

آیا عفو عدل را مخدوش می‌کند؟^۱

(قسمت اول)

نیکلاس ولترستورف^۲

ترجمه: علی نیک‌زاد^۳

چکیده

والترسترف در مقاله حاضر به این پرسش می‌پردازد که آیا آموزه عفو گناهکاران در الهیات مسیحی مستلزم نقض عدالت نیست. وقتی فردی مرتکب گناه می‌شود، نظر می‌رسد که مجازات او لازمه اجرای عدالت است. اما والترسترف معتقد است ترک مجازات و عفو با عدالت ناسازگار نیست. به باور او، نبخشیدن و تقاص گرفتن حق کسی است که به او ظلم شده، اما تکلیف او نیست. انصراف از مطالبه این حق نیز مستلزم نقض حقوق دیگران نیست. لذا می‌توان عفو کرد بدون آن که عدالت را زیر سؤال برد. این باور مختص به دین مسیحیت است و اندیشمندان یونانی و رومی این‌طور فکر نمی‌کردند. از نظر آنان، مجازات یک متخلف علاوه بر حق قربانی، تکلیف قربانی است. متفکران کلاسیک در آغاز اجرای عدالت را مستلزم مقابله به مثل می‌دانستند، اما دیدگاه ایشان درباره عدالت به مرور زمان تلطیف شد. آنان در نهایت پذیرفتند که در اجرای مجازات باید انصاف را دخیل کرد و مجازات را تخفیف داد، اما این بدان معنا نبود که مجازات در بعضی موارد می‌تواند به کلی حذف شود. از سوی دیگر، نظریه پردازان معاصر مجازات را به منزله اعلام عمومی انزجار از فعل نادرست می‌دانند. بر این اساس، بدون اجرای مجازات قبح فعل نادرست از بین می‌رود. دیدگاه والترسترف درباره این نظریه در قسمت دوم مقاله بیان خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: عفو، الهیات مسیحی، عدالت، مجازات، انصاف

1. Does Forgiveness Undermine Justice? In *God and the Ethics of Belief: New Essays in Philosophy of Religion*. Cambridge University Press. 2005.

2. Nicholas Wolterstorff

۳. دانش آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه علامه طباطبائی a.nikzad.c@gmail.com

در اخلاق مسیحیت [۱] تصریح به این که خداوند گنهکارِ برخوردار از ایمان را عفو می‌کند و می‌آمرزد، و [۲] دستور به این که ما نیز باید کسانی را که علیه ما مرتکب گناه شده‌اند عفو کنیم، برجسته است. در مقاله حاضر قصد دارم این مسئله را بررسی کنم: آیا چنین تعالیمی راجع به عفو^۱ و آموزش^۲ نظام اخلاقی مورد تأیید خود مسیحیت را متزلزل می‌کنند؟

۱

عیسی اغلب به ملازمان خود اعلام می‌کرد که گناهانشان عفو شده است. مستمعان او تصور می‌کردند او با این کار در حال سخن گفتن از جانب خدا است. داستان شفاء مرد افلیج مثال خوبی است. این واقعه در هر چهار انجیل ثبت شده است. مرقس ماجرا را این‌طور تعریف می‌کند:

آنان که افلیج را حمل می‌کردند وقتی نتوانستند او را به سبب ازدحام به نزد عیسی بیاورند، سقف بالای سر او [یعنی عیسی] را برداشتند. پس از آن که راهی در سقف باز کردند، تشکی را که افلیج بر آن دراز کشیده بود به پایین فرستادند. وقتی عیسی ایمان آنان را دید، به افلیج گفت «فرزند، گناهات عفو شد». آنگاه بعضی از کاتبان که آنجا نشسته بودند، در دل پرسیدند «چرا این مرد چنین سخنی می‌گوید؟ این کفر است. به جز خدا چه کسی می‌تواند گناهان را عفو کند؟» (مرقس ۲:۴-۷) (۱)

افزون بر این، بیشتر اوقات عیسی دقیقاً در همان زمانی که عفو گنهکاری از سوی خداوند را اعلام می‌کرد، به یارانش دستور می‌داد کسی را که به ایشان تعرضی^۳ کرده، عفو کنند. گویا پطرس از این که عیسی هیچ حد مشخصی را برای دامنه این عفو تعیین نمی‌کرد آشفته می‌شد. لذا پرسشی را برای عیسی طرح کرد که می‌اندیشید/حاله به محال^۴ است: «ای سرور، چند مرتبه باید عفو کنم، آیا هفت مرتبه؟» عیسی نخست پاسخی مبالغه‌آمیزی دهد: «هفت بار نه، بلکه به تو می‌گویم هفتاد هفت بار». سپس مثال پادشاهی را نقل کرد که

1. forgiveness

2. justification

۳. در مقاله پیش رو فعل *to wrong someone* را تعرض به دیگری، *wrongdoing* را تخلف و *wrongdoer* را متخلف

ترجمه کرده‌ام. (م)

۴. *reductio ad absurdum* (قیاس خلف)

بر مبنای رحمت^۱، طلب فراوانی را که از یکی از خادمانش داشت بر او بخشید. اما چون نوبت به خادم رسید بی‌رحمانه از عفو طلب بسیار کمتری که از یک خادم همپایه با خود داشت امتناع ورزید. به بیان عیسی، نکته این داستان آن است که تو باید «از دل» و بر مبنای رحمت، برادر و خواهرت را عفو کنی (متی ۲۱: ۱۸-۳۵).

مشهور است که قدیس پولس^۲ در نامه خود به کلیسای روم سخن عیسی راجع به عفو خداوند را با استفاده از مفاهیم دادگاهی شرح و بسط می‌دهد. پولس می‌گوید خدا گنهکارانی را که ایمان دارند «می‌آموزد» تا میان خدا و آنان صلح (ایرینه^۳) برقرار باشد. مراد دقیق پولس از «آموزش» بسیار محل نزاع بوده است. گرچه در این مقاله نمی‌توانم زمانی را به دفاع از نظر خود اختصاص دهم، نظر من آن است که مراد پولس از آموزش یک نفر همانا رها کردن و پیگیری نکردن اتهامات وارده علیه او است؛ نه بدان خاطر که او در اتهامات وارده تقصیری ندارد - او مقصر است - بلکه بر مبنای سازش میان متخلف^۴ و قاضی؛ البته در مورد حاضر قاضی قانون‌گذار نیز هست. گرچه این فرد قانون‌شکنی کرده، اما از جهت قانونی او یک «آموزیده» است و هیچ اتهامی علیه او در جریان نیست. (۲)

پولس در خلال بحث خود، نگرانی‌ای را مطرح می‌کند که می‌خواهم راجع به آن بحث کنم. آیا آموزش گنهکار از سوی خدا موجب «اسقاط»^۵ قانون خدا نمی‌شود؟ پاسخ قاطع پولس آن است که «به هیچ وجه». قانون ساقط نمی‌شود بلکه حمایت می‌شود (رومیان ۳: ۳۱). در فصول بعدی [مقاله حاضر]، آنچه دقیقاً ذهن پولس را به خود مشغول کرده بود، آشکار خواهد شد. آیا این آموزه که گنهکاران به سبب ایمانشان و نه عملشان آموزیده شوند، مشوقی برای اباحه‌گری^۶ و ولنگاری^۷ نیست؟ وقتی مردم از آموزش الهی می‌شنوند،

1. mercy

2. Saint Paul

3. eirene

4. wrongdoer

5. overthrow

6. antinomianism

7. libertinism

به این فکر نخواهند افتاد که «آیا [نباید] گناه کنیم چون ذیل لطف^۱ هستیم و نه ذیل قانون؟ یا حتی به این فکر نخواهند افتاد که «آیا [نباید] به گناه ادامه دهیم تا لطف فراوان گردد؟» (۱:۱۵، ۶). مجدداً پاسخ قاطع پولس آن است که «به هیچ وجه».

۲

ارسطو در بحث خود از عدالت در اخلاق نیگماخُسی میان عدالت توزیعی^۲ و عدالت اصلاحی^۳ فرق می‌گذارد. این تمایز از آن زمان معمول شده است. عدالت اصلاحی در صورتی محقق می‌شود که مشارکت کنندگان در یک تخلف آنچه را که به سبب آن تخلف برای آن‌ها مقرر شده است بچشند یا متحمل شوند، یا در صورتی که آنچه را که استحقاقش را دارند بچشند یا متحمل شوند. به بیان دیگر: عدالت اصلاحی در صورتی محقق می‌شود که مشارکت کنندگان در نقض^۴ یک عدالت به سبب نقض آن عدالت، آنچه را که مستوجب آن هستند بچشند، و آنچه را که استحقاقش را دارند متحمل شوند. در نتیجه، آنچه ارسطو عدالت توزیعی می‌خواند، آن نوعی از عدالت است که نقض شده. فکر می‌کنم درست نیست که این نوع دوم از عدالت را عدالت توزیعی بنامیم. اساساً بهتر است که آن را عدالت اولیه نام‌گذاری کنیم. زیرا همه مصادیق عدالت اولیه معادل با یکی از صور سوء توزیع^۵ نیستند. تجاوز مثال بسیار معمول نقض حقوق یک فرد است، لذا مثالی بسیار معمول برای نقض عدالت اولیه است. اما مشکل تجاوز آن نیست که چیزی بد توزیع شده است. مثال دیگر این مطلب نقض حریم یک نفر به خاطر انگیزه‌های شهوانی است، و همین طور مثال‌های فراوان دیگر.

ربط این ملاحظات به موضوع آموزش از منظر پولس و مسئله عفو آن است که این افعال تنها ممکن است تحت شرایط خاصی حادث شوند؛ نمی‌توان عفو را این طرف و آن طرف و بی‌هدف توزیع کرد. مشخصاً من می‌توانم تو را عفو کنم تنها اگر به من تعرضی

1. grace

2. distributive

3. rectifying

4. violation

5. maldistribution

کرده باشی، و تنها به جهت آن که به من تعرضی کرده‌ای. صرف این که تو موفق نشده‌ای فلان موقعیت یا اتفاق را که به نفع زندگی من بوده، در زندگی من رقم بزنی، کافی نیست تا عفو تو برای من ممکن شود. اگر نفع مورد بحث نفعی نباشد که حق من است، یا من استحقاق آن را دارم، پس هیچ دلیلی وجود ندارد تا بتوانم تو را عفو کنم. من نمی‌توانم تو را عفو کنم، اما قطعاً این امکان وجود دارد که ارزیابی غلطی از شرایط پیدا کنم و به این باور برسیم که می‌توانم تو را عفو کنم.

در نتیجه، کسی که هرگز از منظر عدالت و بی‌عدالتی اولیه به انسان‌های ممنوع خود توجه نمی‌کند نمی‌تواند خود را در جایگاه کسی که آنان را عفو می‌کند بیابد. فهم شخص الف^۱ از خود در جایگاه کسی که شخص ب را عفو می‌کند مستلزم فهم شخص الف از خود در جایگاه کسی است که شخص ب به او تعرضی کرده، و مستلزم فهم شخص الف از خود در جایگاه قربانی نقض یک عدالت اولیه است. [لذا] یکی از مفاهیمی که مفهوم عفو را تشکیل می‌دهد، مفهوم عدالت اولیه است.

با این حال، آیا ممکن است شخص الف شخص ب را عفو کند بدون آن که خود را در جایگاه کسی که چنین می‌کند یافته باشد؟ بدین صورت که آیا ممکن است شخص الف مثلاً به شخص ب لگد بزند در حالی که فاقد مفهوم لگد زدن باشد، و در نتیجه خود را به عنوان کسی که به شخص ب لگد می‌زند نیافته باشد؟ مهم‌تر از آن: شخص الف می‌تواند شخص ب را عفو کند بدون آن که تشخیص داده باشد شخص ب با او برخوردی ناعادلانه کرده است؟

قطعاً نه. عفو شخص ب هم نیازمند آن است که شخص ب به شخص الف تعرضی کرده باشد، هم نیازمند این که شخص الف تشخیص دهد که شخص ب این کار را انجام داده است. عفو صرفاً می‌تواند در بستر عینی نقض شدن حق اولیه شخص الف و در بستر مفهومی و شناختاری مشخص شدن این تعرض برای شخص الف، رخ دهد. این مشخص

۱. در مقاله از اشخاص الف و ب یا A و B نام برده نشده است و بدین خاطر این فقرات مقاله اندکی سردرگم‌کننده هستند. به جهت روشنتر شدن مطلب one و other را شخص الف و شخص ب ترجمه کردم. (م)

شدن مستلزم به‌کارگیری مفهوم مورد تعرض قرار گرفتن، یا به بیان دیگر، محروم ماندن از یک حق اولیه است.

بگذارید یک گام فراتر برویم. معتقد هستم که عفو شخص ب، که به شخص الف تعرض کرده، یعنی انصراف از مطالبه و به جریان انداختن برخی از حقوق شخص الف به عنوان یک قربانی. اجازه دهید بلافاصله اضافه کنم، تا مبدا سوء فهمی رخ دهد، که شخص الف می‌تواند از مطالبه و احقاق حقوقی که به عنوان یک قربانی از آن‌ها برخوردار است صرف نظر کند، آن هم بدون این که عفو کرده باشد؛ عفو تنها یکی از انواع این قبیل انصراف است. گاه ما از مطالبه یا احقاق حقوقمان به عنوان یک قربانی صرف نظر می‌کنیم زیرا نمی‌خواهیم به زحمت بیفتیم؛ چنین انصرافی عفو نیست. آری، تو به من تعرض کرده ای. اما این تعرض کوچک‌تر از آن بود که برای آن خود را به زحمت بیندازم، یا آن که کارهای ضروری‌تری دارم تا بدان‌ها پردازم، یا شأن خود را بالاتر از آن می‌دانم که به تو توجه کنم.

اگر این فهم از عفو، یعنی انصراف شخص الف از برخی حقوق خود به عنوان یک قربانی، درست باشد، پس آن کس که خود را در جایگاه کسی که می‌بخشد می‌یابد علاوه بر به‌کارگیری مفهوم عدالت و بی‌عدالتی اولیه، باید مفهوم عدالت اصلاحی را نیز به کار گیرد. در این باره که شخص الف بدون یافتن خود در جایگاه کسی که عفو می‌کند نمی‌تواند عفو کند، مجادله نخواهم کرد؛ چه بسا انصراف از به‌جریان‌انداختن و مطالبه حقوق مربوط به عدالت اصلاحی امکان‌پذیر باشد، به نحوی که بتوان آن را عفوی به حساب آورد که خود شخص الف بی آن که دریافتی داشته باشد آن را انجام می‌دهد. اما حتی اگر این امر ممکن باشد، آنچه همچنان صحت دارد آن است که مفهوم عدالت اصلاحی از مفاهیمی است که مفهوم عفو را تشکیل می‌دهند.

به‌طور خلاصه، اگرچه عفو صرفاً به جهت ماهیتش مصداق عدم مطالبه و به‌جریان‌انداختن حقوق شخص الف است، با این حال اگر عدالت اولیه و موارد نقض آن وجود نمی‌داشت، عدالت اصلاحی‌ای نمی‌توانست وجود داشته باشد؛ و اگر عدالت اصلاحی‌ای وجود نمی‌داشت، عفوی نمی‌توانست وجود داشته باشد. از سوی دیگر، با توجه به این

واقعیت که عدالت اصلاحی احتمالاً علاوه بر آنچه قربانی استحقاقش را دارد، شامل آنچه قربانی‌کننده استحقاقش را دارد نیز هست، دقیق‌تر آن است که بگوییم امکان عفو مستلزم وجود برخی حقوق برای یک قربانی است. آنجا که حقوقی برای یک قربانی وجود ندارد، عفو نمی‌تواند رخ دهد، و بدون تشخیص آن که قربانی حقوقی دارد، شخص الف نمی‌تواند خود را در جایگاه کسی که عفو می‌کند بیابد. آموزش از منظر پولس هم همین‌طور است. آموزش مستلزم عدالت اولیه و عدالت اصلاحی و مفاهیم مرتبط با آن‌ها است.

اکنون می‌توانم به نحوی دقیق‌تر به بیان پرسشی که قصد بررسی آن را داشتم، بپردازم. پرسش آن است که آیا آموزش از منظر پولس و مسئله عفو برخی ابعاد بینش اخلاقی مسیحیت را مخدوش می‌کنند یا نه. پرسش آن است که آیا این مفاهیم باعث مخدوش شدن آن بُعدی از مسئله که خودشان بر آن مبتنی هستند، یعنی وجود ملزومات عدالت اولیه، می‌شوند یا نه. آیا با انصراف از مطالبه حقوق‌مان به عنوان یک قربانی، آن عدالت اولیه‌ای را که مبتنی بر وجود همان حقوق هستند، به خطر نمی‌اندازیم؟ از این جهت یک آشفستگی بنیادین در آموزش از منظر پولس و مسئله عفو وجود ندارد؟

۳

آنسلم^۱ در *Proslogion* به پرسشی مرتبط اما اندکی متفاوت با آنچه به آن خواهم پرداخت، اشاره می‌کند. او می‌پرسد عفو و آموزش بزرگوارانه یک گنهکار از سوی خدا چگونه با طبیعت او به عنوان یک عادل سازگاری دارد. او در فصل نهم کتاب خود خداوند را خطاب قرار می‌دهد و می‌پرسد:

اما چگونه مدارا می‌کنی با شرور، اگر عادل کامل و عادل برتر هستی؟ به‌راستی چگونه عادل کامل و برتر کاری ناعادلانه می‌کند؟ یا چه عدالتی است، دادن زندگی جاودان به آن که سزاوار مرگ ابدی است؟ پس چگونه‌ای خدای نیک، ای نیک با نیک و شرور، چگونه است برای تو نجات دادن شروران، اگر این [کار] عادلانه نیست، و [اگر] تو کاری ناعادلانه نمی‌کنی؟ یا آیا ممکن است که به

جهت درکناشدنی بودن نیکی تو، این [نیکی] در آن نور دست‌نیافتنی که تو در آن اقامت داری، پنهان شده باشد؟^۱ (۳)

آنسلم پس از چند جستار غیرقطعی، [عاقبت] این راه‌حل را برمی‌گزیند: در سخن گفتن از خدا به عنوان عادل، باید میان عادل بودن خدا نسبت به ما و عادل بودن خدا نسبت به خودش تمایز بگذاریم. خدا نسبت به ما عادل است وقتی آنچه را مستحق آن هستیم به ما بازمی‌گرداند، از جمله آن کیفری که استحقاقش را داریم؛ خدا نسبت به خودش عادل است وقتی کاری می‌کند که درخور طبیعت او به عنوان خیر برتر است. آنسلم به خدا می‌گوید که وقتی با شروران مدارا می‌کنی، «تو عادل‌ی اما نه بدان خاطر که آنچه را ما مستحق آن هستیم به ما می‌دهی، بلکه بدین خاطر که آنچه می‌کنی درخور تو به عنوان خیر برتر است» (Proslogion 10). «در مدارا با شرور تو نسبت به خود عادل‌ی نه نسبت به ما» (همان).

استدلال آنسلم مبتنی بر آن است که خدا نسبت به خودش عادل است، چه متخلف را ببخشد و چه مجازات کند. او می‌گوید: آنچه خدا مطابق با اراده‌اش می‌کند درخور نیکی او است، زیرا اراده خدا بالذات نیک است. بنابراین «تنها آنچه تو اراده خواهی کرد عادلانه است، و آنچه تو اراده نخواهی کرد عادلانه نیست» (Proslogion 11). حال خدا اراده می‌کند که یک نفر را نجات دهد و دیگری را محکوم کند. در نتیجه، نجات اولی و محکومیت دومی هر دو عادلانه است. «این نسبت به تو عادلانه است، ای خداوند عادل و نیک‌خواه، چه آن زمان که مجازات کنی و چه آن زمان که ببخشی» (همان). پس «آن کس که اراده می‌کند او را مجازات کنی، نجات یافتن او ناعادلانه است، و آن کس که اراده می‌کند تا ببخشی، محکومیت او ناعادلانه است» (همان). بنابراین نسبت رحمت خدا با عدالت خدا آن است که «رحمت تو از عدالت تو ناشی می‌شود، زیرا این عادلانه است که تو آن چنان نیک باشی که حتی اگر مدارا کنی نیک باشی». (همان)

ادعان می‌کنم که این بهترین تلاش آنسلم نیست. او می‌گوید میان عادل بودن خدا نسبت به ما و عادل بودن خدا نسبت به خودش تمایز بگذار. مبنای اولی به این معنا است که

خدا آنچه را استحقاق ما است به ما بازمی‌گرداند، و مبنای دومی معنایش آن است که خدا مطابق با اراده نیک خود عمل می‌کند. همچنین باید در نظر داشت که نجات یافتن برخی متخلفان و محکوم شدن برخی دیگر، مطابق با اراده خداوندی است که خیر برتر است. در نتیجه، به رغم عادل نبودن خدا نسبت به ما، به جهت آن که همواره کیفر مورد استحقاق ما را به ما بازمی‌گرداند، خدا همواره نسبت به خود عادل است، زیرا عفو متخلفان و محکوم کردن آنان هر دو مطابق با اراده نیک او هستند.

ما قصد داشتیم بفهمیم که خدا چگونه عادل است، در حالی که او با عفو رحیمانه متخلفان مطابق با ملزومات عدالت کیفری عمل نمی‌کند. پیش تر گفتیم که گرچه خدا قطعاً نسبت به ما ناعادل است، اما این همچنان درست است که خدا هر چه می‌کند مطابق با اراده نیک او صورت می‌گیرد. اما این حیرت ما را رفع نمی‌کند؛ این صرفاً چیزی را یادآوری می‌کند که ما در هر صورت آن را می‌دانستیم. این که خدا هر چه می‌کند خوب است (پس از ارائه بیانی تازه در قالبی که پیچیدگی آن اندکی بیشتر است) بر همان مسئله‌ای صحنه می‌گذارد که از ابتدا باعث نگرانی ما شده بود. آنچه ما را نگران می‌کرد این بود که خدا، در موضوع عفو متخلفان، ناعادل باشد. نگرانی ما با یک بیان تازه این گونه خواهد بود: در موضوع عفو متخلفان، خدا نسبت به ما ناعادل است. این تلاش‌ها به یک گشایش ختم نمی‌شوند و حیرت ما همچنان باقی است. با استفاده از مفهوم‌سازی ارائه شده از سوی آنسلم، پرسش این گونه تکرار خواهد شد: این که خدا موفق نمی‌شود آنچه را استحقاقش را داریم به ما بازگرداند، چگونه می‌تواند برای او خوب باشد. این سؤال [از سوی آنسلم] پاسخی دریافت نمی‌کند.

۴

پاسخ من به حیرت آنسلم آن است که باید یکی از مفروضات موجد حیرت را رد کنیم. تعرض شخص ب به شخص الف نوعاً منشأ حقوق و استحقاق‌های مختلفی می‌شود. به عنوان مثال شخص الف که به او تعرض شده، حق دارد به خاطر آنچه با او شده عیبانی باشد. از میان همه حقوق و استحقاق‌هایی که از تعرض نشأت می‌گیرند، آنسلم یکسره بر

مجازات تمرکز می‌کند. به علاوه، او در مسئله مجازات فرض می‌کند که اگر متخلف مجازات نشود، عدالت نقض شده است؛ چون کسی از آنچه حق یا استحقاق او است محروم شده است. در غیاب این فرض، حیرت آنسلم هرگز ایجاد نمی‌شود.

به عقیده من این فرض غلط است. حقوقی که قربانی به جهت تعرضی که به او شده به دست می‌آورد، به نحوی هستند که در صورت انصراف قربانی از مطالبه این حقوق غالباً باعث نقض حقوق و اسحقاق‌های هیچ کس نخواهند شد. به طور مشخص، قربانی اغلب می‌تواند از حق خود برای مجازات متخلف چشم‌پوشد بدون آن‌که از این طریق حقوق یا استحقاق‌های هیچ طرفی را نقض کند. لذا در این‌که چگونه ممکن است رحمت عفو اصول عدالت اصلاحی را نقض نکند، هیچ معمایی نیست. رحمت عفو عبارت است از چشم‌پوشی شخص الف از حقوق کیفری خود، نه نقض تکالیف کیفری‌اش.

فرض آنسلم آن بود که در صورت انصراف خدا از مجازات تخلف انسان‌ها عدالت اصلاحی نقض خواهد شد. به خوبی می‌دانم که در میان الهی‌دانان مسیحی، آنسلم در طرح این فرض ابداً تنها نیست. این فرض در پیوند با قطعه‌هایی از عهد جدید منشأ نظریات مبتنی بر عقوبت در مسئله کفار^۱ هستند. در این قطعه‌ها از عیسی به عنوان کسی که نوع بشر را «نمایندگی» می‌کند سخن گفته می‌شود و گفته می‌شود که عیسی مصائب ما را بردوش گرفته است. خدا با مجازات نماینده ما، یعنی عیسی، ما را مجازات می‌کند؛ عفو الهی عبارت است از این‌که خدا مجازات نماینده ما را برای مجازات ما کافی تلقی می‌کند؛ یا با استفاده از یک مفهوم‌سازی تا حدی متفاوت، عیسی جریمه ما را پس می‌دهد، همان‌طور که گاهی یک نفر غرامت دیگری را می‌پردازد، و عفو الهی عبارت است از این‌که خدا پرداختن جریمه تخلف‌های ما از سوی عیسی را کافی می‌داند.

قضاوت من آن است که متون مسیحی نه فرض آنسلم را می‌آموزند و نه مستلزم آن هستند. به عکس، یکی از متمایزترین تعالیم یهودی و مسیحی، که موجد تفاوتی چشمگیر میان بینش اخلاقی آن‌ها با بینش اخلاقی مشرکان دوران باستان است، آن است که عفو از

طریق انصراف از مجازات متخلف نقض اصول عدالت اصلاحی نیست. عقیده‌ای ماتقدم و بیرون از متن کتاب مقدس وجود دارد مبنی بر این که مجازات کیفری یک تکلیف است و نه صرفاً یک حق؛ فقط در صورتی که این عقیده را در تفسیر خود از متن مقدس داخل کنیم این برداشت صورت خواهد گرفت که متون [مقدس] نظریه‌های مبتنی بر عقوبت در مسئله کفاره را تأیید می‌کنند. شایان ذکر است که حتی آن الهی‌دانانی که یکی از اقسام این نظریه‌ها را اتخاذ کرده‌اند، تا جایی که من می‌دانم، در حوزه عفو و بخشش انسانی به نظریه‌ای مشابه ملتزم نیستند.^۱ عیسی گفت آماده باش تا برادرت را هفتاد هفت بار عفو کنی. هیچ کس با آغوش باز به استقبال آن نمی‌رود که نظریه مجازات و کیل^۲ را یک اصل موضوعی تلقی کند.^۳

مارتا نوسباوم^۴ در مقاله بسیار جالب «انصاف و رحمت»،^۵ تاریخ عقلانی و زبان‌شناختی منتهی به تبیین ارسطو از عدالت به مثابه انصاف - اپیکیا^۶ - در اخلاق نیکماتحسی را تشریح می‌کند. (۴) او بیان می‌کند که در ادبیات یونانی، دیکه^۷ [عدالت] در مسائل اخلاقی و دینی در اصل به معنای پس دادن تقاضی کاملاً مشابه است؛ و در اصل اجماع بر آن بوده که دیکه ضروری است. اگر تو مرا کور کرده‌ای، پس عدالت چنین اقتضا می‌کند که تو کور شوی تا از این طریق تعادلی که با عمل تو برهم خورده، دوباره حاصل شود. او می‌گوید زندگی انسانی به مثابه چیزی فهمیده می‌شد که «می‌تواند به واسطه عمل شخصی دیگر از طرق متعدد مورد تعدی، صدمه و نقض قرار گیرد. در این بینش، تنها علاجی که متناسب به

۱. یعنی حتی کسانی که معتقد هستند (۱) گناهان انسان‌ها در محضر الهی غیر قابل بخشش هستند و (۲) این عیسی است که باید عقوبت این گناهان را متحمل می‌شود، قائل به این نیستند که انسان‌ها نباید از خطاهای یکدیگر چشم‌پوشی کنند. آنان عفو و بخشش در حوزه روابط انسانی را تأیید می‌کنند. (م)

۲. منظور مجازاتی است که عیسی به نمایندگی و وکالت از سوی همه انسان‌ها متحمل می‌شود. (م)

۳. یعنی کسی قبول نمی‌کند که هم در حوزه رابطه خدا با انسان و هم در حوزه رابطه انسان با انسان، اصل بر قطعیت مجازات و امکان انتقال مجازات از خاطی به یک و کیل و نماینده است. (م)

4. Martha Nussbaum

5. Equity and Mercy

6. Epieikia

7. dike

نظر می‌رسد، تعدی متقابل است. و برای بازگرداندن حقیقی تعادل، کیفر باید دقیقاً و اکیداً متناسب با دست‌درازی اصلی باشد.» (p. 89)

چنین عدالتی، بدان خاطر که هیچ توجهی به شرایط خاص تخلف ندارد، اغلب در عمل بی‌رحمانه به نظر می‌رسید؛ هیچ ملاحظه‌ای صورت نمی‌گرفت که آیا کور کردن اولیه عامدانه بوده یا نه. اگر عامدانه بوده، آیا تحت فشار یا بر اساس اطلاعات غلط صورت گرفته یا نه؛ و از این قبیل پرسش‌ها. اما به مرور در کنار مفهوم دیکه و ملزومات آن، انگاره رفتار با دیگری بر اساس انصاف (پیکیا) در آن حوزه فرهنگی ظهور کرد. مراد از انصاف توجه به همه جزئیات عمل و تعیین مجازاتی مطابق با آن جزئیات بود. «پیکیا هنر ظریف درک جزئیات است. عبارت است از یک ویژگی ذهنی که مانع از آن می‌شود که بدون اطلاع از کل داستان کیفری درخواست شود» (p. 92). و آنگاه که کل داستان معلوم شد، پیکیا اغلب تخفیف یا حتی عفو مجازات معین شده از جانب دیکه را توصیه خواهد کرد. البته این ممکن است که وقتی یک نفر از کل داستان اطلاع یافت، نتیجه بگیرد که متخلف باید مجازاتی شدیدتر از مجازات پیشنهادی دیکه را متحمل شود؛ اما بر پایه دلایل مورد بررسیِ نوسباوم، ماجرا اغلب به این منتهی خواهد شد که انصاف برخوردی ملایم‌تر را توصیه می‌کند.

ستایش انصاف در بسیاری از آثار کلاسیک یونانی توسعه فراوانی یافت. این در حالی بود که به بیان نوسباوم، دیکه همچنان «یک هنجار اخلاقی محترم» باقی ماند (p. 92). ارسطو به این تقابل اشاره کرد و قطعاً تا حدی آن را بر طرف ساخت. او گفت انصاف بالذات نوعی از عدالت است، نوعی از عدالت که در بسیاری از موقعیت‌ها در تعارض با عدالت خشک قانونی است، و در صورت بروز این تعارض، انصاف برتر از عدالت قانونی است. علت این ناسازگاری آن است که قانون انتخابی ندارد به جز آن که از کلیات سخن بگوید؛ قانون نمی‌تواند همه جزئیاتی را که انصاف در نظر می‌گیرد، در نظر بگیرد. نتیجه گیری ارسطو این است:

این مطلب نیز بر اساس این [تقریر از انصاف] واضح است که کدام قبیل افراد منصف هستند. فردی که چنین اعمالی را انتخاب کند و انجام دهد، و برای حقوق خود در معنای بد کلمه پافشاری نکند بلکه متمایل

به آن باشد که کمتر از سهم خود را بگیرد، با آن که قانون را در جانب خود دارد، چنین فردی منصف است و این حالت اخلاقی، انصاف است، که گونه‌ای از عدل است و حالت اخلاقی متمایزی نیست.
(*Nicomachean Ethics* 1137b34-1138a3)

نوسباوم سیر ارسطویی این اندیشه را تا رواقیان لاتینی، خصوصاً سنکا، دنبال می‌کند. درحالی که رواقیان یونانی در برابر اپیکتیا با شور و حرارت از دیکه دفاع می‌کردند، سنکا در رساله‌های خود، یعنی درباره‌ی خشم (*De Ira*) و درباره‌ی رحمت (*De Clementia*)، به صراحت بر اهمیت توجه به جزئیات برای اتخاذ تصمیمی متناسب در موضوع مجازات تأکید می‌کند. «با ترجمه‌ی اپیکتیای یونانی به کلمنتیای^۱ لاتینی»، او موضع، یا عمل خود را «رحمت نام‌گذاری می‌کند» (Nussbaum, p. 102). سنکا می‌گوید که کلمنتیا «تمایل نفس برای تلطیف تنبیه‌های طاقت‌فرسا است»؛ به بیان دیگری از او، «چیزی است که مسیر خود را قبل از منتهی شدن به حکمی عادلانه تغییر می‌دهد» (*De Clementia* II.3).

نوسباوم خاطر نشان می‌کند که کلمنتیای سنکایی «ناتوان از داوری درباره‌ی تخلف نیست ... سنکا معتقد نیست که شرایط زندگی انسان مسئولیت اخلاقی و قانونی نسبت به افعال بد را سلب می‌کند. ما همچنان ممکن است رأی به محکومیت متهمانی دهیم که بعضی شروط عقلانیت عملی را برآورده کرده‌اند [و از این جهت مرتکب خطا در قضاوت شویم]. اما با نگاه به شرایط زندگی انسان، فرد به آنجا می‌رسد که می‌فهمد چنین اموری چگونه اتفاق افتاده‌اند، و این فهم «طبیانه» به رحمت منجر می‌شود» (Nussbaum, p. 102). مجازات متناسب یعنی مجازات منصفانه، مجازات رحیمانه و مجازات رؤفانه (مبتنی بر کلمنتیا).

به‌طور خلاصه، فهم سنکا از رحمت (رأفت، کلمنتیا) / انصراف از اعمال مجازاتی نیست که انصاف حقیقی آن را اقتضا می‌کند؛ مراد او / اعمال مجازاتی است که انصاف حقیقی آن را اقتضا می‌کند. در مقایسه با مجازاتی که قانون اعمال می‌کند، و با توجه به عجز قانون از پرداختن به همه‌ی جزئیات دخیل، مجازات مبتنی بر انصاف یا رأفت اغلب معتدل‌تر و کم‌خسونت‌تر است. اما هیچ کس در دوره‌ی شرک باستان این مسئله را مطرح نکرد که گاهی انصراف از اعمال جرمه‌ای متناسب [نیز] کار درستی است. برخی از آنان نسبت به انصاف

تردید داشتند. زیرا انصاف در تعیین مجازات متناسب با دیکه انتزاعی در تقابل بود. هیچ کدام از آنان طرفدار انصراف از مجازات متناسب نبودند.

با این حال، این همان معنای آموزه پولس است که خدا متخلف را می‌آموزد و معنای اعلام عیسی به نمایندگی از خدا است «که گناهانتان مورد عفو قرار می‌گیرد». خدا از مجازات کاملاً منصفانه صرف نظر می‌کند. نخست مجازات حقیقتاً منصفانه را تعیین می‌کند. سپس از اعمال آن مجازات صرف نظر می‌کند. به خلاف همانند شمردن رحمت و انصاف در نظر سنکا، رحمت نسبت وثیقی با انصاف ندارد. رحمت زمانی وارد می‌شود که عدالت منصفانه معین شده باشد. ضرورتی ندارد که ما «استحقاق‌های عادلانه» خود را دریافت کنیم. مجازات یک تکلیف نیست، حتی مجازات منصفانه.

اما آیا این می‌تواند درست باشد که عدم مجازات متخلف، و به‌طور کلی‌تر، عدم احقاق حقوقمان به عنوان قربانی، به نحوی باعث مخدوش شدن همان چیزی می‌شود که بر آن مبتنا دارد، یعنی عدالت اولیه؟ [دقت کنید]: عدالت توزیعی نه، عدالت اولیه. این پرسش من است.

۵

دلیل آن که آموزه مسیحی راجع به انصراف از حقوقمان به عنوان یک قربانی، و به خصوص انصراف از حقمان برای مجازات متخلف، از سوی فلاسفه مشرک دوران باستان آموزه‌ای خطرناک از حیث اخلاقی و اجتماعی قلمداد شد، نه یک انگاره جذاب و جدید، به خوبی در قطعه‌ای برانگیزاننده، توسط کانت بیان شده است:

حتی اگر جامعه‌ای مدنی با یک توافق عمومی میان همه اعضایش منحل شود (مثلاً اگر مردم ساکن یک جزیره تصمیم به جدایی و پراکنده شدن در اطراف جهان بگیرند)، آخرین قاتلی که در زندان باقی مانده باید در ابتدا اعدام شود. به این منظور که هر کس آنچه را سزاوار اعمال او است دریافت کرده باشد و جرم ناشی از آن خونریزی [که قاتل انجام داده] به جهت ممانعت مردم از اصرار بر اجرای این مجازات، به پای مردم نوشته نشود؛ زیرا اگر مردم از این کار ممانعت کنند، در این نقض عمومی عدالت حقوقی همدست شمرده می‌شوند. (۵)

چه دلایلی احتمالاً وجود دارند تا فکر کنیم در این مورد حق با کانت است؟ یا به‌طور مشخص‌تر، آیا نظر کانت مبنی بر این که عدم مجازات متخلف یعنی همدستی در جرم او، جزء لوازم نظریه‌های موجه عدالت کیفری هست؟ بی‌شک همدست در اینجا به نحو استعاری به کار رفته است. قاعدتاً مراد کانت آن است که عدم مجازات متخلف معادل نادیده گرفتن یا تأیید تخلف او است.

تصور می‌کنم موجه‌ترین نظریه عدالت کیفری موجود در حال حاضر اصطلاحاً نظریهٔ اعلامی مجازات^۱ است. نخستین بار جول فاینبرگ^۲ در مقالهٔ دوران‌ساز «کارکرد اعلامی مجازات» این نظریه را به دقت بیان کرد. فاینبرگ بحث خود را با کاوش در تفاوت میان مجازات و جریمه^۳ آغاز می‌کند. مثال‌های جریمه عبارت هستند از قبض پارکینگ، جریمهٔ کتابخانه، جریمهٔ آفساید در فوتبال، و محرومیت از برخی مسابقات. هم جریمه‌ها هم مجازات‌ها از جنس «اعمال برخوردی سخت از سوی قدرت بر یک فرد به سبب قصور قبلی او در برخی جهات (اغلب نقض یک قانون یا فرمان)» (p. 95) هستند. حال چه چیزی جنس مجازات‌ها را از جریمه‌ها متمایز می‌کند؟

پاسخ فاینبرگ آن است که مجازات، کارکرد اعلامی خاصی دارد که اعمال جریمه فاقد آن است. مشخصاً «مجازات ابزاری رایج است برای اعلام موضع بیزاری و انزجار، و حکم نفی^۴ و طرد^۵، یا از سوی خود قدرت مجازات‌کننده یا از سوی آنان که مجازات «به نام آن‌ها» اعمال می‌شود. به‌طور خلاصه مجازات معنای نمادین دارد.» (p. 98)

نه تنها اعمال برخورد سخت و طرد - مراد فاینبرگ از دومی [یعنی طرد] «حکم قاطع نفی» است (p. 101) - می‌تواند مستقل از هم رخ دهند، بلکه اغلب مستقل از هم رخ می‌دهند. جریمه‌ها گاه به خودی خود برخوردهای سختی هستند، همچون مرحله‌ای که افراد با ثبت نام در برنامه‌های اصلاح داری [یا ترک اعتیاد] تحمل می‌کنند؛ اما در هیچ‌یک از این

1. expressive theory of punishment

2. Joel Feinberg

3. penalty

4. disapproval

5. reprobation

موارد، برخورد سخت بیانگر موضع بیزاری و انزجار، یا حکم نفی و طرد نیست. به عکس: گرچه تخطئه زبانی حکمی دائر بر طرد است، و اغلب بیانگر احساس انزجار و بیزاری است، اما به زبان آوردن کلماتی که باعث تخطئه می‌شوند کاملاً بی‌ضرر است. صرف به زبان آوردن کلماتی در حضور یک فرد همان‌قدر از برخوردی سخت فاصله دارد که هر چیز دیگری می‌تواند فاصله داشته باشد؛ البته مگر آن‌که با شدت بسیار دردناکی صورت پذیرد. «چوب‌ها و سنگ‌ها ممکن است استخوان‌های مرا بشکنند اما کلمات هرگز به من آسیب نمی‌زنند».

آنچه در مورد مجازات منحصر به فرد است آن است که برخورد سخت ارتباط عمیقی با نفی و حکم دائر بر طرد و با احساس‌های بیزاری و انزجار دارد. مشخصاً برخورد سخت یک حکم قاطع نفی محسوب می‌شود. با استفاده از نظریه فعل گفتاری^۱، فعل غیربیانی^۲ متهم کردن دیگری به فعل خلاف قانون، به هدف اعمال برخورد سخت بر متخلف صورت می‌پذیرد؛ و مبادرت به این فعل غیربیانی به نوبه خود احساس‌های انزجار، بیزاری و از این دست را اعلام می‌کند. «این که برخورد فیزیکی خودش به تنهایی محکومیت را اعلام می‌کند، کاملاً معادل گفتن این است که صورت‌های خاصی از برخورد سخت به نمادهای طرد عمومی تبدیل شده است. این گفته که برخی کلمات به وسائل رایجی در زبان ما برای اعلام برخی مواضع تبدیل شده‌اند، یا این که شامپاین یک نوشیدنی الکلی است و به‌طور سنتی در بزرگداشت وقایع مهم استفاده می‌شود، یا این که سیاه‌رنگ عزاداری است، کاملاً متناقض نما هستند».^۳ (p. 100) (۶)

1. speech-act

2. illocutionary act

۳. مراد فاینبرگ آن است که باید به بافت و زمینه یک رویداد توجه کرد. هر کس که لباس سیاه پوشیده لزوماً عزادار نیست. کلمات منحصرأ یک معنا و یک کاربرد ندارند تا همواره یک مفهوم را بتوان از آن‌ها دریافت کرد. بر همین قیاس، برخورد فیزیکی هم به تنهایی نمی‌تواند انزجار جامعه از یک عمل را نشان دهد. این در حالی است که اعلام عمومی مجازات با قاطعیتی که در آن هست، راه را بر برداشتی غیر از ابراز انزجار عمومی می‌بندد. (م)

فاینبرگ می‌گوید برخی کارکردهای اجتماعی که معمولاً به مجازات نسبت داده می‌شود، همچون بازدارندگی و بازتوانمندسازی^۱، در بهترین حالت ارتباط سستی با ماهیت مجازات به عنوان اعلان عمومی محکومیت و اعلام انزجار و بیزاری دارند. درحالی‌که دیگر کارکردهای اجتماعی مجازات ارتباط بنیادینی با ماهیت آن دارند. به عنوان مثال، مجازات گاهی در خدمت کارکردِ نفیِ برخی اعمال کارمندان یک سازمان قرار می‌گیرد؛ مجازات نمی‌توانست در خدمت این کارکرد قرار گیرد اگر ذاتاً فعلی برای محکوم کردن عمومی نمی‌بود.

آن کارکرد اجتماعی که بیش‌ترین ارتباط را با تحقیق ما دارد، همان چیزی است که فاینبرگ آن را «عدم رضایت نمادین» می‌خواند (p.102). مجازات با کسانی ارتباط برقرار می‌کند که گوش دارند و می‌شنوند که جامعه به آنچه صورت می‌گیرد راضی نیست و آن را نادیده نمی‌گیرد. فاینبرگ با ارجاع به قتل‌های معشوق^۲، که تقریباً تا همین اواخر در تگزاس مجاز بود، بحث می‌کند که مطالبه برای مجازات این قبیل قتل‌ها، یا هر چیز دیگری از این دست، «تقاضای آن است که ... دولت علیه قتل‌های معشوق/اعلام نظر عمومی کند و قانون‌گواهی دهد که این قبیل قتل‌ها را تخلف تشخیص می‌دهد». او بیان می‌کند که «مجازات بی‌شک چشم قاتلان را نیز خواهد ترساند» و «این هم مطلوب است». اما بازدارندگی «نباید با طرد یکی گرفته شود؛ زیرا بازدارندگی به کمک راهکارهای زیاد دیگری، از جرم‌ها و تاوان‌های ساده گرفته تا ترغیب و تبلیغ، حاصل می‌شود». به عکس، «به نظر می‌رسد که تخطئه^۳ عمومی مؤثر و، در نتیجه آن، عدم رضایت نمادین به جرم، عملاً باعث می‌شوند مجازات ضرورت پیدا کند» (p.103).

من این فهم اعلامی از مجازات را جذاب می‌دانم. اما پیش از آن که بررسی کنم آیا این فهم مستلزم این معنا هست که مجازات متخلف یک وظیفه است و نه صرفاً یک حق که

1. rehabilitation

۲. paramour killings تا چندی پیش اگر شوهر تحت شرایط خاصی معشوق همسرش را به قتل می‌رساند، در ایالت تگزاس مشمول تعقیب کیفری قرار نمی‌گرفت. (م)

3. denunciation

یک نفر بتواند عادلانه از مطالبه آن منصرف شود یا نه، اجازه دهید به تبیین فاینبرگ از نظریه حاضر، شرح و بسط جین همپتون^۱ در مقاله‌اش با عنوان «انگاره کیفری» (۷) را اضافه کنم؛ شرح و بسط به این معنا که همپتون با مشخص کردن آنچه ماهیت دقیق محکومیت اعلام شده به واسطه مجازات می‌خواند، از فاینبرگ فراتر می‌رود. در نسخه فاینبرگ از نظریه اعلامی به انگاره سنتی از مجازات به عنوان آنچه امور را دوباره در جای درستشان قرار می‌دهد و تعادل را بازمی‌گرداند، اشاره‌ای نشده؛ در نسخه همپتون این نکته افزوده شده است.

همپتون می‌گوید آنان که به دیگران تعرض می‌کنند، «به‌طور عینی آنان را خوار می‌کنند. آنان به غلط باور دارند یا دچار این سوء فهم هستند که ارزش دیگران باعث می‌شود برخورد منتج از کنش‌های آنان در قبال دیگران [از دیگر برخوردها] مستثنا شود، و به غلط باور دارند یا به‌طور ضمنی فرض می‌کنند که ارزش آنان آن‌قدر زیاد است که این برخورد را ممکن می‌کند. بنابراین در تخلف‌های آنان پیامی راجع به ارزش آنان نسبت به ارزش قربانی‌های آنان مضمیر است» (p.124). مجازات با قرار دادن متخلف در معرض برخوردی سخت، پیامی مخالف با پیام متخلف را ارسال می‌کند. مضمون پیام مخالف آن است که پیام مضمیر در کنش متخلف راجع به ارزش نسبی او غلط بود. لذا مجازات به منزله تأییدی است برای:

حقیقت اخلاقی در برابر نفی آن. اگر ارزش من با ارزش آن کس که به من حمله می‌کند یکی باشد، این مطلب باید پس از آن که من قربانی شده‌ام روشن گردد. متخلف با قربانی کردن من اعلام می‌کند که نسبت به من جایگاه بالاتری دارد و همچون موجود برتری عمل می‌کند که مجاز است از من برای اهدافش استفاده کند. این یعنی طرح یک ادعای غلط اخلاقی. [در اینجا] واقعیت اخلاقی نفی شده است. کیفرگرایان می‌خواهند این ادعای غلط تصحیح شود. ارباب باید تحقیر گردد تا معلوم شود که او ارباب آن قربانی نیست. اگر من باعث شوم که متخلف متناسب با رنجی که بر من تحمیل کرده رنج ببیند، برتری او نسبت به من نفی می‌شود و حقیقت اخلاقی دوباره اثبات خواهد شد. من بر سرور ادعایی سروری خواهم کرد و این نشان می‌دهد که او همانند من است. (p.125)

خلاصه آن که «مجازات کیفری غلبه بر متخلف توسط قربانی است (چه مستقیم و چه غیرمستقیم به واسطه نمایندهٔ قربانی، مثلاً دولت) و نسبت درست میان ارزش متخلف و قربانی را نمادپردازی می‌کند. به نحو مفهومی، به چنین نمادی برای اثبات دوبارهٔ برابری ارزش قربانی، پس از آن که زیر سؤال رفته، نیاز داریم ... غایت این کار تولید خیر نیست بلکه استقرار خیر است» (pp.125-6). مجازات «به نفع اخلاقیات است». مجازات «پرچم اخلاقیات را برافراشته می‌کند». (p.130)

سپس همپتون همان قطعه‌ای را که پیش‌تر از کانت نقل کردم نقل می‌کند و می‌افزاید: «من با کانت موافق هستم که ما در جرم همدست خواهیم بود اگر مقصر را مجازات نکنیم، [۱] چون مدرکی را که به ما داده شده و حاکی از نسبت‌های ارزشی قربانی و مهاجم است، نادیده گرفته‌ایم یا از کنار آن گذشته‌ایم و [۲] چون به پیام ارسال‌شده دال بر موقعیت پایین‌تر قربانی رضایت داده‌ایم. کانت این مسئله را بنیادین می‌داند که التزام به اخلاقیات یعنی التزام به تأیید آن و دفاع از آن، فارغ از تبعات آن. لذا این اخلاقاً ضروری است که ما پیامی ابطال‌کننده را پس از یک جرم ارسال کنیم تا ارزش قربانی دفاعی درخور خود را دریافت کند». (p.131)

همپتون صراحتاً می‌پذیرد (به خلاف فاینبرگ) که رحمت گاه ممکن است مناسب باشد، در صورتی که فهم ما از رحمت این‌طور باشد: «تعلیق یا تخفیف مجازات به نحوی که به شکل دیگری سزاوار عنوان کیفر باشد ... [این تعلیق و تخفیف] به واسطهٔ ترحم و دلسوزی برای متخلف مجاز شمرده می‌شود» (p.158). گویا او می‌اندیشد که تعهد به «ابطال پیام غیراخلاقی متخلف» (p.159) گاه ممکن است با تعهدات دیگر و مهم‌تری «به خصوص، [تعهد] به متخلف به عنوان یک انسان» (p.158) تراحم پیدا کند. اما روشن است که او دل در گروی پذیرش این مسئله ندارد. بحث او مختصر است و نه با تأیید ارزش رحمت بلکه با هشدار در مورد آن پایان می‌پذیرد؛ رحمت «خطر مخدوش شدن دو امر را در پی دارد؛ اول پیام بازدارندگی و دوم ابراز و اعلام ارزشی که متخلف آن را زیر پا گذاشته است» (p.159)

پی‌نوشت

۱. در همه نقل قول‌های خود از کتاب مقدس از ترجمه NRSV استفاده می‌کنم.

۲. از این تفسیر در مقاله آینده خود با عنوان *Justice: Divine and Human* دفاع می‌کنم.

3. Translation by M. J. Charlesworth, in Brian Davies and G. R. Evans, *Anselm of Canterbury: The Major Works* (New York: Oxford University Press, 1998).

4. Nussbaum, "Equity and Mercy," *Philosophy and Public Affairs* 22:2 (spring 1993): 83-125.

5. Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of Justice*, trans. John Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965), 102.

۶. با تأکید بر نکته‌ای که قبلاً گفته شد، فیبرگ اضافه می‌کند که «مجازات نسبت به احکام نفی چیز بیشتری را اعلام می‌کند؛ همچنین روش نمادینی است برای انتقام گرفتن از مجرم، و اعلام نوعی بیزاری کینه‌توزانه» (100).

۷. این مقاله همان فصل چهارم از کتابی است که او و مورفی فصول مختلفی را در آن تحریر کرده‌اند و عنوان آن این است:

Forgiveness and Mercy (New York: Cambridge University Press, 1988)

مورفی فصول اول، سوم و پنجم و همپتون فصول دوم و چهارم را نگاشته‌اند.