

## بخشایش و پدیدارهای مشابه؛ تعریف بخشایش براساس وجه سلبی و ایجابی

زینب صالحی\*

### چکیده

بخشایش در نیمه دوم قرن بیستم به بعد، یکی از فضیلت‌های اصلی شمرده می‌شود که با سرشت جائز الخطا و لغزش پذیر بودن بشر ارتباطی تنگاتنگ دارد. هرچند تا حدودی اجماع وجود دارد که بخشایش، دائرمدار خطای اخلاقی است، به دلیل گستردگی ابعاد و انواع آن، دیدگاه‌های مختلفی در خصوص چیستی بخشایش ارائه شده است. اشتراک این دیدگاه‌ها در آن است که بخشایش را بر محور خطای اخلاقی می‌دانند و می‌کوشند تا مرز میان بخشایش را با پدیدارهای مشابه تعیین یافته و تعیین نیافته در علم اخلاق مشخص کنند. هرچند این دیدگاه‌ها در وجه سلبی تعریف بخشایش، اشتراک زیادی با یکدیگر دارند، در وجه ایجابی اغلب از هم فاصله می‌گیرند و گونه‌های مختلفی را در تعریف بخشایش و تبیین ماهیت آن عرضه می‌کنند. در این مقاله می‌کوشیم تا بخشایش را براساس دو وجه سلبی و ایجابی تعریف کنیم.

### واژگان کلیدی

بخشایش، گذشت، عفو، خطای اخلاقی، اغماض، تبرئه، توجیه، معذور داشتن، فراموش کردن.

### طرح مسئله

بخشایش<sup>۱</sup> یکی از مفاهیم اخلاقی است که اغلب در جامه فضیلت طرح می‌شود. هرچند بخشایش در تاریخ فلسفه اخلاق، مورد توجه فیلسوفان مختلف بوده، در نیمه دوم قرن بیستم، برجستگی بیشتری یافت

salehi\_zaynab@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۲۶

1. Forgiveness.

\*. دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰

و این مسئله سبب شد تا تلاش‌های فراوانی در تبیین ماهیت بخشایش و تعریف آن صورت بگیرد. بخشی از این تلاش‌ها سلبی است و بخش دیگر ایجابی. به عبارت دیگر، به‌منظور تعریف بخشایش، ابتدا به این بحث می‌پردازند که بخشایش چه نیست و سپس در پی تبیین آنند که بخشایش چه هست. در واقع بخشایش به‌مثابه پدیداری اخلاقی، مشابهت‌های فراوانی با پدیدارهای دیگر - که برخی اخلاقی و برخی نااخلاقی‌اند - دارد؛ لذا اگر دقت کافی نداشته باشیم، به‌راحتی این پدیدار با مشابه‌های خود خلط می‌شود؛ حال آنکه این پدیدارها تفاوت‌های اخلاقی ظریفی با هم دارند و از بخشایش متمایزند. پدیدارهایی که مشابه بخشایش هستند، دو دسته‌اند؛ بخشی از آنها تعین کافی، و اغلب نام مشخصی دارند و گاه حتی فضیلت شمرده می‌شوند؛ اما برخی از آنها یا تعین کافی ندارند یا نام مشخصی ندارند؛ ولی در تجربه روزمره ما به اندازه کافی وضوح دارند و می‌توانیم تفاوت آنها را با بخشایش درک کنیم.

در بخش اول این مقاله، به این بحث می‌پردازیم که بخشایش چه نیست. سپس در بخش دوم، می‌کشیم تعریفی ایجابی و نسبتاً اجماعی از آن به دست دهیم. از این رو به‌تفصیل به بحث از دیدگاه‌های مختلفی که به نحو ایجابی درباره بخشایش سخن گفته‌اند، نمی‌پردازیم و با صرف‌نظر از اختلاف‌ها و صرفاً اشاره‌ای به آنها می‌کشیم تا وجه اشتراک دیدگاه‌های گوناگون را درباره این مفهوم اخلاقی بیان کنیم.

#### الف) تعریف بخشایش؛ وجه سلبی

انسان‌ها در مواجهه با خطای اخلاقی دیگران، واکنش‌های مختلفی از خود بروز می‌دهند و عوامل فراوانی در نحوه واکنش ما به خطا تأثیرگذار است؛ از جمله: خلق‌وخوی شخصی، گذشته شخصی، آسیب‌های روانی، چشم‌انداز اخلاقی و سنت اجتماعی و فرهنگی. (Bash, 2007: 7) مهم‌ترین واکنش‌های متصور در قبال خطا عبارت است از: اغماض<sup>۱</sup> فراموش کردن<sup>۲</sup> انتقام<sup>۳</sup> عدالت<sup>۴</sup> بخشایش<sup>۵</sup> عفو<sup>۶</sup> صلح و سازش<sup>۷</sup> پاک کردن خطا<sup>۸</sup> معذورداشتن خاطی<sup>۹</sup> توجیه کردن خطا<sup>۱۰</sup> ترحم<sup>۱۱</sup> و شفقت<sup>۱۲</sup>. علاوه‌براین، تبرئه کردن<sup>۱۳</sup>

1. Condonation
2. Forgetting.
3. Revenge.
4. Justice.
5. Forgiveness.
6. Pardon.
7. Reconciliation.
8. Wipe the slate clean.
9. Excusing.
10. Justification.
11. Mercy.
12. Compassion.
13. Acquittal.

نیز گاهی در ردیف این واکنش‌ها ذکر می‌شود که البته تفاوت ظریفی با بقیه دارد. بخشندگی یا بخشش نیز هرچند نوعی واکنش به خطا نیست، در زبان فارسی گاهی به دلیل تشابه لفظی با بخشایش خلط می‌شود. البته در سنت مسیحی هم طبق برخی دیدگاه‌ها ارتباط نزدیکی با بخشایش دارد که به آن اشاره خواهد شد. در این میان انتقام، عدالت، بخشایش، عفو، صلح و سازش، ترحم، شفقت و بخشش، پدیدارهای تعیین‌یافته‌تر هستند و سایر پدیدارها تقریباً تعیین‌نیافته‌اند. در ادامه می‌کشیم تا ضمن بررسی هر یک از این موارد، مرز آنها را با بخشایش نشان دهیم.

#### ۱. اغماض یا چشم‌پوشی

اغماض یکی از رفتارهایی است که می‌توان در برابر خطای دیگران داشت. اغماض همانند بخشایش، از جانب فرد قربانی صورت می‌گیرد و اغلب، عذرخواهی خاطی مقدمه آن نیست. البته اخلاقی بودن این کار، به‌ویژه در خطاهای بزرگ، محل تردید است؛ چون رفتاری از این‌دست در بسیاری از موارد، نوعی تبانی با خاطی و هم‌دستی در فعل او شمرده می‌شود. اغماض یا چنین رفتارهای تسامح‌آمیزی می‌توانند از این جهت که احساسات و هیجانات منفی را کاهش می‌دهند، یا ارتباط مخدوش‌شده میان خاطی و قربانی را ترمیم می‌کنند، تا حدی شبیه بخشایش باشند.

معمولاً اغماض به‌معنای چشم‌پوشیدن از جرم یا خطا و نادیده گرفتن آن معرفی می‌شود؛ چنان‌که گویی چنین خطا یا جرمی وجود نداشته است. در واقع در اغماض، رابطه مخدوش‌شده با صیقل دادن ظاهری آن موجه می‌شود، بدون اینکه دلیل مناسبی برای این کار وجود داشته باشد. این کار به‌نوعی پذیرش فعل خطا یا تأیید کردن آن است که به نظر می‌رسد مؤلفه‌ای از بخشایش نیست. بدین ترتیب، کسی که اغماض می‌کند، آگاهانه و از سر اختیار، خطای خاطی را نادیده می‌گیرد؛ چنان‌که گویی او مرتکب چنین کاری نشده است. این عمل به‌معنای بستن چشم خود بر خطای دیگران است. چنین عملی روادارانه است؛ اما در آن خطا به نحو مناسبی توجیه نمی‌شود؛ بلکه از اساس نادیده گرفته می‌شود. این در حالی است که در بخشایش، خطای شخص خاطی به رسمیت شناخته شده، قبح آن مفروض گرفته می‌شود؛ اما خطا و قبح آن در اغماض به چشم نمی‌آید؛ از این‌رو نوعی صحنه گذاشتن بر خطا و تأیید آن است که می‌تواند به حمایت از خاطی و تبانی با او بینجامد. (Hughes, 2010; Govier, 2002: viii; Griswold, 2007: 54 - 64; Haber, 1991: 59 - 60)

همچنین اگر ما در برابر کسی که خطای اخلاقی مرتکب شده، چشم‌پوشی کنیم به این دلیل که خودمان هم آن خطای اخلاقی را مرتکب می‌شویم، در این صورت بستر حیات اخلاقی را تضعیف می‌کنیم

و نوعی سهل‌انگاری متقابل را در خصوص خطاهای اخلاقی رواج می‌دهیم. در باب اغماض و نیز گاهی فراموش کردن، نکات زیر قابل توجه است:

۱. این موارد گاهی می‌توانند حاکی از نقص ما در درک اخلاقی از میزان قبح امور یا شدت و وخامت آنها و وزن اخلاقی افعال نادرست باشند.

۲. گاهی واقعاً خطا چیزی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت. لذا وقتی به خاطی می‌گوییم: اهمیتی ندارد، یا عملاً به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که گویی خطای او اهمیتی نداشته است، حاکی از نوعی بی‌صدافتی اخلاقی است.

۳. این موارد می‌توانند حاکی از ناتوانی قربانی برای مقاومت در برابر کشمکش‌ها یا فشارهای روانی ناشی از آزار و اذیت واردشده بر او باشند.

۴. همچنین می‌توانند حاکی از ضعف ارادهٔ قربانی یا بی‌ارادگی او در مقابله با بدی‌ها باشند.

۵. فقط برخی از عیب و نقص‌ها با چشم‌پوشی - یا فراموشی - برطرف می‌شوند؛ ولی بسیاری از آنها همچنان به قوت خود باقی هستند.

با توجه به این نکات، باید از خلط مفهومی و اخلاقی میان این مفاهیم و مقولات پرهیز کرد.

## ۲. فراموش کردن خطا

فراموش کردن خطا، یعنی گذشته را به‌لحاظ انفسی نابود کردن. فراموش کردن و بخشودن دو چیز متفاوت هستند (Scott, 2010; Hughes, 2010; Griswold, 2010; Brudholm, 2008; Waldron and Kelley, 2008: 15) و منطقاً چهار حالت بین آنها متصور است: بخشایشیم و فراموش کنیم؛ بخشایشیم و فراموش نکنیم؛ بخشایشیم و فراموش نکنیم؛ بخشایشیم و فراموش نکنیم. فیلسوفان تأکید می‌کنند که صرف فراموش کردن خطا نمی‌تواند برابر با بخشایش باشد. بر فرض آنکه فراموش کردن به بخشایش بینجامد، چنین بخشایشی اغلب از سر اراده و مبتنی بر دلایل اخلاقی نبوده است. (Hughes, 2010)

پس بخشایش به‌معنای فراموش کردن خطا نیست. نکته دیگر اینکه، فراموش کردن هم امر چندان اختیاری‌ای نیست. علاوه بر این، فراموش کردن نه‌تنها اغلب ممکن نیست، از دو جهت، مطلوب هم نیست؛ یکی به جهت اخلاقی؛ دیگری به جهت مصلحت‌اندیشانه. این کار به‌لحاظ اخلاقی مطلوب نیست؛ زیرا به فراموشی سپردن خطای دیگران، به‌معنای به فراموشی سپردن وفاداری‌ها، تعهدها، التزامها، غمخواری‌ها و شفقت‌هایی است که ما در قبال قربانیان آن خطاها داریم؛ ثانیاً به‌لحاظ مصلحت‌اندیشانه نیز کسی که خطاهای اخلاقی دیگران را به فراموشی بسپارد، در معرض این است که در دام همان خطاها گرفتار شود؛ زیرا همان خطاها تکرار خواهد شد. (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۵: ۱۶۴ - ۱۶۳)

بنابراین بخشایش، مستلزم فراموش کردن گذشتهٔ خاطی یا بی‌توجهی به شواهدی که در خصوص رفتار وی داریم، نیست. هرچند ما پس از بخشودن خاطی باید به او حسن نیت داشته باشیم و امور را چنان که پیش از وقوع خطا بوده، رقم بزنیم، نباید این مسئله سبب شود تا خود را در معرض خطر قرار دهیم یا با صرف‌نظر کردن از آنچه در گذشته واقع شده، درباره نحوه عمل خودمان در آینده نیندیشیم. (Garrard McNaughton, 2010: 89)

### ۳. انتقام

انتقام یعنی اینکه قربانی یا اطرافیان او بدون مراجعه به محاکم قضایی، خود درصدد مقابله به مثل و آسیب زدن به خاطی برآیند. در این صورت، قربانی خود را قاضی و مجری حکم می‌شمارد و شخصاً به خاطی آسیب می‌رساند؛ حال آنکه در عدالت، قربانی با مراجعه به محاکم قضایی خواستار اجرای عدالت می‌شود. لذا قاضی و مجری حکم معمولاً کسی غیر از خود قربانی است. البته باید به این نکته توجه داشت که تمام خطاهای اخلاقی در محکمه قضایی اعتبار ندارند و نمی‌توان با هر خطای اخلاقی، برخورد قضایی داشت؛ بلکه صرفاً دسته‌ای از خطاهای اخلاقی که بار حقوقی دارند و براساس قانون، «جرم» تعریف می‌شوند، فرصت طرح در محاکم قضایی را می‌یابند. البته تا اینجا مراد از عدالت، بیشتر عدالت کیفری بود؛ حال آنکه اگر معنایی گسترده‌تر از عدالت را اراده کنیم، آنگاه اشخاص نیز می‌توانند در مواردی که بار حقوقی ندارد، صلاحیت اعمال عدالت را داشته باشند. عدالت و بخشایش هر دو در زمره مفاهیم اخلاقی با بار ارزشی مثبت هستند و تردید در انتخاب میان آنها، نوعی تردید در لحاظ کردن جوانب و ملاحظات اخلاقی است. (Ibid: 33)

اغلب انسان‌ها از سر ضعف، قانون‌شکنی، حب ذات و براساس احساسات و هیجانات، انتقام می‌گیرند. (Mendus, 2004: 146) انتقام، نوعی واکنش به خطا است که موافقان و مخالفان دارد. گاندی، ترودی گاویر<sup>۱</sup> جین همپتن<sup>۲</sup> در زمره مخالفان انتقام هستند و جفری مورفی<sup>۳</sup> سوزان ژاکوبی<sup>۴</sup> رابرت سولومون<sup>۵</sup> نیز در زمره موافقان آن به‌شمار می‌روند که البته اغلب، شروطی را لحاظ می‌کنند. برخی معتقدند میل به انتقام، جزئی از ذات انسان و در سرشت و طبیعت اوست؛ اما عده‌ای دیگر معتقدند انتقام خصیصه‌ای است که به‌لحاظ فرهنگی، با سرشت انسان بیگانه است. حتی اگر انتقام گرفتن امری طبیعی و در سرشت انسان باشد، باز هم این طبیعی بودن برای آنکه بتوان استدلالی به نفع انتقام اقامه کرد، کافی نیست.

1. Trudy Govier.
2. Jean Hampton.
3. Jeffri G. Murphy.
4. Susan Jacoby.
5. Robert Solomon.

(Govier, 2002: viii) در ادامه، بدون اینکه به ادله له یا علیه انتقام بپردازیم، برخی دیدگاه‌های مخالفان و موافقان انتقام را در خصوص ماهیت آن بیان می‌کنیم.

به نظر گاویر، انتقام می‌تواند چرخه‌های خشونت و تخریب را به وجود آورد و تشدید کند. بخشایش و انتقام، دو سر یک طیف هستند؛ لذا کسی که بخشایش را انتخاب نکند، ناگزیر نیست به سوی انتقام برود. انتقام به معنای نوعی پاسخ به اراده‌ای خطا است که در نهایت، متضمن ارتکاب خطا با همان بزرگی و گستره است. حتی اگر انتقام برای قربانی، رضایت‌بخش، خرسندکننده و لذت‌بخش باشد، این لذت کوتاه‌مدت است و با هزینه فراوانی حاصل می‌شود. (Ibid.: 13, vii, x, 9)

چنین تعریفی در واقع، انتقام را به لحاظ اخلاقی محل تردید قرار می‌دهد؛ اما این امکان را که انتقام صرفاً تحمیل درد و رنج نیست و می‌تواند اصلاح خطا نیز باشد، نادیده می‌گیرد. این حقیقتی است که گاویر به سادگی انکار می‌کند؛ زیرا برداشت ما از عدالت و میل ما به پیگیری عدالت، تا حدی از توانایی ما برای تشخیص بی‌عدالتی و متأثر شدن از آن ناشی شده است. البته احساسات و هیجاناتی که از تأمل در خصوص بی‌عدالتی برانگیخته می‌شوند، تهذیب‌کننده‌ترین احساسات و هیجانات نیستند؛ اما چه بسا با وجود این، به لحاظ اخلاقی بجا و ارزشمند باشند. (Mendus, 2004: 147)

چین همپتن ضمن بحث از انتقام چنین استدلال می‌کند که نفرت، راهکار ضعیفی برای آن است که شخص، ارزش خود را ثابت کند. در انتقام، قربانی می‌کوشد تا خاطی را کم‌ارزش و حقیر جلوه داده، از این طریق منزلت خودش را ارتقا دهد. همپتن نوعی پویایی محکوم به شکست را در این فرایند می‌بیند که شبیه مسئله خواجه و برده در اندیشه هگلی است؛ زیرا قربانی از اعتبار و درجه خاطی می‌کاهد و از این طریق، بر او غلبه می‌کند؛ حال آنکه این غلبه پوچ است؛ زیرا جایگاه جدیدی که خاطی در آن قرار می‌گیرد، ارزش غلبه ندارد. به نظر همپتن، اگر ما تصور کنیم که انتقام رضایت‌بخش و خرسندکننده است، مرتکب اشتباهی مبنایی شده‌ایم و آن اینکه دیالکتیک خواجه و برده را فراموش کرده‌ایم. (Govier, 2002: 9 - 10)

در مقابل، رابرت سولومون، جفری مورفی، سوزان ژاکوبی، جی. ال. مکی و مارگارت فالز<sup>۱</sup> هرچند با تقریرهایی متفاوت، انتقام را امری طبیعی، و به لحاظ اخلاقی، پاسخی مناسب به خطا می‌دانند که می‌تواند منشأ تصور ما از عدالت شود و از این طریق، نقش بنیادین مهمی در اخلاقیات و نهادهای اجتماعی ایفا کند؛ زیرا باعث می‌شود بی‌عدالتی موجود در جهان را درک کنیم و درصدد اصلاح امور و ایجاد توازن در جهان برآییم و بدین ترتیب، نه به منزله ابزاری غیرقانونی یا پیش‌دستی کردن بر نقشی که دادگاه و محکمه قضایی دارد، که پشتیبان نظام جزایی و کیفری قلمداد خواهد شد. (Ibid.: 3, 4, 13, 4 - 5)

1. Margaret falls.

بیشتر مردم، کینه‌توزی یا انتقام‌جویی را نگرش یا خصیصه‌ای جذاب و همدلانه نمی‌دانند. سولومون و مورفی هر دو اذعان می‌کنند که این ویژگی‌ها سبب نیک‌نامی نمی‌شوند؛ هرچند انتقام می‌تواند اخلاقی، کاملاً آرام، عاری از خشونت و به دور از قانون‌شکنی باشد و به چرخه‌های پایان‌ناپذیر انتقام بدل نشود. سوزان ژاکوبی نیز تأکید می‌کند که باوجود مشروعیتِ میل به انتقام، باید این میل به‌دقت کنترل شود. به همین دلیل از نظر گاویر، «انتقام شخصی» در جوامع به رسمیت شناخته نشده است و این حق در اختیار سیستم‌های قضایی در چارچوب قانون قرار گرفته است. (Ibid: 8 - 9)

اهمیت انتقام از آن‌روست که برخی، از جمله آرت، نه‌تنها آن را پاسخی ممکن به خطا می‌دانند، معتقدند انتقام، نقطه مقابل بخشایش است. (آرت، ۱۳۸۹: ۳۵۱)

#### ۴. عدالت

گرچه عدالت و انتقام از بسیاری جهات به هم شبیه‌اند و همپوشانی دارند، تفاوت‌های روشنی دارند؛ از جمله:

۱. عدالت خاصیت بازدارندگی دارد و تکرار خطا را در درازمدت کاهش می‌دهد؛ اما انتقام بیشتر اوقات، این خاصیت بازدارندگی را ندارد و گاه حتی به چرخه‌های خشونت می‌انجامد.
  ۲. گرچه در عدالت کیفری نیز خاطی مجازات می‌شود و از این حیث به انتقام شبیه است، اعمال مجازات از طریق قانون، با انتقام متفاوت است. انتقام خصوصی و شخصی است؛ اما عدالت عمومی است.
  ۳. در انتقام، شخص از درد و رنجی که بر خاطی تحمیل می‌کند، لذت می‌برد؛ اما عدالت این خصیصه را ندارد.
  ۴. اغلب مجازاتی که در انتقام اعمال می‌شود، با خطای خاطی تناسب ندارد؛ حال آنکه عدالت توأم با انصاف، بی‌طرفی و در نظر گرفتن استحقاق شخص است.
  ۵. عدالت مفهومی عمیقاً اخلاقی است و بار ارزشی مثبت دارد؛ حال آنکه انتقام اصلاً مفهومی اخلاقی نیست و بار ارزشی مثبت ندارد؛ زیرا در آن معمولاً منفعت و مصلحت شخصی لحاظ می‌شود و از نظر اخلاقی نیز کاری زشت و ننگین به‌شمار می‌آید. (Garrard and McNaughton, 2010: 33)
- وجه اشتراک عدالت و انتقام در مجازات است. عدالت مستلزم اعمال مجازات است و اعمال مجازات نیز دست‌کم درجه‌ای از درد و رنج را عارض خاطی می‌کند. از این‌رو برخی مدعی شده‌اند عدالت و انتقام از یکدیگر تمایزی ندارند؛ اما این برداشت نادرست است؛ زیرا گرچه انتقام معمولاً واکنش به فعل خطا است - و گاه حتی صرفاً واکنش به چیزی است که شخص از آن متنفر است و خطا نیست - دغدغه آن، اصلاح، تصحیح و تطهیر فعل نیست و قصد اولیه‌اش این نیست که نظم اخلاقی از دست‌رفته را احیا و ترمیم کند.

شخصی که درصدد انتقام است، به دنبال رضایت شخصی خویش و تحمیل درد و رنج به خاطی است؛ خواه این درد و رنج به عدالت بینجامد یا نه؛ درحالی که در عدالت کیفری، معمولاً اصلاح و تصحیح فعل و ترمیم و احیای نظم اخلاقی، دو هدف اصلی است.

اعمال درد و رنج و رضایت از آن فی‌نفسه مطلوب نیست؛ بلکه صرفاً تا آنجا که به عدالت بینجامد مطلوبیت دارد؛ حتی اگر لذت بردن از درد و رنج خاطی در این کار مشهود باشد، آنگاه ما چنین قضاوت خواهیم کرد که گویی عدالت، اولویت اول قربانی نیست. طرز تلقی و نگرش کسی که به دنبال عدالت است، با نگرش کسی که درصدد انتقام است، تفاوت اساسی دارد. کسی که به دنبال عدالت است، خشم اخلاقی دارد؛ اما کسی که مترصد انتقام است، احساسات تلافی‌جویانه و کینه‌توزانه دارد. کسی که دغدغه عدالت دارد نه انتقام، از تخفیف مجازات خوشحال می‌شود؛ زیرا معمولاً نفس مجازات و رنج کشیدن خاطی برایش موضوعیت ندارد؛ بلکه به دنبال اصلاح فعل و فاعل است. لذا اگر به دلیل ندامت و پشیمانی خاطی، مجازات او تخفیف یابد، خوشحال می‌شود. در واقع درد و رنج خاطی، هدف اصلی نیست؛ بلکه صرفاً از آن حیث که عنصری حذف‌ناپذیر در مجازات است، هنگام اعمال عدالت حضور دارد. این در حالی است که فرد خواهان انتقام، از مجازات خاطی به وجد می‌آید و از تخفیف آن آزرده می‌شود. پس طلب عدالت کیفری با طلب انتقام یکی نیست. بنابراین به لحاظ اخلاقی، عدالت بر انتقام مقدم است؛ اما به دو نکته باید توجه داشت: یکی اینکه، گاهی برخی در قالب عدالت می‌کوشند تا انتقام بگیرند؛ نکته دیگر اینکه، اگر قربانی قادر به اعمال عدالت کیفری نباشد، آنگاه ممکن است انتقام را به‌مثابه جایگزین عدالت - و نه عدل آن - برگزیند. (Ibid: 33-35)

##### ۵. عفو و عفو عمومی

عفو<sup>۱</sup> به معنای عام آن در زبان انگلیسی نوعی پوزش و عذرخواهی و بیشتر مقدم بر بخشایش است. در بسیاری از موارد، به‌ویژه در خطاهای کوچک، عفو و بخشایش قابل تمایز نیستند. وقتی کسی را عفو می‌کنیم، در واقع از او می‌خواهیم که دیگر به خطایی که کرده، فکر نکند و نگران آن نباشد. از این حیث، تا حدودی عفو و بخشایش شبیه هم هستند؛ اما عفو معنای خاصی هم دارد که دست‌کم از شش جهت با بخشایش متفاوت است:

۱. بخشایش معمولاً معطوف به خطاهای کوچک‌تر است؛ اما عفو معطوف به خطاهای بزرگ‌تر.

۲. عفو برخلاف بخشایش، با قدرت سیاسی و قانونی ارتباط نزدیکی دارد.

1. Pardon.



۳. معمولاً عفو را شخص ثالث در حق قربانیان خطا یا جرم اعمال می‌کند.
۴. عفو در معنای قانونی و سیاسی آن «پیشنهاد»ی برای تخفیف مجازات مجرمانه از طریق تغییر حکم دادگاه است. گرچه در برخی دیدگاه‌ها، بخشایش نیز نوعی پیشنهاد است، به نظر می‌رسد معنای اصلی بخشایش، متضمن پیشنهاد نیست.
۵. سرشت عفو قانونی یا عمومی چنین است که درصدد تخفیف یا حذف مجازات است؛ حال آنکه بخشایش، دغدغه‌ای در برابر مجازات ندارد. در واقع عفو، چشم‌پوشی از مجازات یا تخفیف مجازات است؛ اما بخشایش در نسبت با مجازات تعریف نمی‌شود و گویی معنایی ژرف‌تر دارد.
۶. بخشایش می‌تواند خودارجاع‌گر<sup>۱</sup> باشد؛ یعنی بخشودن، خود (self-forgiveness) مفهومی معنادار است؛ حال آنکه در مورد عفو نمی‌توان چنین گفت. «self-pardon» معنای محصلی ندارد و مفهومی مناقشه‌آمیز است که توجیه قانونی و سیاسی هم ندارد. (Hughes, 2010)
- بخشایش به معنای چشم‌پوشی از مجازات یا همان عفو هم نیست. چشم‌پوشی از مجازات - چه درست باشد و چه نادرست - رفتار است و رفتار نیز فضیلت نیست. فضیلت خاستگاه برخی رفتارهای اخلاقی است. لذا کسانی که بخشایش را فضیلت می‌دانند و چنین تفسیری از فضیلت دارند، قطعاً میان بخشایش و عفو تمایز قائل می‌شوند. عفو معمولاً در برابر جرم<sup>۲</sup> مطرح می‌شود؛ حال آنکه بخشایش در برابر اذیت<sup>۳</sup> یا آسیب<sup>۴</sup> طرح می‌شود؛ عفو ناظر به نظم قانونی است و بخشایش، ناظر به نظم اخلاقی.
- مفهوم دیگری که با همین بحث مرتبط است، «عفو عمومی» است. که معمولاً پس از انقلاب‌های سیاسی، بحران‌های اجتماعی، تغییر حکومت‌ها و اتفاقات غیرعادی، که عده زیادی در آن نقش داشته‌اند، با هدف محو آثار بحران و بازگرداندن وضع عادی از آن استفاده می‌شود. عفو عمومی همه آثار جرم را از میان می‌برد و ممکن است کلی باشد یا ناظر به برخی جرایم سیاسی، مطبوعاتی، مالی، نظامی و ... . (مصاحب، ۱۳۸۳: ۲ / بخش ۱ / ۱۷۴۴؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۰ / ۱۵۹۷۲)
- گاهی، عفو و عفو عمومی<sup>۵</sup> را نوعی رأفت<sup>۶</sup> به‌شمار می‌آورند. رأفت نوعی عطوفت است که به فرد محکوم‌شده اظهار می‌شود. گاهی نیز به معنای صرف نظر کردن از مجازات یا تخفیف مجازات است. لذا در برخی موارد، مترادف با ترحم<sup>۷</sup> نیز شمرده شده است. واژه «amnesty» در زبان انگلیسی دو معنا دارد:

1. Self-referential.
2. Crime.
3. Injury.
4. Harm.
5. Amnesty.
6. Clemency.
7. Mercy.

۱. عفو عمومی که براساس آن، از طریق حکم رسمی، از مجازات یا ادامه مجازات صرف‌نظر می‌شود؛

۲. امان دادن که براساس آن، یک دوره زمانی تعیین می‌شود؛ کسانی که در این دوره، خود را به حکومت معرفی کنند - یا مثلاً اسلحه‌های خود را تحویل دهند - از مجازات در امان خواهند بود. (Becker, 2001)

«pardon» نیز مانند «amnesty» انواع مختلفی دارد. «pardon» می‌تواند مطلق یا مشروط باشد و به همه یا بخشی از فعل تعلق بگیرد. همچنین می‌تواند به اشخاص یا گروه‌ها نیز تعلق بگیرد و این همان نکته‌ای است که ترسیم مرز قاطع میان «pardon» و «amnesty» را دشوار می‌کند. همچنین «amnesty» و «pardon» به‌عنوان دو فعل برگرفته از «clemency» در طول تاریخ به انحاء مختلفی توجیه شده‌اند. اهمیت منافع عمومی<sup>۱</sup> عدالت<sup>۲</sup> و ترحم<sup>۳</sup> از جمله مواردی است که در توجیه عفو و عفو عمومی ذکر شده است. عفو و عفو عمومی می‌تواند منافع عمومی را در شرایط بحرانی حفظ کند و گاه نیز می‌تواند جبران بی‌عدالتی‌ها و تصحیح خطاهایی باشد که در جریان محاکمه و قضا اتفاق می‌افتد و بدین ترتیب می‌تواند چهره خشک و خشن قانون و سیستم قانونی را اندکی تلطیف کند. (Becker, 2001)

(برای مطالعه بیشتر بنگرید به: Sarat and Hussain, 2007; Griswold, 2007)

#### ۶. صلح و سازش

صلح و سازش نیز مقوله‌ای است که ابعاد اخلاقی فراوانی دارد؛ اما با این حال، امری غیر از بخشایش است. صلح و سازش، اغلب در مواردی طرح می‌شود که خطا آن قدر وسیع است که نه تنها دامن افراد، که دامن گروه‌ها یا جامعه را نیز می‌گیرد. هرچند در ساحت فردی و بین‌شخصی هم معنادار است. در صلح و سازش، قربانی یا قربانیان از انتقام‌جویی دست می‌کشند؛ گرچه شاید خاطی یا خاطیان را نبخشایند. لذا در صلح و سازش، هرچند قربانی در مواجهه با خاطی، حسن نیت در پیش نمی‌گیرد، از سوءنیت و انتقام‌جویی و حتی اجرای عدالت نیز دست می‌کشد. گاه به این دلیل که اجرای عدالت ممکن نیست و گاه به این دلیل که هدفی مهم‌تر از اجرای عدالت در میان است.

در صلح و سازش، اغلب هدف برقراری شرایطی آرام و به دور از تنش برای ازسرگیری زندگی عمومی است و معمولاً مبتنی بر نوعی قرارداد است و به ترمیم ارتباط افراد یا گروه‌ها می‌انجامد. گرچه در صلح و سازش باز هم قربانی و خاطی (یا قربانیان و خاطیان) حضور دارند، مستلزم ندامت و پشیمانی خاطی یا خاطیان، اذعان به خطا، جبران و ... نیست؛ بلکه صرف تکرار نشدن خطا و ادامه نیافتن

- 
1. Public interests.
  2. Justice.
  3. Mercy.

انتقام‌جویی‌ها و خاتمه یافتن منازعات و اختلافات و احیای نظم اجتماعی از دست‌رفته و برقراری آرامش برای تحقق آن کافی است. صلح و سازش اغلب توأم با مدارا است و می‌تواند در شرایط بحرانی (مثلاً پس از جنگ داخلی) به وفاق ملی بینجامد و زندگی عمومی را که ناممکن شده بود، ممکن کند. حتی گاه توأم با عفو عمومی است. در بسیاری از موارد، صلح و سازش، ناشی از ضرورت‌های سیاسی است. (Garrard and McNaughton, 2010: 57 - 61)

همچنین صلح و سازش، اغلب برآمده از تصمیمی جمعی است که با سرنوشت بسیاری از مردم گره خورده است و در آن منافع عملی، مهم‌تر از وجه شناختی و عاطفی است. هدف در صلح و سازش، رسیدن به زندگی مسالمت‌آمیز و پیشگیری از افزایش قربانیان است. بخشایش نوعی پاسخ به بی‌عدالتی است؛ اما صلح و سازش، احترام متقابل طرفین را می‌طلبد. منطقاً چهار نسبت میان بخشایش و صلح قابل تصور است: ۱. تساوی؛ ۲. تباین (کسی به این دیدگاه اعتقاد ندارد؛ چون هر دو مفهوم بر محور خطا تعریف شده‌اند)؛ ۳. عموم و خصوص من‌وجه؛ ۴. عموم و خصوص مطلق.

به نظر می‌رسد وجه سوم قابل دفاع‌تر است. مک ناوتن و گارد معتقدند گرچه بخشایش اغلب توأم با صلح و سازش است، این دو لازم و ملزوم یکدیگر نیستند. هم صلح و سازش بدون بخشایش متصور است و هم بخشایش بدون صلح و سازش. (Ibid: 95-96)

#### ۷. پاک کردن خطا

پاک کردن خطا، یعنی به‌لحاظ آفاقی، گذشته را نابود کردن؛ به این معنا که کاری کنیم که خطا هیچ و صفر به‌شمار آید. چنین کاری اساساً واقع‌بینانه نیست و ما قدرت انجام دادن آن را نداریم؛ زیرا گذشته برگشت‌ناپذیر است. دکارت معتقد بود هیچ‌کس نمی‌تواند کاری کند که آنچه انجام شده، انجام نشده گردد. (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۵: ۱۶۳) پاک کردن خطا نه ممکن نیست و نه مطلوب؛ زیرا قدرت هیچ موجودی، حتی خدا، به گذشته تعلق نمی‌گیرد. تا جایی که خدا را در ظرف زمان تصور می‌کنیم، به‌هیچ‌وجه، فعل و اراده او به گذشته تعلق نمی‌گیرد و صرفاً به حال و آینده تعلق می‌گیرد. ما انسان‌ها نیز به طریق اولی، چنین قدرتی نداریم؛ چراکه دارای محدودیت‌های فراوانی در قدرت و اراده هستیم. کولاکوفسکی نیز تأکید می‌کند که پاک کردن گذشته، امری محال و در حکم وقوع نوعی دگردیسی متافیزیکی بنیادین و به‌معنای عوض شدن تاریخ جهان است. (کولاکوفسکی، ۱۳۸۱: ۲۴)

قبل از آنکه به دو پدیدار بعدی، که بسیار به هم نزدیک‌اند و اغلب با بخشایش خلط می‌شوند، بپردازیم، مقدمه‌ای را درباره آنها ذکر می‌کنیم. گاهی پس از آنکه خطایی صورت می‌گیرد، ما با علم به اینکه نمی‌توانیم

گذشته را تعبیر دهیم، می‌کوشیم تا حدودی معنای فعلی را که از ما یا دیگری سر زده است یا دلالت و میزان اعتبار آن را تعبیر دهیم و از این طریق، آن خطا را موجه کنیم (Garrard and McNaughton, 2010: 3) یا خاطی را معذور بداریم. تقریباً در تمام آثاری که در حوزه بخشایش به زبان انگلیسی نگاشته شده، دو مقوله معذور داشتن و توجیه کردن از بخشایش تفکیک می‌شود. در ادامه، پس از توضیحی درباره معانی این دو اصطلاح می‌کوشیم تفاوت آنها را با دقت بیشتری توضیح دهیم.

#### ۸. معذورداشتن

واژه «excuse» در زبان انگلیسی، دارای طیفی از معانی است؛ اما معمولاً مراد از معذور داشتن، در اصطلاح، پیش کشیدن دلیل واقعی یا جعلی در توضیح رفتار یا دفاع از آن است و حتی گاهی معنای آن بهانه آوردن است. این پدیدار بسیار به بخشایش نزدیک است و در زمره پدیدارهای تعیین‌نا یافته‌ای است که همواره احتمال خلط آن با بخشایش وجود دارد.

#### ۹. توجیه کردن

واژه «justification» نیز معانی مختلفی دارد؛ اما در اصطلاح، به معنای به دست دادن دلیلی خوب برای چرایی وجود چیزی یا انجام دادن کاری به منظور نشان دادن یا اثبات درستی یا معقولیت آن است. در *دائرةالمعارف اخلاق* بکر در مدخلی با عنوان «excuses» توضیح بیشتری در خصوص این تفکیک‌ها به لحاظ فلسفی داده شده است. البته این تفکیک‌ها در ادبیات فلسفی است و در عرف عام، به این روشنی نیست. در این مدخل، سه چیز از هم تفکیک می‌شود:

۱. **عذر:** حالتی<sup>۱</sup> مربوط به فاعل است که مانع از سرزنش او به دلیل ارتکاب فعل خطا می‌شود. فرض کنید کارگر شهرداری، بسته زباله‌ای را که نوزاد نامشروعی در آن است، درون ماشینی که زباله‌ها را فشرده می‌کند، می‌اندازد؛ بدون آنکه بداند نوزادی در آن است. در اینجا جهل این شخص، مانع از آن می‌شود که او را سرزنش کنیم.

۲. **توجیه:** اوضاع و احوالی<sup>۲</sup> است که یک فعل خاص را مجاز می‌کند؛ هرچند در غیاب آن اوضاع و احوال، آن فعل غیرمجاز بوده است؛ برای نمونه، سرعت بیش از حد در رانندگی غیرمجاز است؛ اما آمبولانسی که بیمار مبتلا به حمله قلبی را جابه‌جا می‌کند، می‌تواند از سرعت مجاز تجاوز کند و در این صورت این کار موجه است.

1. Condition.

2. Circumstances.

تفاوت عذر و توجیه در این است که فعلی که موجه است، مجاز است؛ ولی فعلی که معذور است، مجاز نیست. هم عذرها و هم توجیه‌ها از مقوله سومی هم متمایز می‌شوند که عبارت است از:

۳. **اوضاع و احوال تخفیف‌دهنده**<sup>۱</sup>: یعنی اوضاع و احوالی که یا میزان سرزنش‌پذیری را کاهش می‌دهد یا از شدت مجازات موجه می‌کاهد؛ مثلاً گرسنگی دزدی که غذا می‌دزدد، عاملی تخفیف‌دهنده در میزان سرزنش‌پذیری است؛ یا میزان درد و رنجی که از مرگ فرزند در حادثه تصادف حاصل شده است، می‌تواند میزان مجازاتی را که درخور راننده‌ای است که باعث تصادف شده، کاهش دهد. شخصی که از سر سهل‌انگاری، مرتکب خطایی شده، درخور تخفیف است، نه درخور عذر، و سرزنش کمتری متوجه اوست. این تفکیک‌ها هم در سیاق‌های اخلاقی و هم در سیاق‌های غیراخلاقی (حقوق، بازی‌ها و دیگر مقررات سازمانی) کاربرد دارد. هر سه مورد فوق، ناظر به فعل خطا است و مشابه همین تفکیک‌ها را می‌توان در زمینه فعل صحیح نیز داشت. اگر کارگر شهرداری، بسته زباله حاوی نوزاد را برنماید، کار صحیحی انجام داده است؛ اما کارش درخور تحسین نیست؛ چون او نمی‌داند که آن بسته حاوی نوزاد است؛ اما در اینجا تعبیر عذر را به کار نمی‌بریم؛ زیرا تعبیر عذر در مواردی است که فعل انجام‌شده خطا باشد.

مسئله فلسفی اصلی در خصوص عذر این است که چرا برخی حالت‌ها عذر شمرده می‌شوند و فاعل را از سرزنش معاف می‌کنند؛ اما برخی دیگر چنین نیستند. نظریات مختلفی در پاسخ به این پرسش طرح شده است از جمله:

۱. **دیدگاه ارسطو**: وی معتقد بود وقتی شخص معذور است که عاملی از خارج، که در کنترل فاعل نیست، موجب فعل شده باشد. یک اشکال جدی و مهم بر دیدگاه ارسطویی این است که در بیشتر موارد یا حتی تمام موارد، افعال انسان دست‌کم تا حدودی از عوامل بیرونی غیرقابل کنترل، همچون ژنتیک و محیط، تأثیر می‌پذیرد و بر او تحمیل می‌شود. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که بیشتر افعال انسان یا همه آنها معذور است؛ به طوری که اخلاقاً قابل سرزنش یا قابل تحسین نیست. این در حالی است که ما به گونه شهودی، برخی افعال را معذور می‌داریم و برخی را نه. این شهود را می‌توان با نظریه‌ای بدیل، یعنی دیدگاه هیوم - برنت تبیین کرد.

۲. **دیدگاه هیوم - برنت**: این نظریه را ابتدا هیوم طرح کرد و سپس برنت<sup>۲</sup> آن را بسط داد. طبق این دیدگاه، فاعل بابت خطا معذور است؛ به شرط اینکه فعل او ناشی از شخصیتی معیوب و ناقص<sup>۳</sup> نباشد. خصیصه شخصیتی، خصیصه‌ای نسبتاً پایدار است که نوعی موهبت اجتماعی یا تعهد اجتماعی باشد که یا

---

1. Mitigating circumstances.  
2. Richard B. Brandt.  
3. Defective.

فی‌نفسه در کنترل ماست، یا در رفتاری بروز و ظهور می‌کند که آن رفتار در کنترل ماست. بر این اساس، شجاعت و سخاوت، خصیصه شخصیتی هستند؛ حال آنکه ذکاوت و شوخ‌طبعی، خصیصه شخصیتی نیستند. طبق دیدگاه هیوم - برنت، کارگر شهرداری برای انداختن نوزاد در ماشین فشرده‌کننده زباله معذور است؛ زیرا فعل او ناشی از نقص شخصیتی نبوده است. کارگر شهرداری، نه سنگدل و بی‌عاطفه بوده است و نه در انجام دادن وظیفه‌اش کوتاهی کرده است؛ بلکه فعل او صرفاً از جهل او درباره وجود نوزاد در کیسه زباله ناشی شده است، نه از نقص شخصیت او. برنت پیش‌فرض می‌گیرد که بیشتر خصائص شخصیتی یا همه آنها، حالات انگیزشی هستند. بنابراین اینکه فاعل معذور باشد یا نباشد، عمدتاً یا کاملاً به این بستگی دارد که انگیزه‌های او هنگام فعل، درخور سرزنش باشد یا نباشد. چه‌بسا بگوییم کارکرد عذر این است که مانع از آن می‌شود که از خطا بودن فعل، درخور سرزنش بودن انگیزه فاعل را در هنگام انجام دادن فعل نتیجه بگیریم.

دیدگاه هیوم - برنت با استقبال فراوانی مواجه شد. هرچند انتقاداتی هم بر آن وارد شده است. صرف‌نظر از انتقاداتی که بر این دیدگاه وارد شده است و پاسخ‌هایی که داده‌اند، گرچه اختلاف‌نظر فراوانی در این خصوص وجود دارد که چه چیزی یک حالت را درخور عذر می‌کند، اجماع خوبی در این زمینه وجود دارد که چه حالاتی مشمول عذر می‌شوند. این حالات عبارتند از: جهل، بالغ نبودن، جنون، خودانگیختگی ناهشیار، ارباب و شکنجه، ضرورت، اجبار، اضطرار، به‌لحاظ ذهنی زیر هنجار بودن، اشتباه، تصادف. البته برخی از این حالات، اغلب به‌عنوان عوامل تخفیف‌دهنده (مانند ارباب و شکنجه) یا توجیه (مانند ضرورت) لحاظ می‌شوند، نه عذر.

اغلب مباحث درباره عذرهای پیش‌فرض می‌گیرند که اشخاص فقط برای افعالشان درخور سرزنش‌اند؛ هرچند اندیشمندانی وجود دارند که معتقدند اشخاص یا همان فاعل‌های اخلاقی نیز می‌توانند به دلیل افکار، انگیزه‌ها و هیجانات و دیگر حالات نفسانی‌شان معذور باشند. در واقع گاهی قبح فعلی در کار هست، بدون اینکه قبح فاعلی در میان باشد. بدین ترتیب، چهار حالت متصور است که در هر کدام، ارزش‌داوری به‌گونه‌ای خواهد بود:

حسن فعلی	حسن فاعلی	فعل خوب
حسن فعلی	قبح فاعلی	خطای اخلاقی
قبح فعلی	حسن فاعلی	معذورداشتن و توجیه کردن
قبح فعلی	قبح فاعلی	خطای اخلاقی

به نظر می‌رسد معذور داشتن و توجیه کردن در مواردی است که حسن فاعلی در میان است؛

یعنی فاعل قصد بدی ندارد؛ اما فعل به دلیل شرایط خارجی یا حالات ذهنی فاعل به گونه‌ای بد رقم می‌خورد. ظاهراً در این موارد نمی‌توان از خطای اخلاقی، به معنای دقیق کلمه سخن گفت؛ هرچند شاید در نتیجه فعلی که انجام شده، آسیب و ضرری به کسی رسیده باشد یا حتی از او ضایع شده باشد. لذا حتی ممکن است بتوان در این شرایط به لحاظ حقوقی، مسئله را پیگیری کرد؛ اما به لحاظ اخلاقی شاید پیگیری آن وجه چندانی نداشته باشد؛ چون در این شرایط اغلب نمی‌توان از مسئولیت اخلاقی خاطی سخن گفت و او را درخور سرزنش دانست. البته این حکم باز هم نمی‌تواند کلی باشد، اما اکثری است. (Becker, 2001)

گرچه شرایط و موقعیت‌های توجیه‌کننده در بخشایش بی‌تأثیر نیست، بخشودن - به سخن دقیق - برابر با توجیه کردن و معذور داشتن نیست. خطایی که کاملاً توجیه می‌شود، چیزی نیست که بخشوده شود؛ زیرا خطاهایی که کاملاً توجیه می‌شوند، درخور سرزنش و قابل توبیخ نیستند. البته توجیه - نه اغماض - می‌تواند عاملی برای کاهش میزان قصور و چه بسا دلیلی منطقی برای بخشایش باشد؛ اما خود بخشایش نیست. (Hughes, 2010)

در مدخل «بخشایش» از *دائرةالمعارف بکر* نیز ضمن توجه به تفکیک میان صدمه و آسیب اخلاقی از غیر اخلاقی (مثلاً تصادفی)، دو عنصر خطا و مسئولیت در بخشایش دخیل شده‌اند و از عذر آوردن - که به معنای فقدان مسئولیت است - و توجیه - که به معنای فقدان خطاست است - متمایز می‌شود. نکته‌ای که در باب معذور داشتن باید در نظر گرفت، این است که معذور داشتن می‌تواند خوب یا بد (موجه یا ناموجه) باشد. گاه واقعاً شرایط به گونه‌ای است که خاطی درخور سرزنش نیست؛ اما گاه خاطی با توسل به عذر می‌کوشد از نکوهش یا حتی مجازات‌رهایی یابد. اگر دایره معذور داشتن بیش از حد گسترده شود، چیزی از بخشایش باقی نمی‌گذارد؛ حال آنکه در اغلب موارد، بخشی از فعل را می‌توان معذور داشت و باز هم چیزهایی باقی می‌ماند که بخشوده شود. ضمن اینکه در مواردی که شرایط به گونه‌ای باشد که خاطی کاملاً معذور داشته شود، اغلب خود خاطی به نوعی قربانی شرایط است. (Garrard and McNaughton, 2010: 86 - 88)

#### ۱۰. تبرئه کردن

منظور از تبرئه کردن، بازپس‌گیری دعوای حقوقی است؛ یعنی ممکن است الف از ب در دادگاه شکایت کند، آنگاه دادگاه پس از پیگیری قضایی اعلام کند که شخص ب خطا یا جرمی مرتکب نشده بوده است. در اینجا دو حالت متصور است: یا متهم واقعاً خطایی مرتکب نشده بوده و صرفاً در مظان اتهام بوده است،

یا اینکه خطا و جرمی مرتکب شده بوده، اما دادگاه یا شاکی (قربانی) نتوانسته است در محکمه، ادعای خود را اثبات کند. این واژه اساساً حقوقی است. در حالت نخست، خطایی در کار نبوده و فقط تصور اولیه بر این بوده است که آن شخص خطاکار است؛ اما در دادگاه نشان داده می‌شود که وی خطاکار نیست و تبرئه می‌شود. این مورد ربطی به بخشایش ندارد؛ چون در اصل، خطایی در کار نبوده و سالبه به انتفای موضوع است؛ در حالت دوم، خطایی در کار بوده، ولی دادگاه یا قربانی، توان اثبات آن را در محکمه قضایی نداشته‌اند. لذا از لحاظ حقوقی، متهم تبرئه می‌شود؛ ولی از لحاظ اخلاقی همچنان مسئول فعل خویش است. اگر قربانی همچنان توانایی پیگیری عدالت از طریق محکمه قضایی را نداشته باشد، آنگاه یکی از گزینه‌های پیش‌روی او این خواهد بود که خاطی را ببخشد. پس تبرئه در معنای نخست، نوعی واکنش به خطا نیست. آنچه واضح است، این است که بخشایش و تبرئه یکی نیستند.

پدیدارهایی که در ادامه ذکر می‌شود، تعیین یافته‌اند و اغلب فضیلت شمرده می‌شوند؛ اما ممکن است از برخی جهات، شباهت‌هایی با بخشایش داشته باشند یا به دلایلی دیگر با بخشایش خلط شوند. از این رو آنها را برمی‌شمیریم و مرز یا نسبت آنها را با بخشایش نشان می‌دهیم.

#### ۱۱. ترحم

ترحم نوعی نگرش عطوفت‌آمیز یا بخشایش‌گرانه به کسی است که ما قدرت آسیب رساندن به او یا حق مجازات کردن او را داریم. لذا آن را معادل رأفت می‌دانند. گاهی عفو یا پدیدارهای دیگر، جایگزین ترحم می‌شود؛ هرچند ترحم می‌تواند منشأ عفو شود. ترحم نیز مانند مجازات، در بررسی‌های فلسفی، امری شمرده می‌شود که می‌تواند از موضع قدرت اعمال شود و این وجه اشتراک ترحم و مجازات است. لذا ترحم به لحاظ اخلاقی و قانونی، بدرفتاری با خاطی را از جانب کسی که قدرت چنین کاری دارد، کاهش می‌دهد یا از میان می‌برد. از دهه ۱۹۶۰ اغلب فیلسوفان، ترحم را مرتبط با مجازات (معمولاً مجازات قانونی) بررسی می‌کردند. برخی ترحم را نوعی عدالت می‌دانند؛ اما برخی دیگر، آن را نوعی احسان یا چیزی برآمده از نیک‌خواهی می‌دانند. ترحم با وجود این واقعیت که خطایی که در گذشته واقع شده، مجازات را ایجاب می‌کند، باز هم به خاطی یا مجرم تعلق می‌گیرد. اصل مجازات کردن، بسان اصل ترحم کردن نیست. گویی مجازات، بیشتر به فعل تعلق می‌گیرد و ترحم، بیشتر به فاعل.

دیدگاه عمومی‌تری هم وجود دارد که ترحم را نوعی هدیه و از مقوله لطف می‌داند که بر گذشته خاطی مبتنی نیست؛ بلکه صرفاً متوقف بر شفقت، مهربانی، احسان یا نیک‌خواهی کسی است که ترحم می‌کند. همچنین عده‌ای معتقدند ترحم می‌تواند عدالت را تعدیل و ملایم کند. گاهی نیز شفقت، مبنای ترحم



می‌شود و لذا ترحم از مقوله شفقت خواهد شد. مبنای ترحم معمولاً از میزان درد و رنج خا طی و شخصیت کلی او متأثر می‌شود. تفاوت بخشایش و ترحم در این است که ترحم، اثر مستقیمی بر فعل دارد که ضرورتاً بخشایش ندارد. بخشایش مستلزم نوعی تغییر احساس قلبی قربانی به خا طی است که حتی با مجازاتی که خا طی مستحق آن است نیز قابل جمع است؛ حال آنکه ترحم چنین نیست. (Becker, 2001)

به نظر می‌رسد وجه اشتراک ترحم و شفقت، عنصر درد و رنج و اندوه است؛ اما ترحم کمی ژرف‌تر از شفقت است و اندوه بیشتری را بر انسان عارض می‌کند. اغلب هنگامی که انسان حس ترحم دست می‌دهد که طرف مقابل را بدبخت می‌پنداریم؛ یعنی تصور می‌کنیم شدت درد و رنج او آن قدر زیاد است که احساس بدبختی دارد. البته این پدیدارها بسیار به هم نزدیک است و تعیین مرز قاطع میان آنها بسیار دشوار و نیازمند تأمل و پژوهش جدی است. معمولاً در ترحم، کسی که رحم می‌کند، موضع بالاتری دارد و کسی که به او ترحم می‌شود، به نوعی زیردست شمرده می‌شود. حتی گاهی واژه «ترحم» نوعی بار منفی به همراه دارد که از آن، تحقیر طرفی که به او ترحم شده، برداشت می‌شود؛ درحالی که شفقت چنین نیست و همواره بار مثبت دارد. گویی شفقت، محترمانه‌تر از ترحم است. به عبارت دیگر، ترحم فضیلتی عمودی است؛ یعنی از بالا به پایین است؛ حال آنکه شفقت، فضیلتی افقی است و در آن طرفین نوعی برابری دارند. حتی برخی از تعارض میان احترام و ترحم سخن گفته‌اند. (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۵: ۱۵۹ - ۱۵۷)

به علاوه، گرچه بخشایش می‌تواند ابزاری برای ترحم باشد و اغلب هر دو در تعارض با عدالت لحاظ می‌شوند، بخشایش همان ترحم نیست و ترحم می‌تواند از طرق مختلفی همچون عفو، سخاوت یا همدلی صورت بگیرد. (Hughes, 2010) شاید بتوان ترحم را تلفیقی از عدالت و مهربانی دانست.

## ۱۲. شفقت

بخشایش دائرمدار خطا و لغزش دیگران است؛ اما شفقت (دلسوزی / غمخواری) دائرمدار درد و رنج دیگری است. کنت - اسپونویل معتقد است کسی دوست ندارد مورد شفقت واقع شود. نقطه مقابل شفقت می‌تواند سنگدلی، بی‌رحمی، خونسردی، بی‌اعتنایی، بی‌احساسی و ... باشد. گاه شفقت با همدلی مترادف دانسته شده است. وی با اشاره به دیدگاه ماکس شلر، همدلی را نوعی مشارکت عاطفی در احساسات دیگری می‌داند که ارزش آن، تابع ارزش احساسی است که مورد همدلی قرار می‌گیرد. شفقت نیز نوعی همدلی است؛ البته همدلی در رنج و اندوه دیگری. بنابراین موضوع شفقت درد و رنج است؛ هرچند تمام رنج‌ها ارزش مشابهی ندارند. سهمیم شدن در رنج دیگری به معنای تأیید آن یا سهمیم شدن در علل نیک یا بد این رنج‌ها نیست. بنابراین رنج، صرف‌نظر از پسندیده یا ناپسندیده بودن آن، به این دلیل که باز هم

خصوصیت رنج بودن را دارد، همچنان درخور شفقت است. (کنت - اسپونویل، ۱۳۸۵: ۱۴۴ - ۱۴۳) به‌لحاظ روان‌شناختی، لذت مطلوب آدمی است و درد و رنج برای او نامطلوب است؛ اما از این سخن نمی‌توان نتیجه گرفت که هر لذتی اخلاقی است و هر درد و رنجی، غیراخلاقی. درد و رنج صرف‌نظر از اینکه ارزش اخلاقی داشته باشد یا نه، همواره مایه تأسف است و این تأسف نمایشی، حداقلی از همان شفقت است. به نظر کنت - اسپونویل، این خاصیت شفقت که تمام درد و رنج‌ها - اعم از اخلاقی و غیراخلاقی - را پوشش می‌دهد، سبب می‌شود تا شفقت بسیار رحیم جلوه کند. همین فضیلت بود که سبب می‌شد مسیح حتی روی صلیب نیز برای جلدانش دلسوزی کرده، از خدا برای آنها طلب بخشایش کند؛ یا اینکه بودا برای انسان‌های شرور دل بسوزاند. بودا که بسیاری از تعالیم و آموزه‌هایش بر محور رنج تعریف شده، شفقت را بزرگ‌تر از سایر فضایل می‌داند. (همان: ۱۴۵ - ۱۴۳)

بخشایش و شفقت یکی نیستند؛ هرچند هر دو فضیلت‌اند. فضیلت شفقت با درد و رنج انسان‌ها سروکار دارد؛ اما فضیلت بخشایش با خطای اخلاقی انسان‌ها گره خورده است. برخی انسان‌ها خطای اخلاقی مرتکب می‌شوند؛ اما دستخوش هیچ درد و رنجی نمی‌شوند. از آن طرف هم کسانی هستند که دستخوش درد و رنج شده‌اند، بدون اینکه مرتکب خطای اخلاقی شده باشند. بنابراین خطای اخلاقی و درد و رنج، رابطه عموم و خصوص من‌وجه دارند. یعنی:

گاهی خطای اخلاقی هست، درد و رنج هم هست.

گاهی خطای اخلاقی نیست، درد و رنج هست.

گاهی خطای اخلاقی هست، درد و رنج نیست.

گاهی خطای اخلاقی نیست، درد و رنج هم نیست.

برای نمونه، می‌توان در مواجهه با قاتل، هم بخشایش داشت، هم شفقت؛ اما در مواجهه با افلیح فقط می‌توان به او شفقت داشت. کسانی هم هستند که مرتکب خطای اخلاقی شده‌اند؛ اما هیچ درد و رنجی عایدشان نمی‌شود؛ از این‌رو در این موارد، جایی برای شفقت نیست و فقط ممکن است زمینه بخشایش وجود داشته باشد. بنابراین بخشایش و شفقت، رابطه عموم و خصوص من‌وجه دارند.

به نظر کنت - اسپونویل، بخشایش معمولاً نیاز به اندیشیدن دارد؛ حال آنکه شفقت بدون تروی و بی‌درنگ ظاهر می‌شود. وی بخشایش را نظیر دوراندیشی، فضیلتی عقلانی می‌داند. (همان: ۱۶۵ و ۱۶۷) بخشایش و شفقت، گرچه دو فضیلت کاملاً متفاوت‌اند، اغلب به هم وابسته‌اند؛ به این معنا که بخشایش، اغلب توأم با شفقت است. شفقت خودجوش‌تر، عاطفی‌تر، طبیعی‌تر و عمومی‌تر است؛ اما بخشایش دشوارتر و کمیاب‌تر می‌باشد.

## ۱۳. بخشندگی

سخاوت، بخشش، جود یا دهش، فضیلتی معطوف به نحوه تخصیص خیرات بیرونی است؛ حال آنکه بخشایش، فضیلتی مربوط به خیرات درونی است. سخاوت حد وسط میان اسراف و بخل است. در بخشندگی معمولاً چیزی را که از آن خود ماست و دیگری آن را ندارد، به او می‌دهیم. آندره کنت - اسپونویل معتقد است بخشندگی از جهاتی شبیه عدالت است؛ اما تفاوت‌هایی هم با آن دارد. چه بسا عدالت نیز ما را بر آن دارد که چیزی را که از آن خود ماست، به دیگری بدهیم؛ اما تفاوت عدالت و بخشندگی در این است که عدالت امری مهم‌تر، فوری‌تر و ضروری‌تر است؛ حال آنکه بخشندگی امری تفننی و در واقع، نوعی مکمل روحی است. عدالت و بخشندگی، هر دو به روابط ما با دیگری مربوط می‌شوند. البته بخشندگی، بیشتر عاطفی، ذهنی و خودجوش است؛ حال آنکه عدالت اغلب عینی، عمومی، عقلانی و سنجیده است. بخشندگی بیشتر مدیون قلب و خلق‌و‌خو است؛ حال آنکه عدالت معمولاً وامدار روح یا عقل است. بخشندگی بیشتر مبتنی بر عشق است؛ اما عدالت بیشتر مبتنی بر قانون است. (همان: ۱۲۰ - ۱۱۹)

راه رفع نابرابری و تبعیض همواره عدالت نیست؛ بلکه فراتر از آن می‌تواند بخشندگی باشد. چه بسا سیاست‌گذاری‌هایی که در جامعه اعمال می‌شود، به عدالت نینجامد؛ در چنین شرایطی می‌توان از ظرفیت اخلاقی بخشندگی برای رفع نابرابری‌ها و تبعیض‌ها استفاده کرد و خیرات بیرونی را عادلانه‌تر توزیع کرد. از این رو می‌توان گفت اگر عدالت را فضیلتی فی‌نفسه بدانیم، بخشندگی می‌تواند فضیلتی میانی باشد که به تحقق عدالت نیز کمک می‌کند. البته باید توجه داشت که برخی دیدگاه‌ها بخشش را فضیلتی برتر از عدالت می‌دانند. بخشندگی، نوعی فراتر رفتن از منفعت شخصی است و زمانی تحقق می‌یابد که انسان مالک چیزی باشد، نه آنکه آن چیز مالک انسان باشد. بنابراین لازمه بخشندگی، نوعی آزادی و تسلط بر خود است. دکارت نیز جوهر بخشندگی را همین آزادی یا تسلط بر خود می‌داند. به عبارت دیگر، انسانی می‌تواند بخشنده باشد که شیفته مال خود نباشد. (همان: ۱۳۹ - ۱۲۵)

در زبان فارسی معمولاً بخشش و بخشایش به دلیل شباهت واژگانی با هم خلط می‌شوند و گاهی حتی یکی گرفته می‌شوند. البته این شباهت صرفاً واژگانی نیست؛ بلکه از جهت محتوا نیز می‌توان این دو فضیلت را در جهات فراوانی مشابه دانست. در زبان انگلیسی نیز کسانی که تصور هبه و هدیه از بخشایش دارند و عمدتاً بخشایش را به همین دلیل نامشروط می‌دانند، بخشایش و بخشش را بسیار به هم نزدیک می‌بینند. در واقع بخشایش در چنین نگرشی، به نوعی از بخشش تحویل می‌شود که از سر سخاوت، بلندنظری و خوش‌قلبی، خاطی بخشوده می‌شود. دریدا در زمره فیلسوفانی است که بخشایش را هبه می‌دانند. مک نواتن و گرارد نیز ضمن نقد رویکرد درمانی به بخشایش، به دلیل نادیده گرفتن عنصر

بخشندگی در بخشایش، تأکید می‌کنند که بخشایش، نوعی از بخشندگی است، یا اینکه دست‌کم بخشندگی، عنصری اصلی در بخشایش است. (Garrard and McNaughton, 2010: 16)

باید توجه داشت که بخشندگی در زمره پاسخ‌های ممکن به خطا نیست و در اینجا صرفاً به دلیل اینکه در زبان فارسی، اغلب با بخشایش خلط می‌شود، به آن پرداختیم.

### (ب) تعریف بخشایش: وجه ایجابی

با توجه به آنچه گذشت، مشخص می‌شود که بخشایش، چه نیست. به عبارت دیگر، بخشایش هیچ‌یک از پدیدارهای تعین‌یافته و تعین‌نیافته پیش‌گفته، نیست هرچند با بسیاری از آنها مرتبط است. حال پرسش این است که بخشایش چه هست؟ تقریباً اجماع وجود دارد که بخشایش:

دائرمدار خطای اخلاقی و نوعی پاسخ اخلاقی شخصی به خطا است؛ هرچند بخشایش، تنها پاسخ اخلاقی ممکن به خطا نیست و پاسخ‌های اخلاقی دیگری نیز در قبال خطا متصور است.

در بخشایش معمولاً دو رکن خاطی و قربانی حضور دارند؛ هرچند در تمام انواع بخشایش چنین نیست. قربانی در اثر خطای خاطی، دستخوش احساسات منفی (معمولاً خشم و رنج) می‌شود.

بخشایش هنگامی معنا دارد که خاطی، عالمانه و آزادانه مرتکب خطا شده باشد و بتوان او را اخلاقاً مسئول دانست.

با توجه به این هسته اولیه، فیلسوفان و عالمان اخلاق، الگوهای مختلفی برای بخشایش ترسیم کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از: بخشایش به‌مثابه امری درمانی و شفابخش؛ بخشایش به‌مثابه فضیلت؛ بخشایش به‌مثابه فرایندی برای غلبه بر خشم‌رنج<sup>۱</sup> بخشایش به‌مثابه عدول از حکم یا داوری اولیه در خصوص خاطی؛ بخشایش به‌مثابه عفو یا تخفیف مجازات؛ بخشایش به‌مثابه دست کشیدن از انتقام. (Haber, 1991: 11-58) شاید بتوان وجه اشتراک تمام این الگوها را در این تعریف صوری از بخشایش خلاصه کرد:

۱. شخص «الف» کار «ب» را انجام داده است.
۲. «ب» کار نادرستی بوده است.
۳. شخص «الف» مسئول کار «ب» است.
۴. شخص «ج» از جانب کار «ب» که «الف» انجام داده است، زیان دیده است.
۵. شخص «ج» از آسیبی که شخص «الف» به او وارد کرده، رنجیده و خشمگین شده است.

1. Resentment.

۶. شخص «ج» بر خشماریج ناشی از فعل «ب» که «الف» انجام داده، غلبه کرده است یا دست کم می‌خواهد بکوشد تا بر آن غلبه کند. (Ibid: 6)

### نتیجه

با توجه به تحلیل‌هایی که گذشت، تفاوت دقیق میان بخشایش و دیگر پدیدارهای اخلاقی مشابه روشن شد. در وجه سلبی تعریف بخشایش دیدیم که بخشایش، چیزی غیر از اغماض، فراموش کردن، انتقام، عدالت، عفو، صلح و سازش، پاک کردن خطا، معذور داشتن خاطی، توجیه کردن خطا، تبرئه کردن، ترخم و شفقت است. هرچند به برخی از این پدیدارها نزدیک است و اشتراکاتی با آنها دارد، لازم است به تفاوت دقیق میان آنها توجه داشت. در وجه ایجابی هم دیدیم که باوجود الگوهای مختلفی که در چپستی بخشایش ترسیم می‌شود، بخشایش دائرمدار خطا است یکی از بهترین واکنش‌های ممکن در مواجهه با خطا شمرده می‌شود؛ یعنی در اثر خطای خاطی، خشماریج عارض قربانی می‌شود. قربانی بر این خشماریج غلبه می‌کند یا دست کم می‌کوشد بر آن غلبه کند و در مواجهه با خاطی سوءنیت در پیش نگیرد و او را ببخشد. با توجه به دو وجه سلبی و ایجابی بخشایش، نباید این مفهوم را به مفاهیم اخلاقی مشابه تحویل برد و آنها را با هم یکی دانست.

### منابع و مأخذ

۱. آرنست، هانا، ۱۳۸۹، وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، چ ۱.
۲. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ج ۳ و ۱۱ - ۱۰، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، با همکاری انتشارات روزنه، چ دوم از دوره جدید.
۳. عهد جدید؛ براساس کتاب مقدس اورشلیم، ۱۳۸۷، ترجمه پیروز سیار، تهران، نشر نی.
۴. کنت - اسپونویل، آندره، ۱۳۸۵، رساله‌ای کوچک در باب فضیلت‌های بزرگ، ترجمه مرتضی کلاترینان، تهران، آگه، چ ۲.
۵. کولاکوفسکی، لشک، ۱۳۸۱، درس‌هایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ، دفتر سوم، ترجمه روشن وزیری، تهران، طرح نو، چ ۱.
۶. مصاحب، غلامحسین، ۱۳۸۳، دایرةالمعارف فارسی، تهران، امیرکبیر، کتاب‌های جیبی، چ ۴.
7. Bash, Anthony, 2007, *Forgiveness and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press.

8. Becker, Lawrence C., Becker, Charlotte B. (eds.) , 2001, *Encyclopedia of Ethics*, Vol. 1 - 3, New York and London, Routledge, 2 th ed.
9. Brudholm, Thomas, 2008, *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*, USA, Philadelphia, Temple University Press.
10. Garrard, Eve, McNaughton, David, 2010, *Forgiveness: The Art of Living*, Durham, Acumen.
11. Govier, Trudy, 2002, *Forgiveness and Revenge*, London and New York, Routledge.
12. Griswold, Charles L., 2007, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press.
13. Haber, Goram Graf, 1991, *Forgiveness*. USA, Rowman & Littlefield Pubushers.
14. Hughes, Paul M., 2010, "Forgiveness", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, available at: [www.plato.stanford.edu/entries/forgiveness](http://www.plato.stanford.edu/entries/forgiveness)
15. Mendus, Susan, 2004, "Forgiveness and Revenge by Trudy Govier", in: *Philosophy*, Vol. 79, No. 307, p. 146 - 149.
16. Sarat, Austin, Hussain, Nasser (eds.) , 2007, *Forgiveness, Mercy, and Clemency*, California, Stanford, Stanford University Press.
17. Scott, Jill, 2010, *A Poetics of Forgiveness: Cultural Responses To Loss And Wrongdoing*, New York, Palgrave and Macmillan.
18. Waldron, Vincent R., Kelley, Douglas L., 2008, *Communicating Forgiveness*, United States of America, Sage Publications.

**الفضاء الافتراضي للألعاب الحاسوبية وإمكانية اتخاذ خيارات أخلاقية**

علي رازي زاده<sup>١</sup> / سيد رضی موسوی گیلانی<sup>٢</sup> / بهروز مينايبی<sup>٣</sup>

خلاصة: نظراً إلى ما تقصف به الألعاب الحاسوبية من قدرة تفاعلية و قابلية مشاركة المستخدم في المسار التكاملي للألعاب، لذلك فقد تحولت إلى اداة اعلامية مؤثرة في بناء الثقافة والارتقاء بمستوى نظر مستخدمى هذه الألعاب. هذه القابلية تتيح للمستخدم في الاجواء الافتراضية للعبة الحاسوبية اتخاذ قراراته بكل حرية و ان يختار من بين الخيارات الأخلاقية و غير الأخلاقية الخيار المناسب الذى ينسجم مع تعاليم دينه و ثقافة مجتمعه. يركز هذا البحث على كيفية توفير الاجواء لاتخاذ الخيار الأخلاقى فى الألعاب الحاسوبية. و انطلاقاً من ذلك فان فقد سعى البحث إلى جمع المعلومات بالاسلوب المكتبي و تبين المعلومات بشكل وصفى تحليلي، وفى سياق ذلك يطرح افتراضاً مفاده ان الألعاب الحاسوبية عند توظيف قدراتها التفاعلية تستطيع ان تخلق امام المستخدم الظروف التى يستطيع فيها اتخاذ قراراته دون النظر إلى عواقب ما أقدم عليه، و ان يقدم على ذلك طوعاً فى الظروف والمواقف المختلفة.

**الألفاظ المفتاحية:** الإختيار، الألعاب الحاسوبية، بناء الثقافة، الخيار الأخلاقى، الفضاء الافتراضى.

**التسامح والمواقف المشابهة؛ تعريف التسامح على أساس الوجه الايجابى و السلبي**

زينب صالحى<sup>٤</sup>

خلاصة: غدا التسامح فى النصف الثانى من القرن العشرين فصاعداً، واحداً من الفضائل الأساسية، و يرتبط بشكل وثيق مع فكرة احتمال صدور الخطأ والزلل من الانسان. و على الرغم من وجود اجماع - إلى حد ما - على ان التسامح يدور مدار الخطأ الأخلاقى، بسبب سعته و تعدد أنواعه، طُرحت آراء مختلفة بشأن طبيعته. و تشترك هذه الآراء فى ان التسامح يدور حول محور الخطأ الأخلاقى و تحاول وضع حد واضح بين التسامح و بين مظاهر اخرى مشابهة معيّنة أو غير معيّنة فى علم الأخلاق. و تشترك هذه الآراء إلى حد بعيد فى الوجه السلبي لتعريف التسامح، غير انها غالباً ما تبتعد عن بعضها فى الوجه الايجابى، و يقدمون أنماطاً مختلفة فى تعريف التسامح و تبين ماهيته. نحاول فى هذا البحث تعريف التسامح على أساس الوجهين السلبي والايجابى.

**الألفاظ المفتاحية:** التسامح، التجاوز، العفو، الخطأ الأخلاقى، التغاضى، التبرئة، التبرير، الإعذار، النسيان.

razizadeh@gmail.com

١. طالب دكتوراه فى حكمة (فلسفة) الفن الدينية. (الكاتب المسؤل)

٢. دكتوراه فى فلسفة الفنون. استاذ مساعد فى جامعة الأديان والمذاهب الإسلامية.

٣. دكتوراه فى علوم وهندسة الحاسبات، وعضو الهيئة العلمية فى جامعة علم وصنعت ايران.

salehi\_zaynab@yahoo.com

٤. خريجة ماجستير فى فلسفة الأخلاق، جامعة قم.

## استدلالات المؤيدين والمعارضين للايثار المالي في ضوء التعاليم الأخلاقية للكتاب والسنة

على اكير كلانترى<sup>١</sup>

خلاصة البحث: من بين التعاليم الأخلاقية التي وردت في القرآن الكريم والاحاديث الشريفة في مجال البذل والانفاق، يلاحظ تحسين للايثار و اشادة بالمؤثرين. وفي المقابل يوحى المفاد الظاهري للبعض الآخر منها يذم هذا العمل، بل حتى النهي عنه. بعض هذه الاستدلالات موضع اشكال وخاضعة للنقاش طبعاً، ولكن نظراً إلى وجود ادلة رصينة لا يمكن انكارها بين كلا الطائفتين من الاستدلالات، لذلك ينبغي العمل من اجل ازالة هذا التعارض بحيث يمكن التوفيق بينها بعيداً عن أى نوع من التنافى. يتضح من خلال النظر والتأمل في هذه التعاليم ان كلا الطائفتين منها تشير إلى موارد و حالات معينة. وبناءً على ذلك فان التعارض بينها منتفٍ، و يمكن العمل بكل مجموعة منها في حالاتها و مواردها الخاصة.

الألفاظ المفتاحية: الإيثار، الإيثار بالمال، الإنفاق، الجود، التحذى الأخلاقى.

### بحث أخلاقى لروايات تقسيم الأوقات اليومية

محمد هدايتى<sup>٢</sup> / سيد محمد حسن مير محمدديان<sup>٣</sup>

خلاصة: جاء في القرآن الكريم وفي الاحاديث الشريفة لأهل البيت عليهم السلام توصيات حول تنظيم الوقت و كيفية الاستفادة منه. و في هذا المجال نلاحظ ان هناك احاديث تدعو إلى تقسيم الوقت إلى ثلاثة أقسام واحاديث اخرى تدعو إلى تقسيمه إلى أربعة أقسام. يمكن القول وفقاً لهذا ابحت الذى اجرى بالطريق النقلى وبالاسلوب المكتبى والتحليلى، و يهدف إلى تبين كل واحد من المقاطع فى التقسيم الرباعى و ما يوجد بينها من ترابط فى النموذج الذى يقترحه الإسلام يخصص قسم من الوقت فى كل يوم للعبادة و مناجاة الله، ويخصص قسم آخر لكسب المعاش والاهتمام بشؤون الحياة، و قسم لمعاشرة الناس (بما فى ذلك التواصل مع الناس الصالحين والحضور عند العلماء من ذوى البصيرة) و قسم للترفيه السليم. و على هذا الأساس تُقسم جميع متطلبات الانسان إلى قسمين: مادى و معنوى، و فى ضوء ذلك يمكن تلبية متطلبات كلا النشأتين (الدنيا والآخرة) بالشكل المناسب. هذا البحث يتناول هذه المجالات من الناحية الأخلاقية وفقاً لما جاء فى الأحاديث الشريفة.

الألفاظ المفتاحية: الأوقات اليومية، العبادة، المعيشة، المعاشره، اللذة الحلال.

١. استاذ مشارك فى جامعة شيراز.

٢. استاذ مساعد فى جامعة المعارف الإسلامية فى قم.

٣. ماجستير فى تدريس المعارف الإسلامية، فرع الأخلاق الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

mirmohamadian1358@gmail.com



## التأثير التربوي للصراف المستقيم في القرآن والاحاديث

حميدرضا حاجي باباي<sup>١</sup>

**خلاصة:** استعمل القرآن الكريم التربية بمعنى التهذيب وزيادة المقام المعنوي، بحيث ان تعقب التربية وتأثير الصراف المستقيم فيها لا تتوفر فيه مساحة واسعة للبحث؛ غير أن استعمالات هذا الاصطلاح المشتق من المصدر «رَبَّ ب» الذي ينطور على معاني الرعاية والتدبير والملكية، جرى تصويرها على نحو جميل بمفهوم «الربّية» و «الربانية» و تبيين ربوبية الانسان و جعله ربوبياً عن طريق الصراف المستقيم. الصراف المستقيم طريق ذو وحدة ويتطابق مع الحقيقة، والهداية به هداية إلى مراتبه أو تثبيت في مراتبه. إن القرآن بدلالته على الصراف المستقيم بمثابة دين كامل، يعتبر التربية معرفة برب العالمين إلهاً واحداً وطاعته والعمل بأوامر و نواهيه. و في ضوء هذه الرؤية كلّما كان الانسان اكثر ربوبية فذلك يعنى مسيره على طريق التربية. و على هذا الأساس فان الأعمال العبادية، والعلمية، والاجتماعية، والجسمية، والعاطفية للمتبري تأتي وفقاً للدور التربوي للصراف المستقيم الذي يتطابق مع الربوبية التوحيدية. السؤال الأساسي الذي يثيره هذا البحث و يتولى مهمة الاجابة عنه هو: ما التأثير الأساسي للصراف المستقيم في تربية الانسان؟ و كان من الامور التي توصل إليها هذا البحث هو ان تأثير الصراف المستقيم يتجلى في كون الانسان ربوبياً و في جعله ربوبياً. و هذا هو الهدف من الخلقة. **الألفاظ المفتاحية:** الصراف المستقيم، الهداية، القرآن، التربية، الوحدة الإنبساطية.

## إعادة قراءة الضمير الأخلاقي من وجهة نظر العلامة جعفرى

مرتضى زارع گنجرودی<sup>٢</sup> / بهروز محمدى منفرد<sup>٣</sup>

**خلاصة:** أحد المباحث الأساسية التي كان العلامة محمد تقى جعفرى يشير إليها تصريحاً أو تلويحاً في أعماله، مبحث الضمير الأخلاقي. من وجهة نظره يدل مفهوم الضمير الأخلاقي على النداء الباطني، ومؤشر الوجود الانساني، والمرشد الموجه نحو القيم المثالية. هو يدافع وجود الضمير الأخلاقي ويرى هذه القوة موجودة لدى جميع الناس، ويعتقد أن تأثيرها مكتمل لعمل المنهج العقلاني. في رأى العلامة الجعفرى تمتد وظيفة الضمير الأخلاقي حتى تشمل ظهور عوامل مثل: نمو الشخصية البشرية، و دليل انساني موثوق، وحالات من قبيل تأنيب الانسان ولومه. البحوث التي قدّمها العلامة الجعفرى في مجال الضمير الأخلاقي لا جدال فيها، ولكن رغم كل ذلك فان آراءه تواجه انتقادات يمكن ان نذكر منها مثلاً تأثير القوانين الأخلاقية والاجتماعية في الضمير الأخلاقي، واستقلالية قوة الضمير الأخلاقي عن القوى الاخرى، ووجود رؤى مثالية مختلفة لدى الافراد والمجتمعات. تجدر الاشارة إلى ان العلامة جعفرى كان يركز على مفهوم الضمير الأخلاقي، غير انه قليلاً ما كان يتحدث عن مصاديقه وتطبيقاته. **الألفاظ المفتاحية:** الضمير، الأخلاق، الضمير الأخلاقي، المثالية، العقل.

hajibabaei@ut.ac.ir

١. استاذ مشارك في جامعة طهران.

٢. ماجستير فلسفة من جامعة الإمام الخميني الدولية في قزوین، وماجستير في فلسفة الأخلاق جامعة پیام نور، فرع طهران الجنوبي. mortezazg@gmail.com

b.mohammadi.m@gmail.com

٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية في قم.

## مدخل إلى الأخلاق في نظام التجديد، الآفاق والتوجهات

پیمان محمدی<sup>١</sup> / مهدي فاتح راد<sup>٢</sup> / فاطمة كريمي<sup>٣</sup>

خلاصة: الشركات تميل بشكل طبيعي نحو التجديد، وهذا التجديد لا يجري في اجواء مغلقة بل عن طريق التعاون والارتباط المتبادل مع تنظيمات اخرى (سواء كانت مؤسسية أو غير مؤسسية). الاتجاه الذي يتبع نظرة ذات نظم ووشائج ممتدة، تتعامل بالتحليل البنيوي و انواع التعاملات الرسمية و غير الرسمية لقطاعات مختلفة مثل الجامعات، والشركات الصناعية، والمراكز التنموية، و مراكز البحوث الحكومية، و مراكز نقل التقنية، و مراكز التطوير، و معاهد العلم والتقنية، والمختبرات الحكومية والخاصة، و مؤسسات مختلفة مثل نظام الملكية الفردية، و صناديق التنمية الوطنية، و صناديق الاستثمار، على شكل نظام موحد. و هذا ما يُعتبر أحدث نماذج رسم سياسات العلم والتقنية. و رغم ان نظام التجديد لم يرد فيه تركيز مباشر على قضية الأخلاق، ولكن يمكن أن يُفهم من خلال اشارات الكُتاب والمنظرين في هذا المجال ان مفهوم الأخلاق في «أساس» نظام التجديد له وظائفه و تطبيقاته. يسعى هذا البحث في سياق تقصي مسألة «الأخلاق» في الاسس والافتراضات التي يتبنها نظام التجديد، لدراسة و تقييم الواقعية أو غير الواقعية الأخلاقية، و ذاتية أو غيرية؟؟ القيم الأخلاقية، و تأثير تكاملية نظام العلم، والتقنية، والتجديد، بالنظام الأخلاقي. الألفاظ المفتاحية: نظام التجديد، الأخلاق، الإتجاه التعاقدى، النزعة التطورية، وضع سياسة العلم والتقنية.

## وفاء الأزواج وتأثيره في ايجاد الثقة، وأساليب توطيده في كيان الاسرة

محمدباقر كجباغ<sup>٤</sup>

خلاصة: اجري هذا التحقيق باسلوب تحليل المحتوى وبالتعويل على نصوص علم النفس وتفسير القرآن والاحاديث الشريفة. يتبلور وفاء الأزواج لبعضهم الآخر في ظل المحبة بثلاث مكونات وهى: الالتزام، والاخلاص، والشوق، ويمكن عن طريق الارتقاء بمستوى الظروف الاعتقادية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية في الاسرة، وزيادة نسبة التوافق بين الأزواج تنمية وتكريس الوفاء بينهم. وعند زيادة الوفاء تزداد معه الثقة بين الأزواج وهو ما يؤدي إلى توطيد كيان الاسرة. من الأساليب المفيدة في تكريس حالة الوفاء الاهتمام باشباع المتطلبات المعيشية، والعاطفية، والمعرفية، والاجتماعية، والجنسية، والجمالية لبعضهم الآخر. ان تنمية الفضائل الأخلاقية والانسانية عند الأزواج وخاصة التقوى، والعفة، والاخلاص، والصدق، والامانة، من جهة، ومن جهة اخرى معرفة الشخصية، والافق الفكرى للأزواج، يعد منهجاً آخر من شأنه زيادة الثقة في ما بينهم. ومن العوامل الاخرى الكفيلة بتكريس الثقة بين الأزواج وتؤدي إلى ترسيخ نظام الاسرة هى تحليل العلاقات الحميمة بينهم وادامتها، ورعاية حقوق بعضهم الآخر، والاحترام المتبادل، والمشاركة في تحمل مسؤولية الاسرة، والتفاهم، والجاذبية الجسمية والجنسية، والالتزام بالحجاب والعفاف من قبل الزوجات، ومشاعر الغيرة لدى الرجال على نسايتهم والنظرة الايجابية لكل واحد منهما ازاء الآخر. الألفاظ المفتاحية: الوفاء، ايجاد الثقة، الأزواج، كيان الاسرة، أساليب التنمية.

١. طالب دكتوراه في رسم سياسات العلم والتقنية، كلية العلوم والفنون الحديثة، جامعة طهران. pa.mohammady@ut.ac.ir

٢. استاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة صنعتي شريف. fatehrm@sharif.edu

٣. ماجستير في الفلسفة والحكمة الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، قسم العلوم والبحوث. fa.karimi@live.com

٤. استاذ في قسم علم النفس بجامعة اصفهان، كلية علم النفس والعلوم التربوية، قسم علم النفس. m.b.kaj@edu.ui.ac.ir