



Pain and Redemption; Justification of Punishment as “Secular Atonement and Penance”

Ali Saberi Tavallaei[✉]

Assistant Professor, Department of Criminal Law & Criminology, Faculty of Law and Islamic Studies, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: alisaberi61@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Manuscript Received:
4 November 2024
Final revision received:
3 February 2025
Accepted:
25 February 2025
Published online:
5 March 2025

Keywords:

*Penance,
Atonement,
Justification of
Punishment,
Consequentialism,
Retributivism.*

ABSTRACT

After the decline of consequentialism as the prominent theory of punishment in the last 200 years, the criminal justice system is in a crisis of justification. This stems from practical doubts about the effectiveness of deterrence and rehabilitation, as well as criticisms of instrumental view of the offender, which neglects their moral agency. Meanwhile the retributivism, has sought to fill the justification gap by introducing new intrinsic and non-instrumental goods that do not reduce the offender to a mere tool and deprive them of moral dignity. Some retributivists have sought these advantages in the religious model of treating wrongdoers based on Atonement and Penance. The problem is that this model is incompatible with liberal autonomy and individualism. As a solution this theory suggests a reconstruction that involves secularization of these originally religious institutions. By retaining the form and infusing them with liberal content, this approach seeks to offers a socially beneficial model of punishment that respect the idea of human “being end in itself” and moral agent. This article employs a descriptive and analytical approach to conduct a critical re-examination of this theories. The outcome of the analysis casts doubt on the viability of this adaptation. Firstly, the plan overlooks the interconnection of the institutions of atonement, penance, and repentance from the traditional community, which is based on normative objectivity. Secondly, it disregards the incompatibility of these institutions with a liberal society characterized by individualism and pluralism. Therefore, it pays insufficient attention to both the origin and the destination.

Cite this article: Saberi Tavallaei, Ali (2024). “Pain and Redemption; Justification of Punishment as “Secular Atonement and Penance””, *Criminal Law and Criminology Studies*, 54 (2): 439-457, DOI: <https://doi.org/10.22059/IQCLCS.2025.384752.1953>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

<https://doi.org/10.22059/IQCLCS.2025.384752.1953>



رنج و رستگاری: توجیه مجازات به مثابه «تطهیر و کفاره سکولار»

علی صابری تولائی ✉

استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

الیسابری۶۱@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ کلیدواژه‌ها: پیامدگرایی، تطهیر، توجیه مجازات، سزاگرایی کفاره.	با افول پیامدگرایی و راهبردهای آن به‌عنوان رایج‌ترین نظریه مجازات در دو قرن اخیر، اینک عدالت کیفری در بحران توجیه به‌سر می‌برد. این افول ناشی از تردیدهای عملی در کارآمدی بازدارندگی و بازپروری و نقدهای نظری ناظر بر نگاه ابزاری پیامدگرایی به بزهکار و بی‌توجهی به عاملیت اخلاقی انسان است. همزمان، نظریه رقیب، سزاگرایی، می‌کوشد تا خلأ توجیه را با ارجاع به خیرهای ذاتی و غیراتفاقی ترمیم کند؛ خیرهایی که بزهکار را به ابزار صرف تقلیل نمی‌دهند و از کرامت اخلاقی محروم نمی‌کنند. برخی از این سزاگرایان چنین مزایایی را در الگوی مذهبی مواجهه با خطاکاران (گناهکاران) که بر تطهیر و کفاره متکی است، جست‌وجو می‌کنند. مشکل اینجاست که این الگو با جوامع لیبرال مبتنی بر خودآیینی، فردگرایی و تکثرگرایی سازگار نیست. برای حل این مشکل، این نظریات به بازطراحی و سکولارسازی کفاره و تطهیر می‌اندیشند، به‌نحوی که قالب سنتی حفظ و با محتوای لیبرال ترمیم شود. نتیجه ادعایی، الگویی از مجازات است که در عین کارآمدی اجتماعی، «هدف فی‌نفسه بودن» و «عاملیت اخلاقی» انسان را محترم بشمارد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بازخوانی انتقادی این طرح و بررسی میزان توفیق آن می‌پردازد. ماحصل بررسی، تردید در توفیق این اقتباس است؛ اولاً این طرح به تفکیک‌ناپذیری نهادهای تطهیر، کفاره و توبه از جماعت سنتی مبتنی بر اقتضائاتی مثل وحدت و عینیت هنجاری بی‌توجه است؛ ثانیاً ناسازگاری این نهادها با جامعه لیبرال مبتنی بر خودآیینی و تکثر را نادیده می‌گیرد. بنابراین نه به مبدأ توجه کافی دارد و نه مقصد.

استناد: صابری تولائی، علی (۱۴۰۳). رنج و رستگاری: توجیه مجازات به‌مثابه «تطهیر و کفاره سکولار»، مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی، ۵۴ (۲)، ۴۳۹-۴۵۷.

DOI: <https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2025.384752.1953>

© نویسندگان.

<https://doi.org/10.22059/JQCLCS.2025.384752.1953>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

از اواخر سده هجدهم نظریه‌ای متکفل ساماندهی نظم کیفری شده است که بیشینه‌سازی لذت را معیار اخلاقی بودن هر چیز از جمله مجازات می‌داند. در این اندیشه کیفر بدون پیامد، رنجی مذموم است (Bentham, 1822: 65-70) بنابراین، جرم‌انگاری و مجازات صرفاً منوط به پیشگیری از ضرر، بازدارندگی، خنثی‌سازی و بازپروری بزهکاران موجه است. از نیمه قرن بیستم با تضعیف بازپروری - به عنوان مهم‌ترین راهبرد فایده‌گرایی - این رویکرد با نقدهای جدی و به ادعای برخی، با افول مواجه شد (Francis T. Cullen, 2013: 5). این بی‌اعتمادی ناشی از دو نقص بزرگ این نظریه است؛ شکست عملی در تحقق آرمان اصلاح و درمان و بی‌توجهی به کرامت انسانی با پذیرش کیفر فراتر از استحقاق. این افول نظریه مجازات معاصر را در بحران توجیه قرار داد و محصل آن، ظهور رویکردهای جدید بود. از یک سو فایده‌گرایی کوشید با بازخوانی یا تعدیل، خود را از دو اتهام مذکور برهاند. در مقابل، سزاگرایی نوین در جست‌وجوی «خیرهای ذاتی» جدیدی بود که با حفظ «هدف فی‌نفسه» بودن انسان به پیامدهای اجتماعی سازوار با نظریه سیاسی لیبرال دست یابد. برخی این خیرها را در «کارکرد نمادین مجازات»، «اعلام تقبیح و انزجار اجتماعی»، «تعلیم اخلاقی مجازات» و «بازگردانی مزیت نامنصفانه» جست‌وجو کردند. گروه دیگر کوشیدند با وام‌گیری از جماعت‌های مذهبی به طرح نوینی دست یابند و نهادهایی همچون تطهیر^۱، کفاره^۲ و توبه^۳ را در جماعت لیبرال بازطراحی و احیا کنند. ایشان با وقوف به اینکه چنین طرحی - به‌نحو قابل انتظار - اندیشه لیبرال باورمند به خودآیینی را مشوش می‌سازد از سکولارسازی و تصرف محتوایی در این نهادهای مذهبی سخن گفتند. نتیجه این تصرف، حفظ فرم و قالب سنتی و ترمیم آن با محتوای لیبرال است؛ به‌جای «گناه» واکنشی علیه «خطای همگانی» و به‌جای «خدا و جماعت هم‌کیشان» پاسخی به «جماعت سکولار» می‌نشیند. این مقاله به دو گویه از این رویکرد می‌پردازد؛ نظریه استفان گاروی تحت عنوان «کیفر به‌مثابه تطهیر» و نظریه آنتونی داف تحت عنوان «کیفر به‌مثابه کفاره سکولار»^۴. گام نخست پژوهش به گزارش ماهیت کفاره، تطهیر و توبه در دو آیین یهود و مسیحیت و احصای مؤلفه‌های قانونی و اساسی شکل مذهبی این نهادها می‌پردازد. اختصاص این گزارش به دو آیین فوق از این‌روست که نظریه‌های سزاگرایی مورد بحث این نهادها را با خوانش این دو آیین مبدأ طراحی خود قرار داده‌اند.^۵ در گام دوم، شرحی از این نظریات با صورت‌بندی جدید و متمرکز بر بازطراحی مذکور ارائه خواهد شد. گام پایانی به نقد و ارزیابی این نظریه‌ها اختصاص می‌یابد.

1. Atonement
2. Penance
3. Repentance

۴. نظریه گاروی علی‌رغم فضل تقدم کمتر دیده شده است، اما نظریه داف پرارجاع است و به تواتر در منابع به بحث گذاشته می‌شود. در هر دو نظریه سه نهاد و مفهوم توبه، کفاره و تطهیر محوریت دارند و مفاهیم دیگر مثل عفو و ندامت با اهمیت کمتر مطرح می‌شوند. اندیشمندان دیگر مثل جان تسیولاس یا جفری مورفی به یاری دو نظریه (به‌خصوص داف) آمده‌اند، اما به‌دلیل شباهت مفاد دیدگاه‌ها در اینجا به استقلال مطرح نشدند. نظریات گاروی و داف بیشتر در دو منبع زیر مطرح شده‌اند:

Garvey, Stephen P., **Punishment as Atonement** (1999), UCLA Law Review. 46: 1801
Duff, R. A. (2003) **Punishment, Communication, and Community**. United Kingdom: Oxford University Press.

۵. توبه و کفاره در اسلام واجد آثار مهم حقوقی و ماهیت متمایزی هستند و قیاس آنها با نظریات سزاگرایی مورد بررسی طی راه دشواری را می‌طلبد.

۲. مفاهیم توبه، کفاره و تطهیر در مذهب

اگرچه تا پیش از دوران مدرن، مذهب و نهادهای آن به‌طور مستقیم در حقوق کیفری و واکنش علیه بزهکاری اجتماعی سهم داشتند^۱، اما نظریات سزاگرایی مورد بحث به این وجه از این نهادها نظر ندارند، بلکه از کارکرد درون‌جماعت مذهبی این نهادها وام می‌گیرند؛ مؤلفه‌ای که کماکان در جوامع سکولار امروزی در کنیسه و کلیسا برقرار و دارای اوصاف زیر است.^۲

۲.۱. توبه و کفاره در یهودیت

توبه و کفاره، طریق پاکی از گناه هستند و گناه بیش از هر چیز تخطی از فرمان خداوند (یهوه) است. گنهکار با معصیت، رشته عبودیت، ارتباط و میثاق بین خود و خدا را گسسته است (میرتبار، ۱۳۹۳: ۵۳). حتی در ادواری که منبع شناخت گناه بیش از نص تورات بر عقل بشر تکیه داشت یا گناهان اجتماعی (مثل بی‌عدالتی و استثمار) اهمیتی بیشتر داشتند، باز هم گناه همان نقض پیمان خداوند بود. (۴-۶۳). در آیین یهود کفاره و توبه کنش‌هایی مناسک‌محورد و صرفاً با رویه مشخص پذیرفته می‌شوند؛ اولاً ندامت باید مبتنی بر آگاهی، ایمان و باور وفادارانه به شریعت باشد؛ ثانیاً اعتراف به گناه در زمان و همراه با عبادت خاص (عبادت روزانه یا تفیلا) و با قرائت اعتراف‌نامه (یا ویدوی) لازم است؛ ثالثاً عزم بر ترک گناه و خشکاندن ریشه‌های آن (جهالت، بیکاری و...) شرط است. برخی گناهان با توبه بخشوده می‌شوند، اما گناهان بزرگ تا روز بخشایش (یوم کیپور) به تعلیق درمی‌آیند تا گنهکار پس از تحمل رنج روزه (تعیت) و کفاره بخشوده شود. گاه گنهکار باید به امید بخشایش پس از تحمل رنج زندگی باشد (بابایی، ۱۳۷۹). بخشایش و تطهیر محصول توبه، کفاره و گاه قربانی کردن طی مناسک مذکور در کتاب مقدس (سفر لاویان) است (Garvey, 1998: 1807).

۲.۲. توبه، کفاره و اعتراف در مسیحیت

در مسیحیت نیز توبه مشروط به تحقق آگاهی عمیق نسبت به ماهیت گناه و پذیرش قلبی این حقیقت است. گناه میثاق انسان و خدای را مخدوش می‌کند و توبه، عزم جدی بر ترمیم این رابطه است (Brown, 1997: 32-33). توبه مختار و مسئول بودن انسان را مفروض می‌گیرد و جبرگرایی اجتماعی و زیست‌شناختی، اعتقاد به کارما و تکیه بر تقدیر از پیش تعیین‌شده را رد می‌کند. شرط پذیرش توبه صداقت، جدیت و عزم بر خودسازی و ترک گناه^۳ است، پس پوزش‌طلبی متظاهرانه یا از سر تردید کافی نیست. باری، توبه به لفظ صرف محقق نمی‌شود، بلکه مستلزم ترمیم^۴ رابطه گسیخته است و این رابطه فقط بین گنهکار و خدا نیست؛ هر گناه علیه همسایگان گناهی علیه خداست و توبه از چنین گناهی جز با جبران نسبت به دیگران و بازگشت به جماعت هم‌کیشان محقق نمی‌شود. پس توبه مساوی ترمیم است و آغاز حیات مجدد و بازگشت به هم‌کیشان (Cox, 1997: 22-25). هر گناه پیش از عالم بیرون، رخدادی درونی است و رشته پیوند انسان و خدا و هم‌کیشان را می‌گسلد. ترمیم این گسست با اعتراف^۵ علنی در حضور یک واسطه یا جماعت هم‌کیشان آغاز می‌شود. با اعتراف، روح و درون فرد برملا می‌شود و ثمره آن، پوزش‌طلبی^۶ است (Duff, 2015: 298). اعتراف پر از سخن است؛ معترف بدکاری خود را می‌پذیرد، طلب بخشایش می‌کند، مسئولیت می‌پذیرد، وعده عدم تکرار

۱. روایت میشل فوکو از حضور کشیشان در صحنه اعدام دامین و ترغیب او به اعتراف در پیشگاه خداوند و توبه بابت معصیت سنگین خود (سوءقصد به جان شاه) در کتاب *مراقبت و تنبیه خواندنی است* (فوکو، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۴).

۲. این مفاهیم در ادیان مختلف در نسبت و ارتباط با هم معنا پیدا می‌کند. بنابراین مفهوم‌شناسی مستقل هر کدام بی‌ثمر است.

3. Resolution

4. Restitution

5. Confession

6. Apology

می‌دهد و از عزم جدی برای ترمیم رابطه گسیخته شده می‌گوید. اما این، کافی نیست و کفاره است که کار را یکسره می‌کند. کفاره، رنج و تکلفی خودتحمیلی است. گنهکار با تن دادن به درد بدنی، خوارسازی، حرمان از برخی مواهب و حتی طرد موقت از جماعت به رستگاری می‌رسد. کفاره همزمان ابزاری برای بازگویی احوال گنهکار به خود اوست (Duff, 2015: 299)، بنابراین کفاره مذهبی گذشته‌نگر (ناظر بر گناه سابق)، آینده‌نگر (معطوف به ترمیم رابطه گنهکار، خدا و هم‌کیشان) و -بر خلاف تکفیر که طردکننده فرد از جماعت مذهبی و کلیساست- فراگیرنده و بازآورنده به عضویت در جماعت است (Duff, 2015: 300).

۲.۳. عناصر مشترک مفاهیم

با عصاره‌گیری و حذف مناسک اختصاصی می‌توان وجوه مشترک زیر را برای کفاره، توبه و تطهیر مذهبی ذکر کرد:

۱. ایمان به خدا؛ توبه، کفاره، اعتراف، تطهیر و...کنش‌هایی برای بازگشت به خداوند هستند.
 ۲. ایمان به هنجار: این مفاهیم، باور قلبی گنهکار به حقانیت امر و نهی نقض‌شده را مفروض گرفته‌اند و بازگشت صوری کفاره و منتهی به تطهیر دانسته نمی‌شود.
 ۳. ندامت قلبی و حقیقی: توبه، کفاره و تطهیر درباره کسی که نه از سر آگاهی عمیق و پذیرش قلبی، که از ترس عواقب دنیوی یا طمع در عواید این جهانی میل بازگشت دارد قابل تحقق نیست.
 ۴. عزم جدی بر خودسازی: توبه کسی که قصد تکرار معصیت دارد، معنا ندارد.
 ۵. اصلاح و ترمیم: پس توبه و تطهیر حاوی عزم بر ساختن است نه صرفاً عزم بر تخریب مجدد نکردن. اگر گناه رابطه انسان و خدا را گسسته باشد، طلب مغفرت، کفاره و رنج عبادت و ریاضت در پیش است و اگر انسان‌های دیگر را رنجانده باشد، جبران، پوزش‌طلبی و گاه تحمیل رنج بر خود برای التیام خاطر ایشان لازم است.
- اینک با به‌خاطر سپاری این پنج مؤلفه به بازطراحی سکولار این مفاهیم می‌پردازیم.

۱. مجازات به مثابه تطهیر^۱

استفان گاروی در مقاله «مجازات به مثابه تطهیر» مایوس از نظریه‌های متعارف (سزاگرا و فایده‌گرا)^۲ تنها راه توجیه را تصور یک جماعت اتوپایی ناموجود در زمانه حاضر می‌داند. در چنان جماعت آرمانی نیز گریزی از بزه و کیفر نیست، اما این کیفر، ماهیتی مشابه نهاد تطهیر مذهبی دارد. ما می‌توانیم در جماعتی سکولار و آرمانی نهادهای مذهبی واکنش علیه خطاکاری را بازآفرینی کنیم (Garvey, 1998: 1802). در جماعت مذهبی تطهیر به دنبال ترمیم رابطه خطاکار، خدا و جماعت هم‌کیشان است، ما می‌توانیم جای خدا و هم‌کیشان را با جماعت و هم‌نوعان پر کنیم. هیچ منعی برای غیرمذهبی کردن تطهیر و کفاره مذهبی وجود ندارد (Garvey, 1998: 1807). کفاره و تطهیر مذهبی الهام‌بخش باقی می‌مانند و به شرح زیر بازآفرینی می‌شوند.

۱. Atonement به کفاره نیز ترجمه می‌شود، اما در این متن و با عنایت به اینکه نویسنده این کلمه را -با الهام از ریچارد سوينبرن- اعم از مفاهیمی مثل (Penance که خود به معنی کفاره است) به کار می‌برد آن را به تطهیر ترجمه کردیم. سوينبرن Atonement را رفتاری از جانب خطاکار برای رفع گناه و حاوی چهار مؤلفه توبه، اعتذار، جبران و کفاره Penance می‌داند (Swinburne, 1989: 81).

۲. البته این نظریه نه به‌وضوح سزاگرا بودن خود را رد می‌کند و نه بخشی از سزاگرایان می‌داند، اما تمایل آن برای دسته‌بندی به‌عنوان گونه جدیدی از سزاگرایی روشن است.

۳. ۱. ۱. مراحل تطهیر

تطهیر یک کنش یا نتیجه واحد نیست، بلکه فرایندی متشکل از جمیع مراحل زیر است.

۳. ۱. ۱. ۱. ترمیم^۱

ترمیم نخستین گام تطهیر و خود مشتمل بر چند مرحله است:

- الف) توبه^۲: که حالتی قلبی و مشروط به این است که خطاکار، عمیقاً خطاکاری خود را بپذیرد.
- ب) پوزش‌طلبی^۳: مکمل و اظهار توبه است. پوزش‌خواه یک قدم از تائب جلوتر است و از خطای خود علناً اعلام بیزاری می‌کند. البته پوزش‌طلبی با «عذر جستن»^۴ متفاوت است؛ خطاکار پوزش‌خواه خود را معذور و معاف از سرزنش نمی‌داند، بلکه می‌پذیرد که کردارش توجیهی ندارد.
- پ) جبران خسارت^۵: ترمیم خطا بدون جبران خسارت بزه‌دیده محقق نمی‌شود (Garvey, 1998: 1814-1819).

ت) کفاره^۶: بزهکاری علاوه بر کردار، گفتار و رسانه‌ای برای انتقال یک پیام نادرست است. خطاکار با خطای خود بی‌احترامی و تحقیر بزه‌دیده و نادیدن منزلت اخلاقی او را فریاد می‌زند. همزمان به جماعت اعلام می‌کند که «من از شما بهترم» و با مفت‌بری از هزینه درستی که شما به دوش می‌کشید می‌گریزم. مجازات نیز در کردار خلاصه نمی‌شود و حاوی پیامی متضاد است: «تو از دیگران به‌خصوص بزه‌دیده برتر نیستی» و خطاب به بزه‌دیده می‌گوید: «ما با تو ایستاده‌ایم و پیام بزهکار را تأیید نمی‌کنیم» (Garvey, 1998: 1819-1820). کيفر، کارکردی نیز برای خود بزهکار دارد. خطاکار حتی پس از خطا با جماعت علقه‌ای هویتی دارد. این هم‌بودگی سبب می‌شود رنج بزه‌دیده را درون خود بازتولید کند، خود را به‌جای او بگذارد و در رنج، انزجار و خشمش شریک شود. نتیجه این انعکاس، خودشناسی جدید و همزادپنداری با بزه‌دیده‌ای است که جایگاه اخلاقی خود را زخمی و تخریب‌شده می‌بیند. مجازات باید بار این تحول درونی خطاکار را نیز به دوش بکشد و برای او فرصتی مهیا کند تا از طریق نفی خویش، به خویشتن اخلاقی سابق برگردد. سه مرحله نخست تطهیر (ترمیم، پوزش‌طلبی و جبران خسارت) شروط لازم‌اند، اما ناکافی. گام نخست تطهیر زمانی به سامان می‌رسد که بزهکار با تحمیل رنجی داوطلبانه به قیاس کفاره در مذهب - متناسب با خطا و رنجی که به دیگران رسانده است، نفی خود خطاکارش را جار بزند (Garvey, 1998: 1822-1823).

۳. ۱. ۲. سازش^۷

ترمیم، کنشی از ناحیه بزهکار بود که باید با واکنشی از جانب بزه‌دیده به کمال برسد. تا او نبخشاید و با مجرم دست آشتی ندهد، تطهیر عقیم است. پس مجازات، بزه‌دیده را نیز مخاطب قرار می‌دهد و مسئول می‌داند. تطهیر مذهبی با بخشایش گنه‌دیده که فضیلت و تکلیفی اخلاقی است، به کمال می‌رسد و در قبال امر به توبه، امر به بخشایش نیز هست. در تطهیر سکولار هم بخشایش بزه‌دیده ضروری است. مجازات علاوه بر شناسایی خشم بزه‌دیده او را به مشارکت در تطهیر نیز مکلف می‌کند؛ همچنان که خشم او واکنشی سالم و طبیعی است، بخشایش نیز واکنشی سالم است. مناسک بخشایش است که کار تطهیر را یکسره می‌کند و به پایان می‌رساند (Garvey, 1998: 1827).

۱. Expiation هم در حالت عادی به کفاره قابل ترجمه و به معنای جبران و رفع آثار گناه است، اما در اینجا نویسنده آن را در

عرض Penance و به‌عنوان یکی از گام‌های تطهیر مطرح می‌کند. پس ترمیم معادل بهتری دیده شد.

2. Repentance

3. Apology

4. Excuse

5. Reparation

6. Penance

7. Reconciliation

۲.۳. تطهیر و نظریه‌های دیگر

گاروی تطهیر را متمایز از راهبردها و خیرهای موردنظر پیامدگرایان و سزاگرایان می‌داند. پیامدگرایی مشتمل بر سه زیرشاخهٔ بازدارندگی، اختیارگرایی^۱ و ترمیم‌گرایی^۲ (عدالت ترمیمی) است و مهم‌ترین سزاگرایان بر تقبیح، تعلیم و اعلام متمرکزند. سزاگرایی و بازدارندگی مجازات بدون تطهیر را توجیه می‌کنند و از این حیث قاصرند و اختیارگرایی و ترمیم‌گرایی تطهیر بدون مجازات را دنبال می‌کنند. نظریهٔ تطهیر این دو مطلوب را جمع می‌کند (Garvey, 1998: 1830).

۳.۲.۱. تطهیر و بازدارندگی

گاروی معتقد است که نظریهٔ بازدارندگی جامعه را مجمعی از بیگانگان می‌بیند که به ضرورت، به قراردادی فرضی تن داده‌اند. در چنین اجتماعی، وجه مجازات بازدارنده راه‌حلی برای حفظ و استمرار این قرارداد اضطراری است؛ نظریه‌ای برای حفظ اجتماع غریبه‌ها که اتفاقاً در یک جغرافیا گرد هم آمده‌اند. اما تطهیر بر جماعتی از شهروندان «با هم» متکی است و می‌کوشد تا از هم‌بودگی و اشتراک‌ها محافظت کند (Garvey, 1998: 1831). رویکرد اقتصادی به مجازات نیز خوانش دیگری از نظریهٔ بازدارندگی است که بیشتر به اعادهٔ نظم بازار می‌اندیشد نه جماعت همگنان (Garvey, 1998: 1832).

۳.۲.۲. تطهیر و بازپروری

بر خلاف بازدارندگی، بازپروری به جماعت و بازگرداندن بزهکار به آن می‌اندیشد، اما بر خلاف تطهیر این هدف را از طریق درمان اختلال دنبال می‌کند نه رنج کیفر (Garvey, 1998: 1834). در اینجا مفید است که طرح گاروی را با برنامهٔ جدید بازپروری ایمان‌محور^۳ مقایسه کنیم. این طرح تلاشی از سوی کلیساست که تحول درونی بزهکاران را با تمرکز بر آموزه‌های دینی و تقویت ارتباط فرد با خدا و مسیح تعقیب می‌کند (Sullivan, 2009: 108-109). شباهت این برنامه‌ها و نظریهٔ تطهیر غلط‌انداز و محرک یکسان‌انگاری است، اما دو تمایز اساسی وجود دارد؛ اولاً برنامه‌های اصلاح ایمان‌محور مانند بازپروری درمان‌محور بازگشت به جامعه را از طریق جز رنج کیفر دنبال می‌کنند؛ ثانیاً بر خلاف تطهیر که بر سکولار بودن محتوای خود اصرار می‌ورزد، در پی مسیحی‌سازی نگرش‌ها و تلقیات بزهکارند.

۳.۲.۳. تطهیر و سزاگرایی

چنانکه قبلاً گفتیم سزاگرایان معاصراً^۴ کیفر را واجد خیر ذاتی تقبیح و نکوهش و تعلیم می‌دانند. شباهت تطهیر و این نظریات روشن، اما تمایزات مهمی بین این دو برقرار است: اولاً برخی سزاگرایان کیفر بدون تطهیر و صرفاً واجد کارکرد اعلامی را توجیه می‌کنند. از نظر این گروه اعلام تقبیح و انزجار یا بیان نمادین یک پیام می‌تواند کیفر را موجه سازد. نظریهٔ تطهیر بر ترمیم رابطه با جماعت ازهم‌گسیخته و خودسازی مجرم تأکید دارد که گامی فراتر از اعلام است (Garvey, 1998: 1835). خیر مجازات در فریاد تقبیح و نکوهش نیست بلکه:

1. Libertarianism

مقصود گاروی از اختیارگرایی، نظریهٔ سیاسی-و در امتداد آن، کیفری- است که مداخلهٔ کیفری در رفتارهای فاقد بزه‌دیده را نمی‌پذیرد و از تقلیل واکنش، به جبران خسارت مادی حمایت می‌کند. اما ترمیم‌گرایی -که عنوان دیگر نظریهٔ عدالت ترمیمی است- بیش از ترمیم مادی به ترمیم رابطهٔ گسیختهٔ بزه‌دیده و بزهکار نظر دارد (Garvey, 1998: 1830-1844).

2. Restorativism

3. Faith-Based Rehabilitation

۴. برای مشاهدهٔ فهرست قرائت‌هایی که تحت عنوان سزاگرایان معاصر دسته‌بندی می‌شوند و دلایل این دسته‌بندی، ر.ک: صابری، ۱۳۹۳.

«آن کیمیای اخلاقی که شر جرم و مجازات را به خیر منقلب می‌کند... [این است که] مجازات، ارتباطی است برای نفی جرم» (Garvey, 1998: 1836).

سزاگرایان بزهکار را فقط مخاطب پیام و اعلام می‌بینند و از نظرگاه او نمی‌نگرند حال آنکه باید در چشم او نشست و ناگفته‌اش را شنید:

«امیدوارم مجازات فرصت طهارت از بزه، بازسازی و عضویت مجدد در جماعتی که مرا به دلیل خطاکاری از خود رانده است بدهد» (Garvey, 1998: 1838-1839).

چنین همپتن که مجازات را ابزاری نمادین برای تقبیح خطا و اعاده حیثیت از بزه‌دیده و نفی^۱ پیام صادرشده توسط بزهکار می‌داند، به نظریه تطهیر نزدیک شده اما کار او ناتمام است؛ باید افزون بر ترمیم بزه‌دیده جایگاه اخلاقی بزهکار را نیز زنده کرد (Garvey, 1998: 1837). اگر این تتمه به سزاگرایان معاصر الحاق شود، از معرض تهمت خشونت بی‌جهت خواهند گریخت (Garvey, 1998: 1840).

ثانیاً، سزاگرایی صرفاً بزه‌دیده را محق می‌داند، اما از مسئولیت مهم بخشودن غافل است. حق مجازات، یک کفه ترازویی است که در کفه دیگرش تکلیف به بخشایش می‌نشیند. اگر ترمیم رابطه گسیخته شده و اعاده جماعت به نظم هنجاری سابق یک ارزش است، پس باید بخشی از این بار را دیگران از جمله بزه‌دیده نیز بر دوش کشند؛

ثالثاً، سزاگرایان برای یافتن مجازات متناسب به شدت بزه می‌نگرند و این شدت را از ترکیب شدت صدمه و وخامت اخلاقی استنتاج می‌کنند.^۲ نظریه تطهیر فقط به میزان خطای اخلاقی می‌نگرد و به حجم صدمه کاری ندارد. خطای اخلاقی است که پیامی صادر می‌کند، مناسبات افراد و جماعت را به هم می‌ریزد و بزه‌دیده را مشوش می‌کند. مجازات باید حامل پیامی در این قواره باشد. در نتیجه شروع به جرم کمتر از جرم تام نیست، زیرا هر دو به یک میزان بزه‌دیده را نادیده می‌گیرند و رابطه بزهکار و جماعت را به هم می‌ریزند. باری از ملاک «خطای اخلاقی» به‌جای «خطای اخلاقی به اضافه صدمه»، اغلب کیفری خفیف‌تر از کیفر موردنظر سایر سزاگرایان حاصل می‌شود (Garvey, 1998: 1825).

۳.۲.۴. تطهیر و عدالت ترمیمی

عدالت ترمیمی بیش و پیش از هر چیز در پی ترمیم (مالی، بدنی، روانی، حیثیتی، اعتمادبه‌نفس و منزلت اجتماعی) بزه‌دیده است. سپس به بازسازی بزهکار، ترمیم کرامت و اعتبار او که با شرم ناشی از دستگیری تخریب شده و احیای اعتماد به نفسش - اگر قربانی تبعیض باشد - می‌اندیشد. در نهایت در پی ترمیم و بازسازی جماعت از طریق مناسک عدالت ترمیمی است (Garvey, 1998: 1842). این هدف با تکیه بر جماعت‌گرایی و توسل به میانجیگری و مصالحه به‌جای فرایندهای کیفری رسمی به‌دست می‌آید. راه عدالت ترمیمی و نظریه تطهیر از همین جا جدا می‌شود؛ تطهیر به دنبال ترمیم و بازسازی جایگاه ذی‌نفعان از طریق رنج کفار و کیفر است و هر طریق دیگری را ناقص می‌داند (Garvey, 1998: 1844).

1. Annulment

این توصیف از سزاگرایان محل مناقشه است. سزاگرایی از جمله (و مخصوصاً) کانت خطای اخلاقی را به‌طور مستقل برای استحقاق کیفر کافی می‌داند. Moore, 2010: 195-2

۳.۲.۵. تطهیر و اختیارگرایی

اختیارگرایی با تمرکز بر آزادی حداکثری، مداخله دولت را صرفاً در حد جبران صدمه مادی بزه دیده می پذیرد و به صدمه معنوی توجه نمی شود. اما نظریه تطهیر زیان بزهکاری را در صدمه مادی خلاصه نمی کند و بر این باور است که بزه، به کسر شأن و منزلت اخلاقی و نادیده انگاشتن بزه دیده منتهی شده است؛ این صدمات جز با تطهیر قابل ترمیم نیست (Garvey, 1998: 1846).

۳.۳. چالش های تطهیر

طراح نظریه تطهیر، تحقق این مهم از طریق رنج کفاره و کیفر را با چند چالش مواجه می بیند. این چالش ها ریشه در نارسایی اخلاقی و شناختی افراد درگیر در بزهکاری دارد و نظریه در پی رفع آنهاست. تطهیر مستلزم آمادگی مجرم و بزه دیده است؛ مجرم برای طی گام نخست (ترمیم) و بزه دیده برای گام دوم (سازش) و بخشایش. نارسایی و ضعف هر کدام از این دو می تواند فرایند تطهیر را دشوار سازد.

۳.۱.۱. مجرم بی توبه

نظریه تطهیر باید با مجرمی که مهبای توبه نیست، سخن بگوید و به این منظور، آگاهی بخشی به او ضروری است. اما این آگاهی بخشی از جنس تعلیم اخلاقی نظریه جین همپتن و افلاطون نیست و تلاشی فراتر می طلبد. هر دو الگوی تطهیر و تعلیم اخلاقی بر جهالت خطاکار تمرکز می کنند، اما اولی بر رفع جهالت نوع سوم و اولی بر از بین بردن جهالت نوع اول و دوم. اینک با این چند نوع جهالت و دانش مقتضی هر کدام آشنا می شویم.

الف) جهالت نوع اول و دوم

گاه بزهکار به طور کلی نمی داند مرتکب چه رفتاری شده است؛ او به طور کلی می داند چه رفتارهای خطا هستند، اما به خصوص نمی داند که رفتارش یکی از مصادیق خطاست. این، دانش و جهالت نوع اول یا تشخیصی است.^۱ گاه، بزهکار ماهیت رفتار خود را می داند، اما به خطا بودن این نوع رفتار واقف نیست. او می داند که مال دیگری را برداشته است، اما نمی داند که برداشتن مال دیگری، خطاست یا با این حکم، همراهی قلبی ندارد. این، دانش و جهالت نوع دوم یا احساسی^۲ است. افلاطون و به تقلید از او جین همپتن در نظریه تعلیم اخلاقی بر چنین جهالتی تمرکز می کنند و مجازات را درمانی برای آن می دانند.

ب) جهالت سوم

نظریه تطهیر اگرچه جهل را از علل بزهکاری می داند، اما برای جاهلان نوع اول و دوم طراحی نشده است. تطهیر به مجرمی نظر دارد که بدو یا در اثر تعلیم کیفری، نسبت به خطا بودن رفتار خود آگاه است؛ هم آگاهی نوع اول دارد و هم نوع دوم. تطهیر الگوی مواجهه با مجرمی را پیش می کشد که نه از سر جهالت که از سر عناد و طغیان مرتکب خطا شده است و اینک پس از خطاکاری نمی داند باید چه مواجهه اخلاقی داشته باشد. این، جهالت نوع سوم است و تطهیر رفع آن را بر عهده می گیرد. بنابراین نظریه تطهیر دقیقاً از جایی آغاز می شود که الگوی تعلیم اخلاقی مجازات به پایان می رسد. مجرم سرکش محتاج آموزش اولیه نسبت به خطا بودن رفتار خود نیست، بلکه باید بیاموزد چگونه از کرده خود نادم باشد و توبه کند. مجازات راه و رسم بازگشت و خودسازی را آموزش می دهد (Garvey, 1998: 1849).

1. Cognitive Knowledge

2. Affective Understanding

در اینجا پرسشی مهم رخ می‌نماید؛ مگر می‌توان با قهر و جبر کسی را نادم کرد؟ آیا قهر و جبر -به‌جای تحول درونی- انسان را تائب ریاکار نمی‌کند؟ پاسخ مثبت است. چه‌بسا از دل اجبار، توبهٔ ریاکارانه بیرون بیاید، اما این توبهٔ ریاکارانه می‌تواند مقدمهٔ توبهٔ حقیقی باشد. این بحث در الهیات مسیحی سابقه دارد؛ گروهی صرفاً ندامت خالصانه^۱ و عاری از خودخواهی را موجب آموزش دانسته‌اند و گروهی، ندامت ظاهری^۲ ناشی از ترس و تهدید را نیز مفید رستگاری می‌دانند. نظریهٔ تطهیر موافق رویکرد دوم است:

«ندامت جعلی بهتر از هیچ است. گاه، کار درست حتی به‌دلیل غلط می‌تواند در نهایت به کار درست به‌دلیل درست منتهی شود» (Garvey, 1998: 1850).

۱.۱.۱. بزه‌دیدهٔ بی‌بخشایش

نظریهٔ تطهیر، مسئولیت بخشایش و عفو را به بزه‌دیده یادآوری می‌کند. البته دربارهٔ بزهکاری که مراحل ترمیم تا کفاره را طی نکرده یا مرتکب جرمی بسیار شدید شده باشد قابل درک است که بزه‌دیده میلی به بخشایش نداشته باشد، اما دربارهٔ سایر جرایم از او انتظار بخشایش می‌رود. بزه‌دیدگان حق اعادهٔ حیثیت دارند، اما حق انتقام‌جویی، خیر. او همزمان حق اعادهٔ جایگاه و مسئولیت بخشایش دارد (Garvey, 1998: 185). سخن از اجبار بزه‌دیده نیست، بلکه در فرایند مجازات باید سازوکار آموزش سکولار^۳ طراحی و به این سامان، مقدمات بخشایش مهیا شود. مجازات به‌مثابهٔ آیین تحقیر^۴ بزهکار می‌تواند از او اعتبارزدایی رسمی کرده و راه را برای آیین آشتی‌دهی^۵ باز کند. در پایان، مجازات می‌تواند با برپایی مناسک اختتامیه^۶ وصف مجرمیت و خطاکاری را از مجرم زائل و او را مستعد بازگشت کند^۷ (Garvey, 1998: 1852).

۲. مجازات به‌مثابهٔ کفاره

نظریهٔ دوم که با تردید آن را «نظریهٔ ارتباط‌محور» می‌نامیم، توسط آنتونی داف مطرح شده است. وی مانند دیگر سزاگرایان^۸ مجازات را واجد یک خیر ذاتی می‌داند. دیگران از کارکرد نمادین (Feinberg, 2019)، اعلام انزجار و نکوهش اجتماعی (Von Hirsch, 1993)، تعلیم ارزش‌های جامعه (Hampton, 1984) و اعادهٔ مزیت نامنصفانه (Morris, 1968) سخن می‌گویند، اما این نظریه یک قدم پیش می‌گذارد و خیر کیفر را علاوه بر «اعلام» یکسویه، برقراری «ارتباط» دوسویه می‌داند. بنابراین در رویکردهای دیگر پس از بیان و اعلام، خیر کیفر به پایان می‌رسد اما در این نظریهٔ خیر ادامه دارد. نظریهٔ ارتباط‌محور چنین خیری را صرفاً در واحد اجتماعی مبتنی بر جماعت‌گرایی محقق

1. Contrition
2. Attrition
3. Secular Absolution
4. Degradation Ceremony
5. Reintegration Ceremony
6. Rituals of Closure

۷. در مسیحیت گنهکار در چهارشنبه توبه (یا خاکستر) در مراسمی از کلیسا رانده می‌شود و پس از به‌جای آوردن کفاره، در پنج‌شنبه مقدس به کلیسا بازگردانده می‌شود.

۸. آنتونی داف در کتاب خود نظریهٔ ارتباط‌محور را به‌دلیل تکیه بر سزاواری کیفر، سزاگرا می‌داند، اما همزمان آینده‌نگری است که هدفی فراتر از خود کیفر یعنی توبهٔ مجرم را دنبال می‌کند. البته بلافاصله تذکر می‌دهد که این آینده‌نگری او را به یک پیامدگرا یا کسی که در پی تلفیق سزاگرایی و پیامدگرایی است، تبدیل نمی‌کند (Duff, 2001: 30). به طرزی مشابه در مقالهٔ متأخر، نظریهٔ خود را سزاگرایی می‌داند که همزمان نه پیامدگرا که یک غایت‌گراست؛ غایت‌گرا بر خلاف پیامدگرا، تحقق هدف ارتباط و توبه را ذاتی و همیشه همبسته با یک روش (در اینجا کیفر سخت) می‌داند و نه اتفاقی و اقتضایی (Duff, 1996: 45-47). در مجموع و با نظر به این اضطراب در بیان، به‌نظر می‌رسد نظریهٔ داف مختصاتی مشابه سایر سزاگرایان معاصر دارد و به‌دشواری می‌توان او را به پیامدگرایان یا نظریه‌های مدعی تلفیق نسبت داد.

می‌داند. بنابراین، جامعه لیبرال موجود نمی‌تواند زمینه‌ای برای تحقق خیر کیفر باشد. جماعت آرمانی مدنظر، شبیه جماعت‌های مذهبی است که با تکیه بر ارزش‌های مشترک خطاکار را از طریق کفاره، توبه و تطهیر به آغوش خود بازمی‌گرداند. چنین الگویی باید در جماعت لیبرال بازسازی شود. اینک به توصیف مؤلفه‌های محوری این نظریه می‌پردازیم.

۱.۴. جماعت ارتباطی و جرم‌انگاری

جماعت آرمانی موردنظر این نظریه به وصف زیر است:

الف) در این «جماعت» اشتراک در نظم هنجاری دلیل گردهمایی است، پیوندهای همگانی اهمیتی فراتر از تفردها دارند و کارویژه دولت، محافظت از این پیوند است. همزمان، در این جماعت همگان به ارزش‌های بنیادین لیبرال یعنی خودآیینی، تکررگرایی، مصونیت حریم خصوصی از مداخله قهری دولت و... باور دارند. دولت، از قرارداد جمعی کسب مشروعیت می‌کند اما از تمشیت اخلاقی اعضا خود پا پس نمی‌کشد و موظف به حفاظت از اخلاقیات مشترک است (Duff, 2001: 65)، بنابراین این جماعت از نظر فرم، مشابه جماعت مذهبی اما از نظر محتوا سکولار است.

ب) در جماعت مذکور رفتاری قابل جرم‌انگاری است که اولاً «خطای عمومی» و نقض ارزش مشترک باشد و «نکوهش عمومی» را برانگیزد؛ ثانیاً «خطای مطلق» و مورد اتفاق باشد و نه نسبی و مورد مناقشه؛ ثالثاً «فی‌نفسه خطا»^۱ باشد نه خطای ساختگی^۲ و مصنوع نظم حقوقی. بنابراین خطاهای خصوصی و غیرهمگانی سزاوار مداخله نیستند، مگر اینکه جماعت، خود را در آن خطای خصوصی ذی‌نفع بداند (Duff, 2001: 62-65).

پ) دولت جماعت‌گرا، مجاز به بی‌طرفی اخلاقی نیست، بلکه باید همه اعضا را به‌سوی ارزش‌های مشترک تمشیت کند. شرط عضویت در جماعت پذیرش این ارزش‌ها و جرم، نقض آنهاست. دولت موظف است بزهکار خروج کرده بر این نظم هنجاری را با عنایت به منزلت او به‌مثابه یک عامل اخلاقی مسئولی بازگرداند. مجازات چونان یک رسانه باید مسیر ارتباط جماعت و بزهکار را هموار کند. این ارتباط با رنج مجازات برقرار می‌شود و به بزهکار مهلت می‌دهد تا با تن دادن به کفاره این رنج و توبه، بازگردد (Duff, 2001: 29).

۲.۴. کیفر به‌مثابه کفاره، برای توبه

نقطه عزیمت مجازات ارتباط‌گرا تبدیل شدن به کفاره‌ای است که بزهکار را به توبه برساند. شرط تحقق توبه این است که خطاکار:

«الف) به‌سبب خطای ارتكابی احساس گناه کند؛

ب) رفتار خود را خطا و قابل نکوهش بداند؛

ج) با اذعان به خطاکاری خویش و پوزش‌طلبی، علناً نادرستی رفتار را بپذیرد، خود را نکوهش کند و از کرده‌اش تبری جوید؛

د) به جبران اخلاقی (و نه فقط مادی) خطای خود برخیزد» (Tasioulas, 2007: 488).

بنابراین در توبه سکولار-بر خلاف توبه مذهبی- مرجع تعریف خطا به جای خدا و دین، جماعت انسانی است و مخاطب از خدا یا هم‌کیشان به انسان‌های دیگر یا حتی خود خطاکار تغییر می‌یابد. اما به سیاق مشابه توبه مذهبی، خطاکار باید به خطا بودن رفتارش در نظر دیگران واقف باشد و صرف علم به قانون کفایت نمی‌کند (بند الف). همچنین خود او باید به خطا بودن رفتارش باور داشته باشد و

1. Mala in se

2. Mala prohibita

از عذرآوری بپرهیزد (Tasioulas, 2007: 489). باور به خطاکاری ندامت را در پی دارد و ندامت زمانی به ثمر می‌نشیند که «اظهار» شود (بند ج). در پایان خطاکار باید خود را برای جبران اخلاقی آماده کند و این جز با تن دادن به رنج نکوهش و کیفر محقق نمی‌شود. این کیفر خودتحمیلی همان است که جماعت مذهبی کفاره می‌نامد:

«خطاکار با اقرار و پوزش‌طلبی یا تقبل مجازات به‌عنوان یک کفاره همچون یک عامل اخلاقی خطای خود را می‌پذیرد، خود را علناً نکوهش و به این واسطه تعهد می‌کند که دیگر خطا نکند و از ردیلت اخلاقی سابق پاک شود ... این شرم خودتحمیلی سازوکار مناسبی برای خودسازی است» (Tasioulas, 2007: 489).

بنابراین، توبه با کفاره و دریافت پیام نکوهش دیگران به کمال می‌رسد و اگر بزهکار این نکوهش را موجه ببیند، باب بازگشت او به دیگران و خویش‌نواز می‌شود. البته توبه فی‌نفسه رنج‌آور و پذیرش و اعتراف به خطا سخت است. این رنج کافی نیست؛ رنج کیفر است که توبه را به کمال و تعین بیرونی می‌رساند (Duff, 2001: 67). به جان خریدن رنج فراتر از اذعان لفظی و پوزش‌طلبی ضروری است:

«توبه باید در خطاکار درونی شود و تمام توجه، افکار و احساسات او را برای مدت قابل توجهی درگیر کند. کسی که خود را بابت مرگ یک دوست اندوهگین می‌داند اما یک روز بعد به زندگی، امیال و احساسات عادی برمی‌گردد ادعای دروغی کرده است» (Duff, 2001: 68).

توبه ارزشمند است، اما مجازات، با این خیر توجیه نمی‌شود. خیر مجازات در «تلاش برای برقراری ارتباط و ترغیب بزهکار به توبه» است. کیفر، بیش از آنکه ابزار توبه‌دهی باشد طریق گفت‌وگو و ترغیب است. حتی اگر توبه و ندامتی به‌بار نیاید، ارتباط و گفت‌وگو رخ داده است و همین برای خیریت مجازات کافی است. جماعت و دولت مکلف به برقراری این ارتباط از طریق مجازات و ترغیب بزهکار به بازگشت به جایگاه اخلاقی سابق هستند، حتی اگر او نشنود و بازنگردد (Duff, 2001: 82).

بنابراین -بر خلاف نظام کیفری اسلام- توبه ساقط‌کننده مجازات نیست، بلکه محصول آن است. توبه، نه پیش از مجازات که پس از آن محقق می‌شود یا نمی‌شود.

۳.۴. توبه و توجیهات مشابه

به ادعای داف، کیفر با این کسوت جدید از عیوب سایر نظریات سزاگرا و فایده‌گرا مبراست. اینک به تبیین ادعای اخیر و قیاس خیر کفاره با سایر نظریات می‌پردازیم. این قیاس است که ثمره استقراض از مفاهیم مذهبی را روشن و پذیرفتنی خواهد کرد.

۳.۴.۱. توبه و بازپروری

بازپروری با تکیه بر جرم‌شناسی، مجرمیت را محصول عوامل زیستی-روانی-اجتماعی می‌داند و برای رفع این عوامل از طریق درمان می‌کوشد. در مقابل، نظریه ارتباط‌محور علت خطا یا بزهکاری را - همچون افلاطون - جهالت و ضعف اخلاقی فردی می‌داند و در پی این علت‌شناسی، به‌جای ترمیم روانی و رفتاردرمانی از تعلیم اخلاقی و آگاهی‌بخشی سخن می‌گوید (Duff, 2001: 89). بازپروری به‌دنبال بازسازی^۱ مجرم به‌عنوان یک شیء یا حیوان فاقد عاملیت اخلاقی است؛ چیزی که «ما» به

آن قالب می‌دهیم و او برای تغییر خود تصمیم نمی‌گیرد (Duff, 2001: 108)، اما توبه محصول گفت‌وگوی مشترک «ما» و عضوی از ماست تا در نهایت خود او تصمیم به بازگشت بگیرد.

۲.۳.۴. توبه، بازدارندگی و خنثی‌سازی

بازدارندگی در پی مداخله در اندیشه حسابگرانه فرد و منصرف ساختن او از طریق سنگین نمایاندن هزینه‌های احتمالی جرم است. خنثی‌سازی نیز در پی ناتوان‌سازی مجرم و سلب امکان ارتکاب جرم از اوست. این دو راهبرد اگرچه مانند بازپروری خطاکار را سوژه‌ای فاقد نگرش اخلاقی فرض می‌کنند، اما به بازگشت او به حلقهٔ هنجاری جماعت نمی‌انديشند. در این راهبردها صرفاً دفع خطر یا رام‌سازی با تکیه بر ترس، عاجزسازی و حذف سازوبرگ بیرونی بزهکاری اهمیت دارد. مجازات بازدارنده به جای آنکه با «زبان هنجاری مشترک جماعت» با بزهکار بالفعل یا بالقوه سخن بگوید از «زبان تهدید» بهره می‌برد (Duff, 2001: 83). این زبان، مجرمان را به «آنها» در مقابل «ما» بدل می‌کند؛ سگی که باید بترسد یا طرد شود. اما نظریهٔ ارتباط‌محور او را-حتی اگر با ارزش‌های جماعت هم‌دل نباشد- «یکی از ما» و «عامل اخلاقی شنوا و فهمیم» می‌بیند (Duff, 2001: 85)، البته ارتباط، به کلی بازدارندگی و خنثی‌سازی را نفی نمی‌کند. می‌توان به جای مجازات بازدارنده که کلاً «جایگزین» زبان اخلاقی قانون شود از سطح اندکی «بازدارنده‌های خفیف» و البته متناسب به عنوان محرک و نکوهش مکمل زبان هنجاری بهره برد. دربارهٔ انسان‌های مبتلا به ضعف احساس اخلاقی و نامستعد برای استماع پیام اخلاقی کیفر، این مکمل می‌تواند رانه و محرکی برای گوش‌دادن فرد باشد. این «بازدارندگی خفیف» مجرم را به «آنها» و سگ تبدیل و از جماعت خارج نمی‌کند، بلکه صدایی برای برانگیختن حزم‌اندیشی و ترمیم ضعف اخلاقی است؛ صدایی که باید مکمل پیام اخلاقی قانون باشد، اما همیشه ضعیف‌تر از آن باقی بماند و بر پیام اصلی غلبه نکند (Duff, 2001: 86-87). به این ترتیب، نظریه با اهتمام به «هدف فی‌نفسه» بودن انسان به نیای بزرگ سزاگرایان-کانت- ادای دین می‌کند. کیفر ارتباط‌محور صرفاً به دنبال اجتناب فرد از بزهکاری نیست، بلکه می‌خواهد «او کار درست را به این دلیل که آن را درست می‌داند انجام دهد». بنابراین به جای اعلام «ممنوعیت»، بر تبیین «نادرستی» رفتار تمرکز می‌کند تا خودآیینی افراد نیز محفوظ بماند (Duff, 2001: 81).

۲.۳.۴. توبه و ترمیم

عدالت ترمیمی و راهبردهای آن مورد استقبال نظریهٔ ارتباط‌محور است. داف جلسات میانجی‌گری را از بهترین نمونه‌های مجازات ارتباط‌گرا یا قالبی مناسب برای اعمال چنین کیفری می‌داند که باید با قیود این نظریه تصحیح شود. میانجی‌گری کیفری بر خلاف مدنی (که فقط بر ضرر و خسارت تکیه دارد) باید بر خطاکاری رفتار متمرکز شود و نشست «تبادل توضیحات» باشد؛ بزه‌دیده دربارهٔ رنجی که برده و دردی که کشیده سخن گوید تا خطا بودن رفتار را به بزهکار بفهماند و به بزهکار فرصت داده شود تا از چشم قربانی به رفتار خود بنگرد، توضیحات خود را منتقل و معاذیر و شرایط مخفّف رفتار را بیان کند (Duff, 2001: 93)، اگرچه نشست ترمیم روابط از هم گسیخته را دنبال می‌کند، اما نباید به هر قیمتی به این نتیجه رسید. نشست میانجی‌گری برای کسب رضایت نظریهٔ ارتباط‌محور باید دو موضوع غیرقابل مذاکره داشته باشد؛ خطا بودن رفتار و تعهد بزهکار به ترمیم خطاکاری. گام اول ترمیم پوزش‌طلبی است. پوزش‌طلبی حاوی چیزی فراتر از افسوس^۱ است و شرم و ندامت^۲ و کراهت^۳

1. Regret
2. Remorse
3. Repudiation

از کرده را شامل می‌شود. این احساس، میل به آشتی^۱ و طلب بخشش^۲ را نیز به مخاطب انتقال می‌دهد (Duff, 2001: 94). در جرایمی با خطای عمیق‌تر، ترمیم چیزی فراتر از پوزش‌طلبی و رنجی بیش از اظهار ندامت را می‌طلبد؛ رنج جبران^۳ نیز باید علاوه شود (Duff, 2015: 95). با این حال، گریزی از عدالت کیفری و رنج سایر مصادیق مجازات نیست. به‌خصوص در خطاهای شدید به چیزی بیش از پوزش‌طلبی و ترمیم نیاز داریم؛ به توبه‌ای که در لحظه رخ نمی‌دهد و مستلزم گذر زمان و درگیری اندیشه و احساسات خطاکار است. رنج کیفر همچون کفاره، بهترین محمل است. مجازات اجتماعی یا الزام به خدمات عام‌المنفعه یکی از مصادیق مناسب است که بهتر از میانجی‌گری «توبه عمیق» را محقق می‌سازد (Duff, 2015: 108).

۴.۳.۴. توبه و خیرهای سزاگرایانه

نظریه ارتباط‌محور، خیرهای موردنظر سایر سزاگرایان (کارکرد نمادین، اعلام نکوهش، تعلیم اخلاقی و رفع مزیت نامنصفانه) را ناکافی می‌شمارد. این توجیهات مانند فایده‌گرایی به طرد و اخراج بزهکار از حلقه اجتماع منتهی می‌شوند، حال آنکه لازمه احترام به خودآیینی و عاملیت اخلاقی فرد، ادغام او در جماعت است. جذب و ادغام فرد چهار وجه دارد؛ سیاسی (مشارکت سیاسی)، مادی (بهبود بهره‌مندی از امکانات و فضای زیست جماعت)، هنجاری (سهیم‌سازی در ارزش‌های مشترک جماعت) و بالآخره زبانی (استفاده از زبان مشترک برای بیان ارزش‌ها) (Duff, 2001: 75-76).

نظریه‌های سزاگرایی مذکور از هر چهار حیث به دافعه و اخراج بزهکار می‌انجامد. کیفر مشارکت سیاسی بزهکار را محدود می‌کند، او را از مواهب مادی جماعت محروم می‌کند، نقش مثبتی در ادغام او در ارزش‌های مشترک ندارد و زبان گفت‌و شنود ناهمگانی و ناآشنا برای او را برمی‌گزیند (Duff, 2001: 76). نظریه تعلیم اخلاقی جین همپتن نیز بر خلاف شباهت زیاد، مطلوب نیست. این نظریه صرفاً درباره کیفر بزهکارانی که از سر جهالت مرتکب شده‌اند سخن می‌گوید نه کسانی که از سر آگاهی خطا کرده‌اند. دسته اخیر محتاج آموزش^۴ نیستند، بلکه محتاج تصحیح و تربیت^۵ هستند (Duff, 2001: 91). علاوه بر این، واکنشی اعم از کیفر را توجیه می‌کند؛ آموزش اخلاقی مستلزم مجازات نیست و با ابزارهای دیگر قابل تحقق است. تنها زمانی مجازات ضرورت پیدا می‌کند که به‌جای آموزش از «تصحیح» و «ترغیب» صحبت کنیم (Duff, 2015: 95).

۲. ارزیابی

نظریات جدید مجازات برای بازسازی نظم اجتماعی سنتی در جهان سکولار از مفاهیم توبه، کفاره و تطهیر کمک گرفته‌اند، اما این بازسازی تصرفاتی در شکل و محتوای مبدأ و مقصد را می‌طلبد. نتیجه این تصرفات چند عقب‌نشینی از مختصات جماعت مذهبی است؛ جماعت جدید می‌تواند اعضای خود را به هنجارهای خاص تمشیت کند و بی‌طرفی را کنار بگذارد (ویژگی شکلی)، اما هنجارهای موردنظر به‌جای گناه یا محرّمات شرعی اصول لیبرال خودآیینی، تکثرگرایی و عدم مداخله دولت هستند. به این ترتیب، معیار جرم‌انگاری از گناه به خطای اجتماعی همگانی، منبع هنجارگذاری از خدا به انسان و سوژه مدرن و مخاطب و نقطه عزیمت توبه و کفاره-کسی که باید ببخشد یا به او بازگشت شود- از خدا به جماعت و بزه‌دیده تقلیل می‌یابد. آیا آن صورت این محتوا با هم سازگارند؟ آیا صورت و قالب

1. Reconciliation
2. Forgiveness
3. Reparation.
4. Education.
5. Correction.

نهادهای مذهبی با محتوای لیبرال معرفی شده آشتی می‌کند؟ به نظر می‌رسد چنین نیست و این نظریه‌ها با دو نقص بزرگ همراه‌اند.

۵. ۱. انکار مبدأ

نخستین اشکال طرح نظریات جدید مجازات بی‌توجهی به مبدأ اقتباس است؛ ایشان می‌کوشند با حفظ قالب، محتوای جماعت مذهبی را با اصول لیبرال بازسازی کنند، اما این، دشوار است. جماعت مذهبی گونه‌ای از جماعت سنتی است که امیل دورکیم به آن جامعه مکانیکی می‌گوید. در چنین جماعتی، خطاکاری و واکنش به آن با بافت اجتماعی، الگوی همبستگی و وجدان جمعی مستحکم این جوامع پیوندی وثیق دارد. در جامعه سنتی جرم و خطا صرفاً در فرض اخلاقیات مشترک معنا پیدا می‌کند و مجازات نیز انعکاسی از احساسات اخلاقی قوی جامعه است:

«نباید بگوییم یک رفتار وجدان جمعی را مشوش می‌کند چون جرم است، بلکه جرم است، چون وجدان جمعی را مشوش می‌کند. ما رفتار را تقبیح نمی‌کنیم چون جرم است بلکه جرم است چون ما آن را تقبیح می‌کنیم» (Durkheim, 1972: 124-125).

متکی به این وجدان جمعی قوی مجازات حامل انباشتی از احساس انزجار جمعی است و در چنین زمینه‌ای خطاکار خود را در محاصره نكوهش اخلاقی جماعت می‌بیند و خطای خویش را می‌پذیرد و به کفاره تن می‌دهد. مقدماتی که از مجازات، کفاره می‌سازد و توبه را معنادار می‌کند، در جوار این بافت اجتماعی ممکن است و نمی‌توان آن روبنا را به جامعه‌ای فردگرا و ذره‌ای الصاق کرد. اگر «جماعت» به مجمعی متکی به نگرش‌ها و ارزش‌ها و احساسات مشترک اطلاق می‌شود، انضمام آن به «لیبرال» -آنجا که تفرد و خود-آئینی و تکثر محور است- تناقضی بیش نیست. این نظریات تلاش می‌کنند اصول لیبرال را به قالبی سنتی تزریق کنند اما نادیده می‌گیرند که بین آن قالب و این محتوا ستیز همیشگی است؛ خودآئینی و تکثرگرایی محتوایی قابل تطبیق بر قالبی الهام‌گرفته از جماعت سنتی نیستند. این نظریات برای رسیدن به اهداف مطلوب به مختصات جماعت سنتی محتاج‌اند، اما برای لیبرال ماندن باید به آرمان خودآئینی وفادار بمانند. جامعه فردگرایی خودآئین متکثر، صرفاً در محتوا متفاوت با جماعت مذهبی یا جماعت‌گرا نیست، بلکه با صورت و قالب آن نیز در تضاد است. خودآئینی، اگرچه خود هنجاری مشترک در جامعه لیبرال است، اما راه را بر اشتراک در هنجارها و نگرش‌های اخلاقی دیگر می‌بندد. این اتحاد در پذیرش تکثرها و این «توافق بر سر عدم توافق» نمی‌تواند آن ارزش همگانی مبنای جرم‌انگاری و نقطه عزیمت تطهیر و کفاره را فراهم کند. چنین مختصاتی صرفاً در زادگاه اولیه این مفاهیم وجود دارد. در جماعت‌های مذهبی حلقه زدن گرد منبع هنجارگذار (خدا)، محتوای هنجاری (مذهب) و مقصد بازگشت (دوباره خدا) صحبت از کفاره و تطهیر را معنادار و همزمان خودآئینی را طرد می‌کند. بازتولید این مؤلفه‌های عینی و وحدت‌بخش در نظم سیاسی معاصر و مبتنی بر نظریه‌های سیاسی لیبرال ناممکن است. آنتونی داف برای ساختن چنان جماعتی می‌کوشد از جماعت‌گرایی بهره برد و این دیدگاه را چونان اصلاحیه‌ای به لیبرالیسم الحاق کند، اما همزمان نمی‌خواهد از اصول لیبرال عدول کند. این الگو هرچه هست، جماعت‌گرایی نیست؛ جماعت‌گرایان معاصر که در پی احیای باهمادی مبتنی بر ارزش‌های مشترک‌اند، به صراحت فردگرایی و لیبرالیسم دل‌نگران تکثر ارزش‌ها را رد کرده‌اند. السدیر مکینتایر - یکی از نظریه‌پردازان جماعت‌گرایی - در «در پی فضیلت» نشان می‌دهد که با پیش‌فرض‌های لیبرالیسم نمی‌توان به توافق اخلاقی و ارزش‌های مشترک اخلاقی امید داشت. او در فصل هفدهم کتابش پیش‌فرض‌های اجتماعی فردگرایانه رالز-اینکه ما مجموعه‌ای از بیگانگان در پی منافع خویش و در پی تنظیم قرارداد اجتماعی هستیم- یاقق‌های بنیادین دورکینی-در جامعه‌ای که دولت را مظهر اشتراک اخلاقی

شهروندان نمی‌داند و بر فردگرایی استوار است - را مانع رسیدن به تعریفی واحد از مفاهیم اولیه عدالت و شایستگی و سایر توافقات اخلاقی می‌داند (مکینتایر، ۱۳۹۳: ۴۰۹-۴۲۶). نظریه‌های تطهیر و کفاره در آرزوی رسیدن به جماعتی هستند که با اتکا به اصول لیبرالی رالزی و... به فهم مشترکی از هنجارهای اخلاقی برسد. مایکل سندل نیز در «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» استدلال می‌کند که با لیبرالیسم رالزی هرگونه تعهد فراتر از ارزش‌ها و احساسات فردی و حیات جمعی متمرکز بر هویت جمعی و مقاصد مشترک یا گونه‌های میان‌ذهنی یا ابرذهنی از خودآگاهی منتفی می‌شود (Sandel, 1982: 62).

شاید کسانی که در روی‌گردانی از فردگرایی لیبرال و اصالت دادن به ارزش‌های همگانی صراحت و صلابت بیشتری دارند بتوانند از جماعت آرمانی جدید نزدیک به آن جماعت مذهبی سخن بگویند، اما آنتونی داف و یاران او از این گروه نیستند. در غیاب و امتناع جماعتی با ارزش‌های مشترک، نظریه‌ای که مجازاتی معطوف به استتابه و کفاره‌پذیر کردن بزهکاران را توجیه می‌کند. در واقع ابزاری برای همگانی‌نمایی یک منظر غیرهمگانی و تحمیل آن به دیگران است. این تلاش بیش از آنکه توصیه‌ای برای بازسازی اجتماع سیاسی و تقریب آن به جماعت مذهبی باشد، موجه‌نمایی و مشروعیت‌بخشی به قواعد مناقشه‌برداری است که به مدد فرمول تصالح قراردادگرایانه نظم سیاسی موجود و مکانیزم‌های دیوان‌سالارانه قدرت سیاسی به قانون تبدیل شده‌اند. این نظریه بیش از آنکه توجیه یک مجازات در جماعتی آرمانی مطلوب باشد، تزئین مجازات در جماعت واقعی نامطلوب است.

۵. ۲. انکار مقصد

در فراز قبل استدلال کردیم که جامعه موردنظر نظریات ارتباط‌محور و تطهیر، آنچه جماعت لیبرال می‌نامند، عاری از مختصات جماعت است. اینک استدلال این است که این واحد اجتماعی عاری از وصف لیبرال است و مقصد اقتباس را نیز راضی نمی‌کند. لیبرالیسم به‌سختی می‌تواند به کیفری که سودای تغییر نگرش اخلاقی بزهکاران و بازگرداندن ایشان به نظم اخلاقی «واحد» را دنبال می‌کند، جواز ورود بدهد. البته آنتونی داف متوجه این بدبینی است:

«از دهه شصت، ظاهراً مطابق یک اجماع لیبرال...آموزه‌ها و ارزش‌های مذهبی جایگاه مناسبی در حقوق جزا ندارد. اینان، در مقابل هر که خرق اجماع کند جبهه می‌گیرند و به او مخالفت با ارزش‌های فردی، خودآیینی و حریم خصوصی را نسبت می‌دهند...[از نظر ایشان] ارزش‌های گره‌خورده به مذهب، مانند موارد مذکور، به عرصه خصوصی زندگی و روابط فردی مرتبط‌اند و نه عرصه عمومی مرتبط با حقوق جزا» (Duff, 2001: 296).

این اجماع لیبرال میراث جان استوارت میل است که مصلحت اخلاقی را مجوز مداخله دولت نمی‌دانست و صرفاً جرم‌انگاری برای «پیشگیری از ایراد زیان به دیگران» را می‌پذیرفت (Mill, 2001: 13) راه‌گرای آنتونی داف از این نقد را بررسی کردیم. او اصرار دارد که قالب را از جماعت مذهبی بگیرد و محتوا را به ارزش‌های لیبرال بسپارد غافل از اینکه نالیبرال بودن بخش مهم قالب جماعت مذهبی است. توبه دادن بزهکار و ترغیب او به پذیرش تطهیر و کفاره و آموزش‌طلبی در نظم مذهبی قابل درک است، اما در نظم اجتماعی و سیاسی که بر خودآیینی تکیه می‌کند خیر. انتزاع وصف مذهبی از تطهیر و کفاره نمی‌تواند میل این دو نهاد به «تمشیت قهری برای پذیرش هنجارهای اخلاقی واحد» را نفی کند و این، نقض بی‌طرفی اخلاقی دولت و خودآیینی لیبرال است. تطهیر و کفاره در بازطراحی سکولار آن نیز عضویت در جماعت باورهای مشترک، وجود خطاهای همگانی و مورد پذیرش قلبی خطاکار را مفروض می‌گیرند؛ این مفروضات در جماعت مذهبی قابل درک است، اما در نظم کیفری لیبرال که اشتراک آن صرفاً در خودآیینی (عدم لزوم

اشتراک در هنجارها) و ناشی از اقتضای ضرورت قرارداد اجتماعی (و نه باورهای مشترک) است، قابل فهم نیست (Duff, 2015: 301). در جامعه لیبرال -بر خلاف تبلیغات قراردادگرایان- عضویت و تعهدات ناشی از آن ارادی نیست و شهروندان ملزم به پذیرش الزامات رأی اکثریت هستند. در این جامعه هنجارها همگانی و مقبول قلبی همه -از جمله بزهکار نیست- و الزام به پوزش طلبی و اعتراف به خطا، مغایر حق مسلم عدم اقرار علیه خویش است. علاوه بر این نظریه قرارداد اجتماعی بزهکاری را به مسئله عمومی تبدیل می‌کند و تصمیم‌گیری درباره واکنش را به بزهکار و تمایلات و تحولات درونی او وانمی‌گذارد تا با انتخاب یا عدم انتخاب کفاره و توبه مسیر واکنش را رقم بزند (Duff, 2015: 302).

پاسخ دیگر این گروه این است که اگرچه تطهیر و توبه در پی اثرگذاری بر نگرش‌ها و احساسات اخلاقی است، اما تحول درون را با زور دنبال نمی‌کند. خطاکار ملزم است به ارتباط از طریق کیفر تن دهد، اما تن دادن به نتیجه این ارتباط لازم نیست. او باید به فرایند تطهیر وارد شود، اما لازم نیست ترغیب شود و توبه کند:

«می‌توانیم او را به شنیدن پیامی که مجازات به دوش می‌کشد وادار کنیم، اما نباید پذیرش پیام یا حتی گوش دادن و جدی گرفتن آن را تحمیل کنیم» (Duff, 2015: 302).

نارضایتی لیبرال هنوز باقی است. تصور کنید بزهکار را با جبر زنجیر و تازیانه به گفت‌وگو کشانده‌ایم، اما پس از گفت‌وگو او را بین پذیرش خطاکاری خویش یا اصرار بر آنچه بود، مختار بگذاریم. به نظر نمی‌رسد خودآیینی لیبرال با همین اجبار به شنیدن پیام نیز بر سر مهر باشد. علاوه بر این وقتی پاداش پذیرش خطاکاری بازگشت به جماعت و بهره‌مندی از مزایای عضویت و جزای نپذیرفتن و توبان نشدن، طرد از جماعت یا امتداد کیفر سخت است سخن گفتن از اختیار کامل در تصمیم‌گیری دشوار است.

پاسخ دیگر ایشان این است که مجازات قانونی مانند کفاره مذهبی بیشینه‌خواه نیست و نمی‌خواهد به تعلقات عمیق معنوی رسوخ کند و از دیوارهای روح بگذرد (Duff, 2015: 303). این هم قانع‌کننده نیست. اگر قرار نظریه بر تغییر نگرش و اقتناع بزهکار نسبت به خطاکاری رفتار خویش است، پس مسئله درونیات مطرح است.

اگرچه پاسخ‌های دیگری برای رفع نگرانی لیبرال‌ها داده شده^۱، اما کماکان نارضایتی مقصد، برقرار است. هر کدام از این پاسخ‌ها برای لیبرال شدن تطهیر و توبه و کفاره ناچار است گوشه‌ای از ویژگی سنتی و مذهبی این نهادها را بتراشد و از مبدأ دورتر می‌شود. سردرگمی بین مبدأ و مقصد، ناتمام است.

۶. نتیجه

سزاگرایان معاصر برای معرفی «خیر همیشگی» برای مجازات و توجیه آن بر این اساس به الگوهای واکنش در جوامع سنتی به‌خصوص مذهبی متوسل شده‌اند. نتیجه این تلاش، صورت‌بندی کیفر به‌مثابه نوعی تطهیر یا کفاره سکولار است. این ترکیب به‌خصوص الصاق وصف سکولار به مفاهیم سنتی حاکی از تلاش این نظریات برای سازگار کردن قالب واکنش جماعت مذهبی با محتوایی لیبرال و امروزی است. ماحصل این طرح پیشنهاد گذر از جامعه امروزی به جماعتی سیاسی است که اعضای

۱. نگاه کنید به مقاله جفری مورفی که توبه را-حتی اگر بابت خطای مذهبی باشد- واجد کارکرد اجتماعی می‌داند، زیرا بازگشت بزهکار به جامعه را تسهیل می‌کند. نفس توبه صرف‌نظر از اینکه بازگشت به کجا باشد، دارای فایده اجتماعی است. جوهره توبه ندامتی است که انسان را مستعد بازگشت به اجتماع می‌کند. علاوه بر این، بی‌دینان هم انسان نادم را بهتر از غیرنادم می‌دانند، چون احتمال تکرار جرم او کمتر است (Murphy, 2007: 348-348).

آن-مانند جماعت مذهبی- به دلیل اشتراک در نظم هنجاری همجواری را برگزیده باشند. در این جماعت، جرم خطایی همگانی است که خطا بودن آن برای تمام اعضا پذیرفته شده است. بزهکار با ارتکاب خطا پیام نادرستی به جماعت ارسال می‌کند و کیفر، طریقی برای گفت‌وگو با او و دیگران و انتقال پیام معارض است. کیفر به‌مثابه یک رسانه باید یک مسیر ارتباطی ایجاد و بزهکار را به بازگشت به جایگاه سابقش دعوت کند. چنانچه گفت‌وگو به هدف اصابت کند، بزهکار با پذیرش رنج کیفر به‌مثابه کفاره و توبه و تطهیر به جماعت بازخواهد گشت. در غیر این صورت نیز کیفر خیر بزرگی را محقق کرده است.

دو اشکال بزرگ این طرح نادیدن مبدأ و مقصد اقتباس است. مبدأ اقتباس، جماعتی جماعت‌گرا و مبتنی بر همبستگی اجتماعی مکانیکی است و نمی‌تواند با محتوای سکولار تزریق‌شده توسط این نظریه کنار بیاید. مقصد اقتباس نیز مؤلفه‌های اساسی این نظریات را در ستیز با اصول جامعه لیبرال مثل خودآیینی می‌بیند. در نتیجه نظریه‌های تطهیر و کفاره ارتباط‌محور نه به قالب و شکل جماعت مذهبی وفادارند و نه به محتوای جامعه لیبرال پایبند.

منابع

الف) فارسی

۱. بابایی، آرش (۱۳۷۹). توبه. انجمن کلیمیان تهران. دستیابی در: <https://iranjewish.com/binesh/Binesh4-1.htm>.
۲. صابری، علی (۱۳۹۳). قرائت‌های معاصر از سزاگرایی. مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی ۱ (۱).
۳. فوکو، میشل (۱۳۸۵). مراقبت و تنبیه: تولد زندان. تهران: نی.
۴. مکینتایر، السدیر (۱۳۹۳). در پی فضیلت. ترجمه حمید شهریاری و محمدعلی شمالی. تهران: سمت.
۵. میرتبار، احسان؛ جندقی، حسین؛ سلیمانی، مرتضی (۱۳۹۳). سیر تحول مفهومی گناه در کتاب مقدس عبری. پژوهش‌های ادیانی.

ب) انگلیسی

6. Bentham, J. (1822). *Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*. London: L.Karlile.
7. Brown, H. O.J. (1997). From sacrifice to sacrament. In *Repentance: A Comparative Perspective*, edited by Amitai Etzioni. Rowman & Littlefield Publishers.
8. Cox, H. 1997. "Repentance and Forgiveness; A Christian Perspective." In *Repentance: A Comparative Perspective*, edited by Amitai Etzioni. Rowman & Littlefield Publishers.
9. Duff, A. (1996). *Penal Communications: Recent Work in the Philosophy of Punishment*. Vol. 20. Crime and Justice.
10. Duff, A. (2015). Penance, punishment and the limits of community. *Punishment & Society* 5 (3).
11. Duff, A. (2001). *Punishment, communication, and community*. UK: Oxford University Press.
12. Durkheim, E. (1972). *Selected Writings*. Translated by Anthony Giddens. Cambridge University Press.
13. Feinberg, J. (2019). The expressive function of punishment. In *Shame Punishment*. Routledge.
14. Francis T. Cullen, Karen E. Gilbert. (2013). *Reaffirming Rehabilitation*. Anderson.
15. Garvey, S. P. (1998). *Punishment as atonement*. UCLA L. Rev.
16. Hampton, J. (1984). The moral education theory of punishment. *Philosophy & Public Affairs*.

17. Mill, J. S. (2001). *On Liberty* . Batoche Books, Kitchener.
18. Moore, M. S. (2010). *Placing Blame; A Theory of the Criminal Law*. Oxford University Press.
19. Morris, H. (1968). Persons and punishment. *The Monist* 52 (4).
20. Murphy, J. (2007). *Remorse, Apology, and Mercy*. Vol. 14. Ohio State Journal of Criminal Law.
21. Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice* . Cambridge University Press.
22. Sullivan, W. F. (2009). *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*. United Kingdom: Princeton University Press.
23. Swinburne, R. (1989). *Responsibility and Atonement*. Oxford: Oxford University Press.
24. Tasioulas, J. (2007). Repentance and the Liberal State. *Ohio State Journal of Criminal Law* 4 (2).
25. Thurow, J. C. (2003). Atonement. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer. Accessed 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/atonement>.
26. Unterman, J. (1987). *From Repentance to Redemption_ Jeremiah's Thought in Transition*. England: Sheffield Academic Press.
27. Von Hirsch, A. (1993). *Censure and Sanctions*. Oxford, Clarendon Press.

