DOI: 10.22124/jol.2026.32883.2688

نشریه علمی

پژوهشنامه حقوق کیفری

سال شانزدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۳۲

مقاله پژوهشی

صفحات مقاله: ۷-۳۱

صیانت از نفس به مثابه بنیان نظام حقوق کیفری مدرن؛ سنجشِ هابزیِ مدعیات حداکثری مدافعان عدالت ترمیمی

۱- سپیده میرمجیدی *

استادیار حقوق کیفری و جرم شناسی، گروه حقوق، پژوهشکده مطالعات سیاسی، روابط بین الملل و حقوق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

✉ sepideh.mirmajidi@gmail.com

تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/ ۱۱/۱۲	تاریخ پذیرش : ۱۴۰۵/۰۸/۱۹

چکیده:

این مقاله با اتکا به فلسفه سیاسی توماس هابز، صیانت از نفس را بنیان نظم حقوق کیفری مدرن و خاستگاه مشروعیت دولت در اندیشه لیبرال-دمکراتیک می‌داند. در برابر این چارچوب، مدعیات حداکثری عدالت ترمیمی را که خواستار جایگزینی سازوکارهای کیفری با رویکردهای ترمیمی، حتی در جرایم شدیدی مانند قتل نفس است، به چالش می‌کشد. هدف نوشتار نه رد یک الگوواره به سود دیگری، بلکه ترسیم مرزهای تلفیق این دو رویکرد، با حفظ صیانت از نفس به‌عنوان اصلی غیرقابل‌چشم‌پوشی است. پژوهش با روش تحلیلی-انتقادی و بهره‌گیری از مفاهیم هابز (وضع طبیعی، میثاق، لویاتان) برای سنجش عدالت ترمیمی صورت می‌گیرد. استدلال نهایی آن است که جایگزینی نظام کیفری با عدالت ترمیمی، نه تنها با حق غیرقابل‌معامله حیات در لیبرال-دموکراسی تعارض بنیادین دارد، بلکه به بحران مشروعیت در نظم سیاسی مبتنی بر صیانت از نفس می‌انجامد. عدالت ترمیمی رادیکال برای توجیه ترک مجازات در قتل نفس، به مبانی فرافردی و الهیاتی نیازمند است.

واژگان کلیدی: قتل نفس، عدالت ترمیمی، صیانت از نفس، لیبرال دمکراسی، وضع طبیعی

پذیرفته شده در انتظار انتشار

مقدمه

سیر تکوین نظم سیاسی مدرن، با چرخشی بنیادین در فهم از طبیعت انسان، گسستی ژرف از سنت‌های پیشین پدید آورد. در کانون این چرخش، اندیشه توماس هابز قرار دارد که با صورت‌بندی «وضع طبیعی» به مثابه عرصه‌ای از جنگ همگانی و ترس متقابل، بنیانی تازه برای جامعه مدنی بنا نهاد. در این روایت رادیکال، «قتل نفس» دیگر صرفاً گناهی اخلاقی یا جرمی عرفی نیست، بلکه به نیروی محرکهٔ اصلی فلسفه سیاسی بدل می‌شود: خوف از مرگ خشونت‌بار است که انسانِ خودمحور را ناگزیر می‌سازد حق نامحدود خویش بر همه‌چیز، از جمله حق کشتن را به «لویاتان» واگذار کند. بدین‌سان، دولت مدرن، با انحصار بخشیدن به خشونت مشروع و حق مجازات، زاده می‌شود تا امکان بقا و امنیت را برای همگان فراهم آورد. این گذار از خشونت طبیعیِ همگانی به خشونت مشروعِ انحصاری، سنگ بنای فلسفی نظام حقوق کیفری مدرن و مفهوم «جرم» در آن است.

با این حال، این بنیانِ به ظاهر استوار، از همان آغاز، درونی پارادوکسیکال را در خود پرورده است. هسته سخت این فلسفه، «حق طبیعی صیانت از نفس» فرد است؛ حقی غیرقابل تفویض که هم توجیه‌گر تشکیل دولت است و هم در عین حال، هرگونه اقدام دولت برای سلب نهایی حیات (مانند مجازات اعدام) را با پرسشی بنیادین مواجه می‌سازد. به عبارت روشن‌تر، جایگاه قتل نفس در تأسیس نظم کیفری مدرن، واجد دو وجه متناقضِ سلبی و ایجابی است. از یک سو، ترس از قتل نفس- به‌عنوان بزرگ‌ترین شر در وضع طبیعی- انگیزه‌ای بنیادین برای تشکیل دولت و استقرار نظم کیفری، با هدف ممانعت از این خشونت (به مثابه بزرگ‌ترین خیر) فراهم می‌آورد. این، وجه سلبی کارکرد قتل نفس است که در آن، دولت با تضمین امنیت جان افراد در برابر تجاوز دیگران، مشروعیت می‌یابد. از سوی دیگر، همین دولت، قتل نفس را به مثابه مجازات (اعدام) در درون چارچوب قانونی خود بازتولید می‌کند. در اینجا، اعدام - به‌عنوان قتل نفسِ قانونی و انحصاریِ دولت - به‌شکلی ایجابی، به ابزاری برای حفظ نظم حاکم و تضمین بقای آن تبدیل می‌شود. دولت با اعمال این خشونت عالی، مدعی است که همان ترس اولیه از مرگ خشونت‌بار در وضع طبیعی را مهار می‌کند. بنابراین، در یک پارادوکس اساسی، دولت هم ضد قتل نفس است (در وجه سلبی و مشروعیت‌بخش) و هم کنشگر قتل نفس (در وجه ایجابی و حاکمیتی).

این تنش ذاتی، به‌ویژه با طرح آموزه‌های عدالت ترمیمی- و دعاوی رادیکالی مانند جایگزینی مجازات اعدام با سازوکارهای ترمیم‌محور- با وضوح و شدت بیشتری عیان می‌شود. مدافعان عدالت ترمیمی بر وجه نخست این پارادوکس یعنی وجه سلبی تأکید دارند: اگر حفاظت از جان، فلسفه وجودی دولت است، چگونه می‌تواند خود، ناقض آن غایت بنیادین شود و جان را به کیفر ستاند؟ (پرسش حامیان عدالت ترمیمی). پرسش اساسی دیگر اما در مواجهه با وجه دوم پارادوکس یعنی وجه ایجابی شکل می‌گیرد: اگر دولت موظف به ممانعت از قتل نفس است، پرهیز از به کیفر رساندن یا مجازات شدید (مانند اعدام) برای قاتل، چگونه با مسئولیت دولت در تأمین امنیت و بازدارندگی از جرایم شدید توجیه می‌شود؟ (پرسش حامیان عدالت کیفری). پاسخ عدالت ترمیمی به این پرسش، محک آزمون نهایی آن و نقطه تمرکز اصلی مقاله حاضر است. پرسشی که تنش میان دو منطق امنیت‌محور و بازدارندگی دولتی و منطق ترمیمی و احیامحور را به مرکز مناقشه نظری و عملی در حقوق کیفری مدرن تبدیل می‌کند.

مقاله حاضر با پذیرش این تنش به‌عنوان وجه مشترک فلسفه سیاسی لیبرالی و نظریه عدالت ترمیمی، در پی واکاوی یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های نظری در تقاطع فلسفه سیاسی و حقوق کیفری است: ارزیابی ادعاهای *رادیکال* «عدالت ترمیمی» در خصوص جایگزینی کامل سازوکارهای کیفری با فرآیندهای ترمیمی، آن هم در مواجهه با جرمی بنیادین مانند قتل نفس. پرسش محوری این است که آیا ادعای این جایگزینی می‌تواند با مبانی فردگرایانه و حق‌محور لیبرال-دموکراسی (که بر آموزه‌های فلسفه سیاسی هابز استوار است)، به لحاظ نظری سازگار باشد؟

این مقاله با روشی تحلیلی-انتقادی و با تمرکز بر سه محور اصلی پیش می‌رود: نخست، تبیین نقش محوری «صیانت از نفس» یا ممانعت از قتل نفس در شکل‌گیری نظم کیفری مدرن بر اساس فلسفه هابز؛ دوم، تحلیل تعارض نظری عدالت ترمیمی رادیکال با هسته سخت لیبرال-دموکراسی که در عین حال، مولود آن نیز می باشد؛ و سوم، بررسی پارادوکس موجود در مجازات اعدام و نشان دادن اینکه عدالت ترمیمی برای توجیه ادعاهای حداکثری خود ناگزیر به اتکا به مبانی فراانسانی و الهیاتی است. در نهایت، استدلال

می‌شود که ادعاهای رادیکال عدالت ترمیمی که بر مبانی فراانسانی استوار می شود، همچنان و در *عمل*، قادر نیست از تنشی که پیشتر بدان اشاره کردیم، رهایی یابد، چرا که *موثربودنِ* آموزه‌های الهیاتی در سیاست مستلزم یک وضعیّت وجودی است که خدای قادر مطلق و عالمِ مطلق وحیانی در آن واجد مرجعیّت باشد. در غیابِ عملیِ این مرجع در جوامع لیبرال‌دموکراتیک، طرح راهکارهایی از این قبیل درنهایت عقیم می‌ماند.

با این‌همه، لازم به تأکید است که هدف محوری این مقاله، نه دفاع از مجازات اعدام و نه تقابل مطلق با اصول عدالت ترمیمی، بلکه واکاوی این پرسش بنیادین است که چگونه می‌توان در چارچوب فلسفه سیاسی لیبرال به‌عنوان سنگ بنای هرگونه موضع ترمیمی و ضدکیفری نسبت به جرم — که «صیانت از نفس» و حق دفاع مشروع از جان و جامعه را در هسته مرکزی خود جای داده — به بازخوانی و سنجش ادعاهای رادیکال عدالت ترمیمی پرداخت.

۱. ممانعت از قتل نفس به‌عنوان فلسفه وجودی «لویاتان»: بنیادگذاری نظم کیفری مدرن

توماس هابز را می‌توان بنیانگذار نظم کیفری مدرن تلقی کرد. او انسان را موجودی بنا به طبیعت غیرسیاسی تلقی می‌کند و در نتیجه، شرایط طبیعی حیات او در قالب مفهومی موسوم به «وضع طبیعی» صورت‌بندی می‌شود؛ وضعی که در اساس غیرسیاسی است. وضع طبیعی، به مثابه شرایطی فاقد نظم سیاسی، آدمیان را در موقعیتی آسیب‌پذیر قرار می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که همین آسیب‌پذیری جسمانی، نقطه آغازین هابز در تبیین وضعیت انسان به‌شمار می‌رود (مقیمی، 1396؛ 99-98 :Dyzenhaus&Poole; 2012).

اگرچه در وضع طبیعی تفاوت‌هایی در قوای ذهنی و جسمانی افراد مشاهده می‌شود، اما این تفاوت‌ها در تحلیل نهایی (از حیث قابلیت آسیب خشونتبار به یکدیگر) محدود است. همه انسان‌ها در این معنا از قابلیت کشتن یکدیگر به طرزی خشونتبار برخوردارند: «زیرا، از منظر قوای بدنی، ضعیف‌ترین فرد نیز به‌اندازه‌ای توانمند است که قوی‌ترین فرد را به قتل برساند؛ خواه از طریق توطئه‌ای پنهان، یا با همیاری دیگرانی که در معرض همان خطرند» (Hobbes, 1996: 87). هیچ‌کس آن‌چنان توانمند یا هوشمند نیست که بتواند از چنگال مرگ خشونت‌بار بگریزد یا در برابر تمامی حملات سازمان‌یافته دیگران تاب آورد. از این رو، هابز انسان‌ها را در نهایت برابر می‌انگارد؛ برابری‌ای که در واقع بر توانایی همگان در کشتن دیگری در وضع طبیعی استوار است. آدمیان به حکم طبیعت از حیث بدنی و ذهنی با هم برابرند.

نتیجه این برابری چیزی جز ترس متقابل نیست، زیرا در وضع طبیعی، تقریباً همه به یک میزان از این قابلیت برخوردارند که دیگری را از میان بردارند (Hobbes, 1996: 87). این برابری میان افراد در برخورداری از قابلیت کشتن یکدیگر، زمینه را برای بروز جنگ همه علیه همه فراهم می‌آورد (Hobbes, 1996: 88). در نتیجه، هرکس در وضع طبیعی می‌کوشد پیش از آنکه خود در معرض کشته‌شدن قرار گیرد، دیگری را از پای درآورد (Sabzei,2007:70, Alahdadi,& Tavana, 2017:18-21). وجه تراژیک وضعیت انسان در این شرایط آن است که «ترس از مرگ، انسان را به سوی رفتاری مرگبار سوق می‌دهد» و سپس همین ترس، او را به سوی صلح رهنمون می‌سازد. بنابراین، ترس از مرگ –به‌ویژه مرگ خشونت‌بار یا قتل– انگیزه اصلی انسان برای ورود به وضع مدنی و دخالت سیاسی تلقی می‌شود (Hobbes, 1996: 90).

اصل صیانت از ذات بنیادی‌ترین حق طبیعی است و همین حق است که شالوده قانون صلح را تشکیل می دهد. راه نیل به تحقق صلح این است که هر کس در وضع طبیعی از حق بی قید و شرط خود نسبت به صیانت از نفسِ خویش دست کشیده و تأمین آن را به لویاتان یا دولت بسپارد. این قرارداد میان افرادِ صاحب حق بی قید و شرط به صیانت از نفس در وضع طبیعی، میثاق نام دارد. میثاقی که ماحصل آن تشکیل دولتی است که فلسفه وجودی‌اش اِعمال کیفر به‌عنوان ابزاری برای ممانعت از مرگ خشونت بار شهروندان و برقراری صلح است.

سرچشمه حق مجازات، حق طبیعی تک تک شهروندان به صیانت از نفس است. بر این اساس، حق طبیعی هر فرد برای اعمال خشونت –به میزانی که برای تأمین امنیت خود ضروری می‌داند– در جامعه مدنی به حق حاکم برای مجازات تبدیل می‌شود. همه به جز حاکم، این حق را در هنگام انعقاد قرارداد اجتماعی واگذار می‌کنند. تنها حاکم –که خود طرف قرارداد اجتماعی نیست– از

اختیاری گسترده برای استفاده مقتضی از زور برخوردار است و فقط او حق مجازات دارد. دیوید گوتیه[1] وضعیت مجازات را این‌گونه تبیین کرده است: «هر فرد، مجازات خود را، بلکه مجازات هر فرد دیگر را مجاز می‌داند. حاکم در مجازات یک فرد خاص، بر اساس اجازه آن شخص عمل نمی‌کند، بلکه بر اساس اجازه‌ای عمل می‌کند که از تمام افراد دیگر گرفته است» (Dyzenhaus&Poole; 2012: 109-117).

بدین منظور، هابز مجازات را به‌عنوان ابزار کلیدی دولت برای حفظ نظم و اعمال اراده جمعی تعریف می‌کند. از این رو، مجازات از منظر او تضمین‌کننده صیانت از نفس در چارچوب قوانین مدنی است.

فهم آموزه هابز، ما را به دو نکته رهنمون می سازد: نخست اینکه آموزه‌ی هابز، باوجود جرح و تعدیل‌هایی که بعدها از رهگذر فلسفه سیاسی لاک و کانت بر آن وارد شد، بنیاد رژیم‌های سیاسی لیبرال‌دموکراتیک است؛ و دوم اینکه آموزه‌ی هابز بنیاد نظم کیفری مدرن است.

هابز را در معنایی که گفتیم، به ویژه با تکیه بر آموزه‌ی بنیادینِ حق طبیعی (*ius naturalis*) به مثابه‌ی امری مقدم بر قانون طبیعی (*lex naturalis*)، می‌توان بنیان‌گذار نظم کیفری لیبرال‌دموکراتیک دانست (Hobbes, 1996: 91). لیبرالیسم بر آن است که هدف اصلی نهادهای سیاسی، حفاظت از حقوق فردی است، نه تحقق آرمانی جمعی و فراگیر. در اندیشه لیبرال، فرد و منافع او بر جامعه و اهداف آن تقدم دارد. پی‌یر منان[2] با تأیید این مبنا و با نشان‌دادن اینکه چگونه هابز ضرورت حاکمیت مطلق و استبداد را از این خواسته انسان استنتاج می‌کند که انسان‌ها به دنبال صلح و آرامش هستند، با استناد به هابز که حق فرد را مبنا قرار می‌دهد، سرچشمه این حق را «ضرورت بسیار ساده حفظ خود و پرهیز از مرگ» می‌داند (Manent,2015:71).

با در نظر گرفتن این مقدمات، می‌توان به این نتیجه رسید که حق بنیادین «صیانت از نفس» که هابز آن را پایه‌گذاری نمود، بنیاد انسان‌شناختیِ رژیم‌های لیبرال دمکراتیک مدرن است. این حق مهم‌ترین حق از مجموعه حقوق بنیادین بشر محسوب می‌شود. این حق، واجد خصیصه‌ای درون‌ماندگار است و بدین معنی از ارجاع بر هر منبع و منشاء فراانسانی (اعمّ از طبیعی یا الهی) پرهیز می‌کند. حفظ جان فرد، حفظ زندگی دنیویِ و جسمانی و اینجهانی او، بالاترین خیر است؛ خیری که مبنای تشکیل نظم کیفری مدرن است. بر اساس آنچه گذشت، نیک پیداست که هسته مرکزی این دگرگونی، گذار از حق طبیعیِ فردیِ ممانعت از قتل نفس در وضع طبیعی به انحصار حق مجازات در دست نهادی به نام لویاتان است.

همان‌گونه که در مقدمه ذکر آن گذشت، توجه به جایگاه قتل نفس در تأسیس نظم کیفری مدرن، دو پرسش اساسی را مطرح می سازد: از یک‌سو، این پرسش که اگر فلسفه تشکیل دولت، حفاظت از جان فرد است، آنگاه ستاندن آن جان ذیل قانون مجازات اعدام چگونه توجیه پذیر است و از سوی دیگر، اگر فلسفه تشکیل دولت پیشگیری از قتل نفس باشد، آنگاه پرهیز از به کیفر رساندن قاتل چگونه می تواند با مبنای تشکیل دولت سازگار باشد.

۲. تشریح تنش درونی نظام‌های لیبرال دمکراتیک و پاسخ‌های عدالت ترمیمی

نظم کیفری مدرن برای تضمینِ دوامِ وضع صلح آمیزی که ذکر آن رفت، می‌بایست مجازات اعدام را به‌عنوان ابزاری برای صیانت از نفس بکار گیرد؛ چرا که نفی اعدام در عرصه سیاسی می‌تواند احتمال مرگ خشونتبار را افزایش دهد. در واقع، در غیاب مجازاتی مثل اعدام یا زندان‌های طویل‌المدت، انگیزه بزهکاران برای ارتکاب به جرم افزایش پیدا می‌کند و در نهایت فلسفه‌ی وجودیِ دولت مدرن، که بر چیزی جز حفظ زندگی دنیوی فرد استوار نیست، به تدریج متزلزل می‌گردد.

مسأله این است که با پیروزی ارزش‌های حق‌بنیاد لیبرالی، طی سده‌های گذشته، مبنای اصلی تشکیل نظام کیفری مدرن که همانا صیانت از نفس و پرهیز از مرگ خشونت‌بار در وضع طبیعی بود، تا حدود زیادی به دست فراموشی سپرده شد. به عبارت دیگر، آغازگاهِ پست و نازیبای بنیانگذاریِ نظم کیفری مدرن از حیث نظری، یعنی همان وجه سلبیِ پیش‌گفته، به تدریج، و با بسط ارزش‌های

1. David Gauthier
2. Pierre Manent

لیبرالی در درون این نظم سیاسیِ جدید، از معرضِ دیدِ شهروندان این رژیم‌ها خارج گشت. این نحیف‌شدن، زمینه را برای مخالفت با ضمانت اجراهای کیفری و به طریق اولی مجازات اعدام فراهم آورد، چراکه حق بنیادین در میان حقوق مدرن، همان حقّ صیانت از نفس است و این بار، با کمرنگ‌شدنِ خاطره‌ی وجه سلبی این حق (ترس از مرگ در وضع طبیعی)، وجه ایجابی آن بود که بیشتر خودنمایی می‌کرد؛ لاجرم این پرسش مطرح شد که چگونه گرفتن جانِ فرد تحت عنوان مجازات اعدام (به‌ویژه به‌عنوان کیفری برای قتل نفس)، می‌تواند با این حق بنیادین سازگار باشد. این وضعیتی است که در آن، بر خلاف موضع فیلسوفان سیاسیِ واضعِ نظم کیفری مدرن، وجود نظم سیاسی در آن مفروض گرفته شده و طبیعی (یا شبه‌طبیعی) پنداشته می‌شود و از این رو نقدها متوجه نظمِ کیفری‌ای می‌شود که با مجازات اعدام، جانِ فردِ صاحب حق را می‌ستاند. این دقیقاً، به لحاظ تاریخی (دهه‌های پایانیِ سده‌ی بیستم)، همان لحظه‌ای در رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک است که نظریه‌ی عدالت ترمیمی و دفاع از رویه‌های ترمیمی در مقابل رویه‌های کیفری، سر بر می‌آورند.[۱]

در واقع، حکمت ظهور و دوام عدالت ترمیمی در گروی پرسشگری بنیادین از ذات سلبی قتل نفس است؛ پرسشی که از سرشت خشونت ستیز قانون می پرسد: *چرا بکشی تا خشونت را بازداری*؟ هنگامی که این الگوواره نوین، قد برافراشت، طرفداران عدالت کیفری کلاسیک پرسش را در قالب وجه ایجابیِ همان معما بازآفریدند: اگر مجازاتِ جان‌ستاندن ضروری است، پس چگونه می‌توان نکشت؟ مدافعان عدالت ترمیمی برای توجیه مشروعیت خویش و به سبب اهمیت بنیادین و ژرفا و قدرت ارزشِ محوریِ صیانت از نفس خود را مکلف به پاسخگویی دانسته و برای دفاع از موضع خود دو راه حل ارائه دادند: نخست تلاش در جهت جرح و تعدیل ارزش های لیبرالی در جوامع لیبرال دموکراتیک به نفع ارزش‌های جمهوری‌خواهانه، به نحوی که بتوان با کاستن از وزنِ اصل صیانت از نفس در وضع طبیعی، از رویه‌های ترمیمی و غیرکیفری در قبال قتل نفس در وضع مدنی دفاع کرد. از این منظر، صیانت از نفس تنها یکی از مبانی و اصول لیبرال دموکراتیک و نه به مثابه سنگ بنای این رژیم‌ها معرفی می‌شود (Mirmajidi & Moghimi: 2026). راه‌حل دوم، عبور رادیکال از منطقِ حاکم بر رژیم‌های لیبرال دموکراتیک و سودای بازگشت به الهیّات است. برخی حامیان رادیکال عدالت ترمیمی، با علم به اینکه مبانیِ رژیم‌های لیبرال دموکراتیک، فی‌نفسه، مانعی بر سرِ راهِ تعمیم گسترده‌ی رویه‌های ترمیمی است، می‌کوشند برای توجیه آموزه خود به الهیّات مسیحی به‌عنوان منبعی پیشامدرن استناد کنند (Zehr, 1990; Marshal: 2001). در این مقاله، تلاش می‌شود تا مدعیات مندرج در هر یک از این راه‌حل‌ها از منظری انتقادی مورد بررسی قرار گیرد.

۱.۲. استدلال مدافعان رویکردهای جمهوری‌خواهانه از عدالت ترمیمی

یکی از مهمترین مضامین در میان آموزه‌های حامیان عدالت ترمیمی، مضمون جمهوریخواهی است. نویسندگان مهمی چون برایت ویت و پتیت در سنت نظریه‌ی عدالت ترمیمی، در عین ابتنای بر ارزش‌های لیبرال دموکراتیک، می‌کوشند تا با ارائه‌ی تفسیری جمهوریخواهانه از اندیشه و عمل سیاسی در تاریخ غربی، زمینه‌های لازم را برای دفاع از رویه‌های ترمیمی فراهم کنند. یکی از دلایل اصلی تمرکز آنها بر تفاسیر جمهوریخواهانه، یافتن راه‌حلی برای مواجهه با آموزه‌ی صیانت از نفس در کانون رژیم‌های لیبرال دموکراتیک است. آنها به درستی دریافته‌اند که اگر بنیان رژیم‌های لیبرال دموکراتیک در ژرف‌ترین معنای آن، همان اصل هابزیِ صیانت از نفس به‌عنوان نتیجه‌ی منطقیِ ترس از مرگ خشونتبار در وضع طبیعی باشد، آنگاه دفاع از رویه‌های ترمیمی به نحوی گسترده، یعنی به نحوی که بتواند تا حدّ زیادی جایگزینِ عدالت کیفری شود، ناممکن خواهد بود. از این رو آنها می‌کوشند با نقد جمهوریخواهانه‌ی این سویه‌ی هابزی، جایگاه اصل ترس از مرگ خشونتبار و به تبع آن محوریّت صیانت از نفس به‌عنوان توجیه

---

۱ . افول ارزش‌های لیبرالی در این برهه تاریخی در کشورهای غربی، رویدادی است که به روشنی می‌توان آن را مشاهده کرد. این افول، از دو منبع اصلی تغذیه می‌کرد: فراموش‌شدنِ تدریجیِ آغازگاهِ پست و نازیبای استقرار رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک، و بسط و گسترشِ گفتارهای موسوم به چپ و پسامدرنیستی. برای بحثی پیرامون وضعیت فکری و فرهنگی در این برهه تاریخی بنگرید به:
بلوم، الان، *بسته‌شدنِ ذهن آمریکایی*، ترجمه مرتضی مردیها، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

اصلی در ورود به وضع مدنی را، تقلیل داده و آن را درنهایت به یک اصل در میان اصول دیگر جوامع لیبرال دموکراتیک فروبکاهند (Braithwaite & Pettit, 2002: 59).

به زعم آنها، پیوند میان عدالت ترمیمی با تبیین‌های جمهوری‌خواهانه‌یِ عدم سلطه، بر سه اصل بنیادین استوار است. نخست، «امساک در اعمال ضمانت‌اجراهای کیفری»، از آن‌رو که هرگونه مداخله کیفری، هزینه‌های قطعی برای آزادی به مثابه عدم سلطه به دنبال دارد. دوم، «مهار قدرت»، که تأکید در آن جلوگیری از اِعمال خودسرانه قدرت به‌ویژه از سوی صاحب‌منصبان دولتی است. سوم، «تقبیح بزهکاری و بازپذیری». عدالت ترمیمی با ابتنای بر اصل «آزادی به مثابه عدم سلطه» که به زعم مدافعانش، تقریری جمهوری-خواهانه از آزادی است، با نقد مکانیسم «طرد» در عدالت رسمی و سنتی، بر درنظرگرفتن بزه‌دیده و مرتکب به مثابه اعضای محترم جامعه و بر مدخلیت استدلال‌های اخلاقی‌ای تأکید می‌کند که بتواند به جدی‌گرفتن جرم، سرزنش و محکوم‌کردن رفتار مرتکب بیانجامد (Braithwaite & Pettit, 2017: 153-159).

اما از دو جهت اساسی می‌توان به این تفسیر نقد وارد ساخت.

نخست اینکه تفسیر جمهوریخواهانه برایت‌ویت و پتیت از سنت فکر سیاسی در کشورهای غربی، خود را محدود به جمهوریخواهی مدرن نمی‌کند و به مراجع پیشامدرنی چون سیسرون نیز متوسل می‌گردد. این در حالی است که جمهوریخواهی رومی یا سیسرونی را به هیچ وجه نمی‌توان با جمهوریخواهی مدرنِ امثال ماکیاولی یا مونتسکیو از یک سنخ دانست. جمهوریخواهی قدمایی در نهایت بدل به چیزی می‌شود که به زعم خودِ مدافعان مزبور، ذیل عنوان پوپولیسم صورتبندی خواهد شد (Braithwaite & Pettit, 2002: 55; Pettit, 2002: 8)؛ و پوپولیسم صریحاً توسط برایت ویت و پتیت، نفی می‌گردد (Braithwaite & Pettit, 2002: 42). بنابراین ارائه تفسیری جمهوریخواهانه از ارزش‌های مندرج در رژیم‌های لیبرال‌دموکراتیک، در نهایت باید بر صورتی از جمهوریخواهی مدرن استوار باشد؛ اصلی که با همراستا پنداشتن سنت جمهوریخواهی قدمایی و مدرن نزد مدافعان جمهوریخواهِ عدالت ترمیمی، مخدوش می‌گردد (Pangle, 1988: 28). نکته‌ی مهم در اینجا این است که جمهوریخواهی مدرن، دقیقاً بدین خاطر از جمهوریخواهی قدمایی متمایز می‌شود، که اصل صیانت از نفس را که منتهی به اصل آزادی در معنای مدرنیستی است، از پیش مفروض تلقی می‌کند (Constant, 1988: 309-311).

اما ملاحظه‌ی انتقادی دیگر این است که آنها به نحوی ناخواسته، با تضعیف اصل صیانت از نفس، *عملاً* از قدرتِ مواضعی که علیه رویه‌های کیفری شدید مثل اعدام گرفته می‌شود، می‌کاهند. این نکته آشکار است که مخالفت با مجازات‌هایی مثل اعدام، و کوشش برای جایگزین‌کردن آن با رویه‌هایی غیرکیفری‌تر، به نوعی خودش برآمده از همان اصل صیانت از نفس در معنای هابزی کلمه است؛ اصلی که در عین حال، به‌عنوان مبنای ورود فرد از وضع طبیعی به وضع مدنی، مقوّم اصلی نظام عدالت کیفری در جوامع لیبرال دموکراتیک نیز هست. لاک به‌عنوان کسی که فلسفه سیاسی لیبرال را صورتبندی کرده است، مکرر به این موضوع اشاره دارد که حق صیانت از نفس مبنای همه چیز است (Tiplitz, 2018:130). از منظرگاه لاک، مجازات مرگ برای دفاع از جامعه در برابر کسانی که به طور جدی حقوق دیگران را نقض می کنند، نه تنها غیرلیبرالی نیست، بلکه یک ضرورت منطقی برای تضمین حقوق بنیادین و دفاع از قانون و نظم اجتماعی است (Locke, 2003: 104). این بدان خاطر است که لاک نیز به مانند هابز، حق حفاظت از جان فرد در وضع طبیعی را به‌عنوان والاترین خیرِ درون‌ماندگار برای انسان به ماهو، به رسمیّت می‌شناسد. این تلقی در سازگاری کامل با موضع هابز در باب انسان است که او را موجودی می‌بیند که در اصل در پی پرهیز از درد و کسب لذت است (Locke, 1975: 229; Hobbes, 1978: 47-48). در اینجا، حقّ حیات *جسمانی*، پیش‌شرطِ اصلیِ هر گونه خیر در قاموس لیبرالی است. بی‌جهت نیست که تفسیر هابز از طبیعت انسان، تفسیری اساساً مادّی-مکانیکی محسوب می‌شود که حفظ حیات جسمانی در آن بر همه چیز ارجح است (Shahraini.et.al, 2018:81-2; Javidi, 2020:694; Nazari, 2005:267)[1].

---

۱ . برخی از شارحان هابز، و در صدر آنها آلویسیوس مارتینیچ، با این تلقی از هابز مخالف هستند و برآنند که هابز در نهایت در نهایت نه تفسیری ضدمتعالی از متن مقدس، بلکه صرفاً تفسیری متفاوت از آن به دست داد. (Martinich, 1992؛ بیات کمیتکی و صادقی، ۱۴۰۴) با این حال آنچه این مفسران از نظر دور می‌دارند این واقعیت است که خودِ هابز، در جایی که وضع فلاکت‌بارِ طبیعی برای انسان را به تصویر می‌کشد، یعنی در بخش دوم *لویاتان*، از وجود خداوند و

لیبرال دمکراسی‌ها بر مبنای این اصل شکل گرفته‌اند که حیات فرد باید مطلقاً محترم شمرده شود تا ارزش‌های دیگر نیز دیگر نیز امکان تحقق داشته باشند (Orwin&Pangle, 1984:1-22). صیانت و حفاظت از جان و ذات انسانی نه تنها اساس و بنیان نظام حقوق کیفری مدرن است بلکه، نقطه آغاز تحلیل‌های حقوق بشری و لازمه بقای تمامی دیگر حقوق و آزادی‌ها به شمار می‌آید. کلایفورد اوروین[1] و توماس پنگل[2] در بیان اهداف مشترکی که تمام دولت‌ها باید در تلاش برای برآورده کردن آنها باشند، حفاظت از جان و بقا را نه تنها یک ضرورت زیستی بلکه اصل اساسی برای همه تعاملات حقوق بشری عنوان می‌کنند که سایر حقوق فردی و اجتماعی بر آن بنا شده‌اند (Orwin&Pangel, 1984:3-5).

بدین ترتیب مساله‌ی بنیادین این است که از آنجا که هیچ خیری (اعمّ از طبیعی و الهی) بالاتر از جان فرد وجود ندارد؛ لاجرم ستاندن جان فرد، ولو از سوی حکومت، و به هر جرمی، همواره محلّ اعتراض و اِشکال باقی خواهد ماند و در برخی برهه‌های تاریخی، با تضعیفِ خود ارزش‌های لیبرالی، فربه‌تر خواهد شد. اما از سوی دیگر، همین که هیچ خیری بالاتر از جان فرد در کار نیست، باعث شده است که فرد از وضع طبیعیِ کاملاً آزاد، به امید صیانت بهتر از نفس خویش، وارد وضع مدنیِ مقیّد به قانون کیفری شود. پس اگر قرار باشد مرگ خشونتبار او به دست فردی دیگر، در نهایت با کیفری شدید مثل اعدام یا هر گونه کیفر دیگری که مورد نقد حامیان عدالت ترمیمی است مواجه نگردد، آنگاه فلسفه وجودی رژیم سیاسی از موضوعیت ساقط می‌گردد و مبانی زیست سیاسی در لیبرال دموکراسی‌ها به غایت متزلزل می‌شود.

۲.۲. عدالت ترمیمی: نفی ارزش های لیبرال دمکراتیک و سودای بازگشت به الهیات

به زعم دسته‌ی دیگری از دانشوران و فعالان حوزه عدالت ترمیمی، تفاسیر جمهوریخواهانه در نهایت قادر نیست به طرزی ریشه‌ای از بن‌مایه‌ی فلسفه سیاسی لیبرالی در معنایی که گفتیم، جدا شود و این دقیقاً بدین خاطر است که در تفاسیر جمهوریخواهانه، علاوه بر دیگر ابهاماتی که ما در این مقاله به اجمال به آنها اشاره کردیم، یک نکته مهم از قلم می‌افتد و آن بنیادِ از اساس غیراستعلاییِ تفاسیری از این دست است.

حامیان الهیاتیِ عدالت ترمیمی، بر آنند که دفاع اصولی از رویه‌های ترمیمی در مقابل نظام عدالت کیفری، تنها با رجوعی اساسی به آموزه‌های الهیاتی، و در راس آنها، آموزه‌ی بخشش در سنت مسیحی امکان‌پذیر خواهد بود. این بینش در نوع خود بسیار قابل‌ملاحظه است زیرا بر اساس آن آشکار می‌شود که هر گونه تشبّث به رویه‌های ترمیمی در مقابل نظم کیفری، در تحلیل نهایی، مستلزم آن است که از سطح فردگراییِ لیبرالیِ شدیداً درون‌ماندگار فراروی کرده و دستاویزی فراانسانی و استعلایی را به‌عنوان مرجع داوری‌های عادلانه تمهید کنیم.

برجسته‌ترین چهره در این میان، هوارد زِهر است که در کتاب *تغییردادنِ لنزها: تمرکزی جدید بر جرم و عدالت* (۱۹۹۰)، خود را در قامت بنیانگذارِ نظریه عدالت ترمیمی در معنای معاصر آن مطرح ساخت. او کتاب را با آوردن آیه‌ای از مزامیر آغاز می‌کند که در آن بر این تأکید می‌شود که یَهوه، مهربان و دوست‌داشتنی است و دیر غضبناک می‌شود (Zehr, 1990). نکته مهم در رویکرد زِهر این است که او با فاصله‌گیریِ معنادار از سنت هابزی، به‌عنوان سنّت زیربنایی در نظام عدالت کیفری مدرن، و توسّل به آموزه‌های مسیحی، می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان از رهگذر برانگیختنِ انفعالاتی مثل شرم در بزهکار و حسّ بخشش در قربانی، انفعالات نیرومندی مثل ترس، حسد، و غضب را مغلوب ساخت (Zehr, 1990: 18). این تلقی از وجهی مهم، بر خلاف تلقی هابزی است که در آن، ترس از مرگ خشونتبار، در راس سلسله‌مراتب انفعالات انسانی قرار می‌گیرد؛ سلسله‌مراتبی که شرم در آن، از نیروی بسیار کمتری در مقایسه با ترس برخوردار است.

نقش او در این وضعِ طبیعیِ انسانی سخنی به میان نمی‌آورد. این چیزی نبود که از چشمان تیزبینِ متالهان هم‌عصر هابز دور بماند. نقد بنیادین اسقف برامهال در اثری با عنوان *شکار لویاتان* که در نقد هابز نگاشته شد، بر همین غیاب خداوند در وضع طبیعی مبتنی بود. (Hobbes, 1839: 284)

1. Clifford Orwin
2. Thomas Pangle

بدین ترتیب زِهر، به صراحت اعلام می‌کند که هم لیبرال‌ها (اعم از مدافعان جمهوری خواه عدالت ترمیمی)[1] و هم محافظه‌کارها، یعنی هم مخالفانِ درون‌لیبرالیِ تشدید رویه‌های کیفری و هم موافقان آن، هر دو به یک معنای مهم، از آبشخوری واحد سیراب می‌شوند که همانا سنت فکری برآمده از فلسفه سیاسی لیبرالی است (Zehr, 1990: 65-66). این سنت، به واسطه‌ی تنش ذاتی‌ای که به آن اشاره شد، از امکان لازم برای صورتبندی جدّی و رادیکال عدالت ترمیمی برخوردار نیست. از نگاه او، نقطه‌ی آغاز درست در دفاع از رویه‌های ترمیمی، نه مفروضات انتزاعیِ لیبرال‌ها و محافظه‌کارها در خصوص بزهکار و بزه‌دیده، بلکه رجعت به اصل الهیاتی بخشش است.

ما باید خداوند متن مقدس را سرمشق بگیریم؛ خداوندی که گناه ما را مورد عفو و بخشش قرار داده است. متن مقدس به ما می‌آموزاند که دشمنان خود را نیز ببخشیم؛ کسانی را که به ما آسیب وارد کرده‌اند. آزادی، در معنای کاملاً غیرلیبرالیِ زِهر، تنها در صورتی به نحوی تمام‌عیار حاصل می‌شود که ما خود را از خودِ خصومت و دشمنی برهانیم، نه اینکه از رهگذر مجازات دشمن، تشفّی خاطر پیدا کنیم (Zehr, 1990: 45). زِهر، بلافاصله اضافه می‌کند که البته این کار در عمل بسیار دشوار و شاید «غیرممکن» است. با این حال، در بیانی سراپا الهیاتی، عنوان می‌دارد که بخشیدنِ واقعی، به تنهایی ممکن نیست بلکه کمک خداوند را می‌طلبد (Zehr, 1990: 46).

زِهر در اینجا می‌کوشد تا از رهگذر نقدهایی که به دریافت مدرنیستی از جهان، به مثابه‌ی جهانی قانون‌مدار یا *نوموتیک* ارائه شده است، زمینه را برای دفاع از رویه‌هایی که در بیرون از قوانین کیفری قرار می‌گیرند، مهیا سازد. او اظهار می‌کند که نقد فیزیکِ نوموتیکیِ نیوتن به دست فیزیکِ اینشتینی، نابسندگی دیدگاه علمیِ قدیمی را به‌ویژه از حیث فقدان «معنویّت» برملا ساخته است. واقعیت در نگاه جدید به طبیعت، انسان و جهان، در تمایز از نگاه علمیِ سنّتی که بر آموزه‌های نیوتنی استوار بود، دیگر امری از پیش تعیین‌شده و ثابت نیست، بلکه *برساخته می‌شود*. در چنین وضعیتی، ما با الگوواره‌های مختلفی مواجهیم که زمینه را برای بازاندیشی در الگوواره مسلط فراهم می‌آورند (Zehr, 1990: 85-87).

بدین ترتیب عبور از الگوواره کیفری به الگوواره ترمیمی، دست‌کم از منظر نظری، امری موجّه و حتی در برخی مواقع ضروری است. او با توسّل به نظریه توماس کوهن[2]، نرم‌ترشدنِ تدریجیِ مجازات‌های کیفری را، نشانه‌ای دالّ بر ناکارکردیِ الگوواره کیفری تلقی کرده و به نشانه‌های عبور از آن ارجاع می‌دهد (Zehr, 1990: 92). بدین ترتیب او با نفی ایده‌ی پیشرفت در معنای مدرنیستی کلمه، تأکید می‌کند که عدالت خصوصی یا محلّی، همواره نامتمدنانه‌تر از عدالت عمومی یا دولتی نبوده و این تحول را نمی‌توان در اساس یک پیشرفت تلقی کرد. اکنون، با آشکارشدن ناکارکردی‌های الگوواره عدالت کیفری و مجازات‌محور، وقت آن فرارسیده است تا با اتکای به رویه‌های محلّی که عمدتاً ترمیمی هستند، و توسّل به نهادهایی مثل کلیسا، زمینه را برای عبوری الگوواره ی فراهم سازیم (Zehr, 1990: 99-101).

زِهر در ذیل این بحث تصریح می‌کند که نباید نسبت به الگوی عدالت پیشامدرن، نگاهی نوستالژیک و حاکی از حسرت «عصر طلایی» داشت؛ زیرا آن نظام نیز کاستی‌های اساسی داشت. روش‌های اثبات جرم در موارد مناقشه‌برانگیز دلبخواهی و غیردقیق بود و جایگاه اجتماعی طرفین بر رأی تأثیر می‌گذاشت. (Zehr, 1990: 106) از این رو، گذار از عدالت پیشامدرن و محلی به نظم سیاسی مدرن و نظام عدالت کیفری، ضرورتی تاریخی محسوب می‌شد. بااین‌حال، مسئله‌ی اساسی آن است که این گذار نمی‌توانست بدون تحولی بنیادین در آموزه‌های الهیاتی تحقق یابد. برخلاف تصور زِهر، نظام عدالت کیفری مدرن صرفاً برساختی نیست که بتوان با تغییر یک الگوواره و با استمداد از آموزه‌های الهیاتی، آن را دوباره به سوی رویه‌های ترمیمی سوق داد؛ بلکه در این گذار، چرخشی بنیادین از امر استعلایی به امر درون‌ماندگار رخ داده است که حتی معنای گزاره‌های الهیاتی را دستخوش تغییر کرده است.

---

۱ . موضع لیبرالی در اینجا در معنای مخالفت با تشدید مجازات های کیفری، در مقابل موضع محافظه‌کارانه در معنای مدافع مجازات کیفری در درون ادبیات جرم شناسی است. و اما معنایی که ما از سنت فلسفه لیبرالی در این مقاله مراد می کنیم، معطوف به حوزه ای بسیار گسترده تر است که نه تنها خود این لیبرال ها و محافظه کارها بلکه مدافعان جمهوری خواه عدالت ترمیمی را نیز در برمی گیرد. چون در این مقاله، به اصلی‌ترین عنصر فلسفه سیاسی لیبرالی ارجاع داده و آن را مبنا قرار می دهیم.

2 . Thomas Kuhn

گذار از منظرگاه استعلایی به درون‌ماندگار، به معنای از دست رفتن مرجعیت عملی آموزه‌های الهیاتی است. تفکیک میان باورمندی نظری و عملی، در اینجا اهمیت اساسی دارد. پی‌یر بِیل در سده‌ی هفدهم میان خداناباوری نظری و عملی تمایز گذاشت و نشان داد که فرد می‌تواند در مقام نظر خداباور، اما در مقام عمل خداناباور باشد. (Bayle, 2000: 317) از این منظر، در وضع غیراستعلایی جهان مدرن -جهانی که در آن به تعبیر نیچه «خدا مرده است» (Nietzsche, 2008: 119-120) - توسل به آموزه‌های الهیاتی برای جایگزینی عدالت کیفری با رویه‌های ترمیمی با مسئله‌ای بنیادی مواجه است. اثربخشی این آموزه‌ها مستلزم آن است که مرجعیت فراانسانی آنها در عمل به رسمیت شناخته شود؛ صرفِ پذیرش اخلاق مسیحی یا الهیاتی کافی نیست، بلکه باید وجود خدای قادر مطلق و عالم مطلق در ساحت استعلایی نیز عملاً معتبر تلقی شود.

این مسئله را می‌توان از خود آثار زهر نیز نشان داد. برای نمونه، در ارجاع او به متون مقدس عبری، تمرکز اصلی بر مزامیر داوود است؛ حال آنکه چهار کتاب اسفار پنجگانه - خروج، لاویان، اعداد و تثنیه -نظامی از عدالت کیفری را بر بنیاد وجود خدای قادر مطلق و جزادهنده ترسیم می‌کنند. محدود کردن ارجاعات به مزامیر و تفسیر متون در پرتو دریافتی مسیحی از عدالت، می‌تواند نشان دهد که زِهر، اگرچه در سطح نظری باورمند است، در مقام عمل و به‌عنوان شهروند یک رژیم لیبرال‌دموکراتیک، نمی‌تواند مرجعیت الهیِ احکام کیفریِ صریحِ متونی چون لاویان را بپذیرد.[1]

یکی از مهم‌ترین وجوه استدلال زهر در دفاع از عدالت ترمیمی، بر نظریه‌ی انقلاب‌های علمی توماس کوهن مبتنی است (Kuhn, 2012; Bird, 2000; Hoyningen-Huene, 1993) از نظر زهر، نظام عدالت کیفری مدرن بر «الگواره‌ی نوموتیک» یا قانون‌بنیادِ علم مدرن استوار است؛ الگواره‌ای که جهان را نظمی عقلانی و مکانیکی متشکل از قوانین ثابت می‌انگارد و تبیین علّی و پیش‌بینی آینده بر اساس گذشته را مبنای شناخت قرار می‌دهد. (Zehr, 1990: 84-85) در چنین چارچوبی، جرم به‌مثابه علت و مجازات به‌مثابه معلول فهم می‌شود و قاضی نیز، همچون دانشمند، با کشف رابطه‌ی علّی میان جرم و مجازات، حکم صادر می‌کند. زهر نشان می‌دهد که این «جهان‌بینی علمی سنتی» در حوزه‌هایی چون روان‌شناسی، هنر و معنویت با محدودیت‌های بنیادین مواجه است و ازاین‌رو، در قلمرو عدالت کیفری نیز نمی‌توان آن را تنها شیوه‌ی معتبر فهم واقعیت دانست. (Zehr, 1990: 85-90) با این‌حال، در اینجا تنشی نظری پدیدار می‌شود: زهر برای نقد تاریخی‌گراییِ مبتنی بر ایده‌ی پیشرفت، به نظریه‌ی کوهن و برساخت‌گرایی متوسل می‌شود؛ حال آنکه دفاع از مبانی الهیاتی، به‌ویژه الهیات قدمایی، مستلزم اتکا به بنیان‌هایی غیرتاریخی‌گرایانه و نوعی مرجعیت استعلایی است. بنابراین، نقد تاریخی‌گرایی نزد زهر نه از رهگذر بازگشت به مبانی الهیات قدمایی، بلکه از طریق ریشه‌ای‌ترکردنِ تاریخی‌گرایی مدرنیستی تحقق می‌یابد، یعنی همان تفسیری که نهایتاً توماس کوهن را به عنوان یکی از چهره‌های مهمِ جریان پسامدرنیستی مطرح ساخت.

همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که راه‌حل زِهر و پیروان او، به همان میزانِ راه‌حل برایت‌ویت و امثالهم، با دشواری‌های اساسی‌ای روبروست که علاوه بر خاستگاه‌های نظری، ریشه در وضعِ وجودیِ ما، به مثابه‌ی انسان‌هایی مدرن، دارد.

۳. جایگزین کردن سازوکارهای کیفری با ترمیمی در قتل نفس؛ به مثابه مشکلی مضاعف

مدعای تکمیلی نویسنده در این مقاله این است که مشکل لغو مجازات اعدام و جایگزین کردن آن با سازوکارهای ترمیمی در رژیم های لیبرال دمکراتیک، در قیاس با شرایط امکان اِعمال این لغو در رژیم‌های پیشامدرن، با مانع و مشکلی مضاعف روبروست؛ مانع و مشکلی که به خصیصه‌ی از بنیاد درون‌ماندگار و غیراستعلایی بنیادهای لیبرالیِ رژیم‌های مزبور بازمی‌گردد که در آنها، جان یا زندگی جسمانی و اینجهانی فرد، بالاترین خیر و ستاندن آن، بالاترین شرّ به حساب می‌آید.

---

۱ . همین مسئله را می‌توان در آثار دیگر مدافعان الهیاتی عدالت ترمیمی، مانند کریستوفر مارشال، نیز مشاهده کرد. او در فراسوی سزادهی: برداشتی مبتنی بر عهد جدید از عدالت، عهد جدید را منبعی غنی درباره جرم، مجرم و عدالت می‌داند(Marshall, 2001: 15) ، اما تفسیر او نیز نهایتاً متکی بر مفروضاتی درون‌ماندگار است. این مسئله در آثار فِیل و یودر نیز به گونه‌ای دیگر قابل مشاهده است.(Pfeil, 2016; Yoder, 1978; 1989)

در نگرش هابز و در غیاب یک خدای متعالی در وضع طبیعی و نیز در غیاب یک خیر غایی مندرج در قانون طبیعی، ارزش جان فرد به‌عنوان بنیان اصلی حق و بازگشت‌ناپذیربودنِ مرگ، باعث می شود که دولت نه تنها حق حمایت از جان افراد را داشته باشد، بلکه مسئولیت حفظ آن را نیز برعهده بگیرد. به دیگر سخن، دولت هابزی فلسفه وجودی‌اش را مرهون وظیفه کاستن از ترس از مرگ خشونت‌بار می‌داند؛ چرا که انسان هابزی با این توجیه از وضع طبیعی به وضع مدنی وارد می‌شود که در ذیل وضع مدنی از شرایط فلاکت‌بار وضع طبیعی خارج شود. در واقع عنصر اصلی فلاکت در وضع طبیعی ترس از مرگ خشونت‌بار است که قرار است دولت هابزی در ازای اخذ حقوق مطلق فرد، آن را زائل کند. بنابراین؛ هیچ خیر متعالی، الهی یا طبیعی مبنای تشکیل دولت هابزی نیست، مگر میل به زائل‌شدن ترس از مرگ خشونت‌بار. بنیاد تشکیل لویاتان، این معادله مشهور است: اطاعت می‌کنم، امنیت می‌گیرم.

بر مبنای همین استدلال هابزی-لیبرالی است که مدافعان لغو مجازات اعدام جان انسان را بالاترین خیر موجود می‌دانند و به همین اعتبار، مرگ خشونتبارِ انسان را، پایان همه چیز تلقی می‌کنند.[۱] در آموزه وضع طبیعی هابز، هیچ خیر فراانسانی اعم از الهی و طبیعی وجود ندارد. بنابراین، مجازات اعدام با هر توجیهی، از آنجا که معادلِ دولتیِ مرگ خشونت‌بار در وضع طبیعیِ بی‌دولت است، مخالف و یا در تناقض با حق بی قید و شرط انسان برای صیانت از ذات خویش تلقی می‌گردد. هابز در همین زمینه در عباراتی به غایت گویا چنین می‌نویسد:

وعده عدم مقاومت در برابر عمل قهرآمیز، به حکم هیچ پیمانی، هیچ حقی را منتقل نمی‌سازد و الزام‌آور هم نیست ... فرد نمی‌تواند بدین‌سان پیمان ببندد که: اگر چنین و چنان نکنم، وقتی بخواهید مرا بکشید در برابر شما مقاومت نخواهم کرد» (Hobbes, 1996: 98; 93).

از سوی دیگر، اگر لغو مجازات اعدام زمینه را برای تضعیف اراده حاکم در زائل‌کردن ترس از مرگ خشونت بار فراهم آورد، آنگاه فرد با چه توجیهی ماندن در قرارداد اجتماعی را ادامه بدهد؟ به عبارت دیگر، آن اجتماع سیاسی که بر بنیاد حق بی قید و شرط فرد در وضع طبیعی استوار شده باشد، در نهایت به درخواست فرد فرد اعضای تشکیل دهنده آن فرو می‌شکند. این بدان معنا است که استدلال فایده‌گرایانه‌ی موافقان مجازات اعدام که در تحلیل نهایی بر تضمین امنیت اجتماع مبتنی است، دست آخر باز هم به همان مبانی هابزی رجعت می‌کند. یعنی دفاع از اجتماع سیاسی از رهگذر دفاع از مجازات اعدام در بستر رژیم های لیبرال دمکراتیک، با دفاع از فرد و حق مطلق او در وضع طبیعی بر هم منطبق می شوند.[۲]

بدین‌ترتیب، اگر به استدلال ابتدایی هابز در وضع طبیعی رجوع کنیم، جایی که نه از غایتی الهی و نه از غایتی طبیعی خبری هست، درمی‌یابیم که آنچه سنگ‌بنا و هسته سخت فلسفه وجودی تشکیل اجتماع سیاسی را مشخص می کند، نه اینکه چه کسی چه کسی را کشته است، بلکه خودِ کشتن و کشته‌شدن است. و چون خود مرگ است که به‌عنوان پایان‌یافتن همه چیز تلقی می‌شود، از یک

---

۱ . نکته‌ای که باید همین‌جا به آن اشاره کنیم این است که موضع نویسنده در این مقاله به هیچ‌وجه فروکاستنِ سنت لیبرالی به صرفِ آموزه‌های هابز نیست. با این حال اصل «صیانت از نفس» در معنای هابزیِ کلمه، آن عنصری از لیبرالیسم است که حتی نزد فیلسوفان سیاسیِ لیبرالِ بعد از هابز، از جمله جان لاک و ایمانوئل کانت، مفروض تلقی شده است و با فرض درستیِ این اصل بوده است که آنها کوشیده‌اند تا جرح و تعدیل‌هایی دموکراتیک‌تر را در مواضع هابز اِعمال کنند. (Oakeshott, 2000: 19-20) پیشتر نیز در برخی مقالات فارسی موضوعِ این وجه اشتراک بنیادینِ هابزی در سنت فکر لیبرالی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. (مقیمی، ۱۳۹۶: ۱۲-۱۱۰) ضمناً در نقش محوریِ هابز و فلسفه‌ی مجازات او در سنت نظام عدالت کیفری مدرن که به طور گسترده در رژیم‌های سیاسی لیبرال‌دموکراتیک، مبنای عمل قرار می‌گیرد، تردید چندانی وجود ندارد (اکبری و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۰۶-۱۰۵).

۲ . پرسش اصلی ما در اینجا این نیست که حق کیفر در فلسفه سیاسی هابز از سوی شهروندان صرفاً «وانهاده شده است» و لاجرم می‌تواند در شرایط مقتضی از دولت پس گرفته شود، یا اینکه دولت آن حق کیفر را طبق قرارداد اجتماعی از اتباع «گرفته است»؛ (اکبری و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۱۴) بلکه مساله در اینجا این است که به واسطه‌ی فقدان منشائی استعلایی یا طبیعی در تاسیس دولت هابزی به‌عنوان مجری قوانین کیفری، تنش فوق در نهایت به گونه‌ای فعلیّت پیدا می‌کند که راه را برای جایگزین‌کردنِ تمام‌عیار نظام کیفری با رویه‌های ترمیمی می‌بندد. فقدان منشاء استعلایی از آن رو اهمیت بسزایی در این بحث دارد که گریزناپذیربودنِ تنش هابزی در نظام عدالت کیفری مدرن را توضیح می‌دهد. فراگیرشدنِ تدریجی و تاریخیِ گرایش به رویه‌های ترمیمی در لیبرال‌دموکراسی‌ها، خود از نتایجِ این فقدان، و در عین حال نظامِ کیفریِ مدرنِ حاکم بر آن جوامع نیز، خودش محصول همین فقدان منشاء استعلایی است. بنابراین هر گونه ارجاع به رویه‌های ترمیمی با استناد به منابعِ وحیانی (اعم از متون مقدس یا قرآن) مستلزم در نظرداشتنِ این تنش در خاستگاه صورتبندیِ معاصر از عدالت ترمیمی، یعنی خاستگاه غربی و لیبرال‌دموکراتیک آن است. (موقری و آقابابایی، ۱۴۰۴: ۱۰-۶)

سو، مجازات اعدام برای قاتل به سبب حفظ قوام اجتماع سیاسی و فلسفه وجودی آن ضروری محسوب می‌شود؛ از طرف دیگر زمینه کاملا مهیا می‌شود که جان قاتل هم به‌عنوان کسی که با مرگ برای او نیز همه چیز تمام می‌شود، محترم شمرده شود.

در نتیجه، در لیبرال دمکراسی‌ها، حذف کامل قصاص یا اعدام بسیار دشوار و حتی ناممکن به نظر می‌رسد، چرا که حذف آن می‌تواند نوعی سستی در پایه‌های حقوقی و فلسفی دولت به وجود آورد. اما تجربه عملی نشان می‌دهد بسیاری از کشورهایی که خود را لیبرال دمکراتیک می‌دانند، مجازات اعدام را لغو کرده‌اند. این لغو، بیش از آنکه به معنای تغییر در اصل فلسفه حقوقی یا ارزش ذاتی فرد در این جوامع، یعنی تغییر در ویژگی‌ها و مبانی مجازات باشد، ناشی از آن است که اساساً لیبرال دموکراسی‌ها خود حامل این وجه پارادوکسیکال هستند؛ وجهی که در برهه‌ای از تاریخ این جوامع، عنصر سلبیِ صیانت از نفس در آنها کمرنگ شده و عنصر ایجابی‌اش بیشتر خودنمایی می‌کند.

به عبارتی می‌توان در یک صورت‌بندی نه چندان متعارف، غلبه‌ی رویه‌های ترمیمی در برابر مجازات‌های کیفری را، به ویژه در مورد قتل نفس، هم محصول خود این تنش درونی دانست و هم اثرات آن را بر بحرانی‌شدنِ ارزش‌های لیبرالی به طور عام مورد سنجش قرار داد. جوامعی که در مقابل نفی بنیادین ارزش‌های لیبرالی بیشتر مقاومت می‌کنند، در مورد لغو مجازات اعدام، با تنش‌ها و مقاومت‌های بیشتری دست و پنجه نرم می‌کنند. در مقابل آن جوامع لیبرال‌دموکراتیکی که به لحاظ فرهنگی، بر اثر بسط و تسلط گرایش‌های به اصطلاح چپ و پسامدرنیستی، اصولا در قبال ارزش‌های غیرلیبرالی، موضعی تدافعی اتخاذ کرده‌اند، به یک معنا راحت‌تر به لغو مجازات اعدام تن داده‌اند. این یعنی جوامع مزبور، کمتر لیبرال هستند، یا قوت ارزش‌های لیبرالی در آنها تضعیف شده است.

در ایالات متحده، هنوز هم مجازات اعدام به‌عنوان یک مساله به قوت خود باقی است. اما اغلب کشورهای اروپایی، این نوع مجازات را لغو کرده‌اند. این با توجه به استدلال این مقاله، می‌تواند به معنای آن باشد که رژیم سیاسی ایالات متحده در قیاس با رژیم‌های سیاسی اروپایی، در مقابل نفی ارزش‌های لیبرالی، بیشتر مقاومت می‌کند.

بی‌جهت نیست که مدافعان آمریکایی مجازات اعدام بر آنند که اصرار اروپا بر لغو این مجازات، حاکی از این توهم است که آنها بر این وضعیت غلبه کرده‌اند و جهانی عاری از خطر ساخته‌اند. به باور کریگ لرنر[1]، از مدافعان مجازات اعدام، این امر منجر به تهی سازی هرگونه دلبستگی واقعی و امتناع از دفاع جانانه از کشور می‌شود (Lerner, 2020). او تصریح می‌کند که میل به اعدام مجرمان خطرناک می‌تواند راهی برای تایید حس تعلق به جامعه باشد. تمایل به اعدام نشان می‌دهد که قربانی برای ما یک «غریبه» نبوده و ما حاضریم برای اعاده عدالت و دفاع از هویت جمعی‌مان هزینه پرداخت کنیم (Lerner, 2020). به علاوه اگر دولتی حتی برای مقابله با بدترین مجرمان دردرون مرزهایشان قاطعیت نداشته باشد، چگونه می‌تواند توقع داشته باشد شهروندانش جان خود را برای دفاع از کشور در میدان نبرد فدا کنند؟ (Lerner, 2020).

اما در سنت‌های وحیانی، انسان مخلوق خدا و خلیفه او در زمین است و زندگی‌اش مشمول قوانین و حدود الهی است. بنابراین، حفظ جان و صیانت از نفس، محدود به چارچوب‌های شرعی خاص است که خداوند تعیین می‌کند و عدالت به معنای اجرای آن قوانین است. از این‌رو، قتل نفس به‌عنوان جنایتی بسیار جدی شناخته شده و بر مبنای اصل مقابله به مثل، مجازاتی همچون قصاص برای آن پیش‌بینی شده است که اجرای آن به‌عنوان یک مجازات، قطعی و واجب تلقی می‌شود. قطعیت و وجوب این مجازات، خاستگاهی الهی و فراانسانی دارد و به هیچ وجه نمی‌توان با ارائه‌ی استدلال‌های درون‌ماندگار و فایده‌گرایانه، به الغای آن حکم کرد.

به دیگر سخن، سقوط قصاص در سنت‌های وحیانی، دقیقاً به خاطر خصیصه‌ی فراانسانی آن، به این معنا است که اجرای قصاص صرفا بر اساس انتقام فرد یا خانواده مقتول نبوده، بلکه در چارچوب عدالت بالاتری قرار می‌گیرد که جنبه حفظ اجتماع ایمانی در آن مندرج است، ولی قابل‌تقلیل به آن نیست. مصلحتی الهی و فراانسانی در کار است که آن را وجوب می‌بخشد. از سوی دیگر، دقیقاً به خاطر همین خصیصه‌ی الهیاتی و به تعبیری استعلایی است که سقوط قصاص، در برخی موارد، مثلاً رضایت اولیای دَم، می‌تواند ساقط شود. در اینجا سقوط قصاص، دیگر امری نیست که بتواند بنیان‌های رژیم سیاسی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی را سست کند زیرا قوام آن به مقوله‌ی صیانت از نفس در معنای هابزی نبوده است که اکنون سقوط قصاص، بتواند آن را تضعیف کند.

1. Craig S.Lerner

در سنت‌های جمهوری‌خواهی قدمایی نیز، سقوط قصاص در مواردی به‌دلیل حفظ جامعه و مصلحت‌های اجتماعی و انسانی، موجّه تشخیص داده می‌شد، زیرا در آنجا نیز خیر اجتماع سیاسی در تحلیل نهایی، مقدم بر خیر فرد تلقی می‌گردید. در بستر جمهوری‌خواهی قدمایی نیز، به واسطه تمایز بنیادین آن رژیم‌ها از پدیده‌ی دولت در معنای مدرنیستی کلمه، سقوط موردیِ قصاص، ضرورتاً به تضعیف پایه‌های رژیم سیاسی منتهی نمی‌شد.

بدین‌ترتیب، در سنت های پیش‌گفته، اعم از جمهوری‌خواهی قدمایی و وحیانی، همان بنیادهای فراانسانیِ توجیه‌گر قصاص نفس، عملاً شرایط امکان لازم را برای سقوط قصاص، البته به طور موردی، فراهم می‌آورد، بدون آنکه بنیان‌های آن رژیم‌های سیاسی، دستخوش تزلزل شود.

نتیجه‌گیری

بررسی رابطه میان صیانت از نفس به‌عنوان سنگ‌بنای نظم کیفری مدرن و مدعیات حداکثری عدالت ترمیمی در قبال جرم قتل نفس، ما را به نتیجه‌ای میانه اما روشن رهنمون می‌شود:

۱. عدالت ترمیمی رادیکال نمی‌تواند ادعای جایگزینی کامل نظام کیفری را محقق کند، زیرا با یک مانع بنیادین نظری روبروست: هسته سخت فلسفه سیاسی لیبرال-دموکراتیک که دولت مدرن از آن برآمده، حق صیانت از نفس و منطق امنیت‌محور ناشی از ترس هابزی است. دولت، مشروعیت خود را از توانایی تضمین این امنیت می‌گیرد. هرگونه تردید جدی در کارآمدی مجازات‌های شدید (مانند اعدام) برای جرایم خطیری چون قتل، این مشروعیت را مستقیماً به چالش می‌کشد. بنابراین، عدالت ترمیمی در ادعای حداکثری خود با پارادوکس تأسیسی دولت مدرن درگیر می‌ماند.

۲. با این حال، عدالت ترمیمی به کلی کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه نقش حیاتی خود را به‌عنوان یک «مکمل انتقادی» بازی می‌کند. این نقش حیاتی عدالت ترمیمی نه امری بیرون از سنت سیاسی لیبرال دموکراتیک، بلکه برآمده از خود ارزش‌های لیبرالی است که عدالت ترمیمی در قبال بخشی از آن (فروکاستن فلسفه وجودی دولت به صیانت از ذات در وضع طبیعی) واکنشی انتقادی نشان می‌دهد: نظام کیفری مدرن، با تمام قدرت نظری و عملی‌اش، با کاستی‌های آشکاری روبروست: حذف نسبی قربانی، نادیده‌گرفتن نیاز به التیام و آشتی، فروکاسته‌شدن نقش قربانی به شاهد، گرایش به شیءانگاری بزهکار، و هزینه‌های اجتماعی سنگین مجازات‌های صرفاً سزاگرا. در اینجا، عدالت ترمیمی نه تنها به‌عنوان مکمل، که به‌عنوان نمودی از دیگر ارزش‌ها، روش‌ها و پرسش‌های اصلاحی مندرج در رژیم‌های لیبرال دمکراتیک وارد می‌شود:

- در سطح نظری: عدالت ترمیمی با تأکید بر ابعاد رابطه‌ای، اخلاقی و ترمیمیِ جرم، افق انتقادی ضروری را در برابر محدودیت‌های یک نظام صرفاً کنترل‌محور و سزاگرا حفظ می‌کند. این نقد، همیشه به سیاست‌گذاران یادآوری می‌کند که عدالت کیفری نباید از هدف غایی خود که ایجاد جامعه‌ای امن و منسجم است، غافل شود. اما خود نظریه عدالت ترمیمی، چنانچه بتوان از بیرون بر آن نظر افکند، پرده از تنشی درونی در فلسفه سیاسی لیبرالی برمی‌دارد که طی آن مقوله ایجاد جامعه‌ای امن خصیصه‌ای تماما درون‌ماندگار یا به تعبیری ضداستعلایی دارد. این تنش زمینه را برای عقب‌نشینی کامل از سنت لیبرالی فراهم آورده است.
- در سطح عملی: عدالت ترمیمی می‌تواند در مراحل مختلف فرآیند کیفری (قبل از محاکمه، در تعیین مجازات، در مرحله اجرا و پس از آن) به صورت مکمل عمل کند. به‌ویژه در برخی جرایم یا در بسترهای اجتماعی خاص، می‌تواند به افزایش رضایت قربانی، بازاجتماعی‌پذیری موثرتر بزهکار و کاهش تراکم پرونده‌ها، بینجامد. در خصوص افزایش رضایت قربانی، ضمن اینکه این یافته قوی‌ترین و تکرارشونده‌ترین نتیجه پژوهش‌های عدالت ترمیمی است، یک فراتحلیل اخیر (2025) که ۲۷ مطالعه را بررسی کرده به صراحت نشان می‌دهد که برنامه‌های عدالت ترمیمی در مقایسه با نظام کیفری سنتی، رضایت قربانیان و مراجعان را به طور معناداری افزایش می‌دهند و بزه دیدگان عدالت ترمیمی، عدالت را بیشتر احساس می‌کنند. مطالعات متعدد در نیوزیلند، کانادا و استرالیا نیز نشان داده‌اند که بزه دیدگان شرکت‌کننده در فرایندهای ترمیمی، نرخ رضایت بالای ۸۰ تا ۱۰۰ درصد گزارش کرده‌اند، در حالی که این رقم در نظام سنتی حدود ۵۷ درصد است(Fulham et al., 2025; Sherman & Strang,

2007). حوزه کاهش تکرار جرم و افزایش بازاجتماعی پذیری موثرتر اما نیازمند بیان دقیق‌تری است، زیرا شواهد در اینجا ملایم‌تر و مشروط به شرایط است. یک فراتحلیل از ۲۷ مطالعه (شامل ۳۴ نمونه مجزا) نشان می‌دهد که برنامه‌های عدالت ترمیمی با کاهش کوچک اما معنادار در بازگشت به جرم عمومی **(general recidivism)** همراه هستند. طبق گزارش Sherman & Strang (2007)، کارآزمایی‌های کنترل‌شده تصادفی در بریتانیا نشان داده که عدالت ترمیمی بازگشت به جرم را تا ۲۷ درصد کاهش می‌دهد، و هر کنفرانس ترمیمی می‌تواند از وقوع تا ۵۰ جرم جلوگیری کند (Fulham et al., 2025). همین نتایج برای پتانسیل کاهش تراکم پرونده ها نیز به چشم می خورد (Sherman & Strang, 2007)».

- در مورد جرم مشخص قتل نفس به هر میزان که ارزش های واقعی لیبرالی در یک جامعه سیاسی پررنگ‌تر باشد، جایگزین کردن رویه ای ترمیمی با کیفری در آن مشکل سازتر خواهد بود.

۳. برای هدف جایگزینی کامل عدالت کیفری با رویه های ترمیمی عقب‌نشینی رادیکال از مواضع لیبرالی مندرج در فلسفه سیاسی هابز و لاک و غیره، ضروری است. به عبارت دیگر، تمهید مجدد سازوکارهای الهیاتی به ویژه با توجه به پتانسیل موجود در الهیات مسیحی لازم می‌آید. با این حال، پرسش بنیادینی که در اینجا می توان مطرح ساخت این است که وضع وجودی جوامع غربی به مثابه جوامعی سکولار تا چه حد می‌تواند این پروژه را عملی یا قابل تحقق سازد. یکی از دستاوردهای پژوهش پیش رو این بود که نشان دهد که تنش میان عدالت کیفری مدرن و رویه‌های ترمیمی در کشورهای لیبرال‌دموکراتیک، تنشی برآمده از منبعی واحد، یعنی آموزه «صیانت از نفس» در معنای هابزی کلمه است. عدالت ترمیمی در این معنا، ولو با استناد به سنت‌های حقوقی پیشامدرن، قادر نیست خود را نظراً و عملاً، از این سنت لیبرالی جدا کند. لاجرم طرح پیشنهادات رادیکال برای جایگزین‌کردن عدالت ترمیمی با عدالت کیفری به طوری کلی، در نهایت به یک پروژه‌ی خودشکن منتهی می‌گردد.

۴. درسی که می‌توان از واقعیت وجودی جوامع مدرن از یک سو و برآمدن روزافزون استدلال ها به سود رویه‌های ترمیمی آموخت این است که راه‌حل‌های افراطی (اعم از کیفریِ صرف یا ترمیمیِ رادیکال) ناکافی‌اند: هم تکیه انحصاری به منطق هابزیِ امنیت و مجازات، جامعه را به سمت خشونت‌زدگی و فرسایش سرمایه اجتماعی می‌برد، و هم نادیده گرفتن کامل نیاز به امنیت و پاسخگوکردن جدی بزهکار، بنیان نظم سیاسی را متزلزل می‌سازد. آینده متعلق به رویکردهای تلفیقی و هوشمند است.

بدین‌ترتیب، عدالت در مواجهه با قتل نفس نیازمند تعادلی سنجیده و پارادوکسیکال است. تعادلی که هم مسئولیت سنگین دولت در تضمین امنیت جان شهروندان (بُن‌مایه هابزی) را به رسمیت بشناسد، و هم فضایی برای اخلاق رابطه‌ای، التیام رنج و بازسازی اعتماد (بُن‌مایه ترمیمی) باز کند. برای آنکه تعادل پارادوکسیکال یادشده به شعار تبدیل نشود، باید معیارهای مشخصی ارائه داد. پیشنهاد می‌شود تعادل بر پایه دو محور سنجیده شد: نخست، شدت تهدید بنیادین علیه نظم اجتماعی؛ هرچه قتل به ساختارهای اساسی امنیت جمعی آسیب بزند (مثل قتل‌های تروریستی، زنجیره‌ای، یا با استفاده از قدرت دولتی)، کفّه به سمت کارویژه هابزی دولت (کیفر بازدارنده و حذف خطر) سنگین تر می‌شود. در این موارد، حتی اگر بزه دیده ببخشد، دولت حق مداخله مستقل را حفظ می‌کند. دوم، امکان التیام واقعی و بازسازی اعتماد؛ در مقابل، هرگاه:

(۱) قاتل بدون قصد قبلی و با پشیمانی اصیل عمل کرده باشد،

(۲) بازماندگان قربانی (با مشاوره مستقل) خواهان فرایند ترمیمی باشند،

(۳) ارزیابی خطر تکرار، پایین باشد، کفّه به سوی اولویت‌دادن به فرایندهای ترمیمی (مثل میانجیگری، جبران خسارت گسترده، و خدمات اجتماعی به جای حبس طولانی) سنگین‌تر می‌شود.

References:

Akbari, Sh.; Hajidehabadi, A.; Alipour, H. & Fallahi, A. (2024). “Right to Punish in the Philosophy of Hobbes: Foundations and Effects”. FALSAFEH, 22(42),101-126. [In Persian]

Alahdadi, N., & Tavana, M. A. (2017). “Violence in Hobbes's state of nature: Representation of the forms of violence in *Leviathan”*. *Political Science Research Quarterly, 12*(3), 7–32. [In Persian]

Bayat Komitaki, M., & Sadeghi, A. (2025). “The possibility of a theological reading of Hobbes's theory of sovereignty”. *Journal of Philosophy of Religion, 22*(2), 109–120. [In Persian]

Bird, A. (2000). *Thomas Kuhn*. Chesham, UK: Acumen Publishing. Hobbes, Thomas (1839), The English Works of Thomas Hobbes, Vol. I, London, J. Bohn.
Hobbes, Thomas (1978), Man and Citizen, Edited with an Introduction by Bernard Gert, Gloucester, Mass, Peter Smith.
Hobbes, Thomas (1996), Leviathan, Edited by Richard Tuck, Cambridge University Press.
Locke, John (1979), An Essay Concerning Human Understanding, Edited with an Introduction by Peter. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford.
Bayle, P (2000), Political Writings, Edited by Sally L. Jenkinson, Cambridge University Press.
Bloom, Allan (2018), The Closing of the American Mind, Translated by Morteza Mardihā, Institute for Social and Cultural Studies Publishing [In Persian].
Braithwaite, John & Pettit, Philip (2002), Not Just desert: A Republican Theory of Criminal Justice, Oxford, Clarendon Press.
Braithwaite, John & Pettit, Philip (2017), "Republicanism and Restorative Justice: An Explanatory and Normative Connection", in Restorative Justice: Philosophy to Practice, Edited by Heather Strang, John Braithwaite, London, Taylor and Francis Publication,
Dyzenhaus, David; Poole, Thomas (2012), Hobbes and the Law, Cambridge university press.
Fulam, L & Blais, J (2025), "The Effectiveness of Restorative Justice Programs: A Meta-analysis of Recidivism and Other Relevant Outcomes", Criminology and Criminal Justice, 25 (5).
Javidi, M. (2020). A methodological approach to Thomas Hobbes's social contract theory. *Quarterly Journal of Public Law Studies*, *50*(2), 685–709. [In Persian]
Kuhn, T. S. (2012). *The structure of scientific revolutions* (4th ed.). University of Chicago Press.
Hoyningen-Huene, P. (1993). *Reconstructing scientific revolutions: Thomas S. Kuhn's philosophy of science*. University of Chicago Press.
Lerner, Craig S. (2020), "Liberalism and the Death Penalty", 2026/01/31: http://Lawliberty.org
Locke, John (2003), Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration, Edited by Ian Shapiro, Yale University Press.
Martinich, A. P. (1992). The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics. Cambridge University Press.
Moaghari, M & Aghababaie, H (2025), "Social Rehabilitation in Quranic Stories in the Measure of Restorative Justice: A Case Study of the Story of Cain, Pharaoh, and the People of Jonah", Criminal Law Teachings, Online Publication, 15 December 2025. [In Persian]
Manent, Pierre (2015), An Intellectual History of Liberalism, Translated by Abdolvahab Ahmadi, Āgah Publishing. [In Persian].
Marshall, Cristopher (2001), Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment, Erdmans Publishing.
Mirmajidi, Sepideh & Moghimi, Shervin (2026), "Restorative Justice as Freedom; An Effort to Understand the Position of Restorative Justice in Iran's Criminal Justice System", Criminal Law Research, Vol. 17, No. 1, 163-177. [In Persian]
Moghimi Zanjanī, Shervin (2017), "Thomas Hobbes and the Founding of the New Concept of Citizenship", Contemporary Political Essays, 8 (4), 109-130 [In Persian].
Nazari, A.-A. (2005). "The concept of power in Hobbes's political thought". *Journal of the Faculty of Law and Political Science*, *69*, 261–287. [In Persian]
Nietzsche, F (2008), The Gay Science, Edited by Bernard Williams, Cambridge University Press.
Pfeil,Margaret (2016), "A Theological Understanding of Restorative Justice", Journal of Modern Theology, 5(2), 158-163.
Oakeshott, M (2000), Hobbes on Civil Association, Liberty Fund.
Orwin, Clifford&Pangle, Thomas (1984), "The Philosophical Foundation of Human Rights", in: Human Rights in Our Time, Essay in memory of Victor Baras, edited by marc F.Plattner.
Sabzei, M. T. (2007). "Civil society as a social contract: A comparative analysis of the ideas of Hobbes, Locke, and Rousseau". *Research on Law and Politics*, *9*(22), 67–98. [In Persian]

Shahraini, M., Nozohour, Y., & Karimi, B. (2018). “Hobbes's interpretation of human nature and its influence on the formation of his political philosophy”. *Philosophical Investigations, 12*(22), 77–89. [In Persian]

Sherman, L & Strang, H (2007), Restorative Justice: An Evidence, Smith Institute.

Tiplitz, Jason G. (2018), Counter-Revolutionary: Liberalism, Capital Punishment, and the next step Forward, 75 Nat’l Law.Guild Rev.129: 2026/01/31, https://scholarship.law.tamu.edu/student-scholarship/20

Yoder, Perry (1978), Toward Understanding the Bible, Wipf and Stock.

Yoder, Perry (1989), Shalom: The Bible Word for Salvation, Justice & Peace, Wipf and Stock.

Zehr, H (1990), Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice, Herald Press.

پذیرفته شده در انتظار انتشار