

Research Article

DOI: 10.22124/jol.2025.30127.2583



University of Guilan



Iranian association of penal law

***Criminal law Research***  
**A Biannual Journal**  
**Vol . 17, No.1, Spring & Summer 2026(Serial 33)**

**Restorative Justice as Freedom; An Effort to Understand the Position  
of Restorative Justice in Iran’s Criminal Justice System**

1. Sepideh Mirmajidi,  

Assistant Professor of Criminal Law and Criminology, Law Department, Institute for Political Studies, International Relations and Law, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran..  
(Corresponding Author: sepideh.mirmajidi@gmail.com)

2. Shervin Moghimi 

Assistant Professor of Political Science, Research Group on Political Theorizing in Iran, Institute for Political Studies, International Relations and Law, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

**Submit Date:2025/05/14**

**Accept Date:2025/10/06**

**Abstract:**

This study examines the position of restorative justice within Iran’s criminal justice system through a descriptive-analytical approach. The findings indicate that restorative justice is fundamentally rooted in the modern concepts of liberty and natural rights. Despite republican interpretations emphasizing non-domination, its normative foundations remain essentially liberal and modern. Consequently, a structural tension exists between restorative justice and Iran’s criminal justice system, which is grounded in a revelatory legal tradition. Drawing on semi-structured interviews with judges and victims of sexual violence, the study shows that efforts to reconcile restorative justice with Islamic criminal principles have encountered legislative resistance alongside limited judicial flexibility. The analysis suggests that such resistance reflects a deeper conflict between secular and revelatory legal paradigms. The study concludes that the broader practical acceptance of modern notions of liberty in Iranian society may facilitate the institutionalization and expansion of restorative justice mechanisms within the country’s criminal justice system.

**Key Words:** *Restorative Justice, Negative Freedom, freedom as non-domination, Criminal justice system, Liberalism, Legislative discourse, Judicial discourse*

## **1. Introduction**

Restorative justice is a process in which the offender, the victim, and all those affected by the crime, actively participate in finding solutions to the problems caused by the crime, usually with the help of a facilitator. The fundamental element in the idea of restorative justice is the concept of “freedom” and its negative connotation. Negative freedom roughly consists of the absence of interference. In this type of freedom, a person is free when no person or institution hinders his or her choices. However, advocates of restorative justice always emphasize the principle of "non-domination" as the foundation of restorative justice. From this perspective, a person is free when he is not dominated. The scope of non-domination goes far beyond the scope of negative freedom. In the first part of this article, we attempt to examine how the relationship between the liberal foundations of freedom and the concept of restorative justice, a concept that is originally based on the foundations of the idea of modern natural law, is somewhat blurred in the republican interpretation of restorative justice advocates. The ambiguity in the liberal foundations of the concept of restorative justice obscures its fundamental conflicts with pre-modern quasi-restorative traditions. This ambiguity is what, in our opinion, should be considered when examining the shaky position of restorative justice in Iran's criminal system. In fact, the main question is: if the concept of restorative justice is a concept of liberal origin, and in a sense, entirely modern, how can it find a solid footing in the criminal justice system in Iran? In our opinion, examining this issue requires serious consideration of the relationship between Iran's legislative and judicial systems in terms of their relevance and relationship to restorative justice.

## **2. Methodology**

The methodology governing this research, given the qualitative nature of this study, is descriptive-analytical. Therefore, at first, the theoretical foundations of the subject are examined and an attempt is made to answer the fundamental questions related to the concept of restorative justice. In the second step, we will discuss the incompatibility between Iran's legislative and judicial systems in terms of their relevance and relationship to restorative justice. The main tool for collecting data in this study is in-depth, semi-structured interviews with court judges and victims of sexual violence.

## **3. Results and Discussion**

Our examination in this article shows that the concept of restorative justice is, at its deepest layers, a thoroughly modern concept based on the revolutionary idea of natural law put forward by modern political philosophers such as Hobbes, Locke, and Spinoza. This concept, despite the republican interpretations of its advocates, and their references to ancient political philosophers, especially Cicero, is still based on the principle of “liberty” in the modern sense of the word. This principle is something that, if we take it out of the concept of restorative justice, not much remains. The practice of apparently pre-modern restorative practices is permissible only to the extent that they do not undermine the principle of freedom based on modern natural law. Thus, the constitutive element of restorative justice ultimately conflicts with the revelatory traditions and pre-modern republican traditions. If there is agreement that the criminal justice system in Iran is a system based on a trans-human (divine) origin and source, then the shaky position of restorative justice procedures within it should not seem so strange. A relatively significant amount of effort by lawyers and activists in this field to provide a safe standing for restorative practices in the criminal justice system in Iran is through adopting a position that we call “compatibilism.” These jurists attempt to emphasize certain procedures in the tradition of the revealed penal system (for example, the principle of repentance), and draw analogies with restorative justice procedures in a customary penal system, and through this, defend restorative justice in Iran. On the one hand, they face resistance from the legislative system and, on the other, a degree of flexibility from the judicial system. In our opinion, the resistance of the legislative system is a principled resistance based on the conflict between the foundations of a legal regime that relies on the source of revelation and a concept derived from a secular legal regime. On the other hand, the flexibility of the judicial system is not a principled flexibility, but rather a result of the necessities imposed by a society that is rapidly modernizing.

## **4. Conclusions**

It can be argued that to the extent that Iranian society increasingly accepts principles based on freedom in the modernist sense of the word, the conditions for realizing restorative justice in Iran will

become more favorable. This acceptance should not be considered a theoretical one. This acceptance is about to happen in practice and in the actual lives of Iranian citizens. In Aristotelian terms, the realization of this matter will ultimately demand its desired and appropriate form, and through this, we can make predictions about future fundamental changes in the legislative system for capital offenses.

### 5. Selection of References

Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press.

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,

Cicero (2013), *On the Republic and On the Laws*, Translated by David Fott, Ithaca, New York, Cornell University Press.

Cicero (2016), *On Duties*, translated by Benjamin Patrick Newton, , Ithaca, New York, Cornell University Press.

#### Citation:

Mirmajidi, S & Moghimi, S (2026), “Restorative Justice as Freedom; An Effort to Understand the Position of Restorative Justice in Iran’s Criminal Justice System.”, *Criminal Law Research*, 17(33), pp. 163-177. DOI: 10.22124/jol.2025.30127.2583

#### Copyright:

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).





انجمن ایرانی حقوق جزا

نشریه علمی

پژوهشنامه حقوق کیفری

سال هفدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۳۳



دانشگاه گیلان

مقاله پژوهشی

صفحات مقاله: ۱۶۳-۱۷۷

## عدالت ترمیمی به مثابه آزادی؛ کوششی در جهت فهم جایگاه عدالت ترمیمی در نظام عدالت کیفری ایران

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. (نویسنده مسئول)

✉ sepideh.mirmajidi@gmail.com

۲- شروین مقیمی

استادیار علوم سیاسی، گروه پژوهشی نظریه پردازی سیاسی در ایران، پژوهشکده مطالعات سیاسی، روابط بین الملل و حقوق، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳ / ۱۲ / ۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴ / ۰۷ / ۲۴

### چکیده:

یکی از مبانی عدالت ترمیمی، اصل «آزادی به مثابه عدم سلطه» است. این اصل، فارغ از برخی تبصره‌های جمهوری خواهانه، بر اصل «آزادی منفی»، به‌عنوان محصول حق طبیعی مدرن، استوار است. لذا، تحقق عدالت ترمیمی از پیش مستلزم وجود شرایطی است که در آن ایده حق طبیعی، به‌عنوان ایده‌ای ناسازگار با برداشت‌های فرانسوی (الهی) از خیر، مستحکم شده باشد. بنابراین، اتخاذ موضع «سازگاری‌گرایی» با تأکید بر مشابهت‌ها میان عدالت ترمیمی و برخی سازوکارهای مندرج در رژیم‌های حقوقی غیرلیبرال، موجه به نظر نمی‌رسد. تقویت عدالت ترمیمی در نظام عدالت کیفری ایران، با توجه به تشدید مدرنیزاسیون در جامعه‌ی ایران، مستلزم بازنگری و همسو شدن قانون‌گذار با استلزامات آزادی به مثابه مهم‌ترین مبنای عدالت ترمیمی است. لذا، فهم مبانی مدرنیستی عدالت ترمیمی، و التفات به واقعیت وجودی جامعه ایران، برای کمک به عبور از ناهمسازی گفتمان حقوقی و قضایی به سود یک نظام کیفری متناسب با تحولات عینی، ضروری است.

**واژگان کلیدی:** عدالت ترمیمی؛ آزادی منفی؛ آزادی به مثابه عدم سلطه؛ نظام عدالت کیفری؛ لیبرالیسم؛ گفتمان تقنینی؛ گفتمان قضایی.

## مقدمه

عدالت ترمیمی فرایندی است که در آن بزه‌کار، بزه‌دیده و کلیه افرادی که از وقوع جرم تأثیر پذیرفته‌اند، با مشارکت فعال یکدیگر و معمولاً با کمک یک تسهیل‌گر درصدد پیدا کردن راهکار یا راه حل برای مشکلات ناشی از جرم برمی‌آیند (Sobhani, 2017:90-91; Sadeghi, et.al, 2019: 88)

عنصر بنیادین در ایده‌ی عدالت ترمیمی، مقوله «آزادی» و ناظر بر مفهوم منفی آن است. آزادی منفی تقریباً شامل عدم مداخله دیگران یا دست کم عدم مداخله‌ای است که به اندازه کافی عامدانه، سهل‌انگارانه و تبعاً قابل سرزنش باشد. آزادی منفی در واقع به معنای نبود موانع خارجی است. در این نوع آزادی، فرد زمانی آزاد است که هیچ شخص یا نهادی مانع انتخاب‌های او نشود. از این‌رو، آزادی منفی بیشتر بر عدم مداخله تأکید دارد. با این‌همه، آزادی منفی در تقریر مدافعان عدالت ترمیمی، با تفسیر جمهوری خواهانه همراه است. یعنی آنان در کنار عدم مداخله، با افزودن «سلطه»<sup>۲</sup> به مفهوم آزادی و برساخت «آزادی به مثابه عدم سلطه»، پیوسته بر این مهم تأکید دارند که فرد آزاد است؛ آنگاه که تحت سلطه نباشد و دیگری این قدرت را نداشته باشد که خودسرانه در کار او دخالت کند.

با این‌همه، حامیان و نظریه‌پردازان ایده عدالت ترمیمی به انحای گوناگون همواره بر این اصل تأکید دارند که آنچه از رهگذر سازوکار عدالت ترمیمی به دنبال آن هستند و بر همین اساس، نظام کیفری لیبرالیستی را نقد می‌کنند، به هیچ وجه در جهت انحراف از اصل آزادی منفی نیست. بلکه به عکس، معطوف به فراهم کردن شرایطی برای تحقق این اصل به بیشترین میزان ممکن است. از همین روست که مهم‌ترین نظریه‌پردازان عدالت ترمیمی و در رأس آنها جان برایت ویت<sup>۳</sup> و فیلیپ پتیت<sup>۴</sup> برآنند که برای تحقق این هدف می‌بایست یک تلقی کل‌گرایانه<sup>۵</sup> از آزادی را جایگزین تلقی اتمیستی<sup>۶</sup> لیبرالیسم کلاسیک کرد. آنها تا جایی پیش می‌روند که این برداشت جمهوری خواهانه را علاوه بر فیلسوفان سیاسی مدرنی چون منتسکیو، به متفکران پیشامدرنی چون سیسرون نیز نسبت می‌دهند.

از این‌رو، مسئله اصلی پژوهش حاضر در گام نخست، فهم بنیادی‌ترین مبنای عدالت ترمیمی، یعنی درک و دریافت مدرنیستی از آزادی به مثابه یک حق طبیعی غیرقابل فسخ در معنای مورد نظر فیلسوفان سیاسی مدرن اولیه و سپس بحث و بررسی پیرامون امکان‌سنجی تحقق عدالت ترمیمی در یک نظام کیفری مبتنی بر احکام الهی است. به تعبیر ساده‌تر، مسئله تحقیق، بررسی این مهم است که تلقی از عدالت ترمیمی به مثابه آزادی در معنای عدم سلطه، از منظر فلسفه سیاسی و حقوقی مستلزم چه پیامدها و نتایجی است.

برای پرداختن به مسئله تحقیق حاضر که از نظر نوع کیفی است، از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. به‌گونه‌ای که در گام نخست، ادبیات و مبانی نظری تحقیق به تفصیل توصیف و به بحث و بررسی گذاشته و بر این اساس، پرسش‌هایی مطرح می‌شوند که ما بخش نخست این مقاله را به ایضاح آنها اختصاص خواهیم داد، از جمله آنکه: تأکید برایت ویت و پتیت بر دریافت جمهوری خواهانه از آزادی عملاً تا کجا از دریافت لیبرالیستی متمایز می‌شود؟ آیا تأکید مداوم آنها بر ترکیب آزادی منفی اصولاً می‌تواند تمایزی بنیادین با تلقی لیبرالیستی از آزادی داشته باشد؟ استناد برایت ویت و پتیت به فیلسوفانی چون سیسرون اصولاً تا چه میزان موجه است؟ درک نظریه‌پردازان عدالت ترمیمی از آزادی، ولو درک جمهوری خواهانه از آن، تا چه حد با نظام‌های کیفری مبتنی بر قانون وحی، سازگار است؟ آیا وجود برخی سازوکارهای مشابه عدالت ترمیمی در سنت‌های قدیمی حتی سنت‌های مبتنی بر الهیات وحیانی می‌تواند مؤید سازگاری ایده عدالت ترمیمی با یک نظام کیفری مبتنی بر قانون وحی باشد؟

1. Basic principles on the use of restorative justice programmes, ECOSOC Resolution 2002/12, see at: <https://www.un.org/en/ecosoc/docs/2002/resolution%202002-12.pdf>

2. Domonion

3 John Braithwaite

4. Philip Pettit

5. Holistic

6. Atomistic

و اما در گام دوم، در باب ناسازگاری میان نظام تقنینی و قضایی ایران از حیث ربط و نسبتشان با عدالت ترمیمی سخن خواهیم گفت. نخست اینکه، تعارض بنیادین عدالت ترمیمی با یک نظام کیفری مبتنی بر قانون الهی و چرایی مقاومت گفتمان تقنینی ایران را در مقابل ایده عدالت ترمیمی در جرایم مستوجب حد به خوبی توضیح می‌دهد. از سوی دیگر اما، انعطاف نسبی دستگاه قضایی در مقابل این ایده مشخصاً در جرایم جنسی مستوجب حد توضیحی دیگر می‌طلبد که اجمال آن، مدرن شدن روزافزون جامعه ایران و اعمال فشار به دستگاه قضا در جهت مدخلیت دادن سازوکارهای ترمیمی است. نظر به ماهیت آنچه موضوع بخش دوم از پاره نخست این مقاله را به خود اختصاص می‌دهد، مهم‌ترین ابزار گردآوری اطلاعات در این بخش عبارتند از: مصاحبه‌های عمیق و نیمه‌ساختارمند با ۲۰ قاضی دادگاه کیفری یک استان تهران به روش نمونه‌گیری گلوله برفی و ۲۷ نفر از بزه‌دیدگان خشونت جنسی به شیوه نمونه‌گیری هدفمند، غیراحتمالی و کیفی، در بازه زمانی ۱۴۰۲ تا اوایل ۱۴۰۳ در شعب مختلف دادگاه کیفری یک استان تهران.

### ۱. بحث در مبانی عدالت ترمیمی: لیبرالی یا جمهوری خواهانه؟

نظام کیفری مبتنی بر عدالت ترمیمی، چنانکه در مقدمه بدان اشاره شد، یک مؤلفه بنیادین دارد و آن ایده «آزادی منفی» است. آزادی منفی، به بیان آیزایا برلین<sup>۱</sup> در مقاله مشهور «دو مفهوم آزادی»، به معنای این است که فرد بتواند بدون مداخله و ممانعت دیگران، کاری را که می‌خواهد، انجام دهد. (Berlin, 1969: 122) این همان معنایی است که برای توتیت و پتیت، به‌عنوان پیشگامان ایده عدالت ترمیمی بر آن تأکید می‌کنند. به زعم آنها نیز آزادی منفی به‌عنوان مبانی عدالت ترمیمی به معنای «به حداقل رساندن یا امحای مداخله از جانب دیگران» است. (Braithwaite & Pettit, 2002: 57) اما به نظر آنها، تحقق این اصل، بیشتر از آنکه از رهگذر دریافت اتمیستی‌ها بیز (یعنی آزادی به مثابه غیاب دیگران یا آزادی/ز قانون) قابل تحقق باشد، از رهگذر دریافتی کل‌گرایانه (یعنی آزادی در عین حضور دیگران یا آزادی به وسیله‌ی قانون) تحقق‌پذیر است. (Braithwaite & Pettit, 2002: 59) آنها این را آزادی منفی جمهوری خواهانه می‌نامند. ما در این بخش می‌کوشیم تا نشان دهیم که تفسیر آنها از آزادی جمهوری خواهانه، تنها صورتی تعدیل‌شده از آزادی لیبرالی است نه یک تفسیر از بنیاد متفاوت. سپس با نشان دادن اینکه برداشت مزبور از آزادی، تمایزی ریشه‌ای از تلقی قدمایی از آزادی جمهوری خواهانه دارد، در استناد آنها به سنت‌های پیشامدرن به‌عنوان مبنایی برای تقویت استدلال‌شان، مناقشه خواهیم کرد.

#### ۱.۱. تبیین اصل «آزادی به مثابه عدم سلطه» به‌عنوان مبانی ایده عدالت ترمیمی

برای فهم تفسیر جمهوری خواهانه‌ی مدافعان عدالت ترمیمی از آزادی، ابتدا باید تلقی آنها از مقوله «آزادی به مثابه عدم سلطه»<sup>۲</sup> را توضیح دهیم. به زعم آنها، برای تحقق آزادی منفی، صرفاً کافی نیست که فرد از مداخله‌ی عمدی و دست‌کم اعمال تقصیر کارانه‌ی دیگران در امان باشد. اما با عنایت به اینکه فرد اصولاً با دیگران و به نحوی اجتماعی زندگی می‌کند، آزادی نیز باید به مثابه یک امر اجتماعی قلمداد شود که هرگز برابر با انزوا و عدم حضور دیگران و تبعاً عدم مداخله صرف آنان نبوده؛ بلکه اتفاقاً با حضور دیگران ولی مشروط به عدم مداخله آنان و حمایت برابر از شهروندان در مقابل قانون محقق می‌شود. با این‌همه، علاوه بر عدم مداخله‌ی بالفعل دیگران آزادی در معنای عدم سلطه، زمانی محقق است که او از حیث ذهنی، نسبت به اینکه این مداخله اصولاً صورت نخواهد گرفت، اطمینان حاصل کند. در غیر این صورت او شاید آزادی منفی داشته باشد، اما همچنان تحت سلطه دیگران است. بر این اساس شخص آزاد است، اگر و تنها اگر، علاوه بر عدم مداخله، از این امر مطمئن باشد که دیگران نیز، به مانند خود او، از اینکه او از این آزادی بهره‌مند است، مطمئن باشند (Braithwaite & Pettit, 2002: 64-65).

1. Isaiah Berlin

2. Freedom as non-domination

از این منظر، پیوند میان عدالت ترمیمی با تبیین‌های جمهوری خواهانه‌ی عدم سلطه، بر سه اصل بنیادین ذیل 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. جمهوری خواهی با مبنا قرار دادن اراده جمعی در شکل‌گیری سیاست‌ها، تأکید می‌کند که برای تحقق «آزادی به مثابه عدم سلطه»، همه افراد باید از حق مشارکت فعال در تصمیم‌گیری‌ها برخوردار باشند. بر این اساس کاهش تمرکز بر مجازات‌های سختگیرانه از رهگذر مشارکت‌دادن همه طرف‌های دعوا، و کاستن از معیارهای رسمی، یکی از اصول مهم آزادی جمهوری خوانه در تقریر مدافعان عدالت ترمیمی است.

دوم، «مهار قدرت»، که تأکید در آن جلوگیری از اعمال خودسرانه قدرت به‌ویژه از سوی صاحب‌منصبان دولتی است. خوانش جرم‌شناسانه از این تلقی جمهوری خواهانه، به حداقل رساندن عدم‌اطمینان از آزادی است که از ناحیه دایره وسیع امکانات و اختیارات نهادهای رسمی ایجاد می‌شود. عدالت ترمیمی، با تأکید بر اصل مشارکت فعال طرفین، که خود به خوانشی جمهوری خواهانه متکی است، مدعی است که آزادی به مثابه عدم سلطه از این رهگذر بیشتر از زمانی تأمین می‌شود که قاضی در نهایت با کوبیدن چکش خود بر میز، حکم را قرائت می‌کند.

سوم، «تقبیح بزهکاری و بازپذیری». عدالت ترمیمی با ابتدای 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 در نظر گرفتن بزه‌دیده و مرتکب به مثابه اعضای محترم جامعه و بر مدخلیت استدلال‌های اخلاقی‌ای تأکید می‌کند که بتواند به جدی گرفتن جرم، سرزنش و محکوم کردن رفتار مرتکب بیانجامد. این رویکرد با ابتدای بر فرایند و نتایج موکول به توافق، خود جرم و نه صرفاً مجرم را در معرض سرزنش شدن قرار می‌دهد و بدین ترتیب زمینه را برای ادغام مجدد بزه‌دیده‌گان و مرتکبین از رهگذر مواجهه‌ی منتهی به توافق، در جامعه، یا به بیانی در «جمهوری»، فراهم می‌آورد.

بنا بر سه اصل مزبور، هر گونه افراط در اعمال مجازات‌های کیفری، بسط ید قدرت نظام کیفری و تأکید صرف بر تقبیح جرم و طرد مجرم، در نهایت به تحدید آن چیزی می‌انجامد که حوزه سلطه‌ی فرد یا شهروند، اعم از بزه‌دیده یا مرتکب، بر خویش است. (Braithwaite & Pettit, 2017: 153-159)

## ۲.۱. بنیاد لیبرالی جمهوری خواهی مدافعان عدالت ترمیمی

برایت‌ویت و پتیت، ضمن پذیرش آزادی در معنای عدم سلطه به‌عنوان مبنایی برای عدالت ترمیمی، از یک تفسیر جمهوری خواهانه از آزادی دفاع می‌کنند که به زعم نویسندگان در تحلیل نهایی، مبتنی بر همان شالوده‌های لیبرالی است. اما آنها این دریافت جمهوری خواهانه را، ذیل یک سنت مطالعاتی غالب، به نحوی تفسیر می‌کنند که گویی در کل تاریخ فکر سیاسی در غرب، از زمان روم باستان تا عصر حاضر، شاکله‌ی اصلی خود را حفظ کرده است (Pangle, 1988: 28) و لیبرالیسم کلاسیک، با تأکید بر یک دریافت اتمیستی، به نوعی از آن منحرف شده است. به زعم آنها تبار این سنت جمهوری خواهی «دست‌کم به روزهای جمهوری روم بازمی‌گردد.» (Braithwaite & Pettit, 2002: 59) پتیت در کتاب خود تحت عنوان «جمهوری خواهی: نظریه‌ای در باب آزادی و حکومت» در این باره معتقد است که سنت جمهوری خواهی مد نظر او، با آموزه‌های سیسرون در جمهوری روم در پیوند است و این سنتی است که از زمان سیسرون تا ماکیاولی، و از آن پس تا مونتسکیو و دیگران، زبانی را فراهم کرده که بر کل سیاست غربی مستولی گشته است (Pettit, 2002: 19).

با این حال، قرائن و شواهدی در مکتوبات این مفسران وجود دارد که ما را به سوی طرح برخی مناقشات در مفروضات فوق رهنمون می‌گردد. به‌عنوان مثال برایت‌ویت در تک‌نگاری خود در باب عدالت ترمیمی، و ذیل بحث از «ارزش‌های ترمیمی»، تأکید می‌کند که طی دو فصل، به تشریح این نکته خواهد پرداخت که «همه حقوقی که برای قانون‌گرایی لیبرالی، بنیادین محسوب می‌شوند، می‌بایست در تحدید فرایندهای عدالت ترمیمی نقش ایفاء کنند.» (Braithwaite, 2002: 12)

بر همین اساس، او و پتیت در اثر مشترکشان، پیش از ورود به بحث از مبانی عدالت ترمیمی، یعنی آزادی منفی جمهوری خواهانه، تأکید می‌کنند که جوامعی که برای تحقق ایده عدالت ترمیمی در نظام عدالت کیفری‌شان مناسب محسوب می‌شوند، رژیم‌های لیبرال دموکراتیک غربی است. آنها می‌نویسند:

ما با پرهیز از تظاهرهای جهان‌شمول‌گرایانه، خود را به دموکراسی‌های به سبک غربی در جهان مدرن، محدود می‌سازیم..... بدین ترتیب ما اصولاً کاندیداهایی را {نظام‌های حقوقی خواهان عدالت ترمیمی} که به برداشتی از خیر - مثلاً منظرگاهی دینی از زندگی - توسل می‌جویند که از دستیابی به یک توافق غالب در یک جامعه‌ی متکثر ناتوان‌اند، کنار می‌گذاریم. (Braithwaite & Pettit, 2002: 42)

از این‌رو، به باور مدافعان عدالت ترمیمی چون برایت ویت و پتیت، نخست، بدون قانون‌گرایی لیبرالی هیچ ایده‌ای از عدالت ترمیمی حتی مبتنی بر جمهوری خواهی ممکن نیست. دوم، خود قانون‌گرایی لیبرالی نیز هرگونه برداشت فراگیر از خیر را علی‌الخصوص مبتنی بر برداشت‌های دینی به‌عنوان مبنای نظام کیفری، مردود می‌داند.

برای توضیح روشن‌تر این باور مدافعان عدالت ترمیمی، بر ایده «حق» در معنای مدرنیستی کلمه متمرکز می‌شویم. بهترین شروع برای این کار، رجوع به هابز و برداشت انقلابی او از ایده «حق» است؛ برداشتی که اصل آن به‌عنوان بنیاد یک رژیم لیبرال دموکراتیک، نزد کسانی چون برایت ویت و پتیت مفروض انگاشته می‌شود. هابز در فصل چهاردهم «لویاتان»، تمایزی انقلابی را میان حق طبیعی یا *ius naturalis* و قانون طبیعی یا *lex naturalis* برقرار می‌کند. (Hobbes, 1996: 91) حق<sup>۱</sup> ناظر بر آزادی است، یعنی آزادی انجام‌دادن و انجام‌ندادن یک کار. در حالی که قانون<sup>۲</sup> ناظر بر الزام به کاری یا الزام به پرهیز از کاری است. آنچه بنیادی‌ترین قانون طبیعی نزد هابز بر بنیاد آن استوار می‌گردد، نه از جنس قانون بلکه از جنس حق است. انسان با تکیه بر برداشت هابزی از آزادی است که الزام قانون طبیعی را می‌پذیرد. در اینجا با تقدم حق بر قانون مواجهیم که خود پدیده‌ای سرپا جدید و محملی اساسی برای شکل‌گیری ایده‌ی شهروندی در دوره‌ی مدرن است.

این تمایز از آن رو انقلابی است که در تلقی قدمایی، از جمله نزد سیسرون، چنین اولویتی میان حق طبیعی و قانون طبیعی در کار نیست. آنها مفهوم «حق» را به جای آنکه به‌عنوان مایملک فرد در وضع طبیعی در نظر آورند، به معنای امر «درست» از حیث طبیعی می‌فهمیدند. لاجرم لفظ حق یعنی *ius* و لفظ قانون یعنی *lex* را به نحوی مترادف و به جای هم به کار می‌بردند. (Cicero, 2013: 19) از نظر کسی چون سیسرون، قانون طبیعی از آن رو معتبر است که بنا به طبیعت، حق یا درست است. اما در نظرگاه هابز، قانون طبیعی امری مصنوعی است که با ابتدای بر حق طبیعی که ریشه در وضع طبیعی انسان دارد، وضع می‌شود. اگر به آن صفت «طبیعی» را اطلاق می‌کنیم، نه بالاستقلال، بلکه به واسطه اتکایش بر حق طبیعی بی‌قید و شرط فرد در وضع طبیعی است. عدالت در این معنا تماماً مصنوعی و انسان‌ساخته است؛ در حالی که در تلقی سیسرون، عدالت از پیش در طبیعت و در قوانین جهان‌شمول طبیعی، مندرج است. «ما از این منظر است که می‌توانیم به بهترین وجه تضاد میان هابز از یک سو و کل سنت بنیادگذاشته‌شده توسط افلاطون و ارسطو از سوی دیگر را دریابیم.» (Strauss, 1996: 155)

نکته قابل توجه این است که برداشت هابزی مزبور، تنها از رهگذر گسستی قابل فهم است که پیشتر، توسط ماکیاولی، جمهوری خواهی مدرن را از همتای قدمایی آن به نحوی ریشه‌ای متمایز کرده بود. برای فهم این تفاوت، کافی است تلقی کاملاً متضاد میان تعبیر سیسرون از فضیلت بر مبنای خیر جمعی و تعبیر ماکیاولی از فضیلت بر مبنای خیر جمعی متکی بر خودخواهی فرد را مد نظر قرار دهیم. سیسرون در باب وظایف اظهار می‌دارد که از میان زور و فریب، فریب بدتر است چون تحت لوای خوب به نظر رسیدن انجام می‌شود (Cicero, 2016: 40). ماکیاولی در شهریار، دقیقاً همین دوگانه را برمی‌گیرد اما نه تنها فریب را رد نمی‌کند، بلکه آن را امری ضروری قلمداد می‌نماید. اصولاً فضیلت از نظر ماکیاولی، قابلیت خوب‌نبودن است. (Machiavelli, 1988: 33; 70)

با این وصف، جمهوری خواهی ماکیاولی یا دفاع او از سرزمین پدری، از یک منظرگاه سیسرونی بر صورتی از نافیلیت استوار است، زیرا بنیان انسان شناختی ماکیاولی در دفاع از سرزمین پدری یا جمهوری خواهی مدرن، بر طبیعت پست و حسود انسان مبتنی است (Machiavelli, 1998: 1). از چنین مقدمه‌ای است که هابز می‌تواند صورتبندی خود از آزادی منفی را استنتاج کند. این در حالی است که نزد سیسرون، اولویت امر مربوط به کامن‌ولث بر امر شخصی، از طبیعی بودن اولویت شهر بر حوزه خصوصی نشات می‌گیرد. سیسرون بر همین اساس تصریح می‌کند که اگرچه تعقیب قضایی کار شریفی نیست (مدعایی که قطعاً به مذاق نظریه پردازان عدالت ترمیمی خوش می‌آید)، اما بلافاصله اضافه می‌کند که اگر پای کامن‌ولث یا کشور در میان باشد، این کار می‌تواند فی‌نفسه شریف و خوب باشد. (Cicero, 2016: 106) در حالی که جمهوری خواهی ماکیاولی مبتنی بر ایده جایگزینی رستگاری نفس با رستگاری سرزمین پدری و برکشیده شدن خودخواهی طبیعت انسانی به سطح یک خودخواهی جمعی است. (Strauss, 1958: 10-11).

به علاوه مدافعان عدالت ترمیمی، به صراحت بر این تأکید می‌کنند که منظورشان از آزادی، آزادی شخصی است نه آزادی گروه‌ها یا ملل. معنای مد نظر آنها از جمهوری خواهی نیز به همین اعتبار، نمی‌تواند اولویت دادن به کامن‌ولث یا کشور بر فرد باشد، چراکه به زعم آنان، چنین برداشتی به یک صورتبندی پوپولیستی منتهی می‌شود. (Braithwaite & Pettit, 2002: 55; Pettit, 2002: 8) آموزه‌های سیسرون در واقع، در قیاس با جمهوری خواهی مدافعان عدالت ترمیمی در بهترین حالت، یک صورتبندی پوپولیستی خواهد بود. بنزامن کنستان<sup>۱</sup>، به بهترین وجه در جستار موسوم به «آزادی قدما در قیاس با آزادی مدرن‌ها»، این تمایز را برجسته کرده است. (Constant, 1988: 309-311) با این وصف، جمهوری خواهی مد نظر مدافعان عدالت ترمیمی، بر مبنای در اصل لیبرالی آزادی مبتنی است؛ مفروضی که برای نظریه پردازان جمهوری خواهی قدمایی محلی از اعراب ندارد.

از سوی دیگر، نظریه پردازان برجسته عدالت ترمیمی، علاوه بر سیسرون قدمایی، بر مونتسکیوی مدرن و کتاب دوازدهم روح القوانین او به عنوان یکی از منابع اصلی جمهوری خواهی مد نظر خود تأکید می‌کنند. تا مل در وجوه گوناگون این کتاب و فهم اصلی مونتسکیو از جمهوری خواهی به طور کلی، آشکار می‌سازد که تلقی او از آزادی و جمهوری خواهی نیز، در نهایت بر شالوده‌های لیبرالی استوار شده است که با هابز و پیش از او با ماکیاولی آغاز شده بود. (Shuster, 2016: 76) مونتسکیو، ذیل دریافتی تماماً لیبرالی، آزادی را با میزان مجازات‌ها به مثابه اموری مداخله گر در دایره‌ی اختیارات فردی، می‌سنجد. از این رو با کاسته شدن از میزان مجازات، آزادی فرد افزایش می‌یابد. به همین خاطر است که مونتسکیو می‌کوشد با برشمردن چهار نوع جرم، و تحدید حدود کیفری آنها، برای آزادی فرد در یک نظم لیبرال دموکراتیک جا باز کند. این چهار جرم عبارتند از: جرم‌ها علیه دین؛ جرم‌ها علیه رسم و رسوم؛ جرم‌ها علیه صلح و آرامش؛ و جرم‌ها علیه امنیت شهروندان. (Montesquieu, 2000: 189) او تأکید می‌کند که جرم‌ها علیه دین و رسم و رسوم تنها زمانی باید به طور کیفری مجازات شوند که صلح و آرامش یا امنیت شهروندان را به خطر بیندازند. (Montesquieu, 2000: 199) این بدان معناست که جرم‌ها علیه دین شهر یا کشور که بزرگترین جرم‌ها در جمهوری‌های قدمایی محسوب می‌شد (Plato, 1988: 280 [884a-885a])، اینک دیگر موضوعیت بالاستقلال ندارد. نفی جرم‌انگاری در خصوص آموزه‌های دینی، نقطه‌ی آغاز بنیادینی است که در عین خصیصه‌نمایی تمایز ریشه‌ای با نظام کیفری در جمهوری‌های قدمایی، واجد استلزاماتی است که می‌تواند به ایده‌هایی مثل عدالت ترمیمی بیانجامد.

علاوه بر این، توضیح جمهوری خواهی از سوی مونتسکیو در روح القوانین، اگرچه در کتاب‌های آغازین رنگ و بویی قدمایی دارد (Montesquieu, 2000: 42-43; 47-48)، اما در نهایت، در بخش چهارم و پنجم کتاب، صورتی کاملاً بدیع به خود می‌گیرد که به طور کامل با غرض مدرنیستی او سازگار است. او در بخش چهارم و از کتاب بیستم به بعد، به یکباره در قامت کسی ظاهر می‌شود که از نوعی جمهوری مبتنی بر «تجارت» در مقابل جمهوری قدمایی مبتنی بر «فضیلت» دفاع می‌کند. آنچه مونتسکیو بر آن تأکید می‌کند، نرم شدن و لطیف شدن آداب و رسوم و عقاید یک ملت از رهگذر رسوخ روح تجاری در آنهاست. این آن نکته‌ای است که می‌تواند مساله‌ی «تعصبات مخرب» را برای همیشه برطرف نماید. بدین ترتیب «تأثیر طبیعی تجارت، رسیدن به صلح است». اگر

دو کشور با یکدیگر رابطه‌ی تجاری برقرار سازند، امکان نبرد تا حدّ زیادی جای خود را به رقابت اقتصادی بر سر منافع مادی خواهد داد. این جمله‌ی مونتسکیو بسیار معنادار است که «تجارت، آداب و رسوم و عقاید ناب و محض را فاسد می‌سازد و این شکایت افلاطون علیه اصل تجارت است؛ تجارت و سوداگری، آداب و رسوم و عقاید بربروار را، صیقل داده و آن را نرم می‌کند و این چیزی است که ما هر روز شاهدش هستیم.» (Montesquieu, 2000:338) آنچه باید صورت پذیرد این است که انسان‌ها به تدریج دین یا ادیانی را که با روح تجارت در معنای مونتسکیویی کلمه ناسازگار هستند، فراموش کنند. شاید هیچ چیز در فهم مبنای لیبرالی استناد مدافعان عدالت ترمیمی به روح‌القوانین مونتسکیو، مفیدتر از این نباشد که وی این عبارات را دقیقاً در ذیل فصل دوازدهم از کتاب بیست و پنجم، ذیل عنوان «قوانین کیفری» مطرح می‌سازد. فصلی که او در آن تأکید می‌کند «باید از قوانین کیفری به خاطر جرم‌های دینی، پرهیز کرد.» (Montesquieu, 2000:489-490)

## ۲. عدالت ترمیمی و مساله ضرورت خاستگاه الهی قوانین در صورت تبندی پیشامدرن

خصم اصلی فلسفه سیاسی مدرن که بر بنیاد حق طبیعی بی‌قید و شرط فرد در وضع طبیعی استوار است، به رسمیت‌شناختن منبعی فراانسانی و به تعبیری الهی برای قوانین است. اما توصیف هابز از شرایط فرد انسانی در وضع طبیعی، به‌عنوان موجودی مفلوک و ترسان، روایتی است که خداوند، به‌عنوان واضع قوانین طبیعت، از آن غایب است. (Hobbes, 1840: 284) بر این اساس اگر حق طبیعی بی‌قید و شرط انسان در وضع طبیعی، فارغ از هرگونه منبع و منشاء فراانسانی، بخواهد مبنای قانون قرار گیرد، لاجرم امر فراانسانی باید غایب باشد.

حال باید پرسید مدافعان عدالت ترمیمی چگونه تبار خود را تا سیاست پیشامدرن و حتی برخی رویه‌های مشابه عدالت ترمیمی در سنت‌های وحیانی، بسط می‌دهند؟

هر مجموعه‌ای از قوانین، در بستر سنت سیاست قدیم، اعم از جمهوری خواهی و پادشاهی، اصولاً نمی‌توانست از منبعی فراانسانی و به یک معنای مشخص، الهی، برخوردار نباشد. این نکته در نخستین مواجهه ما با دیالوگ قوانین افلاطون، آشکار می‌گردد. دیالوگ با لفظ «خدا» آغاز می‌گردد، و این تنها دیالوگ افلاطونی است که این‌گونه آغاز می‌شود. (Plato, 1988: 3 [624a]) تاسیس یک شهر، یا مستقیماً توسط یک خدا، یا توسط انسانی انجام می‌شود که در نهایت به‌عنوان بنیانگذار یک شهر، خصیصه‌ای الهی دارد یا از تبار خدایان است (Plato, 1988: 3 [624a-624b]).<sup>۱</sup> در اینجا بر ضرورت وجود یک دیباچه‌ی الهیاتی برای هر مجموعه‌ای از قوانین تأکید می‌گردد. (Plato, 1988: 110 [723b]) لذا، سیاست و به طریق اولی قانون در تلقی قدمایی، اصولاً بدون نوعی ارجاع به امر الهی غیر قابل تصور است.

این خصیصه در جمهوری خواهی سیسرون نیز به روشنی دیده می‌شود. بخش اعظم دیالوگ قوانین سیسرون، به قوانین مربوط به خدایان، شعائر دینی، نگه‌داشتن حرمت معابد، و اموری از این دست اختصاص دارد. سیسرون در بحث از خاستگاه الهی قانون، ابتدا آن را امری مندرج در عقل معرفی می‌کند و از آنجا که عقل وجه مشترک انسان و خدا است، و نیز از آنجا که هیچ چیز بالاتر و برتر از عقل نیست، لاجرم «خدایان از رهگذر قانون که عقل درست<sup>۲</sup> است، انسان‌ها را متحد کرده‌اند» (Cicero, 2013: 137). سیسرون، بر خلاف کسانی که خود را وقف قوانین مدنی می‌کنند، ابتدا به سیاق افلاطونی، می‌کوشد تا دیباچه‌ی الهیاتی ضروری برای تدوین قوانین مدنی را تشریح کند. او از همین رو ابتدا به بحث در باب عقل الهی یا کیهان در معنای رواقی آن می‌پردازد و چنانکه گفتیم بهره‌مندی انسان از آن عقل را متذکر می‌شود. (Cicero, 2014: 159)

۱. به‌عنوان نمونه‌ای از الوهیت‌یابی ضروری بنیان‌گذاران فناپذیر، می‌توان به مورد رومولوس، بنیان‌گذار روم اشاره کرد. (Cicero, 2013:68-69) همینطور می‌توان به کوشش کسنوفون برای الوهیت‌بخشی به تبار کوروش در تربیت کوروش اشاره کرد. (Xenophon, 2001: 23)

2. right reason

«عقل درست» معادل recta ratio در لاتینی و orthos logos در یونانی است. نکته مهم اینکه در اینجا right به‌عنوان معادل orthos و recta، به معنای «درست» است نه معنای «حق» در کاربرد مدرنیستی و لیبرالی آن.

این در حالی است که مدافعان عدالت ترمیمی به تصریح در خصوص نظام‌های حقوقی که داوطلب توسل به رویه‌های ترمیمی هستند، «اصولاً نامزدهایی را که به برداشتی از خیر- مثلاً منظرگاهی دینی از زندگی- توسل می‌جویند که از دستیابی به یک توافق غالب در یک جامعه‌ی متکثر ناتوان‌اند» از دایره بحث خود بیرون می‌گذارند. (Braithwaite & Pettit, 2002: 42) بدین ترتیب استناد مکرر آنان به آموزه‌های جمهوری خواهان پیشامدرنی چون سیسرون نشان از تعارضی آشکار میان صورتبندی مبنای جمهوری خواهی قدمایی با صورتبندی مدافعان عدالت ترمیمی دارد. فراتر از آن، استناد مدافعان عدالت ترمیمی به سنت‌های حقوقی پیشامدرنی نیز که خاستگاهی غیرجمهوری خواهانه داشته‌اند، مانند سنت‌های وحیانی، نشان از همان تعارضی دارد که در این مقاله سعی در به تصویر کشیدن آن داشته‌ایم.

اصولاً آموزه‌ی وحیانی متضمن عدم کفایت عقل بی‌دسترس در شناخت حقیقت و لاجرم تقدم اطاعت از قانون الهی به‌عنوان قانونی است که دربرگیرنده‌ی حقیقت است. در بستر الهیات وحیانی، قانون الهی صرفاً یک قانون نیست. بلکه مشروعیت خود را از دانشی می‌گیرد که فراتر از دسترس عقل بشری و نزد خداوند است. داستان هبوط انسان در پی نافرمانی از دستور خداوند که داستانی مشترک در میان ادیان ابراهیمی است، به بهترین وجه این قضیه را آشکار می‌سازد. (عهد عتیق، ۱۳۹۴: ۴۳-۴۲) در روایت قرآنی، خداوند از آدم می‌خواهد که به درخت نزدیک نشود. (قرآن، ۲: ۳۵) به‌عنوان مثالی معنادار، اینکه خداوند در سوره بقره، آیه ۱۷۸، مومنان را خطاب قرار داده و به آنها می‌گوید «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ»، در واقع فرمانی را صادر می‌کند که اگرچه می‌توان از رهگذر کوشش عقلانی، در باب تبعات سودمند آن تفحص کرد، اما بر بنیاد صورتبندی وحیانی و عدم کفایت عقل بدون دسترس، فهم تمامیت این فرمان برای انسان ممکن نیست و لاجرم مومن بودن حکم می‌کند که شخص ابتدا از آن اطاعت کند و سپس در باب چرایی آن بیاندیشد.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب اینکه اسپینوزا در رساله الهیاتی-سیاسی که از آن به‌عنوان انجیل لیبرال دموکراسی یاد می‌شود، در فصل مربوط به «قوانین الهی» می‌کوشد تا نشان دهد قوانین الهی در حقیقت چیزی جز همان قوانین طبیعی نیست که با نور عقل می‌توان آنها را دریافت، و اینکه قوانین الهی در معنای متداول آن در ادیان وحیانی، چیزی جز قوانینی منحصر و محدود به اقوام و مردمانی نیستند که به واسطه نارسایی در پرورش قوای عقلی‌شان، راهی جز وضع آنها از سوی انبیاء برای اهداف سیاسی وجود نداشته است (Spinoza, 2016: 128-29; 139-40; 146)، همه و همه نشان می‌دهد که ورود به ساحت قوانین حق‌محور مدرن، مستلزم تبدیل اسپینوزایی فرمان خداوند از «قانون» به «توصیه» است. (Spinoza, 2016: 132) تبدیل احکام الهی به توصیه‌ها، شیوه آباء لیبرالیسم برای کناره‌نهادن آنها و آماده کردن مسیر برای آموزه‌هایی است که درنهایت بدون آنها، ایده‌هایی مثل عدالت ترمیمی بلاموضوع خواهد بود.

### ۳. کاربست عدالت ترمیمی در نظام قضایی ایران

مناقشه‌ای که پیشتر از آن سخن گفتیم، خودش را به خوبی در فاصله و عدم همسویی گفتمان تقنینی ناظر بر موضوع با رویه‌های محاکم و گفتمان قضایی حاکم نشان می‌دهد. گفتمان نخست در تعریف جرایم و مجازات‌هایی که پایه وحیانی دارند، چاره‌ای جز اطاعت از حدود و ثغور مشخص شده در منابع فقهی ندارد. اما گفتمان دوم همسو با تحولات مدرن جامعه و استلزامات عملی، خودش را ناخواسته به همان مبنای لیبرالی جمهوری خواهانه مدرن مدافعان عدالت ترمیمی نزدیک ساخته است. ما این مناقشه را در پرونده‌های جرایم جنسی و مشخصاً جرم تجاوز به عنف نشان می‌دهیم.

۱. عبارت مشهور *Credo ut intelligam* (ایمان بیاور تا بفهمی) در الهیات مسیحی، موبد همین تقدم اطاعت بر دانش است. این در حالی است که سنت لیبرالی مورد اتکای مدافعان عدالت ترمیمی که چنانکه گفتیم به نوعی با هابز آغاز می‌شود، اصولاً در بستری تبلور می‌یابد که خداوند در آن غایب است. انسان با تکیه بر حزم یا به تعبیر هابز با تکیه بر *prudence* یا عقل (*reason*) خود است که به سوی تاسیس دولت و ورود به وضع مدنی رهنمون می‌گردد. (Strauss, 1959: 11)

### ۱.۳. عدم همسویی میان سیاست جنایی تقنینی و قضایی در مواجهه با عدالت ترمیمی

گرچه تاکنون امکان توسل به مداخلات ترمیمی در مجموعه‌های متفاوتی از قوانین و مقررات نظام حقوقی ایران و با تعبیر و قرائت‌های گوناگون از قانون مجازات اسلامی (با گسترش قلمرو جرایم قابل گذشت) گرفته تا قانون آیین دادرسی کیفری (با پیش‌بینی قراردایی چون بایگانی پرونده، ترک تعقیب، تعلیق تعقیب و توقف تحقیق)، پیش‌بینی شده است؛ ولی وضعیت حقوقی و مبنای فرایندهای عدالت ترمیمی در گفتمان تقنینی ایران همچنان با ابهامات حقوقی و موانع شرعی متعددی به شرح ذیل مواجه است:

نخست آنکه، یک عدالت ترمیمی تعریف شده در نظام عدالت کیفری ایران وجود ندارد که همین امر می‌تواند به برداشت‌های نادرست از عدالت ترمیمی منجر شود. نفس این فقدان که ما در بخش بعدی و ذیل تحلیل این موضوع بدان باز خواهیم گشت، ناشی از تعارض بنیادین در مبنای نظام عدالت کیفری در ایران از یک سو و بنیادهای لیبرالی ایده عدالت ترمیمی از سوی دیگر است. دوم، آنچه به‌عنوان یک ضابطه کلی در سیاست جنایی تقنینی ایران در خصوص ارجاع امر به مداخله ترمیمی شناخته می‌شود، تنها امکان این مداخله اصولاً به شکل میانجیگری و تنها در جرایم تعزیری است. یعنی سیاست جنایی تقنینی در ایران، عدالت ترمیمی را منصرف از جرایم مستوجب حد می‌داند. بر همین اساس، آنچه تحت عنوان امکان ارجاع امر به فرایند میانجی‌گری در ماده ۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری پیش‌بینی شده، منصرف از جرایم مستوجب حد و تنها ناظر بر جرایم تعزیری درجه شش تا هشت است. لذا، جرایم مستوجب حد را از جمله خشونت‌های جنسی که برای آنها در قانون مجازات حد پیش‌بینی شده است، در بر نمی‌گیرد. این مسئله موجب شده است تا نهادهایی چون توبه به مثابه یک سازوکار ترمیمی در پرونده‌های خشونت جنسی در عمل هیچ کاربردی نداشته باشند. در حالی که در ماده ۱۱۴ قانون مجازات اسلامی آمده است که در جرایم موجب حد به استثنای قذف و محاربه، هرگاه قبل از اثبات جرم، توبه، ندامت و اصلاح متهم برای قاضی محرز شود، حد از او ساقط می‌شود. همچنین در تبصره دوم این ماده آمده است که در زنا و لواط هرگاه جرم به‌عنف، اکراه یا با اغفال بزه‌دیده انجام گیرد، در صورت سقوط مجازات به شرح مندرج در این ماده، مرتکب به حبس یا شلاق تعزیری درجه شش یا هر دو آنها محکوم می‌شود. تحلیل بیرون‌نهادن جرایم مستوجب حد از دایره رویه‌های ترمیمی، و نیز نقش توبه در این میان را در بخش تحلیلی آتی به نحوی تفصیلی‌تر مورد ملاحظه قرار خواهیم داد.

سوم، گفتمان قضایی ایران از حیث میزان تجویز اندیشه‌های ترمیمی در پرونده‌های خشونت جنسی، با یک مانع اساسی دیگر، یعنی ضرورت رسیدگی مستقیم به این پرونده‌ها در دادگاه مواجه است. مطابق قانون انجام تمام تحقیقات مقدماتی و رسیدگی به جرایم مربوط به زنا، لواط، تجاوز به‌عنف و جرائم جنسی حدی به‌طور مستقیم در دادگاه کیفری یک است. این وضعیت عدالت ترمیمی را تنها در چارچوب عدالت رسمی در مرحله میانی و در سلسله مراتبی از پاسخ‌ها امکان‌پذیر می‌سازد که اگر برنامه به نتایج دلخواه نرسید، بتوان با مداخله رسمی حقوقی به آن پایان داد. این محدودیت قانونی یعنی ضرورت رسیدگی به پرونده صرفاً توسط قاضی عملاً امکان ارجاع پرونده‌های خشونت جنسی را برای مداخلات ترمیمی به خارج از نظام رسمی و سنتی عدالت غیرممکن می‌سازد. در نتیجه، امکان مداخله ترمیمی در پرونده‌های خشونت جنسی در قوانین پیش‌بینی نشده و درست به همین خاطر، قاضی گرچه ممکن است در عمل تمایل به استفاده از سازوکارهای ترمیمی داشته باشد، ولی به خاطر سکوت قانون‌گذار، در این رابطه با محدودیت مواجه است. حذف مرحله‌ی تحقیقات مقدماتی که مربوط به ارجاع پرونده به دادرها است، هم از حیث مبنای جمهوری خواهانه‌ی عدالت ترمیمی و هم از حیث بنیادهای عرفی آن، مانعی اساسی محسوب می‌شود که ذیل یک بحث تفصیلی‌تر به آن اشاره خواهیم کرد.

و اما استنباط و برداشت سیاست جنایی قضایی از سیاست جنایی تقنینی، بیش از آنکه مبتنی بر تلاش قاضی برای دریافت پیام قانون‌گذار باشد، به تشخیص وی در مقام تفسیر قضایی باز می‌گردد.

از این‌رو، در شرایطی که: نخست، مجازات تجاوز جنسی یا به تعبیر قانون‌گذار تجاوز به‌عنف به موجب ماده ۲۲۴ ق.م.ا اعدام حدی است؛ دوم به موجب ماده ۲۱۹ همین قانون، دادگاه نمی‌تواند کیفیت، نوع و میزان حدود شرعی را تغییر یا مجازات را تقلیل دهد یا

تبدیل یا ساقط نماید، سوم، به موجب تبصره ۳ ماده ۱۰۰ ق.م.ا، حدود پس از اثبات نه قابل اسقاط است و نه گذشت شاکه تأثیری در سقوط و تخفیف حدود دارد، و چهارم، به موجب تبصره ۲ ماده ۱۱۴ همین قانون، حد تجاوز جنسی تنها از طریق توبه آن‌هم قبل از اثبات جرم، ساقط و درنهایت به حبس یا شلاق تعزیری درجه شش یا هر دوی آنها محکوم می‌شود و خامساً، به تصریح ماده ۸۲ قانون آیین دادرسی کیفری، امکان ارجاع امر به میانجیگری تنها در جرایم تعزیری درجه شش تا هشت متصور است، اما گزارش یافته‌های تجربی تحقیق در بخش بعدی حاکی از مداخله ترمیمی قضات در تجاوزات جنسی است که نشان می‌دهد گفتمان قضایی ما در خصوص مورد هیچ انطباقی با رویکرد قانون‌گذار به موضوع ندارد.

### ۲.۳. تحلیل تعارض گفتمان تقنینی و قضایی ناظر بر موارد اعمال عدالت ترمیمی با توجه به تحولات اجتماعی در ایران

چنانکه در بررسی اجمالی در بخش پیشین بدان اشاره شد، وضعیت حقوقی و مبنای فرایندهای عدالت ترمیمی در گفتمان تقنینی ایران با ابهامات حقوقی و موانع شرعی متعددی روبروست. در تحلیل این وضعیت ابهام‌آمیز، و نظر به مباحثی که در دو بخش نخستین مقاله، با تفصیل بیشتر مطرح گشت، می‌توان وضعیت متزلزل رویه‌های ترمیمی در نظام عدالت کیفری ایران در جرایم جنسی مستوجب حد را ذیل سه ملاحظه اساسی مد نظر قرار داد:

۱. نخست، بیرون‌گذاشتن جرائم حدی از شمول رویه‌های ترمیمی، و منحصر کردن این رویه‌ها به حوزه‌ی جرائم تعزیری؛ این امر به خودی خود بدین معناست که قانون‌گذار، ابتدا به ساکن، قائل به موضوعیت رویه‌های ترمیمی در باب جرائم حدی نیست، اولاً و بالذات، و فارغ از برخی گمانه‌زنی‌ها در خصوص مخالفت‌های سلیقه‌ای با اعمال این رویه‌ها، برآمده از سرشت خود نظام عدالت کیفری در ایران است که از بنیاد، به واسطه‌ی اتکایش به یک منبع فرانسائی (الهی)، به ورود رویه‌های ترمیمی به حوزه‌ی جرائم حدی راه نمی‌دهد. به عبارت دیگر مسئله در عمیق‌ترین لایه‌ها به این اصل بازمی‌گردد که اجرای حدود، از ناحیه‌ی الهی بودن آنهاست که ضرورت می‌یابد. از این منظر، هرگونه ملاحظه‌ی اینجهانی در مورد عدالت کیفری، در نهایت فرع بر فرمانی است که حکمت صدور آن نزد شارع مقدس محفوظ است و پی‌بردن به کُنه آن، از دایره‌ی قابلیت‌های فهم انسانی خارج است. این نکته به ویژه زمانی اهمیت می‌یابد که به سرشت قانونی ایمان در اسلام، مثلاً در تمایزش از سرشت اعتقادی ایمان در مسیحیت توجه کنیم. مومن بودن در مسیحیت، مبتنی بر قبول برخی عقاید جزمی است و از همین رو شخص در آنجا می‌تواند توأمان هم مسیحی باشد و هم به قانون سزار عمل کند. اما مومن بودن در اسلام، در نهایت منوط به عمل به احکام الهی است. بی‌جهت نیست که دانش اصلی در مسیحیت الهیات است و در اسلام فقه (Mahdi, 1963: 12-13). این البته به این معنا نیست که نظام عدالت کیفری وحیانی هیچ‌گاه در عمل خود را با برخی شرایط و مقتضیات عرفی تطبیق نداده یا نخواهد داد؛ بلکه مسأله ما در اینجا توجه‌دادن به یک تعارض اصولی است که لازم است مدافعان تطبیق رویه‌های ترمیمی با نظام عدالت کیفری، از وزن و اهمیت آن آگاه باشند.

۲. نکته دیگری که باید بر آن تأکید کرد، تامل در مقوله‌ی توبه و اشکالات گنجاندن آن ذیل رویه‌های ترمیمی است. قانون مجازات اسلامی بر احراز توبه به‌عنوان یکی از شیوه‌های ساقط‌شدن حد تأکید کرده است. اما آیا می‌توان آن را ذیل رویه‌های ترمیمی در نظر گرفت؟ اگر بار دیگر تمایز بنیادین میان منبع فرانسائی و انسانی قوانین را به یاد بیاوریم، می‌توانیم به طرح این توضیح مبادرت ورزیم که پذیرش اصل توبه در متن قانون، بدین خاطر است که خود توبه یک آموزه‌ی الهی است. «توبه» در لغت به معنای بازگشت به خداوند است. از این رو معلوم است که تنها با بازگشت به خداوند، یعنی توبه‌کردن، است که می‌توان از کیفری در امان ماند که خود محصول نقض قانون الهی، یا به تعبیری دورشدن از خداوند است. در قرآن، سوره نور، آیه ۳۱، چنین می‌خوانیم: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ [ای مومنان همگی به سوی خدا بازگردید تا رستگار شوید]». غایت در اینجا، رستگاری نفس است، و این ضرورتاً با رستگاری اجتماع سیاسی اینهمان نیست. بنابراین اصل توبه در اینجا، در عمیق‌ترین لایه‌های خود، نه فقط با مبنای

غیرالهی عدالت ترمیمی نسبتی ندارد، بلکه با دعوی جمهوری خواهانه نیز که به یک معنا می‌کوشد تا رستگاری یا نجات اجتماع سیاسی را در کانون ملاحظات مربوط به فلسفه‌ی مجازات بگنجانند، بی‌ارتباط است.

۳. رسیدگی به جرائم جنسی در نظام عدالت کیفری در ایران، می‌بایست به‌طور مستقیم و با حذف مرحله‌ی میانی ارجاع به دادسراها صورت بگیرد. این نکته در مورد اغلب جرائم حدّی صادق است. یکی از دلایل این امر، جلوگیری از اشاعه‌ی فحشا است که به واسطه‌ی سرشت تحقیقاتی مرحله‌ی ارجاع به دادسرا، ممانعت از آن دشوار، بلکه ناممکن می‌شود. در اینجا با صورت دیگری از تعارض میان دلایل مویّد آموزه‌ی عدالت ترمیمی و ملاحظات بنیادین در یک نظام کیفری الهی روبرویم. چنانکه در دو بخش آغازین این مقاله به آن اشاره کردیم، اساس آموزه‌ی عدالت ترمیمی، انگاره‌ی آزادی منفی و ارائه‌ی درکی از آن به مثابه «عدم سلطه» است. آزادی در معنای مورد نظر، بر بنیاد «حق طبیعی بی‌قید و شرط» فرد، ذیل نظام حقوقی مدرن استوار است. همانطور که اشاره شد، جمهوری خواهی مدافعان عدالت ترمیمی، به هیچ وجه نباید و نمی‌تواند ناقض اصل اولویت فرد بر جمع باشد. این در حالی است که دلیل حذف مرحله‌ی تحقیقاتی در باب اغلب جرائم حدّی در نظام عدالت کیفری در ایران، ممانعت از اشاعه‌ی فحشاست. در اینجا سلامت اجتماع مسلمانان، یا همان امت اسلامی، از پیش، بر ملاحظات فردی اولویت دارد. در اینجا آموزه‌ی فرد صاحب حق به‌عنوان مقوم ایده‌ی عدالت ترمیمی، بلاموضوع است. علاوه بر این، اجرای حدود، از آنجا که حکمی ناشی از یک منبع فرانسسانی و مبتنی بر دانشی است که تسلط بر آن از دایره شناخت انسانی صرف فراتر می‌رود، روندهای تحقیقاتی در دادسرا محلی از اعراب نخواهد داشت، تا جایی که خود قاضی نیز در دادگاه، دست کم در عالم نظر، از اختیارات بسیار محدودی در قیاس با نظام‌های عدالت کیفری عرفی برخوردار است. بی‌جهت نیست که خود نهادهای ارفاقی در نظام عدالت کیفری در ایران، تنها در تعزیرات است که موضوعیت دارند نه در حدود.

از این رو، با تأمل در ملاحظات فوق که حاکی از عدم مقارنه و تطبیق میان سیاست جنایی تقنینی ایران با سیاست جنایی قضایی آن در خصوص موضوع است، به نظر می‌رسد مبنای اصلی تغییر جهت گفتمان قضایی از اراده و مقصود قانون‌گذار که مویّد ناسازگاری میان تقنین و قضا است، به یک دگرگونی بنیادین در وضع وجودی جامعه ایران طی دهه‌های اخیر بازمی‌گردد که ما از آن تحت عنوان مدرن‌شدن فزاینده‌ی جامعه‌ی ایران سخن می‌گوییم.

پژوهش‌های جامعه‌شناختی متعدد در مورد جامعه ایران نشان می‌دهد که دو عامل بنیادین غلبه‌ی ارزش‌های اقتصادی از یک سو و مقوله‌ی بسط فردیت مدرن که به بیشترین میزان در میان زنان تبلور پیدا کرده است، از مهمترین نشانه‌های مدرن‌شدن در معنایی است که ما از آن مراد می‌کنیم. تغییر در موازنه‌ی میان ارزش‌های مادی و فرامادی همان چیزی است که یادآور شیوه‌ی مدّ نظر مونتسکیو در رانده‌شدن جامعه به سوی یک وضعیت مدرن در معنای لیبرالی کلمه است و ما این تغییر را در سال‌های بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و به ویژه در دو دهه اخیر شاهد هستیم (Azadarmaki, 2016: 204-206; Kalanfaribaei, 2020: 273; Azadeh, 2021: 24-25; Rezaee bahrabad. et. al, 2020: 41-42).

از سوی دیگر تغییر بنیادین در وضعیت زنان و مطالبات آنها، حتی از تغییر در موازنه‌ی ارزش‌های مادی و فرامادی نیز پررنگ‌تر است. آمارها در خصوص ازدواج دختران، سن ازدواج در آنها، مقوله‌ی تحصیلات دانشگاهی، و امثالهم، به روشنی از پدیدارشدن یک وضعیت وجودی تماماً متفاوت، به ویژه طی دو دهه‌ی اخیر، حکایت دارد. در اینجا بحث تغییر در روابط پیش از ازدواج و حتی آمار فزاینده طلاق، گسترش خانواده سفید، و چالش حجاب، نشان می‌دهد که زنان نقش بسیار کلیدی‌ای در مدرن‌شدن جامعه ایران و رشد عنصر فردگرایی به‌عنوان مقوم اصلی این فرایند ایفا کرده‌اند (Amini, 2017; Azadarmaki, 2016: 109-124; 176-207; Kalanfaribaei, 2020: 274; Sharifi saei. et. al, 2021: 8-10).

این مدرن‌شدن فزاینده، در نهایت به شکافی نسلی دامن زده است که حتی با چشم غیرمسلح به ابزارهای تحقیق اجتماعی نیز مشهود است (Zavareh, et. al, 2018; Danesh, et. al, 2015).

این مدرن شدن نه فقط بزه‌دیده و بزه‌کار بلکه خود عوامل دستگاه قضایی، و در راس آنها قاضی را نیز در برمی‌گیرد که مطالعه پرونده‌های خشونت جنسی در شعب گوناگون دادگاه کیفری یک استان تهران به روشنی مثبت تفسیرهای ترمیمی از اختیارات قضایی در پرونده‌های خشونت جنسی است. یافته‌های تجربی تحقیق حاکی از آن است<sup>۱</sup> قاضی در صورت تصمیم به اتخاذ رویکرد ترمیمی به پرونده تحت بررسی، به سازوکارهایی متوسل می‌شود که لزوماً در قانون نیامده‌اند و اگر هم چنین باشد، بی‌گمان با هدف پیاده‌سازی عدالت ترمیمی نبوده است. بلکه این‌ها ابتکار شخصی قاضی است که با بکارگیری آن‌ها طی چند سال اخیر، به رویه‌ای در شعب دادگاه کیفری یک استان تهران تبدیل و مورد استناد قضات قرار گرفته است. این سازوکارها عبارتند از: تأکید صرف بر کسب رضایت بزه‌دیده، تعیین مهلت برای بررسی امکان ازدواج، تهدید متهم به تشدید مجازات در صورت عدم جلب رضایت شاکه، عدم احراز رضایت بزه‌دیده در صورت ناتوانی در اثبات زنا به عفت، در نظر گرفتن دغدغه‌ها و انتظارات بزه‌دیده در فرایند رسیدگی و در نهایت، محکومیت متهم به پرداخت ارزش‌البکاره به‌عنوان یکی از سازوکارهای جبران خسارت ( توضیح اینکه جبران نبود رویه‌های ترمیمی در حوزه تقنین توسط دادگاه و شخص قاضی).

گرچه سازوکارهایی به نوعی ابداعی قاضی برای مداخله ترمیمی در پرونده‌های خشونت جنسی، به دلیل عدم آموزش و تسلط کافی قضات نسبت به اقتضائات عدالت ترمیمی محل نقدهای جدی است و اگرچه نتواند پاسخ مناسبی به تمام نیازها و مطالبات بزه‌دیدگان و البته مرتکبان باشد؛ ولی دست کم در مقایسه با رویه سابق این دادگاه تا حدودی مثبت ارزیابی می‌شود. علاوه بر این، آیین‌نامه میانجیگری در امور کیفری نیز گرچه منصرف از جرایم حدی است، ولی به نظر می‌رسد در مجموع، روح حاکم بر آن در عمل بر تمام اشکال، سطوح، تلاش‌ها، مداخلات و برنامه‌های ترمیمی در گفتمان قضایی ایران اثرگذار است. از این‌رو، در پیش‌گرفتن رویه‌های ترمیمی در جرایم مستوجب حد در رویه قضایی محاکم، نه ناشی از قابلیت جمع کردن یک نظام عدالت کیفری مبتنی بر منبعی فرانسوسی با ایده‌ی عدالت ترمیمی، بلکه معلول فشاری است که وضع مدرن در جامعه‌ی ایران، بر دستگاه قضایی وارد می‌سازد. بر این اساس، نمی‌توان این عدم‌همسویی و واکنش کاملاً متفاوت سیاست جنایی قضایی را صرفاً بر مبنای استدلال‌هایی چون تأثیرپذیری سیاست جنایی قضایی از حقایق پدیده بزهکاری، الزامات بین‌المللی، ناکارآمدی سیستم کیفری سنتی و سیاست سزادهی و ارعایی و گاه نیز عقلانیت‌گرایی متأثر از پژوهش‌های علمی، توضیح داد. بلکه، انعطاف‌پذیری گفتمان قضایی بیش از هرچیز ناشی از اقتضائات مدرن شدن فزاینده جامعه ایران است که این واقعیت می‌تواند حاوی درسی اساسی برای حامیان رویه‌های ترمیمی در ایران باشد و آن اینکه؛ تمرکز کوشش‌ها به سود ایده‌ی عدالت ترمیمی به جای آنکه بر تأکید صرف بر آشتی میان مبانی نظام عدالت کیفری در ایران با عدالت ترمیمی باشد، می‌بایست بر دفاع تمام‌عیار از خود مبانی عدالت ترمیمی، و در رأس آنها اصل آزادی به مثابه عدم سلطه متکی باشد؛ چرا که استدلال‌هایی از این دست که برخی نهادهای مدرن حقوقی در نظام عدالت کیفری ایران با آموزه‌های شرعی و فقهاتی ما تعارضی ندارد و حتی در برخی موارد موید آن نیز است، بیش از آنکه قانع‌کننده باشد، بر ابهام بیشتر موضوع می‌افزاید. به بیان دیگر، در شرایط کنونی که وضع وجودی جامعه ایران موید مبانی لیبرالی برخی نهادهای عدالت کیفری و حتی فراتر از آن برخی سازوکارهای عدالت چون عدالت ترمیمی است، مواضعی که پیوسته بر مقارنه شرع و عرف تأکید می‌کند، به معنای واقعی کلمه نابهنگام است.

### نتیجه‌گیری

ما در این مقاله کوشیدیم نشان دهیم که مبانی عدالت ترمیمی نزد حاملان اصلی آن در این سنت، بر بنیاد اصل «آزادی به مثابه عدم سلطه» استوار است و اینکه آزادی مزبور، حتی با لحاظ کردن برخی تبصره‌های جمهوری‌خواهانه، در تحلیل نهایی بر مبنایی لیبرالی، یعنی بر اصل «آزادی منفی» مبتنی است که مبدا و منشأ صورتی از شهروندی است که نمی‌تواند مبدا و منشأی فرانسوسی داشته باشد.

۱. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: میرمجیدی، سپیده (۱۴۰۲)، عدالت ترمیمی در محاکم کیفری، مطالعه موردی پرونده‌های خشونت جنسی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

با مبنا قراردادن استدلال فوق، به سراغ تعارض بنیادین میان یک نظام عدالت کیفری مبتنی بر منشأ فرانسوسی (اعم از جمهوری خواهی قدمایی و قوانین کیفری در نظام‌های وحیانی) رفتیم و کوشیدیم از این مدعا دفاع کنیم که ایده عدالت‌ترمیمی در تقریر بنیانی چون برایت‌ویت و پتیت، در نهایت هم با محوریت امر الهی در جمهوری خواهی قدمایی در تعارض است، و هم به طریق اولی، با مبانی نظام‌های کیفری مبتنی بر وحی (و به‌طور مشخص شریعت اسلامی) که اصولاً خداوند را به مثابه‌ی قانون‌گذار در نظر می‌گیرند و هر گونه تخطی از احکام الهی مزبور را ذیل بی‌ایمانی رده‌بندی می‌کنند.

اگر بر سر این نکته توافق باشد که نظام عدالت کیفری در ایران، یک نظام مبتنی بر منشأ و منبعی فرانسوسی (الهی) است، لاجرم جایگاه متزلزل رویه‌های عدالت‌ترمیمی در آن چندان نمی‌تواند عجیب به نظر برسد. با این حال در اینجا نکاتی وجود دارد که به زعم نویسندگان این مقاله که هیچ مخالفت مبنایی با عدالت‌ترمیمی ندارند، ایضاً آنها برای رسمیت‌بخشی هرچه بیشتر به عدالت‌ترمیمی در نظام حقوقی ایران ضروری به نظر می‌رسد. نخست حجم نسبتاً قابل‌ملاحظه‌ی کوشش‌ها از سوی حقوقدانان و فعالان این عرصه برای مهیا کردن مکانی امن برای رویه‌های ترمیمی در نظام عدالت کیفری در ایران از رهگذر اتخاذ موضعی است که ما نام «سازگاری‌گرایی» را برای آن برمی‌گزینیم.

این حقوق‌دانان می‌کوشند تا با تأکید بر برخی رویه‌ها در سنت نظام کیفری وحیانی (به‌عنوان مثال اصل توبه)، دست به مشابهت‌سازی‌هایی با رویه‌های عدالت‌ترمیمی در یک نظام کیفری عرفی بزنند و از این رهگذر از عدالت‌ترمیمی در ایران دفاع کنند. از سوی دیگر ما با تعارضی در خود نظام عدالت کیفری در ایران، میان دستگاه تقنینی و قضایی روبرویم. دستگاه تقنینی بنا به ماهیت خود، به شدت در مقابل رویه‌های ترمیمی مقاومت می‌کند و در مقابل دستگاه قضایی تا حد زیادی در مواجهه با موارد مشخص، عملاً، به برخی رویه‌های ترمیمی که حتی با مبانی تقنینی ناسازگار است، تن در می‌دهد.

بنابراین، باتوجه به مقاومت دستگاه تقنینی که یک مقاومت اصولی و مبتنی بر مبانی است، فهم انعطاف نظام قضایی را باید ناشی از عوامل بیرونی تلقی کرد که مهمترین آنها تغییرات بنیادین در منظومه فکری شهروندان و بسط و گسترش روزافزون ایده آزادی در معنای لیبرالی کلمه در علقم سلیم جامعه ایرانی است. قضات دادگاه‌ها به واسطه پیوند بلاواسطه‌تری که با بدنه متحول شده جامعه ایران دارند، بنا به ضرورت و نظر به واقعیت اجتماعی، به نحوی عملی‌تر با مقوله عدالت‌ترمیمی مواجه می‌شوند. نکته‌ای که اشاره به آن برای فهم استدلال بنیانی این مقاله ضروری به نظر می‌رسد این است که فشار اجتماعی مزبور را نه به مثابه‌ی یک عامل عَرَضی یا یک برنامه‌ی طراحی‌شده، بلکه به مثابه‌ی یک واقعیت وجودی در نظر بگیریم. این نوع نگاه می‌تواند ما را از درافتادن به دام قضاوت‌های نوعاً «سیاسی» محفوظ داشته و به سوی درکی عمیق‌تر نسبت به معضل پیش‌رو هدایت کند.

بدین ترتیب، می‌توان به طرح این گزاره مبادرت ورزید که به میزانی که جامعه ایرانی اصول مبتنی بر آزادی در معنای مدرنیستی کلمه را بیشتر می‌پذیرد، شرایط تحقق عدالت‌ترمیمی در ایران مهیاتر می‌شود. پذیرش مزبور را نباید پذیرشی در ساحت نظر تلقی کرد. این پذیرش در عمل و در زیست بالفعل شهروندان ایرانی در شرف وقوع است. به بیان ارسطویی کلمه، شکل‌گیری این ماده نهایتاً صورت مطلوب و درخور خود را طلب خواهد کرد و از همین رهگذر می‌توان حدس‌هایی در مورد تغییرات بنیادین آتی در دستگاه تقنین ناظر بر جرایم حدی را پیش چشم آورد.

## References:

- Amini, Saeedeh (2017), "A Comparative Study of the Social Status of Women in the States of the Past Tow Decades", *Social Sciences*, Vol.23(75), 119-150 [ In Persian]
- Azadarmaki, Taghi (2016), *Changes, Challenges, and the Future of the Iranian Family*, First Edition, Tehran: Tisa Publications [ In Persian]
- Azadeh, Esfandiar; Navabakhsh, Mansour (2021), "Differences Between the Three Generations of the Islamic Revolution Regarding Social, Economic and Political Values", *Strategic Studies on Youth and Sports*, Vol.20 (53), 9-32 [ In Persian]

- Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*, London, Oxford University Press.
- 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,
- Cicero (2013), *On the Republic and On the Laws*, Translated by David Fott, Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Cicero (2016), *On Duties*, translated by Benjamin Patrick Newton, , Ithaca, New York, Cornell University Press.
- Constant, Benjamin (1988), *Political Writings*, Biancamaria Fontana, Cambridge University Press.
- Danesh, Parvaneh, Nasrabadi, Zahra; Abdellahi, Azimeh Sadat (2015), "Sociological Analysis of the Generation Gap in Iran", *Sociological Cultural Studies*, Volo.5 (3), 1-30[ In Persion]
- Hobbes, Thomas (1840), *The English Works of Thomas Hobbes*, Vol. IV, London, John Bohn.
- Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*, Cambridge University Press.
- Kalafaribaei, Mohammadreza (2020), *Cultural Changes in Iranian Society*, First edition, Tehran: Alous Publication [ In Persion]
- Machiavelli, Niccolo (1988), *The Prince*, Translated by Harvey Mansfield Massachusetts Chicago University Press.
- Machiavelli, Niccolo (1998), *Discourses on Livy*, Translated by Harvey Mansfield and Nathan Tarcov, Massachusetts, The University of Chicago Press.
- Mahdi, Muhsin & Lerner, Ralph (1963), *Medieval Political Philosophy*, Illinois, The Free Press of Glencoe.
- Mirmajidi, Sepideh (2023), *Restorative Justice in Criminal Courts: A Case Study of Sexual Violence Case*, First Edition, Tehran: Institution for Humanities and Cultural Studies [In Persion]
- Montesquieu (2000), *The Spirit of the Laws*, Translated by Anne M. Kohler, New York, Cambridge University Press.
- Pangle, Thomas (1988), *The Spirit of Modern Republicanism*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Pettit, Philip (2002), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, London, Oxford University Press.
- Plato (1988), *The Laws of Plato*, Translated with an Interpretative essay by Thomas Pangle, Chicago, The University of Chicago Press.
- Rezaee Bahrabad; Hassan, Majdi; Aliakbar; SadrNabavi, Rampour; Behravan; Hossein, (2020), "The Process of Iranian Cultural Change in Recent Decades", *Cultural Studies and Communication*, Vol.15 (57), 11-50[ In Persion]
- Sadeghi, Hossein Fakhr, and Rahiminejad (2019), "Position of Restorative Justice in Crimes against Sovereignty", *Iranian Journal of Criminal Law Research*, Vol.20 (2), 86-112. [In Persian]
- Sobhani, Mahin (2017), "Efficient and Legitimate Mechanisms of Transitional Justice", *Iranian Journal of Criminal Law Research*, Vol.15 (1), 85-109. [In Persian]
- Sharifi Saei, M.H; Azadarmaki (2021), "Woman's Power and Resistance in the Iranian Family: Woman's Narrative of Cultural Resistance Strategies in the Family", *Journal of Iranian Cultural Research*, Vol.14(1), 1-36[ In Persion]
- Spinoza (2016), *The Theological-Political Treatise*, in *The Collected Works of Spinoza vol. II*, Edited and Translated by Edwin Curley, Princeton University Press.
- Strauss, Leo (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, Chicago University Press.
- Strauss, Leo (1959), *The Political Philosophy of Spinoza*, a seminar offered in the autumn quarter, Leo Strauss Centre, University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1996), *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Xenophon (2001), *The Education of Cyrus*, Translated by Wane Ambler, Illinois, Cornell University Press.

Zavareh, Ensieh; Shekarbeigi, Alieh, Azadarmaki, Taghi (2018), "A social Study of Discursive Changes among The Three Generations of the Iranian Family", Journal of Iranian Social Studies, Vol.11 (1), 72-94[ In Persion]

استناد به این مقاله:

میرمجیدی، سپیده و مقیمی، شروین. (۱۴۰۵)، « عدالت ترمیمی به مثابه آزادی؛ کوششی در جهت فهم جایگاه عدالت ترمیمی در نظام عدالت کیفری ایران»، پژوهشنامه حقوق کیفری، دوره ۱۷، پیاپی ۳۳، صص. ۱۶۳-۱۷۷

DOI: 10.22124/jol.2025.30127.2583

**Copyright:**

Copyright for this article is transferred by the author(s) to the journal, with first publication rights granted to *Criminal Law Research*. This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

