

بنیادهای جرم‌انگاری در حقوق کیفری نوین

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۵

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۲/۱۸

سعید قماش‌سی *

۱۴۷

حقوق اسلامی / سال هفتم / شماره ۲۴ / بهار ۱۳۸۹

چکیده

جرم‌انگاری عملی سنجیده و برخاسته از خرد جمعی است و شکل‌گیری آن نیازمند اصول و ضوابطی است. به طور کلی در این باره می‌توان از چهار ضابطه یاد کرد: اصل زیان، پدرسالاری، اخلاق‌گرایی قانونی و کمال‌گرایی قانونی. بهره‌گیری از این ضوابط به اندیشه‌های سیاسی و فرهنگی حکومت‌ها بستگی دارد و هر یک از آنها از دل اندیشه سیاسی و فرهنگی متناسب با خود می‌روید. از این رو، شناخت هر یک از این ضوابط، مستلزم شناخت زمینه‌های آن است. اندیشه‌های سیاسی حاکم بر جهان معاصر را می‌توان ذیل دو عنوان «لیبرالیسم (فردگرایی)» و «جمع‌گرایی» شناسایی کرد. «فردگرایی» در جرم‌انگاری، با اصل زیان و تا حدودی پدرسالاری سنخیت دارد و «جمع‌گرایی» افزون بر این دو، با اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی تناسب دارد. تفاوت دو اندیشه فردگرایی و جمع‌گرایی، در پدید آوردن و بهره‌مندی در این ضوابط چهارگانه ریشه در نوع تفسیر انسان‌شناسانه دارد. بدین ترتیب، در این پژوهش از انسان‌شناسی به عنوان بنیاد جرم‌انگاری یاد شده است و هرگونه تفسیری از انسان بر شکل‌گیری اندیشه‌های سیاسی و به‌ویژه ضوابط جرم‌انگاری مؤثر است.

واژگان کلیدی: جرم‌انگاری، بنیادها، اندیشه سیاسی، انسان‌شناسی، فردگرایی، جمع‌گرایی.

* استادیار گروه حقوق دانشگاه کاشان (saeedqomashi@yahoo.com).

مقدمه

جرم‌انگاری تصمیم مرجع صلاحیت‌دار در جهت ممنوعیت یا الزام بر انجام رفتاری است که برای تخلف از آن، کیفر در نظر می‌گیرد. از این تعریف، به روشنی آشکار می‌شود که جوهر جرم‌انگاری، تحدید حقوق و آزادی انسان است و ناگزیر نیازمند اصول و ضوابطی است تا این تحدید را توجیه کند.

مطالعه بحث‌های فلسفه‌های سیاسی و فلسفه حقوق و نیز تحلیل قوانین کیفری نشان می‌دهد که به طور کلی قانونگذاران بر پایه اصل زیان و سه نگرش «پدرسالاری»، «اخلاق‌گرایی» و «کمال‌گرایی»، به جرم‌انگاری دست می‌زنند و البته نگاهی نیز به مصلحت جامعه دارند. براساس اصل زیان، رفتارهایی باید جرم‌انگاری شود که باعث زیان به فرد یا جامعه می‌شود. طبق نگرش پدرسالاری، فرد نه تنها حق ندارد به دیگران آسیب برساند، بلکه به خود نیز نمی‌تواند آسیب برساند و حکومت همانند پدر نسبت به فرزند، مانع زیان‌رساندن شخص به خودش می‌شود. براساس اخلاق‌گرایی، علاوه بر رفتارهای زیان‌آور، اعمالی که باعث از هم‌گسیختگی انسجام اخلاقی جامعه و تجاوز به ارزش‌های اخلاقی می‌شود نیز باید جرم‌انگاری شود. بنا بر کمال‌گرایی، علاوه بر این دو مورد، باید رفتارهایی را که باعث سقوط معنوی و آسیب به فضیلت‌های اخلاقی فرد می‌شود، جرم‌انگاری کرد تا از این رهگذر باعث کمال معنوی او شد. گفتنی است، نمی‌توان جرم‌انگاری در هر نظام قانونی را به یک ضابطه اختصاص داد؛ ولی می‌توان گفت یک نظام قانونی به یک ضابطه بیشتر گرایش دارد و همزمان ممکن است از ضابطه‌های دیگر نیز بهره‌گیرد؛ به عنوان مثال، نظام قانونی در اروپا از اصل زیان بیشتر سود می‌جوید یا در نظام قانونگذاری کیفری ایران، از اخلاق‌گرایی و گاه کمال‌گرایی هم‌عرض با اصل زیان، بهره‌برده می‌شود.

پژوهش حاضر با به میان‌آوردن این پرسش که «علت این تفاوت در بهره‌مندی از اصول و ضوابط جرم‌انگاری در نظام‌های کیفری چیست؟»، در پی آن است که با بررسی زمینه‌ها و شالوده این ضوابط، به علت تفاوت دست‌یابد و به این درک رسیده است که ریشه این تفاوت را باید در بنیاد فکری نظام‌های قانونی که همان اندیشه‌های سیاسی و انسان‌شناسی است، جست‌وجو کرد.

گفتنی است اندیشه‌های سیاسی نیز زیر تأثیر شرایط فرهنگی اجتماعی و به ویژه انسان‌شناسی قرار دارند و در نهایت، الهام‌بخش نظام کیفری می‌شوند و ضوابط جرم‌انگاری از دل اینها می‌روید؛ از این رو این نوشته در دو بخش «اندیشه‌های سیاسی» و «انسان‌شناسی» به مطالعه بنیادهای جرم‌انگاری می‌پردازد و پاسخ پرسش یادشده را پی می‌گیرد و باور دارد این‌گونه مطالعات به نیرومندی، پایداری و پالایش قوانین جرم‌انگاری و انسانی‌شدن و نزدیکی آنها به معیاری اخلاقی یاری می‌رساند.

برای شناسایی این زمینه‌ها ناگزیر اندیشه‌های سیاسی رایج را به میان می‌آوریم تا از رهگذر بیان و شرح آنها زمینه‌های الهام‌بخش و بنیادهای این اصول و ضوابط را شناسایی کنیم و نشان دهیم که چگونه نظام‌های کیفری در همه بخش‌ها و به ویژه جرم‌انگاری بر پایه اندیشه‌های سیاسی سامان می‌یابد و اندیشه‌های سیاسی خود نیز به ژرف زیر تأثیر تفسیر انسان‌شناسی است؛ زیرا هدف نهایی اندیشه‌های سیاسی در جهت تدبیر زندگی و تنظیم رفتار آدمی است و روشن است برداشت از انسان می‌تواند راهنمای این تدبیر باشد.

پیش از آغاز بحث، شایان ذکر است - همان‌گونه که عنوان مقاله نشان می‌دهد - حوزه این بحث به حقوق کیفری مربوط است که با لحاظ منطق بحث، بیرون از بحث‌های دینی و اسلامی است. از سوی دیگر، اندیشمندان اسلامی در این باره بحث تخصصی را به میان نیاورده‌اند. با این حال به نظر نگارنده در حوزه مطالعات اسلامی به ویژه فقه، مبانی و شالوده‌های این موضوع و گاه مسائل آن وجود دارد و برای آنکه حق موضوع در این حوزه آن‌گونه که شایسته است ادا شود، فرصت دیگری لازم است. نگارنده با عنایت از خداوند، در مقاله‌ای جداگانه با عنوان «ضوابط جرم‌انگاری در فقه کیفری» به این موضوع خواهد پرداخت.

۱. اندیشه‌های سیاسی

در بحث‌های اندیشه سیاسی، به طور کلی دو نظریه رقیب وجود دارد که هر یک از آنها نظام سیاسی و حقوقی ویژه خود را می‌طلبد: ۱. نظریه لیبرال (فردگرا)؛ ۲. جمع‌گرایی.

۱-۱. لیبرالیسم (liberalism): اندیشه باور به اصالت انسان

لیبرالیسم، اندیشه سیاسی چیره بر جهان غرب است. در نوشته‌های فلسفه سیاسی به اندیشمندان لیبرال، فیلسوفان آزادی می‌گویند (Edwards, 1972, P. 362) این واژه همچون چتری است که گرایش‌های گوناگونی از لیبرالیسم را دربرمی‌گیرد. در این نوشته از دو گرایش لیبرالیسم به اختصار سخن خواهیم گفت: ۱. لیبرالیسم کلاسیک؛ ۲. لیبرالیسم جدید یا رفاهی. هر دو گرایش نسخه‌هایی را برای تدبیر زندگی انسان نوشته‌اند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۶۱۷). این دو گرایش با لحاظ نگاه متفاوتی که در تفسیر آزادی و در نتیجه گستره مداخله دولت در زندگی انسان دارند، نگرش متمایزی را درباره جرم‌انگاری رفتار انسان دارند. در گرایش لیبرالیسم کلاسیک، فقط اصل زیان می‌تواند مبنای مشروعیت مداخله کیفری دولت‌ها قرار گیرد؛ ولی در گرایش لیبرالیسم جدید یا رفاهی، علاوه بر اصل زیان، با رسالت پدرسالارانه قانونمند نیز می‌توان رفتار انسان‌ها را جرم‌انگاری کرد. در حال حاضر تفسیر لیبرالیسم را در سه مفهوم «فرد»، «جامعه» و «دولت» پی می‌گیریم تا بنیاد دیدگاه آنان درباره قلمرو مداخله دولت در زندگی آدمیان و حوزه جرم‌انگاری رفتار به عنوان شدیدترین نوع مداخله روشن شود.

۱-۱-۱. پذیرش فردیت آدمی

به طور کلی لیبرالیسم بر فردیت و هویت فردی، حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی، مالکیت خصوصی و دولت محدود تأکید می‌کند (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۴۰). لیبرالیسم، توضیح فلسفه خود را از انسان آغاز می‌کند و فرد را پایه توجیه سیاسی می‌داند (برلین، ۱۳۸۰، ص ۸۷). بدین جهت است که حقوق وی احیا می‌شود و فرد انسانی غایت همه نهادهای سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۴۹). این اندیشه اعتماد استواری به انسان از خود نشان می‌دهد. این اعتماد هم بر امکان کنش بر جهان بیرونی و هم بر توانایی‌های اخلاقی در هر شخص انسانی است و به‌شدگی فرد، اکسیر درمان‌بخش همه دشواری‌های اجتماعی به شمار می‌آید و در نهایت به سوی به رسمیت شناختن آزادی و حقوق برای او کشیده می‌شود (همان، ص ۱۱۹). در کنار اعتماد به انسان، باور به «فرد» - نه لزوماً انسان - اهمیت دارد. انسان بیشتر یک مفهوم انتزاعی

است. این مفهوم هنگامی که در فلسفه سیاسی به کار می‌رود، نمایی کلی به ذهن می‌رسد و همه افراد با توجه به تفاوت‌های کمی و کیفی، نمونه‌هایی از این انسان کلی‌اند؛ ولی آنچه لیبرالیسم بر آن تأکید دارد، خود فرد است که در جایگاهی است که خواست و نیازهای وی اصالت دارد و با چیزی مبادله نمی‌شود و چیزی بر خواست او برتری داده نمی‌شود. هر فرد نیز کلی است؛ ولی با این وجود، به طور مستقیم به مصداق‌های بیرونی اشاره می‌کند؛ فردی که مطالبات دارد و هم آنها اصالت دارند (قادری، ۱۳۸۵، ص ۲۱). فرد، موجودی خودبنیاد - یعنی ناوابسته به جمع و گروه - است. در پس نیازها و خواست‌های او هیچ‌گونه واقعیت دیگری وجود ندارد که انسان‌ها را به یکدیگر پیوند دهد و زمینه یک تعهد اجتماعی را برای آنان پدید آورد. تامس هابز (Thomas Hobbes) فیلسوف انگلیسی که از او به عنوان نخستین نظریه پرداز فردگرایی یاد می‌شود، در آزمایش فکری خود می‌گوید: «ما می‌توانیم مردم را در حالت طبیعی تصور کنیم گویی که از زمین سر برآورده‌اند و ناگهان مانند قارچ رشد کرده‌اند؛ فقط خواست‌ها و نیازهای آنان محرک زندگی است و فراتر از آنها چیزی وجود ندارد. بدین جهت، آنان هیچ تعهدی ندارند، بی آنکه هیچ تعهدی در برابر یکدیگر داشته باشند» (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۶۷). از نظر هابز چیزی به نام خیر یا اراده عمومی وجود ندارد تا انسان‌ها نسبت به آنها تعهد اجتماعی داشته باشند تا در نتیجه قلمرو فردیت‌شان، با نگاه اخلاق‌گرایی قانونی تحدید شود، بلکه آنچه هست، خیرهای شخصی و انتخاب‌های فردی است که با سازوکار قرارداد اجتماعی سامان می‌یابد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۳۸). بنا بر گفته لئو اشتراوس (Leo Strauss)، این سخن هابز به طور مشخص در طرد اندیشه‌های قدیمی درباره غایت طبیعی یا علت غایی برای جهان و انسان ریشه دارد (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۴) و هنگامی که انسان و جهان، خالی از هر گونه غایتی باشد، و رای جنبه مادی آنها چیزی وجود ندارد، به ویژه درباره انسان، آنچه هست، گوشت، پوست و استخوان است و اینها پدیدآورنده یک رشته نیازها و خواست‌ها هستند؛ بنابراین برای انسان چیزی وجود ندارد جز عواطف و احساسات که در هریک متفاوت از دیگری است و میان انسان‌ها وجه مشترکی وجود ندارد. تنها چیزی که می‌تواند آنها را به یکدیگر پیوند بزند، درخواست پی‌گیری منافع شخصی

است که در شکل یک پیمان به نام قرارداد اجتماعی متجلی می‌شود و نتیجه آن دولتی است که فقط حافظ منافع فردی است و بس؛ بنابراین تنها اصلی که می‌تواند مبنای برقراری نظم و مداخله کیفی در زندگی انسان شود، اصل زیان است.

۲-۱-۱. جامعه؛ مجموعه‌ای اعتباری و ساختگی

اندیشه فردگرایی لیبرالی، جامعه‌ای متناسب با خودش ارائه می‌دهد. در این نظریه، جامعه یک مجموعه اعتباری است که در اصل از فردها تشکیل شده است و از این رو بر جامعه تقدم دارد و جامعه به مثابه دستاورد اراده‌های فردی است؛ بنابراین خیر عمومی یا مصلحت، چیزی نیست جز مجموعه منافع شخصی افراد و در نتیجه، نمی‌توان چیزی را زیرعنوان مصلحت جامعه با صرف نظر از خواست افراد به آنها تحمیل کرد. از این دیدگاه، اجتماع انسانی به معنای کنارهم‌نشستن فردهاست و در واقع اتمیسم اجتماعی از این برداشت ناشی می‌شود (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۹۴). در این دیدگاه، جامعه فاقد امت است. امت گروهی از انسان‌ها هستند که به دنبال غایت مشترک گرد یکدیگر جمع می‌شوند و تحقق آن باعث انسجام جامعه می‌شود. مردان و زنان جامعه بدون امت، فاقد غایت مشترک‌اند. آنان موجوداتی از بنیان تنها هستند و فقط نسبتی خارجی با یکدیگر دارند (لوین، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱). جامعه مصنوع انسان است که با تعهد عقلانی پدید آمده است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۳۰۲) و از پیش، خیر یا ارزش وجود ندارد تا افراد خود را ملتزم به آن ببینند و الزام به همگرایی در برابر آن داشته باشند. در این دیدگاه، جامعه به معنای کامل واژه، همانا محیطی است برای نگهداری زندگی افراد و ایجاد امکان برای شکوفایی‌اش. در واقع، فردباوری لیبرالی آن برداشت از جامعه را طرد می‌کند که به زوال فرد بینجامد و فرد در جهت آن حل شود. البته لیبرالیسم اهمیت نقش‌های متقابل اجتماعی را رد نمی‌کند و تأثیر گروه بر رفتارهای فردی را نادیده نمی‌گیرد. آنچه لیبرالیسم مردود می‌شمارد اینکه برای کنش این نیروها، هدفی بیرون از فرد در نظر گرفته شود و بر وی تحمیل گردد (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۹۶). این سیما از جامعه، یعنی اصالت فرد و اعتباری بودن جامعه؛ بنابراین نمی‌توان افراد را به خیر یا ارزش ویژه‌ای متعهد

دانست و تعریفی خاص از خوبی را با ابزار قانون که به آن اخلاق‌گرایی قانونی گفته می‌شود، تحمیل کرد.

۳-۱-۱. دولت؛ نگهبان حقوق و آزادی

لیبرالیسم اساساً کوششی نظری برای تعیین حوزه مستقل افراد از دولت و تعیین حدود اقتدار دولت است (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۳۵). لیبرال‌ها به افراد جامعه در برابر دولت برتری آشکاری می‌دهند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۹۲)؛ اگرچه میان دو گرایش لیبرال کلاسیک و لیبرال جدید یا رفاهی، درباره گستره مداخله دولت در زندگی افراد جامعه اختلاف نظر وجود دارد و هریک از دو گرایش، معیار جرم‌انگاری متناسب با خود را دارند. سرچشمه شروع اختلاف، از تفسیر آزادی است. گرایش کلاسیک آزادی را به معنای هابزی یعنی «نبود مانع» تفسیر می‌کند (هابز، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). در اصطلاح، این تفسیر از آزادی را آزادی منفی می‌گویند (برلین، ۱۳۸۰، ص ۲۲۷). گرایش جدید، آزادی را به معنای صاحب اختیار خودبودن تفسیر می‌کند (همان، ص ۲۴۹). آزادی منفی، عبارت است از قلمروی که درون آن شخص می‌تواند هر کاری را که می‌خواهد، انجام دهد و دیگران خواه اشخاص یا دولت، نتوانند مانع کار او شوند (همان، ص ۲۲۷). این تفسیر از آزادی، قلمرو آن را بسیار گسترش می‌دهد؛ زیرا طبق آن، انسان تا جایی آزاد است که مزاحم دیگران نشود. آنچه در کانون این تفسیر از آزادی است، آزادی وجدان، تساهل و تسامح است. در این دیدگاه، وظیفه دولت فقط برطرف کردن موانع برای آزادزیستن است؛ از این رو، قلمرو مداخله آن کوچک است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، چون پیش از انتخاب انسان چیزی وجود ندارد و ارزش‌ها اموری نسبی و دلخواهی‌اند؛ بنابراین دولت هیچ‌گاه نمی‌تواند در تعریف ارزش و خیر مداخله کند؛ زیرا در این صورت، به ارزش فردیت و آزادی آسیب رسانده است. این اندیشه با توجه به نگرشی که درباره انسان، جامعه و دولت وجود دارد، قوانین مربوط به مجازات و جرم‌انگاری را در محدوده اصل زیان پیش‌بینی می‌کند. از این رو، هنگامی که فیلسوفانی چون جوئل فینبرگ اصرار می‌ورزند، جامعه لیبرالی قوانین مجازات را فقط در محدوده اصل زیان می‌تواند تصویب کند؛ در واقع در

قلمرو همین سنت سخن می‌گویند. اصل زیان می‌گوید دولت فقط در رفتاری می‌تواند مداخله کند که ممکن است زیانی به شخص دیگر برساند (Feinberg, 1984, P. 11). بر پایه این نظریه، هر نقش گسترده‌تری که دولت بیابد، آزادی مردم به خطر می‌افتد؛ زیرا در این حالت، دولت فرصت اظهار نظر و اختیار تصمیم‌گیری بیش از اندازه‌ای می‌یابد و آزادی و فردیت آنها را تهدید می‌کند؛ بنابراین فقط اصل زیان، مبنای مشروع برای مداخله در رفتار افراد است.

در برداشت مثبت از آزادی، آزادی یعنی صاحب اختیار خودبودن است. در این تفسیر برای اینکه انسان آزاد باشد، فقط نبود مانع کافی نیست، بلکه افزون بر آن او باید در شرایطی قرار گیرد تا آنچه را به مقتضای فردیت خود برمی‌گزیند، واقعاً انتخاب او باشد، نه ناشی از ناگزیری و فشارهای اقتصادی و اجتماعی. بر پایه این تفسیر، ستمدیدگان زیر فشار فقر را نمی‌توان انسان‌های آزاد دانست و همین‌گونه کسانی که از نظام اجتماعی ناروا رنج می‌برند. گاه ممکن است فرد نه در اثر محرومیت‌های اقتصادی و اجتماعی، بلکه در اثر شرایطی که خودش فراهم کرده است، به معنای واقعی کلمه آزاد نباشد، اگرچه به ظاهر خودش انتخاب‌گر است؛ مانند معتادان و کسانی که همیشه مست‌اند. در این صورت، چاره کار، دولت کوچک و حداقل نیست، بلکه دولت فعال است. دولتی که علاوه بر مبارزه با موانع آزادی، در جهت گسترش رفاه و فراهم کردن شرایط مطلوب اقتصادی و اجتماعی برای بهره‌گیری بهینه از آزادی نیز تلاش می‌کند. دولتی که می‌کوشد تا انسان‌ها به معنای واقعی کلمه صاحب اختیار و آزاد باشند و به مقتضای فردیت خویش عمل کنند؛ بنابراین در چنین شرایطی دولت ناگزیر همچون پدر، به نفع شهروندان تصمیم می‌گیرد، اگرچه ممکن است به رغم میل آنها باشد. اینجا توسل به مصالح و منافع اجتماعی باعث تحدید آزادی و اصل پدرسالاری قانونی است. پدرسالاری قانونی یعنی دولت نمی‌گذارد افراد با گزینش‌های خود به خویش زیان برسانند و در نهایت، آزادی خود را آسیب‌پذیر سازند. در چنین مواردی دولت با تکیه بر نگرش پدرسالارانه می‌تواند رفتارهایی را مجازات کند که در محدوده فردیت و

قلمرو خصوصی است، اگرچه به دیگران آسیب نمی‌رساند* (لوین، ۱۳۸۰، ص ۷۲)؛ زیرا چنین رفتارهایی صاحب اختیار خودبودن را به مخاطره می‌اندازد.

هیچ‌یک از دو گرایش‌های لیبرالی با اخلاق‌گرایی قانونی که گوهر آن وادارکردن شخص بر پایبندی به ارزش‌های اجتماعی است، موافقتی ندارد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، از دیدگاه لیبرالیسم چیزی به نام خیر یا اراده عمومی پیش از نیازهای مادی انسان وجود ندارد تا انسان‌ها نسبت به آن تعهد اجتماعی داشته باشند و در نتیجه، قلمرو و فردیت‌شان زیر عنوان لزوم پایبندی به اخلاق و ارزش‌های اجتماعی، تحدید شود، بلکه آنچه هست، خیرهای شخصی و فردی است که با سازوکار قرارداد اجتماعی سامان می‌یابد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۳۸). به عبارت دیگر، باورمندی به خرد آدمی از یک سو و طرد غایت برای انسان و جهان، آدمی را در گزینش‌هایش آزاد می‌گذارد و نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه ایجاد هرگونه تعهد قانونی زیر عنوان فقط اخلاق و ارزش‌های اجتماعی، آسیب به فردیت و خرد اوست.

با این حال - همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد - لیبرالیسم رفاهی در برابر لیبرالیسم کلاسیک با توجه به اینکه آزادی را صاحب اختیار خودبودن به معنای واقعی تفسیر می‌کند، برای برقراری شرایط آزادی، صاحب اختیاربودن و رفاه، مقداری پدرسالاری را می‌تواند بپذیرد؛ زیرا برقراری چنین شرایطی نیازمند ایجاد محدودیتی فزاینده‌تر از جلوگیری از زیان به دیگران است؛ مانند وادارکردن به یادگیری یا حفظ سلامت و بهداشت. در این صورت، تحدید آزادی فرد با توسل به منافع فرد توجیه می‌شود (قادری، ۱۳۸۵، ص ۷۳).

طبق موارد پیش‌گفته، مبنای جرم‌انگاری رفتار انسان بر پایه اندیشه لیبرالیسم در دو مفهوم «اصل زیان» و تا اندازه‌ای «نگرش پدرسالاری قانونی» است و با اخلاق‌گرایی قانونی یعنی ایجاد محدودیت قانونی برای نگه‌داشتن ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی،

* گفتنی است، اساساً لیبرالیسم چیزی را به عنوان مصلحت عام یا اراده عام نمی‌پذیرد؛ ولی این سخن با مصالح یا منافع اجتماعی که در اینجا گفته شد، تفاوت دارد. منظور از اراده عام، امری بیرون از خواسته‌های افراد انسان است که در عالم واقع وجود دارد، اگرچه توده مردم درباره آن آگاهی ندارند و اگر متنبه شوند، چه بسا آن منافع برایشان آشکار نمی‌شود؛ ولی منظور از منافع عمومی امری است درون خواسته‌های انسانی، اگرچه آنها در اثر جهل به آن توجه ندارند.

سازگاری ندارد؛ بنابراین در این اندیشه، آزادی انسان گسترده است و فقط هنگامی محدود می‌شود که بخواهد به دیگران (لیبرالیسم کلاسیک) یا به خود (لیبرالیسم رفاهی) آسیب برساند و جرم‌انگاری فقط برای حفظ منافع دیگران و فرد انجام می‌شود و نگه‌داشتن ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی در قلمرو وظیفه قانون نیست و فقط زیان به خود یا دیگران است که مداخله قانونی را توجیه می‌کند.

۲-۱. جمع‌گرایی (collectivism)؛ اندیشه باور به جامعه اندام‌وار

جمع‌گرایی، به اندیشه‌هایی گفته می‌شود که در برابر فردگرایی قرار دارد و جامعه را پایه توجیه نظام سیاسی می‌داند. در این دیدگاه، منافع جامعه بر منافع فرد برتری دارد و در موارد ضروری، مصالح و حقوق فردی در برابر جامعه نادیده انگاشته می‌شود. تبار اندیشه جمع‌گرایی دست کم در اندیشه‌های افلاطون یافت می‌شود. به طور کلی، جمع‌گرایان منکر اهمیت حق فرد در گزینش هدف‌ها و شیوه زندگی فردی‌اند و در این باره، جامعه را صاحب حق می‌دانند. طبیعی است انکار حق فرد در برابر جامعه، به جامعه اصالت می‌بخشد. دولتی که از چنین جامعه‌ای برمی‌خیزد، دولتی نیرومند است که می‌تواند آنچه را به صلاح فرد می‌داند انجام دهد، اگرچه به رغم حقوق فردی و خواسته وی باشد (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۶۷). این امر خود زمینه پدرسالاری و اخلاق‌گرایی قانونی را پدید می‌آورد. جمع‌گرایی چون لیبرالیسم، طیفی است که گروه‌های گوناگونی را در خود دارد. وجه مشترک همه آنها این است که انسان‌ها جاندارانی اجتماعی‌اند که با یکدیگر پیوند دارند و از راه هویتی جمعی به یکدیگر بستگی یافته‌اند (همان)؛ بنابراین همه آن گروه‌ها با شکل افراطی فردگرایی که انسان‌ها را آفریده‌های مستقل و ذره‌وار توصیف می‌کند، مخالف‌اند و دولت را اغلب کارگزاری می‌دانند که نمایان‌گر منافع جمعی است، نه منافع یک‌یک افراد. با مطالعه اندیشه‌های جمع‌گرایانه به دست می‌آید که چندین گروه فکری در آنها وجود دارد: محافظه‌کاری (conservatism)، فمینیسم (feminism)، سوسیالیسم (socialism) و ناسیونالیسم (nationalism)؛ ولی در این نوشتار، به یک گروه کلاسیک آن یعنی محافظه‌گرایی و آخرین گروه آن یعنی جماعت‌گرایی (communitarianism) اشاره می‌شود.

۱-۲-۱. محافظه‌گرایی

محافظه‌گرایی واکنشی در برابر لیبرالیسم و جنبش تجدد است. این حرکت پس از انقلاب فرانسه در سال ۱۷۸۹ پدید آمد و در آرمان‌های نخستین تجدد یعنی آزادی، برابری، فردگرایی، تردید روا داشت و به جای آن از وضع موجود جامعه دفاع می‌کرد و خواهان حفظ آن بود (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵). آنان با هرگونه دگرگونی‌های تند مخالف‌اند (قادری، ۱۳۸۵، ص ۵۳). این واکنش فکری سنت‌گرایی (traditionalism) است که در برابر تحولات دنیای جدید تا آنجا که توانسته، پایداری کرده است (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶). منظور از مخالفت با تحولات، آن‌گونه که کارل مانهایم (Karl Manheim) شارح برجسته محافظه‌گرایی گفته است، نه اصل تحول، بلکه تحولات سریع است (همان، ص ۱۷۷). بی‌شک مهم‌ترین چهره اندیشمند در پیشینه محافظه‌گرایی، *ادموند برک* (Edmond Burek) است که درباره انقلاب فرانسه تأملات بسیاری داشته است (قادری، ۱۳۸۵، ص ۵۶). به نظر وی، جامعه شرکتی است میان زنده‌ها و مرده‌ها و آنان که به دنیا خواهند آمد (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۶۳۴). وی خردمندی را نه در اصول انتزاعی و عقل مجرد، بلکه در تجربه، سنت، تاریخ و شناخت نهفته در عرف جامعه می‌داند. او در کتاب خود با نام «تأملاتی درباره انقلاب فرانسه» می‌نویسد: «جامعه مبتنی بر نظم اخلاقی است. سنت‌ها و تعصبات ذخیره‌ای ارزشمند است. انگیزه عمل آدمی بیشتر عاطفی و غیرعقلانی است؛ بنابراین عقل فردی نمی‌تواند داور امور اجتماع باشد و نباید انسان را در تشخیص خیر و خوبی آن‌گونه که لیبرالیسم می‌گوید، به خودش واگذاشت؛ زیرا ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی که از گذشته به یادگار مانده است و از آن به عنوان سنت یاد می‌شود، محصول عقل جمعی همه دوران‌هاست. فرد احمق است، ولی نوع انسانی عاقل است. نهادهای اجتماعی محصول عقل نوع انسان است، نه قرارداد اجتماعی. سنت‌ها و تعصبات، سودمندند و سودمندی خود را در گذر روزگار ثابت کرده‌اند و بدون آن جامعه از هم می‌پاشد (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶).

در یک نگاه گسترده، می‌توان محافظه‌گرایی را در اصول ذیل بازگو کرد:

۱-۱-۲-۱. انسان؛ پدیده‌ای معطوف به غریزه

محافظه‌گرایان نگاه بدبینانه‌ای به عقل انسان دارند؛ از این رو اصلاحاتی را که به وسیله اصول عقلانی و انتزاعی انجام می‌شود، نمی‌پذیرند. منظور از مخالفت با عقل‌گرایی، منازعه با آن نیست، بلکه با اصالت و اولویتی است که عقل‌گرایان به عقل در مقایسه با تجارب و سنن می‌دهند؛ بدین جهت بر این باورند که نباید اجازه داد عقل به نظریه‌پردازی دور از دسترس سرگرم شود و طرح‌های عمل‌ناشدنی بپروراند. از نظر محافظه‌گرایان، اعتبار عقل در چهارچوب تجارب است و دامنه آن فراتر از این تجارب نمی‌رود (قادری، ۱۳۸۵، ص ۶۰). به نظر آنان میان عقل و رأی فردی با حقیقت، پیوندی نیست. عقل فردی اسیر شهوات است. یکی از زمینه‌های ضدعقل‌گرایانه این گفتمان را می‌توان در اندیشه فلسفی شوپنهاور (Shoopenhaver) یافت. او در برابر فلسفه عقل‌گرایانه هگل، بر نقش تعیین‌کننده اراده و غریزه در تاریخ تأکید دارد. جهان، نمایش زندگی معطوف به اراده و غریزه است. اگر ما خواستار چیزی هستیم، چنین نیست که دلایلی برای خواستن آن یافته‌ایم، بلکه چون خواهان آنیم، دلایلی برای آن جست‌وجو می‌کنیم؛ بنابراین خواست و غریزه، جوهر انسان و زندگی است، پس آدمی نمی‌تواند استوار بر عقل فردی خود به خیر و سعادت دست یابد (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۸۹).

بدبینانه‌ترین شرح درباره طبیعت بشر را می‌توان در نوشته‌های توماس هابز (Tomas Hobbes) در کتاب مشهور لویاتان (Leviathan) یافت. به نظر وی، خواست و آرزوی همیشگی انسان، قدرت است؛ از این رو می‌گوید: «ویژگی اصلی وضع طبیعی، جنگ است. جنگ وحشیانه و بی‌پایان همه علیه همه» (هابز، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸). درک و دریافت محافظه‌گرایان درباره نظم، به طور عمیقی زیر تأثیر این نظر بدبینانه درباره انسان است؛ بدین جهت محافظه‌گرایان درباره توضیح علت‌های جرم، بیشتر به فساد اخلاقی در نهاد انسان استناد می‌جویند تا محرومیت‌های اجتماعی؛ بنابراین مجرم از لحاظ اخلاقی، شخص بدذات، لذت‌گرا و سزاوار کیفر سخت‌گیرانه است. به دنبال همین دیدگاه، آنان میان نظم و قانون، پیوند ذاتی برقرار می‌کنند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۴۸) و باور دارند بدون وجود قانون و کیفر، آدمی سر به راه نمی‌شود و هیچ‌گاه نمی‌توان وی را به خودش وا گذاشت، بلکه در هر حال باید با شمشیر بر سر او ایستاد.

۲-۱-۲. جامعه؛ مجموعه‌ای ارگانیکی

برخلاف لیبرال‌ها که جامعه را امری مکانیکی، اعتباری و مجموعه‌ای از افرادی می‌بینند که از بنیاد از یکدیگر جدا هستند و هیچ ارزش مشترکی به عنوان غایت وجود ندارد و افراد همکاری مصلحت‌جویانه با یکدیگر دارند (بوردو، ۱۳۷۸، ص ۹۴)، از نظر محافظه‌گرایان، جامعه مجموعه‌ای اندام‌وار است؛ یعنی واحدی زنده که درون آن هر جزئی با تعادلی ظریف با اجزای دیگر پیوند دارد و همه اجزا از یک راهبرد پیروی می‌کنند؛ بنابراین جامعه، امری شکننده است و آسیب به یک جزء، آسیب به اجزای دیگر نیز هست (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). افراد باید انتخاب‌های شخصی را کنار بگذارند و برای حفظ جامعه، از مصلحت کلی پیروی کنند. حقوق و آرمان‌های انسان، نه بر اساس اصول انتزاعی، بلکه بر پایه واقعیت‌های موجود در جامعه شکل می‌گیرد که در قالب آداب و سنن و فرهنگ تجسم یافته است. سنن، اموری سودمندند و کارایی خود را در گذر روزگار نشان داده‌اند؛ از این رو نباید به سادگی آنها را از دست داد و به سود عقل‌گرایی انتزاعی جا را خالی کرد (قادری، ۱۳۸۵، ص ۶۰). جامعه، انباشتی از تجربیات گذشته است که متناسب با نیاز انسان شکل گرفته است و گنجینه قیمتی را فراهم کرده است که با فردگرایی، آن گنجینه رو به نابودی خواهد رفت و میراث چندصدساله یک‌شبه از دست خواهد رفت. از این روست که محافظه‌گرایی بر نهادهای سنتی در جامعه مانند خانواده، عرف و مذهب تأکید می‌ورزد؛ زیرا حفظ آنها باعث ماندگاری جامعه و ساختار آن است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). این امور، بنا بر خواسته‌ها و آرزوها یا نیازهای فردی ساخته نشده است، بلکه نیروهای طبیعی آنها را پدید آورده است و به جامعه یاری می‌رسانند؛ بنابراین جامعه از افراد حمایت می‌کند، به آنها می‌آموزد، آنان را تربیت می‌کند، به آنها قالب و شکل می‌دهد و در پایان، فهرستی گسترده از مسئولیت‌ها و تکالیف و حقوق برای آنها به ارث می‌گذارد. در واقع این جامعه است که ملاک ارزش‌گذاری افعال است و خوب و بد را مشخص می‌کند؛ زیرا این ارزش‌گذاری در فرایندی طولانی شکل گرفته، محک خورده، ارزیابی شده و زندگی آدمی را به نظم کشیده است. در نتیجه اگر کسی اخلاق اجتماعی را نپذیرفت، باید آن را بر او تحمیل کرد و گاهی از اهرم کیفری بهره جست. از این دیدگاه، نه‌تنها

قانون را می‌توان وسیله حفظ نظم و تهدید خطاکار قرار داد، بلکه می‌توان وسیله حفظ ارزش‌های سنتی و باورهای موجود نیز در نظر گرفت. به همین دلیل است که محافظه‌گرایان به طور معمول در این عقیده با پاتریک دولین موافق‌اند که وظیفه درست قانون آموزش اخلاق است (همان، ص ۲۵۰). بر این پایه، محافظه‌گرایان نیز نگرشی پدرسالارانه به جامعه دارند (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰) و نیز از اهرم کیفر برای حفظ ارزش‌های جامعه و اخلاق اجتماعی بهره می‌گیرند که همان اخلاق‌گرایی قانونی است. از نظر آنان حاکمیت نماینده خواست‌ها و نیازهای افراد نیست، بلکه نماینده منافع واقعی آنان است؛ از این رو، گاهی مردم را به‌رغم خواستشان به عملی وادار می‌کنند، همان‌گونه که پدر، فرزند خود را به انجام یا ترک کاری وادار می‌کند.

۳-۱-۲-۱. مذهب؛ مایه انسجام اجتماعی

بی‌شک محافظه‌گرایی در مقایسه با دیگر آموزه‌های رایج در اندیشه‌های سیاسی، بیشترین تأکید را بر مذهب دارد. حتی آن گروه از محافظه‌گرایانی که شخصاً علایق مذهبی ندارند، ترجیح می‌دهند که در رفتار اجتماعی، حریم مذهب حفظ شود (قادری، ۱۳۸۵، ص ۶۲). علت گرایش آنها به مذهب برای تأثیری است که این نهاد در سازوکار اجتماعی و قوام و وحدت‌بخشیدن به جامعه دارد. مذهب، بخشی از سنت در هر جامعه شمرده می‌شود. آنان باور دارند که مقصود و غایتی الهی در زندگی انسان وجود دارد که حقوق و تکالیف مذهبی آدمیان از آن برمی‌خیزد (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۹). محافظه‌گرایان در پی آنند که از مذهب همچون عاملی برای انسجام و سازگاری اجتماعی سود جویند. به دنبال مذهب، اخلاق و سلوک نیز اهمیت می‌یابد. اخلاق، هم جنبه دینی و هم اجتماعی دارد. آنها با اخلاق و سلوک متکی بر فرد، موافقتی ندارند و آن را تباه‌کننده پیوندهای جمعی می‌دانند. مایکل اکشات (Michal Oakeshott) در مقاله «اخلاق و دولت» در اروپای مدرن، با اشاره به سوابق فردگرایی در قرن نوزدهم، نتیجه می‌گیرد که فردگرایی با غلبه خود، به تباه‌کردن پیوندهای جمعی و تولید تعداد زیادی افراد انجامید (قادری، ۱۳۸۵، ص ۶۲). پایه کیفر، نقض خواست‌های فردی نیست، بلکه زیان و خسارتی است که آزادی فرد به اخلاق جامعه می‌رساند. عبارتی کلاسیک

در این باره را می‌توان در نوشته پاتریک دولین به نام عملی کردن اخلاق دید که می‌گوید: «اخلاق عمومی وجود دارد که جامعه حق دارد آن را با قانون عملی کند. هرگاه تغییر شیوه زندگی و رفتار اخلاقی، سازمان اجتماعی را متلاشی کند، در واقع امنیت اخلاقی به خطر افتاده است و قانون حق دارد ضمانت اجرای کیفری برای نقض آن پیش‌بینی کند» (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۴۴). در واقع در نهاد این نظریه، گسترش مفهوم زیان از فرد به جامعه است. در این دیدگاه جامعه همچون موجودی زنده است که متشکل از عناصری است که با مذهب انسجام می‌یابد و هرگونه رفتاری که باعث گسست عناصر آن شود، به حقوق آن تجاوز شده است و در جهت مرگ آن اقدام شده است؛ بنابراین می‌توان مرتکب را کیفر داد. راست‌نو محافظه‌کار* نیز در دهه ۱۹۷۰ درباره چیزی که به عنوان آلودگی اخلاق یاد می‌کرد، همین داوری را داشت (همان، ص ۲۴۲)؛ یعنی رفتارهایی که باعث شکاف اجتماعی و از هم‌گسیختگی جامعه می‌شود و مرگ آن را در پی می‌آورد، نکته محوری در این باره این است که پاسداشت ارزش‌های مذهب و اخلاق، مهم‌تر از آن است که به عهده فرد گذاشته شود و این بدین معناست که رعایت اخلاق، امری الزامی و قانونی است.

۱-۲-۲. جماعت‌گرایی (communitarianism)

از دهه ۱۹۸۰، نظریه‌های لیبرالی با مخالفت کسانی روبه‌رو شد که جماعت‌گرایان یا جامعه‌گرایان نامیده می‌شوند. جماعت‌گرایی، نظریه‌ای است که با وجود هواداری از نظام‌های دموکراتیک، فردگرایی موجود در نگرش لیبرالی را نمی‌پذیرد و باور دارد بهترین کانون توجه فلسفی درباره شکل‌گیری دولت و زندگی جمعی، آرمان جماعت است، نه فرد. نظریه جماعت‌گرایی به طور عمده در نقد لیبرالیسم شکل گرفته است و با این دغدغه پدید آمده است که نظریه‌های لیبرالی بیش از حد بر اهمیت آزادی فرد تأکید می‌ورزند و از این نکته غفلت کرده‌اند که ساختار سیاسی نقش مهمی در

* این اندیشه آمیخته‌ای از اندیشه لیبرال و محافظه‌کاری است که در اقتصاد، هوادار آزادی و فردگرایی است و در اخلاق و فرهنگ بر حفظ ارزش‌ها و سنن تأکید می‌کند و داوری فردی را نمی‌پذیرد (حسین بشیریه، ۱۳۸۶، ۱۸۷).

تعریف حق و خیر و کمک کردن به مردم برای یافتن راه سعادت فرد دارد. حکومت باید به مردم در راه رسیدن به خیر، ایفای نقش کند. آنها اصرار می‌ورزند که هر یک از ما فقط با زیستن در بستر یک جامعه است که استعدادها، شیوه‌های زندگی و هویت خود را می‌یابد؛ پس زندگی باید از دل‌بستگی به یک جامعه آغاز شود (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷). جماعت‌گرایان در نقد خود بر لیبرالیسم، دو رویکرد «ایجابی» و «سلبی» دارند. در رویکرد ایجابی بر این باورند که داورها و استدلال‌های اخلاقی باید از متن سنت‌ها و برداشت‌های فرهنگی برخیزد. در رویکرد سلبی، اندیشه‌های لیبرالیسی را به دلیل کوتاهی در ارج نهادن به اهمیت اجتماع، شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ از این رو می‌توان آن را پادزهری در برابر فردگرایی افراطی لیبرالیستی که ملازم با کوتاهی در ارج نهادن به منزلت و ارزش‌های اجتماعی سیاسی بوده است، دانست (براتعلی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۱۰).

از متفکران این جریان فکری، چهار نفر را می‌توان نام برد که عبارت‌اند از: مایکل سنادل (Michael Sandel)، السدیر مک ایتنایر (Alasdair Macintyre)، مایکل والزر (Michael Walzer) و چارلز تیلور (Charles Taylor).

در میان موضوعاتی که در نقد لیبرالیسم مورد توجه جماعت‌گرایی قرار گرفته است، دو موضوع برجسته می‌توان یافت که کلید شناخت جماعت‌گرایی به شمار می‌آید:

۱. رابطه فرد و جامعه؛
۲. رابطه خیر و حق.

۱-۲-۲-۱. جامعه؛ بستر شکوفایی فرد

طبق اندیشه لیبرالیسم، فرد، سنگ بنای شکل‌گیری جامعه سیاسی است و افراد واقعیت‌هایی‌اند که پیش از شکل‌گیری جامعه، اصالت دارند و هویت و فردیت آنها تثبیت شده است. تشکل سیاسی و به طور کلی نهادهای اجتماعی، امری ساختگی است که از دل خواسته‌های افراد برمی‌خیزد و در خدمت عملی کردن آنهاست. اگر خواست و اراده افراد نباشد، جامعه نیز وجود ندارد. در واقع از جهت معرفت‌شناسی نیز هیچ نهاد دارای خاستگاه اجتماعی مثل سنت و فرهنگ یا خاستگاه ماورایی مانند دین، مقدم بر خواست و اراده افراد که تعیین‌کننده موازن ارزشی‌اند، وجود ندارد. فرد است که معین

می‌کند چه چیزی ارزشمند است و دقیقاً همین خواست است که مبنای مشروعیت و قانونگذاری است (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۵، ص ۱۳).

در مقابل این تفکر، جماعت‌گرایان بر این باورند که افراد در انزوا و تنهایی پدید نمی‌آیند، بلکه در متن ارزش‌ها و فرهنگ جامعه شکل می‌گیرند؛ زیرا جامعه پیش از فرد وجود دارد. آنان اصرار می‌ورزند که هریک از ما در مقام فرد، فقط با زیستن در دل یک جماعت است که استعدادها شیوه‌های زندگی و هویت خود را می‌یابد؛ از این رو جماعت است که طبیعت انسان را معین می‌کند. مک‌ایتایر می‌گوید: «عامل اخلاقی جدای از هر بستر اجتماعی نمی‌تواند عمل کند و باور دارد افراد فقط در بستر جامعه شکوفا می‌شوند و فضایی را به دست می‌آورند» (Macintyre, 1981, P. 181).

انسان به طور طبیعی، اجتماعی است و دل‌بستگی‌های فرهنگی، جزئی از وجود اوست. هویت و فردیت شخص در قالب عضوی از جامعه شکل می‌گیرد. او پیش از آنکه بداند کیست؟ در چه موقعیتی قرار دارد؟ خیر و شر او چیست و چه خواسته‌هایی دارد؟ متأثر از جامعه است. هویت ما امر از پیش تعیین شده نیست. بسیاری از اهدافی که ما پی می‌گیریم، اجتماعی و مشترک است و پیش از فرد انسانی وجود دارند. چارلز تیلور نیز می‌گوید: «فهم و برداشت اتمیستی لیبرال‌ها از انسان، در واقع مغفول‌ماندن از پیچیدگی‌های شخصیت انسانی و این واقعیت است که شخصیت وی در دل جامعه جای دارد» (Taylor, 1985, P. 72).

سندل نیز در این باره می‌گوید: «نظریه‌های لیبرالی نمی‌توانند ماهیت جای‌گیرشدگی ما را در دل زبان و فرهنگ معین درک کنند و بازتابانند. این جای‌گیرشدگی، واقعیتی است که اگر نظریه سیاسی می‌خواهد قانونی وضع کند، نهادهایی پدید آورد و عملی را رواج دهد، باید آن را به حساب آورد» (Sandel, 1982, P. 179).

از نگاه جماعت‌گرایان، وظیفه دولت به عنوان نماینده جامعه، تضمین سلامت مادی و اخلاقی جامعه و رفاه زندگی جماعت است. آنان به ویژه در رد این اندیشه سرسختی نشان می‌دهند که برای تضمین آزادی انسان، دولت باید از بیان برداشتی از خیر که همه مردم باید خود را با آن تطبیق دهند، پرهیز کند. از دیدگاه آنان، چون ارزش‌های فراگیر و پیش از فرد وجود دارد که فرد در دل آنها جای می‌گیرد، نقش دولت، کمک به

تکوین و حفظ چنین ارزش‌هایی در جامعه است تا از رهگذر آن باعث بسط فضیلت انسانی شود. اگر دولت، مردم را به حال خود رها کند تا آن‌گونه که لیبرالیسم می‌خواهد خودمختاری خود را محقق کنند و با آنان به مانند پدیده‌هایی رفتار کند که منفصل و از هم جدایند و تنها دلبسته حقوق خویش‌اند، حاصلش از هم‌گسیختگی اجتماعی و فاجعه اخلاقی است که نشانه آن در دنیای غرب، شیوع بیش از اندازه خشونت و جنایت، فروپاشی خانواده و بهره‌گیری روزافزون از مواد مخدر است (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۳۱۸). دولت آرمانی جماعت‌گرایان، دولتی است که برای تضمین و شکوفایی همه شهروندانش باید از قدرت خود بهره بگیرد تا به سلامت و سنت‌های فرهنگی و نقش‌هایی که از راه آنها فرد زندگی خوب و خیر خود را می‌یابد، یاری رساند (همان، ص ۳۲۱). در یک جمله، جماعت‌گرایی بر خلاف لیبرالیسم بیشتر به یک آرمان از جامعه انسانی که دارای پیوند مشترک است، می‌اندیشد تا صرف مشارکت گروهی از هم جدا و مصلحت‌جویانه (جمعی از مترجمان، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

۲-۲-۱. برتری خیر بر حق

منظور از خیر، ارزش است. از نگاه لیبرالیسم، تنها فرد واقعیت دارد و از دیدگاه کانت (Emmanuel Kant) نیز اوست که غایت است و نگاه ابزاری به او روا نیست؛ بنابراین سزاوار نیست هیچ‌چیز بر فرد انسانی مقدم شود؛ زیرا هیچ ارزش مشترک و فراتر از فرد انسانی وجود ندارد تا به بهانه آنها افراد به انجام رفتارهایی مجبور شوند و محدودیت‌هایی بر آنها تحمیل شود و در نتیجه، ترجیح حق فرد به سود همگان است. جان رالز (John Rawls) به عنوان یکی از نظریه‌پردازان معاصر لیبرالیسم در این باره می‌گوید: «این که کسی آزادی‌اش را از دست بدهد، چون برخی می‌خواهند از خیر بزرگ‌تری برخوردار شوند، با اصل عدالت ناسازگار است» (Rawls, 1971, P. 64).

وی در جای دیگری می‌گوید: «ما باید ارتباط میان حق و خیر را که آموزه‌های غایت‌گرایانه به میان آورده‌اند، دگرگون کنیم و حق را مقدم بداریم» (Ibid, P. 56). چنانچه در جامعه، آموزه یا آموزه‌هایی مشترک و فراگیر اخلاقی یا فلسفی به رسمیت شناخته شود و جامعه بر پایه آنها استوار شود، در کنار حق، خیر همگانی نیز

در میان است که دست کم در برخی موارد بر حقوق فردی مقدم است و چنانچه بر تقدم حیات جمعی بر حیات فردی باور داشته باشیم، در همه موارد، خیر همگانی مقدم بر حقوق فردی است. باور جماعت‌گرایان این است که هر آنچه اجتماعی است، باید در قلمرو سیاسی و خیر عمومی درآید (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۳۲۴)؛ در نتیجه دولت اگرچه به قیمت پایمال کردن حقوق فردی، باید از آن حمایت کند. آنان دولت را ایفاگر نقشی اخلاقی می‌دانند که در برابر سنت‌ها و دیدگاه‌های اخلاقی جامعه، مسئولیت دارد و به عنوان خیر همگانی در برابر خواست‌هایی که باعث شکسته شدن آنهاست، حمایت می‌کند. از این دیدگاه، ملاک تنگ کردن قلمرو آزادی، نگهداری مصلحت جامعه و فضیلت افراد است و جدایی میان حوزه خصوصی و عمومی نیست (براتعلی‌پور، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹). مک‌ایتنیر با اولویت‌بخشیدن به مفاهیم خیر، جماعت سیاسی را بر آن مفاهیم مترتب می‌داند. بر همین اساس، جماعت‌گرایی، شهروندی را بر مسئولیت و تعهد مبتنی می‌داند، نه حق؛ زیرا افراد میان سرنوشت خود و جامعه ارتباطی نزدیک احساس می‌کنند (همان، ص ۲۱۸). در برابر دیدگاه لیبرال که تنها ملاک محدودیت آزادی، حمایت از آزادی افراد است، غیر از این محدودیت، مردم در جامعه لیبرال آزادند تا براساس انتخاب هر نوع برداشتی از خیر که می‌خواهند، زندگی کنند و برداشتی از خیر به عنوان مصلحت همگانی، بر حقوق فردی برتری ندارند؛ از این رو، یگانه معیار ایجاد محدودیت با ضمانت اجرای کیفری، اصل زیان است.

روشن است چنانچه نظام سیاسی بر پایه اندیشه جماعت‌گرایی استوار شود، قلمرو جرم‌انگاری گسترده می‌شود و ناگزیر گرایش به پدرسالاری و اخلاق‌گرایی قانونی وجود دارد. به گفته مک‌ایتنیر، جامعه سیاسی جماعت‌گرا، نه تنها در بقای خود به وجود فضایل نیازمند است، بلکه یکی از وظایف پدری است که فرزندان خود را به گونه‌ای تربیت کند که انسان‌ها بافضیلت شوند (Macintyre, 1981, P. 194-195)؛ زیرا در اندیشه جماعت‌گرایی، دولت پدر شهروندان است و باید همچون پدر، نقش اخلاقی خود را ایفا کند و ضوابط زندگی اخلاقی را برای آنان نگه دارد. در این صورت، از دیدگاه آنان دولت همان فعلیت اندیشه اخلاقی است که منظور هگل بود (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰)؛ بنابراین دولت نمی‌تواند و نباید از کنار گزینش‌های ضد اخلاقی

شهروندان به سادگی بگذرد و وظیفه دارد آنان را از انجام عملی که به زیان آنهاست، بازدارد (پدرسالاری قانونی) و برای نگه داشتن سنت‌های جامعه، آنان را بر پایبندی به ارزش‌های جمعی وادارد (اخلاق‌گرایی قانونی). گاه نیز آنان را به انجام عملی وادارد که تشخیص داده است باعث خیر و صلاح و فضیلت‌شان می‌شود (کمال‌گرایی قانونی).

۳-۲-۱. مقایسه محافظه‌گرایی و جماعت‌گرایی

هر دو نگرش، اندیشه فردگرایی لیبرالیسم را نمی‌پذیرند و برای رد آن می‌کوشند. میان آن دو تمایز جوهری دیده نمی‌شود، مگر در نوع تعبیرها و تأکیدها و زاویه نگرش آنها. در محافظه‌گرایی، روش تفکر قیاسی و تکیه بر اصول عقلانی بر اصول انتزاعی آن‌گونه که لیبرالیسم پذیرفته است، وجود ندارد و در برابر آن، روش تفکر تجربی و عقل نهفته در سنت را می‌پذیرد (قادری، ۱۳۸۵، ص ۶۱). آنان جامعه را امری اندام‌وار می‌دانند و از رهگذر آن بر حفظ فرهنگ و سنت‌های موجود در جامعه به ویژه مذهب، تأکید دارند. در این اندیشه، به روشنی درباره انسان بدبینی وجود دارد و انسان، موجودی قابل اعتماد نیست. در محافظه‌گرایی، تعبیر خیر و حق و تقابل یا تقدم میان آنها دیده نمی‌شود. در ادبیات آنها وجود یک رشته ارزش‌های فراگیر اخلاقی و فلسفی وجود ندارد؛ ولی در جماعت‌گرایی، تأکید بر وجود ارزش‌های فراگیر اخلاقی و فلسفی برجسته است و در واقع از همین رهگذر است که بر تقدم خیر بر حق اصرار می‌ورزند. در سخنان آنان بدبینی به انسان دیده نمی‌شود و از این رو، مخالف درک عقل انتزاعی و فارغ از تجربه نیستند. بر این امر تأکید می‌شود که انسان موجود از پیش تعیین شده و هویت یافته نیست، بلکه هویت خود را از فرهنگ و سنت‌های جامعه می‌گیرد و پدیده‌ای جای گیرنده در دل فرهنگ است و به همین دلیل است که دولت نمی‌تواند در برابر فرهنگ و ارزش‌های جامعه بی تفاوت باشد و آنها را به انتخاب و گزینش افراد واگذارد.

نتیجه اینکه جرم‌انگاری، تصمیم مرجع صلاحیتدار برای تحدید آزادی آدمی است. هریک از ضوابط چهارگانه در تحدید آزادی انسان، دارای سعه و ضیق‌اند. اصل زیان، قلمرو کمتری از آزادی انسان را تحدید می‌کند و به ترتیب پدرسالاری، اخلاق‌گرایی و

کمال‌گرایی قانونی، قلمرو بیشتری از آزادی را تحدید می‌کند. بنا بر اصل زیان، فقط رفتارهایی ممنوع است که باعث زیان به دیگران می‌شود. در گرایش پدرسالاری، علاوه بر چنین رفتارهایی اعمالی که باعث زیان به خویش می‌شود نیز ممنوع است. در اخلاق‌گرایی، تحدید رفتار وسیع‌تر شده است و شامل رفتارهایی که زیانی را دربر ندارد ولی ارزش‌های اجتماعی را نقض می‌کند نیز می‌شود. در کمال‌گرایی، جرم‌انگاری، از رفتارهای ناقض ارزش‌های جمعی فراتر می‌رود و دربرگیرنده رفتارهایی می‌شود که فضیلت‌سوز است. خاستگاه هریک از ضوابط یادشده را می‌توان در دو اندیشه رقیب سیاسی جست‌وجو کرد. اصل زیان و تا اندازه‌ای پدرسالاری با لیبرالیسم و فردگرایی سازگاری دارد؛ ولی اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی با لیبرالیسم سنخیت ندارد. از سوی دیگر، اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی بر بنیادهای فکری جمع‌گرایی استوار است و از دغدغه‌های فکری آنان می‌روید و بنیاد نظری خود را از این اندیشه سیراب می‌سازد.

۲. انسان‌شناسی؛ بنیاد جرم‌انگاری

اگرچه تاکنون رشته مطالعاتی جامع و فراگیر با عنوان انسان‌شناسی وجود ندارد؛ زیرا انسان پدیده‌ای پیچیده و دارای ابعاد وجودی متنوع است و شناسایی این ابعاد، عرصه‌های گوناگون و گسترده‌ای از بررسی و پژوهش را می‌طلبد (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۱۲)، با این حال رشته‌های مطالعاتی چون سیاست و حقوق نمی‌توانند از پیش‌فرض انسان‌شناسانه رها باشند. هر شرحی از سیاست باید از طبیعت انسان، امکانات و محدودیت‌هایش آغاز شود. شایان ذکر است که هیچ بررسی تجربی و آزمونی یا تشریحی و یا جراحی، قادر به کشف ماهیت بشر نیست؛ بنابراین همه الگوهای سرشت بشر، هنجاری‌اند؛ یعنی این الگوها از فرضیه‌های فلسفی اخلاقی ساخته شده‌اند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

برداشت ما از انسان، تعیین‌کننده پاسخ این دو پرسش است: اول اینکه انسان شایسته چگونه حکومتی است؟ و روشن است که سیاست جنایی از جمله حقوق کیفری، از ابزارهای حکومت‌هاست؛ بنابراین بر اینکه آدمی شایسته چگونه سیاست جنایی و چه حقوق کیفری با چه میزان از تحدید آزادی تأثیرگذار است؛ دیگر آنکه انسان توانایی

چگونه حکومتی را دارد؟ (تامس جونز، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۲۴)؛ زیرا حکومت با بهره‌گیری از قدرت، زندگی آدمیان را مدیریت و روابط آنها را تنظیم می‌کند و چگونگی به‌کارگیری قدرت و میزان بهره‌مندی از آن عمیقاً زیر تأثیر تفسیر انسان‌شناسانه است؛ از این رو، نویسندگان فلسفه سیاسی گفته‌اند که تقریباً همه آموزه‌ها و باورهای اندیشه سیاسی، بر نوعی نگره درباره سرشت انسان، گاه روشن و ضابطه‌مند و در بیشتر موارد ناگفته و پنهان استوار است؛ ولی مفهوم سرشت بشر برای نظریه‌پردازان، سرچشمه دشواری هم بوده است. الگوهای طبیعت بشر بسیار گوناگون‌اند و هریک از این الگوها کاربردهای اساساً متفاوتی برای چگونگی سازماندهی زندگی اجتماعی و سیاسی دارند؛ به عنوان مثال، آیا انسان‌ها خودخواه‌اند یا نوع‌دوست، عقلانی‌اند یا غیرعقلانی، اخلاقی‌اند یا فاسد، افرادی مستقل و جدا از یکدیگرند یا اجتماعی؟ طبیعی است پاسخ به هریک از این پرسش‌ها متفاوت و گاهی متضاد با یکدیگر است و در طرح اندیشه سیاسی و سازوکار اجرایی آن تأثیرگذار است. این‌گونه پرسش‌ها، سنگ بنای یکی از عمیق‌ترین بخش‌بندی‌های ایدئولوژیک بوده است؛ یعنی درگیری میان فردگرایی و جمع‌گرایی (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۳۵) و درگیری میان این دو، مبنای چالش میان پاسخ‌های این پرسش شده است که آیا ملاک جرم‌انگاری فقط اصل زیان است یا افزون بر آن باید در جرم‌انگاری، نگرش پدرسالارانه، اخلاق‌گرایانه یا کمال‌گرایانه نیز داشت؟ پس رشته مطالعاتی مانند سیاست جنایی و حقوق کیفری نیز ناگزیر به یک پیش‌فرض انسان‌شناسانه در جرم‌انگاری است تا به دنبال آن بتواند به گونه‌ای شایسته، کارویژه خود را انجام دهد. با این حال، در بحث‌های حقوق کیفری چنین امری دیده نمی‌شود و فقط گاهی به گونه پراکنده و در بیشتر موارد، ناگفته و پنهان آن را پیش‌فرض قرار داده‌اند و در بحث‌های حقوق جزای عمومی، به میان آورده‌اند. وجود چنین نگاهی، گریزناپذیر است؛ زیرا نقطه آغاز شکل‌گیری حقوق کیفری، جرم‌انگاری است. بدون جرم‌انگاری، حقوق کیفری بی‌معناست. جرم‌انگاری نیز بیان ممنوعیت‌ها همراه با ضمانت اجرای کیفری است. روشن است بیان ممنوعیت‌ها، پیوند نزدیکی با نگاه انسان‌شناسانه دارد؛ زیرا رابطه انسان‌شناسی و جرم‌انگاری رابطه «هست» و «باید» است. در انسان‌شناسی، هستی انسان

به عنوان حقیقتی شناسایی می‌شود و متناسب با آن تجویزها و منع‌هایی بیان می‌شود و باید و نبایدهایی اعلام می‌شود. اگرچه فیلسوفان گفته‌اند پیوند منطقی (قیاسی) میان «هست» و «باید» وجود ندارد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۲۹)؛ ولی وجود هرگونه رابطه‌ای را میان هست و باید، نمی‌توان نفی کرد. ذهن انسان در اثر تجربه و غیرتجربه، به شناخت‌ها و دریافت‌هایی رسیده است که میان آن دو تناسب و رابطه می‌بیند؛ برای نمونه، هنگامی که گفته می‌شود این یک صندلی است؛ یعنی می‌توان روی آنها نشست ولی نمی‌توان آن را پوشید یا خورد (اسپرینگر، ۱۳۸۲، ص ۱۵) یا هنگامی که گفته می‌شود اینجا دانشگاه است؛ یعنی باید رفتاری متناسب با این محیط از خود نشان داد. شاید از این روست که از نظر منتسکیو (Montesquieu)، اساساً قانون در معنای اعم، عبارت است از نظام نسبت‌ها و رابطه‌ها (منتسکیو، ۱۳۴۹، ص ۸۳) و این رابطه‌ها برخاسته از طبیعت اشیاست که شامل واقعیت‌های طبیعی جهان خارج و آنچه به عنوان قواعد اخلاقی و اصول هنجاری بر روابط انسان‌ها حکومت دارد، می‌شود؛ بنابراین افلاطون نیز هیچ جدایی میان جهان علوم و جهان اخلاق یا میان واقعیت‌ها و ارزش نگذاشته است. از نظر وی نیز باید از هست جدا نیست (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۴۸)؛ بنابراین برداشتی که ما درباره سرشت بشر داریم، به عنوان یک تفسیر هستی‌شناسانه انسان بر چگونگی تصور ما از ارتباط افراد در زندگی اجتماعی و نیز درباره نهاد‌های مطلوب و مفید اجتماعی اثر می‌گذارد (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۰۸).

در تاریخ اندیشه‌های کیفری، دست کم دو مکتب کلاسیک و تحقیقی رویارویی داشته‌اند. پایه رویارویی آنها برآیند نگاه انسان‌شناسانه آنان است. مکتب کلاسیک چون به آزادی اراده و آگاهی انسان باور دارد، بر وجود مسئولیت اخلاقی تأکید می‌ورزد و به دنبال آن، مسئولیت کیفری و واکنش کیفری را می‌پذیرد. این مکتب در واقع مجرم را کسی می‌داند که در یک فرآیند عقلانی، ارتکاب جرم را گزینش می‌کند؛ از این رو خواهان کیفر اوست و در این باره چشم‌پوشی و آسان‌گیری را روا نمی‌دارد (پی، ۱۳۸۳، ص ۴۷)؛ ولی مکتب تحقیقی باور دارد که برخی انسان‌ها دارای ویژگی‌های زیستی، روانی و اجتماعی‌اند که باعث می‌شود ناخواسته و ناگزیر مرتکب جرم شوند و به همین دلیل است که مسئولیت اخلاقی را نمی‌پذیرد و واکنش شایسته

در برابر ارتکاب جرم را نه کیفر، بلکه اقدامات درمانی تأمینی و اصلاح اجتماعی می‌داند (همان، ص ۵۹-۶۰).

همان‌گونه که پیداست، بازتاب نگاه انسان‌شناسانه دو مکتب یادشده در حوزه مسئولیت و کیفر، مجرم خود را نمایان می‌سازد؛ ولی تاکنون بازتاب این نگاه در حوزه ضابطه‌های جرم‌انگاری بررسی نشده است و فقط در بحث‌های فلسفی و سیاسی به گونه‌ای گذرا از آن یاد می‌شود (همپتن، ۱۳۸۵، ص ۲۸۷).

نگره‌هایی که درباره معیارهای جرم‌انگاری وجود دارد، عمیقاً امری شناختی است و در دل اندیشه‌های سیاسی شکل می‌گیرد. اندیشه‌های سیاسی نیز برگرفته از نگاه انسان‌شناسی است (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۷۵) و مطالعه سرشت آدمی، ماده خام برای طرح یک نظریه سیاسی است (اسپرینگر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲) و در دل نظریه‌های سیاسی معیارهای جرم‌انگاری شکل می‌گیرد.

در تاریخ اندیشه‌های سیاسی، دو نظریه «لیبرالیسم» و «محافظه‌کاری» وجود دارد که از رنسانس تاکنون با یکدیگر رویارویی داشته‌اند. پیش از این به طور کوتاه درباره اندیشه آنها گزارش شد. اینجا می‌خواهیم درباره پایه اختلاف آنها؛ یعنی نگاه انسان‌شناسانه آن دو اندیشه به گونه‌ای گذرا توضیح دهیم.

لیبرالیسم برای توجیه دولت مطلوب خود ناگزیر است به جنبه‌های انسان‌شناسانه توجه کند. منظور از جنبه‌های انسان‌شناسانه، پذیرش ویژگی‌های عمومی مانند نیک‌نهادی انسان است (قادری، ۱۳۸۵، ص ۲۲). نیک‌نهادی انسان، مهم‌ترین اصل لیبرالیسم است (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۵). نیک‌نهادی انسان، پاسخ به پرسش کسانی است که می‌گویند چگونه می‌توان انسان مجهز به عقل را آزاد گذاشت و از کجا معلوم که به شرارت نپردازد؟ (قادری، ۱۳۸۵، ص ۲۵). اساس فلسفی لیبرالیسم این است که همه انسان‌ها از خرد، بهره‌مندند و خردمندی، ضامن آزادی است. خردمندی و آزادی فکر، دو جزء جدایی‌ناپذیرند (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۱-۱۲).

بر پایه خردمندی و نیک‌نهادی انسان، لیبرالیسم مفهوم خاص از زندگی خوب و خیر را برای انسان تجویز نکرده است (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۶۱۷) و آن را در قالب‌های کیفری بر انسان تحمیل نمی‌کند؛ زیرا تحمیل هرگونه مفهوم خوب و خیر، با خردمندی

و نیک‌نهادی انسان ناسازگار است. برای انسان باید شرایطی را فراهم آورد که افراد با اندیشه و کوشش آزادانه به خیر و خوب دست یابند، نه اینکه با تهدید کیفری، آنها را به سوی خیر و خوبی کشاند. بر این اساس، از نظر جان/ستوارت میل، تنها دلیل برای آنکه جامعه بتواند آزادی یکی از اعضای خود را تحدید کند، این است که کسی بخواهد به دیگری آسیب برساند (میل، ۱۳۴۹، ص ۴۲). وی نام این اصل را زیان نامیده است. همان‌گونه که گفته شد، اصل زیان به عنوان یک ضابطه برای جرم‌انگاری، نشانه آن است که جامعه نمی‌تواند با بهره‌گیری از حقوق کیفری، اعمالی را منع کند که به گونه مستقیم به دیگران آسیب نمی‌رساند (همان، ص ۴۷). از نظر میل، انسان پدیده‌ای است که از مواهب اخلاقی و عقلانی بهره‌مند است و تا جایی که به کسی آسیب نمی‌رساند، آزاد است و از رهگذر این آزادی، با تجربه، بحث و گفتگو، ترغیب و تشویق، اشتباه‌های خود را جبران می‌کند و کم‌کم اعمال و عقاید نادرست، جای خود را به حقیقت می‌دهد (همان، ص ۶۶)؛ بنابراین تأثیر این نگاه به انسان، بر تحدید آزادی انسان از رهگذر جرم‌انگاری روشن است. این تفسیر از انسان می‌طلبد که بیشترین قلمرو آزادی در عرصه جامعه برای او وجود داشته باشد و فقط رفتارهایی ممنوع شود که باعث آسیب به دیگران است و این همان خاستگاه تولد اصل زیان است ... از این رو، در این نگرش انسان‌شناسانه، جرایم بدون بزه‌دیده وجود ندارد و حوزه خصوصی، قابل احترام و دارای قلمروی گسترده است.

طبق مطالب پیش‌گفته، اگر بخواهیم مفهوم آزادی را در معانی مثبت یعنی «آقای خودبودن» تفسیر کنیم، ضابطه پدرسالاری نیز خاستگاه خود را می‌یابد؛ زیرا تحقق بخشیدن به این مفهوم از آزادی، گاه مستلزم مداخله قدرت سیاسی در انتخاب‌های شخصی و جهت‌بخشیدن به آن است؛ مانند وادار کردن شخص به یادگیری یا جلوگیری از دچار شدن شخص به اعتیاد و...

محافظه‌کاران، باور دارند ریشه بی‌نظمی در انسان است. انسان‌ها به طور طبیعی فاسدند و اگر محدود شوند یا زیر نظر گروه نباشند، به گونه ضداجتماعی و نامتمدن عمل می‌کنند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷). محافظه‌کاری از اندیشه‌های/دموند برک (Edmund Burke) متأثر بوده است. یکی از اصول اندیشه‌های او بدینی به عقل انسان است.

وی باور دارد فرد احمق است و نوع انسان عاقل و ذخیره عقلی هرکسی به تنهایی کم و بهتر است افراد خود را در معرض گنجینه و سرمایه عمومی قرار دهند (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶-۱۷۸). وی بر غالب بودن احساسات بر عقل انسان تأکید می‌ورزد و عقل انسانی را در برابر عقل کلی تر نهفته در سنت یا مذهب به چیزی نمی‌گیرند (هیوود، ۱۳۸۳، ص ۲۱۰). به طور کلی، محافظه‌کاران به کمبود ذاتی انسان و بدی طبیعی او باور دارند و می‌گویند همه مردم تا اندازه‌ای در ماهیت خود، شیطانی، پیر و شهوانی‌اند (وایت، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴). انسان دارای چنان کشش‌های طبیعی است که در تضاد با آن دسته از غایت‌های جامعه انسانی است که بیشتر جنبه متعالی و مبتنی بر مدنیت است. از سوی دیگر، اگر آدمی چنین کشش‌هایی نداشته باشد، خارج از حوزه‌های مشترک زبان، فرهنگ و نظام‌های ارزشی، قادر نیست به خیر واصل شود (دلاکامپانی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸). بر این اساس، اندیشه محافظه‌کاری به انسانیت کلی و فردیت انتزاعی که از سوی لیبرالیسم تعیین شده است، به دیده شک می‌نگرد و باور دارد او نمی‌تواند به تنهایی و با تصمیم فردی به خیر و سعادت دست یابد، بلکه باید در دل فرهنگ اجتماعی رشد یابد و از آن فرمانبرداری کند. دستیابی به چنین امری نیازمند نظامی مستحکم است؛ از این رو، اصطلاحات محوری اندیشه محافظه‌کاری عبارت‌اند از: اقتدار، وفاداری، سلسله مراتب و نظم و با اصطلاحاتی همچون برابری، آزادی و تسامح ناسازگاری دارد (گری، ۱۳۸۱، ص ۳۳). بر این اساس، محافظه‌کاران اصل زیان را به تنهایی برای برقراری نظم و مبارزه با جرم، کافی نمی‌دانند، بلکه علاوه بر آن، به نگرش اخلاق‌گرایی قانونی و گاه کمال‌گرایی نیز روی می‌آورند؛ زیرا انسان از رهگذر عمل به مقتضای این دو نگرش و تن دادن به مصلحت‌اندیشی‌های حکومت و التزام به ارزش‌های پذیرفته‌شده جامعه است که می‌تواند کمبود و بدی ذاتی خود را جبران کند و انسجام جامعه را حفظ کند و فضیلت‌های اخلاقی در خود بارور سازد؛ از این رو، در نگاه آنان علاوه بر رفتارهایی که به خود شخص یا دیگران زیان می‌رساند، رفتارهایی که باعث نقض ارزش‌های اجتماعی یا عقب‌ماندگی اخلاقی شخص می‌شود، جرم‌انگاری می‌شود. طبق این دو نگرش، جرم‌انگاری تهاجمی است و قلمرو آزادی آدمی نسبت به دیدگاهی که اصل زیان را در جرم‌انگاری به کار می‌گیرد، از گستره

کمتری برخوردار است و از سوی دیگر، حوزه مداخله دولت گسترده‌تر است و جرایم بدون بزه‌دهیده، بسیار به چشم می‌خورد (وایت، ۱۳۸۱، ص ۳۵)؛ زیرا آدمی قابل اعتماد نیست تا آنجا که ممکن است نباید وی را به حال خود گذاشت تا درباره خود تصمیم‌گیری کند، بلکه باید به حکم عقل برتر زندگی کند؛ خواه این عقل برتر در سنت و مذهب جست‌وجو شود، خواه در ایدئولوژی سیاسی که در شکل قوانین کیفری بازتاب می‌یابد (بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۱۱-۱۲)؛ بنابراین در این اندیشه، حوزه خصوصی قلمرو کمتری نسبت به لیبرالیسم دارد.

نتیجه

براساس موارد پیش‌گفته روشن می‌شود که نظریه‌های سیاسی و نگره‌های جرم‌انگاری، به‌زرف انسان‌بنیادند و هرگونه تحول در اندیشه‌های سیاسی و در پی آن ضوابط جرم‌انگاری، به دنبال نوع نگاه انسان‌شناسانه پدید می‌آید. این امر اهمیت بحث‌های انسان‌شناسی را در این حوزه‌ها نمایان می‌سازد؛ بدین رو توصیه می‌شود به نکته‌های ذیل توجه شود:

سزاوار است قانونگذار کیفری در بهره‌مندی هریک از ضوابط یادشده برای جرم‌انگاری به بحث‌های انسان‌شناسی توجه ویژه‌ای داشته باشد و تحدید آزادی انسان بر شناخت محدودیت‌ها و توانایی‌های او انجام پذیرد. ملاحظه این امر می‌تواند در کارآمدی، پایداری، اقتدار و نفوذ حقوق کیفری تأثیر بسیاری داشته باشد، اگرچه این موضوع پذیرفته است که گاه جرم‌انگاری باید با توجه به وضعیت و مصلحت موجود در جامعه انجام پذیرد؛ ولی در عین حال این مسئله نیز قانونگذار را از توجه به بحث‌های انسان‌شناسی بی‌نیاز نمی‌سازد.

نتیجه یادشده اقتضا دارد که دست‌کم بخشی از کسانی که به عنوان نماینده در مجلس به قانونگذاری کیفری و جرم‌انگاری اقدام می‌کنند، به ابعاد اجتماعی، روانی و اخلاقی انسان آشنا باشند. در واقع نقش قانونگذاری در پدیدآوردن تحول و تکامل در جامعه پنهان نیست و سزاوار است نمایندگان از جمع افراد آگاه و فرهیخته برگزیده شوند و از افراد آگاه در این زمینه یاری بگیرند. نفوذ، استواری، اقتدار و کارآمدی قانون

کیفیری به این مسئله بستگی دارد که از چه میزان عقبه و پشتوانه فکری و علمی بهره‌مند است. ارزیابی چنین امری را می‌توان در میزان ارتباط مجلس با نهادهای آموزشی، پژوهشی و افراد صاحب‌نظر واکاوی کرد.

تأکید بر استواری جرم‌انگاری بر انسان‌شناسی با استواری جرم‌انگاری بر فردگرایی متفاوت است. در فردگرایی، فرد انسان یعنی خواست‌ها و گزینش‌های او اهمیت دارد و آنچه به نظام سیاسی و قانون مشروعیت می‌دهد، حرکت در جهت تحقق این خواست‌ها و انتخاب‌هاست؛ اما بنا بر انسان‌شناسی، اگرچه به خواست آدمی توجه می‌شود، ولی در عین حال به نیازها، توانایی‌ها و ویژگی‌های واقعی انسان که نتیجه بحث‌های کارشناسی است نیز توجه می‌شود؛ بدین جهت در جرم‌انگاری استوار بر انسان‌شناسی، گاهی قانونی وضع می‌شود که با خواست فرد انسانی ناسازگار است و این یعنی دورشدن از فردگرایی؛ مانند قانون منع خودفروشی و فحشا یا منع خرید و فروش اعضای بدن و... که با فردگرایی ناسازگار و با کرامت انسانی که برگرفته از انسان‌شناسی است، سازگار است.

پیشنهاد می‌شود نهادی آموزشی یا پژوهشی به تأسیس رشته انسان‌شناسی اقدام کند تا زمینه‌های دستیابی به نتیجه‌های یادشده فراهم گردد.

منابع

۱. اسپرینگز، توماس؛ فهم نظریه‌های سیاسی؛ ترجمه فرهنگ رجایی؛ چ ۱، تهران: آگه، ۱۳۸۲.
۲. اشتراوس، لئو؛ حقوق طبیعی؛ ترجمه باقر پرهام؛ چ ۱، تهران: آگه، ۱۳۷۳.
۳. براتعلی‌پور، مهدی؛ شهروندی و سیاست نو فضیلت‌گرا؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات ملی، ۱۳۸۵.
۴. برلین، آیزایا؛ چهار مقاله درباره آزادی؛ ترجمه محمدعلی موحد؛ چ ۲، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۵. بشیریه، حسین؛ دولت و جامعه مدنی؛ چ ۱، بی جا ۱۳۷۸.
۶. —؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری؛ چ ۷، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۷. بوردو، ژرژ؛ لیبرالیسم؛ ترجمه عبدالوهاب احمدی؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۸. پی، فرانک و دیگران؛ نظریه‌های جرم‌شناسی؛ ترجمه حمیدرضا ملک‌محمدی؛ چ ۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۳.
۹. تامس جونز، ویلیام؛ خداوندان اندیشه سیاسی؛ ترجمه علی رامین، ج ۲، چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۰. تریگ، راجر؛ انسان از دیدگاه ده متفکر؛ ترجمه رضا بخشایش؛ چ ۱، تهران: پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲.
۱۱. جمعی از مترجمان؛ جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۲. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۱۳. دلاکامپانی، کریستیان؛ فلسفه سیاست در جهان معاصر؛ ترجمه بزرگ نادرزاده؛ چ ۱، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

۱۴. قادری، حاتم؛ تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم؛ تهران: سمت، ۱۳۸۵.
۱۵. کلی، جان؛ تئوری حقوقی در غرب؛ ترجمه محمد راسخ؛ چ ۱، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۱۶. گری، جان؛ لیبرالیسم؛ ترجمه محمد ساوجی؛ چ ۱، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۸۱.
۱۷. لوین، اندرو؛ نظریه لیبرال دموکراسی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ چ ۱، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۱۸. منتسکیو، شارل؛ روح القوانين؛ ترجمه علی اکبر مهتدی؛ چ ۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۹.
۱۹. میل، جان استوارت؛ درباره آزادی؛ ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی؛ تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۲۰. هابز، توماس؛ لویاتان؛ ترجمه حسین بشریه؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۲۱. همپتن، جین؛ فلسفه سیاسی؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ چ ۲، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۲۲. هیوود، اندرو؛ مقدمه نظریه سیاسی؛ ترجمه عبدالرحمن عالم؛ چ ۱، تهران: قومس، ۱۳۸۳.
۲۳. واعظی، احمد؛ انسان از دیدگاه اسلام؛ چ ۱، تهران: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷.
۲۴. وایت، راب و دیگران؛ درآمدی بر جرم و جرم‌شناسی؛ ترجمه میرروح‌الله صدیق بطحایی اصل، چ ۱، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۱.
25. Edwards, Paul; **The Encyclopedai of philosophy**; U.S.A Macmilan, 1972.
26. Feinberg, Joel; **The Moral limits of criminal law: Harm to others**; vol. 1, Oxford university press, New York, 1984.
27. Macintyre, A.; **After virtue: a study in moral theory**; London: Duckworth, 1981.

28. Rawls, John; **A theory of justice**; Harvard u.p. 1971.
29. Sandel, Michael; **Liberalism and the Limits of Justice**; Cambridge: University press, 1982.
30. Taylor, Charles; **Philosophical papers**; Cambridge university press, 1985.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی