

کاربرد آموزه های بومی بخشایش در تحکیم حکمرانی سیاسی؛ بر پایه خوانش سنت اندیشه اسلامی

فاطمه محروق

چکیده

تلاش برای شناخت و تحقق حکمرانی پایدار در سطوح ملی، منطقه ای و جهانی از موضوعات مورد توجه سیاستگذاران و اندیشمندان معاصر است. چنین شناختی، اهمیت سامان نهادهای سیاسی و ترمیم شکاف میان حکومت و جامعه را به مثابه ضرورتی برای تداوم ساخت حکمرانی سیاسی و مقابله با تهدیدات دوجندان کرده است. بر این اساس، این پرسش مطرح می شود که چگونه می توان با وجود شکنندگی و درهم فشردگی جهانی از یک سو و شکاف جامعه و حکومت از سوی دیگر به حکمرانی سیاسی متعالی دست یافت؟ استدلال آن است که مفهوم بخشایش بر مبنای سنت اندیشه ورزی اسلامی، سازوکاری مناسب برای حصول به حکمرانی متعالی خواهد بود. ضرورت بحث از ناکارآمدی مفهوم بخشایش در سنت فکری غرب در پر کردن شکاف میان جامعه و حکومت و تقلیل آن به دو ساحت «عدم عقوبت»، «گذشت نامشروط» و مسئولیت نامحدود «خود» در برابر «دیگری» در دنیای جدید نشأت می گیرد. در حالی که به نظر می رسد مفهوم بخشایش در سنت اسلامی در قالب نردبان مفهومی عفو، صفح و مغفرت می تواند ناکارآمدی نهفته در سنت غربی را برطرف کرده و طرح مفهومی و عملی برای برقراری پل میان حوزه های محتوایی و ساختاری مدیریت سیاسی برای تحقق حکمرانی متعالی ارائه دهد. در این پژوهش با روش تفسیری و تطبیقی با نقد سنت برآمده از آرای کریستوا، هانا آرت، ژاک دریدا و لویناس، طرحی بدیل از مفهوم بخشایش با تکیه بر سنت اندیشه ورزی اسلامی ارائه می شود که یافته های نظری و عملی آن می تواند بستر ساز برقراری حکمرانی سیاسی متعالی باشد.

کلیدواژه: حکمرانی متعالی، بخشایش، اندیشه ورزی اسلامی، حکمرانی سیاسی

مقدمه

پدیده حکمرانی و حکمرانی سیاسی به عنوان مهمترین مؤلفه آن از دیرباز با تعبیر و مفاهیم مختلف مورد توجه اندیشمندان این حوزه قرار گرفته است و عمدتاً ناظر بر رفتار کارگزاران و کنشگران است (میراحمدی، ۱۳۹۷). مبانی نظری جدید در زمینه حکمرانی سیاسی بر تکه تکه شدن قدرت میان سطوح دولتی و فرودولتی، تشویق و ترغیب تمرکززدایی از دولت و اتکای روزافزون بر انواع جدید مشاوره و مشارکت شهروندان معطوف است (Meehan, 2003: 2). حکمرانی سیاسی پیوندی تنگاتنگ با واقعیات سیاست قدرت دارد که در آن چگونگی سامان سیاسی و پر کردن شکاف دولت و جامعه برای تحقق حکمرانی پایدار از اهمیت بسیاری برخوردار است. تداوم ساخت حکمرانی سیاسی بهینه تنها معطوف به سطوح ملی و فروملی و ساماندهی ارتباط کارگزاران میان آنها نیست، بلکه ظرفیت بسیاری از کشورها جهت مقابله با تهدیدات منطقه ای و بین المللی تا حد زیادی به اهمیت سامان نهادهای سیاسی و ترمیم شکاف میان حکومت و جامعه بستگی دارد. در این چارچوب، در برخی

ادبیات پژوهشی برای ترمیم این شکاف بیش از هر چیز بر توقف دشمنی، حل و فصل اختلافات و اجماع میان نخبگان تأکید شده است. اما تعمیق وابستگی کشورهای جهان به یکدیگر از یکسو و افزایش شدت منازعات از سطح منازعات بین دولتی به منازعات داخلی، قومی و مذهبی از سوی دیگر نشان می‌دهد که توقف اختلافات و اجماع میان نخبگان گرچه مهم است، اما شرط کافی برای تداوم حکمرانی سیاسی پایدار نیست. به عبارت دیگر، کیفیت حکمرانی سیاسی به شکلی که بتواند همچون پلی میان حوزه‌های محتوایی و ساختاری مدیریت سیاسی برای تحقق حکمرانی سیاسی عمل کند، از ضرورت‌های تداوم ساخت و پایدار حکمرانی به شمار می‌آید.

از جمله موضوعاتی که جهت پر کردن شکاف میان جامعه و دولت مطرح شده تا بر مبنای آن دولت‌ها را به شرکایی موثر و قابل اتکا جهت حفظ ثبات داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل کند، طرح مفهوم بخشایش/forgiveness است. این مفهوم عمدتاً در ادبیات صلح و حل و فصل منازعات مورد توجه قرار گرفته است و در سطح ملی در آن به حل و فصل اختلافات داخلی در فرایند گذار سیاسی، پس از گذار سیاسی در چارچوب دولت-ملت‌سازی یا در چارچوب حل مناقشات فروملی، قومی و مذهبی برای تحقق حکمرانی پایدار توجه شده است که بازتاب دهنده روح و رویه «عصر جدید» است. این پژوهش‌ها عمدتاً بر مبنای رویکردی فلسفی قرار دارند که در نوشته‌ها و نظریات کسانی همچون آرنست، لویناس و دریدا مشهود است. در این چارچوب، از میان پژوهش‌هایی که در حوزه مفهوم بخشایش منتشر شده است، می‌توان به نوشته‌های افرادی چون بوریس^۱ (Borris, 2007)، دیگرز^۲ (Digeser, 2004)، شاپ^۳ (Schaap, 2005)، رنه^۴ (Renee, 2011) و فراست^۵ (Frost, 1991) اشاره کرد. پژوهش‌های بوریس، رنه و فراست بیش‌تر به مروری بر ادبیات مفهومی بخشایش اختصاص دارد که به طور عمده از ضرورت انتقال این مفهوم از سطح فردی به سطح سیاسی صحبت به عمل آمده است. این درحالی است که شریور (سال)، شاپ و دیگرز علاوه بر مرور ادبیات این مفهوم، هر یک متأثر از یکی از فیلسوفان حوزه اندیشه سیاسی، به بسط مفهوم بخشایش پرداختند. با این حال، آنها با این رویکرد موفق به ارائه بدیلی برای بخشایش نشده‌اند، زیرا در پژوهش‌های خود از همان امکاناتی بهره جسته که آن رویکردهای فلسفی در اختیارشان قرار داده‌اند و نتوانسته از آن ساحت فراتر روند.

¹ Borris

² Digeser

³ Schaap

⁴ Renee

⁵ Frost

این تئوری پردازان فلسفی نگاهی تقلیل گرایانه از مفهوم بخشایش ارائه کردند که پژوهش‌های پژوهشگران بعدی را با دشواری در زمینه کاربرست آن برای برقراری حکمرانی سیاسی پایدار و وفاق اجتماعی مواجهه کرده است. بنابراین، پرسش پیش روی ما آن است که چگونه می‌توان با وجود شکنندگی و درهم‌فشرده‌گی جهانی از یک سو و شکاف جامعه و حکومت از سوی دیگر به حکمرانی سیاسی متعالی دست یافت؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان به بدیلی از مفهوم بخشایش دست یافت که کاستی‌های فعلی ادبیات بخشایش را نداشته، بتواند امکاناتی جدید برای کاربرست این مفهوم جهت تحقق حکمرانی سیاسی متعالی ایجاد کند؟ پژوهش حاضر با پاسخ مثبت به این پرسش، درصدد است با معرفی اندیشه اسلامی در باب بخشایش، امکانات نظری این اندیشه را برای فائق آمدن بر دشواری‌های سنت نظری در غرب به کار گیرد. در این راستا، نخست، اندیشه حکمرانی سیاسی و شاخص‌های آن مورد بحث واقع می‌شود. سپس، اندیشه‌های سه متفکر برجسته غرب در زمینه بخشایش، آرنست، لویناس، دریدا، مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد. در نهایت، مفهوم بخشایش در سنت اسلامی در قالب نردبان مفهومی عفو، صفح و مغفرت به مثابه بدیلی برای رفع ناکارآمدی نهفته در سنت غربی مطالعات صلح و طرح مفهومی و عملی برای پر کردن شکاف میان دولت و جامعه جهت دستیابی به حکمرانی سیاسی متعالی ارائه می‌شود.

حکمرانی سیاسی

اگرچه واژه حکمرانی، جدید بوده و سابقه آن به سال‌های دهه ۱۹۸۰ میلادی باز می‌گردد، اما مفهوم حکمرانی جدید نیست و قدمتی به اندازه تمدن بشری دارد. در فرهنگ لغت آکسفورد، مفهوم حکمرانی که به حکمرانی سیاسی نزدیک است، «فعالیت یا روش راندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت زیردستان و نظامی از قوانین و مقررات» تعریف شده است (یزدانی زازرانی، ۱۳۹۱). این مفهوم در ادبیات غرب اساساً با ایده تغییر درک از حکومت قدیم و سیستم وستفالی سروکار دارد؛ ایده‌ای که بر جهان دولت-ملت‌هایی مستقل در قلمروهای مشخص و دارای انحصار داخلی خشونت مشروع (حاکمیت) مبتنی است. اما این مفهوم در دهه‌های گذشته تبدیل به مفهومی فراگیر و مورد استفاده در طیف وسیعی از موضوعات مانند شبکه‌های سیاسی، مدیریت عمومی و حکمرانی خوب شده است (Kennett, 2008).

به باور بلتر مفهوم حکمرانی می‌تواند هم در چارچوب هنجاری-پراگماتیک به عنوان اصلاح رهیافت و هم در چارچوب تحلیلی-توصیفی همچون مقوله‌ای برای توصیف و تفسیر فرایندهای متحول کنونی در سیاست و دولت مورد توجه قرار گیرد. در این چارچوب، حکمرانی جایگزینی مناسب برای حکومت است؛ زیرا حکومت راه

حلی نامناسب برای ارائه به جامعه‌ای بازار محور و آزادسازی تجاری و سیاسی بود. اما حکمرانی درباره شکلی نوین از حکومت است که ماحصل ایجاد مرز بین بخش عمومی و خصوصی است. حکمرانی اساساً مرتبط با سیاست است و در آن همان‌طور که سیاست درباره حکومت، نهادها، قدرت، نظم و برقراری عدالت سخن می‌گوید، حکمرانی نیز با بخش عمومی، ساختار قدرت، برابری، و مدیریت عمومی جامعه سروکار دارد (Shiwansh, 2018). براین اساس، حکمرانی سیاسی ناظر بر رفتار کارگزاران و کنشگران است. آنان می‌توانند حکمرانی سیاسی را در جامعه با موفقیت یا شکست روبرو سازند. به همین خاطر، از سال ۱۹۹۶ مفهوم حکمرانی خوب/Good Governance با تکیه بر شاخص‌هایی همانند مشارکت، رضایت، پاسخگویی، شفافیت، مسئولیت-پذیری، اثربخشی دولت، حاکمیت قانون و مبارزه با فساد از سوی نهادهای همچون بانک جهانی و کمیسیون اقتصادی-اجتماعی سازمان ملل متحد مطرح شد. حکمرانی خوب هم شامل فرایند تصمیم‌گیری و هم راه‌ها و شیوه‌های اجرای تصمیم‌هاست و برای همین منظور ناظر بر رفتار کارگزاران و کنشگرانی همانند مقامات شهری، ارائه‌دهندگان خدمات، نمایندگان محلی دولت مرکزی، سازمان‌های غیرحکومتی، ذی‌نفعان، بخش خصوصی، رسانه‌ها، گروه‌های اجتماعی، سازمان‌های مردم‌نهاد و خود شهروندان است (میراحمدی، ۱۳۹۷).

به نظر می‌رسد مفهوم حکمرانی خوب با وجود برخورداری از مقبولیت نسبی میان برخی دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی، چندان از سویه ارزشی مناسب در چارچوب بحث ما به ویژه در باب مفهوم‌پردازی بومی بخشایش در پر کردن شکاف میان دولت و جامعه در حکمرانی سیاسی برخوردار نیست. چنانچه میراحمدی (۱۳۹۷:۵۳) اشاره دارد «اگرچه شاخص‌های مورد نظر این مفهوم میزان مارایی و موفقیت عملی حکمرانی را به دنبال دارد، اما تحقق این شاخص‌ها از نظر ارزش‌ها و هنجارهای مقبول جوامع لزوماً مطلوب دانسته نمی‌شود». در این چارچوب مفاهیمی همانند حکمرانی صالح یا حکمرانی متعالی با تکیه بر متون و منابع دینی مطرح شده است که معطوف به قرآن کریم و سنت است. بسیاری از این متون دینی حاوی آموزه‌های سیاسی است که براساس این آموزه‌ها شاخص‌های مورد نظر برای تحقق حکمرانی سیاسی متعالی قابل استخراج و ارائه است. در میان منابع و متونی دینی، یکی از مهمترین متونی که با چنین نگاهی می‌تواند به ارائه شاخص‌های مناسب از مفهوم بخشایش به مثابه شیوه‌ای برای تحقق حکمرانی سیاسی متعالی پردازد، قرآن است. براین اساس، در ادامه نخست بنیان‌های فلسفی غرب در باب مفهوم بخشایش مورد بحث و تحلیل واقع می‌شود و سپس، بدیل نظری از مفهوم بخشایش در چارچوب حکمرانی سیاسی متعالی طرح و ارائه می‌شود.

بنیان‌های فلسفی غرب در باب مفهوم بخشایش

در ابتدای بحث حاضر به نقطه نظرات متفکرین فلسفی برجسته در سنت اندیشه غرب پرداخته می‌شود که دیدگاه‌های آنان پایه‌ی مفهوم‌پردازی بخشایش در پر کردن شکاف میان دولت و ملت قرار گرفته است.

هانا آرنت

اندیشه هانا آرنت پیرامون مفهوم بخشایش ریشه در نظریه او در باب «نسبت نظر و عمل» در سیاست دارد. او با انتقاد از دوگانگی میان نظر و عمل و متقدم دانستن عمل بر نظر، دو خصیصه اصلی عمل را آزادی و تکرار می‌داند. مقصود او از آزادی عبارتست از استعداد آغاز کردن، شروع چیزی تازه، انجام امر غیرمنتظره⁶ که همه موجودات انسانی به سبب متولد شدن از آن برخوردارند. در نتیجه عمل به عنوان تحقق آزادی ریشه در زادگی⁷ دارد، [ریشه] در این واقعیت که هر تولدی نشانگر یک آغاز تازه و معرفی چیزی نوظهور در جهان است. تکرار دیگر خصلت اصلی عمل بدین معناست که نمی‌توان آن را در انزوا⁸ از دیگران اجرا کرد. درواقع، بدون حضور و تأیید دیگران، دیگر عمل یک فعالیت معنادار نخواهد بود. بر این اساس است که آرنت در ساحت سیاست، این دو ویژگی را شامل هرگونه کنش سیاسی از جمله بخشایش می‌داند. درواقع او تلاش می‌کند مفهوم بخشایش را با ویژگی‌های آزادی و تکرار، از قلمرو اخلاق و تاریخ مذهب به قلمرو سیاست، و قلمرو دنیوی سوق دهد (Weigel, 2002: 320 & Kyburz).

چنانچه ذکر آن رفت در تفکر آرنت، آزادی یکی از ویژگی‌های عمل سیاسی است. با این حال، این آزادی غیرحاکم⁹ است (Schaap, 2003: 6)؛ این یعنی ما قادر به کنترل پیامدهای عمل {مان} نیستیم که آرنت از آن به عنوان «عمل و مخمصه‌های آن» یاد می‌کند (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۴۷). از سوی دیگر، ما همواره در میان کثرت عاملانی عمل می‌کنیم که در توانایی ما برای کنش اولیه سهم می‌شوند. بنابراین، ما با «بازگشت‌ناپذیری» و «پیش‌بینی‌ناپذیری» عمل نیز روبرو هستیم. آرنت چاره‌رهایی از مخمصه‌ی «بازگشت‌ناپذیری»¹⁰، روندی که عمل

⁶ the unprecedented

⁷ Natality

⁸ Isolation

⁹ Non-sovereign

¹⁰ irreversibility

کردن آن را به راه می‌اندازد، همانا قابلیت بخشایش می‌داند (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۴۷). در این مفهوم، زمینه‌های بخشایش در سیاست را «زادگی دیگری» و «شکندگی جهان» شکل می‌دهند. به عنوان پاسخی به زادگی، بخشایش، دیگری را از پیامدهای آنچه انجام داده است، رها می‌کند. به گفته آرنت «بدون بخشیده شدن، بدون رها شدن از نتایج آنچه انجام داده‌ایم، ما تا ابد قربانیانِ نتایج آن خواهیم ماند». عاملان انسانی بر حسب «زادگی دیگری»، تا زمانی که عمل می‌کنند آزاد هستند، نه تنها برای انتخاب بین پایان از پیش موجود، بلکه برای شروع چیزی کاملاً جدید. همچنین، بخشایش پاسخی مناسب به «شکندگی جهان» است؛ زیرا جهان را از ویرانی بوسیله فرایندهای واکنشی حفظ می‌کند که در غیر این صورت ممکن است خشونت و نفرت به طور مداوم در شبکه روابط انسانی تداوم یابد (Schaap, 2005: 76).

علاوه بر بازگشت‌ناپذیری روند عمل، عمل بخشایش هرگز قابل پیش‌بینی نیست. به عبارت دیگر، بخشایش، هم بخشاینده و هم بخشوده را از پیامدهای عمل رها می‌سازد، اما به دلیل نو و نامنتظر بودن دچار عدم قطعیت است (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۵۲). از این رو، آرنت مفهوم «عهد بستن» را به عنوان مکمل بخشایش برای رهایی از پیش‌بینی‌ناپذیری عمل، عدم قطعیت، مطرح می‌کند؛ از آن حیث که بخشایش، اعمال گذشته را خشی می‌کند و عهد بستن، مقید کردن خویشتن در شرایط عدم قطعیت است که امنیت و ثبات را در روابط میان عاملان انسانی برپا می‌دارد (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۴۸).

چنانچه از ساحت اندیشه‌های آرنت بر می‌آید بخشایش در قاموس وی فرایندی یک طرفه قلمداد نمی‌شود، بلکه قائم به حضور و عمل کردن دیگران است؛ زیرا «بخشایش و عهد بستنی که در انزوا یا تنهایی صورت پذیرد عاری از واقعیت است و نمی‌تواند بر چیزی بیش از نقشی که پیش روی خودمان بازی می‌کنیم دلالت کند» (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۴۹). یکی از ویژگی‌های متمایز نظریه آرنت که آن را از نظریه‌پردازان متأخر مانند دریدا و لویناس متمایز می‌سازد آن است که آرنت «شر بنیادین» و «امر نابخشودنی» (آرنت، ۱۳۸۹: ۳۵۳-۳۵۲) را مشمول بخشایش نمی‌داند. او بخشایش سیاسی را پاسخی بالقوه در برابر ردّ شر بنیادین^{۱۱} ارائه می‌دهد؛ به این معنا که به مراتب بهتر است که هرگز دشمن را به «دیگری» پایان‌ناپذیر تبدیل نکنیم. به عبارتی، افرادی همچون آرنت که به ردّ بخشایش شر بنیادین متوسل می‌شوند می‌توانند ادعا کنند که بخشایش هیچ وقت بدیل نخواهد بود، زیرا برخی شرورها به طور مطلق غیر قابل بخشایش هستند. اگر این درست باشد، پس رژیم‌ها و افرادی که مرتکب اقدامات

¹¹ the rejection of evil

شرور غیرقابل بخشایش شده‌اند، هرگز نباید از اقدامات گذشته‌شان رهایی یابند، به عنوان همتایان اخلاقی در جامعه بین‌الملل احیاء شوند یا شاید حتی بواسطه حقوق طبیعی و امتیازات و سنت حقوق بین‌الملل حفظ شوند (Digeser, 2004: 482).

دریدا

اندیشه‌ی دریدا در باب بخشایش را می‌توان در چارچوب اندیشه‌ی جهان وطنی درک نمود که ریشه در ایده درهم‌فشرده‌ی جهان، تعامل اقتصادی و سیاسی و همچنین اخلاق مسئولیت جهانی دارد. این رهیافت جهان وطنی بر مبنای اصول و باورهای خود به دنبال سیاستی جدید نیز هست. سیاست در اینجا با سمت‌گیری به سوی تعامل و طلب دوستی «دیگری»، کنش زیباشناختی را تجسم می‌بخشد. این مهم بیش از هرجایی در آثار ژاک دریدا دیده می‌شود (قزلسفلی، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۶۹). تفکر دریدا در باب سیاست نوعی سیاست دوستی خواند است که در آن دو شهروند با وجود تفاوت عقایدشان خواهان همصحبتی و نوعی گفت و شنود دائمی با یکدیگر هستند.

به این ترتیب، دریدا در چارچوب سیاست دوستی، بخشایش را به صورت ناب خود، بر مبنای تقویت خیر مشترک میان انسان‌ها و امری غیرمشروط و شامل امرنابخشودنی تعریف می‌کند. به نظر دریدا، بخشودن چیزی که قابل بخشایش است، مفهوم بخشایش را از بین می‌برد. اگر چیزی برای بخشودن وجود داشته باشد، همان «گناه کبیره»، بدترین نوع گناه، جنایت یا ایدایی نابخشودنی است (دریدا، ۱۳۸۷: ۹۲). غیرمشروط بودن بخشایش در تفکر دریدا گستره‌ای نامحدود دارد. او خواهان بخشایش غیرمشروط، بزرگوارانه، بی‌کران، غیرسودجویانه است که به گناهکار به عنوان گناهکار نگاه نشود و حتی شامل آن‌هایی که اظهار ندامت یا طلب بخشایش نمی‌کنند نیز شود (دریدا، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۴). در صورتی که بخشایش شامل حال فردی شود که اظهار ندامت نموده، متحول شده و طلب بخشایش کرده است، نمی‌توان از بخشایش سخن گفت، زیرا شامل حال فرد گناهکار نشده، بلکه شامل حال فردی شده که دیگر گناهکار نیست. دلیل دیگر او برای غیرمشروط دانستن بخشایش، جلوگیری از خلط این مفهوم با دیگر مفاهیم مترادف مانند وفاق است. به نظر او، اگر ایده‌ی بخشایش ما از قطب مرجعیت مطلق‌اش بیافتد، یعنی نابیت غیرمشروط آن از بین برود، در این صورت از هر چیزی که با آن ناهمگن و چندگون است، غیرقابل تفکیک می‌شود (دریدا، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۴).

نکته‌ی دیگر در بحث بخشایش، عوامل نهادی در فرایند بخشایش است. دریدا در ابتدا می‌گوید اساساً برای پیگیری ردپای سنت ابراهیمی، بخشایش باید با دو عامل سر و کار داشته باشد: گناهکار و قربانی. به محض این‌که

طرفی ثالث پا به میان بگذارد، می‌توان از عفو حرف زد از وفاق، از تاوان و غیره اما به یقین نمی‌توان از بخشایش ناب به مفهوم دقیق کلمه سخن گفت (دریدا، ۱۳۸۷: ۱۰۳). اما او از سوی دیگر قبول می‌کند که از حضور عامل سوم یعنی زبان گریزی نیست. پس سه عامل در فرایند بخشایش وجود دارد: گناهکار، قربانی و زبان. او می‌گوید بدون این امر ثالث، بخشایش معنایی ندارد. زیرا نمی‌تواند به منصفی ظهور برسد و عینیت پیدا کند. اما در مقابل برآن است اگر قربانی گناهکار را درک کرد به عبارتی زبان مشترک یافت شد، در آن صورت دیگر بخشایش، بخشایش ناب نیست. به همین خاطر معتقد است نباید چیزی را که نمی‌توانیم بشناسیم (ناشناسی) و چیزی را که نمی‌توانیم بفهمیم (نافهمی) به چیزی قابل شناسایی و قابل فهم تقلیل دهیم. در واقع، او بین نگرش اخلاقی اغراق‌آمیز از بخشایش، بخشایش ناب، و واقعیت جامعه‌ای که در روند پراگماتیک وفاق قرار دارد مستأصل است (دریدا، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

دریدا همچنین بخشایش را به عنوان بخشی از سیاست دوستی بدون هرگونه حاکمیت و قدرتی در نظر دارد. چنان‌که به درستی تصریح کرده است امر سیاسی به مفهوم حکومت، حاکمیت یا شهروندی به حذف یا غفلت از یک فضیلت اساسی، یعنی دوستی منجر شده است. اگر این تعریف دریدا از سیاست درست باشد او با ضروری دانستن ساختارشکنی^{۱۲} در سیاست به مثابه «روند پراگماتیک وفاق»، واژگان محدود شهروندی یا قوانین محدودکننده دولت ملی را برای توصیف وضعیت فعلی ما مفید نمی‌داند. در اصل، دریدا یک اصل نوین نظری برای سیاست به نام دموکراسی پیش رو پیشنهاد می‌دهد که دلالت بر فرایندی به نام بخشایش دارد که از هر نوع قدرت، حاکمیت و اقتداری رهاست و از آن فراتر می‌رود (فلسفی، ۱۳۹۰: ۱۷۲-۱۷۱؛ دریدا، ۱۳۸۷: ۱۱۹-۱۱۸).

چنانچه پیش از این اشاره شد، مهمترین ویژگی تفکر دریدا در باب بخشایش، مفهوم‌پردازی در قالب نظم جهان وطنی است. چه این نظم را به عنوان نظمی آرمانی و ایدئال در نظر گرفته یا به عنوان نظمی موجود پذیرفته شود، بر این حقیقت واقفیم که این نظم فراگیر، گسترده و به شکل ناب مدنظر جهان‌وطن‌گرایان وجود ندارد. این نکته می‌تواند کارآمدی نظریه دریدا برای فهم و درک جایگاه و کیفیت بخشایش در فرایند حل و فصل منازعه در حکمرانی سیاسی را خدشه‌دار سازد. در واقع، بخشایش نامشروط، استثنایی و ناممکن تنها می‌تواند در نظمی که جامعه مدنی جهانی وجود دارد رخ دهد. پس مفهوم بخشایش دریدایی با بستر و زمینه‌ای که در آن دولت‌ها

¹² deconstruction

همچنان از سوی ملت خود سخن می‌گویند و جنایتکاران جنگی محاکمه می‌شوند، با وضعیت موجود همخوان نیست؛ چرا که اخلاق مدنظر دریدا جایگاهی در گفتمان مسلط حکمرانی سیاسی ندارد.

نقد دیگر بر اندیشه دریدا، مبهم بودن و صراحت نداشتن نظریه‌ی اوست. در واقع، نابیت مفهوم بخشایش، دریدا را در پذیرفتن یک واقعیت دچار مشکل می‌سازد. اول این‌که زبان را نمی‌توان از فرایند بخشایش کنار گذاشت یعنی حضور آن اجتناب ناپذیر است، زیرا حتی اگر قربانی قرار باشد بدون هر گونه ارتباط با گناهکار او را ببخشاید باید دارای نوعی زبان مشترک با گناهکار باشد تا عمل او را همچون خود او چیزی برای بخشیدن - با وجود نابخشودنی بودن آن - بیابد. مشکل در نظریه دریدا آن جا بروز می‌کند که او گمان می‌کند با حضور عامل سوم مفهوم بخشایش با دیگر مفاهیم خلط می‌شود. می‌توان این گونه تصور نمود که مفهوم بخشایش دارای ارتباط عموم و خصوص نسبت به دیگر مفاهیم است که این به کلی متفاوت با خلط مفاهیم است. شاید ترس از خلط مفاهیم و از دست رفتن نابیت مفهوم بخشایش ناشی از وابستگی آن به سطح فردی باشد. دریدا بخشایش در سطح فرد را به صورت ناب و کامل خود به سطح سیاست و بین‌المللی نیز تسری می‌دهد. به همین دلیل او دچار نوعی تناقض و استیصال میان وجه نظری و وجه پراگماتیک بخشایش شده است.

دیدگاه دریدا ممکن است به منطق مصالحه آن‌چنانکه در نهادهای دولت محور^{۱۳} به کار می‌رود، تردید افکند: حداقل ۴۰ مورد کمیسیون حقیقت در سراسر جهان وجود دارد؛ کمیسیون‌های حقیقت برای موارد غیرقابل تصور تشکیل می‌شود. به عنوان مثال، کمیسیون مصالحه و حقیقت افریقای جنوبی فرایندی دولتی، تحت شرایط خاص، برای بخشایش مشروط به شکل عفو عمومی در ازای پذیرش، افشای صریح و ندامت واقعی پیش‌بینی شده است که در تضاد با بخشایش غیرمشروط است (دریدا، ۱۳۸۷: ۲۴۷).

یکی از نقاط قوت نظریه دریدا بخشایش امرنابخشودنی است، زیرا بسیاری از نزاع‌ها و خشونت‌ها بر سر همین امر نابخشودنی یا شر بنیادین است. برخلاف آرنت که شر بنیادین را غیرقابل بخشایش می‌داند، دریدا تنها شر بنیادین و امرنابخشودنی را مقوله‌ای می‌بیند که می‌تواند مفهوم بخشایش را معنادار سازد. چه این نظر را برآمده از رهیافت جهان‌وطنی او بدانیم و چه مبتنی بر واقعیت نظام بین‌الملل، طرح شرایط و کیفیت بخشودن امرنابخشودنی از جمله مسائلی است که باید در مفهوم‌پردازی بخشایش مورد توجه قرار گیرد.

¹³ state-sanctioned

لویناس را می‌توان یکی از فیلسوفان پسامدرنِ منتقد مدرنیته دانست که نظرات‌اش در باب انسان، تداعی‌کننده‌ی اصالت بخشیدن به مفاهیمی همچون دوستی، عشق، بخشایش و نظم جهان‌وطنانه است. رهیافت اصلی او نسبت به مفهوم بخشایش، سوژه‌زدایی به معنای نفی اصالت بخشیدن به «من» و بازگشت به «غیرمن»، یعنی «آن دیگری» است (خاتمی، ۱۳۸۰، ۱۰۳). به نظر لویناس مواجهه‌ی من با دیگری دو بعد دارد: (۱) در وهله نخست، زیر سوال رفتن و مورد پرسش قرار گرفتن سوژه است؛ بدان معنا که مواجهه با «دیگری» مواجهه با چیزی است که من نمی‌توانم آن را در مدار خود جای دهم و به «خود» فروبکاهم. در اینجا «من» در معرض شرم و نقد قرار می‌گیرد. (۲) در وهله دوم، روی دیگر این مواجهه خوشامدگویی، اعتنا و احترام به دیگری و استقبال از اوست. دیگری، به طور مطلق غیر، در همان حال که «من» را زیر سوال می‌برد، از «من» پاسخ می‌طلبد و این طلب، چنان که خواهیم دید، هم بنیاد زبان و هم اساس مسئولیت و پاسخگویی «من» است (علیا، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۰). به نظر لویناس، پاسخ «من» به دیگری مقوم ذهنیت «من» است و نه مخرب آن. بدین ترتیب، دیگری نه تنها تهدیدی برای ذهنیت من نیست، بلکه برای ذهنیت من نیز ضروری است (عبدالله نژاد، ۱۳۸۹: ۱۳۶). این گونه وجود «من» به لحاظ اخلاقی وابسته به دیگری است. ماهیت این دیگرآیینی، بخشایش، لطف و محبت است (عبدالله نژاد، ۱۳۸۹: ۱۵۱). به این ترتیب، این دیگرآیینی موجب قرار گرفتن لویناس در کنار دیگر نظریه‌پردازان سیاست دوستی همچون دریدا و آرنست می‌شود. از جمله ویژگی‌های اخلاقِ مسئولیت، مسئولیت بی‌نهایت «من» در قبال دیگری است. بدین معنا که «من» فردی، بدون هیچ چشم‌داشتی، غیرمشروط و با نوعی محبت بی‌کران در برابر دیگری مسئول هستم (اصغری، ۱۳۸۹: ۶۸).

در نگاهی اجمالی، اندیشه لویناس حاکی از آن است که او خواهان دوستی، محبت و بخشایش میان من و دیگری است. از این جهت نظرات او به دریدا و بخشودن امر نابخشودنی مدنظرش بسیار نزدیک است. در عین حال، نظرات او در باب دیگری واجد شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با دیدگاه‌های آرنست دارد. علی‌رغم تأکید هردو بر اهمیت دیگری، به نظر می‌رسد اهمیت دیگری برای آرنست در شکل‌گیری فضای عمل نمود دارد. او در انزوا رفتن را محرومیت از قابلیت عمل می‌داند و دیگری را در این فرایند همچون مصالح و ملزومات عمل قلمداد می‌کند (آرنست، ۱۳۸۹: ۲۹۱). این در حالی است که لویناس دیگری را حتی عامل اصلی وجود داشتن خود می‌داند که این فراتر از شاخصه‌ی عمل است.

لویناس و آرنست در نکته‌ای دیگر نیز با یکدیگر تفاوت دارند و آن نیز «وظیفه بخشودن» آرنست و «مسئولیت لویناس» است. در دیدگاه آرنست دلیل این پافشاری بر وظیفه بخشودن آشکارا این است که خطاکاران «نمی‌دانند چه می‌کنند» و در نتیجه خطای آنان مصداق لغزش به مثابه امری روزمره تلقی می‌شود که باید بخشوده و فراموش شود (آرنست، ۱۳۸۹: ۳۵۱). درحالی‌که در اخلاق مسئولیت لویناس، بخشایش در باب تمامی لغزش‌ها، چه مداوم و چه مقطعی، چه آگاهانه و چه ناآگاهانه، چه بخشودنی و چه نابخشودنی مصداق پیدا می‌کند.

با این حال، آنچه نظریه لویناس را خدشه دار می‌سازد، شباهت اخلاق مسئولیت به «مصلحه ارزان»^{۱۴} است. در این مصلحه، بخشایش از سوی قربانی به عنوان عملی نسبت به مجرم صورت می‌گیرد که گویا گناهی اتفاق نیفتاده است (Borris, 2007: 13). چنین مصالحه‌ای در سطح وفاق ملی و حکمرانی سیاسی می‌تواند منجر به سست شدن جایگاه بخشایش و حتی خود بستری برای شکل‌گیری یا فراگیرتر شدن خشونت و سخت شدن دستیابی به وفاق ملی شود. ادبیات مربوط به بخشایش از دیدگاه فلسفی پرسشهایی مهم را درباره فضیلت و کاربرد بخشایش در موارد نسل‌کشی و جرایم شنیع مطرح می‌کند. آیا همه جرایم قابل بخشایش هستند؟ آیا هیچ خطری در بخشایش آسان و سهل که ممکن است به جای ریشه کن کردن شر به تداوم آن بینجامد وجود ندارد؟ آیا بازماندگان حق بخشایش را به نام قربانیان در گذشته دارند؟ و همچنین، نوادگان مجرمین باید و می‌توانند تقاضای بخشایش به نام پدران‌شان داشته باشند؟ بدین ترتیب اخلاق مسئولیت لویناس ما را با مسائلی همچون شایستگی بخشایش یا خشم، فضیلت بخشایش در موارد نسل‌کشی و جرایم شنیع و خطرات مصلحه ارزان رو به رو می‌سازد. اما پاسخی عملی و قانع‌کننده در مورد شایستگی بخشایش مجرمین ندارد و نمی‌توان از آن به سازوکاری کاربردی برای تحقق حکمرانی سیاسی رسید.

بخشایش در اندیشه اسلامی: عفو، صفح و مغفرت

آن‌گونه که در بخش پیشین اشاره شد، در سنت اندیشه غرب، مفهوم بخشایش به امری واحد و ناکارآمد تقلیل داده می‌شود و به این ترتیب نمی‌تواند ضرافت‌ها و پیچیدگی‌های مفهوم بخشایش را در جامعه سیاسی امروزین به خوبی نشان دهد. هر یک از متفکرینی مورد بررسی، مفهوم بخشایش را تک‌ساحتی دیده و واجد یک معنای مشخص و معین دیده‌اند، درحالی‌که چنانچه سنت تفکر اسلامی را مبنای مفهوم‌پردازی از بخشایش قرار دهیم، به نظر می‌رسد تا حد زیادی می‌توان بر نواقص فوق فائق آمد. به عبارت دیگر، در سنت تفکر اسلامی مفهوم

¹⁴ Cheep reconciliation

بخشایش، نه یک مفهوم واحد، بلکه یک نردبان مفهومی و شامل سه ساحت عفو، صفح و مغفرت است. در این سنت هر سه ساحت واجد اعتبار معنایی بخشایش و دارای کارامدی در تنظیم روابط «خود» و «دیگری» است.

در قرآن به عنوان مهمترین منبع تفکر اسلامی، در آیه شریفه «وَإِنْ تَعَفُّوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تغابن / ۱۴) به خوبی این نردبان مفهومی را نشان می‌دهد. براین اساس، این سه ساحت شامل «ساحت نخست، عفو؛ به معنای ترک مجازات، ساحت دوم، صفح به معنای انصراف قلبی از مجازات و مخالفت با طرف مقابل و ساحت سوم، مغفرت به معنای محو کردن، مخفی کردن و پوشاندن گناه و جرم طرف مقابل است (غفارزاده، ۱۳۹۳: ۱۹-۲۰). این درحالیست که مفهوم بخشایش در سنت تفکر غرب به یکی از این سه ساحت فروکاسته شده است.

میان عفو و صفح تفاوت معنایی ظریف وجود دارد؛ زیرا عفو چشم پوشی و درگذشتن از مجازات است، اما صفح در ساحتی بالاتر، عدم سرزنش زبانی شخص خاطی و فراموشی بدی‌های او و پاک کردن صفحه قلب از کینه به اوست (افتخاری و فرهادی، ۱۳۹۱: ۱۱۷). درواقع، در صفح علاوه بر عدم مجازات در مرحله عمل، حق سرزنش زبانی و حتی قلبی و درونی شخص خاطی را نیز نداریم. پس از آیه شریف «أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ» (زخرف/۵) برمی‌آید، صفح متضمن معنای اعراض و ترک نیست، بلکه ادامه توجه و لطف به دیگری است (غفارزاده، ۱۳۹۳: ۲۰). اما مغفرت در بالاترین ساحت این نردبان مفهومی قرار می‌گیرد. درحالیکه عفو متضمن ترک عقوبت و صفح شامل هم عفو و هم ترک سرزنش خاطی است، مغفرت در عین اینکه معنای مورد نظر دو مفهوم قبلی را دربرگرفته، به معنای پوشاندن گناه و طلب آمرزش برای خاطی نیز است (خلیل عقیل، ۱۳۸۳: ۱۷).

جهت دستیابی به حکمرانی سیاسی متعالی، باید ذکر شود که بخشایش سیاسی در سنت اسلامی به معنای فراموش کردن نیست، بلکه درباره به خاطر آوردن به شیوه‌ای خاص است که وفاق ملی را تحقق می‌بخشد. درواقع، سنت اسلامی با نشان دادن دو ساحت صفح و مغفرت در کنار ساحت عفو، نه تنها به نیازهای قربانی ارج می‌نهد، بلکه دوباره به مخالفان انسانیت می‌بخشد، نیازهای اولیه آنها را شناسایی می‌کند و ترس‌هایی را که برانگیزاننده اعمالشان بود را قابل فهم می‌سازد. لازمه این امر این است که از ادراکات، منافع و تمایلات محدود فراتر رفته، وارد فرایندی شویم که با جستجوی حقیقت و نیز تحمل و مدارا، همدلی و تعهد به بازسازی روابط همراه باشد (Borris, 2007: 5).

با در نظر گرفتن مرزهای مفهومی فوق و مقایسه آن با سه اندیشمند غرب، آرنست، دریدا و لویناس، می توان با تسامح اذعان داشت که آرنست بخشایش را تنها در سطح عفو به معنای ترک عقوبت به منظور پایان بخشیدن به فرایند بازگشت ناپذیری عمل می دانست. او از این امر فراتر نرفت؛ زیرا «دیگری» در چارچوب تفکر مدرن او جزئی از ملزومات معناداری عمل «من» بر مبنای اصالت بخشیدن به «من» به شمار می رفت. در نتیجه، «دیگری» در اندیشه او از اصالت مورد نیاز در صفح و مغفرت برخوردار نبود. در سویی مخالف، دریدا و لویناس بخشایش را به سطح مغفرت منحصر ساختند، با این تفاوت که دریدا با طرح ایده بخشایش ناب و غیرمشروط امر نابخشودنی، و لویناس بر اساس «اخلاق مسئولیت»، «دیگری» را مستحق بخشایش در سطح مغفرت می بیند. چنانچه مشاهده می شود، بخشایش در سنت اندیشه غرب دو قطبی شده و به دو ساحت عفو یا مغفرت منحصر شده است و به چندساحتی بودن مفهوم بخشایش و جایگاه مفهوم صفح توجه نشده است.

در این چارچوب، وجه پراگماتیک بخشایش به مثابه امکان بروز و ظهور این سه ساحت در مسیر دستیابی به حکمرانی سیاسی متعالی جای تأمل دارد. در اینجا می توان به دو عامل قدرت و مصلحت اشاره کرد. سه ساحت مزبور اختصاص به زمان ضعف و ناتوانی «خود» ندارد؛ زیرا عفو و صفح در زمان قدرت معقول و منطقی به نظر می رسد و در زمان ضعف فاقد فایده معناداری است (غفارزاده، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۱). اما سوالی که در اینجا مطرح می شود این است که در چه شرایطی ممکن است از قدرت خود برای اعمال مجازات فرد خاطی صرف نظر کرد؟ اینجا با مفهوم مصلحت روبرو خواهیم شد. به عنوان نمونه، عامل عفو برخوردار از قدرت اعمال حق است و به دلیل مصلحت از آن صرف نظر می کند (افتخاری و فرهادی، ۱۳۹۱: ۱۲۰). از آن رو که سه ساحت بخشایش نسخ مصداقی (و نه نسخ مفهومی) حق به مثابه یک پدیده ثابت و فطری هستند، باید دید مصلحتی برای بخشایش وجود دارد یا نه؛ اگر بود بخشایش، جایز و اگر نه، رعایت احترام به قوانین و {حقوق}، حافظ بنیاد اجتماع و سعادت بشر است (افتخاری و فرهادی، ۱۳۹۱: ۱۱۸).

از سوی دیگر، مصلحت مورد بحث باید مبتنی بر حکمت باشد. حکمت بر قرارداد هر چیز بر جای خود دلالت دارد. درواقع، بخشایش گر نیازمند حکمت است تا به واسطه آن بتواند مصلحت را تشخیص داده و از بخشایش در سه ساحت آن در شرایط و جایگاه خاص خود استفاده کند (خلیل عقیل، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۳). علاوه بر آنکه حکمت و مصلحت موجب و منشأ صدور فعل بخشایش می شود، اهمیت آن به گونه ای است که تعیین کننده نحوه و حالت صدور فعل بخشایش نیز است (جعفری هرنندی و دیگران، ۱۳۹۱: ۴۶). به نظر می رسد این همان وجه پراگماتیک بخشایش باشد؛ چرا که بخشایش به معنای نفی مسئولیت پذیری و زیر پا گذاشتن اصول و

هنجارهای مورد قبول جامعه نیست. درواقع، بخشایش این هنجارها و اصول را مورد نسخ مفهومی، یعنی رد کلی و بنیادین اصول و هنجارهای جامعه، قرار نمی‌دهد و بدین ترتیب، جایگاه قواعد تنظیمی و تکوینی جامعه به مثابه اصلی بنیادین حفظ می‌شود.

در کنار حکمت که قربانی برای تشخیص مصلحت بدان نیاز دارد، «توبه» به عنوان شرط لازم برای بخشایش از سوی گناهکار مطرح می‌شود. به منظور تحقق وفاق ملی، توبه خود را به شکل اظهار ندامت، عذرخواهی، جبران و پرداخت غرامت نشان می‌دهد. پیش شرط لازم در این سطح این است که میان دو دولت یا طرف‌های درگیر در یک جامعه نوعی توافق بر سر شناسایی قربانی و خاطی و عمل خطا صورت پذیرد (Auerbach, 2004: 169). علاوه بر آن، «شفاعت» نیز به عنوان یکی از عوامل دخیل در فرایند بخشایش متعلق به طرفی سوم است که دریدا در قالب زبان تا حدی نقش آن را پذیرفته است، اما در سنت اسلامی به غیر از زبان، افراد و نهادها نیز می‌توانند در این امر دخیل باشند، بدون آنکه ماهیت بخشایش دست‌خوش تغییر شود. این شرایط لازم برای بخشایش، حاکی از مشروط بودن آن در سنت اندیشه اسلامی است. همانند اندیشه اسلامی، آرنت نیز بخشایش را امری مشروط می‌داند. درحالی‌که در اندیشه اسلامی بخشایش مشروط به داشتن قدرت، با درنظر گرفتن مصلحت بر مبنای حکمت است، آرنت آن را برای رهایی از پیش‌بینی‌ناپذیری عمل، مشروط به عهد بستن دانسته، امر نابخشودنی را مشمول بخشایش نمی‌داند. این درحالی است که دریدا و لویناس به طور کلی قائل به مشروط بودن امر بخشایش نیستند و بخشایش مشروط مدنظر آرنت و سنت اسلامی را چیزی جز بخشایش می‌دانند. در ادامه به رابطه‌ی میان بخشایش و حوزه ارتباطی شکل‌گیری آن میان «خود» و «دیگری» پرداخته می‌شود.

بخشایش و حوزه‌های ارتباطی «خود» و «دیگری» در قلمرو حکمرانی سیاسی متعالی

مهم‌ترین جلوه و کارکرد بخشایش، حوزه ارتباطی میان «خود» و «دیگری» است. این «خود» و «دیگری» در سنت اندیشه‌ی اسلامی در حوزه ارتباطی میان مسلمانان، میان آنها و اهل کتاب و میان آنها و کفار یا مشرکان مطرح شده است. با این حال، در نظم کنونی بین‌المللی با هویت‌هایی متکثر روبرو هستیم که مرزهای مفهومی و عینی میان مسلمانان، اهل کتاب و کفار را سست و لرزان می‌سازد. از سوی دیگر، ما با اصولی در سنت تفکر اسلامی مواجه هستیم که قابلیت تعمیم به تقابل کلی «خود» و «دیگری» را نیز دارد؛ «خودی» سیال که بارزترین ویژگی‌اش چندپارگی، ناپیوستگی و فروریختگی مرزهای جداکننده جهان درون و بیرون است (قرلسفلی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). «دیگری» در اینجا نه تنها متضمن اهل کتاب، پیروان سایر ادیان غیراسلامی، یا آنچه در سنت اسلامی به نام کفار

نامیده می‌شود، بلکه مسلمانان با هویت‌های متکثر را نیز در بر می‌گیرد و عمدتاً در خشونت‌های درون جامعه نمود عینی می‌یابد. اینکه «دیگری» شامل کدام یک از این موارد می‌شود، بستگی به تعریف خود از هویت خویش دارد. این تعریف خود از هویت تعیین‌کننده اصول و منافع «خود» در مقابل «دیگری» است.

علاوه بر آن، نوع ارتباط میان خود و دیگری نیز متکثر بوده، به اشکالی متفاوت بروز می‌یابد. این اشکال عبارتند از: شکل تقابل خود با دیگری؛ شکل تعامل خود با دیگری؛ شکل مصونیت خود از دیگری و شکل مسئولیت خود در قبال دیگری. اصل برخورد مسالمت آمیز و محبت آمیز با دیگران مرتبط با نوع ارتباط مسئولیت خود در قبال دیگری یا تعامل خود با دیگری است. این اصل اینگونه بیان شده است که در برخورد با مخالفان اعم از مسلمانان، اهل کتاب، کفار و مشرکان و به طور کلی دیگری، برخوردی مهربانانه و بزرگووارانه مبتنی بر کرامت نفس صورت پذیرد (غفارزاده، ۱۳۹۳: ۲۲). این نوع بخشایش در رفتار با دیگری در سنت اندیشه اسلامی بر دو اصل اساسی استوار است؛ یکی اصل آزادی و اختیار تمام عیار انسان در پذیرش دین حق، و دیگری اصل تحمل عقیده‌ی مخالف و همزیستی مسالمت آمیز با صاحبان اندیشه‌ی «دیگری» به شرطی که منفعلانه و از سر ناچاری و ضعف نباشد؛ زیرا آنگونه که بیان کردیم یکی از شرایط بخشایش داشتن قدرت است (اصغری و فرهادی، ۱۳۹۱: ۱۲۷). بنابراین، باید به خاطر داشت که در سنت اندیشه‌ی اسلامی منطق دینی حذف و مقابله با دیگری، یعنی شکل تقابل خود با دیگری و شکل مصونیت خود از دیگری، در کمینه‌ترین وضعیت قرار دارد و تأکید به طور عمده بر حفظ، تعامل با و مسئولیت در قبال دیگری است.

بنابراین، به نظر می‌رسد بخشایش در سه ساحت عفو، صفح و مغفرت امری موقتی، موقعیتی و تاکتیکی نیست و اختصاص به زمان ضعف و ناتوانی مسلمانان در برابر «دیگری» ندارد، بلکه گویای روش اساسی انسان‌مدارانه، اخلاق محورانه و مداراجویانه‌ی قرآن، به عنوان یکی از منابع اندیشه‌ی اسلامی، در برخورد با «دیگران» است. از این رو، این رویکرد بیانگر یک راهبرد و استراتژی همیشگی و دائمی در برخورد با «دیگران» به شمار می‌رود و اوضاع و احوال و شرایط خاص در آن تأثیرگذار نبوده و نیست (غفارزاده، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۴).

نتیجه‌گیری

همان‌طور که ذکر آن رفت، هدف مقاله حاضر ارائه مفهوم‌پردازی بدیل در مقابل مفهوم‌پردازی مسلط اندیشه‌ی غرب در زمینه بخشایش بوده است تا بتواند ضمن پر کردن شکاف میان دولت-ملت، بتواند جامعه و دولت را به شرکایی موثر در حفظ پایداری نظام سیاسی و تحقق حکمرانی سیاسی متعالی تبدیل کند. به دلیل کاستی‌های اندیشه‌ی غرب در مفهوم‌پردازی بخشایش، نگارندگان با رجوع به سنت اندیشه‌ی اسلامی درصدد برآمده به مفهوم‌پردازی کارآمدتر و منعطف‌تر دست یابند. به طور کلی می‌توان کاستی‌های اصلی مفهوم‌پردازی رایج در این حوزه را عبارت دانست از:

۱- بنیادی‌ترین ضعف مفهوم‌پردازی در باب بخشایش، ارائه تعریفی تقلیل‌گرایانه به صورت حداقلی یا حداکثری از مفهوم بخشایش است؛ به گونه‌ای که هر یک از این تعاریف اعتبار مفهومی دیگر را به طور کامل زیر سوال می‌برند. آن‌گونه که بیان شد، آرنت در رویکرد حداقلی خود مفهوم بخشایش را مفهومی دوطرفه میان قربانی و گناه‌کار می‌دانست که مشروط به عهده‌ای است که از سوی گناه‌کار پذیرفته شود و در عین حال مشمول امر نابخشودنی نشود. در مقابل، دریدا و لویناس در رویکردی حداکثری مفهوم مزبور را به فرایندی یک‌جانبه مبتنی بر بخشایش امر نابخشودنی و مسئولیت بی‌نهایت «خود» در برابر «دیگری» تقلیل می‌دهند. در این چارچوب مفهومی، نه آرنت و نه دریدا و لویناس، در دیالوگی فرازمانی، هیچ‌یک مفهوم‌پردازی یکدیگر را معتبر و شامل مفهوم دقیق بخشایش نمی‌دانند.

۲- کاستی دیگر، ضعف وجه عملی (پراگماتیک) مفهوم‌پردازی‌های فوق است. به عبارت دیگر، باوجود توجه داشتن نظریه‌پردازان به وجه عملی، آنان نتوانستند مختصات و شرایط بخشایش را به گونه‌ای بیان کنند که در حوزه عمل قابلیت کاربرست داشته باشد. گرچه آرنت مفهوم بخشایش را به عنوان بخشی از تئوری سیاسی‌اش همچون محملی برای «زندگی وقف عمل»^{۱۵} ارائه داده است و عهد بستن را برای رهایی از پیش‌بینی‌ناپذیری عمل مطرح کرده، نبخشیدن امر نابخشودنی را به مثابه تلاشی برای تقویت وجه عملی نظریه‌اش به آن شروط اضافه کرده است، نتوانسته راه‌حلی برای فائق آمدن بر مسائل ناشی از «شر بنیادین»، که ریشه بسیاری از منازعات تحت این نام صورت می‌پذیرد، ارائه دهد. او همچنین

¹⁵ Vita activa

پیش‌بینی‌ناپذیری خودِ عملِ عهدبستن را نیز به عنوان یکی از همین محدودیت‌های جهان واقعیت نادیده گرفته است. دریدا و لویناس نیز در مقابل وجه عملی نظریه جهان‌وطنانه‌شان دچار استیصال شدند.

کاستی‌های فوق به شکلی ملموس و عینی در پژوهش‌های الهام گرفته از این سنت اندیشه در غرب در میان پژوهشگران بعدی در حوزه مطالعات صلح و حکمرانی سیاسی عیان شده است. بدین صورت که از یک سو، آنها به دلیل تقابل میان این دو قطب نظری، تنها بر اندیشه یکی از این نظریه‌پردازان با نقاط قوت و ضعف آنها برای تئوری‌پردازی در باب صلح یا حکمرانی سیاسی تکیه کردند. در مقابل سنت فلسفی فوق، مقاله حاضر بر مبنای سنت اندیشه‌ی اسلامی در صدد برآمد تا مفهومی‌پردازی جدید، کارآمد، منعطف‌تر و دارای وجهی عمل‌گراتر از بخشایش در حکمرانی سیاسی ارائه کند. این مفهوم‌پردازی جدید شامل ویژگی‌های ذیل است:

۱- مهم‌ترین دستاورد نظری پژوهش حاضر، ارائه نردبانی مفهومی از بخشایش مبتنی بر سه ساحت عفو، صفح و مغفرت است. درحالی که این سه ساحت دارای اعتباری برابر هستند، می‌توانند نه تنها مفهوم‌پردازی‌های رایج در غرب را دربر گیرند، بلکه ساحتی جدید را نیز به این مفهوم‌پردازی بیافزایند. به عبارت دیگر، مفهوم‌پردازی نگارندگان از بخشایش، نظریه آرنست را در قالب مفهوم عفو، نظریه دریدا و لویناس را در قالب مغفرت دربر گرفته، مفهوم صفح را به عنوان ساحتی نادیده گرفته شده در اندیشه غرب جزئی از مفهوم بخشایش قرار می‌دهد.

۲- برابری اعتبار این سه ساحت ریشه در ویژگی دیگر مفهوم‌پردازی جدید مقاله حاضر یعنی قدرت و مصلحت به عنوان دو منبع بخشایش دارد. همان‌گونه که اشاره شد، این همان جهان‌داری مبتنی بر حکمت عملی، در مقابل جهان‌بودگی آرنست و جهان‌وطنی دریدا و لویناس، است. این قدرت و مصلحت که مبتنی بر حکمت است این امکان را فراهم می‌آورد که بخشایش در سطح داخلی و بین‌المللی بر مبنای محدودیت‌ها، مقتضیات و شرایط خاص حاکم بر نظام سیاسی و بین‌المللی به سه شکل اصیل خود صورت پذیرد. همچنین برابری اعتبار سه ساحت موجب می‌شود در نظم‌های مختلف بتوان بخشایش را به صور مختلف در چارچوب حل و فصل منازعات قرار داد، بدون آنکه از مرزهای مفهومی خود خارج شود.

- 1- Auerbach, Y. (2004). The role of forgiveness in reconciliation, *From conflict resolution to reconciliation*, Edited by Yaacov Bar-Siman-Tov, Oxford: Oxford University Press.
- 2- Booth, Ken (2007), "Security and Emancipation", Edited by Barry Buzan & Lene Hansen, International Security, Vol.III, London:Sage Publication.
- 3- Borris. E. R. (2007). Political forgiveness and international affairs, *The institute for Multi-Track Diplomacy* (2007), 1-21.
- 4- Digeser, P. E. (2004). Forgiveness, the unforgivable and international relations, *Retrieved from SAGE Publications*, Vol 18, No.4, 480–497.
- 5- Frost, B. (1991). *The Politics of Peace*, London: Darton, Longman and Todd.
- 6- Galtung, Johan., (2010), "Peace Studies and Conflict Resolution: The Need for Transdisciplinarity", *Transcultural Psychiatry*, 47:20.
- 7- Kennett, P. (Ed.). (2008). *Governance, globalization and public policy*. Edward Elgar Publishing.
- 8- Meehan, E. M. (2003). *From Government to Governance, Civic Participation and 'new Politics': The Context of Potential Opportunities for the Better Representation of Women*. Centre for Advancement of Women in Politics, Queen's University Belfast.
- 9- Renee, Jeffery (2011) Forgiveness, amnesty and justice, *Cooperation and Conflict*, Vol.46, No.1, 78-95.
- 10-Richmond, Oliver P. (2008), "Reclaiming Peace in International Relations", *Millennium-Journal of International Studies*, 36: 439.
- 11-Schaap, A. (2003). Political grounds for forgiveness, *Contemporary Political Theory*, Vol.2, No.1, 77-87.
- 12-Schaap, A. (2005). Forgiveness, reconciliation and transnational justice, *From Hannah Arendt and international relations: readings across the lines*, Edited by Anthony F. Lang, Jr., John Williams, New York: Palgrave Macmillan.
- 13-Schaap, A. (2005). *Political Reconciliation*. London and New York: Routledge.
- 14-Shiwansh, Kumar (2018). What is political Governance? What are types and limitation? Quora. Retrieved from <https://www.quora.com/What-is-political-governance-What-are-its-type-and-limitations>
- 15-Shriver, D. W. Jr. (1995). *An Ethics for Enemies*. New York: Oxford University Press.
- 16-Shriver,D.W. Jr.(2001). Forgiveness: A bridge across abysses of revenge. In Helmick, R.G. and Peterson, R.L. (Eds.), *Forgiveness and Reconciliation*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- 17-Weigel, S; Kyburz, M. (2002). Secularization and sacralization, normalization and rupture: Kristeva and Arendt on forgiveness, Vol. 117, No. 2, 320-323.

۱۸- افتخاری، اصغر؛ فرهادی، روح الله (۱۳۹۱). عفو در قرآن کریم، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی،

شماره ۲

۱۹- آرت، هانا (۱۳۹۰). وضع بشر. ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس.

۲۰- جعفری هرنندی، محمد؛ طاهری آکردی، محمدحسین؛ قاسمی فیروزآبادی، مهدی (۱۳۹۱). مبای

عفو الهی از نگاه عقل و نقل، کلام/سلامی، شماره ۸۴، ۶۶-۴۳.

۲۱- خاتمی، محمود (۱۳۸۰). لویناس و «آن دیگری»، نامه فرهنگ، شماره ۴۲، ۱۰۷-۱۰۲.

۲۲- دریدا، ژاک (۱۳۸۷). جهان‌وطنی و بخشایش، ترجمه از امیرهوشنگ افتخاری‌راد، تهران: گام نو.

۲۳- عبدالله‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۹). رابطه بین اخلاق لویناس و اخلاق کانت، دو فصلنامه فلسفی

شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۶۳/۱، ۱۵۵-۱۳۵.

۲۴- علیا، مسعود (۱۳۸۷). ساحت اخلاقی زبان در اندیشه لویناس، شناخت، شماره ۵۹، ۱۱۴-۹۷.

۲۵- قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۰). فلسفه‌ی فلسفه‌ی سیاسی، تهران: انتشارات رشد آموزش.

۱۹- میراحمدی، منصور؛ میراحمدی، علی (۱۳۹۷). جایگاه دانش سیاسی و مدیریت در علوم

حکمرانی، چشم‌انداز مدیریت دولتی، سال ۹، شماره ۳۴، ۶۶-۴۳.

۲۰- یزدانی زازرانی، محمدرضا (۱۳۹۱). بررسی رابطه مفهومی و تدثیر حکمرانی بر سیاستگذاری

عمومی، فصلنامه پژوهش‌های روابط بین الملل، دوره نخست، شماره ۴، ۱۰۹-۱۴۲.

The application of indigenous doctrines of forgiveness; based on the tradition of the Islamic Thoughts

Abstract

Endeavor for knowledge and fulfilling sustainable Governance in national, regional and global is of remarkable issues paid attention by policymakers and political scientists. Such a knowledge makes the importance of organizing political institutions and repairing the gap between government and society a necessity to continuing structure of political governance and addressing threats. Given to this, this question has been raised that how in spite of fragility and compression of world as well as the gap between the society and government can reach to the Transcendent political governance? The main dissertation is that the concept of forgiveness based on the tradition of Islamic thought will be the appropriate mechanism for achieving transcendent governance. The necessity of the debate arises from the inefficiency of the concept of forgiveness in the Western intellectual tradition in filling the gap between society and government and reducing it to "non-retribution", "unconditional forgiveness" and unlimited "self" responsibility towards the "other" in the new world. It's while the notion of forgiveness in the Islamic tradition in a conceptual ladder of **remission (Affev)**, Safh and infinitely forgiveness (Maqferat), it can remove the inefficiency inherent in the Western tradition and provide a conceptual and practical plan to bridge the content and structural domains of political management to achieve transcendent governance. The paper with an interpretative and comparative method critique the tradition derived from the views of Kristeva, Hannah Arendt, Jacques Derrida, and Levinas, and launch an alternative outline of the concept of forgiveness based on the tradition of Islamic thought whose theoretical and practical findings can pave the way for transcendent political governance.

Key words: transcendent governance, Forgiveness, Islamic Thoughts, political governance