

دفتر هشتم

جستارهایی پیرامون بخشش و انتقام

دی ماه ۱۳۹۶ برابر با ژانویه ۲۰۱۸

شورای دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهاننگلو

اسفندیار طبری

طراح تارنما:

همایون ماکویی

شبکه های اجتماعی:

جلال کیابی

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

۳	گفتار آغازین
7	انتقام و حس تقصیر: یک تحلیل فلسفی (رامین جهانگللو - برگردان: حمید شیرازی)
12	فلسفه آشتی و بخشش (اسفندیار طبری)
۱۷	جای خالی یهودیان در فرهنگ آلمان (نوید کرمانی)
۳۰	ابزارهای درون دینی برای بخشش (حسن فرشتیان)
۴۱	مقدمه ای بر توانمندسازی شهروندی (شیریندخت دقیقیان)
51	بخشش، راهی به سوی تبادل و توازن (مهرداد لقمانی)
۵۴	دربارهٔ لجیتماسیون (اسفندیار طبری)
۷۲	هم اندیشی گاهنامهٔ فلسفی خرمگس: مصاحبه با صدیقه وسمقی
۷۵	هم اندیشی گاهنامهٔ فلسفی خرمگس: مصاحبه با ریموند رخشانی
83	به یادبود مدیا کاشیگر، نویسنده، شاعر و مترجم تراز اول ایران
۸۵	آشتی: مدخل دانشنامهٔ فلسفهٔ استانفورد (لیندا رازنیک و کلین مورفی - پیشگفتار و ترجمه: شیریندخت دقیقیان)
۱۱۰	بخشش و رحمت در کشور قانون سالار (کلاس مایکل کداله - برگردان: امیر طبری)
	بستار نمادین از راه خاطرات، جبران و تظلم خواهی، انتقام و قصاص در جوامع پسادرگیری (برندون هامبر و ریچارد ویلسون - برگردان: گودرز اقتداری)
۱۱۸	
۱۳۳	بخشش و بالیدن اخلاقی (پاولا ساتنه - برگردان: بابک تختی)
110	پیرامون بخشش (هانا آرنه - برگردان: گودرز اقتداری)
۱۶۲	دربارهٔ ذات تراژدی یونانی (ژان فستوژیر - برگردان: مسعود جلالی فراهانی)
۱۷۸	پیش کیر که گارد: قاعدهٔ یأس (دومینیک کوبنزله - برگردان: مرضیه غیائی)
۱۸۱	تازه های نشر - نقد و معرفی کتاب

## گفتار آغازین

دفتر هشتم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی بخشش/انتقام به اهل مطالعه و پژوهش فارسی زبان، تقدیم می‌گردد. خرمگس، گاهنامه‌ای فلسفی است که داوطلبانه زیر نظر شورای دبیران اداره و منتشر می‌شود و دانلود آن برای همگان در سراسر دنیا آزاد است. با قدردانی از همکاران، نویسندگان، مترجمان همراه و چهره‌های فلسفه و رشته‌های همجوار که مصاحبه و هم‌اندیشی برای این دفتر را پذیرفتند.

دفتر حاضر در شرایطی منتشر می‌شود که موج اعتراضات مردمی، ایران را فرا گرفته است. بار دیگر پایمال سازی حقوق شهروندی و انسانی توسط حکومت، چرخه جدیدی از خشونت و سرکوب را رقم زده که بی‌تردید، بخشش و آشتی ملی را که لازمه تعادل بخشیدن به روند دمکراسی است، همچنان امری بس دور از دسترس نگه می‌دارد. نمی‌توان در حال حاضر، اجرای آشتی و بخشش را در دستور روز جامعه دانست، بلکه خواست عاجل، احقاق حقوق شهروندی و رفع استبداد، رشوه‌خواری، دزدی ثروت اجتماعی و اجرای عدالت در مورد عاملین کشتارها و سلب آزادی است.

مجموعه گردآوری شده در دفتر کنونی خرمگس، حاصل نه‌ماه تلاش محققان و مترجمان همکار بوده که نه از دیدی کوتاه مدت، بلکه با برخوردی شناخت‌شناسی و استراتژیک به امر بخشش و آشتی ملی پرداخته و تلاشی است برای گشودن پنجره‌های تئوریک در این حوزه که از نظر فلسفی نسبتاً تازه و تا حدی ناشناخته است.

انسان‌ها در طول تاریخ همواره دچار تنش برای از بین بردن هم‌نوعان خود بوده‌اند. تاریخ انسان‌ها، تاریخ خشونت و انتقام بوده و قرن‌ها درگیری و نزاع میان جوامع انسانی، موجب آسیب و رنج در مفهوم وسیع کلمه شده است. تنها چاره‌ای که برای مقابله با چنین وضعی می‌توان تدبیر کرد، عدالت و صلح است؛ هرچند عدالت و صلح بدون داشتن بینشی وسیع از بخشایش ممکن نیست. به همین علت، مفهوم بخشایش بسیار وسیع‌تر از یک موضوع ساده روزمره است.

انتقام، امری سلبی و منفی است، در حالی که بخشش، مفهومی ایجابی و مثبت دارد. بخشایش یا بخشش می‌تواند موجب تغییرات بنیادی در فرد انسان‌ها و در نهایت جوامع انسانی و برقراری رابطه انسانی بین «من» و «دیگری» شود. بخشایش معمولاً انتخابی است فردی که ناخرسندی و رنج را تبدیل به تساهل و سازندگی می‌کند.

فهم انسان از تمدن، بدون مفهوم همدلی ناقص است. فعالیت‌های سیاسی، بدون اعتدال (به معنای پذیرش دیگری) و همدلی با دیگری به نتیجه‌ای قابل اعتنا نخواهید رسید. اسقف دزموند میلو توتو برنده جایزه نوبل صلح و از رهبران و فعالان صلح جنبش ضد آپارتاید آفریقای جنوبی به درستی در مورد «بخشنده بودن» چنین گفته است: "منفعت نهایی همه ما در این است که بخشاینده، پذیرنده و همدل باشیم، زیرا بدون وجود چنین مفاهیمی ما آینده‌ای نخواهیم داشت."

رسیدن به هیچ آرمانی نمی‌تواند خشونت و قتل را توجیه کند. مفهوم و ایده همدلی و ترحم به صورت مداوم توسط هنرمندان و فلاسفه گسترش پیدا کرده و از این طریق روشن شده که خشونت و دهشت، تصویر حقیقی از شرایط انسان ارائه نمی‌کند. در اینجا پرسش اصلی این است که چگونه می‌توان با ترس و رنج جهانی فاقد همدلی روبه‌رو شد؟ ما همیشه بر سر دوراهی میان گفتگو و مجادله هستیم. مشکل اساسی که تمدن‌های امروزی با آن روبرو هستند، فرآیند تمدن‌زدایی است. تمدن‌زدایی، از درک همدلی و بخشایش، عاجز و ناتوان است.

برخی کشورها و فرهنگ‌ها به مرور زمان با تلاش رهبران و مردمانشان پشته‌های قوی از مفهوم بخشایش و همدلی پیدا کرده‌اند. به طور مثال، هند پس از استقلال، آفریقای جنوبی بعد از آپارتاید، و شیلی بعد از پینوشه، نمونه‌هایی موفق از این پشته‌های فرهنگی هستند که تاثیرشان در فرهنگ کنونی آنها به صورت شفاف دیده می‌شود. جامعه ایرانی تا به امروز تلاشی برای ایجاد چنین پشته‌های نکرده و بعید به نظر می‌رسد که با شرایط فعلی، در زمانی کوتاه توان رسیدن به فضیلت بخشش را بیابد.

با توجه به این ضرورت‌های بلندمدت، در دفتر حاضر کوشیده ایم جوانب گوناگون مطالعات معاصر و جمع‌بندی‌های تجربی پیرامون بخشش و انتقام را از طریق مقاله‌های پژوهشی، هم‌اندیشی‌ها، انتخاب متون کلیدی برای ترجمه، گفتگو و مصاحبه بازتاب دهیم.

در بخش مقاله‌های پژوهشی، ابتدا رامین جهاننگلو در "انتقام و حس تقصیر"، که به همت حمید شیرازی به فارسی برگردان شده، حس تقصیر را مشوق شهروندان در بیان حساسیت خود در برابر فساد و شرارت می‌داند. فیلسوف در این زمینه مروری بر تاریخچه این مفهوم نزد فرهنگ‌ها و فیلسوفان دارد.

اسفندیار طبری در "فلسفه آشتی و بخشش" نسبت بخشش با وظیفه اخلاقی را به سنجش گذاشته، مدل‌های گوناگون قرارداد اجتماعی و نیز برخورد با بخشش و آشتی را بررسی می‌کند.

"جای خالی یهودیان در فرهنگ آلمان" متن سخنرانی نوید کرمانی به مناسبت بیستین سالروز برپایی کرسی استادی تاریخ و فرهنگ یهود در دانشگاه مونیخ است. سخنران در پایان می‌گوید: "بگذارید یک آلمانی کلامش را به زبان فارسی پایان دهد: جایشان خالی. جای خالی همه کلیمی‌ها در آلمان و همه جای دنیا که آنان را کشتند و طرد کردند یا این روزها بدنام و تهدیدشان می‌کنند، هرچه بیشتر احساس می‌شود".

در "ابزارهای درون دینی برای بخشش" حسن فرشتیان از منظر نواندیشی دینی، متون دین اسلام در زمینه بخشش را کاوش و بررسی می‌کند. از دید نویسنده: "هرچند این ابزارهای درون دینی، به ظاهر فقط برای جامعه دینداران سودمند است، اما شناخت و آگاهی کاربردی از آنها برای جوامع عرفی نیز سودمند است، زیرا در درون جوامع عرفی نیز زیرمجموعه‌های دیندارانی هستند که محرک‌های درون دینی برای آنان بسیار برانگیزاننده‌تر از محرک‌های عرفی می‌باشد".

در جستار "مقدمه‌ای بر توانمندسازی شهروندی" شیریندخت دقیقیان مقوله citizen empowerment را همچون فصل مشترکی میان جامعه مدنی، رفورم بنیادی و جنبش‌های اجتماعی بررسی کرده، با اشاره به مسائل کلیدی جامعه ایران به تاریخچه مفاهیم مدنی پرداخته، مقدمه‌ای پیرامون تجربه‌های صدارسانی، تحرک بخشی و توانمندسازی شهروندی به دست می‌دهد.

در "لجیتماسیون" اسفندیار طبری نظریه‌های مشروعیت سیاسی را بررسی می‌کند. این فیلسوف، جستار خود را با این پرسش آغاز می‌کند: "اگر لازمه مشروعیت قانونی وجود قانون است، این پرسش پیش می‌آید که چگونه حکومتی که خود قانونگذار است، بر اساس همان قانون، دارای لجیتماسیون یا مشروعیت قانونی می‌شود؟"

در "بخشش، راهی به سوی تبادل و توازن"، مهرداد لقمانی بر آن است که: "بخشش ظالم مستقر در قدرت، امری بی‌معنی است. برای فراهم شدن زمینه بخشش، نخست خطاکاران باید ناگزیر بپذیرند که از نظر قدرت در طراز برابر با ستم‌دیدگان قرارگیرند و سپس بدهی تبادلی خود را بپذیرند. در پی این همطرازی، پذیرش و فهم ستم است که بخشش به

عنوان فرصتی برای رهایی از جنگال گذشته و راهی به سوی آینده پیش روی جامعه قرار می گیرد. بنابراین، بخش باید به عنوان سازوکاری برای ایجاد تعادل در فضای تبادل مورد توجه قرار گیرد."

در بخش هم اندیشی خرمگس، قرار بود مصاحبه ای با هری فرانکفورت، فیلسوف آمریکایی منتشر شود. این فیلسوف سالمند که در دهه های گذشته با اثر روشنگر خود به نام *On Bullshit* و کارهایی در زمینه مفهوم عشق در دنیای ما، شناخته شد، در دیدار گرم و صمیمانه با یکی از اعضای شورای دبیران خرمگس در شهر لس آنجلس با اظهار شادمانی از انتشار خرمگس، قول پاسخ به پرسش های کتبی را داد. متأسفانه شرایط جسمی و سلامتی هنوز به ایشان امکان وفای به قول را نداده است. با آرزوی سلامتی برای هری فرانکفورت منتظر مشارکت ایشان در خرمگس می مانیم.

در بخش هم اندیشی این دفتر، در مصاحبه با صدیقه وسمقی، دشواره های بخشش و انتقام و برخورد نواندیشی دینی مسلمان با این مقوله بررسی می شود. در مصاحبه دوم، ریموند رخشانی پیرامون ارتباط میان سازمان های مردم نهاد با توسعه و دموکراسی، ارتباط کار داوطلبی در سازمان های مردم نهاد و مشارکت مدنی با شاخصه های توسعه و نیز فراز و نشیب ها و سطح کنونی جامعه مدنی در ایران تحلیل کرده، سپس به بخشش و انتقام می پردازد.

پیش از آغاز بخش ترجمه های متون کلاسیک و کلیدی، از زنده یاد مدیا کاشیگر، مترجم، متفکر و شاعر گرانقدری که تابستان گذشته روی در نقاب خاک کشید، یاد کرده، فهرست آثار فرهنگ ساز او را می آوریم.

در بخش ترجمه های متون کلیدی و کلاسیک، ترجمه فارسی مدخل دانشنامه فلسفی استانفورد در زمینه آشتی به خوانندگان تقدیم شده است. این مدخل که در سال ۲۰۱۵ نوشته شده، به نظر مترجم آن شیریندخت دقیقان می تواند راهنمایی فشرده و به روز باشد برای طبقه بندی مفاهیم، فرایندها، نقدها، جدل ها، نظریه پردازی ها، و ناسازه های هنوز حل نشده در مورد آشتی.

"بخشش و رحمت در کشور قانون سالار"، نوشته فیلسوف سیاسی معاصر آلمانی، کلاس مایکل کداله، به ترجمه امیر طبری، بخشش در یک فرایند قانون مدار را بررسی می کند.

"بستار نمادین از راه خاطرات، جبران و تظلم خواهی، انتقام و قصاص در جوامع پسادرگیری" نام مقاله ای است به قلم دو تن از دست اندکاران مستقیم روند حقیقت یابی و آشتی ملی در آفریقای جنوبی که به همت گودرز اقتداری ترجمه شده است. در ابتدای این نوشته می خوانیم: "کشورهایی که در روند انتقال و گذار به دموکراسی هستند باید برای پاسخگویی به تخلفات حقوق بشری دوران دیکتاتوری، راه چاره ای بیندیشند. در ارتباط با عفو خاطیان، کمیسیون های حقیقت یاب به عنوان استاندارد عملی برای بررسی و ثبت مدارک خشونت های گذشته و داوری درباره آن شکل گرفته اند. اما درعین حال به طور روزافزون ادعاهایی مطرح می شود که کمیسیون های حقیقت یاب فوایدی از نظر پیامدهای روانی دارند - یعنی این روند باعث تزکیه متخلفان و درمان روانی ملت شده، یا کمک می کند که کشور از گذشته وحشیانه خود عبوری آرام داشته باشد، بی آنکه با آن تصادم کند. این مقاله بر آن است که براساس تجربیات آسیب شناسی، با استفاده از ابزار مردم شناسی محیطی در میان بازماندگان و در زمینه تجربه کمیسیون حقیقت و آشتی ملی آفریقای جنوبی به این موضوع بپردازد."

"بخشش و بالیدن اخلاقی"، نوشته مدرس فلسفه آمریکایی، پاولا ساتنه و برگردان بابک تختی، به مناسبت کانت با مفهوم بخشش می پردازد. طبق مفهوم کانتی وظیفه فضیلتی می توان این نظر را پذیرفت که وظیفه بخشنده بودن وجود دارد، و همزمان، این دیدگاه را می توان رد کرد که کانت حقی برای خلاقان برای بخشیده شدن قائل می شود. از دید کانت، ما وظیفه بخشیدن کسانی را نداریم که پروژه بالایش اخلاقی و خود اصلاحی را آغاز نکرده اند. پاولا ساتنه بر آن

است که کانت گامی پیشتر رفته، می‌گوید که بخشش خلافکاری که اصرار بر تکرار کار خطای خود دارد، در واقع، تخطی از وظیفه‌ای است که نسبت به خود داریم.

متن کلیدی هانا آرنت به نام "پیرامون بخشش" با برگردان گودرز اقتداری، قسمتی از کتاب هانا آرنت با نام "شرایط انسانی" است. از دید آرنت تأثیرات غیرقابل پیش بینی و برگشت ناپذیر اعمال انسان‌ها، قابل اصلاح بوده، درمان آنها در گنجایش دوگانه‌ما برای بخشش و تعهد نهفته است.

"درباره ذات تراژدی یونانی" نوشته ژان فستوژیر و برگردان مسعود جلالی فراهانی، با مروری بر تراژدی‌های یونان باستان، درکی از مفهوم اسطوره‌ای انتقام در این فرهنگ فراهم می‌آورد.

در "بیش کیر که گارد: قاعده یأس" نوشته دومینیک کوینزله و برگردان مرضیه غیاثی، نگاه این فیلسوف و بنیانگذار آگزیستانسیالیسم به برخورد فردی و خلاق انسان با یأس وجودی بررسی می‌گردد.

در بخش بررسی کتاب و تازه‌های نشر، پیرامون چند اثر فلسفی تازه منتشر شده می‌خوانیم: *درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر*، اثر ویل کیملیکا، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی؛ *مسائل بوطیقای داستایفسکی*، نوشته میخائیل باختین، ترجمه نصرالله مرادبانی؛ *عدالت و بی‌طرفی* به قلم اسفندیار طبری؛ و *اقول تمدن*، نوشته رامین جهاننگلو به زبان انگلیسی. یک رمان منتشر شده به دو زبان انگلیسی و آلمانی از نویسنده ایرانی بانو مهر به نام *قو معرفی* می‌شود که نسخه فارسی آن نیز در دست انتشار است.

از محققان و مترجمان فلسفه و رشته‌های همجوار دعوت می‌شود که در دفتر نهم گاهنامه فلسفی خرمگس با موضوع مرکزی "پوپولیسیم" مشارکت ورزند.

پیشاپیش از سردبیران و خوانندگان برای معرفی خرمگس در رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی از جمله کانال تلگرام خرمگس که به تازگی راه اندازی شده، سپاسگزاریم.

با سپاس از همت داوطلبانه بابک اسماعیلی در راه اندازی و اداره کانال تلگرام خرمگس.

شورای دبیران،

دی ماه ۱۳۹۶

ژانویه ۲۰۱۸

## انتقام و حس تقصیر: یک تحلیل فلسفی

(رامین جهانبگلو - برگردان: حمید شیرازی<sup>۱</sup>)



برگردان از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

### Revenge and Guilt: A Philosophical Analysis. Ramin Jahanbegloo

هر کنش آگاهانه انتقام جویانه همواره با احساس متضاد تقصیر همراه است. هر فرد درگیر با مسائل و تنش های اجتماعی به نحوی با مسئله تقصیر مواجه شده است. احساس تقصیر نه تنها نیروی محرکه ای برای کنشگران اجتماعی جهت پذیرفتن قضاوت اخلاقی و قبول مجازات برای اعمال خلاف است، بلکه شهروندان را تشویق می کند با واکنش خود نشان دهند که چگونه جامعه در برابر فساد و شرارت، حساس و آسیب پذیر است. حیرت انگیز است که واکنش اخلاقی تقصیر نتیجه همان اصول اخلاقی است که در هنگام مواجهه با نارسایی های سیاسی قادر نیست ما را به جهت معینی رهنمون شود. می توان گفت که این کاستی به این معنا است که آزادیم تصمیمی اتخاذ کنیم که ما را راضی می کند، اجازه دهیم که اصول اخلاقی به خاطر نشان ندادن راهکار در دنیای واقعی مورد انتقاد قرار گیرند؛ دنیایی که مجبوریم در آن انتخاب کنیم.

با وجود این، مشروعیت اخلاقی نهادهای دموکراتیک در مرحله اول وابسته به وفاداری اخلاقی سرسختانه شهروندانی است که حتی برای دستیابی به هدفی مهم اصول اخلاقی خود را معامله نمی کنند. از این منظر، تعهد اخلاقی هر فرد، تعهدی ناشی از این دیدگاه است که یک جامعه همبسته دموکراتیک چه باید باشد. این امر نه تنها در ارتباط با سیاست و ورزی تقصیر است بلکه در ارتباط با پیوند های اخلاقی است که شهروندان را قادر می سازد یا یکدیگر همزیستی داشته و زندگی کنند. به این ترتیب، تعهد ما به ارزش های اخلاقی باعث تقویت آن ارزش ها در درون جامعه سیاسی می گردد. به کلام دیگر، تعهد به ارزش های اخلاقی مستلزم تعهد به بیان سیاسی آن ها و کشاندن آن ها به گستره عمومی است. حس تقصیر از شکست پیوندهای اخلاقی در زندگی مشترک یک جامعه اخلاقی جلوگیری می کند. هر چه بیشتر فردی احساس تقصیر می کند، به همان اندازه خود را از جو عمومی جامعه دور نگه داشته، احساس مسئولیت را تقویت می کند. از دید هگل، از دست رفتن این حس مسئولیت مشترک باعث پیدایش این ایده می شود که "فرد باید از تماس با دنیای واقعی فرار کند". با وجود این، گرچه حس تقصیر، نوعی جدایی از جامعه است، ولی نشانگر و

<sup>1</sup> حمید شیرازی، فعال سیاسی- اجتماعی با تحصیلات مهندسی شیمی و فوق لیسانس مهندسی محیط زیست.

آشکار کننده موجودیت و کیستی فرد نیز می باشد. این خاصیت هویداگر تقصیر نشان می دهد هر فرد به صورت جدایی ناپذیری با پایداری خود در پیوند است. از گذر حس تقصیر، آن چه در گذشته باعث رنجش دیگران شده در آینده با تمایل به ترمیم خسارت های گذشته انجام می گیرد. این به آن معنی است، که فاعل در جستجوی بازسازی و مداوای زخم های وارد بر دیگران از طریق به دوش کشیدن یخشی از رنج دیگران است. به این ترتیب، تقصیر، پاسخ مسئولانه ای است که امکان درک مشترک اجتماعی از دید مظلوم و نه پیروز را فراهم می کند.

هگل تجربه تقصیر انسان را در خوانش خود از سوفکل در آنتیگون کشف می کند. او می گوید، آنتیگون در فرض کردن مرزهای بین خانواده و دولت/شهر درافتادن با قوانین سیاسی آتن، "سازمان آرام و حرکت اخلاقی دنیا را مشوش می کند"<sup>2</sup>. "جودیت باتلر در ادعای آنتیگون: پیوند بین مرگ و زندگی، اصرار دارد که آنتیگون به عنوان یک قانون شکن، دولت/شهر قانونی پی ریزی می کند: "قانونی فرای قانون... قانونی پدید می آید تا قانون دیگری را نقض کند... نه یک قانون ناآگاهانه ولی نوعی از قانون که طلب می کند ناآگاهی در قانون تبلور یابد، و سبب محدودیت جامعیت و مشروعیت قانون شود"<sup>3</sup>. "پی ریزی چنین قانون واسطه ای حس تقصیر را دگرگون می کند. در برخورد هگل، ابهام حس تقصیر باقی می ماند- شک کمی وجود دارد که آنتیگون مقصر است، زیرا او به یک نظام اخلاقی در برابر دیگری پشت می کند. در این مورد حس تقصیر، نمود آن است که یک فرد که خود را موظف به پیروی از یک نظام اخلاقی می کند، در برابر دیگری قرار می گیرد. سرون همچنین از احساس تقصیر رنج میبرد زیرا او در پیشگیری از حرکت دولت/شهر به طرف یک نظم اخلاقی دیگر موفق نبوده است. ابراز تقصیر از جانب سرون نوعی از خودتخریبی است: "تمام تقصیر متوجه من است- هرگز نمی تواند متوجه دیگری باشد / فراری برای من نیست. من تو را کشتم / خدایا کمکم کن، من به همه چیز اعتراف می کنم!"<sup>4</sup>. "سرون بعد از رنج ناشی از حس تقصیر، شکست تمام موجودیت خود را حس می کند. این امر هگل را وامی دارد اضافه کند که سرون "تمام شخصیت و حقیقت وجودی خود را تسلیم کرد و خرد گردید. تمام وجود او منوط به تعلق به اصول اخلاقی اش بود، تمام مایه او: در اعلان ضدیت با قانون... به یک ضد واقعیت بدل شده بود"<sup>5</sup>.

با قیاس مورد سرون و آنتیگون، می توانیم بین دو نوع حس تقصیر تمایز قائل شویم: از یک سو، ه تقصیری که دارای بار منفی است و شرم و تخریب به همراه دارد (مورد سرون) و در دیگر سو، ه تقصیری که مثبت است و واکنشی است مسئولانه در برابر زجری که دیگری می کشد (مورد آنتیگون). نوع دوم تقصیر است که معنی واقعی واژه آلمانی *Schuld* دربردارد، که به معنای همزمانی پیوند، وظیفه، و به فکر دیگران بودن است. احساس عمیق تقصیر آنتیگون مربوط به احساس دینی است که به دولت/شهر به عنوان یک سازه اخلاقی دارد. بنابراین، برخلاف احساس تقصیر منفی سرون که راهی به سوی یاس و ناامیدی است، حس تقصیر مثبت آنتیگون معطوف به منطق با هم بودن در دولت/شهر است. این توجه به عوامل مرتبط با هم و ارزش های اخلاقی می تواند از دو منشا معرفتی و اخلاقی برخیزد. در حس تقصیر در برابر اعمال یک فرد، او می تواند پاسخگوی احساس تقصیری باشد که ناشی از دیگران است. به نظر من که با این فروتنی معرفتی یعنی پاسخگو بودن مسئولانه یک فرد در برابر موجودیت غیرقابل تقلیل دیگران است که شرح حس تقصیر از موضعی اخلاقی امکان پذیر می شود. در این سناریو حس تقصیر، حامل این ایده است که هر فرد نه تنها توان بالقوه آن را دارد که شر بیافریند، بلکه دارای این توان نیز هست که از طریق زجری که از رهگذر احساس تقصیر می



کشد، از پی جبران آن برآید. به این ترتیب، "مردم همواره بهتر از آنی هستند که همسایگان‌شان فکر میکنند،" همانطور که جرج الیوت در *Middle March* می‌گوید.<sup>6</sup>

به جای ارائه حس یکدستی از تقصیر به عنوان منبع شناخت ارزش‌های اخلاقی، می‌توانیم تمایزی بین تقصیری که به وسیلهٔ اخلاقیات اجتماعی در نظر گرفته می‌شود و تقصیری که به نحو تنگاتنگی با اخلاقیات برادرانه مرتبط است، قائل شویم. در حالی که این درست است که احساس تقصیر منبعی برای بیداری ارزش‌ها در هر دو نوع اخلاق است، ولی آن چه سوال برانگیز است آن است که آیا آن‌ها نوعی از احساس تقصیر هستند؟ برخلاف تراژدی *Oedipus*، که مانند آنتیگون، بیانگر تقسیم دولت-شهر در برابر خودش و احساس تقصیر همراه آن است، قتل هابیل به دست قابیل نشان‌دهندهٔ نفرت بین برادران و یک قانون شکنی در قلمرو خداست. این مدل توراتی برادرکشی در داستان یوسف و برادرانش تکمیل می‌شود و راه حل خود را در اخلاقیات اجتماعی می‌یابد. وقتی یوسف در نهایت، هویت خود را آشکار می‌کند و به برادرانش می‌پیوندد، با گفتن این که خداوند او را در مصر نهاد تا خانواده اش را در برابر قحطی حفظ کند، می‌کوشد روایت خود را طوری بیان کند که تسکینی بر احساس تقصیر برادرانش باشد که او را به بردگی فروختند. احساس تقصیر پدید آمده بعد از شکست اصول اخلاقی برادرانه با منطبق‌الای اخلاق متعالی اجتماعی، جبران می‌شود. به کلام دیگر، اثرات حس تقصیر برادرانه ناشی از خشونت و آزار نسبت به یک برادر و یا همسایه به وسیلهٔ اصول اخلاقی اجتماعی جایگزین و جبران می‌شود. با این ترتیب، احساس تقصیر، در مرکز حافظهٔ اجتماعی به عنوان دری گشوده است که جامعه را نه به جایی فراتر از قانون بلکه به سمت قلب قانون راهنمایی می‌کند. احساس تقصیر، با نتایج اخلاقی و اجتماعی آن، یادآورندهٔ روابط متحول شده در دنیا است. این امر بیانگر آن است که چرا پل ریکور در کتاب معروف خود، *نماد‌های شر*، تأکید دارد که تجربهٔ حس تقصیر باعث یک انقلاب اساسی در آگاهی می‌شود.

یاسپرس در کتاب معروف خود *Die Schuldfrage* طرحی برای تمایز بین چهار نوع حس تقصیر ارائه داده است: حس تقصیر جنایی، حس تقصیر اخلاقی، حس تقصیر سیاسی، و حس تقصیر متافیزیکی. تقصیر جنایی مربوط به شکستن یک قانون در یک حوزهٔ مشخص قضایی است. تقصیر سیاسی معطوف به قابل تعقیب بودن بازیگران سیاسی در مورد جرائمی است که به وسیلهٔ نظام سیاسی انجام گرفته است. یاسپرس به دقت میان تقصیر سیاسی و تقصیر جمعی - که مسئولیت مشترک یک ملت در مقابل اعمالی است که به وسیلهٔ نظام حاکم بر آن ملت انجام شده - تفاوت قائل می‌شود. تقصیر اخلاقی وابسته به احساس فرد در سزاوار سرزنش بودن خود است. یاسپرس می‌نویسد: "مقصر اخلاقی، آنانی هستند که توانایی طلب بخشش دارند، کسانی که می‌دانند، و یا می‌توانند بدانند..... آنهایی که با هدف به دست آوردن مزایای فردی و یا پیروی از ترس، چشم‌های خود را به آسانی می‌بندند و یا به خود اجازه می‌دهند که آلوده یا اغوا شوند و یا هر دو".<sup>8</sup> آخرین ولی نه کمترین آن چه یاسپرس تقصیر متافیزیکی می‌نامد، شکست در پیوند با ایدهٔ انسانیت جهانی است، هنگامی که انسانیت در معرض تهدید است. در مورد شهروندان به جامانده از بعد از دوران نازی‌ها در آلمان، "زنده بودن نوعی تحقیر بود خواه یهودی بودند و یا نبودند. تصور یاسپرس در مورد تقصیر متافیزیکی در نهایت نیازمند رابطه‌ای بین فرد و انسانیت است. چنین تصویری از تقصیر متافیزیکی، در قالب باورهای فلسفی یاسپرس قابل درک بوده، لازمهٔ آن چنین است که احساس کنیم نه تنها آن چه در حال حاضر در جریان است به دقت گفته شد - همچنین مسئولیت مشترکی با آن چه همعصرانمان انجام می‌دهند نیز داریم. همانطور که پیشتر آمد، پاسخ ریکور به کتاب یاسپرس

**Schuldgefühl** این است: "احساس تقصیر طلب می کند که نفس مجازات از اقرار به انتقامجویی به اقرار آموزشی و اصلاحی تبدیل شود".<sup>10</sup> "از نظر ریکور، آگاهی انسانی نیاز" به درک محکوم کردن گذشته خود به عنوان آموزش دارد.<sup>11</sup> "

این ظرفیت برای تغییر و خودآموزی همان چیزی است که مارتین بویر<sup>2</sup> آن را "خودروشنگری" مینامد. بویر در مقاله اش با عنوان "تقصیر و احساسات تقصیر" توضیح می دهد که تقصیر وجودی، بخشی ضروری از ارتباطات انسانی است، زیرا می تواند به مردم در جهت به دست آوردن نظم انسانی و عدالت کمک کند و از بروز خسارت های ناشی از مسئولیت ناپذیری جلوگیری کند. بویر می نویسد: "تقصیر وجودی زمانی شکل می گیرد که شخصی نزاکت انسانی را نقض می کند، در حالی که می داند و تشخیص می دهد که آن نزاکت زیر بنای موجودیت خود او و موجودیت تمام انسانیت است.<sup>12</sup> بویر در تمیز تقصیر وجودی از تقصیر عصبی، تاکید بر نقش برجسته وجدان برای ایجاد مصالحه دارد. به نظر او، آشتی به انسان ستم دیده کمک می کند که بر پیامدهای حس تقصیر غلبه کرده و اطمینان خود به عدالت و راستی را بازیابد. او می نویسد: "هر فرد دارای روابط واقعی با دیگران است: کلیت این رابطه تشکیل دهنده زندگی اوست که به طور واقعی در موجودیت جهان مشارکت دارد. در حقیقت، این "رابطه" است که بسط محیط فردی به سطح جهانی را امکان پذیر می کند. این سهم او در نظم انسانی وجود است؛ سهمی که با خود مسئولیت را حمل میکند. رابطه ای عینی که امکان آن را فراهم می کند که دو فرد بتوانند یکدیگر را تحمل کنند از طریق تشریک موجودیت دو فرد درون یک رابطه شخصی که میتواند کمی تحمل شود، میتواند نادیده گرفته شود و میتواند آسیب بیند.<sup>13</sup> "

به یک اعتبار، تجربه حس تقصیر زمانی اتفاق می افتد که فردی نزاکت انسانی را خدشه دار می کند، ولی در همان حال حس مسئولیت به میدان می آید تا خدشه وارد شده را ترمیم کند. به کلام دیگر، بدون داشتن احساس تقصیر، بدون تمایل به ترمیم صدمه وارده به دیگری، محلی برای گفتگو باقی نمی ماند. فردی که خود را مقصر می داند وارد گفتگو با دنیا می شود و با همان منش، تحت تاثیر توان متعالی وجدان خویش قرار می گیرد. هر فرد از احساس تقصیر خود می آموزد که درک کند دانش و میزان قدرت هر فرد، محدود است. او به درک این واقعیت می رسد که کنترلی بر دنیا ندارد. بعد، گفتگو پیرامون حس تقصیر به او توان می دهد که نوعی آگاهی فروتنانه به وجود آورد و تجربه انسانی را در طیفی وسیع تر و ورای مکالمه های خودمحور که همواره مشوق برتری و سلطه فردی است به کار گیرد. به این ترتیب تقصیر از شرم تمیز داده می شود.

هر دو احساس تقصیر و شرم پایه در وجدان دارند ولی، همان گونه که جان رولز می گوید: "در حالت کلی، تقصیر، رنجش و خشم در راستای مفهوم حق هستند، حال آن که شرم، سرافکنندگی، فروتنی معطوف به احساس خوب بودن است.<sup>14</sup> " شرم به ما کمک می کند که توان بالقوه انسان در ارتکاب به بربریت را درک کنیم. بر طبق گفته هانا آرنه: عامل شرم، که امروزه مردم بسیاری از ملیت های گوناگون در داشتن آن شریک هستند، آن چیزی است که در نهایت برای ما از هبستگی بین المللی باقی مانده است.<sup>15</sup> " آرنه همچنین نشان می دهد که نمی توان وانمود کرد که مقصریم، ولی واقعیت سیاسی که در آن زندگی می کنیم را نادیده بگیریم. سیاست ورزی پیرامون تقصیر، نباید با احساس مجرد مسئولیت فردی اشتباه گرفته شود. بر عکس، بیانگر این ایده است که جهانی را با یکدیگر شریکیم که هم شامل کسانی است که از اعمال نادرست دیگران صدمه می بینند و هم کسانی که اعمال نادرست انجام می دهند. بر این مبنا و با در نظر گرفتن نتایج برگشت ناپذیر اعمال ما و پیش زمینه سیاسی-اجتماعی که این اعمال در آن انجام می شوند، دیگر تقصیر را فقط یک ایده اخلاقی نمی توان دانست، بلکه یک ایده سیاسی نیز هست. خطا نخواهد بود اگر

<sup>2</sup> Martin Buber

مطرح کنیم که حس تقصیر، زمینه مشترکی از ارزش ها و احساس را دربرمی گیرد که ما به آن در جمع وابسته ایم، چه واقعی و چه مجازی. این یک عاطفه اخلاقی است که پاسخگوی ضرورتی بنیادی در زندگی سیاسی ما می باشد. همچنین نشان دهنده مسئولیت مدنی ما به عنوان یک شهروند جهان انسانی است. درست است که این مسئولیت شاید نتواند ما را تبدیل به انسان بهتری کند، ولی تلویحا اشاره ای دارد به تمایل و توان انسان در رفتن به فراسوی منافع شخصی که ما را قادر می سازد منیت خود در برابر دیگران را کنارگذاشته، تلاش کنیم به ظرفیت های وجودی نیز دست یابیم. همچنان که گاندی همواره می گفت: " انسانیت یک خانواده غیر قابل تقسیم و منسجم است، و هر یک از ما مسئول اعمال ناشایست دیگران نیز هستیم."

## منابع

1

<sup>2</sup>Hegel, G.W.F. *Phenomenology of Spirit* [1807]. Trans, A.V.Miller. Oxford University Press, 1977, paragraph 464

<sup>3</sup> Judith Butler. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. Columbia University Press, 2000, p. 33

<sup>4</sup> Sophocles. *The Three Theban Plays: Antigone, Oedipus the King, Oedipus at Colonus*. Trans. Robert Fagles. Penguin Classics, 1984, paragraph 14441-4

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* [1807]. Trans, A.V.Miller. Oxford University Press, 1977, paragraph 471.

<sup>6</sup>George Eliot, *Middlemarch* [1874]. Ed.by W.J.Harvey. Harmondsworth: Penguin, 1965, p.789

<sup>7</sup>Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*. Harper and Row, 1967, p. 102

<sup>8</sup>Jaspers, Karl, *The Question of German Guilt* [1947]. Trans. E.B. Ashton. Capricorn Books, 1961, pp. 63-4

<sup>9</sup>Tbid., 79

<sup>10</sup>Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*. Harper and Row, 1967, p. 102

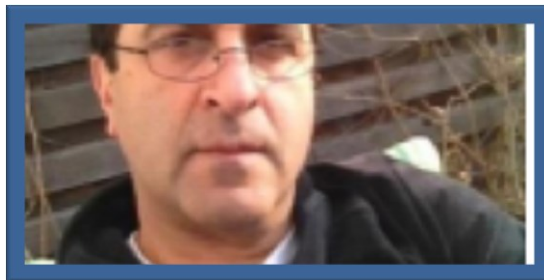
<sup>11</sup>Tbid., 150

<sup>12</sup>Martin Buber, "Guilt and Guilt Feelings." *Psychiatry* 20 (1957): 114-29

<sup>13</sup> Martin Buber, *The Knowledge of Man*. Harper and Row, 1965, p.127

<sup>14</sup>John Rawls, *A Theory of Justice*. Harvard University Press, 1971, p.484

<sup>15</sup>Hannah Arendt, 'Organized Guilt and Universal Responsibility,' in J. Kohn, ed. *Essays in Understanding*. Harcourt, 1994, p. 131



**فشرده:** آشتی و بخشش دو مقوله ای هستند که کمتر مورد توجه فلسفه عملی بوده اند. دلیل این امر شاید این باشد که این مقولات نه در قلمروی اخلاق فضیلتی ارسطویی و نه در قلمروی اخلاق وظیفه ای کانتی نقشی ندارند. با این وجود این دو مقوله از نظر سیاسی و اجتماعی همواره نقش بسیار مهمی داشته اند. از این رو در فلسفه معاصر تلاش هایی فلسفی در این راستا شده است. در این نوشته پس از بررسی مفهوم آشتی و بخشش و تمایزهای مفهومی، رابطه آن با اخلاق بررسی و سپس به آشتی ملی پرداخته می شود.

### بخشش چیست؟

بخشش یک مقوله افقی و نامتقارن است. افقی از این جهت که در آن قدرت سیاسی نقشی ندارد. نامتقارن از این جهت که دلالت بر یک اهمگونی بین قربانی و متخلف دارد. یک فرد به عنوان قربانی، فردی دیگر به عنوان متخلف را در امر تخلف می بخشد. قربانی «وظیفه» اخلاقی در بخشش ندارد. به عبارت دیگر، هنجاری اخلاقی وجود ندارند که قربانی را موظف به بخشش کنند. همینطور می توان گفت که بخشش فضیلتی نیست که بتوان آن را وارد حوزه توصیه اخلاقی نمود. فضیلتی نیست که قربانی را به سوی بخشش هدایت کند، به ویژه اگر متخلف همچنان بر تخلف خود پافشاری کرده و اظهار پشیمانی نکند. اما آنچه که از بخشش یک مقوله اخلاقی می سازد، پیامد احتمالی آن است. بخشش تاثیر اخلاقی مهمی در اجتماع ایفا می کند. از این جهت می توان گفت که بخشش در حوزه اخلاق یوتیلیتاریستی است، به این مفهوم که آنچه برای کل جامعه مفید است، اخلاقی است. اگر متخلف به تخلف خود اعتراف کند و پشیمان باشد، بخشش از سوی قربانی می تواند از نظر اخلاقی مورد انتظار باشد. اگر متخلف بر تخلف خود پافشاری کند و پشیمان نباشد، از نظر اخلاقی از سوی قربانی بخششی مورد انتظار نیست. اما با این وجود، بخشش در نوع دوم می تواند در سطحی اجتماعی نقشی اخلاقی داشته باشد، اگر موجبات صلح و دوستی را فراهم آورد و نهایتاً در شرایطی دیگر به پذیرش تخلف از سوی متخلف بیانجامد. بنابراین ما با دو نوع متفاوت از بخشش مواجه هستیم: بخشش در مفهوم فردی که در آن نهادهای اجتماعی و انبوه و توده مردم نقشی ندارند؛ و بخشش در مفهوم اجتماعی که در آن نهادهای اجتماعی به نمایندگی از افراد به طور کلی برای برقراری صلح و آرامش عمل می کنند. مثال بخشش در نوع دوم که به آشتی ملی نزدیک است، کمیسیون «حقیقت و بخشش»<sup>۳</sup> در آفریقای جنوبی است. هدف این کمیسیون هدایت جامعه به سوی صلح و دوستی است که در آن متخلفین به جرم خود اعتراف می کنند و یک بخشش اجتماعی از سوی نهادهای موجود از مجازات آن ها صرف نظر می کند.

<sup>۳</sup> "Truth and Reconciliation Commission": TRC; 1996- 1998.

وظیفه این کمیسیون این نیست که به طور فردی به دنبال بخشش فردی قربانی از متخلف باشد. قربانی شاید هیچ گاه متخلف خود را نبخشد، اما نهاد اجتماعی یا انبوه وابسته به این فرد به دنبال مجازات متخلف نیست، زیرا در عرصه کلی، بخشش در مفهوم یک توافق انجام شده است. در چنین مفهومی است که هانا آرنهت از بخشش به عنوان یکی از پیش شرط های آزادی یاد می کند: تنها با این توانایی در بخشش است که می توان به صلح در دنیا امیدوار بود؛ بخشش تنها در این حد که انسان ها بتوانند در صلح و دوستی به آینده خود بنیانی تازه دهند.<sup>۴</sup> بخشش نوع اول به مفهوم پرهیز از خشونت و انتقام است. بخشش نوع دوم از آن فراتر می رود و به همبستگی می رسد.

بنابر این بخشش به عنوان یک مقوله اخلاقی یوتیلیتاریستی می تواند نقش مهمی برای صلح و دوستی و همچنین پرهیز از روحیه انتقام و کینه جوئی و تقویت حس اعتماد میان انسان ها ایفا کند.

بر خلاف دین مسیحیت، در دین اسلام و یهود خدا تنها گناه هایی را می بخشد که علیه او انجام شده باشند. خدا در اسلام و یهود نمی تواند به عنوان جانشین فرد قربانی، متخلف را ببخشد. اما در مسیحیت چنین امری ممکن است و به این دلیل در مسیحیت مقوله بخشش از اهمیت والایی برخوردار است. در اسلام قصاص، به مفهوم مجازات متخلف از راه مشابه تخلفی که کرده، از اصول شرعی به شمار می رود. با این وجود مسیحیت در مقوله بخشش به اندازه ای پیش می رود که حتی خدا می تواند جانشین قربانی شود که جان خود را از دست داده است. این امر به ویژه در رابطه با جنایات ناسیونال سوسیالیسم هیتلری از سوی برخی از مسیحیان می توانست به این دیدگاه بینجامد که خدا آن جنایات را مورد بخشش خود قرار می دهد. از سوی دیگر اسلام در اصل قصاص به امر ضد اخلاقی انتقام یک مشروعیت دینی می دهد. هم اصل بخشش مسیحی و هم اصل قصاص اسلامی می تواند از نظر فردی به حس عدم اعتماد در سطح جامعه بینجامد: گناهکاری که به گناه خود واقف و معترف نیست، می تواند به سختی مورد بخشش یک فرد واقع شود. مجازات مجرم به اندازه جرمی که کرده است می تواند هم برای مجرم و هم برای قربانی اثرات بسیار منفی برگشت ناپذیری داشته باشد و نهایتن مشوق جو انتقام جوئی شود.

هانا آرنهت بخشش را به قول پیوند می دهد. با بخشش، متخلف به طور ضمنی قول می دهد که تخلف تکرار نشود. با این استدلال او می خواهد به بخشش یک پایه اخلاقی بدهد. در عرصه فردی شاید بتوان از چنین قولی سخن به میان آورد. اما در عرصه اجتماعی باید به قرارداد اجتماعی رسید و قول کفایت نمی کند.

### رابطه بین بخشش و عدالت چیست؟

باید بین عدالت و بخشش تفاوت گذاشت: بخشش ربطی به عدالت ندارد و حتی می توان گفت که بخشش ناعادلانه است. بخشش به مفهوم صرف نظر از انتقام است. مفهوم رایج عدالت در تبادل است: خوبی را باید با خوبی پاسخ داد. بخشش اما بر خلاف عدالت خصلتی یک جانبه دارد: خوبی کردن بدون انتظار. در روابط فامیلی چنین بخششی امری بدیهی است. اما آیا در سطح اجتماعی و سیاسی چنین بخششی یک نوع تحقیر و بی توجهی به قربانی زور و جنایت نیست؟ در یک شرایط استثنایی می توان چنین تصور نمود که قربانی از نقش قربانی بودن خود به طور مداوم بیزار است و از این رو بدون توجه به پیامد بخشش، خود اقدام به چنین

<sup>۴</sup> H. Arendt: 1960, Vita activa, Stuttgart, S. ۲۳۴

تصمیمی می‌گیرد. به طور مثال او مزس کور، از بازماندگان هولوکاست، در یادبود پنجاه سالگی آزادی از هولوکاست، نازی‌های آلمانی را مورد بخشش خود قرار می‌دهد. چنین بخششی اما هیچ‌گاه نمی‌تواند به نمایندگی از تمامی قربانیان رژیم فاشیستی تلقی شود، زیرا صرفاً یک جنبه شخصی دارد. به همین دلیل نیز دیگر قربانیان رژیم فاشیستی بخشش او را مورد انتقاد قرار دادند.

آیا می‌توان متخلف را بدون اینکه به اشتباه خود اقرار کند و پشیمان باشد، مورد بخشش قرار داد؟ آیا چنین بخششی مهر تاییدی بر کردار متخلف نیست؟ آیا چنین بخششی به مفهوم تحقیر قربانی نیست؟

در این رابطه دو فیلسوف یهودی نظرات متفاوتی دارند.

هانا آرنه فیلسوف یهودی، معتقد بود، که اظهار پشیمانی برای بخشش امری ضروری است. بدون اینکه متخلف اظهار پشیمانی کند، قربانی نمی‌تواند او را ببخشد. در مقابل ژک دریدا، که نیز فیلسوف یهودی بود، می‌گوید، که بخشش واقعی هیچ‌پیش فرضی ندارد. لازم به هیچ‌گونه پشیمانی نیست، برخلاف آرنه او معتقد است که «بدی» مقوله اصلی بخشش است. در حالیکه برای آرنه یک مرزی برای بخشش وجود دارد، دریدا مرزی برای آن نمی‌شناسد. پل ریکور که همکار دریدا بود، این مقوله را دقیقتر توصیف می‌کند: امر بخشش از طرف قربانی موجب پشیمانی متخلف در آینده می‌شود. به عبارت دیگر، پشیمانی نه پیش فرض بلکه پیامد امر بخشش است.

## آشتی ملی

آشتی نیز همچون بخشش یک نوع عدم تقارن است، اما برخلاف بخشش، نخست رابطه بین متخلف و قربانی نامشخص است و به همین دلیل بخششی نمی‌تواند در میان باشد، دوم و یا شاید به دلیل نخست عدم تقارن در عرصه قدرت و سلسله مراتب نیز می‌باشد. به عبارت دیگر در آشتی رابطه بین متخلف و قربانی، بر خلاف بخشش یک رابطه عمودی است. آشتی همچون بخشش در نوع دوم و در سطح اجتماعی، با توجه به آنچه که در آینده قابل دسترسی است، از نظر اخلاق یوتیلیتاریستی قابل توجیه است. در چنین بافت اخلاقی، آشتی در راستای صلح و امنیت جامعه است. در آشتی نمی‌توان سخن از متخلف و قربانی باشد، زیرا هر دو طرف می‌توانند چنین ادعایی داشته باشند و علاوه بر این مشخص نمودن آن می‌تواند مانعی در راه رسیدن به آشتی باشد. در آشتی هر دو طرف در یک سطح نهادی به این نتیجه می‌رسند، که در پاسداری یا رسیدن به ارزش‌هایی بالاتر باید به تفاهم رسید و گذشته را حداقل به طور مقطعی فراموش کرد.

نلسون ماندلا در زندگینامه خود می‌نویسد: اگر تو با دشمن خود صلح می‌خواهی، باید با او همکاری کنی. پس از آن او همیار تو خواهد بود.

مفهوم آشتی برای ما از زندگی روزمره و در سطح شخصی شناخته شده است. در عمل، به معنای پایان دادن به تعارضات، غلبه بر درگیری‌ها و اختلافات است.

توتنامیر بین کلمه آلمانی و انگلیسی آشتی<sup>۵</sup> چنین فرقی می‌گذارد:

<sup>۵</sup> German: Versöhnung, English: reconciliation

در حالی که مفهوم آلمانی آشتی یک بعد اخلاقی و دینی دارد، مفهوم انگلیسی آن بیشتر دارای یک بعد سیاسی است.<sup>۶</sup> شاید بتوان چنین تفاوتی را بین دو مفهوم فارسی بخشش و آشتی نیز گذاشت: در حالیکه بخشش<sup>۷</sup> بیشتر یک بار اخلاقی دینی دارد، آشتی یک مفهوم سیاسی یا استراتژیک است. آشتی یک چشم انداز هدفمند دارد اما بخشش هدف استراتژیکی دنبال نمی کند. مثال آشتی ملی را می توان در جمهوری نامیبیا مشاهده کرد:

پیش از پایان آپارتاید در افریقای جنوبی در سال ۱۹۹۴ که به پیروزی ANC در انتخابات انجامید، دولت نژاد پرست سفیدپوستان در نامیبیا استقلال نامیبیا از رژیم آپارتاید افریقای جنوبی را در سال ۱۹۹۰ اعلام کرد. چنین اقدامی نتیجه فشار بین المللی از یک سو و اوج گرفتن اعتراضات مردی و مشکلات اقتصادی از سوی دیگر بود. استقلال نامیبیا همچنین در ازای خروج سربازان کوبایی از انگولا ممکن شد. در انگولا و زامبیا سازمان آزادی برای اتحاد افریقا<sup>۸</sup> از سال ۱۹۶۰ مبارزه مسلحانه علیه آپارتاید را رهبری می کرد. پس از استقلال، نامیبیا کشوری از نظر سیاسی، اجتماعی و اقتصادی فلج و پاره پاره بود. میراث دهه های ظلم نژادپرستانه، قربانیان بیشماری از خود به جای گذاشته و موجب فرار دهها هزار نفر در جریان جنگ ازادیخواهانه شده بود. کمیسیون آشتی ملی در چنین شرایطی نقشی مهم در رشد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایفا کرد.

پروفسور الهیات ریستو لمبارد در نامه ای سرگشاده در سال ۱۹۹۶ به جمهوری نامیبیا تفسیر خود را از آشتی ملی چنین بیان می کند: اول از همه، اعتراف به اشتباهات لازم است، این اشتباهات باید تا حد امکان در فروتنی و احترام به کسانی که متوجه آن شده اند، اقرار شود. از نظر او این پیش شرط آشتی است. پس از آن نباید انتظار جبران خسارت را داشت. از نظر سیاسی یک پروسه آشتی همواره یک حرکت نمادین در جبران خسارت به طور مادی را به دنبال دارد. اما در چنین بافت تئولوژیک از خسارت مادی صرف نظر می شود و به پروسه آشتی یک بار هنجاتی قوی می دهد: آشتی در مفهوم بخشش در هر دو مفهوم گره می خورد. چنین آشتی هدف استراتژیک روابط صلح آمیز بین جوامع قومی، مذهبی یا سیاسی که قبلا با یکدیگر درگیر بوده اند را داشته است.

موفقیت این استراتژی در نهایت بستگی به عوامل متعددی دارد: ماهیت درگیری قدرت نهادهای دموکراتیک مربوط به دولت، رشد تحول نهادهای دموکراتیک در ایجاد حس اعتماد بین فرقه های مختلف، رشد قانون گرایی و تربیت فرهنگی و سواد اجتماعی.

## آشتی ملی

آشتی ملی بر خلاف بخشش مقوله ای از عدالت است. رابطه بین متخلف و قربانی از این منظر یک رابطه دوجانبه و متقارن است، هر چند که از نظر جایگاه اجتماعی یا سیاسی چنین تقارنی وجود نداشته باشد. آشتی ملی تنها در شرایط ویژه تحت تاثیر فاکتور های متفاوتی امکان پذیر است. موفقیت استراتژیک آشتی ملی وابسته به این فاکتور ها می باشد:

<sup>۶</sup> Toetemeyer, Gerhard: Versöhnung in einer ethnisch-pluralen Gesellschaft, in: Afrikanischer Heimatkalender, Windhoek 1996, S. 51.

تر مفهوم آلمانی: Verzeihung

<sup>۸</sup> SWAPO

۱) وجود نهادها و بنیاد های دموکراتیک که از سوی مردم انتخاب شده و از سوی مردم قابل عزل هستند. بدون وجود چنین ارگان هایی نمی توان از آشتی ملی سخن به میان آورد. به عبارت دیگر مشروعیت دموکراتیک هسته اصلی آشتی ملی است، در غیر اینصورت نمی توان از یک توافق سیاسی یا اجتماعی مقطعی یا استراتژیک برای رسیدن به منافع مشخص گروهی فراتر رفت.

۲) دسترسی به نهادهای بین المللی تضمینی است در پایداری آشتی ملی. در صورت عدم وجود یا فقدان نفوذ نهادهای دموکراتیک در درون جامعه به ویژه این امر، یعنی تکیه بر نهادهای جهانی دموکراتیک اهمیت اساسی دارد، که می تواند اشکال متفاوتی، همچون نظارت مستقیم یا غیر مستقیم بر روند آشتی و تضمین ابعاد حقوقی آن به شکل یک قرارداد اجتماعی باشد.

۳) هدف آشتی ملی در نوبت نخست ثبات اجتماعی و سیاسی است. چنین ثباتی بدیهی است که به نوع معارضه یا تخلف وابسته است. تمامی تخلف ها یا جنایت ها باید در یک روند دموکراتیک اعتراف به حداکثر شفایات برساند. در چنین روندی در نهایت رابطه بین متخلف و قربانی در سطح فردی است که بر اساس انصاف، بخشش یا مجازات به نتیجه می رسد. بخشش در اینجا، به گونه ای که اشاره شد، می تواند یک مفهوم اخلاقی یوتیلیتاریستی داشته باشد.



## جای خالی یهودیان در فرهنگ آلمان

(متن سخنرانی نوید کرمانی در دانشگاه مونیخ - ۶ ژوئیه ۲۰۱۷)



### به مناسبت بیستمین سالروز برپایی کرسی استادی تاریخ و فرهنگ یهود در دانشگاه مونیخ

بانو کنولوخ محترم، میثائیل عزیز، آقای شوستر ارجمند، همکاران و دانشجویان گرامی، خانم ها و آقایان!

مایلم سخنانم را با مطلبی آغاز کنم که تابستان گذشته در پی سفر به شرق اروپا درباره آن نوشته بودم.

در آن سفر، برای بازدید از اردوگاه آشویتس، نخست باید به صورت آنلاین نام‌نویسی و زبان دلخواه تشریح در آنجا را مشخص می‌کردم: انگلیسی، آلمانی، لهستانی یا زبان دیگر. مراحل آغازین آن بازدید بی‌شبهت به کنترل در فرودگاه نبود.

دیدارکنندگان که شلوار کوتاه و کوله‌پشتی و مشخصات دیگر بیشترشان نشان می‌داد عبوری به آنجا سر زده‌اند، بلیط ورودی را جلوی اسکینر می‌گرفتند، برچسب زبان انتخابی‌شان را برمی‌داشتند و یک ربع ساعت پیش از آغاز بازدید با راهنما، وارد باریکه کنترل شده‌ای داخل محوطه کوچکی می‌شدند و اگر جای نشستنی بود در گروه‌های تقسیم شده روی نیمکت‌ها منتظر می‌ماندند تا نوبت‌شان برسد.

من هم پشت سر دیگران بلیط زدم و چند قدم جلوتر در اردوگاه مرگ پیشین در مقابل زاغه‌ها، برج‌های دیده‌بانی و سیم‌های خاردار ایستادم که همگان در عکس‌ها، فیلم‌ها و نوشته‌ها دیده و خوانده‌اند.

گروه‌های بازدید، منظم ایستاده و منتظر بودند که راهنماها آنها را با خود ببرند.

آیا خیال می‌کردم؟ نه خیال نبود: در حالی که سروصدای نوجوانان اسرائیلی از اعتماد به نفس آنها خبر می‌داد، آلمانی‌ها بی‌هیچ سر و صدایی خود را به دیوارهای محوطه دیدارکنندگان چسبانده بودند.

یکباره انگار برچسب زبان دلخواه یعنی همان یک تکه برگه مشمایی توی دستهایم سنگینی می‌کرد، بله سنگینی می‌کرد. بی‌اختیار پیش از آنکه آن برچسب که روی آن فقط یک کلمه سیاه روی سفید نوشته بود "آلمانی" را به سینه بچسبانم، نفس عمیقی کشیدم. آخر با این کار یعنی با همین برچسب روی سینه اقرار می‌کردم که من هم جزو آنها هستم.

به راستی که اگر من آلمانی بودم از طریق ریشه یا رنگ مو یا خون آریایی و این جور خزعلات نبود بلکه فقط از حیث زبان و توسط آن از نظر فرهنگی بود.

اگر من تنها یک لحظه بی‌هیچ چون و چرایی آلمانی بوده باشم، آن لحظه نه تولدم در آلمان بوده، نه پذیرش تابعیت، نه امکان رأی دادن در آلمان بوده و نه به‌هیچ‌رو آن افسانه‌های آنچنانی تابستانی. آن لحظه فقط در همان تابستان گذشته رخ داده است. روبریم زاغه‌ها، پشت سرم محوطه دیدارکنندگان. آن لحظه فقط هنگامی بوده که آن برچسب را به سینه زده بودم: "آلمانی".

من هم بی‌سروصدا به انتظار خانم راهنما به گروهمان پیوستم.

همه گروه‌ها یکی پس از دیگری جلوی دروازه‌ای که بر سردر آن نوشته بود "کار آزاد می‌سازد" می‌ایستادند و عکس‌های عجیب و غریب می‌گرفتند. فقط ما بودیم که از این کار شرم داشتیم.

خانمها و آقایان!

از هنگامی که آلمان فدرال هشدار علیه ناسیونال‌سوسیالیسم، جنگ تهاجمی، کشتار خلق یهود و همچنین کشتار میلیون‌ها انسان دیگری که از خانه‌هاشان کنده و به اتاق‌های گاز و اعدام روانه شدند یا از گرسنگی جان سپردند را زنده می‌دارد، از همان هنگام عده‌ای این هشدارها را فاجعه‌آمیز، ناسالم و دستکم مبالغه‌آمیز قلمداد می‌کنند. این دوگانگی یعنی فرهنگ هشدار و انتقاد از آن در درازنای تاریخ این حکومت همچنان جوان، که از سال ۱۹۹۰ در جایگاه رایش آلمان نشسته، پیوسته به انحای گوناگون خود را در هیأت بحث‌های تکراری به نمایش می‌گذارد. البته این دوگانگی نه با جدل تاریخ‌دانان در سال ۱۹۸۶ آغاز شده و نه با سخنرانی مارتین والزر به مناسبت جایزه صلح در سال ۱۹۹۸ پایان گرفته است.

از همان سال ۱۹۵۱ با اجرای اصل ۱۳۱ قانون اساسی آلمان که به موجب آن کلیه کارمندان نازی از جمله وابستگان نیروهای قضایی، امنیتی، و پلیس جنایی از هرگونه استعلام و آزمون درباره گذشته معاف شدند تا بتوانند به کار گرفته شوند و به این ترتیب "خط پایانی" بر گذشته کشیده شود، این دوگانگی آغاز شد.

در سال ۱۹۶۳ محاکمه نازی‌ها در فرانکفورت را "کاشانه آلابی" و "زهرآگین ساختن چاه آب" قلمداد کردند.

در سال ۱۹۷۰ که صدر اعظم وقت ویلی براند در برابر یادمان قربانیان جنایات نازی‌ها در پایتخت لهستان زانو زد، بخش کثیری از رسانه‌ها و نمایندگان مجلس آلمان کار او را "خیانت به میهن" خواندند. در سال ۱۹۷۹ عده‌ای با سوء قصد‌های انفجاری کوشیدند از پخش سریال "هولوکاست" جلوگیری کنند. در سال ۱۹۸۳ صدراعظم وقت آلمان هلموت کول در میان تشویق بسیاری ادعا کرد همه کسانی که پس از سال ۱۹۳۰ زاده شده‌اند، از ظن نازیسم در امانند و در سال ۱۹۸۶ عده‌ای در رابطه با اجرای نمایشنامه‌ای از رایزر ورنر فاسیندر "مهلت ملائمت با یهودیان را سرآمده" اعلام کردند.

افزون بر این گرچه سخنرانی اخیر دبیر حزب راستگرای افراطی آلترناتیو برای آلمان (AFD) آقای بیورن هوکه در درسیدن که "گذشته را فیصله یافته" اعلام کرد، به جای بحث و جدل، بیزاری متفوق‌قول در پی داشت، اما این بیزاری به خاطر جمله‌های کلیدی متن سخنرانی نبود بلکه تنها به علت ارتباطات آشکار سخنران با راستگرایان افراطی و وابستگی حزبی او بود و گرنه محتوای حرف‌های هوکه که از "یادمان ننگ" سخن می‌راند همان بود که مارتین والزر در سال ۱۹۸۶ در کلیسای پاول فرانکفورت آن را به عنوان "ننگ‌نمایی پیوسته ما" نام‌گذاری کرد. در آن زمان حاضران آن سخنرانی برای مردود شمردن "ننگ‌نمایی پیوسته ما" از جا برخاستند و برای والزر کف زدند.

هسته اصلی این بحث و جدل‌های عمومی، موضع‌گیری در مقابل بقایای ناسیونال‌سوسیالیسم در آلمان و در برابر این پرسش که: "آلمان سرانجام چه وقت بار دیگر یک کشور عادی تلقی خواهد شد؟"

بحث و جدل یادشده احتمالاً در سال‌ها و دهه‌های آینده در فاصله‌های زمانی کوتاه ادامه خواهد یافت و چه بسا از تندی و تیزی بیفتد یا جدی‌تر از آن از قبح آن کاسته شود. چه بسا انکار دیگر محدود به دیروزی‌های همیشگی نشود و آدم‌های عادی و جوانان فراخ‌اندیش جهان‌گرا هم نفهمند که هیتلر چه ربطی به ایشان دارد.

خانم‌ها و آقایان، ما هم اکنون با دگرگونی‌های بنیادینی روبرو هستیم که علی‌رغم همه تلاش‌های کارشناسان، انجمن‌ها و نهادهای سیاست‌گذاری فرهنگی، هنوز به اندازه کافی در اذهان عمومی جا نیفتاده است: دیری نخواهد گذشت که دیگر کسی از قربانیان آشویتس زنده نباشد. به این ترتیب ما نه تنها با سکوت قربانیان بلکه با سکوت همه شاهدان عینی آن زمان مواجه خواهیم شد. چه از قربانیان یا جانینان یا مبارزان بوده باشند و چه تنها با آن اوضاع و شرایط همراهی کرده یا نکرده باشند.

کافی است به روند انحطاط اتحادیه اروپا نظری بیفکنیم تا متوجه شویم چه اتفاقی می‌افتد هنگامی که نسلی سیاست‌گذاری را به عهده می‌گیرد که عظمت و لزوم وحدت اروپا را در زندگی شخصی خود تجربه نکرده است. تازه ما یک نسل از این هم پیشتر رفته‌ایم.

بچه‌هایی که امروزه در آلمان رشد می‌کنند، دیگر حتا پدرزرگ یا مادرزرگی ندارند که بتواند گذشته را برای آنها تعریف کند یا حتا گذشته را به سکوت برگرداند. چه بسا درست همان سکوت می‌توانست آنها را به فکر بیندازد، کما اینکه نسل جنبش دانشجویی ۱۹۶۸ این واقعیت را نشان داد.

نسل‌های آینده دیگر هرگز نمی‌توانند به یک سخنرانی مجلس گوش کنند که در آن شخصی از مشاهدات عینی خود از گذشته دور آلمان بگوید. او دیگر در کوران آموزش سیاسی خود به هیچکس بر نمی‌خورد که آثار رنج و تقصیر یا نیروی آشتی‌پذیری در دیدگانش نقش بسته، در صدایش رسوخ کرده و یا حتا بر پوستش خالکوبی شده باشد.

دانش‌آموز امروز به لطف متضاد هم‌پیوندی دوباره آلمان در اروپا دیگر مانند هم‌شاگردی‌های من از جانب اهالی کشورهای همسایه به عنوان نازی مورد توهین و ریشخند قرار نمی‌گیرد.

البته آموزگاران در گردش‌های علمی مدارس، دانش‌آموز امروز را برای دیدار از یادمان قربانیان یهودی اروپا به برلین می‌برند اما آن دانش‌آموز در راهروهای محل یادمان قایم‌باشک بازی می‌کند، نان و پنیرش را پشت یکی از ستون‌های آنجا می‌خورد و عکس‌های سلفی را هم از یاد نمی‌برد. دانش‌آموز امروز در بهترین حالت می‌کوشد به تأثیر از یک فیلم یا درس یک آموزگار تلاشگر با قربانیان احساس همدردی کند اما یادمان قربانیان یهودی دیگر برای هیچ نوجوانی یک برخورد جدی، یک مواجهه سرنوشت‌ساز یا یک نقطه عطف در رشد سیاسی به حساب نمی‌آید و این خود علت موجه یا دستکم قابل‌فهمی است که دست اندرکاران "فرهنگ یادآوری" را نگران می‌کند.

حافظه فرهنگی برای بازسازی، حفظ و تکامل خود به مراسم، یادمان‌ها، سالروزها نقش‌های تکراری و حتا عبارات وِردمانند نیاز دارد. اندیشه‌های آیینی طبیعتاً به تکرار و تشریفات گرایش دارند و از طریق چنین نشانه‌هایی احساس یادآوری را در ذهن بیدار می‌کنند.

در مراسم ذکرهای دینی هم قضیه به همین ترتیب است. برای کسی که با انجیل بزرگ نشده باشد، کسی که روایت تولد عیسی، خطبه مسیح در کوه و دعای ربانی، مصلوب شدن و قیام مسیح جزو زندگیش نبوده و خاطره نخستین عشای ربانی را نداشته باشد، مراسم عشای ربانی فقط یک امر صوری است و حداکثر اهمیت زیباشناختی دارد.

برای کسی که زندگی شخصی‌اش با تاریخ غنی سه هزار ساله یهود، با آن همه رنج و لطافت و آن همه قهر و عشق میان آفریدگار و خلق آفریده‌اش درهم تنیده باشد، لحظه‌ای که کاهن پیش‌نماز کتاب تورات را بالا می‌برد، لحظه درنگ نخواهد بود.

در گذشته انتظار می‌رفت که معضل هولوکاست برای آلمان فدرال اسطوره ماندگاری باشد که با تکیه بر یادمان‌ها و مراسم بازآفرین در ذهن‌های نسل اندر نسل مردم زنده و باقی بماند.

گفتنی است که یادمان قربانیان یهودی در برلین لزوماً برای تحریک احساس همدلی طرح‌ریزی نشده است. قرار نیست که دیدارکننده حتماً در میان آن سنگ‌ها و ستون‌ها ترس از مرگی را حس کند که قربانیان در آن زمان داشتند. این یادمان تنها نمادی است از یک گورستان هزارتو که تنگنا و درماندگی انسان‌هایی را تصویر می‌کند که آنها را در گتوها، قطارهای باری، اردوگاه‌های کار و اتاقهای گاز درهم فشرده بودند. درست با تکیه بر همین یادمان می‌توان همه‌روزه به معضل زمانه ما این مرحله گذار به خوبی پی برد زیرا این یادمان به جای اینکه آن روزگار را مانند فیلم یا نمایشنامه‌ای برابر با اصل به صحنه ببرد، آن واقعیت‌ها را به صورت نمادهایی نشان می‌دهد.

به این ترتیب دیدارکنندگان به ویژه جوان‌ترها به این هوا که در آن صحنه‌ها یکه بخورند از میان آن ستون‌ها می‌گذرند اما از آنجا که یکه نمی‌خورند، نان و پنیرشان را می‌خورند.

برای کسی که زندگی شخصی‌اش از هرگونه نقطه ارجاعی اعم از اوراد، اشارات و نمادها خالی است یعنی همان پدیده‌هایی که حافظه فرهنگی بر آنها تکیه دارد، اوراد اشارات و نمادها از هیچگونه محتوایی برخوردار نیستند.

در اینجا مایلیم به مشکل دیگری در رابطه با فرهنگ یادآوری توجه دهیم:

هیچکس، چه در آلمان زاده‌شده یا به این کشور مهاجرت کرده باشد و چه تنها گذرا به این کشور آمده باشد، نمی‌تواند بعد واقعی کشتار خلق یهود را به درستی دریابد زیرا یهودیان اقلیت کوچکی در آلمان بوده‌اند.

زمانی که هیتلر بر سر کار آمد، یک درصد و به هنگام آغاز جنگ دوم جهانی ۲۵ صدم درصد جمعیت.

به ندرت اتفاق می‌افتد که آلمانی‌ها در خانه‌های مشترکی با یهودیان زندگی کنند، در خیابان‌هایی رفت و آمد کنند که مغازه‌ها و فروشگاه‌ها صاحب یهودی داشته باشند و در محل‌هایی اقامت داشته باشند که سر هر کوچه و خیابانش روزگاری غسلخانه و دکان پنیر حلال و کنیسه بوده باشد یا در شهرهایی زیسته باشند که در آنها زبان کوچه و بازار عبری بومی بوده باشد. حتا سنگ‌های زرین

یادمانی که اینجا و آنجا بر پیاده‌روها کار گذاشته‌اند در ذهن‌های ساده‌انگار، کودکانه، ناآگاه یا خبیث این تصور را متبادر می‌سازد که این قربانیان نفرات محدودی بوده‌اند.

وقتی از جمعیت ۱۵۰ هزار نفری پایتخت لیتوانی آن زمان ۷۰ هزار یهودی را کشته‌اند، ۱۶۵ هزار قربانی در برابر جمعیت ۸۰ میلیونی کنونی آلمان "نفرات محدود" به نظر می‌آیند.

آلمان غربی با نگاه به آینده توانست تجسم جمعیتی قربانیان هولوکاست را از ذهن‌ها پاک کند زیرا کشتار واقعی در جایی رخ داد که نگاه‌های کسانی که در غرب آلمان زاده و رُسته بودند، متوجه آن نبود.

کشتار در شرق رخ داد: در بلزک، سویبور و ترلینکا. در آشویتس - بیرکنا، مایدانک و خلمنو. در مالی، تروستینز، برونایا، گورا، بابی و در بسیاری جاهای دیگر.

آری جوانان آلمانی با ارقام قربانیان آشنا نیستند. اما قضیه فرق می‌کند اگر گام به گام با تصویر ارواح این کشتگان روبرو می‌شود. اگر در شهرهای ویلنا یا در مینسک، لمبرگ، اودسا، برست یا ریگا سنگ‌های یادمان بر پیاده‌روها کار می‌گذاشتند، آنوقت جا و بی‌جا آن سنگ‌ها را نمی‌دیدید بلکه نیمی از آسفالت‌های شهرها به رنگ آن سنگ‌ها زربین می‌شد. زربین همچون آسمان اورشلیم.

اینکه هولوکاست از ما دور شده تنها به خاطر سال‌های گذشته یا مسافتی نیست که کیلومترها میان آلمان امروز و مراکز کشتار فاصله انداخته است بلکه یک تحول سنی و جمعیتی هم در این کار دخالت داشته است.

رفته رفته کسانی در آلمان زندگی می‌کنند که هیچ پیوند خانوادگی-تاریخی با ناسیونال‌سوسیالیسم ندارند. آنها نه نام‌های خانوادگی‌شان به نام جانین می‌خوردند نه شکل و شمایل‌شان به ملتی می‌ماند که هیتلر ساخته و بافته بود. آنها دیگر در جستجوهای صندوقچه‌های خانگی به نامه‌ها، نشان‌ها و مدال‌های جنگی بر نمی‌خورند و اگر هم بخورند آن نشان‌ها متعلق به جنگ‌های خودشان بوده‌اند. بسیاری از آنها ریشه در ترکیه دارند یعنی سرزمینی که به بسیاری از گریختگان از چنگ نازی‌ها پناه داده بود. گروه دیگری هم در میان آنها هستند که از کشورهایی مانند سوریه آمده‌اند که حکومت‌هاشان چندین سال است با اسرائیل دشمنی دارند یا شهروندان جمهوری اسلامی ایران که در آن با ترتیب مسابقات کاریکاتور، قضیه هولوکاست را مسخره می‌کنند. برخی از آنها به خلقی تعلق دارند که از اشغال اسرائیل رنج می‌برد و برخی دیگر در آلمان یا کشور خودشان به مدرسه‌هایی می‌روند که در حیاط‌های آنها "یهودی" فحش است و به موعظه‌هایی عادت کرده‌اند که در آنها یهودیان را خوک خطاب می‌کنند.

ما البته نباید مهاجران و فرزندان و فرزندان فرزندان‌شان را اخلاص‌گران سیاست فرهنگ یادآوری به شمار آوریم. اینکه وقتی پیوندهای زنده بخشی از گذشته از میان می‌رود، چگونه باید آن بخش را زنده نگه داشت، پرسش بجایی است همانطور که این پرسش هم مطرح است چگونه باید ارتباط را با آن بخش گذشته حفظ کرد اگر چنین ارتباطی هرگز وجود واقعی نداشته باشد. این پرسشی است که باید یک، دو یا سه نسل پیش مطرح می‌شد و تازه این پرسش به گونه دیگری که هنوز آشکار نیست هم مطرح است: در سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۵ چه رویدادهایی از سرزمین آلمان برخاست و رخ داد؟

به هر صورت باید به جوانان بسیاری که طی دو سال گذشته به عنوان مهاجر و پناهجو به آلمان آمده‌اند، توجه ویژه کرد.

دانش و آگاهی را می‌شود از طریق درس‌های مدرسه، دوره‌های ویژه هم‌پیوندی، دیدار از موزه‌ها، گردش‌های علمی و سرانجام از طریق طرح سوالات امتحانی، به این جوانان داد اما سخت‌تر از این، اقتناع آیندگان آلمانی است به طوری که آنها آشویتس را تنها یک جنایت تاریخی که گذشته است فرض نکنند بلکه تاریخ خود و مسئولیت آلمان بدانند.

آشویتس اسطوره نیست که برای یادآوری آن، نشانه‌ها و اشاره‌ها و مراسم و یادمان‌ها کافی باشد. اسطوره هنگامی واقعیت تلقی می‌شود و نسل به نسل به زندگی ادامه می‌دهد که آرزویی پشت آن نهفته باشد و ما بخواهیم که آن را واقعیت بپنداریم. به زبان سیکولار: فرهنگ یادآوری به خودتلقینی جمعی نیازمند است.

اما هیچ آلمانی مایل نیست آشویتس را واقعیت بدانند. البته فاجعه‌هایی هم هستند که به اسطوره‌های اساسی یک جامعه تبدیل می‌شوند. حتا بسیاری از این فاجعه‌ها مانند تبعید یهودیان از اورشلیم، به صلیب کشیدن عیسی مسیح یا مرگ امام حسین در کربلا صدها و هزاران سال به عنوان رویدادهای پیروزمندانه در هیأت خاطره‌های مجسم در یادها می‌مانند. اما همزادپنداری که با برپایی مراسم ویژه صورت می‌پذیرد، همیشه با قربانیان است نه با مجرمان و جانپان. به همین علت، آشویتس را نمی‌توان از حافظه فرهنگی یهودیان پاک کرد در حالی که از آغاز برپایی آلمان فدرال همواره نه به این فکر، بلکه در این کار بوده‌اند که پرونده خطاکارانه گذشته را ببندند و دوباره بیشتر یا اصلاً فقط با رویدادها و شخصیت‌های تاریخی مثبت از هر نوع که باشند، همزادپنداری داشته باشند.

مصادق این تصور همزادپندارانه افتخارات ملی آلمان است. بیهوده نیست که گوته و هاینریش هاینه را به عنوان دو نمونه میراث و افتخار ملی آلمان معرفی می‌کنند گو اینکه آثار هر دو شاعر نمونه روشن پشت سر نهادن ملیت‌ستایی بوده‌اند و خود آنها در تمام طول عمر آلمان را به زیر مهمیز انتقاد گرفته بودند.

هر اندازه آشویتس از ما دورتر می‌شود برای آلمانی‌ها آسان‌تر می‌شود که از تاریخ "درست" خود لذت ببرند. اما آن آلمانی‌ها فراموش می‌کنند که نیرو و سرزندگی آلمان نو در همزادپنداری با آن شکست قدیمی است.

خاخام کنیسه یهود ناخمان فُن بنیچف می‌گوید: "درست‌تر ز دل خراب چیزی نیست". من این عبارت را از محبوب‌ترین‌ها می‌دانم و شعار یکی از کتاب‌هایم قرار داده‌ام. البته منظور آن روحانی عشق است. عشق به هم‌نوعان و به خدا و او در اینجا موقعیت فردی را در نظر دارد. ولی این سخن را به جامعه هم می‌شود تعمیم داد: "درست‌تر ز دل خراب چیزی نیست".

اگر بخواهیم ویژه شرایط امروز، نکات غالب ویژه فرهنگ آلمان را پیش کشیم لازم نیست حقوق بشر، برابری همگان و سیکولاریسم را مطرح کنیم زیرا این ارزش‌ها اروپایی بلکه جهانی هستند. نکته ویژه در این فرهنگ خودآگاهی به تقصیر است که آلمان گام به گام آموخت و با مراسم و نمادهایی را برپا داشت. اما درست همین دستاورد که در کنار خودروهای گرانبها و جداسازی زباله، از دستاوردهای ویژه آلمان است و فرانسه و ایالات متحده نمی‌توانند به آن ببالند، درست همین دستاورد فکر میهن‌پرستی را از میان برمی‌دارد.

البته برعکس آن هم صادق است: کسی که با طرز فکر میهن‌ستایانه مخالفت دارد، نمی‌تواند مسئولیت تاریخی را در تنگنای قومیت قرار دهد. کسی که شهروند آلمان می‌شود، باید بار مسئولیت آلمانی شدن را هم به دوش بکشد و حداکثر هنگامی که برچسب یادشده را در آشویتس به سینه می‌زند، آن بار را احساس کند.

هر جنایت تاریخی دیگری از حمله مغول و تجاوز به بومیان آمریکا گرفته تا استعمارگری اروپا و استالین و جنگ رواندا و حملات داعش را نمی‌توان با جنایات آشویتس مقایسه کرد تا مگر این آخری کوچکتر جلوه کند.

جنایات آشویتس تنها از نظر کمیت و استفاده از تسهیلات صنعتی یگانه نیست. به عبارت دیگر کمیت و انجام این جنایت هولوکاست دلیل این نبود که گروه ما در محل آن یادمان نتوانست جلوی آن دروازه عکسی از گروهی شادان بگیرد. آیا اگر ما در یک جای دیگر جهان بودیم که در آنجا یک جنایت بزرگتر مثلا یک کشتار اتمی رخ داده بود، شادتر بودیم؟

نه. علت چیز دیگری است. علت آن بر سر در آن دروازه حک شده است: آشویتس هرچه هست آن شرارتی است که به زبان آلمانی تبلیغ شده به آن باور کرده‌اند و آمر و عامل آن به همین زبان آلوده‌اند.

پریمولوی می‌نویسد حتا برای اسیران نیز آلمانی حیاتی بود: آنان بایستی فریاد دستورات و مقررات و اوامر را فوراً متوجه می‌شدند. او ادامه می‌دهد: "مبالغه نیست اگر بگویم درصد کشته‌شدگان در میان یونانیان، فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در اردوگاه‌های کار اجباری به دلیل کمبود زبان‌دانی آنها است. قضیه آسان نبود: از کجا باید می‌فهمیدی که باران مشت و لگد ترا به این خاطر نقش زمین کرده که به جای پنج دکمه چهار یا شش تا به یک کُت دوخته‌ای یا چون در بن زمستان زیر رختخواب کلاه بر سر داشته‌ای".

همین امروز هم که به آن اردوگاه‌های پیشین سر بنزید می‌بینید که همه دستورهای نوشته بر دیوارها، برنامه‌های کار پشت ویتترین‌ها و حتا طرز استفاده مواد شیمیایی در جلوی اتاق‌های گاز، همه به زبان آلمانی‌اند.

کسی که به این زبان سخن می‌گوید و سخت‌تر: کسی که به عنوان نویسنده به لطف این زبان زندگی می‌کند، وقتی اعلان‌های سرپرستان آن اردوگاه‌های پیشین را می‌خواند که "شما اینجا در یک اردوگاه کار آلمانی هستید"، زبانش بی‌اختیار بند می‌آید. آن وقت است که می‌فهمد چرا هیچکدام از علامت‌ها و اعلان‌های امروزی آن یادمان به زبان آلمانی نیستند و چرا یک آلمانی در یادمان آشویتس هرگز فقط یک بازدیدکننده نیست.

من از آشویتس به ورشو رفتم تا از یادمان "خیزش گیتو" دیدار کنم. وقتی به محلی رسیدم که در آنجا یک صدر اعظم آلمانی بی‌اختیار زانو زد، از خود پرسیدم مارسل رایش رانیتسکی نویسنده یهودی تبار آلمانی که از برلین به اینجا تبعید شد به کدامیک از این خانه‌ها پناه برده و آن تختخوابی که او هر ساعت برای توسیای کوچک‌اش شعرهای آلمانی می‌خوانده، کجاست؟

رایش رانیتسکی در اثرش با عنوان تأکیدی "زندگی من" می‌نویسد: "اغلب برایش شعرهایی از گوته و هاینه می‌خواندم و به لطف آن‌ها خطرهای جانکاهی که در مرکز بربریت هر لحظه ما را تهدید می‌کرد را فراموش می‌کردیم".

به راستی آن محوطه اکنون کجا است که در آن اعضای آرکستر گیتو بعد از ظهرها چهارنوازی شماره ۵۹ بتهوون در "دو ماژور" را تمرین می‌کردند؟ همان چهارنوازی که ۴۰ سال بعد بخش آغازین آن آرم برنامه تلویزیونی "چهار ادیب" شد که رایش رانیتسکی اداره می‌کرد.

او می‌نویسد: "تصور کردنی نیست که آنها با چه ذوقی در گیتو تمرین می‌کردند و با چه شوقی می‌نواختند. از هایدن می‌زدند. از موتزارت، بتهوون، شوبرت، وبر، مدلسون باتولدی، شومان برامس و خلاصه مثل همه جای دنیا بیشتر آثار آهنگسازان آلمانی را می‌نواختند".

چون تصویرهایی که از زانو زدن برانند در برابر یادمان گیتو ورشو دیده‌ام فقط میدان و در پس زمینه سربازان و عمله نازی‌ها را نشان می‌دهند، همیشه فکر می‌کردم هنوز باید آثاری از محله گیتو یهودیان یا چیزی از آن زمان در ورشو موجود باشد. اما هیچ بنای قدیمی در آنجا نیست. حتا یک دیوار. باید حدس می‌زدم چون هیملر دست‌نشانده هیتلر پس از تصمیم "راه‌حل نهایی" یعنی کشتار یهودیان دستور داده بود که: "باید همه این ساختمان‌هایی که در آن‌ها ۵۰۰ هزار "فروانسان" زیسته‌اند و به هیچ‌رو برای زندگی یک آلمانی مناسب نیستند را نابود کرد".

نه. هیچ گیتویی دیگر وجود ندارد. آن میدانی که در آن مارسل و توسیا در گوش هم شعر نجوا می‌کردند و بعد از ظهرها ارکستر تمرین می‌کرد، خالی خالی است. اما کسی که "زندگی من" رایش رانیتسکی را خوانده باشد، هرگز از یاد نمی‌برد که در بهار سال ۱۹۴۲ هر روز جوانی در آن میدان می‌ایستاده و با اشاره یک شلاق نونوار تصمیم می‌گرفت که چه کسی به چپ و کی به راست برود. چپ یعنی میدان بار و واگون‌های انتقال به سوی اتاق‌های گاز و راست یعنی موقتا به سوی زندگی.

رایش رانیتسکی در ادامه می‌نویسد: "مادرم ۵۸ و پدرم ۶۲ سال داشت. آنها به خاطر سن‌شان دیگر شانس نداشتند در آن قرعه شماره زندگی بکشند. من به آنها گفتم که در کدام صف باید بایستند. چشم‌های پدرم دو دو می‌زدند و دیدگان مادرم آرام و شگفت‌زده مرا می‌نگریستند. مادرم لباس مرتبی پوشیده بود. یک بارانی روشن تنش بود که از برلین آورده بود. می‌دانستم دیدار آخرمان است. هنوز هم آنها را در آن حالت می‌بینم: پدر درمانده و مادرم را با آن بارانی زیبا از فروشگاه‌های در نزدیکی کلیسای خاطره‌های برلین. آخرین حرفش به توسیا این بود که: مراقب مارسل باش! دسته آنها که به مرد شلاق به دست نزدیک شد، مرد بی‌تاب شده بود و می‌خواست با شلاق سرعت آن سالمندان را به طرف چپ بیشتر کند. اما شلاق لازم نشد. از دور می‌دیدم که پدر و مادرم از ترس آن مرد قاطع آلمانی تا آنجا که می‌توانستند می‌دویدند".

خانمها و آقایان!

اقرار می‌کنم که از نقدهای مارسل رایش رانیتسکی و طرز کارش که یا اثری را با اشتیاق تمام بالا می‌برد و یا با خشونت فرو می‌کوفت، بیزار بودم و این کار را بسیار ناجور می‌دانستم وقتی جلوی دوربین شست‌اش را بالا می‌برد تا کتابی را تأیید کند یا پایین می‌آورد تا کتابی را به معنی واقعی کلمه پاره کند. من خوشحالم که برکت دیر زاییده‌شدن نصیب شد و آثارم به دست چنین "نقاد بزرگی" نیفتاد.

به علت همین آزرده‌گی خاطر، کتاب "زندگی من" او، با اینکه یک رویداد ویژه در تاریخ ادبیات آلمان به شمار آمده بود را نخوانده بودم.

اما وقتی قرار شد به آشویتس و ورشو بروم و آن میدان خالی را با چشم‌های خودم ببینم، زندگی‌نامه او و آنچه درباره نقش یهودیان در ادبیات آلمان یا به قول خودش نقش آن "اخلال‌گران آرامش در ادبیات" نوشته بود را تهیه کردم و خواندم و نه تنها از تجربه، دانش و درایت او تعجب کردم بلکه بیش از آن از لطافت نثر او متأثر شدم.



مقالات او درباره ادبیات یهودی آلمانی از محتاطانه‌ترین و منصفانه‌ترین آثاری است که تا کنون در این زمینه نوشته شده و توصیفاتش که او از گیتو ورشو که به دور از هرگونه ترحم‌انگیزی کرده، سرد مزاج‌ترین خواننده را هم به گریه می‌اندازد.

"زندگی من" سه سال پیوسته در فهرست پرفروش‌ترین کتابهای مجله اشپگل بود. از خود می‌پرسیدم در این متن چیست که من و میلیون‌ها خواننده یا بهتر بگویم کل جامعه کتاب‌خوان آلمان را اینگونه متأثر می‌کند؟ آیا تقصیر است؟

بله، تقصیر هست زیرا بار تاریخ را به دوش کشیدن و از فرط سنگینی آن به زانو درآمدن به تصور فردی ربطی ندارد بلکه مسئولیتی است که زیستگاه به گردن آدم می‌اندازد و گرنه ویلی براند که شخصا علیه هیتلر جنگیده بود.

پس تأثیر از چیست؟ از شرم است؟

بی‌گمان شرم هم هست. شرم از یک زندگی خوب و امن و راحت که تو می‌کنی ولی آلمان آن را از یهودیان دریغ کرد.

اما آیا این همه‌ی قضیه است؟ آیا شرم و تقصیر تنها یا غالب‌ترین احساس‌هایی هستند که خوانندگان امروز در واکنش به توصیفات مارسل رایش‌رانتسکی از گیتو ورشو از خود نشان می‌دهند؟

گمان نمی‌کنم. من خود با خواندن "زندگی من" احساس شدید زوال یک امر جبران‌ناپذیر را داشتم. چیزی که ما که امروز آلمانی هستیم از دست دادیم.

رایش‌رانتسکی شرح می‌دهد که چگونه او به عنوان یک یهودی تبار لهستانی با فرهنگ آلمانی رشد کرد و یهودیان پیرامون او حتا در همان گیتو ورشو با چه اشتیاقی به لسینگ، شیلر، باخ هم‌پای قدیسان و بتهوون عشق می‌ورزیدند، ادبیات آلمانی می‌خواندند و موسیقی آلمانی می‌نواختند.

اگر آلمان به تعبیر گوته و هاینه که در فضای ذهنی آن مفهوم‌هایی چون ادبیات جهانی، روشنگری، اروپا و جهان‌وطنی بر شعارهایی مانند میهن‌پرستی، وطن و افتخارات غلبه داشتند در آغاز دهه ۱۹۴۰ در جایی مسکن گزیده باشد، آنجا بی‌شک برلین یا مونیخ نبوده بلکه در همان گیتو ورشو و در همان زاغه‌های آشویتس بوده است.

این است که تاریخ هولوکاست برای آلمان تنها تاریخ تقصیرات نیست بلکه هم‌زمان تاریخ زوال هم هست.

از نظر حقوق بین‌الملل، آلمان فدرال جانشین همان رایش است. این واقعی است که سیاست، روابط بین‌الملل و وظایف این کشور را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

اما اگر تقصیر در مقوله‌های ملی و خونی مطرح نباشد، نسل‌های آینده را متأثر نمی‌کند چون دیگر موروثی نیست.

هرکسی با آنچه والدین و اجدادش کرده‌اند پیوند شخصی دارد، اما برای نبره‌ها و نتیجه‌ها دیگر تقصیر، مفهومی تجربیدی می‌شود و در بهترین حالت شخص آن را به عنوان مسئولیت و دریافت سیاسی می‌پذیرد. اما وقتی چیزی از دست برود، از فاصله‌های دور حتا از فاصله چندین نسل هم به خوبی احساس می‌شود. احساس زوال امری است که صدها بلکه سه هزار سال بعد هم در ذهن‌ها زنده می‌ماند.

بگذارید به آشویتس برگردیم:

سه ساعت از آنجا دیدار و پیوسته وحشت فزاینده را تجربه کردیم. وحشت فزاینده از آلونک‌ها تا محوطه‌های اعدام، از شکنجه‌گاه‌ها تا آزمایشگاه‌هایی که موش‌هایشان انسان‌ها بودند و اتاق‌های گاز که جای پنجه‌های قربانیان بر دیوارهای آنها هنوز باقی است.

گوینده در گوشی توضیح می‌داد: "در اتاق‌های گاز که پس از ۲۰ دقیقه باز می‌شد، جسد‌ها را می‌دیدید که درهم گره خورده بودند" و من فکر می‌کردم که انگار برای آخرین بار همدیگر را در آغوش گرفته باشند. در واقع خود آن ازدحام و کارزار مرگ شدیدترین احساسات تنهایی را به ذهن متبادر می‌سازد و شخص در آن هراس و اندوه اعضای بدنش را از فرط درد، به هر سو پرتاب می‌کند. اما این هم فقط یک احتمال است زیرا حتی آنهایی که از آشویتس جان سالم به در برده‌اند هم ژرف‌ترین تیرگی‌ها را به چشم خود ندیده‌اند.

آشویتس به این خاطر با هولوکاست مترادف است که افزون بر کشتارگاه یک اردوگاه کار هم بوده است و صد‌هزار اسیر از بند آن جان سالم به در برده‌اند. برای نمونه از تربلینکا که در آن ۷۰۰ هزار یهودی در اتاق‌های گاز به قتل رسیدند، تنها ۵۰ نفر زنده بیرون آمدند یا از پانریای در لیتوانی که در آن نیروهای ضربتی و ارتش آلمان بیش از صد هزار تن را کشتند، شاهدان زنده معدودی باقی ماند و به همین علت اکثر آلمانی‌ها حتی اسم این آخری را نمی‌دانند.

هیچ یادمان، سنگ خاطرات و مراسمی نمی‌تواند آن تیرگی که جهان‌بینی‌ها انسانها را به آن گرفتار می‌کنند را مجسم کند. اینها تنها می‌توانند آن تیرگی‌ها را به یادها بیندازند. اما اگر قرار باشد که این یادآوری‌ها در دل انسان‌ها رسوخ کنند و جا بگیرند، بی‌گمان باید نسل‌های آینده با چشم‌های خود آن مکانها که آلمان در آنجا کرامت انسانی را لگدمال کرد را با چشم خود ببینند. آنها باید به آن کشورها که آلمان به خون‌شان آلوده سفر کنند و مطالب شاهدان عینی را از کتاب‌هایشان بخوانند.

هر اندازه حرف‌هایی از قبیل "آلمانی‌ها دیگر یک ملت معمولی و یک جامعه عادی هستند" در کلیساهایی مانند کلیسای پاول فرانکفورت طنین اندازد، وظیفه ادبیات، هنر و پژوهشگران تاریخی در افشای حقیقت امر خطیرتر می‌شود.

هرچند نشدنی است، اما باید نسل‌های آینده هر بار از نو بکوشد در آن تیرگی سفر کند.

کارگران یهودی که مسئول جمع‌آوری جسد‌های اتاق‌های گاز بودند، قدم در جوی خون و ادرار و مدفوع می‌گذاشتند، لاشه‌ها را از یکدیگر جدا می‌کردند و به پشت می‌خواباندند تا دندان‌های طلاشان که "دارایی امپراتوری آلمان" به شمار می‌آمد را درآورند. دهانها چنان به هم دیگر فشرده بودند که برای باز کردنشان نیروی بدنی و ابزار لازم بود. گویی آن محکومان در لحظه آخر تصمیم به سکوت گرفته بودند.

انسانی که چنین اعمالی را از انسان‌ها می‌بیند، چه می‌تواند بگوید؟

من به عین و واقع در آنجا ایستاده بودم و متوجه شدم که چگونه دندان‌های من هم به هم فشرده می‌شوند.

چقدر این سخن آدورنو را بد فهمیدند یا ریشخند و رد کردند که: "پس از آشویتس دیگر نمی‌شود شعری گفت". در صورتی که آدورنو پس از جنگ دوم جهانی از شعر پیشرو به شدت پشتیبانی کرد.

اما جمله او در اتاق گاز اهمیت تازه‌ای پیدا می‌کند. نه به عنوان قرار ممنوعیت شعر بلکه به عنوان یک احساس شخصی. آدم با خود می‌اندیشد: "پس از چنین فاجعه‌ای تمدن چگونه باید ادامه پیدا می‌کند؟ آخر تمدن دیگر چه ارزشی دارد؟"

آلمان در آشویتس خود را مثله کرد، ستون‌های فرهنگی خود را فروریخت و وفادارترین نگهداران زبان خود را کشت.

آشویتس زبان آلمانی را هم دگرگون کرد و آن را حتا خشن‌تر از پیش از جنگ دوم جهانی ساخت و به سبک برخی زبانهای مدرن دیگر آن را تا سطح ابزار پیام‌رسانی پایین آورد.

اصطلاح‌ها، لحن‌ها و ترانه‌هایی هستند که بیان و اجرای آنها پس از آشویتس دیگر در زبان آلمانی ممکن نیست و در این زبان حالت پیچ‌پیچ به خود می‌گیرند.

طبیعی است. پس از جنگ هم به آلمانی شعر سرودند. اما ادبیات آلمانی دیگر هرگز آن نشد که پیش از آشویتس بود زیرا پس از تبعید و کشتار یهودیان دیگر جایگاه و ویژگی پیشین خود را به دست نیاورد.

سروده‌های پُل سیلان به خوبی نشان می‌دهند که زبان آلمانی دیگر تنها زمانی زنده است و خوب شنیده می‌شود که ویرانش می‌کنند و سکوت می‌کند.

پس از جنگ دوم به ویژه ادیبان موسوم به ۴۷ پُل سیلان را مسخره کردند. اما امروزه باید برای همگان روشن شده باشد که هنوز هیچ شعری حقیقت‌نماتر، تأثیرگذارتر و در عین ویرانگری زیباتر از شعرهای حیات‌بخش آن زمان او سروده نشده است.

شکوه‌های مارتین والزر بی‌جا بود زیرا یادآوری آشویتس "ابزار فرازمانی ارباب و چماق اخلاق یا فقط انجام وظیفه آلمانی‌ها" نیست بلکه نیایش یهودی است در فرهنگ آلمانی.

در ادبیات پس از جنگ آلمان هیچ شعری درست‌تر از سروده‌های ویران پُل سیلان وجود ندارد.

گفتنی است که مارتین والزر سخنرانی بازبینی شده خود به مناسبت جایزه صلح را با یک کشف تازه آغاز می‌کند: با کشف زبان محلی عبری آلمان. آیا ادبیات پیش از جنگ آلمان از نظر والزر که در دهه ۱۹۶۰ با بی‌باکی کم‌نظیری تاریخ معاصر این کشور را بررسی کرده بود، در سال ۱۹۹۸ (در حین آن سخنرانی) پنهان مانده بود؟

مارسل رایش‌رانیسکی که از سخنرانی والزر به درد آمده بود، خود زمانی گفته بود که پایه‌های ادبیات مدرن را فرانس کافکا، فیزیک مدرن را آلبرت انشتین، موسیقی مدرن را گوستاو مالر و آرنولد شوپنبرگ، جامعه‌شناسی مدرن را کارل مارکس و روانشناسی مدرن را زیگموند فروید ریخته‌اند. اینها همه فقط یهودی نه که یهودیان آلمانی‌زبان بوده‌اند.

رایش‌رانیسکی این قضیه را رازی می‌داند که برای او گشودنی نبود زیرا چنین خلاقانی نه در یهودیان فرانسوی زبان و نه در ایتالیایی زبان و نه در روس‌ها پیدا شدند ولی آلمانی‌هایی که فقط آلمانی بودند هم به ندرت چنین خلاقانی در عصر جدید عرضه کردند.

برای اینکه در رابطه با ناسیونال‌سوسیالیسم فقط از رقم‌های قربانیان مانند ۱۶۵ هزار یهودی در آلمان و شش میلیون در کل نام نبریم، از رقم‌هایی می‌گوییم که حاکی از غنای آلمان باشند و از پیش‌کشی که یهودیان به آلمان کرده‌اند: با اینکه یهودیان آلمان و اتریش

از یک درصد تجاوز نکردند، ۵۰ درصد مشهورترین و سرشناس‌ترین نویسندگان آلمانی نیمه نخست قرن بیستم میلادی و آنها که آثارشان بیش از همه به زبان‌های دیگر ترجمه شده، یهودی بودند.

نازیسم بارورترین همزیستی تاریخ فرهنگ آلمان را ویران کرد و هم‌زمان مفهوم "آلمان به عنوان جهان معنوی" یعنی همان آلمان گوته و هاینه که شکننده مرزهای ملی بود را به بوته فراموشی افکند.

البته هیچ ویژگی نگارشی یا صوری، آثار یهودی‌تباران آلمانی را از دیگر هم‌زبانان‌شان متمایز نمی‌کند. اما شرایط زندگی اجتماعی یهودیان در یک جامعه غیر یهودی که اغلب با دشمنی و طرد همراه بوده در آثار ایشان متبلور است. مارگارت سوسمان این وضعیت را "زخم بیرون جهیدن از نظم طبیعی" نامیده و همین است که رنگ ویژه‌ای به آثار یهودی‌تباران آلمانی می‌دهد و می‌توان آن را به همه آثار دیگرانی تعمیم داد که از خود بیگانگی را توصیف می‌کنند.

مارسل رایش‌رانتسکی عبارت سوسمان را به کار می‌برد و می‌افزاید: "تنها زمانی آثار یهودی‌تباران آلمانی درک می‌شوند و هم‌تراز در کنار آثار آلمانی دیگر قرار می‌گیرند که بر ویژگی‌های آنها و شرایط اجتماعی نویسندگان‌شان تأکید کنیم".

اینکه مارسل و توسیا رایش‌رانتسکی دو تن از معدود اهالی گتو بودند که از آنجا جان سالم بدر بردند و به آلمان بازگشتند، اینکه مارسل گمنام مشتاق جوان در آلمان فدرال از سرشناس‌ترین نقادان این کشور شد و "پاپ ادبیات آلمان" لقب گرفت، این خود یکی از عجیب‌ترین چرخش‌های خوش‌آیند باورنکردنی است که در قرن بیستم علی‌رغم همه فاجعه‌ها رخ داده است. با این حال مارسل آشتی‌ناپذیر ماند همانگونه که آشتی‌ناپذیر بود.

زمانی مردی چندبار به مارسل رایش‌رانتسکی گفته بود: "آقای رایش‌رانتسکی، آن موقع که شما در گتو ورشو بودید، من خلبان بمب افکن‌های شکاری هیتلر بودم. هر دوی ما تا آخر عمر در فکر این واقعیت خواهیم ماند و این همان چیزی است که ما را از هم جدا می‌کند".

رایش‌رانتسکی می‌گفت: "این مرد صادق‌تر از یهودی‌دوستان حرفه‌ای است که واژه‌های آشتی و برادری به آسانی از قلم‌شان می‌لغزد و روان می‌شود. او به من نزدیکتر است".

اگر به راستی ما بازگشت رایش‌رانتسکی به آلمان و شعرهای پل سلان و آثار نلی ساکس، پتر وایس، تئودور آدورنو، ایلزه آیشینگر و دیگرانی که پس از آشتی‌تس زبان و فرهنگ آلمانی را در پناه گرفتند را ارج بگذاریم، پس باید آن آلمانی را گرامی بداریم که منظور نظر ایشان بوده است و آن ملت آلمان نیست بلکه یک جهان معنوی است.

رایش‌رانتسکی در همان گفت‌وگویی که از آن نقل قول آوردم می‌گوید: "شما در من یک آلمانی نمی‌بینید، پس، از من یک آلمانی نسازید. مسلم است که من با کمال میل شهروند آلمان فدرال هستم. از هرچه بگذاریم، این حکومت مورد علاقه من است. من به آلمانی می‌نویسم، منقد ادبیات آلمانی هستم و به این ادبیات و فرهنگ تعلق دارم ولی آلمانی نیستم و هرگز نخواهم شد".

هم اکنون بسیاری در آلمان زندگی می‌کنند که آلمانی نیستند و با پرچم، خوراک و آداب و رسوم این کشور هم‌زادپنداری ندارند و دگربازی خود را مثبت و مسلم می‌دانند. اما همین‌ها به همین اندازه با جان و دل شهروند آلمان فدرال هستند، به زبان آلمانی می‌نویسند و شاید حتی از عاملان فرهنگ این سرزمین باشند. پیشینیان اینها نه در گتو ورشو بوده‌اند نه عاملان بمب افکن‌های هیتلری.

اینها هم اگر برای دیدار به آشویتس بروند، برچسب "آلمانی" به سینه‌هایشان می‌زنند و سر انجام وقتی زیر آن دروازه بایستند، آشویتس را جزو تاریخ خود خواهند دانست.

شاید شانس آلمان در این باشد که در نابودی یهودیان تنها تقصیر و گناه خود را نجوید بلکه آن را از دست دادن تلقی کند. ما هنگامی که دلمان برای کسی تنگ می‌شود که در یک جشن یا خاکسپاری یا زندگی شخصی یا گذران روز او را کم داریم در فارسی می‌گوییم: جایش خالی است و منظورمان این است که جای او را در آنجا خالی نگه داریم و حس کنیم.

بگذارید یک آلمانی کلامش را به زبان فارسی پایان دهد: جایشان خالی. جای خالی همه کلیمی‌ها در آلمان و همه جای دنیا که کشتند و طردشان کردند یا این روزها بدنام و تهدیدشان می‌کنند، هرچه بیشتر احساس می‌شود.

با سپاس از توجه شما و شادباش برای بیستمین سالگرد برپایی کرسی استادی تاریخ و فرهنگ یهود و به امید آینده‌ای که در آن آلمان باز یهودی‌تر.

## ابزارهای درون دینی برای بخشش

(حسن فرشتیان<sup>9</sup>)



### چکیده:

دین جهت تشویق و توصیه به عفو و بخشش می تواند، علاوه بر ابزارهای رایج عرفی، از ابزارهای ویژه درون دینی نیز استفاده کند. در بخش اول این نوشتار، «مشوق های درون دینی برای بخشیدن» مورد مطالعه قرار می گیرد. در این فهرست، از توصیفات الهی به عفو کننده بودن، تا فرمان وی به پیامبر و به مومنان برای عفو، بازخوانی خواهد شد. ابزارهای مشوق درون دینی، از قبیل بهشت و پاداش های ویژه الهی به عفو کنندگان، موضوع بعدی این نوشتار خواهد بود. سپس، به دستورات قرآنی برای عفو در منازعات مختلف حقوق مدنی، مالی، جزایی و خانوادگی، اشاره خواهد شد.

در بخش دوم، به «راهکارهای درون دینی برای فراموش کردن» پرداخته خواهد شد. «محو سیئات» و «تبدیل آن به حسنات» به عنوان نمونه های بارز این راهکارها در فرآیند بازسازی وفاق اجتماعی، مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

### پیشگفتار:

هنگامی که سخن از «آشتی» به میان می آید، به ویژه زمانی که بحث آشتی ملی و در سطح کلان مطرح می شود، دو مفهوم دیگر نیز به شکل همزمان در ذیل مجموعه آشتی مطرح می شود: «بخشش» و «فراموشی». شیوه تلفیق این دو مفهوم، تعیین کننده سرنوشت واحدهای سیاسی و ملی در مقیاس کشوری و گاهی در مقیاس منطقه ای و جهانی می شود. در این نوشتار، بیش و پیش از آنکه چگونگی تلفیق های دوگانه «بخشش و فراموش کن»، «بخشش و فراموش مکن» و... مورد بحث و مذاقه قرار گیرد، دو مفهوم بخشیدن و فراموش کردن، از منظر درون دین، مورد مطالعه قرار خواهد گرفت.

ابزارهای تشویقگر کنونی برای عفو و فراموش کردن، از قبیل تلاش برای صلح پایدار، وفاق اجتماعی، ثبات سیاسی، همزیستی قربانیان و متجاوزان پیشین و... می تواند در گفتمان درون دینی نیز مورد استناد جامعه دینداران قرار گیرد. ولی علاوه بر همه این ابزارهای رایج، فرهنگ دینی می تواند در درون خویش، از ابزارهای مضاعفی استفاده کند تا دین باوران را به سوی عفو و بخشش

---

<sup>9</sup>حسن فرشتیان، پژوهشگر دینی با تحصیلات اجتهاد از قم، در فرانسه علاوه بر دکترای حقوق، دکترای مطالعات سیاسی گرفت و ضمن اشتغال به وکالت دادگستری در پاریس، کتب و مقالات متعددی به فارسی و فرانسه در سه حوزه پژوهش های دینی و مطالعات حقوقی و سیاسی، منتشر کرده است. دکتر فرشتیان، مشاور و نویسنده همراه گاهنامه فلسفی خرمگس بوده، مقاله های ایشان در دفترهای پیشین در دسترس می باشند.

گرایش دهد. هرچند این ابزارهای درون دینی، به ظاهر فقط برای جامعه دینداران سودمند است، اما شناخت و آگاهی کاربردی از آن برای جوامع عرفی نیز سودمند است، زیرا در درون جوامع عرفی نیز زیرمجموعه های دیندارانی هستند که محرک های درون دینی برای آنان بسیار برانگیزاننده تر از محرک های عرفی می باشد. موضوع این نوشتار، تاکید بر این ابزارهای ویژه درون دینی است.

در خوانش سنتی از مفاهیمی چون قصاص و مقابله به مثل، در طول تاریخ، برداشت هایی ارائه شده است و منجر به رفتارهای خشونت آمیزی شده است که به هی چوجه قابل توجیه نیست. اما ما می توانیم در بازخوانی این مفاهیم با فهم امروزی خویش از حقوق انسان و جایگاه انسان، به نتایجی دست بیابیم که با معیارهای عرفی مورد قبول بشریت قرن بیست و یکم همخوانی داشته باشد و نه تنها سده راه دستیابی به مفاهیم عرفی مترقی تمدن بشری نباشد، بلکه قابلیت این را داشته باشد که به کمک این دستاوردهای تمدن بشری بیاید و آن خوانش کهن از متون قدیمی مذهبی را به چالش بکشد. در این بازخوانی مفاهیم، نقش ما به عنوان خواننده متن، نقشی منفعل نیست، ما راویان ساده تاریخ مذهب نخواهیم بود، بلکه ما خویش را در جایگاه مخاطب آن متن قرار داده و با فهم عرفی کنونی خویش، آن پیام را دریافت خواهیم کرد. همچنان که مخاطبین عصر نزول قرآن نیز با همان فهم عرفی عصر خویش، آن مفاهیم را درک کردند. ما در درک آن مفاهیم کهن، استنباطات و دستاوردهای عرفی عصر خویش را نیز به کمک می گیریم تا مخاطب فعال و «اکتیو» آن پیام باشیم.

بدون تردید، حقوق فردی و اجتماعی قربانیان، از حق روایت حکایت خویش گرفته، تا حق دریافت غرامت، از پارامترهای اساسی و بنیادین در پروسه بخشش است. از این دسته پارامترها در درون متون دینی نیز وجود دارد: «توبه» که به معنای پشیمانی تجاوزگر و ستمگر است، «توبه نصح» به معنای توبه بی بازگشت وی به سوی جنایت، یعنی از بین بردن زمینه های تکرار آن جرم و عدم احتمال تکرار توسط جانین، استیفای کامل «حق الناس» که به مفهوم پرداخت غرامت و دلجویی معنوی و مادی از قربانیان است، همه این پیش مقدمه های، شرط اساسی و ضروری برای رسیدن به پروسه بخشش «عفو» تلقی می شود. لذا در گفتمان دینی، متجاوز به حق الناس، قبل از جبران خطای خویش و قبل از پرداخت غرامت و بازپرداخت حقوق کامل قربانیان، در پیشگاه خدا، توبه او پذیرفته نمی شود. این پیش مقدمه های بنیادین و ضروری، که به نوبه خود امری بسیار مهم و بنیادین است، موضوع اصلی این نوشتار نیست. بلکه در موضوع اصلی این نوشتار، به همان بخشش و فراموشی بسنده خواهد شد.

## بخش اول: مشوق های درون دینی برای بخشیدن

### ۱- خداوند عفو کننده است و مومنان باید خداگونه شوند:

«عفو» یکی از نام های نیکو و از اسمای حسناى الاهی است. در آیات بسیاری از قرآن، خداوند خویش را «عفو کننده» و گاهی به شکل صیغه مبالغه، خویش را «بسیار عفو کننده» نامیده است. «هرآینه خدا، عفو کننده و آمرزنده است»، «... إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء، آیه ۴۳). «که خداوند همواره خطابخش و آمرزنده است»، «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا غَفُورًا» (نساء، آیه ۹۹).<sup>۱</sup>

چنانکه ملاحظه می شود در آیات بسیاری از قرآن، به «بسیار بخشنده بودن خداوند» اشاره است. از سویی دیگر، دینداران دعوت شده اند که همرنگ الهی شوند و به رنگ و صفات الهی خود را بیاریند. در سوره بقره پس از وصف ایمان آورندگان به انبیای الهی و نام بردن از پیروان ادیان ابراهیمی، همه مومنان دعوت شده اند که به رنگ خداوند در بیایند «این است نگارگری الهی، و کیست خوش نگارتر از خدا، و ما او را پرستند گانیم»، «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره، آیه ۱۳۸).

در گفتمان عارفان، انسان مظهر اسمای الهی است و انسان کامل مظهر همه اسمای والای الهی می شود. دل مومن آینه خداست و انسان کامل آینه خداست. ملا عبدالصمد همدانی از عرفای قرن سیزدهم قمری می نویسد: «ای عزیز! هر چند که همه ذرات موجودات به قبضه قدرت الله تعالی است اما هر ظهوری را مرکزی می باید، و مرکز جمله ظهورات دل انسان کامل است که جمله صفات حضرت الهی را ظهور به واسطه دل انسان کامل است، و لذا ورد فی الحدیث: قلب المومن مرآة الله، والمومن مرآة المومن، و المومن اسم من اسماء الله، فالانسان الكامل مرآة الله».<sup>۱</sup>

«رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند»

بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

طیران مرغ دیدی تو ز پای بند شهوت

به درآی تا ببینی طیران آدمیت» (سعدی)

## ۲- دستور عفو به پیامبر:

در آیات متعددی از قرآن، خداوند به پیام آورش، سفارش به عفو و گذشت می کند: «عفو را پیشه کن و به نیکی فرمان ده و از جاهلان اعراض کن»؛ «خُدِّ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف، آیه ۱۹۹).

در آیه دیگری، به پیامبر خطاب می کند که به برکت رحمت الهی، تو با مردم مهربان شدی، و سپس، به زیان های سنگدلی اشاره می کند که اگر پیامبر سختگیر و سنگدل بود، سبب پراکندگی یارانش از اطراف وی می شد. در پایان، نه تنها به پیامبر امر می کند که آنان را عفو کند و ببخشد، بلکه از وی می خواهد که برای آنان از خداوند نیز طلب عفو بخشش کند: «به برکت رحمت الهی، در برابر آنان نرم و مهربان شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش درخواست کن! و در کارها، با آنان مشورت کن»؛ «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» (آل عمران، ۱۵۹).

نکته ظریف در این آیه این است که پیامبر علاوه بر عفو آنان، موظف شده است که از خداوند نیز عفو آنان را بخواهد. در بازخوانی این نکته در فضای معاصر، می توان تصور کرد که قربانیانی پیداشوند که نه تنها، عفو و بخشش کنند بلکه با تمایل باطنی خویش، داوطلبانه و آگاهانه به دادگاه متجاوزین رفته و از قاضی، بخشش آنان را استدعا کنند. بی تردید، چنین حالت باطنی برای قربانیان، پیش نمی آید مگر این که در روند پروسه، آن چنان به احساس آرامش و رضایت نسبی برسند که نه تنها گذشته را فراموش کنند بلکه در قلب و در باطن خویش، به شکلی ارادی و آگاهانه پروسه بخشش را پذیرا باشند. در چنین حالتی، قربانی به



درجه ای از رستگاری و فضیلت عنایت می کند. به تعبیری دیگر، ما با دو گونه بخشش مواجه هستیم: بخشش «پسیو» و منفعلانه که ناشی از جبرهای و اجبارهای اجتماعی و سیاسی در روند پروسه بخشش است؛ و بخشش «اکتیو» که قربانی نه تنها می بخشد بلکه تلاش می کند تا ستمگر، توسط جامعه و نهادهای مربوطه نیز بخشیده شود.

### ۳- دستور عفو به مسلمانان:

دستور خداوند به عفو و گذشت، به پیامبرش محدود نمی شود، بلکه در آیات دیگری، همین دستور را فراگیر می کند و به همه مومنان فرمان می دهد که عفو کنند و گذشت پیشه سازند: «و باید عفو کنند و گذشت نمایند مگر دوست ندارید که خداوند بر شما ببخشد، و خدا آمرزنده مهربان است»؛ «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور، آیه ۲۲).

در آیاتی از قرآن، پس از اشاره به مسلمانانی که از سوی مشرکان و معاندان مورد ستم واقع شده و مجبور به هجرت و جهاد شده اند، اجازه داده شده است که در دفاع مشروع از خویش، مقابله به مثل نمایند. در سیاق موضوعات این آیات، انتظار می رود که خداوند، خویش را به «شدیدالعقاب» توصیف کند، ولی به شکل هوشیارانه ای، بلافاصله پس از ارائه این مجوز جهت دفاع مشروع، با اشاره به یاری های الهی، به «بسیار بخشنده بودن» و «آمرزنده بودن» خداوند اشاره می کند تا توصیه ای برای مسلمانان در راستای ترجیح و برتری عفو و گذشت نسبت به مجازات و عقوبت باشد: «آری چنین است و هر کس نظیر آنچه بر او عقوبت رفته است دست به عقوبت زند، سپس مورد ستم قرار گیرد، قطعاً خدا او را یاری خواهد کرد چرا که خدا بخشایشگر و آمرزنده است»؛ «ذَلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوِبَ بِهِ ثُمَّ بُعِيَ عَلَيْهِ لِيُنْصَرَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ» (حج، آیه ۶۰).

### ۴- عفو به مثابه راهی برای پرهیزگاری:

در سوره بقره در آیه ای که در مورد روابط خانوادگی و زناشویی، به حق و حقوق زوجین اشاره شده است، توصیه به عفو و گذشت در زمینه همین حقوق ها شده است و عفو و بخشش را نزدیک تر به تقوا و پرهیزگاری دانسته است: «... و گذشت کردن شما به تقوا نزدیکتر است و در میان یکدیگر بزرگواری را فراموش مکنید، زیرا خداوند به آنچه انجام می دهید بیناست»؛ «... وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره، آیه ۲۳۷).

### ۵- جلب محبت الهی به سبب عفو دیگران:

در معارف قرآنی، عفو، به مثابه راهی برای جلب محبت الهی مطرح شده است. در آیاتی از قرآن، پس از توصیه به عفو و پس از بزرگداشت یاد و خاطره عفو کنندگان، با بیان این نکته که خداوند نیکوکاران را دوست می دارد، محبت خداوند به آنان نشان داده شده است: «آنان که در فراخی و تنگی انفاق می کنند و خشم خود را فرو می برند و از مردم در می گذرند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد»؛ «الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران، آیه

## ۶- جلب آمرزش الاهی به سبب عفو دیگران:

در آیاتی از قرآن، عفو دیگران به مثابه ابزاری برای جلب آمرزش الاهی تعریف شده است. در این آیات با استفاده از این ابزار مشوق، مومنان توصیه شده که اگر در پی جلب عفو الاهی هستند خود نیز به عفو دیگران، پیش گام شوند: «و باید عفو کنند و گذشت نمایند مگر دوست ندارید که خدا بر شما ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است»؛ «وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (نور، آیه ۲۲).<sup>۱۷</sup>

## ۷- پاداش الاهی به عفو کنندگان:

در معارف اسلامی، خداوند، خود عهده دار پرداخت پاداش به عفو کنندگان شده است. بی تردید، پاداش الاهی به عفو کنندگان، برای مومنان، چونان ابزار تشویقی گرانمایی، تلقی می شود: «و جزای بدی مانند آن بدی است پس هر که در گذرد و نیکوکاری کند پاداش او بر عهده خداست به راستی او ستمگران را دوست نمی دارد»؛ «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری، آیه ۴۰).

## ۸- بهشت چونان پاداش عفو کنندگان:

در قرآن، پس از اشاره به نیکوکاری عفو کنندگان، در آیه ۱۳۴ سوره آل عمران «وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ»، به آن عفو کنندگان وعده پاداش بهشت داده شده است. این پاداش نزد مومنان بدون تردید، پاداش جذابی هست که در برابر عفو، مستحق بهشت جاودان شوند: «آنان پاداششان آمرزشی از جانب پروردگارشان و بوستانهایی است که از زیر درختان آن جویبارها روان است، جاودانه در آن بمانند و پاداش اهل عمل چه نیکوست»؛ «أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ» (آل عمران، آیه ۱۳۶).<sup>۷</sup>

در آیه ذیل نیز به مومنانی که در برابر برخوردهای جاهلانه معاندان، صبر و گذشت می کنند، وعده غرفه های بهشتی داده شده است: «و کسانی که گواهی دروغ نمی دهند و چون بر لغو بگذرند با بزرگواری می گذرند... اینانند که به پاس آنکه صبر کردند غرفه های بهشت را پاداش خواهند یافت و در آنجا با سلام و درود مواجه خواهند شد»؛ «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا... أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا» (فرقان، آیه ۷۲ تا ۷۵).

## ۹- تحیت الاهی هدیه به عفو کنندگان:

خداوند، خود به تحیت به عفو کنندگان اقدام کرده است. تحیت الاهی، چونان هدیه ای گران مقدار برای عفو کنندگان، در نظر گرفته شده است. به مومنان وعده داده شده است که در ازای تحمل و گذشت آنان در برابر برخوردهای جاهلانه، آنان مفتخر به

دریافت «تحت و سلام» در بهشت می شوند: «اینانند که به پاس آنکه صبر کردند غرفه های بهشت را پاداش خواهند یافت و در آنجا با سلام و درود مواجه خواهند شد»؛ «أُولَئِكَ يَجْزُونَ الْعُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَسَلَامًا» (فرقان، آیه ۷۵).

#### ۱۰- پاداش مضاعف عفو کنندگان:

علاوه بر پاداش های فوق الذکر به عفو کنندگان، قرآن وعده پاداش مضاعف به آنان داده است: «آنانند که به پاس آنکه صبر کردند و بدی را با نیکی دفع می نمایند و از آنچه روزی شان داده ایم انفاق می کنند دو بار پاداش خواهند یافت»؛ «أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرُءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (قصص، آیه ۵۴).

#### ۱۱- برتری عفو نسبت به مجازات و مقابله به مثل:

در آیاتی از قرآن، در موارد مختلف به مومنان اجازه داده شده است که در برابر تهاجم معاندان، به مقابله به مثل برخاسته و متجاوزان را عقوبت کنند. اما در پی ارائه این مجوز دفاع مشروع، بلافاصله توصیه به عفو و گذشت نموده است. این توصیه به عفو و بردباری، نه تنها به عنوان یک آلترناتیو مقابله به مثل و مجازات مطرح شده است بلکه تصریح شده است که این آلترناتیو، نزد خداوند، بیش از مقابله به مثل پسندیده است و برای خود مومنان نیز نیکوتر و شایسته تر است. به عبارتی دیگر، هرچند اجازه مقابله به مثل و مجازات داده شده است، ولی تصریح شده که منافع مومنان نیز در بردباری و خودداری از مقابله به مثل است. به نظر می رسد که سود مهم اجتماعی این عفو، رسیدن به یک وفاق اجتماعی و فراهم کردن شرایط همزیستی مسالمت آمیز با دیگران است: «و اگر عقوبت کردید همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته اید متجاوز را به عقوبت رسانید، و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است»؛ «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل، آیه ۱۲۶).

قرآن در آیه دیگری، به منافع عمومی و اجتماعی عفو اشاره می کند و آن را سبب دوستی و همدلی در جامعه می داند که در نتیجه از دشمنان خونین، دوستان همدل و یکدل می سازد: «و نیکی با بدی یکسان نیست، بدی را با آنچه بهتر است دفع کن، آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می گردد»؛ «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، آیه ۳۴).

#### ۱۲- برتری عفو در حقوق مدنی و فردی:

در مورد حقوق مدنی و فردی نیز، قرآن، پس از تبیین حقوق فردی، به گذشت این حقوق در منازعات، توصیه شده است. در اختلافات زناشویی، هنگامی که چاره ای جز جدایی و طلاق نباشد، قرآن، توصیه به گذشت و صلح و مدارا در مورد حقوق یکدیگر می کند: «و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر به آشتی گرایند که سازش بهتر است ولی بخل در نفوس آدمیان حضور دارد، و اگر نیکی کنید و پرهیزگاری پیشه نمایید

قطعا خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است؛ «وَإِنَّ امْرَأَةً حَافَتْ مِنْ بَغْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء، آیه ۱۲۸).<sup>vi</sup>

### ۱۳- برتری عفو در حقوق جزایی:

در مورد حقوق کیفری نیز، قرآن با تبیین قصاص، و محدود کردن و ضابطه مند کردن آن در برابر زیاده روی ها و انتقام گیری های کور و دسته جمعی، به عفو و گذشت، توصیه کرده است: «ای کسانی که ایمان آورده اید در باره کشتگان بر شما قصاص مقرر شده است، آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن، و هر کس که از جانب برادرش، چیزی از حق قصاص به او گذشت شود، باید از گذشت ولی مقتول به طور پسندیده پیروی کند و با احسان، خوبیها را به او بپردازد، این حکم، تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست، پس هر کس بعد از آن از اندازه درگذرد وی را عذابی دردناک است؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَعَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره، آیه ۱۷۸).

### ۱۴- برتری عفو در حقوق مالی:

در مورد حقوق مالی نیز، توصیه به عدم سختگیری در مورد تنگدستان شده است. قرآن، مومنان را تشویق کرده است که به بدهکاران فرصت کافی بدهند و بلکه در صورت تنگدستی و ناتوانی آنان در بازپرداخت بدهی شان، بدهی آنان را ببخشند: «و اگر بدهکاران تنگدست باشد، پس تا هنگام گشایش، مهلتی به او دهید؛ و اگر به راستی قدرت پرداخت ندارد، بخشیدن آن برای شما بهتر است اگر بدانید؛ «وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، آیه ۲۸۰).

## **بخش دوم: مشوق های درون دینی در روند فراموش کردن**

### ۱- پوشش بدی ها و سیئات در روند فراموشی:

در تعبیرات قرآنی، برای خطاکارانی که از سوی پروردگار مورد عفو و بخشش قرار می گیرند از واژه «پوشاندن سیئات» استفاده شده است. یعنی خداوند نه تنها آنان را می بخشد بلکه سیئات و بدی های آنان را محو می سازد و پاک می کند. عفو الاهی همچون «پاک گنی» است که خاطره و آثار سوء آن بدی ها را پاک می سازد و پرونده سیاه آن خطاکاران سابق را سفید می نماید. این پاک سازی، قرین «فراموشی» در گفتمان امروزی دنیای مدرن است.

البته همانگونه که در پیشگفتار ذکر گردید، در متون دینی، هرگونه بخشش الاهی در حقوق الناس، مشروط به پیش شرط اساسی، جبران حق الناس است. نه تنها غرامت قربانیان بایستی کاملا استیفاء بشود بلکه رضایت آنان نیز باید حاصل گردد. به تعبیری دیگر، هم غرامت مادی باید پرداخت شود: «بازگرداندن حق الناس و جبران خسارت های مادی»، و هم غرامت معنوی: «رضایت قربانیان».

در آیات ذیل، واژه «یکفر» به معنای پوشاندن است که خداوند گناهان را می پوشاند: «ای کسانی که ایمان آورده اید اگر از خدا پروا دارید برای شما نیروی تشخیص حق از باطل قرار می دهد و گناهانتان را می پوشاند و از شما می زداید و شما را می آمرزد و خدا دارای بخشش بزرگ است»؛ «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (انفال، آیه ۲۹). «اگر از گناهان بزرگی که از آنها نهی شده اید دوری گزینید، بدیهای شما را از شما می زداییم و شما را در جایگاهی ارجمند درمی آوریم»؛ «إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخِلَ كَرِيمًا» (نساء، آیه ۳۱).<sup>vi i</sup>

## ۲- تبدیل سیئات به حسنات در روند فراموشی:

در تعبیرات قرآنی دسته پیشین، برای خطاکارانی که از سوی پروردگار مورد عفو و بخشش قرار می گیرند از واژه «پوشاندن سیئات» استفاده شده بود. اما در تعبیرات دسته دیگری از آیات قرآن، گامی فراتر گذاشته شده است، در این گروه از آیات، خداوند نه تنها آنان را می بخشد بلکه سیئات و بدی های آنان را تبدیل به نیکی ها و حسنات می سازد. نه تنها آن نقطه های سیاه پاک می شود، بلکه نیکی های آنان برجسته می شود و تبدیل به نقاط مثبت می شود. گویا در رفتار آن خطاکاران به دنبال نقطه مثبتی در کارنامه آنان جستجو می شود تا از آن پس، آن نکات مثبت، در خاطره ها باقی بماند. این «تبدیل حسنات به سیئات»، در گفتمان امروزی دنیای مدرن، به «فراموشی نکات منفی» و «برجسته ساختن خدمات احتمالی» آنان، بازخوانی می شود.

«من رشته ی محبت تو پاره می کنم

شاید گره خورد و به هم نزدیک تر شویم»

نمونه ای از این دسته از آیات را می توان در آیات ذیل بازخوانی کرد: «مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند پس خداوند بدیهای ایشان را به نیکی ها تبدیل می کند و خدا همواره آمرزنده مهربان است»؛ «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان، آیه ۷۰). «و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند قطعاً گناهانشان را از آنان می زداییم و بهتر از آنچه میکردند پاداششان می دهیم»؛ «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (عنکبوت، آیه ۷).<sup>viii</sup>

پیامبر به هنگام فتح مکه در سال هشتم هجری، در واکنش به نقض پیمان حدیبیه توسط قریشیان، نه تنها با شعار «الیوم یوم المرحمه»؛ «امروز، روز رحمت و گذشت است»، فرمان عفو عمومی صادر کرد، بلکه به رئیس مشرکان قریش، ابوسفیان، جایگاه ویژه ای داد.

پیامبر در فرمان عفو همگانی، دستور داد: «آن کس که به خانه ابوسفیان پناهنده شود، در امان است. هر که شمشیر خود را بیندازد، در امان است. هر کس که در خانه خود بنشیند و در را ببندد، در امان است. هر کس که به مسجدالحرام درآید و در آن جا بنشیند، در امان است». اعطای این جایگاه ویژه به ابوسفیان، برای برجسته کردن جایگاه پیشین وی به عنوان رئیس قبیله قریش در مکه بود، هرچند وی در آن جایگاه، رهبری آزار و اذیت پیامبر و یارانش را عهده دار بود، اما اکنون که تسلیم شده بود و به ظاهر اسلام آورده بود، پیامبر آن جایگاه پیشین وی را برجسته نمود و آن را حرمت نگاه داشت.

### ۳- نهی از آشکارگویی بدکاری های دیگران در روند فراموشی:

در آیات قرآن، به عنوان یک قاعده کلی از آشکارگویی و آبروریزی بدکاری های دیگران، نهی شده است، تا در نتیجه، آن خطاها، به هنگام عفو، در روند فراموشی قرار گیرد. در آیه ذیل با اشاره به همین نکته، استثنایی بیان شده است و آن استثناء در موردی هست که با حقوق ستم دیدگان در تعارض قرار بگیرد. یعنی نمی توان به بهانه عفو عمومی و فراموشی همگانی، حقوق فردی قربانیان را نادیده گرفت. قربانیان نه تنها حق غرامت دارند بلکه مجاز هستند که در جهت احیای حقوقشان به واگویی حکایت خویش بپردازند: «خداوند بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد مگر از کسی که بر او ستم رفته باشد و خدا شنوای داناست»؛ «أَلَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا» (نساء، آیه ۱۴۸).

### ۴- فراموشی اجباری کاتبان اعمال:

در آموزه های دینی، بیان شده است که فرشتگانی از طرف خداوند مامور به ثبت و ضبط و کتابت کارنامه های نیک و بد بندگان هستند. اما به هنگام عفو الهی، نه تنها بدی های خطاکاران از کارنامه هاشان محو و پاک می شود، بلکه از ذهن و ضمیر فرشتگان مامور کتابت نیز، پاک می شود. در حدیثی از امام صادق نقل شده است: «هنگامی که بنده، توبه خالص و بادوام کند، خدا او را دوست می دارد، پس گناهانش را مستور می سازد. راوی عرض کرد: یا بن رسول الله چگونه گناهانش را مستور می نماید؟ فرمود: دو فرشته ای که کاتب اعمال هستند گناهان آن بنده را فراموش می کنند، به اعضاء و جوارحش و نقاط زمین که در آن گناه کرده دستور می دهد که گناهان بنده تائب ما را کتمان کنید. پس خدا را ملاقات می کند درحالی که هیچکس و هیچ چیز شاهد گناهانش نیست».<sup>ix</sup>

### ۵- تبدیل دشمنان خونی به یاران همدل در روند فراموشی:

در روند عفو و فراموشی، به مسلمانان دستور داده شده است که پاسخ بدی ها را به وسیله خوبی ها بدهند. سپس در برخی از آیات به منافع عمومی و اجتماعی عفو اشاره می کند که سبب دوستی و همدلی در جامعه می شود و از دشمنان خونین، دوستان همدل و یکدل می سازد. تبدیل دشمنان خونین سابق به یاران همدل، فقط عفو ظاهری نیست، بلکه برای رفیق شفیق و همدل شدن، نیازمند به پاک سازی دل ها و خاطره ها از سوابق و خاطرات تلخ ستمگران است: «و نیکی با بدی یکسان نیست، بدی را با آنچه بهتر است دفع کن، آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است گویی دوستی یکدل می گردد»؛ «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت، آیه ۳۴).

### نتیجه:

در فرهنگ دینی و قرآنی، هرچند به حقوق افراد تصریح شده است و ساختار نظام جزایی قبیلگی موجود قصاص بر مبنای نیازهای عصر نزول قرآن اصلاح شده است، اما در همه این آیات، بلافاصله، عفو و بخشش ترجیح داده شده است. خداوند، خویش را عفو کننده نامیده است و به پیامبرش و به سایر بندگانش فرمان عفو و بخشش داده است.

این عفو و بخشش، با محو سیئات و بلکه با پاک سازی آن و تبدیل سیئات به حسنات همراه شده است. اقدام به فراموشی گذشته ها، آنچنان حائز اهمیت بوده که تصریح شده است این سوابق سوء، حتا از ذهن و ضمیر فرشتگان، ضابطان سیستم قضایی الاهی نیز محو می شود.

البته عفو و بخشش و فراموشی، ضابطه مند است. زمان مناسب و شرایط مناسب بایستی فراهم شود. ابوسفیان ها، پس از فتح مکه و پس از تسلط پیامبر بر این شهر، مورد بخشش قرار می گیرند. بی تردید، پشیمانی ستمگران و رفع زمینه های تکرار آن ستم ها از شرایط ابتدایی این عفو و بخشش هاست. در این فراموشی ها، حقوق فردی قربانیان، فراموش نخواهد شد، نه تنها آنان حق غرامت خواهند داشت، بلکه حق آنان برای بازگویی حکایت خویش، همچنان محفوظ خواهد بود.

توجه دقیق به «ضابطه ها و شرط و شروط های مقدماتی بخشش» و «رعایت حقوق قربانیان» به عنوان پیش مقدمه پروسه بخشش، می تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد. همچنین، «بازخوانی پروسه بخشش از متون دینی در چارچوب حقوقی» که بتواند با ضوابط حقوق مدرن کنونی و با ادبیات حقوقی همسویی و همپوشانی داشته باشد، نیز موضوعی کاربردی بوده و به نوبه خویش می تواند مورد تامل و تدقیق حقوقی - قضایی قرار بگیرد.

و واپسین نکته، آن که در روند بخشش و فراموشی، نه تنها بدکاری های گذشته ستمگران، چونان چماقی بر سر آنان کوفته نمی شود، بلکه نقاط نیک آنان برجسته می شود تا روند وفاق اجتماعی و همزیستی مسالمت آمیز تسهیل شود. مولانا این شیوه را «کیمیای خدای خدایان» می نامد:

«گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن

مصلحی تو ای تو سلطان سخن

کیمیا داری که تبدلش کنی

گرچه جوی خون بود نیلش کنی

این چنین میناگرها کار تست

این چنین اکسیرها اسرار تست».

پاریس، ۳۱ دسامبر ۲۰۱۷

### **پانویس ها:**

<sup>1</sup> نمونه دیگر آیات: «اگر خیری را آشکار کنید یا پنهانش دارید یا از بدی درگذرید پس خدا درگذرنده تواناست»، «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا» (نساء، آیه ۱۴۹).

<sup>2</sup> ملا عبدالصمد همدانی، بحرالمعارف، جلد دوم، فصل ۸۵: «انسان کامل مظهر اسماء و صفات الاهی است».

در آیه دیگری، پس از اشاره به پیمان شکنی معاصران پیامبر، به پیامبر دستور داده شده است که آنان را عفو کند و در پایان تصریح شده است که خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد: «پس به سزای پیمان شکستشان لعنتشان کردیم و دلپاشان را سخت گردانیدیم به طوری که کلمات را از مواضع خود تحریف می‌کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند به فراموشی سپردند و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می‌شوی مگر شماری اندک از ایشان که خیانتکار نیستند، پس از آنان درگذر و چشم پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد»؛ «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (مانده، آیه ۱۳).

نمونه دیگر آیات: «ای کسانی که ایمان آورده اید در حقیقت برخی از همسران شما و فرزندان شما دشمن شما هستند از آنان بر حذر باشید و اگر ببخشایید و درگذرید و بیمارزید به راستی خدا آمرزنده مهربان است»؛ «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن، آیه ۱۴).

نمونه دیگر آیات: «همانان که در فراخی و تنگی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم در می‌گذرند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد»؛ «الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ» (آل عمران، آیه ۱۳۴).

در سوره بقره، در آیه ای که در مورد روابط خانوادگی و زناشویی، به حق و حقوق زوجین اشاره شده است، توصیه به عفو و گذشت در زمینه همین حقوق ها شده است و عفو و بخشش را نزدیک تر به تقوا و پرهیزگاری دانسته است: «و اگر پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید طلاقشان گفتید در حالی که برای آنان مهری معین کرده اید پس نصف آنچه را تعیین نموده اید به آنان بدهید مگر اینکه آنان خود ببخشند یا کسی که پیوند نکاح به دست اوست ببخشد و گذشت کردن شما به تقوا نزدیکتر است و در میان یکدیگر بزرگواری را فراموش نکنید زیرا خداوند به آنچه انجام می‌دهید بیناست»؛ «وَإِنْ طَلَقْتُمْوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره، آیه ۲۳۷).

نمونه دیگر آیات: «و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند قطعا گناهانشان را از آنان می‌زداییم...»؛ «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ...» (عنکبوت، آیه ۷). «ای کسانی که ایمان آورده اید به درگاه خدا توبه ای راستین کنید امید است که پروردگارتان بدیهایتان را از شما بزداید...»؛ «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَغْفِرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ...» (تحریم، آیه ۸).

نمونه دیگر آیات: «و در دو طرف آغاز و پایان روز و در نخستین ساعات شب، نماز را برپا دار زیرا خوبیها بدیها را از میان می‌برد این برای پندگیرندگان پندی است»؛ «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَى النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (هود، آیه ۱۱۴). «ای کسانی که ایمان آورده اید به درگاه خدا توبه ای راستین کنید امید است که پروردگارتان بدیهایتان را از شما بزداید و شما را به باغ هایی که از زیر درختان آن جویبارها روان است درآورد در آن روز خدا پیامبر خود و کسانی را که با او ایمان آورده بودند خوار نمی‌گرداند نورشان از پیشاپیش آنان و سمت راستشان روان است می‌گویند پروردگارا نور ما را برای ما کامل گردان و بر ما ببخشای که تو بر هر چیز توانایی»؛ «بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَغْفِرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَآغْفِرْ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (تحریم، آیه ۸).

قال ابو عبد الله: اذا تاب العبد توبة نصوحا احبه الله فستر عليه، فقلت و كيف يستر عليه؟ قال ينسى ملكيه ما كانا يكتبان عليه و يوحى الله الي جوارحه و الي بقاع الارض ان اکتمی عليه ذنوبه، فيلقى الله عز و جل حين يلقاه و ليس شيء يشهد عليه بشيء من الذنوب- كافي، ج ۲، ص ۴۳۶.



## مقدمه ای بر توانمندسازی شهروندی

### Citizen Empowerment

#### (شیریندخت دقیقیان<sup>۱۰</sup>)

**فشارده:** وقتی از توانمندسازی شهروندی<sup>۱۱</sup> سخن می‌گوییم، به این امر قائل شده ایم که شهروندان جامعه موردنظر، دچار میزانی از کمبود توان برای بازشناسی و احقاق حقوق شهروندی و مدنی خود هستند و یا در اثر نظام های توتالیتر یا انواع اقتدارگرا، به درجاتی توان زدایی شده اند. توانمندسازی شهروندی را باید همچون مقوله ای در فصل مشترک جامعه مدنی، رفورم و جنبش های اجتماعی بررسی کرد. این نوشتار با اشاره به مسائل کلیدی جامعه ایران و توجه به مفاهیم مدنی که رفع ابهام آنها ضروری می نماید، در این جهت خواهد کوشید.

پیش از ورود به بررسی توانمندسازی شهروندی، به پیش زمینه جامعه مدنی می پردازیم. ردپای مفهوم امروزی جامعه مدنی *civil society* را نزد جان لاک در رساله دوم دولت *Second Treatise of Government* (۱۶۸۹) می یابیم که با درک امروزی ما متفاوت است، اما نکته مهمی پیرامون نقش جامعه مدنی در عبور از شرایط دیکتاتوری دارد. لاک می گوید که جامعه مدنی وقتی تشکیل می شود که افراد با برگزیدن از وضعیت طبیعی - یعنی هر فرد مسئول دفاع از خود باشد - حفظ مالکیت خود را به اقتدار رسمی وامی گذارند. زمانی جامعه سیاسی تشکیل می شود که مردم، حق مجازات متجاوزان به مالکیت خود را واگذار نمایند. شهروندان به دولت این اقتدار را می دهند که از سوی آنها قانون هایی بگذارد که بتوان در وقت شکایت، حکمیت گرفت. لاک می گوید که حکومت خودکامه فردی با جامعه مدنی همخوان نیست، زیرا حاکم خودکامه کسی است که از او نمی توان به کسی دیگر شکایت برد. یعنی چنین حاکمی به طور یک طرفه با مردم براساس وضعیت طبیعی عمل می کند. اما فرد، پیشتر برای ورود به جامعه مدنی و سیاسی اختیارهای خود برای قانونگذاری و مجازات را وا گذاشته است. یعنی، مردم دیگر در وضعیت طبیعی نیستند، چون رأساً از خود نمی توانند دفاع کنند. اینجا است که از نظر جان لاک، حاکمیت مطلقه فردی و جامعه مدنی در تعارض با یکدیگرند. لاک این حق را به رسمیت می شناسد که اگر حاکم خودکامه خود را خارج از حدود جامعه مدنی قرارداد - یعنی پاسخگو نبوده، نتوان به کسی از او شکایت کرد - افراد نیز خود را در وضعیت طبیعی قرارداد، رأساً از خود دفاع کنند<sup>۱۲</sup>. این به معنای آشوب اجتماعی و از دست رفتن سرمایه های انسانی و اجتماعی در خشونت و هرج و مرج است. اگر در روزگار جان لاک چنین وضعیتی یک شهر دارای حکم مستند را به پرتگاه نابودی می کشند، امروز با بازگشت به وضعیت طبیعی تحمیل شده توسط دیکتاتوری، مساوی نابودی از نقشه جهان یا تکه پاره شدن کشور و جنگ های منطقه ای است.

<sup>۱۰</sup> شیریندخت دقیقیان پژوهشگر فلسفه، دوره فوق لیسانس در رشته مدیریت سازمان های مدنی در آمریکا را گذرانده است.

<sup>۱۱</sup> citizen empowerment

<sup>۱۲</sup> Locke, John.: 1689. P26-32

<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689a.pdf>

هانا آرنت بازگشت به وضعیت طبیعی لاک را در مختصات توتالیتریزم با عنوان "شرایط وحشیانه" ارزیابی می کند که طی آن مردم از حقوق خود، آزادی، حق کنشگری و داشتن عقیده محروم می شوند<sup>۱۳</sup>. این از دید آرنت، همان وضعیت حقوق زدایی مطلق است که در جوامع توتالیتزر و اردوگاه های مرگ نازی به آزمایش گذاشته شد.

متفکران بعد از لاک از جمله روسو نیز جامعه مدنی را برگزیدن از وضعیت طبیعی می دانند. برای هگل، جامعه مدنی که آنرا جامعه بورژوا می نامد، حاصل اجتماع افرادی است که وحدت با خانواده را پشت سر گذاشته، وارد رقابت اقتصادی و نظام احتیاج ها شده اند. هگل جامعه مدنی را نقطه مقابل جامعه سیاسی می داند. مارکس در نقد هگل، جامعه مدنی را حاصل فروپاشی نظام فئودالی دانست که در آن هر انسان عضو گروه های کوچک بود. مارکس جامعه مدنی را مدل نظام منفعت خواهی فردی نامید<sup>۱۴</sup>.

می توان تاماس جفرسون را از پایه گذاران مفهوم امروزی *civil society*، یعنی فضایی متمایز از جامعه اقتصادی و جامعه سیاسی، دانست. ایالت های آمریکا قبل از استقلال، کلنی انگلستان بودند، ولی مردم جهت اداره امور خود برای استقلال هرچه بیشتر از استعمارگران، مبتکر نهادها و انجمن ها بودند. فیلسوف سیاسی آمریکایی، گوردون وود<sup>۱۵</sup> بر آن است که نوع دولت سنتی و بوروکراتیک در اروپا زمین مناسبی برای رشد جامعه مدنی نبود. او سپس با اشاره به این دیدگاه رایج در اروپا که خون آبی اریستوکراسی، متفاوت با خون قرمز مردم دیگر است، می گوید: "این ایده جفرسون که مردم همگی دارای یک سرشت بوده، انسان ها مجموعه ای به هم پیوسته و دارای مهربی طبیعی به یکدیگر هستند، دلسوزی، همدردی و احساس به هم نوع را ممکن ساخته، پی ریزی جامعه مدنی را امکان پذیر کرد" ... "جفرسون نوشت که امتیازهای اشرافیت باید ملغی شوند تا اشرافیت فضیلت و استعداد، جای آنرا بگیرد"<sup>۱۶</sup>. این ماده از اعلامیه استقلال، پایه اعتقادی تساوی اجتماعی را شرح می دهد: "ما این را حقایق خودگواه می دانیم که همه انسان ها به تساوی خلق شده و توسط آفریدگار خود از شماری از حقوق غیرقابل پس گیری بهره گرفته اند، که از آن جمله اند حق زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی. دولت ها جهت تضمین این حقوق، توسط انسان ها تشکیل شده، قدرت مشروع خود را از توافق حاصل در میان حکومت شوندگان می گیرد. تا اگر زمانی هر شکلی از دولت این هدف ها را تخریب کند، حق مردم خواهد بود که آنرا تغییر داده یا ملغی سازند و دولت جدیدی تشکیل بدهند"<sup>۱۷</sup>. به نظر وود، ملتی می توانست مبتکر جامعه مدنی مدرن شود که مردم آن منشاء قدرت بوده، هر نفر، واقعیت فردی مساوی با دیگران می داشت. تساوی در اینجا به مفهوم *social equality* یا تساوی اجتماعی در نظام های دمکراسی است که با *money equality* یا تساوی پولی یکی نیست. تساوی اجتماعی در آمریکا تاریخی پویا داشته، جوامع مدنی و سیاسی این کشور همچنان روی آن کار می کنند.

<sup>۱۳</sup> جهاننگلو، رامین؛ خاتمی، ریچی نوژنگ. ۲۰۱۷.

<sup>۱۴</sup> <http://www.sociologyguide.com/civil-society/>

<sup>۱۵</sup> Gordon Wood

<sup>۱۶</sup> Wood, Gordon S.: 1996. P9

<sup>۱۷</sup> Declaration of Independence:

<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration>

بر اساس نظر الکسی دوتوکویل، متفکر قرن نوزدهم، گرایش دولت های مدرن به سمت خودکامگی است و نه دموکراسی؛ از این رو جامعه مدنی همواره باید نیرومند باشد تا از خودکامگی جلوگیری کند. رویدادهای فجیع قرن بیستم، درستی این ادعا را ثابت کرد. دوتوکویل نظام لیبرال آمریکا را از قاعده گرایش به خودکامگی مستثنی می دانست. از دید او امتیاز مقاومت جمعی آمریکا در برابر شکل های کمتر لیبرال دولت را باید به ابتکار تشکیل نهادهای آزاد داد. نهاد آزاد غیردولتی در برداشت دوتوکویل، به درک امروز ما از جامعه مدنی نزدیک تر است؛ یعنی فضایی مردم نهاد که هم ناظر بر مشارکت مردم در اداره کشور/شهر و اجرای دموکراسی است و هم به آنچه دولت در رسیدگی کوتاهی کرده یا امکانات اندک دارد، رسیدگی می کند. این فضا بازیگران و قواعد متفاوتی با جامعه سیاسی و جامعه اقتصادی دارد. دوتوکویل می گوید که جامعه مدنی، شهروندان را از سردرگربانی و انزوا بیرون آورده، به آنها امکان اداره خود در سطوح خرد را می دهد. وقتی فرصت اداره خود همراه شود با تلاش برای منافع و ارزش های مشترک، نهادهای مدنی می توانند به نهادهای سیاسی فرارویند و فعالانه در هدف های سیاسی مشارکت کنند. دوتوکویل نهادهای مدنی را ارزشمند می دانست، زیرا عادت های لیبرال را تشویق کرده، شهروندان را به تفکر مستقل وامی دارند.<sup>18</sup>

اصطلاح توانمندسازی شهروندی *citizen empowerment* در دهه هفتاد آمریکا باب شد. توانمندسازی شهروندی به نقل از بولتن رسمی IGI "به موقعیت ها و ایجاد دسترسی هایی گفته می شود که توسط رهبران و نمایندگان شهروندان فراهم می شود تا توانایی های لازم برای مشارکت فعال در توسعه و تصمیم گیری اجتماعی را به دست آورند". نمایندگی و وجود افرادی در مراکز قدرت، از جمله ضمانت های اجرایی طرح های توانمندسازی است.<sup>19</sup> بررسی توانمندسازی شهروندی در سه دهه اخیر به ویژه در مطالعات دانشگاهی توسعه، انتشارات بانک جهانی و دیگر موسسات حمایت و سنجش توسعه، شتاب گرفت.

پایه توانمندسازی شهروندی، تعریف رایج قدرت است که مکس وبر آنرا "توانایی واداشتن دیگران به انجام کارهایی صرفنظر از اختیار خود و خواست و منافع آنها" می داند. بنا بر وبر، قدرت در شرایط تک نفری بیمعناست و تنها در بستر مناسبات، اعمال می شود. قدرت با نفوذ و کنترل همراه است. ظرفیت کنترل کردن پس از مشروع شدن، به اقتدار یا اتوریته تبدیل می شود. از دید وبر چون قدرت در وجود هیچ فردی ذاتی نیست و در مناسبات خلق می شود، پس قدرت، قابل تغییر است.

منطق *empowerment* یا توانمندسازی در مورد گروه ها و طبقات بی قدرت، استوار بر امکان بازتوزیع قدرت از راه های مشروع است. با هر تحول در توزیع قدرت، یک بار قدرت تغییر می کند. چنان که پژوهشگران اشاره کرده اند،<sup>20</sup> امکان توانمندسازی به

<sup>18</sup> Woldring, Henk E. S.: 1998 pp. 363-373

<sup>19</sup> <https://www.igi-global.com/dictionary/citizen-empowerment/50714>  
ویدیوها، سخنرانی ها، مقالات و راهنمای مطالعات توانمندسازی شهروندی را در لینک زیر از این تارنمای می یابید:  
<https://www.igi-global.com/dictionary/citizen-empowerment/50714>

<sup>20</sup> Nanette Page; Cheryl E. Czuba. Empowerment: What Is It?

دو امر بستگی دارد: نخست آن که قدرت بتواند تغییر کند، که اگر قدرت تغییر نکند، و اگر به مقام ها و افراد به ارث برسد، یعنی، بازتوزیع آن و در نتیجه توانمندسازی، ممکن نخواهند بود. دوم، بستگی دارد به این که قدرت، قابل بسط به سطحی وسیعتر باشد. مفهوم توانمندسازی شهروندی در اثر فرارفتن از مفهوم سنتی قدرت پدید آمد. از جمله برداشت های نوین از قدرت، مفهوم "قدرت مشارکتی"<sup>21</sup> است. در تجربه های فمینیستی، قومی، اقلیتی و مناسبات فرد/خانواده مقوله قدرت مشارکتی مطرح شده که بر سویه ای دیگر قدرت از راه همکاری، مشارکت و مناسبت متقابل تاکید دارد. کرایزبرگ در جمع بندی مطالعات مربوط می نویسد: "پژوهشگران و دست اندرکاران جامعه مدنی این سویه از قدرت را "قدرت مناسبتی"<sup>22</sup>، "قدرت تولیدگر"<sup>23</sup>، "قدرت همگراساز" یا "قدرت به همراه"<sup>24</sup> می نامند. این جنبه بدان معنا است که قدرت گیری یکی، قدرت دیگران را افزایش می دهد و برخلاف مدل های قدرت سلطه گرا از قدرت دیگران نمی کاهد". کرایزبرگ پیشنهاد می کند که اگر قدرت را "توانایی به کار بستن"<sup>25</sup> بدانیم، آن گاه این تعریف به اندازه کافی گسترده هست که اجازه دهد قدرت، همزمان، سلطه، اقتدار، نفوذ، قدرت تقسیم شده و "قدرت همراه با" معنا بدهد. تعریف قدرت همچون فرایندی که در مناسبات رخ می دهد، به توانمندسازی میدان می دهد"<sup>26</sup>.

پژوهشگران بر خصلت چند رشته ای توانمندسازی تاکید دارند، زیرا ابعاد متفاوتی از زندگی مردم را دربر گرفته، در رشته هایی چون جامعه شناسی، روانشناسی، اقتصاد، مدیریت و فلسفه سیاسی کاربرد دارد. سه ویژگی، مفهوم عام توانمندسازی را روشن می سازد: توانمندسازی امری چندبعدی، اجتماعی/مناسبتی و دارای ماهیت فرایندی است.

هر چند توانمندسازی در سطح جامعه مدنی کار می کند، اما به فرد فرد اجتماع نیز بستگی دارد. تغییر اجتماعی از تغییر فرد آغاز می شود، زیرا افراد در جریان مناسبات خود، اجتماع را تحت تاثیر قرار می دهند. برای رسیدن به فرایندهای توافقی، خصلت های فردی سنجیده ضروری است. بدون آموزش احترام متقابل، روش های همکاری و تصمیم گیری گروهی، تغییرهای اجتماعی مطلوب صورت نمی گیرند. پژوهشگران، ترکیب تغییر فردی و جمعی را شرط توانمندسازی می دانند.<sup>27</sup>

در پژوهش ها و اسناد بانک جهانی توسعه، توانمندسازی شهروندی همچون سومین و کامل ترین شکل پیشبرد هدف های مردم یا *advocacy* ذکر می شود. این واژه از نظر ریشه با معنای "صدا" ارتباط دارد و شاید بتوان آنرا در فارسی "صدارسانی مدنی" نامید. سازمانهای مدنی برای دفاع از محرومان، نیازمند مدافعان یا پیشبرندگان یا صدارسانان مدنی *sadvocate* هستند که بنا به تعریف، از نفوذ یا قدرت به معنای سیاسی و دانش برخوردار باشند. فعالیت مدافعان مدنی می تواند شامل این موارد باشد: آموزش مسائل اجتماعی به سیاستگذاران و گستره عمومی؛ تشویق مردم به رای دادن و دنبال کردن مطالبات از طریق انتخابات؛ انواع

<sup>21</sup> participatory power

<sup>22</sup> "relational power"

<sup>23</sup> generative power

<sup>24</sup> "integrative power," and "power with"

<sup>25</sup> "the capacity to implement"

<sup>26</sup> ibid

<sup>27</sup> همان جا با رجوع به محققان زیر:

(Wilson, 1996; Florin & Wandersman, 1990; Speer & Hughey, 1995)

آموزش های ایمنی؛ ساماندهی جوامع محلی؛ شکایت بردن به مراجع و اقامه دعواهای مدنی؛ تشکیل کمیته های حقیقت یاب و نظارت بر فرایندهای آشتی ملی<sup>۲۸</sup>.

advocacy یا صدارسانی مدنی در سه نوع عمده طبقه بندی می شود که تفاوت آنها در نحوه "صدا" رسانی است:

*representation* یا نمایندگی: یعنی سخن گفتن از طرف بیصداها- نمونه سندیکاها و انجمن های حرفه ای؛ پارلمان های کشوری؛ و شوراهای محلی.

*mobilization* تحرک بخشی: تشویق دیگران به همراهی و همصدایی در مطالبات، کمپین ها و انتخابات.

*citizen empowerment* توانمندسازی شهروندی، سومین نوع پیشبرد هدف یا صدارسانی مدنی است: حمایت از بیصداها برای آنکه خودشان سخن بگویند. این مرحله از همه مهم تر و کامل تر ارزیابی می شود. هر روندی که کنترل مردم بر زندگی خود را افزایش دهد، توانمندسازی شهروندی می نامیم. از جمله، کمک به جوامع برای کسب مهارت های شغلی؛ آموزش های شهروندی؛ کار با گروه های حاشیه ای در رفع تبعیض؛ سرو سامان دادن به اقتصاد محلی؛ پی ریزی اعتماد به نفس برای اداره امور محلی؛ کسب حمایت مقامات دولتی و محلی برای گسترش و تحکیم فرصت های توانمندسازی؛ و موارد دیگر.

توانمندسازی هم یک روند است و هم یک محصول. سه شاخص بانک جهانی برای توسعه، به میزان مشارکت مردم در تصمیم گیری برای سرنوشت خود بستگی داشته، هر سه، موضوع طرح های توانمندسازی هستند: میزان مشارکت در *community* یا باهمستان؛ ظرفیت سازی در باهمستان؛ میزان دسترسی باهمستان به اطلاعات<sup>۲۹</sup>.

مطالعات سال های اخیر به دلیل برخی کاستی های جهانی سازی و عدم رعایت ویژگی های محلی، تاکید کرده اند که توانمندسازی شهروندی در شرایط گلوبال باید در هر سه سطح جهانی، ملی و محلی تحلیل و برنامه ریزی شود. در این مسیر، حس باهمستانی *'sense of community'*<sup>۳۰</sup> اهمیت دارد و این که فرد، احساس تعلق به جمعی بزرگ تر داشته، شبکه ای از مناسبات را پیرامون خود بیابد که در آن مشارکت کند: احساس هم سرنوشتی و این که می توانند در کنار یکدیگر آینده خود را نقش بزنند. چنین جامعه ای از نظروانشناختی، توانمند دانسته می شود.

در اینجا می پرسیم آیا فقط در نظام های سیاسی دموکراتیک، توانمندسازی را باید دنبال کرد؟ آیا باید منتظر ماند که در جوامع توسعه نیافته و گرفتار حکومت های خودکامه، بنیادگرای دینی و تک حزبی و نظامی، ابتدا دموکراسی برقرار شود و سپس این فرایندها سامان یابند؟ باید افزود که رژیم ها را از نظر دموکراتیک بودن از پایین به بالا در چند دسته طبقه بندی کرده اند: توتالیتر؛ اقتدارگرای بسته؛ اقتدارگرای یکدست یا هژمونیک؛ اقتدارگرای رقابتی؛ دموکراسی انتخاباتی؛ لیبرال دموکراسی که سوسیال

<sup>۲۸</sup> در این زمینه نگاه کنید به مدخل آشتی در دانشنامه فلسفی استنفورد که برگردان فارسی آن در دفتر هشتم خرمگس پاییز ۲۰۱۷ منتشر خواهد شد.

Radzik, Linda and Murphy, Colleen, "Reconciliation": 2015.

<sup>۲۹</sup> Koggel, Christine M.: March 2008. P 116

<sup>۳۰</sup> Muhammad Shakil Ahmad · Noraini Bt. Abu Talib.: 2014. P

دموکراسی نوعی از آن است. تغییر ماهیت رژیم از توتالیتر بسته به اقتدارگرای یکدست و سپس به اقتدارگرای رقابتی ممکن بوده است، مانند چین. مواردی بوده که اقتدارهای رقابتی با گذراندن تغییرات اساسی به دموکراسی انتخاباتی فرارویدند، مانند اندونزی. تحقیقات وابسته به بانک جهانی توسعه و پژوهش های دانشگاهی این توصیه را که باید اول دموکراسی برقرار شود و بعد توانمندسازی به اجرا درآید نادرست می دانند. توانمندسازی، تضمین پی ریزی دموکراسی است.

نقش هسته های رفورم داخل حکومت های اقتدارگرای رقابتی و یا پیروزی آنها در انتخابات در بال و پر دادن به جامعه مدنی و طرح های توانمندسازی اهمیت بسیار دارد. رفورم های پیگیر را از میزان توانمندسازی شهروندی در زمینه های گوناگون و بازتاب آنها در شاخص های جامعه مدنی و توسعه می توان شناخت. از قرن نوزدهم به بعد مطالعات گسترده ای در مورد پیگیر بودن رفورم ها انجام شد<sup>31</sup>، اما موج انقلاب ها جهان را درنوردید و تا مدت ها اهمیت رفورم را در سایه برد. از سویی شکست انقلاب ها در اجرای وعده های خود و تبدیل به توتالیتر، و از سوی دیگر موارد موفق روش های رفرمیستی، خشونت پرهیز و استقرار دموکراسی در فرایندهای الکتورال، از دهه های آخر قرن بیستم، توجه ها را به سمت رفورم جلب کرد. گرایش های رفورم درون حکومت های اقتدارگرای رقابتی می توانند یاریگر اصلاح نابسامانی ها و حامی جامعه مدنی در توانمندسازی افراد در حاشیه مانده باشند. در نظام های اقتدارگرای غیریکدست، جامعه مدنی به طور محدود تحمل می شود تا آنجا که در دسرزا نشود. نیروهای اصلاح طلب در ساختار قدرت می توانند به گسترش حدود سازمان های مردم نهاد یاری رسانند. تجربه های جهان سوم نشان می دهند که در میان انواع توتالیتر و اقتدارگرا، شانس جوامع اقتدارگرای غیریکدست یا رقابتی برای راهیابی به دموکراسی، بالاتر است، زیرا همواره یک جناح رقیب، متمایل به جذب حمایت مردم و در پیش گرفتن راه های لیبرالیسم و توسعه می شود.

قلمرو توسعه و دموکراتیزاسیون بیش از پیش از رویکردهای آرمانی/انقلابی متمایزگشته و جنبه مهندسی اجتماعی، پایش علمی و آماری قویتری یافته است. براساس یک روش شناسی پژوهشی جدید به نام *participatory research* پژوهشگران، تئوری های مشارکتی را به داخل جوامع برده، در همکاری با سازمان های غیردولتی محلی در عمل به آزمون می گذارند. اغلب، این نوع جدید از پژوهش ها در جوامع در حال گذار به دموکراسی اجرایی شوند و کارمایه ای مشترک میان شهروندان، مقامات محلی، سازمان های مدنی، متخصصان دانشگاهی و اصلاح طلبان هستند<sup>32</sup>. آرمان خواهان جوامع در حال گذار، هرچه بیشتر از روش های انقلابی موسوم به "کار با مردم" جهت سرنوشتی رژیم سیاسی، روی می گردانند. آنها تلاش های خود را در چارچوب های مدنی و توانمندسازی، متمرکز و انرژی آرمان خواهی را در فرایندهای عملی احقاق حقوق با دیگر شهروندان شریک می سازند. این تلاش ها نه بر روی آرمان های کلی، بلکه بر مطالبه هایی متمرکز هستند که ممکن است از سوی انقلابیون کلاسیک، خرده کاری باشند، مثلاً مشارکت در مطالبه خانه سازی برای یک محله محروم در سائوپولو<sup>33</sup>.

توانمندسازی شهروندی، نقش اساسی در موفقیت جنبش های حقوق مدنی و شهروندی داشته، در فصل مشترک رفورم، جامعه مدنی و جنبش اجتماعی عمل می کند. این، روندی خشونت پرهیز و گام به گام جهت زیرسازی جامعه مدنی است و در مراحل

<sup>31</sup> در این زمینه نگاه کنید به فرشتیان، حسن. ۲۰۱۷.

<sup>32</sup> Koggel, Christine M.: March 2008. P 119

<sup>33</sup> Earle, L. .2008

پیشرفته، قادر به مشارکت در فرایندهای توانمندسازی سیاسی شهروندان. محققان، شباهت‌ها و تفاوت‌های جامعه مدنی/توانمندسازی با جنبش اجتماعی را جمع‌بندی کرده‌اند. از جمله شباهت‌ها: الف- هر دو مانند یک تشکیلات، دارای ساختار، رهبری و طرز فکر، هستند. ب- اقدامات جامعه مدنی و جنبش اجتماعی هر دو فرایندهای اجتماعی هستند که مراحل متفاوت را از پیشبرد هدف، تحرک بخشی تا کنش جمعی پرتوان دربرمی‌گیرند. ج- این هر دو در بطن شرایط اجتماعی موجود، خواهان تغییر هستند یا در برخی موارد، برای جلوگیری از پسرفت و تغییر منفی کار می‌کنند. د- بخش مهم کار جامعه مدنی و جنبش اجتماعی، شکل دهی به هویت جمعی جدید است.

تفاوت‌های توانمندسازی/جامعه مدنی با جنبش اجتماعی نیز مدنظر کنشگران است: الف- جنبش اجتماعی سطح وسیع‌تری را دربرمی‌گیرد و سریعتر پیش می‌رود؛ ولی جامعه مدنی کندتر در بطن شرایط موجود رشد کرده، در معنایی از قدرت و بازتوزیع آن که پیشتر گفتیم، توانمند می‌شود. ب- جنبش اجتماعی در سطح بیرونی جامعه تحرک می‌گیرد، اما جامعه مدنی زیرسازی می‌کند. ج- جنبش اجتماعی، سطح تماس مستقیم با جامعه سیاسی دارد، ولی جامعه مدنی به طور عمده در تعامل غیرمستقیم با آن است.

قوانین محدودساز لابی‌گری سیاسی برای سازمان‌های غیردولتی در کشورهای دموکراتیک نیز با شدت اعمال می‌شود. با این حال، برای نمونه در آمریکا برخی سازمان‌های مردم‌نهاد با صرف هزینه‌های زیاد و دادن جریمه و مالیات کلان به دولت، در چارچوب قانون، حدودی از لابی‌گری سیاسی را پیش می‌برند.<sup>34</sup> جامعه مدنی، غیرمستقیم و از طریق حرکت‌های سنگین سطوح زیرین اجتماع، پیشبرد اهداف معین، تحرک بخشی و توانمندسازی بر سیاست تاثیر می‌گذارد. اظهارنظرهایی که از جامعه مدنی، طلب تغییر رژیم و انقلاب می‌کنند، الفبای این قلمرو و متون پایه‌ای آنرا نادیده می‌گیرند.

در شرایط عبور از دیکتاتوری، تمایز جامعه مدنی از جامعه سیاسی پررنگ‌تر است. تحمیل کاردستورهای سیاسی به جامعه مدنی پیش از تکمیل فرایندهای توانمندسازی می‌تواند، هجوم حکومت‌های دیکتاتوری و تعطیلی فعالیت‌های مدنی را آسانتر سازد. اشتباه احزاب چپ در وابسته ساختن سندیکاها کارگری به خود از جمله نمونه‌های این خطای سیاسی بود. رعایت حدود صنفی و مدنی برای ریشه دواندن در میان مردم یا *grassroot* شدن سازمان‌ها و سندیکاها ضرورت دارد. نمی‌توان تفکیک جامعه مدنی و سیاسی را تنها یک شگرد گریز از پیگرد اقتدارگرایی دانست. مایکل والزر فیلسوف سیاسی معاصر آمریکایی، معتقد است که تفکیک جامعه مدنی و سیاسی، مانند تفکیک حکومت از دین، یکی از تفکیک‌های مهمی است که جامعه لیبرال دموکرات باید حفاظت کند: هنر تفکیک، یک توهم یا نهادی خیالی نیست، بلکه یک سازگاری اخلاقی/سیاسی ضروری با زندگی مدرن است

۳۵

برخی از دشواری‌های اجتماعی، حاصل مستقیم عملکرد پرآسیب یک رژیم سیاسی و ایدئولوژیک هستند. در این موارد، کار جامعه مدنی سخت‌تر شده، ضرورت تعامل سازمانهای مدنی با حکومت‌ها جهت چانه‌زنی و پیشبرد اهداف، جدی می‌شود. از

<sup>34</sup> قوانین محدودساز لابی‌گری سیاسی برای سازمان‌های غیردولتی در آمریکا در این مجموعه یافت می‌شود:

<https://apps.americanbar.org/buslaw/blt/2009-03-04/mehta.shtml>

<sup>35</sup> والزر، مایکل: ۲۰۱۵. صص ۷۶ تا ۹۱

جمله سیاست های ضددموکراتیک رژیم های اقتدارگرا تعریف گروه های وسیع همچون شهروندان درجه دو و سه است. سیاست های تبعیض گذار به توان زدایی گروه هایی از مردم انجامیده، آنها را در حاشیه قرار می دهند. مناسبات ناعادلانه اجتماعی و اقتصادی و یا سنت ها گروه های دیگر بوده را به حاشیه اجتماع می رانند. سازمانهای مردم نهاد در رژیم های اقتدارگرا با تهدیدهای حکومت برای تعطیل، دستگیری فعالان و یا تبدیل به زائده های سازمان های دولتی رو به رو می شوند، مانند مورد حکومت هشت ساله احمدی نژاد. در ایران، نمونه های شهروندان درجه دو از جمله اقلیت های دینی بهائیان، سنی ها، نوکیشان، درویشان و دگراندیشان هستند. گروه های در حاشیه مانده از جمله دگرباشان جنسیتی، صاحبان حرفه هایی چون کولبری و محرومانی چون کودکان کار، بردگان جنسی و گورخوابان می باشند. در جریان این گونه مطالبات، تحمیل نقش های ایدئولوژیک یا اپوزیسیون سیاسی به جامعه مدنی، بازدارنده خواهد بود. زیرا این مطالبات، خود، هدف هستند و نه وسیله ای برای مقاصد دیگر، از این رو به راهگشایان پراگماتیست نیاز دارند، نه ایدئولوژیک. به حاشیه رانده شدگان در ایران طی چند سال اخیر زیر سایه رشد جامعه مدنی و صدارسانی پرهزینه و فداکارانه و کلا، روزنامه نگاران ها و اصلاح طلبان مستقل و درون مراکز اجرایی و پارلمانی، کمابیش نمایندگی و صدارسانی شده اند.

جامعه مدنی نیرومند و ریشه دار، موفق می شود به تحکیم جنبش های اجتماعی، ایجاد ائتلاف های مطالبه محور، رفع موانع اقتدارگرایی و تحکیم توسعه سیاسی. در این صورت است که توانمندی شهروندی به توانمندی سیاسی مردم پیوندمی خورد. جامعه مدنی، سرمایه اجتماعی تولید می کند. اما این سرمایه برخلاف انتظار بازیگران سیاسی در دم و سریع به سرمایه سیاسی فرانمی روید.

باید افزود که فقط جوامع زیر حاکمیت های اقتدارگرا یا در حال انتقال به دموکراسی نیستند که نیاز به توانمندسازی شهروندی دارند. نمونه های جوامع اروپایی و اسکاندیناوی نشانگر تداوم فعالیت های توانمندسازی است. در همه جنبش های اجتماعی آمریکا از استقلال تا الغای بردگی، جنبش حقوق مدنی، جنبش زنان و دگرباشان جنسیتی، یکی از پایه های پیروزی، توانمندسازی شهروندی بوده است. در دهه اخیر، شمار بیشتری از سازمان ها جهت توانمندسازی شهروندی مردم آمریکا تاسیس شده اند. دموکراسی های نوپای آفریقای جنوبی، آسیای جنوب شرقی و هند، تجربه های مهم توانمندسازی دارند.

نوشته حاضر مقدمه ای نظری بود بر مقوله توانمندسازی شهروندی. ادبیات پژوهشی این رشته از نظر بررسی های میدانی و موردی بسیار غنی می باشد. مطالعه، ترجمه و انتشار تجربه های رنگارنگ توانمندسازی شهروندی در کشورهای روبه توسعه و دموکراتیک، بی تردید برای ما ایرانیان، درس آموز خواهد بود و امیدبخش.

لس آنجلس،

۱۶ جولای ۲۰۱۷

## منابع

- 1- Christens, Brian D.: 2011. Toward Relational Empowerment. Society for Community Research and Action 2011. Published online: 18 November 2011
- 2- Declaration of Independence:



<https://www.archives.gov/founding-docs/declaration>

3- Earle, L. (2008). *Social Movements and Citizenship: Some Challenges for INGOs*. Oxford: International Training and Research Centre (INTRAC).

4- Hegel's Civil Society in the Philosophy of Right - 2011

<https://greatlakeswimmer.wordpress.com/2011/01/19/hegel%E2%80%99s-civil-society-in-the-philosophy-of-right-%C2%A7260-271/>

5- Koggel, Christine M.: March 2008. Theory to Practice and Practice to Theory? Lessons from Local NGO Empowerment Projects in Indonesia. *The Southern Journal of Philosophy*.

6- Locke, John.: 1689. *Two Treatises of Government*. Early Modern Texts.

<http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689a.pdf>

7- Muhammad Shakil Ahmad; Noraini Bt. Abu Talib.: 2014. Empirical investigation of community empowerment and sustainable development: quantitatively improving qualitative model. COMSATS Institute of Information Technology.

Link:

[https://www.researchgate.net/publication/271919697\\_Empirical\\_investigation\\_of\\_community\\_empowerment\\_and\\_sustainable\\_development\\_quantitatively\\_improving\\_qualitative\\_model](https://www.researchgate.net/publication/271919697_Empirical_investigation_of_community_empowerment_and_sustainable_development_quantitatively_improving_qualitative_model)

مجموعه مقاله های این محقق در مورد تجربه های توانمندسازی شهروندی را در لینک زیر می توان یافت:

[https://www.researchgate.net/profile/Ahmad\\_Muhammd\\_Shakil/publications](https://www.researchgate.net/profile/Ahmad_Muhammd_Shakil/publications)

8- Nanette Page; Cheryl E. Czuba. *Empowerment: What Is It?*

<https://www.joe.org/joe/1999october/comm1.php>

۹- دوتوکویل و جامعه مدنی:

<http://www.aei.org/htmlpage/iv-alexis-de-tocqueville-on-civic-associations/>

<https://www.hks.harvard.edu/fs/phall/07.%20Tocqueville.pdf>

۱۰- جهاننگلو، رامین؛ خاتمی، ریچی نوژنگک.: ۲۰۱۷. دفتر هفتم خرمگس. کنشگری تحت حاکمیت خودکامه. برگردان حمید شیرازی.

لینک: [http://www.falsafeh.com/kharmagas7/kharmagas\\_No7.pdf](http://www.falsafeh.com/kharmagas7/kharmagas_No7.pdf)

۱۱- فرشتیان، حسن.: ۲۰۱۷. دفتر هفتم خرمگس. نقش رفورم های ناکام در بسترسازی انقلاب. خوانشی دوتوکویلی از انقلاب فرانسه و مقایسه با انقلاب ایران.

لینک: [http://www.falsafeh.com/kharmagas7/kharmagas\\_No7.pdf](http://www.falsafeh.com/kharmagas7/kharmagas_No7.pdf)

۱۲- والزر، مایکل.: ۲۰۱۶. لیبرالیسم و هنر تفکیک. شرح و برگردان: شیریندخت دقیقیان. دفتر ششم خرمگس. ص ص ۷۶ تا ۹۱

13- Radzik, Linda and Murphy, Colleen, "Reconciliation".: 2015. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/reconciliation/>>.

14- Sung Ho Kim.: 2000. In *Affirming Them, He Affirms Himself: Max Weber's Politics of Civil Society*. *Political Theory*, Vol. 28, No. 2 (Apr., 2000), pp. 197-229

15- Social Movements and Citizenship: Some Challenges for INGOs. Oxford: International Training and Research Centre (INTRAC).

16- Woldring, Henk E. S.: 1998. State and Civil Society in the Political Philosophy of Alexis de Tocqueville. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* Vol. 9, No. 4 (December 1998), pp. 363-373

Link: <http://www.jstor.org/stable/27927623>

17- Wood, Gordon S.: 1996. Thomas Jefferson, Equality, and the Creation of a Civil Society. *Fordham Law Review* Volume 64 | Issue 5 Article 1

Link: <http://ir.lawnet.fordham.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3265&context=flr>

## بخشش، راهی به سوی تبادل و توازن

(مهرداد لقمانی<sup>۳۶</sup>)



برای فهم اهمیت بخشش لازم است دو پرسش مطرح شود. نخست اینکه که چرا باید بخشید و سپس آنکه چگونه باید بخشید. برای پاسخ به پرسش اول، باید به فضای تبدلی میان خطا کاران و مظلومان توجه کرد. خطا کاری نقض تبادل است، به این معنی که فرد خطا کار با عمل خویش موجب صدمه و زیان دیگری میشود، به عبارت دیگر خطا کاری به معنی یکسویه کردن فضای تبادل، و تبدیل آن به چپاول است. در این میان لازم است به این نکته توجه کرد که منظور از فضای تبادل تنها بعد اقتصادی نیست، بلکه بعد احساس و خرد را نیز در برمیگیرد. به عنوان مثال زمانی که فعالین سیاسی تحت فشار قرار گرفته و زندانی و یا اعدام میشوند، در تمامی ابعاد فضای تبدلی مورد ستم قرار گرفته اند، در حالی که تحقیر طبقه فرودست از سوی برخورداران آنها را در بعد احساس و خرد مورد ظلم داده است. بنابراین ستمکاری فضای تبدلی را به سوی بازی مجموع- صفر می کشاند، به این معنی که لازمه بهره برداری یک طرف باخت دیگری است. حال، ذکر این نکته لازم است که برد یکطرف، در بازی مجموع- صفر در فضای تبدلی جامعه، به معنی از میان رفتن بدهی سو استفاده کنندگان به مظلومین نیست.

شاید در یک بازه زمانی کوتاه مدت ستمگران با سو استفاده از عدم توازن قدرت، بتوانند خواست خود را به مظلومان تحمیل کنند، ولی آنها باید روزی پاسخگوی انباشت بدهی تبادل، در همه ابعادش، به افرادی که از ستم آنها رنج دیده اند، بشوند. بنابراین پیش از مطرح شدن بخشش، باید تعادل را به شرایط تبادل بازگرداند و از چپاول و بهره برداری یکسویه جلوگیری کرد. بخشش ظالم مستقر در قدرت امری بی معنی است. برای فراهم شدن زمینه بخشش نخست خطا کاران باید بپذیرند یا ناگزیر شوند که از نظر قدرت در طراز برابر با ستم دیدگان قرار گیرند و سپس بدهی تبدلی خود را بپذیرند. در پی این همطرازی، پذیرش و فهم ستم است که بخشش به عنوان فرصتی برای رهایی از چنگال گذشته و راهی به سوی آینده پیش روی جامعه قرار میگیرد. بنابراین

<sup>36</sup> مهرداد لقمانی، فارغ التحصیل ریاضیات از دانشگاه واترلو، کانادا، محقق و فعال سیاسی یکی از نویسندگان منشور ۹۱ و از بنیانگذاران همبستگی با ایران است. مهرداد لقمانی در زمینه موضوع این مقاله دارای دو تالیف منتشر شده می باشد با مشخصات کتابشناسی:

<http://arxiv.org/abs/1107.4057A> . CoRR abs/1107.4057

Lohmani, Nick Mehrdad, Jahanbegloo, Ramin 2017. Harmony and Exchange: Towards a Legoic Society” New York: Peter Lang Publishing.

بخشش باید به عنوان سازوکاری برای ایجاد تعادل در فضای تبادل مورد توجه قرار گیرد. در اینجا لازم است بر لزوم غنی کردن دستور زبان سیاسی و افزودن واژه‌های حاوی مفاهیم بخشش و خشونت پرهیزی تاکید کرد. به گفته دیویدسون باورها نتیجه تبادل زبانی عموم هستند. بنابراین گفتگو در مورد این مفاهیم میتواند جامعه را به تفکر در باورهای خود سوق دهد.

از سوی دیگر در برابر این پرسش که چرا باید بخشید، باید گفت که بخشش پایان دهنده خشونت است، از سوی دیگر پایان بخشش، آغاز چرخه خشونت است. غایت بخشش، حرکت به سوی تبادل و توازن و آینده میباید. بخشش پیش نیاز بازسازی چرخه تبادل و احیای توازن در جامعه است. به عبارت دیگر سازوکار بخشش امکان ارتقا آگاهی جامعه و گسترش فضای تبدلی آن میشود. به گفته هانا آرنت: بخشش اهمیت اخلاقی گذشته فرد خاطی را از طریق جلوگیری از انجماد و دایمی شدن آن، دستخوش تغییر می کند. از این رو میتوان گفت که بخشش موجب پویایی جامعه میشود. باید توجه کرد که آنچه ساز و کار بخشش را مخدوش میکند، کاستی در تبادل همه جانبه است. به بیان دیگر بخشش نیاز به ارتقا همه ابعاد تبادل دارد، حتی اگر به احیای تبادل مستقیم میان خاطی و قربانی نینجامد.

برای پاسخ به این پرسش، که چگونه باید بخشید، باید گفت که، بخششی از نظر اخلاقی پسندیده است که طی سازوکار آن، نه تنها کرامت انسانی و قواعد اخلاقی رعایت شده باشد، بلکه خاطیان نیز با فهم خطای خود، صمیمانه مسولیت صدمه به قربانیان را پذیرفته و با آگاهی به اشتباه خویش، آنرا صادقانه بپذیرند. بخششی که نتیجه تبادل همه جانبه میان خاطی و قربانی باشد، میتواند به احیای توازن فضای تبادل جامعه کمک کند. در این فضای تبدلی خاطیان امکان می یابند با قبول مسولیت خطای خود و بخشش قربانیان از بار فرواخلاقی خود کاسته و امکان بازگشت به فضای تبادل جامعه را بیابند. از سوی دیگر باید گفت که بخشش بدون قبول مسولیت خطا از سوی خاطیان بی معنی است. لازمه بخشش فهم ظلم و احساس ستم-قهری (Indignation)، خشم در برابر ظلم، است. به همین سبب است که آگاهی و حساسیت نسبت به ستم در فضای عمومی جامعه و طغیان در برابر آن، می تواند زمینه ساز آسیب شناسی ظلم باشد. جامعه ی بی تفاوت در برابر ظلم، از اخلاق دور شده، نه تنها بعد تفکر خود را تقلیل خواهد داد، بلکه دچار ابتدال احساسی نیز خواهد شد. همانگونه که کانت گفته، بی تفاوتی در برابر ظلم نشان بی کرامتی است. چنین جامعه ای دچار زوال خود آگاهی خواهد شد، زوالی که از بی آن حق انتخاب خود را نیز از دست خواهد داد. نتیجه چیزی جز واماندگی فرهنگی و سیاسی نیست. چنین فضایی زمینه ساز رشد پدرسالاری و استبداد است. از این رو است که محدود شدن انتخاب موجب افول معنی انسان نیز است. زیرا آنچه انسان را از بقیه موجودات جدا میکند، حق انتخاب اوست، انتخابی که چاره ای جز آزادی پیش روی او نمیگذارد، زیرا به قول سارتر انسان محکوم به آزادی است.

بنابراین پیش نیاز بخشش، فهم ظلم و پذیرش ستم از سوی خطاکاران است. از سوی دیگر جامعه باید نسبت به ظلمی که بر مظلوم رفته آگاه شده و نسبت به آن احساس ستم-قهری کند، پس از آن است که راه خطاکاران برای طلب بخشش از قربانیان باز میشود. این به قربانیان این فرصت را می دهد که درد خود را با جامعه و خطاکاران در میان بگذارند و نسبت به تبادل یکطرفه و ناعادلانه، که به لطمه خوردن آنها انجامیده، آگاهی رسانی کنند. در پی ایجاد این فهم مشترک ستمدیدگان قادر خواهند بود زیان ناشی از بی عدالتی را در پیش روی خطاکاران قرارداده، تا آنها نیز در این درد سهیم شوند. در واقع این تبادل نه تنها موجب تعدیل ابعاد خرد و احساس شده، بلکه به ستمدیدگان و خطاکاران این امکان را میدهد تا از چنگال خشم و انکار به در آمده و به سوی آینده حرکت کنند.

Murphy, Jeffrie G. & Jean Hampton, (1988). *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sussman, David, (2005). “Kantian Forgiveness”, *Kant-Studien*, 96(1): 85-107.  
doi:10.1515/kant.2005.96.1.85

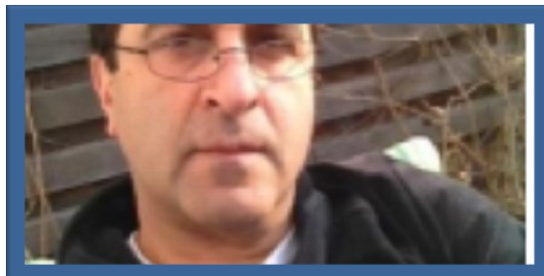
1975, ‘Thought and Talk’, in S. Guttenplan (ed.), *Mind and Language*, Oxford: Oxford University Press, reprinted in Davidson 2001b

Arendt, Hannah, (1958). *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.

Loghmani, N. M., & Jahanbegloo, R, (2017). *Harmony and Exchange:Toward a Legoic Society*, New York: Peter Lang

## دربارهٔ لجیتماسیون

(اسفندیار طبری)



لجیتماسیون<sup>۳۷</sup> یعنی بخشیدن مشروعیت قانونی و حقوقی به یک حکومت که بدون آن قادر به اعمال قدرت نیست. بدون چنین مشروعیتی، حکومت فاقد قدرت اجرایی برای ادارهٔ امور جامعه خواهد بود. از طریق لجیتماسیون، حکومت به توجیه رفتار و ضرورت وجود خود می‌رسد. سیستم‌های سیاسی قبیله‌ای یا کهن قدیمی با گروه‌های کوچک تک رهبری، به یک حکومت و در نتیجه لجیتماسیون احتیاجی ندارند. حکومت واجد لجیتماسیون، یکی از ویژگی‌های جوامع بزرگ است. اما اگر لازمهٔ مشروعیت قانونی وجود قانون است، این پرسش پیش می‌آید که چگونه حکومتی که خود قانونگذار است، بر اساس همان قانون، دارای لجیتماسیون یا مشروعیت قانونی می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش باید بین دو مفهوم لجیتماسیون اخلاقی و لجیتماسیون پراگماتیک فرق گذاشت.

لجیتماسیون در بافت پراگماتیک آن موفقیت یک حکومت در گرداندن ساختاری یک جامعه است. برای مثال، تامین امنیت، سیستم خرید و فروش، ساختار شهری در خانه‌سازی و فراهم آوردن امکانات در تامین نیازهای اولیه، سیستم درمانی و تحصیلی به یک حکومت، لجیتماسیون پراگماتیک می‌دهد.

لجیتماسیون اخلاقی اما آن‌گاه است که حکومت در تدوین قوانین اساسی نمایندگان، همهٔ اقشار را شرکت دهد و به حقوق اولیهٔ همهٔ افراد در آزادی و حق مالکیت احترام بگذارد. برای توجیه لجیتماسیون حکومت باید دو دیدگاه کاملاً متفاوت را متمایز ساخت. دیدگاه اندیویدوالیستی<sup>۳۸</sup> بر فرد و توانایی او در اتخاذ تصمیم دربارهٔ نوع و شیوهٔ حکومت استوار است. برخورد این دیدگاه با هنجارها همواره از این موضع است که به اصل فردیت لطمه وارد نشود. دیدگاه کلکتیویستی<sup>۳۹</sup> به دنبال رهیافت‌هایی است که قدرت حاکمیت را بر کلیت جامعه استوار می‌کند و به نظر افراد بی‌توجه است. رهیافت‌هایی نظیر خدا، مذهب، خلق، پرولتاریا و وعدهٔ خوشبختی کل جامعه، با تکیه به یک اصل مطلق از واقعیت زندگی انسانها چشم می‌پوشند و حفظ حاکمیت بر اساس رهیافت‌های ایدئولوژیک، هدف اصلی لجیتماسیون کلکتیویستی می‌شود. از سوی دیگر، می‌توان بنا به رهیافت مورد نظر در ایده‌های کلکتیویستی تمایزهایی گذاشت. یکی دیگر از تفاوت‌های اصولی در توجیه لجیتماسیون، دیدگاه‌های متفاوت بین لیبرالیسم و

<sup>37</sup> Legitimation

<sup>38</sup> Individualism

<sup>39</sup> Collectivism

پرفکسیونیسیم یا کمال گرایی است. هدف اصلی حکومت برای لیبرالیسم ضمانت آزادی، اما برای پرفکسیونیسیم رسیدن کامل به هر چیز دیگری است که برای پایداری حکومت ممکن است. ویژگی تئوری های لیبرالی لاک و کانت در این است که فرد در مرکز فلسفه سیاسی قرار می گیرد و حقوق فردی به ویژه حقوق بشر و حقوق شهروندی، در مرکز توجه هستند. حکومت از نظر تئوریهای لیبرال باید همواره در خدمت افراد باشد و ضامن آزادی شهروندان. جان رولز<sup>۴۰</sup> این اصل لیبرالی را در یک فرمول خلاصه می کند: "اصل پلورالیسم خردمندانه"<sup>۴۱</sup> از نظر رولز اندیشه های متفاوت و ناسازگار در جامعه نباید به هیچ وجه دلیلی برای آن باشد که حکومت از یک اندیشه علیه اندیشه ای دیگر حمایت کند. حکومت باید نقش داورانه و رسمی خود در میان برداشت ها و اندیشه های متفاوت یا متضاد افراد و گروهها را از دست ندهد و همواره برای همزیستی مسالمت آمیز همه اندیشه ها و تکامل پلورالیسم در جامعه کوشا باشد. بر خلاف لیبرالیسم، جریان فکری پرفکسیونیسیم به دنبال هدف هایی است که حکومت به واقعیت پیوستن کامل آن را برای همه افراد جامعه ایده ال می بیند. متفکرانی نظیر افلاطون، ارسطو، توماس فون اکوین، لابینتر، هگل، مارکس و نیچه را می توان در این جریان فکری دید. به طور مثال از نظر مارکس انصراف از مالکیت خصوصی در جامعه، هدف استقرار یک جامعه کامل را دارد که افراد آن در خوشبختی زندگی کنند. یا در فلسفه افلاطونی به پادشاه رساندن فیلسوف، شکل ایده ال و کاملی از قدرت و تسلط می دهد که همه مردم با اطاعت از او در خوشبختی زندگی کنند. یا تصور کاملی از انسان به عنوان فرا انسان یا "انسان نو" در افکار نیچه برای تکامل افراد و رسیدن به خوشبختی تصویر دیگری از پرفکسیونیسیم است. از سوی دیگر شاید بتوان دیدگاه لیبرالی را نیز یک نوع پرفکسیونیسیم به شمار آورد، که بنابر آن هر فرد به عنوان یک شهروند با حقوق مشخصی شناخته می شود. اما وابسته به نوع برخورد با هنجارهایی نظیر آزادی و عدالت اجتماعی می توان بین این دو جریان فکری تفاوت گذاشت.

## مردم، خلق و ملت

تئوری هایی نیز وجود دارند که برای آنها هیچ دلیلی وجود ندارد که استدلالی برای وجود حکومت داشته باشند و به همین دلیل لجیتماسیون یک حکومت در چهارچوب این تئوری ها مفهومی ندارد. به طور مثال مارکس<sup>۴۲</sup> از طریق تاریخی به اصل وجود سیستم های سیاسی مختلف می رسد و پیدایش حکومت های مختلف در دوران تاریخ، خصلتی جبرگرا (دترمینیست) می یابد. فاکتورهای تعیین کننده برای چنین روندی، قدرت، مالکیت و روابط تولیدی می باشند. مارکس همچنین تلاش کرد، از طریق فاکت های تاریخی شکوفائی انقلاب فرانسه را توجیه کند. برای مارکسیسم فردیت و ایده های انسانی، تمایلات و آرزوهای آنها که می توانند مسیر یک جنبش یا انقلاب را عوض کنند، نقشی ندارد. دیدگاه تاریخی به حدی در اندیشه مارکسیستی قوی است که حتی کمونیسیم به عنوان مرحله آخر ماتریالیسم تاریخی، نه به عنوان یک آرزوی تاریخی، بلکه به طور علمی پیشبینی می شود. مثال دیگر نیچه<sup>۴۳</sup> است که اندیشه سیاسی او بر یک عنصر فردگرای غیراخلاقی استوار است. بر این اساس همه رخدادهای

<sup>40</sup> John Rawls (1921-2002)

<sup>41</sup> Rawls: 1998, S. 138

<sup>42</sup> Karls Marx (1818-1883)

<sup>43</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900)

سیاسی-اجتماعی در نتیجه اراده پست پرده برای دینامیک قدرت میان افراد با قدرت و نفوذ است و انسان عادی هیچ شانس در این میدان نبرد ندارد. رهنمود نیچه در این نبرد این است که افراد باید به طور آزاد فارغ از هنجارهای اخلاقی وارد میدان شوند و در آزادی کامل، دینامیسم قدرت را شکوفا کنند. حکومت در این بافت یک ساخت مصنوعی است که مردم مجبور به پذیرش آن شده اند و به این دلیل هر نوع لجیتماسیون حکومت برای نیچه بی مفهوم می شود.

## مردم، خلق و ملت

شک و تردید در لجیتماسیون به مفهوم شک و تردید در به رسمیت شناختن حاکمیت است، به این مفهوم که اصول و قواعد، رسمیت خود را از دست می دهند. در این رابطه این پرسش عنوان می شود که چه اصول و ضوابطی زیر سوال می روند. می توان این اصول را به سه دسته تقسیم کرد: اول اصولی که در خدمت حفاظت حاکمیت هستند، دوم اصولی که تائید آن شرطی برای آن می شود که افراد در زیر چتر حاکمیت بمانند یا تحت نفوذ آن باشند. سوم اصولی که اجرای آن در خدمت ابعاد اخلاقی و اجتماعی قانون در چهارچوب سیاسی موجود است. بر اساس این تمایز کاوفمن به سه نوع متفاوت لجیتماسیون تابعی<sup>۴۴</sup>، تائیدی<sup>۴۵</sup> و اخلاقی<sup>۴۶</sup> می رسد.<sup>۴۷</sup>

لجیتماسیونی که نتیجه رضایت مردم باشد، در کنار حق حاکمیت، حق خلق را نیز در بر دارد، اما برای لجیتماسیونی که فاقد چنین رضایت است، این پرسش پیش می آید، که مرز بین حکومت، حقوق و اخلاق کجاست و آیا یک حق قانونی یا اخلاقی برای نافرمانی وجود دارد؟

لجیتماسیون تابعی، لجیتماسیونی است که هابز<sup>۴۸</sup> از آن جانبداری می کند، از افراد زیر سلطه سوورن، اطاعت بی چون و چرا می طلبد. در این نوع لجیتماسیون حق حاکمیت از دیدگاه امروزی دارای دشواریهای بسیاری است. بنا به لجیتماسیون تابعی، سوورن<sup>۴۹</sup> خالق و سرچشمه قانون است. در اینجا این پرسش پیش می آید، که آیا سوورن اجازه دارد از قوانینی که خود واضع آن بوده است سرپیچی کند؟ از دیدگاه لجیتماسیون تابعی پاسخ به این پرسش به دلایل زیرین مثبت است: برای اینکه سوورن بتواند قدرت ارگان های متفاوت در دستگاه حکومتی را محدود کند، احتیاج به یک فرمانفرمای قدرت دارد که اختیاراتش از همه نهادهای دیگر گسترده تر باشد. بر خلاف این نظر می توان چنین گفت، که سوورن به چنین قدرت مافوقی احتیاج ندارد، زیرا اگر رفتار نهادی از قوانین موجود منحرف شود، کافی است که مسئولین آن نهاد را به جرم ناتوانی در اجرای قانون مجازات کرد.

دلیل دیگر این است که برای استقلال سیستم قانونی لازم است که یک سوورنی باشد که از هیچ کس اطاعت نکند و حرف آخر از آن او باشد. بر خلاف این ادعا می توان گفت، که اگر این درست باشد، دیگر اطمینانی به سیستم قانونی نخواهد بود. در عمل

<sup>44</sup> functional

<sup>45</sup> affirmatively

<sup>46</sup> morally

<sup>47</sup> Kaufman: 199 ¶, S. 112ff

<sup>48</sup> Hobbes: 2011, Kap. 21

<sup>49</sup> Sovereign



اگر اختیارات نهادهای مختلف در قانون مشخص باشد و سوورن نیز خود را به آن متعهد بداند، استقلال قانونی به بهترین وجهی ضمانت شده است، به شرط اینکه سوورن خود را نیز تابع آن بداند.

این برهان که سوورن برای امنیت قانون به اختیارات قانونی نامحدود نیاز دارد. اما یک اختیار نامحدود قانونی که از قانونیت فرا رود، تناقضی است خودآشکار و نمی تواند قابل پذیرش باشد.

شکل دیگر لجیتماسیون تاییدی است، که در کنار حق حاکمیت به حق مردم نیز توجه دارد. در این نوع لجیتماسیون نظر آزاد افراد تحت سلطه برای توجیه سلطه حاکمیت اهمیت دارد. این نوع لجیتماسیون پاسخی است به هابز که در فلسفه لاک، روسو و کانت قابل مشاهده است. قرارداد، یک رابطه متقابل بین افراد زیر سلطه و سوورن است که در مفهوم خود قرارداد، قدرت سوورن محدود می شود، زیرا همگی موظفند به وعده و قرار خود در قرارداد عمل کنند.<sup>۵۰</sup> از نظر کانت و روسو بر اساس قرارداد اولیه، تنها حاکم قانونی جامعه باید نماینده واقعی مردم باشد. در این رابطه مفهوم "حاکمیت مردم"<sup>۵۱</sup> پیشما است و این پرسش عنوان می شود که "مردم" کیست؟ در فلسفه سیاسی، مفهوم مردم مفهومی است بسیار دشوار که تعریف های متفاوتی از آن وجود دارد. به طور کلی می توان چهار تعریف زیرین را از مردم برشمرد:

- مردم به عنوان توده که شامل اقشار پائینی جامعه می شود و در سنت یونان قدیم به عنوان دیموس<sup>۵۲</sup> در مقابل ثروتمندان قرار داشتند.

- مردم به عنوان مجموعه کل کسانی که زیر سلطه یک حاکمیت در یک سرزمین مشخصی هستند.

این دو تعریف از مردم با مفهوم "حاکمیت مردم" سازگار نیست، زیرا چنین حاکمیتی احتیاج به یک مردم سازمان یافته با نهادهای قانونی مستقل دارد. به این دلیل دو تعریف دیگر که از مفهوم مردم، ملت<sup>۵۳</sup> می سازد که در بخشی دیگر به تفصیل مورد پژوهش قرار خواهد گرفت، در راستای چنین حاکمیتی است:

- مردم به عنوان ملت متشکل از تمامی شهروندان<sup>۵۴</sup> یک جامعه که بر اساس قوانین اساسی پذیرفته شده در بستر یک قرار داد سیاسی با نمایندگان خود یا با نهادهای سیاسی منتخب خود هستند.

- مردم به عنوان خلق یا خلق هایی که بنا به تعلقات نژادی، فرهنگی، قومی و تاریخی خود را به یکدیگر وابسته می بینند. چنین مردمی می توانند به عنوان یک ملت از حقوق شهروندی در بافت حاکمیت مردم یا ملت برخوردار باشند، ولی به عنوان یک خلق یا خلق ها در آن چهارچوب در همه جوانب به رسمیت شناخته نشده باشند، یعنی حاکمیت ملتی که فاقد حاکمیت خلقها است.

•

<sup>50</sup> Locke: 1995, S. 171

<sup>51</sup> Volkssouverenität, Popular Sovereignty

<sup>52</sup> Demos

<sup>53</sup> nation

<sup>54</sup> citizen

نوع دیگر لجیتماسیون حکومت، جنبه اخلاقی آن است. افکار عمومی یا قوانین موجود در یک کشور همیشه بار اخلاقی ندارد. در این رابطه می توان دو شرایط متفاوت را در نظر گرفت: در حاکمیت مردمی این امکان وجود دارد با روش های ممکن افکار عمومی را به سمتی اخلاقی سوق داد که نهایتن به تغییر و تصحیح این قوانین بینجامد. به طور مثال در ارتباط با حقوق زنها که جنبش فمینیستی سردمدار تحولات بسیار مهمی در بهبودی شرایط زنان در کشورهای با حاکمیت مردم است. در یک سیستم حکومتی با حق حاکمیت مطلق چنین امکاناتی وجود ندارد، زیرا تغییر افکار عمومی نیز الزاما به تغییر این قوانین نمی انجامد. چنین حکومت هایی فاقد لجیتماسیون اخلاقی هستند و به همین دلیل این حق اخلاقی برای مردم محفوظ است که با تکیه بر فقدان لجیتماسیونی اخلاقی، لجیتماسیون تابعی حکومت را سلب کنند که نافرمانی و اعتراض های مدنی یکی از اشکال آن است.

## قانون

در کنار قانونی که یک حکومت به آن پایبند است و بر اساس آن اعمال قدرت میکند که در ادبیات فلسفه سیاسی قانون مثبت یا پوزیتیو<sup>55</sup> نام دارد، قوانینی نوشته نشده وجود دارند که همیشه و همه جا اعتبار دارند و به همین دلیل نام آنها قوانین طبیعی<sup>56</sup> است. طبیعت از نظر ارسطو یک نظام منظم و هدفمند از قواعد و اصولی است که در رفتار انسانها تعیین کننده است. «قانون اجتماعی آن است که انبوه مردم تایید می کنند، قانون طبیعت اما بر اساس خودش اعتبار دارد.»<sup>57</sup> انسان از نظر ارسطو باید از طریق آزادی و خود آگاهی با نگاهی خردمندانه به هدفمندی طبیعت به وظایف خود واقف شود و به تکامل جوهر خود برسد. این قوانین طبیعی از اهمیت زیادی برای تکامل حس اخلاقی انسانها برخوردار هستند. جالب است که اولین منتقدین قانون طبیعی سوفیست های یونانی بودند، که حکومتها نمی تواند مناظر با قوانین طبیعت حکومت کنند، که برخی از سوفیست ها با این انتقاد حتی اصل وجود حکومت را زیر سوال می بردند و برخی دیگر به تکامل سیستم حکومتی می رسیدند. قبل از ارسطو نیز فیلسوفان رواقی<sup>58</sup> بر اساس قوانین طبیعی به یک نوع قانون اخلاقی دست یافتند که حکومت را به طور مطلق موظف به رعایت اصول عدالت می کردند که به نام اخلاقگرایی قانونی معروف است که مترادفی است برای قانون طبیعی که مهمترین نمایندگان آن سیسرون، اگوستین، توماس فون اکوین و کریستیان ولف هستند. از سوی دیگر منتقدین قانون طبیعی که قانون گرایان پوزیتیویستی نام دارند، بین مفهوم قانون و اعتبار قانون از یک سو و اخلاق از سوی دیگر رابطه ای نمی بینند و به تدوین قوانین جدای از نورم های اخلاقی معتقدند. قانون گرایان پوزیتیویستی طیف بسیار گسترده ای دارند که مهمترین نماینده آن توماس هابز است. از دیدگاه هابز تنها قدرت حاکم است که قانون مشروع را توجیه می کند. امروز اما قانون گرای پوزیتیویسم به جای قدرت حاکمیت از رهیافت های دیگری که ریشه آن در تئوری سیستم ها است، استفاده می کند.

<sup>55</sup> Law Positivism

<sup>56</sup> Nature Law

<sup>57</sup> Aristoteles Philosophische Schriften 2, Meiner, 1995, Sophistische Wiederlegungen, 12. Kapitel, S.

30

<sup>58</sup> Stoic

بنا به افلاطون و ارسطو اصل حکومت برای رسیدن به خوشبختی انسانها که همان ایدومونیا است، کاملاً ضروری است. از افلاطون<sup>۶۰</sup> درباره فلسفه سیاسی سه اثر مهم بر جای مانده: حکومت<sup>۶۱</sup>، سیاستمدار<sup>۶۲</sup> و قانون<sup>۶۳</sup>. از آنجا که در این سه اثر از نظر محتوا تا حدی ناسازگاری وجود دارد، او درک های کاملاً متفاوتی از فلسفه سیاسی ارائه می دهد و به همین دلیل نمیتوان در افلاطون یک فلسفه سیاسی یافت. هدف افلاطون این است که نشان دهد خوشبختی انسانها زیر سایه همکاری اجتماعی میسر است. از نظر او رفتار اجتماعی افراد در جامعه اگر بر پایه همکاری و دوستی باشد هیچ مانعی برای رسیدن به خوشبختی وجود نخواهد داشت. رشد حس همکاری در میان افراد جامعه مبلغ یک اخلاق اجتماعی است که نه تنها منافاتی با منافع فردی ندارد بلکه راه را برای خوشبختی و سعادت کل جامعه می گشاید. از آنجا که هیچ فردی به تنهایی نمی تواند به تنهایی و بدون کمک دیگران در زندگی خوشبخت باشد، وجود حکومت، ضروری می شود. سیستم حکومتی که مورد تصور افلاطون است از سه سلسله مراتب یا هیرارشی متفاوت تشکیل می شود: در راس آن رهبران فیلسوف، در وسط مقامات امنیتی و در پایین دهقانان، کارمندان، بازرگانان و غیره. افلاطون سه تر دیگری دارد که در زمان خود بسیاری را علیه خود تحریک کرد: تساوی زنها، لغو مالکیت خصوصی و خانواده و رهبری فیلسوفان. اما تمامی این ایده های سیاسی افلاطون آنطور که خود او می گوید، تنها جنبه آرمانی دارند و نمی توانند به تحقق پیوندند. درحالیکه او در "حکومت" وجود قوانین را ضروری می بیند ولی در آثاری دیگر "سیاستمدار" به یک قانون سلسله مراتبی می رسد که متناسب با فرم حکومت، قدرت فردی، قدرت گروهی و قدرت مردم متفاوت است. علاوه بر این، اصلی که همواره مورد قبول است، این است که اطاعت از قانون بر عدم اطاعت آن ارجحیت دارد. در نتیجه شش فرم حکومتی مطرح می شوند که بهترین آن حکومت فردی با قانون است که موناشرشی نام دارد و بدترین، حکومت فردی بی قانون یا Tyrant است. حکومت یک قشر بالای نیکپسند یا اریستوکرات در رده دوم و حکومت یک دسته محدود یا الیگارش در مرحله بعد، بدترین شکل حکومتی است. در سومین رده دمکراسی قانونمند و در چهارمین رده دمکراسی بی قانون.<sup>۶۴</sup> در "قانون" افلاطون به تشریح قوانین سیاسی، اجتماعی و بازرگانی می پردازد و اینکه چگونه این قوانین قابل اجرا هستند.

فلسفه سیاسی ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از م.م.) نیز بر پایه ایدومونیا است. با تمایزی که او بین زندگی بد و زندگی خوب می گذارد، تاکید می کند که هدف حکومت زندگی خوب شهروندانش است. برای درک منظور ارسطو لازم به توضیح است که از نظر ارسطو دو تر کاملاً با یکدیگر وابسته می باشند و یکدیگر را محدود می کنند: اول اینکه انسان یک موجود اجتماعی است<sup>۶۵</sup> و هویت خود را تنها می تواند در جامعه کسب کند. و دیگر اینکه پولیس بهترین شکل اجتماع انسانی است به طوریکه بهترین

<sup>59</sup> Eudaimonia

<sup>60</sup> Platon (427-247 v.Chr.)

<sup>61</sup> Politeia

<sup>62</sup> Politikos

<sup>63</sup> Nomoi

<sup>64</sup> Platon: 1974, 555a-557e

<sup>65</sup> Zoon Politikon

شرایط زندگی را برای همه فراهم می آورد. گروههای کوچک اجتماعی نظیر خانواده و قبیله تنها نیازهای اولیه زندگی را برآورده می کنند. پولیس، به عنوان یک جامعه سیاسی به شخصیت و اخلاق و روشنگری شهروندان توجه دارد. در مجموع تزه های ارسطو و افلاطون به ما این رهنمود را می دهند که انسانها این توانایی را دارند که بر اساس قانون، یک سیستم حکومتی مخلوط برپا کرده و برای خوشبختی خود تلاش کنند. اما انتقاد وارد این است که افراد تصور واحدی از خوشبختی ندارند و در شرایط متفاوتی به آن می نگرند.

## مدل اوتیلیتاریسم<sup>66</sup>

از نظر اوتیلیتاریسم که ترجمه آن فایده گرایی یا فایده باوری است، بدی هر چیزی بسته به درجه سودمندی آن برای همه مردم است. مهمترین اوتیلیتاریست ها جرمی بنتام<sup>67</sup>، جان استوارت میل<sup>68</sup> و هنری سیدویک<sup>69</sup> به شمار می روند. اوتیلیتاریست سیاسی یک تساوی خواه<sup>70</sup> و رفاه طلب<sup>71</sup> است. از دیدگاه او نهادهای جامعه آنگاه اخلاقی هستند که اصولی اخلاقی به نفع تمامی جامعه بیابند و به آن عمل کنند. مفهوم نفع و فایده می تواند در این رابطه به گونه های متفاوت تعبیر شود. مثلا برای یک هدونیست<sup>72</sup> یا لذت باور هر تمایلی به عنوان فایده، ولی بیمیلی و درد به عنوان ضرر فهمیده می شود. مفهوم دیگر فایده این است که به عنوان آرزوی مورد دلخواه دیده شود. دیگر اینکه فایده به مثابه رسیدن به هر الویتی و یا اینکه به مثابه رسیدن به یک الویت آگاهانه مشخص نگریسته شود. اما برای یک یوتیلیتاریست ایده ال نظیر جورج مور<sup>73</sup> کردار و رفتار خوب که دوستی و هنر را در مرکز خود دارد، خوب است. از آجا که یوتیلیتاریست ها به نتیجه کنش ها می نگرند و خوبی یا بعدی آن کنش ها را نسبت به کل جامعه می سنجند، به آنها نتیجه گرا یا کنسیکونسیالیست<sup>74</sup> نیز می گویند. یکی از هدفهای مهم مقایسه فواید، انتخاب بهترین کنش با بیشترین فایده است. به عبارت دیگر اینکه چگونه بتوان از یک کنش بیشترین فایده یا کمترین ضرر را در آورد.

همانطور که اشاره شد، اوتیلیتاریسم ارزش اخلاقی یک کنش مشخص را برپایه پیامدهای آن ارزیابی می کند. این پیامدها به تنهایی و الزاما دارای بار اخلاقی نیستند. اوتیلیتاریسم در دوران باستان، بیشتر به شکل فردگرایی، وجود داشت. ولی توسط بنتام و به ویژه میل، و سپس در سده نوزدهم، به طور سیستماتیک، به جامعه روی آورده و هر چه بیشتر جمع گرا می شود. کنشی را باید از نظر اخلاقی با ارزش دانست که بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد فراهم کند.

. فایده گرایی با تاثیر جان استوارت میل، فیلسوف سده هجدهم انگلیس، به سطح یک فلسفه کارآ و تعیین کننده رسید. "میل" از نظر تئوریک متکی بر اندیشه های امپیریستی و فنومنالیستی لاک و برکلی است، اما در عرصه عمل، گوی سبقت را از تمامی

<sup>66</sup> Utilitarianism

<sup>67</sup> Jeremy Bentham (1748-1832)

<sup>68</sup> John Stuart Mill (1806-1873)

<sup>69</sup> Henry Sidgwick (1838-1900)

<sup>70</sup> Egalitarianism

<sup>71</sup> Welfare

<sup>72</sup> Hedonist

<sup>73</sup> Georg E. Moor (1873-1985)

<sup>74</sup> consequence

اندیشمندان دوره خود ر بوده است.<sup>۷۵</sup> رساله استوارت میل به نام یوتیلیتاریانیسم<sup>۷۶</sup>، نخستین نوشتار فلسفی است که بطور کامل در باب اخلاق اوتیلیتاریستی است. نگرش فرجام شناسانه میل در تئوری اوتیلیتاریسم در برابر اخلاق دستوری (بایاشناسانه) کانت قرار می گیرد. در حالی که کانت، ارزش اخلاقی یک کنش را، در خود آن کنش دیده و به انجام وظیفه اخلاقی کنشگر اهمیت می دهد، برای استوارت میل تاثیر و پیامد ناشی از آن کنش، تعیین کننده است. لازم است توجه داشته باشیم که منظور از پیامد، تنها و تنها آن پیامدهای ممکن می باشد که متوجه خود کنشگر و یا همه افرادی است که به گونه ای با آن کنش مربوط هستند. بنابراین، برای داوری اخلاقی یک کنش، حتما باید پیامدهای آن کنش، در عرصه تاثیرات آن بر کنشگر و تمامی افراد مربوطه، برای ما مشخص و معلوم باشند، اما در واقعیت، یک پیامد مشخص می تواند پیامدهای دیگری بدنال داشته و یا دست کم، زمینه پیامدهای بعدی باشد، یعنی ما در بسیاری از موارد نمی توانیم آن کنش را تمام شده دانسته و مورد داوری نهایی قرار دهیم. در نتیجه، داوری های ما همواره مشروط و بشدت نسبی می باشد. استوارت میل به پیامدهای نزدیک و دور اشاره می کند؛ پیامدهای نزدیک شامل منافع مستقیم خود کنشگر هستند و پیامدهای دوردست، منافع دیگر افراد شرکت کننده احتمالی در آن کنش را هم در بر می گیرند. سودمندی، مفهومی است باز و پر معنی، که می تواند شکلی ابزاری، خودمدارانه و یا ذهنی محض به خود بگیرد. در اوتیلیتاریسم، پیامد ناشی از یک کنش مشخص، تنها آن گاه مفید است که در خدمت خوشبختی مستقیم و یا نامستقیم کنشگر و همه افراد شرکت کننده و یا مربوطه قرار داشته باشد. برای اندازه گیری درجه این خوش بختی از محاسبه لذت باورانه<sup>۷۷</sup> استفاده می گردد. برای این منظور، بنام به هفت پارامتر توجه می کند: ۱- شدت دریافت یا برداشت. ۲- مدت اثر آن. ۳- احتمال و میزان پیشابندی. ۴- نزدیکی زمانی. ۵- تاثیر آن در پدید آوردن دریافت ها یا برداشت های دیگر. ۶- رابطه آن با دریافت های مخالف. ۷- تعداد افرادی که دارای همان دریافت هستند. اصل فایده مندی با انتقادهای زیادی روبرو شده است، چرا که اندازه گیری دریافتها را نمی توان امری واقعی دانست و در بهترین حالت، برداشتهای ذهنی مشخصی به یک ذهنیت دیگر منتقل می شود.

بنا به اصل سعادت باوری<sup>۷۸</sup> اوتیلیتاریست ها بر این هستند که تامین سعادت و خوش بختی، بالاترین و یگانه هدف اخلاقی هر کنشی می باشد. این ایده کمابیش از سوی سایر فیلسوفان در تمام تاریخ فلسفه هم مطرح شده است. بحث اصلی بر سر چیستی و چگونگی آن است. میل مفهوم این خوشبختی را کاملا سوپراکتیو دانسته و تعریف آنرا بر عهده هر یک از کنشگران می گذارد. اندازه پیامدهای لذت زا و یا دردآور ناشی از کنش، تعیین گر بود و نبود خوش بختی می باشد. میل، بر خلاف بنام، بجای ریاضیات از روانشناسی برای تعیین مفهوم لذت استفاده می برد. او رسیدن به خوشبختی درونی را بعنوان یک ارزش پایه ای و بنیادی یا خیر برین<sup>۷۹</sup> می داند. یعنی، هسته تئوریک اوتیلیتاریسم نه یک مفهوم، بلکه یک "ارزش" است، ارزشی که سودمندی آنچه را که ارزش گزار می شده، بعنوان ابزاری جهت رسیدن به خوشبختی، مشخص می نماید. انتقاد به این موضع گیری استوارت

<sup>75</sup> Pazos: 1999, S. 3f

<sup>76</sup> Mill: 1940

<sup>77</sup> hedonic calculus

<sup>78</sup> eudaemonism

<sup>79</sup> summum bonum

میل، در صفوف خود اوتیلیتاریست ها هم دیده می شود؛ که مهمترین آن نظریات هنری سیدویک، فیلسوف انگلیسی اخلاق است. او مفهوم نیکی نهایی<sup>۸۰</sup> را جایگزین "خیر برین" میکند، چرا که "خوب" یک ایده آل اخلاقی است که ما را بسوی خود جذب می نماید، ولی آنچه ما در درون خود تمنا می کنیم، ممکن است واقعا برای ما خوب نباشد و در نتیجه نمی تواند ارزش پایه ای داشته باشد. ریچارد هیر<sup>۸۱</sup>، فیلسوف انگلیسی دیگر اخلاق وابسته به گروه اوتیلیتاریست ها، مفهوم "خوب" را به عرصه گفتمان<sup>۸۲</sup> کشانده و به یورگن هابرماس نزدیک می شود. اینکه اصولا افراد انسانی حق خوشبخت شدن دارند، یکی از زیباترین و متاثرکننده ترین چالشهای فکری تمام دوران هاست که همواره و بویژه در سده هفدهم و هجدهم میلادی موضوع اصلی کشمکش و در دستور کار اندیشمندان و خیرخواهان بوده است. در اوتیلیتاریسم، کنشگر موظف به جستجوی آگاهانه لذت و دوری از درد است، امری که با الهیات دین های بزرگ، مانند مسیحیت و اسلام، چندان سازگار نیست. البته، مشکل اصلی را باید همچنان در تعریف ذهنی مفهوم "خوشبختی" دید، امری که باز هم بر اهمیت گفتمان و فرارسانی میان افراد تاکید می کند.

در اوتیلیتاریسم، فقط کیفیت خوشبختی مورد بحث نبوده، بلکه کمیت و کیفیت حاملین این خوشبختی هم مورد توجه قرار می گیرد: خوش بختی برای چه کسی؟ از نظرگاه این مکتب فکری، نه سعادت یک فرد مشخص، که سعادت همه افراد مرتبط با آن کنش، باید تامین شود. در قالب فایده باوری، با گونه های متفاوتی از این اونیورسالیسم<sup>۸۳</sup> مواجه می شویم که درجه های گوناگونی از دامن گستری را به نمایش می گذارند: این فراگیری از یک فرد گرفته تا یک گروه محدود و یا تمامی جهان را شامل می شود. بیشترین سودمندی و خوشبختی برای بیشترین افراد، همچنان وجه بالادست و چیره مند در گرایشهای اوتیلیتاریستی است. روشن است که فلسفه اخلاق نسبت به خودمداری و لذت باوری نهفته یا آشکار در این نگرش نمی تواند بی تفاوت بوده و در برابر آن ایستادگی نکند. هرچند دلیل آوریهای ارایه شده توسط جانبداران این اندیشه، دارای پیامدهای مثبت اقتصادی در سیستم های بیمه، قانون گذاری،... در سطح جهانی شده است، ولی اوتیلیتاریستها در برخی از موارد، برای کسب حداکثر سود، حقوق پایه ای شهروندان را در مرتبه پایین تری قراردادده اند که از سوی جانبداران حقوق بشر نقد گردیده و با آنها بشدت برخورد شده است.

چنانکه دیدیم، اوتیلیتاریست ارتودوکس بنتام بر یک موضع هدونیستی توصیفی<sup>۸۴</sup> پای می فشارد. از نظر او تلاش برای کسب خوشبختی به مفهوم افزایش کمیتی لذت مشخص، تنها یک درخواست هنجاری نبوده بلکه همزمان، اصل توصیفی برای بیان و تشریح کنشهای انسانی است، کنش هایی که تنها و تنها بر پایه تلاش انسان برای کسب لذت و دوری از درد معنی یافته و توضیح می یابند. استوارت میل، تا اندازه ای با تردید به این موضوع نگاه می کند، ولی همچنان بر اصل جستجوی خوشبختی، بعنوان تنها هدف انسان، تاکید دارد. سیدویک، در همسنجی با بنتام و میل، نگاهی دقیقتر به موضوع داشته و بویژه به تعبیر ژرف هدونیستی مفهومهای لذت و سودمندی می پردازد. او رابطه میان کمیت لذت و شدت واکنش را با یکدیگر متناسب نمی بیند. مثلا، گاهی درد زیاد سبب فلج شدن و بی حرکتی است، در حالی که یک غلغلک ساده می تواند واکنشهای شدید حرکتی و خنده آن فرد را

<sup>80</sup> ultimate good

<sup>81</sup> Richard Hare (1919-2002)

<sup>82</sup> Discourses

<sup>83</sup> Universalism

<sup>84</sup> Descriptive

بدنبال داشته باشد. مهم ترین بخش کار سیدویک در بررسی رابطه میان خودمداری<sup>۸۵</sup>، شهودباوری<sup>۸۶</sup> و اوتیلیتاریسم است. در نظرگاه سیدویک، اخلاق اوتیلیتاریستی کاملترین و پیشرفته ترین اخلاق در تمام دنیاست، چرا که میان دو پرنسپ خردمندانه "منافع شخصی" و "منافع جمعی" ایجاد هماهنگی نموده و این هارمونی را در شکل بیشترین خوشبختی فردی همراه بیشترین خوشبختی جمعی بیان می کند. او آشتی میان وظیفه و علاقه فردی را منطقی و لازم می داند، ولی چنین امری در عمل حتمی نبوده و از نظر تجربی هم قابل اثبات نیست. از همین روست که سیدویک، برای نخستین بار در فلسفه اوتیلیتاریستی، ویژگی وظیفه مندی قاعده های اخلاقی را نه بر پایه کمی یا کیفی دریافت های حسی، بلکه به گونه ای راسیونال دلیل آوری و استدلال می کند. او مرحله های گذار و تکامل اخلاقی را از اگوییسم به سوی شهودباوری دنبال نموده و در پایان به اوتیلیتاریسم می رسد. سیدویک هدونیسم را اصل اساسی اگوییسم می داند، زیرا در هدونیسم هدف راسیونال هر فرد انسانی عبارت از افزایش هر چه بیشتر خوشبختی شخصی خود است و در نتیجه آنرا با اوتیلیتاریسم ناهمخوان می بیند: لذت و خوشی در سطح فردی، احساسی است که در لحظه دریافت، مورد درخواست و پسندیده باشد. تهیه ابزار لازم جهت اندازه گیری و درجه بندی این احساس، اما، از نظر امپیریستی ناممکن بوده و نمیتوان پذیرفت که زندگی روزمره تابعی از گرایشهای محض هدونیسم اگوییستی باشد. او در رابطه با شهودباوری هم سه مرحله را از یکدیگر تمیز می دهد: ۱- شهودباوری درکی یا دریافتی<sup>۸۷</sup> است که کنشگر، داوری اخلاقی خود را در این مرحله بدون فکر انتقادی و نتیجه گیری منطقی ارایه می دهد. از آنجا که انسانها وجدان و برداشت های اخلاقی گوناگونی دارند، به استانداردها و قاعده هایی که بطور عمومی پذیرفته شده اند، رجوع می کنند. ۲- شهودباوری جزم اندیشانه<sup>۸۸</sup> که در این مرحله، شناخت قاعده های گفته شده بر پایه داده های از پیش تعیین شده و معتبر شکل می گیرد. ۳- شهودباوری فلسفی<sup>۸۹</sup>. این گونه از شهودباوری، شایسته داشتن نام "متد" و روش است، چرا که در اندیشه انسان های آموزش دیده و تربیت یافته ای است که بنیان های اخلاقی قاعده ها و پرنسپ ها را نقد نموده و بطور خلاق می کاوند. سیدویک بر این است که انسان با تکیه به نیروی عقل سلیم خود، موجودی است اخلاقی که در قالب فلسفه و اندیشه های فلسفی به تکامل می رسد. البته، این اندیشه ها همواره ناقص می باشند و نمی توانند بعنوان معیار و سنجه مورد استفاده باشند، بلکه باید آنها را همچون مرجع و یا تکیه گاهی موقت در نظر گرفت، چرا که شفافیت و کامل بودن اندیشه ها را اندازه و مرزی نیست. در حالی که در اوتیلیتاریسم کلاسیک میل و بنتمام افزایش خوشبختی تنها و بالاترین پرنسپ اخلاقی را تشکیل می دهد. در اخلاق علمی آنگونه که خود سیدویک می گوید، پرنسپ های پایه ای گوناگون و متعددی لازم هستند. او از چندگانگی پرنسپ ها در سلسله مراتب عمودی جانبداری می کند که در آن با تقدم پرنسپ<sup>۹۰</sup> خوشبختی، اصول بنیادی عدالت، زیرکی و خیرخواهی، گرانیگاه گذار از شهودباوری به اوتیلیتاریسم را تشکیل می دهند. زیرکی<sup>۹۱</sup> اصل بنیادی<sup>۹۲</sup> اگوییسم راسیونال می باشد و عدالت، اصل بنیادی اوتیلیتاریسم. سیدویک تلاش می کند که دامن گستری پرنسپ ها را با ویژگی های مشخص کاربردی آنها آشتی دهد: دامن

<sup>85</sup> egoism

<sup>86</sup> intuitionism

<sup>87</sup> perceptual intuitionism

<sup>88</sup> dogmatic intuitionism

<sup>89</sup> philosophic intuitionism

<sup>90</sup> Princip

<sup>91</sup> Wisdom, Klugheit

<sup>92</sup> Axiom

گستری محض، امری ذهنی و خطرناک است. هر فردی باید نشان دهد و ثابت کند که اصول دامن گستر را در کنش های مشخص خود در نظر گرفته و ملاحظه نموده است. خوبیها، از نقطه نظر منطقی، همسان نبوده و کمیت یا کیفیت هوموگن و یکدستی ندارند. یعنی دو نفر را نمی توان یکی دانست. بنابراین، رفتارهای آنها باید پایه های عقلانی متفاوتی داشته باشند. بالاترین خوبی عبارت است از خوشبختی همه و خوشبختی برای همه. او همچنین ادامه می دهد: هرگاه خوشبختی من ارزشمند و قابل پیگیری باشد، پس خوشبختی هر کشگر دیگری هم می باید این چنین باشد. آن کنشی از نظر عینی خوب و درست است که بیشترین اندازه نیک بختی را، در مجموع، برای تمام افراد مربوط و سهم در آن کنش فراهم نماید. داوری خردمندانه اوتیلیتاریستی دارای دو پیکریاره اساسی است: هدونیسم امپیریستی و احساس اخلاقی. خرد موجود در این گونه از داوریها خود را در دو وجه نشان می دهد: ارزیابی انتقادی و کاربرد این پیکریاره ها با جهت گیری به سوی خوشبختی همگانی. به بیان دیگر، روش اوتیلیتاریستی پرنسپ خوشبختی با عقل سلیم و فهم همگانی پیوند خورده و در داوری خردمندانه بروز می نماید. سیدویک در صدد است با کمک اوتیلیتاریسم، اخلاق انسانی را پیشرفت دهد. یک اوتیلیتاریست به روشنگری رسیده به گروه نخبگان و برگزیدگان اخلاقی یک جامعه تعلق دارد و باید در زندگی خصوصی خویش آنچه را که حتما از دید همگان اشتباه است، انجام دهد. چنین نخبه ای<sup>93</sup> از هوش و دانایی ویژه برخوردار بوده و لازم است تفاوت میان اخلاق درست و اخلاق مردم عادی کوچه و بازار را از یکدیگر بازشناخته و آن مردم را از اخلاق واقعی آگاه نسازد، چرا که آنها دارای هوش و دانایی کافی نمی باشند. به گفته ویلیامز<sup>94</sup>، از برجسته ترین مخالفان اوتیلیتاریسم، این نوع اخلاق، بیانگریک نوع اخلاق دولتی است و نه مردمی. اختلاف میان نخبه و مردم، امری طبیعی است، به این دلیل که نخبه زحمت آموزشهای سخت را بخود داده و روشنگر است. اوتیلیتاریسم سیدویک، رعایت دقیق اصول اخلاقی را تنها در سطح افکار عمومی و فهم همگانی میپذیرد، چرا که بیشتر این اصول بر پایه عادت ها و رسم های بیهوده و ابتدایی بنا شده اند. وظیفه اصلی آن چیزی است که اکنون و اینجا مطرح است.

چارلی دانباربرود<sup>95</sup> فیلسوف انگلیسی اخلاق، سیدویک را در رابطه با مفهوم های "درست" و "اشتباه"، یک اوتیلیتاریست، ولی در تعیین مفهومهای نیک و بد، یک هدونیسست می داند.<sup>96</sup> اوتیلیتاریست وظیفه خود را در افزایش نیکی ها می بیند و هدونیسست تنها به دریافت حس خوشبختی خود اهمیت می دهد.

آگاهی اگوییستی یک پیش شرط برای داوری اوتیلیتاریستی است. بدون دانستن اینکه چه چیزی برای من خوب است، نمی توانم بدانم چه چیزی برای همه نیکوست. از آنجا که اخلاق اوتیلیتاریسی سیدویک بیشترین و کامل ترین تصویر را از اوتیلیتاریسم ترسیم نموده است، مورد بررسی های جدی و انتقادی فراوانی قرار گرفته است. اوتیلیتاریست از این فرضیه حرکت می کند که شرایط کنونی در رابطه با خوشبختی در آینده همچنان ثابت می ماند. اوتیلیتاریست می داند که برای انسان اشتباه است آن کنشی را برگزیند که در آخرین تحلیل خوشبختی همگانی را در پی نداشته باشد. کنکاش مفهوم های اخلاقی و تعیین درستی آنها برعهده روانشناسی و جامعه شناسی گذاشته شده و علم درستی ها، یک دانش صرف امپیریستی اعلام می شود که وظیفه اصلی آن در هم

<sup>93</sup> elite

<sup>94</sup> Williams: 1979-7

<sup>95</sup> Charli Dunbar Broad (1887-1971)

<sup>96</sup> Broad: 1985,p.211



شکستن سنت ها و عبور از آنهاست. جدایی راه نخبه از توده، چسبندگی شدید و یک جانبه به پیامدهای کنش، مشخص نبودن تعریف افراد مربوط و سهم در کنش، پاسخ یکسان به علاقه های رنگارنگ انسانی، نگرش تجربی نسبت به مفهوم خوشبختی، ناپیگیری و کاستی های آشکار در امر خواست و اجرای عدالت انتقادهایی است که متوجه اوتیلیتاریسم، در مجموع، شده است. از دهه پنجاه میلادی، فیلسوف های اخلاق انگلیس به جای حمله به اوتیلیتاریسم، در صدد تغییر و اصلاح آن برآمدند. در این رابطه، تقسیم بندی " ریچارد برانت " تا حدی مورد تایید و استفاده دیگر نویسندگان نیز قرار گرفته است.<sup>97</sup> مطابق این تقسیم بندی، دو گونه اوتیلیتاریسم وجود دارد: اوتیلیتاریسم قاعده ای<sup>98</sup> و اوتیلیتاریسم کنشی<sup>99</sup>. در هر دو مورد، خوشبختی عمومی به عنوان بالاترین ملاک و سنجه اخلاقی در نظر گرفته می شود. در گونه کنشی، درستی اخلاقی یک کنش وابسته به اندازه رفاه عمومی است که پیامد و نتیجه ناشی از همان کنش باشد. یعنی، تامین حداکثر رفاه عمومی، سنجه درستی یک کنش مشخص است. در اوتیلیتاریسم قاعده ای، آن کنشی درست است که برخورداری آن از چنین پیامدی، قاعده مند باشد: چه می شود، اگر همه افراد همین کار را انجام دهند؟ این اوتیلیتاریست ها به جای تاکید بر کنش های پراکنده و فردی، به گروه و دسته ای از کنش ها توجه می کنند. اوتفريد هوفه، فیلسوف معاصر آلمانی، تقسیم بندی دیگری برای اوتیلیتاریسم در نظر می گیرد<sup>100</sup>: از آنجا که درستی کنشها بر پایه پیامدهای آن مورد داوری قرار می گیرد، یک اوتیلیتاریست باید در ابتدا مشخص کند که منظور او کدام "کنش" است؟ کنش انفرادی یک فرد، یا مجموعه ای از کنشها؟ در پاسخ به این پرسش، با دو گونه از اوتیلیتاریسم روبرو می شویم: ۱- اوتیلیتاریسم حد ناشناس، گزاف گرا، که تنها به پیامد یک کنش مشخص فردی توجه دارد. نه قاعده های کلی و فراگیر مانند: به گفته و قول خودت پایبند باش! بلکه شرایط مشخصی که کنشگر درگیر آن است، تعیین کننده و نشانگر درستی یا نادرستی کنش اوست. یعنی برای کنشگر، قواعد و اصول اخلاقی شناخته شده انسانی، در مرتبه نخست، دارای اهمیت نبوده و او باید پیامد کنش خود را نسبت به داده ها و شرایط موجود، ارزیابی نماید. بنتام، سیدویک و ادوارد مور، از این گروهند.<sup>2</sup> اوتیلیتاریسم حد شناس، که طرح ملایم تری از گرایش فایده باوری بوده و در دوران ما هم از جاذبه بیش تری برخوردار است. در این دیدگاه، قاعده و اصلهای اخلاقی دارای نقش مهم و تعیین کننده ای هستند.<sup>101</sup> درستی یک کنش را نمی توان بر پایه پیامد همان کنش سنجید، بلکه باید آنرا در رابطه با اصلهای بنیادی اخلاقی مورد داوری قرار داد. اصل اخلاقی بدنبال پیامد، و پیامد بر اساس اصل اخلاقی بررسی میشود. تنها در دو مورد است که باید یک کنش مشخص را به دلیل پیامد آن، داوری نمود: الف- هرگاه آن کنش مشخص میان دو اصل اخلاقی گرفتار باشد، یعنی یک اصل آنرا پسندیده، و اصل دیگر آنرا مردود اعلام نماید. ب- هرگاه برای آن کنش مشخص، هیچ اصل اخلاقی معتبر و شناخته شده ای وجود نداشته باشد. چهره های بنام این گروه جان آوستین<sup>102</sup> و استوارت میل هستند.

<sup>97</sup> Ethical theory, 1959, chap.15

<sup>98</sup> Rule Utilitarianism

<sup>99</sup> Act-Utilitarianism

<sup>100</sup> Höffe: 1992, S.167f

<sup>101</sup> Hoeffe: 1992

<sup>102</sup> John Austin (1911-1960)

## مدل قرارداد بر پایه عقلانیت استراتژیک

تئوری قراردادها به یونان قدیم باز می‌گردد که برای نخستین بار از سوی سوفیست‌ها<sup>۱۰۳</sup> عنوان شد و بعد اپیکور<sup>۱۰۴</sup> از آن حمایت کرد و در نظر اگوستینوس<sup>۱۰۵</sup> اهمیت بسیاری برخوردار است. اما این تئوری با هابز به کیفیت کاملاً تازه‌ای رسید، زیرا هابز در فلسفه خود برای اولین بار به توجیه حاکمیت بر اساس عقلانیتی استراتژیکی می‌پردازد. تئوری‌های قراردادی از نوع هابز دارای خصوصیات زیرین هستند: این تئوری‌ها به شرایط نخستین اجتماعی رجوع می‌کنند که شرایط طبیعی<sup>۱۰۶</sup> نام دارد. در شرایط طبیعی هیچ نهادی وجود ندارد که بتواند قواعدی وضع و اجرا کند. شرایط طبیعی یک آزمایش فکری است که در خدمت توجیه و درک ضرورت به عرصه گذاشتن قرارداد برای ضمانت پایداری در جامعه است. قرارداد یا اعتبار خصلت برگشت ناپذیر دارد یا اینکه اعتبار آن بستگی به اعتبار دلایلی دارد که برجایی حکومت را توجیه می‌کند. به هر جهت نهادهایی به وجود می‌آیند که طرفین قرارداد را متعهد می‌سازد و افراد بر این اساس مجبور به اطاعت از سوورن می‌شوند. در این رابطه می‌توان پرسش‌هایی را مطرح نمود از جمله: افرادی که قرارداد را می‌بندند چه کسانی هستند؟ چه ویژگی‌ها، تمایلات و توانایی‌هایی این افراد دارند؟ بر چه فرضیاتی و ایده‌ال‌هایی شرایط طبیعی استوار است؟ محتوای و موضوع مورد پذیرش در قرارداد چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید بین قرارداد هابزی و کانتی تفاوت گذاشت. تمایز اصلی بین این دو قرارداد شکل ضعیف و قوی قرارداد است: از نظر هابز قرارداد یک پروسه قوی برای کاربست هنجارها است. برای کانت اما قرارداد یک روند ضعیف در اجرای هنجارها است. به بیان دیگر برای هابز بر خلاف قانون طبیعی یونان قدیم، نورم‌های اخلاقی برای لججیتیماسیون حکومت وجود ندارند اما دلایل خوبی برای رسیدن به قرارداد موجود است، زیرا بدون قرارداد، جامعه به سوی آنارشی کامل خواهد رفت. هابز اینگونه استدلال می‌کند که هر فردی در شرایط بدون قرارداد و طبیعی به دنبال دریافت حداکثر کالا برای رفع نیاز خود خواهد بود و از آنجا که قانونی نیست که برای آن حد و مرزی گذارد، کمیابی کالاها موجب هرج و مرج می‌شود. از سوی دیگر افراد در چنین شرایطی هیچ تمایلی به همکاری و همدردی ندارند، که نتیجه طبیعی آن جنگ و کشمکش است. تحت چنین شرایطی انسانها مجبور هستند به طور عقلانی به دنبال حل این مشکل باشند که تنها راه نجات از این مصیبت تن دادن به قراردادی اجتماعی است که به سوورن این حق را دهد که در جامعه نظم و قانون احیا کند و ضامن آن باشد. می‌توان چنین شرایطی که افراد در آن به سر می‌برند را به «معضل زندانیان»<sup>۱۰۷</sup> در تئوری بازی‌ها مقایسه کرد: دیلما یا معضل زندانیان یک دام عقلانی است که زندانیان دچار آن هستند. در این معضل هدف هر زندانی به عنوان یک اکتور عقلانی این است که منافع خود را، بدون وجود نظم و قاعده‌ای که بتواند با زندانی دیگر وارد گفتگو شود، به حداکثر برساند. دو زندانی را تصور کنیم که هر دو متهم به اجرای یک قتل هستند و در زندان امکانی برای گفتگو با یکدیگر ندارند. تنها مدرکی که دادگاه دارد، سلاح قتل است که برای محاکمه هر دو به جرم داشتن سلاح غیر قانونی کافی است. هر یک از آن دو این پیشنهاد را از دادگاه دریافت می‌کنند که به عنوان شاهد اعتراف کنند که دیگری مبتکر اصلی در قتل است. از نظر عقلانی هر دو زندانی از این پیشنهاد استقبال خواهند کرد که نتیجه آن

<sup>103</sup> sophistic

<sup>104</sup> Epikur (341-271 v. Chr)

<sup>105</sup> Augustinus (354-430)

<sup>106</sup> Natural State

<sup>107</sup> Prisonersdilemma

در عمل این خواهد بود که هر دو به حبس طولانی محکوم شوند.<sup>108</sup> هابز تنها راه حل این معضل را در این می بیند که افراد از منافع شخصی خود به طور همه جانبه دوری کنند و وارد یک سیستم منظم همکاری شوند. بر این اساس لجیتماسیون حکومت از نظر هابز در شرایط غیر قابل تحمل طبیعی متصور موجود است. هر فردی در شرایط طبیعی منافع خود را اجبارن در خروج از این شرایط میبندد و راه دیگری برای او نیست. نکته مهم این است که خود سوورن یا فرمانفرما طرف قرارداد نیست، بلکه عهد قرارداد در شرایط طبیعی بین افراد است که داوطلبانه سلطه سوورن را می پذیرند. توسط چنین قراردادی<sup>109</sup> حقوق افراد به طور متقابل محدود میشود و موظف به اجرای فوری آن هستند. اما اگر اجرای فوری آن میسر نباشد، نام آن توافق<sup>110</sup> است، زیرا اجرای آن به آینده واگذار می شود.<sup>111</sup> با این مفهوم راه خروج از انارشی از نظر هابز قرارداد است و نه توافق.

سیستم سیاسی که هابز می پذیرد مونارشی مطلق است که در آن حکومت همچون هیولایی تهدید کننده به عنوان لویاتان<sup>112</sup> که نام جانور بزرگ دریایی در کتاب عهد عتیق است، نمایان می شود، که نقش گرگی درنده در درون دیوار حکومتی را دارد. لازم به تذکر است که هدف هابز طرفداری از چنین سیستم حکومتی نیست، بلکه این استدلال است، که چنین سیستم حکومتی بهتر از شرایط آنارشی در یک جامعه است و از این راه به لجیتماسیون استراتژیک حکومت می رسد.

اکنون به ارزیابی تئوری هابز می پردازیم. در مقایسه با تئوری های منافذیکی پیشین، تئوری قراردادی هابز برتری های زیرین را دارد:

- دیدگاه اندیویدوالیستی<sup>113</sup> یا فردگرایانه: هابز در توجیه حاکمیت به فرد تکیه می کند، اینکه فرد به برتری یک سیستم قراردادی تحت نظر لویاتان در مقایسه با آنارشی پی برد.
- دیدگاه پرسودورالیستی<sup>114</sup> یا روندگرایانه: هابز برپایی حکومت را نتیجه بستن یک قرارداد در یک روندی که همه افراد خود را در اجرای آن متعهد بدانند، می بیند.
- دیدگاه ولونتاریستی<sup>115</sup> یا اراده گرایانه: برپایی حکومت در گرو رضایت خودآگاهانه تمامی افراد است.
- به رسمیت شناسی<sup>116</sup>: در تئوری هابز طرفین قرارداد که افراد درون جامعه هستند، به طور مساوی و متقابل به رسمیت شناخت می شوند.
- افکار عمومی<sup>117</sup>: یک قرارداد تنها آنگاه ممکن است، که به طور آشکار و عمومی و نه پنهانی و پشت درهای بسته به وقوع بپیوندد.

<sup>108</sup> Dixit: 1997, S. 89f

<sup>109</sup> contract

<sup>110</sup> agreement

<sup>111</sup> Hobbes: 1918, Kap. 2

<sup>112</sup> Leviathan

<sup>113</sup> Individualism

<sup>114</sup> Proceduralism

<sup>115</sup> Voluntierism

<sup>116</sup> Acknowledgment, Anerkennung

<sup>117</sup> Publicity

- خودمختاری<sup>۱۱۸</sup>: پیش فرض قرارداد وجود فرد خودمختار است که بدون هرگونه اجباری تنها با این شناخت که باید از معضل آثارشی خارج شد، توانایی در تصمیم گیری دارد.
  - منافع جمعی: بستن قرارداد برای همه منفعت آور است، زیرا در شرایط بعد از قرارداد بر اساس همکاری می توانند در مخارج نظامی یا دفاعی صرفه جوئی کنند.
  - تقارن<sup>۱۱۹</sup>: هر فرد در مقابل قرارداد از تساوی کامل برخوردار است و هیچکس برتر از دیگری دیده نمی شود.
- نقاط ضعف جدی تئوری هابز به قرار زیر هستند:

- این فرض که افراد در شرایط طبیعی هابز به طور استراتژیک عقلانی رفتار کنند و به قرارداد برسند، بسیار بدور از واقعیت است.
- گذار از شرایط طبیعی به شرایط قانونی بدون وجود حداقلی از رفتار اخلاقی نمی تواند به یک قرارداد منصفانه بیانجامد، نکته ای که به طور درست و دقیق از سوی هابز مورد بررسی قرار نگرفته است.
- این روشن نیست، که چگونه محتوای قرارداد، آنچه همه به آن متعهد شده اند، در روند برپایی و تثبیت قدرت حکمران تضمین شده و بدون تغییر بماند. از این نقطه نظر، بر خلاف آنچه که هابز بدان معتقد است، قرارداد او یک بافت توافقی دارد که اجرای آن مربوط به آینده می شود ولی تضمینی برای آن نمی تواند وجود داشته باشد، در صورتی که حکمران به عنوان قدرت مطلقه شناخته شود.
- بر خلاف نظر هابز، ترس از مجازات نمی تواند دلیل کافی و سرچشمه اطاعت و وفاداری فرد از حکمران باشد.
- از نظر هابز همه اکتورها دلایل کافی برای تأیید ساخت و ساز حکومت دارند. اما ایده تأیید قرارداد مبهم است. از یک سو می توان یک نوع تأیید ذهنی بر اساس تجربیات ممکن را تصور کرد. اما از آنجا که همه از عقلانیت استراتژیک یکسانی برخوردار نیستند، ممکن است یک نفر قراردادی بهتر را به نفع قراردادی بدتر رد کند. اگر هم محور عقلانیت استراتژیک را منافع شخصی اکتور بدانیم، نهایتن تأیید قرارداد صرفاً جنبه فرضی و هیپوتتیک<sup>۱۲۰</sup> دارد.<sup>۱۲۱</sup>

## مدل قرارداد بر پایه عقلانیت اخلاقی<sup>۱۲۲</sup>

تئوری قراردادی می تواند بر پایه عقلانیت اخلاقی استوار باشد. در این رابطه می توان در فلسفه سیاسی از دو جریان متفاوت نام برد: جریانی که ریشه اخلاق را به مذهب و خدا مربوط می داند که بانی آن لاک<sup>۱۲۳</sup> بوده و جریانی که بر اعتبار مطلق قوانین اخلاقی استوار است و بانی آن کانت<sup>۱۲۴</sup> است. از نظر لاک انسان ها در شرایط طبیعی واقعا می زیستند و به طور ضمنی و ناپیدا صاحب قوانین طبیعی ناشی از قدرت الهی بودند. چنین شرایطی اما فاقد یک نظم و حاکمیت قانونی بود. بر اساس اراده خدا افراد این جامعه

<sup>118</sup> Autonomy

<sup>119</sup> Symmetry

<sup>120</sup> Hypothetic

<sup>121</sup> Horn: 2009, S. 28

<sup>122</sup> Moral Retionality

<sup>123</sup> John Locke (1632-1704)

<sup>124</sup> Imanuel Kant (1724-1804)

دارای حق طبیعی زندگی و آزادی و مالکیت مشروعی که نتیجه تلاش خود آنان است، هستند. علاوه بر این هر فرد حق دفاع از خود را دارد و این حق که به کسانی که آن را پایمال می کنند، ضرر و آسیب برساند. در نتیجه این مناقشه بین افراد نمی تواند برای اعتبار حقوق طبیعی تضمینی باشد. برای تثبیت اعتبار این حقوق به ویژه حق مالکیت، افراد با برقراری یک حکومت موافقت می کنند. تفاوت مهم بین هابز و لاک در این است که بر خلاف هابز، در نزد لاک، اکتورها بعد از برقراری قرارداد از قوانین طبیعی صرف نظر نمی کنند، بلکه این قوانین، همچون قوانین الهی همواره پابرجا خواهند بود و تضمینی برای شرایط بعد از قرارداد است که همواره امکان سنجش شرایط حکومت را به افراد می دهد.<sup>۱۲۵</sup>

لجیتماسیون حکومت از نظر کانت ابعاد دیگری دارد. از نظر او هر دو جوهر، طبیعت و خرد، در درون انسانها وجود دارد. از یکسو بر اساس جوهر طبیعی کمبود کالا و اجبار در همزیستی به کشمکش و جنگ منتهی می شود. از سوی دیگر هر انسانی دارای حقی مادرزادی برای آزادی است که به مفهوم استقلال و عدم وابستگی نسبت به رفتار خودرای دیگران است. حق آن شرطی است که تحت آن خودسرایی یک نفر با خودسرایی نفر دیگر بتواند بر اساس یک قانون کلی آزادی با یکدیگر پیوند داده شود.<sup>۱۲۶</sup> اما بین این قانون کلی و خطر انارشی در شرایط طبیعی ناسازگاری به وجود می آید. علاوه بر این افراد در شرایط طبیعی بر اساس خودسری مالک کالاهایی بدون صاحب شده اند که چهارچوب قانونی آن مشخص نیست، زیرا قانونی وجود ندارد. برای پایان دادن به این شرایط نامطمئن و بی قانون و مشخص و مطمئن کردن شرایط مالکیت افراد از نظر کانت وصل قرارداد ضروری می شود. با چنین قراردادی افراد از شرایط طبیعی خارج می شوند و حکومتی برپا میشود که آزادی و مالکیت فردی را تضمین کند.

به این دلیل برپایی یک حکومت در فلسفه کانت یک درخواست عقلانی اخلاقی است. در اینجا این پرسش و انتقاد مطرح می شود، از آنجا که رسیدن به قرارداد در فلسفه لاک و کانت یک درخواست بر اساس هنجارهای اخلاقی است، آیا این خطر وجود ندارد که خصلت دسیزیونیستی یا تصمیم گرایانه<sup>۱۲۷</sup> قرارداد، که بر مبنای آن باید طرفین تصمیم گیرنده در قرارداد در مرکز توجه قرار گیرند، کاهش یابد؟ اگر طرفین تنها به دلیل نورمهای اخلاقی که اعتبار جهانی دارند به وصل قرارداد برسند، عنصر و محتوای اصلی قرارداد اهمیت خود را از دست می دهد.

## مدل میان ذهنیتی<sup>۱۲۸</sup> کمونیتاری

یکی دیگر از اشکال لجیتماسیون حکومت می تواند بر پایه هویت فرهنگی و اجتماعی مردم یک جامعه باشد. هگل<sup>۱۲۹</sup> مبتکر و نماینده چنین مدلی است. برای درک هگل باید نخست انتقاد او از کانت را فهمید: هگل به کانت انتقاد می کند که سیستم اخلاقی

<sup>125</sup> J. Locke: 1995, S. 130f

<sup>126</sup> Kant: GW IV:428

<sup>127</sup> dezisionism

<sup>128</sup> Intersubjective

<sup>129</sup> G.W.F. Hegel (1770-1831)

مطلق او بدون محتوا و مجرد است و به جای اخلاق مطلق کانت<sup>۱۳۰</sup> نوع دیگری از اخلاق را توجیه می کند که از درون هنجارهای اجتماعی و تاریخی رشد کرده و از آن ریشه می گیرد و هویت آن جامعه را تعیین می کنند. هگل نتیجه می گیرد، که برپایی حکومت ها بیانگر رشد چنین هویتی فرهنگی-اجتماعی در طول تاریخ است. حکومت ها خواهان برجایی روابط و نظم موجود در جامعه نیستند، بلکه خواهان تغییر آن هستند. هویت اخلاقی یک فرد از نظر هگل وابسته به روابط میان ذهنی مشخصی با افراد دیگر است که اساس آن ،،انرکنونگ“ یا ،،رسمیت شناختن“<sup>۱۳۱</sup> متقابل میان آنهاست. هگل بین سه حوزه<sup>۱۳۲</sup> تشکیل دهنده تمایز می گذارد: خانواده، جامعه شهروندی و حکومت. شکلگیری اخلاقی هر کدام از این حوزه ها یکدیگر را محدود می کنند. او خودآگاهی را امری وابسته به تایید از سوی وجود دیگری می بیند و این دوگانگی ذاتی خود آگاهی، ریشه به رسمیت شناختن خود آگاهی در فردی دیگر است. در نتیجه این به رسمیت شناختن، فرد به خود آگاهی خود نیز رسمیت می بخشد و به این روال از درون چنین روندی به تکامل هنجاری اصول اخلاقی می رسیم. از نظر هگل، “به رسمیت شناختن” ریشه در شکل گیری خودآگاهی فردی دارد. فرد، برای شناخت خود، از دیگری فاصله می گیرد و خود را تایید شده می یابد. یعنی، هیچ کس فردیت و خودآگاهی خود را به خودی خود و با اتکای به خود خودش ندارد، بلکه، با ارتباط، مرز بندی و هم سنجی با دیگری است که به خودآگاهی می رسد. پس، خودآگاهی هر یک از ما افراد انسانی، در وابستگی به وجود خودآگاهی " دیگری" است.<sup>۱۳۳</sup>

## منابع

- Aristoteles: 1995 Philosophische Schriften B4 Nichomachische Ethik, Meiner  
Aristoteles: 1995, „Philosophische Schriften B2, Politik, Meiner  
Dixit A. / Nalebuff B.: 1997, „Spieltheorie“, Schaffer Poeschel  
Habermas, J.: 1996, „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, 1994, in: J. Habermas, Die Einbeziehung des anderen. Frankfurt/a. M.  
Hegel, G. W. F.: 1970, „Wer denkt abstrakt?“ In: Hegel, Werke 2, Frankfurt / Main  
Hegel, G.W.F.: 1995, „GW“, Frankfurt a.M.  
Hegel, G.W.F.: 2006, „Phänomenologie des Geistes“, Meiner  
Hobbes, T.: 1918, „Grundzüge der Philosophie“, Leipzig, Meiner  
Hobbes, T.: 2011, „Leviathan“, suhrkamp  
Höffe O.: 1992, „Einführung in die utilitaristische Ethik“, Beck, Tübingen  
Höffe O.: 1992, „Schwierigkeiten des Utilitarismus mit der Gerechtigkeit“, in: Der klassische Utilitarismus, Berlin

<sup>130</sup> Der Kategorische Imperativ

<sup>131</sup> Anerkennung

<sup>132</sup> Sphere, Späre

<sup>133</sup> Hegel: 2006, S. 120-127

- Horn C.: 2009, „Politische Philosophie“, WBG
- Kant, I.: 1995, „Akademie Ausgabe“, Die Metaphysik der Sitten, was ist Recht? §B (GW IV:428)
- Kaufman, M.: 1999 „Aufgeklärte Anarchie“, Akademie
- Kelsen, H.: 2000, was ist Gerechtigkeit, Reclam
- Locke J.: 1995, “two treatises of government”, London, Evereryman
- Münch, R.: 2008, „Soziologische Theorien“, B1-3, campus
- Rawls, J.: 1998, „Politischer Liberalismus“, suhrkamp
- Rawls, J.: 1999, the law of peoples, Harward
- Rawls, J.: Die Idee des politischen Liberalismus, Suhrkamp
- Williams, B.: 1979, Kritik des Utilitarismus, Frankfurt

## هم اندیشی گاهنامه فلسفی خرمگس

### مصاحبه با صدیقه وسمقی



**خرمگس:** آیا در جوامعی با گذشته‌های پرخشونت سیاسی، اجرای روندهای حقیقت‌یابی، داوری پیرامون خطاها با جنایتها، اجرای عدالت، بخشش و در مرحله، پیشرفته‌تر، آشتی، به استقرار دموکراسی و توسعه‌ی پایدار کمک می‌کند؟

**صدیقه وسمقی:** فاصله‌ی میان اعمال زور و اعمال قانون، فاصله‌ی میان حاکمیت فردی و گروهی تا حاکمیت مردم و فاصله‌ی میان اجرای قوانین خشونت‌آمیز و نامناسب کهن که بسیاری از آنها با تفسیر نادرست وارد شریعت اسلامی شده تا اجرای قوانین دموکراتیک عادلانه با معیارهای روز، فاصله‌ای است ژرف و بزرگ که باید با آگاهی پر شود.

روندهای حقیقت‌یابی، خود بر اساس آگاهی شکل می‌گیرد و تداوم آن باعث گسترش آگاهی می‌شود. روندهای حقیقت‌یابی در صورتی به دموکراتیزاسیون و رفع خشونت از جامعه کمک می‌کند که توجه کافی به ریشه‌های خشونت در جامعه هدف داشته باشد و به دور از خشونت و برانگیختن حس انتقام‌جویی بر کندن ریشه‌های فرهنگی، فکری و اعتقادی خشونت را هدف قرار دهد. در جوامع دینی کار سخت است، زیرا علاوه بر نشان دادن زشتی و غیرانسانی بودن خشونت‌ها و جنایات انجام شده، باید نشان داد که این جنایات، دینی نیستند. در جوامع دینی بسیاری از جنایات به نام دین انجام می‌شود و بسیاری از افراد ناآگاه به این ترتیب جنایات صورت گرفته را توجیه می‌کنند. مادامی که چنین باوری در سطح گسترده وجود داشته باشد، ریشه کن کردن جنایت و خشونت سخت است. در چنین شرایطی روندهای حقیقت‌یابی باید به اندیشه‌تئوری دینی مخالف خشونت و جنایت نیز مجهز باشد تا بتواند به درستی نشان دهد که این جنایات مورد تأیید دین نیست. روندهای حقیقت‌یابی با نمایان ساختن ابعاد پنهان جنایات به جامعه کمک می‌کند که به داوری درست درباره‌ی جنایات و عاملان آن دست یابد.

اصلاح داوری عمومی درباره‌ی جنایات و خشونت‌ها، مؤثرترین عامل برای مبارزه با ریشه‌های جنایات است. همراهی افکار عمومی است که می‌تواند مسیر اجرای عدالت را هموار کند.

جایگاه بخشش به نظر من بعد از محاکمه‌ی جنایت‌کاران در افکار عمومی و دادگاه ذی‌صلاح و صدور احکام عادلانه درباره‌ی آنهاست. در این هنگام است که خانواده‌ی قربانیان با همراهی اقشار وسیع مردم می‌توانند با بخشش، خشونت لجام گسیخته را لگام بزنند و مهار کنند و با خودداری از انتقام‌جویی و یا حتی اجرای مجازات عادلانه درباره‌ی جانان، جامعه‌ی خشونت‌زده را به سوی



آرامش ببرد. حقیقت‌یابی یکی از اقدامات ضروری و مؤثر برای گذار از مرحله‌ی سیاست ورزی زورگویانه و قلدردمآبانه به مرحله‌ی سیاست ورزی عاقلانه و انسانی و مدنی است.

**خرمگس:** حدیث نفس با بیان داستان خود از سوی طرفین اختلاف سیاسی، گام اولیه برای آغاز فرایند حل اختلاف است. جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی چگونه می‌توانند فرایند داستان‌گویی قربانیان و عاملان را حمایت کنند تا از سانسور و پیگرد دور بماند و یک گفتگوی اجتماعی فرا روید؟

**صدیقه وسقی:** فکر می‌کنم پرداخت هزینه بویژه تا زمانی که افکار عمومی توجه کافی به موضوع پیدا کند، اجتناب ناپذیر است، زیرا عاملان جنایات که یا از قدرت برخوردارند و یا مورد حمایت قدرت حاکم هستند، نه می‌خواهند خود درباره‌ی جنایات سخن بگویند و نه می‌گذارند که قربانیان و خانواده‌ی آنان سخن بگویند. تا زمانی که روند حقیقت‌یابی مورد حمایت گسترده‌ی جامعه قرار نگرفته، هزینه پرداخت می‌شود. نقش اولیه‌ی جامعه مدنی فراهم کردن زمینه برای گشودن زبانها جهت گفتن و گوشها برای شنیدن است. اولین گوینده، قربانی یا خانواده‌ی اوست که جامعه‌ی مدنی برای شنیدن سخن او باید سراپا گوش شود و گوشها را به شنیدن دعوت کند. این حمایت مهمی است. برخی از قربانیان خشونت‌ها با همت و احساس مسئولیت به شرح پاره‌ای وقایع مهم پرداخته‌اند و در خارج کشور کتابهای خوبی در این رابطه منتشر شده است. که جامعه‌ی مدنی توجه کافی به این دست صداها نداشته است. مرحله‌ی اطلاع رسانی و آگاهی بخشی هزینه دارد. روزنامه‌نگاران، صاحبان رسانه، اندیشمندان، هنرمندان و فعالان مدنی در این مرحله نقش دارند و هزینه می‌پردازند. امروز به مدد رسانه‌های مجازی، لب گشودن به سخن برای طرف قربانی به دشواری گذشته نیست، اما رسیدن به مرحله‌ی سخن گفتن در فضای حقیقی یک ضرورت است که با دشواری روبروست. طرف دوم، عاملان جنایت هستند که باید به سخن گفتن وادار شوند. گمان می‌کنم قبل از واداشتن عاملان اصلی جنایات به سخن گفتن، جامعه‌ی مدنی می‌تواند به سراغ افراد مطلع در حاشیه برود و آنان را به سخن گفتن وادارد. انتشار اسناد به طور مطمئن و قابل اعتماد حائز اهمیت بسیار است که این مهم نیز هزینه دار است و شجاعت می‌خواهد، مانند اقدام آقای احمد منتظری در انتشار فایل صوتی گفتگوی سه عضو هیئت مرگ با آیت الله منتظری. انتشار این فایل توسط شخص آقای احمد منتظری مانع از آن شد که محتوای نوار مورد تخطئه قرار گیرد.

من فکر می‌کنم در جامعه مدنی، آن دسته از افراد مطلعی که به اسناد دسترسی دارند و نسبت به دیگران از حاشیه‌ی امن بیشتری برخوردارند می‌توانند نقش مهمی در جهت زمینه‌سازی برای سخن گفتن دو سوی اختلاف و دعوا ایفا کنند.

همواره این عاملان جنایت هستند که از سخن گفتن امتناع می‌ورزند که برای رسیدن به مرحله‌ی گفتگوی اجتماعی باید آنان را وادار به سخن گفتن نمود. معمولاً جنایات سیستماتیک دو عامل اصلی دارد که آمران و مباشرانند. مباشران از آنجا که خود را مأمور و معذور می‌دانند و مسئولیت اعمال خود را به نادرستی تماماً متوجه آمران می‌دانند، آسان‌تر به حدیث نفس می‌پردازند. به نظر من سخن گفتن برخی مباشران شناخته شده و نیز افراد مطلعی که مستقیماً در جنایات دست نداشته‌اند می‌تواند مقدمه‌ای برای حدیث نفس عاملان باشد.

حدیث نفس یک مرحله‌ی مقدماتی محسوب می‌شود. برای رسیدن به نتایج مورد نیاز، صاحبان اندیشه و افراد دلسوز باید وظیفه‌ی خود را انجام دهند و آن پیگیری موضوع و تحلیل و پرسشگری است.

**خرمگس:** آیا بخشش و اجرای عدالت می‌توانند در کنار یکدیگر باشند یا الزاما یکدیگر را خنثی می‌کنند؟

**صدیقه وسقی:** در رابطه با پرسش مطرح شده به چند نکته باید توجه نمود: نکته‌ی نخست و مهم، اصالت و جایگاه رفیع عدالت در جامعه است. این، عدالت است که به یک جامعه و کشور ثبات، انسجام و تعادل و سلامت می‌بخشد. بدون عدالت، جامعه بی-ثبات و متزلزل و گرفتار فلاکت و بدبختی است. نکته‌ی دیگر آنکه مقصود از عدالت همواره مجازات نیست، پس مقصود از اجرای عدالت همواره اعمال مجازات نیست. اعمال مجازات عادلانه نسبت به کسی که مرتکب جنایت شده در چارچوب عدالت قرار می‌گیرد اما این بدان معنا نیست که اجرای عدالت منحصر و محدود به اعمال مجازات می‌شود. به همین جهت تخفیف مجازات و یا حتی بخشش تمام مجازات نیز خارج از عدالت نیست. و اما نکته‌ی مهم این است که منظور از بخشش در چارچوب عدالت، بخشش عادلانه است و نه بخشش ظالمانه. اصالت با عدالت است، بنابراین بخشش باید با نحوی و تحت شرایطی انجام شود که در تعارض با عدالت قرار نگیرد و عدالت را خنثی و بی‌اثر و تضعیف نکند. منظور از بخشش عادلانه این است که اولاً امکان اعمال مجازات برای مجرم فراهم شود. یعنی دادگاه صالح وجود داشته باشد و شرایط محاکمه‌ی عادلانه و اعمال مجازات فراهم شود. در فرایند حقیقت‌یابی و اجرای عدالت در صورت اقرار مجرم به جنایات خود و اظهار پشیمانی از آن، صاحب حق صلاحیت دارد که ببخشد. در جنایات بزرگ و سیستماتیک، صاحب حق در درجه‌ی اول قربانیان و خانواده‌ی آنان و سپس جامعه است، چرا که جامعه نیز از این جنایات آسیب دیده است.

اگر فرایند اجرای عدالت به گونه‌ای پیش رفت که صاحب حق به بخشش تمایل یافت، این بخشش عادلانه است. اما اگر بخشش پیش از فراهم آمدن امکان اجرای مجازات عادلانه صورت گیرد به دلیل تسامح و یا عدم امکان اجرای عدالت، در این صورت بخشش عادلانه نیست و یا اگر کسی غیر از صاحب حق مجرم را ببخشد، این بخشش ظالمانه است؛ مثل آنکه یک مأمور حکومتی مرتکب جنایات شود و مورد حمایت حکومت قرار گیرد و امکان مجازات او فراهم نشود و در واقع مورد بخشش حاکمان قرار گیرد. چنین بخششی ظالمانه و در تضاد با عدالت است. این، بخشش عادلانه است که می‌تواند برای جامعه و فرد آثار نیک به ارمغان آورد و به کاهش خشونت و نتیجتاً به صلح و آشتی بیانجامد.

**خرمگس:** آیا به نظر شما بخشش یک مفهوم دینی است یا اخلاقی؟ اگر دینی است آیا دین قدرت بخشش افراد خارج از دین را دارد؟

**صدیقه وسقی:** بخشش یک فضیلت بزرگ اخلاقی است که مورد تشویق اسلام و دیگر ادیان قرار گرفته است. بخشش یک ارزش متعالی انسانی است که به توسعه‌ی صلح و آشتی به جای خشونت و انتقام‌جویی کمک می‌کند. باید توجه نمود که هدف اصلی در بخشش ترحم به مجرم و جانی نیست. هرچند که مجرم و جانی از آن منتفع می‌شود، بلکه هدف اصلی و والا، ارتقای فضایل اخلاقی مانند صبر و لگام زدن بر حرص و ولع انتقام‌جویی است. هدف، کاهش خشونت و ناآرامی است. هدف رام کردن جانیان و خشونت‌طلبان است توسط انسانهای با فضیلتی که حس انتقام‌جویی را، ولو عادلانه، در خود رام کرده‌اند. فقط این گونه انسانها هستند که می‌توانند موجب اشاعه‌ی آرامش و آسایش در یک جامعه شوند. بخشش، صرف‌نظر از دین یک ارزش اخلاقی کارآمد در تعامل میان انسانها با هر دین و عقیده است.

اسلام نیز برای بخشش شرطی مانند اشتراک دین و عقیده قرار نداده است. قرآن در آیات متعدد، همه‌ی انسانها را برابر دانسته و مخاطبان خود را در آن شرایط پر از خشونت و جنگ، به بخشش یکدیگر به جای انتقام‌جویی دعوت می‌کند.

قرآن هرگز جان غیر مسلمان را کم به‌تر از جان مسلمانان ندانسته است، بنابراین وقتی همه با هم برابرند، قانون عادلانه درباره‌ی همگان یکسان است و همگان بطور یکسان حق دارند که از امکان اجرای عدالت برخوردار بوده و حق دارند که یکدیگر را ببخشند. باید به این نکته دقت کنیم که بخشندگی یک صفت نیک برای انسان است و نه یک صفت برای دین.

درواقع این انسان است که می‌بخشد و نه دین. ممکن است منظور شما این باشد که آیا دستورات دینی همانطور که مسلمانان را به بخشش یکدیگر دعوت می‌کند آیا به بخشش غیر مسلمانان نیز دعوت می‌کند؟ همانطور که عرض کردم قرآن که منبع اصلی شناخت اسلام است، به هیچوجه اشتراک در دین را شرط بخشش قرار نداده است. آیات متعددی حاکی از آن است که مسلمانان به بخشش غیر مسلمانان که با آنان می‌جنگیدند و یا خصومت می‌ورزیدند دعوت می‌شوند. مثلاً آیه‌ی 126 نحل می‌فرماید که اگر می‌خواهید کسی را که به شما ستم کرده مجازات کنید به همان میزان که به شما ستم کرده وی را مجازات کنید و نه بیشتر، اما اگر صبر و گذشت پیشه کنید برای شما بهتر است. مفسران این آیه را در رابطه با مشرکان دانسته‌اند. مثلاً علامه طباطبایی می‌گوید منظور آیه این است که اگر مشرکان به شما ستم کردند، همان میزان که ستم دیده‌اید آنان را عقوبت کنید و اگر صبر و گذشت پیشه کنید بهتر است. برخی مفسران این آیه را با جنگ احد مرتبط دانسته‌اند که مشرکان جنازه‌ی حمزه را مثله و قطعه قطعه کرده و با جنازه‌ی مشرکان چنین کنند که آیه‌ی مذکور صبر و گذشت را بهتر از مقابله به مثل دانست. درواقع آیه به صبر و گذشت و پرهیز از رفتارهای ظالمانه و زشت حتی نسبت به دشمنان که با مسلمانان در جنگ آشکار بودند دعوت می‌کند. آیاتی از این دست بسیار است. در روزگاری که مقابله به مثل عرفاً یک حق عادلانه محسوب می‌شد، موضع قرآن دعوت به صبر و گذشت و صلح و بخشش است بطور مطلق، بدون توجه به دین و بدون تفکیک دوست و دشمن.

## هم اندیشی گاهنامه فلسفی خرمگس پیرامون انتقام/بخشش

مصاحبه با ریموند رخشانی<sup>۱۳۴</sup>



**خرمگس:** با سپاس از مشارکت شما در دفتر هشتم خرمگس. گفتگوی ما میدانی مرتبط از موضوع های جامعه مدنی، دموکراسی و چگونگی گذار به آن و امور مربوط به بخشش و انتقام در پیش زمینه آشتی ملی را دربر خواهد گرفت. با جویا شدن نتیجه پژوهش های شما پیرامون ارتباط میان سازمان های مردم نهاد با توسعه و دموکراسی، آغاز می کنیم. این ارتباط را چگونه بیان می کنید؟

**ریموند رخشانی:** مباحث توسعه و دموکراسی، اگرچه در مواردی به هم مرتبط اند، دو مسأله متفاوت هستند و نیازها و شاخص های ویژه خود را دارند. برای پاسخ دقیق تر به پرسش شما، شاید پرداختن به آن شاخص ها در اینجا لازم باشد. توسعه ی (اقتصادی) پایدار یا همگون، اغلب در پاسخگویی همزمان به شش نیاز تعریف می شود که به قرار زیر هستند:

۱- تفکر آینده نگر سیستمی با بینشی استراتژیک ( پیرامون آنچه در آینده می خواهیم باشیم یا بشویم )، ۲- برنامه ریزی درازمدت زیربنایی، ۳- تخصیص هدفمند و همگون منابع (انسانی، مالی، طبیعی، فنی و غیره) در حوزه های کلیدی، ۴- کارشناسی فنی و تخصص علمی، ۵- برنامه های آموزشی و کارآموزانه در همان حوزه های کلیدی، و بالاخره ۶- مشوق های مالی و غیر مالی.<sup>۱۳۵</sup>

<sup>۱۳۴</sup> ر. رخشانی، دکترا در "سیستم های مدیریتی انتقال فناوری

استاد دانشکده مهندسی صنایع و سیستم ها، دانشگاه کالیفرنیا جنوبی

کتاب های انگلیسی: "اندیشه پیشبردی: مسائل استراتژی و برنامه ریزی"، "بنیادهای مهندسی سیستم ها"، "تفکر استراتژیک"، و بالاخره "روش علمی

کتاب های فارسی: "گمگشتگی ها در تلاش های مدنی"، "سرچشمه های مدرنیته: توسعه همگون در فرگشت فناوری و علوم" و "بودن و شدن" و بالاخره کتاب در حال انتشار "دموکراسی و نهادهای مدنی: پژوهش تطبیقی کشور ها

کتاب های شعر: "انتظار"، "سروده ها و نگارها"، "در مغاک مکتب و پلاستیک"، "زمانه"، "پادواره ها"، "سروده های مهر"، "دلمشغولی های پیچش گاه"، "این روزها" و بالاخره "سروده های نو، گزینه های دیرینه

<sup>۱۳۵</sup> R. Rakhshani; Origins of Modernity, Even Development in the Evolution of Science and Technology, 2011, Amazon Publishers, CreateSpace, Charleston, SC, USA

ناتوانی پاسخگویی به حتی یکی از عوامل و شاخص‌های فوق، امکان توسعه پایدار یا همگون را دچار وقفه کرده و تلاش‌های ما را به بیراهه می‌کشاند و پیامدهای اتلاف بسیار و ضایعات منابع را خواهد داشت، که بارها در طول ۵۰ سال گذشته ایران داشته ایم.

مسلم درگیر شدن<sup>۱۳۶</sup> در نهادهای مدنی، امکان آموزش برای همکاری و تعامل و مشارکت و تصمیم‌گیری همگانی را فراهم می‌آورد و در هموار کردن اجرایی برخی از ۶ نیاز توسعه (ذکر شده در بالا) مؤثر خواهد بود، اما تفکر سیستمی و بینش استراتژیک و منابع و مشوق‌ها و کارشناسی، نیازهای مهم تری هستند.<sup>۱۳۷</sup>

باری، ارتباط نهادهای مدنی با دموکراسی البته بسیار بیشتر است، و پژوهش‌های من در ۱۲ سال گذشته نشان از آن دارند که هرچه وجود نهادهای مدنی نسبت به جمعیت کشور بالاتر، دموکراسی عمیق‌تر است<sup>۱۳۸</sup>. دموکراسی به تعریف و مفهوم مدرن و امروزی، در اغلب موارد، ۹ شاخصه دارد که فقدان حتی یکی از آنها دموکراسی را ناقص کرده و زمینه‌های اقتدارگرایی و استبداد را فراهم می‌کند. این ۹ شاخصه بترتیب عبارتند از:

۱- برابری در مقابل قانون، ۲- تفکیک و توازن سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه<sup>۱۳۹</sup>، ۳- سیستم شفاف رای‌گیری (از کاندیداتوری تا شمارش آراء)، ۴- احترام به حقوق دیگران، ۵- قانونمندی فرآیندها و ضوابط، ۶- سیستم شفاف "بازسنجی و هم‌سنگی"<sup>۱۴۰</sup> و نظارت بین سه قوه، ۷- سیستم جلوگیری از تشکیلات موازی و فرآیندهای فراقانونی و غیرقانونی، ۸- اجرای قانون<sup>۱۴۱</sup>، و بالاخره ۹- رسانه‌های مستقل و آزاد.<sup>۱۴۲</sup>

برگردم به پرسش شما، مسلماً وجود سازمان‌های مردم‌نهاد و مدنی، و درگیر شدن افراد<sup>۱۴۳</sup> جامعه در آن نهادها و سازمان‌های مدنی، در بیشتر موارد با زمینه‌سازی و تعمیق ۴ یا ۵ شاخصه (ذکر شده در بالای) دموکراسی و بویژه با شاخصه پنجم یعنی قانونمند کردن فرآیندها و ضوابط، و همچنین با شاخصه هشتم یعنی اجرای قانون، ارتباط تنگاتنگ دارد. البته هر یک از شاخصه‌های دموکراسی و ارتباط نهادهای مدنی با آن، مورد به مورد موضوع پژوهش بوده و در هر کشوری پیچیدگی‌ها، ظرایف و گرفتاری‌های فرهنگی خود را دارد (گذشته از اینکه فضای سیاسی حاکم تا چه اندازه امکان‌کنشگری مدنی را تضعیف یا تقویت کند)، و البته در این زمینه‌ی ارتباط مستقیم سازمان‌های مردم‌نهاد با دموکراسی، پرسش‌های پژوهشگران جامعه مدنی اغلب بیشتر از پاسخ‌ها هستند.<sup>۱۴۴</sup>

**خرمگس:** کار داوطلبی شهروندان در سازمان‌های مردم‌نهاد و مشارکت در امور مدنی چه ارتباطی با شاخصه‌های توسعه پیدا می‌کند؟

**ریموند رخشانی:** در پاسخ به پرسش نخست، به نکاتی پیرامون ارتباط مشارکت و درگیر شدن در امور مدنی و شاخصه‌های توسعه (اقتصادی) پرداختم، اگرچه امروز دیسکورسی هم در مورد توسعه سیاسی، در مواردی، از سوی اندیشمندان غربی مطرح

<sup>136</sup> Engagement (Participation and Involvement)

<sup>137</sup> R. Rakhshani; Confoundedness, The Struggles of a Civil Movement, 2009, Amazon Publishers, CreateSpace

<sup>138</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=7He4P0eg6zE&feature=youtu.be>

<sup>139</sup> Separation and balance of powers

<sup>140</sup> Checks and Balances

<sup>141</sup> Enforcement of the laws

<sup>142</sup> <https://clyp.it/rutqyejj>

<sup>143</sup> Individual involvement, participation and engagement

<sup>144</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=j5vqV1pOaiw&feature=youtu.be>

شده است<sup>۱۴۵</sup>. من با بکارگیری واژه توسعه در مورد حوزه‌های سیاسی چندان موافق نیستم، و ترجیح می‌دهم که واژه ی بلوغ یا آگاهی سیاسی را بکار بگیرم.

از این منظر، هنگامی که انسان امروزی کاری داوطلبانه در انجمن‌های مدنی انجام می‌دهد، با انسان‌های دیگری با پیشینه‌ها و باورهای سیاسی متفاوت روبرو می‌شود که مسلماً پیش‌انگاشت‌های سیاسی وی را (در مواردی) به چالش گرفته و می‌تواند موجب بازنگری در افکار او شود. اهمیت درگیر شدن و مشارکت و کنشگری مدنی در همین جاست، زیرا که انسان‌هایی با پیشینه‌های متفاوت، و از اقشار و طبقات متفاوت، در کاری مشترک پیرامون مطالبه یا درخواستی مدنی (برای نمونه، حفظ سلامت محیط زیست، دفاع از حقوق زنان یا لغو قانون اعدام و غیره) همکاری و مشارکت می‌کنند و در بیشتر موارد چنین فرآیندی به بلوغ و آگاهی سیاسی کنشگران مدنی یاری می‌رساند و البته چنین روندی، تمرینی دموکراتیک برای احترام گذاشتن به حقوق و باورهای دیگران نیز هست.

**خرمگس:** فراز و نشیب‌ها و سطح کنونی جامعه مدنی و بخش مردم نهاد در ایران را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

**ریموند رخشانی:** پیرامون فراز و نشیب‌ها و سطح کنونی جامعه مدنی در ایران می‌بایست بگویم که پژوهش‌های من در مورد نهادهای مدنی در جامعه ایران و نسبت جمعیتی مدنی کنونی<sup>۱۴۶</sup> آن، ایران را در طبقه بندی جوامع اقتدارگرا قرار می‌دهد و جامعه مدنی ما (در حال حاضر) قوام لازم را برای استقرار قانونمندی و به تبع آن دموکراسی ندارد.

بخش‌های اقتدارگرای دولتی (یعنی جامعه سیاسی ایران با تشکیلات موازی اش که در خدمت دوزدنی‌های فراقانونی ست) و بخش خصوصی (یعنی جامعه اقتصادی) "قانون گریز"، بمراتب از جامعه مدنی قوی تر هستند و اگرچه نسبت جمعیتی مدنی در دوره پس از انقلاب (بویژه در مقایسه با سالهای ۱۳۵۹ تا ۱۳۶۷) رو به بهبود بوده است، اما جامعه مدنی بحران زده ایران، قوام لازم را برای ایجاد توازن (قانون طلبانه یا قانونمندانه) با جوامع سیاسی و اقتصادی ندارد.

البته بحران جامعه مدنی ایران (بغیر از عوامل فشار و سرکوب و مشکلات مالی آن برای بقاء) تا حدودی با سیاست زدگی آحاد جامعه (که از پیامدهای طبیعی هر انقلابی است) مرتبط می‌باشد. در سالهای ۷۰ تا اواسط دهه ۸۰، سیر سیاست زدگی جامعه ایران تا حدودی رو به افول بود، اما پس از تخلفات انتخاباتی ۱۳۸۸ دوباره اوج گرفت و کماکان به تشدید بحران جامعه مدنی انجامیده است. استیصال جامعه سیاسی ایران (در گذشته گرای مفرط آن) و فلج جامعه اقتصادی هم (بجز در برخی بخش‌ها) مشکلات امروزی ایران را برای قوام‌گیری قانونمندانه جامعه مدنی در بسیاری موارد ناممکن ساخته‌اند. در حال حاضر، فرصت‌ها بسیار، اما خطرها بسیارتر هستند.

از آن گذشته (متأسفانه) دیسکورس غالب روشنفکر ایرانی (چپ، راست، ملی، دینی، غیر دینی، لیبرال، دموکرات، غیره) بجای پرداختن به مباحث مدنی و مدرن و امروزی جهانی، در بیشتر موارد گرفتار گفتگوهای پیرامون مباحث "خصوصی سازی" است، که این مبین سطح عدم آمادگی گلچین‌های جامعه برای مباحث دموکراتیک است. بیشتر روشنفکران، دولتمردان و رسانه‌های دولتی و غیردولتی و نشریات (سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، خبری، اجتماعی، هنری، علمی و حتی ورزشی) امروز ایران گرفتار چنین

<sup>145</sup> Lucian W. Pye, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 358, New Nations: The Problem of Political Development (Mar., 2005), pp. 1-13

<sup>146</sup> <https://vimeo.com/221226163>

دیسکوری (یعنی خصوصی سازی) شده اند که در بقیه دنیا، چهار دهه پیش به آنها پاسخ داده شده و پیامدهای ناگوار و نتایج دوران ریگانیسم و تاجریسم، کماکان یکی از مشکلات بزرگ امروز دنیا از دوران خصوصی سازی‌های قریب به چهل سال پیش آنهاست.

و متأسفانه ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم، و البته با چنین سطح نازلی از اندیشمندی و روشنفکری، چه انتظاری می‌توان برای قوام گیری قانونمندی و دموکراسی در ایران داشت. تفوق جوامع سیاسی و اقتصادی ما، جایی برای جامعه مدنی باقی نگذاشته است.<sup>۱۴۷</sup>

البته نکته دیگر و مهم تر اینکه، بر بستر شرایط فعلی ایران که از سویی ما با تفوق دو جامعه ی اقتدارگرای سیاسی (یا دولتی، با گرایش‌های اغلب مکتبی خود به "قوانین الهی")، و در سوی دیگر، با جامعه اقتصادی اغلب "قانون گریز" (از عدم شفافیت مالی بخش خصوصی گرفته، تا دور زدن قوانین مالیاتی تا بی توجهی به مقررات زیست محیطی و همچنین به ایمنی محیط کار و غیره) روبرو هستیم، جامعه مدنی ما، علیرغم تلاش‌های بی شمار، قوام کافی و توانمندی مبارزات مدنی لازم را برای قانون طلبی یا قانونمندی و به تبع آن دموکراسی ندارد.

در این چنین شرایط اقتدارگرایی و قانون گریزی، خصوصی سازی یعنی تفویض اختیارات بخش‌های سودآورتر اقتصاد دولتی به "خودی‌ها" و "آقازاده‌ها" ("خصولتی‌ها") تا از ثمره جریان نقدینگی بیشتر بهره مند شوند<sup>۱۴۸</sup>، یعنی همان روش غالبی که در شرایط ویژه ی کشورهای خود) تاجریسم و ریگانیسم در تفویض "بخش‌های سودآور، با جریان‌های بهتر نقدینگی" به "شرکت های خودی" بکار بردند، و بخش‌های متضرر اقتصادی آن کشورها کماکان دولتی باقی ماندند<sup>۱۴۹</sup>، و یا بسته شدند.

هیچ سرمایه داری در هیچ کجای دنیا دیوانه نیست که بخش‌های متضرر و ورشکسته ی اقتصاد دولتی را بدست بگیرد مگر بنحوی رایگان (یعنی مفت خری)، و متأسفانه بنظر می‌رسد که اغلب روشنفکران ایرانی (در حال حاضر) حتی با این الفبای ساده ی اقتصاد هم آشنا نیستند، و دولتمردان زرننگ و "خودی‌های رسانه‌ای شان" سوار بر خر مراد مباحث پیرامون "خصوصی سازی" اند و مدام (برای رسیدن به بهشت رایگان خویش) چنین دیسکورسی را آویزه ی گوش خلق الله می‌کنند.

**خرمگس:** تشخیص مرزهای جامعه مدنی از جامعه سیاسی و کار مدنی از کار سیاسی چگونه ممکن است؟

**ریموند رخسانی:** سامان هر کشوری در هر کجای دنیا در واقع بر ساخته سه جامعه است: اقتصادی<sup>۱۵۰</sup> (بخش خصوصی)، سیاسی<sup>۱۵۱</sup> (بخش دولتی)، و مدنی<sup>۱۵۲</sup>.

147

مهمترین مسئولیت مدنی نهادهای مدنی (سازمان‌های محیط زیستی، زنان، کودکان، جوانان، سالمندان، آموزشی، اقلیت‌های ملی، لغو قانون اعدام و غیره) در حال حاضر تشکیل انجمنی برای پیوند همه سازمان‌های مدنی (و داشتن سامانه ای اینترنتی) برای همکاری و مشارکت، آگاهی دهی به مردم، خبر رسانی به یک دیگر و تقویت گسترده تر جامعه مدنی است.<sup>148</sup>

پویژه "خصولتی‌های وابسته به بیت رهبری و همچنین وابسته به بخش‌هایی از سپاه"<sup>149</sup>

با دریافت مستمر همان سوبسیدهای سابق دولتی

<sup>150</sup> Economic community or private sector

<sup>151</sup> Political society, whether federal, state or city administrations and their oppositions

<sup>152</sup> Civil society

این سه جامعه، نه جداگانه بلکه بنحوی برهم متکی<sup>۱۵۳</sup>، بهم مرتبط<sup>۱۵۴</sup> و درهم بسته<sup>۱۵۵</sup>، به شیوه ای پویا و در حرکتی همیشگی بوجود آورنده شرایط کنونی آن جامعه وسیع تر و آینه تمام نمای اوضاع آن کشور هستند، دائم در تغییرند و موازنه آنها اغلب بی ثبات است. خوب با تعاریف امروزی، آنها چه هستند؟ تعریف امروزی و مدرن آنها چیست؟

جامعه اقتصادی مجموعه ای از بنگاه ها، نهادهای خصوصی، و شرکت های سرمایه بنیان هستند (از بنگاه های بزرگ بین المللی گرفته تا کسبه خرد) که بلا استثنا، هدف آنها (برای بقا) سودآوری، بارآوری کار، بازدهی سرمایه و رشد<sup>۱۵۶</sup> منافع خصوصی و انتفاعی است.

جامعه سیاسی مجموعه ای از دولت و سه قوه مقننه، قضاییه و مجریه، وزارت خانه ها با کلیه نهادهای سیاسی و حکومتی، کابینه، ارتش، سپاه و نیروهای انتظامی و همچنین کلیه گروه ها و احزاب و سازمان های سیاسی (موافق یا مخالف با حکومت) و استانداری ها و شهرداری ها و غیره هستند که بلا استثنا، هدف جامعه سیاسی کسب و حفظ قدرت و بقای سیاسی و دسترسی به امتیازات دولتی جهت سوبه دادن به سیاست داخلی (کسب اعتماد، حکومت و نگهداری مردم) و سیاست خارجی (از طریق تمرکزگرایی برای نگهداری تمامیت ارضی کشور در چارچوب ساختار اقتصادی سیاسی جهانی<sup>۱۵۷</sup>) است. مسلماً جامعه سیاسی می تواند رویه ها و رویکردهای حکومتی دمکراتیک، اقتدارگرایانه و یا استبدادی داشته باشد. شکل حکومتی (جمهوری، امپراتوری یا پادشاهی و غیره) چندان مطرح نیست و علیرغم تمامی رویه ها و رویکردهای حکومتی، هدف جامعه سیاسی کسب و حفظ قدرت است.

جامعه مدنی مجموعه ای از سازمان ها و نهادهای غیر انتفاعی (که در غیر اینصورت در جامعه اقتصادی خواهد بود)، غیر دولتی (وگرچه بخشی از جامعه سیاسی می باشد)، و غیر خصوصی<sup>۱۵۸</sup> (که از تبدیل آنها - از طریق شفافیت مالی و رای گیری - به باشگاه یا کلوب خصوصی شدن جلوگیری می کند) هستند که بنحوی رنگین کمان در هر کشوری کنشگری دارند و بلا استثنا، هدف جامعه مدنی نگهداری و صیانت و پیشبرد منافع و مطالبات بخش های مختلف مردم یک کشور است. فصل مشترک همه این سازمان های مدنی کار داوطلبانه و مطالبه بنیان است و شامل هزاران هزار نهاد و سازمان های غیر انتفاعی، غیر دولتی و غیر خصوصی هستند، از سازمان های زنان گرفته تا سازمان های آزادیخواه<sup>۱۵۹</sup> و مدافع حقوق دمکراتیک تا نهادهای محیط زیستی تا پرورشگاه ها تا کانون نویسندگان تا انجمن های صلح طلب تا سازمان های حقوق بشری و فرهنگی و قومی و ملی و آموزشی و غیره و هزاران نهاد دیگر.

نتیجتاً به راحتی می توان مرزهای کنشگری مدنی و اقتصادی (انتفاعی) و سیاسی را شناسائی و تفکیک کرد و بر اساس پژوهش ها، گستره ی رنگین کمانی هزاران هزار نهادهای مدنی، در تعامل و مشارکت کنشگرانه خود، گسترش دهنده و قوام دهنده دمکراسی در هر کشوری است (که اسناد و گواه های آن در پژوهش های من<sup>۱۶۰</sup> هستند).

<sup>153</sup> Interdependent

<sup>154</sup> Inter-related

<sup>155</sup> Interconnected

<sup>156</sup> Profitability, productivity, return on investment, and growth

<sup>157</sup> Territorial integrity

<sup>158</sup> Non-profit, non-governmental and non-private

<sup>159</sup> <https://clyp.it/e3uxkwuv>

<sup>160</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=7He4P0eg6zE&feature=youtu.be>



این سازمان‌ها و نهادهای مدنی در درخواست برای دمکراتیزه کردن و اصلاح قوانین کشور خود، اغلب و در بیشتر موارد، دخیل هستند و نسبت جمعیتی مدنی کشورها در پژوهش‌های ۱۲ سال گذشته من (که اگر امر بر خودستایی نباشد، در تراز جهانی یگانه است و در هیچ کجای دنیا تا کنون با این روش علمی انجام نشده)، گویای همین حقیقت است.

**خرمگس:** آیا در جوامعی با گذشته‌های پرخشونت سیاسی، اجرای روندهای حقیقت‌یابی، داوری پیرامون خطاها/ جنایت‌ها، اجرای عدالت، بخشش و در مرحله پیشرفته تر، "آشتی"، به استقرار دمکراسی و توسعه پایدار کمک می‌کند؟

**ریموند رخشانی:** در جوامعی از قبیل ایران با گذشته‌های پرخشونت سیاسی، که جامعه مدنی هنوز به قوام لازم نرسیده و جوامع سیاسی (دولت) و اقتصادی (بخش خصوصی) تفوق دارند، روند و رویکردهای حقیقت‌یاب<sup>۱۶۱</sup> (آنگونه که در آفریقای جنوبی پسا آپارتاید انجام گرفت) امکان پذیر نیست و پیش از آغاز چنین روندی، شناسایی همه افرادی (هرم قدرت "خودی‌ها") که مسئول سرکوب و قتل و دزدی و شکنجه و دیگر موارد ضد انسانی (در ۳۷ سال یا ۳۸ سال گذشته) بوده‌اند و ارجاع پرونده تخلفات آنها پیرامون خطاها/ جنایت‌ها به مراجع بین‌المللی قضایی (با اسناد و شواهد و گواه‌های دستورهای‌شان، و یا فرمان‌های اجرایی‌شان برای جنایت و سرکوب و دزدی)، گام نخستین برای ایجاد وفاقی مردمی و ملی<sup>۱۶۲</sup> و آغازی برای برخوردی مدنی (یعنی قانون طلبانه یا قانونمندانه) به چنین بی‌عدالتی‌هاست، و البته چنین رویکرد و برخوردی مدنی متکی بر قبول رسیدگی به جرم‌ها بر اساس موازین حقوق بشر در دادگاه‌های بین‌المللی است. تعداد این افراد خطاکار و جنایتکار دولتی از بدو انقلاب تا کنون از ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ نفر بیشتر نیست، و با آفازاده‌ها و خودی‌های‌شان بیش از ۲۵۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰ نفر نیستند.

پرسش پیرامون امکان و احتمال بخشایش، تنها پس از اثبات جرم (متکی بر اسناد، گواه‌ها و شواهد اجرایی جنایت و سرکوب و دزدی‌های‌شان) مطرح است، و نخستین سوال این است که چه کسی می‌بخشاید؟ و البته تنها قربانی‌های جنایت، شکنجه، سرکوب و قتل و دزدی و شنود و غیره هستند که در موقعیت بخشایش هستند (و نه افرادی که صدمه‌ای ندیده‌اند، و مسلماً برخی خلاف‌ها - برای نمونه جنایت عامدانه - از نظر قانونی اصولاً بخشودنی نیستند) و تنها آن قربانی‌ها و یا خانواده‌های‌شان هستند، که در بیشتر موارد، می‌بایست به آن درجه از شعور مدنی رسیده باشند که بخشایش را به انتقام ترجیح دهند، و البته می‌توانند هم ندهند.

اغلب کسانی که خود یا خانواده‌شان قربانی نبوده‌اند در موقعیت بخشایش نیستند، و پرسش سپسین اینکه بخشوده کیست (که البته در فرآیند محاکمه و حقیقت‌یابی اغلب شناخته می‌شود)؟

روند حقیقت‌یابی (که تنها با محاکمه در دادگاه بین‌المللی می‌تواند آغاز شود)، اجرای عدالت، آموزش بخشایش به قربانی‌ها و یا خانواده‌های‌شان، فرآیند بخشودگی و بالاخره (در مرحله پیشرفته تر مدنی) آشتی ملی، گام‌های سپسین فرآیند نخستین شناسایی مسئولان خطاها/ جنایت‌ها و ارجاع پرونده تخلفات آنها به مراجع بین‌المللی قضایی، می‌توانند باشند اما چنانکه پیشتر اشاره کردم، در حال حاضر، فرصت‌ها بسیار، اما خطرها بسیارتر هستند<sup>۱۶۳</sup>.

<sup>161</sup> Truth seeking trend and approaches

<sup>162</sup> National consensus

همان گونه که در بالا اشاره شد، تعداد این افراد جنایتکار و خلاف کار از بدو انقلاب تا کنون از ۲۵۰۰ تا ۳۰۰۰ نفر بیشتر نیست، و با آفازاده‌ها و خودی‌های‌شان بیش از ۲۵۰۰۰ تا ۳۰۰۰۰ نفر نیستند که مسئول تصمیم‌گیری در تمامی جنایت‌ها و زیادت‌طلبی‌ها و خلاف‌های قانونی هستند، و این افراد بر اساس اینکه در کجای "هرم قدرت" هستند، بین ۱۰ نفر تا ۵۰ نفر

با سپاس از نشریه خرمگس برای پرسش‌های بسیار ارزشمند و حیاتی شما و با تقدیم شعر زیر به خوانندگان نشریه.<sup>۱۶۴</sup>

**خرمگس:** سپاس فراوان از شما برای مشارکت در این دفتر.

### «زمان بخشودگی»

زمان می‌گذرد

در انتظار نقطه‌ی پیچش‌گاه

از حیاتی به حیاتی دیگر.

از دریای آگه‌داد

(آنجا که بیشترین مجال و بالاترین زیان

شگفتی می‌آفرینند)

شاخه‌برودی،

جان‌هسته‌ی درون،

گره می‌گشاید

ولی چاره نمی‌سازد،

تنها اعجابی ست

در اعجابی دیگر.

در گورستان‌نگارخانه‌ی هنر

در مدرسه‌ی رافائل

انسانی مدفون در یخ

ارزش‌هایی ابدی را می‌جوید و

سکوت جمعیت

زیر ذره‌بین پاسبان گورستان

چون مرغ شب می‌گرید.

بخشوده کیست؟

چه کسی می‌بخشاید؟

---

حقوق بگیر (مامور امنیتی، لباس شخصی، آدم کش، شکنجه گر، دزد و غیره) دارند. اگر میانگین ۳۰ نفر "حقوق بگیر" را میانگینی مناسب بدانیم، می‌توان نتیجه گرفت که کلیت نظام ولایت فقیه زیر کنترل تعدادی بین ۷۵۰۰۰۰ تا ۹۰۰۰۰۰ قرار گرفته است، و اینها یک درصدی هستند، و ترس و سرکوب آنها نیز از آنجا سرچشمه می‌گیرد که یک درصدی هستند، و آن حقیقت اقلیت مطلق خود را می‌دانند، و با ایجاد وبسایتی در خارج از کشور که زیر کنترل نهادی جهانی و حقوق بشری باشد، مدارک و شواهد و اسناد (بر علیه آنها) می‌توانند جمع آوری شده به مراجع قضائی جهانی تحویل داده شوند و مسلماً پیشگامی خانم دکتر عبادی و آقای دکتر لاهیجی (که رئیس سازمان‌های بین المللی حقوق بشر بوده اند) برای ایجاد چنین وبسایتی، می‌تواند این مسیر را هموارتر کند.

<sup>164</sup> Raymond\_rakhshani@yahoo.com

شورای دبیران خرمگس، درگذشت مدیا کاشیگر، نویسنده، متفکر، شاعر و مترجم تراز اول ایران را که دوست، همکار و همقلمی بی همتا بود، تسلیت می گوید.



مدیا کاشیگر

شاعر، نویسنده، متفکر و مترجم

دبیر جایزه ادبی یلدا

بنیانگذار و دبیر سه دوره جایزه ادبی روزی روزگاری

عضو هیئت تحریریه زیباشناخت، نشریه مطالعات فلسفه هنر

و ... عمری سرشار از انسانیت و اندیشیدن...

#### فهرست کتاب های منتشر شده زنده نام مدیا کاشیگر:

آخر الزمان»، / نمایشنامه / نشر نیماژ / ۵۶ صفحه»

آنچه باید زنان باردار بدانند» / اثر مشترک با فرخ سیف بهزاد / سلامتی و بهداشتی / نشر جوان / ۳۳۶ صفحه»

ابر شلوار پوش» / اثر ولادیمیر مایاکوفسکی / شعر روسی / نشر شیوا / ۶۷ صفحه»

ابر شلوارپوش. نی لبک مهره های پشت. سالگشت» / اثر ولادیمیر مایاکوفسکی / شعر روسی / نشر مینا / ۱۵۹ صفحه»

اتاق تاریک» / داستان های کوتاه / انتشارات اندیشه سازان / ۱۶۴ صفحه»

اینجا پرندگان نمی خوانند» / ابوالحسن کیوان / نقاشی / انتشارات زرین قلم / ۲۳۳ صفحه»

بعل بابل: (زنده باد مرگ)» / نوشته فرناندو آرابال / نمایشنامه / انتشارات دودج / ۸۸ صفحه»

بیگانه» / آلبر کامو / رمان / انتشارات گام نو / ۲۱۵ صفحه»

پرسش و پاسخ پزشکی» / نویسندگان امانوئل ه. فیرمینگ... / حوزه پزشکی / انتشارات جانزاده / ۱۲۵۵ صفحه»

جستاری در تبیین تصویر و معنا در شعر ستفان مالارمه» / نقد و بررسی شعر فرانسه / انتشارات سرزمین پرهیب پری دریایی»

اهورایی / ۲۶۰ صفحه

تکنیک کودتا» / نویسنده کورتسیو مالاپارته / سیاسی و حکومتی / انتشارات قصه / ۱۸۳ صفحه»

خاطره‌ای فراموش شده از فردا»/ داستان/ نشر نیماژ/ ۱۶۳ صفحه»

خرده آسمان انگار هیچ»/ کلود استبان/ شعر فرانسه/ انتشارات اندیشه‌سازان/ ۱۷۳ صفحه»

درباره‌ی ترجمه»/ پل ریکور/ آموزشی/ نشر افق/ ۹۱ صفحه

درد و دود»/ اثر آرست/ شعر/ شرکت فرهنگی هنری آرست،/ ۱۰۱ صفحه»

ریخت‌شناسی قصه»/ ولادیمیر پراپ/ نقد/ نشر روز/ ۲۴۰ صفحه»

زمستان در نمایشگاه: تک چاپها (منو تاپ)»/ ابوالحسن کیوان/ نقاشی/ نشر ابوالحسن کیوان/ ۱۰۲ صفحه»

زنده باد مرگ "بعل بابل"»/ فرناندو آرابال/ نمایشنامه/ نشر فردا/ ۱۱۳ صفحه»

سونات برفی در ر مینور»/ شعر/ انتشارات میلکان/ ۶۲ صفحه»

شازده کوچولو»/ آنتوان دو سنت اگروپری/ داستان/ انتشارات آفرینگان/ ۱۳۶ صفحه»

طلسم خورشید»/ مارسل مانسو/ رمان کوتاه/ انتشارات فردا/ ۲۰۴ صفحه»

کرگدن: نمایش‌نامه در سه حرکت و چهار مجلس»/ اوژن یونسکو/ نمایشنامه/ انتشارات فردا/ ۲۱۵ صفحه»

کلفت‌ها»/ ژان ژنه/ نمایشنامه/ انتشارات فردا/ ۱۲۰ صفحه»

کوه نور»/ ابوالحسن کیوان/ پروژه‌ها و منتخب آثار نقاشی/ انتشارات ابوالحسن کیوان/ ۹۶ صفحه»

متافیزیک و گمانه‌سازی جهان‌های برون‌علم»/ کانتن میاسو/ داستان‌های علمی/ نشر نیماژ»

مرگ موریانه»/ داستان/ انتشارات میلکان/ ۱۹۲ صفحه»

نسلی که شاعرانش را بر باد داد»/ شعر روسی/ انتشارات سرزمین اهورایی/ ۱۱۴ صفحه»

وسوسه»/ داستان/ شرکت فرهنگی هنری آرست،/ ۱۰۳ صفحه»

وقتی مینا از خواب بیدار شد»/ سرگذشت/ انتشارات فردا/ ۹۶ صفحه»

ولادیمیر مایاکوفسکی زندگی و کار او»/ اتویوگرافی و چند شعر/ انتشارات مینا/ ۶۶ صفحه»

یک بار ریختن تاس هرگز ملغی نمی‌کند»/ استفان مالارمه/ شعر/ انتشارات سرزمین اهورایی/ ۴۶ صفحه»

## مدخل دانشنامه فلسفه استانفورد

### آشتی

(لیندا رازنیک و کلین مورفی - پیشگفتار و ترجمه: شیریندخت دقیقیان)

برگردان از متن انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Radzik, Linda and Murphy, Colleen, "Reconciliation", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/reconciliation/>>.

### پیشگفتار مترجم

در جوامع درگیر با دیکتاتوری و خشونت، دورنمای انتقال به دموکراسی پیش از آنکه یک آرمان باشد، یک فرایند پدیدارشناختی و برنامه ریزی اجتماعی و سیاسی است. جوامع مدنی و سیاسی در کوره تجربه های تاریخی و اجتماعی، به خودآگاهی آزادی دست می یابند. پایدارترین راه انتقال به دموکراسی برپایه این خودآگاهی داخلی تضمین می شود. از جمله عناصر این خودآگاهی آینده نگر، برنامه ریزی برای رسیدگی به جنایت ها و موارد نقض حقوق انسانی و شهروندی، برقراری عدالت و تضمین های عدم تکرار آنها، ایجاد وفاق ملی و تعامل میان شهروندان و مقامات کشوری است. هیچ زمانی برای اندیشیدن به این فرایندها زود نیست.

رسیدن به مدل آشتی مناسب هر جامعه کار پیچیده و خلاق است. خلاق است از این نظر که برای مشارکت هر چه بیشتر مردم، باید از عناصر فرهنگی خاص همان جوامع استفاده کند و طی فرایندهای حقیقت یابی قادر به همراهی با پیچ و تاب های عاطفی ناشی از همان تاریخ باشد. پیچیده است از این نظر که انواع برنامه ریزی ها را همزمان دربر می گیرد و با وجود ملی یا محلی بودن، به دلیل جهانشمول بودن موازین حقوق بشر و حقوق شهروندی، ناگزیر از بازنگری موارد مشابه و تجربه های انسانی کشورهای دیگر است. مرور متون پژوهشی مربوط به آشتی و موردهای تاریخی آن از جمله زیرسازی های نظری ورود به فرایندهای آشتی در هر جامعه است.

ترجمه فارسی این مدخل دانشنامه فلسفی استنفورد در زمینه آشتی که در سال ۲۰۱۵ نوشته شده، می تواند راهنمایی فشرده و به روزی باشد برای فهم فهرست وار مفاهیم، فرایندها، نقدها، جدل ها، نظریه پردازی ها، و ناسازه های هنوز حل نشده در مورد آشتی. این مدخل با نشان دادن جوانب گوناگون مباحث، نظرهای موافق و مخالف و نقدها، شناختی سنجشگرانه پدید آورده، دستکم می تواند مبنایی پژوهشی و اصطلاح شناختی باشد جهت برقراری یک معزن واژگان و زبان مشترک اجتماعی / سیاسی / حقوقی برای جدل ها، بررسی ها و گفتگوهای جاری و آینده.

\*\*\*\*\*

آشتی

## مدخل دانشنامه فلسفه استانفورد

این نوشته متمرکز خواهد بود بر کاربردهای مفهوم "آشتی"<sup>۱۶۵</sup> در رویارویی با دشواره های اخلاقی و سیاسی برخاسته پس از خلاف کاری و دشمنی میان افراد و گروه ها.

واژه آشتی برای دلالت بر یک روند، یک نتیجه و یا یک هدف به کار می رود. آشتی همچون یک نتیجه به معنای بهبود در مناسبات میان طرفینی است که پیشتر با یکدیگر دشمنی داشته اند. نظریه پردازان، پیرامون سرشت و میزان بهبود لازم برای آشتی در هر پیش زمینه خاص با هم توافق ندارند. از این رو دلایل بهبود مناسبات می توانند در تعیین این امر که آیا آشتی به راستی رخ داده، نقش داشته باشند. یعنی در برخی موردها فقط دو طرفی را آشتی کرده می دانیم که در اثر برخورد موفق با میراث عاطفی، شناختی و مادی گذشته به آینده ای بهتر رسیده اند. در حالی که نتیجه آشتی باید به مناسبت صلح آمیز و عادلانه در آینده بینجامد، روندهای آشتی عموماً با تداوم احساس های بد، سوء ظن ها یا آسیب هایی همراه است که در اثر اختلاف ها و بیعدالتی های گذشته پدید آمده اند.

توجه فلسفی به آشتی همچون یک ارزش اخلاقی و سیاسی در دهه نود و در پاسخ به توجه دوباره به آن در جریان انتقال بحرانی آفریقای جنوبی از آپارتاید به دموکراسی شدت گرفت<sup>۱۶۶</sup>. مورد آفریقای جنوبی و دشواری های برآمده از دیگر جنگ های داخلی آن دوره از جمله نژادکشی رواندا و جنگ های یوگوسلاوی سابق، متفکران سیاسی و حقوقی را به تعریف عدالت انتقالی<sup>۱۶۷</sup> واداشت. پرسش عدالت انتقالی چنین است: "چگونه جوامع پس از حل اختلاف ها با وجود واقعت خطاها و آسیب های گذشته، می توانند انتقال به دولت دموکراتیک با ثبات را انجام دهند"<sup>۱۶۸</sup>؟ امر بس مهمتر، استقرار شرایطی است که تضمین کند چنان وقایعی هرگز دیگر اتفاق نخواهند افتاد. در آفریقای جنوبی در دهه نود، آشتی امر مهمی در یک انتقال عادلانه بود. به نام این ارزش بود که کمیسیون حقیقت یابی و آشتی (TRC)<sup>۱۶۹</sup> افراد تقصیرکار به جرم انگیزه دهی سیاسی برای نقض حقوق بشر را به شرط آنکه شهادت کامل و صادقانه بدهند، از محاکمه مبری کرد. نظریه پردازان و تحلیلگران سیاسی در این زمینه که TRC تا چه اندازه در آشتی ملی در آفریقای جنوبی مشارکت کرد و این که آیا اعضای کمیسیون آن آشتی را درست جمع بندی کرده بودند، جدل دارند<sup>۱۷۰</sup>.

به گونه ای روزافزون، نظریه پردازان سیاسی و فیلسوفان به ارزش آشتی در دیگر پیش زمینه های سیاسی و حقوقی می پردازند. برای نمونه می توان دید که واژگان و تئوری های آشتی که ابتدا برای حل مسائل انتقال پدید آمده بودند، در برخورد با امور دموکراسی های باثبات و غیرانتقالی نیز به کار رفتند. این بحث ها که چگونه کشورهای باثباتی چون آمریکا، کانادا، یا استرالیا با

<sup>165</sup> reconciliation

<sup>166</sup> (National Unity and Reconciliation Act, No. 34 of 1995; South African Truth and Reconciliation Commission Final Report 1998)

<sup>167</sup> transitional justice

<sup>168</sup> (Minow 1998, Teitel 2002)

<sup>169</sup> Truth and Reconciliation Commission

<sup>170</sup> (Tutu 1999, Rotberg and Thompson 2000, Gibson 2004, Hamber 2009, Allais 2012).

میراث های تاریخی بیعدالتی خود برخورد می کنند اغلب به شکل پرسش هایی پیرامون آشتی گروه هایی که با هم زندگی می کنند مطرح می شود و نه دیگر به شکل "تعیین تکلیف با گذشته" <sup>۱۷۱</sup>. آشتی همچون یک ارزش همچنین در مباحث حقوق جنایی و به ویژه از سوی کسانی مطرح می شود که خواهان کار بر روی محکومیت های جایگزین هستند. "عدالت بازسازنده" <sup>۱۷۲</sup> بر آن است که مفهومی شدن جنایت، مسئله ساز است میان مجرم، قربانی و جامعه محلی و باید به دنبال اقداماتی چون پرداخت جبرانی و گفتگوی رودررو جهت ایجاد این مناسبت بود. <sup>۱۷۳</sup> یک پرسش که همچنان باز مانده این است که آیا قانون مدنی می تواند به نفع تفسیرهای مربوط به مناسبات شکسته و بازسازی شده، اصلاح شود <sup>۱۷۴</sup>؟ در این مورد هنریک (۲۰۰۸) ارتباط هایی میان ارزش آشتی و عمل به سنت های قانون مدنی در آشتی برقرار می سازد که تاکید روی رسمیت دادن به ادعاهای رقیب با یکدیگر دارند.

آشتی همچون سرفصلی در میان آن دسته از نظریه پردازان اخلاق مطرح است که به مسائل اخلاقی پس از خطاهای هرروزه مانند خیانت در دوستی و رابطه می پردازند <sup>۱۷۵</sup>. بخش بزرگی از این موضوع در نوشته های مربوط به بخشش بررسی می گردد. در این زمینه، نظریه پردازان می پرسند آیا می توان با یک خطاکار آشتی کرد بی آنکه او را بخشید؟ چنین پرسش هایی همچنین در نوشته های سیاسی و حقوقی جنایت که اعتراض شدید به بخشیدن خطاکاران (که ممکن است نسبت به بیرحمی های خود احساس پشیمانی نیز نکنند)، یا زیر فشار قراردادادن دیگران برای بخشیدن آنها مطرح هستند. از دید برخی، مفهومی از آشتی که نیازمند بخشش نباشد، راه مثبتی است برای این موارد دشوار <sup>۱۷۶</sup>.

بحث پیرامون آشتی همچون یک ارزش به ویژه در پیش زمینه های سیاسی اغلب جنبه ای شکاکانه می گیرند. دیکتاتورها و جنگ افروزان فقط حرف آشتی را می زنند و تهاجم ادامه می یابد. گفته می شود که پروژه های آشتی تقاضاهای ناموجهی از قربانیان داشته، عدالت را فدای صلح می کنند <sup>۱۷۷</sup>. دیگر منتقدان برآنند که زبان مباحث آشتی به دلیل آنکه ذاتا تهی است، دستخوش سوء استفاده است. از آنجا که این مفهوم به گستردگی رسمیت نیافته، محتوی آن تعریف نشده و استانداردهای هنجارین بر آنها گذاشته نشده، تقریباً هر کسی می تواند ادعا کند که به دنبال آشتی است <sup>۱۷۸</sup>. همان گونه که این نوشته نشان خواهد داد، مدافعان مفهوم آشتی باوردارند که این مفهوم گسترش خواهد یافت. ولی مفهوم آشتی با آنکه تهی نیست، از تبیین تحلیلی می گریزد.

مدخل حاضر، موضوع آشتی را به گونه ای با توجه به اهمیت آن در پیش زمینه های اخلاق، حقوق و سیاست، بررسی می کند. بسیاری از موضوع ها و جدل های مطرح در نوشته های مربوط به آشتی برای همه این پیش زمینه ها مناسب هستند. ولی موضوع های مخصوص پیش زمینه های سیاسی که در نوشته های فلسفی درمورد آشتی به گستردگی بررسی شده اند، مورد توجه خاص خواهند بود. مفهوم پردازی ها درمورد آشتی در چند بعد متفاوت هستند. در بخش ۱ خواهیم دید که نوع مناسبات در هر مورد،

<sup>171</sup> (Thompson 2002, Brooks 2004, Barkan and Karn 2006, Kymlicka and Bashir 2010)

<sup>172</sup> "Restorative justice"

<sup>173</sup> (Braithwaite 2000, van Ness and Strong 2002).

<sup>174</sup> (Radzik 2014).

<sup>175</sup> (Walker 2006, Griswold 2007, Radzik 2009).

<sup>176</sup> (e.g., Eisikovits 2009, Verdeja 2009, C. Murphy 2010).

<sup>177</sup> (Rotberg and Thompson 2000)

<sup>178</sup> (Schaap 2008)

تعیین کننده نوع بهبود لازم برای رسیدن به آشتی است. بخش ۲ به بررسی طیف شدت و حدت انواع بهبودها پرداخته، نشان می دهد چرا در موارد مشخص، نظریه پردازان، اغلب پیرامون نکات مهم اخلاقی و سیاسی این طیف اختلاف نظر دارند. بخش ۳ بازبینی پیرامون روندهایی دارد که اغلب موثر در فرایند آشتی دانسته می شوند. این روندها اغلب جدل انگیزند. آن دسته از روندهایی که از سوی برخی از مفسران، پاسخ هایی مناسب و سازنده به اختلاف های گذشته بوده اند، از سوی مفسران دیگری، نادیده انگاری شرایط اخلاقی و سیاسی لازم برای مناسبات عادلانه و صلح آمیز به شمار می روند. بخش ۴ بر مناسبات میان آشتی و عدالت متمرکز است. درحالی که گروهی این ارزش ها را راهگشا و یاریگر متقابل می دانند، دیگرانی استدلال می کنند که به ویژه جهت حل اختلاف، طرفین اغلب به گزینش میان آشتی و عدالت می رسند.

### ۱- انواع بهبود در مناسبات

آشتی در انتزاعی ترین سطح، بهبود در مناسبات میان دو یا تعداد بیشتری طرفین یک اختلاف در گذشته است. مناسبت با طرف مقابل، شامل انگاره های تعامل، رفتارهای یکی در قبال دیگری، توقع ها و باورها نسبت به طرف دیگر است. پس چهار مقوله بهبود در مناسبات را می توان در نوشته های مربوط به آشتی یافت:

اول: تغییر در رفتار بیرونی: نمونه های آن شامل توقف تهاجم یا رفتارهای توهین آمیز، افزایش ظرفیت فعالیت در نزدیکی طرف دیگر، افزایش توان همکاری با طرف دیگر، و مشارکت دوباره در نهادها و برنامه های مشترک.

دوم: تغییر در باور: مانند برطرف سازی این باور که طرف مقابل ذاتا شرور است یا در قیاس با دیگران ارزش های اخلاقی پایینی دارد، پذیرش یک روایت از خطای گذشته که در آن طرف مقابل قابل پیش بینی و منسجم است<sup>۱۷۹</sup> و باور به این که طرف مقابل دیگر با بیخردی، خطری را متوجه ما نخواهد ساخت.

سوم: برطرف سازی عواطف و رفتارهای منفی: این مقوله از جمله شامل، پذیرفتن آنچه نمی تواند تغییر کند، است. غلبه بر نفرت، ترس، کینه و خشم به طرف خطاکار؛ همچنین مدیریت کردن احساس شرم یا تقصیر<sup>۱۸۰</sup>.

چهارم: درپیش گرفتن عواطف و رفتارهای مثبت: مانند احترام متقابل، دلسوزی، مهر، حس هویت مشترک<sup>۱۸۱</sup> یا همبستگی، دوباره تعهددهی متقابل نسبت به هنجارهای مشترک اخلاقی یا اجتماعی و یا برای اعتماد متقابل.

در این فهرست، واژه بخشش وجود ندارد، هرچند که ذات بخشش می تواند در این مقوله ها پخش شده باشد. چنان که در بخش ۳/۸ خواهیم دید، نظریه پردازان پیرامون تحلیل بخشش، توافق ندارند. درحالی که برخی آنرا در درجه اول تغییری در رفتار و عواطف می بینند، برخی دیگر، مسکوت گذاشتن برخی رفتارها را معادل بخشش می دانند.

مناسبات در انواع گوناگون (دوستی، کارمند/کارفرما، بین شهروندان، میان شهروندان و مقامات) دارای مجموعه تعامل ها، رفتارها و توقع های متفاوت هستند. مناسبات انواع گوناگون می تواند توسط هنجارهای خاص آنها متمایز شوند. توقع های بجایی که ما از دوستان خود داریم، متفاوتند از توقع های ما از کارمندان خود، غریبه هایی که در هر حال مانند ما شهروند یا آنها که در مقام های

<sup>179</sup> (Dwyer 1999)

<sup>180</sup> (Lu 2008)

<sup>181</sup> (Hirsch 2011b)



دولتی هستند. برخی منتقدان، تصویر مناسبات آسیب دیده و ترمیم شده را ناکافی می دانند، زیرا بسیاری از موردهای خطای جنایی یا سیاسی میان افرادی اتفاق افتاده که یکسره با یکدیگر بیگانه بوده اند<sup>۱۸۲</sup>. آنهایی که زبان مناسبات را ترجیح می دهند، استدلال می کنند که یا اختلاف موجب مناسبت مسیله دار می شود که باید ترمیم و بازپردازش شود<sup>۱۸۳</sup> و یا حتی بیگانه ها رفتارها و توقع هایی از یکدیگر دارند، چنان چه وقتی بیگانه ها توقع ما را بر آورده نسازند، واکنش ما همراه با بیزاری و بی احترامی خواهد بود<sup>۱۸۴</sup>. در بحث پیرامون آشتی برای نظریه پردازان تشخیص این که کدام مناسبت میان دو طرف قرار است به آشتی برسد، اهمیت دارد. برای نمونه، دو نفر ممکن است دوست، همکار، همکیش، همشهروند و اعضای قلمروی کانتی هدف ها باشند<sup>۱۸۵</sup>، و چندین ارتباط دیگر با هم داشته باشند. دو نفر پس از یک مشاجره شغلی ممکن است مشکل کاری با یکدیگر را حل کنند، ولی دوستی حفظ نشود. از سوی دیگر، ممکن است تصمیم بگیرند که تنها راه نجات دوستی آنها این است که دیگر با هم کار نکنند. بدون مشخص کردن آن مناسبتی که به آشتی انجامیده، نمی توان گفت که آنها با هم آشتی کرده اند. در واقع، همه این ترکیب ها در نوشته های مربوطه ذکر می گردند: آشتی یک فرد با یک گروه کوچک (مانند خانواده)؛ یک فرد با یک گروه بزرگ (مانند یک کشور)؛ دو گروه کوچک با یکدیگر (مانند دو گروه قومی در یک کشور)؛ یک گروه کوچک با یک گروه بزرگ (مانند یک اقلیت قومی با یک کشور)؛ و یک گروه با چند گروه (مانند جامعه بین الملل)<sup>۱۸۶</sup>. نظر به اینکه تغییر باورها و رفتارها در بسیاری از موارد آشتی، نقش بازی می کند، این دیدگاه ها به نظریه پردازان فشار می آورند که توضیح دهند در چه معنایی گروه ها را می توان دارای باورها و رفتارها دانست<sup>۱۸۷</sup>. نظریه پردازان در این زمینه که آیا یک نظریه عام آشتی هست که تمام انواع مناسبات را پوشش دهد، اختلاف نظر دارند. برخی نظریه پردازان، نسخه هایی از آشتی را مطرح می کنند که هرگونه مناسبتی را پوشش می دهند. برخی دیگر نسخه هایی از آشتی را به میان می آورند که برای ترمیم گستره ای وسیع از مناسبات بینافرد و سیاسی مانند میان دوستان، همکاران، و همشهروندان<sup>۱۸۸</sup> به کار می آیند. این نسخه ها تنوع مناسبات یادشده را می پذیرند، اما مقوله های عامی را مطرح می سازند که به کار انواع متفاوت مناسبات می آیند. دیگر نظریه پردازان، تمرکز خود را روی برخی انواع مناسبت محدود می سازند<sup>۱۸۹</sup>.

## • ۲- تعریف استانداردهای هنجاری

هدف آشتی بهبود مناسبات است. آشتی اغلب معنای بازسازی همچون بازگشت به وضعیت پیش از اختلاف را در دل خود دارد. این معنا برخی از پژوهشگران را به کاربرد *conciliation* (میانجیگری) به جای *reconciliation* (آشتی) در مورد گروه ها یا

<sup>182</sup> (Sher 2013)

<sup>183</sup> (Govier 2002)

<sup>184</sup> (Scanlon 2008)

<sup>185</sup>

<sup>186</sup> (Govier and Verwoerd 2002a)

<sup>187</sup> (cf. Griswold 2007) .

<sup>188</sup> (Govier 2006)

<sup>189</sup> (C. Murphy 2010, May 2011)

افرادی واداشته که هرگز در مناسبات خوب و عادلانه نبوده اند، مانند جمعیت های سفید و سیاهپوست آفریقای جنوبی در زمان سقوط آپارتاید<sup>190</sup> .

ولی با توجه به اهمیت تجربه آفریقای جنوبی پس از آپارتاید برای پژوهش های مربوط به آشتی، دیگر پژوهشگران بار زبانی ناکافی "آشتی" را ترمیم کرده اند تا شامل دستیابی به مناسبات خوب برای اولین بار و نه فقط بازسازی مناسبت خوب پیشین بشود<sup>191</sup>. اینجا کارمایه، بیان روایتی از مناسبات بهبودیافته است که دربردارنده استاندارد هنجارین برای مناسبت مورد نظر باشد؛ استاندارد که ممکن است پیشتر در عمل تحقق نیافته باشد.

نظریه پردازان آشتی عموماً متوجه هستند که آشتی یک مفهوم استوار بر درجات است که نسخه های حداکثری و حداقلی مناسبات را ممکن می سازد<sup>192</sup>. هر مقوله ای که در آن امکان بهبود مناسبت هست (از نظر رفتار، باور، برخورد و عواطف)، وجود درجه بندی را تایید می کند. برای نمونه، پس از یک مشاجره میان دوستان، بازسازی احترام متقابل، درجه ای پایین تر از بازسازی عاطفی است که آن هم درجه ای پایین تر از بازسازی مهر و اعتماد است. به دنبال یک جنگ داخلی خونین، بازسازی همکاری میان دو طرف را می توان تغییر بزرگتری در رفتار دانست تا فقط همزیستی صلح آمیز آنها. فرم های حداکثر آشتی سیاسی یا دوستی مدنی<sup>193</sup> یا بخشش<sup>194</sup> یا وحدت سیاسی یا ملی نامیده می شوند.

هرچند واژه آشتی برای دلالت بر یک گستره از پدیده ها به کار می رود، نظریه پردازان اغلب به نفع افزودن وزن یک عامل استدلال می کنند. برخی دیگر در تعیین تعریف خاص آشتی برای هر نوع مناسبت و با نظر به سرشت آن مناسبت می کوشند. برای نمونه، نمی توان از با همسر سخن گفت، مگر آنکه اعتماد، مهر و نزدیکی میان آنها بازسازی شده باشد. همسران می توانند از خشم و نفرت دست بکشند و با همکاری به پرورش فرزندان بپردازند. اما اگر اعتماد، مهر و نزدیکی بازسازی نشود، آنها به عنوان دو همسر، آشتی نکرده اند. همچنین، برای تعریف عناصر لازم برای آشتی میان اعضای یک اجتماع اخلاقی<sup>195</sup>، اجتماع سیاسی<sup>196</sup> یا جامعه بین الملل<sup>197</sup> باید به ایده آل هایی ارجاع دهیم که آن مناسبات را تعریف می کنند. در جدل آفریقای جنوبی برخی مفسران مفهوم خود از آشتی را پیوند دادند با ارزش اخلاقی *ubuntu*<sup>198</sup>. *Ubuntu* در بیان خاص بومیان زولو *umuntu* "ngumuntu ngabantu" یعنی "کسی که برای آنکه کسی باشد به دیگران وابسته است"<sup>199</sup>.

<sup>190</sup> (Krog 2008, Moon 2009).

<sup>191</sup> (Govier 2006, C. Murphy 2010, Philpott 2012) .

<sup>192</sup> (Crocker 1999, Griswold 2007)

<sup>193</sup> (May 2011)

<sup>194</sup> (Tutu 1999)

<sup>195</sup> (Radzik 2009)

<sup>196</sup> (C. Murphy 2010)

<sup>197</sup> (Barry 1980)

<sup>198</sup> (Tutu 1999, Krog 2008)

<sup>199</sup> see, for example, Matolino and Kwindigwi 2013, who are more critical of the relevance of ubuntu in post-apartheid South Africa).

جدل پیرامون سرشت آشتی سیاسی بازتابگر یک ملاحظه است نه فقط پیرامون ایده آل های سیاسی مناسب، بلکه در مورد داده های غیر ایده آل جوامعی که در اثر بیعدالتی و خشونت درهم شکسته اند. برای نمونه، بهارگاو<sup>۲۰۰</sup> از یک مفهوم ضعیف از آشتی دفاع کرده، بر اهمیت همزیستی مسالمت آمیز پس از قساوت ها تاکید دارد. او نگران است مبادا پیش کشیدن شکل های قوی تر آشتی نیازمند آن باشد که گذشته فراموش شود و قربانیان، هزینه های گذشته را بدون اعتراض در دل خود فروکشند. برعکس، س. مورفی (۲۰۱۰) استدلال می کند که نسخه های حداقلی را می توان پس زد، زیرا می خواهند که مناسبات به سرعت ترمیم شده، آشتی بیدرنگ به دست آید. مفهوم قویتری از آشتی سیاسی تاثیر عمیق اختلاف و سرکوب را بر تعامل سیاسی برجسته و توجه را به سمت تغییرات درازمدت و پیچیده لازم برای استقرار صلحی عادلانه میان طرفین اختلاف گذشته جلب می کند. توتو (۱۹۹۹) می گوید که بخشش برای دستیابی به جامعه سیاسی صلح آمیز و باثبات می تواند ضروری باشد. دیگران برآنند که تلاش برای آشتی باید جایی میان فقط یک توقف تهاجم و بخشش کامل را نشانه برود. مولندروف<sup>۲۰۱</sup> برای مثال بر آن است که آشتی دو دشمن سابق را به جایی می رساند که یکدیگر را همشهروندانی بدانند که باید با آنها مساوی برخورد شود. از دید گاتمن و تومپسون<sup>۲۰۲</sup> آشتی سیاسی متمایل به برقراری همجواری دمکراتیک در کنش و واکنش ها است که اراده ای می باشد برای جستجوی زمینه مشترک با همشهروندان در زمینه های سیاست های همگانی.

دیدگاه دیگری که به ویژه از پژوهش های آشتی سیاسی بیرون می آید بر آن است که آشتی خارج از سیاست نمی تواند تعریف شود<sup>۲۰۳</sup>. یعنی استاندارد مناسب برای آشتی در یک جامعه پس از اختلاف تنها از راه فرایندهای آزاد، خودخواسته و دموکراتیک همان جامعه می تواند تعیین شود<sup>۲۰۴</sup>. یعنی آنچه در یک پیش زمینه، آشتی دانسته می شود، در پیش زمینه ای دیگر چنین نیست.

برخی منتقدان برآنند که حتی طرح مسائل جوامعی که در اثر اختلاف پاره پاره شده اند همچون موضوع آشتی، به نابجایی وانمود می کند که پروژه وحدت سیاسی مشروع است و در نتیجه خواست های مبنی بر جدایی یا دیگر شکل های اساسی خودمختاری سیاسی برای اقلیت ها را نادیده می گیرند<sup>۲۰۵</sup>. کورنتاسل و هولدر<sup>۲۰۶</sup> سپس گفتند که چارچوب دادن به یک گفتمان یکدست آشتی می تواند طرفین را نسبت به نقش هویت اقلیتی و ستم در پدید آوردن قساوت و تمرکز مسئولیت آسیب های به جا مانده بر روی یک طرف، نابینا سازد. در پاسخ به این استدلال می توان گفت که مسئله آشتی سیاسی، دستکم در معنای حداقلی آن که می پرسد طرفین چگونه به زندگی صلح آمیز در کنار یکدیگر می رسند، همچنان بجا است حتی اگر گروه ها متحد نمانده، قدرت را میان خود تقسیم کنند. نظریه پردازان سنت اگناسیتیک همچنین می پرسند آیا مفهوم آشتی می تواند در چارچوبی که سیاست را همواره جدال آمیز می داند و نه مستعد آشتی<sup>۲۰۷</sup> مفید بماند؟

<sup>200</sup> Bhargava

<sup>201</sup> Moellendorf (2007)

<sup>202</sup> Gutmann and Thompson (2000)

<sup>203</sup> (Schaap 2005)

<sup>204</sup> (Crocker 2008)

<sup>205</sup> (Woolford 2004)

<sup>206</sup> Comtassel and Holder (2008)

<sup>207</sup> (Hirsch 2011a)

### • ۳- فرایند آشتی

فرایندهای آشتی طراحی شده اند برای مشارکت در بهبود مناسبات آسیب دیده در نتیجه عمل خلاف. گستره ای از این دست فرایندها در پژوهش‌ها بازتاب یافته اند. یکی از آنها که بیش از دیگران و به شکل انتقاد و نه دفاع مطرح می‌شود، فراموش کردن است<sup>۲۰۸</sup>. از آنجا که گذشته تغییر نمی‌کند، خطا بازگشت پذیر نیست. بنابر این، می‌توان استدلال کرد که تنها راه غلبه بر گذشته، سرکوب خاطره آن است. سیاست‌های فراموش کردن به خاطر آشتی توسط چند حکومت در دهه‌های گذشته اجرا شد، از جمله کامبوج که نخست وزیرش در سال ۱۹۹۹ به شهروندان توصیه کرد "چاله را نکنند و گذشته را فراموش کنند"، و در همان حال رهبران خمر سرخ از مصونیت در برابر محاکمه برخوردار شدند<sup>۲۰۹</sup>.

اما نظریه پردازان مدافع ارزش سیاسی و اخلاقی آشتی اغلب این ادعا را رد می‌کنند که آشتی نیازمند فراموشی است. این مدافعان می‌گویند که شناخت و پذیرش خطا و بازشناسی قربانیان اهمیت اساسی در موفقیت آشتی دارند. به ویژه در پیش زمینه‌های سیاسی شناخت داده‌های اولیه مهم است، زیرا اغلب، قربانیان و جامعه بزرگتر، نمی‌دانند مقصر خطای آسیب رسان چه کسی و دامنه تعدی‌ها تا کجا بوده است. به طور رسمی و همگانی باید به آنچه انجام شده، اعتراف کرد. برای رویارویی با انکار خطا یا مسئولیت از وی مقامات لازم است<sup>۲۱۰</sup>. یک توجیه فرویدی اغلب بیان نشده این است که هر زخم درونی پس زده شده اغلب به شکل‌های مخرب سرباز می‌کند. استدلال روشن دیگر این که پذیرش خطاها و بازشناسی قربانیان به ترمیم زخم‌های فیزیکی و<sup>۲۱۱</sup> به اعتمادسازی یاری می‌رسانند<sup>۲۱۲</sup>، استانداردهای هنجارین را دوباره برقرار می‌سازند<sup>۲۱۳</sup> و اطمینان می‌دهند که قربانیان درواقع اعضای جامعه اخلاقی یا سیاسی هستند<sup>۲۱۴</sup>. چنانچه بررسی خواهد شد، با وجود توافق وسیع در این زمینه که فرایند آشتی باید به خطاهای گذشته اعتراف کند و قربانیان مجال کافی بیابند، نظریه پردازان در این زمینه جدل دارند که چنین بازشناسی‌هایی به بهترین وجه انتقال یابند تا نقش موثر و معتبری در بهبود مناسبات آینده بازی کنند.

همچنین جدل‌هایی در قلمرو سیاسی جریان دارند در این زمینه که کدام خطاها باید پذیرفته و جبران شوند؟ پایمال سازی‌های حقوق مدنی و سیاسی از نظر تاریخی در مرکز توجه تئوری و عمل بوده اند، ولی هر چه بیشتر پژوهشگران، اهمیت بررسی نقض حقوق اقتصادی و فرهنگی را نیز گوشزد می‌کنند<sup>۲۱۵</sup>. نظریه پردازان همچنین در این مورد که چه چیزی افزون بر بازشناسی برای رسیدن به آشتی تضمین شود و آیا طرفین باید ببخشند، توافق ندارند. اختلاف نظرها پیرامون تعیین فرایندهای مناسب، مستقیم مربوط می‌شوند به موضوع بخش آخر: اختلاف نظر پیرامون این که چه درجه ای از بهبود را به طور معقول می‌توان پس از خطاها

<sup>208</sup> (Hughes 2001, Bhargava 2012)

<sup>209</sup> (Chandler 2003, 310).

<sup>210</sup> (Weschler 1998).

<sup>211</sup> (van Ness and Strong 2002)

<sup>212</sup> (Gibson 2004)

<sup>213</sup> (Walker 2006)

<sup>214</sup> (Llewellyn and Howse 1999, du Toit 2000)

<sup>215</sup> (Mamdani 2000, Sharp 2015, Arbour 2007)

دنبال کرد. سرانجام، جدل هست پیرامون این که چه کسی تصمیم بگیرد که کدام فرایند آشتی در یک پیش زمینه خاص باید دنبال شود. در پیش زمینه سیاسی آشتی با درگیر ساختن نهادهای محلی تصمیم گیری همراه است.<sup>۲۱۶</sup>

### • ۳,۱ - عذرخواهی ها

عذرخواهی شاید واضح ترین راه باشد برای پذیرش خطا. یک عذرخواهی حساب شده دستکم نیازمند پذیرش داده خطا و مسئولیت خطاکار، بیان پشیمانی و تاسف<sup>۲۱۷</sup> است. در بهترین حالت، خطاکار، مستقیم، قربانی را مخاطب قرار می دهد. این در همه موارد ممکن نیست، از جمله وقتی قربانیان زنده نباشند. عذرخواهی مستقیم از قربانیان از جمله وابستگان نزدیک آنان و نیز در برابر جماعت های زیربط در عمل بسیار جاافتاده اند. در دهه های اخیر، عذرخواهی های رسمی توسط نهادهای دولتی یا موسسات به امری عادی تبدیل شده، اعتبار و اهمیت بیانیه های عذرخواهی نمایندگان این نهادها و گروه ها را زیر سوال برده است<sup>۲۱۸</sup>؛ به ویژه وقتی رویدادهای موردنظر در گذشته ای دور اتفاق افتاده اند.<sup>۲۱۹</sup>

به عذرخواهی های اغلب ارزش گذاشته می شود، نه فقط همچون پذیرفتن خطاهای گذشته و حرکت احترام به قربانیان، بلکه همچنین فراهم آوردن شواهد تغییر مثبت در خطاکار یا گروه او. گروه هایی که مسئولیت خطای گذشته را به عهده گرفته، ابراز تاسف کرده اند، کاندیداهای خوبی برای بازسازی مناسبات مشارکت و اعتماد هستند<sup>۲۲۰</sup>. اما این توان بالقوه وقتی عذرخواهی ها مبهم و بی دروپیکر و ناقص هستند یا ناصادقانه می نمایند، از دست می رود. محق هستیم پرسیم آیا فقط پذیرش "رخ دادن خطا" (که مسئولیت یا خطاها را تصریح نمی کند) یا این که سخنگو متاسف است "از این که اگر کسی احساس توهین کرده است" (که خطاب کردن کنش را مشخص نمی کند) عذرخواهی به شمار می روند<sup>۲۲۱</sup>؟ اهمیت حساس بودن به سویه های جنسیتی عذرخواهی نیز برجسته شده اند<sup>۲۲۲</sup>.

درحالی که برخی، عذرخواهی را قدم مهمی در آشتی می دانند<sup>۲۲۳</sup>، دیگر پژوهشگران در موردهای سیاسی نگران هستند که عذرخواهی جایگزینی برای جبران های اساسی تر بشود<sup>۲۲۴</sup>. پوزش خواهی رسمی کشورها برای بیعدالتی های نظام مند و تاریخی تنها از دل جدل های کشدار و داغ بیرون می آید و جای کمی باقی می گذارد برای انواع اساسی تر جبران برای قربانیان. چنین دینامیسمی به این نظر اعتبار می دهد که عذرخواهی ممکن است به "سیاست حواس پرت کنی" تبدیل شود.<sup>۲۲۵</sup>

### • ۳,۲ - یادبودها

<sup>216</sup> (McEvoy 2007)

<sup>217</sup> remorse (Tavuchis 1991)

<sup>218</sup> (Harvey 1995, Gibney et al 2008)

<sup>219</sup> (Pettigrove 2003)

<sup>220</sup> (de Greiff 2008)

<sup>221</sup> (Smith 2008)

<sup>222</sup> (MacLachlan 2013)

<sup>223</sup> (Brooks 2004, M. Murphy 2011)

<sup>224</sup> (Corntassel and Holder 2008)

<sup>225</sup> (Corntassel and Holder, 2008)

یادبودها چندین شکل به خودمی گیرند، مانند بناها، مکان های نگهداری شده مهم در رویدادهای اسفناک، موزه ها، آرشوها، مراسم یا فعالیت های آموزشی<sup>۲۲۶</sup>. آنها ممکن است از سوی دولت یا بخش خصوصی حمایت شوند. ولی همگی حافظه ها را متوجه یک امر مشترک می سازند. پژوهشگران استدلال می کنند که یادبودهای خطاهای گذشته توان ایفای چند نقش در فرایند آشتی را دارند. اول و بیش از همه به محافظت از یاد رویداد گذشته در برابر هر کسی که بخواهد گذشته را انکار یا فراموش کند، می پردازد. یادبودها فهم مردم از تاریخ را تقویت کرده، یک کانون مشترک عواطف مانند تاسف یا پشیمانی پدید می آورند. یادبودها از راه کمک به حک شدن یک حافظه جمعی از گذشته می توانند به بازسازی یک حس هویت مشترک نیز کمک کنند<sup>۲۲۷</sup>. مراسم یادبود برگزار شده از سوی گروه های مسئول در خطا می توانند نشانگر اراده ای باشند برای بازشناسی مسئولیت آن خطاها و احترام بازیافته و تعهد به هرگز تکرار نکردن چنان اعمالی<sup>۲۲۸</sup>. برای گروه های قربانی شده یک مراسم یادبود می تواند به افزایش حس حرمت به نفس کمک کرده، وفاداری به رفتگان را نشان داده، کمک کند که به عنوان یک گروه از مردم خود را بازشناسند<sup>۲۲۹</sup>.

از سوی دیگر مراسم یادبود اغلب دستخوش جنجال هستند، زیرا طرفین بر سر روایت تاریخی ارائه شده یا شکل ارائه آن توافق ندارند<sup>۲۳۰</sup>. تلاش برای بزرگ کردن وحشت های گذشته برای برخی ناظران می تواند توهین آمیز باشد<sup>۲۳۱</sup>. یادبودها ممکن است با بدبینی توجه را از مسائل زمان حال منحرف کنند<sup>۲۳۲</sup> یا به عنوان آغاز مسابقه برای آنانی باشد که می خواهند اختلاف را زنده کنند<sup>۲۳۳</sup>. افزون بر این، معنای یادبودها طی زمان تغییر می کنند، زیرا مدام توسط مخاطبان آینده در شرایط سیاسی متفاوت، باز تفسیر می شوند. پس هیچ تضمینی نیست که یک یادبود که در زمانی مشخص در آشتی مشارکت می کند، به این کارکرد ادامه دهد<sup>۲۳۴</sup>.

### • ۳,۳- گفتن حقیقت

هم عذرخواهی و هم یادبود، بازشناسی یک گذشته مشکل دار را با پیشنهاد واکنش عاطفی به گذشته، مانند پشیمانی، تاسف و اندوه ترکیب می کنند. با این وجود بدون چنین محتوای عاطفی، حتی در میان گذاشتن داده های گذشته می تواند در آشتی نقش بازی کند. قربانیان و بازماندگان اغلب وقتی قادر به تعیین داده های مهم گذشته نباشند، نمی توانند به جلو بروند. دقیقاً چه بر سر عزیزان آنها آمد؟ آیا آنها رنج بردند؟ چه کسی دقیقاً کنش خشونت بار را انجام داد؟ چه کسی دستور داد؟ پیکر او کجا دفن است؟ افزون بر این، در پیش زمینه های سیاسی، خطاها اغلب از سوی مقامات انکار می شوند: هم از پذیرش نقض حقوق بشر سرباز زده می شود و هم نقش نهاد مشخص حکومت در آن را انکار می کنند.

<sup>226</sup> (Barsalou and Baxter 2007, Zembylas 2011)

<sup>227</sup> (Harjes 2005)

<sup>228</sup> (Barsalou and Baxter 2007, Blustein 2014)

<sup>229</sup> (Blustein 2014)

<sup>230</sup> (Minow 1998)

<sup>231</sup> (Young 2008)

<sup>232</sup> (Blustein 2014)

<sup>233</sup> (Barsalou and Baxter 2007)

<sup>234</sup> (Blustein 2014)

برخی پژوهشگران برآنند که گفتن حقیقت می تواند رنج دائمی قربانیان و بازماندگان را که اطلاعات در مورد رویداد و افراد مسئول آزارها ندارند، کاهش داده،<sup>۲۳۵</sup> با برخی از شکل های انکار رودرو شده از آنها پیشگیری کند (مانند انکار سفیدپوستان آفریقای جنوبی در مورد زشتی آپارتاید)<sup>۲۳۶</sup>. گفتن حقیقت همچنین می تواند شکلی از جبران برای آنهایی باشد که در جنایت شرکت نداشته اند. تلاش برای ثبت و ضبط این اطلاعات و توزیع آن به شک مفاذ آموزشی به این تضمین کمک می کند که نسل های آینده گذشته را تکرار نکنند.

در فرایندهای عدالت جبرانی<sup>۲۳۷</sup>، از جنایتکاران اغلب خواسته می شود که یک روایت از جنایت ارائه دهند<sup>۲۳۸</sup>. در فضای سیاسی، تشکیل کمیسیون حقیقت یاب یک سازوکار رسمی برای پرده برداشتن و ثبت گذشته است. کمیسیون های حقیقت یاب، نهادهای موقت رسمی هستند برای بررسی انگاره های مشخص نقض حقوق بشر در یک دوره زمانه معین<sup>۲۳۹</sup>. ده ها کمیسیون حقیقت یاب در جوامع دنیا طی سی سال اخیر تشکیل شده اند، از جمله در شیلی، گواتمالا و چاد. گزارش های کمیسیون خلاصه ای از یافته های این چنین تهیه کرده، توصیه هایی در زمینه چگونگی پیشگیری از آنها در آینده را ارائه می دهند. آن گزارش ها از نظر میزان همگانی کردن یافته ها با هم فرق دارند. برخی از آنها از افراد جنایتکار نام می برند و برخی نمی برند. کمیسیون حقیقت یابی و آشتی آفریقای جنوبی که از نظر بازبودن نمونه بود، شهادت بسیاری از قربانیان و عاملان نقض حقوق بشر را در تلویزیون نشان می داد.

در متون پژوهشی، دیدگاه های گوناگونی ارائه شده در این زمینه که چگونه کمیسیون های حقیقت یاب می توانند در آشتی هم میان افراد قربانی و عاملان و هم در سطح ملی شرکت کنند. در سطح فردی، صحبت از گذشته اغلب شکلی از تخلیه روانی دانسته می شود که در آن زخم درونی گذشته یک بار دیگر تجربه شده، فرد با آن روبه رو شده، از آن می گذرد. کمیسیون حقیقت یاب آفریقای جنوبی چندین نمونه از این فرایند از جمله درخواست های خودجوش بخشش از سوی عاملان و قبول بخشش از سوی قربانیان را دربردارد<sup>۲۴۰</sup>.

در زمینه آشتی اجتماعی گفته می شود که کمیسیون های حقیقت یاب، قربانیان را به شکل های گوناگون دخالت می دهند. خود سخن گفتن قربانیان از آنچه بر آنان رفته در گستره همگانی، کمک می کند که حرمت شهروندی و سیاسی آنها و سطح مشارکتی آنها بازسازی شود<sup>۲۴۱</sup>. گزارش رسمی از تعدی هایی که بر قربانیان رفته و عموماً در گذشته توسط مقامات انکار می شده اند، تساوی قربانیان در مشارکت اخلاقی را بازسازی می کند<sup>۲۴۲</sup>. توزیع گزارش یک کمیسیون به ویژه وقتی در سطح همگانی انجام می شود، می تواند آشتی جمعی را از طریق ترمیم فهم جامعه از خود شکل بدهد. یک روایت باید نشان دهد که جامعه چگونه زمانی گذشته ای پر از آزار داشته و چگونه آینده ای خالی از آن خواهد داشت<sup>۲۴۳</sup>. همچنین می تواند کلیشه های تحقیرگر

<sup>235</sup> (Zalaquett 1995)

<sup>236</sup> (Zalaquett 1995, Dyzenhaus 2000)

<sup>237</sup> restorative justice

<sup>238</sup> (Llewellyn and Howse 1999)

<sup>239</sup> (Hayner 2010)

<sup>240</sup> (Tutu 1999, South African Truth and Reconciliation Commission Final Report 1998)

<sup>241</sup> (Kiss 2000)

<sup>242</sup> (du Toit, 2000)

<sup>243</sup> (Dwyer 1999)

اعضای جامعه در گذشته را به چالش بگیرد<sup>۲۴۴</sup> و همدردی را تقویت کند<sup>۲۴۵</sup>. گزارش ها و نتیجه گیری های یک چنین کمیسیون هایی می توانند نسبت به نهادها اعتمادسازی کنند<sup>۲۴۶</sup>. کمیسیون های حقیقت یاب با محکوم کردن گذشته، نیروی استانداردهای هنجاری که به آنها تجاوز شده را بازسازی می کنند، یا وقتی مولفه های یک مناسبات، ناعادلانه و غیراخلاقی باشند، استانداردهای هنجارین جدیدی برای رفتار می آفرینند<sup>۲۴۷</sup>. گفتن حقیقت نوعی جبران برای قربانیان است<sup>۲۴۸</sup>. سرانجام، توصیه های کمیسیون می تواند در پیشگیری از خطاهای گذشته موثر باشد.

کمیسیون های حقیقت یاب همچنان جنجال برانگیزند. بسیاری از انتقادات متوجه ابزارهای گرفتن اقرار از عاملان - مانند مصونیت از محاکمه - است و نه خود ارزش مشخص شدن حقیقت. برخی دیگر به روش کمیسیون ها به اجبار کردن قربانیان (گاه بسیار ماهرانه) به بخشش یا آشتی وقتی آنها مقاومت می کنند، انتقاد دارند<sup>۲۴۹</sup> و یا فواید روانی شهادت دادن قربانیان را زیر سوال می برند<sup>۲۵۰</sup>. برخی دیگر از منتقدان کمیسیون های حقیقت یاب برآنند که پیگیری روایت خود-فهمی، خلاف آزادی است، زیرا در استقرار یک تاویل اقتدارگرا از گذشته می کوشد<sup>۲۵۱</sup>. سرانجام شک هایی هست نسبت به تاثیر کمیسیون ها در کشف حقیقت، از آنجا که نتوانستند علیه خطاهای یادشده کنشی انجام دهند.

#### • ۳,۴ - بخشودگی ها<sup>۲۵۲</sup>

بخشودگی ها با دادن حفاظت حقوقی از جرم مدنی و جنایی، شکل خاص و جدل انگیز فرایند آشتی هستند. بخشودگی می تواند شامل حال افراد یا طبقه ای از افراد بشود. می تواند مشروط یا غیرمشروط باشد. اگر مشروط باشد، دادن بخشودگی تنها به شروطی خواهد بود. برای نمونه، در آفریقای جنوبی عاملان نقض حقوق بشر باید اعلام می کردند چه حقوقی را به دلایل سیاسی پایمال کرده اند<sup>۲۵۳</sup>. بخشودگی ها گاه مشروط هستند به عدم تکرار خطاهای گذشته<sup>۲۵۴</sup>. بخشودگی ها از نظر میزان پیامدهای منفی نیز متفاوت هستند (مانند بخشودگی همراه با اخراج شدن)<sup>۲۵۵</sup>.

چندین انتقاد اخلاقی به بخشودگی ها صورت گرفته است. بخشودگی ها دستکم در نگاه اول، ناعادلانه هستند؛ به ویژه جلوی عدالت تنبیهی را می گیرد<sup>۲۵۶</sup>. گفته می شود که اعطای بخشودگی جلوی عدالت انتقامی و اصلاحی را می گیرد<sup>۲۵۷</sup>. همچنین بازدارنده تنبیه تاریخی رهبران سیاسی و عاملان دولتی مسئول موارد فاحش نقض حقوق بشر است. دستیابی به آرزوی "دیگر هرگز" ضعیف به نظر می رسد اگر رهبران سیاسی و بازیگران آینده معتقد باشند که مسئول اعمال خود نخواهند بود. خطر سیاست

<sup>244</sup> (C. Murphy 2010)

<sup>245</sup> (Eisikovits 2009)

<sup>246</sup> (Gibson 2004)

<sup>247</sup> (Walker 2010)

<sup>248</sup> (Zalaquett 1995, Walker 2010)

<sup>249</sup> (Dyzenhaus 2000, Gutmann and Thompson 2000, C. Murphy 2010)

<sup>250</sup> (Hamber 2009)

<sup>251</sup> (Gutmann and Thompson 2000)

<sup>252</sup> amnesties

<sup>253</sup> (Dyzenhaus 2000)

<sup>254</sup> (Freeman 2011)

<sup>255</sup> (Greenawalt 2000)

<sup>256</sup> (Greenawalt 2000)

<sup>257</sup> (Greenawalt 2000)



های بخشودگی این است که با شکست در مسئول ساختن خطا کاران و کاهش توان قربانیان در اقامه دعوی حقوقی به خاطر آسیب های خود، ممکن است ناخواسته این پیام را بدهند که آزارهای گذشته خطا نبودند و قربانیان، لایق نتیجه ای بهتر نبودند.<sup>۲۵۸</sup> در نتیجه، خشم موجه علیه عاملان خشونت رها نشده، ممکن است در عوض در کنش های انتقامی بروز کند. همچنان دولت ها از بخشودگی استفاده کرده، موارد آن رو به افزایش است.<sup>۲۵۹</sup> جوامع به دلایل گوناگون به بخشودگی متوسل می شوند. در آفریقای جنوبی بخشودگی برای تشویق عاملان خشونت به دادن شهادت صادقانه و کامل در کمیسیون های حقیقت یاب به کار رفت. در آن جا بر ارزش یادآوری گذشته تاکید شد. بخشودگی ها همچنین جهت انگیزه بخشی برای پایان دادن به اختلاف به کار می روند. برعکس در مورد کلمبیا بخشودگی همچون بخشی از راهبرد فراموشی گذشته به کار رفت. بخشودگی می تواند همچون انگیزه برای پایان دادن به اختلاف به کار برود، مانند مورد آفریقای جنوبی.<sup>۲۶۰</sup> استدلال پیرامون مجوز اخلاقی بخشودگی این ایده را به چالش می کشد که دادن بخشودگی، بی مجازات ماندن مقصران را تشدید کرده، ثبات و عدالت را نادیده می گیرد.<sup>۲۶۱</sup> بخشودگی همچون آخرین اقدام می تواند موجه باشد اگر قربانیان در فرایند تصمیم گیری جهت اعطای بخشودگی شرکت کنند و بخشودگی ها جهت تسهیل ختم اختلاف یا برقراری آشتی باشند. گرینوالد<sup>۲۶۲</sup> می گوید که بخشودگی زمانی موجه است که برای پیشگیری از وقوع بیعدالتی بزرگتری مانند نقض حقوق بشر در اختلافی جاری موثر باشند. بخشودگی می تواند از خشونت های بعدی جلوگیری کند اگر به عاملان خشونت رحمت نشان داده، از آن راه، چرخه خشونت را بشکند.<sup>۲۶۳</sup>

### • ۳،۵- محاکمه ها و مجازات ها

مجازات، وارد آوردن تعمدی آسیب یا رنج به یک خطا کار در پاسخ به یک خطا کاری است. هر چند جوامع در حال انتقال گاه میان آشتی و مجازات مجبور به گزینش می شوند، این پاسخ ها الزاما خلاف یکدیگر نیستند.<sup>۲۶۴</sup> چنان که اغلب در موارد بینافردی و جنایی روشن است، مجازات یک خطا کار (و به ویژه پذیرش مجازات توسط خطا کار) می تواند فرایندی باشد که در آن خطاهای گذشته جبران شده اند. قدرت مجازات در به آرامش رساندن گذشته به شکل های متفاوت بررسی شده، مانند پرداخت یک بدهی، برداشتن یک امتیاز ناعادلانه<sup>۲۶۵</sup>، فرونشاندن خشم قربانی<sup>۲۶۶</sup>، تحکیم وضعیت مساوی اخلاقی قربانیان<sup>۲۶۷</sup>. در این تحلیل این نتیجه گیری نهفته است که خطا اساسا بیانگر بوده، قائل شدن ارزش اخلاقی کمتر برای قربانی را بیان کرده، بنا بر آن، آسیب را مجاز می کند. محاکمه های جنایی به قربانیان کمک می کند که اعتبار و حرمت خود را به عنوان دارندگان حقوق، باز یابند.<sup>۲۶۸</sup>

<sup>258</sup> (Pensky 2008)

<sup>259</sup> (Mallinder 2008)

<sup>260</sup> (Dyzenhaus 2000)

<sup>261</sup> (Mallinder 2008)

<sup>262</sup> Greenawalt

<sup>263</sup> (O'Shea 2002)

<sup>264</sup> (Bennett 2008, Verdeja 2009)

<sup>265</sup> (Morris 1968)

<sup>266</sup> (Hershenov 1999)

<sup>267</sup> (Hampton 1992)

<sup>268</sup> (Nino 1998, Bennett 2008)

برخی پژوهشگران در موارد انتقال به دموکراسی به ویژه بر اهمیت محاکمه در پاسخ به جنایت های سیاسی و جمعی عمده مانند نقض حقوق بشر توسط مقامات تاکید دارند. محاکمات جنایی نشانه یک گسست آشکار از گذشته هستند.<sup>۲۶۹</sup> محاکمه، مخالفت رسمی با اعمالی است که فرد در گذشته به دلیل آنها محکوم نمی شد، اما اینک به دلیل آنها به دادگاه آورده می شود. در آشتی اجتماعی از راه تحکیم استانداردهای هنجارین که باید بر تعامل حاکم باشند، نقش مهمی به محاکمه ها و مجازات های جنایی داده می شود. تنبیه می تواند تعهد به حاکمیت قانون و ایمان به قانون و شرافت را در میان مقامات کلیدی برای حاکمیت قانون، تحکیم کند.<sup>۲۷۰</sup>

از سوی دیگر گروهی از پژوهشگران نسبت به تاثیر محاکمات جنایی بر فرایند آشتی بدبین هستند. جودیت شکلار<sup>۲۷۱</sup> و هانا آرنه<sup>۲۷۲</sup> بر آنند که محاکمات، نقش کمی در درمان قربانیان آسیب دیده دارند و نقش تربیتی اندکی در زمینه استانداردهای هنجارینی که باید بر مناسبات حاکم باشند، ایفا می کنند.

محاکمه ها اساسا به اثبات تقصیر عاملان خشونت گرایش دارند و نه یافتن حقیقت درمورد گذشته. این امر موجب می شود که به فهم بسیار محدودی برسیم از خطای رخ داده و اثر آن بر قربانیان و شرایط بزرگتری که به چنین خطایی میدان داده است؛ که همگی برای آشتی بسیار مهم هستند<sup>۲۷۳</sup>. افزون بر این، توانایی سیستم عدالت جنایی خانگی در جوامع در حال انتقال برای دستیابی به استانداردهای بین المللی برای روال محاکمات زیر سوال است؛ همچنین این که تنها بخشی از عاملان جنایت های جمعی محاکمه شوند، توجیه پذیر نیست<sup>۲۷۴</sup>.

### ۳,۶- تحقیق در سوء پیشینه سیاسی<sup>۲۷۵</sup>

تحقیق در سوء پیشینه سیاسی به اقدامات حقوقی گفته می شود که تحقیق در مورد افرادی که می خواهند به مقامات سیاسی برسند را موجه و ممکن می سازد تا مشخص شود آیا آنها با رژیم سرکوبگر قبلی همکاری می کرده اند یا نه. همکاری ها به معنای دست داشتن در جنایت های گذشته و عضویت در یک گروه سیاسی می باشد. چنین اقداماتی در کشورهای در حال انتقال به دموکراسی انجام می شوند. در برخی موردها عاملان اثبات شده از گرفتن مقامات رسمی محروم می شوند. در برخی دیگر، گذشته همدستان در معرض اطلاع همگان در حوزه های انتخاباتی قرار گرفته، بخت آنها را برای گرفتن مقام کاهش می دهد<sup>۲۷۶</sup>. تحقیق در سوء پیشینه سیاسی، گاهی همچون ابزار بازسازی اعتماد در دولت به کار می رود، از این راه که به مردم اطمینان می دهد خطاکاران سابق هرگز در قدرت نخواهند بود. چيو<sup>۲۷۷</sup> بر آن است که سیاست های تحقیق در سوء پیشینه سیاسی، همخوان با فردگرایی

<sup>269</sup> (Malamud-Goti 1990)

<sup>270</sup> (C. Murphy 2010)

<sup>271</sup> Judith Shklar (1964)

<sup>272</sup> Hannah Arendt (1977)

<sup>273</sup> (Llewellyn and Howse 1999)

<sup>274</sup> (van Zyl 2000)

<sup>275</sup> Lustration

<sup>276</sup> (Kaminski and Nalepa 2008)

<sup>277</sup> Chiu (2011)

اخلاقی هستند. از سوی دیگر، تحقیق در سوء پیشینه سیاسی در جایگاه ابزار آشتی سیاسی، مورد انتقاد است، هم از آن رو که مستعد کاربرد تبعیض آمیز سیاست است و هم به ادامه شکاکیت و نه همیاری میان دشمنان سابق کمک می کند.<sup>278</sup>

### ۳،۷- غرامت ها

واژه غرامت<sup>279</sup> کمابیش به گستردگی برای دلالت بر تلاش جهت ترمیم آسیب ناشی از خطا یا اختلافی در گذشته به کار می رود. مورد استفاده خاص تر آن انتقال ثروت یا پول برای جبران ضبط اموال غصب شده، آسیب دیده یا تخریب شده است. پرداخت غرامت یا توسط طرف مسئول آسیب انجام می شود یا توسط بازماندگان و ورثه او از سوی او. این نوع انتقال شاید بهتر باشد "استرداد"<sup>280</sup> نامیده شود: انتقال پول در پاسخ به خسارت هایی که جایگزین شونده یا غیرقابل تعویض با پول هستند مانند مرگ و جراحت، همچنین استرداد و جبران. استفاده در معنای گسترده تر از واژه شامل انتقال مادی است که کارکرد نمادین خالص تری دارد. این پرداخت ها بیشتر برای فرستادن یک نوع پیام آشتی است تا نشان دادن این که آسیب زدن به دیگران بی غرامت نمی ماند. هدیه یک دوست به دوست دیگر پس از یک دعوا می تواند نمونه ای باشد از یک جبران در زندگی روزمره. همین گونه است سرمایه گذاری در شرکت یک دشمن سابق. جبران به شکل گسترده تر شامل مواردی چون عذرخواهی یا نمونه های حقیقت گویی است.<sup>281</sup>

چنان که هوارد مک گری نشان می دهد<sup>282</sup> انتقال مادیات در ازای آسیب، می تواند یا درون یک فرایند آشتی باشد یا مستقل از آن. مک گری تاکید دارد که یک نگاه به عقب جهت برقراری عدالت می تواند بازپرداخت ارزش معادل به قربانیان آسیب دیده از خطا یا جنایت را توجیه کند. اینجا خطای گذشته نیازمند جبران است. در چارچوب ادبیات آشتی پیشنهاد می شود که انگیزه خطاکار برای جبران، ساختن آینده بهتری برای قربانیان باشد.

مک گری استدلال می کند که هدف آینده نگری آشتی به طور توهین آمیزی القامی کند که ملاحظه عدالت دلیل ناکافی برای جبران با قربانیان است - و عدالت برای این قربانیان فقط به درد تضمین آینده می خورد که همچنین به نفع خطاکاران نیز هست. نقد مک گری به پرسش ارتباط عدالت با آشتی که عموماً پرتنش است اشاره می کند که در بخش ۴ بررسی خواهد شد. این نقد همچنین اهمیت تفسیر انتقال مادی در فرایند آشتی را برجسته می سازد. مفسرانی که از قدرت جبران مادی دفاع می کنند اغلب این پرداخت ها را نشانه بازشناسی مسئولیت و ادای احترام به جایگاه اخلاقی قربانیان، کنشی استوار بر پشیمانی و دلسوزی و گواه قابل اعتماد شدن و تعهد به هنجارهای عدالت تفسیر می کنند<sup>283</sup>. اما معنای جبران می تواند تغییر کند، کمرنگ و پس زده شود بسته به چگونگی و پیش زمینه دادن آنها<sup>284</sup>. جبران وقتی با دیگر اقداماتی چون عذرخواهی و حقیقت گویی همراه شود، توان بالقوه بهبود

<sup>278</sup> (Govier 2006)

<sup>279</sup> reparations

<sup>280</sup> restitution

<sup>281</sup> (Torpey 2003, Walker 2010)

<sup>282</sup> Howard McGary (2010)

<sup>283</sup> (Thompson 2002, Brooks 2004, Gray 2010, Walker 2010)

<sup>284</sup> (Brooks 1999, Barkan 2000, de Greiff 2006)

دادن به مناسبات را می‌یابد. شاید مهمتر این که آسیب‌های قابل تشخیص اگر جبران نشده باقی بمانند، ممکن است تاثیر عذرخواهی‌ها و دیگر تلاش‌ها جهت آشتی را ضعیف سازند.

جبران یعدالتی‌های تاریخی به ویژه جدل‌آمیز هستند. یک جدل جاری متمرکز است روی تقصیر یا مسئولیت پرداخت کنندگان غرامت، حق‌آقامه دعوا توسط آنان که قرار است غرامت بگیرند و دشواری محاسبه مبلغ درست غرامت<sup>285</sup>. چنین جدل‌هایی برآند که وقتی منطق حقوقی حق مالکیت و ارثیه به میان می‌آیند، غرامت‌ها همچون جبران تلقی می‌شوند و نه در پروژه کلی‌تر ترمیم مناسبات<sup>286</sup>. قربانیان و بازماندگان آنها گاهی نگران پذیرفتن غرامت هستند مبادا خطی با گذشته ترسیم شود و بدهی اخلاقی، بازپرداخت و همه چیز بخشیده شده تلقی گردد<sup>287</sup>. آنها همچنین منتقد این پیشنهاد هستند که انسان‌ها و دیگر امور ارزشمند از دست رفته می‌توانند با پول یا دارایی جبران شوند.

### ۳,۸- بخشیدن

به ویژه در متون پژوهشی سیاسی، اختلاف نظر چشمگیری هست پیرامون مناسبت بخشش و آشتی. آیا طرفین در صورت رد بخشش می‌توانند آشتی کنند؟ آیا اگر قربانی از تجدید مناسبت با خطاکار سرباززند، بخشش حقیقی صورت گرفته است؟ بخشی از این اختلاف دیدگاه‌ها در انواع جدل‌ها پیرامون تعریف آشتی که اینجا بررسی شده‌اند، بازتاب دارند (از جمله پیرامون انواع و درجه‌های بهبود که پیش از دادن عنوان آشتی به یک مناسبت به دست می‌آیند). اختلاف نظرهای مشابه پیرامون چیستی بخشش، مسائل را حتی پیچیده‌تر می‌سازد.

در متون مربوط به بخشش بینافردی تعریف‌های بخشش اغلب متمرکز هستند بر غلبه بر یا رهاکردن نفرت (یا رفتارهای منفی دیگر) ناشی از خطاکاری و آن گونه که برخی دیگر می‌افزایند، رفتارهای مثبت مانند خیرخواهی از سوی خطاکار<sup>288</sup>. آنجا که چنین تغییرهای مثبتی در رفتار اتفاق نیفتند، اما طرفین، همزیستی صلح‌آمیز، همکاری و حتی اعتماد را برقرار سازند، سخن از آشتی معقول به نظر می‌رسد. این یک مورد از آشتی بودن بخشش به شمار می‌رود. همچنین، یک قربانی ممکن است از نفرت در قبال کسی که با او بدرفتاری کرده، بگذرد، ولی همچنان برای حفظ امنیت خود از ارتباط با این فرد بپرهیزد. این مورد، بخشش بدون آشتی است. بخشش و آشتی در این مورد، پدیده‌هایی متمایز و مستقل هستند. نوع بخشش رفتارمدار با این دیدگاه همخوانی دارد که بخشش، ابزار نیرومندی جهت آشتی است. آن دسته از رفتارهای منفی که در بخشش رها می‌شوند، موانع مهمی در برابر آشتی هستند. وقتی آن رفتارهای منفی کنترل می‌شوند، آشتی نتیجه‌ای قابل انتظار خواهد بود. با این دید نسبت به بخشش این استدلال منطقی می‌نماید که یک مورد آشتی بدون بخشش از موردی که با بخشش همراه است، کامل‌تر می‌باشد. بسته به شرایط، اگر بهبود در مناسبات، نفرت و کینه را برجای خود باقی بگذارد، شایسته عنوان "آشتی" نیست. در این موارد، می‌توان گفت که بخشش برای آشتی لازم است. وقتی مفسران با مفهوم پردازی متفاوتی از بخشش کارکنند، بحث آشتی نیز متفاوت می‌شود. یک دیدگاه جایزین در مورد بخشش که در پیش زمینه‌های سیاسی بیشتر طرفدار دارد، تاکید را روی کنش‌های قربانیان می‌گذارد و

<sup>285</sup> (Waldron 1992, Wheeler 1997, Boxill 2003)

<sup>286</sup> (Thompson 2002, Brooks 2004)

<sup>287</sup> (Barkan 2000)

<sup>288</sup> (J. Murphy 2003, Pettigrove 2012)

نه وضعیت روحی درون آنها و بر آن است که وقتی یک فرد یا گروه می بخشد، از حق اخلاقی خود در استفاده از خطا به ضرر خطاکار دست می کشد.<sup>۲۸۹</sup> این گونه دیدگاه ها روایت های "خردمدار" یا "ایجابی"<sup>۲۹۰</sup> (مضمن انجام یک عمل) نامیده می شوند.<sup>۲۹۱</sup> این که دقیقاً فرد در بخشیدن چه میزان گذشت کرده، همیشه مشخص نمی شود و دیدگاه ها فرق می کنند. در وضعیت حداقل، قربانی از حق خود در انتقام از خطاکار می گذرد. اما آیا بخشیدن یعنی او از حق مراجعه به مقامات مربوط برای مجازات خطاکار یا غرامت رنج های خود و حق یادآوری خطا به خطاکار و دیگران گذشته است؟ اگر کسی بخشیدن را رهاکردن استفاده از خطا علیه خطاکار بداند، پس بخشیدن در این مورد، برای آشتی سازنده است. اما بسته به این که قربانیان در بخشیدن چقدر گذشت می کنند، این نوع از آشتی می تواند به قیمت صرفنظر از عدالت به دست آید.<sup>۲۹۲</sup> برعکس، آنها که بخشش را غلبه بر نفرت می دانند، اغلب استدلال می کنند که قربانیان می توانند ببخشند اما همچنان خواهان مجازات، غرامت و یادآوری خطا باشند.<sup>۲۹۳</sup> بخشش را هر چه تعریف کنیم، باز هم این ادعا که قربانیان باید ببخشند تا به آشتی برسند، احتمال جدل انگیزی بالایی دارد، زیرا از همان آدم ها که در اختلاف گذشته عمیقاً به آنها تعدی و توهین شده می خواهد بار ترمیم آنرا هم به دوش بکشند. نکته مهم دیگر این که آیا از قربانیان خواسته می شود بی قید و شرط ببخشند (یعنی بی هیچ پاسخ بهبودجویانه قبلی از سوی خطاکار)؟ یا با قید و شرط (در پاسخ به تغییر اخلاقی آشکار در رفتار خطاکار)<sup>۲۹۴</sup>؟ همچنین، این که آیا یک کنش خاص بخشش از نظر اخلاقی مناسب، فضیلتمند و حتی مفید به حال قربانی هست یا نیست، با اختلاف نظر گسترده همراه است.<sup>۲۹۵</sup> تلاش برای مرکزی شدن بخشش در فرایند آشتی همچنین به این پرسش می انجامد که چه کسی در جایگاه بخشیدن است؟ تصمیم به بخشیدن به جای یک قربانی زنده از دید اخلاقی پذیرفتنی نیست، اگر ناممکن نباشد.<sup>۲۹۶</sup> برخی نظریه پردازان برآنند که بخشیدن از سوی قربانیان مرده ناممکن است و از این رو خطاهایی چون قتل، نابخشودنی هستند.<sup>۲۹۷</sup> در چنین مواردی، امکان آشتی که از بخشش متمایز است، راهی است برای پرچام مثبتی از گذشته. نظریه پردازان در این مورد جدل دارند که دولت و گروه ها، سوای انتخاب افراد قربانی، آیا در جایگاه بخشیدن به جای قربانیان هستند؟ آنها که بخشش را در درجه اول تغییری در رفتار می دانند، باید در نسبت دادن این گونه تغییرات روحی دقیق بوده، شاید توضیح دهند چگونه تغییر رفتار در نمایندگان خطاکاران (مانند رهبران یا سخنگو) می تواند توجیه گر یک بخشش گروهی باشد.<sup>۲۹۸</sup> این نظر که گروه می تواند ببخشد را راحت تر به کسانی می توان ارائه داد که معتقدند بخشیدن یعنی گذشتن از یک دسته از حق ها.<sup>۲۹۹</sup>

<sup>289</sup> (Digeser 2001, Wolterstorff 2013)

<sup>290</sup> 'relational' or 'commissive'

<sup>291</sup> (Blustein 2014, Pettigrove 2012)

<sup>292</sup> (Blustein 2014)

<sup>293</sup> (J. Murphy 2003)

<sup>294</sup> (Garrard and McNaughton 2011)

<sup>295</sup> (Govier and Verwoerd 2002b)

<sup>296</sup> (Govier and Verwoerd 2002b)

<sup>297</sup> (Jankélévitch 2005)

<sup>298</sup> (cf. Griswold 2007)

<sup>299</sup> (Wolterstorff 2013)

## ۳,۹- مشارکت در فرایندهای رایزنی<sup>۳۰۰</sup>

تا اینجا انواع گسترده فرایندهای معطوف به ترمیم مناسبات پس از خطاها یا درگیری‌ها مرور شدند. شاید یکی از عوامل بزرگ در تعیین میزان موفقیت تلاش‌های آشتی این باشد که چگونه اهداف خود را گزینش کرده‌اند. برخی اقدامات (مانند عذرخواهی و حقیقت‌گویی) متوجه بازسازی حس حرمت و مشارکت در طرف‌هایی است که پیشتر با آنها بدرفتاری و توان‌زدایی شده‌است. این تاثیر حتی تشدید می‌شود اگر طرف‌ها حق تعیین محاکمه‌های جنایی یا کمیسیون حقیقت‌یاب را داشته باشند و نوع جبران و یادبودها را تعیین کنند.

رویکردهای عدالت‌بازسازنده<sup>۳۰۱</sup> نسبت به مجازات جنایتکاران، جایگاه اول را به مشارکت قربانیان می‌دهد<sup>۳۰۲</sup>. در کارهایی چون کنفرانس‌های مربوط به مجازات و میانجیگری میان قربانی/عامل جنایت، فرد قربانی نقش فعالی در تعیین چگونگی جبران جنایت توسط عامل آن بازی می‌کند. به این شکل، قربانی بخت بیشتری برای رسیدن به رضایت بالاتر دارد (مانند غرامت گرفتن به جای زندانی کردن عامل). شرکت فعال قربانی همچنین به او فرصتی برای رهاکردن نفرت و ترس داده، حس کنترل او بر زندگی خود را بازسازی می‌کند. او وضعیت خود را همچون یک عضو جامعه که نمی‌بایست مورد بدرفتاری قرار گیرد، تحکیم می‌نماید<sup>۳۰۳</sup>.

مدل‌های عدالت‌بازسازنده همچنین به مشارکت فعال عاملان در یافتن یک برجام برای خطای خود اهمیت می‌دهند<sup>۳۰۴</sup>. برای نمونه، ممکن است از عاملان خواسته شود که شکل‌های جبران را به قربانیان پیشنهاد دهند. عاملان با دریافت امکان نقش داشتن در آینده‌ای بهتر، از چرخه ناقص و خطرناک خشم/شرم پرهیز کرده، حس ارزش به خود را می‌یابند<sup>۳۰۵</sup>. در مورد‌های سیاسی، نقش قربانی و عامل جنایت اغلب به روشنی مشخص نشده بر سر آن توافق نیست. در اینجا به کارگیری نقش و اعمال طرف‌های اختلاف در طراحی فرایندهای آشتی، احتمال این که آن اقدامات نزد کل جامعه مشروعیت یابد را افزایش می‌دهد<sup>۳۰۶</sup>.

فرایندهای رایزنی میان طرفین برای گزینش رویکردهای آشتی، می‌تواند مدل ارزشمندی برای آینده‌جامعه باشد<sup>۳۰۷</sup>. آینده هرگز خالی از درگیری نخواهد بود. پس، یک هدف درست فرایندهای آشتی می‌تواند برقراری هنجارهایی برای حل اختلاف نظرها به شکل صلح‌آمیز، عادلانه و متوازن باشد.

## ۴- آشتی و عدالت

معنای خطاکاری در ارتباط با چندین ارزش اخلاقی تعریف می‌شود، از جمله از همه اساسی‌تر، عدالت. ملاحظیات استوار بر عدالت به طور سنتی بر بحث‌های فلسفی پیرامون پاسخ به خطاکاری حاکم هستند. مناسبت میان عدالت و آشتی چیست؟ بحث

<sup>300</sup> Deliberative Processes

<sup>301</sup> Restorative justice

<sup>302</sup> (Johnstone 2002)

<sup>303</sup> (Johnstone 2002)

<sup>304</sup> (Zehr 1990)

<sup>305</sup> (Braithwaite 2000)

<sup>306</sup> (Barsalou and Baxter 2007)

<sup>307</sup> (Crocker 1999)

پیرامون این پرسش، به آشکاری در پیش زمینه سیاسی خود را نشان می دهد، به ویژه در جدل های پیرامون توجیه اخلاقی پاسخ های غیرمجازاتی به خطاها، از جمله تشکیل کمیسیون های حقیقت یاب. این بخش مروری است بر وضعیت های گوناگون در مناسبت میان عدالت و آشتی.

این که آیا آشتی با عدالت همخوان است البته بستگی دارد به نگاه ما به عدالت. از دید بسیاری از نظریه پردازان، عدالت یعنی عدالت تنبیهی<sup>۳۰۸</sup> هرچند این برداشت، موضوع جدل است<sup>۳۰۹</sup>. ادعای مرکزی طرفداران عدالت تنبیهی این است که عاملان خطا باید طی مجازاتی متناسب با جرم خود، رنج بکشند. عدالت یعنی خطاکاران را پاسخگو دانستن از طریق اجرای رفتاری منفی با آنها که سزاوارش هستند. در این پیش زمینه، یک دیدگاه این است که آشتی و عدالت با یکدیگر در تنش هستند. هرچه عدالت متمرکز است روی مجازات همخوان با جنایت گذشته، آشتی، دلمشغول پی ریزی مناسبات خوب در آینده است. تضاد میان عدالت و آشتی وقتی قابل دیدن است که افراد یا جوامع، پاسخ های غیرتنبیهی را به امید تضمین صلح درپیش گیرند. از یک دیدگاه اگر جوامع انتقالی خطاکاران را مجازات نکنند، آشتی را به بهای اخلاقی گزافی پیش برده اند: قربانی کردن عدالت. نویسندگان با هم جدل دارند که آیا در جوامع انتقالی این فداکردن شامل توجیه اخلاقی همه چیز است<sup>۳۱۰</sup>؟

یک راه دیگر شکل دادن به مناسبت میان عدالت و آشتی، دیدن اجرای عدالت تنبیهی همچون عامل مشارکت در آشتی<sup>۳۱۱</sup> است. از این چشم انداز، عدالت و آشتی اساسا یا الزاما در تقابل با هم نیستند. عدالت حتی می تواند پیش شرط باشد در مواردی که عدم تنبیه خطا می تواند نفرت را تشدید و اعتماد به نهادها را کاهش دهد. حتی اگر افراد خطاکار از راه اقدامات مجازاتی دور نگه داشته شوند، مقصر دانستن آنها می تواند برای یک آشتی گسترده میان قربانیان و دیگر اعضای جامعه و برای نسل های آینده سازنده باشد. یک دسته دیگر از دیدگاه ها به جای مفهوم پردازی بین عدالت و آشتی، در فرایندهایی که وعده حفظ ارزش هر دو را می دهد، ملاحظات کلیدی سازنده هر دو این ارزش ها را در نظر می گیرد. بنا به برخی پژوهشگران، آشتی و عدالت، ارزش های اخلاقی همخوان هر چند متمایزی می باشند و فرایندهای متنوعی می توانند پاسخگوی ملاحظات اخلاقی هر یک از این ارزش ها باشند<sup>۳۱۲</sup>. به این معنا که پاسخ به خطاکاری ها می تواند به درجات، هم عادلانه باشد و هم تشویق کننده به آشتی. پاسخ به خطاکاری ها می تواند برخی سویه های عدالت را پیش ببرد (مانند تقاضا برای بازشناسی قربانیان و مسئول دانستن عاملان)، و نه برخی دیگر از سویه های آن را. برای نمونه، این دیدگاه می تواند ادعای پیش آمده در دوره انتقالی آفریقای جنوبی را تایید کند که خطاکاران زمانی مسئولیت به عهده می گیرند که از آنها خواسته می شود تجربه شرمندگی اقرار به جنایت های خود در ملاء عام را پشت سر بگذرانند<sup>۳۱۳</sup>. همچنین ممکن است برخی ابعاد آشتی (مانند تغییر رفتار و شناخت) را پیش ببرند و نه برخی دیگر را.

<sup>308</sup> retributive justice

توضیح مترجم: *Retributive justice* یا عدالت تنبیهی نظریه ای از عدالت است بر این مبنی که بهترین پاسخ به یک جرم، مجازات مناسب است که به خاطر خود مجازات انجام می شود و نه به یک دلیل خارجی و اجتماعی، مانند اصلاح یا بازپروری مجرم.

<sup>309</sup> (Moellendorf 1997, Lenta 2000)

<sup>310</sup> (Mendez 1997, Dwyer 1999, Greenawalt 2000)

<sup>311</sup> (Verdeja 2009, C. Murphy 2010)

<sup>312</sup> (Allen 1999, Allais 2012)

<sup>313</sup> (Final Report, 1998, vol. 1, ch. 1, para 35)

یک دیدگاه آخر بر آن است که آشتی (بخشی یا تمام) عدالت است<sup>314</sup>. نظریه پردازانی که از این دیدگاه دفاع می کنند، اشتباه می دانند را با مساوی انگاری عدالت جبرانی *retributive*. از دید هواداران عدالت بازسازنده *restorative justice* اساسا ترمیم مناسب آسیب دیده است. رییس، کشیش دزموند توتو<sup>315</sup> پاسخ مشهوری به انتقاد از تصمیم *TRC* مبنی بر دنبال نکردن عدالت تنبیهی *retributive justice* دارد: "ما بر این باوریم که نوع دیگری از عدالت هست - عدالت بازسازنده - که بیشتر متوجه اصلاح عدم تعادل ها، بازسازی مناسبات شکسته، درمان، هماهنگی و آشتی است تا مجازات"<sup>316</sup>. ارائه یک روایت قاطع از عدالت بازسازنده دشوار است. اما تاکید، روی دستیابی به یک وضعیت اخلاقی مناسب در مناسبات است که در آن، نیاز قربانیان به بازشناسی، امنیت و جبران ها تاکید شود<sup>317</sup>. پس پیشبرد آشتی یعنی پیشبرد عدالت. تا آنجا که مجازات خطاکاران به بازسازی رفتارها، هنجارها و تعامل های درست از دید اخلاقی در بین قربانیان، خطاکاران و جامعه کمک می کند، مجازات با عدالت بازسازنده همخوان است. اما انتقام به خودی خود ارزشی ندارد.

## ۵- نتیجه گیری

این مدخل به راه های گوناگون ترمیم مناسبات و فرایندهای موثر در این ترمیم که در متون پژوهشی بررسی شده اند، پرداخت. یک پرسش، معوق باقی می ماند: در جستجوی ترمیم مناسبات چه ارزشی نهفته است؟ بخش عدالت دو پاسخ نه چندان همخوان به دست می دهد. فرایند ترمیم مناسبات بسیار آشکارا ارزشمند و مهم است، زیرا دستیابی به خیرهای دیگری را برای افراد و جوامع ممکن می سازد. در پیش زمینه سیاسی، توقف خشونت، پیشگیری از خشونت آینده و دستیابی به دموکراسی، برخی از ارزش هایی هستند که پیش برده می شوند. در پیش زمینه های بیشتر فردی، فایده های ترمیم مناسبات شامل پرهیز از آسیب های آینده به منافع فرد است، شامل بار روانی نفرت، یا خیرهای ناشی از ادامه مناسبات مانند سود مادی حاصل از ادامه تجارت و کار. ولی افزون بر این گونه ارزش های ابزاری، می توان گفت که آشتی به خودی خود، ارزش دارد. اگر مناسبتی ذاتا ارزشمند یا از نظر اخلاقی مناسب باشد، ترمیم آن در صورت از هم گسیختگی، نیازمند یک ارزش ذاتی بازیافته است. این وضعیت به ویژه وقتی آشتی از نگرگاه طرف مسئول خطای گذشته دیده شود. اگر خطا مناسبتی پیشتر موجود میان دو طرف دارای انگیزه اخلاقی را آسیب زده و برهم ریخته (مانند مناسبت احترام و درجه معقولی از اعتماد به خواست طرف مقابل در رعایت هنجارهای رفتاری) آن گاه، آشتی، امور را روبه راه می سازد.

## منابع و کتابشناسی

Allais, Lucy, 2012, "Restorative Justice, Retributive Justice, and the South African Truth and Reconciliation Commission," *Philosophy and Public Affairs*, 39(4): 331-363.

Allen, Jonathan, 1999, "Balancing Justice and Social Unity: Political Theory and the Idea of a Truth and Reconciliation Commission," *The University of Toronto Law Journal*, 49(3): 315-353.

<sup>314</sup> (Llewellyn and Howse 1999, Philpott 2012)

<sup>315</sup> Rev. Desmond Tutu

<sup>316</sup> (Final Report, Vol. 1, Ch. 1, para. 36)

<sup>317</sup> (Kiss 2000, Walker 2006)



- Arbour, Louise, 2007, "Economic and Social Justice for Societies in Transition," *International Law and Politics*, 40(1): 1-27.
- Arendt, Hannah, 1977, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York and London: Penguin.
- Barkan, Elazar, 2000, *Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices*, New York: W. W. Norton & Co.
- Barkan, Elazar, and Alexander Karn (eds.), 2006, *Taking Wrongs Seriously: Apologies and Reconciliation*, Stanford: Stanford University Press.
- Barry, Robert, 1980, "Just War Theory And The Logic Of Reconciliation," *New Scholasticism*, 54: 129-152.
- Barsalou, Judy, and Victoria Baxter, 2007, "The Urge to Remember: The Role of Memorials in Social Reconstruction and Transitional Justice," *Stabilization and Reconstruction*, Series No. 5, Washington, D.C.: United States Institute of Peace.
- Bennett, Christopher, 2008, *The Apology Ritual: A Philosophical Theory of Punishment*, New York: Cambridge University Press.
- Bhargava, Rajeev, 2012, "The Difficulty of Reconciliation," *Philosophy and Social Criticism*, 38(4-5): 369-377.
- Blustein, Jeffrey M., 2014, *Forgiveness and Remembrance: Remembering Wrongdoing in Personal and Public Life*, New York: Oxford University Press.
- Boxill, Bernard, 2003, "A Lockean Argument for Black Reparations," *The Journal of Ethics*, 7(1): 63-91.
- Braithwaite, John, 2000, "Repentance Rituals and Restorative Justice," *Journal of Political Philosophy*, 8(1): 115-131.
- Brooks, Roy L., (ed.), 1999, *When Sorry Isn't Enough: The Controversy over Apologies and Reparations for Human Injustice*, New York: New York University Press.
- , 2004, *Atonement and Forgiveness: A New Model for Black Reparations*, Berkeley: University of California.
- Chandler, David, 2003, "Coming to Terms with the Terror and History of Pol Pot's Cambodia (1975-79)," in *Dilemmas of Reconciliation: Cases and Concepts*, edited by C. A. L. Prager and T. Govier, Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, pp. 307-26.
- Chiu, Yvonne, 2011, "Liberal Lustration," *The Journal of Political Philosophy*, 19(4): 440-464.
- Cornassel, Jeff, and Cindy Holder, 2008, "Who's Sorry Now? Government Apologies, Truth Commissions, and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru," *Human Rights Review*, 9(4): 465-489.
- Crocker, David A., 1999, "Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework," *Ethics and International Affairs*, 13 (1): 43-64.
- , 2008, *Ethics of Global Development: Agency, Capability and Deliberative Democracy*, New York: Cambridge University Press.
- de Greiff, Pablo, (ed.), 2006, *The Handbook on Reparations*, New York: Oxford University Press.
- , 2008, "The Role of Apologies in National Reconciliation Processes: On Making Trustworthy Institutions Trusted," in *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, edited by M. Gibney, R. E. Howard-Hassmann, J.-M. Coicaud and N. Steiner, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 120-36.
- Digeser, P. E. 2001, *Political Forgiveness*, Ithaca: Cornell University Press.

- du Toit, Andre, 2000, "The Moral Foundations of the South African TRC: Truth as Acknowledgement and Justice as Recognition," *Truth v, Justice: The Morality of Truth Commissions*, edited by Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, Princeton: Princeton University Press, pp. 122-140.
- Dwyer, Susan, 1999, "Reconciliation for Realists," *Ethics and International Affairs*, 13: 81-98.
- Dyzenhaus, David, 2000, "Justifying the Truth and Reconciliation Commission," *Journal of Political Philosophy*, 8(4): 470-496.
- Eisikovits, Nir, 2009, *Sympathizing with the Enemy: Reconciliation, Transitional Justice, Negotiation*, Dordrecht: Republic of Letters.
- Freeman, Mark, 2011, *Necessary Evils: Amnesties and the Search for Justice*, New York: Cambridge University Press.
- Garrard, Eve, and David McNaughton, 2011, "Conditional Unconditional Forgiveness," in *The Ethics of Forgiveness: A Collection of Essays*, edited by Christel Fricke, New York: Routledge, pp. 97-106.
- Gibney, Mark, Rhoda E. Howard-Hassmann, Jean-Marc Coicaud, and Niklaus Steiner, (eds.), 2008, *The Age of Apology: Facing Up to the Past*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Gibson, James L., 2004, *Overcoming Apartheid: Can Truth Reconcile a Divided Nation?*, New York: Russell Sage.
- Greenawalt, Kent, 2000, "Amnesty's Justice," in *Truth v, Justice: The Morality of Truth Commissions*, edited by Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, Princeton: Princeton University Press, pp. 189-210.
- Govier, Trudy, 2002, *Forgiveness and Revenge*, New York: Routledge.
- , 2006, *Taking Wrongs Seriously: Acknowledgment, Reconciliation and the Politics of Sustainable Peace*, Amherst, NY: Humanity Books.
- Govier, Trudy, and Wilhelm Verwoerd, 2002a, "Trust and the Problem of National Reconciliation," *Philosophy of the Social Sciences*, 32(2): 178-205.
- , 2002b, "Forgiveness: The Victim's Prerogative," *South African Journal of Philosophy*, 21 (2): 97-111.
- Gray, David C, 2010, "Extraordinary Justice," *Alabama Law Review*, 62(1): 55-109.
- Griswold, Charles L, 2007, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, New York: Cambridge University Press.
- Gutmann, Amy, and Dennis Thompson, 2000, "The Moral Foundations of Truth Commissions," in *Truth v, Justice: The Morality of Truth Commissions*, edited by Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, Princeton: Princeton University Press, pp. 22-44.
- Hamber, Brandon, 2009, *Transforming Societies after Political Violence, Truth, Reconciliation, and Mental Health*, Dordrecht: Springer.
- Hampton, Jean, 1992, "Correcting Harms versus Righting Wrongs: The Goal of Retribution," *UCLA Law Review*, 39: 1659-1702.
- Harjes, Kirsten, 2005, "Stumbling Stones: Holocaust Memorials, National Identity, and Democratic Inclusion in Berlin," *German Politics & Society*, 23(1): 138-151.
- Harvey, Jean, 1995, "The Emerging Practice of Institutional Apologies," *International Journal of Applied Philosophy*, 9(2): 57-65.
- Hayner, Priscilla, 2010, *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions*, 2<sup>nd</sup> ed., New York: Routledge.
- Hershenov, David B., 1999, "Restitution and Revenge," *Journal of Philosophy*, 96(2): 79-94.
- Hirsch, Alexander Keller, (ed.), 2011a, *Theorizing Post-Conflict Reconciliation: Agonism, Restitution and Repair*, New York: Routledge.

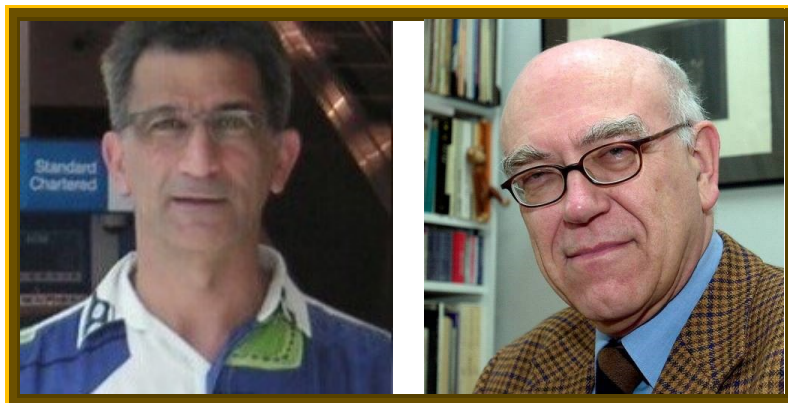
- , 2011b, "Fugitive Reconciliation: The Agonistics of Respect, Resentment, and Responsibility in Post-Conflict Society," *Contemporary Political Theory*, 10(2): 166-189.
- Hughes, Paul M., 2001, "Moral Atrocity and Political Reconciliation: A Preliminary Analysis," *International Journal of Applied Philosophy*, 15(1): 123-133.
- Jankélévitch, Vladimir, 2005, *Forgiveness*, trans, Andrew Kelley, Chicago: University of Chicago Press.
- Johnstone, Gerry, 2002, *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*, Cullompton, UK: Willan Publishing.
- Kaminski, Marek, and Monica Nalepa, 2008, "Suffer a Scratch to Avoid a Blow? Why Post-communist Parties in Eastern Europe Introduce Lustration," *Center for the Study of Democracy Working Papers*, [available online](#).
- Kiss, Elizabeth, 2000, "Moral Ambition Within and Beyond Political Constraints: Reflections on Restorative Justice," in *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, edited by Robert I. Rotberg and Dennis Thompson, Princeton: Princeton University Press, pp. 68-98.
- Krog, Antjie, 2008, "'This Thing Called Reconciliation', Forgiveness As Part of an Interconnectedness-Towards-Wholeness," *South African Journal of Philosophy*, 27(4): 353-366.
- Kymlicka, Will, and Bashir Bashir, (eds.), 2010, *The Politics of Reconciliation in Multicultural Societies*, New York: Oxford University Press.
- Lenta, Patrick, 2000, "Transitional Justice and the Truth and Reconciliation Commission," *Theoria: Journal of Political and Social Theory*, 96: 52-73.
- Llewellyn, Jennifer, and Robert Howse, 1999, "Institutions for Restorative Justice: The South African Truth and Reconciliation Commission," *The University of Toronto Law Journal*, 49(3): 355-388.
- Lu, Catherine, 2008, "Shame, Guilt and Reconciliation After War," *European Journal of Social Theory*, 11(3): 367-383.
- MacLachlan, Alice, 2013, "Gender and Public Apology," *Transitional Justice Review*, 1(2): 126-147.
- Malamud-Goti, Jaime, 1990, "Transitional Governments in the Breach: Why Punish State Criminals?" *Human Rights Quarterly*, 12(1): 1-16.
- Mallinder, Louise, 2008, *Amnesty, Human Rights and Political Transitions: Bridging the Peace and Justice Divide*, Oxford: Hart Publishing.
- Mamdani, Mahmood, 2000, "The Truth According to the Truth and Reconciliation Commission," in *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice*, edited by Ifi Amadiume & Abdullahi An-Na'im, New York: Zed Books, pp. 176-183.
- Matolino, Bernard, and Wenceslaus Kwindingwi, 2013, "The end of ubuntu," *South African Journal of Philosophy*, 32(2): 197-205.
- May, Simon Cabulea, 2011, "Moral Compromise, Civic Friendship, and Political Reconciliation," *CRISPP: Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5): 581-602.
- McEvoy, Kieran, 2007, "Beyond Legalism: Towards a Thicker Understanding of Transitional Justice," *Journal of Law and Society*, 34(4): 411-440.
- McGary, Howard, 2010, "Reconciliation and Reparations," *Metaphilosophy*, 41(4): 546-562.
- Mendez, Juan E., 1997, "Accountability for Past Abuses," *Human Rights Quarterly*, 19(2): 272-275.
- Meierhenrich, Jens, 2008, "Varieties of Reconciliation," *Law & Social Inquiry*, 33(1): 195-231.
- Minow, Martha, 1998, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston: Beacon Press.
- Moellendorf, Darrel, 1997, "Amnesty, Truth, and Justice: AZAPO," *South African Journal on Human Rights*, 13: 283-91.

- , 2007, "Reconciliation as a Political Value," *Journal of Social Philosophy*, 38(2): 205-21.
- Moon, Claire, 2009, *Narrating Political Reconciliation*, Lanham, MD: Lexington Books.
- Morris, Herbert, 1968, "Persons and Punishment," *Monist*, 52: 475-501.
- Murphy, Colleen, 2010, *A Moral Theory of Political Reconciliation*, New York: Cambridge University Press.
- Murphy, Jeffrie G., 2003, *Getting Even: Forgiveness and Its Limits*, New York: Oxford University Press.
- Murphy, Michael, 2011, "Apology, Recognition, and Reconciliation," *Human Rights Review*, 12(1): 47-69.
- Nino, Carlos, 1998, *Radical Evil on Trial*, New Haven: Yale University Press.
- O'Shea, Andreas, 2002, *Amnesty for Crime in International Law and Practice*, The Hague: Kluwer Law International.
- Pensky, Max, 2008, "Amnesty on Trial: Impunity, Accountability, and the Norms of International Law," *Ethics and Global Politics*, 1(1-2): 1-40.
- Pettigrove, Glen, 2003, "Apology, Reparations, and the Question of Inherited Guilt," *Public Affairs Quarterly*, 17(4): 319-348.
- , 2012, *Forgiveness and Love*, New York: Oxford University Press.
- Philpott, Daniel, 2012, *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation*, New York: Oxford University Press.
- Radzik, Linda, 2009, *Making Amends: Atonement in Morality, Law, and Politics*, New York: Oxford University Press.
- , 2014, "Tort Processes and Relational Repair," in *Philosophical Foundations of the Law of Torts*, edited by John Oberdiek, New York: Oxford University Press, pp. 231-49.
- Rotberg, Robert I., and Dennis Thompson (eds.), 2000, *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions*, Princeton: Princeton University Press.
- Scanlon, T. M., 2008, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame*, Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.
- Schaap, Andrew, 2005, *Political Reconciliation*, New York: Routledge.
- , 2008, "Reconciliation As Ideology and Politics," *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 15(2): 249-264.
- Sharp, Dustin, 2015, "Emancipating Transitional Justice from the Bonds of the Paradigmatic Transition," *International Journal of Transitional Justice*, 9(1): 150-169.
- Shklar, Judith, 1964, *Legalism: An Essay on Law, Morals and Politics*, Cambridge: Harvard University Press.
- Sher, George, 2013, "Wrongdoing and Relationships: The Problem of the Stranger," in *Blame: Its Nature and Norms*, edited by J. D. Coates and N. A. Tognazzini, New York: Oxford University Press, pp. 49-65.
- Smith, Nick, 2008, *I Was Wrong: The Meanings of Apologies*, New York: Cambridge University Press.
- South African *Truth and Reconciliation Commission*, Final Report, 1998. [available online](#).
- South African *National Unity and Reconciliation Act*, No. 34, 1995, [available online](#)
- Tavuchis, Nicholas, 1991, *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Teitel, Ruti, 2002, *Transitional Justice*, New York: Oxford University Press.
- Thompson, Janna, 2002, *Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice*, Cambridge: Polity Press.
- Torpey, John C., (ed.), 2003, *Politics and the Past: On Repairing Historical Injustices*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

- Tutu, Desmond, 1999, *No Future without Forgiveness*, New York: Image/Doubleday,
- van Ness, Daniel W., and Karen Heetderks Strong (eds.), 2002, *Restoring Justice*, 2<sup>nd</sup> ed., Cincinnati: Anderson Publishing.
- van Zyl, Paul, 2000, "Justice without Punishment: Guaranteeing Human Rights in Transitional Societies," in *Looking Back, Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, edited by Charles Villa-Vicencio and Wilhelm Verwoerd, Cape Town: University of Cape Town Press, pp. 42-57.
- Verdeja, Ernesto, 2009, *Unchopping a Tree: Reconciliation in the Aftermath of Political Violence*, Philadelphia: Temple.
- Waldron, Jeremy, 1992, "Superseding Historic Injustice," *Ethics*, 103(1): 4-28.
- Walker, Margaret Urban, 2006, *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, New York: Cambridge University Press.
- , 2010, "Truth Telling as Reparations," *Metaphilosophy*, 41(4): 525-45.
- Wheeler, Samuel C. III, 1997, "Reparations Reconsidered," *American Philosophical Quarterly*, 34(3): 301-18.
- Weschler, Lawrence, 1998, *A Miracle, A Universe: Settling Accounts with Torturers*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wolterstorff, Nicholas, 2013, "Is It Possible and Sometimes Desirable for States to Forgive?" *Journal of Religious Ethics*, 41(3): 417-434.
- Woolford, Andrew, 2004, "The Limits of Justice: Certainty, Affirmative Repair, and Aboriginality," *Journal of Human Rights*, 3(4): 429-44.
- Young, James E., 2008, "The Texture of Memory: Holocaust Memorials in History," in *A Companion to Cultural Memory Studies*, edited by A. Eril and A. Nünning, New York: Walter de Gruyter, pp. 357-65.
- Zalaquett, Jose, 1995, "Confronting Human Rights Violations Committed by Former Governments: Principles Applicable and Political Constraints," *Transitional Justice*, Neil J, Kritz (ed.), Washington, DC: United States Institute of Peace Press, pp. 3-31.
- Zehr, Howard, 1990, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Scottsdale, PA: Herald Press.
- Zembylas, Michalinos, 2011, "Mourning and Forgiveness as Sites of Reconciliation Pedagogies," *Journal of Bioethical Inquiry*, 8(3): 257-265.

## بخشش و رحمت در کشور قانون سالار

کلاس مایکل کداله ( برگردان: امیر طبری<sup>318</sup>)



امیر طبری

کلاس مایکل کداله

ترجمه از متن اصلی به زبان آلمانی با مشخصات کتابشناسی:

Klaus-Michael Kodalle. 2013 Wilhelm Fink Verlag, München. Verzeihung denken

عنوان بخش ترجمه شده: Gnade im Rechtsstaat

با برجسته کردن این موضوع که بخشش بزهکار تنها از سوی قربانی انجام می پذیرد، باید توجه داشت که در همان حال و کمابیش، حضور « نفر سوم » هم به گونه ای مستقیم و یا غیر مستقیم نقش ایفا می کند: دیگر قربانیان، وابستگان آنها و هم چنین مجموعه افرادی که احتمالاً از آن عمل خشمگین شده اند نیز در این رابطه موضع گیری می کنند. پرونده های پر دردی هم هستند که جامعه اصلی به آنها نمی پردازد و در محدوده رابطه خصوصی میان قربانی و بزهکار قرار گرفته و تیپ دیگری از خلاف کاری را به نمایش می گذارند که در آن تمامیت شخص قربانی و در همان حال هنجارهای معتبر همگانی جامعه و سیستم اخلاقی آن را که توسط قانون تثبیت و حمایت می شوند، به پرسش می گیرند. در عرصه همگانی، بدنبال عمل خلاف کارانه و ناهنجار از سوی یک فرد، مطابق حکم قانون و توسط نهاد قانونی، همان فرد به مجازات می رسد. عرصه عمومی با واسطه رسانه های ارتباطی همچون فضایی برای بازتاب قانون شکنی و همچنین تشدید مکانیسم های مجازات لازم برای این سریچی به شمار می آید. روشن است که افکار عمومی می تواند به دلیل خشمگینی و یا برعکس با بی محلی و اهمیت ندادن، به ارزش گذاری کاملن متفاوتی نسبت به بزهکار و قربانی برسد. در قلمرو حقوق، که باید مورد توجه ما باشد، به ویژه فاصله میان احساس و داوری برای قربانی زیاد است، از همین روست که بحث درباره به حاشیه راندن قربانی تمامی ندارد. این تنش در هر حال نشان می دهد که بخشش نه در معنای خاص بخشیدن، بلکه فقط به عنوان تحمل، حتا از روی دلسوزی می تواند در مرکز توجه باشد.

<sup>318</sup> امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است. دکتر طبری از جمله مترجمان همراه خرمگس بوده، از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی در منابع دیگر منتشر شده است.

با نگاهی به تاریخ فلسفه و حقوق به سنت ادامه یابنده و دامنه دار «انصاف» (*Epikie, Aequitas*) بر می خوریم که از زمان ارسطو، در اخلاق نیکوماخوس، همچنان جایگاهی درخور و برجسته در نظریه های حقوقی دارد. البته که حضور و گستردگی این مفهوم در تکامل سیستم های حقوقی نیز نقش مهمی داشته است. در این رابطه توجه کنیم به فرم های کاربردی مفهوم انصاف در حقوق جزایی و همچنین در تلاش های اخیر برای جبران خسارت در رابطه میان قربانی و بزهکار.

یکی از ساخت بندی های چشمگیر انصاف در علم حقوق را می توان در حکم دادگاه قانون اساسی آلمان در زمینه سقط جنین دید، که مطابق آن، سقط جنین همچنان اقدامی غیرقانونی تعریف شده است، اما امکان عدم تعقیب قانونی و نبود اعمال مجازات را هم در نظر گرفته است.

### عفو عمومی

امنستی یا عفو همگانی در دوران پیشادموکراسی روندی بود (و هست) که همراه تهدید به مجازات های شدید بر شهروندان و یا سایر مقامات مسئول تحمیل می شده است. به یاد بیاوریم هنری چهارم شاه ناوارا<sup>319</sup> که با وجود خشم بی اندازه طرفداران پروتستان خود، توانست با تصمیمی هوشمندانه همه افراد خوش نیت را ببخشد، هر چند اطمینان چندانی به خودش نداشت و از همین رو فرمان نابودی تمام گزارش ها و پروتکل های مربوط به دشمنان خود را داد تا مبادا با خواندن آنها وسوسه انتقام در خود او بیدار شود. نمونه خیره کننده دیگر کارل دوم (استوارت، پادشاه انگلستان) است که با صدور «فرمان عفو عمومی، تاوان پردازی و چشم پوشی کامل» تمامی فعالیت های انجام شده از سوی مجلس، لردها و همه مقامات اداری در فاصله زمانی اول ژانویه ۱۶۳۷ م. تا ۲۴ ام ژوئن سال ۱۶۶۰ مربوط به خدمت گزاری در دوره کارل اول (به استثنای قاتلین مستقیم او) را مورد بخشش قرار داد. در رابطه با این کنش، یک هشدار هم آموزنده است که می توان در نوشتار *روح القوانین* مونتسکیو خواند، هشداری نسبت به وحشیگری و انتقام جویی:

« نمی توان مجازات های سنگین و پیامدهای ناشی از آنها را انتظار داشت، مگر اینکه قدرت بزرگی را بدست هر یک از شهروندان سپرد. در نتیجه بهتر است که در چنین مواردی بیشتر بخشید تا مجازات نمود، کمتر به حکومت رجوع داد و نه بیشتر، از دست درازی به دارایی ها پرهیز کرد و نه اینکه سلب مالکیت ها را چند برابر نمود. به بهانه انتقام گیری جمهوری، وحشیگری و بربریت انتقام جویان جریان می یابد.... باید هرچه سریعتر به انجام امور عادی دولتی و کشورداری پرداخت، جایی که قوانین پشتیبان و حافظ همگان هستند و هیچ فردی را تهدید نمی کنند.»

در حکومت دموکراتیک قانون سالار اعلام فراموشی یک جنایت، تلاشی بیهوده است، چراکه پیشنهاد ممنوعیت نور افکنی بر گناهان گذشته در تقابل آشکار با آزادی رسانه های ارتباط جمعی قرار می گیرد و محکوم به شکست است.

حقوق دانان تا آغاز سده بیستم بر این بودند که پیمان های صلح میان فرمانروایان اروپایی دربرگیرنده عفو عمومی هستند، حتا اگر در متن قرارداد هم به آن اشاره ای نشده باشد. این امر بدیهی را کانت در متافیزیک اخلاق ثبت کرد: «اینکه قراردادهای صلح در

<sup>319</sup> از سال ۱۵۷۲ میلادی با نام هنری سوم پادشاه ناوارا واقع در شمال اسپانیا بود و از سال ۱۵۸۹ م. تا ۱۶۱۰ م. که به قتل رسید، با

برگیرنده عفو عمومی هم هستند، در خود این مفهوم ها نهفته است». در همین رابطه گفته ای زبانزد است: در عفو عمومی گوهر صلح نهفته است.

روی آوری به مفهوم تبعیض گرای جنگ، سبب دوری از تصور دوئل و جنگ تن به تن میان حاکمیت ها شد: در جنگ سیستم ها و ایدئولوژی ها قاعده های زیرکانه سیاست های دولت بی اثر شدند.

منطق کانتی صلح و عفو عمومی از زمان ماده های ۲۲۷ و ۲۳۰ قرارداد سال ۱۹۱۹ ورسای، که خواهان تحویل قیصر و محاکمه جنایتکاران جنگی بود، دیگر اعتباری ندارد. رویگردانی از بند ذکر شده عفو عمومی در مورد طرف های درگیر جنگ و سربازان آنها، بر پایه گستردگی فزاینده جنگ در زمین، آسمان و دریا سبب بالا رفتن بی اندازه تعداد قربانیان غیر نظامی و درد و رنج آنها گردیده و مفهوم جنگ را در افکار عمومی و گردانندگان حکومتی تغییر داده است. مقوله عفو عمومی پس از پایان جنگ و "عادی سازی" رابطه میان دشمنان موضوعی است که ماکس وبر در نوشتار معروف خود «سیاست به عنوان شغل» بدان پرداخته است. ماکس وبر پیروزمندی را در نظر می گیرد که شکست خوردگان در جنگ را با آموزش ها و تعیین تکلیف های حقوقی رد صلاحیت می کند تا از این طریق جایگاه و مشروعیت خود را حفظ کند. جالب تر اینکه وبر با توهین و تحقیر شکست خوردگان، آنها را طبق «روش قدیمی شگرد زنانه» به دنبال پیدا کردن مقصر می بیند تا بتواند با وضعیت شکست بهتر روبرو شوند. آرزوی ماکس وبر این بود که شکست خورده بتواند منش سخت و مردانه تری نسبت به پیروزمند داشته و به بگوید: "ما جنگ را باختیم، شما در آن پیروز شدید. اکنون جنگ تمام شده است: حالا بگذارید درباره پیامدها و منافع ابژکتیو که مورد مناقشه بوده اند گفتگو کنیم چرا که مسئولیت آینده بر دوش ما و به ویژه متوجه پیروزمند است." و ماکس وبر ادامه می دهد:

"هر چیز دیگری نا شایسته و انتقام جویی است. یک ملت از دست دادن منافع خود را می بخشد، اما آسیب به شرف خود را نه، و از همه کمتر مرد رندی های حق به جانبانه را."

به نظر می رسد ماکس وبر در رابطه با جامعه و سرنوشت تاریخی آن خواهان جلوگیری از برخورد و جداسازی میان تمنای منزلت و احساس گناه است: سیاست باید به آینده و مسئولیت خود بنگرد و نه با سیاست سترون، زیرا که به پرسش های ناسازگار گناه و تقصیر باید در زمان گذشته پرداخت. وبر همچنین ادامه می دهد که افراد مسئولیت پذیر و یا یک سوپژه جمعی نیست که روند تصمیم گیری برای جنگ را تعیین می کند، بلکه ساختار جامعه، جنگ را تولید می کند. وبر از آزادسازی غیر قابل کنترل هیجانانگیز بیم داشت که در چنین پروسه هایی پدیدار می شوند. اگر حق به جانب گرایی و انعطاف گریزی فقط یکبار وارد صحنه شود، تهمت زدن و مرتد خواندن حریف، صحنه گردان می شود. هرگاه مردم بطور دائم مشغول برخورد با گناهان خود باشند، بطور ناخواسته و غیر منتظرانه ای در دام «منطق» حق به جانب گرایانه گرفتار شده و رقیب باید از نظر اخلاقی بی اعتبار و تبدیل به دشمن شود. اگر خط ماکس وبر و کارل اشمیت را که همواره در این باره نوشته است، دنبال کنیم، به این نتیجه می رسیم که مواجه شدن سوپژه جمعی با شکست (نقص، کمبود، توحش و پلشتی) های خودش می تواند نیروهای اهریمنی را آزاد کند که با باری از خشم و انگاشت های حق به جانب گرایانه سرانجام به دشمن تراشی و جنگ طلبی می رسد. به دنبال فرمول ماکس وبری «مسئولیت در برابر آینده» که مرتب از سوی او تکرار شده است، به یک پرسش کاملن متفاوت دیگری می رسیم. یک فرد معتقد به اخلاق، مسئولیت پیامدهای کنش های خود را بر گردن دیگران نمی اندازد و بر این است که «پیامدها نتیجه کنش خود من به شمار می آیند.» اما چه کسی به شمار می آورد؟ تاریخ؟ سرنوشت؟ چه کسی از کنش گر با اخلاق مسئولیت، بازخواست می کند؟ آنچه در



پایان می ماند، سترون کردن سیاست به قهرمان پروری است، که هیچ دلیلی برای دلسوزی و تحمل ندارد: آدم باید خود را با این قوت قلب آماده سازد که برای شکست هم امیدهای وافری هست. البته در پس شکست همه امیدها می تواند راهی پنهان شده باشد، که همراهان و شاید هم تمام دنیا را سیه روز می کند. تاریخ رحم و بخششی نمی شناسد.

کارل یاسپرس، در نگاهی فراخ و دست و دلبازانه، این راه های فکری ماکس وبر را تأیید می کند، اما برخلاف او بر این است که یک خلق باید به تنهایی و بی تعارف و بدون هر ملاحظه ای در ساخت و پرداخت قضاوت و اراده خود در برخورد با بار گناهانش مشارکت کند. در این حالت، حتا در جایی که با دلیل آوری هیچ انتظار نمی رود، یک مسئولیت مشترک و همدستی در ارتکاب گناه، هر چند بی شکل، احساس می شود. ما باید به وجود گونه ای از همبستگی مردمی اقرار کنیم، که به اندازه ای نه چندان کم توسط زبان مادری حمل می شود- تا جایی که من جدا از استدلال و حتا برخلاف آن، خود را بعنوان یک آلمانی، شریک در برعهده گرفتن مسئولیت اعمال و رفتار انجام شده آلمان و دیگر آلمانی ها بدانم.

کسی که بدون شرط تابع و مطیع یک رژیم و رهبری آن باشد، به راستی دارای مسئولیت مشترک است.

اگر عفو عمومی برای طرف های درگیر جنگ قدیمی و منسوخ شده باشد، ولی پرسش درباره عفو عمومی در سطح ملی و در شرایط تعویض حکومت بیشترین اکتونیت را دارد. در شرایط بحران حقوقی یا حکومتی امکان تقدم بخشش بر قانون مطرح می گردد، به طوری که عفو عمومی گروهی از خلاف کاران خواسته می شود. چنین اقداماتی هدف بازتأمین صلح قانونی را دنبال می کنند و ممکن است بشدت با خواست های قربانیان مبنی بر شکایت قانونی از مجرمین در تقابل باشد. تصمیم مسکوت گذاشتن و یا رفع پیگرد قانونی بزهکاران می تواند در عمل برای دولت و سیاست کشوری نیز امر بس ناگوار و سختی باشد، به هر حال مهم، ایست چرخه تعقیب و گریز در جامعه است. البته که برقراری استراتژیک عفو عمومی در بیشتر موارد ناخوشایند است. قابل درک است که نیروی نظامی که با کشتار و شکنجه نظم یک کشور را بر عهده داشته، پس از شکست و پیش از کناره گیری خواهان تضمین عفو عمومی از سوی قدرت مشروع می شود. اجرای عفو عمومی در شرایط تعویض حکومت همچون روغن کاری چرخ های تازه به راه افتاده حکومت جدید است. در پایان عمر رژیم ناسیونال سوسیالیستی آلمان هم این پدیده کارکرد خود را داشت. کارل اشمیت، کارشناس قانون اساسی آلمان، در سال ۱۹۴۹ در نوشتاری با عنوان مسیحی و دنیا، بدون ذکر نام واقعی خود، دولت و ملت آلمان را به عفو عمومی متهمین فاشیست فراخواند. چالش بزرگ تصویب و اجرای عفو عمومی، از نظر پژوهش های صلح، می تواند این باشد که روند آشتی و همکاری دشمنان سابق بسوی نظم حقوقی جدید را آسانتر کند و همچنین کمکی خواهد بود برای فهم این موضوع که قانون سکولار مبتنی بر خرد و آزادی انسان، ابزار سیاسی یا نظامی برای تهدید و مجازات کفار و دشمنان نیست. امکان حقوقی بخشش بزهکاران البته که با خواست انسانی و کاملن قابل فهم قربانیان، مبنی بر مجازات عادلانه، نه فقط ناهمخوان، که در تقابل است. نکته مهم و جالب توجه در مورد رسیدگی حقوقی به بی عدالتی های حکومت در آلمان شرقی (پس از فروپاشی) این است که در این روند فقط به شکایت های مشخص از تک تک افراد پرداخته شده است، چرا که جنایت های یک رژیم غیر دمکراتیک را که تمام لایه ها و سطوح زندگی فردی و جمعی را در بر می گرفت، هرگز نمی توان با ابزار و امکانی که دولت حقوقی دمکراتیک در اختیار دارد، مجازات نمود. چنین دولتی با پیروی و پایبندی به قانون، فقط آن رفتار و کنش هایی را که از نظر حقوقی در خود آلمان شرقی هم غیرقانونی به شمار می رفتند، تحت پیگرد قانونی می داند. پس هر یک از احکام دادگاه با درک و خواست قضایی شهروندان جور در نمی آمد و قربانیان در مقایسه با درد و رنج و بدبختی های وارده از سوی بزهکاران،

حکم قانونی مجازات را یک شوخی تلخ ارزیابی می کردند. برای بسیاری از شهروندان که تاکنون دولت حقوقی دمکراتیک آلمان را نمی شناختند، کنش های این دولت ناامید کننده بود. هنوز هم پذیرش این واقعیت برای برخی دشوار است که داوری و تنبیه خطاهای عمومی از رفتار های دولت حقوقی دمکراتیک نیست. ژاک دریدا با نگاهی به دوره پایانی جنگ جهانی دوم و البته پدیده های فرانسوی آن می گوید: ترسیم زبانی آشتی ملی توسط مسئولین دولت ها؛ دوگل، پمپیدو، میتران با این هدف بود که گناه اشغال فرانسه و جنایات فاشیسم آلمان، برای مثال تعقیب یهودیان، را با مطرح کردن وجود جاسوسان و عوامل آلمان پاک کند. در زمان جنگ الجزایر هم بر همین منوال بود. آشتی و بخشش از وحدت ملی، با ریشه های تاریخی، جان می گرفت. ژاک دریدا در رابطه با عفو عمومی سال ۱۹۵۱، می نویسد:

« باید همه آنتی کمونیست ها را به نهادهای ملی باز می گردانند، کسانی که همین چند سال پیش جاسوس بشمار رفته و به محرومیت از فعالیت های سیاسی تهدید شده بودند.» در دوران جنگ سرد انجام چنین ابتکارهایی بر پایه محاسبات استراتژیک سیاسی کم نبودند. همیشه همین طور است: نگرانی بزرگ چند پارگی و آشفته گی ملت است. برای مثال، آفریقای جنوبی بدون سیاست آشتی ملی همچنان در آتش انتقام گیری می سوخت و خاکستری از آن بجای می ماند. اما دریدا بدرستی خاطر نشان می کند که در آنجا عدم پیگرد قانونی معنای مهم تری از اجرای خود عفو عمومی داشت؛ هنگامی که اسقف دزمووند توتو به عنوان رئیس جمهور در رابطه با تشکیل کمیسیون حقیقت یاب مناسب دید که زبان این نهاد را با استفاده از فرهنگ لغاتی چون آمرزیدن و کفاره، مسیحی کند. از همین رو دریدا شخصیت کمیسیون حقیقت یاب را دوگانه و در نوسان می دید، از سویی منطبق بخشیدن و چشم پوشی از پرداخت غرامت و از سوی دیگر عفو عمومی حقوقی. « چارچوب و سطح نظم حقوقی ناهمگون بخشش در فضایی پر تنش سنباده می خورد و می تواند مورد سوء استفاده و بد کنشی قرار گرفته و بخشش را امری اتوماتیک و از پیش تعیین شده وانمود کند. هرگاه جنایت کار و قربانی بطور انحصاری با هم رو در رو نشوند، بلکه نفر سومی بنام جامعه و منافع دولتی در جریان امر مداخله نماید، این امر از نظر ساختاری اجتناب ناپذیری می شود.»

پرداختن به نقش نهاد مسئول و پیش برنده عفو عمومی از سوی پاول ریکو انجام شده است. او به این پرسش پایه ای دقیق می شود، که آیا نهادهای بازسازی، تحریم و عفو همواره یکی هستند یا نه.

از ویژگی های ساختاری دولت حقوقی است که با دقت میان هتک حرمت شخصی و عمومی و خواست تلافی یا انتقام گیری از یک سو و برقراری عدالت از سوی دیگر جدایی بگذارد. در صورت تعیین مجازات هم باید تصمیم های گرفته شده دارای فاصله بس مشخصی از توهین و انتقام جویی باشند. معنا داشتن حکم و داوری هایی که به دنبال رسیدگی های شفاهی اعلام می شوند، فقط به دلیل تعلیق و یا بی اثر کردن انتقام گیری است. هر چند آدم نباید خود را گول بزند. شاید با مجازات قانونی بتوان نظم حقوقی را دوباره سامان داد، ولی زندگی آسیب دیده را درمان نمی کند. و مجازات قانونی در همه حال و فقط هنگامی معنا دارد که، همان گونه که هگل تشخیص داده است، بزهدکار رفتار با خود را منصفانه بداند، یعنی با او بعنوان سوژه عاقل، مسئول و مولف اعمال خودش برخورد شود. بنا به دیدگاه (پل) ریکور، هگل در این مورد حق دارد: تنها یک موجود خردمند، شایسته مجازات است. و یک حکم با قبول مجازات از طرف شخص مجرم قانونیت می یابد. درنگ بارز ریکور برای نزدیک کردن هر چه بیشتر مفهوم های بخشش (امنستی) و رحمت (مرسی) خیلی به چشم می آید. جرم بخشی و عفو عمومی قابلیت هم پوشانی یکدست یکدیگر را ندارند. البته در رابطه با زندگی جمعی دلیل های خوبی برای درمان بنیادین جدایی ها و چند دستگی ها با کمک

فراموشی سازمان یافته وجود دارند. باید دانست که برای اجرای این مهم، هرچند از روی سرخوردگی، اما تقریباً با اثرگذاری معجزه آسا، باید هزینه سنگین مسکوت گذاشتن و به یاد نیاموردن را پرداخت. بخشش واقعی مخالفتی با پرداختن به خاطرات ندارد (کار تاریخ نگار هم کند و کاو و ردیابی همین ماجراهاست). بخشش است که به یادمان آینده را عطا می کند. ریکور در دلیل آوری خود از تمیز دادن و جدا سازی میان منطق بخشش و نظم حقوقی فراتر می رود. حتا هنگامی که در قانون به طور چند گونه ای روح انتقام شکسته می شود، همچنان منطق همتراز انتقام در این سطح ابراز می شود. بخشش، اما، در فهمی رادیکال و مطابق اقتصاد دهش (*Gift economy*)، فرم بیانی یک ناقربینی "منطق زیادگی و بیش باشی" است.

بیهوده نیست که حق اعطای بخشش را به دلیل امکان منش خود سرانگی دولت در عمل یا کردمان روزمره آن، بر اساس اصل رعایت برابری و یکسانی همه در برابر قانون تدوین و رده بندی می کنند. برای همین است که اجرا و عملی شدن حق بخشش معمولن به دایره حقوقی سپرده می شود تا مطابق اصول مطرح، شرایط و نظم مورد نظر، عفو عمومی را شایسته و بایسته دنبال نماید. این روند بر پایه اصل و برهان "جزء برای کل" (*pars pro toto*) پیگیری می شود.

### حاکمیت قانون و بخشش در موارد فردی

تا زمانی نه چندان دور، توافقی خاموش و بیصدا وجود داشت که رهبران و حکمران های دولتی را افرادی مقدس می پنداشت. به نظر می رسد که این شمیم غیب گویانه که بازمانده دوران پیشا دموکراسی است، از روند سکولاریزاسیون جان بدر برده و نشان و رد پای خود را همچنان حفظ کرده است. از آن جمله است توانایی و اختیار رهبر حکومت برای اعطای بخشش به این و آن. البته همانند گرابی او با رحمت الهی به دلیل رشد و تکامل درک و آگاهی حقوقی شهروندان و بر ملا شدن سوء استفاده ها، فساد و تبه کاری های این گونه خدایان، دیگر کمتر برای کسی قابل تحمل است. هر گاه انسانی، حتی رهبری یک نظام، کسی را می بخشد، در جامعه ایجاد ناراحتی می کند. کانت حق عفو ملوکانه را از بیهوده ترین حقوق حاکمان می دانست. امکان لغو و حتا هر گونه دخالت در قانون تصویب شده، راه سوء استفاده ها را باز می کند. چنین حق ممتازی گواه قدرت و سرکردگی است و به همین دلیل بسیار ناعادلانه. از سوی دیگر قاعده و مقرراتی هم وجود دارند که ما آنها را مترقی می دانیم و در آلمان در رابطه با حق بخشش تثبیت شده اند. برای مثال، کاهش واقعی مجازات حبس ابد، لغو مشروط مجازات و غیره. در اینجا حق بخشش نسبت به حقوق موضوعه مرز شکن و پیشتاز است، این حق از سوی قوه قانون گزار در رده بندی های قوه قانونی جای گرفته است. با این حال حق فرمانفرما مبنی بر لغو قانون موضوعه در یک سیستم حقوقی دموکراتیک همواره بعنوان یک تناقض مورد انتقاد بوده و معنا و کارکرد چنین پدیده ای در رابطه با تقسیم قوا و استقلال نیروی قضاییه مورد تردید است. چنانچه گفته شد، این نظر هم وجود دارد که کنش بخشنده فرمانفرما تصویرگر رحمت خداوندی است. گوستاو رادبروخ، کارشناس برجسته حقوق سوسیال دموکراسی بر این عقیده بود که بخشودگی در قلمرو حقوق، نوار نورانی نازکی است که از جهان دیگری بر عرصه سرد و تاریک حقوق می تابد و بطور غیر عقلانی همزاد معجزه است. برای کارل یاسپرس حق بخشش یک امکان ضرور برای مهار نیروی پرصلاحت حقوق است. حقوق در قالب تندیس انسانی خود فقط نتیجه یا پیامدی مستقیم و خطی نیست، بلکه در طرح خود لبریز از رنج ها و سرشار از بی عدالتی هاست، از اینروست که لزوم رحمت و بخشش، امری چاره ناپذیر و جبری است. آنها با نقش جبران گر و تصحیح کننده خود سازنده فضای بی حقوقی عدالت هستند. این موضوع برای بسیاری از حقوق دان های امروزی فقط به عنوان یادگاری

سیاسی - یزدان شناسی قابل توضیح است، که از سیستم کارکردی عمومی حقوق بیرون می زند و بدور از خرد حقوقی است؛ رویکردی که از سیاست زدایی پیش تر می رود. متخصصین حقوق بر این هستند که تصمیم گیری در مورد بخشش ربطی به وجدان ندارد و تنها یک تصمیم مستدل اختیاری است که تحت شرایطی هم می تواند از سوی دادگاه مورد حمله قرار بگیرد. « از آنجا که بخشش تصمیمی اختیاری است، باید از دید حقوقی قانع کننده و موجه باشند و یا دست کم چنین قابلیت را دارا باشند. تصمیم های اختیاری نباید دلخواهانه باشند و برای مثال اجازه ندارند به کسی به خاطر زبان، رنگ، نژاد، زادگاه، ملیت گونه ای از برخورد تبعیض آمیز داشته باشند. آنها باید تمامی امور حقوقی را رعایت و به شرایط مربوطه جهت تصمیم گیری توجه لازم را داشته باشند. از سوی دیگر نمی توان دلیل ها را بطور کامل از قوانین موضوعه بیرون کشید، زیرا تصمیم گیری ها برای بخشش، اتفاقن باید خود این قوانین موضوعه را تصحیح کنند. به بیانی دقیق، تصمیم گیری ها در مورد بخشش را هرگز نمی توان بدون تناقض دلیل آوری کرد. برای همین است که ما باید به برآوردهای های انتزاعی مانند خطر عمومی، سلامتی بزهکار، ... بسنده کنیم، که البته باید درست و راست نما باشند. « با نگاهی به بحث ها و جستارهای کنونی در علم حقوق نشانه ای از هم نظری کامل در زمینه حق بخشش نمی یابیم. نخست آنچه بی چون و چراست: کارکرد حق بخشش، بعنوان هم بسته لازم با حقوق کیفری برای جبران سخت گیری ها و نابرابری های احکام کیفری. البته تصمیم های مربوط به بخشش از طرف نهاد مجاز، همواره به یک مورد مشخص مربوط می شود. یعنی، برای مثال در آلمان، رئیس جمهور نمی تواند تصمیم بخشش برای یک گروه را صادر کند، برای این منظور لزوم به تصویب قانون دیگری است. طبقه بندی چنین تصمیماتی برای متخصصین حقوق بسیار دشوار است. این اتفاق رأی هست که تصمیم ها برای بخشش (حکم عفو) منجر به حذف کامل بنیان حقوقی حکم مجازات مربوطه نیست. تصمیم برای بخشش فقط به پیامد حقوقی و اجرای آن تصمیم رجوع می دهد. پس حکم بخشش تغییر دهنده خود حکم قانونی مجازات نیست. تصمیم برای بخشش و حکم مربوطه تنها می تواند مجازات تعیین شده و یا مجازات جانبی و اقدامات مربوطه به آنرا تخفیف داده، تبدیل نموده و اجرای آنرا محدود و یا کاملن لغو و باطل کند. از آنجا که تصمیم برای بخشش و اعلام چنین حکمی نمود دخالت قوه مجریه در قلمرو مستقل قوه قضاییه به شمار می رود-اتفاقی که با تقسیم قوا در قانون اساسی بیگانه است- در بیشتر نوشتارها و جستارها به عنوان حرکتی غیر مجاز نکوهش می شود که در اصطلاح حقوقی به *sui generis* معروف است و در فضای میان سه قوه کلاسیک جای می گیرد. برخی از نویسندگان هم برای آن نقش حقوقی قائل شده اند. کسی که آنرا جور دیگری می بیند، برای تصمیم گیری های بخشش هم خواستار اثبات پذیری قضایی است. حق بخشش هرچند از نظر تاریخی شکل خود را گرفته است، با این حال باید در زیر مجموعه برنامه قانون اساسی و در همخوانی با آن قرار بگیرد. با این وجود، تصویب چنین حقی همواره یک تصمیم شخصی وجدانی است که از محدوده عقلانیت تصمیم های حقوقی بیرون می زند و نباید آنرا مانند یک پرونده حقوقی - اداری در نظر گرفت.

## کلیسا و حقوق سکولار

در این کشور با نظم قانونی و دمکراتیک، نهاد دیگری - کلیسای کاتولیک - در مقابل سیستم حقوقی سکولار وجود دارد، که با تکیه به قدرت بی انتها و کامل خدای خود، برداشت دیگری از بخشش و تحقق آن دارد. کلیسا چندین سده است که نظم حقوقی و

کیفری ویژه خود را دارد: تکفیر بالاترین مجازات است. تا اواسط سده بیستم کشیش ها و کلیساوندان خود را از نظر اصولی فقط تابع سیستم کیفری کلیسا می دانستند.

می توان از دید سکولار، رفتار مراجع کلیسایی در رابطه با قانون بخشش را، بر پایه اصل "بخشش مقدم بر قانون" فهمید. می توان حدس زد که اصول هنجاری سکولار به دلیل این دنیایی و بی طرفانه بودن آن، در مرتبه پایین تری از اصول آسمانی مدعی رهایی و رستگاری قرار داشته باشند.

دولت و پارلمان بارها و بارها رعایت قوانین و همکاری کامل اداری را از کلیسا خواسته اند.

سیستم حقوقی سکولار در پروسه پیکربندی و موازنه میان چیستی و تعریف گناه، حکم، کیفر پذیری و بخشش به پیش می رود. همه دسته ها و گروه ها و از جمله مذهبی ها می توانند در این صحنه چالش با ایده های خود شرکت کنند.

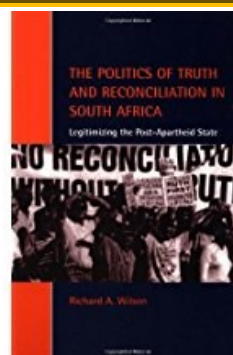
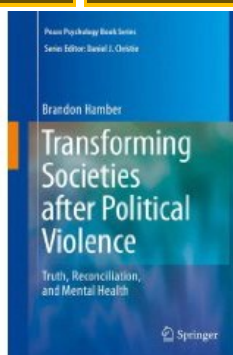
## منابع

- 1- Anja Schmidt, Strafe und Versöhnung. Eine moral- und rechtsphilosophische Analyse von Strafe im Täter- Opfer-Ausgleich als Formen unserer Praxis (Schriften zur Rechtstheorie, Heft 261), Berlin 2012
- 2- Klaus-Michael Kodalle: Das Recht der Gnade im demokratischen Rechtsstaat, in Rom-Recht-Religion. Symposium für Udo Ebert zum 70. Geburtstag, hrsg. V. K. Kühl u. G. Seher, Tübingen 2011
- 3- Montesquieu, Geist der Gesetze, übers. V. E. Forsthoff, 1951, S. 278, zitiert nach Quaritsch.
- 4- Max Weber, Politik als Beruf (1919). Max Weber Gesamtausgabe Abt. I Bd. 17, hrsg. V. W. J. Mommsen u. W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod, Tübingen 1992.
- 5- Karl Jaspers, Die Schuldfrage, Heidelberg 1946
- 6- Jacques Derrida, Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht-unbedingt und jenseits der Souveränität, in Letter International 10, Frühjahr 2000.
- 7- Paul Ricoeur, Le Juste, Paris 1990.
- 8- Kant, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Akademie-Ausgabe Bd. VI, S. 337.
- 9- Gustav Radbruch, Rechtsphilosophie, hrsg. V. E. Wolf, Stuttgart 1963, S. 337 und 343.
- 10- Gerd Roellecke, Die Folgen im Auge. In FAZ vom 19.05.2007, S. 36.
- 11- Klaus Moersdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. I, München 1964.
- 12- Peter Landau, Kanonisches Strafrecht heute, Bielefeld 2009.

بستار نمادین از راه خاطرات، جبران و تظلم خواهی، انتقام و قصاص

در جوامع پسادرگیری

(برندون هامبر<sup>۳۲۰</sup> و ریچارد ویلسون<sup>۳۲۱</sup> - برگردان: گودرز اقتداری<sup>۳۲۲</sup>)



از متن اصلی به زبان انگلیسی با مشخصات کتابشناسی<sup>۳۲۳</sup>:

Symbolic Closure through Memory, Reparation and Revenge in Post-conflict Societies. Brandon Hamber; Richard A. Wilson. University of Connecticut Human Rights Institute, 3-1-2002 [http://digitalcommons.uconn.edu/hri\\_papers](http://digitalcommons.uconn.edu/hri_papers)<sup>۳۲۴</sup>

## چکیده

<sup>۳۲۰</sup> برندون هامبر روانشناس بالینی و هماهنگ کننده واحد انتقال و آشتی در مرکز مطالعات خشونت و آشتی در ژوهانسبورگ آفریقای جنوبی و استاد میهمان در پروژه حل اختلاف و قومیت در یری ایرلند شمالی است.  
<sup>۳۲۱</sup> ریچارد ویلسون صاحب کرسی حقوق بشر گلدستین و دبیر موسسه حقوق بشر در دانشگاه کننیکت است. وی همچنین استاد میهمان در کالج مطالعات اجتماعی دانشگاه اسلو و مشاور ارشد حقوق بشر یونیسیف در سازمان ملل بوده است.

<sup>۳۲۲</sup> دکتر گودرز اقتداری، نویسنده و مترجم آزاد ساکن شهر سیاتل آمریکاست. وی حسب اختیار، کنشگر مدنی، مدافع حقوق بشر، فعال اجتماعی و به حسب حرفه ای، متخصص علوم سیستم ها و راه و ترابری است. مطالب متعددی از ایشان در نشریات انگلیسی زبان و شبکه های فارسی منتشر شده است. وی برای سیزده سال تهیه کننده برنامه رادیویی "صداهای خاورمیانه" به زبان انگلیسی در شهر پرتلند، اورگان بود.  
<sup>۳۲۳</sup> بستار در این مقاله به عنوان برگردان کلمه *Closure* بکار رفته است که مترادف "ختم" اما بدون تاکید بر سنت سوگواری است.

<sup>۳۲۴</sup> این مقاله در نشریه حقوق بشر شماره ۱، جلد ۱ مارس ۲۰۰۲ به چاپ رسیده است.

[www.wellesley.edu/journalofhumanrights](http://www.wellesley.edu/journalofhumanrights).

کشورهایی که در روند انتقال و گذار به دموکراسی باید برای پاسخ گویی به تحلفات حقوق بشری دوران دیکتاتوری، راه چاره ای بیندیشند. در ارتباط با عفو خاطیان، کمیسیون های حقیقت یاب به عنوان استاندارد عملی برای بررسی و ثبت مدارک خشونت های گذشته و داوری درباره آن شکل گرفته اند. اما در عین حال به طور روزافزون ادعاهایی مطرح میشود که کمیسیون های حقیقت یاب فوایدی از نظر پیامدهای روانی دارند - منظور آنست که این روند باعث تزکیه متخلفان و درمان روانی ملت شده و یا کمک میکند که کشور از گذشته وحشیانه خود عبوری آرام داشته باشد، "بی آنکه با آن تصادم کند". این مقاله بر آنست که براساس تجربیات آسیب شناسی و با استفاده از ابزار مردم شناسی محیطی در میان بازماندگان و در زمینه تجربه کمیسیون حقیقت و آشتی ملی آفریقای جنوبی به این موضوع پردازد. بحث اصلی ما آن است که ملت ها فرد نیستند که دارای یک روانشناسی جمعی باشند. فرایند ملت سازی و آشتی ملی، تابع نیازهای فردی است و کمیسیون حقیقت یاب و پروسه درمان فردی در دو بازه زمانی مختلف پیش میروند. درخواست ها برای آشتی ملی از طرف رهبران ملی ممکن است بار روانی زیادی بر دوش بازماندگان فجایع گذشته بگذارند و در بعضی مواقع، مجازات و جبران خسارات میتواند تاثیر سریع تری در گذاشتن نقطه پایان بر دردها داشته باشد.

#### مقدمه

"قرار است که ما عضوی از روند درمان ملی از زخم های آپارتاید باشیم، همه ما، برای مردم خود، چرا که هر فرد آفریقای جنوبی به نسبتی مجروح این زخم هاست. ما همه در انتظار شفای کامل از این رنج ها هستیم." - اسقف دزموند توتو در سخنانش در مراسم افتتاحیه کمیسیون حقیقت یاب آشتی ملی آفریقای جنوبی ۱۶ دسامبر ۱۹۹۵.

کمیسیون حقیقت یاب و آشتی ملی آفریقای جنوبی نمونه بین المللی پارادایمی است که راه گذر از یک گذشته خشونت بار را نمایندگی میکند و در این راه توشه اش درمان ملت باید باشد. هرچه بیشتر شاهد این بحث هستیم که کشورهایی که از گذشته مشابه عبور کرده اند - مانند بوسنی، رواندا، ایرلند شمالی - باید از روندهای مشابهی برای رسیدن به نقطه پایانی (بستار) در تجربه تلخ گذشته استفاده نمایند. یک روند سراسری دربرگیرنده کل کشور و شامل پروسه کشف حقایق و پذیرش خطاهای گذشته ضروری است که عملاً باعث تسهیل پذیرش خاطره مشترک و در این راه رسیدن به احساس وحدت و آشتی ملی میگردد. با رسیدن به تاریخ و هویت مشترک به عنوان یک ملت مجروح و زخم دیده، کشور حداقل بصورت ایده آل میتواند به آینده ای گذر کند که در آن خطاهای مشابه تکرار نگردد.

ایده برخورد با گذشته از طریق کمیسیون حقیقت یاب ملی بر هویت جمعی واحد برای یک ملت تکیه داشته، فرض را بر آن می گذارد که ملت ها دارای تجربه مشترکی از آسیب روانی دوران خشونت هستند که از بسیاری جهات مانند آثار روان زخم (ترامای) فردی است. پدیده روانشناسی ملت اما بر این اشتباه پایه دارد که پیگیری وحدت ملی یک پروسه منسجم و واحد بوده، روندی همزمان و یکسان برای فرد و جامعه خواهد داشت.

روانکاوای ملت میتواند یک ایدئولوژی باشد که تابع نیازهای متنوع افراد است، اما تحت فشار مصلحت سیاسی در وحدت و آشتی ملی جریان می یابد. اهداف کمیسیون حقیقت یاب شامل بازساخت حافظه ملی به صورت پدیده ای متحد، ساکن و

جمعی است، نه بعنوان تمرین سیاسی و یا برسر نمایندگی گذشته که دائما و به شدت تا آینده های دور مورد چالش قرار می گیرد.

این گفتمان توجه ها را به نمونه های متعددی از جوامع بیرون آمده از دوران خشونت و یا مجامع در حال گذار از درگیری های سیاسی جلب میکند و شاهد واگرایی میان روند روانشناسی فردی و یادآوری حافظه ملی در جریان کمیسیون های حقیقت یاب میباشد. ما به این نتیجه رسیده ایم که گفتمان ملت سازی در کمیسیون های حقیقت یاب، سعی در هماهنگ سازی حافظه های فردی جهت ساخت یک نسخه رسمی است و در این راه، سایر فرم های موجود بستار و دارای انگیزه های متنوع دیگر از جمله ابراز حس خشم و انتقام را کنار می زند. ادعای آنکه کمیسیون های حقیقت یاب باعث درمان ناخودآگاه جمعی ملت می گردد، در واقع پوشاندن این حقیقت است که کمیسیون، عامل بالاکشیدن رژیم های دیکتاتور از مهلکه انکار به خطاکاری، و همزمان ایجادکننده رژیم نوینی برای فراموشی جمعی است که حافظه عمومی از جنایات را منکوب نموده، بر شیوه های ممکن دیگر برای پایان دادن به رنج ها سرپوش میگذارد.

### تقابل روان زخم های فردی و ملی

ملت ها فاقد روان جمعی هستند که بتوان به شفای جمعی آن امید بست و هم از این رو تمام ملت از بیماری "پساترما" صدمه نمی بیند و تلاش در تعمیر چنین ادعایی، روانکاوای پدیده ای است که بطور انتزاعی فقط در فکر سیاستمداران پیرو ملت سازی میگنجد. باوجود این، جالب توجه است که این گفتمان ملی گرایانه در ادبیات مربوط به کمیسیون های حقیقت یاب و افشای حقیقت های پسا کمونیستی مقبولیتی در این حد یافته است. گویی چون گفتمان ملی گرایی در لباس حقوق بشری عرضه میشود، نمیتواند باعث گمراهی و تخریب گردد. و اما اسطوره ملت سازی میتواند عواقب مخربی در بازماندگانی داشته باشد که با دیدگاه جمعی همگام نیستند.

مایکل ایگناسیف عقیده روان جمعی را به چالش می کشد، وقتی که مینویسد:

"ما سعی داریم که ملتمان را با وجدان، هویت، و خاطره جمعی و یکسان بیوشانیم، درحالی که حتی دشوار است که بر یک فرد، جلیقه واحدی از هویت بیوشانیم. زندگی درونی هریک از ما صحنه نبرد تضادهاست، آن وقت برای هویت ملی باید تفاوت های قومی، نژادی، طبقاتی، و آموزشی را هم افزود."

ایگناسیف معتقد است که به جای آنکه روان جمعی ملت را بازسازی کرده، یکپارچه به درمان ملت مشغول شویم، کمیسیون حقیقت یاب تنها میتواند چارچوبی برای گفتمان عمومی و بازیابی خاطره جمعی فراهم سازد. این کمیسیون ها میتوانند گستره عمومی را برای گفتمان و دیالوگ پیرامون گذشته آماده سازند، ولی امکانات آنها برای پیش از این، بسیار محدود خواهد بود. به علاوه آنها میتوانند چارچوب این بحث ها را مشخص و محدوده های قابل قبول برای ادامه گفتگو را تعیین کنند تا به جدلی بی انتها تبدیل نشود. مثلا بحث را در محدوده "چه اتفاقی برای چه کسانی تاثیرگذار بوده است؟" کنترل کنند تا مانع از تجدیدنظرطلبی های تاریخی شود. در زمینه گفتمان عمومی "گذشته" موضوع مناظره نامحدود است، اما در حالی که خاطره یک پدیده ثابت نیست، روند اجتماعی روایت ها را در گذشته نگاه میدارد.



در سطح مضمونی، البته انتظارات و آرزوهای قربانیان با تلاش کمیسیون ملی حقیقت یاب همگرایی پیدا میکند، که میتواند به رسمیت یافتن چندصدایی در مناظره ملی پیرامون گذشته بینجامد. این شاخصه چندصدایی در تبیین تاریخ گذشته به خودی خود پدیده ای نو و مهم است چرا که در دوران حکومت اقتدارگرا، دادگاه ها، رسانه ها و سایر موسسات عمومی به نظر و گفتمان متفاوت اجازه حضور نمیدادند. در هر صورت، کمیسیون های حقیقت یاب و سایر روندهای موجود برای کشف حقیقت، گستره ای همگانی را فراهم میکنند که در آن قربانیان و بازماندگان خشونت میتوانند روایت های فردی خود را از گذشته تبیین و به ثبت برسانند؛ امکانی که در آن بازماندگان از وقایعی سخن میگویند که در بسیاری مواقع، عموم مردم از شنیدن آن ابراز تعجب کرده، مدعی میشوند که هرگز از خشونت های گذشته باخبر نبوده اند. به دنبال پوشش گسترده کمیسیون های حقیقت یاب و سایر روندهای مشابه، ادعای آنکه این جنایات و شقاوت ها اتفاق نیفتاده و خسارات وارد نشده اند، بسیار محدود شده، کم کم از بین میرود و حقیقت به واقعیت نزدیک می گردد.

و اما با نگاهی عمیق تر شاهد شکاف هایی میان روایت فردی و باور ملی از صدمات روانی گذشته خواهیم بود، چرا که به روایت ایگناسیف، "این حقیقتی هست که تنها برای کسانی که از درون به آن مینگرند، قابل رویت است"، و آن حقیقت در واقع، بسیار شخصی شده است. مایکل لپسلی، روحانی و تسهیل کننده کارگاه های "درمان حافظه" در آفریقای جنوبی معتقد است که میتوان خاطرات را به طور فردی درمان کرد. بدین منظور افراد باید از گذشته "خاص خود" سخن بگویند و چمدان خاطراتشان را روی میز گذاشته، آنرا بازکنند و تک به تک موجودی آنرا تمیز کرده و در این راه، درمان روان زخم هارا تسهیل نمایند. لپسلی، سوای تمثیل قدیمی چمدان خاطرات، موضوع یگانه بودن خاطره فردی را به درستی تشریح می نماید و از نیاز به شیوه ای خاص و مناسب برای چندگونگی تجربیات فردی در خارج از کمیسیون ملی سخن میگوید.

کارگاه های "درمان حافظه" مستقل از کمیسیون حقیقت و آشتی آفریقای جنوبی بوده، مجمع منسجمی را فراهم ساخته تا افراد بتوانند هویت نوینی را با نگاه عمیق بر گذشته، به شیوه ای بسیار شخصی تعریف نمایند. کمیسیون حقیقت و آشتی بخودی خود برخی از این امکانات را در مجامع شنیداری فراهم ساخته بود و از نظر روانکاوی و درمان حافظه تا آنجا که به کار بر روی خاطرات و محفوظات مربوط بود، کارهایی انجام داد و در عین حال، زمینه و فضای قانونی برای تلاش هایی مشابه با پروژه لپسلی به وجود آورد.

تجربیات اخیر در امریکای لاتین به ما می آموزد که تشکیل کمیسیون حقیقت، بخودی خود کافی نیست که نیاز روانی افراد را تامین کند - گرچه ممکن است قدم های اول برای شروع روان درمانی فردی باشد، ولی عموماً برای رسیدن به هدف کافی نیست. بازماندگان و قربانیانی که آنها برایشان داغدارند، هر دو نمایانگر فضای محدود به دوران انتقال هستند، که بخشی از اجتماع و اما به نوعی جدای از آن است؛ چیزی شبیه به "زیستمرگی". این فضا با شناسه های شک و عدم قطعیت تعریف شده و بقول فروید، مخلوق تجربه غیرطبیعی بازماندگان است. نیاز بازماندگان به بستار و استحلال مجدد (نقطه پایان گذاشتن به گذشته و دوران انتقالی برزخی) ممکن است برای کسانی که موضوع نظر کمیسیون ملی هستند، به شیوه های مختلفی صورت گیرد. کمیسیون حقیقت میتواند مدعی روندی بس ساده برای گذار از گذشته باشد. اما مهم آنست که این روند میتواند به آن سادگی نباشد که شعار کمیسیون حقیقت و آشتی مدعی است که "افشاگری درمان است". همانطور که گراهام هیز می نویسد: "افشاگری به تنهایی شفاگر نیست. بسته به آن است که کشف حقیقت چگونه صورت میگیرد و زمینه آن چیست، و چه چیز را

آشکار میکند. " در نتیجه یادآوری به خودی خود لزوماً یک تمرین برای رسیدن به رستگاری و آزادی نیست. و تنها یکی از راه های سمبولیک برای رسیدن به بستر و ختم برای بازماندگان است. از "بستر و ختم" منظور ما شرایطی است که در آن زخم ها دیگر روندی ناتمام نیستند که بطور مثال، نیازمند حرکتی برای انتقام و یا جبران باشد. عزاداری و فقدان قربانی، دیگر مانع آرامش بازمانده در سطح خودآگاه و ناخودآگاه وی نیست، و زندگی بازماندگان و قربانی دیگر در فضای برزخ مابین انکار و عقده دائمی نمی گذرد؛ فقدان عملاً در روزمرگی جا گرفته است.

غرامت هایی که در جریان کمیسیون های حقیقت و یا در نتیجه احکام بعدی تعیین میگردد، میتواند به بستر در زندگی بازماندگان کمک کند، اما میتواند خود به شکل بخشی از مشکل هم بروز کند، زیرا برای برخی توهین آمیز است اگر به صورت خون بها تصور گردد. حتی انتقام و قصاص هم میتواند روندی در گذاشتن ختم و التیام زخم دیده شود؛ هرچند انتقام و قصاص به دلایلی یکسره از شیوه های پذیرفته شده در کمیسیون های حقیقت و آشتی ملی حذف شده، چون میتواند به تسلسل خشونت دامن بزند و در نتیجه بازماندگان را همچنان در برزخ نگاه دارد.

### مفاهیم جبران، خسارت، اقرار و اعتراف

وجه دیگری از چالش اجتماعی یادمان ها در این عرصه نشانه های فیزیکی از خشونت ها و سرکوب های گذشته است. بناها، مجسمه ها، موزه ها، پلاک های یادبود و غیره بخشی از ابزاری است که دولت ها و سازمان های اجتماعی در یادمان خاطرات به کار میگیرند. از سوی دیگر، برخی نیروهای اجتماعی هم هستند که سعی دارند این سازه ها را از صحنه پاک کنند و بشکل دیگری درآورند، گویی با تغییر شکل ظاهر و کاربرد آنها میتوان یادها را از ضمیر حافظه و تاریخ حذف نمود.

صرفاً از نظر روانی می توان گفت که اقدام نمادین جبران و غرامت، مانند به خاک سپاری مجدد، پرداخت غرامت مادی و خون بها، ثمره مشابهی دارند. هردو این روش ها میتوانند، اما نه لزوماً، در بازگشایی فضای سوگواری، پاسخگویی و بستر روحی زخم ها کمک نمایند. آنها با اقرار به خسارتی که بر بازماندگان تحمیل شده و به رسمیت شناختن آن رسماً جایگاه تاریخی تازه ای به آن میبخشند. شناسه های خسارات و جنایات به ویژه اگر شخصی شده باشند میتوانند به جایگاه مستحکمی برای نمایش خطا و انتقال مسئولیت به مجرمین تبدیل شوند. بخش آخر البته اهمیت ویژه دارد چرا که بالاخره مسئولیت را به دوش متجاوزین گذاشته، ابهام اخلاقی و احساس گناه را از دوش بازماندگان جنایات برمیدارد.

بازماندگان اغلب بطور ناخودآگاه، به سوی موسساتی مانند کمیسیون حقیقت، سیستم قضایی، و دادگاه های جنایی روی میکنند تا احساس گناه درونی شده شان را به چالش بکشند، شاید به نوعی آرامش دست یابند. تشریفات موجود در این روند از جمله غرامت خواهی مادی و روحی آنها را به فاز تازه ای وارد مینماید. در سطح بالاتر روند رسمی کمیسیون و جلوه اجتماعی آن نشان دهنده خواست و تمایل دولتی و موسسات جامعه مدنی برای نبش قبر از مسائل مدفون در گذشته است. این پدیده میتواند هم انتزاعی و هم حقیقی باشد، همانطور که کمیسیون های حقیقت ممکن است موفق به اکتشاف و استخراج باقیمانده اجساد بشوند که در دوران خشونت ها مدفون و یا ناپدید شده اند.

متأسفانه هر قدر غرامت ها پرمعنی و به نیت نیک باشند، همچنان، تمامی استراتژی ها و کمیسیون های دولتی به سرنوشت مشابه منتهی میشوند. اقرار، اعتراف، پوزش خواهی، شهادت دادن، کمک مالی، و حتی کشف اجساد و باقیمانده استخوان های ناپدیدشدگان قادر نیست قربانی را به بازماندگان برگرداند و یا حتی زخم های جسمی و روانی وارد به بازماندگان را جبران نماید. روندهای حقیقت یاب و کارگاه های خاطره و یادمان در نهایت به مثابه سفر یک توریست بیگانه به گذشته ای دردناک است. درد و زخم و احساس های وابسته، بی عدالتی، خشم و رنجش که در عمق روح و جسم بازیگران خانه دارد، نه قابل اندازه گیری و نه توصیف شدنی است. علاوه براین، بازیابی و بهبود درد و رنج با انسداد ناشی از غیرمحمول بودن عدالت روبروست و عفو عمومی اعلام شده از سوی کمیسیون حقیقت و آشتی ملی در آفریقای جنوبی برای کسانی که به جنایات سیاسی اعتراف کردند، نمونه بارز این شرایط است. از آن بدتر عفوهای گسترده و بدون قید شرط برای جنایات مشابه در شیلی، آرژانتین، برزیل، گواتمالا، و چندین کشور آفریقایی دیگر هستند. در نتیجه، به دنبال تجربه وقوع خشونت گسترده سیاسی باید انتظار داشت که تا مدتها با درخواست های جبران نشده و عدم رضایت بازماندگان روبه رو باشیم. بالاخره کمیسیون های حقیقت با هدف سخن گفتن و روایت بازبینی شده از گذشته در بهترین حالت، تنها نقطه آغازی برای روندهای به هم پیوسته از حرکت به سوی بستر و درمان زخم ها هستند که تنها برای بخشی از بازماندگان و قربانیان شکل واقعی می یابد.

## دوران برزخ و همگرایی دوباره

برای درک بهتر تاثیر تلاش دولت-ملت ها برای آشتی ملی از طریق کمیسیون های حقیقت، باید نگاه عمیق تری به تجربه قربانیان و بازماندگان خشونت های سیاسی داشته باشیم. ظلم و خشونت تمام فرضیات ذهنی افراد را درباره خود و جهان محیطی درهم میریزد. انواع شدیدتر روان زخم ها نه تنها فرض ذهنی آسیب ناپذیری شخصی، که دیدگاه مثبت فرد از خود و مفهوم معنی داری جهان را هم دچار صدمه میسازد.

نتیجه روان زخمی افراد و انکار وقوع مظالم توسط دولت باعث سردرگمی بازماندگان شده، سوال های عدیده ای را بی پاسخ میگذارد که چطور و چرا آن حوادث به وقوع پیوسته و در آینده چه در پیش است. سردرگمی، گسترده تر و تشدید میشود وقتی شناسه های آرامش و از جمله محبت و شفقت اطرافیان هم تخریب و ناپدید میشود. این پدیده به ویژه در غیبت و ناپدیدشدن های سیاسی صدافزون گشته، بی پاسخ میماند.

سوارز اورسکو گزارشی در زمینه ناپدیدشدگان آرژانتین ثبت کرد و به آن سندیت داد که چگونه عدم وجود جسم و اجساد قربانیان باعث عدم قطعیت و سردرگمی بازماندگان میشد؛ پدیده ای که فروید آنرا به وهم روانی تعریف کرده است. این تجربه باعث صدمه بازماندگانی میشود که جسدی برای عزاداری نداشتند، یعنی به سردرگمی و شک شان می افزاید: آیا او زنده است؟ آیا او مرده است؟ در نتیجه در آرژانتین عملاً مومیایی کردن خاطرات، واقعیت یافت، به این ترتیب که اتاق ها و دفاتر و اسباب بازمانده از قربانی برای سالها در سکون به همان شکل لحظه غیبت حفظ میشد و زندگان در انتظار بازگشت قربانی میماندند. در برزیل حتی بازماندگان از تغییر محل سکونت هم سرباز میزدند مبادا قربانی بخواهد بخانه بازگردد. در ایرلند شمالی خانواده ها حتی حاضر نیستند اتاق متعلق به قربانیان را تمیز کنند، باوجودی که آخرین ناپدیدشدگی ها به آغاز دهه ۱۹۸۰ باز میگردد.

هر دو، قربانی و بازمانده، در بازه مشابه موهومی ساکن میشوند، هر دو در جامعه زندگی میکنند اما به آن تعلق ندارند. این شرایط در گفتار یکی از بازماندگان ایرلندی به خوبی منعکس است: وی مینویسد: "ما در فضایی معلق مانده ایم، کسانی هستند که دقیقا میدانند ناپدیدشدگان کجاستند، چرا کسی بما نمیگوید که آنها را کجا بیابیم؟" فریاد دردناک مشابهی را در آفریقای جنوبی هم میتوان شنید: "یکاش فقط به من میگفتند که استخوانهای پسرم کجاست. استخوانهایش را کجا پنهان کردند؟" و آن سوتر این فریادها و ضجه ها را در کتاب ماتیلده ملیبوسکی "حلقه عشق پیرامون مردگان" درباره مادران ناپدیدشدگان آرژانتین هم میتوان یافت:

"تصور من از جهنم، تخت ها و زنجیرهایی نیست که محکومین بر آن میخوانند، بلکه صندلی هایی است که مادران در انتظار پستی نشسته اند و نامه ای که هرگز نمیرسد."

تجربه دوران وهم و بی ثباتی میتواند با پاسخ مسئولان دشوارتر شود. بستگان دستگیرشدگان و مفقودشدگان به ویژه در آمریکای لاتین، اروپای شرقی و آفریقای جنوبی برای یافتن یک خبر کوچک به زندان ها، ایستگاه های پلیس و غسلخانه ها مراجعه میکردند، ولی هیچ اطلاعی نمی گرفتند. بیشتر مواقع آنها را به جای دیگر حواله میدادند و مسئولین به کل منکر موضوع شده، پرسش درباره علل دستگیری و زندان قربانی را بی جواب میگذاشتند. چنان چه آندرا مالین در "مادرانی که ناپدید نمیشوند" درباره بی اطمینانی و سردرگمی بازماندگان در آمریکای جنوبی مینویسد:

"در انکار مسئولیت و پاسخگویی درباره سرنوشت ناپدیدشدگان، دولت، سیستم خاصی به وجود آورده بود که گویی مفقودشدگان هیچ گاه وجود نداشته اند. هی بیوس کورپس Habeas Corpus (حضورزدانی در برابر قاضی برای تفهیم اتهام) در اینجا بی معنی بود به یک دلیل ساده که جسم متهمی وجود نداشت."

در آفریقای جنوبی، پلیس در اکثر مواقع به خانواده ها میگفت که فرزندشان کشور را ترک کرده و به جنبش آزادیبخش پیوسته است. گرچه این ادعا در پاره ای موارد حقیقت داشت، اما در بسیاری مواقع صحت نداشت و وسیله ازسرباز کردن بازماندگان و مخفی نگاه داشتن ناپدید و کشته شدن قربانی بود. چنین بود که بسیاری از بازماندگان به دوران توهم و بی اطمینانی از حقیقت دچار شده بودند که در آن باور داشتند (و یا امید داشتند) که عزیزشان در تبعید است و با آزادی بازخواهد گشت. جویس متیمکولو که هشت سال در انتظار پسرش بود، این وضع را به گویاترین شکل ثبت کرده، مینویسد:

"آزادی ماندلا برای من با مرگ فرزندم برابر شده بود، زیرا که او هم باید با بقیه باز میگشت... امید به اینکه همه به خانه برخواهند گشت، آن زمان درحالی که بقیه مردم خوشحال شده بودند، اما برای ما زمان سرازیر شدن اشک هایمان بود، چرا که فرزندمان هرگز بازنگشت."

ناپدید شدن های سیاسی در سراسر جهان یک گزاره جنسیتی هم باخود داشت. بیش از هر چیز این بازماندگان مونث قربانیان بودند که صدایشان هنگام سرازیر شدن در فضای برزخی شنیده می شد. مامفلا رامپله در "بیوگی سیاسی در آفریقای جنوبی" این موضوع را در جزئیاتی بررسی کرد که در آفریقای جنوبی بیوه شدن، زن را در فضای توهم و بلا تکلیفی قرار می دهد که بطور سمبولیک شناسه خاص خود را دارد. بیوه های سیاسی به یادمان خاطرات اجتماعی از قهرمانان ناپدید شده تبدیل گشته و گویی بی ثباتی اجتماع در وجود آنان حک شده بود.

متأسفانه اما واقعیت آن است که نماد وجودی قربانی یعنی جسم وی که برای خروج از برزخ ضروری است به دنبال خشونت های گسترده سیاسی به ندرت کشف میشود. در این باره کمیسیون حقیقت آفرینای جنوبی نقش دومین و بهترین بدیل را برای جسم بازی کرد، چرا که از طریق شهادت ها و اقرارهای عمومی توانست به نحوی اطلاعاتی را از آنچه بر قربانیان رفته بود بازسازی و ثبت نماید.

## شهادت عمومی و بستار نمادین

چگونه شهادت دادن در ملاء عام با احساس برزخ و سردرگمی بازماندگان ارتباط می یابد؟ سخن گفتن در جلسات عمومی، مانند آنچه در آفرینای جنوبی به همت کمیسیون های حقیقت و آشتی تشکیل میشد، میتواند سکوت اجباری را بشکند و همچون نقطه ای در روند سوگواری و پروسه نمادین کشف حقیقت عمل نماید. بیهوشی سیاسی در نمونه رامپفل فاز، سوگواری خود را پشت سر میگذارد و نشانه های سردرگمی و عدم اطمینان از محیط را از بین میبرد. در سیاست های غرامت جویی - شامل غرامت مالی و یا نمادین مانند سنگ مزار و بنای یادبود - کمیسیون حقیقت امکاناتی را پیش بینی کرده که به درمان احساسی غیبت کمک مینماید. در سیستم قضایی بدون کشف جسد و یا محکومیت دادگاهی، امکان دریافت غرامت وجود ندارد، اما در روند کمیسیون حقیقت امکان برای بستار روانی به صورت پذیرش و اقرار به ظلم و یا دریافت غرامت مالی یا نمادین حاصل میگردد. در برخی نمونه ها حتی یک پذیرش حداقلی و اقرار به ارتکاب ظلم در کمیسیون به گذار قربانی و بازماندگان از مرحله توهم و بی ثباتی کمک شایان مینماید.

ساندرا پیکه هماهنگ کننده مرکز مشاوره "موج" در بلفاست مینویسد که تنها در سالهای اخیر پس از شروع روند صلح در ایرلند است که خانواده های ناپدیدشدگان ایرلند شمالی اتاق های قربانیان را تمیز کرده و وسایل و لباسهای مفقودشدگان را جمع آوری میکنند. او بر این باور است که تاثیر پروسه صلح و تنها پذیرش این امر که در ایرلند هم ناپدیدشدگانی وجود دارند، سرانجامی به این دوران وهم و سوگواری در غیبت داده است.

و اما تحقیقات ما در مطالعه تطبیقی کشورهای مختلف نشان میدهد که برای بیشتر مردم این حرکت ها به تنهایی کافی نیست و چیزی بیش از پذیرش ظلم و اعتراف به آن باید صورت گیرد. جسد بخودی خود و پروسه سوگواری در پیرامونش، اهمیت ویژه در بسیاری از سنن و فرهنگ ها دارد. در ایرلند شمالی مرسوم است که خانواده مراسم خاصی را برای خاک سپاری مناسب و معقول و هماهنگ با سنت مسیحی انجام دهد. بنا بر سنت محلی ضرورت دارد که همه برای رسیدن به سرانجام و ختم واقعه دور جسد جمع شوند. اما بدون جسد این مراسم بی معنی خواهد بود. ساندرا پیکه از جمله اضافه میکند که مراسم بیدارباش ایرلندی که اطرافیان تا صبح کنار جسد میشینند هم در نتیجه فقدان جسد امکان پذیر نیست. در غیاب همه این سنن و مراسم روحانی، تنها امکان باقیمانده همان روش مشابه آفرینای جنوبی است که شهادت های عمومی، حقایق وقوع ظلم، عدم دسترسی به جسد و باقیمانده قربانی و آنچه از آغاز بر او رفته را توضیح دهد و حداقل بستاری بر پرسش های بی پاسخ باشد.

## تظلم خواهی و برزخ مردگان

درغیاب جسد و بقایای قربانی و اطلاعات ضروری از حادثه و ظلم در بسیاری جوامع پسا خشونت سیاسی، آیا روند نمادین تظلم خواهی و بستار و ختم، امکان پذیر است؟ پردازش شرایط برزخ در تصویر نمادین مفقود و یا مرده در آفریقای جنوبی پاسخ غیرمنتظره ای برای این پرسش فراهم آورده است. در بسیاری از محله های آفریقای جنوبی تحقیقات میدانی نشان از آن دارد که بازماندگان، شرایط برزخی خودشان را در چهره قربانیانی که در خشونت های سیاسی ناپدید یا کشته اند، تصویر میکنند.

بطور مثال در قتل عام شبانه در ۱۹۹۱ در سبوکنگ که در نتیجه درگیری داخلی بین جوانان میلیشیای کنگره ملی آفریقا (ANC) و حزب آزادی اینکاتا (IFP) پیش آمد: کریستوفر نانگالمبه از رفقای کنگره ملی به وسیله ویکتور خسوا، دوست دوران کودکی و رقیب سیاسی اش از IFP به قتل رسید. مراسم سوگواری و بست نشینی شبانه برای کریستوفر به وسیله دسته ای از طرفداران خسوا با سلاح گرم و نارنجک هدف قرار گرفت و آنها با کلاشنیکف به روی جمعیت آتش گشوده باعث مرگ ۴۲ نفر شدند. در مصاحبه ای که با مارگارت نانگالمبه مادر کریستوفر صورت گرفته است او به گریه افتاده، می گوید که "چرا دیگر مردم مثل من قبل به خانه من نمی آیند؟ آنها از آمدن به اینجا اکراه دارند و میگویند که مردگان در این خانه و در باغ در حال قدم زدن هستند."

برای مارگارت، حضور در کمیسیون و شهادت دادن علنی، تظلم خواهی و دریافت غرامت یک اقدام ابتدایی بود تا بطور نمادین ارواح قتل عام شبانه سبوکنگ را به آرامش برساند. تجربه دوران برزخی مشابه، نیاز به شناخت و پذیرش در هر سطح ممکن، شهادت عمومی، بنای یادبود و یا غرامت مالی و به هر شکل یادمان مناسب دارد. همه غرامات به شمول دیه مالی مانند سنگ قبر هستند که به نوعی وجود مرده و ناپدید شده را ثابت میکنند و برزخ ناشناخته را به برزخی آشنا پیوند میدهند. تظلم خواهی و غرامت از این روی نماینده مادی و جسمانی یادها و خاطرات و پذیرش تجربه برزخ و زمینی سازی دنیای ذهنی است.

غرامت های مادی و مالی از نظر روانی نقش مشابه با اقدامات نمادین را بازی میکنند. هر دو سعی دارند که ختم نمادینی را ممکن سازند. غرامت های مالی عمدتاً به اشتباه، از سوی سیاستمداران و حتی قربانیان به گونه ای دیده و بیان میشوند، که گویی کمک هایی ملموس و دیگر گونه و ظاهراً قابل توجه تر نسبت به اعمال نمادین مانند سنگ یادبود و یا نامگذاری خیابانی بنام قربانی هستند. در واقعیت اما بندرت مبلغ غرامتی که پرداخت میشود قابل قیاس با مقدار حقیقی آن چیزی است که با فقدان نان آور از بازماندگان دریغ شده و هیچ دلیلی هم ندارد که باور کنیم کوچکترین تاثیری در جبران خسارات مالی وارد به خانواده قربانی خواهد داشت و بر ادامه زندگی بازماندگان موثر خواهد بود. در مورد آفریقای جنوبی غرامت های مادی به قدری ناچیزند که در عمل تفاوتی با غرامت های نمادین ندارند، گرچه در همان حد هم برای بسیاری از بازماندگان نیازمند، هر مبلغی هم غنیمت است.

وقتی که زندگان برای ظلم بر مردگان وجهی دریافت میکنند (و از قصاص میگذرند)، در بعضی مواقع این میتواند مرده را که قبلاً به ارواح متحرک می مانست، به مجسمه ثابتی تبدیل کند. غرامت خواهی و روند یادمان و یادبود هم ارواح را ساکن و ثابت خواهد کرد. آنها با دریافت غرامت، مردگان را زمینی و اندرونی میسازند.

این موضوع در گفتار اجتماعی در کلماتی مانند فقدان، برزخ، بستار، مسئولیت و مشابه آن جاسازی گردیده است. تا اینجا غرامت خواهی واقعی و روند درمان بزعم ما از طریق توزیع مادی (کمک مالی، بنای یادبود و غیره) حاصل نمیشود بلکه نیاز به روندی در محیط خود قربانی دارد.

مارسل مائوس توجه ما را به موضوعی بسیار مهم در مبادلهٔ مادی بین مردم جلب میکند که چگونه فرد و شیء، برابر و قابل تعویض میشوند. گویی اصل ناخودآگاهی دیده میشود که در تعویض پذیری افراد و اشیاء شکل میابد، وقتی که دولت به خانوادهٔ قربانی غرامت می پردازد. بحث مائوس دربارهٔ "روح هدیه" براین شرایط غالب است، یعنی روح غرامت با روح مرده برابری میکند. روح قربانی و روح جسم مادی بین دولت و بازمانده قربانی رد و بدل میشوند. وظیفهٔ دولت به پرداخت غرامت از وظیفهٔ جبران صدمات وارد به قربانی در پیش زمینهٔ تحول آزادیبخش و ساختار نوین نظام سیاسی تبیین میگردد. قربانیان در این چارچوب، هدیه شان را به جنس جان خویش به جامعه پرداخته اند و دولت هم در مقابل، هدیه ای را به بازماندگان به شکل غرامت باز پرداخت میکند.

### سوی تاریک تر بستار

همانطور که مائوس میگوید سازماندهی ها حول تظلم خواهی و غرامت بدون سوئهٔ تاریک نیستند، "هدیه چیزی است که باید به رسمیت شناخته شود و همزمان، بی خطر هم نیست که پذیرفته شود." غرامت، بازماندگان را در میان دو لبه قرار میدهد. غرامت میتواند باعث ختم و بستار و در پایان پذیرش فقدان قربانی، گردد و هم میتواند دشواری هم برای بازمانده پدیدآورد. برخی از "مادران میدان مایو" در آرژانتین مخالف دریافت هر نوع غرامت مالی هستند، چرا که بزعم ایشان پذیرش آن برابر با اعتراف به مرگ است. این در تضاد فاحش با تظاهرات و خواست دائمی مادران در آرژانتین برای آن است که "آنها که زنده از ما ربوده شدند، باید بما زنده برگردانده شوند." پذیرش غرامت در نتیجه به معنی ازدست دادن امید برای بازگشت زنده ناپدیدشدگان است. بطور مشابه در برزیل روند نامگذاری خیابان هایی به اسم مفقودشدگان و قربانیان در دوران دیکتاتوری با پاسخ های ناهمگون روبرو شده است. برخی از خانواده ها با آن مخالفند چرا که براین باور هستند که نامگذاری خیابان به اسم عزیزانشان به مثابهٔ تثبیت مرگ بستگان ناپدیدشده شان است. بنظر میرسد که این خانواده ها در امید بازگشت زنده قربانی (و یا در انکار واقعیت مرگ آنان) هستند و از این رو در مراسم نامگذاری شرکت نمی کنند. سوارز اروسکو ازین رو دربارهٔ مادران میدان مایو آرژانتین مینویسد:

"مادران براین باورند که مداخلهٔ بوروکراتیک حکومت در این میان از نظر روانی به مثابهٔ آن است که آنها فرزندانیشان را به دست خود اعدام میکنند. آنها باید اول رواناً فرزندشان را بکشند و بعد از خاکسپاری رهسپار راه قانونی بشوند. و این برایشان هزینه ای بیشمار دارد و همراه با احساس گناه فراوان و همزمان خیانت به فرزندانیشان است!"

مادران مصمم هستند که دائما یادآور این نکته باشند که هرگز امکان ندارد که چیزی جایگزین ازدست دادن فرزندانیشان باشد. بخشی از مقاومت هم به این برمبگردد که دولت، خواستار بستار و ختم فاجعه به شکل سریعتر از آنی است که در توان بازماندگان است. برای آنها آرزوی دولت برای برپاداشتن یک جامعهٔ مدنی پساخشونت سیاسی به معنی آنست که به سادگی برگزیده ساید افکنده و فراموش می شود. در این میان حکومت انتظار دارد که بازماندگان قربانیان گذشته در فرایند بستار عمومی مشارکت نموده و پیش از آن که روند روان درمانی ملی و پذیرش فجایع، سیر طبیعی خود را طی کرده، درمان آن درونی گردد، بازماندگان به ختم برسند.

مادران اما قربانی شدن فرزندان و شوهرانشان جهت نظم نوین مدنی را نمی پذیرند. آنها منکر آن هستند که بستار حتی بصورت نمادین، شناسه تفاوت رژیم دیکتاتور پیشین در مقابل نظم نوین سیاسی باشند. این نکته اما بعنوان رد وضعیت پسادیکتاتوری به چشم آمده و مایه استهزاء و نقد سیاستمداران و رسانه های وابسته میگردد، به طوری که آنها را از *madres de nacion* "مادران ملت" به *las locus plaza de mayo* "پیرزنان خل و چل میدان مایو" تبدیل کرده است.

صعود و نزول جنبش های اجتماعی مانند "مادران" نشان میدهد که رسیدن به ختم و بستار حول جنایت های گذشته یک روند چند سویه همراه با تضاد درونی بوده، درمان آثار آن ممکن است دهه ها به طول انجامد. توجه وسواسی فرانسویان به محاکمه موريس پاپون به اتهامات جنگی در سال ۱۹۹۷ و یا شادی بی حصر شیلیائی ها از دستگیری پینوشه در اکتبر ۱۹۹۸ در درمانگاهی در لندن از نمونه های انست.

در یک سطح روانی، برای بازماندگان، عکس العملی شامل گذشت و بخشش فجایع گذشته در کوتاه مدت و حتی پس از دهه ها بسیار خوش بینانه است تا بقول سخنان اف دلبیو دکلرک آخرین رئیس دولت آپارتاید، بگذارند "گذشته همان گذشته باشد." جنبش حقیقت و آشتی ملی آفریقای جنوبی کاتالیزوری برای حل موفقیت آمیز مشکلات گذشته برای اکثریت افراد بوده است. اما تا این زمان و با غرامت های داده شده برای بسیاری از بازماندگان هنوز ختم و بستاری فرا نرسیده است. روان زخم ها هنوز درمانی نیافته اند و بازماندگان آمادگی ندارند تا به درخواست ملی برای یادآوری و گذشت بپیوندند. ضرورت دارد که از قربانیان انتظار نداشته باشیم که جانباور را ببخشند و یا گذشته را فراموش کنند، صرفا چون غرامتی به هر شکل پرداخت شده و یا در گزارشی در کل و یا جزئیات به تخلفات و جنایات گذشته، اقرار و اعتراف شده است.

راه دشوار و طولانی رسیدن به رضایت با گذشته و درونی شدن آن را در سخنان جویس متیمکولو که پسرش در پورت الیزابت آفریقای جنوبی در سال های ۱۹۹۰ ناپدید شد، میتوان مشاهده کرد. در روند کمیسیون حقیقت یاب روایتی از حقیقت ظهور کرد و مجرمان اعتراف کردند که پسرش را شکنجه داده اند، او را بقتل رسانده، جنازه اش را سوزانده و استخوانهایش را به رودخانه فیش ریور ریخته اند. علیرغم یک داستان تقریبا یکدست، اما نکات متضادی همچنان ناگفته باقیمانده است که باعث نارضایتی جویس گردید و او در شهادتش در جلسه عمومی پس از اعترافات متهمین گفت:

"من آنها را نمی بخشم. چرا باید آنها را ببخشم وقتی که هنوز هم نمی خواهند حقیقت را بگویند؟ جالب آن که حتی از ما بخشش هم نمیخواهند، از کسانی که عزیزانشان را از دست داده اند. آنها بخشش را از دولت طلب میکنند، آنها هیچ زخمی به دولت نزده اند. آنها چه کرده اند، ظلم به ما روا شده است."

### انتقام و مجازات در روند بستار و ختم

"ما نگرانیم زیرا کمیسیونهای حقیقت و آشتی ملی آفریقای جنوبی منتقد درخواست دستگیری و مجازات مسئولین و مجرمان علیه حقوق انسانی هستند. آنها فکر میکنند که عدالت، ارزشی کمتر از نمایش آشتی زیر آواری از اشک ها دارد." - لیون ماباسو دبیر سازمان خلق آزانو در یک کنفرانس خبری در ژوهانسبورگ.

برای رویارویی با تاثیرات خشونت های سیاسی در ابعاد بزرگ باید اثرات چندگانه آن بر افراد را به درستی درک کنیم. سیاستمداران در سطوح ملی نمیتوانند انتظار داشته باشند که همه افراد، یکسان برنامه های آنها و جدول زمانی شان را دربرخورد با



گذشته پذیرند. به طور مشخص نباید انتظار داشت که بازماندگان از خواستشان برای اجرای عدالت دست بردارند، تا با جبران خسارات و تظلم خواهی از برزخ روانی عبور کنند.

گرچه ممکن است در آفریقای جنوبی گذشتن از عدالت قضایی به طور رسمی برای رسیدن به صلح و آشتی ضروری باشد، اما این روند ملی میتواند در تضاد با نیاز روانی افراد باشد و آنها را بازهم بیشتر قربانی مصالح عمومی سازد. این مشکل در سخنان اسقف دزموند توتو به خوبی دیده میشود که گفت:

"اگر نیروهای امنیتی فکر میکردند که باید بهای سنگینی بپردازند ما هرگز به صلح نمی رسیدیم. این بهای سنگینی است که باید پرداخت میشد، و بله از بازماندگان و قربانیان برای بار دوم باید بخواهیم که این گذشت را داشته باشند. بدون پذیرش این شرط و اگر این بها پرداخت نمیشد، این مملکت امروز در شعله های آتش میسخت."

در واقع این بها برای بازماندگان بسیار بالاست- ولی آنها با این همه خساراتی که دیده اند، آنرا چگونه تحمل خواهند کرد؟ در هنگام ازدست دادن و فقدان های بزرگ، بیشتر مردم با خود وارد چالش های عدیده میشوند. بعضی وقت ها عهدی با قربانی در میان است که تا گرفتن انتقام از پا نخواهند نشست. این میتواند یا از طریق قانونی یا مجازات جانی باشد و یا به طرق شخصی و قصاص. این سوگند نه بخاطر ارضای نیاز سادیستی، بلکه به احترام قربانی و گرامیداشت وی صورت میگیرد تا مرگ و یاد او را معنادارتر نماید.

انتقام و قصاص در پاسخ به ظلم و بیعدالتی که به قربانی و خانواده وارد شده، به روایت ایگناسیوس، معمولاً احساسی بی ارزش و کم بها دیده میشود، چرا که ارزش عمیق اخلاقی اش بر بیشتر مردم نامفهوم است. ایگناسیوس اما آرزوی وجدانی بازماندگان را برای قصاص بیشتر ناشی از اعتقاد عمیق به قربانی می داند تا افتخار و یاد وی را نگاهبان باشند و به اصطلاح، پرچم و هدف قربانی را از همان نقطه که فرو افتاده دوباره برافرازند. تا اینجای کار، انتقام، اعتماد و تعهد را بین نسل های متوالی حفاظت میکند و تسلسل خشونت هم به نوعی به احترام شهدای اجتماع و حفظ خاطرۀ آنان ادامه می یابد و همین برای ایگناسیوس مویده به حق بودن آن است.

نیچه یکی از معدود فلاسفه ای است که بر مرکزیت انتقام و قصاص در پیگیری عدالت صحه میگذارد، "روح انتقام، دوستان من، تاکنون مورد توجه عمده بشر بوده است: و هر جا ظلمی بوده است، همیشه باید مجازاتی هم باشد." و اما در عمل، اکثر فلاسفه غرب و فقها دنباله کانت و هگل را گرفته اند که که انتقام و قصاص را تقیح میکنند و مجازات را به سیستم قضایی و عدالت عمومی وا میگذارند. کمیسیون حقیقت و آشتی آفریقای جنوبی هم به نفع آشتی ملی، احساس انتقام و نیاز به آن را مسکوت گذاشته و آنرا با مدلی جایگزین نموده که به عدالت ترمیمی معروف شده است. در نتیجه این ارجحیت ملی است که بسیاری از بازماندگان فجایع گذشته برای ابراز خشم و غیظ بحق خود تحت فشار قرار گرفته، تنها به غرامت در اشکال دیگر رضایت داده اند.

علاوه بر این، اگر تمایل به انتقام بر بازمانده پنجه افکنده باشد، پذیرش غرامت جزئی هم به عنوان توهین و بی احترامی و خیانت به قربانی و خاطره او و ظلمی که بر او رفته، دیده خواهد شد. در واقع، آداب و رسوم احترام و تکریم و یادمان قربانیان با غرامت

و حتی جزایای حکم شده در دادگاه شکسته میشود، همان طوری که در مواردی، مانند نمادی از وصله کاری و مرمت جلوه می کند.

دشواری رضایت پس از روان زخم های سیاسی برای افراد باید بازشناسی شود. رسیدن به رضایت و پذیرش گذشته میتواند با تایید عمومی به عنوان خواستی بحق دانسته شود که میتواند برای هر فرد از این جامعه متکثر، روند ها و برنامه های متنوعی داشته باشد. خواست بعضی از بازماندگان برای عدالت جزایی نیز باید درخواستی شناخته شود که همان قدر بحق است که آشتی و بخشش. فضاهای عمومی و خصوصی باید فراهم گردد تا به آنان اجازه دهد خاطرات مختلف و گاه متضاد خود را همراه با خشم و غضب هایشان روی میز بریزند.

در ژانویه ۲۰۰۰ دولت ممبئی اعلام کرد که قصد دارد مقدار جزئی، چند صد پوند، از گرامت ۱۵،۰۰۰ پوندی را که کمیسیون ها تصویب کرده بودند به ۲۲۰۰۰ بازماندگان قربانیان آپارتاید بپردازد. در پاسخ "دوما خومالو" با شدت لحن از طرف بسیاری از قربانیان و بازماندگان آنها سخن گفت:

"به ما خیانت شده است. دولت قبلی به مجرمین و قاتلین دست طلائی داد و این دولت هم به آنان عفو عمومی داده است، و اما قربانیان تنها با دستان خالی بدرقه میشوند."

## سخن پایانی

### سکونتگاه غریب به اتفاق مردگان کجاست؟

"روح او به حوزه ای نزدیک شده است که سکونتگاه جمع وسیع مردگان است. او آگاه بود، اما خودسری و وجود سوسوکنان آنان را نمیتوانست درک کند. هویت وی در جهان نامحسوس و خاکستری محو میشد: جهان سخت جانی که زمانی او در آن خلیده و زندگی کرده بود، هم در خود مستحیل میگردد." - جیمز جویس در داستان کوتاهی بنام مرده.

روند شکستن حلقه انکار، پردازش و شناختن خاطرات سرکوب شده، جبران خسارت فقدان عزیزان، و سرانجام رسیدن به بستار و ادغام مجدد در جامعه پس از دوران برزخ، در سطوح مختلف اتفاق میافتد، مثلاً به طور فردی، در کمیسیون حقیقت، و یا با تعقیب جنایی. در هریک از این سطوح انگیزه های مختلف موجود است و هریک شتاب مخصوص بخود را دارند. یک روند واحدی را نمیتوان یافت که بتواند در برخورد با گذشته در بازسازی روان ملی موفقیت داشته باشد. ما ایده جمع به معنی مستخرج از فرد در فرضیه ملت-سازی را رد میکنیم. به جای آن توجه را به نقاط افتراق و واگرایی و همگرایی مابین پاسخ های فردی و پاسخ های تجمعات ملی فرا میخوانیم. روندهای ملی مانند کمیسیون حقیقت، گرچه به هیچ وجه تنها راه نیستند، میتوانند چارچوبی را برای تامین فضا و آداب و رسوم لازم برای رسیدن به بستار فراهم نمایند.

فیونا راس بر این باور است که استراتژی هایی شبیه کمیسیون حقیقت، عملکردهایی مانند کارگاه خاطرات دارند که به ایجاد فضای لازم برای توضیح و روایت کمک میکنند. راس از جک کوگلماس روایت میکند که فرم دادن به خاطرات شامل روندهای دوگانه یادآوری و فراموشی است. حقیقت نیازمند یک چارچوب روایی است تا بتواند به شکلی مطلوب در روایت مشترک از گذشته جای خود را بیابد.

اگر ادبیات قابل دسترسی از دوران تخریب نباشد، بازی کردن نقش‌ها به ابزاری برای پل زدن به "مقاطع اصولی در زندگی" تبدیل می‌شود. بدین منظور فیونا راس پیشنهاد میکند که از درون کمیسیون حقیقت و آشتی ملی:

"آفریقای جنوبی اکنون شاهد روند جایگزینی است با چارچوب نوینی از شرح و تعریف، خلق، اگرچه نه لزوماً روایتی منسجم از دردهای گذشته، و سپس حداقل شروع فضایی که در آن اخلاقیات وجدانی بتواند تدوین و بحث شود... البته چارچوب، خود محل نزاع است. و در واقع این نشانه‌توان و قدرت روند کمیسیون است... این روندها به گذشته شکل محسوس و قابل مشاهده‌ای داده است، شاید بتوانیم بگوییم زمینه آداب و رسومی را فراهم کرده که در آن گذشته بتواند مورد راستی آزمایشی قرار گرفته و حداقل بخشی از آن ثبت شود..."

استراتژی‌های دولتی شبیه به کمیسیون حقیقت میتوانند فضایی را به وجود آورند که در آن بازماندگان گذار از تاریخ خشونت بار و توأم با درگیری و سرکوب را آغاز نمایند. البته که اینها تنها راه‌های موجود نیستند. برای آنکه هر روشی در برخورد با گذشته موفق باشد باید همراه با فضایی برای بازماندگان باشد تا در آن با سوگ و خشم و غیظ درونی شان کنار بیایند، و با چالش‌های بسیاری با تضادهای درونی و ذاتی ناشی از آثار روانی و احساسی ازدست دادن عزیزان روبه‌رو شوند- فقدان‌هایی که با غرامت و حقیقت‌یابی تنها بخشی از آن را ممکن است درمان نمایند. بدین گونه است که فرد با مفاهیم نمادین این آداب و رسوم، غرامت و یا روند ملی آن کمیسیون حقیقت، کنار خواهد آمد، و این به واقع مهم است. به این دلایل است که فضایی برای بیان اعتراضات و مخالفت‌های بازماندگان به فرایند عمل باید به عنوان عضو جدایی‌ناپذیر روند گذار از گذشته پذیرفته شود. این فضاها میتوانند خصوصی مانند مشاوره، مکانیزم‌های مناسب فرهنگی برای روایت خاطرات، و همزمان استفاده از فضای عمومی مانند رسانه‌ها، نمایشگاه‌هایی برای قصه‌گویی و اشتراک آن با دیگران، تئاتر و سینما باشد<sup>325</sup>.

در سطح ملی این به معنای آن است که در ملاء عام پذیرفته شود که گذشته همچنان صحنه مبارزه و جدال است و یک تصویر واحد موجود نیست که همه مردم لازم باشد با آن به توافق برسند. همان‌طور که پاول آنتز و مایکل لمبک مینویسند: "حافظه خود منعی مبارزه بر سر مرز مابین فرد و جمع و یا منافع خاص گروهی است که قدرت در آن یک عامل مهم اجرایی خواهد بود." در این زمینه بررسی روان زخم‌ها در شرایط پساخشونت شامل طراحی روابط متحرک بین مرزبندی‌های ملی از روایات و مقاومت و رضایت فردی است.

افزون بر این، خواست مجازات عاملین جنایت، حتی اگر در عمل ممکن نباشد، مانند نمونه مادران آرژانتین، باید به عنوان بخشی از نیازهای درمان و رسیدن به بستار پذیرفته شود. این درخواست‌ها میتوانند ناپیوستگی‌های ذهنی بازماندگان را ترمیم نمایند؛ بدین معنی که "آنها بازمانده‌اند، ولی عزیزانشان نه! و قربانیان هرگز باز نخواهند گشت." در جوامع پساخشونت، فریاد‌های خشمگین برای عدالت و مجازات ادامه دارد تا زمانی که روان زخم‌ها درمان و ادغام در جامعه میسر گردد. روندها و آداب پیشنهادی سیاسیون در سطوح ملی، هم مانع بازسازی روانی فردی بازماندگان میگردد و هم آن را به پیش میراند. شناسایی تنوع در پاسخ افراد به ظلم، به شمول خشم و غضب و انتقام‌جویی، نشان میدهد که خواسته‌ها و روند روانی ناهمگون سوگواری و

<sup>325</sup> توضیح مترجم - از هنگام نشر این گزارش در سال ۲۰۰۲ تا کنون شبکه‌های اجتماعی و فضای مجازی هم ظهور کرده‌اند که در این زمینه نقش عمده‌ای را بازی میکنند.

یادمان برای مردگان در دوران پسادرگیری به طور کامل توزیع نشده و شیوه های سنتی و محدود مذهبی مسیحی و یا گفتمان حقوق بشری آشتی ملی و ملت سازی کافی نبوده است.

نهایت آنکه کمیسیون های حقیقت؛ ملت ها را درمان نمی کنند، و روان جمعی را بازسازی نکرده و یا بطور قطعی با گذشته برخورد نمی کنند. ارزش آنها بسیار محدود، و مهار شده است به ساختن فضای عمومی که در آن بیان شفاهی بخش ذهنی حقیقت، ممکن است حاصل شود، که آن هم تنها یکی از روند های متعدد رسیدن به بستار است. آنها اما ممکن است مایه روان زخم های بیشتر گردند وقتی با افرادی مانند مادران، به صورت تجسم اجتماعی ملت برخورد شده، از آنان انتظار می رود با همان سرعتی پیش بروند که موسسات حکومتی، که اساسا بمنظور پیگیری سیاست های ملی و اما به نام بازماندگان تاسیس شده اند، حرکت میکنند.

## بخشش و بالیدن اخلاقی

(پاولا ساتنه - برگردان: بابک تختی)



بابک تختی



پاولا ساتنه - مدرس فلسفه در دانشگاه های آمریکا

ترجمه از متن اصلی به زبان انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Forgiveness and Moral Development. Paula Satne. *Philosophia*, 20 May 2016.

**چکیده:** بخشش به روشنی یکی از وجوه مهم زندگی اخلاقی ماست، اما در کمال تعجب، کانت، یکی از مهمترین مولفان تاریخ اخلاق غرب، گویی به آن توجه ای ندارد. گروهی معتقدند بخاطر ناسازگاری بخشش با تفکر کانت، او هرگز نمی توانسته به این مسئله پردازد؛ انگار وجه "اختیاری" گریزناپذیری در بخشش وجود دارد که آن را دلخواهی می کند؛ لذا بخشش در ستیز با ادعای کانت است که کنشگر (*agent*) را موجودی خودآیین می داند و قادر به تبیین مرتبه ای اخلاقی خود از راه اندیشیدن و برگزیدن عقلانی. نویسندگان دیگری پذیرفته اند که بخشش نقشی در فلسفه ی کانت دارد، اما سرشت این وظیفه را به درستی نمی فهمند، و استدلال کانت را به غلط در تایید نظرشان گواه می آورند. در این مقاله استدلال می کنم که جایگاهی در فلسفه ی کانت برای نظریه ی راستین بخشش وجود دارد و امیدوارم زمینه ای برای تفسیر درست این نظریه فراهم کنم. من استدلال می کنم، از نگاه کانت بخشش "اختیاری" نیست بلکه، دست کم در برخی موارد، از نظر اخلاقی الزامی است. ادعا می کنم در تفکر کانت وظیفه ی ناکامل فضیلتی برای بخشش آن خلافکار پشیمان وجود دارد، که پروژه ی در خویشتن اندیشی و اصلاح خود را در پیش گرفته است. با توسل به نظریه ی کنشگر عقلانی کانت، نظریه ی رادیکال بدی، نظریه بالندگی اخلاقی کانت و فرمول انسانی، استدلال تازه ای در تائید این وظیفه ارائه می کنم. باری باید توجه کرد که این وظیفه شرطی است و کانت نیز عقیده دارد که عدم پشیمانی خطاکار به این معنا است که او تصمیم به آغاز پروژه ی در خویشتن اندیشی و اصلاح خود ندارد. در این موارد، کانت ادعا می کند، ما وظیفه ی

کامل نسبت به خود داریم که خطا کار پشیمان نشده را ببخشیم. من استدلال می‌کنم که این وظیفه باید یکی از وظایف عزت نفس شمرده شود، که متضمن وظیفه‌ی احترام و شناخت شرافت خودمان به عنوان موجودات عقلانی است.

## بخش اول

بخشش به طور فزاینده‌ای توجه فیلسوفان اخلاقی را به خود جلب کرده و اکنون آثار فراوانی درباره‌ی این موضوع نوشته شده است. با فرض استعداد آدمی برای خطا کاری و اهمیت بخشش برای صیانت از روابط انسانی، چنین توجهی اساساً جای شگفتی ندارد. بخشش، واکنشی مثبت به خطا کاری شمرده شده و باید در هر نظریه‌ی اخلاقی قابل قبولی، جایگاهی درخور داشته باشد. با این همه انگار کانت خیلی کم به بخشش پرداخته است. اثر اصلی و نقد دوم مستقیماً به این موضوع نمی‌پردازند، اما قطعه‌ی فشرده‌ای در کتاب متافیزیک اخلاق هست که در بخش نظریه‌ی فضیلت به این موضوع اختصاص دارد، و کانت بیشتر وجه کاربردی و اصول‌شناسانه‌ی نظریه‌ی اخلاق خود را روشن می‌کند.<sup>326</sup> احتمالاً به همین دلیل موضوع بخشش موجب تفسیرهای فراوانی نشده، چه از سوی متخصصان کانتی، چه از سوی فلاسفه‌ای که در سنت او کار می‌کنند. از یک طرف، سوسمن (*Sussman 2005a*) درباره‌ی این بی‌توجهی استدلال می‌کند که "ابهامی ژرف" (*P. 88*) در نگاه کانت به بخشش در قطعه‌ی متافیزیک اخلاق وجود دارد. کانت، بی‌درنگ پس از اینکه می‌گوید ما مکلف (*duty*) به بخشش هستیم، از زیاده‌روی در این کار ما را بر حذر می‌دارد. بخشش به گزاف، شاید نشانگر نبود احترام به خود و تخطی از وظیفه‌ای باشد که نسبت به خود داریم (*Kant 1991, 460-1*). سوسمن می‌گوید چنین ابهامی جای تعجبی باقی نمی‌گذارد که بخشش با تفکر اخلاقی کانت سنخیتی ندارد: بخشش انگار "وجه اختیاری گریزناپذیری" دارد (*p.90*)، که تا اندازه‌ای آن را دلخواهی کرده و وابسته به ویژگیهای روانشناختی فرد بخشنده می‌کند. به هر ترتیب، سوسمن می‌گوید که این وابستگی به وجوه روانشناختی، با ادعای کانت در ستیز است که کنشگر را وجودی مستقل می‌داند، قادر به تعیین مرتبه‌ی اخلاقی خود از طریق اندیشیدن و انتخاب عقلانی. از طرف دیگر، فیلسوفانی که به مسئله‌ی بخشش می‌پردازند، اما الزاماً خود را متخصص کانت نمی‌دانند، از همین قطعه در متافیزیک اخلاق تفسیر دیگری دارند. کانت در آنجا ادعا می‌کند ما مکلف به بخشش هستیم، "بخشی از این رو که آدمی آنقدر گناهکار هست که به طور وسیعی نیازمند بخشش باشد" (*Kant 1991, 460/p. 253*)، آنها از این گفته‌ی کانت نتیجه می‌گیرند که ما باید همدیگر را بی‌قید و شرط ببخشیم، چون همه‌ی ما کم و بیش بهره‌ای از بدی داریم، یعنی گناهکاری ما به طور فراگیرتری وابسته است به بخت و اقبال اخلاقی (*Murphy 1988, pp. 96-103; Garrard and McNaughton 2003, p.55*).

در این مقاله هدفم این است که نشان دهم در فلسفه‌ی کانت جایگاهی برای نظریه‌ی راستین بخشش وجود دارد و نیز زمینه‌ای برای تفسیر درست این نظریه فراهم کنم. بحث می‌کنم که نزد کانت، وظیفه‌ی ناقص و مشروط فضیلت برای بخشش خطا کار وجود دارد، که البته وقتی شروط مناسب مهیا نشده، بخشش از نظر اخلاقی نارواست (*Kant 1991, 460-1*). من برای اینکه چنین وظیفه‌ای را از استدلال کانت نتیجه بگیرم، بحث او را به شیوه‌ی نوینی بازسازی می‌کنم. در مخالفت با سوسمن می‌گویم، بخشش

<sup>326</sup> در نقل قول از کانت به شماره‌ی صفحه‌ی نسخه‌ی فرهنگستان پروس (*Prussian Academy*) ارجاع داده شده است. نقل قول‌های مستقیم همچنین شماره‌ی ترجمه‌های آن را هم بدست می‌دهد. ترجمه‌هایی که استفاده شده را می‌توان در کتاب‌شناسی این مقاله یافت.

در دیدگاه کانتی "اختیاری" نیست بلکه وظیفه اخلاقی است و نمی‌توان گفت بخشش با تفکر کانتی سنخیتی ندارد.<sup>327</sup> در پاسخ به تفسیر گرارد و مکنوگتن و مورفی، نشان می‌دهم که وظیفه‌ی کانتی برای بخشش بی‌قید و شرط نیست و استدلالی که این نویسندگان به کانت نسبت می‌دهند نه تنها از نظر فلسفی باورناپذیر است، بلکه در واقع با نظرات اساسی کانت درباره‌ی آزادی و کنشگر سر‌ناسازگاری دارد. این مقاله بازسازی از مواضع کانت ارائه می‌دهد تا تفسیری پذیرفتنی از متون کانت بدست آید و نیز درونمایه‌های مرتبت در تفکر کانت را پرورانده و آنها را بسط می‌دهد. روند کار چنین است: در قسمت دوم، من قطعه‌ی مورد بحث از کانت را می‌آورم، (*Kant 1991, 460-1*) تا مفهوم بخشیدن کانتی را روشن کنم، و بعضی از تنگناها و برجستگی‌های نگاه او را نشان دهم. در قسمت سوم، دو تفسیر در بحث کانت درباره‌ی وظیفه‌ی بخشنده بودن را توضیح می‌دهم و رد می‌کنم. در قسمت چهارم با توضیح مختصری درباره‌ی ویژگی محوری فلسفه‌ی عملی کانت، به بازسازی بحث کانت برای استخراج وظیفه‌ی بخشنده بودن می‌پردازم. پس این دیدگاه ثابت می‌شود که وظیفه‌ی بخشنده بودن بی‌قید و شرط نیست. من از تئوری کنشگر عقلانی، تر شر رادیکال و نظریه‌ی توسعه‌ی اخلاقی کانت کمک می‌گیرم. در بخش پنجم، وظیفه‌ی بخشنده بودن را از صورتبندی انسانی کانت استخراج می‌کنم و ویژگی محوری وظیفه‌ی کانتی برای بخشنده بودن را وظیفه‌ی ناقص فضیلت را توضیح می‌دهم و بدین ترتیب بحث را کامل می‌کنم. در قسمت ششم، ادعا می‌کنم که برای کانت ما وظیفه‌ی کامل نسبت به خودمان داریم که خلافکار ناپشیمان را نبخشیم. (*Kant 1991, 461*). در قسمت هفتم نتیجه‌گیری مختصری می‌کنم و راه‌هایی را نشان می‌دهم برای تحقیقات آتی.

## بخش دوم

کانت در انتهای بحث از آموزه‌ی فضیلت هنگامی که از وظیفه‌ی عشق به دیگر آدم‌ها سخن می‌گوید، به مسأله‌ی بخشش می‌پردازد. کانت وظیفه‌ی عشق را به وظیفه‌ی نیکوکاری، حق‌شناسی، و همدلی تقسیم می‌کند. او به صراحت "وظیفه‌ی بخشندگی" (*placabilitas*) (*Kant 1991, 461*) را همتای وظیفه‌ی ناقص فضیلت می‌شناسد که متضمن چیرگی بر تباهی بدخواهی است، و این تباهی "مستقیماً برخلاف همدلی" شمرده می‌شود. من ابتدا تعریف کانت را از بخشش روشن کرده و بررسی می‌کنم. مهم است که تمام آن قسمت را اینجا بیاورم:

خوش آب و رنگ ترین شکل بدخواهی آرزوی انتقام‌گیری است. مزید بر این، شاید به نظر آید که آدمی حق بسیار والاتری و حتی تکلیفی در بافت آرزوی تحقق عدالت دارد تا صدمه زدن به دیگران را هدف خود سازد، بی آنکه منفعتی در آن داشته باشد.

کردار ناقص حق آدمی شایسته‌ی مجازات است، و غرض از مجازات، انتقام گرفتن از خلافکار است بخاطر جرمی که شده است (نه فقط برای جبران لطمه‌ی وارده). اما طرف آسیب دیده نمی‌تواند خودسرانه به اعمال مجازات اقدام کند، بلکه این کار در صلاحیت دادگاهی مستقل از او است، که به قانون عالی‌ترین مرجعی عمل می‌کند که نسبت به تمام افراد (*subject*) در حوزه‌ی اختیاراتش برتری دارد؛ درست مانند زمانی که انسان‌ها را بر حسب قوانین عقلانی و نه مدنی

<sup>327</sup> سوسمن در مقاله‌اش همچنین می‌گوید تا "برداشت قابل قبول کانت از بخشش" (ص 85) را بپرواند و برای اینکار به نگاه کانت به لطف پروردگار به عنوان نوعی سرنمون اخلاقی برای نوعی بخشش متوسل می‌شود که در دسترس وجود انسانی است. من به پیشنهاد سوسمن نمی‌پردازم چون هدفم این است که نشان دهم محور نظریه کانت از قبل منابع لازم برای توسعه‌ی برداشتی از بخشش را دارد و بنابراین احتیاجی به توسل به دکترین لطف آسمانی نیست.

در موقعیت برحق می‌بینیم؛ پس هیچ کس صلاحیت ندارد که از سر کین‌خواهی برای جرمی که آدمی مرتکب شده مجازاتی اعمال کند، جز او که برترین قانونگذار اخلاقی است، و به تنهایی (یعنی خدا) می‌تواند بگوید: "قصاص از آن من است، من تلافی می‌کنم." پس، وظیفه‌ی فضیلت دو وجه دارد، هم باید مانعی باشد تا دشمنی دیگری را با نفرت فقط از سر انتقام جویی تلافی نکنیم، و هم نگذارد داور عالم را در کین‌خواهی به مدد طلبیم، همه‌ی اینها بخشی از این رو است که آدمی خود آنقدرها گناهکار هست که سخت محتاج بخشش باشد و بخشی دیگر مخصوصا از آن رو است که هیچ مجازاتی، از سوی هر کسی که اعمال شود، عاری از نفرت نیست. در نتیجه وظیفه‌ی انسان بخشنده بودن است. (*placabilitas*) اما این نباید با تحمل بزدلانه‌ی خطا (*mitis iniuriarum patientia*) اشتباه شود، یا به چشم پوشی از شیوه‌های سخت (*rigorosa*) برای اجتناب از تکرار خطا توسط دیگران تعبیر شود؛ چون در این صورت انسان حقوق خودش را نادیده گرفته و به دیگران اجازه داده تا آن را زیر پا بگذارند، و در نتیجه از وظیفه‌ی نسبت به خودش تخطی کرده است. (*Kant 1991, 460-1/p.253*)

کانت بخشش را واکنشی شخصی به خطا کاری در نظر می‌گرفت که متضمن چیرگی بر بدخواهی است. چون بدخواهی را به معنای آرزوی نفرت آلود برای انتقام می‌دانست. منظور کانت از افزودن اینکه "نگذارد داور عالم را در کین‌جویی به مدد طلبیم" احتمالا به این معنا است که حتی در آرزوی رنج بی‌تناسب خطاکار نباشیم. این قطعه همچنین تمایز روشنی میان بخشش و مجازات ایجاد می‌کند. این ادعای کانت که تجاوز به حقوق [دیگران] خطاکار را مستحق مجازات می‌کند، نشان می‌دهد که او به گونه‌ای از کیفرخواهی اخلاقی معتقد است، اما بلافاصله اضافه می‌کند، مرجع شخصی نمی‌تواند اعمال مجازات کند، بلکه تنها دادگاه مرجعی عالی چنین صلاحیتی دارد. در مواردی که خطا مخالف قانون نیز باشد، برترین مرجع حکومت است، که در شکل دادگاه ظاهر می‌شود. برخلاف، در تخطی از قوانین اخلاقی، یعنی، خطاهای اخلاقی که صرفا تخطی از اخلاق تلقی می‌شود، هیچ کسی شایسته-ی اعمال مجازات نیست، حتی دادگاه (*see also Kant 1991, 312*) -جز اینکه (ما می‌توانیم امیدوار باشیم) مرجع عالی خداوند به آن رسیدگی کند (*see also Kant 1998, 73*). بخشش چشم پوشی از مجازات نیست، چون مجازات از طرف افراد یا گروه-های غیر مسئول هرگز مجاز نیست، و مجازات فقط از طریق حکومت باید اعمال شود، آن هم منحصر برای خطاهایی که خلاف قانون نیز هست (*Kant 1991, 31*). مسئله‌ی (و اعمال) مقدار جزای مناسب برای خطای اخلاقی را خدا تعیین می‌کند نه وجود انسانی. بنابراین، این قطعه بخشش را واکنش خصوصی فرد به خطا کاری تعریف می‌کند، که متضمن چیرگی بر احساس نفرت و کین‌خواهی است و چشم پوشی از آرزوی جزای خارج از اندازه‌ی خلافکار.

بیان کانت از بخشش، هم قوت دارد و هم البته سستی‌هایی. یکی از مشکلات این است که تعریف بخشش تنها محدود به چیرگی بر نفرت و کین‌خواهی، تعریفی بسیار تنگ نظر می‌آید. مشکل دیگر، در انتهای این قسمت است که پیشنهاد می‌کند "تحمل بزدلانه خطا" موجب تخطی از وظیفه‌ی آدمی به خودش می‌شود (نک قسمت 6)، اما اگر نوع خاصی از بخشش مجاز نیست، و اگر در بعضی موارد انسان بخاطر تعهد به خود نباید دست به بخشش بزند، پس باید ناباورانه اذعان کنیم که کانت معتقد است در بعضی موارد کار درست این است که از دیگری نفرت داشته باشیم و انتقام بگیریم. حتی فراتر از این، وقتی کانت می‌گوید در بعضی مواقع، نبخشیدن در حکم "اعمال شیوه‌های سخت برای اجتناب از تکرار خطا" به حساب می‌آید، باید نتیجه بگیریم که در عمل بخشش چیزی بیش از چیرگی بر کین‌خواهی یافت می‌شود. می‌توان نظر کانت<sup>328</sup> را پرورش داد و به معنای این قطعه افزود و

<sup>328</sup> من این پیشنهاد را همچون توسعه‌ی تعریف کانت می‌بینم. اما این با تعریف تعهد محوری کانت همخوان نیست.



بخشش را عمومی تر درک کرد تا متضمن غلبه بر احساسات گوناگون منفی شود که معمولاً قربانی در واکنش به اجحافی که بر او شده حس می‌کند، مثل خشم و بیزاری و نه تنها نفرت. چنین برداشتی بیان کانت را با تعریف بیشتر استاندارد بخشش (که مقبولیت عامتری دارد) همخوان می‌کند. این تعریف منتسب به پیشاب باتلر است که بخشش را غلبه بر احساسات خصمانه نسبت به خطاکار می‌داند، مثل نفرت، خشم، کین‌خواهی و بیزاری (Bishop Butler 1827). در این تعریف وسیع‌تر، بخشیدن شامل غلبه بر انواع احساسات منفی می‌شود که بیزای شاید جالب‌ترین آنها باشد. بیزاری گاهی شکلی از خشم است که از بی‌حرمتی کنشگر اخلاقاً مسئول برانگیخته شده، بخاطر زخمی که به ما زده یا آسیبی که رسانده (Hieronymi 2001).

یکی از قوت‌های نظریه‌ی کانت در این است که نظریه‌ی کنشگر عقلانی او چنان موقعیتی فراهم می‌کند که به قول هایرونی‌مای، کانت بتواند "مفهوم روشن از بخشش" بدست دهد (2001, p. 530). البته که برداشتهای فلسفی بسیاری، و بیشتر در رقابت با هم، در باب عواطف وجود دارد، اما مسئله این است که بنا به بعضی از این تعاریف، عواطف تخت کنترل بی‌واسطه‌ی اراده نیستند.<sup>۳۲۹</sup> اگر عواطف و رای کنترل ما هستند، پس احتمال رخداد بخشش، که به معنای غلبه بر عواطف منفی معین برانگیخته شده در ما نسبت به خلافکار است، خود مشکل‌زا می‌شود. اول به این خاطر که اگر عواطف و رای کنترل ما هستند، پس بخشش، نمی‌تواند ارادی باشد (Novitz 1998, p. 308)، و وظیفه‌ی بخشش، یا پرورش شخصیتی بخشنده شاید مسئله‌ای انحرافی به نظر می‌آید. دوم، تاکید بیش از اندازه بر ویژگی غیرارادی عواطف اغلب فیلسوفان را وادار ساخته تا بخشش را مسئله‌ای تماماً روانشناختی درک کنند و باور کنند که فرد باید خود توانایی دست و پا کردن راه خروجی از این موقعیت نادلپذیر را داشته باشد. به هر حال، در یکی از مباحث مهم درباره‌ی این موضوع، هایرونی‌مای (2001) گفته که اگر در بخشش (و بیزاری) حقانیتی هست، یعنی، اگر دلائل خوبی برای بخشش (یا بیزاری) دیگران وجود دارد، پس، "بخشش مستلزم چیزی بیش از این است که چگونه خود را از بعضی تاثرات ناگوار نجات دهیم. (p. 530). برای مثال، خوردن دارو برای رهایی از دست عواطف منفی، یکی از اشکال بخشش به حساب نمی‌آید. برعکس، هایرونی‌مای می‌گوید "بخشش راستین باید شامل تجدیدنظر در بعضی داورهای یا تغییر دیدگاه‌ها باشد... باید مفهوم روشنی باشد،" (ibid) و این یعنی ما نباید بیزاری و خشم را چیزی بفهمیم که قابل دست‌کاری‌اند، بلکه "ترجیحا آن را رفتاری بدانیم حساس به داور ما... [و] تابع بازنگری عقلانی (pp. 534-5) او به مفهوم اسکنلن‌ای<sup>۳۳۰</sup> "حساسیت داور" متوسل می‌شود (1998, pp. 20-4) و ادعا می‌کند که ما عموماً به حالانی مثل بیزاری و خشم دچار می‌شویم چون گمان می‌کنیم دلیلی برای آن وجود دارد.

البته کانت، چنین مفهوم شناختی قدرتمندی از عواطف بدست نمی‌دهد، و نیز تا اندازه‌ای عواطف را خارج از کنترل ارادی ما می‌داند.<sup>۳۳۱</sup> البته برای کانت، اعمال تحت کنترل اراده هستند، پس باید نتیجه گرفت که در نظر او عواطف مستقیماً منشاء اعمال نیستند. در عوض، بنا به آنچه آلیسن (Allison 1990) از تز در آمیختن کانت بدست می‌دهد، انگیزه‌ها (شامل تمام رانه‌ها تجربی و در نتیجه عواطف) از طریق در آمیختن با قواعد (maxims) بر اراده تاثیر می‌گذارند (Kant 1998, 24) بنا به نظریه‌ی در آمیختن، عواطف منفی که بخشش باید بر آنها غلبه کند، نیروهایی نیستند که با جرح و تعدیل در آنها از میان بروند. همچنین نباید آنها را

<sup>329</sup> فلسفه‌ی عواطف توجهات بسیاری را در دهه‌های اخیر جلب کرده و بحث‌های فراوانی درباره‌ی آن شده. برای بررسی

مواضع گوناگون داز این مسئله See Deonna and Teroni 2012

<sup>330</sup> T. M. Scanlon فیلسوف آمریکایی

<sup>331</sup> برای بحث بر سر اندیشه‌ی کانت در باب عواطف، نک (Cagle 2005); Cohn (2014) and Williamson (2015)

مستقیماً از عقل تاثیر پذیر دانست. در عوض کار کنشگر این است که این واکنش های عاطفی را با در آمیختن در قواعد خویش تقویت یا تضعیف کند. همانطور که در قسمت پنجم می بینیم، وظیفه ی بخشنده بودن وظیفه ی ناقص فضیلت است. وظایف فضیلت مقدمتاً وظایفی هستند که باید غایت معینی داشته باشند، و بر همین اساس باید قواعد معینی برگزینند. وظیفه ی بخشش وظیفه ی برگزیدن قاعده ی بخشش است و چون قواعد همان اصول حقانیت یافته هستند، بخشش از نظر کانت به طور عملی از عقل تاثیر پذیر است.

برخی از نویسندگان معاصر توجه کرده اند که غلبه بر عواطف منفی که عموماً ناشی از خطاکاری می شود، احتمالاً برای بخشش نه لازم است و نه کافی (Scarre 2004, p. 25; Neblett 1974). در میان دیگر شروط لازم برای بخشش، بعضی از نویسندگان از آشتی و احیای دوباره و تمام و کمال روابط با خلافکار سخن گفته اند، به همراه چشم پوشی از مجازات و نگرش مثبت تر از سر حسن نیت (یا حتی عشق) (Garrard and McNaghton 2003, p.44) و پذیرش مجدد او در جامعه اخلاقی. با فرض شروط گوناگونی که با بخشش سر و کار دارد، جفری سکار معتقد است که ما نباید بکوشیم تا تعریفی برای این مفهوم ارائه دهیم. در عوض باید بخشش را مجموعه ای وسیع و گوناگون از شیوه های [بخشش] در نظر بگیریم (Geoffrey Scarre 2004, p.31). پیشنهاد سکار به نظر پرمایه می آید، اما من باور دارم که برداشت کانت تنها می تواند تا اندازه ای انعطاف پذیر باشد. قطعه ی مورد بررسی (Kant 1991, 460-1) روشن می سازد که نزد کانت، بخشش و مجازات دو مسئله ی مجزا هستند، پس در نظر او، بخشش نباید چشم پوشی از مجازات را طلب کند. اما با فرض اینکه وظیفه ی بخشنده بودن وظیفه ی برگزیدن قاعده ی بخشش است<sup>332</sup>، تفکر کانت می تواند پذیرد که در شرایط متفاوت بخشش می تواند شیوه های گوناگونی از بخشیدن را در برگیرد، که این شیوه ها هم شامل غلبه بر عواطف منفی نسبت به خلافکار می شود و هم شامل آشتی و احیای مجدد روابط و پذیرش او در جامعه ی اخلاقی، و به همین ترتیب شیوه های دیگر<sup>333</sup>.

این واقعیت که بخشش وظیفه ی ناقص فضیلت است، و فضیلت خود پذیرش قاعده ی بخشیدن را توصیه می کند، معانی مهمی در تفکر کانت دارد که من آن را شرح می دهم. مهم است که این وظیفه را وظیفه ی بخشنده بودن بشناسیم، تا وظیفه ی بخشیدن. وظیفه ی کانتی بخشنده بودن شباهت هایی با چیزی دارد که رابرتس "بخشندگی" (Robert C. Roberts 1995) می نامد، و آن را فضیلت بخشش توصیفش می کند، که یعنی خوی عقیم ساختن خشم از طریق نگرستن به خلافکار از سرخیرخواهی که با ملاحظات خاص آدم بخشنده میسر می شود (1995, pp. 289-90). به طور مشابه، نزد کانت، پذیرش قاعده ی بخشیدن پروانندن ویژگی بخشندگی است، یعنی تمایل به بخشیدن خلافکار در شرایطی که آن را مناسب تشخیص می دهیم.<sup>334</sup> اخلاق کانتی،

<sup>332</sup> برای بررسی دقیق تر قاعده ی بخشش نک بخش 5.

<sup>333</sup> دوباره، اینجا من برداشت کانت را گسترش می دهم، اما به شیوه ای که کاملاً با تعهدات بنیادین او همخوان باشد. ممنون از اشاره ی داور بی نام و نشان *Philosophia* به اهمیت توجه به تمایز رابرترز. با اینکه این دو برداشت از بخشش بجای وظیفه ی بخشندگی حرف می زنند، اما تفاوت مهمی میان این دو نیز هست. رابرتز در حقانیت نیاز به فضیلت بخشندگی می گوید، "ویژگی این فضیلت به ارمغان آوردن ابعاد بسیار متمایز انسانی در زندگی فرد است (1995, p.285). در عوض کانت به این مفهوم باز یا ناقص "وظیفه ی بخشنده بودن" متوسل می شود که بر اساس صورتبندی انسانیت کانت است (نک قسمت 5). به علاوه، طبقه بندی مفهومی ای که مورد استفاده هر دو نویسنده است بسیار متفاوت است: رابرتز به درک خود از عاطفه به عنوان "برداشت از دغدغه ها" (*Concerned construals*) تکیه می کند (See his 1988)، و غلبه بر خشم را با تغییر در دریافت قربانی از خلافکار در پرتو سرشت عقلانی بخشش میسرس می بیند. بر خلاف، کانت به مفهوم قواعد اشاره می کند، نه خلق و خوی، و احتمال غلبه بر عواطف منفی با در آمیختن یا (در نیامیختن) محرکهای در قواعد درک می کند. دلایلی که بخشش را به همراه می آورد بر مبنای ملاحظاتی است و خصوصاً با نظریه ی شر رادیکال کانت و توسعه اخلاقی در ارتباط است.

بنابراین، به وظیفه‌ی بخشیدن خلافکار محدود نمی‌شود، بلکه ترجیحا می‌گوید با پذیرش قاعده‌ی بخشیدن، «وظیفه‌ی پرورش سرشت بخشندگی» را برعهده گیریم.

## بخش سوم

حالا می‌خواهم به دو تفسیری پردازم که اخیرا درباره‌ی دیدگاه کانت از بخشش شده و آنها را رد کنم. در قطعه‌ای که پیشتر آوردیم، کانت فقط دو تفکر زیر را در تایید وظیفه‌ی بخشنده بودن ارائه می‌کند. ما وظیفه داریم که بخشنده باشیم "بخشی از آن رو که انسان به اندازه‌ی کافی خود گناه کارو محتاج به گذشت دیگران است،" و "بخشی از آن رو که... هیچ مجازاتی، از هر طرف هم که باشد، نمی‌تواند عاری از نفرت باشد." در تامل دوم کانت یادآوری می‌کند که مجازات از سر نفرت ناعادلانه است، و صرفا کین خواهی شمرده می‌شود. به هر ترتیب این تاملات تنها گونه‌های محدودی از بخشش را تایید می‌کند، یعنی می‌گوید مجازات باید منصفانه و بی‌طرفانه باشد. (Sussman 2005a, p.89) تفکر نخست پرمایه‌تر است و برای همین بیشتر در نوشته‌ها مورد توجه قرار گرفته است،<sup>335</sup> چون تفسیر بیشتر نویسندگان از این قطعه چنین بوده که، چون ما گناهکاریم (یعنی بد هستیم) پس باید یکدیگر را ببخشیم (Murphy 1988, pp. 96-103; Garrard and MacNaughton 2003, pp.55). این قطعه‌ی کانت، به وضوح پذیرای چنین تفسیری هست. اما، اگر این نکته‌ی کانت باشد، به نظر من مغالطه است: همه‌ی ما آنقدر بد هستیم/ توجه کنید که همه را به یک اندازه بد شمردن ادعای قابل قبولی نیست: ما همه احتمالا ضعف‌های اخلاقی داریم، اما نه نقص‌هایی یکسان، و بسیار نامحتمل است که ما بتوانیم اعمال به یک اندازه شیطانی مبادرت ورزیم - من به این نکته برمی‌گردم. که آمادگی برای بخشش یکدیگر بسیار توجیه پذیر باشد، گویی از مخلوقانی به مانند خودمان توقع چیزی جز خطاکاری نباید داشت. اما اگر همه‌ی ما بد هستیم، پس قاعدتا همدیگر را نمی‌بخشیم. شاید منظور این بوده که ما همه باید یکدیگر را ببخشیم چون ما همه نیازمند گذشتیم، پس با بخشش دیگران، می‌توانیم انتظار عمل متقابل را داشته باشیم، که یعنی، ما دیگران را می‌بخشیم به این امید که دیگران هم به نوبه‌ی خود نقصان ما را ببخشند. اما اگر ما همه بد هستیم، هیچ ضمانتی وجود ندارد که توقع عمل خوب داشته باشیم. من چنین خط فکری‌ای را گیج کننده می‌بینم، اما البته، نویسنده‌هایی که این دیدگاه را به کانت نسبت می‌دهند، آن را با جزئیات بیشتری گسترش داده‌اند. گفته‌ی گرارد و مکناتن درباره‌ی کانت بر مبنای این بحث است که "همبستگی انسان" دلیلی فراهم می‌آورد برای بخشش بی‌قید و شرط، که یعنی نگرشی از روی عشق و حسن نیت نسبت به خلافکار که الزاما ناممکن نیستند. همبستگی انسانی یعنی "دغدغه‌ی سعادت آنهایی را داشتن که گمان می‌رود در شرایط مشابه خود ما قرار دارند" (p. 57). این نویسندگان ادعا می‌کنند که "اغلب درست است که بگوییم در شرایط آنها ما نیز مثل آنها عمل می‌کردیم." و "با اینکه من دست به کاری نزد، همانطور که حالا هم نمی‌زنم، که خلافکار کرده، اگر شرایط اولیه (که همچنان هم ادامه دارد) من اندکی نامناسب بود، من هم ممکن بود کسی مانند او شوم که چنین عملی انجام داده است" (p. 54). تفکر اصلی این است که ما خیلی از خطاکار متفاوت نیستیم، چون همگی "عضوی در اجتماع انسانی" شمرده می‌شویم، بدین معنا که از نظر روانشناسی و وضع ناگوار اخلاقی با هم مشترکیم، و این شامل "برخورداری از سرشت طبیعت آلوده از نظر اخلاقی نیز می‌شود" (P. 54). در پانوشت آنها ادعا می‌

<sup>335</sup> اینجا من قصد ندارم تفاسیر مختلف را به طور جامع بررسی کنم.

کنند که کانت نیز معتقد به دیدگاه مشابهی بوده چون "بخت اخلاقی، و نیز دشواری شناخت محرک (*spring*) درونی انگیزنده‌ها، نگرشی انسانی را توصیه می‌کند تا برتری جویی نسبت خلافکاران. (*footnote, 19, p. 55*)

به طور قطع در این ادعا تناقضی وجود ندارد که همه اعضاء جامعه‌ی انسانی هستیم، یا طبیعت انسانی یکسانی داریم. اما مشکل دقیقا در نتیجه‌ای است که از آن گرفته می‌شود. این استدلال گویی وابسته است بر این فرض که "غالبا درست است که بگوییم در موقعیت آنها، ما نیز مانند آنها عمل می‌کردیم، یا اگر "شرایط اولیه ما نامناسب بود،" دست کم ما هم "عمل زشت مشابهی" مرتکب می‌شدیم. اما این ادعای بعدی نه بدیهی است و نه خالی از تناقض. برای اثبات این نکته، به استدلالی قوی نیاز است، که گارارد و نگوتن آن را ارائه نمی‌دهند. اول، روشن نیست که چرا "شرایط اولیه نامناسب" باید مرتبط باشد با آمادگی برای اقدام به اعمال زشت. در این ادعا، دیدگاه‌های خاصی پیش فرض خلافکاری در نظر گرفته شده، که دوباره، نویسندگان آنها را روشن نکرده‌اند. نزد کانت، خلافکاری در معنای وسیع دو صورت دارد، یا تمایل به عمل بر مبنای محرک‌های معتبر ذهنی است در عین اینکه خلافکار می‌داند آنها به اعمالش (به عبارت بهتر ضعف او) حقانیتی نمی‌بخشند، یا به طور جدی تر، به انگیزه‌ی معتبر ذهنی توان عینی قوی تری از آنچه در عالم واقع دیده می‌شود نسبت می‌دهند، دست کم دیگران چنین توانی را برای آن انگیزه قائل نیستند.<sup>336</sup>

کسی که از تربیت خیلی "مناسبی" برخوردار باشد (از این منظر که "امتیازش" را داشته) شاید مستعد این اندیشه باشد که محرک‌های او توان عینی بیشتری دارد. اگر منظور از "شرایط نامناسب" هر شرایطی است که از نظر اخلاقی مناسب نیست، این ادعای تو خالی به نظر می‌رسد و شاید حتی بحثی دوری باشد. اگر آنچه در ذهن دارند، بیشتر بحث محتوایی است از "شرایط نامناسب"، پس باید آنها دست کم توضیح بدهند آن شرایط نامناسب تر چه باید باشد و چطور آنها آن را به خلافکاری مربوط می‌دانند. دوم، و مهمتر، این شیوه‌ی تفکر با تئوری آزادی، کنشگر و مسئولیت کانت همخوان نیست. برای کانت مسئولیت اخلاقی آفرینندگی *Authorship* را لازم می‌کند، یعنی نزد کانت، کنشگر هم مسئول اعمالش است و هم مسئول شخصیت اخلاقی خود، و این به نوبه‌ی خود نشان می‌دهد که برای کانت، ما آزادیم تا قواعد خود و همانطور که خواهیم دید، شخصیت خود را برگزینیم (*Kant 1998, 44*).<sup>337</sup> در برداشت کانت، اینکه عملی از نظر اخلاقی در برخی شرایط درست به حساب می‌آید یا نه بستگی به قاعده‌ای دارد که بر مبنای آن، آن عمل صورت گرفته است. نکته‌ی اخلاقی اصول این است که اعمال ما، از طرف شرایط به ما تحمیل نشده بلکه در نتیجه‌ی قواعدی است که ما آزادانه آنها را برگزیدیم. بنابراین از نظر کانت، کنشگرهای متفاوت، حتی در شرایط یکسان متفاوت عمل می‌کنند، که نشان می‌دهد آنها اصول متفاوتی را برگزیده‌اند. سرانجام، این ادعا که ما همگی از طبیعت یکسانی برخوردار هستیم و گرفتار ضعف‌های اخلاقی، با این دیدگاه که برخی کنشگران با فضیلت هستند و برخی تبهگن، همخوان است. در واقع، سه سنت مهم در تفکر اخلاقی غربی (اخلاق فضیلت، فایده باوری، و کانت باوری) بطور مشترک فرض می‌کنند که طبیعت انسانی تمایز میان شخصیت با فضیلت و شخصیت تبهگن را روا می‌دارد. البته که طبیعت انسانی مشترکی وجود دارد، اما در قالب همین طبیعت مشترک، فضایی هست که احتمال پروراندن شخصیت با فضیلت و دیدگاه‌های اخلاقی مهیاست. این ادعا که اعمال ما در نهایت از طریق شرایط به ما تحمیل می‌شوند، شکلی از موقعیت باوری است، که آشکارا با کانت بیگانه است. شایستگی دیدگاه گارارد و مکوتن هر چه باشد، ما با اطمینان خاطر می‌توانیم نتیجه بگیریم که مورد تأیید کانت نیست.

<sup>336</sup> نک بخش 4

<sup>337</sup> بنا به نظریه کنشگر عقلانی کانت، شخصیت ما برای برگزیدن اصول بنیادین (*Gesinnung*) ما تعیین می‌شود. نک بخش 4

تعبیر مورفی (Murphy 1988) از این قطعه‌ی کانت (Kant 1991, 460-1) چنین است که انگار هرگز حقانیتی برای نفرت قائل نشده است (p.98) و رفتاری انسانی را بجای برتری نسبت به خطاکاران توصیه می‌کند. در تفسیر او، کانت بر مبنای دو استدلال، معتقد به وظیفه‌ی بی‌قید و شرط بخشش است. نخست، با بررسی رفتار ظاهری آدمی، ما قادر نیستیم تا قواعد آنها را بشناسیم (Kant 1998, 20) پس فقط خداوند که "از دل‌ها باخبر است" می‌تواند حکم کند که آیا کسی آنقدرها پلید هست که در خور نفرت باشد (1988, p.98). دوم، "هر موجود انسانی، بخاطر فقدان جایگاه درست، خود چنان دچار نقصان اخلاقی است که جایی برای کینه توزی و نفرت از دیگران ندارد (p. 99)، چون حتی کسانی که خود را خوب تصور می‌کنند، شاید تنها از روی خوش اقبالی در برخورداری از شرایط خوب، از تباهی بری باشند. (Kant 1998, 38)

اول، باید توجه کرد که این مسئله که آیا نظام اخلاقی کانت می‌تواند از اقبال اخلاقی حمایت کند، خود دارای تناقض است.<sup>338</sup> من برداشتم از فلسفه‌ی اخلاقی کانت چنین است که گونه‌ای از اقبال اخلاقی را می‌پذیرد. به هر حال، این گونه‌ای از اقبال اخلاقی نیست که برداشت مورفی طلب می‌کند. در واقع، درقطعه‌ای از دین که مورفی برای تایید نظرش از کانت نقل قول می‌آورد، (Kant 1998, 38)، در واقع می‌گوید مواردی وجود دارد که مردم بدون در نظر گرفتن اصول اخلاقی عمل می‌کنند، اما "با خوش اقبالی از نتایج شوم آن در امان می‌مانند" (Kant 1998, 38/p.30) یا مواردی که پرهیز از اعمال تبهکن را شاید باید به حساب "خوش اقبالی گذاشت" (ibid.) این فقط در مقابل اینکه آیا ما هرگز با شرایطی رو در رو می‌شویم که بتواند قاعده‌ی شر بنیادین عمیقاً در ما قوام یافته را آشکار کند. این اقبال اخلاقی شمرده می‌شود. کانت چنین گونه‌ای از اقبال را روا می‌دارد (یعنی مردمان ذاتاً شری که از شرایطی که قاعده‌ی بد را آشکار می‌کند، پرهیز کرده‌اند)<sup>339</sup> اما اقبال اخلاقی را در برابر قواعد بنیادین که خود خوب یا بد هستند، نمی‌پذیرد. نزد کانت، ما از نظر اخلاقی مسئول اعمال و شخصیت خود هستیم، که یعنی ما آنها را در آزادی برگزیدیم. (Kant 1998, 44). اینکه شخصیت کنشگری خوب یا بد از کار در آمده، ربطی به اقبال ندارد، (شاید به طور متناقض) جایی برای اقبال در مواردی باشد که کنشگر قاعده‌ی بنیادین شری دارد، اما بنا به شرایط و از روی اقبال، هرگز هیچ عمل اخلاقی جدا بدی از خود نشان نداده (مثلاً، اگر پول خوبی پیشنهاد می‌شد، او یکی را می‌کشت، اما هرگز چنین پیشنهادی دریافت نکرد). برای اینکه به کانت این استدلال (به نظر من بد) را نسبت دهیم که ما باید همدیگر را ببخشیم چون همه پلیدی در خود داریم (Murphy 1988, pp. 99-101)، مورفی نیازمند نظریه‌ی قوی‌تری از اقبال اخلاقی در برگزیدن قاعده‌ی بنیادین ماست، اما کانت فقط ادعای ضعیفی از اقبال را می‌پذیرد که آیا سرشت بطور بنیادین بد هرگز امکان تجلی بیرونی بیابد.

در باب مشکل شناخت قاعده‌ی واقعی هر کس، درست که کانت اصرار دارد ما هرگز نمی‌توانیم در شناخت محرک‌های دیگران یا حتی خودمان مطمئن باشیم. این نکته شناخت شناسی است، اما ما باید در نتیجه‌گیری از آن سنجیده عمل کنیم. باید در بنا کردن

<sup>338</sup> در دهه‌های اخیر علاقه و بحث‌های فراوانی پیرامون این عقیده و احتمال اقبال اخلاقی [برای مهمترین موضع‌گیری رجوع کنید به (Statman 1993)] شده است. بحث از ویلیامز (Williams (1981)(1981) و مقاله‌ی موثر Negel (1979) الهام گرفته شده. نگل اقبال اخلاقی را به عنوان موقعیتی تعریف می‌کند که وجه مهمی از آنچه کسی انجام می‌دهد وابسته است به عواملی ورای تسلط خودش، با اینهمه ما همچنان با او مثل عین داوری اخلاقی رفتار کنیم" (ص 26). هم ویلیامز و هم نگل ادعا می‌کنند که اخلاق کانت احتمال اقبال اخلاقی را رد می‌کند (ویلیامز 1981، نپل 1979 ص 26). با اینکه این مسئله سر راست نیست، بیشتر مفسران پذیرفته‌اند نظریه‌ی اخلاقی کانت احتمال اقبال اخلاقی را رد می‌کند (نک برای مثال Allison 1990) و برخی منتقدان خوشحالند که بپذیرند که حدی از اقبال اخلاقی یا در نظریه‌ی فضیلت کانت (Herman 1993) یا نظریه‌ی فیض (Sussman 2005a) وجود دارد، یا دست کم عنصری از اقبال با توجه به وسوسه شدن که می‌تواند بنیان اصول بدی را آشکار کند. (نک کانت 1991، 392 کاسول 2006 و ساتنه 2013ذ)

<sup>339</sup> نک Satne 2013b, pp.27 and ff.

الزامات اخلاقی قدرتمندی از گفته‌ی کانت درباره‌ی مشکلات شناخت شناسی ناشی از نبود شفافیت محرکهای ما، احتیاط کنیم. به علاوه، کانت ادعا می‌کند که اولین وظیفه‌ی اخلاقی ما شناخت خودمان است، (*Kant 1991, 441*) و در واقع، همانطور که خواهیم دید، اخلاق کانتی اخلاق خودشناختی است، که توصیه می‌کند ما به پروژه‌ی اصلاح خود بپردازیم. با توجه به محرکهای خود، وظیفه داریم در بهبود قواعد خود بکوشیم، حتی اگر ما هرگز نتوانیم از محتوای حقیقی آنها مطمئن شویم. در مورد محرکهای دیگران، همانطور که خود مورفی اشاره می‌کند (*1988, p.99*)، حتی اگر ما هرگز نتوانیم از قاعده‌ی اصلی دیگران مطمئن باشیم، بی‌تردید بر اساس شواهد بیرونی، می‌توانیم به درک عقلانی درباره‌ی آنها برسیم. در بسیاری موارد، رفتارهای ظاهری معینی (مثل شکنجه‌ی بی‌گناهان و اشکال گوناگون شقاوت سبعانه نمونه‌های روشنی هستند) تقریباً به طور حتم نشانی از شخصیت متلاشی شده است، و از نگاه قربانی اگر کسی به ما صدمه زد یا خطایی نسبت به ما مرتکب شد، ما محقیم دست کم فرض کنیم که اصول خطاکار از نظر اخلاقی غیر قابل اعتماد است، چون شاهده‌ی بر خلاف آن نداریم. احتیاط شناخت شناسانه‌ی کانت در احتمال شناخت محرکهای خود و دیگران این وظیفه‌ی کلی را بنا نمی‌کند که نگرش بخشنده‌ی ما نسبت به خلافکاران به طور بی‌قید و شرط باشد. در عوض توصیه می‌کند که وقتی ما مطمئن شدیم که خطاکار خود را وقف به پروژه‌ی خود اصلاحی کرده، بخشش را در اندیشه و کردارمان نسبت به او در نظر بگیریم.<sup>340</sup> بنابراین برداشت مورفی در ارائه‌ی دقیق نظریه‌ی بخشش کانتی که قابل قبول نیز باشد، ناموفق است.

## بخش چهار

حالا من استدلال می‌کنم که در برداشت کانت ما وظیفه داریم که قاعده‌ی بخشیدن خطاکار نادمی را برگزینیم که دست به پروژه‌ی خود اندیشی و خود اصلاحی زده. این وظیفه از قانون انسانی و برخی ملاحظات بر بنیاد نظریه‌ی کانت درباره‌ی کنشگر عقلانی، نظریه‌ی شر رادیکال و نظریه‌ی بهبود اخلاقی حاصل می‌شود. این بازسازی به وجوه دیگر فلسفه‌ی کانت متوسل می‌شود و از بیانات نهفته در قطعه‌ی مورد بررسی (*Kant 1991, 460-1*) فراتر می‌رود. به هر ترتیب، باور دارم که این استدلال با برداشت مناسبی از این قطعه و دیدگاه کانت از آزادی، کنشگر و مسئولیت، همخوان است.

در بنیاد کانت به ما می‌گوید که "هر چیز در طبیعت از قانونی پیروی می‌کند. تنها موجودات عقلانی قابلیت عمل بر مبنای تصور از قوانین را دارند" (*Kant 1997, 412/p.24*). توان عمل مطابق تصور از قوانین پس برابر است با قابلیت عمل "مطابق اصول"، و داشتن "اراده" به نوبه‌ی خود معادل "عقل عملی" است (*Kant 1997, 412p.24*). برای کانت اراده عقل عملی است، یعنی قوه‌ی عمل کردن از طریق مفهوم یک اصل. کانت میان دو گونه اصول تمایز قائل می‌شود. اصول عینی بر تمام موجودات عقلی اطلاق می‌شود و به ما می‌گوید که چگونه باید عمل کنیم، و برای موجودات محدودی مثل ما شکل امر (مطلق یا مشروط) به خود می‌گیرد (*Kant 1997, 422*). اصول ذهنی قواعد هستند یعنی اصولی که خود برای عمل بر مبنای آنها برگزیدیم، و فقط برای خود سوژه (انسان) معتبرانند. (*Kant 1997, 422*) برای کنشگر انسانی، با اراده‌ی ناقص‌اش، عمل بر مبنای "تصور از قوانین" متضمن عمل بر مبنای اصول ذهنی هم می‌شود، و چون اساس عمل او عقل است، مطابق امر (مطلق یا مشروط) عمل می‌کند. قاعده‌ی

هر فرد عموماً دلایلی را بیان می‌کند که محرک او برای انجام اعمالش بوده است. قاعده باید به عنوان اصلی درک شود که برخی ویژگی‌های کلی یک شرایط را (شرایط را باید خیلی گسترده در نظر گرفت تا شامل تمایلات و اهداف کنشگر هم بشود) با برخی ویژگی‌های کلی یک گونه عمل مرتبط می‌کند که کنشگر باور دارد چنین شرایطی اقدام به آن عمل را می‌طلبد. پس به طور اساسی قواعد، اصول ذهنی حقانیت بخشی است. در نظریه کانت از کنشگر عقلانی، کنشگر بر مبنای قاعده عمل می‌کند، که اصول اعمال هستند که سبب رفتار ظاهری شده، و آنها را توضیح داده و توجیه می‌کند. برگزیدن قواعد همیشه یا ضرورتاً با تصمیم آگاهانه‌ی کنشگر صورت نمی‌گیرد. همانطور که گفته شد، کانت ادعا می‌کند که ما گاهی از محرک‌های خود مطمئن نیستیم.<sup>341</sup> کانت می‌گوید ما گاهی از انگیزه‌های خود بی‌خبریم (Kant 1997m 407; Kant 1998, 20) که یعنی ما به روشنی یا از روی آگاهی قواعد را انتخاب نمی‌کنیم. ممکن است قواعد به طور پنهانی، تلویحی، و در بیشتر موارد، در واکنش [به شرایط] برگزیده شود. به هر حال، چون قواعد محصول آزادی و اصول ماست، و در ازای این انتخاب مسئول شناخته می‌شویم، باید از طریق اندیشیدن، از آنها آگاه شویم. نکته‌ی مهم اینجاست که در اعمال عقلانی، ادعای حقانیتی نهفته است، از این منظر که کنشگر باور دارد به تناسب با آن شرایط دست به آن اعمال زده است. کانت می‌تواند موارد سستی اراده را بپذیرد ("ضعف نفس") که در آن قواعد فقط برای توجیه‌گری انتخاب می‌شود، اما در انگیزش ما ناکام می‌مانند (Kant 1998, 29)، و در نتیجه این موارد را باید غیرعقلانی شمرد. پس اخلاق کانتی اخلاقی مبتنی بر اصولی است که در خویشتن اندیشی و اصلاح خود را توصیه می‌کند و فرمان می‌دهد که از قواعدمان آگاهی یابیم و خود از آن دسته که در حین تأمل در خویشتن کاملاً قابل تأیید نیافتیم، رها سازیم و خود را "بر اساس ارتباطی که کمال اخلاقی [ما] با وظایف [مان] دارد، بشناسیم" (Kant 1991, 441/p.236).

کانت همچنین می‌گوید که کنشگر مسئول اعمال و شخصیتش است (Kant 1998, 44) که یعنی قواعد آزادانه برگزیده شده‌اند و دست کم از این منظر متضمن آزادی انتخاب (*willkur*) هستند. اعمال آزادانه صورت می‌پذیرد و بر مبنای عقل، و نه به حکم توسط نیروهای روانشناختی پیشین (*antecedent*). بنا بر نظریه در آمیختن "اراده نمی‌تواند به واسطه‌ی هیچ محرکی به عملی تعلق بگیرد جز اینکه آن محرک را با قواعد خود بیامیزد. (Kant 1998, 24/p. 49) این بدین معنا است که محرک‌ها هرگز به گونه‌ی مستقیم بر اراده تاثیر نمی‌گذارند- با اعمال زور بر اراده- بلکه تاثیر آنها از طریق انتخابی است که کنشگر با برگزیدن قاعده‌ای نشان داده است. کانت دو گونه محرک را متمایز می‌کند: محرک‌های تجربی (شامل گستره‌ی وسیع تمایلات، احساسات و عواطف می‌شود) و محرک‌های عقلانی وظیفه، که کانت آن را "احترام به قوانین اخلاق" می‌نامد (Kant 1997, 400; Kant 2002, 76). با اینکه هر دو گونه محرک‌ها می‌توانند وجه عاطفی داشته باشند، آنها را نباید "علت" یا "فشاری" دانست که بطور مستقیم بر اراده تاثیر می‌گذارند؛ چون اینکار همخوان با آزادی عمل از نظر کانت نیست. در عوض کنشگر باید محرک‌های تجربی یا عقلانی را با "ادغام در قاعده‌ی خود" تقویت کند، و آن را دلیل کافی برای اعمالش بداند، یعنی، آن را بخشی از شرایطی تلقی کند که آن عمل خاص از او می‌طلبد.

در نوشته‌های موخر، کانت به روشنی می‌گوید که قواعد می‌توانند مراتب متفاوت از کلیت داشته باشند، و به طور ضمنی معتقد است که کنشگر نه تنها بر مبنای قواعد، بلکه بر مبنای نظامی از قواعد عمل می‌کند که شکل سلسله مراتب می‌یابند، و قواعد خاص-تر را تحت لوای قواعد کلی‌تر قرار می‌گیرند. متیو کسول (Matthew Caswell 2006) در توضیح چگونگی عمل کنشگر

<sup>341</sup> Brewer(2002)and Bitter (2001) به بررسی خوب قواعد در دیدگاه کانت رجوع کنید به:

بر مبنای نظامی از قواعد به شکل سلسله مراتب مثال مناسبی دارد: "رفتار مرا در تخته کوب کردن بام در نظر بگیرید. من تخته‌ها را به سقف میخ می‌کنم. قاعده‌ی من ممکن است چنین باشد، "وقتی اسکلت چوبی سقف را برپا کردم، تخته‌های سقف را به آن میخ کنم، تا پوشش مناسبی برای خانه‌ام فراهم کنم." این قاعده زیر قاعده کلی‌تر قرار می‌گیرد، "برای خانه‌ای که می‌سازم، سقف خیلی مناسبی برپا می‌کنم." این نیز به نوبه‌ی خود ممکن است زیر قاعده‌ی کلی‌تر قرار بگیرد، "برای اینکه سرپناه امنی داشته باشم، اگر فرصت دست داد، خانه‌ی خودم را می‌سازم،" و دوباره، "تا پیش از زمستان امسال، من سرپناهی فراهم می‌کنم." (pp. 193)

(کسول به دو چیز توجه می‌کند. اول، قواعد در مرتبه بالاتر به طور تمام و کمال قواعد در مرتبه‌ی پایین‌تر را که در یک رده قرار می‌گیرند، تعیین نمی‌کنند. تنها محدودیتی که قواعد کلی‌تر بر قواعد زیر مجموعه‌ی در مرتبه‌ی پایین‌تر اعمال می‌کنند، این است که آنها باید وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی باشند که کنشگر برگزیده. دوم قواعد در مرتبه‌ی بالاتر قواعد در مرتبه‌ی پایین‌تر را به طور عقلانی توجیه می‌کنند، پس تمام کل نظام قواعد به اعمال کنشگر حقانیت می‌بخشد. برای پرهیز از عقب رفتن بی‌نهایت در قواعد، باید نقطه‌ای وجود داشته باشد که زنجیره‌ی قواعد به پایان برسد. کانت خیلی روشن درباره نیاز به یک اصل نهایی سخن گفته: "به هر ترتیب کسی نمی‌تواند این سؤال را درباره وجود انسانی پیش کشد که پایه‌ی ذهنی برگزیدن این قاعده و نه قاعده‌ی متضاد آن، چه می‌تواند باشد. چون اگر این بنیاد خودش در نهایت نه یک قاعده که فقط محرکی طبیعی باشد، آنوقت می‌توان رد علت طبیعی تمام اعمال آزادانه را یافت - و این با آزادی مغایر است. (Kant 1998, 21/p.47) پس برای حل مسئله‌ی پسگرد بی‌انتهای در زنجیره‌ی قواعد، کانت پیشنهاد می‌کند که یک قاعده نهایی و فوق العاده کلی وجود دارد که خود حاصل عقل عملی آزاد است. در نتیجه، شخصیت کنشگر، *gesinnung* او یا سرشت اخلاقی بنیادین او، خود بلند مرتبه‌ترین قاعده‌ای است که انتخاب قواعد خاص‌تر کنشگر را تعیین می‌کند. این قاعده‌ای است برای سراسر زندگی هر فرد، نه برای این یا آن پروژه یا سلسله‌ی اعمال. (see Allison 1990, pp.136-145; Caswell 2006, pp.191-6) فراتر از این، "سختگیری" اخلاقی کانت الزام می‌کند که هر عمل و کنشگر مسئول اخلاقی باید یا خوب یا بد شناخته شود، به استثنای مواردی که در میان این دو قرار می‌گیرند، یعنی اعمال آدم‌هایی که به تمامی خوب یا بد شناخته نمی‌شوند. (Kant 1998, 23-4/pp. 48-9).<sup>342</sup> کانت ادعا می‌کند که دلایل تجربی و دلایل عقلانی احترام به قانون اخلاقی، بخشی از محتوای اراده‌ی هر وجود محدود عقلانی را می‌سازند. از یک سو، دلایل تجربی زیر مجموعه‌ی چیزی قرار می‌گیرند که کانت اصل عشق به خود یا خوشبختی می‌نامد. غایت، که یعنی خوشبختی، جستجوی رضایتمندی از کل زندگی است (Kant 1997, 399)، یک غایت طبیعی ضروری که ما نمی‌توانیم نادیده بگیریم (Kant 1997, 415). از سوی دیگر آگاهی از قانون اخلاقی برای کانت بنیادی‌ترین "واقعیت عقل" است (Kant 2002, 29-50) و بنابراین ما نمی‌توانیم تمامی فرمان‌های قوانین اخلاقی را نادیده بگیریم. قانون اخلاقی محرکی برای رفتار اخلاقی است که یعنی برای کنشگر انسانی، شناخت ماهیت اخلاقی هر عملی همیشه ویژگی جذاب آن عمل است. با این شناخت ما می‌فهمیم چه چیزی آن عمل را قابل قبول می‌سازد، پس ارزش دارد به جستجوی آن باشیم.<sup>343</sup> در نتیجه، به طور مادی اگر نگاه کنیم، اراده بد و خوب از محتوای یکسانی برخوردارند، پس تفاوت میان *gesinnung* خوب و بد باید در شکل خواست باشد، یا در شیوه‌ای که محتوای آن به هم آمیخته است، یعنی اینکه چطور دو محرک زیر مجموعه‌ی هم قرار گرفته‌اند، به عبارت دیگر، کدام شرط دیگری تلقی شده (Kant 1998, 36). شخصی با سرشت خوب شخصی است که قاعده‌ی بنیادین‌اش این است که

<sup>342</sup> برای بررسی مختصر بحث کانت در تائید سختی‌گیری اخلاقی نک. Satne 2013b, p.21

<sup>343</sup> این نظریه مستلزم شکلی از باور به درونی بودن محرک است که آگاهی وجود انسانی از تعهدات اخلاقی را از سر بی‌تفاوتی یا تحقیر مستثنا می‌کند.



قانون اخلاقی را شرط برتر تمام اعمالش کند، بنابراین خواست خوشبختی را در زیر یوغ خواست اخلاقی قرار می‌دهد (Kant 1998, 36). در مورد قاعده‌ی خوب بنیادی، قانون اخلاقی به عنوان اصل برتر توجیه کردن تمام اعمال عمل می‌کند و کنشگر می‌کوشد تا فقط بر مبنای آن قواعدی عمل کند که می‌تواند تماما با دیگران موجه باشد (یا با انسانهای دیگر به عنوان مقصودی فی الذاته رفتار کند). بر خلاف، آدم بد<sup>۳۴۴</sup> که بی قید و شرط در پی خوشبختی خود است و فقط تا آنجایی با الزامات اخلاقی همسویی نشان می‌دهد که از خود گذشتگی او مغایرتی با خوشبختی‌اش نداشته باشد. بد به عنوان شکلی از غیر عقلانی درک شده که بر مبنای محرک‌های از نظر ذهنی معتبر عمل می‌شود درحالی که به روشنی می‌توان فهمید این محرک‌ها برای توجیه عملی شخص مناسب نیست، یعنی آنها فاقد اعتبار عملی [شکلی از سستی اخلاقی، "ضعف نفس" اولین درجه بد رادیکال (Kant 1998, 29/p. 53)] هستند. همچنین عمل غیر عقلانی بطور خیلی جدی‌تر، انگیزه‌های معتبر ذهنی را به عنوان اعتبار عینی در نظر می‌گیرد] سومین درجه از بدی که زبان کانت می‌شود "فساد" (Kant 1998, 30/p. 54) [یعنی به عنوان دلیلی برای عمل که دیگران باید به آن تمکین کنند.<sup>۳۴۵</sup>

کانت می‌گوید که در مذهب "وجود انسان طبعا پلید است" (Kant 1998, 32 p. 55). با توجه به سختگیری کانت، این عموما چنین تعبیر شده که در وضعیت معمول یا طبیعی اراده انسانی در واقع پلید است. این نظریه معروف به "پلیدی رادیکال" است، که بعضی‌ها آن را متناقض‌ترین و دشوارترین وجه روانشناسی اخلاقی کانت تلقی کرده‌اند.<sup>۳۴۶</sup> فراتر از ظرفیت این مقاله است که این نظریه را به طور کامل بررسی کنم و به مشکلات تفاسیر که از آن شده بپردازم. من بر آن وجوهی تاکید می‌کنم که به بحثم مربوط می‌شود. کانت می‌گوید که ما "گرایش" (*hang*) به پلیدی رادیکال داریم، و با اینکه این مفهوم *hang* برابر با مفهوم *Gesinnung* نیست، برخی منتقدان گفته‌اند که هر دو به وجوه مختلف قاعده‌ی بنیادین بک کنشگر اشاره می‌کند. (Caswell 2006, p. 199y Allison 1990, p. 153). بنابراین گونه تفسیر، *Gesinnung* به آرایش اخلاقی بنیادین شخص اشاره دارد. *Hang* تمایل آزاد خواست (*Willkur*) برای برگزیدن شیوهی معینی است، یعنی در مورد تمایل به پلیدی، تمایل *Willkur* به بها دادن بی‌اندازه به مشوق‌های غیر اخلاقی است، که شامل برگزیدن قاعده‌ی پلیدی بنیادین نیز می‌شود. این انتخاب رادیکال و پلید تلقی شده چون کنشگر به اختیار از قوانین اخلاقی روی می‌گرداند، (Kant 2002, 72)، و با این کار او به طور فعال در برابر فرمان‌های آن مقاومت نشان می‌دهد. با اینکه این انتخاب آزادانه خوانده شده (Kant 1998, 44) کانت می‌گوید از آنجا که این انتخاب جهانشمول است، پس کشش به پلیدی وجهی از طبیعت انسانی را می‌سازد، یعنی نوع بشر به طول کلی قاعده‌ی پلیدی بنیادین را بر می‌گزیند. (Kant 1998, 32) جهان شمولی این تمایل مشکلاتی جدی به میان می‌آورد، چون کانت هیچ اثباتی در تایید این ادعا ارائه نمی‌دهد، در عوض به شواهد تجربی آشکار و فراگیر خطاکاری در جهان متوسل می‌شود (Kant 1998, 33). اما شواهد تجربی برای چنین ادعای جهانشمولی کافی نیست، و مفسران فقدان چنین اثباتی را حس کرده‌اند.<sup>۳۴۷</sup> به رغم این دشواری‌ها، روشن است که دستم کم در مذهب، کانت خود را وقف توصیف جهانشمول آرایش پلیدی انسانی کرده است. کانت همچنین گفته چون از نظر اخلاقی ضروری است، پس حتما می‌توان به وجود این پلیدی رادیکال فائق شد- (Kant 1998, 66)

اینجا بد به معنای بد از نظر اخلاقی است.<sup>۳۴۴</sup>

<sup>۳۴۵</sup> در دومین نقد این شکل از خطاکاری معادل خود فریفتن آمده (کانت) نک (Alison 1990 p. 124 and Reath 2006, p. 24)

<sup>۳۴۶</sup> برای بررسی برخی از مشکلات اصلی نظریه‌ی پلیدی رادیکال کانت، نگ (Morgan 2005, pp. 63-5)

<sup>۳۴۷</sup> در کتاب‌های حول این قضیه تلاش‌های رقیب گوناگونی برای بازسازی "نبود اثبات توری پلیدی رادیکال انسانی"

شده (Morgan 2005). See also Caswell (2006)y Allison (1990), and Wood (1970 and 1999)

67). برای غلبه بر این پلیدی باید وظیفه‌ی به فضیلت رسیدن را برگزید، یعنی بدست آوردن *Gesinnung* خوب: آدمی باید خود را وقف قوانین بی قید و شرط اخلاقی کند. در واقع کانت به روشنی می‌گوید کوشش بنیادین انسان تلاش برای غلبه بر پلیدی و تغییر قاعده‌ی بنیادین خود است. این "انقلاب قلبی" را می‌طلبد (Kant 1998, 47, 51)، که شامل تغییر نظم وابستگی به محرکها خود است و جستجوی خوشبختی را مقید به شروطی می‌کند که قوانین اخلاقی می‌طلبند. به عبارت دیگر، از نظر اخلاقی ضروری است که علیه این کیفیات نفسانی یا تمایل پلید تلاش کنیم. (Kant 1998, 66-7)

حالا من می‌گویم، انقلاب قلبی که برای غلبه بر پلیدی لازم است در واقع وجه ضروری بهبود اخلاقی فرد است. در دومین *Critique*، کانت توضیح می‌دهد که بهبود اخلاقی روند تدریجی تغییر اخلاقی را ضروری می‌کند (Kant 2002, 159-60). اما در *Metaphysics of Morals* متافیزیک اخلاق، کار موخرتر که پس از مذهب *Religion* نوشته شده، به علاوه‌ی نیاز به تغییر تدریجی (Kant 1991, 1991, 477) از نیاز به اخذ تصمیم اخلاقی یگانه برای ترک تباهی نیز سخن می‌گوید (Kant 1991, 477). برخی مولفان گفته‌اند این تغییر شکل اخلاقی یگانه که باید با انقلاب قلبی یکی شناخته شود، به عنوان راه حلی برای مسئله غلبه بر پلیدی در مذهب ارائه شده. (Drogalis 2013, p.3-4; Intro. P. 18). من دوست دارم کمی جلو رفته و پیشنهاد کنم که این انقلاب قلبی نقش محوری در نظریه پالایش اخلاقی بازی می‌کند. این انقلاب شرط لازمی است برای دستیابی به فضیلت، که قدرت تفوق بر موانع (تباهی) تعریف می‌شود و به ما امکان می‌دهد که وظیفه را تنها محرک برای اعمال درست در نظر بگیریم. برخی مفسرین که ادعا کردند در اختیار داشتن قاعده‌ی خوب بنیادین شرط لازم برای عمل از روی وظیفه است، و در نتیجه شرط لازم برای عملی که ارزش اخلاقی داشته باشد. (Allison 1990, pp. 116 and 119; Timmermann 2009, fn 11 p. 49; Drogalis 2013, p.18 and ff. and p.54). *Gesinnung* پلید می‌تواند در برخی مواقع از روی وظیفه عمل کند. در این موارد انتساب ارزش اخلاقی به اعمال او کافی است. خوبی *Gesinnung*، در تفسیر من، انتساب به فضیلت را ضروری می‌داند، نه برای عمل برحسب وظیفه و قابلیت انتساب ارزش اخلاقی به اعمال (See Satne 2013b). فضیلت، "قدرت اخلاقی اراده‌ی انسان است در انجام وظیفه‌اش." (Kant 1991, 405/p.206). پس در ذاتش به طور قاطعانه عمل برحسب وظیفه را راه حل می‌بیند، هر چقدر هم که وسوسه‌ی عمل نادرست قوی باشد. شخصی با قاعده بنیادین خوب، با فضیلت است، به این معنی که او به طور قابل اطمینانی اعمال خوب اخلاقی انجام می‌دهد. فضیلت والاترین سطح قابل دست‌یابی کمال اخلاقی برای وجود انسانی است. انقلاب قلبی شرط لازمی است برای فضیلت یافتن آدمی و در نهایت وجهی ضروری است برای بهبود اخلاقی او. این انقلاب عمل اخلاقی را ممکن نمی‌کند: آدم بد می‌تواند گاهی از روی وظیفه عمل کند، چون بخاطر خود آن اعمال بوده که از روی وظیفه انجام شده، و این توجیهی از ماوار-قاعده بدست نمی‌دهد. (Caswell 2006, p 205) اما دو دلیل عمده وجود دارد که چرا این انقلاب وجه ضروری پالایش اخلاقی فرد است. اول، همانطور که در بالا آمد، این انقلاب احتمال دست‌یابی به شخصیت با فضیلت را ممکن می‌کند، یعنی، اتکای به محرکها تنها می‌تواند از طریق فراگیری قاعده‌ی بنیادین خوب بدست آید. دوم، این انقلاب چهارچوب عقلانی به وجود می‌آورد که به فرد اجازه می‌دهد قواعد غیر اخلاقی را ترک کند. چون قواعد در مرتبه‌ی پایین‌تر از نظر اخلاقی با قواعد در مرتبه‌ی بالاتر توجیه شده‌اند، پس فرد بطور بنیادین خوب هیچ زمینه‌ی ندارد تا برگزیدن قاعده‌ی غیر اخلاقی دیگر را توجیه کند. برخی مفسران بر این نظرند که این انقلاب قلبی کمک خدای گونه می‌طلبد (Michalson 1989) اما در واقع چند متن روشن در حمایت این

ادعا که این انقلاب واقعی انسانی ممکن است و وجود دارد، گواهی می دهند: "این تحول قلبی باید خود ممکن باشد چون وظیفه بحساب می آید." (Kant 1998, 67/p.84; see also Kant 1998, 50). تغییر مسیر اراده فرد عمل انقلابی واحدی را لازم می کند، اما بعد (یا در حین) انقلاب هنوز پیش روی هایی لازم است (Kant 1998, 47-48; see also 66-7). کوشش در جهت فضیلت، پیشرفت مدام (بی پایان) را طلب می کند و تقلایی پیوسته برای بدست آوردن تقریباً ایده آل (بدست نیاوردنی) تقدس (Kant 1991, 409; see also Kant 1991, 390)، که یعنی هدف بدست آوردن گونه ای تماماً قابل اطمینان و ناب از محرک اخلاقی است. *Gesinnung* خوب چهارچوبی را پدید می آورد که به فرد اجازه می دهد در مسیر "جاده ی پیشرفت پایان ناپذیر به سوی تقدس" پیش رود (Kant 1998, 47/p.67) با فراهم کردن زمینه ایی برای ساختن وظیفه ی ترک قواعد غیر اخلاقی - که در نهایت وظیفه ی اصلی پروژه ی خود اصلاحی اخلاقی است.

مفهوم انقلاب قلبی، به هر حال از مشکلاتی برخوردار است.<sup>348</sup> از یک سو زبان تغییر یافته، دیگرگون شده و حتی دوباره زاده شده - ی کانت (Kant 1998, 47) خبر از وجود بُعدی موقتی در این انقلاب می دهد، اما کانت می گوید که برگزیدن *Gesinnung* پلید "عملی مفهومی" است و در زمان اتفاق نمی افتد (Kant 1998, 31) که برخی مفسران اشاره کرده اند که این بدین معنا است که برگزیدن *Gesinnung* خوب نیز به همان ترتیب بی زمان است (Allison 1990, p.154). گرچه به نظر درست می آید که بیندیشیم انقلاب در زمان دقیقاً مشخصی اتفاق نمی افتد، دشوار است که تصور نکنیم در زمان اتفاق می افتد، دست کم از این رو که انقلاب در فرد و در طول زندگی او رخ می دهد. شاید زمانمندی مربوط به این واقعیت باشد که انقلاب اخلاقی با انتخاب آزاد میسر می شود (Kant 1998, 51)، و بدین ترتیب آنها عمل ارادی در ذات خود را ضروری می کنند که نمی تواند به طور زمانمند آن را تشخیص داد. بی زمانی اظهار شده درباره ی این انقلاب می تواند برای بحث من در این مقاله مشکل ساز باشد.<sup>349</sup> مشکل است که بفهمیم چطور عمل اختیاری انقلاب که خارج از زمان اتفاق می افتد، می تواند بخشی از پالایش اخلاقی فرد باشد، خصوصاً چون ایده ی بهبود انگار دلالت بر پیشرفت مراحل گاهشماری مختلف دارد. تلاشهای مختلف برای درک رابطه ی میان انقلاب بی زمان و روند تدریجی خود بهبودی اخلاقی از طریق پروژه ی خویشتن شناسی و خود اصلاحی، صورت گرفته است. بعضی مولفان استدلال می کنند که انقلاب قلبی از این نظر بی زمان است که روند غلبه بر پلیدی رادیکال همزمان با روند بهبود اخلاقی قواعد فرد رخ می دهد، روندی که در طول زندگی فرد اتفاق می افتد (Sussman 2005b p.173; Korsgaard 1996a, pp. 180-1). بر خلاف، دورگالیس، (2013)، می گوید، گرچه انتخاب *Gesinnung* خود در زمان اتفاق نمی افتد، "رابطه روشنی میان این انتخاب در ذات خود و آن چه که در زمان اتفاق می افتد، وجود دارد" (p.145)، و استدلال می کند "انتخاب انقلاب قلبی تحت تاثیر فعالیت های تجربی است - البته این فعالیت ها آن را ایجاب نمی کنند، و نباید چنین تصور کرد که این اتفاق را نمی توان در زمان معینی از زندگی فرد جای داد. (p. 166) من تصمیم ندارم اینجا وارد این بحث شوم، چون فکر می کنم که بحث من درباره ی شروط بخشیدن با هردو تفسیر سازگار است. این بحث فقط لازم می کند که ما بپذیریم کانت بر این ادعا اصرار داشت که انقلاب قلبی شرط (یا وجه) لازمی است از پالایش اخلاقی فرد است. و به علاوه، برخی از مفسران پیشنهاد کرده اند که قائل شدن ویژگی بی زمان و معقول کانت برای انتخاب *Gesinnung* به خودی خود متناقض نیست. کسول (2006) برای مثال گفته "توصیف ...

<sup>348</sup> See for example, Loncar (2013) for some of the problems associated with the idea of conversion,

<sup>349</sup> این مربوط به مشکل شناخته شده و بیشتر اساسی است که چطور ارتباط میان کنشگر اخلاقی آزاد و ناپیدار را در اخلاق کانت بفهمیم. See Stern (1986); O'Connor (1985), and Korsgaard (1996a)

*Gesinnung* بی‌زمان و معقول در واقع فقط کاربرد این نظریه در قاعده است.<sup>350</sup> چون قواعد فقط دلائلی برای عمل هستند، زمینه‌ی عقلی به حساب می‌آیند که تلویحا اعمال ما را توجیه می‌کنند و "ما نیاز نداریم در حین انجام هر عملی، به طور آشکار از دلائلمان مطلع باشیم." (P.200) مفهوم انقلاب سیاسی می‌تواند به فهم این نوع دگرگونی ضروری عقلانی کمک کند. وقتی انقلاب سیاسی رخ می‌دهد، آنچه در نظام پیشین مشروعیت داشت، در نظم جدید پس از آن، نامشروع می‌شود. انقلاب تغییر در اصول مشروعیت سیاسی را در آن جامعه طلب می‌کند. دقیقا، تغییر در فرا قاعده، تغییر در اصول نهایی توجیه پذیر اراده‌ی فرد را لازم می‌کند. فرا قاعده به خواست فردی ساختار و شکل می‌دهد، بنابراین عملی که در قواعد اساسی کهن قابل توجیه بود، الزاما نباید در قواعد بنیادین امروزی توجیه پذیر باشد. عموما فردی که روند انقلاب قلبی را طی می‌کند برخی از قواعد کهن خود را توجیه ناپذیر می‌بیند. و همانطور که گفته شد، حتی بعد (شاید هم همزمان با) انقلاب، کارهای بیشتری هست که باید انجام شود (Kant 1998, 47-8) چون با اینکه انقلاب برخی از "تباهی"ها را نابود می‌کند، یعنی اصولی که به طور عمد سر پیچی از وظایف را طلب می‌کنند (Kant 1991, 380)، "ناخالصی" یا "سستی" را از میان نمی‌برند. بعد (یا در حین) انقلاب، کنشگر باید در قواعدش بازبینی کند تا مطمئن شود که اعمال اخلاقی بر مبنای معنای خالص و طیفه اجرا می‌شود، و نیاز دارد تا به پروردن راه حل قاطعی برای خواستش ادامه دهد تا بر مبنای قواعد نوین زندگی کند. انقلاب متضمن انتقال به تقدس واقعی نیست اما راه حل قاطع برای تلاش در جهت تعهد بی قید و شرط به قوانین اخلاقی است. پیشرفت اخلاقی، بنابراین درگیر با روند عقلی پیوسته و خود بازنگری خود شناسی، تأمل، و خود اصلاحی است.

حالا باید توجه کنیم که ترک قواعد غیر اخلاقی الزاما شامل پشیمانی<sup>351</sup> از تمام اعمال غیر اخلاقی است. با اینکه تمام قواعد غیر اخلاقی ما نسبت به دیگران نیست - کانت فکر می‌کرد که ما وظایفی نسبت به خود نیز داریم - روشن است که در بسیاری موارد این روند لازم می‌کند که ما از اعمال خلافی که نسبت به دیگران مرتکب شده‌ایم، پشیمان باشیم. پشیمانی اینجا در معنای بسیار محدود به کار گرفته شده، یعنی عزم به ترک قواعد غیر اخلاقی و سعی در فردی بهتر شدن. این معنا شاید، و نه الزاما، شامل احساس گناه، ندامت و دیگر اشکال دردناک پشیمانی باشد.<sup>351</sup> ضروری است کنشگر قواعدی را که باعث اعمال غیر اخلاقی او می‌شوند، به عنوان قاعده‌ای ببیند که به تمامی با دیگر قواعد قابل توجیه نیستند، و عزم کند تا آن قواعد را تغییر دهد. از این دیدگاه فردی که شامل روند اخلاقی خود اصلاحی است، داوری اینکه قواعد او توجیه ناپذیرند و درک اینکه او با دیگری بد کرده ضرورتا همراه با پشیمانی است و در بسیاری مواقع نیز شامل مراحل است (مثل، عذرخواهی، جبران، و توبه به همراه چیزهای دیگر است) جهت جبران مافات اشتباهی که مرتکب شده است. پشیمانی در نتیجه وجه ضروری پالایش اخلاقی فرد است.

با توجه به این ملاحظات، در بخش بعدی من می‌توانم بحثم را کامل کرده و وظیفه‌ی مشروط برای بخشنده بودن را از صورتبندی انسانی کانت برآورم.

<sup>350</sup> نویسندگان دیگری که گفته اند بخشیدن از نظر اخلاقی همراه پشیمانی مناسب است، Calhoun 1992; Griswold 2007, and Roberts 1995 هستند.

<sup>351</sup> برخی از نویسندگان ادعا کرده اند که پشیمانی راستین باید همراه با ندامت دردناک باشد (See Gaita 2004 and Fricker 2014). منظور کانت حداقلی است چون پشیمانی می‌تواند همراه درد باشد، ولی این دردی نیست که زمینه‌ی وظیفه‌ی مشروط بخشش باشد بلکه عزم به ترک قواعد غیر اخلاقی به عنوان بخشی از پروژه‌ی خود بهبودی و خود اصلاحی است.

## بخش پنجم

بر مبنای ملاحظات بخش پیشین دیدم که در اخلاق کانتی توصیه شده به خلافکاران که از قواعد غیراخلاقی خود پشیمان‌اند، از سر بخشودگی نگاه کرده (و به آن عمل کنیم)، این بخشی از پروژه‌ی خود بهبودی اخلاقی است. به هر حال چون اخلاق کانتی امر مطلق را (در تمام صورتبندی‌های آن) اصل برتر تمام اعمال می‌داند، بحث ما نمی‌تواند کامل شود اگر نشان ندهیم که وظیفه‌ی مشروط می‌تواند از این امر مطلق ناشی شود. من تصمیم گرفتم که تا بر صورتبندی انسانی تمرکز کنم چون این اغلب فرمول مورد استفاده کانت است وقتی وظایف معینی را متافیزیک اخلاق ارایه می‌دهد (Wood 1999, p.139).

صورتبندی انسانی می‌گوید: "پس به گونه‌ای عمل کن که انسانیت را چه در خود و چه در دیگری همیشه و همواره غایتی دیده‌ای نه هرگز در مقام وسیله." (Kant 1997, 429/p. 38). کانت همچنین می‌گوید که بنیان امر مطلق در فهم این نکته است که "طبیعت عقلانی غایت فی‌نفسه است" (Kant 1997, 427, p.37). فرد انسانی (و وجود عقلانی به طور کلی) برخوردار از طبیعت عقلانی است، و فضیلت برخوردار از همین طبیعت، به فرد چنان از رشی می‌دهد که هموار باید با او همچون غایتی فی‌نفسه رفتار کرد. (Velleman 2008) غایات عمومی دلایلی هستند یا اهدافی برای اعمال. غایات زندگی روزمره معمولاً وابسته به آرزوها و امیال کنشگر هستند و احتمالاً از آدمی به آدم دیگر متفاوت است. پس غایات بی‌ضروری از نظر عقلی دلبخواهی و وابسته به مجموعه‌ی آرزوها و امیال کنشگر است. برخلاف، غایت فی‌نفسه، لزوماً دلیل ضروری بدست می‌دهند تا هر کنشگری تا به آن شیوه‌ی خاص عمل کند. غایات فی‌نفسه، دلائل و تاملاتی دارند که ما نمی‌توانیم از نظر عقلانی آن‌ها را نادیده بگیریم. به طور خاص، رفتار با چیزی (یا کسی) به عنوان غایتی فی‌نفسه، پرهیز از رفتار با او (یا آنها) همچون وسیله‌ای در جهت ارضای غایات مبتنی بر آرزوهای غیرضروری. پس برای کانت طبیعت عقلانی غایتی فی‌نفسه است و در فضیلت برخوردار از چنین طبیعتی، افراد صاحب ارزش مطلق یا ارزش ذاتی‌اند. بخاطر فضیلت این ارزش مطلق یا شرافت، افراد مستحق "احترام" هستند. پس صورتبندی انسانی معمولاً به عنوان فرمانی برای احترام گذاشتن به افراد است، یعنی رفتار با طبیعت عقلانی آنان به عنوان غایتی فی‌نفسه.

مسئله‌ی تفسیر درست صورتبندی انسانی البته همچنان پابرجاست.<sup>352</sup> یکی از مسائل مهم این است که چگونه دامنه‌ی "طبیعت عقلانی" را درک کنیم. عموماً پذیرفته شده که کانت در اینجا به عقل عملی اشاره می‌کند، نه به عقل نظری. اما عقل عملی برای کانت ظرفیت پیچیده‌ای است. عقل عملی مربوط به اعمال ارادی ما است و با قدرت انتخاب که چه غایتی را برمی‌گزینیم سرو کار دارد، (Willkur) قدرتی که وجود عقلانی باید همخوان با ضرورت‌های سودمندی و دوراندیشی و نیز با فرمانهای مطلق اخلاقی بخش "تقنینی" اراده بکار برد (Wille). در برخی از تفسیرها، غایت فی‌نفسه که تنها شامل انسان است، قدرتی تعیین غایت شناخته شده (Willkur) (Wood 1999, pp.118-120; Korsgaard 1996a, p.17, p.110, p.346). به هر حال از بعضی برمی‌آید که نزد کانت اخلاقیات، یا دقیقتر قابلیت اخلاق‌ورزی است که ویژگی‌های قابل تمایز موجوداتی را فراهم می‌کند که فی‌نفسه غایت هستند: "اخلاقیات شرایطی است که در آن فقط وجود عقلانی می‌تواند غایت خودش باشد... چون اخلاقیات، و انسانیت تا بدانجا که قابلیت اخلاق‌ورزی دارد، به تنهایی چیز شرافتمندی است" (تاکید از من است، Kant 1997, 435/p. 42).<sup>353</sup> پس بنا به یکی از برداشت‌های پرنفوذ و البته مجاز، این "قابلیت اخلاق‌ورزی" غایت فی‌نفسه است.<sup>354</sup> "قابلیت اخلاق‌ورزی"،

<sup>352</sup> برای بررسی خوب بعضی از مسائل کلیدی see Dean 2009

See also Kant 1991, 422-3, Kant 1991, 436, and Kant 1991, 464.<sup>353</sup>

Hill (1992), pp.40-1; Herman (1993), p.238; O'Neill (1989). Pp.137-8.<sup>354</sup>

که غایتی فی‌نفسه است و دلیلی برای احترام به انسان، شامل قابلیت غایت‌گرایی (*Willkur*) و قابلیت وضع اصول اخلاقی (*Wille*) و قابلیت عمل همخوان با آن نیز اصول می‌شود، یعنی قابلیت مقیدسازی عقلانی خود که نزد کانت به معنای "احترام به قانون" است (Kant 2002, 76, p. 99).<sup>355</sup>

برخی از مولفان استدلال کرده‌اند مفهوم کانتی احترام در واقع نگرشی در حمایت بی‌قید و شرط بخششِ خطاکار بدست می‌دهد، که یعنی، فارغ از اینکه ندامتی در میان آمده یا نه. مارگارت هومگرن (1993) به "مفهوم کانتی ارزش ذاتی افراد" (p. 349) اشاره کرده تا استدلال کند که احترام برای افراد لازم می‌کند که ما برای بخشش بی‌قید و شرط خطاکاران آماده باشیم. او اشاره می‌کند که نزد کانت ما موجودات مختار قابلیت انتخاب عقلانی داریم، که یعنی "ما قابلیت اراده‌ی خیر داریم." (تاکید از من، p. 349). این وجه از طبیعت انسانی ما را در جایگاه کنشگران مسئول اخلاقی می‌نشانند و "به ما ارزش ذاتی می‌دهد" (P349). او همچنین گفته که این ارزش ذاتی "با انتخاب غلط یا رفتار نادرست از میان نمی‌رود،" یعنی هر کسی بخاطر غایت فی‌نفسه‌اش سزاوار احترام است، بخاطر فضیلت ارزش ذاتی خود، و فارغ از اینکه او شخصیت اخلاقی بدی دارد یا مبادرت به برخی اعمال غلط کرده است. با اینکه مقاله هومگرن به تحلیل موشکافانه‌ی متون کانت نمی‌پردازد، توصیف او از مفهوم کانتی احترام به طور اعم دقیق است و همخوان با تفسیر از صورتبندی انسانی که ما اینجا پذیرفتیم. هومگرن همچنین معتقد است که احترام برای کسی که به ما بدی کرده طلب می‌کند که ما آماده بخشش او باشیم، در حالی که آن عمل خطا را به خوبی بشناسیم و محکوم کنیم، چون هومگرن ادعا می‌کند که احترام همخوان با "بیزاری، نفرت و خواست بد" نیست (p. 349). به نظر او، قابلیت ما به عنوان کنشگر اخلاقی و قابلیت ما برای تغییر عقلانی، موضوع متعلق به احترام است، و احترام به نوبه‌ی خود می‌طلبد که ما برای بخشش خطاکاران آماده باشیم، فارغ از اینکه آنها استفاده قابلیت‌ها را با پشیمانی از اعمال غیر اخلاقی خود، برگزیده‌اند یا نه.<sup>356</sup>

هومگرن در اشاره به این نکته درست می‌گوید که صرف قابلیت برای اخلاق‌ورزی و مختاربودن موجب احترام است، و همه‌ی آدم‌ها از جمله خلافکاران، سزاوار آن هستند، اما این ادعای او اشتباه است که احترام الزاما بخشش بی‌قید و شرط می‌طلبد. شاید کسی از بخشش خطاکار غیرپشیمان سرباز زند، بی‌آنکه نسبت به او بی‌احترامی کند.<sup>357</sup> احترام کسی برای قابلیت اخلاق‌ورزی و انتخاب عقلانی ضرورتاً طالب بخشش نیست، چون فرد می‌تواند از قابلیت انتخاب عقلانی خود بهره‌جسته و قاعده‌ی اساسا پلیدی را برگزیند. این انتخاب می‌تواند دقیقا "پلید" انگاشته شود، دقیقا از این رو که قانون اخلاقی همیشه محرک اخلاقی است، به عبارتی، اینکه تصمیم‌گیری خود را بی‌قید و شرط وقف قوانین اخلاقی کنیم، همیشه انتخابی "حیاتی" برای فرد است. و رای این، بیزاری، به عنوان شکلی از خشم که معطوف به خود است، درک شده که در اثر زخم یا صدمه دیدن از کنشگری مسئول از نظر اخلاقی پدید آمده (Hieronymi 2001) واکنشی موجه به خلافکاری است، دقیقا به این خاطر که خلافکار کنشگر آزادی دیده می‌شود که می‌توانست و می‌بایست به گونه‌ی دیگری عمل کند. اگر خطاکار از عمل غیر اخلاقی‌اش پشیمان نشده و همچنان برسر قاعده‌ی غیر اخلاقی خود بماند، پس به نظر می‌آید که دلایل قربانی برای کینه‌ورزی تشدید می‌شود تا تخفیف یابد. در واقع در

<sup>355</sup> See Dean (2009). دین متوجه شد که قابلیت برای اخلاق‌ورزی در معنای اکید عقلانی ندارد، چون عقلانیت تام الزام می‌کند که این قابلیت اعمال یا درک شود، یعنی وجود عقلانی براساس اصول اخلاقی باشد. اما طبیعت عقلانی درکی کامل را طلب می‌کند، که نتایج ناپذیرفتنی به دنبال دارد، که احترام فقط تنها سزاوار وجودی است که به طور بنیادین خود را وقف اخلاقیات کرده است. با اینکه دین برخی استدلال‌ها را شرح و بسط داده تا این نقصان را برطرف کند، (See 2006 and 2009) او خود می‌پذیرد که این تفسیر در میان مفسران کانت متداول نیست.

<sup>356</sup> تردی گاویر (1999) نیز به احترام برای افراد به عنوان دلیلی برای بخشش گرچه فقط به طور مشروط متوسل شده است.  
<sup>357</sup> من از داور ناشناخته‌ی *Philosophia* که مرا برانگیخت تا این نکته را روشن کنم و تحلیل جزئی‌تر به دست دهم در ارتباط میان احترام و بخشیدن خلافکار.

مواردی از این دست، احترام برای افراد به درستی ایجاب می‌کنند که قربانی مهاجم را نبخشند.<sup>358</sup> برخلاف هومگرن، احترام و رعایت شأن انسانی افراد بخاطر قابلیت آنان در انتخاب عقلانی، نه تنها گاهی با بی‌زاری و دیگر عواطف و اندیشه‌های منفی نسبت به مهاجم همخوانی دارد، بلکه به درستی لازمه‌ی آن است.

تا اینجا من نشان دادم که احترام الزامی در بخشش نمی‌کند، یعنی وظیفه‌ی بخشش مهاجم بی‌قید و شرط نیست. حالا می‌خواهم نشان دهم صورتبندی انسانی می‌تواند زمینه‌ای برای وظیفه‌ی فضیلت باشد تا قاعده‌ی پروراندن نگرش بخشش (و عمل به آن) را نسبت به خفکاری برگزینیم که در روند پروژه‌ی خود پروری پشیمان شده. اشتباه هومگرن به نظر من دو دلیل دارد. اول اینکه او از نقش درست نظریه‌ی پلیدی رادیکال در مفهوم کانتی بخشش غافل می‌ماند. دلیل دوم این است که او توجه نمی‌کند وظیفه‌ی کانتی بخشنده بودن، وظیفه‌ای وسیع و ناقص است. پس، ما نیاز داریم تا طبیعت این وظایف و اینکه چطور از صورتبندی انسانی ناشی می‌شوند را توضیح دهیم.<sup>359</sup> وظیفه‌ی بخشنده بودن یکی از وظایف همدلی است، که به همراه با وظایف نیکوکاری و قدرشناسی، بخشی از وظیفه‌ی عشق به دیگران هستند. (Kant 1991, 448-462) وظایف عشق همان وظایف فضیلت هستند که مانند موضوعات‌شان غایت تکلیفی دارند، "یعنی" غایتی که داشتن آن وظیفه نیز هست". (Kant 1991, 383) وظایف فضیلت بنابراین، مقدماتی وظایفی است برای داشتن غایات مشخصی و برگزیدن قواعد مشخص هم‌تراز با آن غایات است. و رای این، وظایف عشق وسیع و ستایش برانگیز است: اعمال خاصی به طور قطع دین به حساب نمی‌آیند، اما کنشگر با انجام آن اعمال، شایستگی اخلاقی نشان می‌دهد. صورتبندی انسانی دال بر این است که برخی غایات تکلیفی است، یعنی کمال خودم و خوشبختی دیگران *G* (430). این غایات تکلیفی هستند. اگر ما به طبیعت خردمندانه‌ی خود و دیگران بی‌کم و کاست احترام می‌گذاریم، ضروری است چنین غایاتی را برگزینیم. با پروراندن قابلیت‌هایمان برای دست‌یابی به هرگونه غایتی به طبیعت عقلانی خود احترام گذاشتیم و هنگامی که به دیگران برای رسیدن غایت‌هایی کمک می‌کنیم که خوشبختی آنان را براساس درک عقلانی به همراه دارد، برای طبیعت عقلانی آنان احترام قائل شدیم. (Wood 1999, p.149) ما مکلف به انجام وظایف عشق هستیم چون غایتی از سر اجبار داریم که به خوشبختی دیگران کمک کنیم. (Kant 1991, 385) وظیفه و وقتی وظیفه‌ی عشق شمرده می‌شود که عمل مطابق با آن در جهت وظیفه‌ی فضیلت باشد، یعنی غایتی که وظیفه داریم آن را برگزینیم. برای مثال، عمل خاصی از سر نیکوکاری زمانی در زمره‌ی وظیفه‌ی عشق است که خوشبختی دیگران را در پی دارد. نکته‌ی مهم اینجاست که وظیفه‌ی کمک رسانی به یک غایت هیچ الزامی نمی‌آورد که تمام توان‌مان را برای آن بکار گیریم، یعنی قرار نیست خودمان را بی‌کم و کاست صرف اعتلای خوشبختی دیگران کنیم.<sup>360</sup> این وظایف غیر کامل‌اند که یعنی کنشگر آزاد است شیوه (از طریق چگونه عملی) و حدودی (تا چه اندازه) را برگزیند که می‌خواهد خود را صرف این غایات کند. (Kant 1991, 390-4). آزادی انتخاب کنشگر از آن روست که وظایف فضیلت سر و کارش با عمل ما نیست، بلکه فرمان می‌دهد اصول خاصی را برگزینیم. وظیفه‌ی حمایت از یک غایت یعنی این وظیفه که از ابتدا قاعده‌ای را انتخاب نکنیم که اصول و مبادی آن حمایت از آن غایت را مردود می‌شمرد. (Wood 2009, p.234). بنابراین برای مثال در مورد وظیفه‌ی نیکوکاری، اخلاق کانتی مجاز نمی‌داند که ما این قاعده‌ی را انتخاب کنیم که هرگز

<sup>358</sup> من با گارد و مکنوگتن (2003) موافقم که ادعا می‌کند احترام برای افراد "شرط‌پس زمینه‌ای است از احتمال بخشش یا نبخشیدن". (pp. 53 and 54) تک همچنین بخش 4.

<sup>359</sup> به طور تصادفی، ارزشی ندارد که در قطه‌ای که در کانت در نظر گرفتیم (Kant 1991, 460-1) کانت وظیفه‌ی بخشیدن را بدون اینکه به طور صریح به هر فرمولی از دستورات مقوله متوسل شود تاسیس می‌کند. (Wood 1999, p.141) اینجا من سعی می‌کنم تا استدلالی را که کانت بدست نداده ارائه کنم.

<sup>360</sup> در له این تفسیر. see Wood (2009) p.234 and Bardon and Fahmy (2009, p. 219).

به دیگران برای رسیدن به غایتشان کمک نکن. <sup>361</sup> (*Kant 1991, 452*) در مورد وظیفه‌ی بخشش این نکته‌ی خیلی مهمی: اخلاق کانتی اجازه نمی‌دهد ما قاعده‌ای برگزینیم که در اصول و مبادی مغایر پروراندن نگرشی مبتنی بر بخشندگی نسبت به خلافکاران باشد. بنابراین برای کانت، وظیفه‌ی بی‌قید و شرط بخشش تمام افرادی که مستقیماً یا غیر مستقیم بدی کرده‌اند، وجود ندارد. در عوض اخلاقی کانتی قاعده‌ی نبخشیدن بی‌قید و شرط را مجاز نمی‌داند، یعنی آنچه روا نیست انتخاب قاعده‌ی هرگز نبخشیدن دیگران است. <sup>362</sup> همانطور که در وظیفه‌ی نیکوکاری آزاد هستیم <sup>363</sup> که به چه نحوی و چه اندازه خود را وقف آن کنیم، در این تصمیم نیز آزادیم که چگونه و چه هنگام خلافکار را ببخشیم. وظیفه‌ی همدلی می‌گوید که ما نگرش همدلانه و احساس عطف را "به عنوان وسیله‌ای برای حمایت فعال و عقلانی از نیکوکاری" در خود پرورانیم. "*(Kant 1991, 456/p.250)*. همچنین ما وظیفه‌ی چیرگی بر تباهی حسادت، ناسپاسی و بدخواهی داریم، که موانعی برای رشد نگرش‌های همدلانه به حساب می‌آیند. در بخش دوم، ما متوجه شدیم که بنا به نظریه‌ی ادغام کانت (که آرا باید از ماکزیم تبعیت کنند)، محرک‌های تجربی مثل تمایلات، عواطف و احساسات از طریق در هم آمیختن با قواعد بر اراده‌ی ما تاثیر می‌گذارند: کنشگر بر مبنای به اینکه محرک‌های تجربی را در قواعد خود بپذیرد یا نه، از خود عملی بروز می‌دهد. چون محرک‌های تجربی نمی‌توانند در اراده تولید شوند، وظیفه‌ی "پروراندن" عواطف و احساساتی معین، در واقع به این معنا است که عواطف و احساسات خود را به طور اساسی در پرتو اصول اخلاقی سنجیده و با تامل و خود آزمایی آن تمایلاتی را که حیث اخلاقی نامناسب هستند، از وجودمان برکنده یا دست کم حمایتشان نکنیم. <sup>364</sup> در وظیفه‌ی بخشنده بودن، آنچه باید انجام دهیم این است که قاعده‌ی پروراندن نگرش بخشندگی را برگزینیم (و در بعضی موارد شیوه‌های دیگر بخشندگی) یعنی برخی عواطف منفی متداول خود را نسبت به خلافکار بسنجیم و آن دسته را که در هنگام تامل بر آنها از نظر اخلاقی نامناسب یافتیم از خود دور سازیم. برگزیدن قاعده‌ی بخشندگی به عهده گرفتن وظیفه‌ی پروراندن سرشت بخشندگی است، یعنی در شرایط مناسب مایل به بخشش باشیم. <sup>365</sup> مسئله، پس، این است: چه شرایطی بخشش را مناسب می‌کند؟

وظایف فضیلت به گزینش قواعد فرمان می‌دهد، به نحوی که برای کاربرد این قواعد در شرایطی خاص لازم می‌کند ما "به داوری خود رجوع کنیم تا تصمیم بگیریم کدام قاعده را در این مورد خاص بکار بگیریم" (*Kant 1991, 411/p.211*). قبول این عنصر در شیوه داوری سنجشگرانه و قبول استدلالی که در بخش چهارم شد، باید روشن کرده باشد که ملاحظه‌ی عمده‌ایی که بخشش را مناسب می‌کند پشیمانی از اعمال غیر اخلاقی است. چون پشیمانی گواهی است که مهاجم به قصد پالایش اخلاقی خود عزم به ترک قواعد غیر اخلاقی دارد. ملاحظات گوناگونی در تائید این تفسیر وجود دارد. اول، اگر خلافکار از حمایت قاعده‌ی

<sup>361</sup> ضروری است که ما از بدبخت ساختن هر فردی در غایت‌مان اجتناب کنیم. (see Wood 2009, p.234)

<sup>362</sup> در ابتدای نقد عقل عملی کانت، نه دقیقاً مرتبط با این موضوع، کانت مثالی می‌زند از قاعده‌ی "هیچ توهینی را که نمی‌تواند به قانون کلی بدل شود بی‌پاسخ نگذار" (*Kant, 2002, 19*) به همین سیاق، قاعده‌ی "هرگز مهاجمی را تحت هیچ شرایط نبخش." نیز غیر ممکن است. با اینهمه این به این معنا نیست که قاعده‌ی همیشه مهاجم را ببخش اجباری است.

<sup>363</sup> آزادی اختیار ویژگی تمام وظایفی اجباری گسترده است (کانت 1991، 390) که شامب وظیفه‌ی ترغیب کمال طبیعی و وظایف عشق به دیگران هم می‌شود. من می‌توانم سخت باشم که درک شوم چطور وظایفی که وظایف نیکوکاری نیستند می‌توانند آزادی اختیار داشته باشند، خصوصاً اگر فرض شود که آزادی انتخاب وظیفه‌ی نیکوکاری اصاصاً نسبت به فینیتود انسانی در مورد زمان و منابع باشد (*Sacarre 6, p.55, fn 2004*) اما آزادی انتخاب نباید در این شیوه‌ی محدود تفسیر شود. در واقع کانت می‌گوید که وظیفه‌ی نیکوکاری "در خود آزادی اختیار برای بیشتر یا کمتر کردن دارد" (*Kant 1991, 393/p. 197*)، و این پیشنهاد می‌کند که اجبار شفقت اجباری نیست که هر چقدر که کسی می‌تواند به کسی منابع بدهد (*Baron and Fahmy 2009, p.219*). وظایف فضیلت دارای آزادی اختیار هستند اصاصاً به این دلیل که آنها فقط امر به برگزیدن غایت می‌کنند و از این رو آنها هم اعمال دقیق برای ترغیب این غایات و اینکه چقدر کسی باید انجام دهد تا آنها را ترغیب کند، دقیقاً نامشخص باقی می‌گذارند. (*Baron and Fahmy 2009, p.218 and Wood 2009, p.234*)

<sup>364</sup> من توصیف فاهمی را از مفهوم "پروریدن" دنبال می‌کنم. (See Fahmy 2009)

<sup>365</sup> این وظیفه‌ی عطف است برای بخشنده بودن تا وظیفه‌ی نبخشیدن نک بخش دوم.



غیراخلاقی نخستین خود با ندامت از عمل غیراخلاقی خود سرباز زند، گویی عادلانه است (اگر نه کاملاً، دست کم تا حدی) که قربانی نیز بر بیزاری خود غلبه کند. حتماً در این موارد دلایل قربانی برای بیزاری سست می‌شود و بی‌تردید نسبت به شرایطی که مهاجم از عمل خود پشیمان نشده، بسیار شدت کمتری دارد.<sup>366</sup> دوم، حالا که خلافکار قاعده‌ی غیراخلاقی را ترک کرده، امید می‌رود در آینده دیگر چنین اعمالی را مرتکب نشود. بدین ترتیب دلایلی برای تجدید نظر در نفرت به او و حتی از سر گرفتن روابط با او به دست می‌آید. سوم، کانت می‌گوید ما وظیفه داریم تا در خوشبختی دیگران سهمی داشته باشیم، یعنی در رسیدن به غایاتشان به آنان کمک کنیم یا بکوشیم که غایات خود را بشناسند، اما هرگز روا نیست به آنان در دست‌یابی به غایات غیراخلاقی‌شان یاری رسانیم. (*Kant 1991, 450*) در واقع همانطور که دیدیم، جستجوی غایت خوشبختی فقط زمانی رواست که با شروط اخلاقیات همخوان باشد. کانت به روشنی گفته که ما وظیفه نداریم تا در خوشبختی غیر اخلاقی سهمی داشته باشیم (*Kant 1991, 388 and Kant 1991, 480-1*). او همچنین می‌گوید که ما نمی‌توانیم کمال اخلاقی دیگران را در زمره-ی وظایف خود جا دهیم، چون این چیزی است که "تنها خود آنها قادر به انجام آن هستند" (*Kant 1991, 386/p, 191*) و احترام به خودآیینی دیگران به روشنی مانعی است که کمال اخلاقی دیگران را غایت خود کنیم. وظیفه‌ی خودشناسی اخلاقی نخستین فرمان از تمام وظایفی است که نسبت به خود داریم (*Kant 1991, 441*)، پس غریب بود اگر ما وظایفی نسبت به دیگران در فضیلت تعهد آنان برای کمال اخلاقی‌شان نداشتیم. کانت می‌گوید خوشبختی دیگران "شامل سلامت اخلاقی آنان نیز می‌شود" (*Kant 1991, 394, p. 197*)، و اضافه می‌کند که ما در یاری‌رساندن به کمال اخلاقی دست کم وظیفه‌ای منفی داریم، و آن این است که دیگران را به امور غیراخلاقی وسوسه نکنیم (*Kant 1991, 394*). بنابراین، با اینکه پروژه‌ی فردی بهبودی اخلاقی به روشنی پروژه‌ای عمیقاً فردی است که تنها می‌تواند از خرد و خودآیینی فرد سرچشمه گیرد، کمال دیگران می‌تواند وظیفه‌ای دست کم غیر مستقیم برای ما باشد، یعنی تا بدانجا که این غایت آنها است و بنابراین بخشی از خوشبختی روا برای آنان به حساب می‌آید (*See Wood 1999, p. 326*). این یعنی ما وظیفه‌ی غیر مستقیم داریم تا در کمال دیگران بکوشیم، دست کم تا آنجا که کمال یکی از غایات آنها است که موجب خوشبختی آنها می‌شود. این ملاحظات در تائید بخشش مشروط است. بعلاوه دو دلیل دیگر هم هست تا فکر کنیم که بخشش قربانی می‌تواند به گونه‌ای به پالایش اخلاقی خلافکار کمک کند یا آن را تکمیل کند (بی‌آنکه خودآیینی قربانی یا خطاکار را نادیده بگیرد). پشیمانی تایید دیگران را می‌طلبد (*Hieronymi 2001, p. 550*) چون اگر همواره پشیمانی خلافکار با بی‌اعتنایی مواجه شود ممکن است از نظر روانشناسی برای او دشوار باشد که به روند ضروری در خود اندیشی اخلاقی پردازد. بنابراین با بخشش ما به گونه‌ای به دیگران در روند ترک قواعد غیر اخلاقی کمک می‌کنیم.<sup>367</sup> همانطور که آلن وود توجه کرده، پیش روی اخلاقی و تقلای علیه پلیدی رادیکال "فقط اگر از طریق اجتماعی اخلاقی اعمال شود، می‌تواند موثر باشد" (*Wood 1999, p. 332; see also pp. 335-6*). پس ما وظیفه داریم نهادهای عادل و منصف را پدید آوریم، یعنی "نهادهایی که شر رادیکال را ترغیب نمی‌کنند. این از یک سو به معنای ترغیب نهادهای عادل است

<sup>366</sup> من بخشی از داوری را از طرف قربانی روا می‌دانم. پشیمانی دلیل سنگینی بدست می‌دهد در حمایت از بخشش خلافکار، اما ممکن است مواردی باشد که دلایل دیگری هم وجود داشته باشد (مثل جدیت یا طبیعت صدمه) که بخشش را نامناسب کند.

<sup>367</sup> کانت همچنین می‌گوید که انقلاب زمانی به طور تمام و کمال بدست می‌آید که ما "تولد دوباره اخلاقی" یافته باشیم، که ما "کناهِ" یا "بدهی" (*Schulden*) مانده خود را ادا کرده باشیم (*Kant 1998, 72, p. 88*). برخی منتقدان این وجه از نظر کانت را چنین تفسیر کرده‌اند که دال بر این است که تنها شیوه‌ی ادای این دین، و چون شرط ضروری برای احتمال چیرگی بر پلیدی است، بخشش الهی است (*Adams, 1998, introduction, p. xv*). این مسئله که آیا ما باید موضع کانت را چنین تفسیر کنیم که ما نیاز به بخشش الهی داریم تا به تولد دوباره اخلاقی مان به طور کامل برسیم یا نه برای بحث من در اینجا نامربوط است. به نظر من جدای از اینکه ما به بخشش الهی نیازمندیم یا نه، تلاش انسان برای چیرگی رادیکال بر پلیدی به اندازه‌ی کافی این دیدگاه را حمایت می‌کند که ما به عنوان انسان وظیفه مشروط به فضیلت داریم تا رفتار بخشندگی را به نسبت به یکدیگر توسعه دهیم.

که خطاهای عملی را مجازات می‌کند، اما از سوی دیگر، در حوزه‌ی فردی فضایی برای بخشش مشروط به وجود می‌آورد نقشی در تقیایی علیه پلیدی رادیکال به عهده‌گیرد، دست کم تا بدانجا که بخشش می‌تواند برای مثال، به برقراری روابط فردی خلافکار کمک کرده و او را دوباره به جامعه باز گرداند.

کانت همچنین می‌گوید که ما باید از حیث شناخت شناسی بخاطر احترام به قواعد دیگران کمی محتاط باشیم، چون فهم این نکته برای ما ممکن نیست که این روند انقلابی آغاز شده (یا در حال آغاز) است. (*Kant 1998, 45, 47, and 50*) در نهایت آدم بخشنده ناگزیر از داوری است که آیا پشیمانی خلافکار قلبی است یا نه، اما به همان اندازه خلافکار نیز باید آماده باشد تا درگیر پروژه‌ی خود اصلاحی شود، حتی اگر بخششی در کار نباشد. همچنین باید توجه کرد که کانت وظیفه‌ی بخشنده بودن را در میان وظایف احترام طبقه بندی نمی‌کند. اینها وظایف اخلاقی نیز هستند، اما آنها وظایف بی‌برو برگرد یا دقیقی هستند، یعنی وظایفی که به طور قطع جزو دیون ماست و عملی یا ترک عملی را می‌طلبند، و کوتاهی از آنها باعث قصور اخلاقی است. (*Kant 1991, 462-68*). در میان این وظایف، کانت وظایف دوری از تکبر، بدگویی و تمسخر را جای می‌دهد. وظایف احترام مستقیماً از صورتبندی انسانیت نشأت گرفته و فرمان می‌دهند که ما از عمل به شیوه‌هایی پرهیز کنیم که مستقیماً به ارزش یا شرافت انسانی بی-احترامی تلفی می‌شود (*See Wood 2009*). اگر کانت فکر می‌کرد که وظیفه‌ی بخشش بی‌قید و شرط بود و مستقیماً از وظیفه‌ی احترام به ارزش ذاتی موجود خردورز ناشی شده، به قول هومگرن (*1993*)، او باید وظیفه‌ی بخشش را در میان وظایف احترام به دیگران جای می‌داد. در عوض او آن را در میان وظایف عشق طبقه بندی کرده است.

حالا می‌توانیم به ادعای سوزمن جواب دهیم که می‌گوید بخشش در نظام کانت جایگاهی ندارد. من بحث کردم که نظام اخلاقی کانت می‌تواند زمینه‌ی برای یک وظیفه‌ی فضیلت ایجاد کرد تا قاعده‌ای را برگزینیم برای رشد و پرورش عمل و نگرش بخشش نسبت به خطاکاران، در شرایطی که مناسب انگاشته می‌شود (عمدتاً پشیمانی خطارکار، به عنوان شاهدهی از عزم او برای آغاز پروژه‌ی اخلاقی پالایش خود). معلوم شد که از دیدگاه کانت، بخشش "اختیاری" نیست، بلکه دست کم در بعضی موارد، از نظر اخلاقی لازم است.<sup>368</sup> فلاسفه گاهی با این دیدگاه همدلی نشان نمی‌دهند که ما وظیفه‌ی بخشش داریم (*Hallich 2013*) بخشی به این خاطر که مفهوم حق بخشنده بودن متناقض بنظر می‌رسد (*Sussman 2005a, p.87*). اما ما باید متوجه باشیم که وظایف اخلاقی کانتی نمی‌تواند تحمیل شود، چون برگزیدن غایات اجباری نیست (*Kant 1991, 381*) و مهمتر اینکه شایسته نیست دیگران را به زور وادار به اطاعت کرد - چون اطاعت کردن دین نیست، یعنی وظایف ناقص موجب حقی نمی‌شوند (*Stratton-Lake 2008, p.106*). طبق مفهوم کانتی وظیفه‌ی فضیلت می‌توان این نظر را پذیرفت که وظیفه‌ی بخشنده بودن وجود دارد، و هم زمان این دیدگاه را رد کرد که کانت حقی برای خلافکاران در بخشیده شدن قائل می‌شود.

## بخشش

گفتم که ما وظیفه بخشیدن کسانی را نداریم که پروژه‌ی پالایش اخلاقی و خود اصلاحی را آغاز نکرده‌اند. حالا می‌خواهم پیشنهاد کنم که کانت گامی پیشتر می‌رود و می‌گوید که بخشش خلافکاری که اصرار بر تکرار کار خطای خود دارد، در واقع تخطی از وظیفه‌ای است که نسبت به خود داریم. در انتهای آن قطعه کانت می‌گوید:

<sup>368</sup> باید توجه کرد که وظیفه‌ی فضیلت برای کانت هنوز در زمره‌ی وظایف است، یعنی هیچ قید و بند کمتری نسبت به وظایف تمام و کمال ندارد. (*Wood 2009, p.229*)

اما این نباید با تحمل بزدلانه‌ی خطا (*mitis iniuriarum patientia*) اشتباه شود، یا به چشم پوشی از شیوه‌های سخت (*rigorosa*) برای اجتناب از تکرار خطا توسط دیگران تعبیر شود؛ چون در این صورت انسان حقوق خودش را نادیده گرفته و به دیگران اجازه داده تا آن را زیر پا بگذارند، و در نتیجه از وظیفه‌ی نسبت به خودش تخطی کرده است. (Kant 1991, 460-1/p.253) [تاکیدها از من است]

اینجا اشاره به "تحمل بزدلانه" از "تکرار...خطا" نشانی انکارناپذیر در پشیمان نبودن خلافکار است، پس این قطعه این دیدگاه را تأیید می‌کند که وظیفه‌ی بخشش مشروط است. بعلاوه، کانت نظر تازه‌ای می‌دهد و ادعای قاطع‌تری می‌کند. او می‌گوید بخشش خطاهای مکرر (خلافکار غیر پشیمان) تخطی از وظیفه‌ای است که نسبت به خود داریم. در بخش دوم گفتیم که اگر بخشش فقط به عنوان پرهیز از آرزوی انتقام درک شود، پس متناقض بنظر می‌رسد که کانت می‌گوید که ما "از دشمنان تا حد انتقام نفرت داریم"، حتی در مواردی که خطاکار پشیمان است. کانت انگار می‌گوید که ما مجبوریم تا هر کاری از دستمان برمی‌آید بکنیم تا مانع تکرار خلاف شویم (در محدوده‌ی اخلاقیات و شاید قانون) تأیید قاعده‌ی تنفر از دشمنان صرفاً از سر انتقام به نظر نمی‌آید که اقدامی سازنده در جلوگیری از تکرار خطای دیگران باشد. پس این قطعه بیشتر برای تعریف و وسیع‌تر مفهوم بخشش است (نک بخش دوم). به هر ترتیب، حالا روشن می‌شود که کانت از هر شکلی از بخشش حرف می‌زند که تحمل بزدلانه‌ی خطا به حساب آید و تخطی از وظیفه‌ی نسبت به خود باشد، از نظر اخلاقی روا نیست.

این قطعه روشن نمی‌کند که با بخشش خلافکار غیر پشیمان دقیقاً از کدام وظیفه تخطی می‌کنیم، اما از بررسی دقیق طبقه بندی وظایف کانت می‌توان نتیجه گرفت که "وظیفه‌ی نسبت به خود"ی که کانت در اینجا به آن اشاره می‌کند (Sussman 2005a, p.88) فقط می‌تواند عزت نفس باشد (Kant 1991, 435-6) یعنی وظیفه‌ی احترام و شناخت شرافت خودمان به عنوان موجوداتی خردمند، که شامل چیرگی بر تباهی نوکرمانی یا انسانیت دروغین هم می‌شود. (Kant 1991, 434-7). این یکی از وظایف کامل به خود است که موجود انسانی فقط به عنوان موجودی اخلاقی از آن برخوردار است (Kant 1991, 429-37) و "به معنای صیانت از خود به عنوان موجودی اخلاقی هم می‌شود" (Ibid). در نتیجه اشکال خاصی از بخشش احتمالاً از فقدان احترام به خود خبر می‌دهد و بیانگر تباهی نوکرمانی است. درک مفهوم وظیفه بخشیدن ساده‌تر می‌شود اگر ما بخشش را خیلی وسیع‌تر تعریف کنیم تا شامل چیرگی بر عواطف منفی شده و اعمال دیگری مثل بازیابی روابط و جذب خطاکار در جامعه را نیز در بر گیرد. اگر بیزاری شکلی از خشم نسبت به خود تلقی شود که به علت زخم یا صدمه دیدن از کششگر مسئول غیر اخلاقی حاصل شده، و ابژه‌ی بیزاری نیز بی‌احترامی خلافکار نسبت به ما درک شود، پس بیزاری دفاع مشروع فرد است در قبال عزت نفس خود، و چنین چیزی از نظر اخلاقی در همه‌ی موارد نکوهیده نیست. به طور مشابه از سرگیری روابط و استقبال از خلافکار برای بازگشت به جامعه می‌تواند ناروا باشد اگر خلافکار اصلاً پشیمان نباشد و به پروژه‌ی تغییر اخلاقی و خود اصلاحی نپرداخته باشد.

تحمل بزدلانه‌ی خطای مکرر نشان از نبود احترام به خود است چون خلافکار، بنا بر این انگاره، نادم نیست، پس او هنوز از ماکسیم یا پند درونی خود که باعث عمل خطای او شده پیروی می‌کند. تا بدین جا خلافکار هنوز از این ماکسیم دست نکشیده، و عمل خطا هنوز به معنای فقدان احترام برای قربانی است. بخشش فوری این اعمال نامحترمانه شامل تأیید بی‌احترامی مستتر در قاعده‌ی غیر اخلاقی می‌شود و همچنین به رسمیت نشناختن و ارج نهادن به شرافت ما به عنوان موجوداتی اخلاقی. به رسمیت نشناختن شرافت خودمان به عنوان سرچشمه‌ی ارزش مطلق در واقع به رسمیت نشناختن مشروعیت قانون اخلاقی است در مقام قانون برتر اراده. و

حالا دیگر به سادگی می‌توان فهمید که فقدان عزت نفس هم صیانت از خود به عنوان موجودی اخلاقی را به خطر می‌اندازد و هم به توانایی ما برای رفتار مطابق اخلاق لطمه می‌زند. بخشش خلافکار غیر پشیمان می‌تواند همچنین بیانگر بی‌احترامی به او باشد، که باید بخاطر عملش به عنوان کنشگر اخلاقی مختار پاسخگو شمرده شود. دقیقاً به این خاطر که من شرافت آدم خلافکار را به رسمیت می‌شناسم، از اعمال او به اندازه‌ای که به من از نظر اخلاقی صدمه زده، نفرت می‌ورزم. پس پشیمانی عملکردی دوگانه دارد. از یک سو، ظرفیت تغییر عقلانی کنشگران خودآیین امکان تغییر اخلاقی را فراهم می‌آورد که بخشش را روا می‌دارد. از سوی دیگر پشیمانی (در بیشتر موارد) به قربانی نیز اجازه می‌دهد خلافکار را ببخشد بی‌آنکه از احترام به خود صرفه نظر کند.

باید همچنین توجه کنیم که آیا تضاد وظایف می‌تواند در برخی موارد رخ دهد. باید گفته شود در مواردی که پشیمانی حاصل نشده، تضاد وظایفی در کار نیست، صحبتی از وظیفه‌ی بخشش نیست. مواردی که به القوه می‌توانند مسئله‌زا باشند آنهایی هستند که در آن خلافکار پشیمان شده، اما بخشش هنوز می‌تواند نشان از نبود احترام به خود باشد، بخاطر چیزهای دیگر (برای مثال، مواردی که خطا خیلی جدی است، مثل جنایت علیه بشریت یا خشونت‌های فوق سبانه). اینها احتمالاً مواردی است که در آن وظیفه‌ی بخشش می‌تواند با وظیفه‌ی عزت نفس در تضاد باشد. این موارد است که قربانی باید در هر مورد خاص داوری کند. اگر تضاد رخ داد، اولویت با وظیفه‌ی عزت نفس است چون وظیفه‌ی کاملی شمرده می‌شود (یعنی وظیفه‌ای که ما هرگز نباید از آن تخلف کنیم). برداشت از وظیفه‌ی نبخشیدن و احتمال بالقوه تضاد میان وظایف که من اینجا بدست دادم بسیار دم دستی است - تحقیق بیشتر در این بحث به عهده‌ی کارهای آتی. به خصوص توجیه وظیفه‌ی نبخشیدن ملاحظه‌ی دقیق‌تری می‌طلبد. از یک سو ضرورت ارتباط میان مفهوم فقدان عزت نفس، نوکرمآبی و بخشش خلافکاران ناپشیمان عاری از تناقض نیست: موارد تاریخی از افراد هست (مانندلا، گاندی و سقراط نمونه‌های معروف هستند) که انگار از عهده‌ی بخشش بی‌قید و شرط برآمده‌اند بی‌آنکه احترام به خود را زیر پا بگذارند (Hallich 2013, p.1011) از طرف دیگر ارتباط میان بخشش فوری خلافکاران ناپشیمان و نوکرمآبی توجه بیشتر به تعریف مورد نظر کانت از نوکرمآبی می‌طلبد: "ارزش اخلاقی، که بر اساس به عاریت گرفتن ارزشی دیگر است" (Kant 1991, 435, pp.231) و "تحقیر ارزش اخلاقی خود تنها به قصد جلب توجه دیگری" (Kant 1991, 439, pp.231) و نیز نمونه‌هایی که برای روشن کردی این تباهی را مثال زده. (Kant 1991, 435-6)

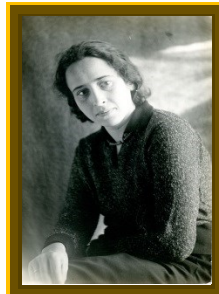
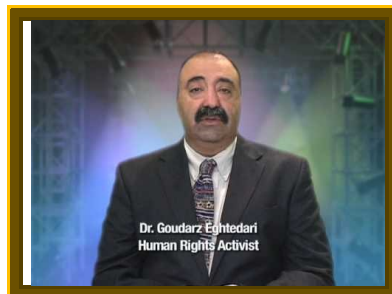
## بخش هفتم

من بحث کردم که بخشش در نظریه‌ی اخلاقی کانت جای دارد. و نشان دادم که برعکس فضایی در فلسفه‌ی کانت برای نظریه‌ی راستین بخشش وجود دارد. ما وظیفه داریم بخشنده باشیم، یعنی وظیفه‌ی برگزیدن قاعده‌ی پروراندن رفتارهای بخشندگی (و عمل به آنها) در محیطی که مناسب انگاشته می‌شود (عمدتاً پشیمانی به عنوان شاهده‌ی بر عزم خلافکار برای آغاز پروژه‌ی پالایش اخلاقی خود). وظیفه‌ی بخشش وظیفه‌ای است برای برگزیدن قاعده‌ی بخشش نسبت به دیگر موجودات انسانی (تحت شرایط خاص) و چون قواعد اصول حجت یافته‌اند، بخشش از این نظر به عقل پاسخگو است. پس دلیل بخشش دیگران بر این اساس است که مشکل آدمی مشکل پلیدی است، اما دقیقاً بخاطر همین دلیل نخستین وظیفه‌ی ما وظیفه‌ی خود شناسی است که فرمان می‌دهد تا به پروژه‌ی در خود اندیشی و خود اصلاحی از طریق انقلاب قلبی بپردازیم. ظرفیت انطباق با این وظیفه از طبیعت عقلانی و خودآیینی ما سرچشمه می‌گیرد و وقتی باور می‌کنیم که دیگران نیز به این پروژه پرداخته‌اند، باید آماده باشیم تا رفتار بخشنده نسبت

به آنها در پیش بگیریم. من همچنین پیشنهاد کردم که نزد کانت، بخشیدن فوری خلافکار غیر نادم نارواست، چون متضمن تخطی از وظیفه‌ی عزت نفس است. بعضی از وجوه این بررسی تحقیقات بیشتری می‌طلبد. به طور خاص رابطه‌ی میان بخشیدن خلافکار غیر پشیمان، فقدان عزت نفس و نوکرماآبی کار بیشتری می‌خواهد. گرچه مهم است که در آینده کار بیشتر روی این سرفصل‌ها صورت گیرد، امیدوارم که بحثم در اینجا زمینه را برای تفسیر درست و بازسازی پدیدرفتی از نظریه بخشش کانتی فراهم کرده باشد.

## پیرامون بخشش

(هانا آرنه - برگردان: گودرز اقتداری<sup>369</sup>)



برگردان از متن اصلی به زبان انگلیسی با مشخصات کتابشناسی:

Arendt, Hannah. The human condition. On forgiveness. University of Chicago Press, 1958.

متن زیر "پیرامون بخشش"، قسمتی از کتاب بحث برانگیز و تحسین شده هانا آرنه با نام "شرایط انسانی" است که در آن ادعا میشود تاثیرات غیرقابل پیش بینی و برگشت ناپذیر حرکات انسان، قابل اصلاح هستند. آرنه معتقد است که درمان آنها در گنجایش دوگانه ما برای بخشش و تعهد جمع شده است تا بتوانیم زمینه برای روابط ماندگار با دیگران داشته باشیم؛ بخشش به فرد اجازه می دهد زخم هایی را که بین ما ایجاد می شود، عمدتاً با فکر نکردن به آن، درمان کند و زندگانی جمعی را توسعه دهد.

### بخشش

کاشف نقش بخشش در واقعیات زندگی انسانی عیسای ناصری بود. اگر او این حقیقت را در زمینه مذهبی کشف کرد و به زبان دینی بسط داد به هیچ وجه دلیل بر آن نیست که بشود آن را در مباحث صرفاً سکولار جدی نگرفت. در طبیعت گفتمان سیاسی (و به دلایلی که در اینجا نمیتوان به آن پرداخت) در سنت ماست که عمیقاً گزینشی برخورد کنیم و بسیاری از تجربیات معتبر سیاسی را در مفهوم سازی بیانی حذف نمائیم. اما اگر چنین کنیم، نباید از کشف بسیاری ابداعات مقدماتی طبیعت متعجب بشویم. برخی از آموزه های عیسی که بعضاً با پیام های مسیحیت هم ارتباط ابتدایی ندارند، از میان تجارب زندگی تنگاتنگ و به هم بافته جوامع کوچک هواداران و در چالش عمومی با صاحبان قدرت در اسرائیل و قطعاً در آنجا رخ داده اند؛ با این حال، عمدتاً به دلیل طبیعت صرف مذهبی شان نادیده انگاشته شده اند.

<sup>369</sup> دکتر گودرز اقتداری، نویسنده و مترجم آزاد ساکن شهر سیاتل آمریکا است. وی حسب اختیار، کنشگر مدنی، مدافع حقوق بشر، فعال اجتماعی و به حسب حرفه ای، متخصص علوم سیستم ها و راه و ترابری است. مطالب متعددی از ایشان در نشریات انگلیسی زبان و شبکه های فارسی منتشر شده است. وی برای سیزده سال تهیه کننده برنامه رادیویی "صداهای خاورمیانه" به زبان انگلیسی در شهر پرتلند، اورگان بود.

نشانه ابتدائی آگاهی از امکان پذیرش بخشش به عنوان مقدمه ای بر درمان زخم های اجتناب ناپذیر ناشی از کنش دیگران را در اصل رومی عفو مغلوب (پارچه سوبیکتیس) - حکمتی کاملاً ناشناخته برای یونانیان - می یابیم و یا در حق عفو در اجرای حکم اعدام، احتمالاً با ریشه رومی که اغلب در اختیار سران دولت در تقریباً تمام کشورهای غربی است.

در گفتمان ما بسیار تعیین کننده است که بدانیم عیسی در مقابل ادعای کاتبان و فریسیان موضع مخالف داشت که اولاً می گفتند "فقط خداوند قدرت بخشش دارد"، ثانیاً این قدرت از خداوند نشأت نمی گیرد -- گویی که نه انسان، بلکه خداوند است که از طریق بود انسانی می تواند ببخشد، و اما برعکس، روند بخشش باید به وسیله انسانها نسبت به یکدیگر آغاز گردد، قبل از آن که امیدی به بخشایش خداوندی باشد. فرمول بندی عیسی رادیکال تر هم هست. انسان در انجیل قرار نیست بخشنده باشد، چرا که خداوند بخشاینده است و انسان باید "به همین ترتیب" دنباله رو وی باشد، و اگر تو از ته قلب ببخشی او هم به "همین ترتیب" چنین خواهد کرد. تاکید بر وظیفه بخشیدن به وضوح آن است که "آنها نمی دانند چه باید کرد" و بخشش نسبتی با حد جنایت و اراده شیطانی ندارد، چرا که در آن صورت نیازی به این آموزه نبود که: "اگر او هفت بار در روز به حریم تو خطا کند، و هفت بار در روز برگردد و رو به سوی تو توبه کند، تو باید او را ببخشی!"

جنایت و اراده شیطانی امری نادرست، شاید نادرتر از اعمال نیک است، و به نقل از عیسی ناصری، خداوند در قضاوت نهایی، که عملاً هیچ نقشی در زندگی زمینی نخواهد داشت، به آنها پاسخ خواهد داد. و یا "قضاوت ابدی با بخشش مشخص نمی شود بلکه فقط همراه با مجازات الهی است". و اما وقوع خطا یک اتفاق روزانه و طبیعی است که در روند عمل برای ایجاد رابطه در میان شبکه ای از ارتباطات انسانی پیش می آید، و نیاز به بخشش و نادیده گرفتن دارد، تا با آزاد کردن انسان از خطاهایی که دائماً و گاه سهواً انجام می دهد بتوان به زندگی ادامه داد و جلو رفت. تنها با رها کردن دوطرف از این خطاهاست که انسان می تواند آزاد بماند، و تنها با پذیرش تغییر ذهن و شروع مجدد است که می تواند به قدرتی چنان توانا اعتماد کند و آغازی جدید داشته باشد.

براین مبنای بخشش دقیقاً در مقابل انتقام قرار دارد، که در شکل عکس عملی در برابر خطای اصلی عمل می کند و فاصله بسیار دارد با تمایل به ختم عواقب خطای اولیه؛ همه در ادامه روند متعهد مانده، اجازه می دهند تا عکس العمل زنجیره ای هر عمل، روند بی خدشه اش را طی نماید. برعکس، انتقام یک عکس العمل خودکار و طبیعی در مقابل جرم است و به دلیل برگشت ناپذیری روند عمل می توان آنرا انتظار کشید و حتی زمان وقوعش را محاسبه کرد. اما عمل بخشش را هیچ گاه نمی توان پیش بینی کرد. چرا که تنها واکنشی است که غیر قابل انتظار عمل می کند، و در عین حال، با وجود واکنش بودن، هویتی از جنس خود عمل را حفظ می کند. بخشش به عبارت دیگر تنها واکنشی است که به ندرت تکراری بوده، همواره عملی تازه و غیر مترقبه بوده، مشروط به عملی نیست که محرک اولیه آن می باشد، و در نتیجه از هرسو دنباله ای آزاد دارد چه از طرف بخشنده و چه از سوی بخشیده شده. آزادی گنجانده شده در آموزه بخشش عیسی، آزادی از قصاص است که در خویش هم فاعل خطا و هم مفعول آن را حبس کرده است، به طوری که روند بی پایان عمل هیچگاه به خودی خود به نقطه پایان نخواهند رسید.

بدیل بخشش، اما نه به هیچ روی مخالف آن، مجازات است، و هر دو در یک قصد مشترکند که می خواهند بر روندی نقطه پایان بگذارند که بدون مداخله تا ابد ادامه می یابد. از این رو بسیار قابل توجه است که به عنوان یک عضو در ساختار امور

انسانی، مردمان از بخشش عاجز هستند اگر نتوانند برایش قصاص کنند، و برای چیزی که غیرقابل بخشش شده باشد قادر به مجازات هم نیستند. این شناسه واقعی تخلفاتی است که از زمان کانت ما آنها را "شر ریشه ای" *radical evil* نام نهاده ایم و اما حتی ما، که در همین عصر و در صحنه عمومی یکی از نادرترین طغیان هایشان (هولوکاست) بر ما نازل شده است، درباره طبیعت شان بسیار کم می دانیم. تمام آنچه درباره این جنایات می دانیم آنست که نه می توانیم برایش مجازات کنیم و نه می توانیم ببخشیم، و بنابراین چیزی فراتر از قلمرو روابط انسانی و در توان قدرت انسانی است که هر دو را هم این شرارت ها هر جا که ظاهر شده اند، نابود کرده اند. در اینجا البته خود شرارت است که ما را از هر توانایی بخشش خلع کرده، بطوری که ما فقط می توانیم همصدای با عیسی بگوییم: "برایش بهتر شد که وزنه ای به گردنش آویختند و او را در دریا دفن کردند."

شاید منطقی ترین بحث آن باشد که عمل خطا و بخشش همان گونه از نزدیک به هم وابسته اند که تخریب و سازندگی. گویی که هسته اصلی بخشش برای بازکردن گره از خود عمل خطا الهام می گیرد. بخشش و ارتباطی که می آفریند همواره به شدت امری شخصی است (گرچه نه لزوماً خصوصی و مجرد)، از همین رو در جریان آن، خطایی که انجام شده بود (به خاطر کسی که آنرا انجام داده بود) بخشیده می شود. این نیز به وضوح توسط عیسی ناصری شناخته شده بود ("گناهان او که بسیارند بخشوده شدند، زیرا که او بسیار محبت می داشت، و آنکه کم از گناهانش بخشیده شد برای آن بود که کم محبت می کرد.")، و این، دلیل بر اعتقاد کنونی است که فقط محبت، توان بخشش دارد. زیرا که محبت/عشق گرچه یکی از نادرترین اتفاقات در زندگی بشری است، در عمل و باوجود کفایت ها و دست آوردها، کاستی ها و شکست ها و خلاف هایش قدرت غیرقابل رقابتی در خودشناسی و شفافیتی بینظیر در رسیدن به صلح با خود دارد.

محبت و عشق، با شور خویش، واسطه ای را که ما را به هم وصل ولی از هم جد می کند، از میان برمی دارد. تا زمانی که طلسم عشق برجاست تنها چیزی که می تواند میان دو معشوق جاباز کند، نوزاد خود عشق است. فرزند مشترک، واسطه وصل دو عاشق، نشانه جهان است که در عین حال آنها را از هم جدا میسازد و گواه آن است که آنها جهان تازه ای را خلق کرده اند. از طریق کودک است که عشاق به زمین بازمی گردند، جایی که عشق آنان را به بیرون اخراج کرده بود. اما این زمینی شدن جدید، تنها نتیجه ممکن و تنها پایان خوش ارتباط عاشقانه و به عبارتی پایان عشق هم هست که یا باید بر وجود دو شریک، غلبه ای تازه کند و یا به صورت وصال نو ظاهر گردد. عشق به دلیل طبیعت خویش غیرزمینی است، و ازین رو علاوه بر نادر بودن نه تنها غیرسیاسی بلکه ضدسیاسی هم هست، شاید هم توانمندترین نیروی غیرسیاسی بشری است. اگر چنین بود، چنان که مسیحیت فرض کرده، تنها عشق و محبت است که می تواند ببخشد، چرا که تنها محبت است که کلا به کیستی فرد وابسته است، تاجائیکه مایل است دیگری را علیرغم هرچه که کرده ببخشد، بخشش باید تماماً خارج از ملاحظات ما صورت گیرد. و اما عشق بخودی خود هرچه هست، در سپهر محدود خویش، در دامنه بزرگتری از روابط انسانی قرار می گیرد. احترام و تکریم اما از سوی دیگر، مثل علاقه سیاسی ارسطویی، نوعی دوستی بدون نزدیکی و صمیمیت است—توجه و احترام به فرد است از راه دور؛ فاصله ای که جهان بین ما گذاشته است، و این توجه، مستقل از کیفیت هایی که ما ستایش می کنیم و دستاوردهایی که ما به آن می بالیم، است. بنابراین ازدست رفتن منزلت در دنیای مدرن، و یا اعتقاد به این که احترام تنها وقتی ضروری است که ما فرد را می ستاییم، نشانه واضح بیماری زوال شخصیت در زندگی اجتماعی و عمومی است.



تکریم و حرمت، به هر اندازه، از آنجا که فقط به شخص برمی گردد، برای ابراز بخشش در مقابل عمل فردی کفایت نمی کند. حقیقت آن است که همان وجودی که در بیان و عمل نشان داده که موضوع بخشش می ماند، دلیل آن است که هیچ کس نمی تواند خود را ببخشد. عموماً هم در عمل و هم در بیان، ما وابسته به دیگرانیم، با وجود آنکه عمیقاً با آنها متفاوتیم و بی آنکه ضرورتاً خودمان تفاوت را باور کنیم. حلقه بسته اما آن است که ما هیچ گاه نخواهیم توانست خویشتن خودمان را برای هر شکست و یا گناه ببخشیم، زیرا ما تجربه ای درونی از آن کس که مایلیم برایش ببخشیم، نداریم.

## درباره ذات تراژدی یونانی

نوشته ژان فستوژیر (برگردان: مسعود جلالی فراهانی)



آندره ژان فستوژیر

ترجمه از متن اصلی به زبان آلمانی با مشخصات کتابشناسی:

DE L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE GREQUE. Jean Festugière

### یادداشت مترجم:

آندره ژان فستوژیر *André Jean Festugière* در ۱۵ مارس ۱۸۹۸ در پاریس متولد شد و در سال ۱۹۸۲ در گذشت. او فیلسوف، فیلولوگ (متخصص زبان یونانی کهن) و متخصص فلسفه نوافلاطونی و به ویژه پروکلس (*Proclus*) بود. ژان فستوژیر در زمان خود یکی از بزرگترین و شایسته ترین متخصصان در حوزه یونان شناسی متأخر بود. او که در دبیرستانهای درجه یک پاریس (*Condorcet, Louis- Le - Grand*) درس خوانده بود، در سال ۱۹۲۰ کنکور *Agrégation* را نیز با موفقیت پشت سر گذاشت و وارد پژوهش های دانشگاهی شد. فستوژیر عمویی راهب و روحانی داشت که در صومعه ای مسیحی زندگی می کرد. او یکبار در دیداری که با این عمومی خود داشته ناگهان احساس می کند که بطور مقاومت ناپذیری بسوی زندگی راهبانه و روحانی فرا خوانده شده است. او خود در این باره چنین می نویسد: «در سال ۱۹۲۳ بود که من فراخوان الهی را با نیرویی مقاومت ناپذیر احساس کردم. من در جستجوی چیزی بودم بی آنکه آن را بیابم. اما پاسخ من به این فراخوان الهی برق آسا و خیره کننده بود. به فاصله چند دقیقه تصمیم گرفتم که سراسر زندگی ام را در خدمت خدا قرار دهم و به پای آن بگذارم. و دلیل آن نیز ساده بود: من احساس کردم که "کسی" مرا دوست دارد». از این پس حرفه دانشگاهی فستوژیر تحت زندگی کاملاً دینی ای که او در جمع دومینیک ها آغاز کرده، قرار می گیرد، و او در اجرای قواعد و اصول کامل این زندگی نوین خود بسیار جدی و سخت کوش است (نام این جماعت از پایه گذار آن، دومینیک قدیس گرفته شده است). سپس او یک دوره درس های الهیات را پشت سر می گذارد و در سال ۱۹۳۰ به درجه کشیشی می رسد.

پس از ورود به زندگی کاملاً دینی در جمع مسیحیان دومینیک، دو آرمانی که به سختی با هم قابل جمع و آشتی پذیراند در درون او به کشاکش و رقابت می پردازند: نخست معنویت و همه خدایی پآگانیستی یونان عهد باستان که فستوژیر از همان نخستین

سال های جوانی شیفته آن بود، و سپس پیام انجیل که او محتوا و اهداف آن را در جمع "برادران دومینیکن" زندگی میکرد. این تنش و دو پارگی، که هر یک از آنها شکل خاصی از زندگی را ایجاد می کرده (زندگی حکیمانه و خرد گرای معنوی یونانی از یک سو، و زندگی روحانی و راهبانۀ مسیحی از سوی دیگر)، آری این دو پارگی و تنش شاید بزرگترین رنج و حتی بزرگترین مصیبت زندگی او بوده است.

در سال تحصیلی ۱۹۳۱ فستوژیر نخستین کتاب خود به نام: "آرمان دینی یونانیان و انجیل" (*L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*) را منتشر می کند. این کتاب که تمامی جنبه های شخصیت معنوی او را به نمایش می گذارد، با نگاهی ساده انگارانه و نیز تحت تاثیر باورهای مسیحی او نوشته شده است. فستوژیر در این کتاب آرمان دینی یونانیان را آرمانی ناقص و ابتدایی معرفی می کند که اگر چه در جستجوی معنویت الهی حقیقی بوده، ولی از نظر او تنها مسیحیت می توانسته آن را کامل کند. فستوژیر در سال ۱۹۳۶ تز دکترای خود را تحت عنوان:

*La contemplation et la vie contemplative selon Platon* زیر نظر استاد *Léon Robin* می گذراند. سپس او یک تز تکمیلی را نیز با عنوان: (*La doctrine du plaisir chez Aristote*) "نظریۀ لذت از دیدگاه ارسطو" می گذراند.

فستوژیر با شناخت ژرف و گسترده ای که از آیین های پاگانستی کهن یونان و ریشه های مصری آن داشت، قدم در راه یک تفسیر گسترده و همه جانبه از جنبش های دینی و فلسفی کل تاریخ یونان متاخر گذاشت و در همین رابطه مدتی را به پژوهش و ژرف نگری و نیز به شرح و تفسیر نوشته های هرمس تریس مژیست (*Hermès Trismégiste*) پرداخت و حاصل کار خود را در چهار جلد در سالهای ۱۹۴۴ تا ۱۹۴۹ منتشر کرد که کاری عظیم و بی سابقه بود.

روشن است که ما در اینجا بطور فشرده تنها به نمونه هایی از کتابهای فستوژیر اشاره کردیم. خوانندۀ فارسی زبان میتواند لیست کامل کارهای او را در سایت های پژوهشی بیابد.

متنی که اینجا ما تقدیم خوانندۀ فارسی زبان می کنیم در اصل نخستین بخش از یکی از کتابهای فستوژیر است که تحت عنوان *De l'essence de la tragédie grecque* به سال ۱۹۶۹ در پاریس و در انتشارات *Aubier-Montaigne* به چاپ رسیده است. بخش های دیگر این کتاب درباره نمایشنامه های اورپید و نگرش تراژیک او، و نیز درباره دین و باورهای دینی کهن یونانیان است که امیدوارم در آینده به فارسی برگردانده شوند.

در باره چند واژه که در این نوشته بکار رفته اند:

*Atè* (*ατή*) آته، تجسم و نماد "خطا" است. آته الهه ای سبک وزن است که گام هایش را تنها بر روی سر آدمیان می گذارد و بی آنکه آنها را خبر کند سر زده به میانشان می رود. به دلیل اعمالی که آته انجام داده، زئوس (*Zeus*) او را از فراز معبد اولمپ به زیر می افکند و او بر روی تپه ای فرود می آید، و به همین دلیل نام آنجا را "تپۀ خطا" گذارده اند. این چنین "خطا" برای همیشه با آدمیان ماندگار می شود و بخشی از زندگی غم انگیز آنها می گردد.

*Atrée*: بنیان گذار نسل و تبار آتریدهها *Atrides* است. او پدر آگامنون و منلاس است.

*Les Érinnyes*: ارینیس ها الاهیگان انتقام اند. از گیسوان آنها مارهایی آویزان اند و از چشمهایشان خون جاری می باشد. ارینیس ها پاسداران نظم موجود اند. آنها تحت فرمان *Zeus* نمی باشند و در جهان زیرین زندگی می کنند. آنها انسانهای بدکار و مجرم را در همین جهان تعقیب و مجازات می نمایند و این تعقیب و مجازات در جهان پس از مرگ نیز ادامه خواهد داشت.

*(μοῖρα) Moira*: نماد سرنوشت و آنچه که به هر کس، در محدوده تقدیر محتوم داده شده، می باشد. در اصل هر کسی "مویرا"ی خود را دارد، یعنی هر کس سهم خود را از زندگی و از خوشبختی و بدبختی در یافت می کند. مویرا تجسم نظم و تقدیر محتوم جهان است که حتی خدایان نیز نمی توانند آن را زیر پا گذارند. برای نمونه، آن هنگام که زمان مرگ یک قهرمان در صحنه نبرد فرا رسد، "مویرا" به خدایان اجازه نخواهد داد که او را از مرگ نجات دهند. مویرا نماد یک درک و نگرش نیمه مذهبی و نیمه فلسفی تقدیرگرا از زندگی می باشد.

*Tychè*، در میتولوژی یونانی تیخه (*τυχή*) (*Tuchè*) به معنی شانس و اتفاق است. تیخه ایزد یا الهه بخت و شانس و رونق و شکوفایی است. سرنوشت یک شهر و یا دولت به او بستگی دارد. معادل رومی این الهه *Fortuna* است، معادل آلمانی آن *Heil* به معنی سلامتی و رستگاری نفس می باشد.

*(Θησέυς) Thèssèe* او پسر یکی از پادشاهان یونان بود. تزه قهرمانی بنیان گذار در ردیف *Persèe* و هراکلس است. تزه دهمین پادشاه اسطوره ای و یکی از مردمی ترین قهرمانان یونان می باشد. او یک پادشاه بنیانگذار است. او بانی اتحاد سیاسی یونان تحت حکومت آتن می باشد. زمان زندگی او را پیش از جنگ تراوا گفته اند.

من معنی بیشتر واژگانی که خواندید را از کتاب پیر گریمال در آورده ام: *Pierre Grimal*

*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.*

و اکنون خود نوشته فستوژیر را می خوانیم:

## در باره ذات تراژدی یونانی

در جهان تنها یک نوع تراژدی وجود دارد و آن هم نوع یونانی آن است. سه نمایشنامه نویس تراژیک یونان، ایشیل (آیسخولوس)، سوفوکل و اورپید، در واقع تنها نمایشنامه نویسانی هستند که معنای تراژیک زندگی را پاس داشته و آن را به سخن در آورده اند و نیز دو ویژگی اصلی و بنیادی آن را در آثار خود منعکس کرده اند. یعنی نخست اینکه مصیبت ها و بلاهایی که پیاپی، در هر سرزمینی و در هر دوره ای، بر سر آدمیان فرود می آیند هرگز پایان و فرجامی نخواهند داشت. سپس اینکه این نگونبختی ها و بلاها از سوی نیروهای فوق طبیعی، اسرارآمیز و ناشناختنی [یعنی همان خدایان] بر آدمیان تحمیل می شود و ما هرگز از تصمیم های آنها و از آنچه بر سرمان می آید هیچ نخواهیم فهمید و به کنه و علل آنها پی نخواهیم برد. به طوری که این حشره بینوایی که انسان نام دارد در زیر آوار سنگین این تقدیر بی رحم احساس له شدن و شکسته شدن می کند، اما هر تلاشی جهت فرار از این شرایط و یا نفوذ به اسرار پشت پرده و درک علل و معانی پنهان آن بیهوده و فاقد نتیجه خواهد بود. اگر یکی از این دو ویژگی را حذف کنیم به واقع بینش تراژیک دیگر وجود نخواهد داشت. برای نمونه، تراژدی هایی که در سده هفدهم نوشته شده اند را نمی توان [به معنای اصیل و آغازین این واژه] تراژیک نامید، چونکه این دوره، حداقل در ظاهر و در کلام، دوره ایمان است.

در نتیجه عامل فرا طبیعی تقدیر کور، که بینش تراژیک بر بنیاد آن بنا گردیده، جایگاهی در این دوره ندارد و نمی تواند داشته باشد. برای کاتولیک های خردگرای سده هفدهم، [علل و دلایل] همه چیز روشن و قابل آزمون است و هیچ معمای پنهان و ناگشوده ای وجود ندارد. خدا انسان را خوشبخت و سعادتمند آفریده اما انسان مرتکب گناه شده. پس نگویندختی و بینوایی او نتیجه گناهان و خطاهای خود او می باشد. و اکنون «پسر خدا» گناهان او را باز خرید کرده است. کافی است به او ایمان بیاوریم. تمامی این مفاهیم، که حقیقتاً به همان میزان «تقدیر یونانی» رازهای ناگشوده و پرسش های بی پاسخ با خود همراه دارند، تمامی شان در سده هفدهم ظاهراً حل و روشن شده بوده اند. در نتیجه پرسش حل نشده و ناگشوده ای وجود نداشته، یعنی در اینجا ما با این رویارویی و نبرد کهنی که در یک سوی آن حشره بینوایی که انسان نام دارد قرار گرفته که در تاریکی و بدون چراغ و راهنما برای حل مشکلات خود می جنگد، و در سوی دیگر آن خدایان بی تفاوتی قرار دارند که انسان از کار آنها سر در نمی آورد و آنها را هیچ نمی فهمد، سروکار نخواهیم داشت.

اما در یونان باستان، خود فضای نمایش نیز تراژیک است. در نمایش نامه «اورستی» (*Orestie*)، از همان آغاز، در زیر آفتاب سوزانی که کاخ آتریدها (*Attrides*) را از پای در می آورد، احساس ما این است که چیزی وحشتناک در حال اتفاق افتادن است، یعنی اینکه چیزی وحشتناک بایستی اتفاق بیفتد. وحشت صحنه به صحنه در حال افزایش است، بشکلی که در هنگام بروز فاجعه، هنگامی که سر پادشاه از تن او جدا می شود، گویی که دردی جانکاه و یا دلهره و تشویشی وحشتناک را پشت سر گذاشته ایم و به نوعی رهایی و آسودگی خاطر دست یافته ایم: سرانجام فاجعه و بدبختی به پایان خود می رسد و می توان نفس راحتی کشید. خدایان آرام گرفته اند و حرص شان فرونشسته است. آنها آنچه از اشک و خون سهم شان بود را گرفتند. حالا این حشره که نامش انسان است می تواند به کار خود بازگردد، به کار کسل کننده و تکراری که ویژه حشرات است.

پس در اینجا بطور خلاصه پرسش از حدود و معنای واقعی آزادی عمل و انتخاب انسان مطرح است. آدمی تکالیف خود را به نیکوترین شیوه انجام می دهد، اما خدایان فرجام کار او را دگرگون و منفی می گردانند. انسان هیچ نمی فهمد و از کار آنها سر در نمی آورد. او پیوسته در برابر یک دیوار و مانع گذر ناپذیر قرار گرفته است. اما چون علیرغم همه این موانع و با وجود همه مشکلات، انسان می خواهد با نیکویی و منش خوب زندگی کند و چون اساساً نمی تواند [برای یافتن راهی و یا شکافی در دیوار بسته سرنوشت] از فکر کردن و اندیشیدن باز ایستد، پس هر یک از تراژیک های یونانی نیز به سهم خود تلاش کرده اند تا راه برون رفتی و شکافی در این دیوار بیابند و این همان مطلبی است که من می خواهم در اینجا نشان بدهم.

اگر چه هیچ نظریه و باوری به عمق و ژرفای عدالت در قلب آدمی ریشه ندارد، ولی باور به وجود یک خدای نیک کردار که همه خیر و خوبی باشد یک رویکرد و نظریه خیلی کهن و قدیمی نیست. آنچه به واقع کهن و آغازین است، آنچه از دوران باستان و به جهانشمول ترین شکل با وجود آدمی گره خورده، صفت "قدرتمند" ی [خدا] است. خدا، ذاتاً "نیرومندتر از انسان است"، او در حد نهایت "اقتدار" و قدرت مندترین است؛ و سپس آنچه حداقل در محدوده ادیان و الهیات یونان، در مرحله دوم و در مرتبه ای فروتر قرار دارد، عدالت است. در مجموعه سرودهایی که کهن ترین شاعر اخلاق گرای یونان، هزیود (*Hésiode*) با عنوان «کارها و روزها» نگاشته است، همه جا مفهوم یک خدای عادل به چشم می خورد. زنوس انتقام محرومان و یتیمان را می ستاند. حتی فریاد یک پرنده ای که در چنگال یک عقاب گرفتار آمده به گوش او می رسد. و به همین دلیل است که در پیوند با پرسش مهمی که تراژدی یونانی طرح کرده، یعنی مسئله حشره انسانی که رو در روی سرنوشت محتوم خود قرار دارد، ایشیل (آیسخولوس

(*Eschyle*) راه برون رفت را در عدالت می جوید: اگر آدمی رنج می برد، حتماً به دلیل جرم ها و گناہانی است که او مرتکب شده، چون در صورت حذف این معادله، فکر یک خدای عادل نیز فرو می ریزد و از بین می رود. اشیل [آیسخولوس] این راه حل را در نمایش نامه *Orestie* - اورستی - دنبال می کند. بی تردید آگاممنون مجرم است چون او دختر خود، ایفیژنی (*Iphigènie*)، را قربانی کرده است تا ناوگان کشتی های یونانی بتواند آغاز به حرکت کند. خواهند گفت که او شاه شاهان بوده و مسئولیت گسیل ناوگان بر عهده او بوده است، یعنی عزیمت این ناوگان جنگی با تصمیم او صورت می پذیرفته است. در حالی که نیروهای جنگی از هفته ها پیش در کناره ساحل در انتظار فرمان او مانده بوده اند و همین سبب شده بود که شور و حرارت جنگی آنها کم کم فروکش کند و خاموش شود و حتی زرمه های مخالفت از هر سو بالا بگیرد. آیا او در این گیر و دار، در جایگاه رئیس و سردار، می توانسته از قربانی کردن دختر خود برای آرام کردن و برآورده نمودن خواست آرتمیس (*Artemis*) جلوگیری کند؟ و حالا این خون به زمین ریخته شده هنوز بر جای مانده، خون یک باکره بی گناه که فریاد انتقام سر می کشد. اما بایستی توجه داشت که جنگ تراوا (*Troie*) اجتناب ناپذیر و لازم الاجرا نبوده است و می توانسته رخ ندهد. انتقام از *Ménélas* و یا باز پس گرفتن *Helène* اجتناب ناپذیر و ضروری نبوده است. حداقل این هست که گروه همسرایان [*le choeur*] که اندیشه های خود شاعر را نمایندگی می کنند، چنین می اندیشند:

«در سرچشمه همه شرارت ها، حماقت و بی عقلی و جنون شوم با نقشه هایی شرم آور [بادی سیاه] در اندرونش به وزیدن گرفت و اندیشه ای ناپاک و تیره در او راه یافت، و چنین بود که او تیغ بر فرزند خود کشید تا کشتی های طوفان زده را به جنگ گسیل دارد و زنی از شوی گریخته را باز گرداند.» (با نگاه به ترجمه عبدالله کوثری) (متن فرانسه، 222-227. Ag.).

اما کلیمنستر (*Clytemnestre*) نیز در نوبت خود مجرم است. بی تردید او می خواسته انتقام دختر خود را بگیرد. پس از انجام این جنایت، او این فریاد وحشتناک را سر می دهد: «تنها ایفیژنی که سرشار از مهر و محبت است، ایفیژنی، دختر او، به پیشواز پدر خود خواهد رفت، و در کنار رودخانه رنج ها و دردها (*Achéron, aux Enfers*) در برابر او خواهد نشست، و در حالی که او را در میان بازوان خود می گیرد با بوسه مردگان از او پذیرایی خواهد کرد.» اما گروه همسرایان اشتباه نمی کند: «توهین و اهانت پاسخ توهین و اهانت است ... کسی که مرتکب قتل می گردد، دین و بهای آن را می پردازد، تا هنگامی که سلطنت زئوس پابرجا است، یک قانون بایستی حکم فرما باشد: "مجرم بایستی تنبیه شود و مکافات جرم خود را ببیند." این قانون فرمان خدایان است [در نتیجه لازم الاجرا و اجتناب ناپذیر است] (Ag. 1560). این قانون بی شک در مورد «آگا ممنون» نیز صادق است، و حتی پیش از این در مورد کلیمنستر نیز صادق بوده است، چون کلیمنستر [نیز] با پرداخت دین خود خواهد مرد؛ و سرانجام اینکه اورسته (*Oreste*) که بایستی او را به قتل برساند، مجرم شناخته خواهد شد. چه چیزی نفرت انگیزتر از قتل مادر می تواند باشد. اورسته مجرم است پس عقوبت آن را خواهد چشید. ارینی ها (*les Erinyes*) او را تعقیب خواهند کرد و او سرانجام دیوانه خواهد شد و بایستی حداقل یک محکمه الهی دایر و برپا گردد و نیز رأی سرنوشت ساز آتنا (*Eum. 734*) باشد تا اورسته بتواند در پیشگاه خدایان و نیز نزد آدمیان مورد عفو و بخشش قرار گیرد.

خدایان دخالت می کنند و در کل حق با آنها است. آنها تکلیف و وظیفه خود می دانند که وارد صحنه شوند و در امور زندگی ما دخالت کنند. چون اگر چه به واقع در اینجا استمرار و تداوم جنایت های بشری، و در نتیجه مسئولیت آدمی در قبال آنها، امری انکار ناپذیر است، اما بایستی فراموش کرد که انسان به تنهایی منشاء و علت همه این فجایع نیست. گروه همسرایان (Ag. 1566):

«نژاد [بشر] در گمراهی و خطا خواهد ماند» (*χελωλληται πρὸς Ατα*). و آن واژه ای را که من گمراهی و خطا ترجمه کرده ام (*Atē*) نه به معنی (و یا معادل) چیزی است که از انسان ناشی شده باشد و یا نتیجه انتخاب و اراده آزاد او باشد، بلکه *Atē* نوعی مه [غلیظ و دوده انبوه] است که از آسمان و از سوی نیروهای فرازمینی فرستاده می شود و جلوی چشمان ما قرار می گیرد تا این حشره ای که نامش انسان است را کور و نابینا کند و سپس او را همچون کسی که در گردبادی گرفتار آمده به دنبال خود به این سو و آن سو کشانند، تا او کنترل و آگاهی خود را از کف بدهد و به شکلی نامعقول و ابلهانه عمل نماید. کلیتمنستر با خود چنین می گوید: «یک دایمون (*daimôn*) با چنگالهای سنگین خود به شکلی بیرحمانه ما را زخمی و جریحه دار کرد» (*Ag. 1660*). یک دایمون یعنی یک نیروی فوق طبیعی، همان نیرویی که سرنوشت هر انسانی را رقم می زند و شکل زندگی او را تعیین می کند. تقدیری که دایمون ها برای ما در نظر می گیرند محتوم و اجتناب ناپذیر است و راه گریزی از آن متصور نیست. در اینجا نیز ظاهراً گروه همسرایان اندیشه اشیل را تفسیر و واشکافی می کند و واژه تعیین کننده را به زبان می آورد: «سرنوشت محتوم (*Μοιρα*)، به طلب کیفری تازه، شمشیر عدالت خود را بر روی سنگ های تازه نیز و آماده می کند.» (*Ag. 1535*).

آمیزش اسرارآمیز میان آنچه از سوی خدایان تعیین گردیده و آنچه به واقع به اراده و تصمیم آدمیان واگذار شده، و در آینده همین آمیزش اسرارآمیز است که تحت عنوانهای «سرنوشت محتوم» از یک سو، و «آزادی انتخاب» از سوی دیگر، طرح می گردد؛ و از میان خود یونانیان این پروکلوس (*Proclus*) است که به طرح این مسئله خواهد پرداخت. به واقع نیز چنین آموزشی اسرارآمیز و مَهر و موم شده می باشد. چون ما به راستی نمی دانیم که تا چه اندازه خطاها و اشتباهات مان تحت اختیار و فرمان خودمان می باشد و [برای نمونه] چه بخشی از آن به حوزه وراثت مربوط می گردد. به وراثت وحشتناک *Atrides* ها بیندیشیم. به آن جنایت نخستین، به جنایت *Atreē* و در این میان چه سهمی برای غرایز می توان در نظر گرفت؟ غرایز کور، همان نیروهای شیطانی که هر از گاهی ما را به انجام پاره ای از کارهای [خطرناک] وا می دارند. در اصطلاح فرانسوی می گوئیم که «او همه چیز را سرخ می دیده» [«خون جلوی چشمان او را گرفته بوده»]. و در مورد یک کودک می گوئیم که «جنون و هاری به او دست داده است». تا چه درجه می توان آدمی را مقصر و مجرم دانست؟ آیا او با آزادی و انتخاب خود خطاها و گناهانش را مرتکب می شود، آیا او به واقع می توانسته انتخاب دیگری داشته باشد؟

بهر حال در میان این اسرار ناگشودنی، اشیل به مسئولیت انسان و در نتیجه به تقصیر پذیری او باور دارد. اگر خدا عادل است و اگر در عین عدالت خدا، آدمی در رنج و نگونبختی بسر می برد، پس بی شک او دارد کیفر خطاها و گناهان خود را باز پس میدهد. گروه همسرایان فریاد بر می آورند: «زئوس، زئوس، ما او را می پرستیم اگر او واقعاً زئوس است [واژه "زئوس" به معنی "خدای عادل" می باشد]، من تحت همین نام [عدالت خواهی او] به درگاهش مویه می کنم. «من همه چیز را سبک سنگین کرده ام و در ترازوی سنجش قرار داده ام، تنها زئوس می تواند مرا از اضطراب بی حاصل و پوچ رهایی دهد.» (*Ag. 160*)

چنین است دیدگاه و اندیشه اشیل. او نمی توانست بپذیرد که دیوار سرنوشت برای همیشه بسته بماند. او تمام نیرو و اندیشه خود را به کار گرفت تا شکاف راه برون رفتی در این دیوار بیابد.

اما چشم انداز درام های سوفوکل تاریک و جانکاه می باشد. چشم انداز و سمت و سوی درام های سوفوکل را می توان در جمله ای که *Coryphēe* خطاب به دختران جوان *Trachis*، که گروه آواز را شکل می دهند، بیان می کند، خلاصه کرد: «به کاخ خود بازگردید، شما مردگان عجیب و وحشتناکی را دیدید، تیره بختان بی شمار و باور نکردنی، و در همه این فجایع نمونه ای نمی

توان یافت که نتیجه کار و اراده زئوس نباشد» (*Trach.1275*). به سخن دیگر مسئول حقیقی همه این فجایع و نگونبختی های غیرقابل درک کسی جز خود زئوس نیست. به اراده و خواست خود او است که همه این بلاها بر سر ما فرود می آیند، ولی ما از چرایی کارهای او هیچ سردر نمی آوریم. ما فقط بایستی سر فرود آوریم و به سرنوشت خود گردن گذاریم.

بایستی موضوع و محتوای نمایش «زنان تراخیس» (*les Trachiniennes*) را خوب به خاطر داشته باشیم: هراکلس پیروزمندانه به خانه و کاشانه خود باز گشته، و طبق رسوم زمانه اش، چند اسیر جنگی همراه خود آورده (چنانکه آشیل بریزایس) (*Briseis*) را و آگا ممنون کاساندر (*Cassandra*) را به اسیری گرفتند. در این میان دژانیر (*Déjanire*) همسر رسمی و مشروع هراکلس از دیدن این اسیران آزرده خاطر نمی شود. اما در میان این اسیران دختری به نام ایول *Iole* وجود دارد. او دختر پادشاه اوریتوس از اهالی *Oechalie* است. این دختر به واقع در دل هراکلس جا باز کرده است. در واقع برای به چنگ آوردن ایولی (*Iole*) بود که هراکلس با پدر او به نبرد پرداخت و حالا او می خواهد این دختر را به همسری خود درآورد. اما دژانیر، همسر مشروع هراکلس، از نیت شوهرش باخبر می شود. او که احساساتش جریحه دار گردیده با بی گناهی تمام و از روی سادگی، تنها به قصد باز یافتن همسرش، از ماده سحرآمیزی که پیش از این سانتور نسوس (*Centaure Nessos*) هنگامی که از ضرب پیکان هراکلس در حال مرگ بوده در اختیار او گذاشته، استفاده می کند. اگر او لباس شوهرش را با این ماده، که در اصل خون خشک شده زهر آلودی بوده، آغشته نماید، عشق او را برای خود حفظ خواهد کرد. به این ترتیب او لباس شوهر خود را با این روغن [که زهرآگین و کشنده است ولی دژانیر از زهرآلود بودن آن خبر ندارد و کاملاً بی اطلاع است] آغشته می کند و آن را به وساطت لیخاس (*lichas*)، دوست و هم رزم هراکلس، به شوهر خود می رساند. هراکلس که خود را برای قربانی بردن به نزد زئوس آماده می کرده، این جامه را بر تن خود می کند، که در نتیجه زهرهای آغشته به آن، با دردهایی وحشتناک در خود می پیچد. این فاجعه به گوش دژانیر می رسد، او خودکشی می کند و به زندگی خود پایان می دهد. با سر رسیدن هراکلس، داستان به فرجام خود نزدیک می شود. هیلوس (*Hyllos*) پسر او، و یک مرد کهنسال، هراکلس را بر روی یک برانکارد حمل می کنند. قهرمان این نمایش در برابر تماشاچیان جان می دهد. سپس هیلوس خطاباً سوگواری را اینچنین بیان می دارد: دوستان و همزمان، او را ببرید. بی تفاوتی [بی اعتنائی] عظیم خدایان را می بینید. آنها به آنچه در اینجا رخ می دهد بی تفاوت می باشند و برای آنها مهم نیست که در اینجا چه پیش می آید. خدا [زئوس] که به هراکلس هستی و زندگی بخشیده و در همه حال حکم پدر را برای او داشته است، شکنجه و عذاب او را از فراز ابرها مشاهده می کند. (*Trch.1264*). سپس سخنان *Coryphée* که پیش از این با آن آشنا شدیم، می آید.

در اینجا پیش از هر چیز بایستی تاکید کنیم که [به عمد و به اراده] هیچ گناهی صورت نگرفته است. نه هراکلس گناه کار است، چونکه آداب و رسوم افسانه های کهن با آداب و رسوم ما متفاوت می باشند و به هر حال هیچ گونه کیفر یا جزایی از سوی خدایان برای او نگاشته نمی شود، و نه دژانیر که احتمال خطا یا گناهکار بودن او و در نتیجه نوشتن کیفری به پای او، باز هم کمتر است.

دژانیر بیچاره و نگونبخت، او زمانی بس دراز در انتظار شوهر خود مانده بود. سرانجام شوهر از راه می رسد. زن فریاد شادمانی سر می دهد اما با افسوس در می یابد که زن دیگری جایگزین او گردیده. دژانیر به جستجوی انتقام بر نمی آید. او یک انتقامجو و حيله گر (*Médée*) نیست. او حتی به تندی و با واژگان زشت با ایولی (*Iole*) سخن نمی گوید، و علیه هراکلس حتی شکایت و



اعتراض نمی کند. همه کوشش او در این است که عشق شوهر را برای خود نگهدارد. و چون در دورانی زندگی می کند که باور و اعتقاد به راه حل های سحر آمیز بسیار گسترش یافته و جهانشمول گردیده، به این خیال که دارد کاری شایسته و نیکو انجام می دهد، از لباسی که در اختیار دارد [ولی نمی داند که به زهر آلوده است] استفاده می کند. در حقیقت او هیچ گناهی نکرده بلکه تنها یک " خطای تراژیک " مرتکب شده. همان «امرتیا» (*αμαρτία*) که هم افلاتون در کتاب قوانین خود (*VIII.838c8*) و هم ارستو در کتاب فن شعر *Le Poétique* درباره آن سخن گفته اند. البته بایستی توجه داشت که افلاتون و ارسطو مفهوم *αμαρτία* را در مورد یکی دیگر از قهرمانان سوفوکل که اودیپ نام دارد و در مورد تراژدی «شاه اودیپ» طرح نموده اند.

اما این «خطا» از کجا سرچشمه می گیرد؟ کدام یک از ما می تواند ادعا کند که حداقل یکی از این خطاها را مرتکب نشده است و از آوار چنین نگونبختی هایی کاملاً بر کنار بوده؟ ما می کوشیم تا کارهایمان را به نیکوترین شیوه انجام دهیم. آنچه از سوی ما صورت می پذیرد یقیناً خیر و با نیت پاک می باشد. اما سرانجام می بینیم که همه نتیجه ها منفی و زشت می شوند و بدبختی های فراوان بر سرمان فرو می ریزد و روزگار از ما روی بر می گرداند، و آن کار نیکی که ما قصد انجامش را داشتیم [بیرون از اراده و نیت ما] زشت ترین و شاید وحشتناک ترین عمل از آب در می آید. آیا لازم است که نمونه بیاوریم؟ مادری را در نظر بگیرید که پسر بچه کوچکی دارد و روزی این کودک با لباس های خیس و باران خورده به خانه باز می گردد. مادر لباس های خیس کودک را عوض میکند و پیراهن تازه به تن او می نماید و او را در کنار شومینه می نشاند تا گرم شود. فرزند او هنوز سن و سال کمی دارد، او بیش از حد به آتش نزدیک می شود، به همین دلیل ناگهان پیراهنش آتش می گیرد. کودک فریاد می زند. اما هنگامی که مادر از راه می رسد کار از کار گذشته است. اما مادر او زنده می ماند و هنوز نیز زنده است. بنا به سخن قدیمی ها، خدایان این زن را زنده نگه داشتند تا هر چه بیشتر رنج ببرد و درد بکشد.

حالا بهتر است اندکی بر روی شخصیت اودیپ درنگ کنیم. از نظر افلاتون و ارستو شخصیت اودیپ مدل نمونه و گویای یک انسان نگونبخت است که مرتکب «خطا» یا مجموعه ای از " خطاهای تراژیک " شده. پیش از هر چیز لازم است که روی دو نکته توافق کنیم:

- ۱. اودیپ کاملاً بی گناه است.
- ۲. نه تنها او کاملاً بی گناه است، بلکه افزون بر آن، نیت او تماماً خیرخواهانه بوده و جز به انجام کارهای نیک نمی اندیشیده است و مشخصاً همین تلاش های خیرخواهانه او هستند که سرانجام به سرنوشت دردناک او می انجامند.

اودیپ بی گناه است. (2) او بی گناهی خود را در طول نمایشنامه «اودیپ در کولونا» (*Oedipe à colone*) فریاد می زند. اگر چه او پدر خود را به قتل رسانده، اما او هیچ نمی دانسته که آن فرد بیگانه ای که به خشم آمده بوده و با تازیانه اش به او ضربه می زده در واقع پدر خود او بوده است. او نیز بنا بر آداب و رسوم آن زمان، از خود دفاع کرده است. پس کوچکترین گناهی به گردن او نمی باشد. هنگامی که اودیپ به شهر تب (*Thèbes*) وارد می شود، مردم آن شهر را از چنگال های اژدهایی خونخوار (*Sphinge*) می رهاوند. می دانیم که این هیولا بر سر راه رهگذران کمین می کرده و سپس معمایی را برای آنها طرح می کرده و هر کس که پاسخ درخور برای معمای او نمی یافته را به قتل می رسانده است. اما اودیپ پاسخ معما را پیدا می کند و در نتیجه آن هیولای وحشی را به هلاکت می رساند. به همین دلیل و برای قدردانی از این کار او، مردم این شهر که پادشاهشان را از دست داده بودند او را به پادشاهی سرزمین خود بر می گزینند. [می دانیم که پادشاه پیشین شهر تب، لایوس، یعنی پدر خود اودیپ، بوده

است، و اودیپ بی آنکه بداند پدر خود را به قتل رسانده، اکنون وارد شهری شده که در اصل زادگاه خود او می باشد. سپس او با همسر پادشاه پیشین [که در اصل مادر خودش بوده] ازدواج می کند. این نوع ازدواج نیز در آن زمان بسیار طبیعی بوده است: بنا بر سنت و آداب آن زمان، اگر پادشاه تازه به قدرت رسیده با همسر پادشاه پیش از خود ازدواج می کرده به تاج و تخت او مشروعیت بیشتری می داده. پیش از این گفتیم که اودیپ از آنچه در گذشته رخ داده کاملاً بی اطلاع است. او که از کودکی در شهر کورنت (*Corinthe*) زندگی کرده و پادشاه این شهر و همسر او را پدر و مادر خود می پنداشته است. چگونه می توانسته پدر و مادر واقعی خود را بشناسد. او نمی داند که یوکاست (*Jocaste*) مادر خودش است. پس با او ازدواج می کند و از او صاحب دو دختر و دو پسر می شود. اینکه او با فرزندان خود با اقتدار برخورد می کند نه اینکه در آن دوران حماسی عیب و نقصی محسوب نمی شده، بلکه فضیلت و حُسن اخلاقی نیز بوده است. نه تنها در دوران حماسی بلکه در یونان همیشه و همه زمان عقیده و باور بر این بوده که پادشاه، که مسئول مردم خود است و دفاع آنها را بر عهده دارد، بایستی از فضیلت "شجاعت" برخوردار باشد. شجاعتی که از قلب، از *θυμος*، سرچشمه می گیرد. *θυμος* سرچشمه احساسات والا و شرافتمندانه ای است که خشم عادلانه یکی از آنها محسوب می گردد.

پادشاه اسپارت به نام *Agēsilas*، هنگامی که هنوز نوجوانی بیش نبود دلباخته و شیفته لیزاندر شد. او به ویژه محو و شیفته بزرگمنشی و شکوه نفس او بود. «چون او در مناقشه و درگیری ها از همه چالاکتر و در میان رفیقان و دوستانش پر حرارت ترین و سراسر آتش بود (*θυμοειδέστατο*) و می خواست همیشه نفر نخست باشد» (*Plut. Ages. 2*). آری قهرمانان اسطوره ای این چنین اند: آشیل، هراکلس، آنها همچون قهرمانان تاریخ اند، مانند اسکندر. نرمش و خصوصاً فروتنی برای پادشاه فضیلت به حساب نمی آید. خلاصه اینکه اودیپ در نگاه مردمی که تحت فرمان او هستند پادشاه نمونه و آرمانی است. «در این شوم بختی هایی که از همه سوی هستی بر سر ما فرود می آیند، بی آنکه بخواهیم تو را برابر و هم ردیف خدایان به حساب بیاوریم، تو ای اودیپ نیرومند که در اینجا برای همه عزیز می باشی، تو در چشم ما برترین و نخستین قهرمان می باشی.» (31-34/40)

این سخنان را در آغاز از زبان مرد روحانی می شنویم، و سپس همسرایان کهنسال سخنان او را بازتاب می دهند. در این لحظات تشویش و آشوب بر قلب ها چیره گردیده، و این به دلیل سخنانی است که تیرزیاس (*Tirēsiās*) به زبان آورده است: «آنکسی را که تو در جستجوی هستی، قاتل لایوس، او در همین جا در میان ما است. او که اکنون بینا است به زودی کور و نابینا خواهد شد، او که سرشار از ثروت و دارایی است به زودی در سرزمین بیگانه گدایی خواهد کرد. و همه خواهند دید که او هم برادر و هم پدر فرزندان خود خواهد شد و نسبت به زنی که او را زاینده هم فرزند خواهد بود و هم همسر» (449-459).

تیرزیاس این سخنان را بر زبان آورد و همه به خود لرزیدند. اما گروه همسرایان هنوز ایمان خود [به پاکی و بی گناهی اودیپ] را اعلان می کند: «ما این اتهامات را باور نداریم و آنها را نمی پذیریم. او شهر تب را از چنگال آن جانور وحشی (*de sphinge*) نجات داد. به همین خاطر ما او را همیشه عزیز خواهیم داشت و به نیکی از او سخن خواهیم گفت و هرگز تهمت جنایت به او نخواهیم زد.» (504-511)

پس اودیپ بی گناه است. و اکنون ما خواهیم دید که هر چه بیشتر او برای انجام کارهای نیک تلاش می کند، بیشتر در دام خدایان می افتد و تور وحشتناکی که خدایان برای او تدارک دیده اند بیشتر او را به بند می کشد و فضا را بر او تنگ تر می کند. طاعون مردم شهر *Thèbes* را قتل عام می کرده، اودیپ می توانسته نسبت به بلایی که دامنگیر آنها شده بوده بی تفاوت بماند.

اما رحم و مروت وجدان او را آرام نمی گذارد، او در مقام پادشاه مسئولیت بزرگی بر دوش های خود احساس می کند: پس فرمان می دهد که راه حل را از معبد دلف جستجو کنند. پاسخ می آید که بایستی شهر را از وجود قاتل لایوس پاک گردانند. اما اودیپ می توانسته این کار را بلا تکلیف گذارد و دنبال آن را نگیرد [او می توانسته به خود بگوید]: «از زمان قتل لایوس مدت زیادی گذشته - فراموش نکنیم که اکنون او دارای دو پسر بزرگ و دو دختر بزرگ است - چگونه می توان از واقعیت هایی چنان دور و قدیمی آگاه شد، چگونه می توان قاتل را یافت؟». اما نه، او در مقام پادشاه مسئول است. خواست عدالت او را می دارد که از جستجو باز نایستد. پس بایستی حقیقت آشکار شود. به همین دلیل خادم کهنسال لایوس را، که واپسین بازمانده این فاجعه است، به آنجا فرا می خوانند (859). در اینجا بهتر است که یک بار دیگر نکات مشخصی که ما به دنبال کشف آنها هستیم را یادآوری کنیم: پیشگویان به اودیپ چنین خبر داده بودند که او در آینده پدر خود را به قتل خواهد رساند و با مادر خود ازدواج خواهد کرد و با او همخوابه خواهد شد. او نیز که پولیب (*Polybe*) کورنتی و همسرش را پدر و مادر واقعی خود می پنداشد [که در اصل آنها پدرخوانده و مادرخوانده او بوده اند و اودیپ را به فرزندی خود پذیرفته بوده اند]، برای پاک ماندن از این جنایت، خانه و کاشانه آنها را ترک می کند و از سرزمین خود می گریزد و در کوهستانها آواره می شود. پس از سرگردانی های بسیار سرانجام او به شهر تب (یا تبس *Thebes*) وارد می شود. در همین هنگام نیز یکی از شهروندان شهر کورنت (*Corinthe*) از راه می رسد و به او خبر می دهد که پولیب پادشاه کورنت زندگی را وداع گفته و پا از این جهان بیرون کشیده است. اودیپ از این خبر شادمان می شود: چون [به گمان او] پیشگویی غیبی اشتباه بوده است. روشن است که او پولیب را به قتل نرسانده است. اما در اینجا شهروند کورنتی خبر دیگری نیز به اودیپ می دهد و آن اینکه اساساً پولیب هرگز پدر او نبوده است. (1016). او شرح می دهد که چگونه خودش اودیپ نوزاد را در دره *Cithéron* از دستان یکی از چوپانان لایوس گرفته است، و چون پولیب فرزندی نداشته اودیپ را به فرزندی خود پذیرفته است. گر چه در آغاز همه چیز روشن و مشخص بوده اما اکنون همه چیز مبهم و تاریک گردیده. پس به این ترتیب تردید و حشتناکی که از سوی پیشگو اعلان شده بود به قوت خود باقی است و چیزی از آن کاسته نشده، اودیپ بیچاره [بی آنکه از نتیجه کار خود خبر داشته باشد] پافشاری می کند و می خواهد همه چیز را بداند. خواهش های یوکاست نیز برای منصرف کردن اودیپ از پی گیری این ماجرا به جایی نمی رسد (1056): «از این جستجو دست بردار، همه چیز را فراموش کن، اگر تو زندگی ات را دوست داری، دیگر به این ماجرا فکر نکن». خود یوکاست اکنون به حقیقت پی برده و وحشت او را فرا گرفته است. یوکاست به درون کاخ می رود. سپس از درون کاخ خبر خواهند آورد که او خود را حلق آویز کرده و به زندگی خود پایان داده است. (1223)

در این هنگام خدمتکار کهنسال لایوس از راه می رسد. او نمی خواهد لب به سخن بگشاید و چیزی بگوید. شهروند کورنتی او را باز می شناسد اما نمی خواهد که دیگران او را بشناسند و به اسرار این ماجرا پی ببرند. این اودیپ بیچاره، که اکنون حقیقت و حشتناک داستان زندگی خود را حدس می زند، می توانسته به پشتوانه شانس که آخرین بار ممکن است به کسی روی آورد، پیگیری این ماجرا را کنار گذارد و آن را فراموش کند. مگر سخنان این دو مرد کهنسال چه ارزشی دارد؟ چه دلیل یا مدرکی می تواند ثابت کند که این شخص کورنتی حقیقت را می گوید؟ اما نه. بایستی که اودیپ در بدبختی و بیچارگی خود هر چه بیشتر فرو رود و نگرانی و دغدغه خاطر او برای کشف حقیقت، برای یافتن قاتل و نجات و رهایی شهر تب، او را به محکومیت شوم و اجتناب

ناپذیرش منتهی گرداند. اودیپ چوپان را در صورت سکوت و عدم افشای حقیقت به مرگ تهدید می کند. چوپان لب به سخن می گشاید و آنچه در گذشته رخ داده را افشا می کند. در اینجا همه چیز پایان می گیرد.

اینچنین اودیپ، در سه فرصتی که برایش پیش آمده بود، می توانست دنبال این ماجرا را نگیرد و آن را برای همیشه فراموش کند و زندگی خود را نجات دهد و سالم بماند. در سه مرحله، نخست تیرزیاس (*Tirēsiās*)، سپس یوکاست، و در سومین نوبت چوپان از او ملتسمانه خواهش می کنند که از پیگیری این ماجرا دست بردارد و آن را فراموش کند. اما اودیپ پافشاری می کند و می خواهد به هر قیمتی که شده حقیقت زندگی خود را کشف نماید. چون به واقع محرک واقعی او در پی گیری حقیقت و اصرار به دانستن آن، فضیلت ها و صفات نیکوی او، یعنی قدرت و شجاعت اش، وفاداری اش به شهر تب و حقیقت جویی اش بوده اند. به این ترتیب [در می یابیم که] خدایان حتی فضیلت ها و صفات نیکوی ما را برای رسیدن به اهداف خود بکار می گیرند و از آنها استفاده می کنند. چون اساس کار آنها، آنچه که در پشت پرده برای ما پیش بینی و برنامه ریزی کرده اند، این است که آدمیان خیلی احساس خوشبختی و سعادت مندی نکنند و شادکامی شان محدود و کوتاه مدت باشد. آنها تاب دیدن خوشبختی ما را ندارند و به آن حسادت می ورزند. «هنگامی که شکوه و جلال [شادکامی] چشمگیر و خیره کننده باشد خطرناک می گردد». سپس همسرایان چنین ادامه می دهند:

«از چشمان زئوس صاعقه ای آرمیان را هدف گرفته است: ای کاش خوشبختی من میل و حسادت خدایان را تحریک و بیدار نکند.

(3. *AG.468-471*) *Χρῖνω δ' αφθονον ολβον*

اکنون اگر ما از خود بیرسیم که در این چشم انداز تاریک و سیاهی که سوفوکل ترسیم می کند چه تسلی و آرامش خاطری برای انسان بر جای خواهد ماند، پاسخ را بایستی در احساس عظمت [افتخار، بزرگمنشی] جستجو کرد. در همین رابطه، در پایان نمایشنامه «اودیپ-شاه» کلامی افشاکننده و روشنگر وجود دارد. در حالی که همه چیز پایان یافته، اودیپ چشمهای خود را کور کرده و تلوتلو کنان و متزلزل به روی صحنه ظاهر می شود، او نفرتی که از خود دارد را به زبان می آورد و می خواهد که او را به قتل برسانند، که او را به دریا افکنند، به جایی که دیگر هیچ چشمی او را نبیند. از این پس او با خود تنها خواهد ماند. «چون این آلام و دردها تنها برای من می باشند و هیچ هستنده ای در جهان وجود ندارد که بتواند چنین دردهای هولناک و جانگدازی را تحمل کند» (1414). پس آنچه برای او می ماند شجاعت و شهامت زوال ناپذیرش در تحمل دردها و رنج هایش است. به راستی نیز او در واپسین تراژدی سوفوکل («اودیپ در کولون») چنین شهامت و شجاعتی را از خود نشان می دهد. این نمایش نامه، از آغاز تا پایان، نشانگر شکوهمندترین و والاترین نوع بزرگ منشی و اقتدار است. هنگامی که بدبختی و بیچارگی از همه سو هجوم می آورد و بر زندگی ما چیره می شود، احساسی قدسی [مقدس] در ما شکوفه می زند. به نظر می رسد که خدایان، پس از آن که آدمی را کاملاً منکوب کرده و از پای می اندازند و با این حال می بینند که او در نهایت شکست و بیچارگی اش باز هم وقار و متانت خود را حفظ کرده [و به آنچه بر سرش آمده نهایتاً رضایت داده و سرنوشت خود را پذیرفته]، علی رغم میل درونی شان، او را تحسین می کنند و بزرگ می دارند. چنین است که این فرد نابینا، این گدای فلاکت زده، در چشم خدایان عزیز می شود و مورد احترام و تجلیل آنها قرار می گیرد: او «قهرمان» می شود که از یونان پاسداری و حفاظت خواهد کرد. فیلوکتت نیز در نمایشنامه ای به همین نام، سرانجام مورد احترام و تمجید خدایان قرار می گیرد. هراکلس که به شخص فیلوکتت ظاهر شده به او اعلان می کند که از درد و رنج هایی که بر او رفته است یک زندگی شکوهمند و پرافتخار جوانه خواهد زد (*phil.1422*). آیا منظور

هراکلس از یک زندگی شکوهمند و پر افتخار نوعی خدایگونه شدن و افتخار همسایگی و نزدیکی به آنها است، یعنی همان مقام و مرتبه ای که خود او کسب کرده بود؟ و یا منظور او دست یافتن به آوازه و شهرت در میان آدمیان بوده است؟ ما نمی دانیم. اما می توان با اطمینان گفت که یونانیان همیشه افتخار و شهرت را در بزرگ منشی اخلاقی دیده اند، در عمل کردن به آنچه *Arête* می نامند، که اساساً پیروزی را در شکست و اقتدار و نیرومندی را در فقر و نگونبختی دیدن است.

پیش از این گفتیم که در مقابله با این دیوار بسته، یعنی در رویارویی با سرنوشت محتومی که نیروهای فوق طبیعی برای آدمیان می نویسند، هر یک از سه شاعر تراژیک به دنبال روزنه و راه برون رفتی گشته است. همچنین گفتیم که اِشیل برای فاتح آمدن بر این مشکل، به عدالت الهی چنگ می زند و از آن امداد می جوید. اما در افق دید سوفوکل به واقع هیچ راه حلی دیده نمی شود. درهای آسمان بسته اند و خدایان هیچ پاسخی به مشکلات و پرسش های ما نمی دهند. با این حال [ نزد سوفوکل نیز ] هنگامی که آدمی رو در روی این خدایان ساکت قرار می گیرد، دقیقاً به این دلیل که خواسته های سنگدلانه و محتوم آنها را رضایت مندانه می پذیرد، بزرگ منشی و مقام والای خود را نیز به نمایش می گذارد، چون به پرتگاه عمیقی که حشره انسانی را از خورشیدی که بر او نور می افشاند، و از بارانی که او را به زیر آب می برد و از تقدیری که زندگی او را از تولد تا مرگ رقم می زند، آگاهی دارد. [انسان با پذیرش محدودیت ها و ناچیز بودن خود و نیز با رضایت داشتن از دردها و نگونبختی های خویش مورد احترام خدایان می گردد].

این فکر که خدا «قوی تر از ما است» طبیعتاً به اندیشه هر یک از ما می تواند راه یابد. حالا اینکه ما جهان را چگونه در نظر بگیریم، به مانند ساعتی که با نظمی دقیق تنظیم شده و یا همچون توده بی شکلی که برای همیشه در آشفتگی و هرج و مرج خواهد ماند، اما این را نمی توان انکار کرد که حتی خردمندانه ترین و هوشیارانه ترین برنامه های ما، که به بهترین شیوه ساماندهی و تدارک دیده شده اند، صد بار هم که پای انجام آنها می رویم، باز به دلیل حادثه یا اتفاقی ناگوار و غیرقابل پیش بینی به شکست می انجامند. به همین دلیل، حداقل از نظر مردم دوران کهن، موفقیت و شکست ما نتیجه اراده و خواست خدایان بوده است. آنها هر کاری و هر چیزی را با *Sun théo* و یا با *Sun théoïs* (خدای خورشید) آغاز می کرده اند. و در صورت شکست، به گفته افلاتون، آنها دایمون (*daimon*) و یا تیخه (*Tyche*) را مقصر می دانسته اند.

این نظریه که خدا بایستی عادل باشد یک خواست مهار ناپذیر و ازلی در اندیشه انسان بوده و هست. اما عدالت الهی را نمی توان به هیچ شکلی از اشکال از قدرتمند بودن خدا نتیجه گرفت. یعنی قدرتمندی خدا به هیچ وجه عادل بودن او را ضمانت نمی کند. چون خدا می تواند هم کاملاً نیرومند باشد و در عین حال عاری از عدالت و داد باشد. اگر اِشیل، به پشتوانه باورها و سنت های دینی [و نه با شناخت و با تکیه بر استدلال و دلیل] اعلان می کند که خدا عادل است، اما "ایون" جوان در نمایشنامه ای از اورپید (*Ion/436*) باور دارد که خدا عادل نیست، او با اعلان این نظر باعث رسوایی و آبروریزی خود می شود.

پیش از افلاتون، نظریه (یا اعتقاد) به یک خدای نیک هرگز نزد یونانیان دیده نشده است. باور داشتن به یک خدای خیرخواه و نیکو به مراتب باز هم کمتر از مفهوم دادگری و عدالت در صفت قدرتمندی او نهفته است. درست بعکس، همچنان که در زندگی خود شاهد می باشیم، وقایعی که مستقل از ما در زندگی مان رخ می دهند، بیشتر اندوه بار و غم انگیز هستند و به ندرت شاهد خوشبختی و شادمانی در آنها می باشیم. چنانکه پیش از این گفتیم یونانیان پذیرفته بودند که خدایان، به دلیل حسادتی که به ما دارند، از به ستوه آوردن ما لذت می برند. هنگامی که فدروس تمایل و احساسات خود به هیپولیت را برای دایه (*la nourrice*)

فاش می کند، دایه فریاد برمی آورد: «آه، من او را بخوبی می بینم، *kypriis* تنها یک خدا نیست، بلکه او بسی بیشتر از یک خدا است، البته اگر این امکان وجود داشته باشد، چون او ملکه را و نیز خود من را و همه اهل این خانه را نابود کرده و از پا درآورده است» (*Hipp.358-361*). از سخنان فوق که غالباً بد فهمیده شده، (4) چنین بر می آید که آنچه بایستی از یک خدا انتظار داشت همانا فاجعه و بدبختی است و چون ما در اینجا با سه فاجعه روبرو هستیم، و چون نیرویی که در اینجا دست اندر کار است به تخریب و نابودی کامل چندین خوشبختی انسانی منجر می شود، پس بایستی گفت که این نیرو فراتر و قوی تر از آنچه یک خدا می تواند داشته باشد است.

پیش از این من نوشته های اورپید را، که در آنها بی رحمی و شقاوت خدایان به نمایش گذاشته شده، جمع آوری کرده و مورد توجه قرار داده ام (5)، و از اینکه آنها را در اینجا تکرار نمی کنم پوزش می خواهم. بازخوانی یکی از آنها در تراژدی «اورست» (*Oreste*) کافی است، و آن اعتراض و شکایت الکترا (*Electre*) است هنگامی که آگاه می شود که مجلس آرگوس (*Argos*) او و برادرش را به مرگ محکوم کرده است. (*Oreste 971-976*). من ترجمه زیبایی که *Méridier* از این تراژدی کرده (و *Chapouthier* آن را بازخوانی نموده) را در اینجایم آورم: «او رفت، او ناپدید شد، او کاملاً بیهوش و نابود شد. او که از تبار و نسل *Pelops* بود، آن خانه ای که پیش از این خوشبختی و شادمانی اش باعث حسادت و رشک می شد، حسادت خدایان (6) آن را تخریب و واژگون کرد و به زمین زد، با ضربه خصمانه مرگباری که برای شهروندان به ارمغان می آورد.» *φθονος νιν ειλεε θεοθεν*

«حسادت خدایان» را ما پیش از این در سخنان همسرایان، در تراژدی آگاممنون، نشان داده ایم. در اینجا نیز سخن از همین حسادت است؛ و پس از این نیز در کلامی به یاد ماندنی که از افلاتون خواهیم آورد، همین حسادت مورد توجه قرار گرفته است. اکنون بایستی ببینیم که آن شکافی را که ما در دیوار بسته و تاریک سرنوشت جستجو می کردیم چگونه و در کجا نزد اورپید می توان یافت و نشان داد.

در واقع در نگرش اورپید هیچ راه فراری و یا امکان سرپیچی از سرنوشت محتمل متصور نیست. برای اورپید، همچنان که برای سوفوکل، افق کاملاً تاریک است و در نتیجه ناامیدی فراگیر و چیره می باشد. آنها هر دو تنها راه درمان و تنها راه حل را در پذیرش شجاعانه سرنوشت می دانند. هراکلس در حالتی از جنون و پریشان گویی که، خدایان بر او تحمیل کرده اند، همسر و فرزندان خود را به قتل می رساند، و اکنون آرزوی مرگ خود را دارد. *Thésée* او را از خود کشتی باز می دارد. تن دادن به مرگ کاری بزدلانه و نشانه ضعف است. هراکلس، قهرمان قهرمانان، حق ندارد به وسوسه مرگ تن دهد. اندکی پیش از آنکه او "آرگوس" را به مقصد آتن ترک کند، اعلان می کند: «من به پشتوانه نیروی معنوی [قلبی] تا هنگام فرا رسیدن مرگ خود درنگ نخواهم کرد و در انتظار خواهم ماند.

با اینحال نزد اورپید دو ویژگی نوین، و کم و بیش مدرن، وجود دارد که او را برای بسیاری عزیز و دوست داشتنی می کند. آیا کسی هست که در چهره پاک و معصوم یک کودک مدتی نگاه کند و در آن آرامش و مرحمی برای اضطراب و نگرانی های خود نیابد؟ و یا آن تماشاگر تنهایی که کوله بار دردها و رنج های خود را بر دوش حمل می کند چه شادمانی کودکانه ای از نگاه به این گودال بی انتها [میان امیال و آرزوهای خود و آنچه خدایان برایش مقدر و معین کرده اند] در خود احساس می کند؟ اینچنین است که در آغاز نمایشنامه «ایون»، اورپید کهنسال (که در هنگام نگارش این اثر بین هفتاد دو و هفتاد هفت سال عمر

داشته است) در تصور و اندیشه خود، خدمتکار جوان آپولون را، که صحن معبد دلف را جارو می کشد و می روید و در همان حال شادمانی اش از زندگی و از خدمت به خدای خود را به آواز سر می دهد، مجسم می کند و مدتی بر حالات و رفتار او تأمل می نماید. چه چیزی می تواند با نشاط تر و دلپذیرتر از نیاپش هیپولیت به درگاه الهه ای باشد که دوستش دارد و تاجی از گل به او هدیه می کند.

و نیز طبیعت وجود دارد، طبیعت آرام بخشی که باکوس ها (*Bacchantes*) به آن پناه می آورده اند. پس در اینجا خصوصیت چشمگیری وجود دارد. تراژدی «باکوس ها» که آخرین کار اورپید است (او در هفتاد نه سالگی می میرد)، و پس از مرگ او به روی صحنه می آید، قطعاً یکی از هولناک ترین تراژدی هایی است که تاکنون نگاشته شده است. آگاو (*Agavē*) مادر پادشاه تب (*Pentheus*)، بدن پسر خود را از هم می درد و پاره می کند و ما او را در پایان این درام می بینیم که سر پسر بیچاره اش را که گمان می کند سر یک بچه شیر است، به شهر تب می آورد (*Bacchaxtos 1174*). با اینحال در همین نمایش در *parodos* (در نخستین سرایش همسرایان)، در نخستین و سومین *stasimon*، در آنچه که گاوچران از رفتار و اخلاق باکوس ها در قلّه *Cithéron* روایت می کند (677) زیباترین و دلپذیرترین سرودها در کل ادبیات یونان را در باره آرامشی که طبیعت به ما می بخشد می یابیم، که البته بایستی پاره ای از اشعار تئوکریت (*Théocrite*)، چه در نوع الهامی آن و چه در شکل توصیفی آن باشد: هنگامی که بر روی چمنزار یک مکان (بدون درختی) در جنگل دراز می کشیم و درخت های عظیم کاج را دور و بر خود می بینیم و از آوای بهم سائیده شدن و برخورد شاخه ها به خواب می رویم و در این حالت خودمان را در یک کلیت عظیم [در تمامیت هستی] فراموش می کنیم. پیش از این گفتیم که در چشم انداز تراژیک اورپید نیز شکافی در دیوار بسته سرنوشت نمی توان یافت. اما همین آرامشی که طبیعت در ما می دمد و اینکه ما خودمان را در تمامیت بیکران آن فراموش می کنیم، می تواند نقطه امیدی تلقی گردد: نوعی توکل و رضایت دادن به آنچه پیش می آید (*quiétisme*)، و نیز لذت، نه لذت مادی و ناشی از غرایز، بلکه حاصل آرامش و آسودگی، یک بخواب رفتنی که پیش درآمد و زمینه ساز خواب ابدی [مرگ] می باشد.

بایستی بیچارگی و فقر آدمی را تا ژرفای "وجود" او احساس کرده باشی تا بتوانی فنر و محرک [نیروی] پنهان تراژیک را در تراژدی یونانی بفهمی. و بایستی به اسرار این نیروی پنهان و سر پوشیده رسوخ کرده باشی تا به آنچه در سخنان افلاتون (تیمائوس *29E1*) به واقع انقلابی و تماماً نوین و بی سابقه است پی ببری و بر آن شناخت حاصل کنی. افلاتون از خود می پرسد که چرا خداوند این جهان را، که به گفته او زیباست و از بهترین چیزها بهره مند می باشد و سر تا پای آن در خوشبختی است، آفریده؟ افلاتون سپس چنین پاسخ می دهد: «خدا همانا نیکی و خیر است، و در کسی که خیر و نیکویی است هرگز، و در هیچ موردی، کوچکترین اندیشه ای از حسادت نمی تواند شکل بگیرد.» حتی انباشت و جمع شدن واژگان منفی در اینجا اتفاقی نمی باشد. این واژگان در زبان یونانی گویاتر و محسوس تر از معادل های فرانسوی آن می باشند، چون در زبان یونانی [که افلاتون این جملات را نگاشته است]، آوای «او» (*oudéis...oudénos...*) پیوسته تکرار می شود و طنین می اندازد، و سرانجام اینکه واژه *phthonos* به معنی حسادت، در سخن افلاتون با نیت و قصد مشخصی به کار رفته است. چون چنانکه پیش از این دیدیم، تا زمان افلاتون این فکر در یونان بسیار رایج بود که خدا *το θεiov*، ذاتاً و بنابر ماهیت خود، به خوشبختی و سعادت ما آدمیان حسادت می ورزد (*phthonéron*). من در همین رابطه به نوشته های ایشیل و اورپید استناد کردم. اما می توان صد متن دیگر را نیز نمونه آورد. در اینجا من به سه نمونه از تاریخ هرودوت اشاره می کنم. کرزوس (*Crēsus*) از سولون (*Solon*)، که فردی جهاننیده و بسیار

مسافرت کرده بوده، می پرسد که آیا او هرگز با کسی آشنا شده است که در زندگی خود را کاملاً خوشبخت احساس کرده باشد. و چون خود کرزوس دارای ثروتی هنگفت بود و ثروتمندترین مرد در شرق به حساب می آمد، ظاهراً انتظار داشت که سولون پاسخ دهد: «آری می شناسم و آن تو هستی». اما پاسخ سولون به واقع چیز دیگری است: «آری، من با سه خوشبخت واقعی آشنا شدم. یکی به این دلیل خوشبخت بود که شکوهمندانه و با افتخار در نبرد جان باخت، و آن دو نفر دیگر به این دلیل که هر دو در اوج جوانی از این دنیا رفتند.» در این هنگام کرزوس خشمگین می شود: «پس من چی؟ تو خوشبختی مرا تحقیر می کنی؟» و سولون پاسخ می دهد که: «دوست من، تو از من درباره سرنوشت انسانها پرسش کردی، من نیز می دانم که خدایان همیشه به سعادت و بهروزی آدمیان رشک می ورزند و از آشفته و تیره کردن زندگی آنها لذت می برند (II32). از نگاه مردم عادی، یکی دیگر از نمونه های انسان خوشبخت پولیکرات (*Polycrate*) فرمانروای خودکامه ساموس است. پادشاه حکیم مصر به نام *Amasis* به او می نویسد: «پولیکرات عزیز، رفاه و کامیابی تو مرا نگران کرده است، چون من می دانم که خدایان به تو حسادت می ورزند» (III 40). و ادامه داستان را همه ما می دانیم؛ ما همه در مدرسه شعر شیلر را خوانده ایم. و سرانجام بایستی از پادشاه اردشیر هنگامی که در اوج قدرت بود یاد کرد. او می خواهد یونان را تسخیر کند. او سپاهیان بیشماری را از تنگه داردانل [که قدیم به آن *Hellespont* می گفتند و آن راه دریایی است که آسیا را به اروپا پیوند می دهد] عبور داده است. در این هنگام پادشاه شروع به گریه می کند. عموی او، آرتبان، تعجب می کند. اردشیر پاسخ می دهد: «من دلم برای این انسانها به رحم می آید چون می بینم که زمان بس کوتاهی از زندگی آنها باقی مانده است». و آرتبان سخن او را تصحیح می کند: «در حقیقت هنگامی که تمامی رنج هایی که آدمی بایستی در زندگی کوتاه خود متحمل شود را می سنجیم بهتر آن است که هر چه زودتر زندگی او پایان بگیرد. چون خدایان شدیداً به خوشبختی و بهروزی آدمی حسادت می کنند و اگر هم چند روزی خوشی و شادکامی ارزانی او نمایند، برای آن است که در آینده درد و رنج هایش هرچه تلخ تر گردد (III46). واژه ای که در اینجا به کار رفته مشهور است. و پلوتارک نیز از همین واژه استفاده کرده است: *Non posse suaviter vivi/30*. این اوج بدبینی و منفی نگری یونانی است.

و در واقع افلاتون با همه این بدبینی ها و تلخ نگری ها مقابله می کند و به آنها پاسخ می دهد. و این برای افلاتون نه یک اندیشه گذرا و موقتی بلکه اعتقاد عمیق و پابرجای او می باشد. او این اندیشه و اعتقاد خود را در همپرسه فدروس نیز تکرار می کند (28A7)، اما در اینجا سخن نه درباره جهان بلکه درباره انسان است. افلاتون می نویسد که خدایان در آسمان از سعادت و وصف ناپذیر برخوردارند. اما آنها این سعادت و خوشبختی را از آدمیان منع و پنهان نمی کنند. کافی است که ما انسانها مسیر [خواست و پیام] آنها را دنبال کنیم، یعنی به راستی برای پیروی از آنها اراده کنیم و نیروی انجام آن را نیز داشته باشیم: «چون حسادت، فتونوس، در جمع خدایان راه ندارد».

اکنون که بیست قرن از پیدایش مسیحیت می گذرد، این سخنان افلاتون برای ما پیش پا افتاده و عادی بنظر می رسند، حتی مردم عادی نیز از «خدای نیک و خیر» سخن می گویند. اما به واقع، برای پذیرش چنین تعریفی از خدا، اندیشه بشری می بایستی یک انقلاب کامل را پشت سر می گذارده که تنها می توان نام آن را «شهادت به ایمان» گذاشت. و از اینجا می توانیم آنچه که به واقع مسیحیت از افلاتون وام گرفته را بسنجیم.

## پانویس ها:



۱. نایستی با یک «نیروی الهی» به مبارزه برخاست. *Penthèe* که تصمیم داشت در برابر دیونیسوس مقاومت کند، یا بهتر است بگوییم، او اراده کرده بود که در برابر هیجان های دیوانه وار و جنون آمیزی که از سوی دیونیسوس الهام می شده مقاومت کند، به همین شکل در هم کوبیده می شود. (نگاه کنید به نمایشنامه باکوس ها نوشته اورپید). و شاید بتوان گفت که سیمونید، با پیمودن مسیری صعودی و رسیدن به یک مرحله بالا تر در هیرارشی خدایان است که می گوید: حتی خدایان نیز در برابر سرنوشت محتوم و از پیش تعیین شده تسلیم می باشند و کاری از آنها ساخته نیست. *αναρχα δ, ουδε θεοι μαχοντα*. سیمونید 21\5.

۲. او بارها در تراژدی " اودیپ در کلونا" بی گناهی خود را تکرار می کند. در اینجا ما از آوردن نمونه های زیادی که فستوژیر به زبان یونانی آورده صرف نظر می کنیم.

۳. نگاه شود به پیندار، VIII, *Pythie 71*، (ای خینار کس *Xéimarkes*، خواست من این است که نگاه خدایان بدون حسادت و چشمداشت به روی دارایی های تو بیفتد. (در متن فرانسوی، سخن پیندار به زبان یونانی نیز آمده است).

۴. چون معمولاً آن را چنین ترجمه کرده اند: "آه، کیپریس *Cypris*، من او را می بینم، او یک الهه نیست" *Méridier*؛ " *Ah, Cyprian!* *No god art thou*

(*Murray*)، که خصوصاً بی معنا و پوچ است چون این اندیشه را تدایی می کند که خدا نیک و خیر است و چون کیپریس سبب بدبختی و فقر گردیده پس او نمی تواند یک خدا باشد. تنها ویلاموویچ توانسته به عمق مطلب پی ببرد: " *Nein, Aphrodite ist nicht nur gott, ist mehr, was sie auch sei*". ناشر در آخرین چاپ این کتاب، آکسفورد ۱۹۶۴، چیزی به آن نیفزوده است.

۵. دین اورپید (همین کتاب چاپ دوم پاریس ۱۹۵۰)؛ همچنین *Euripide le contemplatif*, 1965؛ همچنین: *Euripide dans les Bacchantes (Eranos, 55, 1957)*

۶. *Méridier* آسمان را بجای خدایان گذاشته است.

۷. در باره این دو درام نگاه کنید به: *Le Euripide contemplatif*. در باره اورپید همچنین: *Personal religion among the Greeks (Berekeley, 1954), ch. I.*

*de la parodos des Bacchantes (Eranos, Euripide dans les Bacchantes et La signification religieuse* Λ 1954), 72-86.

## بیش کیر که گارد: قاعده یأس

(دومینیک کوینزله<sup>۳۷۰</sup> - برگردان: مرضیه غیائی)

در نگاه اول ممکن است متناقض به نظر برسد که سورن کیر که گارد عمیقاً متدین خالق اگزیستانسیالیسم باشد - اگزیستانسیالیسم، رویکرد و سنتی که امروزه به عنوان عکس العملی در برابر مرگ خدا درک و دریافت می شود. اما در حقیقت تقریباً تمام موضوعات و اظهاراتی که اگزیستانسیالیسم سارتر را شکل می دهند پیش از آن در نوشته های کیر که گارد وجود داشته اند.

در اقتباسات عامه پسند روز از اگزیستانسیالیسم به سیاق معمول از گفته نیچه و کامو و سارتر برای نشان دادن طغیان بلوغ استفاده می شود، جایی در سریال معروف آمریکایی «*The Sopranos*» پسر نوجوان در مقابله با پدرش میگوید که «خدا مرده است»، او در این زمان ناگهان اعلان میکند که «زندگی پوچ است» و «من ایمان دینی را تصدیق نمیکنم». بلاخره رفیقی در حین بازی بیسبال برایش آشکار میکند که کجا آنچه خوب است را بیابد، به زعم او سارتر متقلبی ست که همه را از روی دیگری نوشته: «بهبتره از اولش شروع کنی، به نگاهی به کیر که گارد بنداز!»

طبیعتاً اتفاقی نیست که پسر با جمله ای از نیچه و اگزیستانسیالیسم فرانسوی پدر را خشمگین میکند، حرف از مرگ خدا با ایستادگی در برابر پدر مافیایی مظاهر به طرزی فوق العاده همخوانی دارد، حتی اگرچه آنقدرها هم پدر را متاثر نمیکند. جا افتاده ترین و قبل فهم ترین تشریح سارتر از شعار اصلی اگزیستانسیالیسم «وجود متقدم بر ماهیت» بر پایه هایی خدا ناباورانه ایستاده است. سارتر میگوید انسان هیچ هستی از پیش تعیین شده ای ندارد، چرا که خدایی وجود ندارد که انسان در برابر او همچون بنایی به معمارش نسبت یابد و رفتار کند. هیچ نقشه کشی، هیچ طراح و خالق، هیچ ایده ای، هیچ ماهیتی. هیچ پیش فرضی، هیچ جهتی، هیچ اخلاقی. یک موجود گیج در دنیایی خالی و تیره، موجودی قوام یافته با ترس و یأس ناشی از آزادی طاقت فرسا و آنچه بی واسطه با آن می آید؛ یعنی بار ثقیل مسئولیت.

چنانچه بدانیم که بنیانگذار این آرا و موضوعات و یا دست کم بخشی از آنها که امروزه اگزیستانسیالیستی توصیف میشوند یک متفکر عمیقاً متدین مسیحی بوده است، به راستی متناقض مینماید. سورن کیر که گارد فیلسوف دانمارکی چطور فهمیده میشود، اویی که زمانه زندگی خود را برای ایمان واقعی مسیحی جنگیده است، بنیانگذار سنتی ست که ابتدا در شکل خدا ناباورانه اش حتی خارج از فلسفه مطرح و تاثیرگذار شد.

کیر که گارد در سال ۱۸۱۳ در کپنهاگ به عنوان کوچکترین عضو از هفت فرزند پارچه فروشی متمول و همسر دومش *Ane Lund Kierkegaard* متولد شد. فضای خانه از لوترانیسمی<sup>۳۷۱</sup> به شدت خشک و ملال آور قوام یافته بود کیر که گارد در دفترچه یادداشت روزانه خود پدر را پیرمردی افسرده کننده مینامید که مجدانه باور داشت که نفرین شده گناهی بزرگ و مبهم است و از این روست که هر هفت فرزند او زنده مانده اند. با این حال کوچکترین فرزند در رفاه الهیات خواند، ساعت ها در سراسر

<sup>370</sup> مدرس فلسفه در دانشگاه زوریخ، پژوهشگر در زمینه های معرفت شناسی، فلسفه فمینیستی و اگزیستانسیالیسم.  
<sup>371</sup> شاخه ای از مسیحیت که با اصلاحات پروتستانی مارتین لوتر کینگ در زمینه کلیسا شکل گرفت.

کپنهاگ قدم میزد و عابران را با سین جیم های فی البداهه سقراط گونه اش عاصی میکرد. انتشار آثار پرمایه و موفق او برای اولین بار از سال ۱۸۴۳ بعد از بحران شخصی بحث برانگیز او در پی نامزدی و سپس جدایی اش از *Reine Olsen* آغاز شد.

در این زمان بود که کیر که گارد شاهکارهایش را به سرعت یکی پس از دیگری منتشر میکرد: «این یا آن»<sup>۳۷۲</sup>، «تکرار»<sup>۳۷۳</sup>، «ترس و لرز»<sup>۳۷۴</sup> همگی در ۱۸۴۳، «مفهوم ترس»<sup>۳۷۵</sup> ۱۸۴۴ «پی نوشتهای غیر علمی»<sup>۳۷۶</sup> ۱۸۴۶ و «بیماری تا سرحد مرگ»<sup>۳۷۷</sup> ۱۸۴۹. تمام این آثار با تخلص و نسبت دادن به نویسندگانی خیالی منتشر شدند. کیر که گارد به لطف این بازی با نویسندگی و تخلص، تامل و بازتاب مداوم در ارتباط با مخاطب و همچنین سبک های نوشتاری متنوع فلسفی و ادبی، به طرز شگفت انگیز و چند لایه ای تاثیرگذار شد هرچند که از ضرورت ثابت رویه سرباز میزد. بازسازی عرفی استدلال وجود گرایی کیر که گارد همانطوری که باید در ادامه مورد تردید قرار بگیرد، تنها زمانی مشروع است که ما به این شرایط پیچیده متنی وقوف داشته باشیم.

### ناکامی زندگی مدرن

تمایل کیر که گارد به دسته بندی کردن شیوه های فکری و سبک های زندگی مدرن ما یک نقطه آغاز مناسب برای این قبیل بازسازی است. او در گشت و گذارها و قدم زدن های خود در کپنهاگ رفتار و پندار همشهریان خود را مشاهده و بررسی میکرد: هلدونیست ها<sup>۳۷۸</sup> در پی تجمل و خوشگذرانی و لذت اند، مریدان زیباشناسی<sup>۳۷۹</sup> مجذوب داستان ها، زیبایی و هنرنده، محرک انسانهای مآل اندیش از نیازی ویژه به امنیت و اطمینان خاطر می آید و اخلاق گرایان زندگی خود را وقف آرمان یک موضوعیت نیک می کنند؛ اما در هر حال بیشتر ما خود را عموماً با آنچه دیگران انجام میدهند با آنچه مناسب خوانده میشود، با عمل و انتظار آدمی انطباق و وفق میدهیم.

درحالی که کیر که گارد نسخه یکنشبه مسیحی این سازگاری جمعی را که در کپنهاگ مشاهده میکرد به شدت خوار و حقیر میشمرد، همزمان همان قدر عمده روش ها و رفتارها و شیوه های جایگزین کنار آمدن با زندگی را ناکام میدید. هیچ کدام از همشهریانش در نظر او خرسند نبودند، هیچ یک از آنها با خودش رو راست و شفاف نبود. صرف نظر از اینکه چه با تقوا خودنمایی کنند، خوشگذرانی، فخر یا شهرت را دنبال کنند در آخر در امور و مصالح، در غم و اندوه و یا در ایده آل گرایی واهی، غرق و ذوب میشوند.

کیر که گارد در کتاب بیماری تا سرحد مرگ علت این یأس شایع را اینگونه بازشناسی کرده است که ما انسانها در هستی خود متناقض هستیم. «چه آمیژه»<sup>۳۸۰</sup> ای ست آدمی. «بلز پاسکال در قرن هفدهم مایوسانه مینویسد «چه ورطه ناآرامی، چه فعلیت متناقضی، چه هیولای غیرقابل درکی!» ما بدن و روح هستیم، اشتیاق و خرد، مستعد پست ترین و والاترین ها، در اندیشه خود در طلب جهان

<sup>372</sup> Entweder - Oder

<sup>373</sup> Die Wiederholung

<sup>374</sup> Furcht und Zittern

<sup>375</sup> Der Begriff der Angst

<sup>376</sup> Die Unwissenschaftliche Nachschrift

<sup>377</sup> Krankheit zum Tode

<sup>378</sup> Hedonists : لذت گرایان و شادخواران که هدف و غایت زندگی را در یافتن شادی و لذت میدانند.

<sup>379</sup> Ästhetiker

<sup>380</sup> کایمرا- موجودی مخلوط از دو حیوان- موجودی مخلوط از یک حیوان و یک انسان- موجودی مخلوط از چندین حیوان

شمولیت و بی طرفی<sup>۳۸۱</sup> عقلانیت و اخلاق هستیم - اما خود پنداره ما همواره در خطر است. ما میتوانیم هر لحظه به غرایزمان نزول یابیم و یا حتی بمیریم.

گیر که گارد از این دیدگاه پاسکال یک مدل سیستماتیک از هستی انسانی میسازد که به این وسیله نخست آن سبک های مورد مشاهده خود از گذران زندگی را دسته بندی و توضیح میدهد و از آنجایی که انسانها همچنان مایوس مانده اند به تشریح این نکته میپردازد که چرا هیچ یک از این طرح های زندگی راه حلی واقعی را در اختیار نمیگذارند. او در متنی مهم و تأمل برانگیز می گوید: آدمی یک 'خویشتن' است و به همین منوال یک رابطه/تناسب<sup>۳۸۲</sup> است که خودش با خود رفتار و تعامل میکند. هم نهادی<sup>۳۸۳</sup> ست از بی پایانی و انتها، مقید به زمان و ابدیت، آزادی و ضرورت. این هم نهاد ترکیبی ساده از دو چیز نیست که مستقل از هم بتوانند وجود داشته باشند. خویشتن ما نه انضمامی ساده از بدن و روح است، نه صرفاً بدن و یا صرفاً روح است. تناقضی که این هم نهاد را شکل میدهد هرگز با گریختن ما از سویی به سوی دیگر این ضدیت و یا با انکار و سرکوب قطب های آن حل و فصل نمیشود. با این حال این دقیقاً همان کاری است که ما مرتکب میشویم و با این اوصاف گیر که گارد مدل نقادانه و تفسیری نکته سنجانه خود را درباره سبک و سیاق های زندگی مدرن ما بسط میدهد. همگی مایوس میمانیم؛ چرا که در نظر نمیگیریم که با سرکوب کردن جنبه هایی از خود قادر به فسخ و انحلال تناقض وجودی خود نخواهیم بود. پناه بردن به حواس پرتی ها، زندگی با احتمالات و موهومات، برانگیخته شدن از نگرانی های مداوم برای روزهای نیامده، تسلیم شدن به جبر و تقدیر، معنا کردن زندگی با اصول اخلاقی - گیر که گارد تمام اینها را به عنوان انواع یأس برحسب تناقض خودمان میدانند که گاه آگاهانه و با حضور ذهن (در «بحران های وجودی») و گاه ناآگاهانه که که گیر که گاد آن را حتی رقت انگیز تر و محقرتر می شمارد.

### همچون یک شوالیه پرشور و شیدایی زندگی کن!

با این وجود حتی برای ما «آمیزه ها» و «هیولاها» راه فراری از این یأس وجودی وجود دارد. همانطور که *Johannes de Silentio*، نویسنده خیالی کتاب *ترس و لرز* می گوید، ما باید ریسک کنیم که غیرعقلانی و بی منطق باشیم خطر کنیم و تمام خود را پرشور و بی قید و شرط وقف چیزی یا کسی کنیم. او این موضوع را با عشق رمانتیک چنین شرح میدهد: کسی که بر حماقت و غیرعقلانیت اصرار میورزد و در یک شیدایی بدون امید نسبت به یک دیگری دست نیافتنی با آن ادغام میشود. در عوض کسی که خود را چنین پرشور وقف و متعهد نکرده باشد، کسی که هرگز عقل را پشت سر نگذاشته باشد، «بنده و برده فلاکت و تیره روزی» است، همچون «وزغی در مرداب زندگی»<sup>۳۸۴</sup>؛ چرا که او درک نخواهد کرد که هرگز زندگی نکرده است. عقلانیت میتواند ما را در یافتن بهترین ابزار برای رسیدن به هدف یاری رساند، اما تنها برای مآل اندیشان رقت انگیز، عقلانیت خود به مهمترین قاعده زندگی بدل میشود. به زعم گیر که گارد آنکه به جهشی فراسوی قلمرو عقلانیت و اصول اخلاقی<sup>۳۸۵</sup> جهان شمول خطر کند، آنکه سر سپرده تعهدی بی قید و شرط و پرشور شود - متعهد به یک محبوب و معشوق، به یک فرم هنری و یا خدا - «شوالیه» تلقی

<sup>381</sup> Objektivität

<sup>382</sup> Verhältnis

<sup>383</sup> Synthese

<sup>384</sup> در برخی منابع در ادیان، وزغ جانوری است که به مرداب بدویت تبعید شده.

<sup>385</sup> Ethik

میشود. تنها چنین شوالیه ای دارای «خویشتن» و «روح»<sup>386</sup> است، کسی که هیچگاه خود را به طور مطلق متعهد و ملزم نکند که یک زندگی مفلوکانه و (آگاهانه یا ناآگاهانه) مایوس را در پیش بگیرد. شوالیه ها ولی اجازه میدهند که خودشان و موضوع مورد تعهدشان دچار تحول و دگرگونی شوند. به بیانی ساده تر؛ دانته، شوالیه *Beatrice* محبوب خود است، راجر فدرر، شوالیه تنیس و ابراهیم در متون عهد قدیم، شوالیه ایمان است. افزون بر این، جهان نیز در این راستا دچار دگرگونی میشود چرا که چنین تعهداتی با در اختیار گذاشتن فرصت های تازه ای برای عمل، بینش و رویکرد را نسبت به موضوعات تغییر میدهند و انواع تازه ای از معنا و مفهوم را بنا میکنند. آنها نه تنها حال و آینده را به امکانی جدید برای اقدامی پرمعنی تغییر میدهند، بلکه حتی گذشته را متحول میسازند. دگرگونی گذشته بدین معنا است که این قسم از سرسپردگی احتمال و تصادف را ضروری و قید به زمان را جاودانه و فنا ناپذیر میکند. شوالیه تاریخ را از نو مینویسد: زندگی او سراسر قاطعانه و اجتناب ناپذیر به فعل تعهد و سرسپردگی بدل میشود.

البته *de Silentio* در کتاب *ترس و لرز*، شوالیگی را در دو قسم از هم متمایز میکند؛ یکی مأنوس با کناره گیری و تسلیم مدام و دیگری شوالیه باور و ایمان. مسلماً بیشترین احترام به دسته دوم تفویض میشود؛ همچون ابراهیم و آمادگی او - که از دیدگاه امروزی تا حدی جدل آمیز است - برای قربانی کردن تنها پسرش اسحاق، چرا که او صدای خدا را شنیده بود. تفسیرهایی به سیاق افرادی همچون *Hubert Dreyfus*<sup>387</sup> نیز قانع کننده مینمایند، این نمود تعهد و سرسپردگی از بافت یهودی-مسیحی خود را به فراتر از آن تعمیم میدهند و نه تنها به یک برون رفت ادراک پذیر دینی بلکه به خروجی ساختاری از وضعیت متناقض وجودی مان تبدیل میکنند.

مسلماً از این بازسازی به تایید آن گفته مبنی بر متقلب بودن سارتر نمیرسیم. با این حال پسر جوان در فیلم، سرنخ جالبی می یابد و آن اینکه بی تردید کیر که گارد بنیانگذار سنت اگزیستانسیالیسم است. این بیان سارتر که «فقط و فقط در ارتباط با انسان است که وجود بر ماهیت تقدم میابد» به کمک هایدگر از بینش کیر که گارد وام میگیرد. چنین است که ما با مبارزه طلبی پا به جهان میگذاریم تا با خویشتنی که از راه عمل و تفکر توسعه میدهیم، یأس وجودی را ملغی کنیم. نه تئوری سازی های انتزاعی و نه هیچ کدام از هنجارهای جهان شمول عقل گرایی و اصول اخلاقی نمیتوانند این به مبارزه طلیده شدن را از ما سلب کنند، بلکه به عکس ما را با گزینه هایی تطمیع کننده برای شانه خالی کردن از این آزادی هراس انگیز روبرو میکنند.

<sup>386</sup> Geist

<sup>387</sup> فیلسوف معاصر، زمینه های مطالعاتی او در باب موضوعاتی همچون پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، فلسفه روانشناسی و غیره بوده است.

## تازه های نشر نقد و معرفی کتاب



### درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر

اثر ویل کیملیکا

ترجمه میثم بادامچی و محمد مباحثی

فروردین ۱۳۹۶ - نشر نگاه معاصر

به نقل از سایت زمانه - معرفی کتاب از میثم بادامچی

اندیشه اولیه ترجمه این کتاب هنگامی زاده شد که یکی از مترجمان (میثم بادامچی) به عنوان فرصت مطالعاتی دوره دکتری در دانشگاه لوئیس شهر رم در ایتالیا چند ماهی پژوهشگر میهمان در دانشکده فلسفه دانشگاه کوئینز کانادا بود و با مشاوره ویل کیملیکا بر روی تز دکتری اش با موضوع لیبرالیسم سیاسی برای کشورهای با اکثریت مسلمان و نیز پروژه‌ای در مورد حقوق اقلیت‌های قومی/ملی در کشورهای خاورمیانه‌ای کار کرد. ولی اصل پروژه ترجمه هنگامی آغاز شد که او پس از فراغت از دفاع پایان‌نامه در سال ۱۳۹۱ تصمیم گرفت در فرصت پیش آمده یکی از آثار کیملیکا را به فارسی ترجمه کند و سهمی در معرفی اندیشه‌های او به ایرانیان داشته باشد. از آنجا که یکی از دغدغه‌های او مسئله حقوق قومیت‌های قومی/ملی و چندفرهنگ‌گرایی لیبرال بود ابتدا تصور می‌رفت یکی از آثار او در این زمینه به فارسی ترجمه شود، ولی پس از مشورت با خود نویسنده و نیز بررسی وضعیت ترجمه آثار فلسفه سیاسی تحلیلی معاصر به فارسی قرار شد که اثر حاضر ترجمه شود. درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر جامع‌ترین اثر کیملیکا از حیث شمول بر موضوعات و مکاتب فلسفه سیاسی است و دیباچه‌ای بسیار مناسب برای ورود دانشجویان سالهای آخر لیسانس، فوق لیسانس و دکترا در رشته‌های علوم انسانی و اجتماعی به فلسفه سیاسی آنگلوساکسون معاصر است و به جز فارسی به شانزده زبان دیگر نیز ترجمه شده است. ترجمه به خاطر حجیم بودن کتاب، و وسواس زیاد مترجمان برای ارائه ترجمه‌ای با کیفیت و دقیق و امانت‌دارانه، و نیز سایر مشاغل دانشگاهی و روزمره، برخلاف پیش‌بینی اولیه بیش از سه سال طول کشید. دو مترجم فصلهای کتاب را به صورت جداگانه ترجمه کرده اند، ولی ویرایش نهایی را تا حد زیادی باهم انجام داده‌اند و ساعتها در مورد روش ترجمه و به کارگیری معادلهای فارسی بحث و تبادل نظر کرده‌اند.

در ویرایش نهایی در مورد ترجمه بخشهای دشوار باهم همفکری شده، معادلهای به کار رفته توسط مترجمان تا حد زیادی یکسان سازی شده‌اند و سلیقه ما در معادل‌گزینی به هم نزدیک‌تر شده است.

دو پیش گفتار و فصلهای "مقدمه"، "فایده گرایی"، "برابری خواهی لیبرال"، "لیبرتاریانسم"، "چندفرهنگ گرایی" و "فمینیسم" را میثم بادامچی به فارسی ترجمه کرده است و فصلهای "مارکسیسم تحلیلی"، "باهمستانگرایی" و "نظریه شهروندی" را محمد مباشری.

اهل فن می دانند که ترجمه متون فلسفی، خصوصاً با کیفیت بالا، اصلاً کار آسانی نیست و در پیشبرد آن باید بسیار صبور بود. یکی از موانع ترجمه متون فلسفی به زبان فارسی انجام آنها به قلم مترجمانی است که به رغم آشنایی خوب با زبان مبدا و مقصد درحوزه‌ای که موضوع کتاب است تخصص ندارند. امیدوارم این مانع را در مورد اثر حاضر به حداقل رسانده باشیم. من به نوبه خود حین ترجمه کوشیدم منابعی را که نویسنده بدانها ارجاع داده حتی المقدور تهیه کنم. به گمانم یکی از معیارهای ترجمه آرمانی آن است که متن به گونه‌ای ترجمه شود که اگر بنا بود خود نویسنده بجای زبان مبدا مستقیم به زبان مقصد می‌نوشت، چنان می‌نوشت. این کار افزون بر زباندانی به آشنایی عمیق با موضوع کتاب محتاج است. این ترجمه کوشیده تا حد امکان به گونه‌ای باشد که اگر قرار بود نویسنده به فارسی همان استدلالها را بیان می‌کرد، چنین صورتی به خود می‌گرفت. می‌گوییم "تا حد امکان"، چون دستیابی صددرصدی به چنان آرمانی اگر نگوئیم محال، بسیار دشوار، است.

از آنجا که ورود فلسفه سیاسی آنگلو ساکسون و اصطلاحات آن به فضای فکری فارسی‌زبانان در مراحل آغازین آن است، هنوز بسیاری از واژگان بکار گرفته شده در این نوع از فلسفه ورزی برای خوانندگان جدید هستند و اجماعی کامل میان مترجمان فارسی در مورد شیوه ترجمه آنها وجود ندارد و همین سبب میزانی از آشفتگی برای انتخاب معادلها می‌شود. مثلاً عبارت *utilitarianism* به عنوان مکتبی در فلسفه سیاسی که ما در نهایت آنرا به "فایده گرایی" ترجمه کردیم، برخی به "فایده باوری"، "سود انگاری"، "مشرَب اصالت سود یا فایده"، و حتی "منفعت گرایی" ترجمه کرده‌اند. یا عبارت *original position* که جایگاه بسیار مهمی در نظام فکری جان رالز، فیلسوف سیاسی محبوب من، دارد و ما آنرا در نهایت پس از تأمل بسیار به "موقعیت آغازین" ترجمه کردیم، برخی به "وضعیت آغازین"، "وضع اصلی"، "موقعیت اولیه"، یا "وضع نخستین" ترجمه کرده‌اند. مثال از این دست بسیار است و نمونه‌های متعدد آنرا می‌توان با مقایسه معادلهای بکار گرفته شده در ترجمه این کتاب و معادلهای سایر مترجمان در آثارشان مشاهده کرد.

به نظر می‌توان تا حدی از وجود میزانی به نام اجماع مترجمان و مولفان پیشین در معادل‌گذاری یاد کرد که دامنه توانایی مترجمان متاخر را برای ساخت کلمات تخصصی جدید محدود می‌کند. یعنی وقتی مترجمان پیشین برای واژه‌ای چند معادل پیشنهاد کرده‌اند، عقل سلیم حکم می‌کند که حتی الامکان یکی از همان معادلها بکار برده شود و واژه جدیدی ساخته نشود، مگر آنکه دلیلی قاطع وجود داشته باشد که هیچ کدام از معادلهای پیشنهادی، لااقل در آن متن خاص، کارا یا دقیق نباشند و در اینجاست که باید به سوی ساختن واژه‌ی جدید رفت. بر این اساس در موارد معدودی نیز مترجمان دست به کار واژه سازی در ترجمه این کتاب زده‌اند.

این اثر کیملیکا مقدمه‌ای بسیار خوب برای مطالعه تخصصی متون اصلی متفکرانی است که در فصلهای این کتاب در مورد آثار آنها به صورت مبسوط بحث شده است. مثلاً اگر کسی بخواهد آثار اصلی رالز در فلسفه سیاسی، به طور مشخص کتابهای نظریه‌ای در باب عدالت ۱۹۷۱، ویرایش نهایی ۱۹۹۹ و یا لیبرالیسم سیاسی ۱۹۹۳، ویرایش نهایی ۲۰۰۵ را بخواند، بسیار سودمند است بخشهای مربوطه در فصلهای سوم (در مورد نظریه عدالت رالز) و ششم (در مورد لیبرالیسم سیاسی) را مطالعه کند و بعد برود سراغ دو اثر فوق و احیاناً تک‌نگاشتهایی که در شرح و نقد اندیشه رالز نوشته شده‌اند (و در بخش "راهنما برای مطالعه بیشتر" در انتهای

فصل مربوطه معرفی شده اند). به همین منوال اگر کسی می‌خواهد آثار خود ویل کیملیکا در مورد چند فرهنگ‌گرایی لیبرال را به صورت تخصصی مطالعه کند، می‌تواند ابتدا فصل هشتم این کتاب را بخواند، و بعد برود سراغ مطالعه کتابهای لیبرالیسم، باهمستان و فرهنگ (۱۹۸۹) (یا شهروندی چندفرهنگ‌گرا) (۱۹۹۵) (یا اودپسه‌های چندفرهنگ‌گرا) (۲۰۰۷) (و غیره که تک نگاشتهایی در زمینه چندفرهنگ‌گرایی لیبرال هستند. به همین ترتیب فصل چهارم مقدمه بسیار خوبی است برای مطالعه اثر روبرت نوزیک با عنوان آنارشی، حکومت و آرمانشهر) (۱۹۷۴) (در موضوع لیبرتاریسیسم، و قس علی هذا. در واقع آنچه در قسمت "راهنما برای مطالعه بیشتر" در انتهای هر یک از فصول نه‌گانه آمده است، معرفی متون اصلی‌ای است که خواننده می‌تواند پس از خواندن فصل مربوطه به خواندن آنها بپردازد. این راهنما در بسیاری موارد مشخصات شرح‌های عمده نگاشته شده بر آن متون اصلی را هم دربر دارد. به خوانندگان تخصصی خوان هر فصل توصیه می‌کند که حتی المقدور کتابها و مقالاتی را که در بخش راهنما برای مطالعه بیشتر یا ارجاعها معرفی شده‌اند تهیه کنند تا در صورت نیاز در مطالعات تکمیلی از آنها سود جویند.

نکته‌ای که با خواندن تیزبینانه کتاب متوجه آن خواهیم شد آنست که تقریباً تمام فصول کتاب تا حد زیادی عکس‌العمل یا شرحی هستند به اندیشه سیاسی رالز در آثار نظریه‌ای در باب عدالت و لیبرالیسم سیاسی. کیملیکا در ابتدای فصل دوم نوشته است "زایش دوباره فلسفه سیاسی هنجاری درعالم انگلیسی زبان با انتشار کتاب نظریه‌ای درباب عدالت جان رالز در سال ۱۹۷۱ آغاز شد" و اینکه "نظریات مطرح شده پس از رالز غالباً واکنشی به نظریه او بوده اند". این توضیح در مورد کتاب خود او نیز صادق است. یعنی این کتاب را نیز در بخشهای بسیاری می‌توان همچنین همچون واکنشی شرح‌گونه و انتقادی بر نظریات رالز خواند. این از آنروست که در فلسفه سیاسی معاصر آنگلساکسون و تحلیلی نظریات رالز همچون مانیفست اندیشه سیاسی لیبرال پذیرفته شده اند، و هر اثری در شرح یا نقد لیبرالیسم ناگزیر از واکنش نشان دادن به رالز است.

به درخواست مترجمان کیملیکا پیش‌گفتاری مختص نسخه فارسی نگاشته است که آنرا نیز ترجمه و ضمیمه کتاب کرده ایم. همانگونه که در این پیش‌گفتار آمده است، در آمدی بر فلسفه سیاسی معاصر فقط به فلسفه سیاسی انگلیسی-آمریکایی معاصر غربی، آنهم عمدتاً در رویکرد لیبرال، و نه فلسفه سیاسی اروپای قاره‌ای معاصر، و یا رویکردهای محافظه‌کار به فلسفه سیاسی پرداخته است.

یکی از محورهای مهم این کتاب مبانی نظری لیبرال-دموکراسی است. واقعیت آنست که در ایران از دیرباز لیبرالیسم بدفهمیده شده است، و مخالفان آن در بسیاری موارد با رقیبی خیالین جنگیده‌اند. یکی از علل این پدیده را می‌توان فقدان ترجمه آثار خوب در این زمینه دانست. امیدوارم با خواندن این کتاب موافقان فلسفه سیاسی لیبرال (در معنای وسیع این کلمه) بر عمق دانش نظری خود افزوده باشند و مخالفان هم مخالفت خود را بر درک دقیق‌تری از موضوع استوار کنند. فصلهای این کتاب را می‌توان به صورت جداگانه هم در ارتباطشان با لیبرال-دموکراسی خواند. مثلاً کسی که دغدغه حقوق اقلیت‌ها را از منظری لیبرال دارد، مباحث فصل چندفرهنگ‌گرایی احتمالاً برایش مفید خواهند بود؛ کسی که دغدغه ملی‌گرایی لیبرال را دارد، باید فصل باهمستان‌گرایی (خصوصاً بخش نهم آن) را از دست ندهد؛ کسی که دغدغه پیوند لیبرالیسم و فمینیسم را دارد، باید فصل نهم را مرور کند؛ و علاقمندان عدالت اجتماعی لیبرال باید فصل سوم را مطالعه کند و الی آخر [2].

نکته‌ای که نشر این کتاب را از بسیاری از ترجمه‌های مشابه در زبان فارسی متمایز می‌کند آنست که این اثر با خرید مجوز کپی رایت از انتشارات آکسفورد و در پی قراردادی رسمی میان وکیل کیملیکا در کانادا به نمایندگی از او و انتشارات نگاه معاصر به



فارسی ترجمه شده است. شاید این مورد یکی از نخستین موارد خرید کپی رایت کتاب در ایران باشد. به علاوه ترجمه نیز زیر نظر مولف انجام شده است.

در انتهای این مقدمه لازم است از ویل کیملیکا که حق استادی بر گردن من دارد و محمد مباحثی، همکار ترجمه، صمیمانه قدردانی کنم.



ویل کیملیکا، فیلسوف سیاسی کانادایی، استاد فلسفه در دانشگاه کوئینز

برای من مایه افتخار بزرگی است که ترجمه فارسی کتابم اینک در دسترس است و خوشحالم که این امکان را دارم که چند کلمه‌ای در مورد کتاب بگویم. به یک معنا این کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه سیاسی معاصر غربی است. با اینحال به معنایی دیگر این کتاب حوزه بسیار محدودتری را دربر می‌گیرد، یعنی تقریباً منحصرأ به نوعی از فلسفه سیاسی می‌پردازد که در میان پژوهشگران دانشگاهی غرب «انگلیسی-آمریکایی»، و به طور خاص ایالات متحده، بریتانیا، کانادا و استرالیا رایج است. چنانکه کوشیده‌ام در کتاب شرح دهم، در فلسفه سیاسی حرفه‌ای معاصر انگلیسی-آمریکایی غلبه با مباحث مربوط به لیبرال-دموکراسی است و اصول بنیادین لیبرال-دموکراسی از قبیل حقوق فردی، برابری فرصت و شهروندی دموکراتیک وژگان اصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌دهند. چنانکه من کوشیده‌ام در این کتاب خلاصه کنم، فیلسوفان معاصر در مورد معنا و تبعات این اصطلاحات و توجیهی که در پس هریک وجود دارد بحث می‌کنند.

این تمرکز بحث بر لیبرال-دموکراسی به اعتقاد من ویژگی مهم و تعیین کننده آثار فلاسفه سیاسی دانشگاهی معاصر غرب انگلیسی-آمریکایی است. ولی باید تاکید کنم که این نوع فلسفه ورزی را نباید ویژگی اصلی «غرب» در معنای کلی آن دانست. اولاً در خود غرب بسیاری سنت‌های غیرلیبرال و غیردموکراتیک وجود دارند که اگرهم بر فلسفه سیاسی دانشگاهی تأثیری نداشته باشند، هنوز تأثیری قوی بر فرهنگ عامه دارند. در گذشته تمام دموکراسی‌های غربی حداقل در مواجهه با گروههای خاصی همچون اقلیت‌های نژادی و دینی، زنان، طبقه کارگر یا همجنسگرایان رفتارهای غیرلیبرال و غیردموکراتیکی داشتند و چنان گروههایی معمولاً از حقوق مدنی، برابری فرصت یا حتی حق شهروندی محروم بودند. نظرسنجی افکار عمومی نشان می‌دهد که تعداد قابل توجهی از شهروندان کشورهای غربی مختلف هنوز در مورد گسترش حقوق شهروندی برابر به برخی از این گروهها ملاحظاتی دارند. به عنوان نمونه این اندیشه که ایالات متحده باید ملتی سفید و مسیحی باشد تباری بس بلند دارد و گاهی صریحاً

مبنای عمل نخبگان سیاسی و تصمیمات دادگاه قانون اساسی قرار می‌گرفته است. جزاین ایدئولوژیهای گوناگونی در مورد برتری نژادی، برتری مردان یا برتری دینی خاص هنوز به ظرافت در فرهنگ عامه غرب دوام دارند حتی اگر دیگر امروز فیلسوف سیاسی دانشگاهی ای از آنها دفاع نکند.

به علاوه مهم است که خاطرنشان کنیم حتی در فلسفه دانشگاهی هم سنت لیبرال-دموکراتیک رقیبان خود را دارد. سنت لیبرال-دموکراتی که مورد بحث من است هم سکولار است (یعنی در یک سنت دینی خاص ریشه ندارد) و هم انسانگرا است (یعنی به ارزش اخلاقی ذاتی نوع بشر باور دارد). تمام فلاسفه سیاسی دانشگاهی در این دو باور شریک نیستند. یعنی فلاسفه‌ای هستند که معتقدند عقل سکولار انسانی به تنهایی نمی‌تواند به ما در سیاست راه نشان دهد، و ما محتاج برگرفتن حکمت از وحی الهی و منابعی همچون کتاب مقدس هستیم. همچنین طیف متنوعی از واقع‌گرایان<sup>[3]</sup> هابزی و پوچ‌انگاران<sup>[4]</sup> نیچه‌ای هستند که منکر ارزش ذاتی انسانها هستند و بنابراین باور ندارند استدلال اخلاقی چندان جایگاهی در سیاست داشته باشد. هم فلسفه سیاسی دینی و هم فلسفه سیاسی ضدانسانگرا ریشه عمیقی در تاریخ روشنفکری غربی دارند، و خصوصاً در فلسفه قاره‌ای (یعنی در فلسفه رایج در اروپای قاره‌ای بجای کشورهای انگلیسی-آمریکایی) همچنان قدرتمندند<sup>[5]</sup>.

کوتاه سخن آنکه نوعی از سنت لیبرال-دموکراتیک عرفی و انسانگرا که در کتاب حاضر مورد بحث من است تنها بخشی از زندگی روشنفکری "غرب" است. این نوع فلسفه ورزی در صفحات ژورنالهای تخصصی فلسفه سیاسی در غرب انگلیسی-آمریکایی غلبه دارد، ولی در عین حال با طیفی از عقاید و آداب غیرلیبرال در افکار عمومی در معنای گسترده‌تر، و طیفی از فلسفه ورزی‌های الهیاتی و ضدانسانگرا در میان روشنفکران در معنای عمومی‌تر، همزیست است<sup>[6]</sup>. نظریه پرداز لیبرال-دموکراتیکی که در این کتاب مورد بحث است فقط یکی از "گفتمانهایی" است که در منازعات سیاسی کشورهای غربی معاصر صدایشان به گوش ما می‌رسد. کسی که به برنامه‌های زنده رادیویی<sup>[7]</sup> آمریکایی گوش می‌دهد نتواند میان برخی احساسات عمدتاً غیرلیبرال افرادی که به آن برنامه‌ها زنگ می‌زنند و نظریه سیاسی لیبرالی که مورد بحث این کتاب است ارتباط برقرار کند<sup>[8]</sup>.

من این نکات را ذکر می‌کنم تا بر محدودیت‌های این کتاب تاکید کنم و بگویم این کتاب گزارشی است از شاخه غالب فلسفه سیاسی انگلیسی-آمریکایی، نه مروری بر گرایش‌ها و سنتهای روشنفکری غربی در معنای وسیع‌تر آن. به علاوه به نظر من ذکر این نکات هنگام پاسخ به این پرسش که ربط فلسفه سیاسی غربی به ایران چیست مهم است.

طبیعی است که پرسیم آیا نوعی از فلسفه سیاسی که در غرب روئیده است ربطی به بافتارهایی با تاریخ و واقعیات امروزی بسیار متفاوت هم دارد یا خیر. به بیان دیگر آیا اصول اخلاقی و سیاسی اعتبار جهانی دارند، یا فقط برای زمان و مکانی که در بستر آن روئیده‌اند معتبرند؟

این بحثی است که از آغاز زمان فلاسفه را مشغول خود کرده است، و من چندان سخن جدیدی برای گفتن در موردش ندارم. خوانندگان این کتاب می‌توانند برای خود داوری کنند که آیا اصولی که در آن شرح داده شده واقعیاتی که ایران امروز با آن مواجه است را خطاب قرار می‌دهد یا نه. ولی پیشنهاد من آن است که در اندیشه درباره این پرسش از سخن فروکاهنده و نابجا در مورد "سنتها" دوری کنیم. به عنوان نمونه گاهی گفته می‌شود که نظریه لیبرال-دموکراتیک متعلق به "سنت غربی" است و این سنت با "سنت ایرانی" یا "سنت اسلامی" بسیار متفاوت است. ولی براساس آنچه در سطور قبلی این مقدمه آوردیم به نظر آشکار است

که "یک" سنت غربی واحد وجود ندارد، بلکه سنتهای غربی بسیاری داریم. برخی از این سنتها لیبرال هستند و برخی غیرلیبرال، برخی سکولار هستند و برخی دیگر دینی، برخی انسانگرا هستند و برخی دیگر واقعگرا یا پوچ‌انگار. از نظر تاریخی لیبرال-دموکراسی سکولار تنها یکی از سنتهای رقیب در غرب است و عمدتاً هم در تاریخ غرب سنت غالب نبوده است. غلبه امروزین آن در فلسفه سیاسی دانشگاهی غرب انگلیسی-آمریکایی هم امری غیرمعمول است، و تضمینی وجود ندارد که همیشه ادامه پیدا کند. اگر هم دوام بیاورد بدان سبب خواهد بود که نسلهای جدیدی از روشنفکران کماکان آنرا در مورد مسائل مبتلا به شان مرتبط و مجاب‌گر یافته‌اند، نه اینکه چون متعلق به "سنت غربی" است. اگر هم زمانی روشنفکران دیگر فلسفه سیاسی لیبرال-دموکراتیک را الهام‌بخش و تولیدگر نیابند، سنتهای بسیار دیگری در غرب در دسترس‌اند که افراد می‌توانند به آنها مراجعه کنند، چنانکه در گذشته هم این اتفاق [رجوع به سنتهای گذشته در صورت نیاز در غرب] اتفاق افتاده است.

به نظر من این سخن را دقیقاً می‌توان در مورد ایران نیز گفت. چیزی به نام یک "سنت یکدست ایرانی" (یا یک "سنت یکدست اسلامی") نداریم، سنتهای ایرانی-اسلامی بسیاری وجود دارند که برخی شان لیبرالتر، سکولارتر و یا انسانگراتر از بقیه‌اند. در ایران، چنانکه در غرب، هر نسل جدیدی از روشنفکران باید خود تصمیم بگیرد که کدامیک از این شاخه‌های فکری متفاوت در مواجهه با مسائل روز بیش از بقیه مفیدند. "سنت" یکدستی نداریم که برای ما در این موردها تصمیم بگیرد.

البته تجربه غربی جهات مختلفی دارد که فلسفه سیاسی لیبرال-دموکراتیک را برای روشنفکران غربی مجاب‌کننده تر [از رقیبان] می‌کند. از این منظر برخی شارحان گفته‌اند ملازمت خاصی میان مسیحیت و لیبرالیسم وجود دارد. برخی دیگر آورده‌اند میراث قانون رومی بستری حاصلخیز برای زایش خلیات لیبرال فراهم کرد و چه بسا جوامعی که این میراثهای تاریخی را ندارند لیبرالیسم را کمتر جذاب و معنادار خواهند یافت. ولی نظر خود من آنست که این میراثهای تاریخی ربط چندانی به چیرگی جاری ارزشهای لیبرال در غرب ندارند. دلیل در رد گمانه‌های فوق آنست که غرب پیش از ظهور لیبرالیسم به عنوان یک فلسفه سیاسی ۱۶۰۰ سال با میراث قانون رومی و مسیحیت زیست و در این ۱۶۰۰ سال کسی تصور نکرد که مسیحیت یا قانون رومی به لیبرالیسم بینجامد.

ظهور لیبرالیسم در نظر من بیش از آنکه به مرده‌ریگ مسیحی یا رومی ربطی داشته باشد، پیامد ظهور دولت مدرن است. در باور من فضیلت برین لیبرال-دموکراسی آن است که هم ما را قادر به ساختن دولتهای مدرنِ کارا و قدرتمندی می‌کند که می‌توانند به شهروندانشان خدمات ارائه دهند و هم در عین حال توانایی آن حکومتها برای سواستفاده از قدرتشان به ضرر شهروندانشان را محدود می‌کند. چنان دولتهای مدرنی ممکن است برای نخستین بار در غرب ظهور کرده باشند، ولی تمام کشورهای جهان امروز در پی آنند که در دولتداری میزان مشابهی از کارایی داشته باشند. براین اساس تمام جوامع با چالشهای مشابهی در مورد توانمند کردن و محدود کردن تومان قدرت حکومت مواجهند. گرچه فلسفه سیاسی لیبرال-دموکراتیک احتمالاً تنها پاسخ موجود به این چالش نیست، در نظر من هر نظریه سیاسی، چه در ایران و چه غرب، امروز باید بدان بپردازد. در نظر من این چالشی است که دستیابی بهترین پاسخ بدان با همکاری و تامل جمعی ممکن است و برای اینکار ما باید بروی طیف گسترده‌ای از مثالها، که از سراسر جهان و براساس راههای گوناگون ممکن است که باهمسنانهای سیاسی براساس آنها نظام یافته‌اند برگرفته شده‌اند، تامل کنیم. امیدوارم این کتاب سهمی کوچک در این گفتگوی بینا-فرهنگی داشته باشد.

ایجاد گفتگویی میان-فرهنگی در مورد مسائل فلسفه سیاسی امروز هم حیاتی است و هم دیرپا، ولی به نظر من جا برای خوشبینی وجود دارد. از یک طرف، به نظر من مقاومتی فزاینده در برابر دیدگاهی بسیار تعین‌گرا در مورد تاریخ و فرهنگ که هینر

یلفلت<sup>[9]</sup> آنرا مدل "دانه و درخت بلوط"<sup>[10]</sup> در مورد ظهور و تطور ارزشها نام می‌نهد، شکل گرفته است<sup>[11]</sup>. مطابق منطق این مدل، اینکه بگوییم لیبرال دموکراسی غربی است مساوی آنست که بگوییم اندیشه لیبرال دموکراسی به نوعی در تخم یا DNA فرهنگی تمدن غربی وجود داشته است، و در نتیجه از همان ابتدا قرار بوده با رشد درخت این دانه شکوفا شود. به طریق مشابه، در این مدل گفته می‌شود که لیبرال دموکراسی در دانه جوامع اسلامی یا شرقی وجود نداشته و جزوی از DNA فرهنگی ایشان نبوده است، و بنابراین جزوی از تطور طبیعی ایشان نمی‌تواند باشد. لیبرال دموکراسی در این جوامع در بهترین حالت همچون پیوندی بیگانه می‌تواند باشد که به درستی با درخت سازگار نیست. در نظر من این مدل دانه و درختان بلوطی به گونه‌ای اساسی گمراه کننده است. پرواضح است همان تمدن غربی که سرمنشا اندیشه‌های لیبرال-دموکراتیک بوده است، سرمنشا نازیسم و استالینسم یا قرن‌ها مردسالاری و برتری نژادی نیز بوده است. همه اینها بر خاک باورهای بسیار ریشه‌دار در فرهنگ غربی در مورد نظم، طبیعت، تطور و سلسله روئیده‌اند. اگر اکثریت مردم در غرب امروز اندیشه‌های لیبرال-دموکراتیک را پذیرفته‌اند از اینرو نیست که این اندیشه‌ها تنها گزینه‌هایی بوده‌اند که با DNA فرهنگی ما سازگارند، بلکه از آنرو بوده که ایشان به این حکم رسیده‌اند که در میان منابع متنوع و متضاد اخلاقی که در تاریخ و فرهنگ غرب یافت می‌شوند، اندیشه‌های لیبرال-دموکراتیک شایسته پذیرش و دفاع‌اند و در نقطه مقابل سایر منابع اخلاقی غربی شایسته بیعت<sup>[12]</sup> مجدد نیستند.

این روند در درون هر فرهنگی رخ می‌دهد، و منحصر به غرب نیست. در درون هر فرهنگ و دینی منابع اخلاقی متکثری وجود دارد (یا تفاسیری متکثر از آن منابع اخلاقی) که برخی‌شان براحتی با مبانی فکری لیبرال دموکراسی سازگارند، و برخی دیگرشان نه. اینکه آیا اعضای جامعه‌ای لیبرال-دموکراسی را می‌پذیرد یا نه از پیش با DNA های فرهنگی نخستین ایشان تعیین نمی‌شود، بلکه با حکم مستمر ایشان در مورد اینکه کدامیک از منابع اخلاقی متکثر شایسته بیعت‌اند معین می‌گردد. اگر لیبرال-دموکراسی رواج یابد از طریق دنباله‌ای از پیوند زندهای گیاه لیبرال-دموکراسی به جوامعی که DNA فرهنگی مناسب ندارند نخواهد بود، بلکه از طریق روندی از تاملات بر روی منابع اخلاقی مختلف که در حالت ایده‌آل به (به قول چارلز تیلور) "اجماع داوطلبانه"<sup>[13]</sup> بر روی مجموعه‌ای از اصول سیاسی مشترک می‌نامد منجر می‌شود، خواهد بود<sup>[14]</sup>.

دوری از مدل "دانه و درخت بلوط" تطور فرهنگی زمینه اول را برای خوشبینی در مورد چشم‌انداز گفتگوی میان-فرهنگی فراهم می‌کند. زمینه دیگر خوشبینی تشخیص‌فزاینده در غرب در مورد لزوم برسمیت شناختن موارد استعمار و لزوم نظریه‌پردازی در مورد لیبرالیسم در بافتاری "پسااستعماری" است. به عنوان یک کانادایی، من همیشه به این امر حساسیت داشته‌ام که لیبرالیسم از نظر تاریخی برای توجیه استعمار مردمان بومی کانادا بکار برده شده، چنانکه برای توجیه امپریالیسم اروپایی در اقصی نقاط جهان هم بکار گرفته شده است. در واقع بخشی از انگیزه اولیه من برای مطالعه فلسفه سیاسی آن بود که بهتر دریابم چگونه یک فلسفه سیاسی پیشرو مانند لیبرالیسم می‌تواند همچون ابزاری برای بهره‌کشی مورد استفاده یا سواستفاده قرار گیرد، و اینکه کشف کنم چگونه می‌توان لیبرالیسم را مورد بازتامل قرار داد تا تضمین شود دیگر امکان چنان سو استفاده‌ای فراهم نیست<sup>[15]</sup>. نوعی از لیبرالیسم که من کوشیده‌ام از آن دفاع کنم لیبرالیسمی پسااستعماری و چندفرهنگ‌گراست که همانقدر که از رویاهای امپریالیستی چشم پوشیده، رویاهای ملیت همگون و تکین<sup>[16]</sup> را هم کنار گذاشته است. این نکته چه بسا چنانکه شاید در این کتاب تصریح نشده است، ولی دیدگاهی است که من کوشیده‌ام در سایر آثارم بررویش تاکید کنم<sup>[17]</sup>. نظریه‌پردازی در مورد "لیبرالیسمی" که

آشکارا «پسااستعماری» باشد هم برای نشان دادن اینکه لیبرال دموکراسی به جوامع غیراروپایی هم ربط دارد، و هم برای بحث در مورد «استعمار داخلی» جوامع استعماربنیادی<sup>[18]</sup> چون کانادا، که بر روی سرزمینهای مردمان بومی ساخته شده اند، ضروری است. در دید من، زایش این لیبرالیسم پسااستعماری فضایی برای گفتگو و یادگیری بهینه میان سنتهای فرهنگی و دینی مختلف می‌گشاید. در واقع، چه بسا حتی بتوان هم‌نوایی‌های پرثمری میان ظهور لیبرالیسم پسااستعماری و زایش نظریه‌های سیاسی «پسااسلامگرا»<sup>[19]</sup> دید<sup>[20]</sup>. هردوی این رویکردها در نظر من مدل «دانه و درخت بلوط» را که از تعیین‌گرایی فرهنگی دفاع می‌کند پس می‌زنند و در عوض به دنبال آموختن از منابع اخلاقی متکثر به گونه‌ای هستند که گفتگو و آموختن راستین را ممکن می‌سازد؛ حتی هردو چه بسا اولین گامها به سوی «اجماعی داوطلبانه» بر سر برخی ارزشهای سیاسی بنیادین باشند<sup>[21]</sup>.

### پانویس‌ها

[1] فصل نهم این اثر در مورد فمینیسم پیش از این نیز توسط نیلوفر مهدویان به فارسی ترجمه و در بخشی از کتابی با عنوان دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم، جین منسبریج، سوزان مولر اوکین و ویل کیملیکا، نشر نی، ۱۳۸۷ منتشر شده است.

[2] من در کتابی مستقل به زبان انگلیسی به مسئله ربط لیبرال-دموکراسی، خصوصاً از نوع رالزی‌اش، با اندیشه سیاسی بومی ایرانی-اسلامی پرداخته‌ام و کسانی که در این زمینه کنجکاوند می‌توانند بدان آثار مراجعه کنند. بنگرید به:

Meysam Badamchi, *Post-Islamist Political Theory: Iranian Intellectuals and Political Liberalism in Dialogue*, (Springer, 2017)

این اثر در مجموعه Philosophy and Politics: Critical Explorations اسپرینگر منتشر خواهد شد.

[3] Realist واقع‌گرایی در نظریه روابط بین‌الملل را نباید با واقع‌گرایی در مباحث فلسفه علمی اشتباه کرد. ایندو «واقع‌گرایی» تنها مشترک لفظی هستند و از نظر معنایی ربطی به هم ندارند. مترجم

nihilist<sup>[4]</sup>

[5] برای مروری نیکو در مورد این گرایشهای غیرلیبرال در اندیشه سیاسی قاره‌ای:

Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York Review Books, 2003)

[6] و حتی هستند کسانی که در سیاست‌ورزی داخلی به چشم اندازی لیبرال و انسان‌گرایانه معتقدند، ولی در روابط بین‌الملل به مفهومی واقع‌گرا از سیاست باور دارند که در آن ملاحظات اخلاقی جایی در تعیین مواجهه ما با سایر کشورها ندارد. خوشبختانه گرایشی روزافزون وجود دارد که کاربرد سازگار اصول لیبرال مستلزم برنهادن محدودیت‌های اخلاقی در کنش روابط بین‌الملل است.

[7] Talk-show یعنی برنامه‌ای که در آن شنوندگان زنگ می‌زنند و نظر خود را در مورد مسائل مختلف بیان می‌کنند. مترجم.

[8] برای بحثی نیکو در مورد وجود «گفتمانهای» متعدد در زندگی سیاسی آمریکایی، و چگونگی رقابت تاریخی میان گفتمان لیبرال و سایر گفتمانها:

Rogers Smith, *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in American History* (Yale University Press, 1997).

[9] Heiner Bielefeldt

[10] acorn to oak tree

[11] Heiner Bielefeldt, “‘Western’ versus ‘Islamic’ Human Rights Conceptions?”, *Political Theory* 28/1 (2000): 90-121.

[12] allegiance

[13] Unforced consensus

[14] Charles Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, in Joanne Bauer and Daniel A. Bell (eds) *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 124-45.

[15] در مورد عمق همدستی لیبرالیسم با استعمار:

Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: The Rise of Liberal Imperialism in Britain and France* (Princeton University Press, 2005); Uday Mehta, *Liberalism and empire: A study in nineteenth-century British liberal thought* (University of Chicago Press, 1999).

در مورد میراث این همدستی در زمان امروز:

Jacob Levy (ed) **Colonialism and Its Legacies** (Lexington Books, 2011).

[16] unitary

به عنوان مثال [17]

**Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity** (Oxford University Press, 2007).

همچنین نگاه کنید به:

Duncan Ivison, **Postcolonial Liberalism** (Cambridge University Press, 2002).

[18] settler

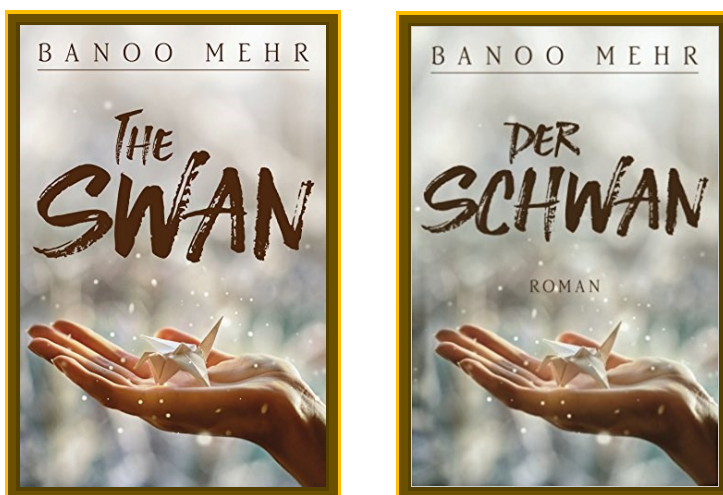
[19] Post-Islamist

[20] Asef Bayat (ed) **Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam** (Oxford University Press, 2013).

[21] در مورد این مدعا که همگرایی بالقوه‌ای میان لیبرالیسم پسااستعماری و نظریه سیاسی پسااسلامگرا وجود دارد، نگاه.

Meysam Badamchi, "Political liberalism for post-Islamist, Muslim-majority societies" **Philosophy & Social Criticism**, 2015, Vol. 41 (7), pp. 679-696.

\*\*\*



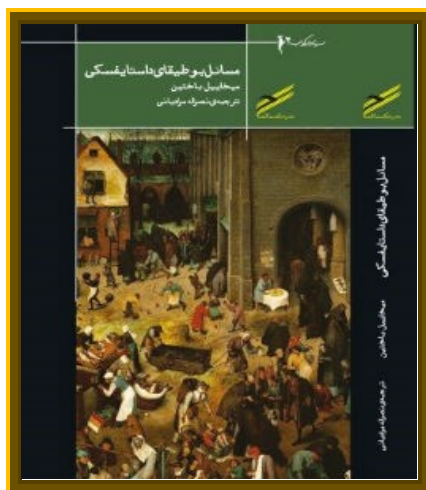
رمان قو

نوشته بانو مهر

به دو زبان انگلیسی و آلمانی

When I was nine years old, my childhood came to an end; at fifteen, I fell in love; and at twenty, I buried all my dreams and hopes and grew old.

نویسنده نگاهی عمیق دارد به زندگی یک خانواده فرهنگی طبقه متوسط در تهران نیمه دوم قرن بیستم که با رویدادهایی چون انقلاب، جنگ، تلاطم های سیاسی و سرکوب، دستخوش نابسامانی ها می شود. نسخه فارسی این کتاب نیز در دست انتشار است. تهیه نسخه های آلمانی و انگلیسی از سایت آمازون امکانپذیر می باشد.



## مسائل بوئیقای داستانیفسکی

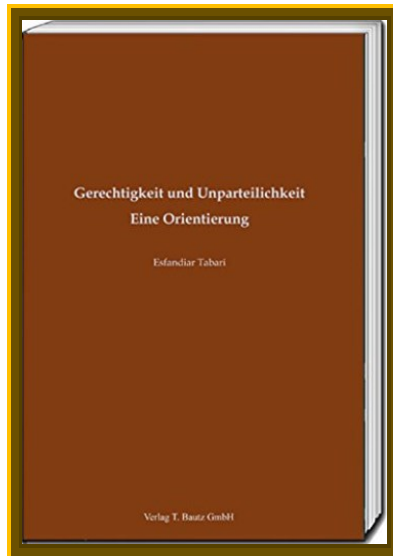
نوشته میخائیل باختین - ترجمه نصرالله مرادیانی

### نشر حکمت

میخائیل باختین مسائل «بوئیقای داستانیفسکی» را در سال ۱۹۶۳ به چاپ سپرد. این کتاب قبلاً در ۱۹۲۹ با عنوان مسائل هنر داستانیفسکی و در قالب تک‌نگاری منتشر شده بود. باختین پس از سه دهه و با پافشاری حلقه تازه‌ای از دانشجویانش بود که کار ویرایش این کتاب را از سر گرفت. این اثر درباره نظریه «چندصدایی» در ادبیات جهان است. مسائل بوئیقای داستانیفسکی پنج فصل دارد.

فصل اول به بررسی آرای موجود پیرامون فرم هنری آثار داستانیفسکی از زبان سایر منتقدان می‌پردازد. باختین در این فصل با این پرسش اخلاقی رویاروست که چگونه می‌توان و می‌بایست با صدای دیگری مواجه شد. فصل دوم درباره قهرمان در آثار داستانیفسکی است. قهرمانان داستانیفسکی تا چه اندازه آزاد و خودآیین‌اند؟ چگونه ممکن است قهرمان از قید صدای مؤلف رها شود؟ چگونه این قهرمانان در رمان‌های داستانیفسکی به «ایده‌پرداز» مبدل می‌شوند؟ فصل سوم درباره ایده است. چطور داستانیفسکی موفق می‌شود ایده دیگری را بازنمایی کند و فاصله خود را از آن حفظ کند؟ رویارویی ایده‌ها در آثار او چگونه رخ می‌دهد؟ شکل‌دهی به ایده قهرمان و رمان چه ارتباطی با سرشت گفت‌وگویی خود ایده و اندیشه دارد؟ در فصل چهارم باختین ژانرهایی در طول تاریخ ادبیات غرب را بررسی می‌کند که همگی در سیر پیشروی رمان اروپایی به شکل‌گیری جهان آثار داستانیفسکی یاری رسانده‌اند. در فصل پنج باختین با آوردن مثال‌های بیشتر از آثار داستانیفسکی و با تأکید بر رمان‌های او ویژگی‌های گفتمان داستانیفسکی در ادبیات را آشکار می‌کند. او تفاوت گفتمان در آثار داستانیفسکی با گفتمان در آثار سایر نویسنده‌ها مانند تورگینف و تولستوی را شرح می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه صداها و شخصیت‌های مختلف در رمان‌های داستانیفسکی یکدیگر را قطع می‌کنند، در هم تداخل می‌کنند و ضعف‌های یکدیگر را نشان می‌دهند.

\*\*\*



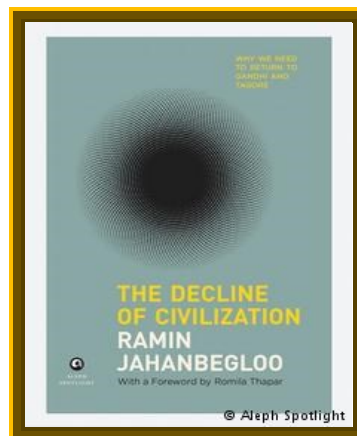
## عدالت و بی طرفی

نویسنده: اسفندیار طبری

ناشر: تارگوت باوتز - زبان: آلمانی

بی طرفی به عنوان یک تکیه گاه ارشمیدسی، هسته اصلی عدالت و هر تئوری عدالت است. اما این تکیه گاه ارشمیدسی برای ما پنهان خواهد بود و هیچ گاه به آن دست نخواهیم یافت. به این دلیل عدالت همواره به عنوان یک ایده، آرزو یا تئوری همراه ما خواهد بود. حکم عادلانه نیاز به یک جایگاه بی طرفانه دارد. با توجه به اینکه انسان ها همواره و به طور طبیعی به منافع کوتاه یا دراز مدت خود می نگرند، چگونه می توان از بی طرفی به سخن به میان آورد؟ بی طرفی چیست و چگونه ممکن است؟ این کتاب پس از بررسی ایده عدالت از نظر ارسطو، رولز، دورکین و سن به عنوان مهمترین نمایندگان تئوریک عدالت اجتماعی، به این پرسش های پایه ای می پردازد.

\*\*\*



## The Decline of Civilization: Ramin Jahanbegloo



افول تمدن: رامین جهاننگلو

به زبان انگلیسی

رامین جهاننگلو با انتشار کتاب "افول تمدن" نسبت به سیر قهقرائی تمدن هشدار داده است. او روزه‌های امید را هم نشان می‌دهد: بازگشت به اندیشه‌ها و بنیادهای اخلاقی شرق که به ویژه در آموزه‌های گاندی و تاگور متبلور شده است.

کتاب تازه رامین جهاننگلو درباره جهانی است که فتنه و آشوب آن را فرا گرفته و به طور طبیعی اذهان حساس و آگاه را نگران کرده است. در دورانی که روند جهانی‌سازی (فرایند گلوبال) فراگیر شده، شواهد فراوان حاکی از آن است که این روند بیش از آن که مایه رشد و بالندگی تمدن باشد، آن را به نابودی تهدید می‌کند.

مظاهر انحطاط همه جا به چشم می‌خورند: گسترش خشن‌ترین بهره‌کشی سرمایه‌داری، ژرف‌تر شدن شکاف طبقاتی و فاصله فقر و ثروت، نبود همدردی با ستم‌زدگان و اقلیت‌های قومی و دینی، بی‌تفاوتی در برابر سرنوشت تلخ مهاجران و پناهجویان، رشد تروریسم، اعتلای دولتمردان عوام‌فریب، تعرض و تجاوز بی‌سابقه به محیط زیست و...

بخش مهیب‌تر این بحران از این واقعیت تلخ ناشی می‌شود که در دوران دشواری که آینده بشریت از هر طرف مورد تهدید قرار گرفته، به انسان‌ها چنین تلقین می‌شود که آنها در قبال این نابسامانی‌ها هیچ مسئولیتی ندارند و هیچ کاری هم از دستشان ساخته نیست، پس به سود آنهاست که به جای چون و چرا در شرایط موجود، به تنهایی گلیم خود را از مهلکه بیرون بکشند و فقط به پیشرفت شخصی و رفاه فردی بیاورند و بکوشند تا در خیل بازندگان نباشند.

آخرین اثر فیلسوف ایرانی به نام "افول تمدن" کتابی کم‌حجم اما پرمایه است که مشکلات اصلی دوران پرادبار ما را با نگاهی فلسفی می‌کاود و از آن تصویری نگران‌کننده ارائه می‌دهد.

بخش نخست کتاب تأملی است بر مقوله تمدن و تمام آنچه زندگی بشر را در ۵۰ قرن گذشته، با وجود فاجعه‌های هولناک و مصیبت‌های بزرگ، به سوی روشنی و ترقی هدایت کرده، به نعمت حیات ارزش بخشیده و دنیا را برای نوع بشر قابل‌زیست ساخته است.

رامین جهاننگلو نگره‌ها و نگاه‌های گوناگون به تمدن را از دوران فیلسوفان یونان باستان تا امروز و می‌کاود؛ برجسته‌ترین دیدگاه‌ها را با مروری شتابان معرفی می‌کند، هم از هنرمندان و نویسندگانی مانند گوته، ایوت و آلبر کامو یاد می‌کند و هم از اندیشورانی مانند کانت، گرامشی، فروید، هانا آرنت و والتر بنیامین.

او جستار خود را با پرسشی مشخص شروع می‌کند: آیا پنج هزاره تمدن رو به پایان است و ما در آستانه عصری قرار گرفته‌ایم که تمدن بی‌معنا گشته و مرحله "تمدن‌زدایی" آغاز شده است؟ او شواهد انحطاط و تباهی را در دنیای امروز نشان می‌دهد با این هشدار که اگر بشر بیدار و هشیار نباشد، این تمدن به سوی "قلمرو بی‌معنایی" پیش خواهد رفت و سرنوشتی را رقم خواهد زد که با وحشیگری و بربریت فرق زیادی ندارد، هرچند ممکن است ظاهری فریبنده و پرزرق و برق داشته باشد.

نقد ایده "برخورد تمدن‌ها"

نویسنده کتاب می‌کوشد ردونشان بحران را در رهیافت‌های فرهنگی و رویکردهای فلسفی نشان دهد و در این رهگذر به دیدگاه ساموئل هانتینگتون می‌پردازد که با طرح ایده "برخورد تمدن‌ها" در سال ۱۹۹۳ برخی از لایه‌های بحران کنونی را نشان داد.

جهانبگلو انتقاد می‌کند که دیدگاه هانتینگتون هم در تعریف تمدن‌ها و هم در شناخت سازوکار درونی و کارکرد بیرونی آنها کاستی‌های جدی دارد. او به ویژه تبیین دنیای بغرنج امروز را با یک پارادایم کلی و مبهم، یعنی درگیری چند میدان تمدنی دین‌محور، ناکارآمد می‌داند.

به گفته او هانتینگتون بر پایه ادیان گوناگون چند بلوک یکدست و تک‌ساحتی می‌سازد که قرار است تا نابودی یکدیگر پیش بروند. این اندیشمند امریکایی دو مسئله مهم را فراموش می‌کند: اول این که تمدن را به ساختارهای ذهنی خلاصه می‌کند و نقش عواطف و احساسات انسانی را به حداقل می‌رساند. تمدن‌های بزرگ همیشه کل بشریت را مورد خطاب قرار داده‌اند و با تمدن‌های رقیب دادوستد فرهنگی و تعامل اخلاقی برقرار کرده‌اند. دیگر آن که هیچ تمدن یکدستی وجود ندارد، هنجارهای گروهی، سنت‌های قومی و تعلقات ملی همیشه یکدستی "تمدن" را زیر علامت سؤال برده‌اند.

تمدن "اقتدارگرا"ی غرب

نویسنده‌ی "افول تمدن" در آسیب‌شناسی "تمدن غرب" با تکیه بر بنیادهای فکری و شواهد تاریخی، بر سویه تاریک این تمدن پرتو می‌افکند: در کنار عرضه ارجمندترین دستاوردهای فرهنگی که میراث بشر را پربار کرده‌اند، این تمدن همواره به سلطه و اقتدار گرایش داشته، در تفاهم و ارتباط با "دیگری"، در تمام اشکال آن، کوتاهی کرده است.

تمدنی که بر پایه اقتدار شکل گرفته باشد، با هدف تسلط و تسخیر و تملک با جهان روبرو می‌شود. "دیگری"، هر چیز و هر فردی جز خود، را خوار و ابژه اعمال قدرت می‌بیند و خود را برتر می‌پندارد.

آن تمدن بزرگی که با رنسانس و آغاز بیداری انسان غربی به تسخیر جهان رفت، به یاری مناسبات سرمایه‌داری، دانش نو، تکنولوژی و سیاست مدرن، بیش و پیش از هر چیز به تسلط بر دیگری گرایش داشت، از طبیعت تا انسان‌های "طبیعی" و کسانی که با مرزبندی‌های گوناگون، رنگ و جنس و مذهب، بیگانه و "غیرخودی" شمرده شدند.

تمدن غرب همواره از ساختارهای ذهنی و هنجاری متفاوت گریزان بوده، از هضم و درک فرهنگ‌های دیگر پرهیز کرده و تا همین امروز، در جذب آنها، ناتوان بوده است. نویسنده رشد پدیده‌هایی مانند بنیادگرایی متمایل به تروریسم را محصول همین کمبود می‌داند و به یاد می‌آورد که بیشتر پیروان گرایش‌های افراطی، هرچند تبار شرقی دارند، اما زاده و پرورده‌ی همین جوامع غربی هستند.

رویکرد سلطه‌جویانه به ویژه زمینه مناسبی ست برای استعمارگری: غرب از آغاز دوران مدرن به خود اجازه داد به نام تمدن به دنیای "غیرتمدن" لشکرکشی کند، دیگری را به نابودی بکشد، گروه‌هایی بزرگ را به عبودیت و بندگی وا دارد و تمام این تجاوزات را به نام "تمدن کردن" یا "آبادسازی" (استعمار) توجیه کند و طلبکار نیز باشد.

استعمار و جهانگشایی تنها در حالتی می‌توانسته قابل توجیه باشد که "دیگری" غیرتمدن تلقی شود. غرب به آسانی فراموش کرده است که آن دیگری هم تمدنی داشته، البته با ارزش‌ها و بن‌مایه‌هایی متفاوت، اما چه بسا با جنبه‌های معنوی نیرومند که می‌توانسته

کمیته‌های تمدن غرب را جبران کند، اما این تمدن، چنانکه میشل فوکو به روشنی نشان داده، ترجیح داده تمام این میراث فرهنگی را نادیده بگیرد.

اما این را نیز می‌دانیم: از لحظه‌ای که تمدن غرب به خود آگاهی رسیده و اندیشورانی بار آورده که با بصیرت و روشن بینی به پیرامون نگریسته‌اند، بی‌درنگ به این حقیقت واقف شده که تنها تمدن موجود نیست، در جهان تمدن‌های دیگری هستند که او باید در همزیستی با آنها به چیزهایی دست یابد که خود ندارد یا کم دارد.

تمدن غرب اساساً پیشرفت را با رشد فنی و گسترش رفاه مادی تعریف می‌کند. در نتیجه افراط در چنین دیدگاهی ست که امروز وارد جامعه تک‌ساحتی شده‌ایم که برای مقابله با بحرانی که هستی او را فرا گرفته، هیچ پاسخی ندارد، زیرا اساساً از طرح پرسش ناتوان است.

«ما امروز به برداشتی تک‌ساحتی از تمدن، که همان روند تمدن‌زدایی است، نزدیکتر هستیم تا به تعامل و تفاهم میان تمدن‌های انسانی. خشونت جاری در قلمرو تمدن ما را بیش از پیش از بن‌مایه‌های حقیقی تمدن یعنی مهر و دوستی، گفتگو و همزیستی انسانی دور کرده است.»

روندهای مخرب در این تمدن، دنباله‌روی، رفاه‌پرستی، و مصرف‌زدگی را دامن می‌زند، منابع انسانی و طبیعی را تباه می‌کند؛ با گسترش رسانه‌های جمعی و دنیای مجازی که مردم را از تفکر آزاد باز می‌دارند و آنها را به ویژه به افکاری یکساز و سطحی و باورهای نیاندیشیده سوق می‌دهند.

### **نبود مسئولیت شهروندی**

جهانبگلو تفکر عقلانی و به ویژه خردورزی انتقادی را یکی از بنیادهای تمدن می‌داند و شکوه می‌کند که دنیای امروز، که بر پایه عقل ابزاری شکل گرفته، این وجه تمدن را نابود می‌کند.

در خردورزی انتقادی، شهروند آزاد و مستقل به اندیشیدن، پرسیدن و سنجیدن ترغیب می‌شود، و این همه را در پرتو خود آگاهی و شناختن مسئولیت فردی انجام می‌دهد. امروزه اما، تمایلات غریزی، مانند تن‌پروری و لذت‌جویی سیاست و مسئولیت شهروندی را از عرصه عمومی طرد کرده است.

بیشتر مردم نفع خود را در این می‌بینند که سیاست را به سیاستمداران واگذار کنند و آنها نیز با سوءاستفاده از اعتمادی که کورکورانه به آنها داده شده، از آن در جهت گسترش مال و نفوذ خود بهره می‌برند. جای شگفتی نیست که امروزه سیاستمداران عوامفریب به راحتی می‌توانند در نبود آگاهی و مداخله سیاسی شهروندان به نام آنها حکومت کنند.

در روند "تمدن‌زدایی" مردم از میدان سیاست دور می‌افتند، به آنها چنین تلقین می‌شود که در برابر کشور و جامعه خود هیچ مسئولیتی ندارند. در کشورهای دیکتاتوری مردم از مشارکت در روند حکمرانی محروم هستند، اما در کشورهای دموکراتیک نیز وظیفه مدنی مردم به شرکت در انتخابات، هر چهار سال یک بار، خلاصه می‌شود. سیاست حداکثر یک عادت مدنی است و نه تلاش مؤثر شهروندان تا به عنوان افراد آگاه و بالغ در سامان‌دهی زندگی اجتماعی مشارکت داشته باشند.

آخرین جنبش‌های بزرگ مدنی که به ویژه جوانان را با آگاهی سیاسی و مسئولیت اجتماعی بالا به میدان کشیدند، عبارت بودند از شورش جوانان اروپا در مه ۶۸ و جنبش مدنی در امریکای اوایل دهه ۱۹۷۰. این تلاش‌ها متأسفانه به نتایج دلخواه نرسید، دلسردی و تلخکامی به جای گذاشت.

## معنویت تاگور و اخلاق گاندی

تاگور و گاندی دو اندیشمند هندی هستند که تمدن را گستره‌ی اخلاق و معنویت و فضایی برای گفتگو می‌دانند. هر دو در عین ستایش از مواهب تمدن غرب، بر کمبودهای اخلاقی آن انگشت می‌گذارند.

رایبندرانات تاگور، نویسنده و اندیشمند هندی، دستاوردهای تمدن غرب را می‌ستود و بر ضرورت دادوستد فرهنگی با جهان غرب تأکید داشت، اما از کمبود همبستگی و پیوندهای انسانی در جوامع غربی انتقاد می‌کرد.

مهاتما گاندی، پدر هند نوین، در برابر تمدن مادی غرب بر بنیادهای معنوی خاورزمین تکیه می‌کند؛ به نظر او تمدن غرب بیش از اندازه بر رفاه‌جویی و چیرگی بر جهان تمرکز یافته، تنعم، خوش‌گذرانی و شادباشی را با سعادت حقیقی، آرامش ذهنی و آسایش روحی، تاخت زده است. گاندی پیشرفت مادی متکی بر خوش‌باشی و مصرف بی‌رویه را نقد کرد و خواهان بازگشت به ارزش‌های اخلاقی شد.

از نظر گاه فلسفی گاندی تمدن تنها محور پیشرفت اقتصادی و تکنیکی یا روندی برای تحقق دولت مدرن نیست، بلکه فرصتی است برای مهار کردن آفت‌های مسلط بر فرهنگ مدرن، از همه مهم‌تر: قدرت‌طلبی، خودپرستی، آزمندی و سلطه‌جویی.

### پایان دفتر هشتم

از خوانندگان دعوت می‌شود که در فوروم تارنمای خرمگس، پرسش‌های خود را با نویسندگان، مترجمان و شورای دبیران در میان گذاشته، با دیگر کاربران به گفتگو بپردازید:

[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)



کانال تلگرام خرمگس عضو می‌پذیرد

[https://t.me/jf\\_kharmagas](https://t.me/jf_kharmagas)



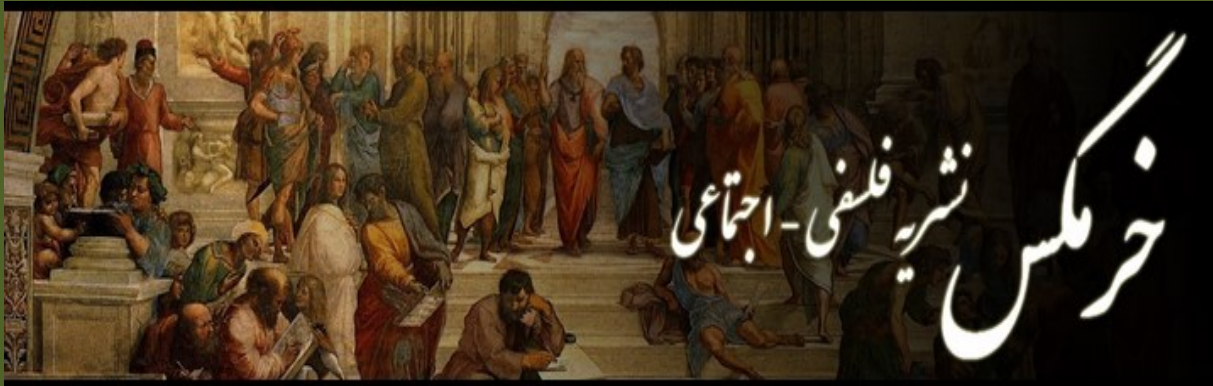
از فیس بوک خرمگس بازدید نمایید

پیشاپیش برای ارسال خرمگس به دوستان و معرفی آن در

رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی سپاسگزاریم.

ارسال مقاله‌ها و دیدگاه‌ها: [kharmagas@falsafeh.com](mailto:kharmagas@falsafeh.com)

موضوع دفتر نهم: پوپولیسیم



## Gadfly: Persian Journal of Philosophy

### Editors:

Esfandiar Tabari

Winter 2018

Ramin Jahanbegloo

Issue No. 8

Shirin D. Daghighian

On Forgiveness/Revenge

Web Designer: Homayoun Makoui  
[www.falsafeh.com](http://www.falsafeh.com)

Social Media: Jalal Kiabi

### Table of Contents

Revenge and Guilt: A Philosophical Analysis: Ramin Jahanbegloo. Persian Translation by Hamid Shirazi

Philosophy of Forgiveness and Reconciliation: Esfandiar Tabari.

The Missing Place of Jews in German Culture: Navid Kermani

Spiritual and Religious Tools of Forgiveness: Hassan Ferechtian

An Introduction to Citizen Empowerment: Shirin D. Daghighian

On Legitimation: Esfandiar Tababari

Forgiveness: A Path Toward Interaction and Balance: Mehrdad Loghmani

Dialogue with Raymond Rakhshani on Forgiveness/Revenge

Dialogue with Sadighe Vasmaghi on Forgiveness/Revenge

A Tribute to the Literary Legacy of Media Kashigar

"Reconciliation". The Stanford Encyclopedia of Philosophy: Linda Radzik and Colleen Murphy. Persian Translation by Shirin D. Daghighian

Gnade im Rechtsstaat. Klaus-Michael Kodalle. Persian Translation by Amir Tabari

Symbolic Closure through Memory, Reparation and Revenge in Post-conflict Societies. Brandon Hamber; Richard A. Wilson. Persian Translation by Goudarz Eghtedari

Forgiveness and Moral Development. Paula Satne. Translation by Babak Takhti

On Forgiveness. Hannah Arendt. Persian Translation by Goudarz Eghtedari

De l'essence de la tragédie grecque. Jean Festugière. Translation by Massoud Jalali Farahani

Kierkegaard's Concept of Despair. Dominic Quinzel. Translation by Marziyeh Ghiassi.