

آیا عفو عدل را مخدوش می‌کند؟^۱

(قسمت پایانی)

نیکلاس ولترستورف^۲

مترجم: علی نیک‌زاد^۳

چکیده

مسئله اصلی والترستورف در مقاله حاضر آن است که عفو گناهکاران و ترک مجازات آن‌ها، آن طور که در الهیات مسیحی مورد تأکید قرار گرفته، به معنای زیر پا گذاشتن عدالت نیست. به بیان او، اجرای مجازات برای کسی که مورد ظلم واقع شده یک حق است، اما تکلیف او به شمار نمی‌آید. انصراف از مطالبه چنین حقی ناقض حقوق دیگران نیست. در نتیجه، عفو کردن تعارضی با عدالت ندارد. در قسمت اول مقاله به آراء اندیشمندان یونانی و رومی درباره عدالت کیفری پرداخته شد. اندیشمندان کلاسیک عفو گناهکار را نافی عدالت می‌دانستند. همچنین بیان شد که به باور برخی نظریه پردازان معاصر، فلسفه مجازات این است که انزجار از فعلی نادرست به طور عمومی اعلام شود. با این تقریر، با ترک مجازات متخلفان این پیام صادر می‌شود که فلان تخلف در واقع امر قبیح نیست. والترستورف این گزاره را نمی‌پذیرد. او معتقد است بخشیدن به معنای انکار زشتی گناه نیست. می‌توان گناهکار را بخشید و در عین حال تصریح کرد که عمل او شنیع بوده است. به این صورت که عفو در الهیات مسیحی فقط شامل حال گناهکاری می‌شود که توبه کرده باشد. وقتی فرد توبه می‌کند یعنی به زشتی عمل خود معترف است. در این فرض، عفو او به معنای نادیده گرفتن قبح عمل او نیست.

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

۱. این مقاله بخش دوم ترجمه مقاله «Does Forgiveness Undermine Justice?» است بخش نخست این مقاله در

شمارهٔ پیشین این مجله منتشر شده است.

2. Nicholas Wolterstorff

۳. دانش آموختهٔ دکتری فلسفهٔ دین، دانشگاه علامه طباطبائی a.nikzad.c@gmail.com

۶

آیا حق با فاینبرگ و همپتون است که در نظریهٔ اعلامی مجازات ادعا کردند پرهیز از مجازات متخلف معادل با نادیده گرفتن کاری است که آن مرد یا زن انجام داده و به منزلهٔ ارسال پیامی با همان مضمون است؟ آیا درست است که پرهیز از ارسال پیام مجازات که از عدم رضایت نمادین حکایت می‌کند، به منزلهٔ ارسال پیام رضایت است؟

من نمی‌توانم مسأله را این گونه بینم. به یک دلیل؛ هیچ کس همهٔ چیزهایی را که نادیده می‌گیرد، علنا محکوم نمی‌کند. این اغلب درست است که اگر یک نفر چیزی را محکوم کند، آن را نادیده نگرفته است، به استثنای مواردی که فرد در آن‌ها ریاکارانه، تحت فشار یا در شرایطی از این قبیل صحبت می‌کند؛ اما دلایل مختلفی وجود دارد که چرا ما همیشه آن چیزی را که نادیده می‌گیریم، محکوم نمی‌کنیم. یکی به این خاطر که محکوم کردن زمان زیادی از ما می‌گیرد و همهٔ روابط ما را خراب می‌کند. لذا علاوه بر آن که محکوم نکردن دال بر نادیده گرفتن نیست، لزوماً این پیام را هم که کسی چیزی را نادیده گرفته، ارسال نمی‌کند. این که در یک مورد به‌خصوص این کار پیام مورد بحث را ارسال می‌کند یا نه، به مشخصات موقعیت بستگی دارد.

نکتهٔ مهم‌تر آن است که اگرچه بر اساس نظریهٔ اعلامی، مجازات کردن محکوم کردن است، اما به هیچ وجه درست نیست که مجازات تنها وسیله برای محکوم کردن علنی باشد. اگر فرد صاحب قدرت با سخنان خود معلوم سازد که قاطعانه عمل صورت گرفته را محکوم می‌کند، اما در ادامه اعلام کند که به موجب رحمت بر مقصر یا بر مبنای خیر عمومی یا سازش با مقصر، از مجازات فرد مجرم صرف نظر خواهد کرد، به چه دلیل این صرف نظر کردن را باید مساوی با نادیده گرفتن دانست، یا چرا باید بگوییم این کار پیامی را ارسال می‌کند با این مضمون که آن عمل نادیده گرفته شده است؟ فرض کنیم پرهیز بی‌سروصدا از مجازات را می‌توان همیشه نادیده گرفتن تفسیر کرد (گرچه این تفسیر در برخی موارد نادرست خواهد بود)؛ اما اگر اعلان شود فردی که در برابر من قرار دارد مجرم است، و سپس اطلاع داده شود که به موجب رحمت یا به جهت سازش یا خیر عمومی، از مجازات او صرف نظر خواهد شد، قطعاً این نحوهٔ انصراف از مجازات را در آن موقعیت نمی‌توان به

نادیده گرفتن، تایید یا هر چیز دیگری از این دست تفسیر کرد.

لذا تا این لحظه ما برای موافقت با فاینبرگ و همپتون بر سر این که پرهیز از مجازات متخلف معادل با نادیده گرفتن عملی است که آن مرد یا زن انجام داده یا به منزله ارسال پیامی با این مضمون است، دلیلی کشف نکرده‌ایم. اما درباره ملاحظه بعدی چه؟ فاینبرگ و همپتون هر دو بحث می‌کنند که اگر ما نظریه اعلامی مجازات را اخذ کنیم، در آن صورت ایجاد تناسب کردن میان مجازات و جرم، یعنی آن چه ما از عدالت کیفری انتظار داریم، باید مطابق با آن چه در ادامه می‌آید فهمیده شود: فرض کنید تخطئه نوعی فعل گفتاری است که با درجاتی از قاطعیت پدیدار می‌شود، و این اصل کلی را اضافه کنید که همواره هر چه جرم بدتر باشد قاطعیت تخطئه باید بیشتر شود. حال وقتی تخطئه به صورت مجازات درآید، آن اصل کلی بدین نحو پیاده خواهد شد که هر چه جرم بدتر باشد، برخورد اعمالی علیه مجرم هم سخت‌تر می‌شود.

حال فرض کنید که قدرت پس از آن که قاطعانه آن چه را فرد پیشتر انجام داده اعلان کرد، اعلام کند که به موجب رحمت و به جهت سازش یا خیر عمومی، از اعمال مجازات تعیین شده صرف نظر خواهد کرد. اجازه دهید نکته قبلی را پذیرفته شده تلقی کنیم: کل این بسته مساوی با نادیده گرفتن آن چه فرد انجام داده، و ارسال پیامی با آن مضمون نیست؛ این بسته در واقع همان عمل محکوم کردن است. با این همه، کل این بسته در مقایسه با فرد دیگری که مرتکب جرم مشابهی شده و مثلاً به بیست سال حبس محکوم شده، قطعاً یک تخطئه ضعیف‌تر است. بنابراین آیا کل بسته مورد بحث این پیام را ارسال نمی‌کند که تخلف شخص الف نسبت به تخلف شخص ب شناخت کمتری دارد؟ این پیامی است که اخلاقیات را مخدوش می‌کند، چون اساساً جرم از نوع واحدی بوده است. اگر نظام مناسبی وجود دارد که درباره شدت نسبی جرم‌ها اعلام حکم می‌کند - جرم بدتر، برخورد سخت‌تر - حال جدا شدن از این نظام و برخورد با همان جرم با درجه کمتری از سختی معین شده توسط نظام، یا اساساً ترک برخورد سخت، معادل با ارسال پیامی غلط راجع به اخلاقیات است. هر چقدر که می‌خواهید بلند بلند سخن بگویید، این کار شما باعث انتقال چنین پیامی

می‌شود: آن تخلف در نهایت آن قدرها هم جرم بدی نبوده است.

مجدداً نگاه من این نیست. فرض کنید که قوانین جزایی برای اشاره به شدت نسبی جرم‌ها کلمات مختلفی داشته باشد، همان طور که قوانین کیفری در واقع این گونه است: «قتل درجه اول»، «قتل درجه دوم»، «قتل غیر عمد» و الی آخر. فرض کنید هیات منصفه فردی را که در جایگاه متهم به قتل درجه دوم قرار دارد مقصر تشخیص دهد، و قاضی راجع به قبح چنین جرمی سخنرانی کند و مجرم را مطابق با قوانین جزایی محکوم کند. اما در ادامه نماینده قضایی دولت به مساله ورود کند و به جهت رحمت بر وضع اسفبار مقصر و خانواده‌اش او را ببخشد. چرا باید چنین اندیشیده شود که کل این بسته این پیام را منتقل می‌کند که این کار در نهایت آن قدرها هم جرم بدی نبود؟ چرا یک انسان عاقل باید کل این بسته را این طور تفسیر کند؟ چرا هر انسان عاقلی نباید نتیجه بگیرد که هیات منصفه و قاضی مقرر کرده‌اند که آن فرد مرتکب جرم وحشتناکی شده و مستحق مجازات سختی است، اما نماینده قضایی دولت تصمیم گرفته که به موجب رحمت از مجازات صرف نظر کند؟

قطعاً اگر مجرم بخشیده شده باشد به خاطر آن که سفید، یا مرد، یا ثروتمند، یا از حیث اجتماعی برجسته، یا متعلق به دین و ملیت خاصی بوده، این پیام غلطی را راجع به اخلاقیات ارسال می‌کند. اما از سوی دیگر، بخشیدن بر اساس این ویژگی‌ها تفاوت معناداری با بخشش بر مبنای رحمت دارد. همان گونه که با بخشش بر مبنای خیر عمومی یا بر مبنای سازش میان مقصر و قربانی متفاوت است.

۷

فرض کنید که این پاسخ به نگرانی‌های فاینبرگ و همپتون راجع به پیام ارسال شده با انصراف از مجازات، تلقی به قبول شود. این پاسخ هنوز سوال خاص قدیس پولس را مخاطب قرار نداده است. او از پیامی پرسیده است که با آمرزش متخلفان (بر مبنای ایمانشان) از سوی خدا ارسال می‌شود. پولس این سوال کلی را مطرح نکرده که آیا انصراف از مجازات، پیام مخدوش شدن عدالت را ارسال می‌کند یا خیر. او این سوال خاص را مطرح کرده که آیا چنین پیامی با انصراف خدا از مجازات مومنانِ آمرزیده ارسال

می‌شود یا خیر.

فرض ناگفته بحث من این بوده که انصراف از مجازات به موجب رحمت یا بر مبنای خیر عمومی یا سازش میان قربانی و مقصر، تقریباً غیرفراگیر خواهد بود. اگر نماینده قضایی دولت بخشش‌ها را فارغ‌البال این طرف و آن طرف توزیع کند، به این خاطر که در مقابل وضعیت اسفبار و بدبختی محکومان دست‌ودلباز است، یا به خاطر آن که همواره نگران تاثیرات اجرای مجازات بر خیر عمومی است، در این صورت دشوار خواهد بود که اعمال او را حمل بر انتقال پیام مخدوش شدن عدالت نکنیم. اما به نظر می‌رسد پولس در رومیان بر این باور است که آمرزش متخلفان از سوی خدا به سبب ایمان، نادر نخواهد بود. بحث او آن است که شرط لازم، یعنی ایمان، در دسترس همه هست؛ و به نظر می‌رسد او معتقد است که بسیاری هستند که ایمان دارند. لذا در چنین موردی، نگرانی از این که انصراف از مجازات عدالت را مخدوش خواهد کرد یا نه، معقول به نظر می‌رسد. مشکل با خود آمرزش نیست. مشکل با سهولت آشکار به دست آوردن موجبات آمرزش است، و بنابراین با ریخت‌وپاش آشکار خدا در توزیع آن.

در آراء پولس دو جواب کاملاً متفاوت به این نگرانی وجود دارد. تبیین این پاسخ‌ها به تفسیرهایی از کتاب مقدس نیازمند خواهد بود که از تفسیرهای رایج در میان فیلسوفان بسیار دقیق‌تر و جزئی‌نگرتر است؛ فیلسوفان ارسطو و کانت را بسیار بادقت تفسیر می‌کنند، اما اغلب با کتاب مقدس مسیحی چنین نمی‌کنند. پرسش ما آن است که آیا مسیحیت به واسطه آموزه‌اش راجع به عفو الهی و انسانی و آمرزش الهی، عدالت اولیه را مخدوش می‌کند یا خیر. چون پرسش ما این است باید مطمئن شویم که می‌دانیم آن آموزه چیست. ما خواهیم دید که با توجه به جمیع جوانب، انصراف خداوند از مجازات آن گونه که به نظر می‌رسد بی‌حساب نیست، آن هم اگر صرفاً به آن چه پولس درباره آمرزش می‌گوید توجه کنیم و سخن او در پاره‌های مرتبط را در نظر نگیریم.

در آیه ابتدایی فصل ۱۳ رومیان پولس تقریری از عدالت دولتی را ارائه می‌کند. اکثر مباحث پولس درباره آمرزش الهی به آن چه او درباره عدالت دولتی گفته کاری ندارند، و

اکثر مباحثی که او درباره عدالت دولتی می گوید به آن چه او درباره آموزش می گوید کاری ندارند. با این حال، پیشنهاد من آن است که این دو به عنوان بخش هایی از یک الگوی هماهنگ فکری، به هم وابسته هستند.

آیات پایانی فصل ۱۲ رومیان مقدمه ای است بر آن چه پولس درباره عدالت دولتی می گوید. اگر کسی از مقدمه عبور کند، به احتمال زیاد درباره متن اصلی دچار سوء فهم خواهد شد. مقدمه بدین شرح است:

برای آنان که تو را آزار می دهند دعای خیر کن، دعای خیر کن و نفرینشان نکن. شاد باش با آنان که شاد هستند، گریه کن با آنان که گریه می کنند ... بدی کسی را با بدی تلافی نکن، بلکه فکر کن چه چیزی در چشم همگان باعظمت است. اگر امکان دارد، تا آن جا که به تو مربوط می شود، با همه در صلح زندگی کن. ای عزیز، هرگز انتقام خودت را نگیر (اکدیکو^۱)، بلکه کار را به غضب (اُرگه^۲) خدا واگذار کن؛ زیرا نوشته شده که «قصاص (اکدیکیسیس^۳) از آن من است، من تلافی خواهم کرد، خداوند چنین می گوید». نه، «اگر دشمنان گرسنه هستند، آنان را اطعام کن؛ اگر تشنه هستند، چیزی برای نوشیدن به آنان بده؛ زیرا با چنین عملی زغال های سوزان را بر سرشان انباشته خواهی کرد». مغلوب نشو بلکه با خیر بر سر غلبه کن. (۲۱-۱۴:۱۲) (۸)

سپس قطعه ای درباره عدالت دولتی می آید:

بگذار همه افراد تسلیم قدرت های حاکم باشند؛ زیرا قدرتی جز از جانب خدا نیست، و آن قدرت هایی که موجود هستند به دست خدا بنیان نهاده شده اند. پس هر کس که در برابر قدرت ایستادگی کند در برابر آن چه خدا تعیین کرده ایستادگی می کند، و آنان که ایستادگی می کنند حکم (کریما^۴) را به جان خواهند ریخت. زیرا حکمرانان مایه وحشت درستکاران نیستند، اما برای بدکاران چرا. آیا می خواهی هیچ ترسی از قدرت نداشته باشی؟ پس آن چه خیر است را انجام بده، و تو تایید آن را دریافت خواهی کرد؛ زیرا [حاکم] خدمتگزار

1. Ekdikeo.

2. Orge.

3. Ekdikesis.

4. Krīma.

(دیاگنوس^۱) خدا است تا به تو نیکی کند. اما اگر کاری کنی که خلاف باشد، باید هراسان باشی، زیرا قدرت بیهوده شمشیر را حمل نمی‌کند! او خدمتگزار (دیاگنوس) خدا است تا غضب (اُرگه) خدا را بر متخلف جاری سازد. پس علاوه بر غضب (اُرگه) به خاطر وجدان نیز فرد باید تسلیم باشد. (۵-۱:۱۳)

در میان همه شیوه‌های جوهری که در طول قرن‌ها برای بحث از این قطعه صرف شده‌اند، برخی در این مورد صرف شده‌اند که آیا پولس در این جا به نحو توصیفی و مطابق با فهم خود از دولت، از دولت سخن می‌گوید (و مطابق با فهم ما از آن)، یا به نحو تجویزی از کارکرد درست دولت سخن می‌گوید. به باور من بسیار آشکار است که این قطعه حسب ظاهر ارزش آن را دارد که از زبان تجویزی آن بحث کنیم. پولس کاملاً با حکمرانان محلی قرن اول که از گوشت و خون بودند و بیشتر مایه وحشت درستکاران بودند تا بدکاران آشنا بود. قطعاً اگر او فکر می‌کرد که امپراتوری در کلیت خود چنان معیوب است که از اساس به بدخواهی رسیده، قاعدتاً طور دیگری سخن می‌گفت، و بیش از آن که از دولت بترساند، از کارکرد درست آن سخن می‌گفت. در واقع گفتاری همه‌جانبه راجع به هر دولت موجود همواره باید از هر دو شیوه سخن‌گویی استفاده کند: دولت باید بر درستکاران مهر تایید بزند و مایه وحشت بدکاران باشد [شیوه تجویزی]؛ در همه موارد، به درجات مختلف، دولت بر بدکاران مهر تایید می‌زند و مایه وحشت درستکاران می‌شود [شیوه توصیفی].

وقتی پولس برای خوانندگانش در کلیسای روم می‌گوید - در ترجمه NSRV - که آنان نباید «انتقام» خود را بگیرند بلکه باید «غضب» را به خدا واگذار کنند، و در ادامه به آیه ۳۵ از باب ۳۲ سفر تثنیه استناد می‌کند، با این مضمون که «قصاص» مختص به خدا است، آن چه که به گفته او باید به خدا واگذار شود و خوانندگان او نباید خودشان آن را به دست بگیرند، چیست؟ (۹)

یک راهنمایی برای این پرسش در این مساله نهفته است که او در مقدمه خود با

«غضب» و «قصاص» همچون دو مترادف برخورد می‌کند؛ و این که در ادامه در توصیف خود از کارکرد درست دولت می‌گوید که ماموران دولتی خدمتگزاران (خادمان) خدا هستند برای جاری کردن غضب خدا بر متخلفان. حال آن چه دولت‌های دارای کارکرد درست انجام می‌دهند، و خوانندگان او نباید انجام دهند، و با «انتقام‌گیری» یا «اجرای قصاص» - یا به جهت آشنایی با دیگر معانی ممکن برای این کلمات یونانی، با «مجازات» یا «اجرای کیفر» - می‌توان آن را توصیف کرد، چه چیزی است؟ در صورتی که ما نتوانیم خودمان به این پرسش پاسخ دهیم، پولس چند سرنخ [به ما] می‌دهد: [۱] متخلفان «حکم» صادره از حکمرانان خوب را «به جان می‌خرند»، [۲] حکمرانان خوب «مایهٔ وحشت» بدکاران هستند. پاسخ کاملاً روشن است: دولت خوب در مورد محکومان به تخلف، مجازات کیفری را اعمال می‌کند. خوانندگان پولس نباید این کار را بکنند. آنان نباید خودشان مجازات کنند؛ مشخصاً آنان باید به نظام پیشین قصاص پشت کنند. راهنمایی دیگری که به همین نتیجه ختم می‌شود آن است که کل آن قطعه‌ای از تثنیه که پولس به آن استناد می‌کند، از حکم خدا و اعمال تلافی و قصاص از جانب او سخن می‌گوید.

نتیجه باید این باشد که پولس به خوانندگانش می‌آموزد که علیه هم «مقابله به مثل نکنند»، و یکدیگر را قصاص نکنند. مجازات، یعنی مجازات کیفری، باید به خدا واگذار شود. همچنین دولت، وقتی کارکردش به گونه‌ای است که باید باشد، در شمار ابزاری است که خدا برای مجازات کیفری خود از آن استفاده می‌کند. ماموران دولتی خادمان و خدمتگزاران^۱ (۱۳:۶) خدا برای این مقصود هستند.

از آموزه‌های پولس راجع به آن چه قدرت‌های دولتی می‌توانند انجام دهند و خوانندگانش نمی‌توانند انجام دهند، چه نکتهٔ معقولی را می‌توان برای امروز ما اقتباس کرد؟ برای رسیدن به پاسخ این سوال، مسألهٔ مهمی که باید در نظر گرفته شود آن است که قدرت در جوامع ما بسیار پراکنده است. وقتی یک فرد که مامور یک دانشگاه غیرعمومی است با تکیه بر سمت رسمی خود کاری می‌کند، او به عنوان یک شهروند آزاد عمل نمی‌کند؛

بلکه او در جایگاه یک حقوق‌بگیر دولت عمل می‌کند. برای آنان که مامور کلیسا هستند نیز چنین است؛ وقتی با تکیه بر سمت رسمی خود کاری می‌کنند، نه شهروندی آزاد هستند نه کارمند دولت. این افراد در مرز تمایز پولس [میان مردم و کارگزاران دولت] قرار می‌گیرند، همچون بسیاری از افراد دیگر. حال آیا ما باید بگوییم چون مامور دولت نیستند، نباید اجازه داشته باشند عدالت کیفری را اجرا کنند؟

هر تلاشی برای محقق کردن این دیدگاه قطعا از حیث اجتماعی یک تلاش انقلابی خواهد بود، زیرا در میان ما اقسام مختلفی از ماموران وجود دارند - ماموران مدرسه، ماموران کلیسا، والدین و از این قبیل - که در واقع مجازات کیفری را اجرا می‌کنند. محقق کردن این دیدگاه نیازمند آن خواهد بود که همه این مردم یا اجرای مجازات کیفری را متوقف کنند یا تبدیل به حقوق‌بگیران دولت شوند.

فکر می‌کنم اقتباسی معقول‌تر از آراء پولس برای جوامع ما، که مشخصه آنها پراکندگی شدید قدرت است، آن است که مجازات کیفری باید برای کسانی که «در قدرت» هستند محفوظ بماند، اما فهم از قدرت نباید محدود به قدرت دولتی باشد. با این که نفی از طریق برخورد سخت با متخلف باید منحصر به افعال رسمی باشد، منحصر به افعال رسمی دولت نیست. همچنین مجازات کیفری، وقتی به درستی از سوی قدرت‌های مشروع اجرا شود، چه دولتی باشند چه نباشند، باید به چشم ابزاری ملاحظه شود که به وسیله آن عدالت کیفری خدا بر زمین اجرا می‌شود. قدرت‌های مشروع، خدمتگزاران (خادمان) خدا هستند تا عدالت برای قربانیان تأمین شود.

می‌توان پرسش دیگری را نیز حول این اقتباس طرح کرد. چه کسی را باید از اجرای عدالت کیفری منع کرد؟ آیا ممکن است پولس به مسیحیان دستور داده باشد که از اجرای مجازات کیفری پرهیز کنند اما دیگران را در انجام این کار آزاد دانسته باشد؟ این تفسیری بی‌منطق خواهد بود. اگر ما همان کاری را کنیم که پیشتر توصیه کردیم، یعنی اخذ این نتیجه از کلمات پولس که مجازات کیفری باید برای قدرت‌های مشروع که با تکیه بر جایگاه رسمی خود عمل می‌کنند محفوظ بماند، در آن صورت تفاوتی ماهوی میان قدرت‌ها و

مسیحیان وجود نخواهد داشت؛ این شهروندان آزاد هستند که با قدرت‌ها تفاوت ماهوی دارند. فقط مسیحیان نیستند که باید از مجازات کیفری پرهیز کنند؛ همه شهروندان آزاد باید پرهیز کنند. طبیعتاً این به معنای آن نیست که هیچ کدام از گفته‌های پولس در آن چه من آن را مقدمه‌ او بر موضوع عدالت دولتی خواندم، به طور خاص بر مسیحیان اطلاق نمی‌شود؛ کاملاً واضح است که برخی گفته‌های او این طور هستند.

حال در نظر بگیرید که پولس چیزی درباره انصراف قدرت‌ها از مجازات، و خصوصاً انصراف از مجازات بر مبنای ایمان متخلف به خدا، نمی‌گوید. به وضوح او این مطلب را ناممکن نمی‌داند که یکی از مخاطبان او، یعنی مسیحیان رومی قرن اول، درگیر فعالیتی غیرقانونی شوند؛ پس چرا خود را به رنج افکنده و چنین حکمی را برای آنان صادر کرده است؟ با این حال، او نمی‌گوید که در صورت وقوع این اتفاق، دولتی که دارای کارکرد درست باشد، آنان را بر مبنای ایمانشان خواهد بخشید.

در جامعه انسانی عصر حاضر، مجازات کیفری باید توسط قدرت‌ها اجرا شود؛ نظام پیشین قصاص، که گروه‌های آزاد علیه هم مقابله به مثل می‌کردند، ممنوع است. همچنین وقتی مجازات کیفری به درستی توسط قدرت‌های مشروع اجرا شود، باید به چشم ابزار مجازات کیفری خدا به آن نگاه کرد. بسیار بعید به نظر می‌رسد که پولس با همه فعالیت‌های رسمی در جهت چشم‌پوشی از مجازات متخلفان و تخفیف دادن به آن‌ها مخالف باشد. اما این مساله قابل واکاوی است؛ او خود چیزی در این باره نمی‌گوید.

به مساله برگردیم: پولس می‌آموزد که قدرت مشروع ابزار مجازات کیفری خدا است. آموزش الهی در بافت وسیعتر خود شامل این آموزه نیز می‌شود. با توجه به این بافت، آیا می‌توان گفت که خدا با آموزش متخلفان، در حال ارسال این پیام است که تخلف ایرادی ندارد؟ قطعاً نه. اگر کل ماجرا عبارت بود از گشاده‌دستی بی حساب خدا در آموزش متخلفانی که به او ایمان دارند، مساله فرق می‌کرد، یا ممکن بود فرق کند. اما این تمام ماجرا نیست، تنها بخشی از آن است.

برآمده از آن مبنی بر بی‌اهمیتی تبعیت از ملزومات عدالت، دو پاسخ دارد. پاسخی که پیشتر آن را بررسی کردیم - که البته از سوی خود پولس به عنوان یک پاسخ ارائه نشده اما بی‌شک مبنایی برای یک پاسخ هست - آن است که کارکرد مقدرشده از جانب خدا برای قدرت دولتی باید آن باشد که قویا به ما یادآوری کند تخلف ایراد دارد. برای فهم پاسخ دیگر او، باید به گفته‌های او در فصول پنجم تا هشتم رومیان توجه کنیم. پولس متهم است که با آموزهٔ آمرزش الهی به اباحه‌گری تشویق می‌کند. او در فصول مذکور پاسخ خود به این اتهام را بیان می‌کند. پولس به وضوح چنین می‌اندیشد که حتی بدون وارد کردن عدالت دولتی در ماجرا، اشتباهی اساسی خواهد بود اگر نتیجه بگیریم که گشاده‌دستی بی‌حساب خدا در آمرزش متخلفان «قانون را ساقط می‌کند». دلایل او چیست؟

یک راه خوب برای ورود به این بخش از تفکر پولس آن است که پرسیم منطق خدا برای آمرزش متخلفان بر مبنای ایمان آن‌ها چیست. فهم این دشوار نیست که چرا قدرت‌ها گاه بر مبنای وخامت وضعی متخلفان از مجازات آن‌ها صرف نظر می‌کنند یا به آن‌ها تخفیف می‌دهند. همچنین دشوار نیست که بفهمیم چرا قدرت‌ها گاه اعلام بخشش می‌کنند و بر مبنای خیر عمومی پیگیری اتهامات را رها یا از آن‌ها صرف نظر می‌کنند؛ فورد بر مبنای خیر عمومی اقامهٔ دعوا علیه نیکسون را متوقف کرد. اما خدا چرا بر مبنای ایمان یک مرد یا زن از مجازات او صرف نظر می‌کند؟ این امر چگونه می‌تواند درست باشد؟ آیا این تنها ناشی از بوالهوسی دلبخواهانهٔ خدا است که ایمان را دستاویزی برای آمرزش قرار داده است؟ آیا احتمالاً بهتر نبود خدا به چیز دیگری متوسل شود؟

پولس اعلام می‌کند چون «ما به واسطهٔ ایمان آمرزیده می‌شویم، با خدا در صلح هستیم» (۵:۱)؛ به سبب آمرزش، ما «با خدا سازش می‌کنیم» (۵:۱۰). آمرزش به خاطر صلح با خدا است، به خاطر سازش میان خدا و انسان، به خاطر احیای دوستی میان خدا و بشر. مفاهیمی که پولس در فصل اول رومیان از آن‌ها استفاده می‌کند، یعنی تکریم و تصدیق خدا به عنوان خدا، در قیاس با کلمهٔ انگلیسی *faith* (ایمان) به افکار او وضوح بیشتری می‌بخشند. (۱۰) وقتی متخلف خدا را به عنوان خدا تکریم و تصدیق می‌کند، در آن

صورت فارغ از این که عمل او چقدر بد بوده باشد، امکان سازش میان او و خدا همچنان باقی است. به عکس، اگر آن تصدیق از دست برود، در آن صورت حتی اگر تخلف کوچک باشد، سازشی نمی تواند ایجاد شود. تصدیق خدا به عنوان خدا، یعنی تصدیق حق خدا برای طلب اطاعت از ما و تصدیق حق او برای صرف نظر کردن از این حقوق وقتی که این حق را در زمان اطاعت نکردن ما به دست می آورد. چگونه بدون این تصدیق سازشی می توانست وجود داشته باشد؟ [بدون این تصدیق] اگر خدا آمرزش را عرضه می کرد، دریافت کننده آن را رد می کرد. اگر تو از من خواسته ای داشته باشی یا به من دستوری بدهی و من نه آن چه را تو خواستی انجام دهم نه حق تو را برای خواستن آن کار از خود تصدیق کنم، در آن صورت اگر تو پیشنهاد بدهی که از حقوق خود به عنوان قربانی صرف نظر کنی تا این که با من به سازش برسی، من بدون معطلی پیشنهاد تو را رد خواهم کرد. به جای حصول سازش، پیشنهاد تو مرا خشمگین خواهد کرد؛ من تصور خواهم کرد که با این پیشنهاد به ناحق به من توهین شده است. چیزی شبیه به گفته های من در پس آموزه پولس وجود دارد. آموزه ای که بر اساس آن آمرزش الهی نصیب کسانی می شود که او را به عنوان خدا تصدیق کنند؛ همان کسانی که به او ایمان دارند و به او اعتماد می کنند.

آن چه گفته شد مباحثی مقدماتی بود. اینک به پاسخ پولس به این نگرانی می پردازیم. غایت آمرزش گناهکاران از سوی خدا آن است که میان خدا و متخلف صلح به وجود آید. آمرزش الهی نصیب کسانی می شود که خدا را به عنوان خدا تصدیق می کنند و در نتیجه می خواهند با او سازش کنند. اما پولس به وضوح معتقد است آمرزش به تنهایی برای تضمین سازش کافی نیست. نه در این مورد و نه به طور کلی صحیح نیست که انصراف یک نفر از حق مجازات کیفری کسی که به او تعرض کرده، برای سازش میان او و متخلف کافی باشد. آن چه باقی می ماند و باید در این جا به آن بپردازیم اُرگه خدا است، که NSRV آن را «غضب» ترجمه کرده.

اُرگه خدا به چه نحو می تواند یک مساله باشد؟ برای توضیح بیشتر اجازه دهید تمایز مهم و سودمندی را که همپتون در مقاله های خود آن را طرح کرده، معرفی کنم. به این مقاله ها بیشتر ارجاع دادم. او می گوید میان خشم و نفرت فرق بگذارید. خشم لازمه هیجانی

این حکم است که به من تعرض شده؛ متعلق حکم آن فعالیت یا عدم فعالیتی است که حکم می‌کنم موجب تعرض به من شده است. خشم در صورت‌های مختلفی پدیدار می‌شود. بیزاری و انزجار از آن فعالیت یا عدم فعالیت در میان آن صورت‌ها برجسته هستند. به عکس، نفرت^۱ اعراض^۲ از کسی یا چیزی است. (به قضاوت من «نفرت» در این جا انتخاب ضعیفی از میان کلمات است؛ گرچه اعراض گاهی صورت نفرت پیدا می‌کند، اغلب در صورت‌هایی پدیدار می‌شود که از شدت کمتری برخوردار هستند). قطب مخالف اعراض کشش به کسی یا چیزی است. چنین کششی در زمره یکی از چند امر مختلفی است که ما آن‌ها را عشق می‌خوانیم.

اغلب خشم ناشی از این حکم که فردی به من تعرض کرده، باعث ایجاد عداوت با متخلف می‌شود؛ من این عداوت را با کسی که آن کار را انجام داده پیدا می‌کنم. با این حال ممکن است که من نسبت به فردی دیگر احساس عداوت کنم، اما نه به دلیل این حکم که او به من تعرض کرده است؛ به علاوه، در تناسبی بیشتر با مقاصد ما در این جا، من ممکن است حکم کنم که فردی به من تعرض کرده اما نسبت به او احساس اعراض پیدا نکنم. والدین به کودک خود عشق می‌ورزند حتی اگر کودک مرتکب تخلفی شده باشد. واژه یونانی اُرگه، آن طور که پولس از آن استفاده می‌کند، هم آن چه را که همپتون خشم می‌خواند پوشش می‌دهد و هم آن چه او نفرت می‌خواند، و همین طور مواردی غیر از این دو را. همان طور که قبلتر دیدم، اجرای مجازات کیفری را نیز پوشش می‌دهد. گاه سیاق آشکار می‌کند که پولس حین بحث از اُرگه خدا کدام یک از این پدیده‌های متمایز را مدنظر داشته، و گاه این مطلب را آشکار نمی‌کند. در آیه ۱۸ از فصل ۱ رومیان پولس می‌گویند که «اُرگه خدا بر ضد همه بی‌خدایی‌ها و ردالت‌ها از آسمان آشکار می‌شود»؛ در این مورد روشن است که پولس در حال ارجاع به چیزی است که همپتون آن را خشم می‌خواند.

1. Hatred.

2. Aversion.

حال وقتی پولس اشاره می‌کند که باید به نحوی مساله اُرگه خدا را حل و فصل کرد، چه در ذهن داشته است؛ عداوت خدا با مومن آمرزیده یا انزجار خدا از تخلف؟ مورد اول که نمی‌تواند باشد. می‌توانیم این را که آیا خدا نسبت به متخلف حس عداوت دارد یا نه، فعلا کنار بگذاریم. خدا نسبت به مومن آمرزیده حس عداوت ندارد. اگر حس عداوت داشت، چرا به هدف حصول سازش او را می‌آمرزید؟ با این حال، نباید در این جا به استدلال‌ها اکتفا کنیم. خود پولس می‌گوید که «خدا عشق خود به ما را ثابت می‌کند، زیرا در همان زمانی که ما همچنان گناهکار بودیم، عیسی به خاطر ما مرد» (رومیان ۵:۸).

پس انزجار خدا از تخلف مومن آمرزیده باید مساله باشد. اما مساله دقیقا چیست؟ سازش با فردی که به من تعرض کرده، منوط به این نیست که من حکم خود را در مورد این که به من تعرض شده، و انزجار ملازم با این حکم را متوقف کنم؛ اگر چنین بود، سازش به نسیانی نیازی داشت که بیرون از عهده بیشتر ما [انسان‌ها] بود، و قطعا این نسیان بیش از آن بود که برای خدا نیز ممکن باشد. پس یک بار دیگر می‌پرسم، مساله چیست؟ دو امکان وجود دارد. یکی از موانع سازش میان من با کسی که به من تعرض کرده آن است که او از تصدیق این مطلب که این کار را کرده امتناع کند، و در نتیجه نپذیرد که از آن چه انجام داده فاصله بگیرد. این انکار مادامی که دوام داشته باشد سرچشمه اختلاف میان دو طرف است؛ متخلف از پذیرش پیشنهاد سازش امتناع می‌کند زیرا این کار به معنای آن است که او در اشتباه بوده است. تا آن جا که من می‌دانم، پولس صراحتا به این امکان توجه نمی‌دهد. شاید او فرض می‌کند که این امکان امکانی زنده نیست. کسی که خدا را به عنوان خدا تصدیق می‌کند این موضع انکار را اتخاذ نمی‌کند.

برای درک امکان بعدی، شوهری بدزبان را در نظر بگیرید که هر بار پس از آن که به شدت عصبانی می‌شود، صمیمانه عذر می‌خواهد و بسیار اظهار ندامت می‌کند، اما بار بعد دوباره همان کار را می‌کند. عذرخواهی‌ها و اصرارها لزوما ریاکارانه نیست، و زن نیز آن‌ها ریاکارانه تلقی نمی‌کند. همچنین نسبت به او حس عداوت ندارد؛ او در واقع ممکن است عمیقا عاشق شوهرش باشد. اما اگر شوهر نتواند عصبانیت خود را مهار کند، هیچ سازش

صادقانه‌ای نمی‌تواند به وجود بیاید. آنان باید راهشان را از هم جدا کنند. سازش تنها به عذرخواهی و ندامت از تکرار بدرفتاری‌ها نیاز ندارد، بلکه لازمه آن اصلاح منش است.

پولس به طور کلی به انسان‌ها همچون آن شوهر بدزبان فکر می‌کند. ما به اصلاح پویایی اخلاقیِ نفس نیاز داریم، تا «شاید خواسته (دیکاوما)^۱» به حق شریعت در ما محقق شود» (۸:۴). تنها در آن صورت ما رضایت کامل خدا را جلب خواهیم کرد (۸:۸)، تنها در آن صورت ما می‌توانیم به سازش کامل برسیم.

برای آن که بفهمیم از نظر پولس اصلاح چگونه رخ می‌دهد، باید این باور او را در نظر داشته باشیم که گرفتاری ما انسان‌ها آن است که به واسطه نیروهایی که بیرون از ما و درون ما وجود دارند مجبور به تخلف هستیم. البته اغلب به نحوی مجبور نمی‌شویم که نتوانیم در برابر آن مقاومت کنیم، اما به هر حال مجبور می‌شویم. تمناهای جسمی ما را مجبور می‌کنند. هیجان‌ات منفی ما را مجبور می‌کنند؛ همچنین نفرت، ترس، حسادت و دلواپسی. به علاوه، بیشتر ایدئولوژی‌هایی که به ما القا شده‌اند ما را مجبور می‌کنند که بر حقوق دیگران پا بگذاریم؛ ملیت‌گرایی، نظامی‌گری، مادی‌گرایی، قول به تبعیض نژادی، قول به تبعیض جنسیتی، کمونیسم، سرمایه‌داری، و از این قبیل. (۱۱) پولس زبان بردگی را به خدمت می‌گیرد تا نکته‌ای را بیان کند. او به خوانندگانش می‌گوید که آنان «به بردگی گناه درآمده‌اند» (۶:۶)، این که آنان «برده گناه شده‌اند» (۶:۲۰). برای فهم نکته او به نظرم بهتر است از زاویه نظام اجتماعی بردگی به آن نگاه نکنیم، بلکه از زاویه بردگی یک معناد به قرص به قرصش و اعتیاد یک الکلی به مشروبش آن را ببینیم.

ممکن است کسی آن چه را در ادامه خواهد آمد پیش‌بینی کند. اگر ما قادر هستیم که رضایت کامل خدا را جلب کنیم، (۱۲) باید از غلبه نیروهایی که ما را مجبور به تخلف می‌کنند رهایی یابیم؛ از آن نیروهایی که ما را مجبور می‌کنند تا قانون خدا را نقض کنیم. با توجه به تصویر پولس از پویاییِ نفس انسان، این رهایی نیازمند آن است که یک نیروی فعال جایگزین درون ما وجود داشته باشد و ما را به جای نقض ملزومات عدالت به تکریم

آن‌ها مجبور سازد. ما به یک «بردگی» جایگزین نیاز داریم. این همان چیزی است که پولس تصور می‌کند خدا به کسانی که به او ایمان دارند و کسانی که آن‌ها را می‌آموزد ارزانی می‌کند. «عشق خدا به واسطه روح القدس به قلب ما سرازیر شده است» (۵:۵) در نتیجه «ممکن نیست که ما زین پس به بندگی گناه در آییم» (۶:۶). ما «از قانون گناه و مرگ آزاد شده ایم» (۸:۲) پس «پس باید در زندگی تازه‌ای گام برداریم» (۶:۴).

اگر همچون برده‌ای مطیع خود را در اختیار کسی قرار دهی، برده آن کس خواهی بود که از او اطاعت می‌کنی، اگر برده گناه شوی به مرگ منجر می‌شود، و اگر برده طاعت [الهی] شوی به دیکائوسونه^۱ [عدالت] منجر می‌شود. اما خدا را شکر که گرچه زمانی بنده گناه بودید، از دل مطیع آن آموزه‌ای شده‌اید که ما به شما سپردیم، و این که پس از آزادی از گناه، بردگان عدالت (دیکائوسونی) شده‌اید... همان گونه که زمانی اعضای خود را همچون بردگان ناپاکی و شرارتی فزاینده در اختیار گذاشته بودید، حال اعضای خود را همچون بردگان عدالت (دیکائوسونه) برای تطهیر در اختیار می‌گذارید. (۱۹-۱۶:۶)

نظر پولس آن نیست - و چطور می‌توانست اصلاً این طور باشد - که نیروهای اجبارکننده به تخلف در مومنان آمرزیده به کلی از کار می‌افتند. بلکه مومنان برای رهایی از آن نیروها «فریاد برمی‌آورند»، و با «اشتیاق تمام در انتظار رهایی کامل هستند (۲۷-۱۸:۸). در این حد فاصل، فرمان بر سر جای خود باقی است. پولس به خوانندگانش دستور می‌دهد که «نگذارید گناه در بدن‌های فانی شما حکومت کند، تا شما را مطیع تمنیات آن‌ها کند» (۱۲:۶).

گفتم که پولس برای یک نگرانی دو پاسخ دارد. مرادم نگرانی از این است که با آموزش متخلفانی که خدا را به عنوان خدا تصدیق می‌کنند، این پیام ارسال شود که تخلف ایرادی ندارد. یک پاسخ عبارت است از توصیف او از کارکرد درست دولت. پاسخ دیگر عبارت است از آن چه همین حالا به آن پرداختیم، یعنی گفته‌های او درباره راهبرد خدا برای ایجاد سازش که همانا غایت آموزش است.

به پرسش بازگردیم. آیا این پاسخ دوم می‌تواند دلیل خوبی برای ادعای پولس باشد؟

پولس مدعی بود که آموزش، وقتی در سیاق مورد بحث به آن نگاه کنیم، ملزومات عدالت را ساقط نمی‌کند بلکه از آن‌ها حمایت می‌کند. به نظر من چنین است. آموزش الهی حاضر در سیاق مورد بحث را نه می‌توان نادیده گرفتن تخلف از سوی خدا فهم کرد نه ارسال پیامی با این مضمون. همان‌گونه که پیشتر اشاره کردیم، این که آیا صرف نظر کردن از مجازات متخلف معادل با نادیده گرفتن تخلف او و ارسال پیامی با این مضمون باشد یا نه، بسیار وابسته به سیاق سخن است؛ در بعضی سیاق‌ها چنین است، در بعضی دیگر نه. ادعای پولس آن است که آموزش الهی، اگر در سیاقش به آن توجه کنیم، آن پیام را ارسال نمی‌کند. دلیلی نمی‌بینم تا در مورد این ادعا به مناقشه پردازم.

۹

فرض کنیم که آموزش انسان از سوی خدا عدالت اولیه را مخدوش نمی‌کند. با این حال، آیا ممکن است آن عفو که مسیح پیروانش را به آن مکلف می‌کند، این کار را بکند؟

پیشتر خاطر نشان کردم که تمایز بنیادین دیدگاه اخلاقی مسیحیت و یهودیت [از اخلاق یونانی] آن است که مجازات کیفری متخلف یک حق است اما لزوماً یک تکلیف نیست؛ و اغلب درست آن است که از این حق چشم‌پوشیم. تمایز دیگری که با تمایز اول پیوند نزدیکی دارد آن است که تمایل به عفو یک فضیلت محسوب می‌شود، و در عمل اغلب تصور می‌شود که عفو یک تکلیف است. عفو هیچ‌جا در فهرست ارسطو از فضائل به چشم نمی‌خورد. بلکه او می‌گوید «مردمی که از منظر کیفری بر آنان که باید بر ایشان خشم بگیرند خشم نمی‌گیرند، به احمق‌ها می‌مانند... زیرا به نظر می‌رسد هیچ درک و احساسی از درد ندارند... و این که اجازه دهیم به خودمان و به عشق یک نفر به دیگری بی‌احترامی شود و به این مسأله بی‌اعتنا باشیم، کاری برده‌وار است (Nicomachean Ethics 1126a4-8). (۱۳) همچنین از آن‌جا که فرزانه‌رواقی هرگز خود را بمثابه کسی که تعرضی به او شده درک نمی‌کند، مسأله عفو هرگز برای او مطرح نمی‌شود.

وقتی عیسی به پیروانش دستور داد که اگر کسی به آنان تعرض کرد، او را عفو کنند،

این دستور دقیقاً چه بود؟ چندین و چند بار در جریان بحثم گفتم که عفو عبارت است از انصراف از حقوقی که یک فرد به عنوان قربانی از آن‌ها برخوردار است. اما از این قبیل انصراف‌ها فراوان داریم: نادیده گرفتن، بخشیدن، اعلام عفو عمومی، رها کردن اتهامات، عدم پیگیری اتهامات. همه این‌ها عبارت هستند از انصراف یک فرد یا یک نهاد اجتماعی از برخی حقوق خود به عنوان قربانی. در این صحنه باشکوه، عفو را کجا می‌توان یافت؟ انصراف توام با عفو چیست؟

مروری بر آثار فلسفی و الهیاتی قرن بیستم در باب عفو روشن می‌سازد که هیچ توافقی در مورد ماهیت عفو وجود ندارد. (۱۴) جفری مورفی^۱ می‌گوید «عفو اولاً مسأله کیفیت احساس من نسبت به تو است (نه کیفیت برخورد من با تو)، لذا ممکن است من در اعماق قلبم یا حتی پس از مرگ تو، تو را عفو کنم». (۱۵) ریچارد سوئینبرن مخالف است. عفو من از سوی تو به معنای پذیرفتن آن است که «در آینده با من همچون علت فعلی که باعث تعرض به تو شده، برخورد نخواهی کرد». «نیازی نیست احساسات را دخیل کنیم». (۱۶) جایی دیگر مورفی با استناد به اسقف باتلر می‌گوید که عفو غلبه بر احساس‌های بیزاری و انزجار است. جین همپتون بر یک تمایز تاکید می‌کند: گرچه عفو غلبه بر نفرت نسبت به متخلف است، اما غلبه بر احساس انزجار از کاری که در حق یک نفر انجام شده، نیست. (۱۷)

دیدگاه من درباره این مسأله، که در این جا نمی‌توانم زمان را صرف تبیین و دفاع از آن کنم، چنین است: نخست میان عفو به عنوان نوعی فعل رسمی و عفو به عنوان قراری میان دو طرف آزاد باید فرق گذاشت. عفوی که عیسی مدنظر دارد اغلب از نوع اول است؛ الگویی که او اغلب برای بحث از عفو از آن استفاده می‌کند عبارت است از این که کسی یک دین مالی قراردادشده را عفو کند. در نسخه متی از دعای عیسی، عیسی به مخاطبانش می‌آموزد که این طور دعا کنند: «دیون ما را بر ما عفو کن، همان طور که بدهکاران خود را عفو کرده‌ایم» (۶:۱۲). به علاوه، همان طور که قبلتر دیدیم، وقتی پطرس از عیسی پرسید

چند بار باید «برادری» را که مدام به من تعرض می‌کند عفو کنم، او داستانی تعریف کرد راجع به پادشاهی که قرض یکی از مملوکان خود را بر او بخشید اما وقتی نوبت به خود مملوک رسید از بخشیدن قرض خادمی همپایه با خود ممانعت کرد. در نتیجه وقتی عیسی از عفو ما از سوی خدا سخن می‌گوید، و وقتی به عنوان سخنگوی خدا مردمان گنهکار مختلفی را که گرد او حلقه زده‌اند عفو می‌کند، این خدا است که به عنوان قاضی عفو‌کننده در «خدمت»^۱ عیسی قرار گرفته‌است؛ و این عفو متضمن چشم‌پوشی از مجازات کیفری است. (از آن جا که خدا هم قاضی است هم اطاعت مختص به او است، همواره بعدی فردی نیز وجود دارد؛ زیرا در قبال خود خدا تعرض صورت گرفته است). عفوئی که اکنون مد نظر ما است عفو به منزله فعلی رسمی نیست، بلکه عفو به منزله قرارى میان «دو طرف آزاد» است.

غایت چنین عفوئى سازش میان متعرض و طرف تعرض است. این سازش به نحوى است که قربانى از این به بعد به جهت تعرض صورت گرفته نسبت به متعرض حس عداوت ندارد و همین طور آن تعرض از این به بعد بر کیفیت تعامل او با متعرض تاثیر نگذارد. «من آن [عداوت] را علیه تو ادامه نخواهم داد. گذشته‌ها گذشته است».

اغلب اوقات آن غایت نمی‌تواند حاصل شود، فارغ از این که در جانب قربانى چه میزان خیر وجود دارد. به برخی از دلایل پیشتر اشاره کردیم: متخلف می‌میرد، یا به هیچ وجه نمی‌پذیرد که تخلف خود را تصدیق کند و از آن فاصله بگیرد، یا آن را تصدیق می‌کند و خود را از آن دور می‌کند اما دوباره به انجام کارى مشابه مداومت می‌کند. (۱۸) پس (جدا از غایت آن) عفو به خودی خود غلبه بر احساس عداوت نسبت به کسی است که مرتکب تخلف شده، و افزون بر آن تمایل به سازش است. سازش یعنی تمایل به برخورد با متخلف به نحوى که انگار آن عمل صورت نگرفته است. عفو نه غلبه بر این باور است که به کسی تعرضی شده، نه غلبه بر هیجان لازمه این باور، یعنی خشم. با این حال، آن چه معمولاً اتفاق می‌افتد آن است که وقتی سازشى حقیقی پدید می‌آید، خاطرۀ آن تخلف

محو می‌شود؛ از آن جا که هر دو طرف، تخلف را تصدیق می‌کنند، این تخلف دستاویزی برای درگیری میان آن‌ها نخواهد بود.

گرچه عفو در دستگاه مسیحی اغلب (بلکه همیشه) از تکالیف انسان‌ها است، اما مورد عفو واقع شدن حقی برای متخلف نیست، مگر آن که توبه کند. (۱۹) اگر عفوی اتفاق بیفتد، یک هدیه خواهد بود. ما نه در مقابل خدا نه در مقابل هم‌نوعان خود صاحب حق مطالبه^۱ برای عفو شدن نیستیم. این به خاطر فرمان خدا است که ما انسان‌ها مکلف به عفو هستیم، نه به خاطر حق متخلف برای عفو شدن. در نتیجه، به خلاف ما خدا مکلف به عفو نیست.

ممکن است کسی پرسد چگونه است که من می‌توانم این حق را داشته باشم که نسبت به کسی که به من تعرض کرده به سبب تعرضش حس عداوت داشته باشم - تا از تعرض او علیه او استفاده کنم - در حالی که مکلف هستم نسبت به او حس عداوت نداشته باشم. آیا این دو با یکدیگر تناقضی آشکار ندارند؟ پاسخ آن است که به طور کلی فرد می‌تواند حق آزادی برای انجام کاری داشته باشد، در حالی که مکلف باشد آن حق را اعمال نکند. این که گفته شود من حق آزادی برای انجام کار الف را دارم، معادل با آن است که گفته شود اگر دیگران مانع من در انجام کار الف شوند، به من تعرض کرده‌اند. ممکن است من حقی از این سنخ برای انجام کار الف داشته باشم اما ملزم به عدم اعمال این حق باشم، یعنی ملزم به انجام ندادن الف.

بدون تدارک تبیینی کامل و دفاع از دیدگاهی که هم اکنون آن را ارائه کردم، چگونه می‌توانیم از این نقطه به نقطه بعد عزیمت کنیم؟ خوشبختانه تدارک این مقدمات ضرورتی نخواهد داشت. ویژگی بارز آثار معاصر با موضوع عفو آن است که به‌رغم وجود نکات

1. Claim right.

- این حق در برابر Freedom right یا حق آزادی قرار می‌گیرد. Claim right حقی است که من از آن برخوردار هستم و دیگران را مکلف به تکلیفی در قبال من می‌کند. من می‌توانم این تکلیف را از دیگران مطالبه کنم. اما اگر Freedom right داشته باشم صرفاً از اجازه‌ها و آزادی‌هایی برخوردار خواهیم بود و این حق من برای دیگران تکلیفی ایجاد نمی‌کند. (م)

فراوانی که توافقی در مورد آن‌ها وجود ندارد، همه افراد درگیر در این بحث توافق دارند که تبیین ما از عفو به شرطی کافی خواهد بود که عفو نه مستلزم نادیده گرفتن تخلف باشد نه پیامی با این مضمون ارسال کند. تحلیل‌های مختلف راه‌های مختلفی را برای برآوردن این شرط عرضه می‌کنند؛ اما همه افراد درگیر در این بحث این شرط را می‌پذیرند.

آن چه سوئینبرن عمدتاً بر آن تاکید می‌کند آن است که حتی اگر تخلف جزئی باشد، این که قربانی «بدون یک تاوان، دست کم به صورت یک عذرخواهی» به نحوی برخورد کند که انگار اصلاً آن [عمل اشتباه] صورت نگرفته، کاری خلاف است (6-85 pp). اگر من همسر تو را بکشم و تو تصمیم بگیری که از خطای من چشم‌پوشی و طوری با من برخورد کنی که انگار هرگز آن اتفاق نیفتاده، موضع تو «حیات انسانی، عشق تو به همسرت، و اهمیت عمل درست را تحقیر می‌کند. همچنین به معنای آن است که تو از مواجهه‌ای جدی با من و از جدی گرفتن موضع من نسبت به خودت که در عملم بیان شده، ناتوان هستی. پس این کار روابط انسانی را تحقیر می‌کند، زیرا فرض می‌گیرد که روابط خوب انسانی می‌توانند وجود داشته باشند چون ما یکدیگر را جدی نمی‌گیریم» (86 p).

مورفی و همپتون عمدتاً تاکید می‌کنند که فارغ از ماهیت و شرایط عفو، عفو به معنای دست کشیدن فرد از خشم و انزجار نسبت به آن چه در قبال او صورت گرفته نیست؛ همپتون تاکید می‌کند که عفو به معنای انصراف از مجازات هم نیست. در تحلیل همپتون عفو به معنای تغییر موضع نسبت به متخلف و دست کشیدن از نفرت و عداوت نسبت به فردی است که تعرض کرده، در حالی که انزجار از تعرضی که صورت گرفته به قوت خود باقی است. «از گناه متنفر باش اما به گناهکار عشق بورز». همچنین نظر مورفی و همپتون این است که عفو زمانی و تنها زمانی ممکن می‌شود که فرد باور پیدا کند که متخلف خود را از عملش جدا کرده است. مورفی می‌گوید که عفو «البته ممکن است روابط را احیا کند، اما این که به هر قیمت به دنبال این احیا باشیم - حتی به بهای خودشان انسانی یک فرد - به سختی می‌تواند یک فضیلت باشد. اگر من اخلاقاً به اندازه هر کس دیگری ارزش داشته باشم (که قطعاً دارم)، بیزار نشدن از لطمات اخلاقی واردآمده بر من به منزله بی‌مبالاتی

نسبت به ارزش اخلاقی عینیت یافته در فردیت من است (به زبان کانتی، این که من فی نفسه یک غایت هستم) و در نتیجه به منزله بی‌مبالاتی نسبت به خود قواعد اخلاقیات است» (pp.17-18). (۲۰)

نتیجه مطلوب این تحلیل‌ها آن است که عفو معادل با نادیده گرفتن نیست. حال، این پرسش در برابر من قرار دارد که آیا این تحلیل‌ها به نتیجه مطلوب منتهی می‌شوند یا نه. به وضوح این اتفاق می‌افتد. سوئینبرن می‌گوید فرد تنها باید زمانی عفو کند که متخلف از عمل خود توبه کرده باشد. مورفی، همپتون و من می‌گوییم که عفوکننده از احساس انزجار خود نسبت به تعرضی که به او شده نگهداری می‌کند. بر اساس هیچ یک از این تحلیل‌ها عفو عبارت نیست از نادیده گرفتن یا ارسال این پیام که تخلف نادیده گرفته شده است. در جریان بحث خود، راه حلی را برای مسأله موسوم به متناقض‌نمای عفو که گهگاه در آثار [پژوهشگران] اشاره‌هایی به آن یافت می‌شود، ارائه کردم. (۲۱) اگر متخلف توبه کند، در نتیجه این حق را خواهد داشت که مورد عفو قرار بگیرد و من باید او را عفو کنم؛ عفو او لازمه عدالت است. اما اگر توبه نکرد، در نتیجه عفو او عملی خلاف خواهد بود؛ این کار مساوی است با نادیده گرفتن آن عمل. بنابراین عفو به عدالت محض و نادیده گرفتن بی‌عدالتی تجزیه می‌شود. بدلیل این مسأله «متناقض‌نمای رحمت» است. اگر رحمت کاری کند که مجازات با جزئیات دخیل در تخلف متناسب شود، در حالی که قانون کلی چنین توانی ندارد، در آن صورت رحمت چیزی نیست جز عدالت. اما اگر رحمت از مجازاتی که لازمه عدالت حقیقی است چشم‌پوشی کند، در آن صورت رحمت خود عملی خلاف خواهد بود. بنابراین رحمت به عدالت محض و ارتکاب بی‌عدالتی تجزیه می‌شود. (۲۲)

لب پاسخ من به «متناقض‌نمای» دوم تاکید بر این مسأله است که مجازات کیفری متخلف حق قربانی است اما لزوماً یک تکلیف نیست. لب پاسخ من به «متناقض‌نمای» نخست تاکید بر آن است که اولاً غلبه بر عداوت نسبت به متخلف و آمادگی برای برخورد با گذشته همچون چیزی که سپری شده، محتاج دست کشیدن فرد از این حکم که کسی در قبال او مرتکب تعرض شده و دست کشیدن از خشمی که لازمه هیجانی آن حکم است،

نیست؛ و ثانياً گرچه عفو متخلف ممکن است تکلیف قربانی باشد، اما حقی برای متخلف نیست، مگر آن که توبه کند.

۱۰

آنسلم در جملات قابل توجه پیش رو دومین علت حیرت در باب عادلانه بودن رحمت خدا را بیان می‌کند: «اما حتی اگر می‌شد به نحوی درک کرد که چرا تو می‌توانی نجات شرور را اراده کنی، قطعاً با هیچ عقلی قابل فهم نیست که چرا از میان آنان که در شرارت هم مرتبه هستند تو برخی را به جای دیگران به سبب خیر اعلامی خود نجات می‌دهی و برخی را به جای دیگران به سبب عدالت اعلامی خود رها می‌کنی» (Proslogion 11). آن چه در این جملات قابل توجه است آن است که آنسلم پس از بیان این مساله، با نومییدی از حل آن دستان خود را بالا می‌برد.

حیرت دوم آنسلم مورد خاصی از یک مساله کلان تر است: بخشش، اعلام عفو عمومی، رها کردن اتهامات، عدم پیگیری اتهامات، و از این قبیل، اغلب به بحث از انصاف دامن می‌زنند. وقتی رئیس جمهوری بر مبنای رحمت بر وضعیت اسفبار یک محکوم از ناحیه قدرت اجرایی خود برای او اعلام بخشش می‌کند، آیا این بی‌انصافی و در نتیجه بی‌عدالتی نخواهد بود اگر همه کسانی را که وضعیت اسفبار مشابهی دارند نبخشد؟ برای بحث از این حیرت باید تا موعدهی دیگر منتظر ماند.

پی‌نوشت‌ها

(۸) نقل قول اولی که در خلال متن گنجانده شده است از Deuteronomy 32:35 و دومی از Proverbs 25:21 است.

(۹) در نتیجه در این قطعه از تشبیه چنین می‌خوانیم؛ خدا می‌گوید: قصاص از آن من است، و تلافی ... زیرا روز فلاکت آنان زود است و بی‌درنگ نابود می‌شوند.

(۱۰) در بحث از «بی‌خدا»، پولس می‌گوید که «گرچه آنان خدا را شناختند، او را به عنوان خدا تکریم نکردند و شکر او را به جا نیاوردند. آنان تصدیق خدا را لازم ندیدند» (رومیان ۲۸، ۲۱:۱).

(۱۱) رواقیان لاتینی نگاه بسیار مشابهی داشتند. نوسباوم در بحث خود راجع به سنکا در مقاله‌ای که پیشتر به آن اشاره شد، می‌گوید که او انسان‌های هم‌نوع خود را در «سیطره نیروهای فرهنگی» تصور می‌کرده. «پیش از آن که بک کودک ظرفیت استفاده از نقادی عقلانی را پیدا کند، طرحی از ارزش‌ها را جامعه به آن دختر یا پسر می‌آموزد و این طرح را در آن‌ها درونی می‌کند، و این طرح از بسیاری جهات معیوب است و باعث پدید آمدن تمایلات معیوب مشابه می‌شود...». این جا است که پولس نه در تشخیص بلکه در تجویز درمان آشکارا از رواقیان متمایز می‌شود. نظر رواقیان آن بود که نیروهایی که «نفس را تصرف می‌کنند می‌توانند ریشه کن شوند، آن هم تنها به واسطه خودمراقبتی شورمندانه و وسواس گونه در سراسر عمر». همه نقل قول‌ها از صفحه صدم مقاله "Equity and Mercy" Nussbaum است.

(۱۲) مراد از واژه «جلب رضایت کامل» هم اخذ گفته پولس در آیه ۸ از فصل ۸ رومیان بود («آنان که اسیر نفس هستند نمی‌توانند رضایت خدا را جلب کنند»)، هم انعکاس بحث کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها راجع به این که چطور می‌توانیم رضایت خدا را کاملاً جلب کنیم. بحث از شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان تبیین کانت و تبیین پولس جذاب است. از بحث کانت به وضوح برمی‌آید که او با تبیین پولس آشنا است، اما آن چه به او رسیده از صافی تفسیرهای الهیاتی لوتری و پایتیستی (Pietist) گذشته است.

(۱۳) از ترجمه نوسباوم از این قطعه در صفحه ۹۷ مقاله "Equity and Mercy" اقتباس می‌کنم.

(۱۴) برای مرور عالی این آثار، به این مقاله نگاه کنید:

Nigel Biggar, "Forgiveness in the Twentieth Century: A Review of the Literature, 1901–2001," in Alistair McFadyen and Marcel Sarot, *Forgiveness and Truth* (Edinburgh & New York: T&T Clark, 2001)

(۱۵) "Forgiveness and Resentment" in *Forgiveness and Mercy*, 21.

(۱۶) *Responsibility and Atonement* (Oxford: Oxford University Press, 1989) 85, and 87 fn. 8.

(۱۷) به مقالات مورفی و همپتون در Forgiveness and Mercy نگاه کنید.

(۱۸) قاعدتا وقتی پولس به خوانندگان مسیحی رومی خود می‌گوید «تا آن جا که به تو مربوط می‌شود، با همه در صلح زندگی کن» (۱۲:۱۸) به این واقعیت خشن نظر داشته است.

(۱۹) در این مسأله اخیر با گفته سوئینبرن در Responsibility and Atonement مخالفم.

(۲۰) گویا مورفی باور دارد که عفو در نبود قرینه‌ای برای توبه خلاف خواهد بود. همپتون به وضوح با این سخن مخالف است. او معتقد است از حیث روان‌شناختی محال است که فرد از عداوت نسبت به متخلف دست بکشد، در حالی که انزجار از آن چه متخلف انجام داده در او مانده باشد و معتقد باشد که متخلف هنوز تنها با آن چه انجام داده شناخته می‌شود. اما او سخن عیسی را چنین تفسیر می‌کند که عیسی به ما می‌گوید مهم نیست متخلف تا چه حد «آلوده» (کلمه از همپتون است) به نظر برسد، با این حال ما باید عفو کنیم. بر اساس تحلیل او لازمه این سخن باور به این است که متخلف صرفا با آن چه انجام داده شناخته نمی‌شود، با این که گاه همه قرائن جهت مخالف را نشان می‌دهند.

من این دیدگاه را ناموجه می‌دانم. من به طور کلی نسبت به الزام به باور شک دارم. فکر می‌کنم گاه قرینه موجب می‌شود این «یقین اخلاقی» پدید آید که متخلف خود را از عملش دور نکرده، و طرف مقابل هر چه تلاش کند نمی‌تواند این مسأله را باور کند. فکر می‌کنم راه بهتری که می‌توان پیمود انکار پیوندی است که همپتون میان دو امر می‌بیند: اولی غلبه بر عداوت نسبت به متخلف و دومی باور به این که او از آن چه انجام داده خود را دور کرده است. از نظر من ممکن است که نسبت به فرد حس عداوت نداشته باشیم - در واقع به او عشق بورزیم - در حالی که همچنان باور داریم که او از تخلف خود فاصله نگرفته است. عشق به یک نفر در چنین موقعیتی آمیخته به اندوه است؛ اما به هر حال می‌تواند یک عشق باشد.

(۲۱) قطعاً نخستین کسی که آن را یک متناقض‌نما صورت‌بندی کرد Aurel Kolnai بود. در این مقاله:

“Forgiveness,” Proceedings of the Aristotelian Society, 1973-4. Reprinted in his collection of essays, Ethics, Value, and Reality (Indianapolis: Hackett, 1978)

(۲۲) مورفی این «متناقض‌نمای رحمت» را به عنوان آن چه «درخششی» در حیرت آتسلم می‌خواند، ارائه کرد. صورت‌بندی او شایسته نقل است: «اگر ما برای ارجاع به برخی مقتضیات عدالت (به عنوان مثال، مقتضی فردیت) صرفاً از کلمه «رحمت» استفاده کنیم، در آن صورت رحمت دیگر فضیلتی مستقل نخواهد بود، بلکه به جزئی از عدالت تبدیل می‌شود و این جزء هم باز قابل تقلیل به جزئی دیگر است. در نتیجه، رحمت الزامی می‌شود و هر سخنی راجع به هدایا، افعال لطف، فضل، و رحم کاملاً بی‌اهمیت خواهد شد. از سوی دیگر، اگر رحمت به کلی متمایز از عدالت باشد و در عمل ایجاب کند (یا مجاز بشمارد) که گاه عدالت به کناری نهاده شود، در آن صورت راهنمای بی‌عدالتی خواهد بود. به طور خلاصه، رحمت یا ردیلت است (بی‌عدالتی) یا زائد است (جزئی از عدالت)» (Forgiveness and Mercy, 169).