

سزاگرایی در فلسفه کیفر

عبدالرضا جوان جعفری*

استادیار گروه حقوق دانشگاه فردوسی مشهد

سید محمد جواد ساداتی

کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۲۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۷/۱)

چکیده:

در خصوص فلسفه مجازات، دیدگاه‌های متعددی مطرح گردیده است که می‌توان آنها را در دو گروه پیامدگرا و پیشینه‌گرا جای داد. پیامدگرایان کیفر را تنها از جهت سودمندی آن می‌پذیرند. در مقابل؛ پیشینه‌گرایان معتقد به حسن ذاتی مجازاتند. پرکاربردترین رویکرد پیشینه‌گرا؛ نظریه‌ای موسوم به سزاگرایی است. این اندیشه قدمتی برابر با تاریخ حیات اخلاق داشته است. سزاگرایان در منطق کیفری خود بیش از آنکه به دنبال تکیه بر دریافت‌های عقلانی از فلسفه کیفر باشند؛ به اشراق فطری و اخلاقی خویش تمسک می‌نمایند. از نگاه ایشان نظم اخلاقی را باید بر همه چیز تقدم بخشید و آنگاه که بزهکار به واسطه ارتکاب رفتاری مخالف با اصول اخلاقی کیان این نظم را به مخاطره می‌اندازد؛ اجتماع با ابزار کیفر به تقابل با این رفتار خواهد پرداخت. مکافات‌گرایان با مردود انگاشتن رویکردهای پیامدگرا به فلسفه کیفر، که از مجازات تعریفی ابزارگرایانه ارائه می‌دهند؛ کیفر را دارای حسن ذاتی دانسته و بر این باورند که مجازات، پاسخی طبیعی در برابر ارتکاب رفتار خلاف اخلاق است. ایشان بر این اعتقادند که نهاد مجازات، نقشی را در جریان تکامل نظم آرمانی ایفا می‌نمایند و معرفت به چیستی فلسفه کیفر نیز از رهگذر شناخت همین نقش میسر خواهد بود. عدم توجه مکافات‌گرایان به واقعیات کارکردی پدیدار مجازات در نظم متعارف، ابهامات قابل توجهی را در خصوص این اندیشه موجب گردیده است.

کلید واژه‌ها: فلسفه کیفر، پیامدگرایی، سزاگرایی، آرمان‌خواهی، فطرت.

۱. مقدمه:

در شناخت فلسفه کیفر؛ دیدگاه‌های بسیاری ارائه گردیده که هر یک از زاویه‌ای به بررسی ماهیت مجازات پرداخته‌اند. دیدگاه غایت‌گرا به تبیین مشروعیت کیفر از رهگذر سودمندی حاصله از آن پرداخته است. لیکن در تقابل با این رویکرد می‌توان به اندیشه مکافات‌گرا اشاره نمود که معتقد به مشروعیت ذاتی کیفر است (تبیت، ۱۳۸۴: ۲۵۱). از زمان پایبندی جوامع بشری به اصول اخلاق، سزاگرایی نیز به عنوان رویکردی مطرح در فلسفه کیفر، همواره مورد توجه حقوقدانان و قانونگذاران بوده است. در چهارچوب‌های نظری این اندیشه، اصول اخلاقی از اهمیتی بسزا برخوردارند (کاتینگهام، ۱۳۸۴: ۱۵۰). در حقیقت از دیدگاه مکافات‌گرایان، طبیعت، نظم فرابشری را برای انسان به ارمغان آورده است که مبتنی بر اصول و مفاهیم اخلاقی می‌باشد. انسان نیز به حکم فطرت خویش همواره در پی دستیابی به این نظم متعالی و تحقق آرمان سعادت برای خود بوده است. به دنبال همین آرمان‌گرایی است که بشر تلاش نموده تا به هر شیوه از این نظم آرمانی پاسداری نماید.

با توجه به آنچه گذشت در این نوشتار در گام نخست در پی پاسخی شایسته برای این پرسش خواهیم بود که از نگاه سزاگرایان ارتباط کیفر و نظم آرمانی چگونه است؟ سپس به بررسی این مهم می‌پردازیم که مکافات‌گرایان چگونه به توجیه مشروعیت کیفر پرداخته‌اند؟ در راستای نیل به پاسخ پرسشهای پیش گفته، نخست مفاهیم بنیادین در منطق کیفری سزاگرا را بررسی می‌کنیم و آنگاه به تفصیل به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های کیفری فیلسوفانی می‌پردازیم که وارد قلمرو سزاگرایی شده‌اند.

۲. تبیین مفهوم فلسفه مجازات:

فلسفه به معنای حکمت، تفکر و تعمق و تفنن در مسائل علمیه... است که در مبادی و حقایق اشیاء و علل وجود آنها بحث می‌کند» (معین، ۱۳۷۵: ۲۵۶۷). با تکیه بر این تبیین؛ فلسفه را می‌توان روش و یا علم تعمق در چیستی و چرایی دیگر موضوعات دانست. هر گاه که واژه فلسفه به کلمه یا عنوان دیگری مضاف شود؛ مقصود درک چیستی، رسالت و هدف مضاف‌الیه است. بنابراین، هدف از طرح اصطلاح «فلسفه مجازات» کنکاش در خصوص رسالت و کارکرد کیفر است.

فیلسوفان و کیفرشناسان بسیاری وارد قلمرو شناخت مجازات گردیده، دیدگاه‌های متنوعی در این باب پدید آورده‌اند. اندیشه کیفری دانشمندانی چون کانت، هگل و ... را می‌توان در این شمار دانست. با وجود این تنوع؛ آنچه تمامی نگرش‌های فلسفی به کیفر را با یکدیگر پیوند می‌دهد؛ آرمان‌گرایی در این حوزه شناخت است. در حقیقت، فیلسوفان کیفری هر یک دارای گونه‌ای جهان-

بینی آرمان‌گرا بوده، در پی ترسیم نظم‌ی آرمانی می‌باشند. به همین جهت، از نگاه ایشان تمامی مفاهیم و پدیده‌های موجود در زندگی بشر، نقشی را در جریان تکامل این نظم آرمانی ایفا می‌نمایند. پدیدار مجازات نیز از همین رهگذر مورد توجه قرار گرفته است.

اندیشه فیلسوفان آرمان‌خواه عموماً در دو طبقه پیامدگرا و پیشینه‌گرا قرار می‌گیرد (تبیت، ۱۳۸۴: ۲۴۷). پیامدگرایان در منطق کیفری خویش خصیصه مدنی مجازات (سودمندی اجتماعی مجازات) را مورد توجه قرار داده‌اند. به تعبیر دیگر، ایشان بر این باورند که پدیدار کیفر تنها از آن جهت که سودمند است قابل اجرا می‌باشد (Mirko Bagaric, 2001: 3).

اندیشمندانی که به توجیه مشروعیت کیفر، از زاویه سودمندی آن پرداخته‌اند؛ پیش از هر چیز حسن ذاتی مجازات را مردود می‌شمارند. آنها معتقدند که کیفر مستلزم تحمیل رنج و مشقت بر افراد است و از آنجا که تحمیل رنج و عذاب بر یک انسان، صرف‌نظر از ارتکاب رفتار خطا از سوی او امری ناپسند است؛ بنابراین نمی‌توان کیفر را ذاتاً نیکو دانست. از نگاه این حقوقدانان خصوصیت اصلاح‌گری مجازات، وجود آن را توجیه می‌نماید. بازدارندگی و ارعاب نیز جهت دیگری است که پیامدگرایان بر آن تکیه نموده‌اند. در رویکرد پیامدگرا با پذیرش این باور که سرشت انسان لذت‌جو و رنج‌گریز بوده و تمامی تصمیم‌های او بر پایه حسابگری سود و زیان استوار است؛ کیفر را به مثابه عاملی بازدارنده تلقی نموده‌اند. چرا که بزهدار پس از سنجش سود به دست آمده از جرم و زیان حاصله از تحمل مجازات، به دلیل نابرابری آن دو و فزونی زیان، از ارتکاب بزه سر باز می‌زند (ابراهیم پور لیالستانی، ۱۳۸۶: ۱۳۱).

منطق کیفری سزاگرا (به عنوان رویکرد غالب پیشینه‌گرایی) که بررسی آن موضوع این نوشتار را به خود اختصاص داده، در موضع مقابل نظریه پیامد‌گرا قرار گرفته است.

۳. مفاهیم بنیادین در اندیشه سزاگرایی:

آمیختگی اصول بنیادین اندیشه مکافات‌گرایی با گرایش‌های اخلاقی در توجیه مشروعیت کیفر را می‌توان نخستین و اساسی‌ترین خصیصه این اندیشه دانست. در نگاه مکافات‌گرایان، نظم طبیعی عالم که بر محوریت اخلاق تحقق یافته است، کیفر را تنها واکنش مناسب در برابر شرارت می‌داند. همانگونه که پاداش، پاسخی شایسته در برابر نیکی است؛ بدی و کژی را تنها می‌توان با تحمیل کیفر پاسخی در خور داد. منش مکافات‌گرایان در پاسخ به چرایی کیفر، شیوه‌ای پیشینه‌گراست و از همین جهت است که از نگاه ایشان برای توجیه مشروعیت کیفر، ارتکاب رفتاری خلاف اخلاق کفایت می‌نماید.

در نگاه معتقدان به این اندیشه آنچه لزوم تحمیل کیفر را توجیه می‌نماید، پیامدهای حاصل از اجرای مجازات نیست (Duff, 2011: 3). دستاوردهای فردی و اجتماعی حاصل از سیاست کیفری اگر چه بدون تردید اموری قابل توجه محسوب می‌گردند، لیکن تنها پیامدهایی هستند که بر اجرای کیفر مترتب گردیده و توانایی توجیه مشروعیت اصل مجازات را ندارند. به دیگر سخن، از نگاه مکافات‌گرایان همواره حق مقدم بر خیر بوده و حق کیفر از نقض قانون و تجاوز به اصول اخلاقی سرچشمه می‌گیرد (تبیت، ۱۳۸۴: ۲۵۳).

بنابراین به آسانی می‌توان دریافت که کانون توجه منطق مجازات از نگاه کیفر‌گرایان؛ تنها جرم ارتكابی است. در حقیقت با ارتكاب رفتار مجرمانه، کیان اخلاق و اصول اخلاقی چون عدالت مخدوش گردیده و این عدالت کیفری است که نظم مختل شده اجتماع را دوباره احیا خواهد نمود و با مجازاتی شبیه به بزه ارتكابی تعادل را در جامعه برقرار خواهد ساخت (پرادل، ۱۳۷۳: ۱۸). از همین جهت است که در نگاه سزاگرایان «استحقاق بزه‌کارانه» و به تعبیری «استحقاق مجازات»^۱ مفهومی بنیادین تلقی می‌گردد. در حقیقت این مفهوم به اصلی اشاره دارد که مبتنی بر آن بزه‌کار تنها برای آنچه دقیقاً مستحق آنست کیفر خواهد دید. استحقاق نهفته در این باور دلالت بر آن دارد که رنج حاصله از کیفر ذاتاً ناپسند نبوده که تأسف بار تلقی گردد، بلکه از اموری ماهیتاً پسندیده است (تبیت، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

با وجود تمامی باورهای خشونت‌گرایانه که نسبت به این اندیشه در اذهان رسوخ نموده است، هیچ‌گاه نمی‌توان با صدور حکمی مطلق، سزاگرایی را به مثابه خشونت‌طلبی در سیاست کیفری دانست. چرا که سزاگرایان بیش از آنکه شیفته خشونت باشند در پی پاسداری از مفهوم استحقاق و تناسب در مجازاتند.

بر خلاف منش‌های پیامدگرا که تلاش برای کاهش جرم را مجوزی برای عبور از چهارچوب‌های شایستگی و استحقاق می‌دانند (تبیت، ۱۳۸۴: ۲۵۴)، سزاگرایان بیش از آنکه در پی برداشتن گام‌های عقلانی برای کاهش جرم باشند، به دنبال تحقق این اندیشه‌اند که «مجرمین آنچه را شایسته هستند دریافت نمایند» (کاوادینو و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۰۹، راب وایت و فیونا هینز، ۱۳۸۶: ۹۳).

تلاش برای حفظ کرامت انسانی و نیز پاسداری از حقوق متهمان و بزه‌کاران را می‌توان از دیگر خصوصیات قابل توجه کیفرگرایی دانست. ریشه‌های این منش را نیز می‌بایست در اعتقاد سزاگرایان به مفهوم بنیادین استحقاق جستجو نمود. همان‌گونه که پیشتر نیز گذشت، مکافات‌گرایان پیش از آنکه کیفر را مسیری برای تحقق اهدافی چون کاهش جرم تلقی نمایند؛ به آن اصالت داده و

1. Punishment deserved

آن را به مثابه هدف پنداشته‌اند. بنابراین، بر خلاف رویکردهای فایده‌گرا، کیفرگرایان به دنبال آن نیستند که با توسل به هر شیوه، مجازات را مسیری برای تحقق اهداف خویش بدانند. این نگاه کیفر گرایانه در عمق اندیشه خود تلاش می‌نماید تا نوعی ارتباط عمیق را با وجدان اخلاقی جامعه خود برقرار سازد. اجتماع همواره در ضمیر خویش نوعی حسن ذاتی یا اصالت را برای کیفر قائل می‌گردد. جامعه بر این پندار است که جرم، کرامت اخلاقی او را خدشه‌دار نموده و تنها کیفر است که با تحمیل رنج و سختی بر متجاوز، بار گران برقراری دوباره این کرامت را بر دوش خواهد کشید. همان‌گونه که اجتماع می‌اندیشد، یک سزاگرا نیز بر این اعتقاد است که مجازات پاسخی طبیعی و بدیهی در برابر تجاوز به اصول اخلاق خواهد بود.

همچنین بر خلاف آنچه برخی اندیشیده‌اند؛ در اندیشه سزاگرایی، پیشرفت و تکامل در مقایسه با گرایش‌های انتقام‌جویانه به وضوح قابل درک است. چرا که در منش سزاگرا بزهکار تحقیر و نابود نمی‌شود و تنها به میزان شرارتی که مرتکب شده است متحمل کیفر خواهد گردید (پرادل، ۱۳۷۳: ۱۹). برای درک این پیشرفت چشمگیر می‌توان قاعده کهن قصاص را به عنوان مثال مطرح نمود. قاعده «چشم در برابر چشم و نفس در برابر نفس» هیچ‌گاه مبین تلاش برای انتقام‌جویی کورکورانه نمی‌باشد. بلکه با اندکی توجه می‌توان دریافت که قاعده مذکور برای سامان بخشیدن به بی بند و باری موجود در مفاهیم کینه‌توزی و انتقام خصوصی تولد یافته است. از مقتضیات انتقام‌جویی آنست که کیفر تا حصول تشفی خاطر قربانیان ادامه خواهد یافت. با این وجود، آتش تلاش برای تشفی خاطر بزه‌دیدگان گاه دامن‌گیر خویشان بزهکار نیز گردیده، کیان خانواده او و حتی جامعه را به مخاطره خواهد انداخت. لیکن سزاگرایی با لجام زدن بر این کینه‌توزی عریان، در پی حاکمیت مفهوم استحقاق بر جریان تعیین کیفر است (gray, 1999: 707).

باور سزاگرایان به عدالت استحقاقی پیش گفته، تلقی‌های متعددی از فلسفه کیفر را در قلمروی این اندیشه پدید آورده است (کاتینگهام، ۱۳۸۴: ۱۵۰). از یک سو سزاگرایان معتقدند که بزهکار با ارتکاب رفتار مجرمانه به بزه دیده و جامعه خویش مدیون گردیده است و مجازات تاوان تجاوز او خواهد بود. بنابراین تاوان دادن و پرداخت دین از جمله تلقی‌های موجود از فلسفه کیفر در نگاه معتقدان به این اندیشه است. همین تلقی تاوان و پرداخت دین است که کیفرگرایان را برآن داشته تا به تناسب جرم و مجازات پایبند گردند. به تعبیری مجرم به همان اندازه که به قربانی و جامعه خویش مدیون است به ایشان ادای دین خواهد نمود.

از سوی دیگر، برخی مکافات‌گرایان برای تبیین اندیشه خویش گاه از استعاره تعادل بهره برده‌اند. بر اساس این نگاه، عدالت حافظ دو کفه ترازوست. در یک کفه جرم به عنوان عامل بر هم زننده تعادل و در کفه دیگر نیز کیفر به عنوان عنصر احیاکننده توازن قرار گرفته است. از سویی

استعارهٔ امحاء نیز تبیینی دیگر از منش کیفرگرایانه ارائه می‌دهد. بر اساس این اندیشه، رفتار مجرمانه مبین یک خطای اخلاقی است که بر ضمیر اجتماع نقش می‌بندد و تنها کیفر است که می‌تواند این نقش ناپسند را از ضمیر جامعه بزدايد (همان).

۴. فیلسوفان سزاگرا:

مشهور است که نخستین بارقه‌های اندیشهٔ سزاگرا را می‌توان در تاریخ یونان باستان و در آثار دانشمندان این سرزمین یافت. با این وجود، گذری بر تاریخ اندیشه‌های کیفری، سلامت این تاریخ-انگاری را دچار تردید خواهد نمود. با بررسی آثار تاریخی حقوق کیفری شاید بتوان تولد اندیشهٔ سزاگرایی را مقارن با تشکیل نخستین حکومت‌های مقتدر در مشرق زمین و به ویژه بین‌النهرین دانست. چرا که در همین زمان، حقوق کیفری با گذار از دورهٔ انتقام خصوصی، دوران نوینی از حیات خویش را تجربه می‌نماید. تاریخ حقوق به شایستگی بیانگر حاکمیت دولت‌های مقتدری است که به تدوین نخستین قوانین و مقررات بشری پرداخته و در این قانونگذاری خویش رویکردهای سزاده را جایگزین روش‌های انتقام جویانهٔ خصوصی نموده‌اند. بارزترین این قانونگذاری‌ها را می‌توان در اندیشه‌های کیفری حکمرانانی چون حمورابی یافت. حمورابی سالها پیش از آنکه افلاطون و ارسطو قدم به عرصهٔ وجود نهند، به جرم‌انگاری رفتارهایی می‌پردازد که به کیان اجتماع و حکومت لطمه وارد خواهند آورد و آنگاه کیفر را پاسخی بدیهی در برابر این رفتارها تصور می‌نماید (پاشا صالح، ۱۳۴۸: ۱۱۴ و نیز ابرند آبادی، بادامچیان، ۱۳۸۳: ۲۳).

با این وجود، بحث تاریخی فوق را هیچ‌گاه نباید به منزلهٔ کاستن از جایگاه دانشمندان یونان باستان در بسط رویکرد سزاگرایی تلقی نمود. در حقیقت می‌توان انجام نخستین تلاشها را برای ضابطه‌مندی اندیشهٔ کیفرگرا، به دانشمندان این اقلیم منتسب نمود.

در راستای درک هر چه بهتر منطق سزاگرایی می‌بایست قرائت‌های گوناگون این اندیشه را به تفصیل مورد بررسی قرار داد. به دنبال همین مقصود؛ نخست به کنکاش در رویکرد طبیعت‌گرایی ارسطو پرداخته، پس از آن به نگاه اخلاق مدار کانت به عنوان یکی از معتقدان به اندیشه سزاگرایی اشاره می‌نماییم. با گذر از دیدگاه‌های طبیعت‌گرا و اخلاق مدار، به بررسی اندیشه فیلسوف جبرگرا؛ هگل، خواهیم پرداخت که تفسیری متفاوت از سزاگرایی ارائه می‌دهد.

۱.۴. ارسطو، طبیعت‌گرایی آرمانخواه:

اندیشه‌های کیفری ارسطو را می‌توان نمایندهٔ بارز سزاگرایی در جهان باستان دانست. در نگاه این فیلسوف، بزهکاری یکی از اقسام رذیلت اخلاقی است که در جریان ارتکاب آن، عنصر اراده نقشی با

اهمیت را ایفا می‌نماید. او بزهدکار را از آن جهت مستحق کیفر دانسته است که با اختیار خویش فضیلت را رها نموده، به دامان رذیلت گراییده است. او اجتماعات انسانی را عرصه‌ای برای نمایش رفتارهای متقابل افراد می‌بیند و بر این باور است که اگر رفتارهای متقابل از حدود اعتدال خارج شوند؛ به حقوق افراد تجاوز گردیده است. بنابراین ارتکاب جرم موجب ایجاد خلل در این تعادل خواهد بود. او پس از این ترسیم، چاره را در کیفر مجرمان می‌یابد و معتقد است که با اجرای کیفر حالت سابق اعاده خواهد گردید. او همچنین بر این اعتقاد است که عدالت و اخلاق حکم می‌نماید تا در برابر ارتکاب هر رفتار مجرمانه، کیفری در نظر گرفته شود. اندیشه سزاگرایی او تا بدانجا به پیش می‌رود که در منطق کیفری ارسطو حتی باید درخت و یا خنجری را که به وسیله آن جرم واقع گردیده است نیز دارای مسئولیت شمرد (آقایی، ۱۳۸۶: ۷۶).

مبنای مشروعیت کیفر از نگاه ارسطو را باید در طبیعت‌گرایی او جستجو نمود. او در زمره نخستین اندیشمندانی بوده است که با درک مفهوم حقوق و چیستی آن، مبنایی والاتر از اراده قانونگذاران بشری را برای این پدیدار قائل گردیده است.

او بر این باور است که جهان در سیطره نظمی خلل‌ناپذیر بوده که قواعد آن از سوی طبیعت بر جریان حیات انسان تحمیل می‌گردد. در اندیشه او قواعد این نظم برتر از اراده حکومت و غایت مطلوب انسان است و قانونگذاران تنها مکلف به کشف قواعدی هستند که طبیعت قانونگذار، ساخته و پرداخته کرده است. او معتقد است که قوای عقلانی بشر نیز ابزاری برای کشف این قواعد خواهد بود. این حرکت ذهن انسان برای کشف قواعد ازلی، در کتاب اخلاق او به تصویر کشیده شده است (ان تروز، ۱۳۸۵: ۸۰). در نگاه او، حقوق در پی آن است تا سعادت همگانی را محقق نماید و البته حقوق این مسیر پر فراز و نشیب را به یاری عدالت^۱ خواهد پیمود. از همین جهت است که کیفر نیز در تحقق این رسالت پاسدار عدالت می‌باشد.

۲.۴. کانت، اخلاق‌گرایی آرمانخواه:

بی‌گمان کانت را باید از برجسته‌ترین فیلسوفانی دانست که منطق کیفری خود را از در هم آمیختگی عقلانیت و اشراق درونی طراحی نموده است. اگر چه نمی‌توان او را در شمار اندیشمندانی دانست که مستقیماً وارد قلمروی حقوق کیفری شده‌اند؛ با این وجود، تأثیر اندیشه‌های او را نیز در این حوزه نمی‌توان نادیده انگاشت.

۱. ارسطو در رساله اخلاق نیکوماخوس به تبیین مفهوم خویش از عدالت پرداخته و معتقد است حد وسط افراط و تفریط را عدالت تشکیل خواهد داد. قابل توجه آنکه او برای شناخت مفهوم عدالت از روش دیالکتیک بهره برده است (ارسطو، ۱۳۵۶: ۱۲۹).

کانت سخت پایبند به اخلاق بود و همواره تلاش می‌نمود تا تن‌پوشی از اخلاق‌گرایی را بر پیکره فلسفه خود بیوشاند. او بر این باور است که شگفت‌آورترین حقیقت تمامی تجربیات ما، احساس اخلاقی است؛ احساسی که در برابر هر عمل، نمی‌تواند از حکم به نیکی یا بدی آن خودداری نماید (ویل دورانت، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

ریشه‌های سیاست کیفری کانت را نیز می‌بایست در همین اخلاق‌مداری او جستجو نمود. او در پاسخ به این پرسش که «اگر پیشنهاد شود مجرمی را که به مرگ محکوم شده با این شرط که موافقت کند در صورت زنده ماندن، آزمایش‌های خطرناکی در مورد او انجام گیرد؛ آزاد بگذاریم؛ چه پاسخی خواهیم داد؟» معتقد است: «اگر چنین پیشنهادی از طرف دانشکده پزشکی به دادگاه‌های دادگستری شود، با تحقیر و تمسخر رد خواهد شد. زیرا اگر بتوان عدالت را در مقابل هر گونه عوضی به معامله پایاپای گذاشت. دیگر عدالت نخواهد بود» (صانعی، ۱۳۸۸/۲: ۶۱). بنابراین می‌توان دریافت که کانت به حکم اندیشه خویش، دارای نگرشی پیشینه‌گرا به فلسفه کیفر می‌باشد. او بر این اعتقاد است که نظم اخلاقی را می‌بایست بر همه چیز مقدم دانست و از همین جهت است که تعرض به سلامت این نظم اخلاقی را مستوجب کیفر می‌داند. در همین راستا او بر این باور است که رفتاری را باید جرم‌انگاری نمود که خلاف اخلاق باشد. در کنار معیار پیشین، باید توجه نمود که در تفکر او، نیت مرتکب رفتار دارای اهمیت بسیاری است. لذا یک عمل زیانبار مدنی ممکن است به علت انگیزه شرافتمندانه فرد جرم تلقی نگردد و در مقابل رفتار مفید همان فرد به واسطه انگیزه سوء وی مجرمانه باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۷۲). بر اساس این بینش است که مجازات در احیای اصول اخلاقی مورد تعرض، دارای حسن ذاتی می‌باشد. به تعبیر دیگر، تکلیف مجازات را قانون عدالت بر دوش ما خواهد گذاشت^۱ (خسرو شاهی، ۱۳۸۰: ۱۶۲).

وی با تمسخر رویکردهای کیفری پیامدگرا اعلام می‌دارد: «اصل مجازات بدون هیچ قید و شرطی لازم است و وای به حال کسی که با تمسک به یاوه‌های اصالت سودمندی، سعی در رهانیدن بزهکار از مجازات داشته باشد» (فلچر، ۱۳۸۴: ۷۱؛ McCormick, 2011: 19). او در پیشینه‌گرایی کیفری خود تا بدانجا به پیش می‌رود که معتقد است اگر در جزیره‌ای که قرار است نابود گردد و افراد جزیره به همین علت در حال ترک آن هستند؛ بزهکارانی وجود داشته باشند که هنوز مجازات

۱. کانت معتقد است که خوبی عمل برای آن نیست که نتایج نیک دارد یا به مقتضای عقل است. بلکه برای آن است که مطابق با احساس باطنی تکلیف می‌باشد. یعنی مطابق با آن قانون اخلاقی است که از تجربه شخصی ما سرچشمه نگرفته بلکه پیش از هر عملی در گذشته و آینده و حال است (ویل دورانت، ۱۳۸۸: ۲۵۰).

باید توجه نمود که در تفسیر آرای کانت دیدگاه‌های متفاوت و حتی متعارضی ارائه گردیده است. چرا که برخی او را یک پیامدگرا می‌دانند و برخی نیز معتقدند در اندیشه‌های او هیچ اثری از بحث در خصوص مجازات مشاهده نمی‌شود (Corlett.j.anjelo, 2006: 49). با این وجود استنباط نگارنده از آرای او این است که کانت را می‌توان یک سزاگرا دانست.

آنها اجرا نشده باشد؛ قبل از ترک جزیره می‌بایست بزهکاران را برای پاسداری از عدالت به مجازات رسانیده و آنگاه جزیره را ترک نمود (دلفانی، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

این نگاه اخلاق‌گرای کانت او را وادار می‌سازد تا در تعیین میزان کیفر نیز پایبند به عدالت مطلق باشد؛ چرا که از نگاه او خطا کار با ارتکاب رفتار ارادی معارض اخلاق، پذیرفته است که به میزان تعرض خویش متحمل کیفر گردد (یزدیان جعفری، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

او همچنین بر ضرورت تساوی مطلق، در خصوص کیفر تمامی بزهکاران تأکید می‌نماید. به نظر کانت، ناعادلانه است که مجازات برخی بزهکاران به خاطر همکاری با دولت تخفیف یابد. کانت در نگاه خود راجع به تساوی در میزان کیفر در میان بزهکاران بسیار سخت‌گیر است و کوچکترین انحرافی را از این اصل به خاطر وجود برخی منافع نمی‌پذیرد. او آنچنان شیفته عدالت است که ارزش حیات بشر را با میزان پایبندی او به عدالت سنجیده است.

چرایی منطقی کیفری کانت را می‌بایست در طبیعت‌گرایی او یافت. در حقیقت، اندیشه حقوق طبیعی که با احساس و شور حکیمان پیشین زاده شده بود؛ با عقل‌گرایی کانت به منتهای درجه تکامل خود رسیده و آنچه که در اندیشه دیگران به اجمال یا به طور ناقص قابل مشاهده بود؛ با عقل‌مداری کانت می‌توان به مثابه پیکره‌ای زیبا از طبیعت‌گرایی یافت نمود.

کانت بر این باور است که آزادی فردی، قانون کلی نظام اجتماعی است. اما چون ضرورت‌های زندگی جمعی مانع از این است که این قانون به نحو کمال اجرا گردد وظیفه حقوق این است که شرایطی را فراهم آورد تا جمع این آزادی‌ها با یکدیگر میسر گردد. بدین ترتیب حقوق بدان اندازه آزادی را محدود می‌نماید که برای حفظ آزادی دیگران و هماهنگ ساختن اختیار اشخاص ضرورت دارد. بر همین مبناست که او در تعریف مشهور خود از حقوق می‌گوید: «حق عبارت است از هر عملی که یا بنابر مبنای خود و یا طبق قانون کلی، اختیار‌گزینش هر فرد با اختیار هر فرد دیگری هماهنگ باشد»^۱ (کانت، ۱۳۸۸: ۶۶). بنابراین می‌توان دریافت که کانت، با پذیرفتن آزادی به مثابه

۱. کانت با ارائه استدلال فوق در حقیقت مفهوم قرارداد اجتماعی روسو را مورد پذیرش قرار داده است. او در نگاه کیفری خویش میان دو سرچشمه قرارداد اجتماعی قائل به تفکیک می‌گردد. از یک سو «عقل محض من» قرار گرفته که در تقابل با سرچشمه جرم قرار دارد. و از دیگر سو عامل «خود» قرار گرفته که به مثابه فردی با توانایی ارتکاب رفتار مجرمانه می‌باشد. این شخص دوم جرم را می‌خواهد ولیکن از کیفر نیز گریزان است. اما شخص نخست به طور انتزاعی درخواست می‌کند که هر کس مرتکب جرمی بزرگ شد به کیفر مرگ محکوم گردد. بنابراین در تصور او یک فرد وجود دارد که از طرفی مرتکب جرم شده و از طرف دیگر از مجازات مرگ حمایت می‌نماید. این نگرش منعکس‌کننده این ادعاست که افرادی را می‌توان مجبور به پیوستن به وضع مدنی نمود؛ یعنی عقل ایشان را وادار می‌نماید تا به وضع مدنی قدم گذاشته و مقهور آن گردند (روشر، ۱۳۹۰: ۱۶).

قانون کلی نظام اجتماعی، حقوق را در خدمت اخلاق در آورده است.^۱ او بر این باور است که تعلیم حق را باید نخستین مرحله تعلیم اخلاق دانست. اگر چه کانت بسیار تلاش نموده است تا مرزی قاطع را در میان مفاهیم اخلاق و طبیعت‌گرایی در حقوق ترسیم نماید؛ با این وجود اندیشه او در خصوص اخلاق مبنای نظریات او را در خصوص حقوق تشکیل می‌دهد. او هر دو مفهوم حقوق طبیعی و اخلاق را محصول داوری‌های عقل عملی محض می‌داند (محمد رضایی، ۱۳۸۱: ۱۷۴). در نگاه کانت، مقصود از عقل عملی محض، سلسله معلوماتی است که از طریق حواس حاصل نمی‌گردد، بلکه از هر حس و تجربه‌ای مستقل بوده و در ارتباط با طبیعت و فطرت و نیز ساختمان ذهن انسان می‌باشد. او در تقابل با اندیشه حس‌گرایانی که نظام معرفت‌شناختی خویش را بر خشت‌هایی از حس و تجربه بنا نهاده بودند؛ تلاش می‌کند تا حدود امکانات عقل را ترسیم نموده و آنرا از معلومات غیر محض و غیر خالص که از راه حواس حاصل شده و تغییر شکل داده است جدا ساخته و بالاتر قرار دهد (دورانت، ۱۳۸۸: ۲۴۰). به دنبال همین اندیشه است که کانت در کنار محسوسات تجربی، مدرکاتی را تصور می‌نماید که تنها با توسل به اشراق فطری قابل دریافتند. اخلاق و حقوق نیز از نگاه او در این شمارند. او در ضرورت مابعدالطبیعی اخلاق معتقد است: «مفاهیم و احکام مرتبط با افعال انسان اگر... فقط از تجربه برآمده باشند؛ واجد هیچ ارزش اخلاقی نیستند و اگر کسی به خود اجازه دهد که اصول اخلاقی را از منابع تجربی استنتاج کند، خود را در معرض خطر بزرگترین و زینبارترین خطاها قرار خواهد داد» (کانت، ۱۳۸۸: ۴۷). او در خصوص حقوق نیز بر این اعتقاد است که: «تعلیم حق صرفاً تجربی مانند سری است که متأسفانه فقط زیباست، بدون اینکه در آن مغز وجود داشته باشد» (همان، ۱۳۸۸: ۶۵). با این وجود، اگر چه کانت تنها حقوق را متوجه دنیای فیزیکی، یعنی اثر خارجی سلوک و مظاهر و نیز نتایج رفتار افراد می‌داند (دل و کیو، ۱۳۳۵: ۸۷)؛ دستگاه اخلاقی او رویکردهای بهره‌جویانه یا هر اندیشه دیگری را که برای اخلاق قائل به غرضی بیرون از خود اخلاق باشد به هیچ روی نمی‌پذیرد (راسل، ۱۳۸۸: ۵۳۳). کانت بر این باور است که سرچشمه تمامی ارزش‌ها و تصورات اخلاقی را می‌بایست در اراده نیک جستجو نمود. چرا که اراده نیک تنها مفهومی است که دارای ارزش مطلق می‌باشد و تمامی مفاهیم دیگر ناگزیر از آنند که توجیه مشروعیت خویش را به این اراده نیک مستند سازند (کرسگارد، ۱۳۷۹: ۱۱۰). بنابراین در نگاه او برخلاف آنچه در باره حقوق متصور است، اخلاق تنها به حسن نیت فاعل اندیشیده و رفتاری را که بر اساس اراده نیک انجام شود؛ صرف‌نظر از نتایج نیک یا شر آن، منطبق

۱. او از هرگونه بی بند و باری در تعریف آزادی پرهیز نموده و مقصود از آزادی را پیروی از اخلاق و خرد ناب میدانند (رضایی الهی، ۱۳۴۴: ۲۴).

با اخلاق می‌داند و آنچه را که بر اساس هر چیز غیر از اراده نیک انجام گیرد برخلاف اخلاق دانسته است.

با تأمل بیشتر به سهولت می‌توان چرایی اندیشه حقوقی و منطق کیفری کانت را دریافت. او در پیکره فلسفه خویش بر آن شده است تا از حصارهای حس و تجربه قدم فراتر نهاده و مفاهیم بنیادینی چون اخلاق و حقوق را به منشایی متعالی‌تر از ادراکات تجربی منتسب نماید. اندیشه او در خصوص عقل عملی مجرد، طریقی است تا به یاری آن به تبیین عقلانی طبیعت‌گرایی در حقوق و اخلاق نائل آید. او دلباخته اخلاق بوده و از همین جهت آزادی و عدالت را که بدون تردید ریشه در مفاهیم اخلاقی دارند به مثابه فلسفه حقوق می‌پندارد. کانت پس از این به دنبال آنست که کیفر را به عنوان بخشی از پیکره نظام حقوقی پاسدار نظم اخلاقی خود قرار دهد. همین نگرش وی به رسالت کیفر می‌باشد که در نهایت از او پیشینه‌گرایی ساخته است که هر گونه غایت‌گرایی را مذموم می‌داند. چرا که وی نظم اخلاقی مطلق را دارای حسن ذاتی دانسته است (بخشایش، ۱۳۸۸: ۱۰۷)^۱ و از همین جهت نیز کیفر را وسیله‌ای برای اعاده نظم اخلاقی می‌داند که با ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش گردیده است.

در خصوص اندیشه کانت باید اذعان داشت که اگر چه او با کنار نهادن رویکردهای پیامدگرا، تنها انگیزه را در مرحله قضاوت درباره افعال ملاک می‌داند، با این وجود نتایج حاصله از نگرش فلسفی او به مقوله اخلاق، ما را به امری متفاوت از آنچه او بیان داشته است رهنمون می‌نماید. به عنوان مثال، آنگاه که او به قاعده کلی و امر مطلق اشاره می‌نماید، در حقیقت به طور ضمنی به نتایج عمل نیز توجه نموده است. او معتقد است: «نباید دروغ گفت چون دیگران نیز مقابله به مثل کرده و دروغ‌گویی تبدیل به قانونی فراگیر می‌شود». در این حالت او بر خلاف اعتقاد خویش به نتایج حاصله از دروغ‌گویی اشاره نموده و آنگاه حکم خویش را بر پایه این نتیجه بنا نهاده است (یزدیان، ۱۳۸۶: ۳۳۰).

در عین حال در جریان نقد اندیشه کانت توجه به این نکته بسیار با اهمیت است که نمی‌توان در توجیه کیفری خود نظیر آنچه کانت از آن بهره برده؛ از سویی از اخلاق سخن گفت و از سویی دیگر تنها برخی از اصول آن را مورد توجه قرار داد. چرا که او تمامی اخلاق را در مسأله عدالت خلاصه نموده و به دیگر اصول اخلاقی توجهی نمی‌نماید. به عنوان مثال، همان‌گونه که عدالت از اصول اخلاقی است، انصاف نیز ریشه در مفاهیم اخلاقی دارد. انصاف به عنوان امری مورد تأکید اخلاق، به مثابه عصبانیت عدالت بوده و آنگاه که خشکی عدالت مشکل‌آفرین است، این انصاف خواهد

۱. (ر.ک، فتحی، ۱۳۸۵: ۱۱۱؛ زنجانی، ۱۳۷۷: ۴۳ و گلچین، ۱۳۸۲: ۹۳)

بود که به تلطیف این سختی و خشکی خواهد پرداخت. بنابراین به نظر می‌رسد بتوان بی توجهی کانت به دیگر اصول اخلاقی را از جمله ابهامات موجود در منطق کیفری او دانست. با وجود تمامی ابهامات مطرح گردیده، بی‌گمان کانت با عقل‌گرایی خویش خدمت شایانی را به فلسفه حقوق طبیعی و نیز فلسفه کیفر نموده است. با این وجود، غایت‌گرایی اخلاقی‌اش تردیدهایی را در فلسفه حقوق او موجب گردیده است. کانت اگر چه به واسطه طبیعت‌گرا بودن قدم در مسیر آرمان‌گرایی نهاده است، لیکن در این مسیر همواره بسیار محتاطانه سلوک می‌نماید و حتی گاهی اصول خویش را در پاسداری از عدالت و آزادی قربانی این احتیاط نموده است. «این فیلسوف با همه ارجی که به آزادی می‌نهد؛ جایی که میان نیروهای ملی و دولتی احتمال برخورد می‌رود به آزادی و عدالت پشت کرده و جانب دولت را نگاه می‌دارد و سرپیچی و مقاومت در برابر امر حکومت را جایز نمی‌داند» (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۷۹). بنابراین می‌توان مشاهده نمود که از نگاه کانت مقاومت در برابر دولت جایز نیست؛ حتی اگر سرانجام تمکین از حکومت؛ نقض آزادی باشد. این سازشکاری در حالی تجویز می‌گردد که از نتایج بدیهی آرمان‌گرایی کانت؛ آزادی خواهی اوست.

۳.۴. هگل، تسلیم در برابر جبر‌گرایی:

گئورگ ویلهلم فردریش هگل را نیز می‌بایست در زمره مکافات‌گرایان دانست. در منطق کیفری او مجازات بدی را از میان برداشته و خوبی را جایگزین آن می‌نماید. او بر این باور است که: «به کار بردن آغازی اجبار، همچون زوری که از سوی فاعلی مختار به گونه‌ای به کار گرفته می‌شود که به وجود آزادی به معنای متجسم آن تجاوز می‌کند- یعنی تجاوز به حق در مقام حق- جرم است. این امر حکم نامحدود سلبی را به معنای کامل آن تشکیل می‌دهد که با تأثیر آن نه تنها امر ویژه- یعنی انضمام چیزی تحت اراده من- بلکه عنصر کلی و نامحدود، هم، در محمول «از آن من»- صلاحیت من برای داشتن حقوق، نفی می‌شود. این پهنه، پهنه قانون کیفری است» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

بنابراین او معتقد است که جرم نفی نمودن حق است. از همین رو، کیفر به عنوان نفی جرم، نفی یک امر محقق نیست؛ بلکه نفی نفی است و با نفی نمودن یک امر سلبی، صاحب حق می‌تواند آنچه را که به وسیله نفی نخست لغو گردیده است دوباره به دست آورد. از همین رو، کیفر آنچه را که جرم نفی و انکار نموده است به حال پیشین باز می‌گرداند (خسرو شاهی، ۱۳۸۰: ۱۶۴؛ Thom Brooks, 2007: 1).

با گذاری بر مطالب پیش گفته می‌توان پایبندی به سزاگرایی را در اندیشه کیفری هگل یافت نمود. چرا که او جرم را رفتاری می‌داند که موجب نقض اخلاقیاتی چون حق و آزادی می‌گردد و

کیفر نیز پاسخی طبیعی در برابر این تجاوز خواهد بود. او بر این باور است که جرم موجب آزرده‌گی قانون خواهد گردید و مجازات، ترمیمی برای این آزرده‌گی است.

هگل نیز شبیه به دیگر سزاگرایان، معتقد به برابری جرم و مجازات می‌باشد. او معتقد است: «حذف جرم مکافات است، در صورتی که مکافات به حکم مفهوم خود نقض یک نقض باشد و در صورتی که جرم در وجود خود شدت کمی و کیفی معینی داشته باشد؛ به گونه‌ای که نفی آن در مقام موجود، هم، شدت معینی داشته باشد. اما این یکسانی که مبتنی بر مفهوم است، برابری در صفت ویژه نقض نیست، بلکه برابری در صفت در خود آن است - یعنی برابری در ارزش» (هگل، ۱۳۷۸: ۱۳۴).

اگر چه هگل نیز همانند ارسطو و کانت فیلسوفی است که نگاه کیفری خویش را بر محوریت مکافات‌گرایی بنا نهاده است؛ با این وجود بر خلاف طبیعت‌گرایی پیشینیان خود؛ ریشه‌های کیفرگرایی او را می‌بایست در اندیشه فلسفی پیچیده او جستجو نمود. او برخلاف پایبندی طبیعت‌گرایان به قانونگذاری فرا بشری، معتقد به اتحاد حقوق و دولت است.

از نگاه هگل، حقوق یکی از تجلیات روح بوده و آزادی منشأ اوست^۱ (حسینی نژاد، ۱۳۴۶: ۶۰). او بر این اعتقاد است که آزادی را نباید با میل‌ها و هوس‌های خصوصی اشتباه کرد. آزادی تنها در چهارچوب نظم قابل پذیرفتن است و مظهر این نظم و نگهدارنده آن دولت خواهد بود. جامعه بدون دولت میدان مبارزه خصوصی بین افراد است و تصور وجود هیچ حقی را در آن نمی‌توان کرد. فرد، پیشرفت و تکامل اخلاقی خود را مدیون دولت است و در سایه این نظم و اراده دولت است که مفهوم حق و تکلیف پدید می‌آید (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۹۲؛ ساکت، ۱۳۷۰: ۱۱۷). او حتی قدم را از این نیز فراتر نهاده و بر این اندیشه است که فرد نیز تنها تا بدانجا دارای حقیقت و عینیت است که در دولت عضویت داشته باشد.

آنچه ما در اینجا در پی آنیم، جستجو درباره چستی و چرایی منطق کیفری هگل است و بحث در خصوص بنیادهای فلسفی او جایگاه مستقلی در بررسی ما ندارد. با این وجود، پس از بیان چستی اندیشه او ناگزیریم که به نحو اجمال به بحث در خصوص چرایی آن بپردازیم.

سرچشمه اندیشه کیفری هگل را می‌توان در اصول سه‌گانه فلسفی او جستجو نمود. نخستین و البته مهم‌ترین این اصول را شیوه برهان او یا دیالکتیک هگلی تشکیل داده است. از نگاه او، مقوله

۱. با گذاری بر تاریخ فلسفه حقوق می‌توان دریافت که اندیشمندان آلمانی بیش از دیگران شیفته آزادی بوده‌اند. چنان که در بررسی اندیشه کیفری کانت نیز به این مهم اشاره گردید. به نظر می‌رسد بتوان دلیل این عطش را در گفته مارکس یافت نمود. او در مقدمه کتابی که در نقد فلسفه حق هگل نگاشته بیان نموده است که: «... ما به سر کردگی رهبران روحانیمان تنها یکبار در جمع آزادی حضور یافتیم. در روز تدفین آن...» (مارکس، ۱۳۹۰: ۵).

جدید عبارت از وحدت دو امر متضاد می باشد. آنگاه که تضاد یا تناقض در ذهن و عین شدت گرفت این دو به یکدیگر بدل شده و بدین ترتیب فرایند شناخت تکامل می یابد (محمدرضایی و مهرنیا، ۱۳۸۴: ۲۷-۵). در حقیقت برخلاف آنچه پیشینیان تصور می کرده اند و نیز منطق صوری بر آن استوار بوده است، هیچ مفهومی از ضد خود جدا نمی باشد^۱. بلکه آن ضد را در خود پنهان دارد. بنابراین باید به یاری عقل آن مفهوم معارض را بیرون کشید و در برابر حکم اصلی نهاد و آنگاه با جمع این دو ضد، حکمی تألیفی به دست آورد. بدین ترتیب، دیالکتیک به جای اینکه امور به ظاهر متضاد را همیشه جدای از هم بداند آنها را به هم مربوط می سازد و از همین ارتباط قانون حرکت را به دست می دهد. از همین جهت است که هگل جنبش و زندگی هر چیز را به اندازه تضادی می داند که آن چیز در خود جای داده است (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۹۸).

درک بهتر این شیوه برهان را می توان با طرح یک مثال ممکن ساخت: از یک سو حقوق باید به صورت قانون نوشته گردآوری شود؛ چرا که قواعد آن نیاز به صراحت و روشنی دارد (حکم الف). از سوی دیگر نیز حقوق نباید به صورت قانون نوشته گردآوری شود؛ زیرا قواعد آن نیاز به تغییر دائمی دارد (ضد حکم الف). از جمع اضداد فوق می توان به این حکم تألیفی دست یافت که باید اصول کلی حقوق که به کندی تغییر می یابد در مجموعه قوانین آورده شوند، ولی قواعد جزئی و تفصیلی باید به وجدان دادرسان واگذار گردد (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۱).

نخستین بنیاد فلسفی هگل یعنی دیالکتیک، نشان از تلاش او برای تحقق آرمان گرایی دارد. چرا که این حرکت دیالکتیکی مبادی اساس حیات را تغییر می دهد. بر اساس این اندیشه، هیچ وضعی پایدار نیست. در هر مرحله و طبقه ای از اشیاء تناقضی یافت می گردد که تنها «تنازع اضداد» قابلیت حل آنها داراست. از نگاه او، تاریخ همواره حکایت از پیشرفت آزادی به سوی کمال مطلق یا آزادی مطلق دارد. این حرکت تاریخ به سوی کمال مطلق را می توان دومین بنیاد فلسفی هگل دانست (هگل، ۱۳۷۹: ۱۶۵). در نگاه او، تاریخ جهان عبث و بیهوده نیست و نباید آنرا نتیجه نامعقول یک بی هدفی شمرد. نزاع دائمی بین دولت ها، نابودی یک قوم و غلبه یک قوم دیگر، لازمه پیشرفت روح جهانی به سوی حق مطلق است. پس می توان گفت پیروزی دولتی بر دولت دیگر؛ پیروزی حق بر باطل است و نباید جنگ را پدیده ای شیطانی یا در زمره حوادث اتفاقی دانست. به تعبیر این فیلسوف، هیچ کس نمی تواند آنچه را باید روی دهد از روی دادن باز دارد (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۲۰۸). هر چند هگل در این سیر تاریخی بیشتر به غلبه فکری و تمدنی توجه دارد؛ با این وجود در آن صورت که این سیر تکامل را با اصل سوم فلسفه او یعنی اتحاد واقع و معقول بیامیزیم، در خواهیم یافت که در حقیقت هگل زور را به مثابه حق پنداشته است.

۱. هگل معتقد است که در آسمان و زمین هر چه هست جامع وجود و عدم می باشد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۲۰۱).

او در سومین بنیاد فلسفی خود معتقد است هر واقعیتی عقلانی است. هر شرایطی اگر چه محکوم به فنا باشد دارای یک حق الهی است و از آن جهت که خود مرحله‌ای لازم در تطور است؛ بنابراین «آنچه هست حق است» (ویل دورانت، ۱۳۸۸: ۲۶۸). اندیشه او در این خصوص برخلاف نگرش کانت است که عقل را تنها روش استنباط واقع می‌داند.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان به چرایی اندیشه او در خصوص اتحاد حقوق و دولت پی برد. او بر این باور است که تاریخ به صورت حتمی مسیر تکامل را می‌پیماید. از یک سو آنچه را که در جریان این تکامل روی می‌دهد می‌بایست به مثابه واقعیتی غیرقابل انکار پذیرفت. حاکمیت دولت‌ها و حکومت‌های متعدد را نیز باید از رهگذر همین اندیشه نگریست. از سوی دیگر نیز تمامی آنچه روی می‌دهد نقشی در حرکت تکاملی تاریخ به سوی آزادی مطلق خواهد داشت. از همین جهت نظر به آنکه قوانین آفریده شده توسط حکومت‌ها بخشی از جریان تکامل تاریخ است ناگزیر می‌بایست بر اجرای این قوانین سر تسلیم فرو نهاد. بنابراین از دو اصل «اتحاد واقع و معقول» و نیز «تکامل جبری تاریخ» لزوم اتحاد حقوق و دولت و به تعبیری چیستی و چرایی فلسفه حقوق از نظرگاه هگل برداشت می‌گردد.

ریشه‌های منطق سزاگرایی وی را نیز می‌بایست در اندیشه دیالکتیک او یافت. چرا که در نگاه او سرآغاز و نیز غایت سیر دیالکتیک؛ آزادی مطلق است. هر آنچه موجب اخلال در حرکت تکاملی تاریخ به سوی آزادی گردد؛ جرم تلقی شده و ممنوعیت دارد. بنابراین جرم یک سوی جریان دیالکتیک هگل می‌باشد. از نگاه او جرم نفی حق آزادی است و متضاد جرم یعنی کیفر نفی این نفی خواهد بود. از همین رو کیفر نیز به مثابه نفی جرم؛ در طرف دیگر سیر دیالکتیک قرار گرفته و از همین رو دارای مطلوبیت ذاتی است.

از ویژگی‌های قابل توجه نظریه هگل، انعطاف‌پذیری است که مجازات در نگاه او در نهایت به خود می‌گیرد. کیفر مورد نظر او نهایتاً بر اساس فرمول برابری مطلق شکل نمی‌گیرد. او مانند کانت به قاعده قصاص یعنی چشم در برابر چشم باور ندارد. مجازات آنگونه که او معمولاً ادعا می‌نماید صرفاً بر مبنای جرم ارتكابی تعیین نمی‌شود و تغییرات مجازات فقط بر مبنای تغییر جرایم صورت نمی‌گیرد، بلکه بر مبنای تغییر در نسبت بین آن دو انجام می‌شود. «خطر جرم نسبت به جامعه مدنی تعیین‌کننده بزرگی جرم است؛ اما این کیفیت یا میزان طبق شرایط اجتماعی متغیر است» (Hegel, 2002: 21).

بدین ترتیب اندیشه سزاگرایی او فردگرا نیست. به تعبیری تنها خصوصیات فرد مجرم نیست که مجازات را معین می‌کند. به عنوان مثال موافق برداشت او ممکن است جامعه مدنی برای جرم

واحد در زمان جنگ مجازات متفاوتی در مقایسه با زمان صلح تعیین نماید. یعنی در تقابل با نگاه کانت برای او عدالت امری مطلق نیست و می‌تواند موافق شرایط زمانی و مکانی تغییر کند.

۵. نقد و ارزیابی اندیشه سزاگرایی:

علی رغم وسواس بسیار سزاگرایان در پاسداری از اصول اخلاقی، ضعف‌های موجود در برخی بنیاد های این اندیشه، مقبولیت مکافات گرایی را مورد تردید قرار داده است.

تردید در بنیادهای عقلانی این اندیشه و نیز ابهامات موجود در اخلاق گرایی ایشان را می‌توان مهمترین انتقادات وارده بر مکافات‌گرایان دانست (تبیث، ۱۳۸۴: ۲۵۶).

تردید در صحت برداشت سزاگرایان از مفاهیم اخلاقی؛ نخستین ایراد وارده بر اندیشه آنان است. منتقدان سزاگرایی معتقدند که این اندیشه هرگز یک دیدگاه اخلاقی مربوط به توجیه کیفر نیست (همان). چرا که این نظریه بر تمایلات پیش اخلاقی در باره قصاص و انتقام جویی استوار است. برخلاف مفهومی که سزاگرایان از اخلاق ارائه می‌نمایند؛ بنای یک دیدگاه اخلاقی نوین پیش از آنکه نهادینه نمودن آزادانه گرایز باشد؛ بخشیدن خصیصه مدنیّت به آنها است (همان).

ایراد فوق را می‌توان بیش از هر چیز محصول تعصبی دانست که سزاگرایان در بی‌توجهی به پیامدگرایی حاصل از اجرای کیفر از خود نشان داده‌اند. در حقیقت منتقدان بر این باورند که می‌توان مکافات‌گرایی را چیزی برابر با حاکمیت گرایز و تلاش برای انتقام جویی در جریان اجرای کیفر دانست. اگر چه پیشتر نیز بر این مهم تاکید گردید که نمی‌توان سزاگرایی را به معنای حاکمیت بی‌افسار گرایز دانست. با این وجود، از بخش دیگر انتقادات یعنی بی‌توجهی مکافات‌گرایان به خصیصه مدنی اخلاق (نتایج اجتماعی آن) نمی‌توان به سهولت گذر کرد. بنابراین اگر چه افراط در پیامدگرایی توجیه مشروعیت کیفر را با مشکلات عدیده‌ای مواجه خواهد ساخت؛ تعصب در پیشینه‌گرایی و پایبندی افراط گونه به حسن و قبح ذاتی افعال نیز خطایی دیگر خواهد بود. در صورتی که بتوان کیفر را به عنوان امری مجرد و تنها در برابر وقوع یک رفتار خلاف اخلاق تصور نمود؛ شاید بتوان با بهره‌گیری از حسن و قبح ذاتی؛ اصل مشروعیت آنرا اثبات نمود. با این وجود، بخشی از جریان توجیه اخلاقی مجازات در ارتباط تام با تبیین چیستی و چرایی رفتار مجرمانه و نیز بررسی نتایج اجتماعی این اعمال است. از همین جهت برای توجیه اخلاقی مجازات؛ ناگزیر باید به آثار اجتماعی آن نیز نظر داشت. در قلمروی اخلاق بیش از هر چیز توجه به پیامدهای یک رفتار و تاثیر آن بر سلامت اخلاق و رفتار اجتماعی دارای اهمیت می‌باشد. حال چگونه می‌توان پیامدهای اخلاقی یک رفتار چون مجازات را نادیده انگاشت؟!

علاوه بر اصول اخلاقی، عقلانیت نیز حکم می‌کند تا در کنار توجه به اصل وقوع رفتار مجرمانه، چیستی و چرایی آنرا نیز مورد توجه قرار داد. نتیجه این عدم توجه آن است که کیفر در شرایطی که دارای هیچ گونه ارزشی نبوده و حتی آثار مخربی نیز بر جای می‌گذارد لازم الاجرا می‌باشد. در این حالت تنها نتیجه منطقی کیفرگرایی، یک پافشاری کاملاً نامعقول بر مجازات به سبب مجازات خواهد بود (همان، ۱۳۸۴: ۲۵۷؛ gray, 1999: 708).

برداشت کیفر گرایانه از مقوله حسن و قبح ذاتی افعال، واپسین ایرادی است که به طرح آن خواهیم پرداخت. کیفرگرایان صرفنظر از اهداف و پیامدهای حاصله از اجرای مجازات، با تکیه بر نگاه خویش به فضیلت ذاتی کیفر و ردیلت ذاتی جرم، اصل مشروعیت مجازات را برداشت نموده‌اند. بدون تردید اگر چه انسانها دریافت‌های متفاوتی از مفهوم سعادت دارند با این وجود همواره به دنبال دستیابی به این آرمان می‌باشند. به همین واسطه است که بشر تلاش می‌نماید تا افعال خود را برای نیل به این مقصود تنظیم نماید. از همین جهت افعالی که او را در مسیر تحقق سعادت یاری نماید دارای حسن ذاتی خواهد بود و افعالی که موجب فاصله گرفتن او از سعادت می‌گردد قبح ذاتی خواهند داشت. بنابراین حسن و قبح را نمی‌توان اموری مجرد تلقی نمود. چرا که همواره مقید به مفهوم هدفمندی و پیامدگرایی می‌باشند. عدالت و نظم نیز از آنجا که زمینه‌ساز سعادتند دارای حسن ذاتی می‌باشند و در مقابل جرم و ناهنجاری دارای قبح ذاتی است. از همین جهت است که کیفر را به عنوان پاسخی به جرم می‌توان دارای حسن ذاتی دانست. چرا که نفی جرم جامعه را در نیل به سعادت یاری خواهد نمود. بنابراین تصور مفهوم حسن و قبح مستلزم توجه به مفهوم پیامدگرایی و هدفمندی بوده و نمی‌توان صرفاً به آن نگاهی پیشینه‌گرا داشت.^۱

با مروری بر اندیشه‌های فلسفی سزاگرایان شاید بتوان منشأ ابهامات فوق را در نگاه‌های بنیادین ایشان یافت. مکافات گرایان بیش از آنکه واقعیات اجتماعی و انسانی پدیدارهایی همچون مجازات را مورد توجه قرار دهند، به بررسی چرایی و چگونگی نقش این پدیدارها در جریان تکامل نظم آرمانی پرداخته‌اند.^۲ این اندیشمندان نه تنها بر این باورند که اشراق‌های فطری بشر حرکت او را به سوی نظم مطلوب توجیه می‌نماید؛ بلکه در این آرمان‌گرایی خود قدم را از این نیز فراتر نهاده و مفاهیم موجود در نظم آرمانی همچون عدالت، آزادی و ... را برخواسته از فطریات انسانی دانسته و تعبیری صرفاً آرمان‌گرا از این مفاهیم ارایه نموده‌اند. با تکیه بر همین مسأله است که می‌توان دلایل ضعف

۱. مطالب ارائه گردیده در خصوص حسن و قبح، برداشت شخصی نگارندگان می‌باشد. با این وجود آیت الله مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه به این موضوع پرداخته‌اند (آموزش فلسفه، محمد تقی مصباح یزدی، جلد نخست، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۴)

۲. این ایراد، بیانگر دیدگاه شخصی نگارندگان در نقد اندیشه سزاگراست.

در جایگاه عقلانی اندیشه سزاگرایی را دریافت. در حقیقت این نگاه ویژه که پایه‌های اندیشه خویش را بر گریز از واقع‌گرایی و تمسک به آرمان‌گرایی فطری بنا نهاده است؛ نخست در ضمیر خویش مفاهیمی ذهنی آفریده و آنها را پاسدار نظم آرمانی فرض نموده‌اند. آنگاه با عینیت بخشیدن به این مفاهیم ذهنی به تولد پدیدارهای عینی و اجتماعی می‌پردازد. پدیدارهایی که از یک سو ریشه در فطرت انسانی داشته و از سوی دیگر نیز تنها به دنبال تحقق فلسفه خویش یعنی پاسداری از نظم آرمانی خواهند بود. تولد پدیدارهایی همچون مجازات را نیز می‌توان از همین منظر نگریست. در نگاه نخست فطرت انسانی تمایل برای دستیابی به سعادت و نظم آرمانی را درمی‌یابد. آنگاه خود به تولید مفاهیمی می‌پردازد که زمینه‌ساز تحقق این نظم آرمانی خواهند بود. مفاهیم اخلاقی و حقوقی چون عدالت و آزادی در این شمارند. پس از این پندار به ایجاد مفاهیمی خواهد پرداخت که پاسدار مفاهیم پیشین خواهند بود و آنگاه با حیات انسان این مفاهیم ذهنی که کیفر نیز در شمار آنان است تبدیل به پدیداری عینی می‌گردد. جلوه بارز این سیر ادراک را می‌توان در اندیشه عقل عملی مجرد کانت یافت. پر واضح است که این جریان ساخت مفاهیم، بیش از آنکه در فضای واقعیات اجتماعی انسان صورت گرفته باشد؛ در فطرت انسانی و در ارتباط با مفهوم آرمان‌گرایی تحقق یافته است.

با وجود ابهام‌های متعددی که در خصوص جایگاه اخلاقی و عقلانی اندیشه سزاگرایی وجود دارد؛ ارزش‌های نهفته در درون این رویکرد را نیز نباید از نظر دور داشت. تلقی مکافات‌گرایان از بزه و کیفر بیش از هر اندیشه کیفری دیگر با برداشت فطری انسان از فلسفه مجازات انطباق دارد. به نظر می‌رسد همین انطباق بوده که همواره ضامن پایداری رویکردهای سزاگرا در برابر موج انتقادات وارده در طول تاریخ گردیده است. به جرات می‌توان ادعان داشت که در تاریخ اندیشه‌های کیفری کمتر رویکردی را می‌توان یافت که همانند مکافات‌گرایی قدمتی برابر با تاریخ عدالت کیفری داشته باشد. همچنین تاکید بسیار سزاگرایان بر مفاهیمی چون عدالت و استحقاق مانعی برای افراط در برداشت‌های ابزارگرایانه از عدالت کیفری خواهد بود. برداشت‌هایی که کیفر را بیش از آنکه پاسدار عدالت بدانند تکیه گاه قدرت و هوس قرار می‌دهد.

اگر چه سزاگرایان نوین^۱ نیز به اصول بنیادین سزاگرایی سنتی پایبندند؛ رویکردهای نوین در این قلمرو همراه با تعدیل برخی باورهای غیر قابل انعطاف نگرش سنتی به وقوع پیوست. از سویی

۱. افزایش بسیار نرخ بزهکاری در کشورهای غربی و به ویژه ایالات متحده آمریکا، بین سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰ به یک بحران مبدل شده بود و مکتب دفاع اجتماعی و سیاست بازپروری کوچکترین توفیقی در مهار آن نداشتند. نتیجه چنین شرایطی بروز پدیده «ترس از جرم» بود که بر افزایش احساس ناامنی دامان می‌زد (داودی گرمارودی، ۱۳۸۴: ۵).

در کنار پذیرش مفهوم «انتخاب ارادی بزهکار» که دلالت بر اختیار او در ارتکاب رفتار مجرمانه دارد؛ سزاگرایان نوین به مقوله «نفوذپذیری» انسان نیز توجه نموده‌اند. در حقیقت از نگاه اینان؛ انسان در انجام اعمال خویش از اختیار مطلق برخوردار نبوده، از عوامل بسیاری نیز تأثیر خواهد پذیرفت.

در خصوص مسئولیت اخلاقی و نیز مقوله استحقاق مجرمانه، سزاگرایان نوین معتقدند «... که بزهکار با ارتکاب جرم، توازن اخلاقی را در جامعه بر هم زده و نتیجه ارتکاب جرم او تحصیل یک امتیاز و موقعیت ناعادلانه است که به ناحق کسب کرده و لذا نسبت به جامعه دینی دارد که بایستی ادا کند و اداء این دین فقط با تحمل مجازات میسر می‌گردد» (داودی گرمارودی، ۱۳۸۴: ۱۳).

اصل «ثبات مجازات‌ها» که در مقابله با نظام کیفرهای نامعین ظهور یافته است؛ از دیگر باورهای قابل توجه در این رویکرد می‌باشد. اصل «قطعیت» نیز در شمار اصولی است که سزاگرایان نوین بدان پایبندند. به موجب این اصل، مجازات هر چه باشد لازم الاجراست و امکان عفو و بخشش که امید رهایی را در بزهکار زنده نگه داشته و از اثرات تنبیه می‌کاهد؛ نباید در آن راه داشته باشد. در این خصوص باید توجه نمود که «... هدف این رویکرد لزوماً افزایش میزان کیفر نیست (اگر چه ممکن است در عمل، همین اتفاق بیافتد)؛ بلکه بر عکس، هدف آن است که کیفر، بازتاب جرم باشد و در عمل، بدون ترجیح دادن فردی بر فرد دیگر اجرا شود» (واپت و هینز، ۹۳).

۶. نتیجه‌گیری:

با بررسی اندیشه‌های فلسفی سزاگرایان می‌توان دریافت که ایشان در منطق کیفری خویش پیشینه‌گرا می‌باشند. درحقیقت اگر چه پیامدگرایان بر این باورند که تنها از رهگذر دستاوردهای حاصله از اجرای مجازات می‌توان به توجیه مشروعیت آن نائل آمد؛ مکافات‌گرایان کیفر را پاسخی طبیعی در برابر ارتکاب رفتارهای معارض با اصول اخلاقی می‌دانند. به دنبال همین اخلاق مداری است که سزاگرایان به تبیین مشروعیت کیفر از رهگذر تکیه بر فطرت انسانی و نیز مفاهیم اخلاقی پرداخته‌اند.

فیلسوفان سزاگرا قرائت‌های گوناگونی را از این اندیشه ارائه داده‌اند. در این میان منطق طبیعت‌گرای ارسطو، رویکرد اخلاق‌گرای کانت و نیز منش جبرگرای هگل را می‌توان برجسته‌ترین این قرائت‌ها تلقی نمود.

بنابراین ضرورت برخورد قاطعانه و سرکوبگرانه با بزهکاران بیش از پیش احساس می‌گردد. به دنبال این شرایط نه چندان مطلوب؛ سزاگرایان نوین با اعمال تعدیل‌هایی در اندیشه سنتی خویش دوباره به احیای این رویکرد پرداختند.

از نگاه سزاگرایان مفهوم «استحقاق» و به تعبیری «استحقاق بزهکارانه» دارای اهمیت بسیار است. مبتنی بر همین مفهوم است که برخی سزاگرایان همچون کانت معتقد به برابری کامل میان جرم و مجازات می‌باشند. بنابراین از نگاه ایشان سودمندی حاصله از اجرای مجازات را نمی‌توان مجوزی برای عبور از چهارچوب‌های استحقاق و عدالت دانست.

سزاگرایان تلاش نموده‌اند تا نوعی ارتباط عمیق را با وجدان اخلاقی جامعه در خصوص رفتار مجرمانه و شیوه مقابله با آن برقرار نمایند. تلقی سزاگرایان از جرم و مجازات شبیه به تصویری است که اجتماع از این مفاهیم در ذهن خود دارد. جامعه معتقد است که با ارتکاب رفتار بزهکارانه، مجرم دینی را بر عهده خواهد داشت که ادای آن تنها با تحمیل مجازات ممکن خواهد بود. سزاگرایان نیز به دنبال همین برداشت، معتقد به حسن ذاتی مجازات بوده، بر این باورند که ارتکاب رفتار مجرمانه به خودی خود وجود مجازات را توجیه می‌نماید.

ضعف در جایگاه عقلانی این اندیشه موجب گردیده است که منطق مکافات‌گرایان مورد انتقادهای بسیار واقع گردد. با اندکی توجه، شاید بتوان برخی از نقاط ضعف موجود در این رویکرد را نشأت گرفته از افراط در آرمان‌گرایی معتقدان به این اندیشه دانست. چرا که باور سزاگرایان به وجود نظم آرمانی، موجب گردیده است تا ایشان تنها به بررسی نقش پدیدارهایی چون مجازات، در جریان تکامل نظم آرمانی پرداخته و واقعیات کارکردی و اجتماعی آنها را فراموش نمایند.

سزاگرایان تلاش نمودند تا برای احتراز از نقدهای وارده بر اشکال سزاگرایی سنتی و کلاسیک و نیز انطباق آن با شرایط نوین زندگی اجتماعی، از اندیشه‌ها و الگوهای نوین در توجیه و تعیین کیفر بهره گیرند. استفاده از مفهوم تناسب جرم و مجازات به جای مفهوم برابری جرم و مجازات، و جستجو برای یافتن الگوهای مناسب اجرای چنین مفهومی، نشانه‌هایی از این تلاش‌ها هستند.

۷. منابع و مآخذ:

الف. فارسی:

۱. آقای، مجید (۱۳۸۶)، *مکاتب کیفری*، چاپ اول، تهران: انتشارات خرسندی.
۲. ابراهیم پور لیالستانی، حسین (۱۳۸۶)، «مبانی مجازات در آیین حقوق جزا»، *مجله معرفت*، سال شانزدهم، شماره ۱۱۸، صص ۱۳۸-۱۲۳.
۳. ارسطو (۱۳۵۶)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، جلد اول، چاپ نخست، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ان تروز، الکساندر پاسرین (۱۳۸۵)، «درآمدی بر فلسفه حقوق»، ترجمه محمد حسین طالبی، *فصلنامه معرفت*، شماره ۴۹، صص ۸۴-۷۹.
۵. بخشایش، رضا (۱۳۸۸)، *عقل و دین از نگاه کانت*، چاپ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۶. برنجکار، رضا (۱۳۸۰)، «اراده و تأثیر آن در کیفر جرم از دیدگاه ارسطو»، *مجله مجتمعه آموزش عالی قم*، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۱۳۷-۱۵۰.
۷. پاشا صالح، علی (۱۳۴۸)، *مباحثی از تاریخ حقوق*، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. پرادل، ژان (۱۳۷۳)، *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی با همکاری موسسه نشر یلدا.
۹. تبیت، مارک (۱۳۸۴)، *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری، چاپ اول، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۰. حسینی نژاد (۱۳۴۶)، «فلسفه حقوق هگل»، *مجله کانون وکلا*، شماره ۱۰۷، صص ۶۳-۵۲.
۱۱. حقانی زنجانی، حسین (۱۳۷۷)، «بررسی پایه‌های اخلاق و فلسفه کانت»، *مجله مکتب اسلام*، شماره نخست، صص ۴۷-۴۳.
۱۲. خسرو شاهی، قدرت‌الله (۱۳۸۰)، *فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۴)، *فلسفه چیست؟*، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. داودی گرماردی، هما (۱۳۸۴) «مکتب نیو کلاسیک و احیای رویکرد سزادهی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، شماره ۶۸، صص ۳۰-۱.
۱۵. دلفانی، علی اشرف (۱۳۸۲)، *مبانی مسئولیت کیفری در حقوق اسلام و فرانسه*، چاپ اول، قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۶. دل وکیو، ژرژ (۱۳۳۵)، *تاریخ فلسفه حقوق (کانت)*، ترجمه جواد واحدی، *مجله کانون وکلا*، دوره اول، شماره ۴۷.
۱۷. دورانت، ویل (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، چاپ بیست و دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. راسل، برت راند (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۱۹. رضایی الهی، محمود (۱۳۴۴)، «مفهوم آزادی از نظر کانت»، *نشریه وحید*، شماره ۱۷، صص ۲۷-۲۳.
۲۰. روشر، فردریک (۱۳۹۰)، *فلسفه سیاسی و اجتماعی کانت*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، پایگاه اینترنتی کتابناک، www.ketabnak.com
۲۱. ساکت، محمد حسین (۱۳۷۰)، *نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق*، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات جهان معاصر.
۲۲. صانعی، پرویز (۱۳۸۸)، *حقوق جزای عمومی*، جلد ۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.

۲۳. فتحی، علی (۱۳۸۵)، «اخلاق و نسبت آن با دین از نگاه کانت»، **مجله معرفت**، شماره ۱۱۱، صص ۶۶-۶۰.
۲۴. فلچر، جورج (۱۳۸۴)، **مفاهیم بنیادین حقوق کیفری**، ترجمه سید مهدی سید زاده ثانی، چاپ اول، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۸)، **فلسفه حقوق**، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۶. کانت، ایمانوئل (۱۳۸۸)، **فلسفه حقوق**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات نقش و نگار.
۲۷. کاتینگهام، جان (۱۳۸۴)، «فلسفه مجازات»، ترجمه ابراهیم باطنی و محسن برهانی، **مجله فقه و حقوق**، سال اول، صص ۲۰۷-۱۸۷.
۲۸. کواوینو، میشل و دیگنان، جیمز (۱۳۸۴)، «توجیه یا دلیل آوری برای مجازات»، ترجمه علی صفاری، **مجله تحقیقات حقوقی**، شماره ۴۲، صص ۳۲۴-۲۸۷.
۲۹. کرسگارد، کریستین (۱۳۷۹)، «سرچشمه ارزش از نظر ارسطو و کانت»، ترجمه محسن جوادی، **مجله ارغنون**، شماره شانزدهم، صص ۱۲۰-۹۵.
۳۰. گلچین، حسین (۱۳۸۲)، «فلسفه اخلاق کانت»، **مجله نامه فرهنگ**، شماره ۴۸، صص ۹۹-۹۳.
۳۱. مارکس، کارل (۱۳۹۰)، **نقدی بر عناصر فلسفه حق هگل**، پایگاه اینترنتی کتابناک، www.ketabnak.com.
۳۲. محمد رضایی، محمد و مهرنیا، حسن (۱۳۸۴)، «هگل - وضع مجامع افلاطون و کانت (مطالعه‌ای تطبیقی در باب دیالکتیک و فرایند خود آگاهی)»، **مجله اندیشه‌های فلسفی**، سال اول، شماره سوم، صص ۲۸-۵.
۳۳. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۱)، «مبنای حقوق از دیدگاه کانت»، **مجله مجتمع آموزش عالی قم**، سال چهارم، شماره چهاردهم، صص ۱۸۲-۱۶۹.
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، **آموزش فلسفه**، جلد اول، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۵. مظفری، محمدرضا (۱۳۷۶)، «مبانی عدالت جزایی»، **مجله نقد و نظر**، سال سوم، شماره دوم و سوم، صص ۱۸۳-۱۵۰.
۳۶. معین، محمد (۱۳۷۵)، **فرهنگ معین**، جلد دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۷. نجفی ابرندآبادی، علی حسین و بادامچیان، حسین (۱۳۸۳)، **تاریخ حقوق کیفری بین النهرین**، (برگردان)، چاپ اول، تهران: انتشارات سمت.
۳۸. وایت، راب و هینز، فیونا (۱۳۸۶)، **جرم و جرم‌شناسی**، ترجمه علی سلیمی، چاپ سوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۹. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۷۸)، **عناصر فلسفه حق (خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست)**، ترجمه مهید ایرانی طلب، چاپ اول، تهران: انتشارات پروین.

۴۰. _____ (۱۳۷۹)، **عقل در تاریخ**، ترجمه حمید عنایت، چاپ اول، تهران: انتشارات شفیعی.
۴۱. یزدیان جعفری، جعفر (۱۳۸۶)، «توجیه فلسفی مجازات، از وحدت گرایی تا تکثر گرایی»، **فصلنامه حقوق** (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی)، سال ۳۷، شماره ۴، صص ۳۲۷-۳۵۰.

ب. خارجی:

1. Corlett, J. Angelo (2006), **Responsibility and Punishment**. Dordrecht: Springer.
2. Duff, R.A Anthony, (2001), **Punishment, Communication and Community**. Oxford: Oxford University Press.
3. Gray-Christopher berry (1999), **The philosophy of law** (an encyclopedia), garland publishing, New York & London.
4. Georg, Wilhelm. Friedrich, Hegel (2002), S.W. Dyde (Translator), **Great Books in Philosophy. Philosophy of Right**. London: Rutledge.
5. internet encyclopedia of philosophy (2011), Aristotle(ethics), www.iep.ir
6. Mirko Bagaric (2001), **Punishment and sentencing: A Rational approach** Cavendish Publishing Limited, London
7. McCormick- ma t (2011), **internet encyclopedia of philosophy** (Immanuel Kant), www.iep.ir
8. Thom, Brook. (2007), Hegel's **Political Philosophy: A systematic Reading of the Philosophy of Right**. Edinburgh: Edinburgh University Press.