

فصلنامه پژوهش حقوق کیفری

سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱
صفحات ۱۵۸-۱۳۷

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری

سعید قماش‌سی

استادیار گروه حقوق دانشگاه کاشان Saeedqomashi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۹

چکیده

مطالعه بحث‌های فلسفی سیاسی و فلسفه‌ی حقوق و همین‌گونه تحلیل قوانین کیفری نشان می‌دهد که به‌طور کلی جرم‌انگاری با تکیه بر پایه‌ی اصل زیان و سه‌نگرش پدرسالاری، اخلاق‌گرایی و کمال‌گرایی می‌تواند انجام شود. کمال‌گرایان بر این باورند که برای پیشرفت اخلاقی و بهبود کمال معنوی شخص باید از الزام کیفری برای انجام رفتارهایی که موجب بهبود منش اخلاقی فرد می‌شود بهره‌گرفت.

با توجه به اینکه کرامت انسانی امروزه به‌عنوان یک ارزش دینی و انسانی پذیرفته شده است بهره‌گیری از ابزار کیفری برای پیشرفت شخصیت اخلاقی فرد ناسازگار با کرامت انسانی است، زیرا موجب نادیده گرفتن عقل و اختیار آدمی که دو رکن کرامت انسانی است می‌شود، بدین‌رو می‌توان از کرامت انسانی به‌عنوان امری یاد کرد که مانع گسترش جرم‌انگاری می‌گردد.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی، جرم‌انگاری، غایت بودن انسان، فاعلیت اخلاقی انسان.

۱- کرامت انسانی به معنای بزرگی و حرمت داشتن اوست. کرامت انسانی برای آدمی وصفی است که استوار بر دو ویژگی عقل و اختیار است. آدمی از آن رو بزرگ و سزاوار احترام است که عقل و اختیار دارد، این دو ویژگی از اوصاف ذاتی انسان است و در پی آن کرامت نیز وصف ذاتی آدمی است. فیلسوفان اسلامی از چنین وصفی به عنوان ذاتی باب برهان یاد می کنند. ذاتی باب برهان امری است که از صمیم ذات یک شی بر می آید و تصور ذات شی برای درک آن وصف کافی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۵۹)، هنگامی که می گوییم انسان کریم است وصف ذاتی را بر او حمل می کنیم، در اصطلاح فلسفه ی اسلامی به چنین وصفی معقول ثانی فلسفی نیز می گویند (مهدی حائری یزدی، ۱۳۶۱، ۱۵۹).

۲- خوشبختانه کرامت انسانی به ژرف در آموزه های دینی و از جمله قرآن بر ان تاکید شده^۱ و در عرصه ی جهانی نیز در نیمه نخست قرن بیستم با صدور اعلامیه ی جهانی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است. این اعلامیه که مورد پذیرش جمهوری اسلامی ایران نیز قرار گرفته است از اقبال عمومی بهره مند است و موجب گردیده که کرامت انسانی در ابعاد گوناگون سیاست گذاری مورد توجه قرار گیرد. یکی از سپهرهایی که به ژرف می تواند زیر تاثیر کرامت انسانی قرار گیرد حقوق و به ویژه حقوق کیفری است. زیرا حقوق سپهر ضابطه مند کردن رفتارهای آدمی است و به ژرف با اختیار او به عنوان یکی از بنیادهای کرامت انسانی پیوندی استوار دارد. این پیوند در حقوق کیفری گاه به شکل درگیری و تنش متبلور می شود. زیرا حقوق کیفری عرصه ی ایراد و رنج و آسیب رساندن به جان، سلامتی، آزادی و مال آدمی است و کرامت او را به چالش می کشد. کرامت انسانی و حقوق کیفری تاثیری دو سویه بر یکدیگر دارند. در این پژوهش به دنبال تاثیر گذاری کرامت انسانی بر حقوق کیفری هستیم.

۳- می توان در یک نگاه گسترده بحث های مرتبط با حقوق کیفری را به سه بخش قانونی، پیرا قانونی و فرا قانونی تقسیم بندی کرد. منظور از بحث های پیرا قانونی بررسی و مطالعه ی شرایط اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... که نیاز به وضع قانون را فراهم می آورد و موجب قانون گذاری می شود. منظور از بحث های فرا قانونی مطالعه و بررسی موضوع ها و مسائلی است که در سپهر فلسفه ی حقوق کیفری به میان می آید مانند فلسفه ی مجازات، ضوابط جرم انگاری و... در این بحث به دنبال مطالعه ی کرامت انسانی بر دامنه ی جرم انگاری هستیم که در قلمرو بحث های فرا قانونی یا فلسفه ی حقوق کیفری می گنجد.

^۱. ما آدمی زادگان را گرمای داتشیم و آنها را در خشکی و دریا حمل کردیم... اسراء/۷۰

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۳۹

۴- جرم انگاری به عنوان نقطه ی آغاز شکل گیری حقوق کیفری به معنای تصمیم گیری مرجع صلاحیتدار مبنی بر ممنوعیت یا الزام رفتاری همراه با ضمانت اجرای کیفری است. بنابراین جرم انگاری چیزی نیست مگر تحدید قلمرو اختیار و آزادی انسان که یکی از بنیادهای کرامت انسانی است.

۵- مطالعه ی بحث های فلسفه ی سیاسی و حقوق نیز تحلیل قوانین کیفری نشان می دهد که به طور کلی قانون گذاران می توانند با تکیه بر اصل زیان^۱ و سه نگرش پدرسالاری^۲ اخلاق گرایی^۳ و کمال گرایی^۴ به جرم انگاری بپردازند. بنا بر اصل زیان تنها انجام رفتارهایی که به دیگران زیان می رساند شایسته ی کیفر هستند (جان استوارت میل، ۱۳۴۹، ۴۱). بنا بر پدرسالاری رفتارهایی که بر خود شخص هم زیان می رساند قابل جرم انگاری هستند (Edward Caraing, 1998). بنا بر اخلاق گرایی رفتارهایی که موجب نقض ارزش های اجتماعی و تشابهات جمعی است قابل جرم انگاری است اگرچه به دیگران یا خود شخص زیان نرساند (Patrick Devlint, 14, 1965). بنا بر کمال گرایی علاوه بر رفتارهای یاد شده رفتارهایی که موجب نقض ارزش های اخلاقی و رسیدن آسیب به شخصیت و منش و کمال اخلاقی می شود قابل جرم انگاری است (Joul Finberg, 277, 1984). بنابراین نگرش شخص حق ندارد به خود آسیب اخلاقی برساند و کمال و تعالی معنوی خویش را خدشه دار سازد. خیر و سعادت شخص در این نگرش بر حقوق او برتری داده می شود. کمال گرایان عقیده دارند می توان و باید بر تکیه بر ارزش های اخلاقی و به منظور بهبود شخصیت و منش شخص از راه الزام کیفری وی را به پایبندی چنین ارزش هایی وادار کرد. بدین رو ارزش های اخلاقی که موجب بهبود کمال معنوی فرد می شود مقتضی برای جرم انگاری است و قلمرو آن را گسترش می دهد که نتیجه ی آن جرم انگاری تهاجمی است.

۶- زمینه های کمال گرایی و گرایش به جرم انگاری تخلف از چنین رفتارهایی در برخی از نظام های سیاسی وجود دارد. این زمینه به روشنی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران دیده می شود. اصل دوم قانون اساسی مقرر داشته، جمهوری اسلامی نظامی است استوار بر ایمان به خداوند، معاد و نبوت، عدالت، امامت، کرامت انسانی، اجتهاد مستمر و بهره گیری از علوم و معارف بشری است، در اصل سوم مقرر شده است برای نیل به اهداف مذکور در اصل دوم، جمهوری اسلامی باید همه ی امکانات خود را برای امور زیر به کار ببرد، از جمله ایجاد

- 1 . Harm Principle
- 2 . Paternalism
- 3 . Moralism
- 4 . Perfectionism

۱۴۰ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه ی با کلیه ی مظاهر فساد و تباهی.

اکنون این پرسش به میان می آید که:

۱- آیا شایسته است برای بهبود کمال معنوی شخص تخلف از رفتارهای اخلاقی را جرم انگاری کرد؟

۲- آیا جرم انگاری چنین رفتارهایی با کرامت انسانی سازگار است؟

۳- آیا می توان کرامت انسانی را مانع چنین جرم انگاری دانست؟

در این مقاله با یک مقدمه و دو گفتار، پاسخ پرسش های یاد شده جستجو می کنیم.

گفتار یکم: تبار شناسی جرم انگاری تخلف از رفتار های اخلاقی

پیش از بیان پیشینه جرم انگاری تخلف از رفتارهای اخلاقی شایسته است منظور از واژه اخلاق را توضیح دهیم.

از واژه ی اخلاق معانی گوناگونی اراده می شود. گاه منظور از اخلاق مجموعه قواعدی است که راهنمای رفتار آدمی است و رفتار خوب از بد را به او می شناساند و رعایت آنها می تواند موجب کمال انسان شود (ناصر کاتوزیان، ۱۳۷۶، ج ۱، ۵۴۶). در نوشته های حقوقی از چنین قواعد اخلاقی با عنوان حقوق طبیعی یاد می شود. مانند این که گفته می شود، «قتل عمل نادرستی است» (اندرو آلتمن، ۱۳۸۶، ۱۱۳). توماس آکوئیناس^۱ باور دارد این اصول با قوای طبیعی قابل درک است و ما را به سوی آنچه صلاح انسان هاست، رهنمون می سازد (اندرو آلتمن، ۱۳۸۶، ۱۱۸). برخی اندیشمندان از این قواعد به عنوان ارزش هایی یاد می کنند که قایق نجات بشر در تاریخ است و باید از آنها سرپناهی در طوفان ها و بحران ها، ساخت (ناصر کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۳۳۹).

گاه نیز منظور از اخلاق، دانش اخلاق است. یعنی رشته یی که درباره ی ملکات و خلق و خوی انسانی، بحث می کند و فضائل اخلاقی را از رذائل اخلاقی می شناساند و بیان می کند که کدام موجب کمال و کدام مایه ی نقص است (محمد حسین طباطبایی، ۱۹۷۳، المجلد الاول، ۳۷). در معنای دیگر، منظور از اخلاق، رفتار است. هنگامی که گفته می شود، شایسته است آدمی، اخلاق خوب داشته باشد، منظور، رفتار خوب است. در اصطلاح این را اخلاق مبتنی بر کردار می گویند (رابرت ال هولمز، ۱۳۸۲، ۷۱). در دیگر معنا، اخلاق به معنای ویژگی روحی و صفتی

^۱. Tomas Aquinas.

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۴۱

است که از آن به عنوان خلق یاد می‌شود. در تعریف آن گفته شده، هیأتی است که در نفس آدمی رسوخ دارد و موجب می‌شود که از آدمی رفتارهای درست و به آسانی، سر بزند (محمد غزالی، ۱۹۹۸، الجزء الثالث، ۸۴). همان گونه که پیداست اخلاق بدین معنا، صفت مثبت روح آدمی، مایه‌ی آراستگی و سرچشمه‌ی صدور رفتار نیک است. و از دیگر سو، رفتار نیک نیز هنگامی که مقرون به شرایط لازم باشد، موجب شکل‌گیری چنین ویژگی روحی می‌شود. در اصطلاح به این، اخلاق مبتنی بر فضیلت می‌گویند (رابرت ال هولمز، ۱۳۸۲، ۷۱).

آنچه که در آموزه‌های دینی تشویق شده^۱ و در نوشته‌های اخلاقی دانشمندان مسلمان (محمد مهدی نراقی، ۱۹۶۳، ج ۱، ۹) مایه‌ی نیک بختی آدمی در سرای آخرت شمرده می‌شود، اخلاق بدین معناست، در برخی نوشته‌های عالمان اخلاق اسلامی گفته شده که آدمی بایستی تخلق به اخلاق خداوند پیدا کند (علی مشکینی، ۱۴۲۳، ق، ۸). روشن است تخلق به اخلاق خداوند یعنی آراسته شدن انسان، به فضیلت‌های اخلاقی. اساساً تقرب یافتن انسان به خداوند بدین معناست که آدمی به مرز صفات خداوند دست پیدا کند و آراسته‌ی به صفات نیکو شود.

گفتنی است، برای آراسته شدن به خلق و صفات نیکو، ناگزیر بایستی آدمی رفتار نیکو انجام دهد. به دیگر سخن، دست یابی به فضیلت اخلاقی ناگزیر از انجام رفتار اخلاقی است. رفتارهای اخلاقی که می‌تواند به فضیلت اخلاقی کشیده شود دو دسته است: یک دسته به گونه مستقیم بر دیگران تأثیر گذار است و در اصطلاح در حوزه‌ی رفتارهای اجتماعی است مانند امانت داری، درست کاری و ... دسته‌ی دوم، رفتارهایی است که به گونه مستقیم بر دیگران تأثیر گذار نیست و در اصطلاح، در حوزه‌ی رفتارهای فردی است، مانند، از خود گذشتگی، مهربانی، عفت و پاکدامنی و ... آنچه که در این بحث مطرح است، دسته دوم است. زیرا مداخله‌ی کیفی برای انجام رفتارهای دسته‌ی نخست بی‌اشکال است و اساساً بخش فراوانی از قوانین کیفی به حمایت از این دسته تدوین شده اند. ناگفته نماند، هدف از جرم انگاری رفتارهای دسته‌ی نخست، تنها نگه داشتن حقوق فردی است نه بهبود خصلت یا فضیلت اخلاقی فرد، چه این که، اگر هدف از حمایت این دسته رفتارها نیز ارتقای اخلاقی شخص باشد، در این هنگام، این دسته رفتارها نیز در قلمرو بحث قرار می‌گیرند.

^۱ . پیامبر خدا (ص) در سخنی فرمودند: « ما من شی اثقل فی المیزان من خلق حسن» در ترازوی اعمال هیچ

چیزی سنگین تر از خلق نیکو نیست. (محمد محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، المجلد الثالث، ۱۴۰).

۱۴۲ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

به هر روی، آنچه در این بحث منظور است، اخلاق به معنای ویژگی و صفت روح و یا به عبارتی، فضیلت اخلاقی است و به نوعی رفتارهای اخلاقی وارد بحث می‌شوند. اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا می‌توان از راه جرم‌انگاری و اعلام ضمانت اجرای کیفری برای تخلف از رفتارهای اخلاقی به فضیلت اخلاقی دست یافت؟

یک خوانش از کمال‌گرایان به این پرسش، پاسخ مثبت می‌دهند. کمال‌گرایی^۱ نگرشی استوار بر تلاش برای رشد خلق نیک و ارتقای معنوی آدمی از راه الزام قانونی است. از این دیدگاه، فرد بایستی از راه ضمانت اجرای کیفری بر انجام کارهای نیک و ادار و از انجام کارهای ناپسند بازداشته شود تا آدمی به تعالی و کمال شخصیت دست پیدا کند. در نتیجه، هدف حقوق کیفری، بهبود منش و سیره‌ی اخلاقی فرد است (joel Feinberg, 1984, 277) این نگرش، رفتار خوب را به انسان خوب ارتقا می‌دهد و در پی ساختن انسان با فضیلت و خوب است. انسان خوب، یعنی انسان آن‌گونه باشد که از وی انتظار می‌رود. همان‌گونه که چاقوی خوب وجود دارد و این خوبی به ذات آن بازگشت می‌کند. انسان‌ها نیز می‌توانند در اثر تربیت، دارای ذات خوب شوند. در واقع از این دیدگاه، حقوق کیفری رسالت تربیتی بر دوش خود دارد و قاضی کیفری، نقش مرتبی تربیتی را بازی می‌کند. از این کمال‌گرایی، گاه به عنوان کمال‌گرایی «تحکمی» یا «دلبخواهی» یاد شده و در تعریف آن گفته می‌شود که معیارهای کمال را برای اشخاصی که دارای حق انتخاب هستند، وضع می‌کند (ادموند پینکافس، ۱۳۸۲، ۲۳۰).

گفتنی است، از آن‌جا که فضیلت، خصیصه‌ی روحی و امری معنوی و ناپیدا است، به گونه‌ی مستقیم قابل دسترس نیست. بنابراین، تنها از راه رفتار درست است که می‌توان به آن دست یافت، بدین رو، دست‌یابی به آن، جز از راه الزام کیفری امکان پذیر نیست و گفته شده که اخلاق مبتنی بر فضیلت، مستلزم اخلاق مبتنی بر کردار است (رابرت ال هولمز، ۱۳۸۲، ۱۰۵). این سخن، بدین معناست که از الزام بر رفتار خوب می‌توان انسان خوب ساخت.

بنا بر آنچه گفته شد، به دست می‌آید که بحثی را که این بحث متفاوت با اخلاق‌گرایی قانونی است. زیرا، در اخلاق‌گرایی قانونی آن‌چه که اهمیت دارد نگه داشتن ارزش‌های جمعی، متشابهات و هم‌نوایی اجتماعی از رهگذر الزام کیفری است و به ارتقای منش اخلاقی و بهبود شخصیت آنان کاری ندارد. در حالی که در این مبحث، منظور از اخلاق، فضائل اخلاقی است که چنان‌چه در فرد انسانی نمود پیدا کند، موجب کمال روحی اوست و هم‌نوایی اجتماعی اهمیت ندارد. اگرچه ممکن است در عمل ملازم با هم‌نوایی اجتماعی شود.

^۱. Perfectionism.

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۴۳

مطالعه نوشته‌های فلسفی کلاسیک نشان می‌دهد که پیشینه‌ی اندیشه کمال‌گرایی دست کم به دوران یونان باستان می‌رسد و به روشنی می‌توان در میان نوشته‌های اخلاقی و سیاسی فیلسوفان آن روزگار این اندیشه را باز شناخت

آن گونه که نوشته‌های فلسفی کهن نشان می‌دهد، تبار این اندیشه به افلاطون و ارسطو بازگشت می‌کند. به نظر نگارنده بنیاد فکری افلاطون این است که جهان را غایت‌مندی می‌داند و به خیرهای برون ذهنی باور دارد (ترنس اروین، ۱۳۸۰، ۱۵۵). پذیرش غایت برای جهان و خیرهای برون ذهنی زمینه‌های الزام‌ها و از جمله الزام کیفری را فراهم می‌کند.

افلاطون بر این باور بود که بالاترین خیر انسان توسعه و پیشرفت حقیقی شخصیت انسان به عنوان موجودی عقلانی و اخلاقی رشد و پرورش صحیح نفس اوست. وقتی که نفس آدمی در حالتی است که باید باشد، در آن صورت، انسان نیک بخت و سعتمند است (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۴۹). او نیک بختی و سعادت را نیز در پیروی از فضیلت می‌دانست که به معنای شبیه شدن انسان به خداست. ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا، شویم و آن هم عبارت است از عادل و درست کار شدن به کمک حکمت (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۵۱). او عقیده داشت، قوانین اخلاقی مطلق وجود دارد که بر همه‌ی آدمیان و همه کشورها فرمان روایی دارد و مصلحت فردی باید در برابر حق سر تسلیم فرود آورد (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۵۸). بر این پایه، وی باور داشت، فرمان راندن به معنای درست خود، همان تربیت کردن و پروراندن فضائل به ودیعت گذاشته شده در نهاد انسان است (حمید عنایت، ۱۳۶۴، ۳۶). و این امر نیز، بایستی به دست دولت باشد. زیرا اهمیت فرد سازی برای خوشبختی جامعه بیشتر از آن است که به خواست فرد واگذار شود (حمید عنایت ۱۳۶۴، ۳۸). بر این پایه، افلاطون سیاست تربیتی گسترده‌یی را برای دولت تعریف می‌کند تا از رهگذر آن بتواند آدمی را به خوشبختی خود برساند.

ارسطو نیز در کتاب «اخلاق نیکو ماخوس» به تفصیل درباره‌ی فضایل اخلاقی و چگونگی دست یابی به آنها، سخن گفته است. وی نیز مانند افلاطون، جهان را دارای غایت می‌داند و به ارزش‌های فرا تاریخی و برون ذهنی باور دارد. ارزش‌هایی که دست یابی به آنها مایه‌ی نیک بختی آدمی است. بنابراین، وی نخستین اصلی را که زمینه ساز مداخله‌ی کیفری است قبول دارد و آن وجود ارزش‌های فراگیر به عنوان واقعیت‌های اخلاقی است که عمل به آنها مایه‌ی تعالی اخلاقی انسان می‌شود. پذیرش این امر، موجب می‌شود که از دیدگاه ارسطو وظیفه‌ی قانون رشد و تعالی فرد و فراخواندن او به این ارزش شمرده شود و کسانی که از اجابت این دعوت سرباز زنند، نافرمان شمرده شده، طبیعت حق شناس دارند و شایسته کیفر هستند (ارسطو، ۲۵۳۶، ج ۲، ۲۸۵). بر این پایه، وی باور دارد، سیاستمدار حقیقی کسی است که

۱۴۴/ فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

اشتیاق فراوان و خاصی به فضائل اخلاقی دارد. زیرا؛ او می‌خواهد هم وطنان خود را مردمانی شریف و نجیب و فرمان بردار از قانون بسازد و آنان را پیرو فضیلت کند. او می‌نویسد منظور از فضیلت، تعالی نفس است، فضیلت ملکه‌یی است که انسان را خوب می‌سازد و در پی آن، اعمال آدمی نیک می‌گردد (ارسطو، ۲۵۳۶، ج ۱، ۴۶). او می‌نویسد، مرد سیاسی باید به علومی که با نفس ارتباط دارد، آگاه باشد، همان گونه که چشم پزشک باید به گونه‌یی بر کالبد و بدن انسان، آگاهی داشته باشد. او از سخن خود چنین نتیجه می‌گیرد که چون علم سیاست، اصیل‌تر و عالی‌تر از علم پزشکی است، پس شناخت نفس برای سیاست مدار ضروری‌تر از شناخت بدن برای پزشک است (ارسطو، ۲۵۳۶، ج ۱، ۳۳). ارسطو آرزوی هر قانون گذار را این می‌داند که بخواهد، شهرنشینان خوب بار آورد (ارسطو، ۲۵۳۶، ج ۱، ۳۶).

ارسطو دانا و حکیم است و می‌داند که برای آراسته شدن آدمی به فضایل اخلاقی، بایستی از آموزش و پرورش، بهره گرفت و از راه استدلال و تبیین پیش رفت. با این همه، وی باور دارد استدلال و تربیت، بر همه‌ی مردم، قدرت تأثیر برابر ندارد. از این رو، نظریه سیاسی خود را درباره‌ی وظیفه دولت نسبت به الزام بر تحصیل فضیلت که استوار بر یک انسان شناسی تجربی است، تکمیل می‌کند و می‌نویسد، اگر بتوان از راه استدلال مردم را به خیر فراخواند بسیار خوب است. ولی با این همه، احتجاجات نمی‌توانند اکثر عظیم مردم را به خیر، و حیات حکیمانه و شرافتمندانه بکشاند. زیرا، پیروی کردن مردم از ارزش‌های اخلاقی تنها به سبب ترس است. و همچنین پرهیز از آنان از اعمال شرم آور، به سبب حقارت و پستی اعمال نیست، بلکه به خاطر کیفر است. زیرا آدمی زیر تأثیر سیطره‌ی شهوات است و نمی‌تواند به استدلال که در بردارنده‌ی رفع رذیلت و کسب فضیلت است، گوش فرا دهد. چنین به نظر می‌رسد که شهوت تسلیم استدلال نمی‌شود. ارسطو پس از این سخنان خود، بی‌درنگ نتیجه می‌گیرد که پس چاره کار، الزام است و ترس از تنبیه برای آنان، موثرتر است (ارسطو، ۲۵۳۶، ج ۲، ۲۸۲).

بنابر آنچه گفته شد، ارسطو هدف دولت را کمک به نیک زیستن مردم می‌داند و این کمک را بیشتر از راه الزام و کیفر می‌داند تا تربیت. وی در این سخن خود، نقش مثبتی برای دولت شناسایی می‌کند و باور دارد دولت باید برای بهبود احوال آدمیان برنامه داشته باشد. پس درست است که در هر جنبه‌یی از زندگی آنان مداخله ورزد و اتباع خود را به هر کاری وادارد تا آنها را به سعادت برساند (مارتانوسام، ۱۳۷۴، ۱۲۶). در واقع از نظر ارسطو، دولت کارگزار اخلاقی است که به هر روی بایستی کوشش کند مردم را به فضائل اخلاقی فرا بخواند. برخی را از راه استدلال و تربیت و برخی دیگر را که اکثریت هستند، از راه کیفر.

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۴۵

برخی نظر ارسطو را درباره‌ی لزوم مداخله‌ی حکومت در شکل‌گیری خصلت‌های معنوی افراد، این‌گونه توجیه کرده‌اند که خوب زیستن، تنها به معنای عمل کردن مطابق آن‌چه انسان اراده می‌کند نیست، بلکه به درک و دفاع از چنان شیوه‌ی، مربوط می‌شود که به طور کلی برای همه‌ی انسان‌ها دارای اعتبار است. کشف این شیوه، به بصیرتی فوق‌العاده، نیازمند است و انسان‌های معمولی، یارای انجام آن را ندارند. از این رو، مردم برای برپایی ساختار اخلاقی زندگی خود به جامعه نیازمندند و دولت به مثابه‌ی کارگزار اصلی جامعه باید بر انجام مسئولیت‌های اخلاقی جامعه، نظارت داشته باشد (گلن تیندر، ۱۳۷۴، ۱۳۹).

چنان چه بخواهیم نظر ارسطو را درباره‌ی الزامی کردن رفتارهای اخلاقی تحلیل کنیم بایستی گفت، از نظر او فرد نمی‌تواند درباره‌ی ارزش‌ها تعریفی داشته باشد. بلکه جمعیت بر پایه‌ی ارزش‌های فراگیر یا به تعبیر افلاطون «عالم مثل» زندگی خوب را تعریف می‌کند. جامعه از فرد می‌خواهد گزینش‌های خود را در این چارچوب قرار دهد و از فردیت دور شود و چیزی را بخواهد که جامعه به او نشان می‌دهد. اگر غیر از این عمل کند و فردیت را پیشه کند، با کیفر مواجه می‌شود. بدین رو، از دیدگاه ارسطو و کمال‌گرایی سپهر خصوصی از سپهر عمومی جدا ناشدنی است. زیرا وجود ارزش‌های فراگیر، موجب تعهد و مسئولیت‌آدمی در برابر آن‌ها می‌گردد و سپهر آزادی فردی و خصوصی را کوچک می‌کند و فرد بایستی در راستای این ارزش‌ها گام بردارد. بدین رو، می‌توان اندیشه‌ی ارسطو و کمال‌گرایی را نوعی جماعت‌گرایی دانست. زیرا، افراد میان سرنوشت خود و جامعه پیوند نزدیکی احساس می‌کنند و انجام مسئولیت‌ها، تعهدات را فرصتی برای با فضیلت شدن در راستای خیر جامعه می‌دانند. در این هنگام، یک آموزه‌ی مدنی بر سیاست و جامعه حاکم است که همان شالوده‌ی همه‌ی نهادهای جامعه به شمار می‌آید و در پی آن، ارزش‌های فراگیر اخلاقی از آغاز تولد در افراد، درونی می‌شود و در نتیجه حقوق فردی را در برابر منافع جامعه غیر قابل درک می‌کند. در این صورت افراد دارای تعهد و مسئولیت هستند، نه حقوق و هنگامی که تعهد خود را انجام ندهند، شایسته‌ی کیفر می‌گردند. در یک سخن کوتاه، در کمال‌گرایی، خیر بر حق برتری داده می‌شود و افراد پیش از آن‌که در پی حقوق خود باشند، برای انجام مسئولیت‌های خود و خیر جامعه تلاش می‌کنند زیرا، غایت افراد بر فردیت آن‌ها مقدم و پیش از آنان، وجود دارد.

همان‌گونه که پیداست دو امر در نظریه‌ی ارسطو وی را به سوی الزام بر رفتارهای اخلاقی برای تحصیل فضیلت اخلاقی و جرم انگاری تخلف از آن‌ها کشانده است. یکی وجود الزام‌های فراگیر اخلاقی که با آزادی‌های فرد ناسازگار است. دیگری ناتوانی انسان‌ها در پایبندی آزادانه به این الزام‌ها و تحصیل اختیاری فضیلت‌های اخلاقی. گفتنی است، ناتوانی انسان در پایبندی

۱۴۶ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

بر رفتار بر پایه‌ی ارزش‌های فراگیر اخلاقی می‌تواند استوار بر دو امر باشد. یکی ناتوانی او بر درک ارزش‌هایی فراگیر اخلاقی و دیگری ناتوانی او بر تسلط بر شهوات و غرایز حیوانی خود. به دیگر سخن، یا آدمی چون نمی‌تواند بفهمد باید وادار به تحصیل فضائل اخلاقی شود تا به خوشبختی برسد. و یا این‌که اگرچه توانایی بر فهم دارد ولی چون نمی‌تواند بر شهوات و امیال حیوانی خویش مسلط شود، ناگزیر به الزام بر رفتارهای اخلاقی برای دست یابی به خصلت اخلاقی است.

برخی نظام‌های سیاسی که به اندیشه‌ی افلاطون و ارسطو یا به دیگر سخن به کمال‌گرایی نزدیکی دارند، زمینه‌ی گسترش جرم‌انگاری در قلمرو رفتارهای اخلاقی را دارند که موجب جرم‌انگاری تهاجمی می‌شود. جمهوری اسلامی ایران را می‌توان در شمار این نظام‌ها برشمرد زیرا از یک سو جامعه‌ی ایران و نظام جمهوری اسلامی به ژرف‌متاثر از آموزه‌های اسلامی است. یکی از موضوع‌های برجسته در آموزه‌های اسلامی، ترغیب و فراخوانی به سوی ارزش‌های اخلاقی است. پیامبر خدا (ص) در سخنی فلسفه‌ی بعثت خود را تمام کردن مکرمات‌های اخلاقی اعلام کرده است.^۱ این امر موجب می‌شود که برای فرد مسلمان از پیش نسبت به رعایت ارزش‌های اخلاقی تعهد و مسئولیت پدید آید و قلمرو آزادی فردی او را تنگ کند.

از دیگر سو، فلسفه‌ی اسلامی به ویژه در قلمرو حکمت عملی و اخلاق به ژرف‌متاثر از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو است. مطالعه‌ی نوشته‌های فلسفی اندیشمندان مسلمان به روشنی این سخن را تایید می‌کند. کسانی چون مرحوم دکتر عنایت مدعی هستند، افلاطون در معارف اسلامی حضور چشم‌گیری دارد (حمید عنایت، ۱۳۵۱، ۵۸). و مسلمانان از کتاب اخلاق نیکو ما خوس ارسطو فیض جسته‌اند و فارابی به عنوان فیلسوف پر آوازه‌ی مسلمان در رساله‌های «تحصیل السعاده» از این کتاب اقتباس فراوان کرده است (حمید عنایت، ۱۳۵۱، ۱۰۴). بنابراین، همان‌گونه که از دیدگاه افلاطون و ارسطو می‌توان از راه الزام، افراد را به انجام رفتارهای اخلاقی واداشت، در فلسفه‌ی اسلامی به ویژه حکمت و اخلاق اسلامی، این زمینه نیز وجود دارد.

^۱ . انی بعثت لا تمم مکارم الاخلاق. همانا من برای تمام کردن مکرمات‌های اخلاقی برانگیخته شدم. (محمد

محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، المجلد الثالث، ۱۴۹).

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۴۷

گفتار دوم: کرامت انسانی علت پس روی جرم انگاری تخلف از رفتارهای اخلاقی

گفته شد، دو امر زمینه‌ی جرم انگاری رفتارهای اخلاقی را فراهم می‌کند، یکی باور به غایتمندی جهان و به قول لیوتار، وجود روایت‌های بزرگ تاریخی (رامین جهانبگلو، ۱۳۷۵، ۷۹) و دیگری باور به ناتوانی ذاتی یا شر ذاتی انسان در دو بعد دانایی و توانایی است که به خودی خود نمی‌تواند بر غایت جهان دست یابد و بر پایه‌ی ارزش‌های اخلاقی فراگیر رفتار کند، آکوئیناس باور دارد، از آن‌جا که عده‌ای گرایش به فساد دارند به آسانی در برابر عقل پاسخگو نمی‌باشند ضرورت ایجاب می‌کند که چنین افرادی به زور و ترس هم که شده از بدی دور نگه داشته شوند (ویلیام تی بلوم، ۱۳۷۳، ج ۱، ۳۵۴). از این رو ناگزیر به وجود الزام‌های قانونی و حمایت کیفری از آن ارزش هاست. به دیگر سخن می‌توان گفت، از یک سو، مقتضی برای جرم انگاری این‌گونه رفتارها وجود دارد و از دیگر سو، مانع نیز وجود ندارد، بنابراین، جرم انگاری در قلمرو این دست رفتارها، توجیه پذیر است.

اگرچه امر نخست این ادعا یعنی وجود غایتمندی جهان و باور به ارزش‌های فراگیر تاریخی می‌تواند پذیرفته شود و در نتیجه مقتضی برای جرم انگاری رفتارهای اخلاقی را فراهم می‌کند، ولی امر دوم این ادعا، یعنی ناتوانی یا شر ذاتی آدمی در دو بعد دانایی و توانایی پذیرفته نیست. به دیگر سخن برای فعلیت یافتن مقتضی، مانع وجود دارد و با وجود مانع مقتضی به فعلیت نمی‌رسد و در نتیجه این ادعا ثابت نمی‌شود، زیرا در فصل دوم از بخش یکم از سه راه تجربه، فلسفه و آموزه‌های دینی، کرامتمندی انسان که استوار بر عقل و اختیار است به تأیید رسید و گفته شد کرامت از معقولات ثانی فلسفی و از ویژگی‌های ذاتی انسان است. این ویژگی ذاتی نشان از قدرتمندی آدمی است که در «خود آگاهی» و «خود آیینی»، «خود الزامی» و «خود انگیختگی» او بازتاب می‌یابد. این اوصاف نشان می‌دهد که آدمی هم قدرت بر دانایی دارد و هم توانایی بر مهار شهوات و امیال حیوانی خویش. بنابراین اگرچه مقتضی برای اثبات مشروعیت الزام کیفری برای کسب فضیلت‌های اخلاقی وجود دارد ولی مانع مفقود نیست در نتیجه این ادعا ثابت نمی‌شود. به دیگر سخن، کرامت انسانی خود ارزش فراگیر اخلاقی است که علت پس روی جرم انگاری و مانع به کارگیری الزام کیفری به بهانه‌ی کسب فضیلت‌های اخلاقی است.

این ارزش فراگیر می‌تواند به عنوان علت پس روی جرم انگاری شمرده شده و مانع جرم انگاری تهاجمی شود زیرا از سه جهت با کرامت انسانی ناسازگار است یعنی ۱- غایت بودن آدمی، ۲- معیارهای رفتارهای اخلاقی، ۳- فاعلیت اخلاقی انسان که در نهایت به ناسازگاری با خود آگاهی، خود آیینی، خود الزامی و خودانگیختگی انسان، کشیده می‌شود.

۱- غایت بودن انسان

کرامت انسانی خود از ارزش‌های فراگیر این جهان است و آدمی غایت جهان به شمار می‌رود. از متون دینی چون قرآن به دست می‌آید که آن‌چه در این جهان وجود دارد برای آدمی پدید آمده است^۱. بنابراین، نباید از آدمی برای رسیدن به چیزی بهره گرفت. بلکه وجود پدیده‌ها و بهره‌گیری از آن‌ها برای اوست. چنان‌چه بخواهیم آدمیان را با اجبار و داغ و درفش وادار به انجام رفتارهای اخلاقی و کسب فضیلت کنیم، بدین معناست که در جهان ارزش‌هایی برتر از انسان وجود دارد که چنان موقعیتی دارند که می‌ارزد آدمیان را برای دست‌یابی به آن‌ها وادار کنیم و در صورت تخلف، به کیفر برسانیم. تنها به نام ارزشی والاتر از انسان، می‌توان چنین کرد (آیزایا برلین، ۱۳۸۰، ۲۵۸). برای نمونه، بخشندگی باید دارای چنان ارزشی باشد که بتوان آدمی را وادار کنیم که بخشنده باشد. یا عفت و پاکدامنی چنان ارزشی دارد که می‌توان و باید آدمیان را وادار به تحصیل آن کنیم^۲. در این هنگام، این پرسش به میان می‌آید که چرا بخشندگی و عفت، ارزشمند است؟ مگر نه این است که رفتار بر طبق این دو ارزش می‌تواند مایه‌ی آراستگی روح انسان و کمال معنوی او شود. در واقع ارزشمندی آن‌ها به خاطر آدمی است و پای انسان در میان است، و گرنه عفت به خودی خود و بدون ملاحظه‌ی انسان، ارزشی ندارد. اساساً، پایگاه این دست ارزش‌ها درون آدمی است و از عقل و روح او این ارزش‌ها بر می‌خیزد. اصول عمومی اخلاق از اعماق جان بشر سر بر می‌کشد و بنیادهای این ارزش‌ها را باید در وجودی آدمی جست و جو کرد.

روح انسان به گونه‌ای است که هم ارزش آفرین و هم ارزش یاب است. بدین رو، گفته شده است که، قانون اخلاقی، قانون عقل است. موجودات مستقل، تجسم و تجسد قانون اخلاقی هستند. تنها راهی که خیر اخلاقی اصلاً بتواند وجود داشته باشد آن است که مخلوقاتی متعقل درک کنند که چه باید بکنند. بنابراین، هیچ معنایی ندارد که موجودات متعقل را صرفاً نوعی از سایر انواع چیزهای ارزشمند تلقی کنیم.

آن‌ها موجوداتی هستند که ارزش دیگر چیزها برای آن‌هاست. بنابراین، اگر موجودات متعقل ارزشی بالاتر از هر مخلوق دیگر دارند، لازم می‌آید که با آن‌ها همیشه به عنوان یک هدف و نه تنها وسیله برخورد شود. این در سطحی‌ترین مرتبه بدان معناست که ما یک وظیفه‌ی مطلق و جدی برای نیکوکاری به دیگران بر عهده داریم. باید در جهت بهبود رفاه آن‌ها تلاش کنیم. به

^۱ . هوالدی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ... اوست آن چنان کسی که، آن چه روی زمین است برای شما آفرید... بقره/۲۹.

^۲ . این سخن با چشم پوشی از این اشکال است که اساساً با اجبار نمی‌توان به این قبیل چیزها، دست یافت.

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۴۹

حقوق شان احترام بگذاریم. از آسیب رساندن به آن‌ها، اجتناب کنیم. این سخن، بدان معناست که با موجودات متعقل باید به عنوان اهداف فی نفسه رفتار کرد. یعنی به عقلانیت آن‌ها احترام گذاشت. بدین رو، ما هرگز نمی‌توانیم انسان‌ها را برای رسیدن به اهداف خودمان فریب دهیم یا مجبور کنیم هر چند آن اهداف، خیر باشند (جیمزر ریچلز، ۱۳۸۷، ۱۹۶).

بنابراین، اگر بخواهیم به نام نگه داشتن ارزش‌ها، آدمیان را وادار به عمل بر طبق آن‌ها کنیم، آنان را از غایت و شخص بودن جدا کرده و تبدیل به «وسیله» و «شی» کرده‌ایم. زیرا، در این هنگام، ظرفیت عقلانی، درک و شعور و آزادی آن‌ها را نادیده می‌گیریم و موجب مسخ انسانیت می‌شویم. انسانی که مجبور شود در قلمرو رفتارهای فردی و به بهانه نگه داشتن ارزش‌های اخلاقی ناآگاهانه یا ناخواسته رفتار کند، محروم از فردیت خویش و تمامیت شرافت بشری خود می‌شود. او خودش را درک نمی‌کند و نفیرها و فریادهای درونش را احساس نمی‌کند اصالت ندارد. چنین موجودی اگرچه صاحب شعور و درک است ولی شی است، همچون کالای مثلی است. شخص نیست.

جوهر وجود آدمی آن است که قائم به ذات باشد. قائم به ذات بودن، یعنی موجودی که خود، ارزش‌هایش را درک و تعیین کند. در این هنگام چیزی بدتر از آن نخواهد بود که با انسان به گونه‌ای رفتار شود که گویی قائم به ذات نیست، بلکه در حد یک شی و در شمار دیگر اشیا و دست‌خوش تأثیر عوامل و موجباتی است که او را به این سو و آن سو می‌برند و اسیر محرک‌های خارجی است که از راه تهدید یا از راه تطمیع به وعده و وعید، بر او فرمان می‌رانند. مداخله در کار انسان‌ها و سوق دادن آنان به سوی هدف‌هایی که دیگران به عنوان مصلح اجتماعی برای او تشخیص می‌دهند، در واقع نفی جوهر انسانی و کرامت ذاتی او و وی را به شکل شی بی اراده، در آوردن است. تنها به نام ارزشی والاتر از خود انسان می‌توان با او چنین کرد (برلین، پیشین، ۲۵۷).

۲- معیار فعل اخلاقی

اگر چه انجام رفتارهای اخلاقی و پایبندی به آن‌ها موجب فضیلت اخلاقی و تکامل روحی آدمی می‌شود. ولی آیا واقعاً می‌توان از راه الزام کیفری به چنین هدفی دست یافت؟ آیا معیارهایی که برای رفتار اخلاقی از سوی اندیشمندان مسلمان یاد شده با الزام کیفری سازگار است؟

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، رفتار انسان هنگامی اخلاقی است که دست کم دارای سه ویژگی باشد.

۱۵۰ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

۱- آگاهانه بودن، ۲- انتخابی بودن، ۳- انجام رفتار از روی انگیزه کمال جویی (محمد تقی مصباح، ۱۳۸۴، ۳۲۵).

همان گونه که پیداست، روح معیار رفتار اخلاقی استوار بر بنیادهای کرامت انسانی یعنی «عقل» و «اختیار» است. و این دو ویژگی در آدمی اقتضا دارد که رفتار هنگامی اخلاقی شمرده شود که از روی آگاهی، انتخاب و همراه با انگیزه کمال جویی انجام شود. اگر انسان فاقد این دو ویژگی بود نیاز به چنین معیارهایی نبود. به دیگر سخن، با توجه به این که فضیلت اخلاقی به معنای برتری و زیادت روح است، این امر، هنگامی برای آدمی پدید می آید که رفتار با ساختار روحی او سنخیت داشته باشد. و در واقع این سنخیت است که می تواند با وجود انگیزه‌ی کمال طلبی روح آدمی را ارتقا بخشد و موجب گسترش آن و تعالی معنوی او شود. ذات روح آدمی گرایش به کمال دارد و این گرایش هنگامی به فعلیت می رسد که با انگیزه‌ی کمال طلبی و از روی اختیار باشد. زیرا، هم زمان در ذات و ساختار روح آدمی نیز آگاهی و اختیار وجود دارد و جوهر او را تشکیل داده است. از این رو، چنین رفتارهایی موجب سر بر آوردن روح از خودش می شود و حالت اشتداد پیدا می کند.

به طور کلی، رفتارهایی که ناآگاهانه یا ناخواسته انجام می شود در واقع فعل روح نیست. به عبارت دیگر، افعال انسان بما هو انسان نیست افعالی را می توان افعال انسان بما هو انسان دانست که از آگاهی و اراده سرچشمه گرفته باشد (محمد تقی مصباح، ۱۳۸۴، ۳۳۳). همه‌ی تدابیری که به منظور تحت نفوذ قرار دادن دیگران و به دنبال خود کشاندن آن ها بدون توجه به آگاهی و خواست آنان اتخاذ شود به معنای قالب گیری و فرو کاستن آن ها به کالاست و در نهایت انکار انسانیت و نفی ارزش های نهایی انسان هاست (آیزایابریلین، ۱۳۸۰، ۲۵۸). از نگاه مک دوگال چنین اخلاقی، اخلاق بردگان است هر چند که اخلاقی قانونی است. اما به مفهوم دقیق کلمه امری غیر اخلاقی است، چون بر خلاف اصول اخلاق حقیقی، آزادانه نیست (نرمن، ج، بال ۱۳۷۹، ۳۴۹). گفتنی است، تنها انجام رفتار از روی آگاهی و انتخاب، موجب فضیلت نمی شود بلکه نیت عمل نیز در این باره از اهمیت بسزایی برخوردار است. نیت خوب آدمی را با روح و باطن جهان پیوند می زند و موجب گسترش، انبساط، نشاط روحی و فضیلت مندی او می گردد. بدین رو، در آموزه های دینی روی «نیت خیر» و «اخلاص عمل» تاکید فراوان شده است.^۱ نیت روح عمل اخلاقی را تشکیل می دهد و زایش فضیلت در اثر انجام رفتار آگاهانه،

^۱ امام علی (ع) در سخنی فرمودند: صلاح العمل بقدر صلاح: النیة «نیکی عمل به اندازه‌ی نیکی نیت است.» (محمد محمدی ری شهری، ۱۳۶۳، المجلد العاشر، ۲۸۶) در سخنی دیگر فرمودند: الاخلاص ملاک العبادة.

اخلاص ملاک عبادت است. (محمد محمدی ری شهری، المجلد الثالث، ۱۳۶۲، ۵۶)

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۵۱

آزادانه همراه، با نیت کمال طلبی است. زیرا هر نیتی رابطه‌ی مخصوصی با نوع کار، کمیت و کیفیت آن دارد. کمیت و کیفیت رفتار را نیت تعیین می‌کند. برای نمونه، کسی که نیت حفظ سلامتی خود را دارد، از غذاهای سالم و مقوی بهره می‌گیرد و از غذاهای ناسالم و بدون کالری پرهیز می‌کند. بنابراین، نیت تعیین کننده و جهت دهنده‌ی رفتار است (محمد تقی مصباح، ۱۳۸۴، ۳۳۸).

بر پایه آن چه گفته شد، آیا می‌توان از راه الزام کیفری و پیش بینی کیفر برای تخلف از رفتارهای اخلاقی، به فضیلت اخلاقی دست یافت؟ به طور مسلم پاسخ منفی است. زیرا انجام رفتارهایی که برخاسته از الزام کیفری است، فاقد آگاهی و اختیار و در پی آن فاقد نیت کمال و کرامت انسانی دور است و با ذات و ساختار روح آدمی، هیچ سنخیتی ندارد و او را از «شخص بودن» به «شی بودن» تبدیل می‌کند و در نتیجه نمی‌تواند برای آدمی فضیلت و کمال بیاورد. کمال که هدف کمال گرایان اخلاقی است، عبارت است از ترکیب هر چه بیشتر واحدهای واقعی به طور هماهنگ و مربوط ساختن آن‌ها به خود در مجرای بایستگی‌ها و شایستگی‌های خویش از روی آگاهی و اختیار (محمد تقی جعفری، ۱۳۸۲، ج دوم، ۶۹۴-۴۹۵) و همین گونه نیت درست. بر این پایه، نوعی فرایند و شدن است که در ذات خود حرکت و جوشش و پویایی دارد و این هنگامی پدید می‌آید که به آگاهی، آزادی که بنیادهای کرامت انسانند و همین گونه به نیت درست متصل باشد. زیرا، ذات آگاهی و آزادی، حرکت و پویایی است که با نیت کمال طلبی، آدمی را به شکوفایی می‌رساند اگر بخواهیم برای رساندن افراد به کمال و تهذیب اخلاقی دست به تحدید و الزام کیفری بزنیم، چگونه می‌توان آن را انجام داد؟ رفتار اخلاقی رفتاری است که باید آزادانه انجام شود. به دیگر سخن، رفتاری است که باید با کیفیت باشد. در حالی که الزام قانونی از راه زور رفتار را بر فرد تحمیل می‌کند و چنین رفتاری هیچ گاه نمی‌تواند دارای کیفیت و اخلاقی باشد (گلن تیندر، ۱۳۷۴، ۱۳۸). الزام قانونی تنها می‌تواند انسانی را وادار به سنت اخلاقی کند نه خصلت اخلاقی و در نتیجه هم نوایی ظاهری پدید می‌آورد، بدون این که در جان و روح آدمی دگرگونی تکاملی فراهم آورد. بنابر باور جان استورات میل، این کار شکل دادن افراد به شیوه‌ای است که یادآور تراشیدن حیوانات، از چوب است (مارک تبیت، ۱۳۸۴، ۱۸۱). بدین رو، کسانی چون «راز» باور دارند که کیفیت اخلاقی زندگی شخص ذاتاً به طبیعت آن شخص در مقام موجودی خود مختار ربط دارد. یکی از عناصر اساسی زندگی خوب و خیر، خودمختاری شخصی است. هر حکومتی که متعهد به خودمختاری باشد، متعهد به ارتقای زندگی خوب و خیر شهروندانش نیز هست (Joseph Raz, 1984, 415). به طور کلی، حفظ آزادی، شرط لازم حفظ اخلاق است و آزادی برای تحقق آن مطلوب است (محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ۱۲۵).

۱۵۲/ فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

شایسته است در این باره نگاهی به نظریه کانت نیز درباره‌ی معیار فعل اخلاقی داشته باشیم. کانت در تفاوت میان رفتار حقوقی و اخلاقی می‌نویسد، اگر زمینه‌ای تحریک رفتار اجبار باشد، ضرورت اعمال، ضرورت حقوقی است، ولی اگر این زمینه از کیفیت خیر درونی رفتار برخاسته باشد، ضرورت رفتار، ضرورت اخلاقی است (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۱۰۲).

او درباره اهمیت نیت و انگیزه در اخلاقی بودن رفتار می‌نویسد، الزاماتی که علل محرک آن ذهنی یا درونی است، موضوع علم اخلاق است و الزاماتی که علل محرک آن عینی یا درونی است، موضوع علم حقوق است (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۵۴). وی تفاوت رفتار حقوقی و اخلاقی را در این می‌داند که در الزام حقوقی، خصلت اخلاقی در میان نیست ولی در الزام اخلاقی باید علت تحریک درونی باشد. انسان باید به این جهت کار خود را انجام دهد که بایسته است. من قرض خود را باید بدهم به این جهت که این عمل شایسته است (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۷۳). وی در جای دیگر این مثال را توضیح می‌دهد و می‌نویسد، کسی که قرض خود را می‌پردازد، هنوز نمی‌توان به موجب این عمل او را شریف دانست. اگر از ترس مجازات قرض خود را بپردازد می‌توان گفت در واقع متعهد خوبی است و رفتار او واجد شأن حقوقی است نه شأن اخلاقی. اما اگر به موجب خیر درونی این کار را انجام دهد، واجد خصلت اخلاقی و شأن اخلاقی است. این شئون دو گانه کاملاً از هم متمایزند (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۱۰۳). او می‌پذیرد که آدمی در برابر خداوند الزاماتی دارد. ولی می‌گوید خدا نمی‌خواهد که این الزامات را انجام دهیم. بلکه می‌خواهد از سر رغبت آن‌ها را بر اساس علل محرکه درونی خود، انجام دهیم (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۵۵).

نکته‌ی قابل توجه در سخن کانت این است که در هر دو رفتار حقوقی و اخلاقی ممکن است شخص از روی آگاهی و آزادی کار خود را انجام دهد. یعنی در رفتار حقوقی بر پایه‌ی آگاهی و آزادی ولی از روی ترس، قرض خود را بپردازد، آنچه موجب می‌شود رفتار شخص فاقد شأن اخلاقی شود، تنها و تنها نیت است. بدین رو، گفته شد، نیت روح رفتار اخلاقی و حرکتی از درون و نشان از قدرتمندی آدمی و خود انگیختگی اوست، زیرا او در عین حال که می‌تواند عمل را انجام بدهد یا ندهد ولی برای تحصیل کمال انجام می‌دهد و در نتیجه‌ی استمرار آن، فضیلت اخلاقی در شخص، پدیدار می‌شود. بدین رو، کانت می‌نویسد، فضیلت حاکی از قدرت انسان در تسلط بر خود و احاطه‌ی بر خود، از لحاظ خصلت اخلاقی است. (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۱۰۴) با توجه به آنچه گفته شد، به ویژه سخنان کانت، هیچ گاه نمی‌توان با جرم انگاری و الزام کیفری، موجب صدور رفتار اخلاقی و پدید آمدن فضیلت یا بنابر سخن کانت خصلت اخلاقی شد. زیرا، جرم انگاری موجب از میان رفتن انگیزه‌ی کمال جویی در فرد می‌شود و ترس جاگزین آن می‌گردد و پویایی و جوشش از آدمی گرفته می‌شود. در این هنگام،

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۵۳

فرد انسانی به شی تبدیل شده و مکانیکی عمل می‌کند و آدمی از شأن اخلاقی که همان شأن انسانی و کرامتمندی است، دور می‌شود و به مرگ فضیلت اخلاقی کشیده می‌شود. با الزام کیفری می‌توان نظم اجتماعی را پدید آورد و رفتارها را هم‌نوا ساخت ولی هیچ‌گاه نمی‌توان به انضباط معنوی و روحی دست یافت. قوانین مدنی هیچ‌گاه نمی‌توانند ناظر به تکالیف درونی مربوط به فضیلت باشند. هر کوششی برای ادای تکالیف درونی به زور، نه تنها بیهوده، بلکه مستلزم تناقض ذاتی خواهد بود زیرا به تمام معنا کمال و تعالی روح و کرامت انسانی، لگدمال می‌شود (راجرسالیوان، ۱۳۸۰، ۱۳۲). رفتاری که زیر فشار نیروی پلیس و کیفر انجام می‌شود می‌تواند هم نوابی اجتماعی پدید آورد ولی نه تنها فضیلت اخلاقی و ارتقای معنوی پدید نمی‌آورد، بلکه آن را سرکوب نیز می‌کند. تنها عمل هنگامی می‌تواند اخلاقی تلقی شود که عقل انسان آن را به عنوان وظیفه، برای او معین کند. اگر افراد جامعه از روی ترس و ناچاری و از باب تقلید، از باب جلب منافع و مانند این‌ها از قواعد اخلاقی تمکین کنند، این تمکین، از محتوای اخلاقی، تهی است (محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ۱۳۲).

بنابراین، بدون التزام به کرامت انسانی، رفتار اخلاقی از انسان سر نمی‌زند، زیرا رفتار اخلاقی با کرامت انسانی سنخیت دارد و نادیده گرفتن آن، به معنای نادیده گرفتن رفتار اخلاقی و در نهایت فضیلت اخلاقی است. به طور کلی، صفات مربوط به شرافت نمی‌توانند عقلاً چنان باشند که در نتیجه زور و اجبار، بروز کنند (جان گری، ۱۳۷۹، ۱۸۳).

۳- فاعلیت اخلاقی

جرم انگاری در زمینه‌ی ارزش‌های اخلاقی برای تحصیل فضیلت اخلاقی نه تنها با رفتار اخلاقی بلکه با فاعلیت اخلاقی آدمی نیز، ناسازگار است. منظور از فاعلیت، پدید آوردن فعل اختیاری است. انسان موجودی است که می‌تواند خود، سرنوشت خویش بشناسد و آن را تعیین کند. شناخت و تعیین سرنوشت همان عقل و اختیار است که بنیاد کرامتمندی آدمی است. بنابراین، بحث از کرامت، بحث از فاعلیت او نیز هست و حمایت از کرامت، یعنی حمایت از فاعلیت. هنگامی که انسان مجال این را داشته باشد که بر پایه درک و دریافت خود، دست به انتخاب بزند و خود طراح و حاکم زندگی خود باشد، در این انتخاب، انسانیت خود را متجلی می‌سازد. این انتخاب به معنای داشتن فرصت و امکان برگزیدن یک راه از میان راه‌های گوناگونی است که پیش روی او وجود دارد. در حقیقت، قدرت بر شناخت یک هدف و پی گیری آن که با عنوان فاعلیت از آن یاد می‌شود پدید آورنده‌ی مفهوم «شخص بودن» انسان است، و جلوگیری از پی گیری اهداف او به معنای ایجاد مانع برای تحقق فاعلیت و شخص بودن است. در این تفسیر، ما مفهوم فاعل بودن و شخص بودن را یکسان می‌انگاریم.

۱۵۴ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

قدرت اختیار، عالی‌ترین درجه‌ی حیات و کیفیتی است که پایه و اساس هر نوع کمال است و ارزش درونی جهان را تشکیل می‌دهد. (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۱۶۷ این ویژگی، به آدمی وصف شخص بودن را می‌بخشد و به وی حق انتخاب می‌دهد. به دیگر سخن، قدرت اختیار برای آدمی «فرصت» است. با این همه، «تهدید» نیز هست و خطیرترین امری است که در جهان انسانی وجود دارد. زیرا، انسان می‌تواند با این قدرت به ضمیمه‌ی قدرت آگاهی، خود و جهان را نابود کند و در نتیجه، بزرگ‌ترین و وحشیانه‌ترین بی‌نظمی‌ها، پدید آید. بنابراین، ناگزیر اختیار باید دارای تعیین درونی شود تا در آدمی التزام و تعهد آید و جلو تباهی و بی‌نظمی را بگیرد. جان لاک ضمن این‌که تصریح به ویژگی قدرت اختیار انسان می‌کند، می‌نویسد، ولی این اختیار نمی‌تواند با افسار گسیختگی همراه باشد، او نتیجه می‌گیرد، لازمه اختیار، قانون طبیعت است (محمود صناعی، ۱۳۸۴، ۱۰۶) بدین رو، بایستی اختیار دارای چارچوب باشد و ناگزیر آدمی در زندگی خود از ضوابطی پیروی کند. وگرنه این اختیار، بزرگترین عامل بدبختی او خواهد بود. کانت در این باره می‌نویسد، همه‌ی زیان‌هایی که انسان می‌بیند ناشی از ابتکارات و آزادی انسان است. آدمی برای ارضای تمایلات خود می‌تواند طبیعت را بر هم بریزد (امانوئل کانت، ۱۳۸۴، ۱۶۹). بدین رو، آدمی باید اختیار خود را تحدید کند. این امر زمینه‌ی الزام و تکلیف را پدید می‌آورد. این جاست که ارزش‌های اخلاقی از درون انسان سر بر می‌آورند و پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند تا اختیار آدمی را محدود کنند و جلو افسار گسیختگی آدمی را بگیرند. این همان مفهوم ارزش آفرینی، ارزش یابی و خود الزامی آدمی است. این ارزش‌ها که در شکل «باید» و «نباید» و در قالب تکلیف و الزام خود را نشان می‌دهند، آدمی را وادار می‌کنند که قدرت اختیار خود را محدود کند و از آن به روش مطلوب و برای هدف مطلوب، بهره بگیرد. در واقع این ارزش‌ها، نه تنها شیوه‌ی مطلوب به کارگیری اختیار را به آدمی می‌شناسانند بلکه می‌توانند هدف در خور شأن آدمی را نیز به او بشناسانند. یکی از ارزش‌های تولیدی آدمی در زندگی اجتماعی که در راستای بهره‌گیری متناسب و هم‌سنخ با شأن انسانی است این قاعده است که می‌گوید «آن‌چه را بر خورد می‌پسندی، برای دیگران نیز پسند و آن‌چه را برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نیز نپسند.» (محمد تقی جعفری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۷)

بنابراین می‌توان گفت، میان فاعلیت انسان که برخاسته از قدرت اختیار اوست و قانون اخلاقی، نسبتی ضروری وجود دارد و موجب می‌شود آدمی را «فاعل اخلاقی» بنامیم. فاعل اخلاقی یعنی، موجودی که هم دارای قدرت اختیار و حق انتخاب است و هم دارای شأن اخلاقی و خود الزامی است. این، بدین معناست که قدرت اختیار آدمی، پایگاه اخلاقی او را تشکیل می‌دهد و قلمروی از «بایدها» و «نبایدها» برای او پدید می‌آورد. بنابراین، اگر به آدمی

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۵۵

حق انتخاب داده شد و به وی این مجال سپرده شد که خودش در چارچوب وجدان و گرایش‌های اخلاقی ذاتی خود رفتار کند، در واقع به مقتضای شأن انسانی و هم سنخ با آن با وی عمل شده است. بدین رو، اگر بخواهیم با جرم انگاری و الزام کیفری وی را به سوی ارزش‌های اخلاقی فرا بخوانیم، موجب سلب حق انتخاب « و نفی شأن اخلاقی او شده‌ایم و قدرت خود الزامی و خود انگیختگی وی را نسبت به پایبندی به ارزش‌های اخلاقی منکر شده و در نهایت فاعلیت اخلاقی او را نفی کرده‌ایم. و این امر آشکار، ناسازگار با کرامت انسانی است. در این هنگام، تنها دست آورد ما این خواهد بود که هم نوایی ظاهری پدید آورده ایم (دیوید هید، ۱۳۸۳، ۴۰).

جرم انگاری در این زمینه‌ها نه تنها با کرامت انسانی ناسازگار است بلکه با شأن خدایی و «خلیفه الهی» او نیز تعارض دارد. زیرا قدرت اختیار آدمی شأنی از شئون خداست. همان گونه که خداوند در اعمال اختیار خود، ذات خویش را در قلمرو تکوین و تشریح ملزم به عدالت که یک ارزش بنیادین اخلاقی است کرده است. انسان نیز که بازتابی از وجود «خود آگاه» و «خود الزام» خداوند است، نیز چنین قدرتی را دارد. بنابراین اجبار کیفری انسان به رفتار اخلاقی به بهانه‌ی تحصیل کمال اخلاقی، دور کردن از شأن خدایی و نفخه الهی اوست.

از دیگر سو، به کارگیری ابزار کیفر در این زمینه‌ها، بیان گر اعتراض به تصمیم خدا نیز هست، چرا که او خواسته آدمیان خودشان کمال و خوشبختی را برگزینند. فراخوانی به «تقوا» در متون دینی در بردارنده‌ی این نکته است که خداوند می‌خواهد آدمیان فاعلیت اخلاقی خویش را به کار گیرند. اگر او می‌خواست، می‌توانست همه را هدایت کند^۱. آیا او ناتوان از الزام آدمیان بوده است. بنابراین، به کارگیری کیفر برای هدایت آدمیان، مستلزم نپذیرفتن سنت خداوند و اعتراض به او و نفی فاعلیت اخلاقی آدمی و جانشینی انسان روی زمین و مستلزم یک پیش فرض انسان شناسانه ناشایست برای جرم انگاری است. و سرانجام، از دیدگاه جامعه شناختی نیز همان گونه که اسپینوزا یادآورده شده، فشار برای تهذیب اخلاق در جامعه، خود به پدید آمدن مفاسد اخلاقی می‌انجامد (عزت الله فولادوند، ۱۳۷۷، ۳۵).

^۱ . ولو شاء ربك لا من في الارض كلهم جميعاً... و اگر پروردگار تو می‌خواست هر آینه همه‌ی کسانی که در

زمین هستند، ایمان می‌آوردند... یونس/۹۹.

نتیجه گیری

و اداری کردن آدمی بر انجام رفتارهای اخلاقی به بهانه ی بهبود منش اخلاقی و پیشرفت معنوی او ناسازگار با کرامت انسانی است. زیرا از یک سو کرامتمندی آدمی مستلزم خود الزامی و خود انگیزگی اوست و الزام کیفری وی بر انجام رفتارهای اخلاقی نفی این دو امر است. بدین رو به طور کلی اصل بر آزادی انسان است و تحدید آن امری است که از دیدگاه نظری نیازمند توجیهی قوی و از دیدگاه عملی هم نیاز به قانون دارد. از دیگر سو رفتارهای اخلاقی هنگامی می تواند مایه ی ارتقای معنوی آدمی شود که برخاسته از گزینش آزادانه و نیت مخلصانه باشد. بنابراین جرم انگاری تخلف از این چنین رفتارهای اخلاقی تنها باید در قلمرو خاصی انجام پذیرد و هیچگاه نباید به سپهر رفتارهای اخلاقی که به گونه ی مستقیم به دیگران و به مصالح اجتماعی آسیب نمی رساند کشانده شود.

پایبندی به چنین سخنی به معنای پس راندن مرزهای جرم انگاری با هدف نگه داشت کرامت انسانی است که خود از مصالح بزرگ بشری است که همه ی انسان ها در آن ذینفع هستند.

بدین رو شایسته است که برای پاسداری از اخلاق و شکوفایی معنویت از مداخله ی کیفری به بهانه ی حفظ اخلاق بجد پرهیز کرد و گرنه چیزی جز ویرانی اخلاق و رواج نفاق و نیرنگ به دست نخواهد آمد.

فهرست منابع

فارسی

- آلتمن، اندرو، (۱۳۸۶)، *فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- آیزایا برلین، (۱۳۸۰)، *چهارمقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ دوم.
- پیسنکافس، ادموند، (۱۳۸۲)، *ازمسأله محوری تا فضیلت گرایی*، ترجمه سیدحمیدرضا حسنی، مهدی علی پور، قم: نشر معارف، چاپ اول.
- تبیت، مارک، (۱۳۸۴)، *فلسفه حقوق*، ترجمه حسن رضایی خاوری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- تی بلوم، ویلیام، (۱۳۷۳)، *نظریه های نظام سیاسی*، ترجمه احمد تدین، تهران: نشر آران، چاپ اول، ج ۱.

کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری / ۱۵۷

- تیندر، گلن، (۱۳۷۴)، تفکرسیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- جعفری، محمدتقی، (۱۳۸۲)، تفسیر، نقد و تحلیل مثنوی، تهران: نشر اندیشه اسلامی، چاپ اول، ج ۲.
- جهانگللو، رامین، (۱۳۸۳)، نقد عقل مدرن، فرزانه، تهران، چاپ سوم، ج ۱.
- حائری یزدی، مهدی، (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ریچلز، جیمز، (۱۳۸۷)، فلسفه اخلاق، ترجمه آرش اخگری، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- شبستری، محمد، (۱۳۷۹)، نقدی برقرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین، (۱۳۶۳)، منطق نوین، ترجمه عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول.
- صناعی، محمود، (۱۳۸۴)، آزادی فرد و قدرت دولت، تهران: هرمس، چاپ چهارم.
- عنایت، حمید، (۱۳۶۴)، بنیاد فلسفه سیاسی غرب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- فولادوند، عزت الله، (۱۳۷۷)، خرددرسیاست، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: چاپ ششم، ج ۱.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۶)، فلسفه حقوق، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول، ج ۱.
- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، مبانی حقوق عمومی، تهران: دادگستر، چاپ اول.
- کانت، امانوئل، (۱۳۸۴)، فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی درّه بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چاپ اول.
- گری، جان، (۱۳۷۹)، فلسفه سیاسی استورات میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- نوسبام، مارتا، ارسطو، (۱۳۷۴)، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ اول.

۱۵۸ / فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۳۹۱

- هولمز، رابرتال، (۱۳۸۲)، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- هیوود، اندرو، (۱۳۸۳)، مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس، چاپ اول.
- مال، نرمنج، (۱۳۷۹)، "پرورش اخلاقی"، ترجمه مرتضی امین فر، تربیت اسلامی، کتاب دوم، ۲۴۹-۳۰۴.

عربی

- طباطبایی، محمدحسین، (۱۹۷۳م)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثالثة، الجزء الاول والثاني.
- غزالی، محمد، (۱۹۹۸م)، احياء علوم الدين، حلب: دار الوعى، الطبعة الاولى، الجزء الثالث.
- محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۶۲)، میزان الحکمه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الاولى، المجلد السادس والعاشر.
- مشکینی، علی (۱۴۲۳ق)، دروس فی الاخلاق، قم: نشر الهادی، چاپ اول.
- نراقی، محمد مهدی، (۱۹۶۳م)، جامع السعادات، نجف: مکتبه الداوری، الطبعة الثالثة، ج ۱.

لاتین

- Carraig, Edward, (1998), **Encyclopedia of philosophy**, U.S.A: Routledge.
- Devlin, Patrick, (1965), **the enforcement of morals**, New York: oxford university press.
- Feinberg, Joel, (1984), **The Moral limits of criminal law: Harm to others**, New York: Oxford university press, vol.1.
- Raz, joseph, (1986), **the morality of freedom**, oxford Clarendon press.