Archive of SID.ir

Metaphysics
University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276
Vol. 17, Issue 1, No. 39, Spring and summer 2025

(Research Paper)

The Ethics of Punitivism from the Perspective of Shatibi's Maghasid al-Sharia and Bentham's Utilitarianism

Saeed Karimi
Department of Ethics, Faculty of Philosophy, University of religions and Denominations, Qom, Iran
karimiyahosein@gmail.com
Morteza Tabatabee⁎
Department of Ethics, Faculty of Philosophy, University of religions and Denominations, Qom, Iran
sm.tabatabaie@urd.ac.ir

Abstract
Punishment, its justification, and the relationship between punishment and justice are important topics in moral philosophy and jurisprudence. In this article, first, the definition of retributivism and its purpose are stated, and then the theories of Shatibi and Jeremy Bentham regarding punishment are presented. After a comparative discussion, the objections against the utilitarian school regarding punishment are mentioned. In Bentham's utilitarianism, punishment itself causes suffering unless its benefit outweighs its harm. It is desirable to punish when it brings the greatest benefit to the greatest number of people, even if it causes injustice. Based on Shatabi's criminalism, the criminal must be punished. One of the most important reasons is the deterrence of punishment. If it does not cause deterrence in rare situations, he should still be punished; Because it may have ingredients that are hidden from us. Through Shatibi's retributive theory, which operates based on rules, objections are raised against Bentham's retributive theory, which proceeds based on utilitarianism, including the issue of justice being called into question in punishment. Additionally, three major differences between Shatibi's purposes of Sharia and Bentham's utilitarian retributivism are discussed, which in a way demonstrate the strength and superiority of the purposes of Sharia over utilitarianism. The first difference is the temporal criteria for benefit. The second difference is the confinement of pleasure to material pleasures in utilitarianism, while the purposes of Sharia consider both material and spiritual pleasures. The third difference is that in utilitarianism, the consideration of religion is subordinate to worldly matters, whereas in the purposes of Sharia, the consideration of religion takes precedence over worldly matters, such that religion is the basis and foundation for other benefits.

Keywords: Punishment, Punitivism, Justice, Maghasid al-Sharia, Utilitarianism, Shatibi, Bentham.

⁎ Corresponding Author
This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)
10.22108/mph.2024.141106.1556

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره هفدهم، شماره اول (پیاپی ۳۹)، بهار و تابستان ۱٤۰٤ ص ۱۱٤-۱۰۱

تاریخ وصول: ۱٤۰۳/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱٤۰۳/۰٦/۱۱

(مقالهٔ پژوهشی)

اخلاق کیفرگرایی از منظر مقاصد شریعت شاطبی و فایده‌گرایی بنتام

سعید کریمی: گروه فلسفه اخلاق، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

karimiyahosein@gmail.com

مرتضی طباطبائی*: استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

morteza.taba64@gmail.com

چکیده

کیفردهی، توجیه مجازات و نسبت کیفردهی با عدالت از جملهٔ مباحثی مهم هستند که در فلسفهٔ اخلاق و مباحث فقهی مورد توجه اندیشمندان بوده‌اند. در مقالهٔ حاضر، ابتدا، تعریف کیفرگرایی و هدف از آن بیان شده است. سپس، نظریه‌های شاطبی و جرمی بنتام در باب مجازات بیان شده‌اند و پس از بحثی تطبیقی، نظریهٔ بنتام از موضع شاطبی نقد و بررسی شده است. در فایده‌گراییِ بنتام، کیفردادن به‌خودی‌خودی رنج محسوب می‌شود؛ مگر اینکه نفع آن بر ضرر آن غلبه کند. در مواقعی هم که موجب بیشترین نفع برای بیشترین افراد می‌شود، مجازات کردن مطلوب است؛ اگرچه موجب بی‌عدالتی شود. بر مبنای کیفرگرایی شاطبی، مجرم باید مجازات شود. یکی از مهم‌ترین دلایل آن بازدارندگی مجازات کردن است. اگر در موقعیت‌هایی نادر هم موجب بازدارندگی نشود، باز هم باید مجازات شود؛ زیرا چه‌بسا دارای مصالحی باشد که بر ما مخفی هستند. می‌توان با نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی که در قیاس با فایده‌گرایی کلاسیک رویکردی قاعده‌محور دارد، نظریهٔ کیفرگرایی بنتام را نقد کرد و اشکال‌هایی از جمله زیر سؤال رفتن مبحث عدالت در کیفردهی را وارد دانست. در کنار آن، سه تفاوت مهم میان مقاصد شریعت شاطبی با کیفرگراییِ فایده‌گرایانهٔ بنتام بررسی شده‌اند که به نوعی قوت و برتری مقاصد شریعت بر فایده‌گرایی را نشان می‌دهند. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از: ۱. معیارهای زمانی مصلحت، ۲. انحصار لذت فایده‌گرایان در لذات مادی و جامعیت لذات (مادی و معنوی) در مقاصد شریعت و ۳. فرع بودن اعتبار دین بر دنیا در فایده‌گرایی و تقدم دین بر دنیا در مقاصد شریعت مدنظر؛ به گونه‌ای که دین اساس و پایه مصالح دیگر است.

واژگان کلیدی: مجازات، کیفرگرایی، عدالت، مقاصدالشریعه، فایده‌گرایی، شاطبی، بنتام.

---

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

10.22108/mph.2024.141106.1556

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۱- مقدمه

کیفرگرایی[1] به معنای لزوم مجازات مجرمان و متجاوزان به حقوق دیگران دارای سابقه‌ای طولانی، دست‌کم به مدت چهار هزار سال است؛ اما پرسش از چرایی آن و لزوم استدلال آوردن برایش منحصر به دنیای مدرن است (فرح‌بخش، ۱۳۹۲ش، ص. ۱۷)؛ هرچند این بحث‌ها بیشتر در حوزهٔ نظری و دانشگاهی مطرح هستند و در جهان امروزی، نهاد مجازات چنان گسترده و فراگیر شده است که خارج از حوزهٔ فلسفهٔ حقوق و فلسفهٔ اخلاق، کمتر از توجیهِ بایستگی آن پرسیده می‌شود (تیبت، ۱۳۸۶ش، ص. ۲۴۷). مقصود از اخلاق کیفرگرایی بایسته‌های مجازات کردن و رعایت آداب کیفر دادن است. مکتب مقاصد شریعت شاطبی از جملهٔ مکاتب اسلامی و مبتنی بر نظریهٔ امر الهی است. در این مکتب، تمرکز اصلی بر مقاصد شارع است و فقیه باید با کشف مقاصد و غایت‌های کلی شریعت، به مرحلهٔ صدور احکام برسد. به علاوه، شاطبی در فقه خود به عدالت، به ویژه در مبحث مجازات، توجه بسیار دارد. حال، پرسش اساسی این است که چه‌بسا در برخی از مجازات‌ها، نتیجهٔ مطلوب شارع به دست نیاید؛ آیا این دلیل می‌شود که مجازات انجام نشود؟ پاسخ به این پرسش، در مکتب مقاصد شاطبی، بسیار تعیین‌کننده است.

از سوی دیگر، مکتب فایده‌گرایی[2] که جرمی بنتام[3] پایه‌گذار آن بوده است نیز اعمال و رفتارهای انسان را بر اساس پیامدها و نتایج آن‌ها ارزیابی می‌کند و از این نظر، این مکتب تشابهاتی با مکاتب مقاصدی پیدا می‌کند. همچنین، جرمی بنتام، پایه‌گذار فایده‌گرایی در بحث کیفر، هرچند پیامد و نتیجه را در مجازات کردن مدنظر قرار داده است، خود مجازات را بر اساس مبانی مکتب فایده‌گرایانه‌اش به‌خودی‌خود شر و رنج می‌داند؛ بنابراین، هنگام بحث دربارهٔ مجازات و کیفر، دچار چالش‌هایی می‌شود که یکی از مهم‌ترین آن‌ها ایجاد تعارضاتی میان عدالت با اصل فایده است. از دیدگاهی بیرونی و بی‌طرف، ممکن است گفته شود رابطهٔ عدالت و فایده در مبحث کیفرگرایی، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی صرفاً بعضی از مجازات‌ها وجود دارند که در عین عادلانه بودن، دارای فایده هم هستند. بعضی دیگر فاقد هر گونه فایده به نظر می‌رسند و در مقابل، بعضی دیگر در عین برخورداری از فواید مشهود و قطعی، غیرعادلانه هستند؛ بنابراین، برای مکتب فایده‌گرایی نیز پرسش و چالشی مشابه چالش پیش روی مقاصدگرایی شاطبی مطرح است و از این نظر، مقایسهٔ این دو مکتب و پاسخ‌هایی که برای این چالش فراهم کرده‌اند، ممکن است برای فهم و ارزیابی هرچه بهتر فلسفهٔ کیفرگرایی و گشایش روزنه‌هایی جدید به این بحث سودمند باشد.

در مقالهٔ پیش رو که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، ابتدا کیفرگرایی را به طور مفصل تعریف کرده‌ایم. در بخش‌های دوم و سوم، نظریهٔ کیفرگرایی به‌ترتیب از منظر بنتام و شاطبی معرفی و تبیین می‌شود و بخش چهارم به تمایزهای میان این دو نظریهٔ موجود اختصاص دارد.

۲- کیفرگرایی: چیستی و چرایی

در جهان معاصر، گستردگی نهاد مجازات به گونه‌ای است که از بایستگی آن کمتر پرسش می‌شود. با چشم‌پوشی از این بایستگی اجمالی، پرسشی که قرن‌ها است ذهن و فکر اندیشمندان و فلاسفه را به خود مشغول کرده است، این است که اساساً چرا مجازات می‌کنیم؟ (برهانی، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۶۲). همین چرایی عبارت است از تعبیر خلاصه‌شدهٔ اخلاق کیفرگرایی. به تعبیر نورمور،[4] شاید بتوان گفت بنیادی‌ترین و اساسی‌ترین پرسش در باب کیفرگرایی این باشد که چه چیزی توجیه‌کنندهٔ مجازات است؟ (نورمور، ۱۳۹۲ش، ص. ۴۷۳). می‌توان جرم‌انگاری را در نگاه اول، ناظر بر محدود شدن آزادی‌های فردی توسط حکومت دانست (فرح‌بخش،

[1] Punishment
[2] utilitarianism
[3] Jeremy Bentham
[4] Nevermore

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۱۳۹۲ش، ص. ۱۷۲). به تعبیر دیوید راس[1]:

به نظر می‌رسد درد کشیدنِ کسی که مجازات می‌شود، به‌خودی‌خودی چیز بدی است و آوردنِ این چیز بد به دنیا نیازمند استدلال و توجیه است که آن توجیه این است که تأثیر این مجازات کردن به احتمال بسیار زیاد، بهتر از حالتی است که مجازات انجام نشود (Ross, 1930, p. 56).

اساساً، هدف از کیفرگرایی رسیدن به اهدافی از پیش تعیین‌شده است. اگر به تاریخ این بحث مراجعه کنیم، سنکا،[2] فیلسوف بزرگ رواقی قرن اول میلادی، نظریه‌ای سه‌وجهی در باب مجازات دارد: اصلاح کردن مجرم، بازدارندگی و راهنمایی دیگران و خدمت کردن به امنیت جامعه با برداشتن فرد خاطی از سر راه آن. هوگو گروتیوس[3]، فیلسوف و حقوقدان هلندی قرن هفدهم، این نظر سنکا را می‌پذیرد و معتقد است مجازات را نباید به منزلهٔ انتقام شخصی و به سبب کینه‌جویی اعمال کرد. نکتهٔ مهم دیگر مفروض گرفتن تناسب مجازات با سنگینی جرمی است که مجرم مرتکب آن شده است. از نظر گروتیوس، حق کیفر دادن انسانِ دیگر در درجهٔ اول حق مبتنی بر قانون طبیعی است (کلی، ۱۳۹۸ش، ص. ۳۳٤). مشابه همین دیدگاه را، توماس موراوتز[4]، حقوقدان و فیلسوف اخلاق معاصر، به این شرح مطرح می‌کند:

۱. هدف اول فردی و مربوط به شخص خاطی است. یکی از بارزترین اهداف کیفر دادن ایجاد محدودیت و بازدارندگی است. مجازات کردن، مجرم را ناتوان و محدود می‌کند و موجبات درس عبرتی را برای او فراهم می‌آورد؛ مبنی بر اینکه در صورت ارتکاب خطاهای جدید، تنبیه‌هایی مشابه در انتظار وی خواهند بود.

۲. هدف دوم عمومی و اجتماعی است. مجازات فرد مجرم موجب درس عبرت برای کسانی می‌شود که ممکن است در آینده به ارتکاب چنین جرائمی دست بزنند.

۳. هدف سوم نیز اصلاح و بازپروی فرد مجرم است؛ به این صورت که شخص مجرم با زندانی شدن فرصتی را به دست می‌آورد تا زندگی بهتری داشته باشد. البته، موراوتز تأکید می‌کند تمامی این اهداف لزوماً در تمامی موقعیت‌ها حاصل نمی‌شوند (موراوتز، ۱۳۹۱ش، صص. ۲۲۷-۲۲۸).

دو هدف اول اشاره‌شده توسط موراوتز جنبهٔ سلبی و بازدارندگی دارند و با هر نوع مجازاتی قابل پیگیری خواهند بود؛ ولی هدف سوم که جنبهٔ ایجابی و بازپروری دارد، صرفاً با مجازات‌هایی مشخص مانند زندان، آن هم از نوع کانون‌های اصلاح و تربیت، میسر است؛ بنابراین، هدف سوم با نفسِ مجازات تحقق‌یافتنی نیست و صرفاً مجازات‌هایی مشخص را توجیه می‌کند. بنتام نیز فلسفهٔ کیفر و مجازات را جلوگیری از ارتکاب جرم می‌داند و برای این هدف، سه روش را نام می‌برد: روش اول از بین بردن قدرت فیزیکی ارتکاب جرم است که در این صورت، زمانی که قدرت ارتکاب جرم نباشد، فرد نمی‌تواند مرتکب جرمی شود. روش دوم از میان بردن میل به ارتکاب جرم است که در این صورت، فرد تمایل به انجام جرم را ندارد و در اینجا اصلاح اخلاقی انجام شده است. روش سوم ترساندن مجرم از ارتکاب جرم از طریق اعمال قوانینی برای مجازات فرد مجرم است که در این صورت، جرئت انجام جرم را نخواهد داشت (Bentham, 1830, p. 20).

در مجموع، می‌توان گفت کسانی که فلسفهٔ کیفرگرایی را مطالعه کرده‌اند، در سه جریان کلی دسته‌بندی می‌شوند: ۱. رویکرد نتیجه‌گرایانه، ۲. رهیافت سزایی و ۳. رویکرد مفاهمه‌ای. نظریه‌های نتیجه‌گرایانه بر فایدهٔ مجازات تمرکز دارند؛ نظریه‌های سزایی استدلال‌هایی به سود مجازات مجرم به عنوان استحقاق او و فارغ از پیامدهای آن می‌آورند و نظریه‌های مفاهمه‌ای هم به دادن پیغام اخلاقی به مجرم اعتقاد دارند (نورمور، ۱۳۹۲ش، ص. ٤۷۵).

[1] David Ross
[2] Seneca
[3] Hugo Grotius
[4] Thomas Morawetz

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

۳- فایده‌گرایی کلاسیک بنتام در باب کیفرگرایی

بنتام، به عنوان فیلسوفی فایده‌گرا، در بحث قانون‌گذاری و در امتداد آن، بحث مجازات و کیفر نیز بر مبنای فایده‌گرایی استدلال می‌کند و معتقد است هدف تمامی قوانین باید این باشد که موجب شادکامی و خوشبختی برای بشر در جامعه شوند. وی در کتاب *مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری* می‌گوید:

طبیعت با دقت تمام، انسان‌ها را تحت حاکمیت دو فرمانروای قدرتمند لذت و درد قرار داده است. توجه کردن به آنچه باید انجام داد و مقدر کردن آنچه انجام خواهیم داد، فقط توسط آن دو است (Bentham, 2000, p. 1).

به اعتقاد بنتام، عدالت جز به فایده حکم نمی‌کند و احکام تأمین‌کنندهٔ عدالت را همان احکام تضمین‌کنندهٔ فایده در نظر می‌گیرد؛ با این حال، بنتام معتقد است مجازات به‌خودی‌خود شر محسوب می‌شود و نباید افراد مجرم را مجازات کرد؛ زیرا مجازات کردن موجب کاهش شادکامی در جامعه می‌شود و مغایر با مسلک فایده‌گرایی است؛ بنابراین، مجازات کردن فقط در صورتی مطلوب است که به‌صرفه باشد. به نظر او، اگر مجازات کردن موجب دفع شری بزرگ‌تر شود، در این صورت اشکال ندارد و در سایر موقعیت‌ها، نباید کسی را مجازات کرد. در واقع، اقتضای عدالت این نیست که کسی که آسیب زده است آسیب ببیند؛ مگر اینکه مجازات شخص مجرم تأثیری بازدارنده و ترمیمی چه بر متخلف و چه بر دیگران داشته باشد؛ در غیر این صورت، تقاص کردن بدون اینکه موجب ایجاد توازن عدالت در دنیا شود، شر و بدی را افزایش خواهد داد (کنی، ۱۳۹۹ش، صص. ۳۵۶-۳۵۷).

در کنار آن، باید توجه داشت اگر مجازات کردن در حکم انتقام گرفتن باشد، آنگاه به گذشته نظر دارد نه به آینده؛ در حالی که هدف از مجازات کردن باید جلوگیری از ارتکاب جرائم در زمان آینده باشد نه در زمان گذشته (جمعی از نویسندگان ، ۱۳۹۹ش، ص. ۵۲).

بنتام هدف جامع و کلی تمامی قوانین را پیشگیری از وقوع کیفر و جنایت می‌داند. همان‌طور که بیان شد، بنتام مجازات کردن را به‌خودی‌خود شر می‌داند. مقصود بنتام این است که کیفر و مجازات مستلزم بدرفتاری با افراد است. این بدرفتاری ممکن است مصادیقی گوناگون داشته باشد؛ ممکن است از طریق سلب آزادی آن‌ها، گرفتن اموال آن‌ها مانند جریمهٔ نقدی یا گرفتن زندگی آن‌ها از طریق مجازات اعدام انجام شود (ریچلز، ۱۳۹۷، ص. ۱۹۸). هدف قانون کیفری از منظر هدف اصلی و اولیهٔ آن بازدارندگی است؛ اما دارای اهداف ثانوی و فرعی مانند ناتوان‌سازی، اصلاح اخلاقی و جبران خسارت نیز است (Crimmins, 2021). به اعتقاد بنتام، مجازات کردن زمانی ارزش دارد که روشی دیگر به‌غیر از مجازات کردن وجود نداشته باشد. او برای اینکه مجازات کردن به زحمت و آسیبش بیارزرد، چهار هدف فرعی را در نظر می‌گیرد: هدف اول از مجازات کردنِ مجرمان جلوگیری از وقوع همهٔ جرائم است، تا آنجا که امکان دارد. در مرحلهٔ دوم، اگر کسی مجبور به ارتکاب جرم شد، هدف وادار کردن او به ارتکاب جرمی است که شرارت و کیفری کمتر داشته باشد. در مرحلهٔ بعد، فرد مرتکب‌شوندهٔ جرم به سوی انجام شرارت ترغیب می‌شود، تا جایی که برای مقصود او ضروری باشد و بیشتر از آن جائز نیست. آخرین و چهارمین مرحله این است که پیشگیری از شرارت با کمترین هزینهٔ ممکن انجام شود (Bentham, 2000, pp. 140-141).

بنابراین، مجازات در صورتی مطلوب است که نتایجی خوب را در بر داشته باشد و جانب خیر آن بر شر آن بچربد. حتی تقبیح زمانی قابلیت توجیه را دارد که موجب افزایش سطح کلی رفاه شود (برهانی، ۱۳۹۶ش، ص. ۲۵۶). در این صورت است که مجازات مطلوب ما واقع می‌شود؛ زیرا خود مجازات فی‌نفسه نامطلوب است. ممکن است مجازات کردن مجرم، حتی اگر تأثیر اصلاحی و بازدارندگی را در پی نداشته باشد، بتواند به قربانی یا جامعهٔ تابع قانون احساس رضایت بدهد؛ اما این فایده هم، مانند سایر فواید دیگر، باید در ترازوی سود و لذت

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

سنجیده شود. آیا لذت آن بیشتر از رنج آن می‌شود یا نه؟ به اعتقاد بنتام، نباید هیچ‌گونه مجازاتی را صرفاً به خاطر اهداف انتقام‌جویانه اجرا کرد؛ زیرا لذت و شادی‌های ایجادشده توسط مجازات ممکن نیست معادل آن رنج باشد (کنی، ۱۳۹۹ش، ص. ۳۵۷).

فایده‌گرایی همچون بنتام می‌تواند فردی را که مجرم نیست، تقبیح و سرزنش کند؛ به این شرط که این عمل موجب ایجاد بیشترین رفاه برای بیشترین افراد شود؛ به همین دلیل است که زمانی که رویکرد فایده‌گرایی در مبحث کیفرگرایی مطرح می‌شود، یکی از اشکال‌هایی که به آن وارد می‌شود، مجازات انسان بی‌گناه به خاطر درس عبرت و کاهش جرم است؛ اما نکته‌ای مهم که بنتام در مبحث کیفرگرایی بر آن تأکید می‌کند، تناسب بین جرم و مجازات است. بنتام معتقد است «ارزش مجازات کردن همیشه باید بر سود حاصل از جرم، بچربد» (Bentham, 2000, p. 141). در اینجا، بنتام به نظریهٔ عدالت (رعایت برابری) نزدیک می‌شود. بنتام، همچنین، برای راهنمایی قانون‌گذار در تناسب میان مجازات با جرائم، سیزده قاعده را بیان کرده است؛ از جمله اینکه سود مجازات کردن باید از سود جرم بیشتر باشد؛ در برابر جرم بزرگ باید بیشتر از جرم کوچک خطر کرد و قواعدی از این دست (Crimmins, 2021).

هنری جان مک‌کلاسکی[1] در مقاله‌ای که تحت عنوان «رویکردی نافایده‌گرایانه به مجازات» به رشتهٔ تحریر درآورده است، در تلاش است تا نظریهٔ جزا را از منظر فایده‌گرایی نقد کند. مک‌کلاسکی رابطهٔ فایده با عدالت در نظریهٔ کیفرگرایی را رابطهٔ عموم و خصوص من وجه می‌داند. چه‌بسا در برخی از موقعیت‌ها، کیفر عادلانه باشد؛ ولی فایده‌گرایانه نباشد و چه‌بسا در برخی دیگر از موقعیت‌ها، دارای فایده باشد؛ اما عادلانه نباشد.

این رویکرد فایده‌گرایانه به نظریهٔ عدالت و مجازات سبب شده است تا برخی از نظریه‌پردازان حقوق جزاء اشکال‌هایی را مطرح کنند. از جملهٔ شاخص‌ترین این متفکران هنری جان مک‌کلاسکی، فیلسوف حقوق قرن بیستمی، است. به اعتقاد او، مجازاتی عادلانه است که مجرم مستحق و سزاوار آن مجازات باشد. مجازات فرد بی‌گناه، تنبیه کردن کسی که دیوانه و مجنون است و مسئول رفتار خودش نیست، مجازات شخص به خاطر اینکه از قانونی تخطی کرده است که در زمان ارتکاب آن عمل موجود نبوده است، مجازات مردم بی‌گناه به منظور ترساندن دیگران و مجازات‌هایی از این دست ناعادلانه هستند؛ حتی اگر بیشترین منافع اجتماعی را در پی داشته باشند. مجازات نامتناسب با جرم یا مجازات دسته‌جمعی، برای مثال همهٔ اعضای یک روستا به دلیل تخلفات یک نفر، نیز ناعادلانه است. همهٔ نمونه‌هایی که برشمرده شدند، با اینکه ممکن است دارای فایده باشند و سود جمعی را به حداکثر برساند، ناعادلانه هستند (McCloskey, 2008, pp. 250-251). به اعتقادِ مک‌کلاسکی، جرم و مجازات باید با هم تناسب داشته باشند و مجرم مستحق مجازات کردن باشد و این دلیل که نتایجی خوب حاصل می‌شود، به‌تنهایی برای مجازات یک فرد کافی نیست (McCloskey, 2008, p. 251).

پرسش بسیار مهم مک‌کلاسکی این است که آیا می‌توان گفت همهٔ مجازات‌های مفید عادلانه و همهٔ مجازات‌های عادلانه مفید هستند؟ آیا عدالت و فایده ممکن است در یک جهت قرار گیرند و هم‌سو و هماهنگ باشند؟ اگر پاسخ منفی است، در موقعیت‌هایی که هماهنگ و هم‌سو نیستند، چه باید کرد؟ به اعتقاد مک‌کلاسکی، حتی اگر مجازات بی‌گناه را منطقاً ممکن ندانیم، هنوز هم مشکل عدالت در مجازات وجود دارد و فقط مجازات‌های متناسب با جرم مفید هستند. پرسش این است که آیا همهٔ مجازات‌های مفید عادلانه هستند یا نه؟ به نظر مک‌کلاسکی، با این پرسش، جذابیت رویکرد فایده‌گرایانه کاهش می‌یابد؛ زیرا ممکن است در موقعیت‌هایی مجازات مفید اما ناعادلانه باشد و فایده‌گرایی نیز آن را تأیید کند؛ در حالی که در یک رویکرد عدالت‌گرایانهٔ واقعی، تنها موضوع مهم این نیست

[1] Henry John McCloskey

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

که آیا مجازات کردن سبب تولید بیشترین خوشی برای بیشترین افراد می‌شود یا نه؟ (McCloskey, 2008, pp. 252-255).

در اینجا، می‌توان مثال مشهور کلانتر را بیان کرد. در شهری قتلی اتفاق افتاده است و مردم می‌دانند باب گناهکار است و کلانتر می‌داند او بی‌گناه است. حال، اگر باب مجازات نشود، شورشی بزرگ در شهر راه می‌افتد و افرادی بسیار کشته خواهند شد. بر مبنای فایده‌گرایی، باید در اینجا باب را مجازات کرد؛ با اینکه این عملِ مجازاتِ باب ناعادلانه است؛ اما دارای بیشترین سود برای بیشترین افراد است و این کار سودمند به مجازات ناعادلانه منجر می‌شود. این مثال یکی از صدها مثالی است که در آن، با اینکه مجازات موجب بیشترین سود برای بیشترین افراد می‌شود، ناعادلانه است (مُلگان، ۱۴۰۰ش، صص. ۱۵۳-۱۵۴).

دو نوع پاسخ برای اشکال‌های وارد بر کیفرگرایی در فایده‌گرایی ارائه شده‌اند. یک نوع از پاسخ‌ها به اسپریگی[1] مربوط است که با التزام و پایبندی به فایده‌گرایی بنتام (که به فایده‌گرایی عمل‌نگر موسوم است)، به اشکال‌های واردشده توسط مک‌کلاسکی پاسخ می‌دهد و توفیقی چندان ندارد. پاسخ دیگر به جان راولز[2] مربوط است که با جایگزین کردن فایده‌گرایی قاعده‌محور به‌جای فایده‌گرایی عمل‌محور، به اشکال‌های واردشده پاسخ می‌دهد (توکلی، ۱۴۰۲ش، ص. ۴۱۳). فایده‌گرایی قاعده‌محور نظریه‌ای است که اساس رفتار را نه بر پایهٔ فایدهٔ خود آن عمل، بلکه بر پایهٔ سودمندی قاعدهٔ رفتارها قرار می‌دهد؛ بنابراین، هنگامی که مخیر هستم، بین راست‌گویی و دروغ‌گویی، نباید به فایدهٔ لحظه‌ای عمل فعلی بنگرم، بلکه باید ببینم در مجموع، قاعدهٔ راستگویی فایده‌مند است یا قاعدهٔ دروغ‌گویی و مشخص است که به عنوان یک قاعدهٔ رفتاری، راست‌گویی دارای فوایدی بیشتر است تا دروغ‌گویی (Rawls, 1955, pp. 3-4).

تمایز بین این دو دیدگاه تمایز میان توجیه یک عمل به عنوان یک سیستم قانونی که باید اعمال و اجرا شود و مربوط به آینده است و توجیه یک عمل مشخص است که به گذشته مربوط می‌شود. راولز پدر و پسری را مثال می‌زند که پسر از پدر خود پرسش‌هایی را در رابطه با مجازات می‌پرسد. پرسش اول او این است که چرا فلانی دیروز زندانی شد؟ در پاسخ، پدر او می‌گوید به این دلیل که از بانک سرقت کرده بود، پس باید مجازات شود. سپس، پسر پرسشی دیگر می‌پرسد: چرا یک عده از مردم، عده‌ای دیگر را به زندان می‌اندازند؟ یا اینکه چرا مجازات می‌کنند؟ در اینجا، پدر او پاسخ می‌دهد برا ی محافظت از افراد خوب در برابر افراد بد این کار را می‌کنند (Rawls, 1955, p. 5).

راولز معتقد است این دو پرسش را باید از هم تفکیک کرد و عده‌ای میان این دو پرسش خلط کرده‌اند. اینکه «چرا فلانی را مجازات می‌کنند؟» با اینکه «چرا مردم مجرمان را مجازات می‌کنند؟» بسیار متفاوت است. در پرسش اول، قانون گذشته را لحاظ می‌کند؛ یعنی قاضی به گذشته نگاه می‌کند. فلانی خطا کرده است، پس باید مجازات شود؛ اما در پرسش دوم، قانون‌گذاری که می‌خواهد قانون‌گذاری کند، به آینده می‌نگرد و کار قانون‌گذار از منظر فایده‌گرایانه است. به تعبیر دیگر، زمانی یک تصمیم ویژه می‌گیریم، لزوماً آینده‌نگری در آن وجود ندارد؛ ولی زمانی که قانونی همیشگی را وضع می‌کنیم، قطعاً نگاهی آینده‌نگرانه داریم و این تفاوت قضاوت و تقنین یا تفاوت قاضی با قانون‌گذار همان چیزی است که میان فایده‌گرایی عمل‌محور و فایده‌گرایی قاعده‌محور تفاوت ایجاد می‌کند (Rawls, 1955, pp. 5-7). روشن است، در اینجا، برخلاف فایده‌گرایی عمل‌محور که در آن، در هر موقعیت بسته به وضعیت می‌توان تصمیمی خلاف قواعد اخلاقی مرسوم گرفت و صرفاً فایده را مدنظر قرار داد، قواعد ما مطلق خواهند بود و استثنائی را نخواهند پذیرفت. به نظر راولز، دیدگاه فایده‌گرایی قاعده‌محور به سبب همین‌ویژگی‌هایش می‌تواند ما را از اشکال‌های وارد بر فایده‌گرایی از موضع عدالت نجات دهد (Rawls,

[1] Sprigge
[2] Rawls

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

(1955, pp. 9-30)..

٤- کیفرگرایی از منظر مقاصد شریعت شاطبی

یکی از مباحث مهم در فصل سوم کتاب *الموافقات* شاطبی[1] با عنوان المقاصد، بحث حفظ نفس انسان‌هاست. شاطبی معتقد به ضروریات پنج‌گانه است و می‌گوید شارع به حفظ این امور پنج‌گانه دستور داده است. این امور پنج‌گانه عبارت‌اند از: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال (الشاطبی، ۱۹۹۷ش، ج. ۲، ص. ۲۰).

تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز مقاصد شریعت در میان اهل تسنن شاطبی است. در واقع، نظریه‌پردازان بعدی نوآوری چندانی نداشته‌اند و عمدتاً مباحث شاطبی را تکرار کرده‌اند (Abdelgafar, 2018, p. 60). از نظر شاطبی، این امور پنج‌گانه جزء ضروریات و امور ثابت و ابدی دین هستند و باید محافظت شوندو برای حفظ نفسِ انسان‌ها حدود و مجازاتی تعیین شده اند. برای مثال، قصاص در مقابل قتل انجام می‌شود و به تبع آن، چشم در برابر چشم، بینی در برابر بینی و غیره است. علاوه بر آن، در موقعیت‌هایی مانند کفارات، جریمه‌ها و مجازاتی از جانب شارع در نظر گرفته شده‌اند، مانند مجازات روزه‌خواری که یا شصت روز روزه گرفتن یا شصت فقیر را اطعام دادن یا آزاد کردن یک برده است. حال، اگر بگوییم اِعمال این مجازات در طرف مقابل تأثیری ندارد و به تعبیر دیگر، پیامد و نتیجه‌ای را در بر ندارد، چه باید کرد؟ آیا باید او را مجازات کرد یا نه؟ شاطبی معتقد است حتی اگر مجازات کردن این شخص یا اجرای حدود در حق او هیچ نتیجهٔ مثبتی را در بر نداشته باشد، باز هم باید او را مجازات کرد یا اینکه باید از او کفاره گرفت؛ زیرا این حدود و مجازات دارای مصالحی است که شارع و قانون‌گذار از آن‌ها مطلع است و عقل ما توانایی رسیدن به مصالح و مفاسد آن را ندارد؛ بنابراین، چه‌بسا از دیدگاه نتیجه هیچ تأثیری نگذارد؛ ولی ممکن است دارای نتایج و مصالحی خفیه باشد که فقط شارع و قانون‌گذار حکیم از آن‌ها آگاه است. شاطبی دارای مذهب مالکی است و در اینجا، به نوعی اشعری‌گری قائل می‌شود؛ یعنی تقدم نقل بر عقل (تقدم دین بر اخلاق) (الشاطبی، ۱۹۹۷، ج. ۱، صص. ۱۲۵-۱۳۵).

البته باید توجه کرد در نظام قانون‌گذاری شاطبی، بحث مجازات کردن در دو حیطه مدنظر است: یکی، حیطهٔ باب عبادات و دیگری، حیطهٔ معاملات به معنای عام یا اموری که به زندگی روزمره و این‌دنیایی مردم ارتباط پیدا می‌کنند. برای روشن‌تر شدن بحث، می‌توان مثال‌هایی را در این زمینه مطرح کرد؛ همان‌گونه که شاطبی در *الموافقات* مطرح می‌کند اصل و غالب در عبادات تعبد و پایبندی به آن است و اصل در عادات و معاملات توجه کردن به مفاهیم و مقاصد آن است (الشاطبی، ۱۹۹۷، ج. ۲، ص. ۵۱۳). به عبارت دیگر، در باب عبادات، بسیاری از حکمت‌ها و مصالح بر ما پوشیده هستند و فقط به صورت کلی، به برخی از آن‌ها علم داریم. در باب معاملات هم، بسیاری از مصالح و حکمت‌ها بر ما روشن هستند؛ اما برخی هم بر ما پوشیده هستند. بحث مجازات و قصاص هم در باب معاملات به معنای اعم است که برخی از حکمت‌ها و مصالح آن بر ما پوشیده است. بیان مثال‌هایی از باب معاملات و عبادات به وضوح مطلب کمک خواهد کرد. از جملهٔ این امور مقدرات شرعی است. در باب حدود، حدی وجود دارد که مجازات آن یکصد ضربهٔ شلاق است و دیگری هشتاد ضربهٔ شلاق و دیگری قطع کردن دست در نظر گرفته شده است؛ اما پرسش این است که چرا این یکی صد تا نشده است و دیگری هشتاد تا؟ یا چرا این یکی ۱۵۰ تا نشده است و دیگری ۱۲۰ تا؟ (قرضاوی، ۱۳۹۲ش، صص. ۲۰٤-۲۰۵).

[1] شاطبی، متوفی سال ۷۹۰ هجری قمری، یکی از مشهورترین علمای مالکی در اندلس است. او با بهره‌گیری از گذشتگان خود، نظریهٔ مقاصد شریعت را توسعه داد و کتاب *الموافقات فی اصول الشریعه* را در این زمینه نگاشت. می‌توان گفت او مهم‌ترین شخص در زمینهٔ مقاصد شریعت بود و به امام المقاصدیین معروف شد.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

در مبحث دیهٔ زن، اگر مردی یک انگشت زن را قطع کند ده شتر، اگر دو انگشت زن را قطع کند، بیست شتر، اگر سه انگشت زن را قطع کند، سی شتر و اگر چهار انگشت زن را قطع کند، بیست شتر دیه دارد. زمانی که راوی از امام علیه السلام می‌پرسد زمانی که به چهار انگشت می‌رسد چرا چهل شتر نمی‌شود؟، امام در اینجا او را از قیاس کردن منع می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۲۹، ص. ۳۵۲). این مثال‌ها به ما نشان می‌دهند در دین و از جمله در باب حدود، کیفرهایی وجود دارند که مصالح و حکمت‌های آن‌ها بر ما پوشیده هستند و فقط شارع حکیم از آن‌ها آگاه است. به عبارت دیگر، جزء قضایای خردگریز هستند و عقل ما توان فهم آن‌ها را ندارد (فنایی، ۱۳۹۴ش، ص. ۱۹۰)؛ بنابراین، زمانی که با اجرای حدود، مجرم درس عبرت نمی‌گیرد، باز هم باید مجازات شود؛ زیرا همهٔ مصالح مجازات بر ما معلوم نیستند.

خالد مسعود در کتاب خود با عنوان *فلسفه حقوق اسلامی*، ویژگی‌های مصلحت را از منظر شاطبی برمی‌شمارد که یکی از آن‌ها کلی بودن مصالح است. خالد مسعود می‌گوید:

> ویژگی دوم مصلحت کلی بودن آن است. این کلیت با تخلف در جزئیات آن مخدوش نمی‌شود؛ برای مثال، مجازات‌ها بر اساس این قاعدهٔ کلی که آن‌ها معمولاً مانع از ارتکاب جرائم می‌شوند، بر مجرم تحمیل می‌شوند. با این وصف، افرادی با وجود تحمیل مجازات بر آنان، از ارتکاب جرم خودداری نمی‌کنند؛ در عین حال، چنین استثناتاتی اعتبار این قاعدهٔ کلی را دربارهٔ مجازات مخدوش نمی‌کنند (خالد مسعود، ۱۳۸۲ش، صص. ۲۶۲-۲۶۳).

به اعتقاد شاطبی، تخلف در آحاد جزئیات، ضربه‌ای به این کلیات سه‌گانه[1] که به خاطر مصالحی تشریع شده‌اند، نمی‌زند. شاطبی به عقوبت‌هایی مثال می‌زند که برای بازداشتن مجرمان از جرم و جنایت تشریع شده‌اند. شاطبی برای هر کدام از ضروریات سه‌گانه مثال می‌زند. در رابطه با ضروریات، کسی را مشاهده می‌کنیم که مجازات می‌شود؛ اما از مجازات شدنش پشیمان نمی‌شود و درس عبرت نمی‌گیرد. در بحث حاجیات، قصر در سفر است که برای تخفیف در سفر تشریع شده است و مسافر باید نماز خود را شکسته بخواند و روزه نگیرد، یا قرض دادن برای مدارا کردن با محتاج جایز است. در تحسینیات، طهارت برای نظافت فی الجمله تشریع شده است؛ با اینکه برخی از طهارت‌ها خلاف نظافت هستند، مانند تیمم کردن (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲۴۸). شاطبی در دایرهٔ امور دینی و عرفی قاعده را بیان می‌کند و قواعد دینی و عرفی مانند قواعد فلسفی نیستند که نباید حتی یک تخلف از آن‌ها رخ دهد؛ بنابراین، اگر در برخی از موقعیت‌ها، تخلف از آن قاعدهٔ کلی رخ دهد، به کلیت قاعده ضربه نمی‌زند؛ زیرا اینجا وادی فلسفه و امور عقلی نیست؛ بلکه وادی عرف و جامعه است.

شاطبی می‌گوید:

> همهٔ این موارد در اصل مشروعیت غیرقادح هستند؛ زیرا امر کلی زمانی که ثابت شد امر کلی است، تخلف برخی از جزئیات از مقتضی کلی آن را از کلی بودن خارج نمی‌کند و همچنین،

---

[1] مقصود از کلیات سه‌گانه همان ضروریات، حاجیات و تحسینیات است که شاطبی این امور سه‌گانه را به صورت مفصل در فصل سوم کتاب *الموافقات* مطرح می‌کند و توضیح می‌دهد. ضروریات اموری هستند که زندگانی انسان‌ها و برپایی جامعه متکی بر آن‌ها است؛ به گونه‌ای که با اختلال در این امور، زندگانی انسان‌ها مختل می‌شود و ضرری عظیم به آن‌ها وارد خواهد شد. ضروریات پنج دسته هستند: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال. نوع دوم به اموری گفته می‌شود که مردم برای رفع حرج و مشقت به آن‌ها نیازمند هستند و از بین رفتن این امور، اگرچه موجب اختلال نظام در زندگانی آن‌ها نخواهد شد، موجب به زحمت افتادن مردم خواهد شد. نوع سوم اموری هستند که با از بین رفتن آن‌ها زندگی انسان‌ها مختل نمی‌شود و مردم نیز در سختی و مشقت قرار نمی‌گیرند؛ اما زندگی آن‌ها از نظر اخلاقی و فضایل حسنه دچار مشکل می‌شود (الزلمی، ۱۳۹۵، صص. ۲۱۳-۲۲۰).

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

غالب اکثری در دین مانند عام قطعی در شریعت معتبر است (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲٤۸).

و در ادامه، معتقد است شأن کلیات استقرائی هم این‌گونه است. در اینجا، می‌توان قواعدی را که به علوم اعتباری مربوط می‌شوند، مانند حقوق، فقه و اخلاق، را مطرح کرد که این قواعد ریاضی و عقلی و صددرصدی نیستند، بلکه عمدتاً از طریق استقراء به دست آمده‌اند؛ بنابراین، تخلف جزئیات در آن‌ها قادح نیست. نکتهٔ بعدی که شاطبی در اینجا مطرح می‌کند، بحث مربوط به جزئیات تخلف‌پذیر است. شاطبی می‌گوید:

> گاهی اوقات، تخلف از جزئیات تخلف‌پذیر به خاطر حکمت‌های خارج از مقتضی کلی است که یا ربطی به کلی دارد یا داخل تحت کلی هست؛ ولی وجه دخول آن تحت کلی برای ما روشن نیست، یا برای ما روشن است؛ اما با یک حکم اولویت‌دار و بالاتر تعارض پیدا کرده است (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲٤۸).

برای مثال، در عقوبت‌هایی که صاحب این عقوبت‌ها پشیمان نمی‌شود، مصلحت در اینجا فقط ازدجار و پشیمانی نیست، بلکه غایتی دیگر است و آن کفاره دادن است. کفارات به عنوان حدودی در نظر گرفته می‌شوند که مجرم باید بپردازد (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲٤۹).

محمد عبدالله دراز در پاورقی کتاب *الموافقات* می‌نویسد:

> گاهی این‌گونه است که ما می‌فهمیم حکمت احیاناً این است؛ اما در واقع، امر این موردی که ما فهمیدیم، بعض آن چیزی است که شارع آن را در حکمت مراعات می‌کند و اینجا امری دیگر وجود دارد که اعم است از آنچه مراعات می‌شود و آنچه مطرد و شایع است، مانند کفارات در حدود (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲٤۹).

شاطبی به جانب اشعری‌گری تمایل پیدا می‌کند؛ زیرا معتقد است چه‌بسا مصالحی وجود دارند که برای ما مخفی هستند؛ ولی شارع از آن‌ها آگاه است. یا همان مطلب عبدالله دراز را می‌توان بیان کرد و آن این است که شاید این چیزی که ما می‌دانیم، بعض آن چیزی است که در دسترس است (الشاطبی، ۲۰۰۹، ص. ۲٤۹).

مصطفی زلمی بحثی را در رابطه با ابعاد ترتب مصالح بر احکام مطرح می‌کند که یک قسمت از آن به همین نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی مربوط است. زلمی می‌گوید:

> گاهی تحقق مصلحت پس از اجرای حکم ظنی است، مانند مصلحت حفظ جان که مترتب بر اجرای حکم قصاص است. قصاص بازدارندگی را در بر دارد و از طریق استقراء ثابت شده است که به سبب مجازات قصاص، خودداری‌کنندگان از قتل به‌مراتب بیشتر از اقدام‌کنندگان به آن هستند؛ زیرا شخص عاقل هرگاه بداند اگر کسی را بکشد، کشته خواهد شد، عمدتاً از اقدام به ارتکاب جرم قتل خودداری می‌کند؛ ولی باز هم برخی از مردم باقی خواهند ماند که با وجود مجازات قصاص، از قتل و جنایت منصرف نخواهند شد (الزلمی، ۱۳۹۵ش، ص. ۲۲٦).

۵- ارزیابی نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی و بنتام

تا اینجا، روشن شد بنتام و نظریهٔ فایده‌گرایانهٔ او، مجازات را به دلیل شروری که به جهان اضافه می‌کند، فقط در صورت داشتن فایده‌ای که به آن شرور بچربد قبول دارد؛ اما در مقابل، شاطبی معتقد است مجازات مجرم، هرچند آثار مثبت مشهودی نداشته باشد، باید انجام شود.

در داوری میان این دو رأی، چه می‌توان گفت؟ ظاهراً و بر اساس تجربهٔ کلی بشر، به نظر می‌رسد شهود و عقلانیت انسان‌ها مجازات را هرچند هیچ نتیجهٔ مثبتی را در بر نداشته باشد و حتی هیچ مصلحتی هم در میان نباشد، پذیرفته است. همچنین، زمانی که مجرم را مجازات

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

می‌کنند، او را به خاطر جرمش مجازات می‌کنند و لزوماً این دغدغه را ندارند که درس عبرت می‌گیرد یا نه؛ چه اینکه در مجازات‌هایی همچون اعدام، اساساً دیگر موعد عبرت گرفتن به اتمام می‌رسد و در مجازات‌هایی همچون قصاص عضو یا قطع ید دزد، دیگر عبرت گرفتن بلاموضوع است و فرد توان انجام خطای سابق را ندارد. در واقع، مجرم خطا کرده است و در قبال خطایش باید مجازات شود؛ زیرا این مجازات کردن در برابر نافرمانی طرف مقابل است و اینکه شخص باید مجازات شود، لزوماً ربطی به نتایجش ندارد؛ او مرتکب جرم شده است و باید هزینه‌اش را بپردازد. حال، چه از نظر نتیجه باعث کاهش جرم در جامعه بشود یا نشود. اینجا بحث مقابله‌به‌مثل است. کسی که جرمی کرده است، باید جریمهٔ آن را بپردازد؛ زیرا این جریمه در قبال خطای او است و ربطی به نتیجهٔ آن ندارد. حال، اگر موجب پیشگیری جرم شد که چه بهتر و اگر نتیجه‌ای را در برنداشت، دست‌کم مقابله‌به‌مثل شده است و عدالت رعایت شده است.

با توجه به این پشتوانهٔ شهودی، به نظر می‌رسد لازم است فایده‌گرایان استدلالی جداگانه برای رویکرد نتیجه‌محور به مجازات داشته باشند و صرف نظریهٔ فایده‌گرایان در بخش‌های معمول زندگی، نمی‌تواند توجیه‌کننده دیدگاه آنان در این موضوع حساس باشد. در واقع، بنتام تمام وظایف اخلاقی را صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به لذت و کاهش درد و الم می‌داند؛ در حالی که مستشکلین بر بنتام قائل هستند به اینکه ما وظایفی هم داریم که ذاتاً و فارغ از نتیجه‌شان خوب یا بد هستند.

به تعبیر دیگر، ملاک بنتام برای خوبی یا بدی اخلاقی لذت و الم است؛ اما بحث مصلحت و مفسده فراتر از لذت و الم است و چنانکه گفته شد، رابطهٔ آن‌ها عموم و خصوص من وجه است. چه‌بسا امری به مصلحت فرد و جامعه باشد, ولی دارای لذت نباشد یا المی را در پی داشته باشد. نکتهٔ جالب توجه این است که صرف توجه به پیامد و نتیجه مجازات را عادلانه نمی‌کند. همان‌گونه که مک‌کلاسکی می‌گوید، عدالت در مجازات پیوسته به سبب استحقاق آن است، نه به سبب فایده‌ای که از آن حاصل می‌شود (McCloskey, 2008: 250). پیوستگی میان استحقاق و مجازات جزء اموری است که مورد تأیید وجدان اخلاقی انسان‌ها است و اینکه عمدهٔ فایده‌گرایان استناد به وجدان اخلاقی را قبول ندارند، اشکالی دیگر است که خود به چنین دیدگاهی در زمینهٔ مجازات منجر شده است (توکلی، ۱۴۰۲ش، ص. ۴۰۴).

برخی نیز گفته‌اند جمع فایده با عدالت به سه دلیل ناممکن است: اول اینکه، سروکار عدالت با انتقال و نحوهٔ واگذاری منافع و ضررهای عینی و محسوس است، نه لذت و رنج که امری درونی محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، عدالت با چگونگی توزیع وسایل لذت و رنج سروکار دارد؛ اما فایده ناظر به خود لذت و رنج است؛ دوم اینکه، هدف فایده‌گرایی این است که دربارهٔ نتایج اعمال برحسب جمع زدن همهٔ فواید داوری کند و بعد از آن، نگرانیِ چگونگیِ توزیعِ فواید را ندارد؛ اما در عدالت حکم این است که هر فردی آنچه را که شایسته و حق او است، دریافت کند. سومین دلیل، بحث پیامدگرایانه بودنِ فایده‌گرایی است و در آن، قواعد رفتار بر اساس پیامد آن سنجیده می‌شوند، نه بر اساس ویژگی‌های ذاتی‌اش (ملکیان، ۱۴۰۲ش، صص. ۶۱- ۶۳).

بر این اساس، می‌توان گفت در کیفرگرایی بنتام که مبنای آن برگرفته از فایده‌گرایی عمل‌محور است، عدالت زیر سؤال می‌رود و به تعبیر راولز، در اینجا، بیشتر خیر مدنظر است و حق زیر سؤال می‌رود؛ در حالی که خود راولز به عنوان یک نظریه‌پرداز عدالت، به تقدم حق بر خیر عقیده دارد و آن را یکی از ویژگی‌های اصلی نظریهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف می‌داند (راولز، ۱۴۰۰ش، ص. ۶۶). در مقابل، نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی که از مقاصد شریعت برگرفته شده است، می‌تواند از جهاتی بر اساس بازخوانی انجام‌شده از آن به فایده‌گرایی قاعده‌محور نزدیک شود که بر اساس آن، خود قواعد اخلاقی هستند که دارای فایده هستند و بنابراین، قواعد اخلاقی را باید به دلیل فایده یا مصلحت نهایی‌شان، ملاک عمل قرار داد و

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

بدون استثناء، از آن‌ها تبعیت کرد. از طرف دیگر، با اینکه می‌توان گفت در مقاصد شریعت به مبحث عدالت به صورت مستقیم اشاره نشده است، از روح مقاصد شریعت عدالت نیز استنباط می‌شود. با این بیان، می‌توان از طریق نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی، کیفرگرایی بنتام را نقد و بررسی کرد. بر مبنای نظر شاطبی، مجازات کردن باید انجام شود و تخلف در آحاد جزئی موجب ضربه زدن به آن قاعدهٔ کلی نمی‌شود. برای مثال، زمانی که کسی مجازات می‌شود تا از این طریق هم خودش و هم دیگران درس عبرت بگیرند، ممکن است در برخی از موقعیت‌ها، نتیجهٔ مدنظر به دست نیاید و دارای بازدارندگی نباشد؛ اما توجه به دو نکته ضروری است: اولاً، حتی اگر نتیجهٔ مدنظر به دست نیاید، باعث نمی‌شود مجازات انجام نشود. پس، قاعده استثناء نخواهد خورد؛ ثانیاً، تخلف در برخی از موقعیت‌ها، باعث نمی‌شود قاعدهٔ مدنظر، برای مثال مجازات شدن فرد خاطی، زیر سؤال رود و ثالثاً، چه‌بسا قاعدهٔ مجازات کردن که برگرفته از کتاب، سنت، اجماع و قیاس است، دارای مصالح و نتایجی است که عقل انسانی توان درک آن‌ها را ندارد. دلیل آن هم این است که منبعی که شاطبی به آن استنباط کرده است وابسته به شریعت است و نقل بر عقل تقدم دارد؛ اما در حیطهٔ قانون‌گذاری بنتام که اخلاق مدرن و فایده‌گراییِ عمل‌محور است، تقدم اخلاق بر دین مدنظر است.

محمد سعید رمضان بوطی در رسالهٔ دکتری خودش به سه تفاوت مهم مکتب فایده‌گرایی و شریعت اسلام اشاره است: اول اینکه، معیارهای زمانی مصلحت در فایده‌گرایی بنتام مختص این دنیا (سکولار) هستند؛ اما در مکتب اسلام و مقاصد شریعت، مصالح دنیوی و اخروی با هم مدنظر هستند؛ دوم اینکه، در نظریهٔ فایده‌گرایی بنتام، ارزش مصلحت مقوّم به ارزش مادی است؛ اما در مقاصد شریعت، شامل لذات روحانی و معنوی هم می‌شود؛ سوم اینکه، در فایده‌گرایی بنتام، اعتبار دین فرع بر اعتبار دنیا است؛ در حالی که در مقاصد شریعت، مصالح دین اساس و پایهٔ مصالح دیگر هستند؛ به گونه‌ای که در مقاصد خمسهٔ شریعت، ابتدا حفظ دین مدنظر است و سپس، اموری دیگر مانند نفس، عقل، نسل و مال (البوطی، ۲۰۱۸، صص. ۳۰-۶۱). بر همین اساس، در مقاصد شریعت شاطبی، اهداف و مقاصد شارع در نظر گرفته شده‌اند و در کنار توجه به نتیجه، توجه به وظیفه و ملاک و معیار عدالت هم مدنظر است. از جملهٔ مهم‌ترین منابع برای کشف مقاصد شریعت و نظریهٔ کیفرگرایی، قرآن کریم است که در آن، در باب مجازات، به عدالت به معنای برابری تصریح شده است و این یعنی اینکه عدالت باید رعایت شود: «و در آن (تورات) مقرر داشتیم که [در قصاص]: جان در برابر جان، چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان و زخم‌ها را [به برابرش] قصاص است» (مائده: ٤٥). این آیه یکی از مجازات را که قصاص است، بیان کرده است و به رعایت عدالت به معنای برابری در آن حکم کرده است.

البته، نظریهٔ مقاصد شریعت شاطبی خالی از اشکال نیست و در جای خود نقدهایی هم به آن وارد شده است؛ از جمله اینکه نظریهٔ مقاصد در شکل سنتی‌اش برخی از مهم‌ترین اصول ضروری، مانند آزادی و عدالت، را نادیده گرفته و بحثی مستقل را درباره‌شان مطرح نکرده است (عوده، ۱۳۹۸ش، ص. ۲۳)؛ بنابراین، لازم است دربارهٔ عدالت به عنوان مبنای اصلی بحث کیفرگرایی به طور مستقل در مقاصد شریعت بحث شود. البته، می‌توان گفت مقاصدگرایی به صورت غیرمستقیم و در عمل در مبحث کیفرگرایی به رعایت عدالت منجر می‌شود؛ اما در آن، به صورت نظام‌مند و مستقیم به عدالت اهتمام نشده است.

مکتب مقاصد شریعت شاطبی مکتبی دینی است که قائل بر تقدم نقل بر عقل است و علاوه بر مصالح و مفاسد دنیوی، مصالح و مفاسد اخروری را هم مدنظر دارد و حتی مصالح و مفاسد اُخروی را مقدم بر مصالح و مفاسد دنیوی و مهم‌تر از آن‌ها می‌داند و به همین دلیل، حفظ دین در رتبهٔ اول ضروریات قرار گرفته است؛ اما در پیامدگرایی بنتام، مصالح و مفاسد این دنیا مدنظر هستند و

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

به حالت دینی وابسته نیستند، بلکه مستقل از دین و متکی بر عقل و احساس هستند؛ بنابراین، مبنای دینی و غیردینی هر دو مکتب در نظریهٔ کیفرگرایی مؤثر است. شاطبی بحث مصالح و مفاسد خفیه را در نظر می‌گیرد که این مطلب با دینی بودن مکتب اسلام سازش دارد؛ اما بنتام فقط سود و فایدهٔ این‌دنیایی را لحاظ کرده و معیار و ملاک او بیشترین سود برای بیشترین افراد است. احکام مبتنی بر نفع عمومی از دید فایده‌گرایان، با در نظر گرفتن خوشبختی دنیوی توسط انسان‌ها وضع می‌شوند و فاقد هرگونه معیار خفی هستند که عقل توان رسیدن به آن را نداشته باشد (فرح‌بخش، ۱۳۹۲ش، ص. ۳۸۵).

نظریهٔ شاطبی به گونه‌ای نظریه اثبات‌گرایی حقوقی است که منشأ قانون‌گذاری را شارع یا قانون‌گذار آرمانی در نظر می‌گیرد و چه‌بسا در موقعیت‌هایی، عقل توان درک و فهم علل قوانین را ندارد. در کل، با بیان تفاوت‌های یادشده میان نظریهٔ شاطبی و بنتام، می‌توان گفت در کیفرگرایی شاطبی، می‌توان بر مبنای قاعده‌محوری برخاسته از دین پای فشرد و مطابق با آن پیش رفت و از بسیاری از نقدهای واردشده بر فایده‌گرایی عمل‌محور افرادی مانند بنتام در امان ماند. در مقابل، فایده‌گرایی بنتام را نیز می‌توان با اصلاحاتی که امثال راولز در آن انجام دادند، در مقابل ایرادات مصون کرد؛ هرچند در این صورت، فایده‌گرایی از اصل خود بسیار دور و به وظیفه‌گرایی کانتی نزدیک می‌شود؛ بنابراین، در مجموع، فایده‌گرایی دست‌کم در نسخهٔ کلاسیک و بنتامی‌اش، در مبحث کیفرگرایی ضعیف است و در این مقایسه، می‌توان به برتری نظریهٔ شاطبی رأی داد.

٦- نتیجه گیری

بنتام پیامدگرایی فایده‌نگر است و معتقد است مجازات به‌خودی‌خود شر و رنج محسوب می‌شود و در تقابل با بنیان‌های فایده‌گرایی است. از آنجا که هدف از فایده‌گرایی ایجاد بیشترین خوشی برای بیشترین افراد جامعه است، در صورتی می‌توان مجازات را اجرا کرد که فایده‌اش بر شر و بدی آن غالب باشد و نتایجی خوب را به بار آورد. شاطبی به عنوان یک اصولی مقاصدگرا که مقاصد و اهداف شریعت را مدنظر دارد، بر مبنای تقدم شریعت بر اخلاق پیش می‌رود و با استخراج مقاصد شریعت از طریق روش استقراء از درون ادلهٔ شریعت، معتقد است مجرم باید مجازات بشود، چه در زمینهٔ عبادات و چه در زمینهٔ معاملات و حدود. او معتقد است با مجازات کردن افراد، عمدتاً نتیجهٔ مدنظر که عبارت است از ترساندن دیگران و کاهش جرم تحقق می‌یابد؛ هرچند ممکن است در برخی از مواقع این نتیجه حاصل نشود؛ اما تخلف جزئی از قاعدهٔ کلی ضربه‌ای به اعتبار قاعدهٔ کلی نمی‌زند؛ در نتیجه، مجازات باید همیشه و در هر صورت انجام شود.

با مقایسهٔ این دو مکتب در بحث کیفرگرایی، مشخص شد در مکتب فایده‌گرایی بنتام، پیامد شرط لازم و کافی است و توجهی چندان به مبحث عدالت نمی‌شود؛ اما در مکتب مقاصد شریعت شاطبی، عدالت به معنای برابری در مجازات مورد توجه است. از سوی دیگر، مصلحت و مفسده اعم از منفعت و ضرر هستند و چه‌بسا کاری در برخی از موقعیت‌ها نفع داشته باشد؛ اما به مصلحت نباشد. همچنین، ممکن است کاری عادلانه باشد؛ اما فایده‌ای نداشته باشد یا اینکه کاری فایده داشته باشد؛ اما عادلانه نباشد. در مقالهٔ حاضر، نظریهٔ کیفرگرایی شاطبی به فایده‌گرایی قاعده‌نگر نزدیک شده است و می‌توان آن را بر مبنای فایده‌گرایی قاعده‌نگر بازخوانی کرد. همچنین، بر مبنای نظریه شاطبی، نقدهایی به مبحث کیفرگرایی بنتام که برگرفته از فایده‌گرایی عمل‌نگر است، وارد شدند و در کنار آن، سه تفاوت مهم و کلیدی میان دو مکتب بیان شدند.

منابع

الزلمی، مصطفی ابراهیم (۱۳۹۵ش). *اصول فقه کاربردی* (چاپ اول؛ احمد نعمتی، مترجم). تهران: نشر احسان.

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

برهانی، محسن (۱۳۹۶ش). *اخلاق و حقوق کیفری* (چاپ سوم). قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

توکلی، غلامحسین (۱۴۰۲ش). *اخلاق پیامدگرا* (چاپ اول). تهران: انتشارات نگاه معاصر.

تیبت، مارک (۱۳۸۶ش). *فلسفهٔ حقوق* (چاپ دوم؛ حسن رضایی خاوری، مترجم). مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

جمعی از نویسندگان (۱۳۹۹ش). *تاریخ فلسفهٔ راتلج* (جلد هفتم؛ چاپ چهارم؛ حسن مرتضوی، مترجم). تهران: نشر چشمه.

خالد مسعود، محمد (۱۳۸۲ش). *فلسفهٔ حقوق اسلامی* (چاپ اول؛ محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری آقمشهدی، مترجمان). قم: انتشارات بوستان کتاب.

راولز، جان (۱۴۰۰ش). *نظریه‌ای در باب عدالت* (چاپ پنجم؛ مرتضی نوری، مترجم). تهران: نشر مرکز.

ریچلز، جیمز (۱۳۹۷ش). *فلسفهٔ اخلاق* (چاپ پنجم؛ آرش اخگری، مترجم). تهران: نشر حکمت.

عوده، جاسر (۱۳۹۸ش). *مقاصد شریعت برای مبتدیان* (چاپ اول؛ محمود محمودی، مترجم). تهران: نشر احسان.

فرح‌بخش، مجتبی (۱۳۹۲ش). *جرم‌انگاری فایده‌گرایانه* (چاپ اول). تهران: نشر میزان.

فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹٤ش). *اخلاق دین‌شناسی* (چاپ اول). تهران: انتشارات نگاه معاصر.

قرضاوی، یوسف (۱۳۹۲ش). *پژوهشی در فقه مقاصد شریعت* (آزاد شافعیان و سیدرضا اسعدی، مترجمان). تهران: انتشارات احسان.

کلی، جان (۱۳۹۸ش). *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب* (چاپ دوم؛ محمد راسخ، مترجم). تهران: نشر نی.

کنی، آنتونی (۱۳۹۹ش). *تاریخ فلسفهٔ غرب* (جلد ٤؛ چاپ دوم؛ رضا یعقوبی، مترجم). تهران: نشر کتاب پارسه.

ملکیان، مصطفی (۱۴۰۲ش). *شکوه جان آدمی* (چاپ اول). تهران: انتشارات نگاه معاصر.

مُلگان، تیم (۱٤۰۰ش). *درآمدی به فهم فایده‌گرایی* (چاپ اول؛ بهنام خداپناه، مترجم). قم: نشر طه.

موراوتز، توماس (۱۳۹۱ش). *فلسفهٔ حقوق* (چاپ دوم؛ بهروز جندقی، مترجم). قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

نورمور، کالوین (۱۳۹۲ش). *تاریخ فلسفهٔ راتلج* (جلد دهم؛ چاپ اول؛ بخش فلسفهٔ حقوق؛ یاسر خوشنویس، مترجم؛ جان وی. کنفیلد، ویراستار). تهران: انتشارات حکمت.

منابع عربی

قرآن کریم (۱٤۰۱ش). (چاپ اول؛ محمدعلی کوشا، مترجم). تهران: نشر نی.

البوطی، محمد سعید رمضان (۲۰۱۸). *ضوابط المصالحه فی الشریعه الاسلامیه*. لبنان: مؤسسه الرساله.

الشاطبی، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی (۱۹۹۷). *الموفقات فی اصول الشریعة* (جلدهای ۱ و ۲، مشهور بن حسن آل سلمان، پژوهشگر). دار ابن عفان: المملکه العربیه السعودیه، الطبعه الاولی.

الشاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی (۲۰۰۹). *الموفقات فی اصول الشریعة* (محمد عبدالله دراز، پژوهشگر). بیروت: لبنان، دارالکتب العلمیه، الطبعهالاولی.

حر عاملی، شیخ محمد بن حسن (۱٤۰۹ق). *وسائل الشیعة* (جلد ۲۹؛ چاپ اول). قم: مؤسسهٔ آل البیت علیهم السلام.

References

Abdelgafar, B. I. (2018). *Public policy Beyand Traditional Jurisprudence A Magasid Approach*. Institute of Ialamic Tought. https://doi.org/10.2307/j.ctvkc6778

Bentham, J. (1830). *The Rational Of Punisment*. London: Published By Robert Heward. http://doi.org/10.1086/206878

Bentham, J. (2000). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press. http://dx.doi.org/10.1093/oseo/instance.000

Archive of SID.ir

Archive of SID.ir

Ross, W. D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford University Press, Oxford. https://doi.org/10.1093/0199252653.001.0001

Crimmins, J. E. (2021). *Jeremy Bentham.* Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/bentham/#PenLawPun

77240

McCloskey, H. J. (2008). A non-utilitarian approach to punishment. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, *8*(1-4), 249-263. https://doi.org/10.1080/00201746508601433

Rawls, J. (1955). Two Concepts of Rules. *The Philosophical Review*, *64*(1), 3-32. Duke University Press on behalf of Philosophical Review**.** https://doi.org/10.2307/2182230

Archive of SID.ir