ مساله مورد نظر را بدهد، صورت مساله را عوض کرده، و در واقع، صورت مساله اصلی را پاک نموده است. وی باید نشان می داد تلازمی بین «ناروا بودن یک کار» و «نباید آن کار را انجام داد» نیست! اما به جای اینکه درباره تلازم یا عدم تلازم بین این دو بحث کند، با یک مثال، «حکم اخلاقی به خودی خود» را با «حکم اخلاقی در مقام تزاحم» درهم آمیخت تا از وضعیت «حکم در مقام تزاحم» درباره «حکم به خودی خود» نتیجه ای بگیرد!

اگر این گونه استدلال روا باشد آنگاه می توان در تمامی احکام اخلاقی کاملاً واضح عقلی را نیز انکار کرد؛ چرا که در مقام عمل و اجرا، هر حکمی ممکن است در تزاحم با یک حکم قوی تر قرار گیرد؛ در حالی که وقتی از اخلاقی بودن یا نبودن یک قاعده اخلاقی بحث می شود، مقام بحث، مقام آن قاعده «به خودی خود» است. مثلاً همه می دانیم که «دروغگویی بد است» و نتیجه می گیریم که «نباید دروغ گفت»؛ و اینکه گاهی در مقام تزاحم، «نجات جان یک انسان» متوقف بر «دروغ گفتن» می شود و «در این شرایط خاص» حکم حرمت دروغگویی تعلیق می گردد، معنایش این نیست که «دروغ گفتن» به خودی خود هیچ حکم اخلاقی ای ندارد.

ساده تر بگویم، حتی همان «تکلیف ناشی از حق» - که تنها مفهومی بود که ایشان در مفهوم حق پذیرفت - را نیز با همین عبارات وی می توان زیر سوال برد. با همان ادبیات وی می توان گفت:

«براحتی می‌توان شرایطی را فرض کرد که فردی در حال انجام فعل اخلاقاً روایی است، اما من موظف هستم که دخالت کنم و مانع انجام آن فعل شوم. برای مثال، فرض کنید که دخالت نکردن من ممکن است جان او را شدیداً به مخاطره بیندازد، یا ممکن است دخالت کردن در این قبیل امور هزینه های مالی بسیار هنگفتی را بر گرده دولت، شهروندان، یا دستگاه‌های نظارتی بگذارد، و غیره.»

(۳) اشاره‌ای به دو تبیین عقلی برای لزوم اخلاقی مدارا کردن

با این حال، نشان دادن اصلاح‌ناپذیری پارادوکس «حق ناحق بودن» به هیچ عنوان به معنای این نیست که نمی‌توان از لزوم اخلاقی «مدارا کردن» دفاع کرد. به نظر می‌رسد که اشتباه آقای نراقی در همان فرض ابتدای مقاله‌اش بوده که خواسته مفهوم معقول «مدارا» را با مفهوم نامعقول (=پارادوکسیکال) «حق ناحق بودن» گره بزند؛ در حالی که برای دفاع از «مدارا» به هیچ عنوان نیاز به چنین تکلفی نیست؛ و - چنانکه برخی از منتقدان وی بخوبی نشان داده‌اند - اتفاقاً چنین گره زدن، یک عرصه مهم از مفهوم «مدارا» را به محاق می‌برد:

"مدارا به معنای تحمل، صبوری و دندان روی جگر گذاشتن در برابر پدیده‌ای که خارج از چارچوب‌های رایج و معمول می‌باشد. تحمل و اجازه‌ای که از سر لطف و بزرگواری در قبال کنش ناپسند صادر می‌شود. ... اگر صرف اجتناب از دخالت با آنچه فرد نمی‌پسندد و یا به لحاظ اخلاقی مذوم می‌انگارد برای در وجود آمدن مدارا کافی بود، رویگردانی فرد نژادپرست از دخالت در امور آنان که در نظرش نژاد فرودست هستند مصداقی از مدارا بود. ... تنها هنگامی می‌توان از مدارای کنش یا عقیده‌ای صحبت کرد که فرد مداراگر اخلاقاً مجاز به دخالت و سرکوب عمل مورد نظر باشد. صرف قضاوت منفی اخلاقی در باب کنش یا عقیده‌ای کافی نیست تا بتوان از مدارا سخن گفت، بلکه قضاوت اخلاقی تنها زمانی که جواز دخالت و سرکوب کنشی را صادر کند جا را برای مدارا باز خواهد کرد. (آرمین خامه، مقاله «مدارا و حق ناحق بودن»)

اگر بخواهیم سخن منتقد فوق را تکمیل کنیم باید بگوییم که «مدارا» دست کم در دو عرصه قابل بحث و دفاع اخلاقی است.

اولاً در جایی که «مدارا» اساساً از مقوله «حکم اخلاقی در مقام تراحم» باشد، نه از مقوله «حکم اخلاقی به خودی خود». یعنی در جایی که شخص انجام کار را به حق ناروا می‌داند و حق مداخله کردن برای جلوگیری هم دارد، اما در عین حال، «به دلایل دیگر» از درگیر شدن و الزام کردن دیگری اجتناب می‌ورزد. (که نقد منتقد فوق، ناظر به این عرصه است.)

دوم در جایی که انسان درباره ضرورت انجام یا ترک کاری صرفاً گمان دارد و به اطمینان عقلایی نرسیده است؛ که در اینجا چون مبنای دومی که آقای نراقی بدان اشاره کرد، عملاً حاصل نمی‌شود، وظیفه و جوازی برای مداخله نمی‌ماند؛ یعنی انسان چون مطمئن نیست که «انجام امر الف اخلاقاً نارواست» پس نمی‌تواند نتیجه بگیرد که «من یا هر فاعل ذیربط در صحنه (اخلاقاً) مجاز است که مانع انجام آن فعل شود»؛ و عملاً باید مدارا پیشه کند. این مطلبی است که ناخودآگاه در ادبیات خود آقای نراقی هم مد نظر قرار گرفته است. وی در پایان بند سوم مقاله‌اش مطلب را چنین جمع‌بندی می‌کند:

"بنابراین، مدارا کردن با دیگری یا به رسمیت شناختن "حقّ ناحقّ بودن" او در نسبت به امر الف به این معناست که: (یک) انجام فعل الف (اخلاقاً) نادرست است؛ (دو) (دست کم به گمان من) او مجاز به انجام آن فعل نیست؛ (سه) ولی من مکلف هستم که مانع انجام آن فعل توسط او نشوم. این سه گزاره با یکدیگر سازگارند، و فرد خردورز می‌تواند آنها را با هم و به نحوی سازگار در نظام عقاید خود بپذیرد."

ما باور داریم که یک فرد خردورز می‌تواند اینها را به نحوی سازگار در نظام عقاید خود جمع کند، اما اگر دقت کنید نحوه نگارش ایشان که عبارت «دست کم به گمان من» را داخل پرانتز در گزاره دوم افزوده است، عملاً بحث را به عرصه «مدارای ناشی از عدم اطمینان» می‌کشاند.

در واقع، وی با افزودن این دو عبارت، فضای کل مقاله را از مدعا و استدلالی، به استدلال و مدعایی دیگر در باب مدارا منتقل کرده است. استدلال نهفته ایشان چنین است:

"هرجا که من مطمئن نباشم که انجام فعل الف اخلاقاً نادرست باشد و صرفاً گمان به درستی آن داشته باشم، من مکلف هستم که مانع انجام آن فعل توسط او نشوم."

و البته دقیقتر آن است که حکم اخلاقی‌ای که شهود عقلی بدان حکم می‌کند، نه گزاره فوق، بلکه این گزاره است:

"هرجا که من مطمئن نباشم که انجام فعل الف اخلاقاً ناصواب باشد و صرفاً گمان به درستی آن داشته باشم، من مکلف نیستم که مانع انجام آن فعل توسط او شوم."

و این سخن، چنانکه دیدیم یک عرصه از عرصه‌هایی است که مدارا را مجاز می‌کند.

جمع‌بندی

در این مقاله دیدیم که آقای نراقی ابتدا «مدارا» را به «حق ناحق بودن» پیوند زد و خواست با دفاع از «حق ناحق بودن» دلیلی برای توجیه عقلی لزوم اخلاقی «مدارا» دست و پا کند.

در ابتدا پس از اشاره‌ای به تفاوت دو معنای «حق» در عبارت «حق ناحق بودن» تذکر داد که این عبارت حاوی پارادوکسیکال صریح نیست؛ اما با باز کردن ابعاد معنایی «حق اخلاقی» (که دارای دو جزء «جواز انجام فعل» و «تکلیف دیگران به منع مداخله» است) و گوشزد کردن «جواز منع فعل اخلاقاً ناروا» نشان داد که معنای عبارت «حق ناحق بودن» مشتمل بر گزاره‌هایی است که بین آنها واقعا حاوی تناقض است.

در مقام حل تناقض، برای پاسخگویی به اشکال ناشی از «حق اخلاقی» به تفکیک منطقی «جواز انجام فعل» و «تکلیف دیگران به منع مداخله» اقدام کرد و نتیجه گرفت که معنای «حق اخلاقی» تنها مشتمل بر «تکلیف دیگران به منع مداخله» است؛ نتیجه‌ای که نه تنها از مقدمه مذکور منطقی‌قابلی استنتاج نیست، بلکه بوضوح خلاف درک شهودی عمومی از مفهوم «حق اخلاقی» است. آیا عرف عقلا می‌پذیرند که کسی در قبال فعل الف «حق اخلاقی» داشته باشد، اما جواز انجام آن را نداشته باشد!

و برای پاسخگویی به حکم «جواز منع فعل اخلاقاً ناروا» صرفاً به مواردی که از باب تراحم، یک مطلب اهمی مانع جواز مذکور می‌شود اشاره کرد؛ روشی که دیدیم مبتنی بر خلط «حکم اخلاقی به خودی خود» با «حکم اخلاقی در مقام تراحم» بود؛ و با این روش، همان «حق ناحق بودن» مدعایی ایشان را هم می‌توان انکار کرد!

در پایان نشان دادیم که با توجه به دو معنای کاربردی «مدارا»، توجیه عقلی لزوم اخلاقی مدارا، به دو روش میسر است؛ و نیازی نیست که سرنوشت مفهوم «مدارا» را با سرنوشت این عبارت حاوی تناقض گره بزنیم.

حسین سوزنچی

قم، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

۱۱ دیماه ۱۳۹۷