

بررسی تأثیر دیدگاه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دیوید هیوم بر مفهوم «جرم» در اندیشه بنتام و میل

سید محمد حسینی* مصطفی نصیری**

(تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۲۳ تاریخ پذیرش: ۹۹/۲/۳۰)

چکیده

به منظور درک مفهوم جرم باید به مبانی و زیرساخت‌های نظری هر نظام حقوقی مراجعه نمود. انسان‌شناسی از جمله حوزه‌های مطالعات مبنایی است که پیوند وثیقی با حقوق کیفری دارد. دیوید هیوم به مثابه یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه دوره روشنگری، رویکردی جدید نسبت به انسان مطرح نموده است. این طرز تلقی جدید از سرشت انسان‌ها و کیفیت دست‌یابی به شناخت و معرفت برای آن‌ها، آثار مهمی در دانش‌های دیگر به ویژه اخلاق به همراه داشت. هیوم با انکار نقش آفرینی عقل در حوزه اخلاق، قواعد مرتبط با عدالت و نظم حقوقی را نتیجه فرآیندهای تاریخی، سنت‌ها و تجربیات دانست. پیگیری اندیشه هیوم توسط پیروان او در سنت فلسفی انگلیسی، تأثیرات ماندگاری در تحول مفهوم جرم داشته است. این تحولات با انکار تعاریف متافیزیکی و عقلی از اخلاق توسط هیوم آغاز شد و به سمت فایده‌گرایی سوق پیدا کرد؛ فایده‌گرایی در اندیشه‌ی جرمی بنتام با رویکردی کمی و با تعریف جرم بر پایه لذت و الم ظاهر شد؛ این رویکرد با محوریت یافتن مفهوم «آزادی» و ارائه «اصل ضرر» به عنوان معیار جرم‌انگاری در اندیشه جان استوارت میل تعدیل شد. در مقاله پیش رو ضمن طرح تأثیر دیدگاه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی هیوم بر تحول حوزه اخلاق، چگونگی تغییر مفهوم جرم در نزد بنتام و میل ذیل آراء هیوم در اخلاق، بررسی شده است. بر اساس دیدگاه فایده‌گرایانه بنتام و میل، در خصوص مفهوم جرم، انسان‌ها «جرم» را با کمک عقل و با در نظر داشتن طبیعت رفتارها نمی‌یابند بلکه با توجه به احساسی که در مورد رفتارها دارند، آن را می‌سازند و سنت‌ها و تجربیات بشری در این مسیر آن‌ها را راهنمایی می‌کند.

* دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

semo.hosseini@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران، تهران، ایران .

واژگان کلیدی: مفهوم جرم، انکار عقل، فقدان ضرورت در اخلاق، رنج و لذت، اصل ضرر.

مقدمه

بنتام و میل دو نماینده‌ی بزرگ و پرچمداران نظریه‌ی فایده‌گرایی هستند. این دو اندیشمند تأثیرات زیادی در شکل‌گیری عدالت کیفری جدید در غرب داشته‌اند و به مدد نظریه‌پردازی‌های آن‌ها بسیاری از نهادها و مفاهیم مرتبط با جرم و مجازات همسو با رویکرد فایده‌گرایی دچار تحولات جدی شده است. دیدگاه‌های بنتام و میل در موضوعاتی از قبیل پیشگیری از جرم، نوع و میزان مجازات‌ها، اصول مرتبط با جرم‌انگاری برای بسیاری از نظریه‌پردازان الهام‌بخش بود. البته این اثرگذاری به منزله اجرایی شدن نهادهای پیشنهادی آن‌ها نبود؛ بنابراین نه زندان پان اپتیکن (سراسرین) بنتام فراگیر شد و نه جرم‌انگاری مبتنی بر اصل ضرر میل یکسره مورد استقبال قرار گرفت. مع الوصف روح حاکم بر اندیشه بنتام و میل در فلسفه اخلاق که همان فایده‌گرایی است بر بخش عظیمی از حقوق کیفری تأثیرگذار بود و به عنوان یکی از جریان‌های اصلی این حوزه تداوم داشته است.

مقصود از فایده‌گرایی این است که مبنای قضاوت در مورد رفتارها، میزان التذاذی است که از آن‌ها حاصل می‌شود. هر چه رفتارها میزان خوشی و خوشنودی تعداد بیشتری از انسان‌ها و اعضاء جامعه را فراهم نمایند، فایده‌بخش‌تر و همزمان اخلاقی‌تر محسوب می‌گردند. در این رویکرد آثار و پیامدهای مستقیم و حسی حاصل از رفتارها مورد توجه است و برای سنجش رفتارها نیازی به تحلیل‌های عقلی نیست. بنابراین در فایده‌گرایی از حقایق اخلاقی صرف نظر شده و حسن و قبح رفتارها به نتایج و آثار بیرونی آن‌ها تقلیل داده شده است.

این اتفاق دقیقاً همان چیزی است که از بنتام به بعد در تعریف جرم مورد توجه و عمل قرار گرفته و نظریه‌پردازی‌های حوزه جرم‌انگاری و هم‌چنین سیاست‌گذاری‌های دولت‌ها در خصوص مداخله در آزادی‌های شهروندان مبتنی بر چنین نگرشی به جرم تحقق یافته است. در تعریف جدید از جرم، وجه عقلی و متافیزیکی رفتارها که تا پیش از این مورد توجه بود، معنا و مفهوم

خود را از دست می‌دهد و رفتارهایی که نتایج محسوس و مستقیم ناگواری به همراه داشته باشند، جرم تلقی می‌شوند.

این تعریف جدید فایده‌گرایان از جرم، بی سابقه بود و نخستین بار بود که تحت تأثیر تحولات فلسفی در حوزه اخلاق و انسان‌شناسی در دوره روشنگری، پای این مباحث به حوزه حقوق کیفری باز می‌شد. برابر بررسی‌های به عمل آمده دیدگاه‌های بنتام در این حوزه به صورت مستقیم و آراء میل به تبع بنتام، ملهم و متأثر از فلسفه دیوید هیوم بوده است. بنابراین به منظور درک عمیق‌تر ابعاد تعریف جرم در اندیشه این دو اندیشمند، بررسی دیدگاه‌های هیوم در این خصوص و موضوعات مرتبط ضروری می‌نماید. البته هیوم در مقام نظریه پرداز در خصوص اخلاق مستقیماً و مستقلاً به موضوع جرم پرداخته است ولی مطالعه دیدگاه‌های او به درک تحولات و چالش‌های مهم فکری قرن هجدهم که به تحول در مفهوم جرم انجامید، کمک زیادی می‌کند. در مقاله حاضر به منظور تبیین دقیق‌تر آن‌چه از هیوم به بعد در تعریف جرم به وقوع پیوست، ابتدا به بحران فکری غرب جدید که اساس تراوشات فکری هیوم را تشکیل می‌دهد، اشاره می‌گردد. سپس دیدگاه‌های بی سابقه هیوم در ارتباط با اخلاق و انسان‌ناظر به تحولات فکری آن دوره، بررسی و در پایان به تأثیر این رویکرد بر مفهوم جرم در اندیشه بنتام و میل پرداخته خواهد شد.

۱. فلسفه دکارت و آغاز دوگانه‌انگاری انسان و طبیعت

تعریف جدید از جرم در نزد بنتام و میل ریشه در بنیادی‌ترین تحولات فلسفی در غرب جدید دارد. در دوره جدید در نتیجه‌ی تغییرات ایجاد شده در خصوص چیستی انسان و «کیفیت ارتباط او با جهان» به مثابه یک مسئله انسان‌شناختی، امکان دست‌یابی به شناخت و معرفت مطابق با واقع مورد تردید قرار گرفت. در نتیجه این وضعیت جدید امکان دست‌یابی به مفاهیم کلی که تضمین‌کننده کلیت و ضرورت قوانین علمی و اخلاقی است، انکار شد و چالش‌های مهمی در حوزه‌های مختلف معرفتی از جمله اخلاق ایجاد گردید و با توجه به پیوند عمیق میان مفهوم جرم و اخلاق، تغییراتی اساسی در تعریف جرم در نزد اندیشمندان به وقوع پیوست.

بنابراین به منظور درک عمق تحولات مفهومی «جرم» در غرب جدید، طرح بحث از این تحولات انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ولو به اجمال ضروری به نظر می‌رسد. آغاز دیدگاه‌های جدید در غرب به نام دکارت ثبت شده و لذا پیگیری تغییر مفهوم جرم را نیز باید با از نظر گذراندن دیدگاه‌های او به ویژه در خصوص «شکاف ایجاد شده میان عالم و معلوم» آغاز نمود. توضیح این که علم و دانایی به معنای انکشاف است. هویت علم، کشف از غیر است و علم یعنی آگاهی از چیزی که در عالم نیست. بنابراین عالم به واسطه علم به چیزی که در خود او نیست، دانایی کسب می‌کند و در فرآیند کسب دانایی، علم که وجه غیر دارد، با عالم متحد می‌شود. بنابراین ملاک علم، اتحاد میان عالم و معلوم است و واسطه این اتحاد، «علم» است.

دو چیز که با هم متحد می‌شوند باید از یک جنس باشند و وحدت در متباینات محال است. اگر چیزی به طور کلی متباین با عالم باشد، به دلیل عدم تحقق یگانگی، علم اتفاق نمی‌افتد. بر این اساس در علم، وجود نوعی هم‌سنخی ضروری است و این مسانخت و تجانس شرط تحقق علم است. همین بحث، نقطه آغاز فلسفه است و محور بحث حکما در طول تاریخ فلسفه، این بوده است که آنچه در خارج وجود دارد باید هم‌سنخ آنچه در عالم است، باشد در غیر اینصورت امکان برقراری ارتباط با آن و کشف آن وجود ندارد (طالب زاده، ۱۳۸۱: ۱۱).

در فلسفه تا قبل از دوره جدید در غرب از احکام عقلی موجودات بحث می‌شد. از سوی دیگر در این رویکرد به انسان‌ها به مثابه موجوداتی ذی‌عقل نگریسته می‌شد و با توجه به هم‌سنخی عاقل و معقول تردیدی در امکان شناخت احکام موجودات که نسبت به عالم غیر محسوب می‌گردد، وجود نداشت.

بنابراین فلاسفه در تلاش برای دستیابی به احکام موجودات و به عبارت دیگر تحلیل چگونگی دستیابی به علم، بر هم‌سنخی احکام موجودات با وجه معقول و عقلائی انسان‌ها تأکید نموده‌اند. در این دیدگاه، عالم خارج یک شأن عقلی و معقول دارد که به دلیل هم‌سنخی با عقل انسان، بر عقل او منکشف می‌شود. در نتیجه، هر آنچه در خارج است عیناً داخل در ذهن می‌شود

و انسان، این موارد را به نحو معقول ادراک می‌کند. این، موضع فیلسوفان از پارمندس تا توماس آکوئیناس در اوج قرون وسطی بوده است.

در مقابل، در آغاز دوران جدید در مغرب زمین وجه معقول اشیاء که نقشی محوری در نظم و ساماندهی اشیاء داشت، انکار شد بنابراین مسئله جدیدی مطرح گردید که اگر اشیاء فاقد وجه معقول باشند، آن‌ها را چگونه باید توجیه نمود؟ اگر از طبیعت عقلی اشیاء صرف نظر شود و موجود به مرتبه‌ی صرفاً محسوس تحویل شود، چه چیزی ضامن دوام و قوام موجود و آثار آن خواهد بود؟ چگونه می‌توان از مشاهده چند رفتار به قانونی کلی در خصوص آن دست پیدا نمود؟ چه تضمینی برای قضاوت‌های اخلاقی در خصوص احساسات بشری وجود دارد؟

در فلسفه قدیم موجودات عالم دارای خصوصیات و کیفیاتی هستند که سبب تمایز و تشخیص آن‌ها می‌شود اما این موجودات یک وجه دیگری دارند که زمینه وحدت و جمعیت را برای آن‌ها فراهم می‌نماید. این جنبه وحدت همان چیزی است که به واسطه‌ی آن بر اشیاء عنوان گذاشته می‌شود. این جنبه وحدت به حس در نمی‌آید بلکه بالذات امری کلی است و جنبه معقول دارد. همین وجه کلی زمینه‌ی نظمی دائمی و تغییرناپذیر در مواجهه با موضوعات را فراهم می‌کند. این نظم و کلیت بیانگر نوعی قانون است به نحوی که هرگاه با یک عنوان مواجه شویم انتظار داریم خواص موجود در آن عنوان را ملاحظه کنیم.

این جنبه وحدت و قانون یک حقیقت و واقعیت مجرد است و لذا ملاک جمعیت امری مجرد و غیر مادی است. موجودات شیرازه‌ای معقول و فوق طبیعی دارند. فقدان این امر فوق طبیعی سبب از هم پاشیدن خواص متفرق مادی آن‌ها می‌شود. عالم در ذاتش حقیقتی مجرد دارد که حقیقت موضوعات در آن است و در عوارض مادی اشیاء ظهور می‌کند. بنابراین موجودات در دیدگاه فیلسوفان تا انتهای قرون وسطی دو جنبه وحدت و کثرت دارند. جنبه وحدت آن‌ها مجرد و غیرمادی است و با عقل درک می‌شود؛ حیث متکثر آن‌ها، مادی است و با حس درک می‌شود. از آنجایی که عقل نیز مجرد است، با حیث مجرد عالم هم‌سنخی دارد و لذا انسان‌ها به نحو معقول با عالم ارتباط برقرار می‌کنند و از آن آگاه می‌شوند.

اما دکارت به مثابه مؤسس فلسفه جدید این معادلات را بر هم زد. در دیدگاه او، انسان مساوی با «فکر» و جهان مساوی با «امتداد» است. همانگونه که صفت ذاتی نفس یا روح انسان «اندیشه» است، صفت ذاتی جسم یا ماده نیز «امتداد» است (اصغری، ۱۳۸۲: ۹۵). با این رویکرد جدید وجه معقول اشیاء که تضمین کننده ارتباط انسان با جهان بود مورد تردید قرار گرفت و این دو اموری متباین و کاملاً نامتجانس معرفی گردید؛ این همان چیزی است که در فلسفه جدید به آن دوئالیسم گفته می‌شود.

این دوگانه انگاری و قول به تباین و جدایی، تاریخ فلسفه را دگرگون نموده است. انسان و جهان نسبت به هم بیگانه شدند و آگاهی که تا پیش از این فرع بر مسانخت عقل انسان با وجه معقول جهان بود، انکار شد. دکارت با این بنیاد، شکاف عمیقی میان روح یا ذهن و ماده ایجاد نمود و مسئله شناخت که تا قبل از او پاسخ‌های روشنی داشت را با ابهامات جدیدی مواجه نمود. فلسفه جدید بر مبنای این دوگانگی استوار شده و این میراثی است که دکارت برای فیلسوفان پس از خود بر جای گذاشت (همان، ۱۳۸۲: ۹۴ و ۹۳).

رویکرد دکارتی در برقراری نسبت جدید انسان با موجودات، در سراسر فلسفه غرب سیطره دارد و همین است که او را مؤسس فلسفه خوانده‌اند و فیلسوفان دوره جدید اعم از دکارتیان و حتی ضد دکارتیان همه از پی او آمده‌اند (ضیاء شهابی، ۱۳۹۱: ۸۵). با طرح فلسفی دکارت دیوار بلندی میان انسان و جهان کشیده شد و مسائلی در باره چگونگی فهم اشیاء بیرونی و همچنین تبیین اخلاق مطرح گردید که در فلسفه بی سابقه است. این چالش به نام دکارت رقم خورده است ولی همه فلاسفه جدید در غرب با آن مواجه هستند. هیوم از جمله فیلسوفانی است که در

۱. دکارت ماده یا جسم را به عنوان یک جوهر معرفی می‌کند که ذات آن «امتداد» است. بنابراین ماده جوهری است که امتداد، ذات آن را تشکیل می‌دهد. دکارت از اشیاء مادی و ممتد به «res extensia» به معنای اشیاء گسترده شده، تعبیر می‌کند. امتداد در تقابل کامل با «اندیشه» و فاقد هرگونه وجه معقول یا اسرار و راز - آنگونه که قدما تصور می‌کردند - است. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به «ماده در فلسفه دکارت»، مجله علامه، ۱۳۸۲، شماره ۵

این بستر فکری جدید با باز تعریف مفهوم عقل و نفس انسان گام‌هایی برای تبیین معقول جهان در فضای پر چالش پسا دکارتی برداشت.

۲. فلسفه هیوم؛ سلب صلاحیت از عقل و انکار مفاهیم کلی در حوزه اخلاق

دیوید هیوم، فیلسوف و تاریخ‌نگار اسکاتلندی، در مواجهه با فلسفه عقل‌گرای دکارت مدعی بود رسالت دارد ظاهر‌نمایی‌های عقل را افشاء نماید و این اقدام را مبنا و راهنمای ایجاد جوامع مدرن می‌داند؛ از نظر هیوم در فلسفه جدید منزلتی برای عقل در نظر گرفته شده بود که با واقعیت منطبق نبود. از نظر او در فلسفه دکارت تفسیری از سرشت انسان و کارکرد عقل او ارائه شده که اشکالات بنیادین و غیر قابل اغمازی دارد (Morrison, 2016: ۱۰۴). فروغی در مورد وضعیت روشنگری پس از دکارت چنین نوشته است:

«دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایه‌ای تازه بگذارد، هر چند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و به ریاضیات هم ترقی شایان داد... فلسفه اولی را دوباره بر همان اساس سابق گذاشت یعنی در عالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است و در وجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد که ادراک و اراده منتسب به اوست و این امور را مسلم پنداشت و درست به این مقام برنیامد که حقیقت ادراک و اراده انسان چیست و پیروان او هم... هر چه بحث کردند در این بود که جوهر یکی است یا دو تا است و اگر یکی است، جسمانی است یا روحانی... این مباحثات مقدمه انقلابی بود که در اواخر سده هیجدهم به دستیاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسی که به درستی زمینه این انقلاب را آماده کرد هیوم بود.» (فروغی، ۱۳۴۴: ۱۴۶ و ۱۴۷)

هیوم در مقابل بر این باور بود که طبیعت ما را از طریق احساس و نه عقل راهنمایی می‌نماید. او با ارائه رویکردی مادی‌گرایانه محض، انسان را به مجموعه‌ای از تأثیر و تأثرات تقلیل داد که به موجب آن، همه دیدگاه‌های متعالی در مورد اخلاق یا روح بشر کنار گذاشته می‌شود. ایده‌ی

اصلی هیوم این است که عقل، آنگونه که به صورت سنتی مورد توجه بوده، هیچ نقشی در زندگی بشر ندارد (Morrison, 2016:104). او با این رویکرد نسبت به عقل به نقد دیدگاه‌های فلسفی در ارتباط با نفس و وجه معقول در آن پرداخته است.

۱-۲. نقد رویکرد سنتی به نفس و عقل

هیوم مدعی است که خرد محض (آنگونه که دکارت نشان داد) نمی‌تواند چیز مهمی در مورد جهان (بیرونی) برای ما بیان کند و لذا چیزهایی را که می‌توان به عنوان مبنای دانش ما از این جهان تلقی نمود صرفاً واقعیت‌های برآمده از مشاهده و تجربه توسط خود و نفسی است که دارای وجه تجربی است (Ibid:105,106). هیوم به عنوان یک فیلسوف مدرن در صدد جبران کلیت و ضرورت از بین رفته در فلسفه جدید است و این دو وجه را ابتدا در نفس خود دنبال می‌کند. اما بر این باور است که در تلاش برای یافتن این موضوع، صرفاً انبوهی از احساسات و عواطف مشوش و گیج‌کننده را می‌یابد. در دیدگاه او آنچه «نفس» نامیده می‌شود، صرفاً ادراکی فرضی از هویت انسانی است که در تعامل با مجموعه‌ای از نهادها در جامعه ایجاد شده است.

او دیدگاه دکارت درباره نفس را که معتقد بود نفس جوهری غیرمادی، متفکر و متمایز از بدن است، انکار نمود. به باور هیوم تصور ما از نفس چیزی است که همه ادراکات و ایده‌های خود را به آن مربوط می‌دانیم. اگر بخواهیم تصویری روشن از چنین نفسی داشته باشیم، باید آن را از تجربه مستمری اخذ کنیم که در درون خود می‌یابیم. اما ما به جز ادراکات که از یکدیگر متمایزند هیچ نفسی را که در بن آن قرار داشته باشد، مشاهده نمی‌کنیم. از نظر هیوم دلیل نسبت دادن این هویت غیر واقعی به نفس، فعالیت ذهنی است زیرا این فعالیت ذهن است که یک هویت یا یک اصل متحدکننده ادراکات یا نفس ثابتی که متمایز از ادراکات ما است، می‌سازد نه این که چیزی واقعی متناظر با این هویت وجود داشته باشد. زیرا آنچه ما تجربه می‌کنیم تنها کثرتی از ادراکات متمایز است و نه چیز دیگر (محمدرضایی، ۱۳۸۶: ۷۵). هیوم به منظور توضیح دیدگاه انتقادی خود به وجود نفس معقول در آراء قدما بحث خود را در سه گام ارائه نموده است.



۲-۱-۱. گام نخست؛ تبیین متعلقات ذهن بشر

هیوم در گام نخست متعلقات ذهن بشر را تبیین می‌نماید. دسته اول نسب میان تصورات^۱ است که عبارت است از اموری که ذهن انسان، آن‌ها را در درون خودش مرتبط می‌کند یا هر مطلبی که به نحو شهود عقلی بی‌واسطه یا با استدلال برای فهم آشکار می‌شود. مثلاً مفاهیم ریاضی و منطق که انسان آن‌ها را در درون خود مرتبط می‌کند. از نظر هیوم محور این‌ها، این همانی یا اندراج بی‌واسطه محمول در موضوع است و به اصل امتناع تناقض باز می‌گردد. این دانش‌ها امری محتوایی در مورد جهان ارائه نمی‌کنند.

دسته دوم از متعلقات ذهن بشر «امور واقع^۲» است که حقیقت آن برای ذهن روشن نیست و به شکل اول (قضایای ضروری) قابل وصول نیستند زیرا هر چقدر هم شبیه موارد قبلی باشند عکس آن واقعه به همان اندازه ممکن است به وقوع بپیوندد. اگر خورشید همیشه از مشرق طلوع می‌کند ممکن است روزی عکس آن رخ بدهد و این خلاف عقل نیست و با اصل امتناع تناقض مواجه نمی‌شود (Hume, 1999: 108).

در نسب تصورات با توافق ذهن با خودش مواجهیم. اما در متعلقات نوع دوم ذهن با خودش انطباق ندارد بلکه ذهن با خارج انطباق دارد و می‌خواهد اموری را از خارج به دست آورد و وقتی این چنین شد دیگر قضیه «این همانی» نمی‌تواند بنیاد این امور باشد زیرا این همانی، توافق ذهن با خودش است. دانش‌های مربوط به امور واقع، به شیوه‌ی پیشین تعیین نمی‌شوند و دلیل ما در مورد درستی آن‌ها به اندازه دانش‌های دسته‌ی قبل قطعی نیست. نقیض تمام موضوعات مرتبط با واقع، ممکن به نظر می‌رسد زیرا رویکردهای مغایر، با همان میزان احتمال و وضوح، قابلیت تحقق

-
1. Relations of ideas
 2. Matters of fact

دارد (Ibid: 108). از نظر هیوم ادراکات ما از امور واقع مثلا اموری که با حس درک می‌شوند، نمی‌تواند کاشف قوانین طبیعی باشد و به تعبیر دیگر علم دانسته شود زیرا این‌ها امور جزئی‌اند در حالی که علم جایی رخ می‌دهد که ضرورت و کلیت وجود داشته باشد. از نظر هیوم دلیل این اشتباه، توصیف‌های غیرواقعی از کارکرد عقل است. بنابراین او در گام دوم به ادعاهای مرتبط با عقل پاسخ می‌دهد.

۲-۱-۲- گام دوم: انکار عقل با انکار علیت

«در ابتدا به نظر می‌رسد عقل نقش پادشاهی را دارد که قانون تجویز می‌کند و اصول و قواعد کلی را با قدرت و توان کامل تحمیل می‌کند و کسی که می‌خواهد علیه عقل سخن بگوید باید تحت حمایت و با استفاده از آن چنین کاری را انجام دهد» (Hume, 2012: 116). هرچند عقل خود را به عنوان یک سیستم غالب صدق و حقیقت می‌نماید، ما می‌توانیم به درون آن وارد شویم و تعارضات درونی و گسترده آن را نشان دهیم. هیوم هشدار می‌دهد که نویسندگان زیادی با تمسک به قدرت عقل، تصویری از اطمینان و تخصص را ارائه کرده و مدعی‌اند عقل در دوره مدرن جانشین جهل و اسطوره‌ها شده است (Morrison, 2016: 106) اما نتیجه این مباحث این بوده است که اختلاف نظرهای علمی چند برابر شده و همه چیز غیر قابل اطمینان به نظر می‌رسد و در میان این اختلاف نظرها این علم بیان و سخنوری است که به جای عقل برنده واقعی این وضعیت شده است (Hume, 2012: 4).

او برای انکار عقل به انکار علیت متوسل می‌شود و از نظر او همه بحث‌های پراکنده اینجا متمرکز می‌شود. هیوم تفسیر تازه‌ای از علیت ارائه می‌کند. از نظر او علیت یعنی ضرورت یا رابطه‌ی ضروری. اما از نظر هیوم ما هستیم و تجربه. ما هستیم و حس. وقتی با حواسمان به عالم خارج مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که حوادث متعاقب‌اند و الف قبل از ب رخ می‌دهد اما از نظر او هرگز از طریق حواس پیوند این‌ها بر ما مکشوف نمی‌شود. ابدأ حس پیوندیاب نداریم حس ما با

انطباع^۱، سروکار دارد (Ibid: 152). ما هیچ انطباعی از رابطه نداریم. اگر گفتیم این درخت از آن یکی بلندتر است ما از بلندتر بودن انطباع نداریم وقتی انطباع نداریم تصویری از آن‌ها حاصل نمی‌شود. آن‌چه از علت و معلول طرح می‌شود دو انطباع پشت سر هم است که هر کدام در زمان خود رخ می‌دهند. ما ضربه و شکسته شدن شیشه را می‌بینیم اما انطباعی از ارتباط میان این موارد نداریم بنابراین ما از حس و تجربه نمی‌توانیم به علت برسیم. بر این اساس هیوم ضرورت ارتباط علت و معلول از طریق تجربه را مطلقاً رد می‌نماید. میان گذشته و آینده هیچ پل عبوری وجود ندارد و نمی‌توان از گذشته حال و آینده را استنتاج کنیم او در مقابل، منشأ ادراک ضرورت را به عادات و اوامی باز می‌گرداند. هیوم با انکار وجه معقول در انسان، زمینه تثبیت طرح فلسفی خود از چگونگی ارتباط انسان با عالم خارج را فراهم نمود؛ با این وجود به منظور تکمیل این پازل، قدمی فراتر برمی‌دارد و علاوه بر انکار عقل، مفهوم نفس را که از قدیم به مثابه‌ی موجودیتی غیرمادی در فرایند ادراک انسان نقش آفرینی می‌نمود، از دم تیغ برهان می‌گذراند.

۲-۱-۳- گام سوم؛ ساختار شکنی ایده «نفس»

از نظر هیوم تنها مبنای واقعی که ما می‌توانیم به آن اطمینان کنیم، مشاهده و تجربه است. لذا هیوم مفهوم «نفس» را در معرض تجربه و مشاهده قرار می‌دهد. او می‌کوشد که «نفس» را از خلال قدرت تجربه خودش به دست آورد اما متوجه می‌شود زمانی که به مفهوم «نفس» توجه و التفات می‌نماید، چیزی جز مجموعه‌ای از انطباعات که در آن زمان نزد فرد حاضر است، درک نمی‌کند. ذهن همچون یک تئاتر عمل می‌کند که در آن انطباعات مختلف در اشکال متفاوت و متعددی

۱. از نظر هیوم، کلیه ادراکات را می‌توان به دو دسته انطباعات (Impression) و تصورات (Ideas)، تقسیم نمود. انطباعات داده‌های بی‌واسطه حواس هستند. آن‌چه بر اثر تماس مستقیم یکی از حواس ظاهری یا باطنی با شیئی حاصل می‌شود، انطباع نام دارد و مادام که این تماس باقی است این، انطباع باقی است. اما تصور عبارت است از بیاد آوردن انطباع بعد از آنکه تماس از میان می‌رود. می‌توان گفت مقصود از انطباع همان صورت حسی است و غرض از تصور همان صورت خیالی. تصور نسخه‌ای است که قوه خیال از انطباع برمی‌گیرد. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصورات».

ظاهر می‌شوند، رد می‌شوند، باز می‌گردند و درهم می‌آمیزند (Ibid: ۱۵۲). مفهوم «نفس»، موجودیتی یکپارچه و قابل اطمینان نیست بلکه این مفهوم بیانگر یک وضعیتی است که در آن پیام‌ها و محرک‌های مختلف عبور می‌کنند و رد و بدل می‌شوند. بنابراین این مفهوم نمی‌تواند به عنوان یک مبنای قابل اطمینان تلقی شود (Morrison, 2016: ۱۱۱). نتیجه جست و جوی ما برای یافتن وجهی جوهری و معقول برای انسان، بیشتر عدم قطعیت و تشویش است بنابراین بهتر آن است که به جای اصرار بر این موضع، راهکار دیگری برای تبیین کیفیت ارتباط انسان و جهان و به تعبیر دیگر کسب دانایی توسط او دنبال نماییم.

اگر بحران فلسفی که دکارت به وجود آورد را مرور کنیم اقدامات هیوم را بهتر درک می‌کنیم. از نظر هیوم طرح دکارت که منجر به انکار مفاهیم کلی و وجه جوهری از موجودات شد اقدامی درست اما ناکافی بود. زیرا چنانکه ما قائل به وجه معقول برای انسان باشیم ولی چنین وجهی را در عالم انکار نماییم ارتباط انسان با عالم ممتنع خواهد بود. لذا تبیین صحیح‌تر این است که نقش جواهر، اصول عقلی و اموری از این سنخ به طور کلی کنار گذاشته شود. اما هیوم التفات دارد با این اقدام نه تنها شیرازه عالم را به باد می‌سپارد بلکه قوه ادراک کلیات در انسان را نیز مخدوش می‌نماید و با این کار مبنای قابل اتکایی برای تحقق علم باقی نمی‌ماند.

البته هیوم به پیامد نقدهای تند خود آگاه بود و می‌دانست در نبود مبنای مورد اعتمادی همچون عقل، افراد در اطمینان به آراء و گرایش‌های خود با مشکل مواجه می‌شوند. نتیجه این وضعیت هرج و مرج ذهنی و انطباعات متکثر و تمایز ناپذیر خواهد بود. بنابراین به منظور رهایی از مشکل فقدان مبنایی برای ضرورت و کلیت، معتقد بود اصالت بخشی به تجربه و سنت‌ها باید در دستور کار قرار بگیرد (Ibid: ۱۱۳). هیوم پس از ساختار شکنی اندیشه‌های اندیشمندان قدیم و جدید در خصوص عقل و نفس، طرح ایجابی خود را در دو گام پی‌ریزی می‌کند.

۲-۲. گریز از ورطه شکاکیت و پی‌ریزی طرحی تازه

هیوم اگرچه دستاوردهای عقل‌گرایان را با تیغ تیز شکاکیت از هم گسیخت ولی به دلیل امیدواری به پروژه مدرنیته به نیهیلیسم روی نیاورد و به طرح الگویی جدید پرداخت. هیوم اگرچه از بحران در فلسفه جدید پسا دکارتی سخن گفت ولی این موضوع که به انکار کامل اخلاق و علم منتهی می‌شد برای او قابل پذیرش نبود. او با چالش دستیابی به قطعیت مواجه بود و این وضعیت، بهشت زمینی موعود در مدرنیته را با خطر شکست مواجه می‌نمود. به منظور جلوگیری از وضعیت شکست، هیوم راهکاری ارائه می‌کند که به موجب آن، «طبیعت» جانشین همه ادعاهای مشکوک پیشین می‌شود. «مایه خرسندی است که طبیعت همزمان قدرت همه استدلال‌های شکاکانه را در هم می‌شکند و از تأثیر جدی آن‌ها بر فهم جلوگیری می‌کند» (Hume, 2012: 116).

هیوم مفاهیم کاربردی و عمل‌گرایانه‌تری همچون «طبیعت» را جانشین دیدگاه‌های متافیزیکی نمود؛ او در فلسفه خود به فعالیت‌های روزمره توجه نمود و کاملاً مصمم بود در امور معمول زندگی مانند دیگران زندگی کند، سخن بگوید و رفتار کند. این بازگشت به زندگی عادی، نقطه‌ای بود که هیوم از ناامیدی برای ایجاد یک نظم جدید، فاصله گرفت. او بر این باور بود که برای در اختیار گرفتن کنترل جهان و برنامه‌ریزی برای اتوپیاهاى آینده و جامعه عادلانه، ما محکوم به گسستگی اندیشه و ذهن و انکار ادراکات کلی هستیم.

در عوض اقدامات ما باید مبتنی و محدود به تجربه و مشاهده باشد که خود این‌ها مبتنی بر عملکرد طبیعی (غیر عقلی) جهان است. در این رویکرد جدید، اعتماد به کارکردگرایی طبیعی جلوه ویژه‌ای دارد و باور به عملکرد طبیعی نهادها، جانشین باورهای متافیزیکی و عقلی می‌شود. هیوم بر این باور است به جای این که ساختارهای مبتنی بر خرد خود را تحمیل نماییم به لحاظ سیاسی و اقتصادی بهتر این است که جهان به نظم خود به خودی یا دست پنهان بازار سپرده و ارزش‌ها از این طریق سنجیده شود (Morrison, 2016: 114). اما انکار نفس و عقل مانع از هرگونه سنجش و اظهار نظر در این خصوص می‌شود. بنابراین هیوم در طرح ایجابی خود، مسئله عدم ثبات «نفس» را از طریق فرض نمودن نقشی فعال برای «حافظه» حل نمود و البته به دلیل همین موضع و تقلیل فلسفه به روانشناسی، کمی بعد مورد انتقاد کانت قرار گرفت.

از نظر هیوم، حافظه به قوه تخیل اجازه می‌دهد که ادراکات نسبتاً مرتبط را به وحدت برساند و تصویری خیالی از «نفس» را ایجاد نماید که از طریق آن تصویرهای مغایر دیگر قابل نظم بخشی و تفکیک خواهد بود. تصویر از «نفس» محصول حافظه است که از طریق قابلیت بازخوانی و انعکاس ادراکات پیشین ما و بازنمایی آن‌ها به نحو مرتبط با هم و در شبکه‌ای از روابط ایجاد می‌گردد. حافظه از طریق این کارکرد بازخوانی و ایجاد تصورات خیالی، مجموعه‌ای از ادراکات گوناگون را به این توهم مبدل می‌سازد که گویی یک مفهوم یا یک ایده را در قالبی منظم بازنمایی می‌کند و این الگوی بازنمایی شده تنها موجودیت با دوام ممکن می‌باشد. از آنجایی که «نفس انسانی مستقل» وجود ندارد، انسانیت ما قبل اجتماعی قابل تصور نیست زیرا ذهن متمایز فردی وجود ندارد و تنها چیزی که هست، انطباعات مرتبط با الگوهای متفاوت است. هویت فردی چیزی است که بر پایه تجربه اجتماعی از جمله عادت‌های ذهنی و تفسیر رفتارها شکل گرفته است (Ibid:116,117)

۲-۳. رهاورد طرح هیوم در حوزه عقل عملی: زمینه سازی تحول مفهومی جرم

هیوم بر خلاف رویکرد اندیشمندانی همچون دکارت که باور داشتند می‌توان تمامیت وجود را صرفاً از طریق عقل، درک نمود، رویکردی کاربردی از ساختار اجتماعی ارائه می‌کند که در آن سنت‌ها و تجربیات، نقش مهمی در پیشرفت اجتماعی ایفا می‌نمایند. بر این اساس ما باید درون یک «سنت» عمل نماییم. همه تلاش‌ها و دانش بشری از یک سنت اجتماعی استخراج می‌گردد. اما باید توجه داشت که سنت‌ها حقایق را به این معنا که نهادهای مطلق و غیرقابل انکاری از جهت محض و قطعی بودن هستند، برای ما به ارمغان نمی‌آورند. ما با پذیرش روش‌ها و ابزارهای مرتبط با سنت خود، محکوم به هستی و زندگی صرفاً مبتنی بر حدس و گمان هستیم. همچنین صرفاً از طریق به یادآوردن و اندیشیدن از خلال روش‌ها و مفاهیم برآمده از سنت است که ما ایده‌هایی را در مورد هویتمان به مثابه مردم، افراد، و کلا و قضات به دست می‌آوریم (Ibid:106-108).

نتیجه روشن این رویکرد در حوزه اخلاق این است که با توجه به انکار وجه معقول در انسان و

عالم، مفاهیم کلی اخلاقی، مفهوم خود را از دست می‌دهند و لذا قضاوت در مورد رفتارها مبتنی بر عادات ذهنی و سنت‌های اجتماعی می‌شود. بنابراین برای نخستین بار در طول تاریخ فلسفه وجه متفاوتی از اخلاق نفی می‌گردد.

در دیدگاه هیوم احساسات اخلاقی در همه انسان‌ها یافت می‌شود و نشانه آن واکنش‌های مشابه انسان‌ها در تحسین یا تقبیح رفتارهای مشخص است و این موضوع نمی‌تواند صرفاً در تمایلات شخصی ریشه داشته باشد. از آنجایی که امور اخلاقی با زندگی عملی سروکار دارند، در نتیجه فلسفه اخلاق نیز باید چیزی باشد که بر احساسات و عملکرد ما تأثیر بگذارد و از قضاوت‌های سست و ساکن ما در مورد ادراک فراتر برود ... با توجه به این که اخلاقیات بر رفتارهای ما تأثیر می‌گذارند می‌توان گفت که آن‌ها از عقل نشأت نگرفته‌اند و عقل به تنهایی نمی‌تواند چنین تأثیری داشته باشد. امور اخلاقی احساسات را برمی‌انگیزانند و سبب یا مانع انجام افعال می‌شوند. عقل در این زمینه به تنهایی ناتوان است و لذا قوانین اخلاق نتایج عقل ما نیستند (Hume, 2012: 266). عقل نسبت به مکانیسم‌های تجربی جهان نقش ثانوی را ایفا می‌کند و کارکرد آن صرفاً این است که آنچه طبیعت نسبت به آن حکم کرده است را روشن و تبیین نماید.

هیوم در ادامه ادعای دیگری را مطرح می‌کند که به موجب آن تمایز میان خیر و شر چیزی نیست که در طبقه‌بندی‌های عقل وجود داشته باشد همچنین مبتنی بر واقعیات نیز نیست بنابراین نمی‌توان با بررسی‌های پوزیتیویستی به آن‌ها پی برد. «برای مثال رفتار شرارت آمیزی همچون قتل عمد را در نظر بگیرید. از همه منظرها این رفتار را بررسی کنید و ببینید آیا می‌توانید این رفتار مبتنی بر واقعیت یا موجود واقعی را که شما شرورانه می‌نامید، پیدا کنید؟ از هر منظر که آن را در نظر بگیرید، می‌توانید صرفاً برخی احساسات، انگیزه‌ها، اراده و اندیشه‌ها را بیابید. هیچ نوع واقعیت دیگری در این زمینه دست‌یافتنی نیست. رفتار شرورانه به محض آن که شما به خود رفتار (ابژه) نگاه می‌کنید، از شما فاصله می‌گیرد و تنها پس از آن که بازتاب اندیشه خود را به آن منعکس می‌کنید در آن‌جا احساس نارضایتی نسبت به آن رفتار را می‌یابید و واکنش شما نسبت به آن

برانگیخته می‌شود. در این وضعیت با یک واقعیت مواجه هستیم که موضوع احساسات ما است و نه عقل. این واقعیت بر خود شما مبتنی است و نه آن اثره. بنابراین هر زمان که یک رفتار یا خصوصیتی را شروانه می‌نامید، شما هیچ مقصودی جز آنچه برخاسته از ادراک درونی خود آن را سرزنش‌آمیز می‌دانید، ندارید. (Ibid:273) در دیدگاه هیوم، «نظریه اخلاقی» صرفاً یک بحث نظری است که در آن از عقل به عنوان یک ابرساختار فراتر از احساسات، عواطف، اندیشه‌ها بحث می‌شود در حالی که فضیلت، وضعیت یا عملکرد ذهنی است که به مشاهده کننده احساس رضایت و تأیید می‌دهد و رذالت عکس آن است.

هیوم تأکید می‌کند که عقل ماهیتی خنثی و منفعل دارد و نمی‌تواند انگیزه‌های اخلاقی را ایجاد نماید. رابطه میان هست و باید از روابط میان اشیاء و یا از طریق عقل قابل استنتاج نیست؛ با عملکرد عقل نمی‌توانیم اهمیت اخلاقی واقعیت‌ها را درک نماییم و عقل با توجه به طبیعتش نمی‌تواند هست را به باید تبدیل کند بنابراین صرفاً از طریق تجربه‌های حسی است که می‌توان اخلاقیات را دریافت نمود. همچنین عقل تأثیری در احساسات و رفتارهای ما ندارد زیرا اراده‌ی انجام رفتار اخلاقی، در نتیجه احساسات انگیزه‌بخش برآمده از تجربه‌های حسی، فعلیت می‌یابد. هیوم در این بحث مدعی است که عقل نمی‌تواند ما را به انجام رفتارهای اخلاقی برانگیزاند. بر این اساس دانش ما نسبت به معنای اخلاقی بودن رفتارها و انگیزه ما برای انجام آن‌ها هر دو منبعث از احساسات است (Donnelly, 2007: 9).

البته نکته‌ای که در اندیشه هیوم نیز بی‌پاسخ مانده این است که چه تمایزی میان حس و عقل وجود دارد؛ اگر عقل توانایی درک اهمیت اخلاقی رفتارها را ندارد و قدرت انگیزش لازم برای تبدیل احساسات به رفتارها را ندارد، حس چه مزیت و قدرتی در مقایسه با عقل دارد که می‌تواند به عنوان مبنای قضاوت در مورد رفتارها مورد پذیرش قرار بگیرد؟ در پاسخ به این پرسش ممکن است پاسخ داده شود که حس برای این منظور ادراک لذت و الم را امکان‌پذیر می‌سازد و با این ادراک، حس از عقل متمایز می‌شود.

واضح است که این پاسخ، اشکال موجود را حل نمی‌کند زیرا ملازمه‌ای میان ادراکات حسی لذت و الم حاصل از یک رفتار با قضاوت‌های اخلاقی در خصوص حسن یا قبیح بودن آن وجود ندارد و حس نمی‌تواند ایده‌ای در خصوص این که چرا «رفتار مبتنی بر لذت خوب است» یا «رفتار منتهی به رنج بد است» ارائه نماید. به نظر می‌رسد این رویکرد در اندیشه هیوم بیش از آن که مبتنی بر براهین فلسفی باشد به منظور جبران فقد کارکرد عقل و پیشگیری از ورود به ورطه بی‌انتهای شکاکیت بوده است.

علی‌رغم ابهام فوق در اندیشه هیوم، او تأکید دارد که می‌توان با درک از عملکرد طبیعی احساسات، یک «مبنای طبیعی» را جایگزین مبانی متافیزیکی اخلاق نمود. در اینصورت «دانش علمی احساسات اخلاقی» یعنی دانش روانشناسی و ترکیب طبیعی انسان و محیط او، می‌تواند جانشین نظریات متافیزیکی اخلاق بشود. انسان نباید بر خرد محض اتکا نماید بلکه باید به الهامات درونی احساسات و تمایلات طبیعی‌اش توجه کند. در نتیجه این رویکرد، وجه جوهری و عقلی اخلاق از آن سلب گردید و در مقابل جنبه پدیداری پیدا کرد و اصطلاحاً ابژکتیو شد.

ابژه در مفهوم دقیق فلسفی، عین خارجی یا حقیقت و ماهیت آن نیست بلکه ابژه صورتی است از چیزی که قوه تمثل ما آن را به آن شکل تمثل می‌کند و بنابراین در این رویکرد اگر تمثل کننده‌ای نباشد، تمثل شده و متعلق تمثل نیز معنا ندارد. قدما که می‌گفتند حقیقت، مطابقت حکم با خارج است، ضامن این مطابقت را عقل فعال و عالم عقول می‌دانستند اما در رویکرد جدید، ضامن مطابقت نیز انسان است. در فلسفه جدید، «انسان» دایره مدار وجود و حقیقت است و اوست که اثبات و نفی می‌کند و ملاک و میزان همه چیز است (داوری اردکانی، ۱۳۷۴: ۱۹۱). بنابراین در اندیشه هیوم برای درک گزاره‌های اخلاقی، طبیعت رفتارها که با کمک عقل برای انسان منکشف می‌شد ملاک نیست بلکه صورتی که از رفتار متأثر از حس در ذهن ایجاد می‌شود و این صورت برابند تجربیات و سنت‌های اجتماعی است، برای قضاوت در مورد آن کفایت می‌نمود.

این رویکرد علاوه بر اخلاق در سایر حوزه‌های شناختی و معرفتی بشر از جمله در مفاهیم و نهادهای حقوقی حکم‌فرما است. بنابراین در اندیشه هیوم، قواعد مرتبط با عدالت و نظم حقوقی

نتیجه فرایندهای تاریخی، سنت‌ها و تجربیات است و اگر ما در مورد عملکرد واقعی جهان تحقیق نماییم، خواهیم توانست واقعیت‌های تجربی را جمع‌آوری نموده و از آن‌ها به عنوان راهنمای خود در سازماندهی اجتماعی استفاده نماییم (Morrison, 2016: 106, 111). در این رویکرد تشخیص رفتارهای مجرمانه به مثابه بخشی از قواعد حقوقی که در واکنش به نقض آن‌ها، ضمانت اجرایی از جنس کیفر پیش‌بینی می‌شود، از چنین منطقی پیروی می‌کند.

بر این اساس چنانچه بخواهیم مفهوم جرم را در اندیشه هیوم جستجو نماییم باید توجه داشته باشیم که در نزد او رفتارها به جهت طبیعت آن‌ها و با کمک عقل مورد قضاوت قرار نمی‌گیرند. در مقابل، در این رویکرد جرم جنبه اثرکتیو پیدا نموده و به رفتاری برآمده از احساسات جامعه مبدل می‌گردد. جرم در این رویکرد رفتاری با طبع ناخوشایند نیست که عقل امکان دستیابی و کشف آن را داشته باشد بلکه با زدوده شدن مفهوم عقل و طبع، صرفاً به وجه پدیداری و بیرونی رفتارها نگریسته می‌شود و لذا جرم امری است که با توجه به تجربیات جمعی جامعه و آثار و پیامدهایی که به همراه دارد در طول تاریخ ساخته می‌شود. بنابراین از هیوم به بعد وجه معقول جرم به تبع تحولات حوزه اخلاق در اندیشه هیوم، از تعریف آن زدوده می‌شود.

دیدگاه‌های هیوم در فلسفه اخلاق برای بسیاری از اندیشمندان از جمله فلاسفه انگلیسی زبان الهام بخش بود و زمینه تحول مفهومی جرم توسط اندیشمندان پس از او را فراهم نمود. از هیوم به بعد اندیشمندان در تعریف جرم به ماهیت و طبیعت رفتار کم‌تر توجه نمودند و در مقابل آثار بیرونی رفتارها و احساساتی که بر می‌انگیزند به عنوان مبنای نظریه پردازی در این حوزه مورد توجه قرار گرفت. جرمی بنام از جمله این افراد بود که از آراء هیوم در بازناندیشی نهادهای حقوقی به ویژه باز تعریف نهادهای حقوق کیفری استفاده نمود و از او به عنوان یکی از پیشگامان اصلاح عدالت کیفری جدید در غرب نام برده می‌شود.

کاپلستون فلسفه تجربه‌گرایی انگلستان با محوریت هیوم را به عنوان رویکرد پیشگام و تأثیرگذار بر نهضت فایده‌گرایی با محوریت بنتام معرفی کرده و در خصوص نقطه تمرکز هر یک از این دو مکتب اینگونه اظهار نظر نموده است: «چنانکه مشهور است اصالت تجربه انگلستان

عمدتاً به ماهیت، دامنه و محدودیت‌های معرفت بشری نظر داشته است. حال آن‌که نهضت اصالت‌فایده‌نگرشی عملی و رو به اصلاح‌گری قانونی، جزائی و سیاسی داشت. باید گفت که تأکید درباره نقش «نظریه معرفت» در اصالت تجربه کلاسیک، تا حدی مبالغه‌آمیز است. هیوم در صدد پروردن و به صورت علم در آوردن طبیعت بشر بود. می‌توان گفت و در واقع هم گفته‌اند که او در درجه اول فیلسوف اخلاق بود ولی هدف اصلی او شناخت حیات اخلاقی و قضاوت اخلاقی بود، حال آن‌که بنتام در هوای این بود که معیاری برای سنجش آراء رایج اخلاقی و نهادهای حقوقی و سیاسی بیابد و در این کار به اصلاح آن‌ها نظر داشت» (کاپلستون، ۱۷:۱۷۳ و ۱۸).

۳. **تقلیل مفهوم جرم به «رفتارهای محسوس مغایر با خوشی عمومی» در اندیشه**

بنتام

بنتام به عنوان پایه‌گذار نظریه فایده‌گرایی در فلسفه اخلاق شناخته می‌شود. او در این زمینه خود را مرهون هیوم می‌داندست و معتقد بود با دیدن رساله «جستار در طبیعت بشر» و اینکه در آن نشان داده شده که فضیلت مبتنی بر فایده است، ذهنش روشن شده است (همان: ۱۷). او با الهام از مفهوم اخلاق در اندیشه هیوم، در صدد یافتن نقاط عطف تاریخ طبیعی بود تا از این طریق تغییرات در قوانین، دیدگاه‌های اخلاقی و غیره را به لحاظ توصیفی و تجویزی تحلیل نماید. بنتام به منظور ارائه معیاری که بتواند مبنایی برای قانون‌گذاری و اصلاح وضع نابسامان عدالت کیفری عصر خود قرار بگیرد، «فایده‌گرایی» را که کم و بیش اندیشمندان ما قبل او به آن توجه نموده بودند را در قالب نظریه‌ای منسجم ارائه نمود.

۳-۱. **فایده‌گرایی به مثابه اصل پیشنهادی برای علم جدید اخلاق**

برابر نظریه فایده‌گرایی در اندیشه بنتام، اخلاق امری مطلق نیست بلکه «ضرورت‌های طبیعی» اساس آن را تشکیل می‌دهد؛ ضرورت‌های طبیعی مورد ادعای او مبتنی بر نوعی لذت‌گرایی یا اصالت لذت روانی است که به موجب آن هر موجود انسانی بالطبع طالب کسب لذت و دفع الم است. در دیدگاه بنتام طبیعت، بشر را در ذیل حاکمیت لذت و الم قرار داده است. تنها این دو

هستند که تعیین می کنند چه کارهایی باید انجام شود. لذت و الم از یک سو معیار درستی و نادرستی هستند و از سوی دیگر زنجیره علل و معلول های رفتارها به این دو بازگشت می نمایند. همه رفتارهای ما تحت کنترل لذت و الم هستند و هر اقدامی برای خارج شدن ما از ذیل حاکمیت این ها به تأیید آن ها منتهی می گردد (Bentham, 2000: 14) با این تعریف بنتام با صرف نظر نمودن از این که رفتارها فی نفسه واجد وصف خوبی یا بدی باشند، احساسی که از آن ها حاصل می گردد را به عنوان معیار قضاوت در مورد آن ها معرفی نموده است.

لازم به ذکر است بنتام در مورد مفهوم لذت و الم سراغ دیدگاه های متافیزیکی نرفت و باور داشت در این زمینه نیاز به نازک اندیشی و مراجعه به دیدگاه های ارسطو و افلاطون نیست بلکه لذت و الم همان چیزهایی است که همه احساسشان می کنند (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۴). بنابراین بنتام همسو با رویکرد کلان خود در اخلاق همان معنایی را از لذت و الم مراد می کرد که در برداشت عامه مردم و زبان متعارف وجود دارد.

اما هدف بنتام از طرح این واقعیت روان شناختی که انسان ها با قدرت جاذبه لذت و دافعه الم به کار وا داشته می شوند، صرفاً بیان برخی حقایق روان شناختی نبود؛ او در عوض یک معیار عینی برای اخلاقیات، یعنی سرشت اخلاقی اعمال انسان را در این واقعیت جستجو می نمود؛ به همین دلیل پس از آن که می گوید طبیعت انسان را تحت سلطه لذت و الم قرار داده است، می افزاید فقط در حیطه آن ها است که تعیین نمایند چه باید انجام دهیم و یا تعیین کنند چه خواهیم کرد. از یکسو معیار شایسته و ناشایست و از سوی دیگر زنجیره علل و معالیل به این دو مفهوم بستگی دارد (همان: ۲۴). بنابراین بنتام از این واقعیت که انسان ها طالب لذت هستند و از درد و رنج گریزانند دست به استنتاج یک قانون اخلاقی زده است که به موجب آن تأمین بیشترین خوشی برای همه کسانی که در ارتباط با یک موضوع مطرح هستند معیار درستی یا نادرستی یک رفتار تلقی می گردد و این موضوع می تواند با توجه به دایره شمول افراد ذی ربط متفاوت باشد. برای مثال در سطح فردی چنانچه رفتاری بیشترین خوشی را برای فرد فراهم می نماید، همان رفتار

صحیح است اما ممکن است این رفتار در سطح اجتماعی بیش‌ترین شادی را فراهم نماید و بنابراین در سطح عمومی، خیر محسوب نمی‌گردد.

نکته قابل توجه اینکه بنتام استدلالی در خصوص این معیار که به موجب آن «انسان از لذت بردن، به درستی رفتار خود و ضرورت انجام آن پی می‌برد» ارائه نمود با این وجود اطمینان داشت یک اصل بنیادین را کشف نموده که می‌توان با آن در مورد شایستگی رفتارها قضاوت نمود. «زمانی که یک رفتار همسو با اصل سودمندی است انسان حکم می‌کند که باید از آن تبعیت نماید یا آن رفتار درست است. پیوند میان التزام و لذت بردن تنها راهی است که واژه‌های باید و درستی و نادرستی و موارد مشابه با آن معنا پیدا می‌کند» (Bentham, 2000: 16).

فراتر از این، بنتام مدعی بود که اساساً نمی‌توان اعتبار این اصل را اثبات نمود زیرا زنجیره‌ی موارد اثبات شده باید از جایی آغاز شود درحالی که اصل اخلاقی عالی‌تر یا غائی‌تر از اصل فایده‌مندی وجود ندارد (Ibid: 16). همچنین از منظر او سایر نظریه‌های اخلاقی به نوعی بازگشت به فایده‌گرایی دارند و همین دلیل این نظریه بر سایر دیدگاه‌های اخلاقی مطرح، برتری دارد.

اگرچه بنتام با طرح نظریه فایده‌گرایی بر پایه احساس لذت و الم، با دیدگاه هیوم در خصوص ابتدای اخلاق بر احساسات و تجربیات جمعی همخوانی دارد، اما ظاهراً با یکی از مهم‌ترین دلالت‌های فلسفه هیوم که به موجب آن، استنتاج باید‌ها از هست‌ها امکان‌پذیر نیست، انطباق ندارد؛ بنتام با طرح نظریه فایده‌گرایی، تأثیرگذاری لذت و الم بر رفتارهای انسانی را به عنوان مبنایی برای درستی و نادرستی رفتارها تلقی نموده و لذا بدون پاسخ به اشکال‌های وارد به فلسفه هیوم، رویکردی مشابه با او را پیگیری نموده بود.

بنتام اگرچه به بحث اخلاق پرداخت اما غایت او از طرح این مباحث نظریه‌پردازی محض در حوزه اخلاق نبود بلکه آن‌گونه کاپلستون اشاره تأکید نمود، بنتام همواره نیم‌نگاهی به اصلاح قوانین جزایی عصر خود داشت (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۱۸ و ۱۷) بنابراین از نظر بنتام فلسفه اخلاق از جمله حوزه‌های کلیدی و تأثیرگذار برای اصلاح عدالت کیفری آن زمان بود.

در میان آثار تاریخ حقوق کیفری و جرم‌شناسی، که در آن‌ها به دیدگاه‌های بن‌تنام در زمینه اصلاح عدالت کیفری پرداخته شده بر نظریات ابتکاری او در خصوص «جرم‌زدایی از برخی عناوین مجرمانه»، «اصل حساب‌گری کیفری»، «فردی ساختن کیفر» و غیره اشاره شده (پرادل، ۱۳۹۲: ۶۶) با این وجود در این آثار از یکی از ابعاد محوری اندیشه بن‌تنام در ارائه طرحی نو از مفهوم جرم که متأثر از دیدگاه‌های اخلاقی دیوید هیوم بود غفلت شده است. به نظر می‌رسد تعریف جدید بن‌تنام از مفهوم جرم جنبه محوری دارد و سایر پیشنهاد‌های اصلاح‌گرایانه او، ذیل این بخش از آراء او معنا پیدا می‌کند.

۲-۳. تحول مفهوم جرم ذیل معیار فایده‌گرایانه لذت و الم

از نظر بن‌تنام بر اساس اخلاق و به فرمان طبیعت تأمین «بیش‌ترین خشنودی برای بیش‌ترین افراد» از جمله اهدافی است که ضروری است، پیگیری شود. او بر این باور بود که مداخلات دولت در این خصوص از طریق قانون و یا سایر مداخلات دولتی باید به منظور هماهنگ‌سازی مصالح باشد زیرا اگرچه هر یک از افراد به دنبال تأمین مصالح شخصی و تحصیل بیش‌ترین خوشی برای خود هستند ولی مصالح عمومی لزوماً از تجمیع مصلحت‌های شخصی به دست نمی‌آید زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که همه افراد به شیوه‌ای معقول و همسو با مصالح عمومی در پی کسب خوشبختی خود باشند به این ترتیب با وضعیت تعارض منافع مواجه می‌گردیم و لذا ضروری است حکومت و قانون‌گذاری به منظور هماهنگ‌سازی مصالح عمومی مداخله نماید البته مقصود از مداخلات دولت به کمک قانون در این زمینه، در درجه اول برطرف ساختن موانع افزایش خوشی بیش‌ترین تعداد ممکن از افراد و شهروندان است تا پرداختن به آنچه مداخله مثبت در آزادی افراد نامیده می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۸-۳۰). بنابراین هدف مداخلات رسمی در حوزه رفتارهای شهروندان این است که خشنودی جامعه از طریق تضعیف رفتارهایی که پیامدهای بدی ایجاد می‌کنند، افزایش یابد.

بنابراین در اندیشه بنتام «جرم»، رفتاری است که مضر به خشنودی جامعه باشد؛ در این رویکرد تنها رفتارهایی که در عمل نوعی درد را تحمیل می‌کنند و از این طریق لذت برخی افراد یا گروه‌ها را محدود می‌کنند، باید مورد توجه قانون قرار بگیرد. بنتام عمیقاً باور داشت چنانچه قانون‌گذار صرفاً اصل فایده‌گرایی را به عنوان معیار جرم‌انگاری می‌پذیرفت، بسیاری از رفتارهایی که قوانین آن روز، آن‌ها را کنترل می‌نمود، به عنوان رفتارهای مرتبط با اخلاق و آداب شخصی تلقی می‌شدند که ضمانت اجراهای آن‌ها با افکار عمومی می‌باشد. فایده‌گرایی به تبع بازتعریفی که از مفهوم جرم ارائه نمود این نتیجه را نیز به همراه داشت که ضروری است طبقه‌بندی مجددی نسبت به رفتارها انجام بگیرد تا مشخص شود کدام رفتارها برای مداخله دولت‌ها و قانون‌گذاری متناسب هستند (Morrison, 2016: 192). از آنجایی که در دیدگاه اخلاقی بنتام، انسان تحت سلطه لذت و الم است و این دو، معیار درستی و نادرستی رفتارها نیز دانسته شده‌اند او این ضوابط را در چگونگی پاسخ‌دهی به رفتارها نیز اعمال نمود؛ در اندیشه او ضمانت اجراهای مبتنی بر رنج علاوه بر بازدارندگی عمومی در سطح جامعه، مرتکب را از تکرار جرم منصرف می‌نماید.

از جمله نکات قابل توجه در طرح بنتام، استفاده از مفهوم شبه ریاضیاتی «محاسبه خوشی»^۱، بود. مقصود از این محاسبه، سنجش خوبی و بدی رفتارها به مثابه تنها معیار خیر و شر بوده است (Morrison, 1995: 74). بنتام به منظور پیگیری محاسبه خوشی، جنبه‌های کمی لذت از قبیل شدت، مدت، قطعیت، دوری یا نزدیکی و غیره را مورد توجه قرار داد. اگر در مجموع معیارهای فوق تعادل به سمت لذت‌ها باشد، رفتار خوب و چنانچه تعادل به سمت رنج باشد، رفتار بد تلقی می‌شود.

حاکمیت رویکرد کمی و محاسبه‌گرایانه در اندیشه بنتام مورد توجه و نقد قرار گرفته است. کاپلستون در این خصوص بر این باور است که «هیچ‌گونه محاسبه دقیق لذت و رنج امکان ندارد... در بسیاری از موارد یک فرد نمی‌تواند محاسبه ریاضی دقیق از میزان لذت یک عمل به عمل آورد و اگر پای منافع و مصالح جامعه در میان باشد از کجا می‌توان مجموع لذت محتمل را

محاسبه نمود» (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۲۷ و ۲۸) بنابراین از آنجایی که وظیفه قانون‌گذار این است که برخی رفتارها را تشویق نماید و مانع برخی رفتارهای دیگر شود، سازوکار تصمیم‌گیری قانون‌گذار در این خصوص با چالش‌های قابل توجهی روبرو خواهد بود.

جدی‌ترین منتقد نظریه فایده‌گرایی بنتام، استوارت میل بود. تمرکز انتقادات میل به بحث مفهوم ریاضیات شادی و امکان اندازه‌گیری لذت‌ها و رنج‌ها در دیدگاه بنتام بود. با بنتام، محاسبه بر سایر مفاهیم انسانی غلبه می‌کند و انسان‌گرایی مفهومی کمی پیدا می‌کند (۷۴: Morrison, 1995). استوارت میل که آراء او در حوزه تحلیل مفهوم جرم بیشتر با اثر «رساله‌ای در باب آزادی» شناخته می‌شود، باور داشت که اندیشه‌های بنتام پیامد تقلیل‌گرایی است که ذاتاً در فایده‌گرایی وجود دارد. در نتیجه‌ی آراء او انسان‌ها به موجوداتی با محوریت لذت و رنج تقلیل داده می‌شوند و کرامت انسانی به عنوان بنیان بشریت در این رویکرد کنار گذاشته می‌شود (Morrison, 2016: 196). میل ضمن پایبندی به فلسفه اخلاق هیوم به جرح و تعدیل نظریه فایده‌گرایی بنتام در خصوص مفهوم جرم پرداخت.

۴. تعدیل دیدگاه بنتامی تعریف جرم در اندیشه میل

جان استوارت میل از دوران کودکی با اندیشه‌های فایده‌گرایی مانوس بود. او در آثار خود به تأثیر دیدگاه‌های بنتام در مورد زندان و مجازات بر اندیشه‌هایش اشاره نموده است. میل همچون بنتام بدون تمایز روشن میان لذت و خوشی، بر اصل «بیشترین خوشی»، تأکید می‌نمود؛ با این وجود تلاش نمود مبنای دیگری برای خوشی مبتنی بر مفهوم «مطلوبیت»^۱ ارائه نماید. در دیدگاه او انسان نسبت به خوشی صرفاً تمایل پیدا نمی‌کند بلکه خوشی‌ها برای انسان مطلوبیت دارند، این موضع شاید نزدیک به دیدگاه بنتام باشد ولی از این جهت که مطلوبیت اختصاص به موجودات دارای فکر دارد، از آن متمایز می‌شود (Scruton, 2005: 236). بنابراین از دیدگاه میل اخلاق به

1. Desirability

نحوی که در اندیشه بنتام ترسیم شده بود با واقعیت‌های مرتبط با انسان صرف نظر از آراء فیلسوفان قدیم، آن‌گونه که از تجربیات روزمره زندگی نیز بر می‌آید فاصله زیادی داشت. میل در رساله مشهور خود به نام «فایده‌گرایی»، این دیدگاه اخلاق فایده‌گرا را که به موجب آن درستی و نادرستی رفتارها با معیار ایجاد خوشی یا ناخوشی مورد قضاوت قرار می‌گیرند و مقصود از خوشی در آن لذت و در مقابل مقصود از ناخوشی الم و رنج است، ناکافی دانست. در مقابل او به منظور توسعه و تعمیق نظریه فایده‌گرایی، رویکردی کیفی نسبت به لذت را جایگزین رویکرد کمی به آن نمود. از نظر او تمرکز بر نظریه سودمندی منجر به بی‌توجهی به ابعاد عاطفی و احساسی زندگی می‌شود. به ویژه تأکید بر یادگیری مهارت‌های تحلیل و محاسبه مانع از ارائه تصویری جامع از زندگی اجتماعی در فایده‌گرایی می‌شود. سیستم بنتام صرفاً یک طبقه‌بندی از لذت‌ها ارائه نموده بود که از نظر کمی با یکدیگر متفاوت بودند و تنها معیاری که برای خوبی یا بدی رفتارها در آن وجود داشت، میزان لذتی بود که تولید می‌شد و از نظر او خیر و شر رفتار ربطی به گونه‌های مختلف آن ندارد (Morrison, 2016: 200). در مقابل میل بر این باور بود که تفاوت‌های کیفی میان لذت‌ها وجود دارد و با این موضع رویکرد کمی محاسبه خوشی در اندیشه بنتام را در معرض انتقاد قرار داد.

۴-۱. نقد رویکرد کمی‌گرایانه بنتامی

از نظر میل این بخش از اندیشه بنتام که به موجب آن همه لذت‌ها قابل اندازه‌گیری هستند، غلط است. انسان‌ها قوای ذهنی دارند که بسیار پیشرفته‌تر از امیال حیوانی است و زمانی که نسبت به آن‌ها آگاهی پیدا می‌کنند، چیزهایی که آن‌ها را تأمین نکند شادی و خوشنودی نمی‌نامند. این سخن نادرستی است که خوشنودی را صرفاً با معیار کمی لذت‌ها محاسبه نماییم و در این زمینه باید به تفاوت‌های کیفی لذات و آلام نیز توجه نمود (Ryan, 1987: 279). میل ضمن پایبندی به اصول فکری فایده‌گرایی برآمده از فلسفه هیوم، به درستی درک نموده بود رویکردی که بنتام

در پیش گرفته به روشنی احساسات و تجربیات بشری را بازنمایی نمی کند بلکه تصویری نادرست از انسان و سرشت اخلاقی او ارائه می نماید.

البته میل ضمن نقدهایی که به بنتمام داشت در مجموع به نظریه فایده گرایی پایبند بود. او فایده گرایی را آبخور اصلی همه مسائل اخلاقی می دانست ولی از نظر او باید فایده گرایی را به وسیع ترین معنایش در نظر گرفت که مبتنی بر مصالح همیشگی انسان به عنوان یک موجود پیشرو است (Mill, 2009: ۹). این درحالی بود که رویکرد کمی بنتمام با تقلیل مصالح به لذات و آلام از در نظر گرفتن این مصالح ناتوان بود.

اگر لذت ها را باید بر اساس کیفیت آن ها و نه کمیت آن سنجید، در اینصورت نه تنها سنجش لذت ها با معیارهای ریاضیاتی نادرست است بلکه از این به بعد اساساً لذت را نمی توان معیاری مناسب برای اخلاق تلقی نمود زیرا اخلاق بیشتر با موقعیت هایی ارتباط دارد که امکان انسان بودن واقعی را فراهم می کند (Morrison, 2016: 201) ولی لذت ملازمه ای با انسانیت ندارد. در دیدگاه او زمانی که می خواهیم تفاوت های کیفی لذت ها را بازشناسیم، باید در پی معیاری غیر از خود لذت باشیم. این معیار چندان آشکار نیست ولی وقتی نیک بیندیشیم ملاحظه می کنیم که وقتی یک نوع لذت را کیفیاً از لذت دیگر والاتر می دانیم، منظور واقعی مان این است که یک نوع از فعالیت های پدیدآورنده لذت، کیفیاً یا ذاتاً برتر یا ارجمندتر از سایر انواع لذت است (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۴۶ و ۴۷).

علی رغم تلاش های استوارت میل به منظور انسانی تر نمودن معیارهای اندازه گیری خوشی، به نظر می رسد این معیار نیز همچنان کاستی های قابل توجهی دارد. یکی از اشکال های اساسی که به معیار جایگزین میل وارد شده ابهام مفهومی و عدم ارائه معیاری به منظور سنجش آن است. با چه معیاری می توان قضاوت نمود که برخی احساسات بشری (لذت ها و نفرت ها) بر سایر موارد برتری دارد؟ (Scruton, 2005: 237) و از این مهم تر این که چرا باید این احساسات را معیاری برای خیر یا شر دانستن رفتارهای انسانی در نظر گرفت؟ با فرض این که برخی رفتارها برای انسان

مطلوبیت دارد، چرا باید این احساس را به عنوان معیاری برای ارزش‌گذاری و مطلوبیت آن رفتار در نظر گرفت؟

به نظر می‌رسد میل با تمسک به معیار کیفی در خصوص لذت‌ها علی‌رغم تلاش برای اصلاح رویکرد بنتام، مسیری مشابه وی را دنبال نموده است. در واقع، میل نیز همچون سایر نظریه‌های فایده‌گرایی، دلیلی برای اثبات معیار پیشنهادی خود در رابطه با قضاوت‌های اخلاقی ارائه نمود. بنابراین دیدگاه استورات میل با چالش اساسی سایر نظریه پردازان فایده‌گرایی مواجه است و علی‌رغم تأکید هیوم در خصوص این که امکان استخراج گزاره‌های هنجاری و باید و نبایدها از گزاره‌های مربوط به عالم واقع وجود ندارد، در رویکرد استورات میل نیز همین اشکال به نحو مشهودی وجود دارد (کاپلستون، همان: ۵۱ و ۵۲). بنابراین به نظر می‌رسد پیروان هیوم علی‌رغم تلاش برای عملیاتی نمودن مبانی فلسفی او در حوزه اخلاق، هر یک به نوعی با این اشکال‌گزنده مواجه بوده‌اند.

اما به نظر می‌رسد کار ویژه میل این بود که با توجه به نواقص موجود در دیدگاه بنتام، اصول اولیه‌ای ارائه دهد که با آن بتوان جامعه غربی جدید را مدیریت نمود و در نتیجه آن شرایط شکوفایی و شادی واقعی انسانی فراهم آورده شود. با در نظر داشتن آنچه از دکارت به بعد در فلسفه اتفاق افتاده بود و در نزد دیوید هیوم به اوج رسیده بود، هر گونه معیار و ضابطه عقلی در خصوص تعیین حدود رفتارهای بشری با چالش مواجه شده بود. در چنین وضعی که ارائه نسخه‌های مابعدالطبیعی و کلی در خصوص اخلاق توجیه‌پذیر نبود، استورات میل توجه ویژه‌ای به مفهوم «آزادی» نمود. او تلاش کرد با ارائه معیارهایی در خصوص سطح مداخله مشروع دولت در آزادی‌های شهروندان، تحولی که از هیوم به بعد در مفهوم جرم به وقوع پیوسته بود را به روشنی منعکس کند.

۲-۴. بازتعریف «جرم» ذیل مفهوم آزادی

از دیدگاه میل، اصل فایده‌مندی ایجاب می‌نماید که هر انسانی آزاد باشد که توانایی‌های خود را طبق اراده و تشخیص خود پیروارد، به شرط آن که به شیوه‌ای عمل نکند که با اعمال آزادی

توسط دیگران تعارض پیدا کند. به مصلحت عام نیست که همه الزاماً به یک هیأت و قالب یکسان در آیند یا لزوماً از یک انگاره یکسان تبعیت کنند. بالعکس هر چه افراد جامعه آزادانه خود را پرورش دهند، جامعه به همان میزان غنی تر می شود (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۵۲ و ۵۳).

پرورش آزادانه فردیت یکی از لوازم اصلی خوشی انسان و مایه اصلی پیشرفت فردی و اجتماعی است (Mill, 2009: ۵۰). بنابراین آزادی فرد به شرط این که از تعرض به آزادی دیگران یا برانگیختن آن‌ها به امور خلاف پرهیز کند باید نامحدود باشد. «تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن در برابر جامعه مسئول و متعهد است، به دیگران مرتبط می شود و در بخشی که به خود فرد مربوط می شود، او استقلال مطلق دارد و حکمش بر روح و جسم خود روا است» (Mill, 2009: 9). بنابراین از نظر میل حق آزادی شهروندان در دوره جدید نیز ریشه در مبانی فایده گرایی دارد و لذا چنین حقی به مثابه امری که برآمده از دریافت عقلی یا به مثابه یک حقیقت کلی در عالم باشد، وجود ندارد (Ten, 2005: 52). در این رویکرد اصل فایده مندی اقتضا می کند که فرد از آزادی کامل برخوردار باشد، مگر آزادی در ضرر زدن به دیگران.

پروژه میل در رساله «درباره آزادی» این است که ماهیت و محدوده قدرتی که می تواند به نحو مشروع توسط جامعه نسبت به افراد اعمال شود را تعیین نماید (Morrison, 2016: ۲۰۱). میل در ابتدا تصریح می کند که می خواهد اصلی را معرفی کند که به عنوان معیار رابطه آزادی و قدرت حاکم عمل نماید. «مقصود از این رساله تبیین یک اصل ساده است که می خواهد تعاملات جامعه و فرد را در زمینه اعمال قدرت و کنترل، چه در زمینه اعمال قدرت فیزیکی، مجازات‌های قانونی و همچنین الزامات اخلاقی آراء عمومی مدیریت نماید.» (Mill, 2009: 18) اصلی که میل برای این منظور معرفی کرده، «اصل ضرر» یا اصل آزادی است.

«این اصل بیانگر این واقعیت است که هدف نهایی که برای انسان‌ها به صورت فردی یا جمعی در تفسیر آزادی رفتار تضمین شده، خودمراقبتی است. تنها هدفی که قدرت می تواند به درستی و برخلاف میل یک عضو جامعه متمدن اعمال کند، پیشگیری از ضرر به دیگران است. مصلحت فردی فیزیکی یا اخلاقی برای چنین مداخله‌ای کافی نیست» (Ibid: ۱۸) البته این بحث مبتنی بر این

دیدگاه است که میل غایت انسان را تکامل بخشیدن هرچه والاتر به قوای خود در جهت نیل به یک کل همساز و کامل می‌داند و از نظر او برای تحقق خوشی عام، افراد باید خود را به این شیوه پیورند؛ بنابراین اگر فردی در جهت خلاف عمل نماید، به دیگران یا جامعه ضرر رسانده است. اما در عین حال از نظر میل مصلحت عام اقتضا می‌کند که حداکثر آزادی ممکن به فرد داده شود و زیان رساندن به دیگران هرچه سخت‌گیرانه‌تر تعریف شود (کاپلستون، ۱۳۷۳: ۵۴). تبعیت از چنین اصلی گونه‌ای از زندگی اجتماعی را امکان‌پذیر می‌سازد که آزادی را به حداکثر می‌رساند. در مقابل اگر افراد و یا دولت مستمراً در امور دیگران مداخله نمایند، زندگی اجتماعی مبتنی بر آزادی غیرممکن می‌شود. هر فرد باید یک فضای خصوصی در امور اجتماعی داشته باشد و به موجب آن بتواند آن‌گونه که دوست دارد رفتار نماید. رفتارهایی که افراد انجام می‌دهند تا زمانی که ضرری به دیگران وارد نمی‌نماید یا مداخله‌ای در حقوق سایرین نمی‌کند، به دولت ارتباطی ندارد (Morrison, 2016: 201). این رویکرد میل امروزه به یکی از اصول مهم دولت‌های غرب تبدیل شده و به منظور توجیه مقررات دولتی و همچنین اعمال زور دولت نسبت به رفتار افراد، ضروری بودن رفتاری که جلوی آن گرفته می‌شود، ضروری است. بر این اساس جامعه صرفاً بخشی از رفتارهای افراد را تنظیم می‌کند که بر سایرین تأثیرگذار است و کارها و افراط و تفریط‌هایی که صرفاً مرتبط با خود شخص است، جزء قلمرو فردی او نسبت به خودش، نسبت به بدن و فکر خودش محسوب می‌گردد و با توجه به حاکمیت فرد نسبت به قلمرو خصوصی، مداخله دولت در این حوزه مجاز تلقی نمی‌شود.

فلسفه استورات میل همسو با اندیشه هیوم بیانگر این دیدگاه در مورد انسان بود که نمی‌توان به طور قطع به واقعیت‌های مطلق دست پیدا کرد؛ در چنین وضعیتی او تلاش نمود با برقراری آشتی میان اصل ضرر و فایده‌گرایی امکان شیوه‌های زندگی متنوع را امکان‌پذیر بسازد و امید داشت در نتیجه این رویکرد روش‌های ارزنده و قابل اجرایی در زندگی عملی شکوفا شود. مفهوم جرم نیز ذیل چنین دیدگاهی قابل تحلیل است و این مفهوم در اندیشه میل تحت تأثیر آراء هیوم و بنتام، دچار تغییرات بنیادینی شده است.

در این نگاه جرم به مثابه امری که بر اساس دریافت‌های عقل عملی قابل کشف و تشخیص باشد، نیست. جرم در تعریف جدیدش، پاسخی به زیر پا گذاشتن حقی از حقوق یا ضمانت اجرایی در قبال یک رفتار ذاتاً قبیح نیست زیرا از هیوم به بعد وجود چنین مفاهیمی از اساس انکار شد. در مقابل با تجربی و حسی شدن حوزه اخلاق، قضاوت‌های اخلاقی در خصوص رفتارها با معیارهایی از قبیل تأمین سودمندی و خوشی جامعه انجام می‌شود؛ بنابراین میزان جرم بودن رفتارها در اندیشه استوارت میل، متناسب با محتوای رفتار سنجیده نمی‌شود بلکه رفتارها تا حدی که برای جامعه دارای منفعت است یا بالعکس تا جایی که برای جلوگیری از ضرر به جامعه ضرورت دارد، جرم شناخته می‌شوند.

نتیجه

هیوم با طرح تازه‌ای که در مورد چیستی عقل و نفس انسانی ارائه داد زمینه تحول مفهوم جرم را در اندیشه بنتام و میل فراهم نمود. او کار خود را با انکار نقش آفرینی عقل آغاز نمود و دستیابی به مفاهیم کلی و قوانین علمی را غیر ممکن اعلام نمود. برای این منظور هیوم اصل عقلی علیت را مردود اعلام نمود و از این طریق پایه‌های ضرورت و کلیت که بنیاد کلیه علوم را تشکیل می‌داد، کاملاً سست نمود. از جمله ثمرات دیدگاه او این بود که عقل اساساً نمی‌تواند مبنایی برای تعریف اخلاق قرار بگیرد زیرا در دیدگاه او، با انکار نقش آفرینی عقل در دوره جدید امکان طرح بحث از طبیعت رفتارها و حسن و قبح ذاتی آن‌ها غیر ممکن شده و بشر از عالم ماهیات و طبیعت موجودات انقطاع پیدا نموده بود.

هیوم با انکار مفاهیم کلی و ضروری که اساس و قوام علم را تشکیل می‌دهد در معرض شکاکیت مطلق قرار گرفت. اما شکاکیت به ویژه به نحو مطلق آن در نزد هیوم نیز خوشایند نبود و لذا برای این که از این دام خارج شود، طرحی نو در مورد کارکرد جهان ارائه نمود که البته این طرح جدید حتی از انتقادهایی که خود به دیگران وارد می‌نمود نیز خالی نبود.

در این رویکرد جامعه ساختاری برآمده از سنت‌ها و تجربیات محسوس بشری دارد و ملاک عمل انسان‌ها در آن قضاوت‌های عقل در مورد طبیعت رفتارها نیست بلکه پیوند طبیعی جامعه،

راهنمای آن‌ها در این مسیر است. این حالت طبیعی در تعاملات رزومره زندگی جریان پیدا می‌کند و زمانی بهترین وضعیت را دارد که با فرضیات عقلگرایانه مخدوش نشود. در طرح هیوم باید و نیاید‌های اخلاقی ارتباطی با استدلال‌های عقلی ندارد بلکه احساسات عوامانه و تجربیات روزمره برای راهنمایی بشر در حوزه هنجارهای اجتماعی کفایت می‌نماید.

هیوم در تبیین این طرح جایگزین، بر نقش حافظه در ارائه روایت‌هایی از مدرکات حسی و به تبع آن ارائه معیارهایی برای چیستی اخلاق مبتنی بر این دریافت‌های حسی تأکید می‌نمود. از نظر او اخلاق برآمده از سنت‌ها و تجربیات در طول تاریخ است و عقل هیچ کارکردی در تبیین چیستی آن ایفا نمی‌کند. وجه بی‌سابقه بودن رویکرد هیوم نسبت به دیدگاه‌های پیشین در تعریف اخلاق این بود که در نزد او ادراکات بشری به جهت انکار وجه معقول برای اشیاء، جنبه پدیداری و ابژکتیو پیدا کرد و وجه جوهری آن سلب گردید.

با ابژکتیو شدن اخلاق در اندیشه هیوم و پیروان او، احساسات و تجربیات بشری جایگزین طبیعت و ماهیت رفتارها به عنوان معیار قضاوت در مورد آن‌ها شد. در این رویکرد درک طبیعت رفتارها که در نزد فیلسوفان تا قبل از او با کمک عقل برای انسان امکان‌پذیر بود، مورد تردید قرار گرفت و در مقابل، صورتی از رفتار که متأثر از حس در ذهن ایجاد می‌شد و برآیند تجربیات و سنت‌های اجتماعی بود، برای درک گزاره‌های اخلاقی ملاک عمل قرار گرفت.

با توجه به پیوند نزدیک مفهوم جرم با اخلاق، پیروان هیوم آموزه‌های او در اخلاق را به حوزه عدالت کیفری و تعریف جرم نیز توسعه دادند و برای نخستین بار در طول تاریخ اندیشه‌های کیفری، وجه معقول و طبیعی «مفهوم جرم» زدوده شد. در اندیشه بنتام و میل، جرم از امری که با کمک عقل قابل تشخیص بود و با جست‌وجو در طبیعت رفتارها کشف می‌شد، به امری که بر خلاف حس خوشی و خوشنودی عمومی تلقی می‌شد، تقلیل داده شد و آثار بیرونی رفتارها از جمله احساساتی که بر می‌انگیختند در آن‌ها نقش محوری پیدا نمود.

بنابراین تغییرات ایجاد شده در مفهوم جرم به ویژه در میان فیلسوفان انگلیسی را باید در عمیق‌ترین و بنیادی‌ترین دیدگاه‌های انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی در فلسفه جدید غرب به

ویژه اندیشه‌های هیوم جست‌وجو نمود. در تعریفی که بنتام و میل به تبع هیوم از جرم ارائه نمودند، انسان‌ها، جرم را با در نظر داشتن طبیعت رفتارها نمی‌یابند بلکه با توجه به احساسی که در مورد رفتارها دارند، جرم را می‌سازند. تأکید بر نقش آفرینی سنت‌ها و تجربیات در فرآیند سنجش رفتارها در این رویکرد را نیز باید ذیل این نکته اساسی مورد توجه قرار داد. البته دیدگاه‌های بنتام و میل در زمینه تعریف جرم اشکال‌های مبنایی قابل توجهی نیز داشت که زمینه حکم و اصلاح آن‌ها را فراهم نمود.

از جمله نقدهای وارد به تعریف جرم ذیل اندیشه‌های فایده‌گرایانه بنتام و میل این است که در آن‌ها، چگونگی دست‌یابی به حسن و قبح رفتارها مبتنی بر معیار خوشی و رنج حاصل از آن‌ها، تبیین نشده باقی مانده است. در واقع با انکار نقش عقل در قضاوت‌های اخلاقی و طرح این ادعا که عقل توانایی درک اهمیت اخلاقی رفتارها را ندارد، حس به عنوان جانشین عقل معرفی شده بود اما در این نظریات وجه برتری حس در مقایسه با عقل برای تحلیل رفتارها تحلیل نشده و این پرسش که حس چه مزیت و قدرتی در مقایسه با عقل دارد که می‌تواند به عنوان مبنای قضاوت در مورد رفتارها قرار بگیرد، بی‌پاسخ مانده بود. حاصل این که در اندیشه‌های فایده‌گرایانه مرتبط با جرم، ملازمه میان احساس حاصل از رفتارها و ضرورت مداخله رسمی دولت‌ها در تجویز یا ایجاد ممنوعیت در خصوص آن‌ها توجیه نشده باقی مانده است.

صرف نظر از اشکال مبنایی و کبروی فوق، تقلیل حوزه مفهومی جرم به موارد «مغایر با خوشی عمومی» در نزد بنتام یا «رفتارهای ضرری» در اندیشه میل، چالش‌های صغروی و اختلاف نظرهای زیادی در میان قائلین به نظریات فایده‌گرایی در خصوص دامنه‌ی جرم‌انگاری‌ها و سایر مداخلات رسمی دولتی ایجاد نموده است. این اختلاف نظر تا امروز در میان نظریه‌پردازان فایده‌گرایی باقی مانده و در جدیدترین نظریه‌های این حوزه، «هزینه و فایده اقتصادی» به عنوان معیار تعیین‌کننده در خصوص گستره مداخلات دولت‌ها، جایگاه ویژه‌ای پیدا نموده است.^۱

۱. برای مطالعه بیشتر در این خصوص مراجعه شود به:

منابع

- اصغری، محمد، (۱۳۸۲). «ماده در فلسفه دکارت»، *مجله علامه*، شماره ۵، صص ۸۸ تا ۱۰۴
- پردال، ژان، (۱۳۹۲). *تاریخ اندیشه‌های کیفی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ هفتم، انتشارات سمت، تهران
- حکاک، سید محمد، (۱۳۷۸). «نقد نظریه هیوم در باب منشا تصورات»، *قبسات*، شماره ۱۰ و ۱۱
- داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴). *فلسفه چیست؟*، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- ضیاءشهابی، پرویز، (۱۳۹۱). *درآمدی پدیدارشناسانه به فلسفه دکارت*، تهران، هرمس
- طالب‌زاده، سید حمید، (۱۳۸۱). «نگاه غربی و مبانی علم جدید از دیدگاه مارتین هایدگر»، *مجله فرهنگ*، شماره ۴۱ و ۴۲، بهار و تابستان، صص ۹ تا ۳۸
- فروغی، محمدعلی، (۱۳۴۴). *سیر حکمت در اروپا*، جلد اول، تهران، انتشارات کتابخانه زوار
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه*، جلد هشتم، *از بنیاد تا راسل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش
- محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۶). «نفس انسان؛ موجود ناشناخته (بررسی دیدگاه کانت درباره نفس)»، *مجله قبسات*، شماره ۴۴، تابستان، صص ۷۱ تا ۸۶
- منصورآبادی، عباس، موسوی اصل، سیدسعید، (۱۳۹۴). «تحول مفهومی قانون طبیعی ذیل سوپراکتیویته دکارتی»، *مجله حقوق خصوصی*، دوره ۱۲، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۲۰۵ تا ۲۳۱
- میل، جان استوارت، (۱۳۷۵). *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم
- Donnelly, Bebhinn, (2007). *A Natural Law Approach to Normativity*, Ashgate Publishing Company

- Becker GS, (1968). *Crime and punishment: an economic approach*. J Polit Econ 76:169-217
- Bentham, Jeremy, (2000). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Kitchener
- Hume, David, (1999). *An enquiry concerning human understanding*, Edited BY Tom L. Beauchamp, Oxford University Press
- Hume, David, (2012). *A Treatise of Human Nature*, Dover
- Mill, John Stuart,(2009) *On Liberty*, The Floating Press
- Mill, John Stuart and Bentham, Jeremy, (1987). *Utilitarianism and Other Essays*, Alan Ryan, ed, Harmondsworth: Penguin Books
- Morrison, Wayne, (1995). *Theoretical Criminology: From Modernity to Postmodrnism*, Cavendish Publishing Limited
- Morrison, Wayne, (2016). *Jurisprudence: From the Greeks to Postmodernism*, Routledge
- Scruton, Roger, (2005). *A Short History of Modern Philosophy From Descartes to Wittgenstein*, Taylor & Francis e-Library
- Ten, C.L.,(2005). *Routledge History of Philosophy Volume VII: The Nineteenth Century*, Taylor & Francis e-Library