

The Scope of Criminalization from the Perspective of Justice and Virtue Theory: The Disconnect and Overlap of Moral and Legal Faults

Kamran
Esfahani*

Mahmoudian



Assistant Professor, Department of Law,
Kho.C., Islamic Azad University,
Khomeinishahr, Iran

Abstract

One of the most fundamental and yet challenging issues in the philosophy of criminal law is understanding the relationship between morality and law, and determining the limits of the moral legitimacy of criminalization. In this context, Aristotelian moral philosophy—centered on concepts such as eudaimonia, virtue, and justice—provides important theoretical resources for grounding the principles of criminalization. However, common interpretations of Aristotle often suggest that he advocates a complete overlap between individual morality and legal regulation. A careful examination of his works, particularly within the framework of justice theory, reveals a clear and essential distinction between moral faults and legal faults.

* Corresponding Author: kamran123@iau.ac.ir

How to Cite: Mahmoudiyan, K. (2025). The Scope of Criminalization from the Perspective of Justice and Virtue Theory: The Disconnect and Overlap of Moral and Legal Faults. *Journal Of Criminal Law Research*, 13 (52), 197 -227. doi: 10.22054/jclr.2025.75807.2779

This study critically reexamines Aristotle's conception of justice as a form of virtue, to clarify this distinction and explore its implications for the foundations of criminalization. The central question of this article is to investigate Aristotle's theory of justice in relation to virtue, and to derive its implications for criminal law. The objectives of the study are: first, to explore the relationship between individual virtue and social justice within Aristotle's ethical-political system; second, to analyze the role of key Aristotelian ethical concepts—such as good intention, the mean, practical wisdom (phronesis), and justice—in determining the limits of legislation; and third, to clarify the fundamental distinction between moral faults and legally punishable acts from Aristotle's perspective. Ultimately, the study aims to establish the criterion of “harm to others” as the cornerstone of the legitimacy of criminalization in the Aristotelian framework.

The research employs an analytical-critical methodology, drawing primarily from Aristotle's key texts, particularly the *Nicomachean Ethics* and *Politics*. The methodology involves conceptual analysis of virtue ethics, logical deduction of its implications for criminal law, and critique of reductionist interpretations of Aristotelian justice. An interdisciplinary approach, bridging moral philosophy and the philosophy of criminal law, is also utilized.

The findings indicate that Aristotelian ethics, with its emphasis on eudaimonia as the ultimate goal of human life, conceives virtue as a dispositional state grounded in conscious choice and situated within the mean between extremes. The full realization of virtue requires the simultaneous presence of good intention and right action, meaning that ethical judgment ultimately depends on the agent's motivation. Key concepts in this ethical system—such as the mean, which is context- and person-dependent, and practical wisdom (phronesis), the capacity to discern the right course of action in particular circumstances—are inherently agent-centered and situational. Consequently, Aristotelian ethics cannot directly provide a basis for

fixed legal rules, since determining the right action requires the judgment of a virtuous agent (*phronimos*) in a specific context, and cannot be reduced to universal principles.

Justice, in this framework, serves as the bridge between virtue and law. Aristotle distinguishes between general (universal) justice and particular (specific) justice. General justice refers to complete virtue in relation to others and conformity with the law, thus defining the scope of legislation and criminalization. Particular justice, on the other hand, is divided into distributive justice—concerned with the allocation of resources and positions based on merit—and corrective or rectificatory justice, aimed at restoring balance after harm has occurred. Crucially, from Aristotle’s perspective, the domain of law is defined by the criterion of “harm to others.” In other words, legitimate legislation is not intended to guide individual morality, but rather to preserve collective well-being and prevent harm to others. This criterion establishes a clear boundary between moral faults—concerned with individual character—and legal faults or punishable acts.

The study demonstrates that Aristotle does not conflate individual morality with law. Certain acts, such as murder, theft, and adultery, may be regarded as “pre-legal” or “intrinsically wrong” because they inherently disrupt human relations, regardless of positive law. Therefore, the central criterion for criminalization in the Aristotelian framework is objective harm to others, or the undermining of the common good and the conditions necessary for societal flourishing. This perspective explicitly rejects legal paternalism, which involves government intervention solely for individual welfare without harm to others.

Although practical wisdom is an individual attribute, mechanisms can be devised to institutionalize it within legislation and adjudication. The legislator, acting as a *phronetic* agent, can identify and criminalize public vices—collective patterns of behavior harmful to

society—while considering the common good and citizens’ flourishing. Likewise, judges can assess intent, conscious choice, and situational factors through practical wisdom to determine the extent of criminal liability. Thus, virtue theory informs not only the definition of criminal acts but also the assessment of legal responsibility.

In conclusion, Aristotelian virtue ethics, despite being agent-centered and context-sensitive, provides a coherent moral foundation for criminalization through the lens of justice and the central criterion of “harm to others.” In this framework, legitimate criminal legislation rests on two pillars: first, the criminalization of intrinsically harmful pre-legal acts, such as murder and theft; and second, the criminalization of public vices that objectively undermine collective welfare and citizens’ potential for flourishing. This approach, by avoiding both moral relativism and legal paternalism and by clearly distinguishing between individual ethics and law, offers a balanced and coherent solution to the problem of criminalization. In this model, the practical wisdom of legislators and judges replaces rigid, inflexible rules without leading to subjectivism or arbitrariness in law.

Keywords: Practical Wisdom (*phronesis*); Vice; Virtue; Criminalization; Justice.



گستره جرم‌انگاری از چشم‌انداز نظریه عدالت و فضیلت؛ گسست و پیوست خطاهای اخلاقی و حقوقی

استادیار، گروه حقوق، واحد خمینی‌شهر، دانشگاه آزاد اسلامی،
خمینی‌شهر، ایران

کامران محمودیان اصفهانی * ID

چکیده

مشهور است که اخلاق فضیلت را رویکردی «فاعل‌محور» می‌خوانند. در حقیقت، تحقق تمام‌عیار فضیلت، مستلزم تلفیق «انگیزه نیک» و «عمل خوب» است، با این قید که داوری اخلاقی، معیار نهایی خود را در انگیزه فاعل جست‌وجو می‌کند و نه صرف صورت بیرونی فعل. در این جستار، با روشی تحلیلی-انتقادی، به واکاوی دیدگاه ارسطو درباره عدالت به مثابه گونه‌ای از فضیلت خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه مفاهیم «فضیلت فردی» و «عدالت اجتماعی» در دستگاه اخلاقی-سیاسی او درهم‌تنیده‌اند و این پیوند، چه تأثیراتی بر مبانی جرم‌انگاری برجای می‌نهد. به زعم ما، تفسیر نظریه ارسطو درباره عدالت، بسی ژرف‌تر و پیچیده‌تر از قرائت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای است که تاکنون عرضه شده‌اند. برخلاف پندار برخی، ارسطو را نمی‌توان نظریه‌پرداز دانست که عرصه «حقوق» و قلمرو «فضیلت‌های اخلاقی» را درهم آمیخته است. از منظر او، نسبت میان خطاهای اخلاقی و حقوقی، نسبت «این‌همانی» نیست. درواقع، این فیلسوف ژرف‌نگر، حدود مشروعیت قانونگذاری را در گرو رابطه «دیگری» می‌داند و از همین رو، «ضرر رسانی به دیگری» را به‌عنوان رکنی بنیادین در ساختار فضیلت عدالت برمی‌شمارد. مدعای محوری این پژوهش آن است که از دیدگاه ارسطو، جرائم، نه اموری اعتباری، بلکه «خطاهایی پیشاقانونی» محسوب می‌شوند که ریشه در سرشت روابط انسانی و نسبت فاعل با «دیگری» دارند.

کلیدواژه‌ها: جرم‌انگاری، حکمت عملی، رذیلت، عدالت، فضیلت.

مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین مباحث در فلسفه حقوق کیفری، بررسی نسبت میان «اخلاق» و «حقوق» و به‌ویژه تعیین حدود مشروعیت اخلاقی «جرم‌انگاری» است. در این میان، فلسفه اخلاق ارسطو – که با محوریت سعادت (ائودایمونیا) و مفهوم فضیلت سامان می‌یابد – اگرچه غالباً در قلمرو اخلاق فردی تحلیل می‌شود، اما ظرفیت‌های نظری مهمی برای تبیین مبانی نظم سیاسی و قانونگذاری نیز دارد؛ ظرفیتی که امروزه از سوی طرفداران «فلسفه حقوق فضیلت» مورد توجه قرار گرفته است. باین‌همه، خوانش‌های رایج از اندیشه ارسطو غالباً او را مدافع دیدگاهی معرفی می‌کنند که بر وجود هم‌پوشانی کامل میان فضیلت فردی و قلمرو قانونگذاری تأکید دارد؛ برداشتی که با بررسی دقیق آثار او – به‌ویژه در چارچوب نظریه عدالت – به‌سادگی قابل مناقشه است. همین نقطه، مبنای ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد: از یک‌سو، میان برداشت‌های ساده‌انگارانه از نظریه عدالت ارسطویی و قرائت‌های ژرف‌تری که تمایزی روشن میان «خطای اخلاقی» و «خطای حقوقی» ترسیم می‌کنند، شکافی معرفتی وجود دارد؛ و از سوی دیگر، در سطح تاریخی، با توجه به نفوذ گسترده اندیشه ارسطو در سنت‌های فکری اسلامی (بنگرید: حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۵-۴۶؛ لطیفی، ۱۳۸۰: ۱۱)، روشن‌ساختن این تمایزها نقشی اساسی در فهم درست فلسفه حقوق فضیلت‌مدار ایفا می‌کند.

برای ارزیابی ظرفیت‌های دیدگاه ارسطو در حوزه قانونگذاری، نخست باید دقت کرد که نظریه اخلاقی ارسطو در قالب نظریه‌ای غایت‌گرا فهمیده می‌شود؛ نظریه‌ای که نظام اخلاقی انسان را براساس هدف نهایی زندگی او یعنی سعادت تبیین می‌کند. ارسطو نشان می‌دهد که فضایل، ویژگی‌هایی‌اند که انسان را به‌سوی این غایت سوق می‌دهند و در نقطه مقابل، رذایل، او را از آن دور می‌سازند (محمودیان اصفهانی، ۱۴۰۱: ۳۱-۴۱). بدین‌ترتیب، رویکرد اخلاقی ارسطو، هم فضیلت‌گرایانه است و هم سعادت‌محور؛ فضیلت‌گرایانه از آن جهت که بر منش، فضایل و رذایل تأکید دارد، یعنی بر کیفیت‌هایی که موجب شکوفایی یا مانع آن می‌شوند (هینمن، ۱۳۹۸: ۵۳۲)، سعادت‌محور به این دلیل

که سعادت نه تنها رکن نظریه اخلاقی او، بلکه بنیان تحلیل فلسفه حقوق فضیلت‌محور نیز هست. ارسطو برای تبیین سعادت، پرسشی بنیادین در آغاز «اخلاق نیکوماخوس» مطرح می‌کند: خیر انسان چیست؟

پاسخ ارسطو به این پرسش در مفهوم مرکزی «اودایمونیا» تبلور می‌یابد؛ به باور ارسطو، برترین خیر یا خیر متعالی «اودایمونیا»^۲ است (کنی، ۱۳۹۸: ۱۴۸). این واژه در فارسی به «خوشبختی»، سعادت^۳ و شکوفایی^۴ ترجمه شده است.^۵ ارسطو اودایمونیا را غایت^۶ یا خیر نهایی^۷ می‌داند؛ غایتی که خودبسنده است و پرسش از چرایی آن بی‌معنا است (Warburton, 2014:20). چنین غایتی در ذات خود ارزشمند است و برخورداری از آن، انسان را از هر امر مهم دیگری بی‌نیاز می‌کند (هولمز، ۱۳۹۶: ۱۱۸).

با روشن شدن مفهوم غایت، پرسش مهم این است که این خیر نهایی چگونه تحقق می‌یابد. از نگاه ارسطو، اودایمونیا نوعی فعالیت خاص انسان است؛ فعالیتی که وجه تمایز انسان از حیوان را رقم می‌زند و چیزی جز فعالیت عقلانی و اخلاقی نیست (هاریسون، ۱۳۹۳: ۵۲). برای مثال، حقوق‌دانی را تصور کنید که قدرت استدلالی قوی دارد، دیدگاه‌های مخالف را منصفانه بررسی می‌کند و شجاعت ابراز حقیقت را برای تحقق

۱ Supreme Good

۲ Eudaimonia

۳ Well-being (Happiness).

۴ Flourishing.

۵. از دیدگاه مک‌اینتایر، ترجمه اودایمونیا به شادکامی (Happiness) ترجمه‌ای نامناسب، ولی اجتناب‌ناپذیر است. نامناسب از این جهت که این واژه علاوه بر رفتار خوب (Behaving Well) شامل گذران خوب (Faring Well) هم می‌شود. به کاربردن این واژه از سوی ارسطو بیانگر آن است که فضیلت و سعادت به معنای کامیابی را نمی‌توان کاملاً از یکدیگر تفکیک کرد (Macintyre, 2005:39).

۶ End.

۷. منظور ارسطو از خیر نهایی چیزی است که فقط به‌خاطر خودش انتخاب می‌شود. به همین خاطر، خیر نهایی هدفی است که ورای آن هیچ هدف دیگری نباشد. در زندگی انسان‌ها بعضی از فعالیت‌ها ابزار و بعضی دیگر هدف هستند؛ به‌طور مثال برای یک انسان خردمند، ثروت ابزاری برای رسیدن به اهداف است. بنگرید به: هاریسون، ۱۳۹۳، ص ۸۷.

عدالت دارد. چنین فردی، نمونه‌ای از شکوفایی اخلاقی و عقلانی در معنای ارسطویی است.

این تصویر از شکوفایی ارسطویی ما را به طرح مجموعه‌ای از پرسش‌های بنیادین درباره نسبت انگیزه، عمل و نظریه حقوقی رهنمون می‌سازد که مهم‌ترین آن‌ها این است که چگونه یک نظام اخلاقی فاعل محور می‌تواند مبنای قانونگذاری کیفری قرار گیرد؟ باتوجه به تأکید نظریه اخلاقی ارسطو بر مفهوم «حد وسط»، آیا این چارچوب می‌تواند مبنای وضع قوانین ثابت باشد؟ از منظر اخلاق ارسطویی، چه معیاری مرز میان خطاهای اخلاقی و قانونی را تعیین می‌کند و آیا هر عمل ناپسند اخلاقی قابل جرم‌انگاری است؟ از سوی دیگر، اگر تشخیص عمل درست وابسته به شرایط است، آیا این امر قضاات را به قضاوتی ذهنی و سلیقه‌ای سوق نمی‌دهد؟ همچنین، آیا می‌توان قانونگذار را به مثابه «فردی حکیم» فرض کرد؟ سرانجام، باتوجه به باور ارسطو به وجود اعمال ذاتاً خطا، آیا این دسته از رفتارها می‌تواند مبنای مناسبی برای تدوین قوانین کیفری باشند؟

به منظور پاسخ به این پرسش‌ها، ساختار مقاله به دو بخش اصلی سامان یافته است. در بخش نخست، ارکان اخلاق فضیلت، از جمله انگیزه نیک، نقش «حکمت عملی» (فرونیسیس) و آموزه «حد وسط» تبیین می‌شود. هدف آن است که نشان داده شود چرا یک نظریه «صرفاً» فاعل محور نمی‌تواند مبنایی مستقیم برای جرم‌انگاری باشد و چگونه می‌توان ظرفیت آن را با مفاهیمی همچون «رذیلت عمومی» یا «خطاهای ذاتی» برای حوزه کیفری تحلیل کرد. اما در بخش دوم، با تأکید بر تمایز میان «عدالت عام» (فضیلت کامل در نسبت با دیگران) و «عدالت خاص» (عدالت توزیعی و ترمیمی)، نسبت میان فضیلت فردی و عدالت اجتماعی تحلیل می‌شود. در اینجا نشان داده می‌شود که قلمرو قانون و جرم‌انگاری ذیل عدالت عام و بر پایه مفهوم «ضرر به دیگری» تعریف می‌شود؛ دقیقاً از همین جا است که مرزی روشن میان خطاهای صرفاً اخلاقی و خطاهای حقوقی پدید می‌آید. این روند، با حرکت از مبانی انسان‌شناختی به سوی نتایج حقوقی، امکان ارائه خوانشی دقیق و روزآمد از عدالت ارسطویی در حوزه فلسفه حقوق کیفری را فراهم می‌کند.

۱. مبانی فضیلت اخلاقی و تأثیر آن بر مفهوم هنجاری جرم

ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، فضیلت اخلاقی، بر مبنای انگیزه خوب و عمل خوب را این گونه تعریف می‌کند:

حالت منشی^۱ ناظر به انتخاب است که در حد وسط جای دارد، حد وسط نسبت به ما که اصلی عقلانی آن را تعیین می‌کند و این اصل، اصلی است که انسان واجد حکمت عملی آن را معین می‌کند (Aristotle, 2009, 1107a, 31).

به نظر این فیلسوف، حالت منشی یک خصوصیت اکتسابی است و نه قابلیت طبیعی؛ زیرا متعلق ستایش و سرزنش امور اکتسابی هستند که در دایره اختیار انسان قرار می‌گیرند و از راه آموزش می‌توان به آن‌ها نائل شد، مانند شجاعت، خویشتن‌داری و عدالت. در مقابل، فضایل طبیعی تحت کنترل انسان قرار ندارند و قابل ستایش یا نکوهش هم نیستند. افزون‌بر این، اکتسابی بودن فضیلت مؤید نقش «عادت»^۲ در عامل است؛ زیرا فضایل اخلاقی ناشی از طبیعت انسان نیستند (Aristotle, 2009, 1103a, 23). برای مثال، برای اینکه فردی سخاوتمند شود، باید اعمال سخاوتمندانه را انجام دهد. این امر مستلزم تلاش آگاهانه برای انجام کارهای حاکی از سخاوت است. با این مجاهدت، پس از مدتی رفتار سخاوتمندانه در آن فرد به صورت عادت درمی‌آید. در این صورت، آن فرد عمل سخاوتمندانه را از روی طبع انجام می‌دهد. آنگاه چنین فردی علاوه‌بر اینکه اعمال سخاوتمندانه انجام داده است، شخصی سخاوتمند نیز محسوب می‌شود (هولمز، ۱۳۹۶: ۹۷). این مثال بیانگر آن است که فضایل اخلاقی حاصل «ملکات»^۴، خصوصیات یا منش آدمی است که از راه عمل به دست آید.

^۱ State of Character

^۲ Practical Wisdom

^۳ Habit

^۴. منظور از ملکه، همان تمایلات پایدار است.

از دیدگاه ارسطو، عامل فضیلت دارای حالت روحی خاصی است. او مؤلفه‌های عامل را این گونه بیان می‌کند:

نخست، او باید آن عمل را دانسته^۱ انجام دهد. دوم، عمل را انتخاب کند و انتخاب آن به‌خاطر خود عمل باشد. سوم، عمل او باید ناشی از یک منش تغییرناپذیر^۲ باشد (Aristotle, 2009, 1105a, 27).

از این گفته ارسطو برمی‌آید که عامل فضیلت باید عمل فضیلت‌مندانه را آگاهانه انجام دهد؛ برای نمونه، علم به راستگویی داشته باشد. گذشته از این، دیدگاه ارسطو دعوی آن را دارد که فضایل مستلزم ویژگی‌های روان‌شناختی درونی مانند «انتخاب» و «میل عقلانی» (بولسیس)^۳ هستند. وقتی شخصی عملی را به‌خاطر خود عمل انتخاب می‌کند، میل عقلانی به انجام‌دادن آن عمل دارد. به دیگر سخن، آن فرد می‌خواهد آن عمل را چون اخلاقاً خوب است، انجام دهد.

به‌طور مثال، از نظر ارسطو برای داشتن فضیلت عدالت، صرف انجام «اعمال عادلانه»^۴ کفایت نمی‌کند (هولمز، ۱۳۹۶: ۱۱۷). باید علاوه بر اعمال عادلانه، آن اعمال را به‌دلیل درست انجام داد؛ یعنی به دلیل دغدغه عدالت. همین‌طور درمورد فضیلت شجاعت، صرف این عمل برای تحقق فضیلت شجاعت کفایت نمی‌کند. آن فرد باید همان اعمالی را انجام دهد که شخص شجاع انجام می‌دهد، ولی به دلایل و انگیزه‌های درست؛ یعنی انتخاب آن‌ها به‌خاطر خودشان (باتلی، ۱۳۹۷: ۴۱، ۱۰۵، ۱۰۵-۱۰۷).

بنابراین، از نظرگاه ارسطو، فضایل باید متضمن چیزی افزون بر اعمال باشند؛ یعنی چیزی که انگیزه‌های ما را از خوبی آشکار کند. به همین ترتیب، اگر کسی که حقیقت را می‌گوید، به خطا باور داشته باشد که راستگویی بد است، فضیلت‌مند نیست؛ زیرا این فرد برداشت صحیحی از خیر ندارد و به دلیل درست، عمل راستگویی را انجام نداده است.

^۱ Knowledge

^۲ Unchangeable Character

^۳ Boulesis

^۴ اعمال عادلانه یعنی کاری که شخص عادل می‌کند.

۱-۱. تحلیل قاعده حد وسط

آن‌سان که پیش‌تر اشاره شد، از نظر ارسطو هر فضیلتی در حد وسط قرار دارد؛ یعنی بین رذیلت افراط و رذیلت تفريط. ارسطو این حالت را گاهی اصل «اعتدال زرین»^۱ می‌نامد؛ به‌طور مثال، شجاعت در حد فاصل رذیلت ترس (بزدلی) و رذیلت تهور^۲ (بی‌احتیاطی) قرار دارد؛ برای نمونه، سربازی را در نظر بگیرید که بی‌احتیاط است و نگران امنیت خود نیست. او حتی ممکن است خود را در زمانی که لازم نیست، در موقعیت خطرناک قرار دهد، ولی این شجاعت نیست، بلکه تهور است. از سوی دیگر، سرباز بزدل به‌موقع بر بزدلی خود غلبه نمی‌کند و درست در همان لحظه نیاز، در میدان جنگ حاضر نمی‌شود، اما سرباز شجاع در چنین موقعیتی با وجود احساس ترس، با غلبه بر این احساس می‌تواند کار صحیح را انجام دهد (Warburton, 2011: 12). بدین ترتیب، قاعده حد وسط در جنگ، با وضعیت‌های غیر آن متفاوت است. شخص شجاع در سیاق جنگ ترس بیشتری دارد تا در مواقعی که می‌خواهد فردی را که در آب غرق شده نجات دهد؛ همیشه شخص شجاع با خطر روبرو نمی‌شود و ممکن است در مواجهه با سارق مسلح حتی فرار کند و از این طریق به حد وسط برسد.

باید توجه داشت که ارسطو از یک حد وسط «عددی» سخن نمی‌گوید، مانند عدد شش که حد وسط میان دو و ده است (گاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۸۴)، بلکه به یک حد وسط «نسبی» نظر دارد؛ یعنی حد وسطی که به شخص وابسته است. بدین ترتیب، حد وسط فرد الف با حد وسط فرد ب متفاوت است. برای یک ورزشکار ممکن است ده هزار کیلو کالری غذا بسیار زیاد باشد و دو هزار کیلو کالری اندک، اما این نتیجه حاصل نمی‌شود که مربی او شش هزار کیلو کالری غذا برای او تجویز کند.

^۱ Golden men

^۲ Foolhardiness

همین شرایط درمورد عواطف انسانی وجود دارد. به نظر ارسطو، اگر فردی سریع عصبانی شود، افراط کرده و اگر هیچ‌گاه عصبانی نشود، تفریط کرده است، اما عصبانیت در زمان و مکان مناسب، رفتاری است بر وفق حد وسط (هولمز، ۱۳۹۶: ۹۸). بدین ترتیب در اخلاق ارسطویی، میزان درست عمل یا احساس، به درستی موقعیت، زمان و انگیزه متکی است (هاریسون باربت، ۱۳۹۳: ۹۲).

ممکن است این توهم به وجود آید که ارسطو یا به‌طور کلی اخلاق فضیلت‌محور، رویکردی «اگزیستانسیالیسم» به اخلاق دارند. اگر این‌گونه باشد این موضع به‌عنوان یک ضد نظریه اخلاقی شناخته می‌شود؛ یعنی هرکس بر مبنای واقعیت‌هایی که درک می‌کند، تصمیم اخلاقی می‌گیرد و معیاری والاتر از درستی و نادرستی اخلاقی وجود ندارد. اما به نظر نگارنده ارسطو «عینی‌گرا» است.

از دیدگاه ارسطو، در هر سیاق (موقعیت)، عمل، انگیزش، عاطفه و نحوه ارزیابی درستی برای آن سیاق وجود دارد و آن را شخص واجد حکمت عملی تعیین می‌کند. در واقع، در اوضاع و احوال جزئی، عامل با راهنمایی فرونیموس تصمیم می‌گیرد که چه چیزی درست است. آنچه درست است، ویژگی عینی کل وضعیت است (هولمز، ۱۳۹۶: ۱۰۰؛ باتلی، ۱۳۹۷: ۱۰۹)؛ یعنی با در نظر گرفتن تمام وضعیت‌های واقعی می‌توان دریافت که اگر شخص واجد حکمت عملی در موقعیت من بود، چه تصمیمی را اتخاذ می‌کرد. بدین ترتیب از دیدگاه ما، اخلاق فضیلت‌محور نمی‌تواند به نسبی‌انگاری اخلاقی منتهی شود. با آنکه این نظریه، بر اوضاع و احوالی که موقعیت اخلاقی در آن شکل می‌گیرد، تأکید می‌کند، نظریه‌پردازان فضیلت‌گرا فضیلت‌های اخلاقی را به‌عنوان ارزش‌های جهان‌شمول تلقی می‌کنند و این ارزش‌گذاری با نسبی‌انگاری اخلاقی سازگاری دارد.

۲-۱. نقش حکمت عملی در تحقق فضیلت

۱. یکی از خوانش‌ها این است که موضع ارسطو عینی‌گرایانه نیست. تشخیص حد وسط با در نظر گرفتن همه جوانب میسر است؛ یعنی درستی یک کار بستگی به موقعیت دارد.

اینک پرسش مهم این است که چگونه عامل فضیلت می‌تواند حد وسط را تشخیص دهد. در این مورد ارسطو معتقد است که عقل عملی وظیفه هدایت جزء غیرعقلانی نفس را دارد (هولمز، ۱۳۹۶: ۱۰۰؛ باتلی، ۱۳۹۷: ۱۰۹)؛ به عنوان مثال، شخص شجاع همیشه به یک شیوه، احساس یا رفتار نمی‌کند. عمل و احساس شخص شجاع باید متناسب با «سیاق» یا شرایط و اوضاع و احوال باشد؛ یعنی اینکه در هر سیاقی، عمل، انگیزش، عاطفه و نحوه ارزیابی درست برای آن سیاق وجود دارد (باتلی، ۱۳۹۷: ۱۰۸، ۱۰۹) که شخص واجد حکمت عملی (فرونیموس)^۱ یا «شخص فضیلت‌مند آرمانی»^۲ آن را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، حکمت عملی (فرونسیس) امری است که شخص واجد فضیلت اخلاقی را به تعیین حد وسط برای اعمالش قادر می‌سازد.

به نظر این فیلسوف ملقب به معلم اول، شخص برخوردار از حکمت عملی (عقل عملی) می‌داند بهترین کار در هر سیاق چیست؛ یعنی حکیم عملی در شرایط و اوضاع و احوال مختلف، اعمال، انگیزه‌ها و عواطف درست را تشخیص می‌دهد (تیلور، ۱۳۹۳: ۱۳۲). به طور مثال، فرد فرونیموس یا صاحب حکمت عملی می‌داند چه درجه‌ای از خشم در فلان مورد خاص، به چه صورت و نسبت به چه کسی درست است. از نظر ارسطو، فضیلت قوه عقل عملی همان فضیلت فرونسیس یا حکمت عملی است که در زمره فضایل فکری (عقلی) جای می‌گیرد:

حالت فکری مؤدی به صدقی است که ناظر به عمل بوده و درمورد چیزهایی است که برای انسان خوب یا بد است (Aristotle, 2009, 1140b, 106) ... از آنچه گفتیم، این نتیجه حاصل می‌شود که آدمی ممکن نیست بدون حکمت عملی از نظر اخلاقی خوب باشد و ممکن نیست بدون فضیلت اخلاقی حکمت عملی داشته باشد (Aristotle, 2009, 1144b30, 117).

^۱ Phronimos

^۲ The Ideally Virtuous Person

مفهوم تعقل عملی، اولین بار به وسیلهٔ ارسطو مطرح شد. این مفهوم در واقع همان الگوی منطقی است که به قیاس صوری عملی^۱ شهرت دارد. از نظر ارسطو، تعقل عملی^۲ فرایندی استنتاجی تلقی می‌شود که در آن، فاعل اشکال و وسایل عمل کردن در وضعیتی را در نسبت با نیتی که در سر دارد، سبک و سنگین می‌کند تا تشخیص دهد که چه کاری را باید انجام دهد. محتوای بخشی از تعقل عملی را یک «استدلال عملی»^۳ تشکیل می‌دهد (علیا، ۱۳۹۱: ۹۰).

افزون بر این، فضیلت اخلاقی، کمال جزء غیر عقلانی نفس است که توسط حکمت عملی هدایت می‌شود. به همین دلیل، از دیدگاه این اندیشمند، فرونسیس و فضیلت اخلاقی لازم و ملزوم یکدیگر هستند؛ یعنی از یک سو هیچ کس نمی‌تواند بدون حکمت عملی (فرونسیس) فضیلت اخلاقی داشته باشد و از دیگر سو، هر کس حکمت عملی دارد، فضیلت اخلاقی هم دارد (زگزبسکی، ۱۳۹۶: ۲۹۵)؛ یعنی حکمت عملی و فضیلت اخلاقی لازم و ملزوم یکدیگر هستند. البته، چالش اساسی آن است که حکمت عملی صفتی فردی است، در حالی که قانونگذاری و دادرسی، فرایندهایی نهادی هستند. برای رفع این شکاف، باید سازوکارهایی طراحی شود که حکمت عملی نهادی تولید شوند؛ مانند تدوین راهنماهای تفسیری موقعیت محور، ایجاد شوراهای مشورتی اخلاقی برای قانونگذار و آموزش تخصصی قضات در زمینه تشخیص موقعیت‌های اخلاقی پیچیده. این ابزارها کمک می‌کنند که روح فرونسیس، بدون تبدیل شدن به سلیقه فردی، در فرایند رسمی تصمیم‌گیری قضایی و قانونگذار حضور یابد.

براین اساس، بدون حکمت عملی نمی‌توان حد وسط را یافت و بدون فضیلت اخلاقی، جهان نادرست ارزیابی می‌شود. منظور ارسطو در اینجا آن است که اگر انسان واجد امیال اخلاقی فضیلت‌مندانه نباشد، موقعیت‌های مقتضی شجاعت، خیرخواهی، خویش‌داری و عدالت را نادیده می‌گیرد. در این حالت، انسان جهان را از پشت انگیزه‌های مذموم نادرست

^۱ Practical syllogism

^۲ Practical reasoning

^۳ Practical argument

خواهد دید (باتلی، ۱۳۹۷: ۸۲-۱۰۹). به بیان ساده، حکمت عملی باید در کنار فضیلت اخلاقی (منش) باشد. داشتن فضیلت اخلاقی در گرو به کارگیری عقل عملی (فرونسیس یا حکمت عملی) است و از سوی دیگر به کارگیری عقل عملی (حکمت عملی یا فرونسیس) نیز مستلزم آراسته‌بودن به فضایل اخلاقی است.

بنا بر آنچه گفته شد، در ظاهر باید بگوییم که مفاهیم آموزه حد وسط و حکمت عملی، قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری عرضه نمی‌کنند. آنچه باید عامل فضیلت‌مند انجام دهد، وابسته به شرایط است. به بیان دیگر، شرایط از یک موقعیت به موقعیت دیگر آن‌چنان متفاوت است که امکان بیان مجموعه‌ای از قواعد وجود ندارد؛ یعنی اخلاق ارسطویی همانند ریاضی قواعد انعطاف‌ناپذیری ندارد؛ زیرا عمل انسان موضوع علم اخلاق است و عمل انسان را نمی‌توان با دقت ریاضی معین کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۸۰). از همین رو، نظام اخلاقی ارسطو نمی‌تواند به «نظامی از قواعد»^۱ فروکاسته شود (Karaunt, 2001, 76). دقیقاً در همین جاست که مهم‌ترین انتقاد بر نظریه ارسطو وارد می‌شود و آن اینکه چگونه باید رفتار کنیم. اکنون اگر نظریه ارسطویی قاعده‌محور نباشد، چگونه می‌توان ادعا کرد که فضیلت ارسطویی در مفهوم خاص آن قابلیت بازیابی مفاهیم حقوقی قاعده‌محوری مانند جرم‌انگاری را دارد.

اجمالاً باید متذکر شویم که در نظریه اخلاقی ارسطویی با کثیری از فضایل و رذایل به‌عنوان قواعد اخلاقی مواجه هستیم که ناشی از منش عامل هستند. عامل رذیلت‌مند، به‌دلیل اینکه عمل او جنبه افراط یا تفریط داشته، ناقض «قاعده حد وسط»^۲ است. در این راستا، آموزه حد وسط کیفیت و اندازه هر رذیلت را بنا بر تناسب هر کس مشخص می‌کند

۱ System of Rules

۲. شایان ذکر است که رذایل اخلاقی - که ناشی از افراط و تفریط هستند - در دو طیف عمل فضیلت‌مندانه قرار دارند و در این راستا، عامل فضیلت‌مند به‌عنوان شخصی که واجد حکمت عملی است، در هر موقعیت جزئی تصمیم می‌گیرد که چه کاری صحیح است. البته این بدان معنی نخواهد بود که هر کس می‌تواند شهوداً و به‌طور غیراستدلالی تشخیص دهد که کار درست چیست. ارسطو فهرست فضایل را براساس دو طیف از رذایل مشخص کرده و معتقد است عمل کردن به آن‌ها موجب فضیلت عامل خواهد شد. از این جهت، در نظام اخلاقی ارسطو، رفتار مبتنی بر کردار، بر فضیلت‌مندی عامل تقدم پیدا می‌کند.

و نه نوع ردیلت را؛ زیرا نوع ردایل براساس فهرست ارسطویی مشخص هستند، ولی کیفیت آن‌ها توسط فرد واجد حکمت عملی مشخص می‌شود.

۱-۳. گستره جرم‌انگاری در سیاق نظریه فضیلت

اگر معتقد باشیم که کیفیت دو طیف از ردیلت، فضیلت مورد نظر را مشخص می‌کند، باید اذعان کنیم که نوع رفتار عامل ردیلت‌مند به شدت به سیاق بستگی دارد. در این صورت، مدعیان جرم‌انگاری فضیلت‌گرا نمی‌توانند «رفتار مبتنی بر ردیلت» را برای جرم‌انگاری معرفی کنند. وانگهی، می‌توان به نوعی تعیین قاعده حد وسط را به قانونگذار به عنوان یک شخص حقوقی واجد حکمت عملی واگذار کرد.

در این صورت، قانونگذار ردایل اخلاقی را با توجه به هدف شکوفایی شهروندان (بهبود فعالیت‌های عقلانی و اجتماعی) مشخص خواهد کرد و همچنین شرایط و اوضاع و احوالی را که یک «ردیلت عمومی» می‌تواند در حوزه اجتماعی جرم‌انگاری شود معین می‌کند. در این زمینه باید هوشیار بود که می‌توان خطاهای ذاتی یا پیشاقانونی را، فارغ از کیفیت عمل مبتنی بر ردیلت، مبنای جرم‌انگاری ارسطویی قرار داد؛ زیرا از دیدگاه ارسطو، قانونگذاری بشری و الهی، خیر یا شر را به وجود نمی‌آورند، بلکه حتی اگر این خیر یا شر توسط بشر یا خداوند هم شناسایی نشود، باز هم وجود دارد. ارسطو در کتاب *اخلاق*، با پیوند میان ریشه‌های قانون و عقلانیت، قانون را قاعده‌ای می‌داند که از «عقل عملی» سرچشمه می‌گیرد. وانگهی، این رویکرد خردگرایانه ارسطو از حقوق طبیعی نمی‌تواند یک نظریه حقوق طبیعی «کاملاً» عقل‌گرا را پایه‌گذاری کند، اما این اندیشه در الهام‌بخشی

۱ خطاهای پیشاقانونی خطاهایی هستند که صرف‌نظر از قانون موضوعه، خطا تلقی می‌شوند. رویکرد حقوق طبیعی در مورد رفتار مجرمانه در تمایز میان خطای ذاتی (Mala in se) و خطای قانونی (mala prohibita) نمایان می‌شود. جرم در مفهوم حقوق طبیعی، خطایی است که به صورت ذاتی و مستقل از قانون موضوعه خطا محسوب می‌شود؛ بنابراین، جرم به خودی خود وجود دارد، اما در رویکرد پوزیتیویسم حقوقی، یک رفتار بدین علت که ضمانت اجرا دارد، جرم تلقی می‌شود. از این دید، یک رفتار ممکن است در جامعه الف جرم باشد، اما در جامعه ب جرم نباشد. با چنین رهیافتی مشخص می‌شود که در نظریه پوزیتیویسم حقوقی، خطای ذاتی وجود ندارد (Kelsen, 1961: 50).

به نظریه‌پردازی مدرسی در توجه به عقلانیت، به مثابه حقوق طبیعی موفق است (نیکویی، ۱۳۹۲: ۸۹).

براین اساس، در حوزه جرم‌انگاری با خطاهای اخلاقی سروکار داریم و نه ویژگی‌های عامل. از دیدگاه ارسطو، بعضی از اعمال مانند زنا در حالت احسان، دزدی و قتل، فارغ از هر شرایط و موقعیتی خطا تلقی می‌شوند (Aristotle, 2009, 1107a, 31). در نتیجه، می‌توان براساس نظریه اخلاقی ارسطو، خطاهایی را شناسایی کرد که با ساخت جرم‌انگاری مرتبط شوند، اما «قاعده حد وسط» به دلیل ارتباط تنگاتنگی که با عامل دارد می‌تواند با ساخت مسئولیت کیفری ارتباط پیدا کند و به تعبیری در عرصه حقوق کیفری هنجاری، نظریه فضیلت گرا بر حدود مسئولیت کیفری اثر می‌گذارد.

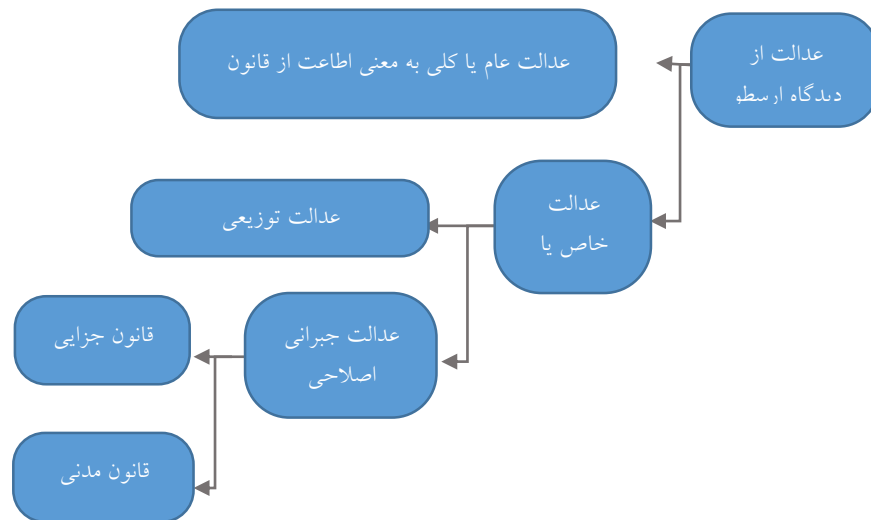
۲. فضیلت و عدالت

از میان فهرست فضایل ارسطویی، فضیلت «عدالت» کمی پیچیده و مبهم به نظر می‌رسد. ارسطو در کتب اخلاق و سیاست، به صورت جزئی و مصداقی درمورد آن‌ها بحث کرده است.

اگر به موضوع عدالت ارسطویی نیک نظر شود، درمی‌یابیم که عدالت فضیلتی است که غایتش رفاه غیر است؛ یعنی غایت آن صرفاً سعادت شخص عامل نیست (رضایی، ۱۳۹۴: ۴۰). بر این اساس، عدالت مستلزم بازشناسی حقوق دیگران است و در ارتباط با دیگری معنا پیدا می‌کند (Aristotle, 2009: 1129b, 81).

۲-۱. عدالت عام و عدالت خاص

ارسطو به جای تعریف عدالت، انواع آن را بیان کرده است. کاپلستون (۱۳۸۰، ۳۹۱)، به عنوان یکی از شارحان ارسطو، عدالت ارسطویی را این چنین تقسیم‌بندی کرده:



عدالت در معنای عام به معنی فضیلت کامل یا مطلق درستکاری یعنی جمیع فضایل (ام‌الفضایل) است. در این معنی، عدالت احترام به قانون است و شامل همه فضایل می‌شود؛ زیرا عدل‌ورزیدن مستلزم به‌کاربردن همه فضایل نسبت به دیگری است (Aristotle, 2009, 1129b and 1130a, 81,82). به نظر ارسطو، کسی که از قانون موضوعه پیروی می‌کند، «شهروند خوب» نام دارد. این شهروند فضیلت یگانه و مطلق ندارد و محال است که داشته باشد، اما «انسان خوب» فضیلتی یگانه و مطلق دارد (Aristotle, 1992: 179,180).

عدالت خاص، به معنی انصاف (برابری) به‌عنوان یک عمل اجتماعی و تنها جزئی از فضیلت است (Aristotle, 2009, 130a, 82). عدالت در این مفهوم کاملاً اجتماعی است و در روابط میان افراد جامعه مصداق دارد. بین الاذهانی بودن نشانه این عدالت است؛ بدین معنا که عدالت جزئی همیشه به رابطه‌ای که براساس برابری با دیگران برقرار شده باشد توجه دارد. به نظر ارسطو ماهیت عدالت جزئی «برابری» است؛ یعنی حق بدان کس که سزاوار آن است داده شود. در این مفهوم «برابری» نوعی تناسب است؛ اما نه تناسب عددی (حسابی)؛ یعنی «برابری» نباید همیشه برابری تام و صوری در مفهوم قصاص باشد. «برابری» برخلاف نوع عددی آن تناسبی است که حد میان بسیار زیاد و بسیار کم را به نمایش درمی‌آورد (فلسفی، ۱۴۰۱: ۶۵).

عدالت تصحیحی به‌عنوان قسمی از عدالت جزئی، شامل معاملات اختیاری مانند خرید و فروش و معاملات غیراختیاری مانند سرقت، زنای محصنه و قتل عمد^۲ می‌شود (Aristotle, 2009: 1131a, 84). اما در عدالت توزیعی، شایستگی یا تناسب استحقاق طرفین دعوی در نظر گرفته می‌شود و به قول ریاضیون براساس «تناسب هندسی»^۳ تعیین می‌شود. دو سرباز را در میدان نبرد در نظر بگیرید که در محاصره دشمن قرار دارند. یکی از سربازان اصرار بر فرار دارد، اما دیگری با توضیح درمورد موقعیت برتر خود نشان می‌دهد که چگونه می‌تواند با موفقیت از پست خود دفاع کنند. درنهایت، سربازان دشمنان خود را شکست می‌دهند و به آن‌ها براساس شجاعتشان مدال می‌دهند. در اینجا از دیدگاه ارسطو، آن سربازی که با فرار مخالفت کرد و نقشه‌ای موفق برای پیروزی ارائه کرد، شایستگی افتخار بیشتری را نسبت به سربازی که می‌خواست فرار کند اما فرار نکرد دارد. حال، اگر در عدالت توزیعی به فردی بیشتر یا کمتر از آنچه استحقاق دارد داده شود، توزیع ظالمانه خواهد بود (وارن، ۱۳۹۷: ۱۳۷).

اما عدالت تصحیحی برخلاف عدالت توزیعی، شایستگی طرفین دعوی را در نظر نمی‌گیرد و مطابق با «تناسب عددی» است؛ برای مثال، الف از ب یک ماشین لباسشویی می‌خرد. الف به محض بازگشت به خانه متوجه می‌شود که آنچه خریده است موتور ندارد. فرد ب به الف ظلم کرده است. از همین رو، فرد ب باید ثمن دریافتی را مسترد کند.

۱ Adultery

۲ Murder

۳. تناسب هندسی عبارت است از برابری نسبت‌ها از طریق عمل ریاضی ضرب و تفریق و حداقل متضمن چهار حد است. به همین ترتیب عدالت هم دارای چهار حد است و این بدین معنی است که نسبت بین دو حد مزدوج اول برابر با دو حد مزدوج دوم است؛ زیرا تقسیم میان شیء و افراد، یکسان به عمل می‌آید؛ به‌عنوان نمونه، نسبت الف به ب مانند نسبت ج به د است (د:ج = ب:الف). نتیجه آنکه مجموع سهم الف با سهم ج و سهم ب با سهم د ترکیبی عادلانه است. به تعبیر دیگر، سهم الف عبارت است از ج و سهم ب عبارت است از د. به این ترتیب، الف و ب سهم خود را به عدل که حد وسط بین استحقاق آن‌ها است، دریافت خواهند کرد. (بادینی: ۱۳۸۴، ۹۰).

بدین ترتیب، در عدالت جبرانی، شخص ضرردیده با مطالبه جبران ضرر وارد شده از خطاکار، حق خود را مطالبه می کند؛ به عنوان نمونه پول می تواند ضرر وارده را جبران کند (هینمن، ۱۳۹۸: ۴۹۹). اما همواره امکان جبران خسارت حقیقی وجود ندارد. زندگی کسی را که به قتل رسیده نمی توان بازگرداند، اما قاتل ملزم می شود تا خسارت وارده را به خانواده قربانی جبران کند. این قسم از عدالت به دو بخش ارتباط دارد: نخست اصلاح نادرستی در حوزه معاملات و دوم حوزه قضاوت و کیفر.^۱ مجری عدالت اصلاحی یا تعویضی دادگاه است (رضایی، ۱۳۹۴: ۴۵). با چنین رهیافتی، عدالت اصلاحی شبیه قواعد مسئولیت مدنی است که در آن، درصدد برقراری وضعیت قبلی میان طرفین دعوی است. در اینجا ضرر وارد شده مورد ملاحظه قرار می گیرد. در این مورد ارسطو می گوید:

فرقی نمی کند که انسان خوب به انسان بد ضرر رسانده باشد یا بالعکس و مرتکب زنای محصنه، انسان خوبی است یا انسان بد. قانون فقط مقدار ضرر را در نظر می گیرد و با طرفین به طور برابر معامله می کند و تنها نگاه می کند که یکی خطا کرده و دیگری متحمل خطا شده است و یکی مرتکب ضرر شده و دیگری ضرر دیده است و می کوشد بین طرفین مساوات را برقرار کند؛ زیرا آنجا هم که فردی دیگری را مجروح کرده یا کشته است، فعل و انفعال به نحو نابرابر تقسیم شده و قاضی کوشش می کند تا از طریق مجازات، طرف سود را با طرف زیان برابر کند؛ از این طریق که از منفعت ظالمانه ای که مجرم برده مقداری را پس می گیرد (Aristotle, 2009: 1132a, 86).

از دیدگاه ریچارد رایت، عدالت کیفری از نظر ارسطو یکی از اقسام عدالت اصلاحی است؛ یعنی نوع جداگانه ای از عدالت نیست؛ زیرا ارسطو افعال ضررزننده عمدی مانند قتل عمد را که جرم محسوب می شوند، نمونه هایی از مبادلات غیررضایی تلقی می کند و

۱. تقسیم معامله به ارادی و غیرارادی توسط ارسطو با آنچه امروزه در حقوق خصوصی اعمال و وقایع حقوقی نامیده می شود، شباهت دارد. در معاملات غیرارادی موسع تر از وقایع حقوقی است و شامل جرائم هم می شود (بادینی، ۱۳۸۴، ۹۱).

مجازات را وسیله مناسبی برای اصلاح آن می‌داند (Wright, 1995: 175). از این دید، عدالت مکافات‌ی از عدالت اصلاحی متمایز نخواهد بود.

توضیح آنکه عدالت اصلاحی یا مبادله‌ای به حوزه حقوق خصوصی و عدالت مکافات‌ی به عرصه حقوق کیفری مربوط می‌شوند. با آنکه ارسطو به عدالت کیفری اشاره نکرده، به نظر می‌رسد ارسطو این نوع عدالت را در دل عدالت اصلاحی شناسایی کرده است؛ زیرا ارسطو علاوه بر مجازات به جبران خسارت نیز صریحاً اشاره کرده است؛ به‌ویژه آنکه ارسطو تمایز مهمی را میان انواع گوناگون عمل مبتنی بر ضرر قائل شده است. از دیدگاه او، عمل ضرری غیرعمدی که پیش‌بینی‌ناپذیر باشد، با عمل ضررزننده عامدانه که پیش‌بینی‌پذیر است، تفاوت مهمی دارد (Aristotle, 2009:1135b,91).

بدین ترتیب می‌توان اذعان کرد که عدالت اصلاحی با هدف الزام به جبران خسارت، تنها در معاملات ارادی جاری است و عدالت اصلاحی در معاملات غیرارادی، تنها با کیفر قابل جبران است. وانگهی اگر قائل باشیم که عدالت اصلاحی ارسطویی فقط ناظر به جبران خسارت و برابری قبلی بین طرفین دعوی است و واژه «مجازات» در نظر ارسطو همان الزام به جبران خسارت است، باید بپذیریم که یقیناً عدالت اصلاحی درمورد ارتکاب جرائم، بازدارنده نخواهد بود؛ زیرا واضح است که هدف و ماهیت مجازات با جبران خسارت کاملاً متفاوت است.

همان‌طور که عدالت در دو مفهوم به کار می‌رود، بی‌عدالتی (ظلم) نیز در دو معنی به کار برده می‌شود: عمل خلاف قانون (عدالت کلی) یا بی‌احترامی به برابری قانونی (عدالت جزئی) (Aristotle, 2009:1129a, 79). در اینجا ظلم به عنوان نقیض عدالت، به دو قسم کلی و جزئی تقسیم می‌شود. بدیهی است که ظلم به معنی کلی مستلزم ظلم به معنی جزئی نیست؛ هر عمل خلاف قانون مستلزم رفتاری که دور از انصاف باشد، نیست؛ به عنوان مثال، فردی مرتکب سرقت می‌شود. او مرتکب رفتار خلاف قانون شده، در نتیجه مطابق با فضیلت کامل رفتار نکرده است، اما رفتار وی ناقض عدالت به معنی جزئی نیست؛ زیرا سارق مجری توزیع و تصحیح خیرها نیست.

۲-۲. گستره خطای قانونی و اخلاقی در پرتو عدالت ارسطویی

شهروندی که مرتکب جرم می‌شود، ظالم به معنی کلی است، اما نکته مهم – که به بحث ما مربوط می‌شود – آن است که ماهیت ظلم چیست. به بیان دیگر آیا ارسطو در مورد خطای قانونی حدودی را مشخص کرده است؟

ساختار نظریه حقوقی ارسطو را باید در مفهوم «عدالت کلی» جست‌وجو کرد؛ تا جایی که از عبارات ارسطو برمی‌آید، ظلم به عنوان قاعده، ناشی از طبیعت یا قانون موضوعه^۱ است (Aristotle, 2009: 1135a,93). ظلم بر مبنای طبیعت همان خطاهای ذاتی و بر مبنای قانون موضوعه همان خطاهای قراردادی است. معاملات غیراختیاری مانند زنای محصنه، قتل عمد و سرقت در زبان ارسطو دیدگاه وی را در مورد خطای قانونی یا همان ظلم کلی به معنی نقض قانون شرح می‌دهد. در این نوع از معاملات نمی‌توان آموزه حد وسط را جاری دانست؛ زیرا این رفتارها ذاتاً خطا هستند (Aristotle, 2009:1107a,31). در اینجا سه نکته حائز اهمیت است. نخست اینکه نقطه مشترک همه مثال‌های مذکور ورود ضرر به دیگری است. به همین دلیل، پدرسالاری حقوقی از دیدگاه ارسطو به صراحت نفی می‌شود؛ به ویژه آنکه ارسطو ظلم را در ارتباط با دیگری می‌داند و ارتکاب «ظلم عمدی» به خود را صراحتاً محال دانسته است (Aristotle, 2009: 1138a, 1134b, 91). حتی در مورد زنا، ارسطو به زنای محصنه اشاره می‌کند که در نتیجه آن، فرد ثالثی (همسر زانی یا زانیه) به نوعی ضرر می‌بیند. دوم ارسطو به صراحت هدف از قانونگذاری را «نفع عمومی»^۲ یا خیر جمعی می‌داند (Aristotle, 2009:1129b, 81) و نهایتاً آنکه رفتارهایی مانند زنای محصنه و قتل عمد، به خودی خود خطا هستند و این برداشت با رویکرد کلی ارسطو در مورد حقوق طبیعی نیز سازگار است.

در مورد نکته اخیر شایان ذکر است که از دیدگاه ارسطو، اعمالی وجود دارند که ذاتاً مبتنی بر رذیلت هستند؛ یعنی فارغ از قاعده حد وسط همیشه خطا به شمار می‌آیند، مانند زنای محصنه، سرقت و قتل عمد. از همین رو، نظریه پردازان مدافع جرم‌انگاری ارسطویی

^۱ Enactment.

^۲ Common advantage

اعمال رذیلانه‌ای مانند روسپیگری، اعتیاد، قمار و پورنوگرافی را که مبین نوعی خطای ذاتی هستند، در نظام جرم‌انگاری ارسطویی تحلیل می‌کنند.^۱

افزون بر این، ارسطو معتقد است نادرستی اعمال ذاتاً بد، از کاربرد زبانی آن‌ها ناشی می‌شود (Aristotle, 2009:1107a,31). در واقع، او استدلال می‌کند که «نام» این رذایل مستلزم رذیلت آن‌هاست. البته ارسطو وقتی می‌گوید زنای محصنه همواره خطا است، استدلال‌هایی در دفاع از ارزشمندی نهاد خانواده هم ارائه می‌کند؛ بنابراین، از دیدگاه ارسطو، خطاکاری زنای محصنه به صرف قرائت زبانی آن نیست، بلکه ارسطو معتقد است این عمل کیان خانواده را هدف قرار می‌دهد (ارسطاطالیس، ۱۳۹۰: ۲).^۲

براساس ملاحظات پیشین می‌توان اذعان کرد که ارسطو حوزه قانون را با حوزه اخلاق فردی خلط نکرده است. از دیدگاه او، خطاهای اخلاقی همان خطاهای قانونی نیستند. ارسطو حدود قانون را در ارتباط با دیگری می‌داند. درست به همین دلیل هم عنصر ضرر به دیگری را در ساختار فضیلت عدالت توصیف می‌کند. نکته جالب‌تر آنکه ارسطو در مقام بیان معاملات غیرارادی به «زنای محصنه» اشاره می‌کند؛ یعنی رفتاری که متضمن ضرر دیدن فرد ثالثی است. با چنین رهیافتی می‌توان اذعان کرد که جرائم از دیدگاه ارسطو خطاهای «پیشاقانونی» یا خطاهای ذاتی محسوب می‌شوند که در ارتباط با دیگری هستند.

نتیجه‌گیری

۱. برای روشن‌تر شدن بحث، ذکر این نکته مفید به نظر می‌رسد که مرتکبان زنای محصنه یا سرقت، ممکن است به دلیل عدم «انتخاب عاقلانه» زناکار یا سارق شناخته نشوند. این افراد با آنکه عمل ظالمانه انجام داده‌اند، ظالم نیستند. در واقع، ارسطو میان عمل ظالمانه (The act of injustice) و فرد ظالم (Unjust man) قائل به تفکیک می‌شود. عمل ظالمانه به رفتار و ظالم به ویژگی‌های منشی عامل معطوف می‌شود؛ به عنوان مثال کسی که زنای محصنه را از روی شهوت انجام می‌دهد، انتخابی عاقلانه انجام نداده است. در نتیجه با وجود آنکه مرتکب عمل ظالمانه شده، ظالم نیست. به بیان روشن‌تر، «آسیب به دیگری» (Harm another) به معنی «عمل ظالمانه» است و عاملی که با «انتخاب» (Choice)، چنین عملی را انجام می‌دهد، «ظالم» شناخته می‌شود.

See Aristotle, 2009., 1136.a, p. 95.

۲. ارسطو در کتاب سیاست از نهاد خانواده در مقابل انتقادهای افلاطون دفاع می‌کند. در این مورد بنگرید به: ارسطاطالیس (ارسطو)، ۱۳۹۰، ص ۲.

با در نظر داشتن بنیان‌های اخلاق ارسطویی، لازم است روشن کنیم که اخلاق فضیلت‌محور لزوماً به نسبی‌انگاری اخلاقی نمی‌انجامد. اگرچه این دیدگاه بر اوضاع و احوالی که فضیلت در آن شکل می‌گیرد تأکید دارد، اما این تأکید بر «شرایط» نباید با این ادعا اشتباه شود که اخلاق فضیلت نسبی است. با این همه، چالشی در ارتباط با مفاهیم مرکزی اخلاق ارسطویی مانند آموزه حدّ وسط و حکمت عملی که قاعده‌ای برای تصمیم‌گیری ارائه نمی‌دهند، در میان است. از آنجا که آنچه عامل فضیلت‌مند باید انجام دهد به شدت وابسته به شرایط خاص است، امکان تدوین مجموعه‌ای از قواعد کلی و انعطاف‌ناپذیر همچون قواعد ریاضی‌وار برای اخلاق ارسطویی وجود ندارد؛ زیرا عمل انسان - موضوع علم اخلاق - را نمی‌توان با دقت ریاضی تعیین کرد. از این منظر، انتقاد مهمی که وارد می‌شود این است که اگر نظریه ارسطویی قاعده‌محور نیست، چگونه می‌توان انتظار داشت مفاهیم آن برای نهادهای حقوقی قاعده‌محور مانند جرم‌انگاری قابل‌بازیابی باشند.

برای پاسخ به این اشکال، می‌توان میان سطح فردی قضاوت فضیلت‌مند و نقش نهادی قانونگذاری تمایز قائل شد. همان‌طور که در عمل فردی «قاعده حد وسط» به سیاق و شرایط بستگی دارد، می‌توان تشخیص مصادیق این قاعده را به قانونگذاران و قضات - به عنوان اشخاص واجد حکمت عملی - واگذار کرد. قانونگذاران، با ابتناء بر «خیر عمومی» و با هدف «شکوفایی» شهروندان، باید در میان «رذایل عمومی» رفتارهایی را برای جرم‌انگاری شناسایی کنند. اما نکته کلیدی اینجاست که از منظر ارسطو، هر رذیلتی لزوماً شایسته جرم‌انگاری نیست. معیار بنیادین برای ورود به قلمرو قانون کیفری، مفهوم «ضرر به دیگری» است که در قلب فضیلت «عدالت» نهفته است. این معیار، مرزی روشن میان قلمرو اخلاق فردی و قلمرو قانون کیفری ترسیم می‌کند و از پدرسالاری حقوقی احتراز می‌جوید.

در همین چارچوب، باید توجه شود که ارسطو پدرسالاری حقوقی را به معنای مداخله دولت برای منفعت فردی که به خود ضرر می‌زند، نفی می‌کند. در واقع، او ظلم را در نسبت با دیگری می‌فهمد و ارتکاب «ظلم عمدی» به خود را محال می‌داند (Aristotle, 2009: 1138.a and 1134.b.90). این بدان معنا نیست که قانون تنها باید به

رفتارهای دارای «قربانی مشخص» بپردازد. افزون بر این، ارسطو هدف قانونگذاری را «نفع عمومی» یا «خیر جمعی» می‌داند (Aristotle, 2009: 1129.b, 81). از این منظر، رفتارهایی که به خودی خود خطا و زیان‌بار تلقی می‌شوند - نظیر زنا یا محصنه یا قتل عمد^۱ - تنها زمانی می‌توانند مشمول جرم‌انگاری قرار گیرند که بتوان اثبات کرد این رفتارها شکوفایی انسان را تضعیف می‌کنند.

در همین راستا، شایان ذکر است که ارسطو قائل به وجود اعمالی است که ذاتاً مبتنی بر رذیلت‌اند. با این حال، نظریه پردازان جرم‌انگاری ارسطویی اگر بخواهند اعمالی همچون روسپیگری، اعتیاد، قمار یا پورنوگرافی را - که ممکن است بیانگر نوعی خطای ذاتی تلقی شوند - در چارچوب جرم‌انگاری ارسطویی تحلیل کنند، نمی‌توانند صرفاً به «ذاتی بودن خطا» استناد کنند. آن‌ها موظفند نشان دهند که این اعمال چگونه به طور عینی و قابل اثبات، به «نفع عمومی» ضرر رسانده و شرایط «شکوفایی» دیگر شهروندان را ضعیف می‌کنند. در غیر این صورت، جرم‌انگاری این رفتارها به همان پدرسالاری حقوقی منجر می‌شود که ارسطو آن را نفی کرده است.

در این چارچوب، قانونگذار ارسطویی می‌تواند دو دسته از رفتارها را هدف جرم‌انگاری قرار دهد: نخست، «خطاهای ذاتی» یا «پیشاقانونی» مانند قتل عمد، سرقت و زنا یا محصنه که ذاتاً رذیلت‌آمیز و زیان‌بارند و فارغ از شرایط همواره خطا محسوب می‌شوند. دوم، سایر رذایلی که به شکل «عمومی» ظاهر شده و به «خیر جمعی» و «شکوفایی» شهروندان ضرر می‌رسانند. بدین سان، از منظر ارسطو می‌توان خطاهایی را شناسایی کرد که ارتباط روشنی با حوزه جرم‌انگاری دارند.

۱. برای روشن تر شدن بحث، ذکر این نکته مفید به نظر می‌رسد که مرتکبان زنا یا محصنه یا سرقت، ممکن است به دلیل عدم «انتخاب عامدانه» زناکار یا سارق شناخته نشوند. این افراد با آنکه عمل ظالمانه انجام داده‌اند، ظالم نیستند. در واقع، ارسطو میان عمل ظالمانه (The act of injustice) و فرد ظالم (Unjust man) قائل به تفکیک می‌شود. عمل ظالمانه به رفتار و ظالم به ویژگی‌های منشوی عامل معطوف می‌شود؛ به عنوان مثال کسی که زنا یا محصنه را از روی شهوت انجام می‌دهد، انتخابی عاقلانه انجام نداده است. در نتیجه با وجود آنکه مرتکب عمل ظالمانه شده، ظالم نیست. به بیان روشن‌تر، «آسیب به دیگری» (Harm another) به معنی «عمل ظالمانه» است و عاملی که با «انتخاب» (Choice)، چنین عملی را انجام می‌دهد، «ظالم» شناخته می‌شود.

اما بحث به اینجا ختم نمی‌شود باید توجه داشت که «قاعده حد وسط» به دلیل پیوند تنگاتنگ آن با عامل، می‌تواند مبنایی برای تعیین حدود مسئولیت کیفری نیز باشد. در عرصه دادرسی، قضات می‌توانند با اتکا به حکمت عملی، به ارزیابی این پردازند که آیا متهم در شرایط خاص خود، «انتخاب» عامدانه و درستی داشته است یا خیر. اینجاست که مناظره میان نظریه پردازانی مانند هویگنز - که بر «نقص تعقل عملی» مجرم تأکید دارد - و داف - که «عمل مجرمانه» را محور می‌داند - اهمیت می‌یابد. یک خوانش متعادل از ارسطو می‌تواند هر دو جنبه «عمل» زیان‌بار و «حالت» عامل (قصد و انتخاب) را در نظریه مسئولیت کیفری بگنجانند. بنابراین، در عرصه حقوق کیفری هنجاری، نظریه فضیلت گرا نه فقط در تعیین مصادیق جرم بلکه در تعیین حدود مسئولیت کیفری نیز اثرگذار خواهد بود.^۱

افزون بر این، هنگام بررسی اهداف مجازات و عدالت کیفری نیز دیدگاه‌های نظری ارسطو اهمیت می‌یابد. عدالت اصلاحی ارسطویی که بر الزام به جبران خسارت و بازگرداندن برابری قبلی میان طرفین تأکید دارد، کاربرد روشنی در معاملات ارادی دارد؛ اما در معاملات غیرارادی (مانند جرائم) جبران صرف کارآمدی ندارد و در این موارد عدالت اصلاحی تنها از طریق کیفر «تا حدی» قابل تحقق است. با این حال، اگر بپذیریم که «مجازات» در نظر ارسطو عمدتاً الزام به جبران است، باید قبول کنیم که چنین رویکردی به تنهایی برای بازدارندگی جرائم کافی نیست؛ زیرا هدف و ماهیت مجازات - به‌ویژه در مورد جرائم شدید - با جبران خسارت تفاوت بنیادین دارد. با این نگاه، نظام کیفری ارسطویی، غایتی فراتر از مجازات دارد و آن، کمک به تحقق «عدالت توزیعی» و ایجاد جامعه‌ای است که در آن زمینه برای «شکوفایی» و «سعادت» همگان فراهم باشد.

سرانجام، می‌توان گفت نظریه فضیلت محور ارسطویی راه‌حلی سازگار با جرم‌انگاری ارائه می‌دهد، به شرط آن که قانونگذار دارای حکمت عملی - با ابتناء بر خیر عمومی و توجه به اهداف شکوفایی انسانی و با معیار قراردادن «ضرر به دیگری» - مصادیق رذایل عمومی و خطاهای ذاتی را تعیین کند. در این صورت، آموزه‌های ارسطویی می‌توانند

۱ در این مورد بنگرید به: نوبهار، رحیم، و کامران محمودیان اصفهانی. «مسئولیت کیفری از نظرگاه اخلاق فضیلت». پژوهشنامه حقوق کیفری، دوره ۱۵، شماره ۱، ۱۴۰۳، صص. ۱۶۳-۱۷۷.

گستره جرم‌انگاری از چشم‌انداز نظریه عدالت و فضیلت ... | محمودیان اصفهانی | ۲۲۳

مبنای اخلاقی محکمی برای قانونگذاری کیفری ارائه دهند. این مبنا با واگذاری تشخیص مصادیق به حکمت عملی قانونگذار و قاضی، از خشک‌اندیشی قاعده‌محور پرهیز می‌کند.^۱

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Kamran Mahmoudian

Esfahani



<https://orcid.org/0000-0002-4099-0104>

منابع

فارسی

کتاب‌ها

ارسطاطالیس (ارسطو). (۱۳۹۰). سیاست، ترجمه حمید عنایت، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی. باتلی، هتر. (۱۳۹۷). فضیلت: بررسی‌های اخلاقی و معرفت‌شناختی، ترجمه امیرحسین خداپرست، چاپ اول، تهران: کرگدن.

بادینی، حسن. (۱۳۸۴). فلسفه مسئولیت مدنی، چاپ اول، تهران: میزان.

تیلور، ای.ای. (۱۳۹۳). ارسطو، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۱ البته در این مسیر، ایده «تعمیم‌پذیری» کانت نیز می‌تواند همچون معیاری سنجشی برای ارزیابی قوانین مصوب این قانونگذار فضیلت‌مند عمل کند. براساس تأکید برخی پژوهشگران (رستمی، ۱۴۰۳)، «قانون در صورتی تعمیم‌پذیر است که تعمیم آن به تناقض نینجامد؛ و این امر تنها زمانی محقق می‌شود که قواعد از هرگونه جنبه شخصی، تبعیض‌آمیز و مشروط تهی باشند». بنابراین، قانون‌گذار ارسطویی نه تنها باید بر پایه فرونسیس و با لحاظ خیر عمومی سیاست‌گذاری کند، بلکه موظف است قوانینی وضع کند که قابلیت تبدیل شدن به یک قانون کلی و جهان‌شمول را داشته باشند؛ قوانینی که برای همگان، در هر زمان و مکان، بی‌تناقض و قابل اجرا باقی بمانند. بدین ترتیب، پیوند میان «حکمت عملی» ارسطو و «تعمیم‌پذیری» کانت می‌تواند بنیانی اخلاقی استوارتر و مقاوم‌تر در برابر مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی گذرا برای قانونگذاری کیفری فراهم آورد.

- زگربسکی، لیندا. (۱۳۹۶). *فضایل ذهن: تحقیقی در ماهیت فضیلت و مبانی اخلاقی معرفت*، ترجمه امیرحسین خداپرست، چاپ دوم، تهران: نشر کرگدن.
- علیا، مسعود. (۱۳۹۱). *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق*، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- فلسفی، هدایت‌الله. (۱۴۰۱). *صلح جاویدان و حکومت قانون: دیالکتیک همانندی و تفاوت*، تهران: نشر نو.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد یکم، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
- کنی، آنتونی. (۱۳۹۸). *تاریخ فلسفه غرب: فلسفه باستان*، ترجمه رضا یعقوبی، جلد اول، چاپ اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- محمودیان اصفهانی، کامران. (۱۴۰۱). *فلسفه جرم/نگاری فضیلت‌گرا*، تهران: میزان.
- نیکویی، مجید. (۱۳۹۹). *حقوق طبیعی در اندیشه شیعی*، تهران: نگاه معاصر.
- هاریسون باربت، آنتونی. (۱۳۹۳). *مهارت‌های فلسفی*، ترجمه فرزاد حاجی‌میرزایی، چاپ اول، تهران: فرزاد روز.
- هولمز، رابرت. (۱۳۹۶). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر ققنوس.
- هینمن، لارنس. (۱۳۹۸). *اخلاق منش: ارسطو و فیلسوفان معاصر ما*، در *اخلاق: رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریه اخلاق*، ترجمه مهرداد اطمینان، تهران: کرگدن.
- هینمن، لارنس. (۱۳۹۸). *اخلاق: رویکردی کثرت‌گرایانه به نظریه اخلاق*، ترجمه میثم غلامی، تهران: کرگدن.
- وارن، کریستوفر. (۱۳۹۷). *راهنمای خواندن اخلاق نیکوماخوسی ارسطو*، ترجمه ایمان خدافرد، چاپ اول، تهران: ترجمان علوم انسانی.

مقالات

- حسین‌زاده، مهدی. (۱۳۸۹). «تأثیر فلسفه سیاسی ارسطو بر فیلسوفان مسلمان تا ابن رشد»، *غرب‌شناسی بنیادی*، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان، صص. ۴۶-۲۵.
- رستمی، هادی. (۱۴۰۳). «قانونگذاری کیفری در چارچوب ایده تعمیم‌پذیری». *آموزه‌های حقوق کیفری*، دوره ۲۱، شماره ۲۸.

گستره جرم‌انگاری از چشم‌انداز نظریه عدالت و فضیلت ... | محمودیان اصفهانی | ۲۲۵

لطیفی، محمدحسین. (۱۳۸۰). «اثرگذاری ارسطو بر حکمت نظری ابن‌سینا»، فصلنامه حوزه، شماره ۱۰۳ و ۱۰۴. صص ۱۵۱-۱۷۶.

پایان‌نامه‌ها

رضایی، قدرت‌الله. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی عدالت در نظام اخلاقی ارسطو، غزالی و علامه طباطبایی. رساله دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی

References

- Aristotle. (1992). *The Politics*. Translated by T. A. Sinclair, revised by Trevor J. Saunders, London: Penguin Classics.
- Duff, R. A. (2008). *Virtue, Vice, And Criminal Liability*. In *Virtue Jurisprudence*, edited by Colin Farrelly & Lawrence B. Solum, New York: Palgrave Macmillan.
- Kelsen, Hans. (1961). *The Pure Theory of Law and State; General Theory of Law and State*. Translated by Anders Wedberg, New York: Russell and Russell.
- MacIntyre, Alasdair. (2005). *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from The Homeric Age to The Twentieth Century*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Warburton, Nigel. (2011). *A Little History of Philosophy*, Padstow, Cornwall: Yale University Press.
- Warburton, Nigel. (2014). *Philosophy: The Classics*, Fourth Edition, New York: Routledge.
- Duff, R. A. (2013). «Virtue, Vice and The Criminal Law – A Response to Huigens and Yankah», *Law, Virtue and Justice*, Oxford: Hart Publishing.
- Huigens, Kyron. (1995). «Virtue and Inculcation», *Harvard Law Review*, Vol. 108, No. 8.

Huigens, Kyron. (2004). «On Aristotelian Criminal Law: A Reply to Duff», *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy*, Vol. 18, Issue 2.

Wright, Richard W. (1995). «Right, Justice, And Tort Law», Available at: https://scholarship.kentlaw.iit.edu/fac_schol/71

Kraut, Richard. (2001). *Aristotle's Ethics*, In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics>.

Translated References into English

Alya, Masoud. *Descriptive Dictionary of Moral Philosophy*, 1st edition. (Tehran: Research Institute for Wisdom and Philosophy of Iran, 2012). [In Persian]

Aristoteles, Aristotle. *Politics*, 2nd edition. (Tehran: Sherkat-e Sahami, 2011). [In Persian]

Badini, Hasan. *Philosophy of Civil Liability*, 1st edition. (Tehran: Mizan, 2005). [In Persian]

Battaly, Heather. *Virtue: Ethical and Epistemic Investigations*, 1st edition. (Tehran: Kargadan, 2018). [In Persian]

Copleston, Frederick. *History of Philosophy: Greece and Rome*, Vol. 1, 4th edition. (Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush Publishing, 2001). [In Persian]

Falsafi, Hedayatollah. *Perpetual Peace and the Rule of Law: The Dialectic of Similarity and Difference*. (Tehran: Now Publishing, 2022). [In Persian]

Harrison-Barbet, Anthony. *Philosophical Skills*, 1st edition. (Tehran: Farzan Rooz, 2014). [In Persian]

Hinman, Lawrence. *Character Ethics: Aristotle and Contemporary Philosophers*. In *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. (Tehran: Kargadan, 2019). [In Persian]

Hinman, Lawrence. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. (Tehran: Kargadan, 2019). [In Persian]

Holmes, Robert. *Foundations of Moral Philosophy*. (Tehran: Ghoghnoos Publishing, 2017). [In Persian]

Hosainzadeh, Mahdi. «The Influence of Aristotle's Political Philosophy on Muslim Philosophers up to Ibn Rushd». *Saal-e Aval*, 1 (2010). [In Persian]

Kenny, Anthony. *A History of Western Philosophy: Ancient Philosophy*, Vol. 1, 1st edition. (Tehran: Parseh Translation and Publishing, 2019). [In Persian]

Latifi, Mohammad Hossein. «The Influence of Aristotle on Avicenna's Theoretical Philosophy». *Hawzah Journal*, 103–104 (2001). [In Persian]

Mahmoudian Esfahani, Kamran. *Virtue-Based Philosophy of Criminalization*. (Tehran: Mizan, 2022). [In Persian]

Nikoui, Majid. *Natural Law in Shiite Thought*. (Tehran: Negah-e Moaser, 2020). [In Persian]

Rezaei, Ghodratollah. *Comparative Study of Justice in the Ethical Systems of Aristotle, Ghazali, and Allameh Tabataba'i* (Doctoral dissertation, supervised by Nozhat, Ebrahim, and Seyed Ghorayshi, Marie). University of Tehran, Faculty of Islamic Studies and Philosophy, 2015. [In Persian]

Rostami, Hadi. «Criminal Legislation within the Framework of Generalizability». *Criminal Law Teachings*, 21, 28 (2024). [In Persian]

Taylor, A. E. *Aristotle*, 1st edition. (Tehran: Hekmat Publishing, 2014). [In Persian]

Warren, Christopher. *A Guide to Reading Aristotle's Nicomachean Ethics*, 1st edition. (Tehran: Tarjoman-e Oloum-e Ensani, 2018). [In Persian]

Zagzebski, Linda. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, 2nd edition. (Tehran: Kargadan, 2017). [In Persian]

استناد به این مقاله: محمودیان اصفهانی، کامران. (۱۴۰۴). گستره جرم‌انگاری از چشم‌انداز نظریه عدالت و فضیلت؛ گسست و پیوست خطاهای اخلاقی و حقوقی. پژوهش حقوق کیفری، ۱۳ (۵۲)، ۱۹۷-۲۲۷.

Doi: 10.22054/jclr.2025.75807.2779



Criminal Law Research is licensed under a Creative Commons NonCommercial 4.0 International License.