

بررسی مبانی جرم‌انگاری در پرتو رویکرد فایده‌گرایانه «بنتام» بر اساس سیاست کیفری اسلام

محمد رضا کمیلی^۱

جواد رقی^۲

غلامرضا رضایی (نویسنده مسئول)^۳

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 انسان‌شناسی در چگونگی رویکرد ما در موارد مذکور تأثیر بسزایی دارد. نوشتار حاضر بر آن است تا از دیدگاه سیاست کیفری اسلام و به روشی توصیفی، تحلیلی به نقد و بررسی پاسخ‌های نظام فایده‌گرایی بنتام به فاکتورهای فوق بپردازد. نگاه لیبرالی بنتام 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 این‌روست 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 بُعد روح و جسم دیدن و باور به ابزارهای معرفت بخشی چون عقل و وحی در کنار حس، مهم‌ترین کاستی‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی بنتام از نگاه اسلام می‌باشد. بنابراین مبانی جرم‌انگاری در سیاست کیفری اسلام عبارت‌اند از: قائل بودن به اصالت جامعه همدوش با اصالت فرد، طرفداری از مفهوم مثبت آزادی، رسالت حداکثری دولت و منشأ الهی مشروعیت حکومت.

کلید واژه‌ها: جرم‌انگاری، فایده‌گرایی، بنتام، سیاست کیفری اسلام، لیبرالیسم.

۱. مدیر گروه حقوق جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه نمایندگی خراسان

۲. استادیار جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه نمایندگی خراسان

۳. کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی علیه السلام العالمیه نمایندگی خراسان

مقدمه

جرمانگاری به فرایندی اطلاق می‌گردد که به واسطه آن، اعمالی را حکومت از حیطة آزادی رفتاری شهروندان خارج کرده و به قلمروی تحت کنترل و سلطه خود منتقل می‌نماید و مرتکب آن را تهدید به تحمیل درد و رنج می‌کند. این مداخله قهرآمیز در دنیای امروزین که انسان مکلف و تابع، به اقتضای پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناختی، 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، رویکردی حداقلی به جرم‌انگاری دارند و تمسک به آن را جز در موارد ضروری و گریزناپذیر بر نمی‌تابند. 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 و نحوه تبیین از آزادی دارد. نقد و بررسی پاسخ‌های جرم‌انگاری فایده‌گرایانه به عنوان یکی از نظریات سترگ اخلاقی، از منظر سیاست‌کیفری 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 دسته‌جمعی دارند، تعریف نمود. (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷) بررسی مناسبات و روابط بین فرد و جامعه دارای سابقه‌ای طولانی است که حتی ردّپای این بحث را می‌توان در آثار فلاسفه یونان یافت. سؤال اصلی آن است که کدام یک 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 است.^۱ به تعبیر دیگر، اگر تمامی قانونگذاری‌ها، سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها در جهت تقویت و تکثیر منافع و مصالح جامعه باشند، از

۱. The greatest happiness of the greatest number.

منظر اخلاقی موجه‌اند و در غیر آن صورت ناموجه به حساب می‌آیند. در نگاه ابتدایی به نظر می‌آید که تکیه و تأکید بنام 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: ۲۲۰) اما با دقت در منشور فایده‌گرایی بنام 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 جامعه‌ای سخن می‌راند که از دیدگاه وی «کالبدی موهوم»^۱ دارد (Warnock, ۲۰۰۳, p. ۱۸). 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: ۲۹) بنابراین بنام نه تنها افراد را موجوداتی مستقل، آزاد و منحصر به فرد می‌داند، بلکه با موهوم دانستن جامعه، عضویت در آن را به منزله دست شستن از فردیت و غرق شدن در سنن و آداب اجتماعی نمی‌داند. با عنایت به تفاوت‌های منظر بنام و جمع‌گرایان، می‌توان به ارتباط وثیق فایده‌گرایی بنام و فردگرایی پی برد. (فرح‌بخش، ۱۳۹۲: ۲۲۲)

۲.۱. اصالت فرد و اجتماع از منظر اسلام

از منظر اسلام شناسانی مانند شهید 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 آن‌ها است (شاکرین، ۱۳۸۹: ۱۲۱). از نظر ایشان، افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً 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

۱. The community is a fictitious body.

یافت. (مطهری، ۱۳۸۹:۲۵) شواهد قرآنی بسیاری بر این امر نیز می‌توان یافت (جائیه، ۲۸: اعراف، ۳۴)

۳.۱. تأثیر هر یک از رویکردها بر دایره جرم‌انگاری

از اینکه بنتام، از اصالت فرد طرفداری می‌کند، مشخص می‌گردد که وی خواهان نوعی حقوق کیفری است که به فرد انسانی، نیازها و علایق 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. بنتام 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 کمینه‌خواهی^{۱۰} (هر چه کمتر، بهتر) در امر کیفرگذاری و جرم‌انگاری خواهد بود (Hugo Adam Bedau, p ۱۰). بنابراین دولت - جز با تمسک به اصل ضرر به غیر- حق تحمیل برداشت معینی از خیر را در قالب قوانین جزایی نداشته (همپتن، ۱۳۹۱:۳۱۲) و هر چه کمتر دخالت نماید، مقبول‌تر و محبوب‌تر است.

از آن سو، 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 آن گونه که در ایده جامعه مدنی مورد نظر بنتام تأکید می‌شود، قابل پذیرش نیست. اینکه مطابق نظر بنتام، دولت حق دخالت در خیر فردی و گروهی را نداشته باشد، ریشه در این مبانی اخلاقی و انسان‌شناسی دارد:

أ) 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: ۸۴)

فردگرایی با این غلظت که در بستر اومانسیسم 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 تزامن و اصطکاک با منافع و مصالح فردی، باید تقدم یابند. (همو: 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 منحصرأ بر طبل اصالت فرد در برابر جامعه حکومت می‌کوبد.

۲. جایگاه آزادی

۲.۱. بن‌تام و طرفداری از آزادی منفی^۱

بن‌تام، 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 یک‌یک افراد می‌شمرد. از آن سوی، او انسان‌ها را موجوداتی دارای انگیزه سودجویی و نفع‌طلبی دانسته که به دنبال منفعت شخصی خویش هستند و این مطلب، منتهی به تکثیر خوشبختی عمومی خواهد شد.^۲ اکنون پرسش آن است که آیا امکان بروز تعارض بین انسان‌های سودجو و خودمدار وجود ندارد؟ از دیدگاه بن‌تام، 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 از وظایف حکومت و قانونگذاری می‌شمرد (کاپلستون، ج ۸: ۲۹) اما حکومت جهت هماهنگ‌سازی مصالح و منافع، قادر به دخالت‌ایجابی نیست و تنها رفع مانع

۱. 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 ۲۴۵-۲۳۲)

۲ البته قابل تذکر است که بن‌تام، خوداندیش بودن و خودمدار بودن اشخاص را به آن معنایی که به طور متعارف از این الفاظ به ذهن می‌آید، به کار نمی‌برد، زیرا شخص خودمداری که مورد نظر بن‌تام است، به لذت و الم دیگران هم اهتمام می‌ورزد و لذت بردن آن‌ها باعث مسرتش می‌گردد، همان گونه که درد و رنج دیگران باعث ملولیت وی می‌شود. یکی از لذاتی که بن‌تام 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:

می‌نماید. به تعبیری دیگر، درخواست بن‌تام درباره هماهنگ‌سازی 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 انسان‌ها نامیده می‌شود. (همو: ۳۰).

۲.۲. اسلام و طرفداری از آزادی مثبت

به خلاف پنداشت بن‌تام، از منظر اسلام، انسان در همین امیال و غرایزش خلاصه نمی‌شود، بلکه سعادت حقیقی وی در گرو اجابت نیازهای روحانی و فطری وی، در کنار برآورده ساختن معقول و منطقی نیازهای طبیعی و غریزی وی می‌باشد. (واعظی، ۱۳۸۱: ۹۶) از اینجاست که اسلام، خود را موظف به الگوسازی و برنامه‌ریزی جهت پاسخگویی به هر دو نیاز وجودی انسان می‌داند. از سویی دیگر، طبق معارف دینی، انسان موجودی خاص و متفاوت با گیاهان و حیوانات است که جهت تکاملش علاوه بر آزادی‌هایی که یک نبات و حیوان به آن‌ها محتاج است به دو نوع آزادی دیگر نیز نیازمند است؛ آزادی اجتماعی و آزادی معنوی.

الف) آزادی اجتماعی: که به معنای آزاد بودن از ناحیه افراد دیگر است. از آنجا که انسان در اجتماع زندگی می‌کند، 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 روح از اسارت نفس می‌باشد. از منظر دینی، انسان، موجودی مرکب و دارای غرایز و قوای گوناگون می‌باشد (حجر، ۲۹). او در برابر عقل، وجدان و فطرتش، دارای قوای شهوت، غضب، حرص، جاه طلبی و... است. بنابراین هر فرد از انسان‌ها از جهت معنا، باطن و روح ممکن است شخصی آزاد یا برده باشد؛ یعنی امکان دارد انسانی باشد که اسیر و بنده حرص، شهوت، غضب، طمع و افزون طلبی خود باشد یا اینکه ممکن است همان گونه که از نظر اجتماعی آزادمرد است و زیر بارز دلت و بردگی دیگران نمی‌رود، وجدان و عقل خویش را نیز آزاد نگه داشته باشد، که این آزادی در زبان دین، «تزکیه نفس» و «تقوا» نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۴)

تفاوت بین مکتب انبیا و مکاتب بشری در این است که پیامبران آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی، آزادی معنوی را نیز به بشر هدیه نمایند. 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 نمی‌توان به آزادی اجتماعی دست یافت.

۳. ۲. تأثیر هر یک از رویکردها بر حیطة جرم‌انگاری

بنتام که تصور می‌گردید با پیشنهاد و مطرح کردن اصل فایده برای جرم‌انگاری، دخالت کیفری دولت به صورت بیشینه را قائل است، نظرش بر جرم‌انگاری مضیق و محدود است. وی به خلاف دیدگاه فایده‌گرایانه 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 بنتام در خصوص حقوق کیفری با موضع وی در قبال آزادی منفی همسویی دارد (فرح بخش، ۱۳۹۲: ۲۴۵).

در طرف دیگر همان طور که گفته شد مردم‌سالاری 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 شرایط و فراهم نمودن مقدمات تحصیل آزادی واقعی را توجیه می‌نماید. (سلطانی، ۱۳۹۶: ۱۱۱) از دیدگاه اسلام، هرچند که خدای متعال، انسان را در آفرینش، مستقل و آزاد آفریده است، 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، بی‌دینی، بی‌بند و باری و... شود. این امانت الهی نباید موجبات تقویت احزاب باطل، نشر مطبوعات گمراه‌کننده، توطئه‌گری، خرابکاری و مسلط شدن 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 بزند، نعمت، ستم و جنایت به حقوق اشخاص است. (زاهدی، ۱۳۸۲: ۱۸).

۳. مشروعیت^۱ 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 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. فایده‌مندی؛ مبنای مشروعیت حکومت از دیدگاه بنتام

فایده‌گرایی‌نگاهی کاملاً سکولار به حکومت داشته و مشروعیت، حیطة 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 این گونه تبیین نمود:

۱. بنتام با چشم‌پوشی 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 می‌داند که تاریخ آن‌ها منقضی شده است. (عالم‌الرحمن، ۱۳۸۴: 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 می‌تواند منشأ قانون 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: ۸۹)

۲. 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

۱- Legitimacy

برای بیشترین افراد دارد، مشروع بوده و در غیر این صورت فاقد این وصف است. وی الزام سیاسی شهروندان^۱ 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 آن‌ها است.

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 پی‌درپی هیئت حاکمه وقت خود با طرح‌های اصلاحی جزایی و حقوقی خویش مواجه گشت، به این باور رسید که هیئت حاکمه به جای داشتن دغدغه منفعت عمومی، همواره به فکر منافع خویشان 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، حتی‌المقدور در دست همگان باشد. بنابراین به خلاف 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 خویشان هستند. از سویی همه آن‌ها جهت دنبال کردن منافع شان 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 پیش فرض 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 خویشان است. بنابراین نتیجه آن می‌گردد که

هرکس باید در تعیین سرنوشت مشترک، واجد سهمیه باشد. (همو: ۹۱).

۲.۳. اسلام و مشروعیت الهی حکومت

علی‌رغم اینکه مبنای مشروعیت سیاسی لیبرالی، «انسان مداری» است، پایه و اساس مشروعیت سیاسی حکومت در نظام مردم سالاری دینی، «خدامحوری» می‌باشد. علت امر نیز ریشه در آن دارد که در مردم سالاری 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: 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 به کار ببرد. یکی از ویژگی‌های امانت آن است که با تجاوز امین نسبت به فراتر از حیطه اختیاراتش، تبدیل به غصب گردیده و مشروعیت خود را از دست می‌دهد. (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۴۶) از اینجاست که به خلاف دموکراسی لیبرال که رضایت و رأی مردم را جزء تام مشروعیت حکومت می‌داند، از نگاه مردم سالاری 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 ادبار 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: ۱۲۱)

۳.۳. تأثیر رویکردها بر وسعت جرم‌انگاری

با دقت در آرای بن‌تام درباره مشروعیت حکومت، غایت نهایی آن و حیطه اختیاراتش، می‌توان این نتیجه را گرفت که رویکرد حکومت فایده‌گرای بن‌تامی در جرم‌انگاری، حداقلی بوده و قلمرو کنترل قهرآمیز 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 آن است 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، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۹۶)

در سوی دیگر، حکومت اسلامی با توجه به میانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی که متفاوت از بن‌تام فائل است، مشروعیتش را از مردم یا اصل فایده

نمی‌گیرد، بلکه در تصمیمات و برنامه‌ریزی‌هایش دنیایی بزرگتر از دنیای فعلی را مورد لحاظ قرار خواهد داد که این بسط جرم‌انگاری را در مقایسه با دیدگاه بنتام 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 برنامه‌ریزی 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 کیفی بنتام 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 آن است که انسان، خیرهای بنیادین و غایبات نهایی والاتری را گزینش کرده و آن‌گاه مناسب‌ترین راه‌های وصول به آن را 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 بی‌همراهی 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 می‌گویند 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 بی‌طرفی 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»^۱ و دیگری را می‌توان «بی‌طرفی اخلاقی»^۲ نامید. (فرحبخش، ۱۳۹۲: ۲۴۶)

۱- Perfectionism

۲- Moral Neutrality

۴.۱. بن‌تأم و مسؤلیت حدادلی دولت

از منظر بن‌تأم 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 این‌رو بن‌تأم طرفدار دموکراسی و برابری نسبی در مالکیت، به منظور تأمین سعادت عمومی بود، لذا بعضی از شارحان، اصل شادی اکثریت را منافی فردگرایی لیبرالیسم و موافق دموکراسی غیرلیبرالی یا جمع‌گرایی شمرده‌اند. بنابراین در اندیشه بن‌تأم، 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 حدادلی 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 این‌رو، وی در اقتصاد، سرسختانه مدافع اقتصاد آزاد است. (جونز، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۹۴)

۴.۲. اسلام و مسؤلیت حداکثری دولت

دو امر به عنوان مهم‌ترین اهداف حکومت اسلامی به شمار می‌آید؛ هدف میانی و هدف عالی.

۱. 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 نوری شدن افراد آن جامعه است، زیرا خلیفه الله که انسانی نورانی است یقیناً حقوق دیگران را رعایت و از آن‌ها حمایت می‌نماید.

۲. هدف عالی:

که همان پرورش فضیلت‌های انسانی و اخلاقی و رسیدن انسان 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 فضایل و ترویج اخلاق بینجامد.

۳.۴. تأثیر هر یک از رویکردها بر حیطه جرم‌انگاری

دولت لیبرالی مانند دولت بننامی، 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 می‌ورزندف چرا که آن را 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، آن را مذموم می‌شمردند. 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 قائل‌اند که دولت نباید سبک زندگی واحدی را به عنوان شیوه ترجیح‌دار، به شهروندان تحمیل کند، بلکه باید آن‌ها را تا حد ممکن آزاد بگذارد تا هدف‌ها و ارزش‌های خود را طبق رغبت خود و سازگار با حق آزادی مشابهی برای دیگران انتخاب نمایند. ایشان بین تجویز و تحسین یک عمل تفکیک قائل‌اند و اعتقاد دارند که اجازه نشر تصاویر و آثار مستهجن را دادن یک چیز است و تصدیق و تأیید آن‌ها چیز دیگر. بنابراین جرم‌زدایی 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 تعجب‌آور 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 فلیسوف سیاسی معاصر و دورکین فیلسوف حقوقی معاصر اشاره نمود. (فرح‌بخش، ۱۳۹۲: ۲۹۷)

در اندیشه اسلامی، به خلاف 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، کمال‌جویی، تربیت، پرورش آدمیان، حذف موانع و حجاب‌ها برای رسیدن به سعادت راستین است. (رکابیان، ۱۳۹۷: 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 به طرف آن چیزی هدایت کند که صلاحشان است» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۳۴۳: ۱۳) پرواضح است که وسعت جرم‌انگاری با این رویکرد مبسوط‌تر از رویکرد بنتامی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

با توجه به تأثیرپذیری عمیق مسائل و مواضع حقوقی از مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، هر کدام از نظام‌های فایده‌گرایی بنتام و سیاست‌کیفری اسلام دارای مبانی متفاوتی در مقوله‌های مذکور هستند. با در نظر داشتن بنا شدن فایده‌گرایی بنتام 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 آن سوی 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 علیهم‌السلام 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 تقسیم‌بندی می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۷۱) در انسان‌شناسی نیز بنتام هم‌نوا با اومانیزست‌ها، 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 حتا 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، مشخص‌کننده حقوق، احکام و تکالیف می‌باشد، چرا که او منشأ هستی است و تمام نظام تکوین و تشریح در سلطه تدبیر و ربوبیت او قرار دارد. در این دیدگاه، انسان خود را تنها در برابر دستورات و تعالیم خداوند مسئول می‌شمرد و نه دیگران. تشریح و تقنین حق، حکم و تکلیف منحصرأ بر عهده آن موجود فوق تمام می‌باشد و نه دیگران، اما اگر مانند بنتام، 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.

بنتام خواهان نوعی حقوق کیفری است که به شخص انسان و علاقه‌هایش احترام بگذارد و منفعت‌های فردی را قربانی منافع جمعی ننماید. در این حالت است که تنها عامل محدودکننده فرد، خود فرد است. (منصوری‌نیا، ۱۳۹۵: 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: ۵۴)

با این شرایط، 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 خلاف میل‌های شخصی افراد باشد. با توجه قراردادن 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 بنتام به خود می‌گیرد.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- برلین، آیزا (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ج ۱، ترجمه محمد علی موحد، ج ۱، تهران: خوارزمی.
- بنتام، جرمی (۱۳۸۰)، مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانونگذاری، ترجمه مجتبی گلستانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه شهید بهشتی).

- یولادی، کمال (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب؛ از ماکیاولی تا مارکس، ج ۱، تهران: نشر مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، ج ۱، قم: اسراء.
- جونز، و. ت (۱۳۸۳)، خداوندان اندیشه سیاسی، ج ۲، ق ۲: مونتسکیو، روسو، برک، بنتام، ج ۶، ترجمه علی رامین، تهران: سپهر.
- رکابیان، رشید (۱۳۹۷) «تبیین رابطه دولت و جامعه در اندیشه امام خمینی علیه السلام»، سیاست متعالیه، ش ۲۰، ص ۸۰-۶۳.
- زاهری، احسان (۱۳۸۲)، نگاهی به آزادی از منظر امام خمینی، ج ۱، قم: الطیار.
- سلطانی، امید (۱۳۹۶)، دموکراسی و جرم‌انگاری، ج ۱، تهران: مجد.
- شاکرین، فاطمه (۱۳۸۹)، «هستی‌شناسی جامعه از منظر متفکران دینی»، *اندیشه نوین دینی*، ج ۲۲، ص ۱۸۷-۱۶۱.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، عصر جدید و سده نوزدهم، ج ۸، تهران: وزارت امور خارجه.
- غلامی، حسین (۱۳۹۱)، «اصل حداقل بودن حقوق جزا»، *فصلنامه حقوق کیفری*، ش ۲، ص ۶۵-۴۱.
- فردریک، کاپلستون (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علیم و فرهنگی سروش.
- فرح‌بخش، مجتبی (۱۳۹۲)، جرم‌انگاری فایده‌انگارانه (جستاری در فلسفه حقوق کیفری)، ج ۱، تهران: نشر میزان.
- کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰)، مبانی حقوق عمومی، ج ۴، تهران: میزان.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جامعه و تاریخ، ج ۲۴، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۹۰)، آزادی معنوی، ج ۴۹، تهران: صدرا.
- منصوری‌نیا، زهرا (۱۳۹۵)، مبانی جرم‌انگاری در جرایم سیاسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و الهیات (دانشگاه شهید باهنر کرمان)

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۷)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۸)، فایده‌گرایی، ج ۱، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: نشر نی.
- واعظی، احمد (۱۳۸۱)، جامعه مدنی، جامعه دینی، ج ۴، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- همپتن، جین (۱۳۹۱)، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیلیمی، ج ۳، تهران: طرح نو.
- Warnock Mary(Editor), (۲۰۰۳) Bentham, utilitarianism and on liberty, Blackwell.
- Bedau, Hugo Adam (۲۰۰۳), Punishment, <http://Plato.Stanford.Edu/entires/Punishment>.

