

فرمانروایی سیاسی و معمای توجیه جرایم علیه دولت؛ نظریه‌ای در باب جرائم علیه دولت

دکتر فیروز محمودی جانکی

استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

حبیب امامی آرندی ✉

دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران

چکیده:

آیا می‌توان جرایم علیه دولت را مانند سایر جرایم قانونی توجیه کرد؟ هر جرم و مجازاتی به موجب قانونی که فرمانروای سیاسی وضع می‌کند ایجاد می‌شود و توجیه روایی چنین مجازاتی وابسته به روایی مرجع صدور آن است. اما توجیه قوانینی که حافظ خود این مرجع صدور قوانین است احتیاج به استدلالی فراتر از پاسخ‌های معمول دارد؛ استدلالی که بخش جدایی‌ناپذیری از نظریه فرمانروایی سیاسی و توجیه دولت است. اما نظریه‌های مرسوم توجیه مجازات عموماً نظریاتی اخلاقی و مبتنی بر اثبات تکلیف فرمانبران به تبعیت از فرامین فرمانروا به دلیل ارزش اخلاقی مطلق و برتر آن فرامین است. حال آن که به جای قضاوت اخلاقی درباره عمل فرمانبران مجبور باید عمل طرف دیگر این ارتباط، یعنی عمل فرمانروا در وضع قاعده و اجبار آن بر تابعان را مورد بررسی و ارزیابی قرار داد. در این راستا می‌توان از استدلالی برای توجیه فرمانروایی سیاسی دفاع کرد که براساس برابری سیاسی بنا شده باشد و بدون این که لزومی به اثبات قبح اخلاقی عمل مجرم در هر حال داشته باشد، بتواند اجبار او به تحمل مجازات را توجیه کند. این نظریه که در این مقاله «نظریه مشارکت» نامیده می‌شود، بر مبنای حقوق سیاسی که ضامن مشارکت سیاسی همه شهروندان در ایجاد، تداوم و تغییر نظام سیاسی و حقوقی است، بنا شده است. تنها فرمانروایی سیاسی که محدوده حفاظت و حراست از خود را در تطابق با حقوق سیاسی شهروندان و بدون اخراج یا سلب صلاحیت شهروندان از مقام شهروندی تعریف می‌کند، دارای قدرت قانونگذاری و اجبار موجه دیگران به پیروی از آن است.

کلید واژه‌ها: نظریه مجازات، توجیه اخلاقی، فرمانروایی سیاسی، جرائم علیه دولت، دشمن.

۱۳۹۱/۱۰/۴

تاریخ دریافت:

۱۳۹۲/۶/۱۲

تاریخ پذیرش نهایی:

✉ پست الکترونیکی نویسنده مسئول:

Emami.habib@gmail.com

آیا سوال از چرایی مجازات جرایم علیه امنیت دولت، سوالی متفاوت از چرایی مجازات به طور کلی است؟ ظاهراً به نظر می‌رسد جرایم علیه امنیت بخشی از نظام کیفری است و ویژگی متمایزی از بقیه جرایم ندارد تا توجیه آن محتاج بررسی و کوشش مستقل باشد. پاسخ به این سوال که چرا رفتاری را ممنوع و مرتکبان آن را مجازات می‌کنیم در ادبیات حقوق کیفری همواره با یک جواب ظاهراً ساده و بدیهی همراه بوده است؛ آن رفتار به موجب قانون ممنوع و برای مرتکبین آن مجازات وضع شده است

اما مرجع صدور این فرمان کیست و چرا فرمان او از این ویژگی منحصر به فرد برخوردار است؟ فرمانی که نه در کنار سایر امر و نهی‌ها بلکه برتر از همه آنها و بدون رقیب است. هر تلاشی برای توجیه اخلاقی کیفر و مجازات مستلزم توجیه فرمانروایی سیاسی دولت به عنوان مرجع صدور فرامین قانونی است. اما اگر مانند سایر اوامر و نواهی در پاسخ به سوال از چرایی لزوم تبعیت از فرمانروا و منع نافرمانی و رقابت با او، باز هم به قانون متوسل شویم و بگوییم چون عدم تبعیت از او و عدم پذیرش انحصار او در صدور فرامین به موجب قانون منع شده است ظاهراً دچار دور منطقی در استدلال شده‌ایم.

به این علت است که توجیه جرایم علیه دولت (فرمانروایی سیاسی) از جایگاه متمایزی در هر نوع نظریه در باب مشروعیت و توجیه نظام کیفری و در نگاهی کلی‌تر هر نوع نظام قانونی و حقوقی برخوردار است. چنین توجیهی بخشی از نظریه فرمانروایی سیاسی است و تنها در چارچوب نظریه سیاسی قابل دفاع است. اما فرمانروایی سیاسی چیست و چگونه می‌توان آن را توجیه کرد.

۲. مسئله فرمانروایی سیاسی:

مفهوم فرمانروایی براساس نوعی رابطه میان دو طرف ایجاد می‌شود؛ رابطه‌ای میان فرمانروا و فرمانبر. فرمانروا فرمان خود را به فرمانبران اعلام می‌کند. این اعلان عمومی عموماً متضمن این فرض است که شنوندگان فرمان - فرمانبران - برای فرمانروا جایگاهی قائلند که دستورات او را فارغ از این که خود یا دیگر مراجع هنجارساز مورد قبول آنها، در خصوص آن چه نظری دارند، حداقل در مقام عمل بر نظر خود و سایر مراجع اخلاقی و هنجاری ترجیح می‌دهند و نوعی تکلیف اخلاقی در پیروی از آن دستور را، بر دوش خود احساس می‌کنند. این اما مهم‌ترین ویژگی رابطه میان فرمانبر و فرمانروا نیست، بلکه نکته مهم‌تر در خصوص این رابطه آن است که اگر به هر دلیل فرمانبر از پیروی فرمان سرپیچی کند

فرمانروا او را مجبور به تبعیت از آن چه از او خواسته است می‌کند. بگذارید با دقت بیشتری به اجزای تشکیل دهنده مفهوم فرمانروایی و نقاط تمایز آن از مفاهیم مشابه توجه کنیم.

۱.۲. قدرت اجبار:

مخاطب فرمان فرمانروای سیاسی برخلاف بسیاری از دستورات دیگری که کسی برای دیگران تجویز می‌کند (پندها، توصیه‌ها و...)، می‌داند اگر از دستور تبعیت نکند با پیامدهای بسیار ناخوشایندی روبه‌رو می‌شود که تا هنگامی که او از سرپیچی دست بردارد ادامه پیدا خواهد کرد. چنین چیزی بدین معناست که شما مجبورید از فرمان اطاعت کنید. اما به این ترتیب آیا دزد مسلحی که تفنگی را به سمت شما نشانه گرفته و به شما فرمان می‌دهد اموال خود را به او بدهید نیز بر ما فرمانروایی دارد؟ پاسخ مشخصاً منفی است. فرمانروایی صرف قدرت اجبار دیگران به انجام کاری نیست.

۲.۲. یگانگی و انحصار:

هرکس در زندگی روزمره با قواعد فراوانی روبه‌روست که از مراجع گوناگونی صادر می‌شود. پدر، معلم، مراجع دینی، مقامات مافوق اداری و موارد دیگری از این دست، نمونه‌های چنین مراجعی هستند اما در یک اجتماع واحد تنها یک مرجع است که می‌تواند دارای قدرت یگانه و انحصاری اجبار دیگران به تبعیت از خود باشد. وجود هرگونه ادعای رقیبی در این خصوص که سعی در اجبار دیگران به تبعیت از خود داشته باشد لاجرم منجر به جنگ و چندپارگی اجتماعی خواهد شد.

۳.۲. روایی اخلاقی:

چه ویژگی یا شرطی است که فرمان دهی فرمانروا را در مقایسه با یک دزد مسلح موجه و قابل قبول می‌کند؟ پاسخ به این سوال محور اصلی نظریه‌های مختلفی است که در خصوص مشروعیت فرمانروایی سیاسی در قالب نظریه‌های فیلسوفان علم سیاست و حقوق از دوران یونان باستان تاکنون مورد بحث بوده است (همپتن، ۱۳۸۵: ۸۰-۲۱). اما آن چه در حال حاضر شایسته دقت نظر است این که فرمانروایی هر چه باشد عین قدرت محض به اجبار دیگران به تبعیت نیست بلکه همراه با نوعی قضاوت اخلاقی تأییدکننده در خصوص صدور فرمان و اجبار به تبعیت از آن است (Raz, 2003: 1-3). در فرآیند صدور یک فرمان، قضاوت اخلاقی در خصوص فرمانروایی به معنای بررسی اخلاقی رفتارهای دو طرف انسانی رابطه فرمانروایی - فرمانروا و فرمانبر - است.

می‌توان تکلیف اخلاقی فرمانبران (تابعان) به تبعیت از فرمان فرمانروا را در مرکز تحلیل قرار داد و درخصوص شرایط و ویژگی‌هایی سخن گفت که در صورت وجود آن، اطاعت از فرامین فرمانروا برای مخاطبان آن یک تکلیف اخلاقی خواهد بود و در نتیجه اجبار فرمانبران توسط فرمانروا را به تبع آن تکلیف اخلاقی توجیه کرد. اگر به تعریف پروفیسور جوزف رز - یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان حقوق معاصر - از فرمانروایی توجه کنیم یکی از دقیق‌ترین نظریه‌های فرمانروایی را با همین رویکرد خواهیم یافت:

«شخص x بر y فرمانروایی دارد اگر و فقط اگر صرف این که x از y می‌خواهد عمل p را انجام دهد، سوای این که p چیست، به y دلیلی برای انجام p بدهد که این دلیل فراتر از همه (یا تقریباً همه) دلایل او برای انجام ندادن p باشد» (Raz, 1979: 32).

۴.۲. اعلان:

فرمانروا فرمان خود را به فرمانبران اعلام عمومی می‌کند. یعنی انتظار معقولی دارد که مخاطبان فرمان به خاطر صدور فرمان از جانب او از آن تبعیت کنند. به این ترتیب کسی که ادعای فرمانروایی دارد باید دلیلی قابل فهم برای همه فرمانبران داشته باشد که به مخاطبان امکان شناسایی او از میان سایر مدعیان را بدهد.^۱

۵.۲. استقلال روایی فرمان:

فرمانروا باید درخصوص مسائل بسیار متنوع و محل اختلافی وضع قاعده و فرمان کند و بسیار بعید می‌نماید که حتی یک فرمانبر را بتوان یافت که لاقلاً اطاعت از یکی از فرامین فرمانروا را غلط و در تعارض با تکالیف اخلاقی که بر دوش خود حس می‌کند نیابد حال آن که در صورت پذیرش مطلوبیت و ارزش اخلاقی زندگی اجتماعی چاره‌ای جز پذیرش یک منبع واحد و انحصاری برای صدور فرامین و وضع قواعد نداریم. منبعی که اعتبار و روایی اخلاقی آن لاجرم باید از قضاوت اخلاقی ما درخصوص محتوای فرامینی که صادر می‌کند مستقل باشد (Raz, 1981: 115). اما چگونه می‌توان کسی را بدون توجه به محتوای فرمانی که برای او صادر شده است و بدون در نظر گرفتن اوضاع و احوال خاصی که در هر وضعیت خاص بر رفتار او و انتخاب‌های او سایه می‌افکند، با یک فرمان عمومی و کلی در وضعیت قرار داد که همواره تنها تصمیم درست و تکلیف اخلاقی او تبعیت از قاعده و فرمان باشد؟ آیا

۱. بحث در خصوص نقش عنصر اعلان در فرمانروایی نگاه کنید به: (Raz, 1985: 5).

امکان چنین قضاوت اخلاقی مطلق در خصوص رفتارهای افراد گوناگون در شرایط گوناگون و مهم تر از همه با انگیزه‌های گوناگون وجود دارد؟^۱

مسئله این نیست که آیا قواعد اخلاقی عام و جهان‌شمولی وجود دارد یا خیر. با فرض پذیرش وجود و امکان دستیابی بدون اشتباه به چنین قواعدی مسئله این است که آیا امکان قضاوت اخلاقی قطعی توسط انسان‌ها در خصوص رفتارهای هم‌نوعان خود در موقعیت‌های مختلف و پیچیده اخلاقی که وابسته به عمیق‌ترین نیات و حتی تفکرات افراد است وجود دارد؟ شاید این فرض ما غلط است که اعتبار فرمانروایی سیاسی مستلزم تکلیف اخلاقی به تبعیت از همه فرامین فرمانروا برای همه فرمانبران در همه احوال است.

به یاد بیاورید که تمام تلاش نظری برای اثبات تکلیف مطلق و عام اخلاقی به اطاعت از فرامین فرمانروا - هرچه باشد - برای توجیه اجبار و تهدید نهفته در فرمان است که به شکل مجازات توسط فرمانروا بر فرمانبران تحمیل می‌شود اما آیا اساساً صحبت از عمل به تکلیف و مسئولیت اخلاقی برای کس یا کسانی که زیر سایه تهدید به مجازات و اجبار از رفتاری تبعیت می‌کنند امکان‌پذیر است؟ ظاهراً تنها طرفی که در رابطه فرمانروایی رفتار را می‌توان مورد قضاوت و بررسی اخلاقی قرارداد برخلاف تصور رایج و روال غالب نه فرمانبر بلکه فرمانرواست. فرمانرواست که آزادانه به وضع قواعد و تحمیل آن به دیگران می‌پردازد و در این راستا حتی از سلب جان فرمانبرانش نیز ابایی نمی‌کند.^۲

تردستی زیرکانه در انتقال ارزیابی اخلاقی از عمل فرمانروا (وضع قاعده و تحمیل آن) به ارزیابی در خصوص عمل اتباع در اطاعت یا نافرمانی گمراه‌کننده و بی‌حاصل است. در خصوص عمل فرمانبر (چه اطاعت، چه نافرمانی) هیچ نوع قضاوت اخلاقی کلی نمی‌توان داشت چرا که عمل در سایه تهدید به مجازات صورت گرفته است. رواج و غلبه تکیه بر تکلیف قاطع اخلاقی فرمانبران به اطاعت، البته بی‌دلیل نبوده است؛ چرا که نتیجه چنین استدلالی به وضوح تثبیت قدرت سیاسی فرمانروا و عدم امکان اخلاقی هر نوع مخالفت و نافرمانی از هیچ یک از فرامین اوست. به این فکر کنید که نلسون ماندلا، گاندی یا مارتین لوتر کینگ، هر کدام در زمان خود دقیقاً با همین استدلال، نه فقط قانون‌شکن، که موجوداتی از لحاظ اخلاقی شرور و پلید معرفی شدند. آیا نمی‌توان پذیرفت که فارغ از قضاوت اخلاقی

۱. استدلال‌هایی از قبیل این که حفظ حرمت فرمانروا تکلیف اخلاقی فرمانبرانی است که از مزایای زندگی تحت حمایت او برخوردارند دچار فقر در استدلال و حاوی مغالطه است. جوئل فاینبرگ به خوبی در مقاله زیر چنین ادعایی را رد کرده است: (Feinberg, 1987: 268).

۲. برای بحث بیشتر در خصوص تعارض رفتار زیر سایه ترس از قانون با رفتار اخلاقی نگاه کنید به: (محمودی جانکی، ۱۳۸۳: ۷۸۰).

در خصوص عمل مجرم - کسی که از فرمان سرپیچی کرده است - می‌توان به قاعده عمل کرد (مجازاتش کرد) و اجازه داد صدای کس یا کسانی که به هر دلیل با پذیرش هزینه اقدام خود نافرمانی کرده‌اند به عنوان انسان و نه موجوداتی شرور و خطرناک شنیده شود؟ صدایی که شاید بارقه‌ای از حقیقت را در خود داشته باشد و ما را متوجه اشتباهات و نواقص قوانین حاکم کند.

با توجه به موارد فوق به نظر می‌رسد توجیه روایی اخلاقی فرمانروایی را باید در طرف اول و اصلی ایجادکننده رابطه فرمانروایی یعنی فرمانروا جستجو کرد و هرگونه نظریه در باب فرمانروایی، باید سعی در توجیه اخلاقی عمل فرمانروا - وضع قاعده و اجبار دیگران به آن - و نه فرمانبر داشته باشد. محصول تمام مباحث فوق را در قالب ارائه تعریف پیشنهادی زیر از فرمانروایی سیاسی در مقابل تعریف رز خلاصه می‌کنیم:

«الف بر ب فرمانروایی سیاسی دارد اگر و فقط اگر صرف این که الف از ب می‌خواهد عمل x را انجام دهد، سوای این که x چیست به الف دلیل موجهی برای اجبار ب به انجام x در صورت خودداری ب از انجام x بدهد.»

در قسمت بعدی خواهیم دید که فرمانروایان در طول تاریخ چه دلیل یا دلایلی برای اثبات فرمانروایی خود ارائه کرده‌اند و آیا براساس این دلایل می‌توانند دلایلی موجه برای حفاظت از فرمانروایی خود اقامه کنند.

۳. نظریات فرمانروایی سیاسی و توجیه حفاظت از فرمانروا:

تعریف فرمانروایی سیاسی براساس توجیه لزوم اطاعت از فرمانروا در طول تاریخ اندیشه سیاسی مورد بحث و کنکاش فراوان قرار گرفته است. نظریات فرمانروایی سیاسی را می‌توان به دو دسته کلی نظریات مبتنی بر نابرابری ذاتی میان فرمانروا و فرمانبران و نظریات مبتنی بر برابری ذاتی فرمانروا و فرمانبران تقسیم کرد.^۱

۱.۳. نظریه‌های مبتنی بر تفاوت ذاتی فرمانروا و فرمانبران:

نظریات مبتنی بر نابرابری ذاتی، مجموعه استدلال‌هایی هستند که به اشکال گوناگون با فرض گرفتن برخی ویژگی‌ها و توانایی‌های ذاتی خاص که عموم انسان‌ها از آن برخوردار نیستند و اکتسابی نیست، قائل به وجود انواع و طبقاتی در اجتماع انسانی هستند که از یک

۱. تقسیم‌بندی انواع نظریه‌های فرمانروایی سیاسی با بهره‌گیری از بخش‌بندی و تقسیمات این کتاب انجام گرفته است: (همپتن، ۱۳۸۵).

جنس نیستند و برخی بر دیگران به همین دلیل تفوق و برتری عقلانی یا طبیعی دارند. اگر بخواهیم به طور خلاصه گزارشی اجمالی از این نظریات بدهیم می‌توان این نوع نظریه‌ها را در سه دسته کلی زیر مورد توجه قرار داد.

۱.۱.۳. نظریه فرمانروایی الهی:

فرمانروای واقعی کیست؟ اگر فرمانروا کسی است که دستور او در خصوص یک رفتار دلیلی فراتر و برتر از هر دلیل دیگر به ما می‌دهد که برای مخاطبانش تکلیف اخلاقی قطعی ایجاد می‌کند، آیا جز خداوند دانا و قادر مطلق کسی شایسته چنین مقامی هست؟ خداوندی که ما را آفریده و به تمام اسرار نهران ما واقف است و فرمان او عین عدل و مصون از خطا است و سزای زشتی و خوبی را می‌دهد اگرچه به اندازه مثقالی باشد (زلزال: ۷، ۸). پس فرمان او در هر حال مستقل از آن چه ما راجع به آن می‌اندیشیم مطلقاً موجه است و ما تکلیف اخلاقی به تبعیت از او داریم و جزا و مجازات نافرمانی از او عین عدل و لازمه نظم هستی است.

اما آیا قدری از صورت واقعی مسئله دور نشده‌ایم؟ مسئله فرمانروایی سیاسی مربوط به فرمانروایی انسان‌ها بر یکدیگر در طول حیات خاکی آنهاست. عدالت الهی فقط به شرط علم مطلق و معصومیت از خطا به علاوه قدرت مطلق قابل تحقق است. عدالتی که به طور کامل در روز جزا و یوم الحساب جاری می‌شود.^۱ لذا تنها فرض قابل قبول برای پذیرش فرمانروایی الهی در زندگی دنیوی به دست انسان‌ها آن است که کس یا کسانی از میان انسان‌ها به تریبی دارای ویژگی‌های فوق باشند. ویژگی‌های خارق‌العاده‌ای که انسان‌ها به طور معمول از آن بی‌بهره‌اند و به طور ویژه از طرف خداوند به او اعطا شده است.

آیا نظریه فرمانروایی الهی دقیقاً مطابق تعریفی از فرمانروایی که جوزف رز ارائه کرده نیست؟ و آیا تمام ایرادات وارد بر فرمانروایی به معنای تکلیف اخلاقی قطعی به تبعیت فرمانبران بر آن وارد نیست؟ به تمام ایرادات فوق این نکته را اضافه کنید که خداوند قادر مطلق و متعال که بر همه چیز تواناست چرا براساس اصول تمام مذاهب توحیدی اجرای عدالت خود را موکول به زندگی آخر و دنیای دیگر کرده است؟ و اگر قرار باشد یوم‌الحساب اعمال انسان در همین دنیا برپا شود آیا دیگر می‌توان زندگی دنیوی را محل امتحان و انتخاب سعادت یا شقاوت انسان دانست؟^۲ انسانی که به تعبیر قرآن مهلت داده شده است تا

۱. نگاه کنید به آیات ابراهیم: ۴۲، ال عمران: ۲۸، نور: ۵۷، زخرف: ۳۵-۳۳ و اعراف: ۱۸۳-۱۸۲.

۲. این مطلب به معنای نفی امکان حکومت پیامبران یا رد ادعای پیامبران در خصوص دعوت به تشکیل حکومت و پیروی از خود نیست. مسئله در این جا رد ادعای برپایی عدل الهی در زمین و متوسل شدن به قیاس محل اشکال فرمانروایی الهی با فرمانروایی سیاسی است. فرمانروایی سیاسی با تعریفی که گذشت کاملاً

نیکی و بدی را انتخاب کند، از آن توبه کند یا بر آن اصرار بورزد و سرانجام پس از مرگ حاصل زندگی خود را در روز حساب برداشت کند.^۱

براساس نظریه فرمانروایی الهی آن کس که بر خداوند و نماینده و جانشین او بشورد و فرمانروایی او را مورد خدشه قرار دهد، منکر خدایی خداوند و کافر و مرتد است. به همین میناست که به خصوص در تاریخ ماقبل دوران مدرن در بسیاری از موارد جرایم علیه فرمانروا نوعی جرم دینی و مترادف خروج از مذهب بوده است.^۲ بر همین مبنا جرایم علیه فرمانروایی سیاسی در سابقه تاریخی خود بزرگترین و شدیدترین جرم و گناه اخلاقی اتباع بود که با سخت‌ترین و شدیدترین مجازات‌ها روبه‌رو بود. این نوع نگرش به جرایم علیه دولت برخلاف تغییرات بنیادین در تمام جنبه‌های حقوق کیفری از دوران باستان تاکنون البته هم چنان پابرجا و مورد علاقه تمام فرمانروایان قرار دارد.

۲.۱.۳. نظریه فرمانروایی طبیعی:

براساس دیدگاه فرمانروایی طبیعی همان‌طور که انسان بر حیوانات برتری دارد در میان انسان‌ها نیز این نظام سلسله مراتبی طبیعی وجود دارد. هر انسانی برای کاری خلق شده است؛ برخی برای فرمان دادن و برخی برای فرمان بردن.^۳ آزادگان بر بردگان فرمانروایی دارند، مردان بر زنان، و اشراف و نجیب‌زادگان بر عوام. سوال از چرایی برتری و سلطه هرکدام درست مانند سوال از چرایی افتادن سبب از درخت است. درست همان‌طور که قوانینی مادی در طبیعت هست، طبیعت قوانینی سیاسی هم دارد که سلسله مراتب سیاسی را در جوامع انسانی تعیین می‌کند (همپتن، ۱۳۸۵: ۳۸-۳۶).

این نوع نگاه را در تمایز میان ارباب و سلطان با رعیت به خوبی می‌توان دید. رعیت کسی است که زیر نظر راعی (چوپان) زندگی می‌کند. ارباب و پادشاه چوپان گله عوام و

با فرمانروایی الهی به معنای حاکم و خالق و صاحب اختیار مطلق تمام جهان هستی متفاوت است. اگر فرمانروایی را به معنایی که در قسمت اول گذشت مراد کنیم اصولاً استفاده از این لفظ در خصوص رابطه خدا و جهان بی‌فایده و بی‌معناست. لذا رد امکان فرمانروایی الهی در مقام فرمانروایی سیاسی به هیچ وجه به معنای رد امکان فرمانروایی سیاسی پیامبران یا جانشینان نیست.

۱. «ولا یحسبن الذین کفروا انما نملی لهم خیر لانفسهم. انما نملی لهم لیزدادوا اثماً و لهم عذابٌ مهین» آل عمران: ۱۷۸.

۲. در محاجه فرعون با موسی، فرعون پس از ارائه معجزه از طرف موسی او را متهم به سحر و خروج از مذهب و ملت می‌کند و فرمانبرانش را از بدعت و خروج از مذهبشان زنهار می‌دهد. نگاه کنید به آیات: شعرا: ۵۰-۱۶.

۳. «پس از بندگان یکی را، که از تقدیر ایزدی سعادت و دولتی حاصل شود، حق تعالی او را براندازه او اقبالی ارزانی دارد و عقلی و دانشی دهد تا کفایت مهمات امور رعایا را کند» (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۵: ۶).

رعایاست. ارباب / پادشاه مالک تمام رعایای خویش است و از آنها هرطور که صلاح بدان استفاده می‌کند. ارباب/ پادشاه عادل کسی است که مصلحت و نفع رعایای خود را در نظر بگیرد اما اگر چنین نکند نیز رعایا حقی برای سرپیچی و اعتراض ندارد. چنین پادشاهی را رعایا و بندگان - هرچند از حکما و فرزندانگانشند- تنها می‌توانند به رعایت عدل و انصاف توصیه کنند و عاقبت کار را به او یادآوری کنند.^۱

اما اگر کسی خارج از این جایگاه به خود جرأت بدهد و از او نافرمانی کند یا قاعده و فرمان دیگری را عادلانه بداند یا ادعای فرمانروایی کند باعث بروز فاجعه خواهد شد. ارسطو بخش بزرگی از کتاب سیاست را صرف اثبات این می‌کند که هرگاه فرودستان فرمانروایی را در دست بگیرند نتیجه از لحاظ اقتصادی، نظامی، فرهنگی و حقوقی برای همه مصیبت بار خواهد شد (ارسطو، ۱۳۳۷: ۹۱-۴۱).

به این ترتیب جرایم علیه فرمانروایی سیاسی مرضی است که مغز بدن را نشانه رفته است و در صورت عدم درمان باعث از کار افتادن تمام بدن (اجتماع) می‌شود. لذا خطرناک-ترین جرایم و مرتکبین آن شایسته شدیدترین مجازات‌ها هستند. شاید به نظر عجیب برسد وقتی این عبارات را به قلم یکی از نویسندگان قانون اساسی ایالات متحده آمریکا الکساندر همیلتون بخوانیم. «مجرمان، یاغیان و شورشگران متاسفانه جز فاسدی از بدنه اجتماع هستند که مانند یک غده سرطانی به بدن طبیعی و سالم چسبیده‌اند» (Hamilton, 1778: 1).

۳.۱.۳. نظریه فرمانروایی عقل کامل:

براساس حکم عقل، اگر کسی درخصوص موضوعی از تو داناتر است درخصوص آن موضوع باید از او تبعیت و پیروی کرد. اگر کسی مریض است و خواهان شفاست، به پزشک یعنی کسی که درخصوص آن موضوع داناتر است مراجعه کرده، براساس دستور او عمل می‌کند. مانند این مثال، هنگامی که موضوع مورد بحث دارای ارزش اخلاقی است، تبعیت از داناتر وظیفه‌ای اخلاقی نیز خواهد بود. پس اگر کسی باشد که بیش از تو و بهتر از تو درخصوص همه موضوعات مرتبط با زندگی خوب و سعادت‌مند بداند تو موظف به تبعیت از همه دستورات او خواهی بود. یعنی دقیقاً مطابق تعریف متداول فرمانروایی، کسی است که همه

۱. «نکند جور پیشه سلطانی/ که نیاید ز گرگ چوپانی پادشاهی که طرح ظلم افکند/ پای دیوار ملک خویش بکند» (سعدی، ۱۳۸۴: ۳۵).

تکلیف اخلاقی دارند از دستورات او مستقل از موضوع و محتوای آن پیروی کنند. این خلاصه استدلال فرمانروایی براساس عقل و خرد کامل است.^۱

چنین فرمانروایی مانند پدری که بیش از فرزندانش بر خطرات پیش روی آنها آگاه است، در صورت عدم تبعیت فرمانبران مانع از به هلاکت افتادن آنها می‌شود و آنهایی را که برخلاف تکلیف اخلاقی خود به تبعیت عمل کرده‌اند برای حفظ خیر و صلاح خودشان مجازات می‌کند. چنین مجازاتی درست مانند تنبیه پدر باعث عدم تکرار عمل و تربیت و اصلاح مجرم و دیگران و پالایش و تهذیب اخلاقی آنها می‌شود.

اما حکم عقلانی تبعیت از خردمندان و تکلیف اخلاقی به آن موقوف به دو شرط است. اولاً تبعیت از خردمند موقوف به خردمند دانستن او از طرف تابع و علم تابع به داناتر بودن او است. آیا اشتباه در شناسایی داناترین از میان مدعیان معارض دانایی در حوزه‌های مختلف به خصوص در وضعیتی که به خاطر ویژگی انحصاری و یگانه بودن فرمانروایی تنها یک پاسخ درست باید وجود داشته باشد امری ممکن و بلکه محتمل نیست؟ کسی که هرچند به اشتباه یکی از دانایان و نه داناترین را برای تبعیت انتخاب کرده است، در حد علم و توانایی خود به حکم عقلانی مورد اشاره عمل کرده است و بر اساس وظیفه اخلاقی خود عمل کرده است. لذا چگونه می‌توان او را به خاطر عمل به تکلیف اخلاقی‌اش و به خاطر عدم تبعیت از فرمانروای داناتر مجازات کرد؟

در ثانی ارزش اخلاقی تبعیت از خردمند در پیروی ارادی و آگاهانه است. خردمندان دیگران را به تبعیت دعوت می‌کنند و آنها هستند که با انتخاب خود مسیر زندگی خود را مشخص می‌کنند. تمام ارزش و مسئولیت ناشی از تصمیم آنها موقوف این انتخاب ارادی است. داناترین دانایان و خردمندان یعنی پیامبران خدا به تغییر خداوند مردمان را به سعادت و نیک بختی دعوت می‌کنند بدون آن که اکراهی در پذیرش آن بکنند.^۲ این که کسی که خود را (حتی به درستی) خردمندتر و آگاه‌تر از دیگران می‌داند دلیل موجهی برای مجبور کردن دیگران به تبعیت نیست و هیچ ارتباطی با حکم عقلانی و تکلیف اخلاقی محل بحث ندارد. از استدلال مندرج در تکلیف اخلاقی به پیروی از دانایان نمی‌توان مقدمات لازم برای توجیه فرمانروایی را فراهم کرد.

۱. نخستین کسی که در یک استدلال فلسفی سعی در اثبات فرمانروایی عقل کامل داشته افلاطون است. برای دیدن استدلال افلاطون نگاه کنید به: (افلاطون، ۱۳۵۶: ج ۲، ۹۷۰-۹۳۳).

۲. «لا اکراه فی الدین قد تبیین الرشد من النعی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروه الوثقی لا انفصام لها و الله سمیع علیم» بقره: ۲۵۶

مدافعان نظریه فرمانروایی عقل کامل برای رفع تعارض میان ارزش اخلاقی انتخاب آزاد و اجبار به تبعیت از استدلال جالب توجهی استفاده می‌کنند. فرمانروای دانا مانند پدری دلسوز مانع از عمل فرمانبران و فرزندان بر اساس خواسته‌های بخش پست و حیوانی او می‌شود تا امکان رشد و بلوغ عقل (خود برتر و فصل انسانی او از حیوانات) فراهم شود و بتواند مقدمات سعادت اخلاقی فرزندان را که تنها با آزادی عقل از بند شهوات و امیال امکان‌پذیر می‌شود را ایجاد کند.^۱ لذا اجبار او در واقع آزاد کردن اوست و الزام او به انجام کاری، در واقع همان انتخاب واقعی و خواست عقلانی و مطلوب راستین خود برتر اوست که برخلاف آنچه احساس، رفتار و کردار ظاهری او نشان می‌دهد در باطن همان را می‌خواهد و انتخاب کرده است. این سلب شخصیت آشکار که شخص را در مقام انتخاب کسی می‌شمارد غیر از آن که هست در بطن تمام نظریه‌های فرمانروایی سیاسی که بر اساس حکومت عقل کامل و تمثیل پدر بنا شده‌اند وجود دارد (برلین، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۴۹).

این نوع مغلطه متداول، بر اساس بازی کردن با تعریف شخصیت انسانی و انتخاب و اراده او بنا شده است. شاید هرکس هنگام تصمیم‌گیری با تعارضات و امیال و تفکرات گوناگون و پیچیده‌ای روبه‌رو باشد اما در نهایت پس از تصمیم‌گیری و اراده به انجام یا عدم انجام کاری نمی‌توان این تصمیم را تصمیم بخشی از او یا تصمیم غیرواقعی او دانست. این گونه تجزیه شخصیت و سرکوب بخشی از آن به نام تعالی اخلاقی چیزی جز توجیه سلطه‌گری نیست. غلبه بر امیال و هوس‌ها اگر ارزشی اخلاقی دارد به خاطر غلبه شخصی و درونی افراد بر آنهاست. ممکن است به دلایل دیگری سرکوب و مجازات برخی تصمیمات انسانی موجه باشد اما به هر حال این توجیه به هیچ وجه ارتباطی با ارتقای اخلاقی مجرم ندارد.

بر اساس این نظریه فرمانروا پدری دانا و مهربان است که فرزندان خود را تحت سرپرستی اخلاقی و عقلانی خود دارد تا آنها پرورش و تربیت اخلاقی و عقلانی پیدا کنند. کسی که علیه چنین پدری می‌شورد و به رغم برخورداری از الطاف و حمایت‌های او حق اخلاقی که فرمانروا بر گردن او دارد را نادیده می‌انگارد خائن است. قبح اخلاقی مستتر در مفهوم «خیانت» مبتنی بر نوعی رابطه نزدیک انسانی، وجود دینی اخلاقی یا اعتمادی شخصی است. کسی می‌تواند در حق دیگری خیانت کند که پیش از آن امین دیگری قرار گرفته باشد. وفاداری و امانت‌داری وظیفه اخلاقی فرزندان است که تحت حمایت و

۱. مشهورترین مدافع مدرن نظریه فرمانروایی عقل کامل کانت می‌نویسد: «چون فرد آزادی بی بند و بار و بی قانون خود را یکسره رها سازد دوباره همان را در حالت همبستگی با دیگران براساس قانون بازخواهد یافت و آزادی حقیقی همین است... اگر قانون مرا از اقدام به چیزی باز می‌دارد که من خود به عنوان انسانی خردمند نمیتوانم آن را انجام دهم، در واقع مانعی در برابر آزادی من به شمار نمی‌آید» (برلین، ۱۳۸۰: ۲۷۳-۲۷۲).

سرپرستی پدر از مواهب عضویت در خانواده بهره می‌برند. جرایم علیه فرمانروا به همین علت از قرن‌ها قبل با عنوان جرم «خیانت»^۱ مطرح بوده است. عنوانی که از قرن چهاردهم میلادی (قانون خیانت سال ۱۳۵۱ میلادی انگلستان) تاکنون در نظام‌های حقوقی انگلستان و آمریکا و سایر نظام‌های حقوقی هم خانواده - علی‌رغم تغییرات بنیادین در نوع و شیوه فرمانروایی - دوام آورده است. چنین ثبات و دوامی به تعبیر یکی از حقوقدانان معاصر شاید بهترین نشانه عدم تغییر منطق درونی حاکم بر رابطه حقوق کیفری و فرمانروایی سیاسی در طول قرن‌ها باشد: «مفهوم قرن چهاردهمی جرم خیانت براساس دیدگاه قدیمی و شایعی بنا شده است که رابطه فرمانروا و فرمانبران را مشابه رابطه پدر خانواده و خانواده می‌داند و هم چنان پابرجاست» (Dubber, 2009: 1).

۲.۳. نظریه‌های مبتنی بر برابری سیاسی فرمانروا و فرمانبران:

اگر بنا بر دلایل ذکر شده در قسمت قبل ناموجه بودن و غیرقابل پذیرش بودن استدلال‌های مبتنی بر نابرابری ذاتی میان فرمانروا و فرمانبران را بپذیریم، احتیاج به انواع دیگری از استدلال برای توجیه فرمانروایی خواهیم داشت. دسته دوم نظریه‌های فرمانروایی سیاسی نظریه‌هایی هستند که براساس برابری سیاسی میان فرمانروا و فرمانبران بنا شده‌اند. در قرون اخیر و در پی انقلاب‌ها و جنبش‌های سیاسی مهم که برابری سیاسی از اهداف اصلی آنها بوده است تلاش‌های مستمری برای توجیه فرمانروایی سیاسی با توجه به برابری سیاسی فرمانروا و فرمانبران صورت گرفته است.^۲ این دسته از نظریات فرمانروایی سیاسی عموماً در قالب نظریه‌هایی با محوریت مفهوم رضایت فرمانبران به تبعیت از فرمانروا طراحی و استدلال شده است.

۱.۲.۳. خلاصه استدلال نظریه رضایت:

«انسان‌ها بنا بر طبیعت همه آزاد، برابر و مستقل هستند. هیچ کسی را نمی‌توان مجبور به اطاعت از دیگری کرد مگر با رضایت خود او» (لاک، ۱۳۸۷: ۱۴۹). این عبارت مشهور جان لاک خلاصه ادعا و استدلال طرفداران نظریه فرمانروایی مبتنی بر رضایت است. اجبار کسی به اطاعت از دیگری تنها در صورتی که خودش قبلاً متعهد به اطاعت از دیگری شده باشد موجه است. هر کس می‌تواند براساس آزادی در انتخاب راه و روش درست زندگی، با رضایت

1. Treason

۲. برای دیدن گزارش مختصری از تلاش دستیابی به برابری سیاسی در قرون اخیر نگاه کنید به: (دال، ۱۳۸۷: ۳۷-۴۳).

و اراده، متعهد به تبعیت از دیگری شود. تنها در چنین فرضی است که اجبار کسی به تبعیت از دیگری در تعارض با امکان زندگی اخلاقی، فاعلیت اخلاقی و تعالی اخلاقی فرد نخواهد بود. در این حال چنین کسی هم الزام اخلاقی به تبعیت از فرمانروا (به خاطر عهدی که کرده است) دارد و هم اجبار او به تبعیت معارض با فاعلیت اخلاقی و سزاواری اخلاقی او نیست. اما آیا این ایده فراگیر در قرون اخیر به راستی می‌تواند فرمانروایی سیاسی را توجیه کند؟

فرمانروایی سیاسی یگانه، انحصاری و فراگیر است. یک فرمانروا بر همه ساکنین یک سرزمین فرمان می‌راند در غیر این صورت امکان وضع هیچ قاعده‌ای وجود ندارد. اگر رضایت فردی مبنای ایجاد فرمانروایی سیاسی است در چه حال می‌توان از یگانگی و فراگیر بودن آن سخن گفت؟ تنها در صورتی که همه ساکنین آن سرزمین با رضایت و بنا بر ایده قرارداد اجتماعی حق فرمانروایی بر خود را به یک فرمانروا منتقل کرده باشند. حتی اگر یک نفر چنین نکرده باشد براساس نظریه رضایت فرمانروایی بر او ناموجه خواهد بود و فرمانروا حق اجبار او را ندارد. اما هیچ فرمانروایی بدون ایجاد اطمینان از اجباری بودن تبعیت از فرمان برای همه ساکنین سرزمین ایجاد نخواهد شد.

راه حل مدافعان نظریه قرارداد اجتماعی فرض رضایت ضمنی ساکنین یک سرزمین در مقابل بهره‌مندی آنها از منافع زندگی و امنیت حاصل از وجود فرمانرواست. یعنی همه حتی اگر خود آگاهانه متوجه نباشند همین که از منافع زندگی در یک فرمانروایی سیاسی بهره‌مند می‌شوند و از آن استفاده می‌کنند به طور ضمنی به آن فرمانروایی رضایت داده‌اند. این همان ایده قدیمی حفاظت در مقابل اطاعت است که در جهان باستان و قرون وسطی نیز کامیاب رواج داشته است. رعایا مکلف به اطاعت از فرمانروا در مقابل امنیت حاصل از تحت امان او بودن هستند. سقراط قدیمی‌ترین کسی است که براساس چنین استدلالی فرار از زندان پس از محکومیت به مرگ را نپذیرفت (افلاطون، ۱۳۵۶: ج ۱/ ۶۲). کسی که چنین رضایتی ندهد از منافع آن نیز بهره‌مند نخواهد بود.^۱ فرمانروایی انجمنی است که خدمات خود را تنها به اعضای خود ارائه می‌کند و عضویت در آن مستلزم پذیرش اطاعت و واگذاری حق فرمانروایی است. پس آنها که با فرمانروا مخالفت می‌کنند و فرمانروایی او را نمی‌پذیرند اساساً عضو کل یا جمعی که فرمانروا بر آن حاکم است نیستند. لذا از حمایت فرمانروا و

۱. «در اکثر جوامع برخورداران و صاحبان مزایا و منافع عمده، فرودستان بی‌بهره از منافع زندگی اجتماعی را مجازات می‌کنند و در توجیه عمل خود مجازات را پرداخت تاوان دین و بدهی آنها به اجتماع می‌دانند» (Murphy, 1973: 217).

حقوقی که برای اعضای فرمانروایی ایجاد شده است بهره‌مند نیستند و فرمانروا هیچ تعهدی در قبال حفظ جان و مال آنها ندارد. چنین کسانی از ما نیستند بلکه «دشمن» ما هستند. این رویکرد در دوران مدرن و پس از تثبیت برابری سیاسی و نظریه قرارداد اجتماعی مورد توجه و بسط نظری بیشتری قرار گرفت. بسطی که از طریق خلق مفهوم نظری «ملت» صورت گرفت. ملت شخصیتی حقوقی شبیه شرکت تجاری است که همه افراد ساکن در یک فرمانروایی سیاسی عضو آن هستند و دارای شخصیت مستقل و اراده مجزاست.^۱ تنها در صورت ادغام اراده‌ای متنوع و متضاد در یک اراده واحد است که ایجاد فرمانروایی سیاسی براساس رضایت و قرارداد اجتماعی ممکن می‌شود. اراده ادغام شده‌ای که جانشین اراده تک تک فرمانبران است. لذا تصمیم ملت همان تصمیم توست هرچند با آن مخالف باشی و اجبار تو به تبعیت از آن، اجبار به چیزی است که خود آن را می‌خواهی هرچند متوجه آن نباشی. در واقع حتی می‌توان پا را فراتر نهاد و گفت اساساً اجباری در کار نیست. «هرکس خود را به اراده عمومی واگذار می‌کند در واقع خود را به هیچ کس واگذار نمی‌کند» (روسو، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

این نوع استدلال دقیقاً همان مغلطه خود برتر/خود پست است. ملت همان خود برتر در مقابل خود پست فردی است. اجبار به انجام کاری در هر حال اجبار است و نمی‌توان با این نوع سلب شخصیت آشکار آن را تحت عنوان اراده برتر جانشین اقدامی براساس رضایت تلقی کرد. اقدام براساس رضایت اساساً احتیاج به اجبار ندارد تا بخواهیم آن را توجیه کنیم.^۲ می‌بینیم که مسئله اصلی بازهم تلاش برای اثبات تکلیف اخلاقی فرمانبران به تبعیت به جای پرداختن به توجیه اخلاقی اجبار آنها توسط فرمانرواست. هابز با بصیرت فراوان فرآیند خلق فرمانروا از طریق ادغام اراده‌ها را چیزی بیش از رضایت و توافق و در واقع خلق نوعی خدای زمینی می‌داند (هابز، ۱۳۸۰: ۱۹۲).

ویژگی دیگر فرمانروایی سیاسی استقلال روایی فرمان از محتوای آن است. یعنی فرمان فرمانروا در هر زمینه‌ای و فارغ از نظر فرمانبران در خصوص آن معتبر و لازم الاجراست. حال اگر رضایت افراد به انتقال فرمانروایی به فرمانروا را شرط روا بودن فرمان بدانیم لاجرم این رضایت باید مطلق، غیرمشروط و غیرقابل استرداد باشد. به عبارت دیگر فرمانروا کسی است که همه افراد باید در خصوص تمام مسائل متصور بدون هیچ گونه قید و شرطی تبعیت از او

۱. تمثیل ملت به شرکت تجاری را اولین بار روسو مطرح کرد (ر.ک. روسو، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

۲. به علاوه به طور متعارف آیا می‌توان پذیرفت کسی به کشتن خود یا صدمه زدن به خود رضایت داشته باشد؟ هابز در لویاتان به این مسئله واقف است و امکان اجازه مجازات دادن به دیگران را برای انسان طبیعی نفی می‌کند (ر.ک. Norrie, 1984: 302).

را پذیرفته باشد (روسو، ۱۳۷۹: ۱۰۴). آیا جز در صورت خطاناپذیری و دانایی مطلق فرمانروا چنین واگذاری و سرسپردگی مطلق قابل پذیرش و تصدیق خواهد بود؟ قدرت اراده عمومی مطلق و غیرقابل تحدید است و در نتیجه باید آن را صاحب علم مطلق و مصون از خطا بدانیم، تا واگذاری فرمانروایی مطلق به او قابل پذیرش باشد؛ چرا که فرمانروایی که نتواند فرمانبران را از الزام همه به تمام فرمان‌های خود مطمئن کند، اساساً امکان فرمانروایی نخواهد داشت. ملت هیچ گاه اشتباه نمی‌کند و مردم همواره راه درست را تشخیص می‌دهند. این گزاره‌ها شکل عریبان و محصول نهایی نظریه رضایت و قرارداد اجتماعی است که آن را به شکلی نهانی و پوشیده در آثار صاحبان نظریه قرارداد اجتماعی نیز می‌توان یافت. «هرگز نمی‌توان تصور کرد خواست و اراده جامعه سیاسی (تصمیم اکثریت) از حدود خیر و منافع عمومی پا فراتر بگذارد» (لاک، ۱۳۸۷: ۱۷۸). «اراده عمومی همیشه بر حق است و همواره به طرف خیر و صلاح عمومی گرایش دارد. این افراد و احزاب و اتحادیه‌های صنفی هستند که هرگاه به جای ملت تصمیم بگیرند خطا می‌کنند» (روسو، ۱۳۷۹: ۱۵۳). میان نوشتن این جملات و این جمله هیتلر که «فقط آن چیزی بر حق است که اراده ملت المان باشد» (آرنت، ۱۳۸۷: ۲۲۲) شاید فاصله زمانی زیادی وجود داشته باشد اما از لحاظ منطقی فاصله چندانی وجود ندارد.

۲.۲.۳. نظریه رضایت و خلق مفهوم دشمن ملت:

حال اگر اراده ملت از لحاظ اخلاقی قطعاً درست و بدون خطاست هر انسان سالم و عاقلی باید با رضایت آن را بپذیرد؛ انسان‌های سالم و یکدست و بدون تفاوتی که اختلاف جدی با یکدیگر ندارند. هر تفاوت و اختلاف نظر جدی یعنی وجود مریضی یا دشمنی. دوستان مشابه‌اند و حرف واحدی دارند. متفاوت بیگانه است و از ما نیست.

«عصر ما چیزی نیست مگر تلاش روشمند و سرسختی برای از بین بردن تفاوت‌هایی که ملت را چندپاره می‌کند. آن هم با قلع و قمع ریشه‌ای تفاوت و حذف پاره‌های متفاوت کل یکپارچه و یکدست. چنین تلاشی علی‌رغم تفاوت در تعیین پاره زاید از بدنه اصلی فصل مشترک دولت‌های معاصر از سوسیالیست و ملی‌گرا تا لیبرال و دموکرات است. دولت‌هایی که در اجرای نقشه تولید یک مردم واحد و تفکیک ناپذیر با یکدیگر متحد هستند» (آگامبن، ۱۳۸۷: ۴۶۱).

مفهوم عضویت در کل (شهروندی) و بهره‌مندی از منافع آن با پذیرش فرمانروایی مطلق کل بر اعضا در نظریه قرارداد اجتماعی پیوند قطعی و غیرقابل انفکاک دارد. هرکس که با ما

متفاوت است جزو ما نیست و در نتیجه هیچ تعهدی در قبال او نداریم.^۱ چنین کسی لاجرم با جامعه در وضعیت جنگ قرار می‌گیرد. پس تهدید به مجازات او در واقع اخراج او از جامعه و اعلام جنگ به اوست (Norrie, 1984: 308). «بنابراین می‌توان نتیجه گرفت از آن جا که مجرم خطرناک دشمن جامعه است براساس دیدگاه قرارداد اجتماعی اساساً احتیاجی به توجیه و استدلال برای مجازات او نیست» (Brettschneider, 2007: 176). نتیجه هر اقدامی علیه فرمانروایی سیاسی اخراج مجرم از عضویت در اجتماع و تبدیل او به دشمن ملت است. در نتیجه شاید به تعبیری فرمانروای سیاسی کسی است که تکلیف گروه‌بندی دوست/دشمن را در یک «کل» سیاسی معلوم می‌کند (اشمیت، ۱۳۸۷: ۹۹).

نتیجه پذیرش نظریه قرارداد اجتماعی که مصادیق آن را به وضوح در تاریخ معاصر (جنگ جهانی دوم، جنگ سرد، جنگ علیه تروریسم و...) می‌توان یافت آن است که اقدام کننده علیه فرمانروایی سیاسی (که تعریف مصداق آن نیز با خود فرمانرواست) هنگامی که از اطاعت خودداری می‌کند نه تنها با این کار از عضویت در جامعه اخراج و مجازات او به عنوان دشمن در حال جنگ مجاز است، بلکه از لحاظ اخلاقی نیز قطعاً محکوم و شایسته عقوبت است؛ چرا که خلاف اراده جامعه و صدای خطاناپذیر ملت عمل کرده است. به این ترتیب بازهم با نوعی سزاگرایی اخلاقی مواجهیم که بر جهان امروز حاکم است. فرمان‌های اخلاقی قطعی و عامی که هرکس در هر حال باید از آن پیروی کند و در صورت نقض آن‌ها شایسته مجازات است. فرمان‌هایی که از فرمانروایی خطاناپذیر و همیشه برحق به نام جامعه لیبرال و ملت‌های آزاد صادر می‌شود که در حال جنگ با دشمنان آزادی و محورهای شرارت هستند. دشمنانی که چون دشمن هستند و از جامعه اخراج شده‌اند لازم نیست حقوق آنها رعایت شود. زندان گوانتانامو و زندانیانی که هیچ یک از حقوق پیشرفته و متنوع آمریکایی بشر درخصوص آنها اعمال نمی‌شود (چرا که دشمنان ملت آمریکا هستند) زنده‌ترین شاهد این مدعا هستند.^۲ شهروندان آزاد تا وقتی صاحب حقوق و عضو برابری از اجتماع هستند که نافرمانی نکنند. مجرمین پشت دیوارهای بلند یکی از اختراعات مهم تمدن جدید یعنی

۱. «در آلمان نازی قوانین نورنبرگ با ایجاد تمایز میان شهروندان رایش (شهروندان تمام عیار) و اتباع عادی (شهروندان درجه دو بی بهره از حقوق سیاسی) راه را برای تحولی هموار ساختند که همه اتباع دارای خون بیگانه ملت‌شان را به سادگی با صدور یک دستور اداری از دست بدهند» (آرنت، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

۲. به عنوان مثال حتی زندانیان آمریکایی، که در زندان گوانتانامو متهم به تروریسم هستند از هیچ یک از حقوق متهمین براساس قانون اساسی آمریکا و قوانین موضوعه مربوط، برخوردار نیستند، چرا که آنان «سربازان دشمن» هستند و برخورد با آنها اساساً خارج از حوزه شمول حقوق و دادرسی قضایی است (ر.ک. صدر توحید خانه، ۱۳۸۸: ۱ و Cole, 2003).

زنداد بازهم تبدیل به موجودات فرودستی می شوند که باید حذف و نابود شوند (فوکو، ۱۳۷۸: ۳۱۸-۲۸۵).

۳.۲.۳. ایرادات وارد بر نظریه رضایت:

به جز تمام اشکالاتی که به فرمانروایی در معنای لزوم اخلاقی قطعی به اطاعت و سزاگرایی وارد است و در قسمت اول به آن اشاره شد ایرادهای مهم دیگری را نیز در نظریه رضایت می توان یافت:^۱

اولاً؛ براساس قواعد مربوط به حقوق قراردادهای و تعهدات یعنی جایی که تمثیل قرارداد اجتماعی متعلق به آن است و اعتبار خود را از آن می گیرد هیچ عقد و قراردادی بدون وجود اراده و قصد طرفین قرارداد و توافق این دو انشاء اراده متقابل ایجاد نمی شود تا تعهداتی برای طرفین ایجاد کند (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۵۳). قصد انجام کاری در ادبیات حقوق یعنی کسی ماهیت کاری را بداند و انجام آن را بخواهد. ماده ۱۹۱ قانون مدنی ایران به عنوان مثال تصریح دارد: «عقد محقق می شود به قصد انشاء به شرط مقرون بودن به چیزی که دلالت بر قصد کند.» اما آیا در تمثیل قرارداد اجتماعی می توان با چنین کیفیتی از قصد و اراده همه اعضای جامعه برای ایجاد حتی کوچک ترین تعهدی سخن گفت؟ چه رسد به آن که از تعهد به سرسپردگی و تبعیت محض از فرمانروا و اگذاری کامل و برگشت ناپذیر اراده خود در اراده جمعی و ادغام آن سخن بگوییم. شاید این ایراد را قرن ها قبل دیوید هیوم فیلسوف برجسته انگلیسی در پاسخ به مدعیان نظریه قرارداد اجتماعی به بهترین شکل بیان کرده باشد:

«اگر شما از بیشتر مردم بپرسید آیا هرگز به فرمانروایی حاکمانشان رضایت داده اند یا قول داده اند از آنان اطاعت کنند حتماً به چشم غریبی به شما نگاه می کنند و پاسخ می دهند این ربطی به اراده آنها و رضایت آنان ندارد، بلکه در چنین وضع اطاعتی به دنیا آمده اند» (Hume, 1987: 548).

ثانیاً؛ در حقوق قراردادی از شرایط اساسی صحت معامله، خالی بودن قصد و اراده طرفین معامله از اکراه و اجبار است.^۲ حال باید گفت چگونه می توان سکوت و فرمانبرداری

۱. برای دیدن بحث بیشتر و دیدگاه مخالف درخصوص جایگاه مفهوم رضایت در توجیه فرمانروایی نگاه کنید به قسمت VII این مقاله: (Raz, 1981: 125-130)

۲. بنابر تعریف قانون مدنی ایران «اکراه به اعمالی حاصل می شود که موثر در شخص با شعوری بوده و او را نسبت به جان یا مال یا آبروی خود تهدید کنند...» (ماده ۲۰۲ قانون مدنی) و اکراه موجب عدم نفوذ معامله است (ماده ۲۰۳ قانون مدنی).

کسی که به تعبیر هیوم در حال اطاعت به دنیا آمده است و هر نوع نافرمانی از طرف او با تهدید مجازات روبه‌رو است را قصد همراه با رضایت ضمنی او به انعقاد قرارداد تعبیر کرد؟ آیا مجازات کامل‌ترین مصداق تهدید نسبت به جان و مال و آبروی فرد با شعور نیست؟ زندگی در یک جامعه و بهره‌مندی از مزایای آن را وقتی انتخاب دیگری وجود ندارد و هیچ گریزی از آن نیست را به هیچ وجه نمی‌توان یک عمل ارادی از سر رضایت دانست.

ثالثاً: حتی در حقوق نیز صرف انعقاد یک قرارداد و رضایت افراد به تنهایی و اصالتاً ایجاد تعهد نمی‌کند. قراردادهای و تعهدات متقابل افراد در حقوق تنها در چارچوب اهداف اخلاقی قابل قبول و به تعبیر قانون مدنی ایران مشروع بودن جهت معامله (ماده ۱۹۰ قانون مدنی بند ۴) پذیرفته می‌شود. کسی نمی‌تواند با دیگری برای قتل کسی قرارداد ببندد و با استناد به رضایت از تعهد و الزام اخلاقی به وفای به عهد سخن بگوید. به این ترتیب اساساً رضایت به تنهایی عامل توجیه فرمانروایی یا هر نوع عقد و قرارداد دیگری نخواهد بود تا بتوان با استناد به آن، تکلیف اخلاقی قطعی فرمانبران به تبعیت از فرمانروا را ثابت کرد.^۱

۴. جرایم علیه امنیت دولت کلید معمای توجیه فرمانروایی سیاسی:

با وجود آنچه گذشت آیا می‌توان از استدلالی برای توجیه فرمانروایی سیاسی دفاع کرد که براساس برابری سیاسی بنا شده باشد و در عین حال از اقسام سزاگرایی نباشد؟ یعنی نظریه-ای که بدون این که لزومی به اثبات قبح اخلاقی قطعی نافرمانی در هر حال داشته باشد بتواند اجبار نافرمان به تحمل مجازات را توجیه کند. پاسخ نظریه‌ای است که می‌توان آن را نظریه مشارکت نامید.

۱.۴. نظریه مشارکت:

برای دفاع از این دیدگاه نتیجه استدلال‌هایی که تاکنون مطرح شد را مرور می‌کنیم تا از آن به عنوان مقدمه استدلال نهایی استفاده کنیم.

مقدمه اول) هر نوع توجیه روایی اخلاقی فرمانروایی سیاسی باید سعی در توجیه اخلاقی عمل فرمانروا یعنی کسی که آزادانه به وضع قواعد و تحمیل آن به دیگران می‌پردازد و نه محکومیت اخلاقی فرمانبر یعنی کسی که در سایه تهدید به مجازات مجبور به انجام کاری است داشته باشد. هیچ فرمانروایی را نمی‌توان یافت که تعدادی از فرمانبران آن لااقل در

۱. برای دیدن جنبه‌های دیگر غلط بودن قیاس تعهدات ناشی از قرارداد با تعهد به پیروی از قانون نگاه کنید به: (Raz, 2003: 14).

موارد خاصی اطاعت از فرمان را غلط و در تعارض با سایر تکالیف اخلاقی که بر دوش خود حس می‌کنند نیابند.

مقدمه دوم) استقرار فرمانروایی سیاسی، بدون قدرت اجبار به مجازات امکان‌پذیر نیست. وضع هر نوع قاعده و انتظار از دیگران برای تبعیت از آن تنها هنگامی معقول است که کسانی که پیروی از فرمان خاصی از آن خواسته شده است دلیل قاطعی داشته باشند که دیگران مجبور به رعایت قاعده هستند. حتی ساده‌ترین مزایا و منافع زندگی انسان‌ها در کنار یکدیگر بدون وجود مرجع واحدی که ضمن وضع قواعد، قدرت اجبار دیگران به تبعیت از آن قواعد را داشته باشد از لحاظ عقلانی ناپایدار و دست نیافتنی است و مجازات عامل اصلی ایجاد چنین قدرتی برای فرمانرواست.

مقدمه سوم) انسان‌ها هرچند از لحاظ دانایی و توانایی با یکدیگر متفاوتند اما هیچ یک از این ویژگی‌ها نمی‌تواند دلیل موجهی برای توجیه فرمانروایی بر دیگران و اجبار آنها باشد. در حوزه‌های گوناگون عده‌ای مدعی‌اند از دیگران داناتر یا تواناترند و در واقع نیز ادعای برخی از این مدعیان درست است؛ اما هیچ کس نمی‌تواند به سبب این ویژگی‌ها حتی در فرض امکان اثبات ادعای خود به دیگران استدلال موجهی برای توجیه فرمانروایی بر دیگران داشته باشد. نتیجه اول) اگر بپذیریم همواره در خصوص قواعد و قوانین لازم برای زندگی اجتماعی اختلاف نظر وجود دارد و بپذیریم تنها راه بهره‌مندی از مزایا و منافع جامعه وجود مرجع واحدی برای صدور قواعد با قدرت اجبار دیگران به تبعیت از آنهاست (فرمانروایی سیاسی) و بپذیریم هیچ کس نمی‌تواند دیگران را به دلیل برتری در دانایی یا توانایی مجبور به تبعیت از خود کند (برابری سیاسی)، برای بهره‌مندی از مزایای زندگی اجتماعی چاره‌ای جز پذیرش فرمانروایی سیاسی فرمانروای انتخاب شده توسط اکثریت همه ساکنان یک قلمرو وجود ندارد.

نتیجه دوم) برخلاف نظریه رضایت چنین اکثریتی گویای درستی اخلاقی فرامین فرمانروا و محکومیت اخلاقی متخلفین از آن نیست. چنین اکثریتی تنها دلیل و توجیه چرایی انتخاب یک قاعده و اجبار همه شهروندان به پیروی از آن در میان قاعده‌های گوناگون است. چرا که در هر حال امکان زندگی اجتماعی موکول به وجود یک قاعده و عمل همه به آن قاعده است. قاعده‌ای که بدون قدرت اجبار امکان استقرار ندارد.

نتیجه سوم) پذیرش امکان اشتباه فرمانروا، توجیه اخلاقی لزوم لازم‌الاجرا بودن تمام فرامین صادره از فرمانروا را برخلاف نظریات پیشین از بین نمی‌برد. فرمانروا می‌تواند اشتباه کند و حتی اگر فرمان فرمانروا درست باشد، ممکن است اخلاقاً لازم باشد در موقعیت خاصی خلاف آن عمل کنیم. در عین حال فرمانروا می‌تواند بنابر دلایلی مستقل از درستی

یا نادرستی رفتار مجرم، دلیل موجهی برای مجازات نافرمانان داشته باشد؛ چرا که توجیه این اجبار، برخلاف نظریات قبلی وابسته به اثبات لزوم تکلیف اخلاقی قطعی فرمانبران به اطاعت نیست و براساس معیاری مستقل از وضعیت اخلاقی فرمانبران بنا شده است.

نتیجه چهارم) هیچ کس فرمانروایی را براساس قراردادی صریح یا ضمنی یا فرضی به دیگری واگذار یا منتقل نکرده است و هیچ تعهد بازگشت‌ناپذیری در این خصوص برای شهروندان ایجاد نشده است. بهره‌مندی از حقوق شهروندی نه تنها وابسته به چنین قرارداد فرضی نیست، بلکه بهره‌مندی از آن و امکان مداوم مشارکت در فرمانروایی سیاسی دلیل توجیه قدرت اجبار فرمانرواست. لذا انتخاب یک فرمانروا بر اساس قاعده اکثریت، به هیچ وجه به معنای برگشت‌ناپذیر بودن و سلب امکان مخالفت بعدی یا مخالفان اقلیت موجود به خاطر مخالفت با ملت یا هر موجود انتزاعی دیگری نیست. امکان مشارکت در فرآیند انتخاب، تغییر و یا اصلاح فرمانروایی سیاسی در طول زمان شرط موجه بودن فرمانروایی سیاسی و غیرقابل خدشه است.

نتیجه پنجم) فرمانروا می‌تواند متخلفین از فرمان خود را مجازات و مجبور به تبعیت از فرمان کند چرا که مجازات لازمه صدور فرمان و انتظار معقول از دیگران برای تبعیت از آن است، اما نمی‌تواند کسی را به خاطر نافرمانی از لحاظ اخلاقی محکوم و تقبیح کند.^۱ قطعاً امکان دارد کسی در تصمیم به نافرمانی مرتکب عملی غیراخلاقی بشود، همان طور که ممکن است گاهی در تبعیت از فرمانروا چنین کند، اما این هیچ ارتباطی با توجیه اجبار دیگران توسط فرمانروا ندارد.

این نوع نگاه به فرمانروایی سیاسی البته با واقعیت‌های موجود در رژیم‌های حقوقی و سیاسی حاکم بر جهان امروز فاصله زیادی دارد اما اگر به انقلاب‌ها و تحولات سیاسی عمده قرون اخیر دقت کنیم خواهیم دید که آرمان‌ها و انگیزه‌های اصلی محرک آن به نوعی رهایی

۱. «انسان‌ها معمولاً هنگام قضاوت درباره رفتار دیگران به این فکر می‌کنند که خود هرگز مرتکب چنین رفتاری زشتی نمی‌شدند. چنین قضاوتی خارج از صلاحیت انسان‌هاست. نه به این خاطر که هیچ کسی وجود ندارد که خود مرتکب رفتاری مانند رفتار مجرم نشده است، بلکه به این خاطر که کسانی که در موضع قضاوت می‌نشینند نمی‌توانند منکر نقش تقدیر و اقبال خوب در بهره‌مندی از بعضی مواهبی که مجرم از آن بی‌بهره است بشوند. مسئله این نیست که بسیاری از انسان‌ها برخلاف مجرم زندگی به هنجار یا سالمی دارند مسئله این است که آیا آنها صادقانه می‌توانند به این پرسش پاسخ بدهند که اگر خود در موقعیت مجرم بودند چه می‌کردند؟ آیا آنها واقعاً موجوداتی از لحاظ اخلاقی برتر و شریف‌ترند یا صرفاً از اقبال بیشتری برخوردار بوده‌اند که در محیط خانوادگی و اجتماعی بهتری زندگی کنند؟ آیا جز در صورتی که عمق و شدت جراحات و لطمات روحی و بدنی که یک مجرم در طول زندگی تحمل کرده است را لمس کنیم و بفهمیم می‌توانیم میزان رذالت یا شرافت اخلاقی او را بسنجیم؟» (Murphy, 2007: 15).

از سلطه سیاسی فرد یا افراد طبقه اجتماعی خاصی بوده است که به دلیل وجود برخی ویژگی‌ها در خود مدعی فرمانروایی سیاسی بر دیگران بوده‌اند (پتی، ۱۳۸۷: ۶۳-۵۶ و دال، ۱۳۸۷: ۳۸). به این ترتیب به‌طور خلاصه می‌توان چنین نتیجه گرفت که امکان مشارکت همه در خلق و تغییر فرمانروایی سیاسی، شرط لازم توجیه اخلاقی فرمانروایی سیاسی و به تبع آن مجازات است.

۲.۴. حقوق بنیادین سیاسی:

اما اگر نظریه مشارکت را بپذیریم، فرمانروایی سیاسی باید دارای چه ویژگی‌ها و محدودیت‌هایی باشد تا بتوانیم آن را براساس این دیدگاه موجه بدانیم. به نظر می‌رسد برقراری و استقرار یک فرمانروایی سیاسی موجه در هر جمع یا انجمنی از انسان‌ها باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:^۱

- ۱) امکان مشارکت موثر و واقعی: همه افراد ساکن در قلمرو فرمانروایی باید در فرآیند تدوین و وضع فرامین، از طریق داشتن فرصت برابر و واقعی برای مطلع کردن دیگران از دیدگاه خود و در معرض انتخاب عموم قرار گرفتن این دیدگاه امکان مشارکت داشته باشند.
- ۲) برابری آرا: پس از ارائه پیشنهادهای و ادعاهای گوناگون، زمانی که نوبت اخذ تصمیم نهایی می‌رسد تمام ساکنان در قلمرو باید از فرصتی برابر و یکسان برای رأی دادن برخوردار باشند.
- ۳) دسترسی به اطلاعات کافی: همه شهروندان باید از فرصت متعارف دسترسی به اطلاعات لازم در خصوص موضوعات محل تصمیم‌گیری برخوردار باشند.
- ۴) نظارت دائمی: همواره باید راهی برای تغییر فرامین وجود داشته باشد که در دوره‌های متعارف ثبات یا تغییر نظر و آرای شهروندان را بسنجد و برای مخالفان فرصت تغییر در فرامین را فراهم کند.
- ۵) شمول: تک تک ساکنان در حوزه فرمانروایی، شایستگی لازم برای برخورداری از ویژگی‌های فوق را دارند و به هیچ دلیل و بنابر هیچ قاعده‌ای نمی‌توان آن را سلب کرد.

۱. در تقسیم‌بندی ویژگی‌های فرمانروایی سیاسی براساس نظریه مشارکت از ویژگی‌هایی که جان دال برای یک حکومت مبتنی بر برابری سیاسی آرمانی برمی‌شمرد استفاده شده است (ر.ک. دال، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۵).

اگر بخواهیم با استفاده از ادبیات حقوق و مفهوم نظری «حق»^۱ سخن بگوییم، باید گفت هر یک از ویژگی‌های فوق حاوی یک حق سیاسی بنیادین و غیرقابل سلب تمام ساکنان قلمرو فرمانروایی سیاسی است. ساکنانی که به واسطه دارا بودن این حقوق سیاسی شهروند نامیده می‌شوند. این حقوق را می‌توان با استفاده از ابزارها و نهادهای سیاسی متداول به شرح ذیل احصا کرد:

- ۱- حق رأی و شرکت در تعیین و انتخاب فرمانروا
- ۲- حق نامزد شدن برای تصدی جایگاه فرمانروا
- ۳- حق آزادی بیان نظرات و عقاید در خصوص فرمانروایی سیاسی
- ۴- حق دسترسی آزاد به اطلاعات در حدود متعارف لازم برای تصمیم‌گیری در خصوص فرمانروایی
- ۵- حق تشکیل و عضویت در گروه و جمعیت‌های سیاسی برای پیگیری دسته جمعی اهداف فوق

این حقوق سیاسی به موجب هیچ قاعده و فرمانی قابل لغو یا تحدید نیست. چرا که اساس توجیه امکان خود فرمانروایی سیاسی به عنوان منشأ تمام فرامین و قوانین است. لذا نمی‌توان این حقوق را به هیچ بهانه‌ای اعم از عدم شایستگی اخلاقی فرد به خاطر ارتکاب انواع جرایم و اعمالی که در نظر دیگران دارای قبح اخلاقی است یا داشتن عقاید و نظراتی که حتی اکثریت شهروندان آن را اشتباه، زیان بار، غیرمعقول یا از لحاظ اخلاقی نادرست می‌دانند از هیچ یک از شهروندان سلب کرد. به بیان دیگر هیچ کس را به هیچ دلیل از مقام شهروندی نمی‌توان برکنار کرد.^۲

۳.۴. جرایم علیه امنیت دولت و حقوق سیاسی:

همان‌طور که بررسی شد، تلاش برای اثبات محکومیت اخلاقی مجرم وجه غالب و مشترک دیدگاه‌ها و نظریات گوناگون در خصوص مجازات مجرمین علیه امنیت دولت است که به اشکال مختلف و علی‌رغم تفاوت در مفاهیم و ارزش‌های مورد قبول بر مفهوم مجازات

۱. حق در نظریه حق دورکین محدوده‌ای از رفتار فردی است که قانونگذار به هیچ بهانه‌ای (حتی نفع عموم) اجازه ندارد آن را محدود کند (ر.ک. راسخ، ۱۳۸۱: ۲۵۳-۲۱۷).

۲. نویسنده مقاله زیر در چارچوب نظریه قراردادگرایی سعی می‌کند قواعدی را احصا کند که براساس آن سلب برخی از حقوق متداول شهروندان در مقام مجرم و زندانی غیرقابل پذیرش و ناموجه است. اما به خاطر عدم توجه به مشکلات بنیادین قراردادگرایی نمی‌تواند دفاع استدلالی مناسب و کاملی داشته باشد. برای دیدن بخش اصلی استدلال نگاه کنید به: (Brettschneider, 2007: 189).

سایه افکنده است. از سوی دیگر دیدگاهی که فرمانروایی سیاسی را براساس تکلیف اخلاقی قطعی به پیروی از فرمانروا توجیه می‌کند، دقیقاً روی دیگر و مقدمه لازم برای مجازات نافرمانان به خاطر انجام عملی همواره و قطعاً غیراخلاقی (نافرمانی از فرمانروا) است.

بدین ترتیب و درست برخلاف تعریفی که از حقوق سیاسی براساس نظریه مشارکت ارائه کردیم، حقوق کیفری در قالب جرایم علیه امنیت دولت از دو طریق عمده همواره راهی را برای حذف برخی از شهروندان از فرآیند خلق و تغییر فرمانروایی سیاسی و سلب حقوق سیاسی آنها بازگذاشته و توجیه کرده است؛ نخست، سلب صلاحیت اخلاقی شهروندان به خاطر عدم پذیرش تکلیف اخلاقی به تبعیت از فرمانروا و دوم، اخراج از شهروندی از طریق سلب تمام یا بخشی از حقوق شهروندی به خاطر نقض تعهد و قرارداد فرضی اجتماعی. همواره عده‌ای خائن خوانده شده و عده‌ای دشمن اعلام شده‌اند تا از جمع کسانی که بر قدرت سیاسی تأثیرگذار هستند حذف شوند. به این ترتیب هرچند در ظاهر قدرت فرمانروایی سیاسی مبتنی بر استدلال و توجیهات اخلاقی و عقلانی نمایانده شده است در واقع این استدلال‌ها خود در خدمت انباشت، حفظ و حراست از قدرت سیاسی حاکم عمل کرده‌اند.^۱ این نقش تاریخی است که جرایم علیه امنیت دولت (فرمانروایی سیاسی) با توجیه حفاظت و حراست از فرمانروا تاکنون به عهده داشته است.

بدیهی است خائنین و دشمنان حق رأی دادن یا در معرض رأی عموم قرار گرفتن و امکان انتخاب شدن را ندارند. معمولاً قوانین کیفری مجرمان بسیار کم خطرتر و بی اهمیت‌تر از مجرمان علیه ملت را نیز از این حقوق و هر حق اجتماعی مشابهی که قانونگذار برای اتباع یک کشور و یا ساکنین در قلمرو آن در نظر گرفته است محروم می‌کند.^۲ به علاوه صرف بیان و اعلام این که فرمانروا در مواردی اشتباه می‌کند یا اساساً فرمانروایی او به دلایلی ناموجه است، حتی بدون این که عملی خلاف فرمان او انجام دهد، می‌تواند تبلیغ علیه نظام فرمانروایی سیاسی و جرمی علیه امنیت آن باشد.^۳

۱. میشل فوکو این فرآیند خدمت حقوق کیفری به قدرت را به خوبی در کتاب زیر نشان می‌دهد: (فوکو، ۱۳۷۸).

۲. تبصره ۱ ماده ۶۲ مکرر قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۷/۲/۲۷

۳. ماده ۵ قانون مجازات مقدمین بر علیه امنیت و استقلال مملکت مصوب ۲۲ خردادماه ۱۳۱۰ شمسی: «... هر ایرانی که بر علیه سلطنت مشروطه ایران یا برله یکی از جرم‌ها یا مجرمین مذکور در مواد فوق به نحوی از انحا تبلیغ کند محکوم به یک سال تا سه سال حبس تأدیبی خواهد شد.»

ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی مصوب دوم خرداد ۱۳۷۵ شمسی: «هرکس علیه نظام جمهوری اسلامی ایران یا به نفع گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام به هر نحو فعالیت تبلیغی نماید به حبس از سه ماه تا یکسال محکوم خواهد شد.»

به طریق اولی، نافرمانی از فرمانروا به قصد تغییر فرمان یا خود فرمانروا یا ادعای رقابت با او صرفاً یک جرم عادی نیست. مرتکب چنین رفتاری با چنین قصدی مریضی معمولی و قابل درمان نیست، بلکه غده‌ای سرطانی است که باید از بین برود. چنین کسی برخلاف مجرمین عادی علیه ملت و کشور اقدام کرده است و داشتن چنین قصد و هدفی قصد بر هم زدن امنیت کشور است.^۱ چنین کسی برخلاف شهروندان عادی دشمن است و باید سرکوب شود. البته بدیهی است کسی که قصد تغییر فرمان یا فرمانروا، یا ادعای ناموجه بودن فرمانروایی را دارد به تنهایی اقدام نمی‌کند و سعی در جلب حمایت و همکاری دیگران برای مقاصد خود دارد. لذا تشکیل هر نوع جمعیت و گروه با هدف مخالفت با فرمانروایی سیاسی به هر شکل و حتی بدون این که مرتکب هیچ رفتار دیگری بشوید جرم و اقدامی علیه امنیت کشور است^۲ و صرف عضویت در چنین گروهی نیز جرم علیه امنیت کشور است.^۳ حتی در بعضی مواقع به تشخیص فرمانروا، اساساً هرگونه تجمع و گردهم آمدن جرم خواهد بود.^۴ هر اقدامی از سوی چنین افرادی، حتی اقداماتی که به طور معمول فرمانروا آن را آزاد و مباح می‌داند اگر کاشف از قصد مخالفت یا تغییر فرمانروا یا فرامینش باشد، دشمنی و اقدام علیه امنیت مردم و ملت و کشور است. جالب‌تر این که کشف قصد و نیت افراد در مقام قضاوت و مجازات نیز برعهده خود فرمانروا و براساس قضاوت او درخصوص نیت و قصد افراد است.^۵

۱. به عنوان مثال مواد ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۱ و ۵۱۲ قانون مجازات اسلامی مصوب دوم خرداد ۱۳۷۵ شمسی
۲. ماده اول قانون مجازات مقدمین بر علیه امنیت و استقلال مملکت مصوب ۲۲ خرداد ۱۳۱۰ شمسی: «مرتکبین هریک از جرم های ذیل به حبس مجرد از ۳ تا ۱۰ سال محکوم خواهند شد: ۱- هرکس در ایران به هر اسم یا به هر عنوان دسته یا جمعیت یا شعبه جمعیتی تشکیل دهد و یا اداره نماید که مرام یا رویه آن ضدیت با سلطنت مشروطه ایران و یا رویه یا مرام آن اشتراکی است و یا عضو دسته یا جمعیت یا شعبه جمعیتی شود که با یکی از مرام یا رویه‌های مزبور در ایران تشکیل شده باشد...»
- ماده ۴۹۸ قانون مجازات اسلامی مصوب دوم خرداد ۱۳۷۵ شمسی: «هرکس با هر مرامی، دسته، جمعیت یا شعبه جمعیتی بیش از دو نفر در داخل یا خارج از کشور تحت هر اسم یا عنوانی تشکیل دهد یا اداره نماید که هدف آن بر هم زدن امنیت کشور باشد و محارب شناخته نشود به حبس از دو تا ده سال محکوم می‌شود.»
۳. ماده ۴۹۹ قانون مجازات اسلامی مصوب دوم خرداد ۱۳۷۵ شمسی
۴. ماده ۱۰ قانون حکومت نظامی مصوبه ۲۷ سرطان ۱۳۲۹ قمری (۱۲۹۰/۴/۲۷ شمسی): «اجتماعات و انجمن‌ها در مدت حکومت نظامی باید به کلی موقوف و متروک باشد...»
۵. ماده ۵ قانون حکومت نظامی مصوبه ۲۷ سرطان ۱۳۲۹ قمری (۱۲۹۰/۴/۲۷ شمسی): «اشخاصی که سوءظن مخالفت با دولت مشروطه و امنیت و انتظام عمومی در حق آنها شود قوه مجریه حق توقیف آنان را خواهد داشت و پس از توقیف به استنطاق آنان شروع می‌شود. هرگاه در استنطاق سوءظن به کلی رفع نشود شخص مظنون در توقیف باقی و بعد از اختتام حکومت نظامی به عدلیه تسلیم خواهد شد.»

روشن است که این محدودیت‌ها دقیقاً نقطه مقابل ویژگی‌هایی است که فرمانروایی سیاسی براساس نظریه مشارکت باید دارا باشد تا بتوان آن را دارای قدرت موجه اجبار دیگران به انجام کاری بدانیم. در نتیجه وضع چنین قواعدی را حتی در صورت پشتیبانی و حمایت اکثریت شهروندان، نمی‌توان قابل پذیرش دانست. چنین قواعدی در حوزه جرایم علیه امنیت دولت اساس و بنیاد توجیه فرمانروایی سیاسی به عنوان منبع صدور همه قوانین را از بین می‌برد.

۵. نتیجه‌گیری:

جرایم علیه امنیت دولت، هسته کلیدی و مرکزی توجیه‌پذیر بودن یا ناموجه بودن نظام حقوق کیفری و به تبع آن کل فرمانروایی سیاسی است. نظام جرایم علیه امنیت دولت برخلاف جرایم دیگر خود، مبنای توجیه فرمانروایی سیاسی است. فرامین دیگر فرمانروا از جمله سایر قوانین کیفری را می‌توان به واسطه مرجع صدور آن (فرمانروا) توجیه کرد. اما هنگامی که چرایی و توجیه اخلاقی خود فرمانروا مورد سوال قرار می‌گیرد، نمی‌توان فرمانروایی سیاسی را براساس فرامین صادره توسط خودش موجه جلوه داد. تنها دولتی موجه است که محدودیت‌ها و ویژگی‌های مورد اشاره را در حوزه قواعد مربوط به نوع رابطه فرمانروا و فرمانبران (مهم تر از همه قوانین مربوط به جرایم علیه امنیت دولت) لحاظ کرده و قدرت فرمانروایی خود را در محدوده آن به کار بگیرد. نظام جرایم حراست‌کننده از فرمانروایی سیاسی به همین علت و برخلاف تمام جرایم و قوانین و قواعد دیگر، نوعی فراقاعده است که چارچوب و حدود اختیارات مشروع فرمانروا در وضع قواعد را معین می‌کند. لازمه پذیرش برابری سیاسی و رهایی از زندگی تحت سلطه (زندگی تحت اجبار قدرتی که تو و دیگر فرمانبران هیچ تأثیری بر آن نداری) و عدم پذیرش فرمانروا به عنوان خدایی بر روی زمین، وجود ویژگی‌هایی در فرمانروایی سیاسی است که به وسیله «حقوق بنیادین سیاسی» شهروندان تضمین می‌شود. حقوق سیاسی تضمین‌کننده برابری سیاسی همه شهروندان در ایجاد، تداوم و تغییر هر نظام سیاسی و حقوقی است و تنها براساس آن می‌توان قدرت اجبار قوانین و فرامین را توجیه کرد. جرایم علیه امنیت دولت کلید اصلی چنین توجیهی برای فرمانروایی سیاسی است. تنها فرمانروایی سیاسی که حفاظت و حراست از خود را در تطابق با حقوق سیاسی شهروندان و بدون اخراج شهروندان از مقام شهروندی تعریف می‌کند دارای قدرت قانونگذاری و اجبار موجه دیگران به پیروی از آن است.

۶. منابع و مأخذ:

الف. فارسی:

۱. ارسطو (۱۳۳۷)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: امیرکبیر.
۲. اشمیت، کارل (۱۳۸۷)، «مفهوم امر سیاسی»، **قانون و خشونت: گزیده مقالات**، تهران: فرهنگ صبا، صص ۸۹-۱۵۴.
۳. افلاطون (۱۳۵۶)، **دوره کامل آثار افلاطون**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۴. آرنت، هانا (۱۳۸۷)، «افول دولت- ملت و پایان حقوق بشر»، **قانون و خشونت: گزیده مقالات**، تهران: فرهنگ صبا، صص ۲۱۱-۲۶۴.
۵. آگامبن، جورجو (۱۳۸۷)، «قدرت حاکم و حیات برهنه»، **قانون و خشونت: گزیده مقالات**، تهران: فرهنگ صبا، صص ۸۷-۳۱.
۶. برلین، آیزایا (۱۳۸۰)، **چهار مقاله درباره آزادی**، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۷. پتی، فیلیپ (۱۳۸۷)، **جمهوری خواهی**، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، تهران: شیرازه کتاب.
۸. خواجه نظام الملک (۱۳۷۵)، **سیاستنامه (سیرالملوک)**، به کوشش جعفر شعاع، تهران: امیرکبیر.
۹. دال، رابرت (۱۳۸۷)، **در باره برابری سیاسی**، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران: فرهنگ صبا.
۱۰. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، **حقوق و مصلحت**، تهران: طرح نو.
۱۱. روسو، ژان ژاک (۱۳۷۹)، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.
۱۲. سعدی (۱۳۸۴)، **گلستان**، ویرایش هوشنگ گلشیری، تهران: ققنوس.
۱۳. صدر توحیدخانه، محمد (۱۳۸۸)، «حقوق در چنبره دشمن»، **تازه‌های علوم جنایی**، صص: ۴۶۵-۵۱۷.
۱۴. فوکو، میشل (۱۳۷۸)، **مراقبت و تنبیه: تولد زندان**، مترجمان نیکو سرخوش و افشین جهانزاده، تهران: نشر نی.
۱۵. کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷)، **دوره مقدماتی حقوق مدنی: اعمال حقوقی**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. لاک، جان (۱۳۸۷)، **رساله‌ای درباره حکومت**، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
۱۷. محمودی جانکی، فیروز (۱۳۸۳)، «حمایت کیفری از اخلاق»، **علوم جنایی: مجموعه مقالات**، تهران: صص ۷۶۴-۷۹۹.
۱۸. هابز، توماس (۱۳۸۰)، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۱۹. همپتن، جین (۱۳۸۵)، **فلسفه سیاسی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

ب. خارجی:

1. Brettschneider, Corey (2007), "The Rights of Guilty: Punishment and Political Legitimacy", **Political Theory**, Vol.35, No.2, pp.175-199.
2. Cole, David (2003), **Enemy Aliens: Double Standards and Constitutional Freedoms in The War on Terrorism**, New York: New Press
3. Dubber, Markus (2009), **The State as Victim: Treason and The Paradox of American Criminal Law**, pp.1-13, available at: <http://ssrn.com/abstract=1526787>
4. Feinberg, Joel (1987), "Some Unswept Debris From The Hart-Devlin Debate", **Synthese**, Vol.72, No.2, pp.249-275
5. Hamilton, Alexander (1788), **Federalist Papers**, No.28, available at: <http://avalon.law.yale.edu/18th-century/fed28.asp>
6. Hume, David (1987), **A Treatise of Human Nature**, Oxford: Clarendon Press
7. Murphy, Jeffrie (1973), "Marxism and Retribution", **Philosophy and Public Affairs**, Vol.2, No.3, pp.217-243
8. Murphy, Jeffrie (2007), "Legal Moralism and Retribution Revisited", **Criminal Law and Philosophy**, Vol.1, No.1, pp.5-20
9. Norrie, Alan (1984), "Thomas Hobbes and the philosophy of punishment", **Law and Philosophy**, vol.3, no.2, pp.299-320
10. Raz, Joseph (1981), "Authority and Consent", **Virginia Law Review**, Vol.67, No.1, pp.103-131
11. Raz, Joseph (1979), **The Authority of Law**, Oxford: Oxford University Press
12. Raz, Joseph (1985), "Authority and Justification", **Philosophy & Public Affairs**, Vol.14, No.1, pp.3-29
13. Raz, Joseph (2003), "About Morality and The Nature of Law", **American Journal of Jurisprudence**, Vol.48, pp.1-17.