



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol. 2, No.2, Autumn2023



Intellectual analysis of human dignity in the method of punishing criminals from Plato's point of view

Maryam Soleimani¹, Naghmeh Farhoud*², Seyed Bassem Movalizadeh³

1 .PhD Student in Criminal Law and Criminology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

2 .Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Andimeshk Branch, Islamic Azad University, Andimeshk, Iran

3. Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Ahvaz Branch, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

Article Info

ABSTRACT

Article type:
Research Article

Received:
30/11/2023
Accepted:
31/12/2023

In this article, which deals with the intellectual examination of human dignity in the method of punishing criminals from Plato's point of view, an attempt is made to examine the intellectual and philosophical grounds of the method of punishing criminals and the role of human dignity in it from Plato's point of view, who, according to many experts, is the greatest philosopher in history. It has been human, to examine and discuss. The findings of the research indicate that according to Plato, in the sense that common sense refers to punishments and discipline, the topic of punishment in dialectic is elevated to the truth. So, the Platonic dialectic on this matter, by removing malice and attributing actions to the gods, they choose this correct part according to their opinion that the criminal commits the crime because of his ignorance and not his cruel will. has been And in a way, he holds the criminal responsible and points out the fundamental teaching that no one does evil by choice if he knows, and if someone knows good and bad, he does not choose evil. Therefore, the role and effect of human dignity can be clearly seen in this issue. Therefore, according to philosophers, knowledge is enough for virtue.

Keywords: intellectual, human dignity, method of discipline, delinquent, Plato

***Corresponding Author: Naghmeh Farhood**

Address: Assistant Professor, Department of Criminal Law and Criminology, Andimeshk Branch, Islamic Azad University, Andimeshk, Iran.

E-mail: naghmeh.farhood@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



واکاوی عقلی کرامت انسانی در شیوه تأدیب بزهکار از دیدگاه افلاطون

مریم سلیمانی^۱، نغمه فرهود*^۲، سید باسم موالی زاده^۳

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران
۲. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اندیمشک، دانشگاه آزاد اسلامی، اندیمشک، ایران
۳. استادیار، گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در این مقاله که به بررسی عقلی کرامت انسانی در شیوه تأدیب بزهکار از دیدگاه افلاطون می‌پردازد، تلاش می‌شود تا زمینه‌های فکری و فلسفی شیوه تأدیب بزهکار و نقش کرامت انسانی در آن را از دیدگاه افلاطون، که به اعتراف بسیاری از صاحب‌نظران، بزرگ‌ترین فیلسوف تاریخ بشر بوده است، مورد بررسی و بحث قرار دهیم. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که به‌زعم افلاطون در معنایی که عقل عرفی از مجازات و تأدیب مراد می‌کند، موضوع مجازات در دیالکتیک به‌سوی حقیقت تعالی می‌یابد. پس دیالکتیک افلاطونی در مورد این موضوع با حذف کین خواهی و انتساب اعمال به خدایان، این جزء درست به‌زعم خود را برمی‌گزیند که بزهکار از سر جهل خود و نه خواست ظالمانه‌ی خود مرتکب جرم شده است. و به‌نوعی از مجرم مسئولیت ستانی می‌کند و این آموزه‌ی بنیادین را خاطر نشان می‌سازد که هیچ‌کس اگر بداند به اختیار بدی نمی‌کند و اگر کسی خوب و بد را بداند، بدی را انتخاب نمی‌کند. بنابراین می‌توان نقش و تأثیر کرامت انسانی را در این مسئله آشکارا مشاهده نمود. از همین رو از نظر فیلسوفان معرفت برای فضیلت بس است.

کلیدواژه: عقلی، کرامت انسانی، شیوه تأدیب، بزهکار، افلاطون

*-نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: naghmeh.farhood@gmail.com

۱- مقدمه

جهان میدان اعمال انسان‌هاست. این میدان و عرصه عمل آدمی را به مقدرات و ناممکن‌ها حد می‌زند. رفتارهای مقدر یا تاوان به دنبال دارد یا خیر. در اندیشه‌ای تاریخی تبیین شد که اعمالی در جهان با اعمال ضد پاسخ می‌یابند به طوری که می‌توان عمل متضاد را تاوان عمل تلقی نمود. منشأ این اندیشه‌ی تاریخی به پیش از سقراطیان برمی‌گردد، آنجا که عرصه‌ی جهان به شکل اعمالی در تضاد باهم یا به تاوان همدیگر عنوان گردید. گویی جهان با تضادهای خود، همواره در حال حفظ تعادل خود است. این درنگ فعل و تاوان فعل اولین درنگ فلسفی تأدیب بزهکار است. انسان به‌عنوان جزئی از جهان نمی‌توانست بدون تاوان جهان، همه‌ی هستی مقدر خود را به فعلیت برساند.

بنابراین لازم بود تا این اندیشه‌ی فلسفی در عرصه‌ی جهانی عمل و تاوان عمل به حوزه‌ی جامعه‌ی انسانی یا سیاست به‌عنوان فلسفه‌ی تأدیب بزهکار قدم بگذارد. این اندیشه فلسفی با نام افلاطون می‌درخشد. او با تفکر در بحث مجازات توانست این موضوع را بازاندیشی کرد. لذا اولین موضع مقابل مجازات رواج یافت و بر مبنای همین موضع‌گیری توانست در مسیری دیالکتیکی برای تأدیب از منظر عقلی، درست و نادرست معین نماید. اصل مولد مجازات افلاطونی اصلاح مجرم است و با همین اصل مولد است که می‌تواند مجازات را پایش نماید. مباحث تأمل یا بازاندیشی در موضوع مجازات و ورود این موضوع به مسیر دیالکتیک تفکر و سپس تعیین اصل هادی و مولد، افلاطون را به‌عنوان برجسته‌ترین مؤسس فلسفه‌ی تأدیب معرفی نماید.

گاه در مسیر زندگی فردی و اجتماعی افراد خطاهایی از فرد سر می‌زند که مستوجب تاوان می‌گردد. باوجود این خطاها گاهی نمی‌توان از تاوان وی گذشت و فرد به‌عنوان یک بزهکار در جامعه شناخته شده و سزاوار تأدیب می‌شود. تعیین اینکه یک فرد باید تاوان کارش را پس بدهد یا خیر با قانونی است که حاکم تعیین نموده است. شناخت قانون و عمل به آن به‌عنوان معیار انتخاب زمامدار شهر در اینجا، متفاوت با معرفت ایده‌ها و برخورداری از عقل

کلی است که در جمهور دلیل مشروعیت فلاسفه برای برگزیده شدن به‌عنوان حاکم جامعه و جایگاه اختصاصی آنان بیان شده است.

قوانین علاوه بر اینکه معیار و اساس متفاوتی در نظام سیاسی جدید هستند، باید ناظر بر منفعت عمومی و مشترک^۱ تمام شهروندان باشد (وایت^۲، ۲۰۱۱: ۵۴) تا تأمین تمایلات گروهی خاص. افلاطون در این باره می‌گوید:

« ما قوانینی که به خاطر آنچه مشترک برای تمام شهر است وضع نشده باشند قانون نمی‌دانیم. به عقیده ما، قوانینی که فقط برای تأمین منافع گروهی خاص وضع می‌شوند، درخور نام قانون نیستند، بلکه اساسنامه یک گروه یا حزب هستند و حقی که بر پایه آن‌گونه قوانین استوار باشد پوچ و بی‌محتواست » (افلاطون، ۱۳۸۱: ۷۱۵).

تأکید افلاطون بر حاکمیت قانون بر همه ساکنان شهر و پرهیز از قانون‌گذاری به نفع گروهی خاص، نشان می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۴)، مفهوم منفعت عمومی در قوانین در کانون توجه افلاطون قرار دارد. این منفعت عمومی که در چارچوب قانون به دست می‌آید، در نهایت موجب پیوند شهروندان به یکدیگر و ثبات نظام سیاسی می‌گردد. قانون از جهت اینکه تأمین‌کننده منافع همه گروه‌های ساکن شهر و فراهم‌کننده سعادت همگان است، باید مورد پذیرش و احترام همه قرار گیرد.

از نظر افلاطون، ویژگی‌های کلی افرادی که توانسته‌اند صفت عدالت را در خود به وجود آورند، عبارت است از:

۱. داشتن نظم واقعی در کار؛

۲. مسئولیت‌پذیری؛

۳. روابط میان فردی مثبت و سازگاری با دیگران.

این‌ها برخی از صفاتی است که افلاطون شخصیت سالم را بر اساس آن تعریف کرده است. وی معتقد است که همه افراد این توفیق را ندارند که بتوانند بین بخش‌های گوناگون شخصیت خودسازگاری و هماهنگی ایجاد کنند؛ از این رو، بسیاری افراد، فاقد سلامت روان هستند. وی

1. Common

2. White

بخشی از جمهوریت را به تشخیص و طبقه‌بندی انواع گوناگون اختلال‌های افراد اختصاص داده است و الگوی سلامت فردی را در گسترهٔ جامعه قابل تطبیق می‌داند. از نظر افلاطون، در بسیاری از جوامع انسانی توازن و ثبات که وی آن را هم عدالت می‌نامد، مشاهده نمی‌شود، پس مشابه نقص‌ها و اختلال‌های فردی در جامعه نیز وجود دارد؛ بنابراین، الگوهای «انسان سالم» و «جامعه سالم» در نظام افلاطون تا حدود زیادی همانند یکدیگر است. با این تفاسیر پس از این که قانون تعیین نمود فرد به واسطه‌ی عملش مستوجب تاوان است، در فرایند اعمال قانون می‌بایست شخصیت فرد مذکور، زندگی فردی و اجتماعی وی که افلاطون بر آن تأکید دارد در نظر گرفته شود و کرامت انسانی ایشان حفظ گردد. کرامت انسانی، علاوه بر یک حق یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و انتقال، به‌عنوان محور و مبنای حقوق بشر در نظر گرفته می‌شود و هر جامعه‌ای، برای پیشرفت و توسعهٔ پایدار ملزم به رعایت آن است. در صورتی که به این اصل بی‌اعتنایی صورت بگیرد، در واقع، اصول و ارزش‌هایی مثل عدالت، آزادی، برابری و صلح در روابط داخلی و بین‌المللی اعتبار خود را از دست می‌دهند. بر این اساس و برای رسیدن به اصول و ارزش‌های مذکور و برای دوری از ظلم، بی‌عدالتی، خشونت، جنگ، تجاوز و تبعیض، نقش و تاثیر کرامت انسانی در شیوه تأدیبات بزهکار را از دیدگاه افلاطون در نوشتار حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اهداف پژوهش:

هدف از این پژوهش بررسی و شناخت کرامت انسانی در شیوه تأدیبات بزهکار از دیدگاه افلاطون؛ است.

سؤال پژوهش:

سؤال اصلی در این پژوهش این است که: کرامت انسانی در شیوه تأدیبات بزهکار از دیدگاه افلاطون دارای چه نقش و جایگاهی است؟ که با سؤالات فرعی دیگر از قبیل: کرامت انسانی در رویکرد فلسفی - حقوقی به چه مفهوم است؟ نظر افلاطون نسبت به شیوه تأدیبات چیست؟ و در شیوه تأدیبات بزهکار به صورت اختصاصی افلاطون دارای چه نظراتی است؟

روش‌شناسی پژوهش:

در پژوهش حاضر با روش تحقیق توصیفی - تحلیلی، ضمن تجزیه و تحلیل مسائل و ابعاد مختلف موضوع مورد نظر از طریق سؤالات در نظر گرفته شده و نسبت به تحلیل اطلاعات گردآوری شده از طریق مطالعات کتابخانه‌ای و اسنادی اقدام گردید.

نوآوری پژوهش:

مقالات و کتب مختلفی به زبان‌های فارسی و عربی در ارتباط با کرامت انسانی نوشته شده است. این مقالات جنبه‌های مختلف حقوقی کرامت انسانی و شیوه‌های مجازات بزهکاران و مجرمین را به بحث گذاشته‌اند، اما تحقیق جامعی در زمینه‌ی نقش کرامت انسانی در شیوه تأدیب بزهکاران به نگارش درنیامده است، از دیگر سو به جرات می‌توان اذعان داشت بررسی این متغیرها از دید فلسفه و فیلسوفی مثل افلاطون مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. که در این مقاله سعی بر آن است، به این امر که به آن کم توجهی شده پرداخته شود. در ادامه به برخی تحقیقات مشابه در یک متغیر اشاره می‌گردد.

۱. پیشینه تحقیق

اسدی پور و همکاران (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان « کرامت انسانی به‌عنوان مبنای برخورداری از حقوق شهروندی با رویکردی بر نظریه فقهای معاصر و ایمانوئل کانت » کوشیده‌اند تا با تحلیل مبانی فقهی و فلسفی به تبیین این دیدگاه‌های اسلام و حقوق بشر پرداخته و رابطه کرامت انسانی را با حقوق شهروندی بررسی کنند.

فرهنگ اصفهانی و همکاران (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان « بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری » مسئله کرامت انسانی را از مطالب بنیادین در سلسله مسائل فلسفه عملی تلقی نموده و به بررسی این مسئله از دیدگاه کانت و شهید مطهری پرداخته‌اند. ائیمی (۱۳۹۶) در تألیف خود با عنوان « ماهیت جرم و توجیه مجازات در فلسفه افلاطون » در سه بخش تطور آرته، ارائه تصویری از مدینه ایده آل افلاطونی و رویکرد توجیهی افلاطون در قبال کیفر، صحبت شده است.

کمالی گوکی و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهشی با عنوان « ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه»

مسئله کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی دو اندیشمند بزرگ غرب و اسلام واکاوی شده و این مهم در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت‌بالقوه صورت گرفته است. حسنی فر (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «عقل و قانون در رساله قوانین افلاطون» نشان می‌دهد تغییر در صورت‌بندی معرفتی افلاطون بر محوریت عقل، موجب تغییر در محتوای تفکر او درباره موضوعات مختلف از جمله اندیشه سیاسی و چگونگی سامان بخشی سیاسی شهر شده است و سیر این تغییر در مکتوبات افلاطون، از همپرسه مرور به قوانین است.

۲. مفهوم کرامت

لغت کرامت در فارسی به معانی ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت آمده است (معین، ۱۳۷۹: ۱۴۵۹). در انگلیسی برای اصطلاح کرامت انسانی واژه‌ی «هیومن دیگنتی»^۱ کاربرد دارد، که به مفهوم موقعیتی است که شخص به واسطه آن، سزاوار احترام است.^۲ این مفهوم در حوزه‌های حقوقی، فلسفی و اخلاقی از جمله مباحث پرطرفدار و مرتبط با حقوق و تکالیف آدمی به شمار می‌آید. کرامت انسانی، علاوه بر این که به منزله حق یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و غیرقابل انتقال می‌باشد، همچنین اساس حقوق بشر به طرفداری از انسان‌ها و ایجاد دولت نیز هست (رحیمی نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۴). در ادامه قابل ذکر است: «کرام و کرماء و هی کریمه (ج) کرائم؛ و ضد لؤم. کرم الشیء: عز و نَفْسَ»: «سخاوت به خرج داد و با جود و کرم شد، بزرگوار و ارجمند شد و ضد فرومایه است» (الزیات، ۱۳۸۷: ۱۳۴).

در کتاب العین چنین مقرر شده است: «الکرم: شرف الرجل»: «کرم الله الرجل تکریمًا و تکرمة یعنی خدا او را شریف و بزرگوار کند» (الفراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۵). همچنین مؤلف کتاب لسان العرب، کرامت را به مفهوم منزلت، بزرگی و نزهت تلقی نموده است و کریم آن است که انواع گوناگون نیکی‌ها، شرافت و فضائل را دارا باشد. اکرم الرجل و کرمه: اعظمه و نزهه. الکریم:

^۱ . human dignity

^۲ . <https://en.oxforddictionaries.com/definition/dignity>

الجامع لانواع الخیر و الشرف و الفضائل (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۴۵). در قاموس قرآن نیز کرامت در لغت به معنای بزرگواری، شرافت، بخشندگی، سخاوت، ارزشمند بودن و مانند آن معنا شده است. لذا معنای موضوع له اصطلاح کرامت را در کتب لغت، بزرگواری، شرافت و بزرگ منشی در نظر گرفته‌اند که در مقابل پستی و فرومایگی است و معنای دیگر آن مربوط به مصداق‌های این واژه است که با قرینه به کار می‌رود.

علامه حسن مصطفوی می‌نویسد: کرامت در مقابل هوان و پستی است « ومن یهن الله فماله من مکرم » به معنی: « عزت و برتری داشتن در ذات چیز است » و اصطلاحات جود، بخشش، صفح، بزرگی که صاحب کتاب مقایس اللغه آن را به معنای کرامت در اخلاق شمرده است، از آثار کرامت می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۴: ۲۹۵). بر اساس آن چه در کتاب‌های لغت آمده است، کرامت در مقابل لثامت آمده و این نشانگر بزرگواری و علو نهفته در واژه کرامت می‌باشد.

۳. معنای مجازات در زمان افلاطون

فلسفه برای افلاطون مواجهه‌ای دیالکتیکی با سفسطه است و سفسطه در معنای وسیع هرگونه خطا در مفهوم‌پردازی از سوی هرکس و به‌نوعی جامعه را در برمی‌گیرد. مواجهه‌ی دیالکتیکی نیز نه تنها مواجهه‌ای از سر نفی و انکار به صرف اسکات خصم و سخره‌ی حریف که مواجهه‌ای برای تعالی به‌سوی حقیقت است. حقیقتی که از روش دیالکتیکی به دست می‌آید به هر حال از خطا نشأت می‌گیرد و به‌نوعی همین خطا است که زمینه‌ساز و ماده حقیقت است. چرا که خطا در غایت خود زمینه‌ی پرسش و نقد از خود را به‌سوی درک حقیقت فراهم می‌کند.

بنابراین فلسفه‌ی افلاطونی تلاشی گسترده برای تعریف دوباره مفاهیمی می‌گردد که جامعه یا عقلای جامعه در مورد آن به خطا رفته‌اند و در همین مواجهه تعریف حقیقی به بار می‌نشیند. مفاهیمی همچون لذت، دوستی، فلسفه، فضیلت، سعادت، سیاست، عدالت، وجود، خطا، زیبایی، سخنوری و امثال آن‌ها به تمامی در فلسفه‌ی او می‌نشیند چرا که جامعه در مورد آن‌ها به خطا مفهوم‌پردازی کرده است و درک نادرستی از آن‌ها دارد. از همین رو فلسفه مأمور آشکار کردن خطای مفهوم‌پردازی این موضوعات و جایگزینی مفهوم‌پردازی درست آن‌ها در صورت امکان می‌شود. ابزار این سیر از خطا به حقیقت دیالکتیک است و نتیجه‌ی آن نیز در

گام اول کشف قاعده‌ی تناقض از سوی افلاطون برای آشکار کردن خطا و در گام دوم تبیین قاعده‌ی تعریف درست و حقیقی تحت مفهوم افلاطونی ایده بود.

بنابراین اگر بخواهیم در معنای افلاطونی از فلسفه‌ی یک موضوع سخن بگوییم، می‌بایست در ابتدا خطای مفهوم‌پردازی آن موضوع را بسنجیم و بعد با تفکر در آن به سوی ایده‌ی حقیقی آن رفته و تعریف صحیح را جایگزین نماییم. مفهوم‌پردازی موضوع تأدیباتی و مجازات در زمان افلاطون به مثابه بسیاری از مفاهیم، از دید وی به عهده‌ی هومر و سوفسطائیان است. به نوعی این دو عقل جامعه و یا عقل عرفی را تشکیل می‌دهند و از آنجا که در رویکرد افلاطون «همه جا پر از سایه و شب و نمود فریبنده است» (افلاطون، ۱۴۰۱: ۲۶۰). پس هر دوی آنها و در یک کلام عقل عرفی جامعه در مورد مجازات و تأدیباتی افراد راه به بیراهه برده و می‌بایست به سوی حقیقت اصلاح گردد.

بنابراین فلسفه‌ی مجازات افلاطونی در دیالکتیک با مفهوم‌پردازی مجازات از نظر هومر و سوفسطائیان به دست می‌آید و دیالکتیک نیز آن چنان که دانستیم نه قصد نفی و انکار که قصد تعالی دارد همچنان که سایه راهی به سوی اصل نشانه می‌رود. در سیر دیالکتیکی افلاطونی در مورد مجازات ابتدا می‌بایست خطای مفهوم‌پردازی موضوع مجازات از نظر هومر و سوفسطائیان نشان داده شود و سپس به سوی معنای حقیقی مجازات حرکت کرد. این روند در فهم فلسفه‌ی مجازات و تأدیباتی افلاطونی حیاتی است و در نظر نداشتن آن فهم این فلسفه را دچار مشکل می‌کند.

برای نمونه یکی از محققین فلسفه‌ی مجازات افلاطون از فلسفه‌ی اخلاق افلاطون آغاز می‌نماید و سپس به زعم اقرار به تقدم نوشتاری رساله پورتاگوراث، به تحکم خوانش این رساله را پس از رسایل اخلاقی افلاطون قرار می‌دهد (مارگارت مکینزی^۱، ۱۹۸۱: ۱۸۲)؛ در صورتی که اگر از معنای فلسفه برای افلاطون شروع نماییم به سهولت می‌توان همراه با تشریح فرایند دیالکتیکی ظهور فلسفه‌ی مجازات و تأدیباتی افلاطون ترتیب رسایل را نیز حفظ کرد.

^۱ . Mary Margaret Mackenzie

چرا که ترتیب رسایل در فلسفه‌ی افلاطون به سبب خاصه‌ی دیالکتیک فلسفه‌ی او با خطای عقلای زمانه و آنچه که در جامعه صحیح تلقی می‌شود، اهمیت به سزایی دارد. برای افلاطون تا مشکلی پیش نیاید، تفکر دیالکتیکی نیز تشکیل نمی‌شود و به همین خاطر پیدایش فلسفه رخ نمی‌دهد. در مورد موضوع مجازات نیز مرگ سقراط به خودی خود گواه وجود خطایی در مفهوم مفروض این موضوع در جامعه است و اهمیت این حادثه در زندگی افلاطون موجبات فزونی جایگاه تأدیب و مجازات در فلسفه‌ی افلاطونی می‌شود.

به نوعی فلسفه‌ی افلاطون با این امر آغاز می‌شود و دیالکتیک با آن روشمند می‌گردد، این نوع نگاه به فلسفه به درستی نقطه مقابل نگاه ارسطو به فلسفه است. فلسفه برای ارسطو با دیالکتیک به دست نمی‌آید، یعنی عقلی علیه عقل یا عقل دو لایه نیست و خاصیت تأملی ندارد بلکه صرف اندیشه است. فلسفه برای او تعقل در مورد موضوعات خاصی است که آن موضوعات نه در مواجهه با عقل عرفی که به سبب ویژگی خاص خود که همان عارض موجود بما هو موجود است، شایسته‌ی راه‌یابی به موضوعات نظری فلسفه می‌شوند. عقل عملی او نیز در مواجهه‌ی دیالکتیکی با عقل عرفی نیست بلکه با عقل عرفی بر سر مهر است و در عقل عرفی خطا و دست آخر تناقضی موجود نیست.

از همین رو فلسفه‌ی مجازات اگر برای ارسطو معنایی پیدا کند (میشل وایت، ۲۰۱۱: ۵۲)، در عقل عرفی است و وظیفه‌ی فلسفه دست آخر توجیه همان عقل عرفی می‌شود. از همین رو در «خطابه» سراغ فلسفه‌ی مجازات می‌رود و اذعان می‌دارد: «کین خواهی بهتر از بخشش است» (ارسطو، ۱۳۹۲: ۱).

۴. کرامت انسانی و تأدیب بزهکار در رویکرد افلاطون

فلسفه‌ی مجازات و تأدیب بزهکاران از دید افلاطون، دیالکتیکی با فلسفه‌ی مجازات عرفی است، از همین رو مانند هرگونه رابطه‌ی دیالکتیکی در ارتباط با حقیقت و پندار حقیقت یا اصل و سایه با یکدیگر قرار می‌گیرند. یعنی نه یکسره آن را انکار می‌کند و نه آن را تأیید صرف می‌کند، که به قصد تعالی آن، با صحنه‌گذاران بر اجزاء درست پنهان طرف دیگر رابطه‌ی دیالکتیکی و جدایی اجزاء نادرست آن، موضوع دیالکتیک را به سوی حقیقت بارور می‌سازد. «آنجا که دو کس دوشادوش می‌روند هم این می‌بیند و هم آن» (پورتاگوراث، ۳۴۶). بدین

منظور دیالکتیک از یک تناقض مضمّر در معنای موضوع پرده برمی‌دارد و سپس آن معنا را بهتر و حقیقی‌تر می‌سازد. چه‌بسا در طریق حقیقی‌تر بنای موضوع دوباره به خطا یا تناقض دیگر برخوردیم، آنگاه دوباره از همان راه رفته بازمی‌گردیم و دوباره موضوع را به‌سوی حقیقت سوق می‌دهیم، مانند آنچه در رساله‌ی دوستی برای سقراط پیش می‌آید که در مورد موضوع دوستی سه بار این رویه تکرار می‌گردد.

حال به‌زعم افلاطون در معنایی که عقل عرفی از مجازات و تأدیب مراد می‌کند، چنین خطایی حاضر است و می‌بایست موضوع مجازات در دیالکتیک به‌سوی حقیقت تعالی یابد. مجازات هومری مجازاتی بر مبنای کین خواهی است و کین خواهی مستلزم مسئول و مقصر دانستن بزهکاران و مجرمین است. در صورتی که « خردمند باور نمی‌کند که کسی به میل خود دست به بدی بیالاید بلکه من یقین دارم همه‌ی آنان که مرتکب کار بدی می‌شوند برخلاف میلشان، نادانسته و ناخواسته چنان می‌کنند » (پورتاگوراث، ۳۴۶). تأکید سقراط بر اینکه «هیچ خردمندی باور نمی‌کند»، دلالت بر فاصله‌ی زیاد عقل عرفی از رأی خردمندانه است و خودبه‌خود بر وجه دیالکتیکی فلسفه‌ی افلاطونی دلالت دارد. عقل عرفی که در اینجا هومر آرابه‌ران آن است، مجرم را بنا بر اعتقاد ضمنی به خواست و اراده شرورانه‌اش مورد تأدیب و مجازات قرار می‌دهد؛ با این حال به اذعان سقراط هیچ کس آگاهانه بدی نمی‌کند. و تلویحاً می‌توان گفت مقصود رعایت کرامت و شخصیت بزهکار است. همان عقلانیت هومری نیز از طرف دیگر کارهای قهرمانان را به خدایان نسبت می‌دهد و نه به خود آن‌ها. الهه‌ی خشم است که در میان آگامون و آشیل جولان می‌دهد و نه خود آن‌ها. بنابراین عقلانیت هومری بی‌آنکه خود بداند، در نظر دارای تناقض است.

دیالکتیک افلاطونی در مورد این موضوع با حذف کین خواهی و انتساب اعمال به خدایان، این جزء درست به‌زعم خود را برمی‌گزیند که بزهکار از سر جهل خود و نه خواست ظالمانه‌ی خود مرتکب جرم شده است. و به‌نوعی از مجرم مسئولیت ستانی می‌کند و این آموزه‌ی بنیادین را خاطر نشان می‌سازد که هیچ‌کس اگر بداند به اختیار بدی نمی‌کند و اگر کسی خوب و بد

را بداند، بدی را انتخاب نمی‌کند. بنابراین می‌توان نقش و جایگاه کرامت انسانی را در این مسئله آشکارا مشاهده نمود. از همین رو از نظر سقراط معرفت برای فضیلت بس است. فرایند اثبات این آموزه به این شرح می‌باشد که نخست آموزه‌ی سقراطی در برابر کسانی مطرح می‌شود که « با اینکه آگاه است کار نیک کدام است و توانایی آن را نیز دارند از آن سر می‌تابند و به کاری خلاف آن می‌پردازند و هر بار می‌پرسم چرا چنان می‌کنند، می‌گویند برای آنکه اسیر لذت و درد و دیگر هواهای نفسانی‌اند و در رفتار خود از آن‌ها پیروی می‌کنند » (پورتاگوراث، ۳۵۲).

یونانیان این وضعیت را *akrasia* نام‌گذاری کرده‌اند که اشاره به نوعی حالت فقدان عقل در اثر غلبان هوی و هوس دارد، که شخص با اینکه آگاه به بد بودن عملی که انجام می‌دهد هست اما آن را انجام می‌دهد (علیا، ۱۳۹۱: ۵۳).

پیوسته از دید شارحان آموزه‌ی سقراطی هیچ کس دانسته و خواسته بدی نمی‌کند، اساس و پایه‌ی فلسفه‌ی تأدیبات افلاطونی است. از دل این آموزه تفسیر پراهمیت « مجرم جاهل است » برآمد که تاکنون هم بر همین پایه است. بنابراین در نظر گرفتن شخصیت و کرامت انسانی افراد بزهکار و در نظر گرفتن جایگاه تربیتی برای تأدیبات این افراد هم برگرفته از همین رویکرد می‌باشد. اما باید به یاد داشت که، نگاه عقلی افلاطون در فضیلت شناسی خود نیز حاصل یک تأمل و دیالکتیک با عقل و عقول زمانه‌ی خود است و به نوعی این آموزه نیز در دیالکتیک به دست آمده است. بنابراین هر گونه مجازات شناسی افلاطون از ابتدا تا به آخر، دیالکتیک را با خود به دنبال دارد و نباید به صرف تحکم، این آموزه را آغازگر پرسش فلسفه‌ی مجازات افلاطون تلقی نمود. لذا مجازات افلاطونی همواره در دیالکتیک با مجازات عرفی منظور می‌شود و هیچ‌گاه نیز روند مجازات و تأدیبات بزهکار به دست عقل عرفی و آدمیان عادی داده نمی‌شود. چرا که انسان‌های عادی توان غلبه بر هوی و هوس خود را ندارند و آن‌ها به واسطه‌ی عقل راهبری نمی‌شوند به همین خاطر، مجازات را مانند تربیت نباید بر عهده‌ی آن‌ها گذاشت؛ همچنین آن‌ها در تشخیص گناهکار و بی‌گناه به بیراهه می‌روند و نسبت به صدور حکم راه نادرست را انتخاب می‌کنند. در نتیجه روند تأدیبات فرد بزهکار به هیچ‌عنوان نباید بر عهده آدمیان

عادی گذاشته شود. چرا که نمونه بارز انجام این کار سرنوشت سقراط بود که با یک رأی اضافه به مجازات مرگ محکوم شد.

برخی از شارحان به تأسی از تفکیک دوران مدرن دیدگاه افلاطون در مورد فضیلت را نوعی عقل‌گرایی تلقی نمودند و در زمان مواجهه با نظریات افلاطون در جمهور مبنی بر ریاست عقل بر خشم و شهوت قائل به تغییر نظر افلاطون از نوعی عقل‌گرایی محض به سوی نظریه‌ی تعادل قوای انسانی تحت حاکمیت عقل شدند (مارگارت مکنزی^۱، ۱۹۸۱: ۱۷۵). این جداسازی همان گونه که عنوان شد تفکیک صحیحی نمی‌باشد، زیرا در همان رساله‌ی پورتاگوراث نیز بحث از قدرت عقل در چیرگی بر امیال دیگر آدمی است (پورتاگوراث، ۳۵۲). نه اینکه عقل را مانند دکارت تنها عامل فضیلت بدانند.

برای افلاطون عقل نیز مانند هر پدیده‌ی دیگری در جهان در تعادل خود با قوای دیگر به کمال می‌رسد، به همین خاطر معرفت فضیلت است، نه به معنای تعطیلی قوای دیگر که به معنای حاکمیت عقل بر قوا و امیال دیگر آدمی است تا این حاکمیت به تمامی قوای آدمی نظم و اعتدال مطلوب را عرضه کند. مبنای فضیلت نه تعطیلی امیال و قوای مختلف که سیطره‌ی عقل بر آن‌ها است تا عقل قادر به محاسبه‌ی لذت و درد منبث از آن‌ها باشد و کار درست را شناسایی کرده و بدان‌ها فرمان دهد. به همین علت مجرم را جاهل دانسته‌اند به عبارت دیگر حاکمیت عقل بر قوای دیگر او دچار خدشه شده است و مجرم در یک بی‌تعادلی به سر می‌برد. مجرم افلاطونی انسانی خارج از اعتدال است و ناهماهنگی در او رخنه نموده است. به مثابه‌ی بیماری که تعادل جسمی خود را ازدست داده است.

لذا تعبیر مجرم جاهل است به خودی خود به مجرم بیمار است مبدل می‌گردد. بنابراین همان‌طور که بیماران دارای شخصیت و جایگاه درخور خود هستند بزهکاران هم به همین چشم می‌بایست نگریسته شوند و در شیوه تأدیب آن‌ها نقش و جایگاه کرامت انسانی نباید

¹ . Mary Margaret Mackenzie

نادیده انگاشته شود. چرا که مجرم دارای بیماری جسمی نیست، بلکه روح و روان او دچار مرض شده است.

دیالکتیک افلاطونی مجازات و تأدیب بزهدکار راه به کشف روح دارد. روح علت جرم و هدف نهایی مجازات است. روح فرد بزهدکار به بی‌تعادلی و ناهماهنگی مبتلا شده است و به دلیل فقدان توانایی غلبه‌ی عقل بر او به ناهماهنگی و آشفتگی دچار می‌شود و از دل این ناهماهنگی جرم زاده می‌شود. لذا «ظلم آن زمان رخ می‌گشاید که اجزای سه‌گانه روح با هم سر ناسازگاری گذارند و به انجام وظیفه‌ی خود قناعت نوزند، بلکه در کارهای یکدیگر دخالت نمایند و آن جزء روح که بر حسب طبیعتش وظیفه‌ای جز خدمت‌گزاری و فرمان برداری از جزء حاکم ندارد سر به طغیان گذارد و قصد فرمانروایی دبر تمام روح داشته باشد. چنین حالتی را که درون آدمی روی می‌نماید و بی‌نظمی و آشفتگی را که نتیجه‌ی آن است می‌بایست ظلم نام‌گذاری نمود. حال که ماهیت عدل و ظلم را هویدا ساخته‌ایم، ماهیت عمل ظالمانه و عمل عادلانه هم باید روشن‌شده باشد... آن دو نوع در روح همان تأثیر را می‌گذارد که غذاهای سالم و ناسالم در بدن دارند» (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۴۴).

تمثیل بدن و روح را می‌بایست همواره در معرفت‌شناسی افلاطون مدنظر داشت. به‌نوعی این تمثیل در تمامی مباحث عدالت، سیاست، مجازات و تأدیب حضور پررنگ دارد و معرفت‌شناسی افلاطون را ممکن می‌کند، بنابراین ظلم، جرم و رذیلت که همه را افلاطون به یک معنا به کار می‌برد، نوعی بیماری روحی است که همانند بیماری جسمی ناشی از بی‌تعادلی و ناهماهنگی اجزای آن است و مجازات در واقع هنر نجات روح فرد بزهدکار از این بیماری است. «هنری که قادر است روح را از جبن و لگام‌گسیختگی و ظلم رها کند، هنر تأدیب است» (سوفسطایی، ۲۲۹). با این تفاسیر تعریف مجازات برای افلاطون نوعی نجات روح مجرم از ظلم و ستمکاری است. بدین ترتیب هدف مجازات بر بزهدکار و نجات او متمرکز است و جایگاه مجازات روح او است. در این میان نقش کرامت انسانی و تأثیر آن بر تأدیب بزهدکار از دید افلاطون به‌خوبی آشکار می‌شود. در نتیجه افلاطون معتقد است: مجازات برای مجرم سودمند است.

۵. شیوه تأدیب بزهدکار از منظر افلاطون

مجازات در هدف نهایی خود برای افلاطون چونان دارویی برای سلامت بیمار است و برای درمان روح مجرم یا به تعبیر خود او « بهتر شدن روح بزهکار » عمل می‌کند. جرم و یزه در رویکرد افلاطون در پی یک آشفتنگی روحی به وجود می‌آید، لذا اصلاح روح به معنای بازگشت چنین تعادلی به روح است. در این موقعیت روح قادر است به واسطه‌ی قوت عقل یا در درجه‌ی دوم ضعف قوای دیگر به وضعیت تعادل خود برگردد. در نظر افلاطون این تعادل روحی همان عدالت و نتیجه‌ی آن خویشنداری یا **sophrosune** است. این اصطلاح به معنای توانایی انسان در مهار قوای نفسانی است (افلاطون، ۱۳۸۱: ۴۲۲ و ۴۲۳؛ گرگیاس، ۱۹۵۹: ۴۹۱). پس آن هنگام که افلاطون می‌گوید روح مجرم در روند تأدیبات بهتر می‌گردد، به این معنا است که بزهکار خویشندارتر می‌گردد. حال پرسش این می‌شود که چگونه روح خویشندارتر می‌گردد. پاسخ بدین پرسش شیوه‌ی تأدیبات افلاطونی را معین می‌نماید. خویشنداری به زعم افلاطون « به‌نوعی توافق و هماهنگی شبیه است » که منجر به کنترل و غلبه بر هوی و هوس و لذایذ و امیال می‌گردد (جمهور، ۴۳۱). این فضیلت باعث می‌شود تا آدمی به تعبیر سقراط « حاکم بر خویشند » باشد، نه اسیر امیال و هوس‌ها.

با این تفاسیر قابل ذکر است، شیوه تأدیبات بزهکار از منظر افلاطون به دو روش عمل می‌کند: اول آنکه با آموزش بر قدرت عقل بیفزاید و دیگری آنکه از قدرت میل به زور بکاهد. حالت اول گستره‌ی وسیع آموزش را در برمی‌گیرد و حالت دوم گستره‌ی وسیع کم توانی را. به همین خاطر شیوه تأدیبات افلاطون روندی از آموزش تا کم‌توانی شامل تمرینات عملی، محدودیت، اعمال زور و حتی قتل را در برمی‌گیرد. و بسته به تأثیر هر یک از این راهکارها در تعادل نفسانی بزهکار معین می‌گردد. چه بسا بزهکار ندانسته وارد این گود شده باشد، بنابراین آموزش می‌تواند به جایگاه و کرامت انسانی بزهکار کمک شایانی نموده و دانایی را برای او به همراه بیاورد. به زعم افلاطون آن نوع آموزشی که توان برطرف کردن بیماری گمان دانایی را دارد، دیالکتیک است. دیالکتیک بیداری روح است (گرگیاس، ۱۹۵۹: ۵۰۵). افلاطون چه در رساله‌ی گورگیاس و چه در رساله‌ی سوفسطایی هنگام بحث از مجازات، دیالکتیک

را مهم‌ترین مجازات می‌داند. از همین رو دیالکتیک آغاز و پایان فلسفه‌ی تأدیب بزهکار از منظر افلاطون است. دیالکتیک باعث شد تا تأدیب بزهکار در فلسفه‌ی افلاطونی معنا و جایگاه یابد و مجازات نیز با آن ختم شد.

آخرین پاسخ افلاطون به دیالکتیک تأدیب بزهکار اصلاح‌ناپذیر است. فرایند دیالکتیکی افلاطون در دیالکتیک مجازات او از تمثیل روح و بدن مدد می‌گیرد. پزشک در مواجهه با بیمار گاهی به دستور پرهیز اکتفا می‌کند و گاهی دارویی تلخ تجویز می‌کند و گاهی به سبب رشد و وخامت بیماری، بیمار را می‌کشد! قاضی نیز در مواجهه با بزهکار گاهی به اندرز دیالکتیکی اکتفا می‌کند و بزهکار را به تأمل دعوت می‌کند و او را اصلاح می‌کند. گاهی او را با ابزارهایی محدود و مقید می‌سازد و گاهی نیز او را می‌کشد چون امید به درمان او نیست. افلاطون در قطعه‌ی پایانی گورگیاس شرط اصلاح‌ناپذیری مجرم را بزرگی جرم ارتكابی قرار می‌دهد و دیری نمی‌پاید که خود به ابهام این موضوع اعتراف ضمنی می‌کند و دست به دامن خدایان می‌شود تا حک کردن علامت اصلاح‌ناپذیر بر روح گنه‌کار را به آن‌ها بسپارد (گورگیاس، ۱۹۵۹: ۵۲۶).

۶. نتیجه‌گیری

افلاطون معتقد است اهمیت ماندگار شدن انسان از آن جهت است که او در این کسوت و وضعیت فقط یک بار پا به عرصه مادی می‌گذارد و عالم مادی اگر هم خود ماندگار باشد زمانی به حال انسان مفید است که سبب ماندگاری انسان شود. اما هر امر ماندگاری به محملی ماندگار نیاز دارد که باید همراه آن باقی بماند. حال زمانی به واسطه‌ی برخی خطاها آدمی دچار لغزش شده و با انجام اعمال بزهکارانه به عنوان بزهکار گرفتار قانون و مجازات می‌گردد، در این صورت از آنجایی که لغزش‌ها و خطاها به صورت ناخواسته و نادانسته در اعمال آدمی پدیدار می‌گردد، شیوه تأدیب و مجازات وی باید به صورتی باشد که جایگاه کرامت انسانی در آن نادیده گرفته نشود و از طریق آموزش صحیح بتوان سبب پروردن روح و روان وی شد.

افلاطون در کتاب اول جمهوری درباره نحوه رفتار دوستان و دشمنان چنین آورده است: با دوستان و دشمنان خوب یا بد مهربانی کنید، یعنی با همه انسانها با نیکی رفتار کنید و با هیچ کس نباید خشونت ورزید و علت این امر را هم آن می‌داند که در آن هنگام که در مقام پاسخگویی به

دشمنان خود بر می آید شری را که به جسمتان رسیده است به روح تان سرایت می دهید در واقع خودتان با خود بیشتر دشمنی می کنید تا آن مقدار که با دشمنان دشمنی می کنید. دشمنان شما به اموال و بدنتان آسیب می رسانند یا نهایتاً شما را می کشند، اگر این دشمنی را عفو کنید تنها یک شر بدنی به شما رسیده است اما اگر شما هم خشونت را که از آن شخص به شما کرده است با خشونت جواب گفتید، علاوه بر آن آفت بدنی که از طرف دشمنانتان به شما رسیده بود یک آفت روحی هم خودتان به خود رسانده اید و کاری بدتر از کاری که دشمنان با شما کرده بودند انجام داده و خود را دچار یک کشمکش درونی می کنید اما اگر عفو کنید یک آرامش درونی در خود احساس می کنید. اگر اعمال خشونت با دشمن به قصد بهتر شدن اوست که این کار درست نیست چون هیچکس از طریق خشونت درست نمی شود و اگر هدف از خشونت بدتر شدن دشمن است به زیان خود ما تمام خواهد شد. با این حال افلاطون اعمال خشونت به قصد اصلاح طرف مقابل را قبول دارد مانند معلمی که شاگرد خود را توبیخ می کند. عدم آگاهی از خیر حقیقی را تنها علت انجام عمل نادرست می داند. از نظر او معرفت راستین از چنان نیرویی برخوردار است که هیچ چیز دیگر نمی تواند در مقابل آن ایستادگی کند و با داشتن چنین معرفتی انسان به آثار عمل بد آگاه می شود، بنابراین برای تضمین عمل اخلاقی نیاز به هیچ نیرو یا قدرت بیرونی هم چون کیفر و مجازات نیست و با تعلیم و تمرین می توان صاحب چنین معرفتی شد و ان سان دارای چنین توانایی است که از جهل به سوی معرفت حرکت کند و این توانایی مسئولیت آور است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۰۸). لسان العرب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محمد بن علی (محمی الدین). (۱۴۲۲). فتوحات، مترجم: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی

- اثیمی، حمیدرضا (۱۳۹۶). ماهیت جرم و توجیه مجازات در فلسفه افلاطون، تهران: بنیاد حقوقی میزان.
- اسدی پور، سیدرضا، مسعود راعی و هرمز اسدی کوه باد (۱۴۰۰). کرامت انسانی به عنوان مبنای برخورداری از حقوق شهروندی با رویکردی بر نظریه فقهای معاصر و ایمانوئل کانت، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای فقه، دوره ۱، شماره ۴ (۴).
- ارسطو، (۱۳۹۲). خطابه، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس
- الزیات، احمد (۱۳۸۷). المعجم الوسیط، قم، نشر صادق.
- الفراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، العین، قم، نشر هجرت.
- افلاطون (۱۳۸۱). جمهور، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد اول
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد دوم
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد سوم
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون. ترجمه: محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، جلد چهارم
- افلاطون (۱۴۰۱). کتاب چهار رساله (منون، فدروس، ته تتوس، هیپاس بزرگ)، ترجمه: محمود صناعی، تهران: انتشارات هرمس.
- حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲). مشارق الانوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین (ع)، ترجمه: محمد صادق بن علی رضا یزدی، قم، انتشارات صاحب الزمان.

- حسنى فر، عبدالرسول (۱۳۹۴). عقل و قانون در رساله قوانین افلاطون. مجله علمى و پژوهشى متافیزیک، دانشکده ادبیات و علوم انسانى، دانشگاه اصفهان، سال هفتم، شماره ۱۹. صص ۲۶-۱۳
- حر عاملى، محمد بن حسن، (۱۳۸۰). وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البیت، چاپ اول
- رابرت ال هولمز (۱۳۹۱). مبانى فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس
- رحیمى نژاد، اسماعیل، (۱۳۹۰). نگرش اسلامى به کرامت انسانى، نشریه معرفت حقوقى، سال اول، شماره دوم.
- سبزواری، ملاهادى (۱۳۸۳). حواشى بر شواهد الربوبى، تهران: انتشارات بوستان کتاب
- سهروردى، (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق چاپ شده در انجمن شاهنشاهى فلسفه ایران، تهران
- سنابى غزنوى (۱۳۸۳). سیر العباد الى المعاد، مصحح: سعید نفیسی، ناشر: مجله نسیم صبا، چاپ اول
- صدرالمآلهین (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴). العرشیه، تصحیح و ترجمه فارسى به قلم غلامحسین آهنى، اصفهان، بی‌نا.
- طباطبایى، محمد حسین (۱۳۸۳). المیزان فى تفسیر القرآن، قم، دارالکتب الاسلامیه، جلد اول.
- طبرسى، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فى تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

- فرهنگ اصفهانی میترا، گلستانی سیدهاشم، واعظی سیدحسین، یوسفی علیرضا (۱۳۹۷) بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری، نشریه معرفت فلسفی، دوره ۱۶، ۱ (۶۱).
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). التفسیر الکبیر، انتشارات مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی
- قشیری، ابوالقاسم، (۱۹۸۱). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کمالی گوکی، محمد، حجت زمانی راد و ابوالفضل شکوری (۱۳۹۵). ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه، علوم سیاسی (باقرالعلوم)، سال نوزدهم، شماره ۷۴.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۶). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- پانزدهم. چاپ امیرکبیر، نشر فارسی، فرهنگ محمد، (۱۳۷۹). معین،
- E.R. Dodd's, Gorgias, Oxford, Clarendon Press, 1959
- Mary Margaret Mackenzie, Platos on Punishment, university of Cambridge, 1981
- Michael J. whithe, Stoicism and Punishment, in The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought Edited by Peter Kare Koritansky, University of Missouri Press, 2011
- White, Michael J. 2011, Stoicism and Punishment: Social Practices and Human Attitudes, in The Philosophy of Punishment and the History of Political Thought, edited by Peter Karl Koritansky, Columbia: University of Missouri Press, 33-53.