



Yekrangi, M. (2020). The right of prisoners to run away from jails and the right of governments to confront with them in the Corona pandemic situation in the light of Hobbes political philosophy. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 12(3), 85-111. doi: 10.22035/isih.2020.3943.4052

Doi: <http://dx.doi.org/10.22035/isih.2020.3943.4052> URL: [http://www.isih.ir/article\\_349.html](http://www.isih.ir/article_349.html)

2008-4641 / © The Authors. This is an open access article under the CC BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

## The Right of Prisoners to Run Away from Jails and the Right of Governments to Confront with Them in the Corona Pandemic Situation in the Light of Hobbes Political Philosophy

Mohammad Yekrangi<sup>1</sup>

Received: Apr. 20, 2020; Accepted: Jun. 16, 2020

### Abstract

The pandemic of coronavirus in 2019-20 influenced different aspects of human beings' lives such as education, business, economy, culture, medical care, and consequently their fundamental thoughts were the subjects to be revised. Philosophy of criminal justice was not an exception. Since many inmates escaped from multi jails in Iran in this period, the philosophy of law faced the heated widespread debates on the right of internee to get out and the right of the government to confront with them as a citizen or enemy. The question was this: due to the fear of the Coronavirus and the death, if the prisoners have the right to flee and if the government has the right to oppose them. If yes, what are the foundations of their rights? The paper scrutinizes these issues in the light of Thomas Hobbes's political philosophy because he insisted on the right of government on the one hand and the criminal's rights to resist punishment on the other hand. Finally, the paper concludes that the prisoners have the right to run away in the corona pandemic situation, but their rights should be interpreted in the meaning of right/privilege, not right/claim; and governments have the right to oppose them in the meaning of right/power.

*Keywords:* Coronavirus, criminal policy, political philosophy, prison break, social contract

---

1. Assistant Professor, Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran

✉ [Yekrangi@ut.ac.ir](mailto:Yekrangi@ut.ac.ir)



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Volume 12  
Issue 3  
Summer 2020

## INTRODUCTION

The appearance of the Covid-19 virus has been affected human lives. The world was shocked by confronting this virus which changes all aspects of lifestyles from education to work methods, from business to politics. Amongst these, all states provide different methods to protect their citizens from the bad effects of this virus and save their lives. However, the states in respect of detainees face a dilemma. On one hand, they have to protect their health and the bad conditions of prisons don't allow them to do it in a good way and on another hand, they must guarantee the safety of society by keeping the criminals in prison. Some states like Iran use the comprised method. It allows the convicted of summary and either-way offences to use the bail but keep the convicted of felonies in the prison. But, the prisoners run away to keep their lives. This runaway makes the states to confront with prisoners and makes the philosophers and criminal-scholars to consider the new question. If conditions of prison in the pandemic of the Covid-19 were dangerous and harmful for the health of prisoners, whether they have the right to run away? This question can scrutinize from many angles but this paper considers it in the light of Hobbes's political philosophy. I chose Hobbes because, this philosopher, on one hand, recognizes the absolute power for sovereign and on another hand, recognizes the natural right of saving life for convicted persons and this conflict makes notable heated debates. Therefore, this paper seeks to scrutinize if the detainees have the right to run away and if the states can face them as enemies.

## PURPOSE

The purpose of this paper is to find a fundamental answer to a new dilemma that coronavirus is made in respect of running away of the detainees from jails. This dilemma cannot solve just by criminal law, but it needs to consider in an interdisciplinary approach and thus, this research purpose is to scrutinize if the detainee has the right to run away in the light of Hobbes's point of view.

## METHODOLOGY

This paper employs an interdisciplinary approach in the analysis, evaluation, and critical review of the rights of the detainee to run away from prison in the light of Hobbes political philosophy. So, this paper connects the Criminal policy and political philosophy.

## CONCLUSION

This paper in considering the question of whether detainees have the right to run away in the light of Hobbes philosophy concludes that according to the contractual philosophy of Hobbes, the criminals convey no right to punish to states but let the state to punish them. So, the criminals keep the right to resist punishment and can

run away from prison in the situation that remaining in prison is harmful to their lives. This right is based on jus natural. However, this right should be read in the context of right/ privilege not right/claim. If the second meaning is true, then the criminal can claim other citizens to respect this runaway and help him. So, it is true that this right is a privilege for the criminal and can apply it but no one has the duty to help them.

On the other hand, since the consent of criminals in the social contracts makes the punishment legitimate, one should seek the foundation of sovereignty in the social contract. In Hobbes's view, since the sovereign is not the contract party and preserves the right to apply punishment for itself so, it is just the state that can apply this punishment. On this basis, the state has the right to prosecute and capture the runaway detainees and punish them again.

Finally, it is obvious that the runaway detainee infringes the social contract but by the interpretation of the Hobbes political philosophy, one can say that they use their right/privilege and thus don't exit from the contract completely. Therefore, the states have no right to confront them as the enemy and have to bind to the social contract in punishing them and provide them the fair trial.

#### **NOVELTY**

Hobbes's Philosophy of punishment is based on his political philosophy. Since Hobbes states vague statements in the foundation of punishment and the right of penalty, different philosophers explain it in different manners. The combination of this complication with runaway of detainees in the Covid-19 conditions and application of Hohfeld's theory of rights makes this research novel. In another word, the Coronavirus condition in the prisons and considering the Hobbes's philosophy of punishment in the light of Hohfeld's definition of rights makes the challenges of the paper new.



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract

پروجیکٹ گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## BIBLIOGRAPHY

- Aghahoseini, A. (2012). Jacause Derrida and the declining process of the Western political philosophy. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 4(2), 111-137. doi: 10.7508/isih.2012.14.006
- Airaksinen, T., & Siitonen, A. (2006). Kant on Hobbes, peace, and obedience (A. Hasani, Trans.). *Journal of Allame*, 12, 129-152.
- Bahrani, M., Alavipoor, S.M. (2012). Paradigms of Interaction Between Culture and Politics. *Journal of Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 3, 127-151. doi: 10.7508/IJCR.2012.19.006
- Brettschneider, C. (2007). The Rights of the Guilty. *Political Theory*, 35(2), 175-199. doi:10.1177/0090591706297714
- Cattaneo, M. A. (1965). Hobbes's Theory of Punishment. In *Hobbes Studies* (275-297), K. C. Brown (Ed.), Oxford: Blackwell.
- Christman, J. (2002). *Social and political philosophy: A contemporary introduction*. London and New York: Routledge.
- Curran, E. (2002). Hobbes's theory of rights—a modern interest theory. *The Journal of Ethics*, 6(1), 63-86.
- Daneshvar, F. (2016). The read out of the relationship between law and ideology in the light of interdisciplinary studies. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 8(4), 1-26. doi: 10.22035/isih.2016.241
- Gauthier, D. P. (1969). *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, M. J. (2015). Authorization and the Right to Punish in Hobbes. *Pacific Philosophical Quarterly*, 97(1), 113-139. doi:10.1111/papq.12097
- Hasanzade, S. (2006). Concept of God in the philosophy of West from Hobbes to Newton. *Journal of Āyine-ye Ma'refat*, 9, 37-62.
- Hobbes, T. (1999). *Leviathan* (H. Bashiriye, Trans.). Tehran, Iran: Ney. (Original work published 1651)
- Hohfeld, W. N. (1913). Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. *The Yale Law Journal*, 23(1), 16-59. doi:10.2307/785533
- Jones, W.T. (2004). *Masters of Political Thought* (Vol. 2; A. Ramin, Trans.). Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. (Original work published 1959)
- Kadivar, M.A. (2005). Liberalism background and conservativeness in Hobbes thought. *Political and Economic Information*, 221&222, 88-97.



- Mara, G. M. (1988). Hobbes's counsel to sovereigns. *The Journal of Politics*, 50(2), 390-411.
- Martin, R. (1980). Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy. *The Western Political Quarterly*, 33(3), 380-392. doi:10.2307/447263
- Mohammadyari, M. (2012). Comparison of power concept in Hobbes and Foucault Thought. *Wisdom and Knowledge Information*, 11, 58-63.
- Norrie, A. (1984). Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment. *Law and Philosophy*, 3(2), 299-320. doi:10.2307/3504789
- Ristroph, A. (2009). Respect and resistance in punishment theory, *California Law Review*, 97(2), 601-632.
- Ryan, A.(1988). "Hobbes and Individualism", in: *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G.A.J, Rogers and Alan Ryan, Oxford: Clarendon Press, 81-105.
- Sabzei, M. (2007). Civil society as social contract: comparative analysis of Hobbes, Lock and Rosw thought. *Journal of Public Law Research*, 22, 67-98.
- Schrock, T. S. (1991). The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan. *Western Political Quarterly*, 44(4), 853-890.
- Sheridan, P. (2011). Resisting the Scaffold: Self-Preservation and Limits of Obligation in *Hobbes's Leviathan*, *Hobbes Studies*, 24(2), 137-157.
- Sreedhar, S. (2010). *Hobbes on resistance: defying the Leviathan*. New York: Cambridge University Press.
- Tavana, M., & Azarkamand, F. (2015). Comparison of authoritarian governance and peoples place in Imam Mohammad Ghazali and Hobbes thought. *Research in Theoretical Politics*, 17, 49-76.
- Yekrangi, M. (2017). *Political legitimacy of punishment*. Tehran, Iran: Research Institute for Islamic Culture and Thought



Interdisciplinary  
Studies in the Humanities

Abstract



## حق محبوسین بر فرار از زندان به جهت پاندمی ویروس کرونا و حق دولت در مقابله با زندانیان فراری از منظر فلسفه سیاسی هابز

محمد یک‌رنگی<sup>۱</sup>

دریافت: ۱۳۹۹/۱/۳۱؛ پذیرش: ۱۳۹۹/۳/۲۵

### چکیده

شیوع ویروس کرونا در سال‌های ۲۰۲۰-۲۰۱۹ میلادی جنبه‌های مختلف زندگی انسانی را اعم از آموزش و تجارت و اقتصاد و فرهنگ و پزشکی و به تبع آن، اندیشه‌های زیربنایی را در منصفه تحلیل دوباره قرار داد. فلسفه عدالت کیفری نیز از این امر مستثنی نیست. با فرار زندانیان در اوایل سال جاری از زندان‌های کشور به دلیل پاندمی کرونا، بحث جدیدی در خصوص تحلیل مبنای حق بر فرار محکوم از کیفر و به تبع آن حق دولت بر مقابله با مجرم فراری از زندان به مثابه شهروند و یا دشمن ایجاد شد. این پرسش که آیا محکومی که بیم خطر جانی خود را در زندان می‌دهد، از نظر فلسفی، حق دارد از زندان فرار نماید و آیا باید این حق برای وی به رسمیت شناخته شود؟ آیا دولت حق دارد در شرایط پاندمی و در صورت فرار با او چون یک دشمن برخورد نماید؟ مسئله این مقاله موضوعی بین‌رشته‌ای حقوق کیفری و فلسفه می‌باشد. مقاله به تحلیل این موضوع با محوریت فلسفه سیاسی هابز به‌عنوان فیلسوفی می‌پردازد که اگرچه به حق دولت بر کیفر تأکید کرده اما بر حق مجرم بر مقاومت در برابر کیفر نیز اصرار ورزیده و در ظاهر نوعی تعارض درونی در اندیشه وی در این زمینه وجود دارد. براساس یافته‌های این مقاله، محبوسین حق فرار از زندان را در شرایط پاندمی کرونا نه در معنای «حق/ادعا» بلکه در معنای «حق/امتیاز» داشته و دولت حق مقابله با آنان را به مثابه «شهروند» در مفهوم «حق/قدرت» دارد.

کلیدواژه‌ها: قرارداد اجتماعی، کرونا، فلسفه سیاسی، فرار از زندان، عدالت کیفری

## ۱. مقدمه

طبیعت دست چرخاند و این بار مهمانی به ظاهر نامیمون بر جهانی که به نظم روزمره عادت نموده بود، فرستاد. مهمانی از جنس ویروس. زمانی که کوید-۱۹ در چین ظاهر شد، کمتر کسی گمان می‌برد در چند ماه، چنین جهان را تحت تأثیر خویش قرار دهد. دنیا در شوک پاندمی ویروسی رفت که آمادگی مقابله با آن را نداشت. مدارس و دانشگاه‌ها تعطیل شد، بورس سقوط نمود، بیکاری افزایش یافت، بیماری‌های روانی ناشی از وسواس روبه ازدیاد نهاد، خشونت خانگی سیر صعودی یافت و مفهوم زندگی تغییر یافت. در این میان عدالت کیفری نیز بی‌نصیب نماند و با مشکلات متعدد مواجه شد. از مهمترین مشکلاتی که عدالت کیفری با آن مواجه شد، نگهداری محبوسین در زندان در زمان پاندمی کوید-۱۹ بود. از یک سو، زندانیان نیز چون دیگر انسان‌ها حب حفظ جان داشتند و از سوی دیگر، حکومت، دغدغه آزادی مجرمین و افزایش شمار جرم در سطح جامعه را بر دوش می‌کشید. در این کشاکش، دستگاه قضا برخی مجرمین محکوم به جرایم بعضاً غیرمهم را آزاد نمود ولیکن محکومین به جرایم شدید همچنان در زندان ماندند.

انگیزه حفظ جان باعث شد مجرمین سر بر شورش آورده و درها بشکنند و کوس رهایی زنند. در اسفند ماه ۱۳۹۸ و فروردین ۱۳۹۹ ایران، شاهد شورش‌های متعدد در زندان‌های گوناگون و فرار زندانیان بود. فرار از زندان پارسیلون خرم‌آباد در اول فروردین ۱۳۹۹، فرار از زندان الیگودرز در دوم فروردین ۱۳۹۹، فرار از زندان سقز در نهم فروردین ۱۳۹۹، و آشوب در زندان اهواز در ۱۲ فروردین ۱۳۹۹ نمونه‌هایی از این موارد است.

شیوع کرونا و فرار زندانیان یک سؤال جدی را در مقابل فلسفه عدالت کیفری قرار داد: در قضاوت فلسفی از رفتار محبوسین فراری، آیا آنان حق فرار دارند؟ آیا جامعه مدنی حق و یا تکلیفی برای مقابله با فرار زندانیان دارد؟ و اگر دولت با زندانی فراری مواجه شد، آیا باید با او همچون «شهروند» برخورد نماید و یا او را «دشمن» جامعه در نظر گیرد که در شرایط بحرانی نظم اجتماع را فروریخته است؟ این موارد پرسش‌هایی است که حقوق‌قادر به تحلیل مبنایی آن نیست. زیرا که حقوق‌ناظر به تفسیر مواد قانونی است و نمی‌تواند از اصول و مبادی خویش پرسش نماید. بنابراین، فلسفه پای به میان می‌گذارد تا دریابد، آیا توجیهی برای این امور وجود دارد.



بی‌گمان، برای پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان از نظرگاه فلسفه‌های مختلف به موضوع نگریست. از دیدگاه فلسفه اخلاق می‌توان آن را در سنجه دیدگاه‌های فایده‌گرایی و شهودگرایی و اخلاق مطلق تحلیل کرد و یا از دیدگاه سقراط برای زندانیان حقی برای فرار قائل نشد؛ زیرا که اینان از مزایای دولت‌شهر بهره برده و اکنون باید وفادار به آن بمانند، هرچند جان خویش را در این راه فدا کنند.

از سوی دیگر، می‌توان موضوع را در سنجه فلسفه سیاسی قرار داد و رابطه میان حاکم (دولت) و اعضای جامعه مدنی را تحلیل نمود و بر پایه حق حاکم بر مجازات، تحلیل کرد که آیا شهروندان محکوم به مجازات حق فرار از زندان را دارند؟ مقاله حاضر با رویکرد فلسفه سیاسی و بر پایه اندیشه قراردادباورانه هابزی به تحلیل این موضوع می‌پردازد.

علت انتخاب هابز از شمار فلاسفه آن است که هابز تنها فیلسوفی است که به صراحت از حق بر مقاومت در برابر کیفر سخن می‌راند. هابز در کتاب لوئیاتان از یک سو بر حق حاکم بر کیفر اصرار می‌ورزد و بیان می‌دارد:

مجازات عمل ناخوشایند و زجرآوری است که مقامات عمومی بر کسی اعمال می‌کنند که مرتکب فعل یا ترک فعلی شده که به حکم همان مقامات نقض قانون به شمار می‌رود و هدف از مجازات آن است که اراده آدمیان به شیوه بهتری معطوف و متمایل به اطاعت و فرمانبرداری شود (هابز، ۱۳۸۷، ۲۸۵).

بنابراین عبارات، هابز می‌پذیرد که حاکم حق مجازات مجرمین را دارد، اما در این کتاب به عبارات متعدد برخورد می‌شود که در آن بر حق افراد برای مقاومت در برابر اعمال کیفر تأکید شده است:

آدمی نمی‌تواند از حق مقاومت در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می‌برند تا جان‌ش را بستانند چشم‌پوشی کند، زیرا نمی‌توان گفت چنین کسی با چنان عملی در پی تأمین نفعی برای خویش است؛ همین نکته را می‌توان درباره مقاومت در برابر جرح و بند و زنجیر و حبس گفت. (همان، ۱۶۳)

در جای دیگر بیان می‌دارد:





اگرچه کسی می‌تواند چنین عهد کند که اگر چنین و چنان نکنم مرا بکشید؛ اما نمی‌تواند بدین‌سان پیمان ببندد که اگر چنین و چنان نکنم وقتی بخواهید مرا بکشید در برابر شما مقاومت نخواهم کرد.

این عبارات ظاهراً متعارض باعث شده است که برخی اندیشمندان نظریه سیاسی توماس هابز را در خصوص حق حاکم بر کیفر و حق مجرم برای فرار از آن با یکدیگر قابل جمع ندانند و یا به دشواری قابل تفسیر بدانند (گوتیر،<sup>۱</sup> ۱۹۶۹، ۱۴۶) و برخی دیگر بر هماهنگی آن با تفسیر حق و امتیاز و اعطای حق و رضایت اقدام نمایند (گرین،<sup>۲</sup> ۲۰۱۶). با این حال، این حوزه از فلسفه کیفری، کمتر مورد توجه فلاسفه حقوقی قرار گرفته است بدان دلیل که رویکرد اخلاقی به کیفر سال‌هاست وجه غالب توجیه در عدالت کیفری شده و نظر هابز به آسانی در مکاتب اخلاقی قرار نمی‌گیرد (ریستروف،<sup>۳</sup> ۲۰۰۹، ۶۰۴). با این حال، بنا به جذابیت فلسفه سیاسی هابز و پیچیدگی استدلال‌های او در این زمینه، مقاله حاضر بر پایه اندیشه‌های این اندیشمند ماتریالیست، ابتدا به نقش فلسفه سیاسی هابز در توجیه حق حاکم در کیفر (بند ۲) و سپس تحلیل مبنای حق بر فرار از زندان توسط زندانیان (بند ۳) و در نهایت، به اساس حق حاکم (دولت) بر مقابله با فرار از زندان (بند ۴) می‌پردازد.<sup>۴</sup> به طور قطع، بر اساس گرایش‌های دیگر، رویکردهای همسو و یا غیرهمسو با هابز نیز وجود دارد؛ لیکن به دلیل تحدید موضوع به فلسفه سیاسی هابز، در این مقاله تنها به این اندیشمند پرداخته شده است.



## ۲. نقش فلسفه سیاسی هابز در توجیه کیفر

همان‌گونه که نمی‌توان نقش هابز را در فلسفه سیاسی و تحولات آن نادیده گرفت، به همان میزان نمی‌توان نظرهای او درباره مجازات نادیده انگاشت. این اهمیت تا جایی

1. Gauthier
2. Green
3. Ristroph

۴. شایان ذکر است در این مقاله تنها به تحلیل یک واقعه اجتماعی در شرایط پاندمی کرونا از دیدگاه یک اندیشمند فلسفی پرداخته می‌شود و نه الزاماً رابطه بین ایدئولوژی و حقوق در جامعه سیاسی خاص. بنابراین، برای تقنین بیش از این تحلیل لازم است. برای ملاحظه رابطه ایدئولوژی و حقوق و نحوه تقنین در پرتو ایدئولوژی ر. ک. : دانشور، فائزه (۱۳۹۵). بازخوانی رابطه ایدئولوژی و حقوق در پرتو مطالعات میان‌رشته‌ای. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۸(۴)، ۲۶-۱.



است که برخی نظریه‌های او را طبق رویکرد رایج با دیدگاه اخلاقی قرائت کرده و آن را پایه بحث‌های فلسفی مدرن درباره مجازات، به‌ویژه فایده‌گرایی مدرن، دانسته‌اند: «درک هابز از کیفر در بردارنده رکن اساسی فایده‌گرایی در فلسفه کیفر است، فلسفه‌ای که بعد از او به وسیله بکاریا و بنتام گسترش یافت (کاتانو<sup>۱</sup>، ۱۹۶۵، ۲۸۹). فلسفه سیاسی هابز بی‌گمان بسیار پررنگ‌تر از فلسفه اخلاق وی در باب مجازات است؛ با این حال، فلسفه سیاسی هابز در امر کیفری به دو دلیل دارای اهمیت است:

نخست، هابز با گسست از رویکردهای پیش از خود در ارائه نظریه سیاسی اش، از نظریه شناخت و انسان‌شناسی آغاز می‌کند (محمدیاری، ۱۳۹۱، ۵۸). به همین جهت می‌توان هابز را در شمار موج نخست گفتمانی در فلسفه غرب مدرن دانست که بر شناخت و خودگردانی و استقلال اراده تأکید داشت (آقاحسینی، ۱۳۹۱، ۵-۱۱۳). بنابراین، وی حقوق و کیفر را در بستر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی مستقل از امر ماورائی مورد توجه قرار می‌دهد؛ به این ترتیب بستری برای رشد اومانیسم کیفری در قرون بعد ایجاد می‌کند.

دوم، نظر وی ایجاد اندیشه در متفکران جدید می‌نماید تا از نظرگاهی جدید به کیفر بنگرند و در صدد توجیه آن برآیند؛ پس این واقعیت که فلسفه مجازات هابز در مقایسه با فلاسفه متأخر بر او - چون کانت، بنتام، هگل و رالز - در درجه بعدی اهمیت قرار دارد، بی‌شک از اهمیت و نقش او نخواهد کاست؛ اما پرسش اساسی اینکه اگر هابز دارای فلسفه مجازات است، چرا تاکنون این مقدار فلسفه او گمنام باقی مانده و بررسی کافی نشده است؟ حداقل یک دلیل خوب وجود دارد که چرا فلاسفه‌ای که با مجازات سروکار دارند، نظریه هابز در خصوص مجازات را بررسی نکرده‌اند و دلیل آن است که در نوشته‌های وی کاملاً مشخص نیست که توجیه مجازات چیست و یا حداقل یک توجیه روشن برای مجازات نیست (نوریه<sup>۲</sup>، ۱۹۸۴، ۳۰۲-۳۰۱).

1. Cattaneo

۲. برای تأیید پیامدگرا بودن هابز در فلسفه کیفر ر.ک:

Mara, G. M. (1988). Hobbes's counsel to sovereigns. *The journal of Politics*, 50(2), 395.

3. Norrie



هابز در جای‌جای کتب مختلف خود از جمله لویاتان و درباره شهروند، به دفعات توجیه‌های گوناگونی برای مجازات بیان کرده است. این امر یک واقعیت‌گریز ناپذیر است؛ چندان‌که هرچه بیشتر کتاب لویاتان مطالعه شود، سردرگمی بیشتر خواهد شد. تفاسیر گوناگونی که برای توجیه مجازات در این کتاب آمده است، گاه چنان در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند که انسان گمان می‌کند نویسندگان مختلفی آنها را نوشته‌اند؛ ولی با توجه به اهمیت هابز در فلسفه سیاسی، هر محققى که درصدد توجیه کیفر از منظر فلسفه سیاسی باشد، ناچار به بررسی لویاتان هابز درباره مجازات است. باین‌حال، اندیشه سیاسی هابز در کتاب لویاتان، بسیار از مجازات بحث کرده است و در بخش‌های گوناگون به مناسبت‌های مختلف از مجازات و نیاز به آن سخن رانده است. شاید بتوان گفت هابز از معدود فلاسفه‌ای است که تا زمان خود، عنوان مجزایی را با تفصیل وافى به بحث «مجازات‌ها و پاداش‌ها»<sup>۲</sup> اختصاص داده است و آن را از منظر سیاسی بررسی کرده است؛ زیرا اگرچه تا پیش از او همواره سخن از کیفر در میان فلاسفه بسیار بوده است، اما این امر در میان مباحث دیگر صورت می‌پذیرفته است و نه در عنوانی مجزا و مستقل؛ یا در صورت ایجاد عنوان مستقل، بسیار مختصر به بحث مجازات پرداخته شده و اغلب با گرایش‌های اخلاقی به کیفر می‌پرداختند.

بحث هابز را درباره مجازات در کتاب لویاتان، می‌توان به‌طور عمده در سه فصل جست‌وجو کرد: فصول چهاردهم، بیست‌ویکم و بیست‌وهشتم. اگرچه بحث اصلی هابز درباره مجازات، در فصل بیست‌وهشتم است، ولی نمی‌توان از فلسفه مجازات هابز دید روشنی به دست آورد، مگر با بررسی دیگر فصول. هابز به‌طور آشکار در پاراگراف دوم از فصل بیست‌وهشتم لویاتان، این مسئله را بیان می‌دارد که «پرسش بسیار مهمی وجود دارد که باید بدان پاسخ داد و آن این است که حق یا اقتدار مجازات به‌طور کلی از کجا پیدا شده است» (همان، ۲۸۵). او پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش می‌دهد. از نظر هابز از یک‌سو چون مردم حاکم را منصوب می‌کنند تا زندگی راحت‌تر و آرام‌تری داشته باشند، پس حاکم

1. De Cive

۲. هابز در فصل ۲۸ کتاب لویاتان، به‌طور خاص ذیل عنوان «در باب مجازات‌ها و پاداش‌ها» از کیفر بحث می‌کند.

نه تنها می‌تواند، بلکه باید، برای انجام این مهم از ابزار مجازات استفاده کند. از سوی دیگر، مجازات تحمیل بدی است و افراد نمی‌توانند به حاکم حق دهند که جان آنان را با تحمیل مجازات به خطر بیندازد؛ زیرا فلسفه ایجاد حاکم، حفظ نفس است و این دقیقاً تعارض موجود در لویاتان هابز می‌باشد (نوریه، پیشین، ۳۰۲). برخی بر این دو جنبه مختلف، دو نام گذارده‌اند؛ جنبه نخست را انسان که با عقد قرارداد اجتماعی در صدد آرامش و امنیت است، با نام انسان قضایی؛ و جنبه دوم را با نام انسان طبیعی خوانده‌اند (همان، ۳۰۷).

به عبارتی دیگر، ایده قرارداد اجتماعی هابز برای ایجاد نظم بود. گذاری بر پیشینه زندگی هابز ترس وی را از بی‌نظمی مشخص می‌کند؛ چنانکه خویش بر این مهم اشاره کرده و بیان داشته: «در سال [نبرد] آرمادای اسپانیا، مادر او دو فرزند توأمان به دنیا آورد؛ یکی هابز و دیگری ترس» (جونز، ۱۳۸۳، ۷۰۳). با تفسیر گادامری متن، مقصود وی آن است که ترس مبنای همه ایده‌های هابز است. قراردادباوری هابز و ایجاد حاکم مقتدر که هیچ حقی را واگذار نکرده و همه حقوق وضع طبیعی را برای خویش محفوظ داشته، ناشی از این اندیشه است. بنابراین، مردم به حکم قرارداد اجتماعی هابزی، موظف به تبعیت از این حاکم، در وضعیت عادی یا فوق‌العاده هستند.

مجازات در اندیشه هابز حالت استثنا دارد. در اندیشه وی محکومان، چه در وضعیت عادی و چه فوق‌العاده، حق دارند که در مقابل حاکم بایستند و از مجازات خود را رهایی بخشند. بنابراین، کیفر، استثنایی بر ایده کلی هابز است و پیچیدگی زیبایی نظریه هابز در باب کیفر از همین روی است و مقاله به دلیل همین استثنا به حق فرار از زندان از دیدگاه هابز پرداخته است. ازیک‌سو، اندیشه سیاسی در صدد ساماندهی مطلوب جامعه است و از سوی دیگر، در چارچوب چنین معرفتی، با انسان‌شناسی خود به سمت آن پیش می‌رود (بحرانی و علوی‌پور، ۱۳۹۲، ۱۲۸). هابز نیز با ترکیب هدف خود از نظر قرارداد اجتماعی و انسان‌شناسی دانسته‌اش، به تحلیل کیفر می‌پردازد. این مقاله با در نظر گرفتن این دو جنبه، در صدد بررسی تعارض‌های ذکر شده است؛ بنابراین برای پاسخ به پرسش پیش‌گفته و حل تعارض موجود با محوریت فرار محکومین از زندان در شرایط پاندمی کرونا و با بررسی کلیت لویاتان، در ادامه به بررسی مبانی حق فرار زندانیان از دیدگاه فلسفه سیاسی هابز پرداخته می‌شود.



### ۳. مبانی حق فرار زندانیان از دیدگاه فلسفه سیاسی هابز

هابز ماتریالیست بود و به منشأ ماورایی برای هیچ‌یک از حقوق حاکم از جمله حق مجازات معتقد نبود و تنها به جوهر مادی اعتقاد داشت (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ۳۹). او همان‌گونه که معتقد بود حاکم بر اساس قرارداد اجتماعی با رضایت مردم تشکیل می‌شود، دربارهٔ مجازات نیز کوشش بسیار داشت تا آن را بر اساس نظر کلی خود یعنی بر پایه رضایت افراد توجیه نماید. مهمترین گرایش به فلسفه هابز در پرتو چارچوب کلی آن، توجیه کیفر بر پایه رضایت بزهکار است (شروک<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱، ۸۵۹)؛ زیرا که مجرم در دیدگاه قرارداد اجتماعی هابزی، یکی از طرفین قرارداد اجتماعی است؛ یعنی فردی که پیش از ارتکاب جرم وارد قرارداد اجتماعی شده است. بنابراین، بند حاضر به دنبال پاسخ به این مسئله است که آیا مبنای حق حاکم در مجازات کردن اتباع، ناشی از رضایت خود مجرم است؟ اگر مبنای کیفر رضایت مجرم است بدان معنا که وی به رضایت داده که حاکم در صورت ارتکاب جرم او را کیفر نماید، آیا حقی برای فرار از کیفر برای او موجود است؟ شواهدی در جهت پاسخ مثبت به این پرسش در لویاتان وجود دارد؛ مهم‌ترین دلیلی که در این کتاب بیان شده است، می‌توان در پاراگراف ششم از فصل بیست‌وهشتم یافت. در این پاراگراف هابز بیان می‌دارد:

عمل زجرآوری که از سوی غاصبان قدرت و یا قضات فاقد مجوز از جانب حاکم، بر کسی اعمال شود، مجازات نیست، بلکه عمل خصمانه است؛ زیرا مصدر جواز و اعتبار اعمال غاصبان قدرت، شخص محکوم شده نیست و بنابراین آن اعمال مربوط به مراجع اقتدار عمومی نیست (هابز، پیشین، ۲۸۶).

او در این عبارت به روشنی اعمال غاصبان را ناموجه می‌داند؛ زیرا مصدر اعمال غاصبان قدرت، شخص محکوم شده نیست. در نتیجه اگر منشأ جواز اعمال، شخص محکوم شده نباشد، دیگر آن رفتار مجازات نام ندارد. مفهوم این بیان آن است که آنچه مجازات را از رفتارهای کینه‌توزانه جدا می‌سازد، رضایت شخص محکوم شده یا مجرم است. اما هابز در چند سطر بالاتر از این جملات یعنی در پاراگراف دوم از فصل بیست‌وهشتم لویاتان، مطالبی را معارض این مسئله بیان می‌کند:



پرسش بسیار مهمی هست که باید بدان پاسخ داد و آن این است که حق یا اقتدار مجازات کردن از کجا پیدا شده است؛ زیرا از آنچه پیش تر گفته شد، چنین برمی آید که از قرار معلوم هیچ کس به حکم عهدوپیمان مکلف نیست در برابر خشونت مقاومت نکند و در نتیجه، منظور از چنان تکلیفی نمی تواند این باشد که افراد به دیگران حق داده باشند تا بر شخص آنها خشونت روا دارد. با تأسیس دولت، هرکس حق دفاع از دیگری را از دست می دهد و نه حق دفاع از خویشتن را. همچنین فرد [به عنوان طرف قرارداد اجتماعی] خود را موظف به مساعدت به صاحبان حاکمیت در امر مجازات دیگری می سازد، نه در امر مجازات خودش؛ اما عقد پیمان در امر مساعدت به حاکم برای آسیب رساندن به دیگران به معنای اعطای حق مجازات به وی نیست، مگر آنکه عاقد پیمان خود دارای چنان حقی بوده باشد؛ پس آشکار است حقی که دولت (یعنی شخص یا نماینده آن) در امر مجازات دارد، مبتنی بر واگذاری یا اعطای آن از جانب اتباع نیست (همان، ۲۸۵).

طبق این پاراگراف، هیچ کس نمی تواند به دیگری حق آن را دهد که علیه او خشونت ورزد و چون مجازات، اعمال خشونت است، هیچ فردی نمی تواند به دولت حق دهد بر ضد او خشونت یا مجازات روا دارد. این بیان را هابز در موارد دیگر نیز تکرار می کند. روشن ترین این موارد در فصل چهاردهم لویاتان است که بیان می دارد:

هرگاه کسی حق خود را واگذار کند یا از آن چشم پوشد؛ این کار را یا به ازای حقی انجام می دهد که متقابلاً به او واگذار می گردد و یا انتظار دارد که نفع دیگری عایدش شود؛ زیرا عمل او عملی ارادی است و غایت اعمال ارادی همه آدمیان، کسب نفعی برای خودشان است و بنابراین حقوقی وجود دارد که نمی توان گفت هیچ کس بتواند به واسطه هیچ کلام یا علامت دیگری از آنها چشم پوشی کرده یا آنها را واگذار نماید؛ نخست اینکه آدمی نمی تواند از حق مقاومت در مقابل کسانی که با اعمال قهرآمیز به او حمله می برند تا جانش را بستانند، چشم پوشی کند؛ زیرا نمی توان گفت چنین کسی با چنان عملی در پی نفعی برای خویشتن باشد. همین نکته را می توان درباره مقاومت در برابر جرح و بند و زنجیر و حبس گفت؛ هم به این دلیل که بر چنین صبر و تحملی سودی بار نیست، در حالی که بر آزدن دیگران از طریق جرح یا حبس می تواند سودی مترتب باشد (همان، ۱۶۳).



بر این اساس، به هیچ عنوان فرد نمی‌تواند به دیگری حق تحمیل درد بر خود را بدهد. حتی هابز از این فراتر رفته و عنوان داشته است، اگر فردی چنین کند، این امر واقعی نیست و نباید بدان توجه کرد:

بنابراین اگر کسی به واسطه کلمات یا دیگر علامات ظاهراً خود را از غایتی که مدلول آن علامات است، محروم سازد، نباید تصور کرد که او عمداً چنین کاری کرده است و یا عزم و اراده اش بر آن بوده است، بلکه باید گفت که وی از معنا و مفهوم چنان کلمات و اعمالی ناآگاه بوده است (همان، ۱۶۳).

به علاوه «عقد پیمانی مبتنی بر اینکه آدمی از حق خود در مقابل عمل قهرآمیز با عمل مشابهی دفاع نکند، همواره باطل است» (همان، ۱۶۸). در نتیجه نه تنها تفکر اصلی هابز آن است که اجازه فرد مجرم، مبنای حق مجازات حاکم نیست، بلکه مجدداً مسئله‌ای را بیان می‌دارد که در بدو امر عجیب می‌نماید. وی عنوان می‌دارد که نه تنها فرد حق مجازات را منتقل نکرده است و اگر این حق را اعطا کرد، باطل است، بلکه حتی اگر حاکم به مجازات فرد حکم کرد، شخص در برابر مجازات حق مقاومت دارد؛ یعنی می‌تواند از زندان فرار کند یا به هر وسیله‌ای که بتواند، خود را از مجازات رهایی بخشد:

زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حق استخلاص خود از خطر مرگ و جرح و حبس را واگذار کند یا از آن چشم‌پوشد؛ ازیرا پرهیز از چنین چیزهایی تنها غایت چشم‌پوشی از هر حقی است [و بنابراین وعده عدم مقاومت در برابر عمل قهرآمیز، به حکم هیچ پیمانی، هیچ حقی را منتقل نمی‌سازد و الزام‌آور هم نیست؛ زیرا اگرچه کسی می‌تواند چنین عهد کند که اگر چنین و چنان نکنم، مرا بکشید؛ اما نمی‌تواند بدین‌سان پیمان ببندد که اگر چنین یا چنان نکنم، وقتی می‌خواهید مرا بکشید، در برابر شما مقاومت نخواهم کرد؛ زیرا انسان طبعاً شتر کوچک‌تر و کمتر را برمی‌گزیند که همان خطر مرگ در هنگام مقاومت است، و نه شتر بزرگ‌تر را که مرگ قطعی و فوری در نتیجه عدم مقاومت باشد و همه آدمیان به درستی این گفته اقرار دارند؛ زیرا تبهکاران را به همراه مردان مسلح به پای چوبه دار و یا زندان می‌فرستند؛ هرچند که چنین تبهکارانی به قانونی که آنها را محکوم کرده، از روی رضایت تن در داده باشند (همان، ۱۶۸).



حال با دانستن این جملات هابز، مشکل توجیه حق مجازات حاکم مطرح می‌شود. در صورتی که هر یک از این عبارات به تنهایی ملاحظه شود نتایج متفاوت حاصل می‌شود. برای مثال، در صورتی که تنها به پاراگراف آخر استناد شود، فرار از زندان توسط زندانیان در شرایط کرونا کاملاً قابل توجیه است. اگر طبق پاراگراف ششم فصل بیست و هشتم لویاتان، به دلیل آنکه فرد اجازه مجازات را نداده است، عمل قدرت برتر، رفتاری کینه‌توزانه تلقی می‌شود و از سویی، افراد به هیچ‌عنوان حق تفویض اجازه مجازات را به دلایل پیش‌گفته ندارند؛ پس چگونه می‌توان میان عمل کینه‌توزانه و مجازات، تفکیک قائل شد که اعمال یکی (کیفر) مشروع و اعمال دیگری (اعمال کینه‌توزانه) غیر مشروع است. مهم‌ترین اثر این امر آن است که اگر مبنای حق حاکم، رضایت نباشد، در واقع حالتی شبیه وضعیت طبیعی ایجاد می‌شود که در آن فرد محکوم، رضایت پیشین به مجازات نداده است؛ ولی حاکم می‌خواهد علیه او اعمال دردآوری مرتکب شود؛ بنابراین، حالت جنگ پیش می‌آید و در حالت جنگ، از نظر هابز کشتن غیر مجرم نیز مجاز است، در حالی که اساساً این امر، با فلسفه کیفری هابز مغایر می‌باشد.<sup>۱</sup> بنابراین، نه تنها با تشکیل لویاتان (حاکم) وضعیت مناسب نشده، بلکه وضعیت اسفناک‌تری نیز ایجاد گشته است.

برای حل این تعارض ضروری است دو امر مورد توجه قرار گیرد: نخست، مفهوم حق طبیعی در نظر هابز که افراد را واجد آن می‌دانست؛ و دوم، تفاوت رضایت به امری و انتقال حق. هابز معتقد است:

حق طبیعی که نویسندگان آن را عموماً Jus Naturale می‌خوانند، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خودش قدرتش را برای حفظ طبیعت - یعنی خودش - به کار برد و به تبع آن هرکاری را که طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند، انجام دهد (همان، ۱۶۰).

و قانون طبیعی «حکم یا قاعده‌ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند (همان،

۱. در حالی که از نظر هابز، مجازات غیر مجرم درست نیست؛ زیرا فایده‌ای بر آن بار نیست.







۶۹-۷۰). بنابراین، ورود به قرارداد اجتماعی به موجب قانون طبیعی برای حفظ حقوق طبیعی بوده است. به عبارتی، هرگونه تعهد به پیروی از قانون حاکم منوط به رعایت حقوق طبیعی است (شریدن<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱، ۱۴۵). منظور از حقوق طبیعی آن است که اگر فردی نیازمند انجام دادن کاری است تا حیاتش نجات یابد و بدون انجام آن، جانش در خطر می‌افتد، وی حق انجام آن را دارد (اسکریدهار<sup>۲</sup>، ۲۰۱۰، ۸). با این حال، هابز این حق را منحصر به حفظ جان نمی‌کند و آن را برای حفظ اعضای بدن و آزادی نیز به رسمیت می‌شناسد (همان، ۱۰). به عبارتی، انسان هابزی، به حکم عقل و دوراندیشی، این اقتدار را برای خود ایجاد کردند که از خطرات ناامنی و بی‌ثباتی در امان باشند (توانا و آذرکمند، ۱۳۹۴، ۶۰) و علت این امر نیز آن است که وی انسان را موجودی صاحب‌شعور می‌داند که توسط احساسات و غرایز، مخصوصاً غریزه حفظ ذات، هدایت می‌شود (سبزه‌ای، ۱۳۸۶، ۷۰). با توجه به این امر، ضروری است این قرارداد به‌گونه‌ای تفسیر شود که ناقض حق طبیعی اشخاص و قانون طبیعی نگردد. بنابراین، اگر این‌گونه بیان شود که مجرم حق خود را در قرارداد اجتماعی به حاکم منتقل نموده تا وی او را مجازات کند، این با قانون طبیعی در تعارض قرار خواهد گرفت. بر این اساس، انتقال حق کیفر توسط مجرم به حاکم با فلسفه کلی هابز تعارض دارد.

برای حل این مسئله برخی بین انتقال حق و رضایت تفاوت قائل شده‌اند (گرین، پیشین، ۱۱۶). مجرم اگرچه حق خود را انتقال نمی‌دهد اما رضایت به کیفر می‌دهد. بر همین مبنا است که دیگر عمل حاکم در کیفر عمل خودسرانه و خصمانه محسوب نمی‌شود. بنابراین، مجازات افراد محبوس برای انتقال به زندان، بر پایه نظریه رضایت در فلسفه هابز قابل‌توجیه است. در نتیجه، رفتار حاکم در زندانی کردن افراد در شرایط معمول کاملاً مشروع است.

با این حال، در کنار این رضایت به کیفر در قرارداد اجتماعی، هابزدر جایی دیگر بیان داشته است فرد می‌تواند چنین تعهد کند: اگر چنین یا چنان نکنم، مرا بکشید؛ اما نمی‌تواند

1. Sheridan  
2. Screedhar

بدین‌سان پیمان ببندد که اگر چنین یا چنان نکنم، وقتی می‌خواهید مرا بکشید، در برابر شما مقاومت نخواهم کرد». عبارت نخست این فراز، مبنی بر «اگر چنین یا چنان نکنم، مرا بکشید» ناظر به اجازه است. برای تبیین آن شروک در مقاله خود مثالی از هوفلد درباره مهمانی و خوردن سالاد می‌زند (شروک، پیشین، ۸۷۹).

هوفلد بیان می‌دارد: «(الف)، (ب)، (ج) و (د) مالک سالادی هستند و به (خ) می‌گویند: اگر می‌توانی سالاد را بخور. شما اجازه ما را برای این کار داری؛ اما ما موافقت نمی‌کنیم که مزاحم تو نشویم».<sup>۱</sup> در اینجا هوفلد بیان می‌دارد که امتیازی برای (خ) به وجود آمده است؛ بنابراین، اگر (خ) موفق به خوردن سالاد شود، هیچ حقی از دیگران سلب نکرده است و روشن است که اگر فرضاً (الف) توانست سریع‌تر سالاد را بخورد و (خ) نتوانست چیزی بخورد، حقی از (خ) ضایع نشده است. شراک با ذکر این مثال معتقد است آنچه هوفلد بیان می‌کند آن است که تو این امتیاز و مزیت را داری که این کار را بکنی و این با حق/ادعا متفاوت است. هوفلد در جای دیگر نیز مثال دیگری مطرح می‌نماید و معتقد است اگر (الف)، (ب) را تهدید به حمله و جرح نماید و او را در معرض صدمه شدید جسمانی قرار دهد، این حق و امتیاز (ب) است که با به‌کاربردن میزان متناسبی از زور با او مقابله کند (هوفلد<sup>۲</sup>، ۱۹۱۳، ۲۶). در نتیجه، این مسئله فقط یک امتیاز است و نه بیش از آن؛ برای تبیین موضوع باید بیان داشت، هوفلد معتقد است حق دارای چهار معنا است: حق/ادعا؛ حق/مصونیت؛ حق/قدرت؛ و حق/امتیاز (هوفلد، ۱۹۱۳).

در این مثال دفاع مشروع دو حق برای مدافع موجود است: حق حفظ حیات که در معنای حق/مصونیت و حق/ادعا می‌باشد؛ و حق دفاع که در معنای حق/امتیاز است. حق دفاع را نمی‌توان در معنای حق/ادعا و یا حق/قدرت استعمال نمود زیرا هنگامی که به (ب) حمله می‌شود، این حق در معنای امتیاز برای اوست که می‌تواند با آن مقابله کند و چون دیگرانی که شاهد این امر هستند الزامی به دفاع از (ب) ندارند، (ب) نمی‌تواند «ادعایی»

۱. این مثال را هوفلد در مقاله مشهور زیر مطرح نموده است:

Hohfeld, Wesley Newcomb. "Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning". Yale Lj, 23(1913), p.35.

2. Hohfeld





علیه آنان مطرح نماید. بنابراین، این حق، قطعاً وجود دارد اما ماهیت آن نه حق/ادعا بلکه حق/امتیاز است. با این حال، به نظر می‌رسد ایراد اساسی نظر هوفلد در مثال نخست آن است که مبنای مثال وی این است که (الف)، (ب)، (ج) و (د) مالک سالادند؛ بنابراین، آثار مالکیت که می‌توانند با آن هرچه کنند را بر آن بار کرده است؛ در حالی که افراد نسبت به صدمات بدنی وارده این‌گونه رابطه‌ای ندارند و چنان‌که هابز بیان داشت، انسان‌ها تابع قانون طبیعی‌اند؛ یعنی قاعده یا حکمی که به وسیله عقل کشف شده است و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست، یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند (یکرنگی، ۱۳۹۶، ۷۹). در نتیجه، هنگامی که خود انسان از صدمه به خود منع شده است، نمی‌تواند اجازه ایراد صدمه به خود را به دیگری بدهد و بر این اساس عبارت دوم هوفلد صحیح‌تر می‌باشد.

بر اساس قسمت نخست جمله هابز، جست‌وجوی حق حاکم برای مجازات کردن اتباع را نمی‌توان با انتقال حق مجرم پیوند زد؛ بلکه می‌توان آن را به رضایت مجرم با حفظ حق (در معنای امتیاز) مقابله بازگرداند. در واقع، مجرم در اینجا مزیتی برای حاکم ایجاد می‌نماید که او را مجازات کند اما حق استخلاص را همچنان برای خود باقی می‌گذارد. اما این امر، چنانکه در بند آتی بیان می‌شود، برای به رسمیت شناختن حق حاکم برای کیفر کافی نیست؛ چرا که اگر اینطور باشد هر شهروند دیگری که مجرم به او اجازه کیفر دهد کارش مشروع می‌باشد؛ در حالی که همگان معترف هستند که شهروندان حق کیفر یکدیگر را ندارند پس حاکم باید حق خویش را از جایی دیگر اخذ نماید که در کنار این رضایت آن حق مشروعیت اعمال یابد.

با این وصف و تفسیری که از هابز شده است، جمله «اگر چنین یا چنان نکنم، مرا بکشید» در واقع، بیان این است که «شما می‌توانید مرا بکشید؛ ولی تنها تلاش کنید» (شروک، پیشین، ۸۶۰). هابز بلافاصله پس از این جمله بیان می‌دارد که فرد «نمی‌تواند بدین‌سان پیمان ببندد که اگر چنین یا چنان نکنم، وقتی می‌خواهید مرا بکشید، در برابر شما مقاومت نخواهم کرد». در واقع، جمله نخست، اجازه مطلق بدون حق دفاع نیست، بلکه به مبارزه طلبیدن است. او در جمله دوم، این گفتمان را کامل‌تر می‌کند و می‌گوید که اگر شما



(حاکم) برای کشتن من آمدید، من در مقابل شما خواهم ایستاد. اعطای این آزادی به مجرم که در مقابل حاکم در زمان مجازات بایستد به معنای آن است که در این موارد تعهد به حاکم پایان می‌پذیرد و مرجع قضاوت نیز شخص مجرم است که تصمیم گیرد آیا پیروی از قانون شایسته است و یا عدم آن (ریان<sup>۱</sup>، ۱۹۸۸، ۹۸). بنابراین، شخص می‌تواند برای حفظ جان خود، به طور مجاز از قانون سرپیچی کند (اسریده‌ها، پیشین، ۸). در واقع این حق، نمی‌تواند در معنای حق/مصونیت هوفلدی تفسیر شود زیرا با عبارت «شما می‌توانید مرا بکشید»، در واقع فرد اجازه مداخله حاکم را در حق خود داده و مصونیتی وجود ندارد. این نشان دیگری است که نمی‌توان با توجه به محتوای لویاتان، مبنای تام‌وتمام حق حاکم در کیفر رساندن را رضایت مجرم دانست؛ بلکه رضایت مجرم تنها شرط مشروعیت اعمال آن حقی است که منشأ آن جای دیگر است.

با توجه به جمیع موارد فوق می‌توان بیان داشت، از آنجا که خرد از نظر هابز ابزار محاسبه برای شهروندان می‌باشد (کدیور، ۱۳۸۴، ۹۲) و محکومین همچنان حق مقابله با اعمال زور را که در وضعیت طبیعی به موجب حق طبیعی و برای اعمال قانون طبیعی داشته‌اند، برای حفظ خود پس از ورود به جامعه مدنی حفظ کرده‌اند و هرگاه بتوانند از کیفر فرار نمایند این حق را دارند که چنین کنند و در شرایطی که بحران پاندمی کرونا ایجاد می‌شود این حق، قدرت بیشتری می‌یابد. بنابراین، بر اساس فلسفه مجازات هابز بر پایه فلسفه سیاسی وی، زندانیان در شرایط همه‌گیری کرونا برای حفظ جان خود حق فرار داشته و البته که دولت می‌تواند با آنها مقابله نماید.

یک مشکل اساسی دیگری نیز روی می‌نماید. در گفتمان غالب فلسفی، هنگامی که از حق بحث می‌شود، روی دیگر آن تکلیف می‌باشد. اگر شخصی حق مالکیت دارد، دیگران تکلیف احترام به آن را دارند. با لحاظ این امر، اگر محبوسین حق فرار دارد آیا دیگران وظیفه احترام به این حق را دارند؟ پاسخ به این پرسش منفی است؛ زیرا اگرچه در گفتمان غالب حق با تکلیف معنا می‌شود، اما چنانکه بیان شد هوفلد معتقد است حق دارای چهار معنا است. بر این اساس، چنانکه بیان شد، حق محبوس بر فرار از زندان، نه در معنای حق/ادعا

که طرف دیگر آن تکلیف دیگران است، بلکه به معنای امتیازی است که فرد برای خود از وضعیت طبیعی نگاه داشته است؛ به همین جهت وی آزادی برای اعمال آن را خواهد داشت پس تکلیفی بر دیگران بار نیست.

نکته‌ای که ممکن است در این مجال، شبهه‌ناک باشد آن است که آیا حفظ حق برای حفظ حیات در مجرم زمانی است که دولت برای کیفر او به‌پا می‌خیزد؟ و یا در شرایط دیگر نیز وجود دارد؟ به عبارتی، با توجه به آنکه شرایط پاندمی کرونا ناشی از یک وضعیت طبیعی است، آیا می‌توان کماکان این حق را به مجرم محبوس برای فرار داد؟ به دو دلیلی پاسخ به این پرسش مثبت است. نخست، از دیدگاه هابز، تمامی انسان‌ها حق طبیعی را در تمامی شرایط دارا می‌باشند و حق طبیعی، آزادی و اختیاری است که انسان از آن برخوردار است تا با اراده، قدرت‌ش را برای حفظ خویشتن به‌کار گرفته و به تبع آن هرکاری را که طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف است، انجام دهد (هابز، پیشین، ۱۶۰). با فرض آنکه این شرایط را شرایط طبیعی بدانیم، چون به نفس فرد صدمه می‌زند، اشخاص حق دارند از آن برای عدول از قوانین بهره ببرند. دوم، در این شرایط اضطراری اگرچه شرایط اپیدمی کرونا شرط لازم بوده، اما عدم تدارک شرایط برای مرخصی برخی زندانیان و تدابیر بهداشتی همچون فاصله‌گذاری اجتماعی در زندان (به هر دلیل خواه به دلیل کمبود منابع یا فضا)، دلیلی برای به خطر افتادن جان زندانیان شده است. بنابراین، در این پاندمی، دولت خارج از سلسله‌اسباب برای تحقق خطر جان زندانیان نبوده و به همین دلیل، موارد بیان شده برای حق فرار از زندان در فلسفه هابز بر این مورد نیز صدق می‌کند.

مسئله دیگر آن است که اگر این حق/امتیاز برای محبوس فراری وجود دارد، از نظر فلسفه سیاسی هابز، آیا دیگران باید بی‌طرف بمانند و یا ضروری است طبق قرارداد اجتماعی به حاکم در مقابله با حق/امتیاز بزهکار(فرار از زندان) یاری رسانند؟ هابز در این خصوص به‌صراحت بیان می‌دارد:

با تأسیس دولت، هرکس حق دفاع از دیگری را از دست می‌دهد و نه حق دفاع از خویشتن را. فرد [به عنوان طرف قرارداد اجتماعی] خود را موظف به مساعدت به صاحبان حاکمیت در امر مجازات دیگری می‌سازد، نه در امر مجازات خودش.



در خصوص اشخاص ناکرده‌بزه، برعکس بزهکاران، حق مساعدت به مجرم وانهاده شده است. به عبارتی، وانهاندن حقوق در بستر قرارداد اجتماعی سه اثر خواهد داشت: اول، فرد آزادی خود را در دفاع از دیگرانی که موضوع مجازات هستند از دست می‌دهد و نمی‌تواند در موضوع مقاله به فرار زندانی باری رساند. دوم، متعهد می‌شود که به حاکم در مجازات یاری رساند؛ و سوم، حق کیفر دیگری را وامی‌نهد (گرین، پیشین، ۱۱۸-۱۱۶). اما این وانهادن حق به معنای مبنای حق کیفر حاکم بر مجازات نیست؛ زیرا عدم انجام امری، ایجاد حق کیفر برای دیگری (حاکم) نمی‌کند و از عدم، موجود حاصل نمی‌شود. در نتیجه، این پرسش باقی می‌ماند که اگر مجرم و محبوس از حق خود بهره برده و از زندان فرار نمود، دولت بر چه مبنایی حق دارد مجدد او را باز گرداند؟ آیا حق وی ریشه در جدال مجرم و حاکم خواهد داشت؟ بدین معنا که حاکم، شهروند را دشمن تلقی خواهد نمود و به مثابه وضع طبیعی و پیش از جامعه مدنی به مقابله با وی پرداخته خواهد شد. این مورد در بند آتی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

#### ۴. مبنای حق حاکم در مقابله با فرار زندانیان

دولت در هنگام فرار زندانیان از زندان با خود را دارای دو حق می‌داند: نخست، مقابله با فرار زندانیان؛ و دوم، حق دستگیری مجدد و به کیفر رساندن محبوسین فراری. حق نخست دو قسم است: ۱) دولت خود را محقّ به انجام اقدامات تأمینی برای فرار محبوسین می‌داند؛ و ۲) در هنگام فرار، کارگزاران را در بهره‌بردن از ابزار زور، مانند به‌کارگیری سلاح برای ممانعت از فرار، محقّ می‌داند. بنابراین، دولت دارای دو حق در دو مرحله می‌باشند.

با تدقیق در موضوع دانسته می‌شود هنگامی که از مبنای حق بحث می‌شود اگر این مبنا برای اصل مقابله پس از فرار محبوسین اثبات شود، همین مبنا برای مقدمات نیز قابل اعمال است. به عبارتی، هنگامی که برای واکنش شدید دولت حقی اثبات شود، برای اقدامات تأمینی پیش از آن نیز این حق قابل اعمال می‌باشد. موضوع بحث در مقاله حاضر با نظر به هر دو مرحله، بر مرحله دوم تمرکز دارد. قرارداد اجتماعی هابز - چنان‌که وی در لویاتان معتقد است - این‌گونه است که افراد با یکدیگر قرارداد می‌بندند که حقوقی را منتقل یا سلب کنند و همه قدرت و توان خود را به یک شخص یا مجمع، به عنوان حاکم، واگذار می‌کنند:





این خود چیزی بیش از اجتماع یا توافق است؛ یعنی در واقع وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و به شیوه‌ای انتخاب می‌گردد که گویی در عقد آن، هرکسی به دیگری چنین می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشتم را به این شخص و یا این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را برحق و جایز می‌دانم؛ به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی (هابز، پیشین، ۱۹۲).

پس قرارداد اجتماعی هابزی، در واقع قرارداد «مردم با مردم» است و نه قرارداد «مردم با حاکم».<sup>۱</sup> این امر را هابز در فصل هجدهم لویاتان با عبارات روشن بیان می‌دارد:

چون حق نمایندگی همگان تنها به موجب عهد و پیمان متقابل آدیان به کسی که حاکمیت به وی اعطا می‌گردد، واگذار می‌شود و نه به موجب پیمانی میان شخص حاکم و مردم؛ بنابراین، امکان نقض پیمان از طرف شخص حاکم متصور نیست و در نتیجه هیچ‌یک از اتباع نمی‌تواند به بهانه نقض عهد از تابعیت او خارج شوند (همان، ۱۹۴).

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که این افراد (طرفین قرارداد اجتماعی) هستند که حقوق خود را وامی‌گذارند و حاکم (یک شخص یا جمعی از اشخاص) چون طرف قرارداد اجتماعی نیست، حقی را به شخصی واگذار نمی‌کند و همه حقوقی را که در حالت طبیعی دارد، در وضعیت مدنی دارا خواهد بود؛ این همان چیزی است که به نظر می‌رسد هابز به عنوان مبنای حق مجازات در پاراگراف دوم فصل بیست و هشتم معرفی کرده است (شروک، پیشین، ۸۶۹-۸۷۰؛ نوریه، پیشین، ۳۰۲). او در انتهای این پاراگراف بیان می‌دارد:

پیش از تأسیس دولت، هرکسی نسبت به هر چیزی حق داشت و می‌توانست هر آنچه را که لازمه صیانت از نفس خود می‌شمرد، انجام دهد و از جمله، به آن منظور هرکسی را که بخواهد به انقیاد بکشد، زخمی کند و یا به قتل برساند: و همین مبنای حق مجازات است که در همه دولت‌ها اعمال می‌شود؛ زیرا اتباع، آن حق را به آن شخص واگذار نکرده‌اند، بلکه صرفاً با و انهادن حق خود، به حاکم اختیار داده‌اند که حق خویش را به شیوه‌ای که مقتضی بداند برای صیانت از جان همگان به کار ببرد؛ پس آن حق اعطاء و واگذار نشده است، بلکه و انهادده و متروک گردید و تنها برای حاکم باقی گذاشته شد؛ و

۱. به عکس، قرارداد اجتماعی لاکي، قرارداد مردم با حاکم محسوب می‌شود.

این حق (جز حدودی که قانون طبیعی بر حاکم وضع کرده است) به همان شیوه‌ای که در شرایط وضع طبیعی محض و جنگ همه بر علیه همسایگان خویش جاری بود، تام و تمام باقی مانده است (هابز، پیشین، ۲۸۵).<sup>۱</sup>

در نتیجه، اگر این عبارت هابز در کنار دوگونه مختلف ترک حق که وی در فصل چهاردهم لویاتان بیان کرده است، قرار دهیم، می‌توان به نتیجه مثبتی دست یافت. وی دوگونه ترک حق را معرفی می‌کند: «چشم‌پوشی از حق» و «انتقال حق». هنگامی از حق چشم‌پوشی می‌شود که «صاحب آن پروای آن را نداشته باشد که منافعش عاید چه کسی می‌گردد؛ و وقتی به دیگری انتقال داده می‌شود که صاحب آن قصد کند که منافع آن نصیب شخص یا اشخاصی گردد» (همان، ۱۶۲). زخمی کردن دیگری - و به لسان حقوقی، مجازات، چنان‌که بیان شد - نمی‌تواند براساس انتقال حق باشد؛ بنابراین، این حق مجازات کردن دیگری به حاکم منتقل نشده است؛ اما با توجه به عبارت‌های پاراگراف دوم فصل بیست‌وهشتم، می‌توان گفت از نظر هابز این حق به‌وسیله طرفین قرارداد اجتماعی مورد چشم‌پوشی قرار گرفته است. در واقع، حق ترک شده است؛ که دیگر، هیچ شخص، فرد آخری را مورد اقدامات واکنشی دردآور قرار ندهد؛ لیکن این حق به کسی منتقل نشده است؛ حاکم چون طرف قرارداد اجتماعی نیست، این حق را برای خود حفظ کرده است؛ بنابراین، در این وضعیت، افرادی هستند که حق اعمال حبس یا جرح را ندارند و فردی است که حق اعمال این اعمال را حفظ کرده است و از نظر هابز، این امر مبنای حق مجازات حاکم می‌باشد. به عبارت دیگر:

اگر من حقوقم را نسبت به سیب روی درختان از خودم سلب نمایم، دیگر آزاد نیستم در حق دیگری نسبت به سیب‌های موجود بر درختان ایجاد مزاحمت کنم. زمانی که من حقوق خودم را سلب کردم، از ایجاد مداخله در اعمال حق کسی که آن حق را دارد،

۱. به همین دلیل است که برخی معتقدند از نظر هابز، اعمال و قواعدی که حاکم وضع می‌نماید، ریشه در حقوق طبیعی دارد و این حقوق را مبنای حق اعمال وظایف و قانونگذاری می‌داند.

Rex Martin, *Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy*, p. 389.

با این حال، این عبارات هابز این تصور را ایجاد نموده است که «شهروندان هابز هیچ حقی ندارند» (آیراکسینین و سیتنن، ۱۳۸۵: ۱۲۹) درحالی‌که چنانکه بیان شد، اولاً حق حفظ حیات را برای خویش نگاه داشته‌اند؛ و ثانیاً حقوق خود را تا حد لزوم برای ایجاد امنیت و انهداد و یا منتقل کرده‌اند. زیرا زندگی بدون حق معنایی نخواهد داشت.





ممنوع شدم [درحالی که او می‌تواند اعمال حقش را بکند]. هابز معتقد است این امر اعطای حقی به دیگری نیست؛ زیرا در حالت طبیعی هر فردی هر حقی را دارد (حق بر همه چیز) (کوران<sup>۱</sup>، ۲۰۰۲، ۷۰).

کورن در ادامه استدلال‌های خود آشکارا بیان می‌دارد «بنابراین بر پایه استدلال‌های هابز، سلب حق ایجاد حق جدیدی برای دیگری نیست، بلکه تنها حق را و یا حداقل شرایط اعمال آن را تغییر می‌دهد» (همان، ۷۰)؛ بنابراین، در کیفر نیز همه منعقدان قرارداد اجتماعی (یعنی مردم) حق کیفر دادن دیگری را از خود سلب می‌کنند و این مسئله باعث تغییر شرایط اعمال حق می‌گردد. در شرایط جدید فقط حاکم، که حق را برای خود حفظ کرده است، می‌تواند اعمال کیفر کند. بنابراین، با این وصف حاکم نه تنها ابتدائاً بلکه استمراراً حق خواهد داشت بزهکار را کیفر دهد. پس تمام مساعی خود را می‌تواند انجام دهد تا فرارکنندگان از زندان را مجدد دستگیر کرده و به زندان بازگرداند و این حق حاکم است که افراد ناکرده‌بزه موظف به احترام به آن هستند. اما در اینجا چند مسئله اساسی روی می‌دهد: نخست، چرا حاکم این حق را حفظ می‌کند؟ جدا از پاسخ پیشین که حاکم طرف قرارداد نیست، الزامی به ترک حق ندارد و باید به فلسفه ایجاد حاکم و تشکیل حکومت اشاره کرد. هابز هنگامی که از علل، ایجاد و تعریف دولت در فصل هفدهم لویاتان بحث می‌کند، بیان می‌دارد:

هدف غایی یا خواست نهایی آدمیان ... از ایجاد محدودیت بر خودشان ... دوراندیشی درباره حفظ و حراست خویشتن و به تبع آن تأمین زندگی رضایت‌بخش‌تری است؛ یعنی آنکه هدف آنها رهانیدن خویش از وضع محنت‌باری است که ... پیامد ضروری امیال طبیعی آدمیان در زمانی است که قدرت مشخص و مشهودی وجود نداشته باشد تا ایشان را در حال ترس و بیم قرار دهد و به موجب ترس از مجازات، نسبت به اجرای پیمان‌های خویش و رعایت قوانین طبیعی ... ملزم و متعهد کند (هابز، پیشین، ۱۷۹).

وی در همین فصل ادامه می‌دهد:

عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر، تنها حرف‌اند و به هیچ‌روی توان تأمین امنیت آدمی را ندارند؛ بنابراین، با وجود قوانین طبیعی ... اگر قدرت کافی تأسیس نشود تا امنیت ما را



تأمین کند، در آن صورت هرکس می‌تواند حقاً برای رعایت احتیاط در مقابل دیگران بر قدرت و مهار خویش تکیه کند و چنین هم خواهد شد (همان، ۱۸۹).

از نظر او مانند لاک، که هر دو قرارداد باور بودند، عقاید خاص - حتی عقاید و اصول اخلاقی - نمی‌تواند بر روح افراد نوشته شود؛ بنابراین، تنها راه اجرای آن، تهدید افراد به اجرای کیفر و اعمال آن است (کریستمن<sup>۱</sup>، ۲۰۰۲، ۴۲)؛ پس فلسفه ایجاد دولت در نظر هابز، ایجاد پشتوانه برای اجرای قراردادها بوده است و بدون سلاح رعب‌آور، و به گفته او شمشیر، این مهم نمی‌تواند صورت گیرد. به همین دلیل، دولت به وسیله رعب‌آوری نیاز دارد که او مجازات می‌نامد؛ پس مبنای مجازات را می‌توان به نوعی به فلسفه وجودی دولت بازگرداند که اگر مجازات از این لویاتان ساختگی گرفته شود، دیگر فایده‌ای بر وجود او مترتب نخواهد بود.

نکته دوم آنکه هابز در پاراگراف دوم فصل بیست و هشتم، از حق مجازات نامی نبرده است؛ بلکه از «مبنای حق مجازات» استفاده کرده است. به عبارتی، مبنای حق کیفر آن است که دیگران آن را وانهاده لیکن حاکم آن را وانهاده است. یک مرحله پیش از آن نیز وجود دارد و آن سؤال از این است که اساساً حق کیفر از کجا ناشی می‌شود که دیگران این حق را وانهاده و حاکم وانهاده است؟ برای پاسخ به این مسئله باید به وضعیت طبیعی نظری افکنده شود. در این وضعیت، هرگاه فردی نسبت به دیگری خطایی مرتکب می‌شد، این دو در وضعیت جنگی قرار می‌گرفتند و حق اعمال قتل، ضرب یا جرح و حبس را داشتند. این وضعیت جنگ همه علیه همه، وضعیتی خسته‌کننده بود؛ بنابراین، افراد وارد قرارداد اجتماعی شدند و همان‌گونه که بیان شد، حاکم را نایب خود کردند تا از جانب آنان عمل کند؛ بنابراین، آنچه حاکم می‌کند، در واقع چیزی است که فرد به عنوان حق طبیعی برای حفظ جان و نفس خود می‌توانست انجام دهد. حال که افراد طرفین قرارداد اجتماعی قرار گرفتند، باید به مفاد آن پای‌بند باشند؛ ولی اگر فردی این مفاد را نقض کرد، اگر وضعیت طبیعی بود، همه مردم می‌توانستند او را بزنند یا بکشند؛ ولی حال در جامعه مدنی فقط یک شخص این حق را حفظ کرده و آن حاکم (دولت) است؛ پس اگر فردی این قرارداد





را نقض کرد، دولت حق زدن، کشتن و حبس وی را دارد؛ چون او حق طبیعی را داراست و مجرم، به گفته هابز، حق مقاومت در برابر مجازات را دارد؛ اینجاست که وضعیتی مانند وضعیت جنگ در وضعیت طبیعی - این بار در جامعه مدنی و میان مجرم و حاکم - در خواهد گرفت. در این حالت، مجرم به ظاهر دشمن جامعه به‌شمار می‌آید و در نتیجه حاکم می‌تواند حقی که مبنایش را دارد، اعمال کند و این مجرم را به کیفر رساند.

در این حالت، یک پرسش اساسی مطرح می‌شود که اگر مجرم از قرارداد اجتماعی خارج می‌شود و دشمن تلقی می‌گردد، دیگر اعمال این رفتارها بر وی مجازات نیست، بلکه اعمال خصمانه است: «زیرا مجازات‌های مقرر شده در قانون، برای اتباع است و نه دشمنان» (هابز، پیشین، ۲۸۷). از سوی دیگر، با توجه به آنچه پیش‌تر بیان شد، کیفر مختص جامعه مدنی است و آنچه در حالت طبیعی انجام می‌شود، عنوان کیفر ندارد، بلکه انتقام‌جویی یا اعمال خودسرانه است. حال، اگر همه افراد حق اعمال این رفتار را طی قرارداد اجتماعی رها کرده‌اند و فقط این حق برای حاکم باقی است، آنگاه نتیجه می‌شود که آنچه برای حاکم باقی مانده است، حق کیفر نیست، بلکه حق اعمال انتقام و اعمال خودسرانه است. این مسئله را چگونه باید حل کرد؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این مشکل اساسی، باید همه فلسفه هابز را به‌عنوان یک کل منسجم نگریست؛ بنابراین، باید گفت فرد مجرم هم از ورود به قرارداد اجتماعی نفعی برای خود تصور می‌کند، در حالی که اگر وضع به این گونه باشد، نه تنها نفعی نیست، بلکه بدبختی بزرگ‌تری نصیب مجرم خواهد شد.<sup>۱</sup> اگر پیش از این قرارداد با یک فرد طرف بود، الان با یک غول (لویاتان) به نام حاکم (دولت) طرف است؛ پس نفع وی در چیست؟ براساس مطالب پیش‌گفته، آنچه محل نزاع است، اعمال کیفر می‌باشد؛ اما پیش از اعمال کیفر، فرایندهایی وجود دارد که محاکمه منصفانه از جمله آن است.

به رغم نظر برخی که معتقدند مجرم به محض ارتکاب جرم، عنوان شهروند بودن را از دست می‌دهد (برتشنیدر<sup>۲</sup>، ۲۰۰۷، ۱۸۰)، به نظر می‌رسد وی عنوان شهروند و تبعه را حتی پس از ارتکاب جرم نیز حفظ خواهد کرد و از حق محاکمه عادلانه برخوردار خواهد

۱. چنان‌که ایراد اساسی لاک به هابز، همین مورد است که در این حالت ما خود را از دست گریه‌ها نجات داده‌ایم و در دام شیران می‌اندازیم.

2. Bretttschneider

بود؛ بنابراین، نفع وی در ورود به قرارداد اجتماعی، بهره‌مندی از محاکمه قانونی و بی طرفانه است که در وضعیت طبیعی وجود نداشت. در این وضعیت اگر حاکم خلاف قوانین که شرایط قرارداد تلقی می‌شود عمل کند، وی ناعادلانه برخورد نموده است (شریدان<sup>۱</sup>، ۲۰۱۱، ۴۸)؛ اما هنگامی که حکم مجازات او صادر می‌شود، وی در مقابل دولت قرار می‌گیرد و وضعیتی مانند وضعیت طبیعی حادث شده، قدرت برتر میان این دو پیروز خواهد شد. مجرم می‌تواند فرار کند، دولت می‌تواند بر اساس حکم دادگاه، او را کیفر کند. مسئله دیگر آنکه در صورت دشمن فرض کردن مجرم، ضرورتی ندارد از مجازات‌های مقرر در قانون برای وی استفاده کرد؛ زیرا دشمن خارج از قرارداد اجتماعی است و می‌تواند با او هرگونه لازم است، برخورد کرد؛ در حالی که، در صورت پذیرش مبنای پیش گفته، مجرم شهروند است و می‌تواند، و باید، از همه تضمینات شهروندی بهره‌برد و از نظر هابز فقط در زمان اجرا حالت تعارض پیش می‌آید؛ بنابراین، دولت حق کشتن متهم به قتل را ندارد؛ حتی اگر در جلوی چشمان حاکم چنین بکند؛ زیرا در این حالت، وی فقط بخشی از قرارداد اجتماعی خود با دیگران را نقض کرده است و باید از بقیه مفاد آن بهره‌مند شود که از آن جمله توافق سابق بر مجازات‌های مقرر قانونی است.

بنابراین، در فرض فرار مجرمین از زندان در وضعیت کرونا نیز این افراد دشمن جامعه نبوده و در صورت دستگیری باید به جهت فرار از زندان مورد محاکمه عادلانه قرار گرفته و از همه مزایای شهروندی برخوردار شود. آری، در صورتی که در فرایند دستگیری، نوعی جنگ بین دولت و فرد فراری روی داد، بدین معنا که فراری دست به اسلحه برد که قوای دولتی نیز نمی‌توانستند اقدامی جز دست‌به‌اسلحه‌بردن انجام دهند، در این مورد مجرم قرارداد اجتماعی را معلق نموده و تا زمانی که آن شرایط بحرانی وجود دارد نمی‌تواند از مزایای آن بهره‌برد و مأموران نیز در حدّ ضرورت حق دست‌بردن به اسلحه دارند.

بر این اساس، با توجه به همه موارد پیش گفته اگرچه فلسفه هابز درباره مجازات بسیار پیچیده و به نظر متعارض می‌آید؛ ولی با بررسی‌های به عمل آمده می‌توان به بسیاری از این ایرادها پاسخ داد و بیان داشت که در نظر هابز، مبنای حق کیفر حکومت، ریشه در حفظ



حقوقی دارد که حاکم در بستر قرارداد اجتماعی ترک نموده و دیگران (طرفین قرارداد) آن را ترک کرده‌اند. در این حالت، پس از صدور حکم و در زمان اجرا، نوعی جنگ میان دولت و مجرم درمی‌گیرد که در این حالت، اغلب حاکم به واسطه قدرت برتر پیروز می‌شود و مجرم را می‌تواند کیفر نماید و این جنگ مجوز اعمال کیفر در نظریه هابز است.

## ۵. نتیجه‌گیری

ظهور کرونا در جامعه جهانی و پاندمی آن در ظرف تنها سه ماه در دنیا و آمارهای دهشت‌آور و خبرهای نگران‌کننده از کشندگی آن، هر انسان معقول و معمولی را می‌ترساند. خبرهایی که هر روزه در رسانه‌های جمعی و در گروه‌های خصوصی درخصوص این ویروس کشنده منتشر می‌شد، به زندانیان نیز رسید و آنها نگران از مراوده با یکدیگر و حضور در سالن‌های بسته، از بیم جان خویش خروشیدند و فرار را بر حفظ قانون حکومتی ترجیح دادند. این واکنش‌گری زندانیان در برابر این ویروس، با واکنش‌های متفاوتی در سطح حقوق‌دانان و فلاسفه مواجه شد. حقوق‌دانان هر یک با استناد به مواد قانونی برخی بر مجاز بودن این رفتار و برخی بر غیرقانونی بودن آن سخن راندند. اما حقوق‌رشته‌ای روبنایی است که تا مبنای آن مشخص نباشد، قضاوت درخصوص کارایی قانون ممکن نیست. بنابراین، ضرورت تحلیل مبنایی و فلسفی فرار زندانیان مشخص شد. نوشتار حاضر در مواجهه با این پرسش که آیا زندانیان در زمان شیوع کرونا حقی بر فرار دارند، با رویکرد فلسفه سیاسی هابز، بدین نتیجه رسید که در فلسفه قراردادباورانه هابزی، مجرمین حقی برای کیفرشدن به دولت منتقل نمی‌کنند؛ بلکه نوعی اجازه به دولت برای کیفر خود می‌دهند. در این معنا، مجرم حق خود برای مقاومت در برابر کیفر را برای خویشتن حفظ می‌نماید و در این راستا است که می‌توان فرار زندانیان در شرایط کرونا، که جان زندانیان را در خطر قرار می‌دهد، مستند به حقوق طبیعی اشخاص، قابل توجیه دانست. اما این حق، در معنای حق/ادعا نیست. بدان معناکه مجرم نمی‌تواند از دیگران بخواهد آن را برای او اجرا نمایند و مزاحم اعمال آن نشوند؛ زیرا اگر این‌طور بود، نهادهای عدالت کیفری موظف بودند به فرار مجرم احترام گذارده و مانع او نشوند؛ درحالی‌که نادرستی این امر بدیهی



است. این حق در معنای هوفلدی حق/امتیاز است؛ به عبارتی، این امتیازی است که مجرم برای خویشتن نگاه می‌دارد و می‌تواند آن را اعمال کند.

از سوی دیگر، اگرچه رضایت مجرم بر کیفر می‌تواند اقدام خصمانه را به مجازات مشروع تبدیل کند اما مبنای حق دولت در کیفر را باید در بستر قرارداد اجتماعی جست که در آن حاکم که طرف قرارداد اجتماعی نیست، این حق را برای خود حفظ می‌کند؛ در حالی که منعقدان قرارداد اجتماعی این حق را وامی‌نهند. پس تنها حاکم می‌تواند این حق را اعمال کند. در نتیجه، مبنای این حق ریشه در حق طبیعی حاکم دارد که در قرارداد اجتماعی و انواده و اعمال مشروع آن ریشه در رضایت منعقدان قرارداد اجتماعی دارد. بنابراین، دولت حق دارد به‌رغم امتیازی که زندانیان فراری برای فرار در فلسفه هابزی دارند، به تعقیب و دستگیری آنها پردازد و این حق، به‌عکس حق مجرم بر فرار، حق در معنای قدرت است.

در نهایت، اگرچه زندانیان فراری قسمتی از قرارداد اجتماعی را به‌ظاهر نقض نموده‌اند، اما با تحلیل فلسفه سیاسی هابز می‌توان بیان داشت، از آنجا که از امتیاز خویش بهره برده‌اند، به‌طور کل از قرارداد اجتماعی خارج نشده‌اند و حاکم (دولت) حق ندارد با آنان چون دشمن برخورد نماید و ضروری است طبق همان قرارداد اجتماعی، که او را حاکم نموده است، با این افراد مطابق شرایط قرارداد یعنی قوانین مصوب برخورد نموده و محاکمه عادلانه را برای این افراد، هرچند زندانی فراری، فراهم نماید.



## منابع

- آقاحسینی، علیرضا (۱۳۹۱). ژاک دریدا و سیر نزولی فلسفه سیاسی غرب. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، ۴(۲)، ۱۱۱-۱۳۷. doi: 10.7508/ISIH.2012.14.006
- آیراکسینن، تیمو؛ و سطیتن، آرتو (۱۳۸۵). نظر کانت در باب هابز، صلح و فرمانبرداری (مترجم: عبدالرسول حسنی). فصلنامه علامه، ۱۲، ۱۵۲-۱۲۹.
- بحرانی، مرتضی؛ و علوی پور، سیدمحسن (۱۳۹۱). پارادایم شناسی اندیشه سیاسی و فرهنگ. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۳، ۱۵۱-۱۲۷. doi: 10.7508/IJCR.2012.19.006
- توانا، محمدعلی؛ و آذرکمند، فرزاد (۱۳۹۴). مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در اندیشه های امام محمدغزالی و توماس هابز. پژوهش سیاست نظری، ۱۷، ۷۶-۴۹.
- جونز، تامس ویلیام (۱۳۸۳). خداوندان اندیشه سیاسی (جلد دوم؛ مترجم: علی رامین). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۵۹)
- حسن زاده، صالح (۱۳۸۵). سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از هابز تا نیوتن. مجله آیین معرفت، ۹، ۶۲-۳۷.
- دانشور، فائزه (۱۳۹۵). بازخوانی رابطه ایدئولوژی و حقوق در پرتو مطالعات میان رشته ای. فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، ۸(۴)، ۲۶-۱. doi: 10.22035/ISIH.2016.241
- سبزه ای، محمدتقی (۱۳۸۶). جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی تحلیل مقایسه ای اندیشه های هابز لاک و روسو. پژوهش حقوق عمومی، ۲۲، ۹۸-۶۷.
- کدیور، محمدعلی (۱۳۸۴). زمینه های لیبرالیسم و محافظه کاری در اندیشه توماس هابز. اطلاعات سیاسی و اقتصادی، ۲۲۲ و ۲۲۱، ۹۷-۸۸.
- محمدیاری، معصومه (۱۳۹۱). مقایسه مفهوم قدرت در آراء هابز و فوکو. اطلاعات حکمت و معرفت، ۱۱، ۶۳-۵۸.
- هابز، توماس (۱۳۷۸). لویاتان (مترجم: حسین بشیریه). تهران: نشر نی. (تاریخ اصل اثر ۱۶۵۱)
- یکرنگی، محمد (۱۳۹۶). مشروعیت سیاسی کیفر. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- Bretschneider, C. (2007). The Rights of the Guilty. *Political Theory*, 35(2), 175-199. doi:10.1177/0090591706297714
- Cattaneo, M. A. (1965). Hobbes's Theory of Punishment. In *Hobbes Studies* (275-297), K. C. Brown (Ed.), Oxford: Blackwell.
- Christman, J. (2002). *Social and political philosophy: A contemporary introduction*. London and New York: Routledge.





- Curran, E. (2002). Hobbes's theory of rights—a modern interest theory. *The Journal of Ethics*, 6(1), 63-86.
- Gauthier, D. P. (1969). *The logic of Leviathan: the moral and political theory of Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Green, M. J. (2015). Authorization and the Right to Punish in Hobbes. *Pacific Philosophical Quarterly*, 97(1), 113–139. doi:10.1111/papq.12097
- Hohfeld, W. N. (1913). Some fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning. *The Yale Law Journal*, 23(1), 16-59. doi:10.2307/785533
- Mara, G. M. (1988). Hobbes's counsel to sovereigns. *The Journal of Politics*, 50(2), 390-411.
- Martin, R. (1980). Hobbes and the Doctrine of Natural Rights: The Place of Consent in His Political Philosophy. *The Western Political Quarterly*, 33(3), 380-392. doi:10.2307/447263
- Norrie, A. (1984). Thomas Hobbes and the Philosophy of Punishment. *Law and Philosophy*, 3(2), 299-320. doi:10.2307/3504789
- Ristroph, A. (2009). Respect and resistance in punishment theory, *California Law Review*, 97(2), 601-632.
- Ryan, A. (1988). "Hobbes and Individualism", in: *Perspectives on Thomas Hobbes*, eds. G.A.J. Rogers and Alan Ryan, Oxford: Clarendon Press, 81-105.
- Schrock, T. S. (1991). The Rights to Punish and Resist Punishment in Hobbes's Leviathan. *Western Political Quarterly*, 44(4), 853-890.
- Sheridan, P. (2011). Resisting the Scaffold: Self-Preservation and Limits of Obligation in *Hobbes's Leviathan*, *Hobbes Studies*, 24(2), 137-157.
- Sreedhar, S. (2010). *Hobbes on resistance: defying the Leviathan*. New York: Cambridge University Press.