

بررسی مبانی جرم‌انگاری در پرتو رویکرد فایده‌گرایانه بتنام

بر اساس سیاست کیفری اسلام

غلامرضا رضایی^۱

چکیده

جرم‌انگاری به عنوان یکی از مکانیسم‌ها مهم سیاست جنایی هر کشور در مقابله با بزهکاری می‌باشد. اولین گام در بررسی گستره و قلمرو جرم‌انگاری، پرداختن به بنیانها و بسترهای اولیه آن در مباحثی از قبیل نسبت فرد و جامعه، طرفداری از مفهوم مثبت یا منفی آزادی، منشأ مشروعیت حکومت، رسالت دولت و تقدم خیر بر حق یا بالعکس می‌باشد. البته پرواضح است که نوع نگاه به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در چگونگی رویکرد ما در موارد مذکور تأثیر بسزایی دارد. نوشتار حاضر برآنست تا از دیدگاه سیاست کیفری اسلام و به روشی توصیفی-تحلیلی، به نقد و بررسی پاسخهای نظام فایده‌گرایی بتنام به فاکتورهای فوق بپردازد. نگاه لیبرالی بتنام به هستی، انحصار ابزار معرفت در حس و خلاصه کردن انسان در جسم مادی باعث گردیده است که تمام اهتمام او در نظام اخلاقی و مبانی جرم‌انگاری‌اش، تأمین «بیشترین لذت برای بیشترین افراد» باشد. از این روست که جرم‌انگاری وی بر مبنای اصالت فرد، طرفداری از مفهوم منفی آزادی، رسالت حداقلی دولت، تقدم خیر بر حق استوار می‌باشد که مشروعیت دولت نیز بر اساس فراهم نمودن بیشینه لذت برای بیشینه افراد توجیه می‌گردد. اعتقاد به موجودی خدا نام در هستی، انسان را دارای دو بعد روح و جسم دیدن و باور به ابزارهای معرفت بخشی چون عقل و وحی در کنار حس، مهم‌ترین کاستی‌های هستی‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بتنام از نگاه اسلام می‌باشد؛ بنابراین مبانی جرم‌انگاری در سیاست کیفری اسلام عبارتند از: قائل بودن به اصالت جامعه همدوش با اصالت فرد، طرفداری از مفهوم مثبت آزادی، رسالت حداکثری دولت و منشأ الهی مشروعیت حکومت.

واژگان کلیدی: جرم‌انگاری، فایده‌گرایی، بتنام، سیاست کیفری اسلام، لیبرالیسم.

^۱. دانشجوی دکتری رشته حقوق خصوصی دانشگاه فردوسی مشهد

جرم‌انگاری، به فرایندی اطلاق می‌گردد که به واسطه آن، اعمالی را حکومت از حیطه آزادی رفتاری شهروندان خارج کرده و به قلمروی تحت کنترل و سلطه خود منتقل می‌نماید و مرتکب اش را تهدید به تحمیل درد و رنج می‌کند. این مداخله قهرآمیز در دنیای امروز که انسان مکلف و تابع، به اقتضای پیش فرض‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، بدل به فردی محق و مدعی گردیده است، در نگاه نخست، امری قابل اعتراض و ناموجه به نظر می‌رسد. فایده‌گرایان از جمله بتنام که برخاسته از این فضای فکری می‌باشند، رویکرد حداقلی به جرم‌انگاری دارند و تمسک به آن را جز در موارد ضروری و گریزناپذیر برنمی‌تابند. البته این مطلب، حاصل تبیینی است که جرم‌انگاری فایده‌گرایانه به مقولاتی مانند اصالت فرد یا اجتماع، منشأ مشروعیت حکومت، میزان مسئولیت حکومت، تقدم حق یا خیر، نحوه تبیین از آزادی دارد. نقد و بررسی پاسخ‌های جرم‌انگاری فایده‌گرایانه به عنوان یکی از نظریات سترگ اخلاقی، از منظر سیاست کیفری اسلام، امری ضروری است که این نوشته بدان خواهد پرداخت.

۱. تقابل فرد و جمع

جامعه را می‌توان به مجموعه‌ای از افراد انسان که با نظامات، سنن، آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته جمعی دارند، تعریف نمود (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷). بررسی مناسبات و روابط بین فرد و جامعه دارای سابقه‌ای طولانی است که حتی ردپای این بحث را می‌توان در آثار فلاسفه یونان یافت. سؤال اصلی آنست که کدامیک از فرد یا جامعه نسبت به یکدیگر دارای اولویت و تقدم‌اند؟ آیا فرد اصیل است و جامعه امری اعتباری و انتزاعی است؟ یا بالعکس؟ یا اینکه در آن واحد هر دو اصالت دارند؟

۱-۱. اصالت فرد از منظر بتنام

از نگاه بتنام، ملاک توجیه اقدامات حکومتی و قانونگذاری، تکثیر خوشبختی و تقلیل بدبختی بیشترین افراد ممکن می‌باشد؛^۲ به تعبیر دیگر، اگر تمامی قانون‌گذاری‌ها، سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در جهت تقویت و تکثیر منافع و مصالح جامعه باشند، از منظر اخلاقی موجه‌اند و در غیر آن صورت ناموجه به حساب می‌آیند. در نگاه ابتدایی به نظر می‌آید که تکیه و تأکید بتنام بر لذت جامعه، خوشبختی جامعه، مصلحت عمومی، خیر عمومی، منفعت عمومی و ... حاکی از دغدغه جمع‌گرایانه وی است و تأمین مصلحت و منفعت عمومی جامعه به عنوان یک کل مستقل از افراد، مورد نظر وی است (فرح بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۲۰)؛ اما با دقت در منشور فایده‌گرایی بتنام پی می‌بریم که وی نه تنها وجود جامعه را مقدم بر وجود افراد نمی‌داند بلکه تنها افراد را، موجوداتی واقعی می‌پندارد و مانند اصحاب قرارداد اجتماعی، جامعه را پیکری ساختگی و فرضی می‌انگارد. وی در بند چهارم از فصل اول کتاب «درآمدی بر اصول اخلاق و قانونگذاری»، درباره منافع

^۲ The greatest happiness of the greatest number

جامعه‌ای سخن می‌راند که از دیدگاه وی «کالبدی موهوم»^۳ دارد (Warnock, 2003, p18)؛ بنابراین، جامعه، اصالتی مستقل از افراد نداشته و متشکل از انسان‌های آزاد و منحصر به فردی است که با عضویت در جامعه، فردیت خود را از دست نداده و به ذره تشکیل دهنده جامعه فرو کاسته می‌گردند. با این رویکرد هنگامی که سخن از منافع جامعه به میان می‌آید، اموری ماورای منافع افراد نیست بلکه به معنای سرجمع منافع شخصی افرادی است که آن جامعه را تشکیل می‌دهند (کاپلستون، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۲۹)؛ بنابراین بتنام نه تنها افراد را موجوداتی مستقل، آزاد و منحصر به فرد می‌دانند بلکه با موهوم دانستن جامعه، عضویت در آن را به منزله دست شستن از فردیت و غرق شدن در سنن و آداب اجتماعی نمی‌دانند. با عنایت به تفاوت‌های منظر بتنام و جمع‌گرایان، می‌توان به ارتباط وثیق فایده‌گرایی بتنام و فردگرایی پی برد (فرح بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۲۲).

۲-۱. اصالت فرد و اجتماع از منظر اسلام

از منظر اسلام شناسانی مانند مطهری، هم فرد و هم جامعه دارای اصالت است؛ بنابراین ایشان هم من فردی و هم من جمعی را اصیل شمرده و جامعه را از وجود حقیقی، مرگ و حیات و روح واحدی برخوردار می‌داند که در افراد حلول کرده و من جمعی آنهاست (شاکرین، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱). از نظر ایشان، افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحا در یکدیگر ادغام شده و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب، خود یک ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۵). شواهد قرآنی بسیاری بر این امر نیز می‌توان یافت (جاثیه، ۲۸؛ اعراف، ۳۴).

۳-۱. تأثیر هر یک از رویکردها بر دایره جرم‌انگاری

از اینکه بتنام، از اصالت فرد طرفداری می‌کند مشخص می‌گردد که وی خواهان نوعی حقوق کیفری است که به فرد انسانی، نیازها و علائق او احترام بگذارد و منافع جمعی را بر منفعت‌های شخصی ترجیح ندهد. در چنین فضایی، بستری مضیق برای جرم‌انگاری فراهم می‌گردد و اختیاراتی بسیار محدود و معین برای دولت لیبرال، انگاشته می‌شود. بتنام بر این نکته نیز اصرار می‌ورزد که دولت نباید به حقوق گوناگون فردی - اعم از سیاسی یا مدنی - تعرض نماید مگر در صورتی که توجیهی بسیار قوی در تحدید یا سلب آن حقوق داشته باشد. نتیجه چنین فردگرایی و دفاع از فردیت، جواز و قبول نوعی کمینه خواهی^۴ (هر چه کمتر، بهتر) در امر کیفرگذاری و جرم‌انگاری خواهد بود (Hugo Adam Bedau, p10)؛ بنابراین دولت، - جز با تمسک به اصل ضرر به غیر - حق تحمیل برداشت معینی از خیر را در قالب قوانین جزایی نداشته (همپتن، ۱۳۹۱، ص ۳۱۲)؛ و هر چه کمتر دخالت نماید، مقبول‌تر و محبوب‌تر است.

^۳ - The community is a fictitious body

از آن سوی در منظومه معرفتی اسلام، از آنجا که جامعه نیز در کنار فرد دارای اصالت و حقیقت است پس طبیعی است که علایق و نفع شخصی آنگونه که در ایده جامعه مدنی مورد نظر بنیام تأکید می‌شود، قابل پذیرش نیست. اینکه مطابق نظر بنیام، دولت حق دخالت در خیر فردی و گروهی را نداشته باشد، ریشه در این مبانی اخلاقی و هستی‌شناسی دارد: الف (به دنبال منفعت و سود شخصی رفتن، به عنوان یک واقعیت و ارزش قابل دفاع است. ب) دولت یا هر نیروی قاهر دیگر مانند اخلاق و مذهب، نمی‌تواند و نباید به خود اجازه دهد که فرد را از انتخاب بیشترین منفعت خودش و دنبال نمودن علایق و فردی و گروهی‌اش باز دارد (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۸۴). فردگرایی با این غلظت که در بستر اومانیزم متولد شد و منجر به نفع‌گرایی مطلق گشت، از نظر اسلام کاملاً مردود است؛ بنابراین در کنار اصالت فرد، باید توجه داشت که مقولاتی مانند: «نفع اجتماعی»، «مصلحت جامعه» و «رشد اجتماعی»، نه تنها اعتباری محض نیستند بلکه در تضاد و اصطکاک با منافع و مصالح فردی، باید تقدم یابند (همو، ص ۹۶). از آنجا که در نظام حقوقی، سیاسی و اقتصادی اسلام، جمع‌گرایی در کنار فردگرایی و مقدم بر آن در کانون توجه است، طبیعی است که دایره جرم‌انگاری گسترده‌تر از مکتبی مانند فایده‌گرایی است که منحصرراً بر طبل اصالت فرد در برابر جامعه می‌کوبد.

۲. جایگاه آزادی

۲-۱. بنیام و طرفداری از آزادی منفی^۵

بنیام، هدف و غایت نهایی رفتار انسان‌ها و عملکردهای دولت و قانونگذاری را، تقویت مصلحت و منفعت جمعی و افزایش خوشبختی عمومی می‌داند و منفعت عمومی را حاصل جمع منفعت یکایک افراد می‌شمرد. از آنسوی او انسان‌ها را موجوداتی دارای انگیزه سودجویی و نفع طلبی دانسته که به دنبال منفعت شخصی خویش هستند و این مطلب، منتهی به تکثیر خوشبختی عمومی خواهد شد. اکنون پرسش آنست که آیا امکان بروز تعارض بین انسان‌های سودجو و خودمدار وجود ندارد؟ از دیدگاه بنیام، نمی‌توان امکان ناهماهنگی و تعارض بین مصالح و منافع انسان‌ها را منتفی دانست، بنابراین وی ایجاد هماهنگی بین منافع افراد را به گونه‌ای که ناظر به مصلحت عامه بوده باشد را از وظایف حکومت و قانونگذاری می‌شمرد

۵- مفهوم آزادی مثبت و آزادی منفی، برای اولین بار توسط آیزایا برلین در مقاله‌ای با عنوان «مفاهیم دوگانه آزادی» طرح گردید هر چند که هر دو نوع آزادی در کلمات فیلسوفان سیاسی به کار می‌رفته است. برلین آزادی منفی را به «فقد مانع» و آزادی مثبت را به «صاحب اختیار و ارباب خود بودن» تعبیر می‌نماید. ر. ک. آیزایا برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ص ۲۳۲-۲۴۵.

۶- البته قابل تذکر است که بنیام، خود اندیش بودن و خودمدار بودن اشخاص را به آن معنایی که به طور متعارف از الفاظش به ذهن می‌آید، به کار نمی‌برد؛ زیرا شخص خود مداری که مورد نظر بنیام است، به لذت و الم دیگران هم اهتمام می‌ورزد و لذت بردن آنها باعث مسرتش می‌گردد، همانگونه که درد و رنج دیگران باعث ملولیت وی می‌شود. یکی از لذاتی که بنیام در ردیف جدول لذاتش مورد توجه قرار می‌دهد، خیرخواهی است و این لذت ناشی از ملاحظه لذاتی می‌باشد که سایر موجودات از آن بهره می‌برند. دیگر اینکه محبوبیت انسان در یک جامعه نوعی لذت و منفوریتش نوعی الم می‌گردد. ر. ک. میل، فایده گرایی، مقدمه مترجم، ترجمه مرتضی مردیها، ص ۲۳.

(کاپلستون، ج ۸، ص ۲۹)؛ اما حکومت جهت هماهنگ سازی مصالح و منافع، قادر به دخالت ایجابی نیست و تنها رفع مانع می نماید. به تعبیری دیگر، درخواست بتنام درباره همانگ سازی مصالح و منافع به مدد قانون، در درجه اول و بیشتر شامل برطرف نمودن موانع افزایش خوشی بیشترین تعداد ممکن از افراد شهروندان است تا پرداختن به آنچه که دخالت مثبت در آزادی انسان ها نامیده می شود (همو، ص ۳۰).

۲-۲. اسلام و طرفداری از آزادی مثبت

از منظر اسلام، برخلاف پنداشت بتنام، انسان در همین امیال و غرایزش خلاصه نمی شود بلکه سعادت حقیقی وی در گرو اجابت نیازهای روحانی و فطری وی، در کنار برآورده ساختن معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی وی می باشد (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۹۶). از اینجاست که اسلام، خود را موظف به الگوسازی و برنامه ریزی جهت پاسخگویی به هردو نیاز وجودی انسان می داند. از سویی دیگر، طبق معارف دینی، انسان موجودی خاص و متفاوت با گیاهان و حیوانات است که جهت تکاملش علاوه بر آزادی هایی که یک نبات و حیوان به آن ها محتاج است به دو نوع آزادی دیگر نیز نیازمند است:

الف) آزادی اجتماعی: که به معنای آزاد بودنش از ناحیه افراد دیگر است؛ از آنجا که انسان در اجتماع می زیست، جهت رسیدن به رشد، ضروری است که از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد؛ به این معنا که دیگران مانعی بر سر راه تکاملش نباشند و او را به استخدام و استثمار خود در نیاورند.

ب) آزادی معنوی: که به معنای رها بودن باطن و روحش از اسارت نفس می باشد. از منظر دینی، انسان، موجودی مرکب و دارای غرایز و قوای گوناگون می باشد (حجر، ۲۹)؛ او در برابر عقل، وجدان و فطرتش، دارای قوای شهوت، غضب، حرص، جاه طلبی و... است؛ بنابراین هر فرد از انسان ها از جهت معنا، باطن و روحش ممکن است شخصی آزاد یا برده باشد؛ یعنی امکان دارد انسانی باشد که اسیر و بنده حرص، شهوت، غضب، طمع و افزون طلبی اش باشد یا اینکه ممکن است همانگونه که از نظر اجتماعی آزاد مرد است و زیربار ذلت و بردگی دیگران نمی رود، وجدان و عقل خویش را نیز آزاد نگه داشته باشد که این آزادی در زبان دین، «تزکیه نفس» و «تقوا» نامیده می شود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۴).

تفاوت بین مکتب انبیاء و مکاتب بشری در این است که پیامبران آمده اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی به بشر آزادی معنوی را نیز هدیه نمایند و در حقیقت بزرگترین برنامه انبیاء همین امر مطلب بوده است (شمس، ۹ و ۱۰). از نظر ایشان علاوه بر آزادی اجتماعی، آزادی معنوی نیز دارای تقدس بوده و حتی بدون آزادی معنوی نمی توان به آزادی اجتماعی دست یافت.

۲-۳. تأثیر هر یک از رویکردها بر حیطه جرم انگاری

بتنام که تصور می گردید با پیشنهاد و مطرح کردن اصل فایده برای جرم انگاری، دخالت کیفری دولت به صورت بیشینه را قائل است، نظرش بر جرم انگاری مضیق و محدود است. وی بر خلاف دیدگاه فایده گرایانه

ایجابی‌اش در زمینه اخلاق شخصی، در برخی از ساحات اخلاق عمومی از جمله جرم‌انگاری، موضع سلبی دارد و از کانال حقوق کیفری در پی تقلیل درد و رنج مردم می‌باشد. رویکرد سلبی بتنام در خصوص حقوق کیفری با موضع وی در قبال آزادی منفی همسویی دارد (فرح بخش، ۱۳۹۲، ۲۴۵).

در طرف دیگر همانطور که گفته شد مردم سالاری اسلامی، به عنوان یکی از نظریات سیاسی رقیب لیبرالیسم، به مفهوم آزادی مثبت معتقد است که مبنای آن را نه اراده و خواست انسان، بلکه نفی عبودیت غیر خدا می‌داند که علاوه بر تأکید بر آزادی‌های اجتماعی، آزادی‌های معنوی را نیز اصرار می‌ورزد؛ بنابراین از منظر آن، جامعه آزاد، جامعه‌ای است که در آن امکان خودشکوفایی افراد و زمینه بروز خواست‌ها و استعداد‌های واقعی آن‌ها به حداکثر برسد. طبیعی است که پابندی به این نوع آزادی، دخالت بیشتر دولت در کنترل شرائط و فراهم نمودن مقدمات تحصیل آزادی واقعی را توجیه می‌نماید (سلطانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱)؛ از دیدگاه اسلام، هرچند که خدای متعال، انسان را در آفرینش، مستقل و آزاد آفرید اما این بدان معنا نیست که او بتواند هرگونه که خواست زندگی نماید. این نعمت الهی باید با اجرای قوانین الهی و نفی شرک، کفر، فحشا و منکرات همراه باشد. این موهبت خدادادی، نباید موجب انحراف، پخش شایعات، اهانت، تهمت، غیبت، ستم، توطئه، تضعیف و تحریک علیه اسلام گردد و نبایست باعث ترویج فرهنگ بیگانه، بی دینی، بی بند و باری و... بشود. این امانت الهی نباید موجبات تقویت احزاب باطل، نشر مطبوعات گمراه کننده، توطئه‌گری، خرابکاری و مسلط کردن دشمنان اسلام را فراهم آورد. آزادی در صورتی نعمت است که انسان را به خوشبختی دنیا و آخرت برساند و ابعاد وجودی‌اش را در تمام جهات تأمین نماید، ولی اگر به عقیده، شرف، عزت، غیرت و حمیت مذهبی‌اش ضربه زند، نقمت، ستم و جنایت به حقوق اشخاص است (زاهری، ۱۳۸۲، ص ۱۸).

۳. مشروعیت^۷ حکومت

از نگاه علوم سیاسی، مشروعیت همان، عامل توجیه اعمال قدرت سیاسی است؛ به عبارتی، بحث از مشروعیت قدرت سیاسی، یافتن پاسخ به دو پرسش اساسی است: الف (چرا باید به فرامین حکومت گردن نهاد؟ ب) چه کسانی، حق فرمان راندن بر افراد جامعه را دارند؟ پاسخ هر مکتب سیاسی به این دو پرسش، مبنای مشروعیت قدرت سیاسی در نزد آن مکتب و فلسفه سیاسی را آشکار می‌نماید. همچنان که واضح است نوع پاسخ به این سؤالات، در توسعه یا ضیق جرم‌انگاری از سوی حکومت تأثیر بسزایی دارد.

۳-۱. فایده مندی، مبنای مشروعیت حکومت از دیدگاه بنتام

فایده‌گرایی نگاهی کاملاً سکولار به حکومت داشته و مشروعیت، حیطه اختیارات و قوانین آن را برگرفته شده از دین نمی‌داند. در این رویکرد، مشروعیت حکومت در پرتو اصل فایده حاصل شده و قوانین و احکام آن نیز در ذیل آن اصل، موجه می‌گردد. آراء بنتام را درباره دولت می‌توان اینگونه تبیین نمود:

الف) بنتام با چشم پوشی از مبنای تشکیل حکومت، نگاهی واقع‌گرایانه به آن دارد. هیوم نیز در کنار بنتام، قرارداد اجتماعی را -که مبنای تشکیل دولت شمرده می‌شد- افسانه دانسته و آن را در شمار افسانه‌هایی مانند حقوق طبیعی و عقل سلیم جای می‌دادند که تاریخ آنها منقضی گردیده است (عالم‌الرحمن، ۱۳۸۴، ص ۴۲۷). بنتام مانند دیگر اصحاب اصالت سودمندی، دولت یا جامعه سیاسی را عبارت از جمع مردمانی می‌داند که برای پیشبرد بهروزی و شادی گرد آمده‌اند و برای خودشان سامانی ترتیب داده‌اند. مشروعیت و اطاعت از حکومت هم بر همین مبنا یعنی مفید بودن آن موجه می‌گردد. از دید بنتام، دولت تنها نهادی است که منشأ قانون می‌تواند باشد؛ بنابراین می‌توان گفت که «جمعی از انسان‌ها که جهت پیشبرد قانون، به منظور تأمین سعادت جمع، سازمان یافته‌اند»، دولت نامیده می‌شود. دولت، انگیزه سود فردی و شخصی را با پیشبرد بیشترین سعادت برای بیشترین تعداد هماهنگ می‌نماید (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۸۹).

ب) از نظر بنتام، مشروعیت حکومت، به اراده الهی، قرارداد اجتماعی یا ... منوط نبوده بلکه طبق اصل فایده، معین می‌گردد؛ حکومتی که توانایی ایجاد بیشترین خوشبختی را برای بیشترین افراد دارد، مشروع بوده و در غیر این صورت فاقد این وصف است. وی الزام سیاسی شهروندان^۸ را هم طبق اصل فایده موجه شمرده و اعتقاد دارد که انسان‌ها ملزم به متابعت از قوانینی می‌باشند که در راستای تکثیر خوشبختی و تقلیل بدبختی آنهاست.

ج) غایت نهایی حکومت از منظر بنتام، تأمین لذت و خوشبختی جامعه می‌باشد و خوشبختی عمومی جامعه نیز از کانال فراهم نمودن وسائل معیشت، تلاش در جهت فراوانی، تأمین برابری و حفظ امنیت حاصل می‌گردد.

د) بنتام در آغاز با دموکراسی میانه‌ای نداشت و بر این تصور بود که حاکمان و قانونگذاران، به دنبال خیر و مصلحت عمومی هستند، اما پس از آنکه با مخالفت‌های پی در پی هیأت حاکمه وقت خود با طرح‌های اصلاحی جزایی و حقوقی خویش مواجه گشت، به این باور رسید که هیئت حاکمه بجای داشتن دغدغه منفعت عمومی، همواره به فکر منافع خویش هستند. این مطلب باعث آشتی دادن بنتام با دموکراسی گشت و از اینجا بود که بهترین راه تأمین خوشبختی شهروندان را در این می‌دانست که حکومت، حتی المقدور در دست همگان باشد؛ بنابراین برخلاف طرفداران حقوق طبیعی که از راه تأکید بر آزادی، برابری و عقلانیت آدمی، مطلوب بودن دموکراسی را نتیجه گرفته‌اند، بنتام با تمسک به اصل فایده به این نتیجه می‌رسد. استدلال

او به این شکل است که خود انسان‌ها بهترین داور منافع خویش‌نهاد هستند. از سویی همه آنها جهت دنبال کردن منافعشان از حقی برابر برخوردارند، پس باید در اداره جامعه سیاسی از سهمی مساوی برخوردار باشند. به همین جهت است که بن‌تام از مفروضه اصالت فایده و برابر بودن انسان‌ها حرکت می‌نماید و طرفداران حقوق طبیعی مانند لاک، از حق آزادی و عاقل بودن همه انسان‌ها عزیمت می‌کردند. در واقع، بن‌تام با تکیه بر برابری طبیعی انسان‌ها، با دو پیش‌فرض به ارجحیت نظام دموکراسی بر سایر نظام‌های سیاسی رسید: ۱- خوشبختی هرکس به اندازه خوشبختی دیگری دارای اهمیت می‌باشد. ۲- هرکس بهترین داور در مورد منافع خویش‌نهاد است؛ بنابراین نتیجه آن می‌گردد که هرکس باید در تعیین سرنوشت مشترک، واجد سهمیه باشد (همو، ص ۹۱).

۲-۳. اسلام و مشروعیت الهی حکومت

علیرغم اینکه مبنای مشروعیت سیاسی لیبرالی، «انسان‌مداری» است، پایه و اساس مشروعیت سیاسی حکومت در نظام مردم‌سالاری دینی، «خدامحوری» می‌باشد. علت امر نیز ریشه در آن دارد که در مردم‌سالاری دینی، حق حاکمیت و سلطه مشروع، فقط در انحصار خداست و هر حاکمیتی بر انسان‌ها در صورتی مشروع می‌گردد که از سوی خداوند مأذون باشند (سلطانی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱)؛ در نظام الهی حکومت، نظریه «امانت حاکمیت» جاری است که مطابق آن حکومت، از آن خداست و حکمران، امین می‌باشد؛ بنابراین امین هیچ حقی بر این بار امانتی که به دوش می‌کشد، ندارد و بلکه مکلف است تا آن را به سود صاحب اصلی‌اش بکاربرد. یکی از ویژگی‌های امانت آنست که با تجاوز امین نسبت به فراتر از حیطه اختیاراتش، تبدیل به غصب گردیده و مشروعیت‌اش را از دست می‌دهد (کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۴۶). از اینجاست که برخلاف دموکراسی لیبرال که رضایت و رأی مردم را جزء تام مشروعیت حکومت می‌داند، از نگاه مردم‌سالاری دینی، مشروعیت حکومت، فقط صبغه آسمانی و الهی داشته و نظر و رأی مردم نه در مشروعیت بلکه تنها در مقبولیت آن مؤثر می‌باشد. نتیجه آن می‌شود که اِدبار و عدم همراهی و رأی ندادن مردم، تنها مقبولیت حکومت و نهادهای حکومتی را زائل می‌سازد و به مشروعیت آن‌ها خدشه‌ای وارد نمی‌کند (سلطانی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۱).

۳-۳. تأثیر رویکردها بر وسعت جرم‌انگاری

با دقت در آراء بن‌تام درباره مشروعیت حکومت، غایت نهایی آن و حیطه اختیاراتش، این نتیجه را می‌توان گرفت که رویکرد حکومت فایده‌گرای بن‌تامی در جرم‌انگاری، حداقلی بوده و قلمرو کنترل قهر آمیز خود را به حد ضرورت گسترش می‌دهد و هرگونه تحدید و تقیید آزادی افراد را با تمسک به اصل فایده توجیه می‌نماید. نکته قابل توجه آنست که از منظر بن‌تام، همان قوانین صادره از حکومت با اختیارات اقلی، امر ممدوح و خیر نیستند بلکه از جنس شرّ می‌باشند و تنها باید در موارد ضروری بدان متوسل شد (جونز، ج ۲، ق ۲، ص ۴۹۶).

در سوی دیگر، حکومت اسلامی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی که متفاوت از بتنام قائل است، مشروعیتش را از مردم یا اصل فایده نمی‌گیرد بلکه در تصمیمات و برنامه ریزی‌هایش دنیایی بزرگتر از دنیای فعلی را مورد لحاظ قرار خواهد داد که این بسط جرم‌انگاری را در مقایسه با دیدگاه بتنام در پی خواهد داشت. طبیعی است که با الهی شمردن اصل مشروعیت حکومت، قوانین و اجرائیات حکومت نیز از جهت معرفت‌شناسی، تنها به محدوده آنچه حس اقتضا می‌کند نخواهد بود بلکه گوش به فرمان منابعی همچون عقل و وحی نیز می‌باشد؛ از جهت هستی‌شناسی، برای شهروندی برنامه ریزی می‌نماید که از سوی خدا آمده و قرار است که به سوی خدا نیز بازگشت نماید و از حیث انسان‌شناسی نیز هدف اصلی او، سلامت روح انسانی خواهد بود؛ بنابراین ملاک و قلمرو جرم‌انگاری در اسلام، بسیار متفاوت با سیاست کیفری بتنام خواهد بود که ملاک مشروعیت حکومت را فایده‌مندی آن و تأمین حداکثر شادکامی دنیایی برای جسم انسان می‌داند و از حیث معرفت‌شناسی به ابزاری فراتر از حس نیز قائل نمی‌باشد.

۴. مسئولیت حکومت

لازمه زندگی خوب آنست که انسان، خیرهای بنیادین و غایات نهایی والاتری را گزینش کرده و آنگاه مناسب‌ترین راههای وصول به آنرا انتخاب نماید. در این حالت است که استعدادهای وجود انسان شکوفا گشته و قابلیت‌هایش به ظهور خواهد رسید و فرد به آرامش و رضایت می‌رسد. اکنون این سؤال مطرح است که آیا فرد انسانی بدون کمک از دیگران می‌تواند غایات خوبی را گزینش کرده و راهی درست را انتخاب کند؟ یا اینکه طی این مسیر را بی همراهی خضر نتواند؟ در پاسخ به این سؤال، فیلسوفان اخلاقی و سیاسی، دو موضع متفاوت را اخذ نموده‌اند که دیدگاه هر کدام متأثر از رویکردشان در مورد سرشت انسان، قوا و قابلیت‌های او، نسبت و ربط آزادی‌های فردی با قدرت دولت و ... می‌باشد؛ بنابراین برخی چنین گویند که دولت می‌تواند و می‌بایست در تعیین غایات نهایی، ترسیم سبک زندگی، پرورش اخلاقی انسان‌ها و بهتر کردن زندگی ایشان تلاش نماید. در سوی دیگر، عده‌ای به بی طرفی دولت در این زمینه نظر می‌دهند و وظیفه دولت را منحصر در مهیا نمودن بستری مناسب جهت انتخاب آزادانه خیرها و غایات، به واسطه افراد می‌دانند. دیدگاه اول را «کمال‌گرایی»^۹ و دیگری را می‌توان «بی طرفی اخلاقی»^{۱۰} نامید (فرح بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۴۶).

۴-۱. بتنام و مسئولیت حداقلی دولت

از منظر بتنام هدف دولت نه آن است که حداکثر آزادی شهروندان را تأمین نماید، بلکه باید دغدغه حداکثر شادی و سعادت ایشان را داشته باشد؛ به عبارتی آزادی می‌بایست تسلیم شادی و سعادت گردد. از این رو بتنام طرفدار دموکراسی و برابری نسبی در مالکیت، به منظور تأمین سعادت عمومی بود. لذاست که

^۹ Perfectionism

^{۱۰} Moral Neutrality

بعضی از شارحان، اصل شادی اکثریت را منافی فردگرایی لیبرالیسم و موافق دموکراسی غیرلیبرالی یا جمع گرایی شمرده‌اند؛ بنابراین در اندیشه بنتام، برخی تعارضات لیبرالیسم با دموکراسی واضح می‌باشد (همو، ۱۹). از نگاه وی، مقررات و مداخله حکومت باید در پایین‌ترین میزان ممکن باشد و این دخالت حداقلی باید تنها جنبه بازدارندگی و منفی پیدا کند؛ به این معنا که دولت فقط می‌تواند جلوی برخی کارها را در اجتماع سد کند اما نمی‌تواند برخی امور را بر شهروندان تحمیل نماید. از این روست که وی در اقتصاد، سرسختانه مدافع اقتصاد آزاد است (جونز، ج ۲، ق ۲، ص ۴۹۴).

۲-۴. اسلام و مسئولیت حداکثری دولت

دو امر به عنوان مهمترین اهداف حکومت اسلامی به شمار می‌آید:

الف) هدف میانی: ساخته شدن کشور اسلامی به بهترین شکل ممکن، آماده نمودن مبادی تمدن راستین، رعایت حقوق فرد و جامعه و در یک کلام، برپا نمودن قسط و عدل (حدید، ۲۵) به عنوان هدف میانی حکومت اسلامی شمرده شده است. پرواضح است که همه موارد مذکور از فروع نورانی شدن افراد آن جامعه است؛ زیرا خلیفه الله که انسانی نورانی است یقیناً حقوق دیگران را رعایت و از آنها حمایت می‌نماید.

ب) هدف عالی: که همان پرورش فضیلت‌های انسانی و اخلاقی و رسیدن وی به مقام خلافت الهی است؛ بنابراین برپایی عدل و قسط، مقدمه محقق شدن ارزش‌های والای دینی می‌باشند. با توجه به این دو هدف، حکومت اسلامی از صف لیبرال‌های فردگرا جدا می‌گردد که برای دولت حقی در برابر انتخاب افراد قائل نبودند بلکه دولت اسلامی وظیفه خود می‌داند که در انتخاب‌های شهروندان دخالت کرده و آن‌ها را به سمت انتخاب درست سوق دهد تا به پرورش فضائل و ترویج اخلاق بینجامد.

۳-۴. تأثیر هر یک از رویکردها بر حیطه جرم‌انگاری

دولت لیبرالی مانند دولت بنتامی، نقش خودش را منحصر به حقوق و آزادیهای افراد خواهد کرد و از پرهیزگار کردن شهروندان پرهیز خواهد نمود. ایشان از تحمیل هرگونه برداشت خاصی از زندگی خوب امتناع می‌ورزند چرا که آنرا منجر به دیکتاتوری می‌دانند. نتیجه چنین برداشتی در حوزه حقوق کیفری، این خواهد بود که ایشان با تکیه بر «اصل صدمه به دیگری» مخالف جرم‌انگاری عملی خواهند شد که از لحاظ اخلاقی، آنرا مذموم می‌شمرند. لیبرال‌ها غالباً به این افتخار می‌کنند که طرفدار اموری بوده‌اند که خلاف نظرشان بوده است. (مانند چاپ تصاویر پورنوگرافی، نظریات نامقبول و مخالف افکار عمومی)، ایشان قائلند که دولت نباید سبک زندگی واحدی را به عنوان شیوه ترجیح دار، به شهروندان تحمیل کند، بلکه باید آن‌ها را تا حد ممکن آزاد بگذارد تا هدف‌ها و ارزش‌های‌شان را طبق رغبت خود و سازگار با حق آزادی مشابهی برای دیگران انتخاب نمایند. ایشان بین تجویز و تحسین یک عمل تفکیک قائلند و اعتقاد دارند که اجازه نشر

تصاویر و آثار مستهجن را دادن یک چیز است و تصدیق و تأیید آن‌ها چیز دیگر؛ بنابراین جرم زدایی یا جرم‌انگاری افعالی همچون همجنس‌گرایی، سقط جنین، پورنوگرافی، استفاده از مواد مخدر، قمار، مشروب الکلی، حمل سلاح و ... بر مبنای ارزشمندی یا تباهی ذاتی اعمال صورت نمی‌گیرد، بلکه صرفاً بر مبنای حقوق و آزادی‌های اشخاص (نقص آزادی‌های فردی) و اصل صدمه امکان می‌یابد. پس تعجب آور نیست که سیاستمدار لیبرال طرفدار مذهب کاتولیک، از کمی سن تکلیف برای عمل جنسی همجنس‌گرایی یا آزادی سقط جنین طرفداری می‌کند. از طرفداران بی‌طرفی اخلاقی می‌توان به رالز فیلسوف سیاسی معاصر و دورکین فیلسوف حقوقی معاصر اشاره نمود (فرح بخش، ۱۳۹۲، ص ۲۹۷).

در اندیشه اسلامی، برخلاف نظریه‌های رایج، رابطه‌ای دوطرفه بین دولت و جامعه تعریف می‌گردد و رابطه بین آنها به صورت حمایتی، مشارکتی، همکاریجویانه، هدایتگری، دینگرایی و خدمتگزاری تبیین می‌شود. در این تفکر، هدف دولت، هدایت جامعه بوده و یک رابطه هدایتی بین دولت و جامعه برقرار است. بنابراین، دانش سیاست نیز دانش هدایت، کمال جویی، تربیت، پرورش آدمیان، حذف موانع و حجاب‌ها برای رسیدن به سعادت راستین است (رکابیان، ۱۳۹۷، ص ۷۳). «سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه ببرد. تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کن به طرف آن چیزی که صلاحشان است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۳۴۳). پرواضح است که وسعت جرم‌انگاری با این رویکرد مبسوط‌تر از رویکرد بتنامی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به تأثیرپذیری عمیق مسائل و مواضع حقوقی از مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، هر کدام از نظام‌های فایده‌گرایی بتنام و سیاست کیفری اسلام دارای مبانی متفاوتی در مقوله‌های مذکور بودند؛ با در نظر داشتن بنا شدن فایده‌گرایی بتنام در بستر لیبرالیسم، او معیار معرفت و فهم بشری را منحصر و محدود به حس و تجربه می‌کرد و هیچ ابزار دیگری را جهت شناخت و معرفت نمی‌پذیرفت و در نتیجه از جهت هستی‌شناسی نیز همه هستی را در وجود ماده خلاصه کرده و به ماورای ماده باور ندارد. در آنسوی دیگر اسلام معتقد است که معارف ابتدایی و نازله از طریق حس و تجربه به دست می‌آیند و این دسته از علوم را اگر چه نتوان انکار نمود اما معارف به آنها ختم نمی‌گردد، بلکه از آنجا آغاز و به مرحله عالی یعنی کشف و شهود عرفانی و عالی‌تر یعنی وحی و کشف انبیا و ائمه معصومین (ع) منتهی می‌گردد؛ از اینجاست که اسلام در هستی‌شناسی نیز نظام هستی را محدود به ماده نمی‌کند، بلکه موجودات را به چهار گروه مادی، مستکفی، تام و فوق تام تقسیم بندی می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۱). در هستی‌شناسی نیز بتنام هم‌نوا با اومانیست‌ها، انسان را بخشی از طبیعت می‌داند که بر اساس فرایند تحولی مدام پدید آمده است (نظریه تکامل داروین) و در ادامه نه تنها انسان که فلسفه و دین نیز محکوم این قانون خواهند بود؛ اما در نگاه اسلام،

مبدأ وجودی انسان، خالق قادر متعال است که انسان دینی نمی‌تواند آن مبدأ پیدایش را حتی لحظه‌ای نادیده بینگارد.

از آنجا که در معارف اسلام معتقد به وجودی فوق تمام به نام خداوند هستیم باید بپذیریم که فقط همان موجود نامتناهی، مشخص کننده حقوق، احکام و تکالیف می‌باشد؛ چرا که او منشأ هستی است و تمام نظام تکوین و تشریع در سلطه تدبیر و ربوبیت‌اش قرار دارد. در این دیدگاه، انسان خود را تنها در برابر دستورات و تعالیم خداوند مسئول می‌شمرد و نه دیگران. تشریع و تقنین حق، حکم و تکلیف منحصرأ بر عهده آن موجود فوق تمام می‌باشد و نه دیگران؛ اما اگر مانند بتنام، هستی را محدود در ماده و امور مادی نماییم طبیعی است که باید تمام رفتارها و کردارهای خویش را با امور مادی و طبیعی مرتبط کرده و چیزی را از آن خارج نسازیم.

بتنام خواهان نوعی حقوق کیفری است که به شخص انسان و علاقه‌هایش احترام گذارد و منفعت‌های فردی را قربانی منافع جمعی ننماید. در این حالت است که تنها عامل محدود کننده فرد، خود فرد است (منصوری نیا، ۱۳۹۵، ص ۵۳). از منظر لیبرالیستی وی، رفتارهایی جرم انگاشته می‌شوند که موجب ضرر به دیگران باشند؛ این به آن معناست که رفتارهای متضمن اضرار به خود و یا خداوند در این قلمرو جای نمی‌گیرند (غلامی، ۱۳۹۱، ص ۵۴). با این شرائط، بستری مضیق جهت جرم‌انگاری در اختیار دولت قرار می‌گیرد؛ اما اسلام، نوعی حقوق کیفری را می‌پسندد که علاوه بر احترام به انسان، مصلحت دنیا و آخرت او را لحاظ می‌نماید که چه بسا در بسیاری موارد بر خلاف میل‌های شخصی افراد باشد. با توجه به قرار دادن بُعد روحی انسان علاوه بر بعد جسمی، اصالت قائل بودن برای اجتماع در کنار اصالت فرد، جواز آزادی در چارچوب شریعت، مشروعیت الهی حکومت و همچنین مسئول دانستن حکومت در قبال دین و دنیای شهروندان، طبیعی است که جرم‌انگاری در سیاست کیفری اسلام، دامنه‌ای گسترده‌تر از نظام فایده‌گرایی بتنام به خود می‌گیرد.

منابع

۱. قرآن

۲. برلین، آیزا (۱۳۶۸). **چهار مقاله درباره آزادی** (چاپ اول). (محمد علی موحد، مترجم). چاپ اول، تهران: خوارزمی.
۳. بنتام، جرمی (۱۳۸۰). **مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری** (ترجمه مجتبی گلستانی). (پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه). دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه شهید بهشتی).
۴. پولادی، کمال (۱۳۸۲). **تاریخ اندیشه سیاسی در غرب؛ از ماکیاولی تا مارکس** (چاپ اول). تهران: نشر مرکز.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). **حق و تکلیف در اسلام** (چاپ اول). قم: اسراء.
۶. جونز و. ت (۱۳۸۳). **خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ق ۲: مونتسکیو، روسو، برک، بنتام** (چاپ ششم). (علی رامین، مترجم). تهران: سپهر.
۷. رکابیان، رشید (۱۳۹۷). «تبیین رابطه دولت و جامعه در اندیشه امام خمینی»، *سیاست متعالیه*، ۲۰، ۶۳ - ۸۰.
۸. زاهری، احسان (۱۳۸۲). **نگاهی به آزادی از منظر امام خمینی** (چاپ اول). قم: الطیار.
۹. سلطانی، امید (۱۳۹۶). **دموکراسی و جرم‌انگاری** (چاپ اول). تهران: مجد.
۱۰. شاکرین، فاطمه (۱۳۸۹). «هستی‌شناسی جامعه از منظر متفکران دینی»، *اندیشه نوین دینی*، ۲۲، ۱۶۱-۱۸۷.
۱۱. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عصر جدید و سده نوزدهم** (چاپ هشتم). تهران: وزارت امور خارجه.
۱۲. غلامی، حسین (۱۳۹۱). «اصل حداقل بودن حقوق جزا»، *فصلنامه حقوق کیفری*، ۲، ۴۱-۶۵.
۱۳. فردریک، کاپلستون (۱۳۷۰). **تاریخ فلسفه** (چاپ اول). (بهاء الدین خرمشاهی، مترجم). تهران: شرکت انتشارات علیم و فرهنگی سروش.
۱۴. فرح بخش، مجتبی (۱۳۹۲). **جرم‌انگاری فایده انگارانه (جستاری در فلسفه حقوق کیفری)**. (چاپ اول). تهران: نشر میزان.
۱۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). **مبانی حقوق عمومی** (چاپ چهارم). تهران: میزان.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). **جامعه و تاریخ** (چاپ بیست و چهارم). تهران: صدرا.
۱۷. (۱۳۹۰). **آزادی معنوی** (چاپ چهل و نهم). تهران: صدرا.
۱۸. منصوری نیا، زهرا (۱۳۹۵). **مبانی جرم‌انگاری در جرائم سیاسی**. (پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی). دانشکده حقوق و الهیات (دانشگاه شهید باهنر کرمان).
۱۹. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۷). **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۰. میل، جان استوارت (۱۳۸۸). **فایده‌گرایی** (چاپ اول). (مرتضی مردیها، مترجم). تهران: نشر نی.
۲۱. واعظی، احمد (۱۳۸۱). **جامعه مدنی، جامعه دینی** (چاپ چهارم). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۲. همپتن، جین (۱۳۹۱). **فلسفه سیاسی** (چاپ سوم). (خشایار دیلمی، مترجم). تهران: طرح نو.

۲۲. Warnock Mary (Editor), (2003) Bentham, **utilitarianism and on liberty**, Blackwell.

۲۳. Bedau, Hugo Adam (2003), **Punishment**, <http://Plato.Stanford.Edu/entires/Punishment>.