

درآمدی بر مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۴/۲۶

غلامرضا پیوندی*

چکیده

نظام جزایی برای مقابله با جرم و برخورد با مجرمان طراحی شده است که در هر نظام حقوقی بر اساس نوع رویکرد به جهان و هستی و به‌طور خاص انسان، مدل‌سازی گردیده است برای مثال باور یا عدم باور به آزادی و اختیار انسان اساس بسیاری از مکاتب را تشکیل می‌دهد؛ نظام جزایی اسلام نیز به‌عنوان یکی از اجزاء یا ارکان شریعت و دین مبین اسلام بر اساس نوع نگاه به انسان از طرف آفریدگار هستی طراحی شده است؛ در مقابل در مکاتب دیگر نیز با باور به نوعی انسان‌شناسی، نظام جزایی و به‌طور خاص واکنش‌ها و پاسخ‌های متناسب به جرم و مجرمان، طراحی و اجراء می‌شود؛ در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به مبانی انسان‌شناختی کیفری و در معنای کلی تر حقوق کیفری در جهان‌بینی توحیدی اسلام و در مقابل برخی از مکاتب حقوقی پرداخته شده است. به نظر می‌رسد انسان موجود همیشگی و جاودانه‌ای است که با کوشش و تلاش ارادی و اختیاری خویش، سعادت یا شقاوت خود را رقم می‌زند؛ البته سعادت و شقاوتی که دنیا و جهان مادی محدود ظرفیت تحقق آن را ندارد. در آموزه‌های دینی، دنیا به‌مثابه مزرعه و کشتزار آخرت معرفی شده است. به‌لحاظ عینی و کارکردی نیز طبقه‌بندی بزهکاری به بزهکاری یقه سفیدی و یقه آبی نیز به‌دلیل ویژگی‌های انسانی هر دسته سیاست کیفری متناسب باید طراحی شود.

واژگان کلیدی: حقوق کیفری، کیفر، مبانی انسان‌شناختی، فلسفه حقوق کیفری، نظام جزایی اسلام.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (pyvandi@yahoo.com).

مقدمه

در حقوق کیفری تمامی واکنش‌ها در برابر جرمی است که از انسان صادر می‌شود. در هر جرمی دو واقعیت در نظر گرفته می‌شود: اول، واقعیت انسانی؛ بدین معنا که فقط از انسان سر می‌زند^۱ و به دلیل آنکه فقط انسان موجودی دارای اراده و شعور است، مرتکب جرم می‌شود. دوم، واقعیت اجتماعی (فضای حقیقی و مجازی^۲)؛ یعنی جرم ارتكابی سبب اخلال در نظم جامعه می‌شود؛ البته ممکن است در نظام جزایی اسلام داشتن واقعیت اجتماعی در اکثریت موارد صادق باشد و برخی موارد جنبه فردی داشته باشد و رفتار فردی، جرم باشد. در نتیجه تعیین واکنش در برابر عمل مجرمانه برای اجرا و اعمال آن نسبت به یک موجودی به نام انسان است؛ اکنون این پرسش مطرح می‌شود که حقیقت انسان چیست و او چگونه موجودی است که می‌خواهیم برای وی در صورت تخلف از مقررات، واکنش متناسب وضع کنیم. همچنین هدف از آفرینش انسان چیست و جایگاه وی در نظام آفرینش و جهان بینی ما کجاست.

دانشمندان در حوزه‌های گوناگون برای پاسخ به پرسش‌های مربوط به انسان، راه‌ها و روش‌های متفاوتی در پیش گرفته‌اند. برخی از روش تجربی استفاده کرده‌اند که گستره همه رشته‌های علوم انسانی را دربرمی‌گیرد. گروهی راه درست شناخت انسان را دریافت شهودی (سیر و سلوک عرفانی) دانسته‌اند که می‌توان آن را انسان‌شناسی عرفانی نامید. عده‌ای موضوع را از راه تعقل و اندیشه‌های فلسفی پیگیری کرده‌اند که آن را انسان‌شناسی فلسفی می‌گوییم و در نهایت گروهی با کمک متون دینی و روش نقلی، برای شناخت انسان کوشیده‌اند که می‌توان آن را انسان‌شناسی دینی نامید (رجبی، ۱۳۹۵، ص ۲۲-۲۳).

انسان‌شناسی گاهی با نگاه خاص — بعد خاص، گروهی خاص یا در زمان و مکان ویژه —

۱. البته در دنیای مدرن امروز بحث از ارتکاب جرم به وسیله اشخاص حقوقی به عنوان یک شرکت یا مؤسسه نیز مطرح است که البته منشاء تصمیم‌ها و عملکردهای آن نیز از اشخاص انسانی ناشی می‌شود. البته بر اساس رویکردی گفته شده است چون نفس مؤسسه یا شرکت (شخص حقوقی) دارای شعور و به تبع آن اراده نیست، نمی‌تواند مرتکب جرم شود و در نتیجه مسئولیت کیفری ندارد، اما در مقابل برخی معتقد به واقعیت قضایی برای اشخاص حقوقی هستند و آن را دارای اراده مبتنی بر درک جمعی می‌دانند و اراده شخص حقوقی مستقل از تک تک اعضای آن است و در نتیجه می‌توان برای اشخاص حقوقی نیز مسئولیت کیفری در نظر گرفت.

۲. به نظر می‌رسد اطلاق تعبیر «مجازی» به فضای سایبر نادرست باشد. بلکه کاملاً واقعی است؛ اساساً در هر جایی که اندیشه و فکر قابل بیان باشد، آن فضا، فضای حقیقی است. به یقین می‌توان مدعی شد امروز فضای مجازی، یک بخش از زندگی حقیقی مردم شده است.

(انسان‌شناسی خُرد) و گاهی انسان به‌طور کلی و با صرف‌نظر از بُعد، شرایط، زمان و مکان خاص (انسان‌شناسی کلان) مورد کنکاش و بررسی اندیشمندان قرار گرفته است که در نوشتار حاضر بُعد کلی موضوع مد نظر است.^۱ در هر حال انسان‌شناسی به‌عنوان دانشی بنیادین مطرح است که شناخت بُعد یا ابعادی از انسان را طرح و دنبال می‌کند؛ بر این اساس صرف‌نظر از وجوه متمایزی که در هریک از روش‌های مورد استفاده آن قابل توجه و اساسی جلوه می‌نماید، تلقی ما از انسان و فلسفه آفرینش وی می‌تواند در ترسیم نظام جزایی و مقررات کیفری و ضمانت اجرای آن سهم تعیین‌کننده و مبنایی داشته باشد. روش حل مسئله در این نوشتار مراجعه به متون دینی با تأکید بر قرآن کریم است که به شیوه توصیفی - تحلیلی بررسی می‌شود.

در ادامه برای روشن‌شدن بحث و پاسخ به پرسش‌های ذکر شده و با توجه به تفاوت نگاه در جهان‌بینی اسلامی و سایر رویکردهای مطرح، مباحث در دو قسمت پیگیری می‌شود.

۱. مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری در جهان‌بینی اسلام

تمامی احکام و دستورات شارع مقدس بر اساس مصالحی است که برای رساندن بشر به سعادت و تعالی در دنیا و ادامه آن برای سیر الی‌الله و لقای حق در نظر گرفته شده است؛ به تعبیر دیگر غرض و هدف شارع مقدس از وضع قوانین و نوامیس الهی، اصلاح و تربیت نفس انسان است؛ زیرا نجات و رهایی از قید و بندهای مادی و شهوانی و تحصیل سلامت و سعادت برای انسان‌ها مقدر نیست، مگر به تأیید الهی و تعلیم و ارشاد انبیا و فرستادگان الهی به‌وسیله وحی که انسان‌ها را به‌جانب رشد و کمال راهنمایی می‌کنند. این موضوع هدف تمامی شرایع آسمانی است که می‌خواهند بشر را از نقص، به کمال انسانی رهنمون کنند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۵۰۱) از نظر اسلام دنیا منزلی از منازل سفر به‌سوی خداوند متعال بوده (همان، ص ۵۰۲) و نفس انسان نیز مسافر به‌سوی خداوند است.

موضوع انسان‌شناسی یکی از مباحث مهم در همه مکاتب به‌خصوص در اسلام و به‌ویژه در

۱. برای مثال اگر در انسان‌شناسی، انسان را دارای هدف معقول و متناسب که به‌سوی آن در حرکت است، ندانیم یا انسان را موجودی محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی بدانیم، زندگی انسان سراسر بی‌هوده و بی‌معنا خواهد بود، ولی اگر انسان را موجودی هدف‌دار و دارای اختیار تصور کنیم، تلاش وی معنا دار بوده، می‌توان زندگی او را معقول و با معنا دانست.

حکمت اسلامی است. البته این موضوع به صورت کلی تر نیز قابل طرح است که با عنوان انسان‌شناسی دینی مورد توجه قرار می‌گیرد. در این بخش دو نوع رویکرد به طور کلی اشاره می‌شود. نخست رویکرد کلی دینی به بحث است و سپس به طور خاص انسان در مکتب صدرایی بررسی می‌شود.

۱-۱. انسان‌شناسی عام بر اساس منابع و آموزه‌های دینی با تأکید بر آیات قرآن کریم^۱ (جهان‌بینی توحیدی)^۲

در جهان‌بینی توحیدی تمامی عظمت‌ها و کمالات بدون استثنا همگی متعلق به خداوند متعال بوده، خداوند سرچشمه و خالق هر عظمت و کمالی است. انسان همانند دیگر موجودات عالم خلقت نیست، بلکه از امتیازهای خاصی برخوردار می‌باشد که مشابه آن به هیچ موجود دیگری اعطا نشده است و جوهره و عصاره تمامی عالم آفرینش و نماینده الهی و بزرگ‌ترین آیت خداوند است.

در دین آسمانی نه تنها انسان به دست فراموشی سپرده نمی‌شود، بلکه انسان‌گرایی واقعی به معنای کمال توجه به رشد و اعتلای انسان و پرهیز از قربانی کردن او در برابر هر امر دیگر، فقط در ادیان الهی وجود دارد.

۱-۱-۱. انسان موجودی دوساحتی (دو بُعدی بودن انسان)

در خلقت خداوندی همه موجودات دارای یک جنبه‌اند. مجردات و فرشتگان فقط از جنبه فراطبیعی برخوردارند و در مواردی مانند موجودات عالم ماده، فقط دارای جنبه طبیعی‌اند، ولی انسان با دو جنبه طبیعی و فراطبیعی خلق شده است.

برخی دانشمندان بر این مسئله — که به نظر می‌رسد برگرفته از آیات و روایات باشد — تأکید

۱. در این بخش به دلیل اهمیت بحث، انسان‌شناسی دینی در مفهوم کلی از نگاه مجموعه منابع و آموزه‌های دینی بحث می‌شود و به دلیل اهمیت، بحث انسان‌شناسی در حکمت متعالیه در بخشی مستقل مطالعه و بررسی خواهد شد.

۲. در یک مفهوم می‌توان گفت شناخت انسان از طریق منظومه دین ممکن است؛ این که چه نگاهی به انسان دارد و این موجود که هدف آفرینش جهان است، دارای چه ویژگی‌هایی است. البته برخی بر این باورند در انسان‌شناسی دینی، ابعاد، ویژگی‌ها، حقایق و ارزش‌های گوناگون انسانی از راه مراجعه به متون مقدس دینی یعنی کتاب و سنت به دست می‌آید. به بیان دیگر در انسان‌شناسی دینی به جای بهره‌گیری از روش‌های تجربی، عقلی یا شهودی برای شناخت انسان، از روش نقلی استفاده می‌شود (عبدالحسین خسروپناه؛ گستره شریعت؛ ص ۲۲۳).

می‌کنند که موجودات عالم هستی دارای یک جنبه‌اند؛ بعضی از آنها مانند فرشتگان و مجردات فقط جنبه فراطبیعی دارند و برخی دیگر همچون موجودات عالم ماده فقط جنبه طبیعی دارند، ولی خدا انسان را از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی پدید آورده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۴ به بعد). در حدیثی از امام صادق علیه السلام درباره برتری انسان از فرشتگان یا برتری فرشتگان پرسیده شده است که ایشان به نقل از حضرت علی علیه السلام فرمود:

خدای توانا و بزرگ در فرشتگان، خرد نهاد، بی‌خواهش و در چهارپایان خواهش نهاد، بی‌خرد و در آدمیان، هردو را نهاد؛ پس هرکس خردش بر خواهشش چیره آید، او از فرشتگان بهتر است و هرکس خواهشش بر خردش چیره آید، او از چهارپایان بدتر و پست‌تر است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵).

۱-۱-۱. بُعد جسمانی و مادی انسان

طبیعت انسان در خلقت و آفرینش ابتدا از خاک و گل آغاز شده است. در قرآن کریم آمده است: «همانا ما انسان را از چکیده‌ای از گل آفریدیم»^۱. همچنین در برخی آیات آمده است: «ما انسان را از گلی خشک برگرفته از لجنی بدبو و تیره‌رنگ آفریدیم»^۲ و سرانجام با پیکری موزون و کاملاً پرداخته، پا به هستی گذاشت. البته اگرچه سیر وجودی در انسان از خاک آغاز می‌شود، ولی در ادامه از آبی سرچشمه می‌گیرد که قرارگاه آن میانه «صلب» و «ترائب» است. در سوره طارق آمده است: «از آبی جهنده آفریده شده که از میان پشت و استخوان‌های پیش رو بیرون می‌آید»^۳؛ در نتیجه خداوند متعال خلقت و آفرینش انسان را از خاک آغاز کرد و در ادامه نسل او را از آب قرار داد. در این باره آیات قرآن کریم به تصریح دلالت دارند: «همان کسی که هرچه را آفرید، نیکو و شایسته آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسلش را از چکیده‌ای از آب ناچیز و پستی پدید آورد، آنگاه او را موزون و معتدل ساخت»^۴. این نسل نیز از نطفه به علقه آمد و از علقه به مضغه و مضغه به استخوان تبدیل شد و استخوان نیز به پیراهنی از گوشت آراسته گردید.^۵

۱. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲). در آیات متعدد دیگری نیز به این مسئله تصریح شده است (ر.ک: انعام: ۲/ اعراف: ۱۲/ سجده: ۷/ صافات: ۱۱/ ص: ۷۱ و ۷۶/ اسراء: ۶۱).

۲. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمِإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶).

۳. «خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق: ۶-۷).

۴. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ؛ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ؛ ثُمَّ سَوَّاهُ وَ..» (سجده: ۸-۶).

۵. «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ

۱-۱-۲. بُعد روحی (روحانی) انسان

در آموزه‌های دینی و به‌شکل خاص در قرآن کریم، پس از آفرینش طبیعت انسان از گِل و خاک، سخن از آفرینش دیگری است که گاهی از آن به «کُنْ فِیْکُون» تعبیر شده است.^۱ قرآن کریم درباره دمیدن روح و جان در کالبد انسان که سبب شرافت و جود اوست، می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ: زمانی که او را موزون ساختم و از روح خود در آن دمیدم، در برابرش به سجده افتید!» (ص: ۷۲) درحقیقت انشای خلقی دیگر که در این کتاب آسمانی بدان تصریح شده است نیز به همین نفخ روح الهی در انسان اشاره دارد؛ چنان‌که خداوند به‌دلیل انشای آن به خود تبریک می‌گوید.^۲

به‌تعبیر یکی از مفسران عصر حاضر:

این روح الهی منشأ حیاتی است که فصل‌الفصول حقیقت انسان است. درحقیقت شناخت همین روح الهی ما را به شناخت خدا می‌رساند. روح انسان نفس اوست و شناخت روح، امری حصولی است، نه حضوری و چون علم حصولی ما درباره روح اندک است، «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» مطرح می‌شود؛ پس معرفت حضوری به روح، موجب معرفت حضوری به خدا می‌گردد، بی‌آنکه علمی اکتسابی در این‌باره وجود داشته باشد؛ یعنی بی‌آنکه تفکری در ذات اتفاق بیفتد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

در برنامه‌ریزی کفیری برای برخورد با انسان‌های مجرم باید به این ابعاد از وجود و خلقت انسان توجه کرد. کيفرگذاری بدون توجه به خصوصیات و ویژگی‌های انسان، به‌نظر تلاشی ناتمام و بدون فایده خواهد بود.

۱-۱-۲. سرشت انسانی (طبیعت و فطرت)

با دقت درمورد انسان‌ها به‌رغم وجود تفاوت‌های فراوان و متنوع میان آنها — مانند تفاوت در

أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: آن‌گاه نطفه را به‌صورت خون بسته و خون بسته را به‌صورت پاره گوشتی درآوردیم. سپس از آن پاره گوشت، استخوان‌هایی آفریدیم. پس بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم، سپس او را با آفرینش دیگری پدید آوردیم. خجسته و پُرخیر است خداوند که نیکوترین آفرینندگان است (مؤمنون: ۱۴).

۱. إِنْ مَثَلٌ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ: مسلماً داستان عیسی نزد خداوند مانند داستان آدم است که [پیکر] او را از خاک آفرید. پس از آن به او خطاب شد: [موجود زنده] باش! پس بی‌درنگ [موجود زنده] شد (آل‌عمران: ۵۹).

۲. ... ثُمَّ أَنْشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَّا اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (مؤمنون: ۱۴).

شکل ظاهری و خلق و خوی انسانی - اشتراکات زیادی در ساحت مادی (جسم) و روحی (جان) با یکدیگر دارند. در ادامه به اختصار به ویژگی‌ها و عناصر این سرشت مشترک در ذیل دو عنوان طبیعت و سرشت مشترک و به صورت اختصاصی به بحث فطرت در آموزه‌های اسلامی اشاره می‌شود.

۱-۱-۲-۱. ویژگی‌های طبیعت و سرشت مشترک انسانی

سرشت و طبیعت مشترک انسانی از مهم‌ترین خصیصه‌ها در انسان‌هاست.^۱ سرشت و طبیعت مشترک دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است (رجبی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۳) که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

الف) فرا حیوانی بودن: نخستین ویژگی طبیعت مشترک انسان فرا حیوانی بودن آن است؛ به گونه‌ای که گرایش‌ها، توانش‌ها و بینش‌ها یا به طور کلی در حیوانات نیست؛ مثل قدرت انتزاع و استنتاج و جاودانگی طلبی^۲، یا دست‌کم به‌میزانی که در انسان یافت می‌شود، در سایر حیوانات نیست؛ برای نمونه هر چند حیوانات از آگاهی برخوردارند، آگاهی حیوان نه به‌میزان آگاهی انسان گسترده و متنوع است، نه عمق و ژرفای آگاهی انسان را دارد؛ به‌همین دلیل آثار و نتایج آگاهی نیز در انسان و حیوان قابل مقایسه نیست و علم و تکنولوژی، ویژه انسان به‌شمار می‌آید.

ب) غیر اکتسابی بودن: ویژگی دوم سرشت و طبیعت مشترک، غیر اکتسابی بودن آن است. آموزش و یادگیری و دیگر عوامل اجتماعی و پیرامونی انسان در ایجاد و پیدایش ارکان و عناصر طبیعت مشترک، نقشی ندارند. به‌دلیل همین ویژگی این عناصر در میان همه افراد انسانی تحت هرگونه شرایط محیطی و اجتماعی و با هر میزان از آگاهی و تعلیم و تعلم یافت می‌شود.

ج) زوال‌ناپذیری: سومین ویژگی طبیعت مشترک انسان، زوال‌ناپذیری است. طبیعت مشترک انسان به‌دلیل آنکه تشکیل‌دهنده هویت و ماهیه‌های اولیه انسانیت اوست، از انسان جدایی‌ناپذیر و زوال‌ناپذیری است. گاهی از دست‌دادن بعضی از این عناصر، تداوم زندگی انسانی او را مورد سؤال قرار می‌دهد؛ مثلاً کسی که فاقد قدرت عقلانی باشد یا آن را از دست بدهد، هر چند در سیمای ظاهر و رفتار بیرونی همانند دیگران است، ولی در واقع با بُعد حیوانی‌اش به زندگی ادامه می‌دهد و امکان تکامل یا سقوط انسانی از او سلب شده است.

۱. به‌نظر می‌رسد در سر‌مایه‌های سرشتی انسان بخش‌های سه‌گانه باید لحاظ شود. امور طبیعی (مشترک با حیوان و طبیعت) امور غریزی مشترک با حیوان و امور فطری مختص انسان است.
۲. جاودان طلبی به امور فطری بر می‌گردد که در حیوان نیست.

د) همگانی و فراگیر بودن: باتوجه به اینکه امور فطری به سرشت انسان بازمی‌گردد، همه افراد را فارغ از رنگ، نژاد، محیط اجتماعی و... بدون استثنا دربرمی‌گیرد؛ گرچه تحت تأثیر اوضاع و احوال یا شرایط گوناگون و عوامل بیرونی، میزان آن در افراد شدت و ضعف خواهد یافت.

گرایش‌های عام در میان انسان‌ها همچون علم‌خواهی، حقیقت‌جویی، فضیلت‌خواهی، کمال‌طلبی، زیبایی‌طلبی، جاودانگی‌خواهی و گرایش به پرستش، همه شاهدی بر وجود طبیعت و سرشت مشترک است. در متون دینی به این امر مهم پرداخته می‌شود که به‌شکل خاص به موضوع «فطرت الهی» تصریح شده است و در ادامه در ذیل عنوان مستقل اشاره خواهد شد.

این مسئله مهم در برنامه‌های کیفری و انتخاب راهکارها برای مبارزه با جرم در نظام کیفری هر کشوری بسیار می‌تواند مفید باشد. از این هستی انسان می‌توان در مقام اعتبار و قانونگذاری اصولی را مثل اصل بر بی‌گناهی و آلودگی افراد یا... دست یافت. خداوند متعال که خالق بشر است، در قوانین لازم برای پیشرفت و تعالی انسان، بخش کوچکی از مقررات ضروری را در قواعد و مقررات کیفری قرار داده است. به‌طور کلی هرگونه نظام اخلاقی، تربیتی، حقوقی و اقتصادی برای انسان‌ها بسته به پذیرش طبیعت و سرشت مشترک انسانی است و با انکار چنین امر مشترکی در انسان‌ها، نظام‌های مذکور از پشتوانه معقولی برخوردار نخواهند بود.

۲-۱-۱-۲. فطرت^۱

در آیات و روایات به نکاتی اشاره شده است که به‌تصریح یا به‌صورت ضمنی به وجود چنین

۱. فطرت از ماده «فطر» در لغت به‌معنای شکافتن، گشودن شیء و ابزار آن، ابتدا و اختراع و شکافتن از طول و ایجاد و ابداع آمده است (سیدمحمد مرتضی حسینی زبیدی؛ تاج العروس؛ ج ۱۳، ص ۳۲۵. احمد بن فارس بن زکریا ابوالحسنین؛ معجم مقانیس اللغة؛ ج ۴، ۵۱۰. اسماعیل بن حماد جوهری؛ الصحاح؛ ج ۲، ص ۷۸۱. حسین بن محمد راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ص ۳۹۶) و از آنجا که آفرینش و خلقت الهی به‌منزله شکافتن پرده تاریک عدم و اظهار هستی امکانی است، یکی از معانی این کلمه، آفرینش و خلقت می‌باشد؛ آفرینشی که ابداعی و ابتدایی باشد. از ابن عباس نقل شده است که می‌گفت: من معنای «فاطر السموات والأرض» را نمی‌دانستم تا اینکه دو تن از بادیه‌نشینان که درباره مالکیت چاهی با یکدیگر مخاصمه داشتند، نزد من آمدند و یکی از آن دو گفت: «أنا فطرناها»؛ یعنی ابتدا من آن را حفر کردم (ر.ک: مبارک بن محمد جزری ابن اثیر؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر؛ ج ۳، ص ۴۵۷).

کلمه «فطرت» بر وزن «فعلته» است که بر نوع و ویژه دلالت می‌کند و در لغت به‌معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش است. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر» به‌صورت‌های گوناگون به‌کار رفته و کلمه فطرت فقط یک‌بار استعمال شده است (ر.ک: روم: ۳۰)؛ بنابراین فطرت به‌معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، اموری است که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را دارد و مشترک میان همه انسان‌هاست.

حقیقت و سرشت مشترکی در انسان‌ها هم در بُعد شناختی و هم گرایشی و توانشی دلالت دارد. فطرت، امری تکوینی و جزئی از سرشت انسان است که به بُعد روحی و معنوی انسان مربوط می‌شود. این ودیعه الهی در نهاد و فطرت انسان اگر به حقیقت، ظهور و بروز یابد، زمینه حرکت، کمال و رشد وی را در مسیر عبودیت الهی می‌تواند فراهم آورد.

فطرت دو معنای عام و خاص دارد:

فطرت در مفهوم عام شامل طبیعت نیز می‌شود؛ در نتیجه هر موجود طبیعی، مفطور خداست؛ زیرا فاطر بودن خداوند، به آفرینش موجود مجرد اختصاص ندارد. ظاهر آیه نخست سوره فاطر که می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) ناظر به برخورداری موجودهای مجرد و مادی از فطرت است؛ یعنی خداوند، فاطر آسمان‌ها، همه آسمانی‌ها، زمین و همه زمینی‌هاست، (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۵-۲۸) اما:

۳۷

حقوق اسلامی / درآمدی بر مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری

فطرت به معنای خاص که در برابر طبیعت مطرح می‌شود، یعنی انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او برمی‌گردد و فطرت به روح مجرد او؛ زیرا آنچه ادراک می‌کند و فراطبیعی را می‌فهمد و موجودهای غیبی را با چشم ملکوتی خود مشاهده می‌کند و با آن عهد می‌بندد و خود را غریم و بدهکار و مورد معاهده غیبی می‌داند و به ربوبیت خدا اعتراف می‌کند و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی معترف است، همان روح مجرد انسانی است و اصالت این موجود مؤلف از بدن طبیعی و روح فراطبیعی از آن روح مجرد است که تدبیر بدن و اداره آن را به عهده دارد (همان).

در نتیجه فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امر فطری یعنی آنچه نوع آفرینش انسان اقتضای آن را دارد و مشترک میان همه انسان‌هاست. انسان هنگام تولد، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و چنانچه از عقل و شرع تبعیت کند، فطرتش شکوفا می‌شود و به فعلیت می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۲۴ و ۱۴۴) فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی و گرایش آگاهانه، کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به خداوند است، نحوه خاصی از آفرینش می‌باشد که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده، جان انسانی به همان شیوه خلق شده است.

خاصیت امور فطری آن است که اولاً، مقتضای آفرینش انسان بوده، اکتسابی نیست؛ ثانیاً، در عموم افراد هست و همه انسان‌ها از آن برخوردارند؛ ثالثاً، تبدیل یا تحویل‌پذیر نیست، گرچه شدت و ضعف می‌پذیرد.

در برخی آیات قرآن کریم به صراحت به وجود نوعی فطرت الهی در انسان اشاره شده است؛ بدین معنا که انسان با نوعی از جبلت، سرشت و طبیعت خلق شده، اموری در نهادینه و به صورت بالقوه قرار داده شده است. خداوند در آیه ۳۰ سوره روم می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

این آیه با تصریح به واژه فطرت، دین را امری فطری می‌داند. علامه طباطبایی فطرت را به شرط سلامت، دارای قوه تشخیص می‌داند و معتقد است فطرت می‌تواند عقاید حقه و اعمال صالح را بشناسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۲۹۹) او می‌گوید: «فطرة الله عبارت است از آنکه در انسان قرار داده شده تا با آن نیرو ایمان به خدا را تشخیص دهد که به همین معنا در آیه شریفه سوره زخرف اشاره شده است»^۱. این همان درک فطری است. وی معتقد است: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، اشاره‌ای است از خداوند به درک و ارتکازی که انسان‌ها بر اساس آن درک آفریده شده‌اند و آن ارتکاز، شناختن خدای متعال است (همان، ج ۱۰، ص ۴۴۳).

علاوه بر آیات قرآن کریم، در روایات^۲ نیز به فطرت الهی در خلقت انسان تصریح شده است. در روایتی به نقل از امام باقر^۳ در ذیل آیه ۳۱ سوره حج و بحث از آیه ۳۰ سوره روم و آیه اخذ میثاق از آدمیان در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، ایشان از پیامبر گرامی اسلام^۴ نقل می‌کند که فرمود:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»: هر نوزادی بر فطرت توحید متولد می‌شود که همان شناختی است که خداوند متعال خالق اوست؛ همچنان‌که در کلام حضرت حق آمده است: «و اگر از آنها بررسی چه کسی آنان را آفریده، قطعاً می‌گویند خدا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳).

برخی دانشمندان با بیان روایات مربوط به فطرت بر این باورند که صرف تفسیر فطرت بر توحید فقط ذکر مصداق و موردی از مصداق فطرت است؛ در نتیجه فطرت انحصار به توحید — که اشرف

۱. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ؛ و اگر از آنها بررسی چه کسی آنان را آفریده، قطعاً می‌گویند خدا (زخرف: ۹).
 ۲. روایات فراوانی در این باره قابل طرح است که در اینجا فقط به یک مورد از آنها پرداخته شده است (ر.ک: نهج البلاغه، خ ۱ و ۱۱۰. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۲، ص ۱۲ به بعد؛ روایات باب «بَابُ فِطْرَةِ الْخَلْقِ عَلَى التَّوْحِيدِ»).

مصادیق است — ندارد، بلکه حق تعالی بندگان را بر جمیع معارف حقه مفتور کرده است (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰).

نگرش به انسان با این نوع از شناخت در انتخاب یک سیاست کیفی مناسب می‌تواند مؤثر باشد. بسیاری از گرایش‌های انسان به سوی فضایل و قابلیت برای اصلاح و بالفعل شدن آن چیزی می‌باشد که در انسان به صورت بالقوه نهادینه شده است و از این جهت قابل برنامه‌ریزی خواهد بود.

درواقع انحراف انسان از مسیر صحیح و افتادن در ورطه گناهان و جرایم، بر اثر عواملی می‌تواند رخ دهد که قرآن چهار عامل را به صورت خاص برای دور شدن انسان از مسیر کمال و سعادت معرفی می‌کند: عامل نخست، تبعیت از میل‌های غریزی و ارضای آنها بدون استفاده از نیروی عقل و عدم توجه به آثار و تبعات آنهاست که از آن به هوای نفس تعبیر می‌شود. دومین عامل، موضع‌گیری انسان و نگرش نادرست به زندگی دنیاست؛ یعنی دنیا و زندگی در آن را هدف نهایی و غایی تلقی کرده، نسبت به سعادت جاودانه و زندگی اخروی غافل باشیم. یکی از اهداف انبیا، تصحیح نگرش انسان به زندگی دنیا بوده است، ولی عامل سوم، وسوسه‌ها و دعوت شیاطین برای گمراه‌سازی و سوق دادن انسان به کج‌روی و جرم است. به تصریح قرآن کریم، شیاطین، اعم از شیطان جنی (ابلیس و یارانش) و انسی است. البته ابزار شیطان و مسیر وی هوای نفس و تمایلات حیوانی انسان می‌باشد. عامل چهارم تبعیت و تقلید کورکورانه از آبا و اجداد گذشته که راه را بر اقتداء و پیروی از دین حق (اسلام) سد می‌کند. منشأ این تقلید می‌تواند تعصب، جهل، رفا، وسوسه‌های شیطان و... باشد. رجوع به آیات ۵۱ الی ۵۴ سوره انبیا؛ آیه ۷۸ سوره یونس؛ آیه ۱۰۴ سوره مائده، آیه ۷۴ سوره شعراء، آیه ۲۱ سوره لقمان و آیات ۲۲ و ۲۳ سوره زخرف، می‌تواند مستند این بحث باشد

۱-۳. خلافت الهی انسان (کرامت انسان)

بی‌شک مقام خلیفه‌اللهی انسان می‌تواند منشأ کرامت در انسان باشد. این موضوع در سوره بقره در جریان بیان خلقت آدم مطرح شده است. البته در جای خود باید بحث شود که این خلافت به حضرت آدم ﷺ اختصاص ندارد؛ زیرا در آیه سوره بقره جمله‌ای دارد که نشان‌دهنده عدم انحصار

است.^۱

در قرآن کریم در مورد انسان، گاه از کرامت و ارجمندی انسان و برتری بر دیگر موجودات سخن به میان می‌آید و گاهی انسان مورد نکوهش قرار گرفته یا حتی پست‌تر از حیوانات معرفی شده است؛ مثلاً در برخی آیات به تکریم انسان، برتری انسان نسبت به دیگر مخلوقات، (اسراء: ۷۰) خلق شده به بهترین نوع، (تین: ۴ / مؤمنون: ۱۴) آفرینش همه چیز در تسخیر انسان، (بقره: ۲۹ / لقمان: ۲۰) عالم به همه اسماء و دارا بودن مقام خلافت اشاره شده است (بقره: ۳۰-۳۱) برخی آیات قرآن کریم نیز به مواردی چون ضعیف بودن، (نساء: ۲۸) حریص بودن (معارج: ۱۹) ستمکار و ناسپاس بودن (ابراهیم: ۳۴) در نازل‌ترین مرتبه قرارداشتن (تین: ۵) ظلوم و جهول بودن (احزاب: ۷۲) همانند چهارپایان یا پست‌تر از آنها بودن (اعراف: ۱۷۹) و... اشاره می‌کند.

در این بخش خلیفه بودن انسان یا آدم ﷺ، خلافت و جانشینی خداوند است و همان‌گونه که از متن آیه ۳۰ سوره بقره برمی‌آید، این جانشینی به حضرت آدم اختصاص ندارد و شامل همه انسان‌ها می‌شود. البته منظور خلافت بالفعل برای انسان مطرح نیست. اگرچه نوع انسان، امکان خلیفه‌الهی شدن را دارد، ولی در مقام عمل، تعدادی به جانشینی حضرت حق موفق می‌شوند.

۱-۴. اختیار و آزادی انسان و نفی جبر

در علوم گوناگونی از جمله فلسفه، فقه، اخلاق و حقوق کیفری، از اراده آزاد و اختیار انسان بحث می‌شود. از مواردی که در حقوق کیفری به اتفاق مورد پذیرش قرار گرفته است اینکه در میان انسان‌ها بر اثر رفتار ارتكابی، کسی مستحق کیفر است که دارای مسئولیت کیفری باشد و شخص مسئول به فردی اطلاق می‌شود که اهلیت جزایی داشته باشد. در مورد اهلیت جزایی در کلامی مختصر می‌توان گفت دارای سه رکن می‌باشد؛ قوه ادراک و تمییز، اختیار (اراده آزاد) و آگاهی از قانون (علم).

در بخش عمومی انسان‌شناسی این موضوع مطرح می‌شود که رفتارهای صادر شده از انسان را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد؛ رفتارهایی که بدون اراده انسان است و به صورت جبری از انسان صادر می‌شود و رفتارهایی که به واسطه انتخاب و مبتنی بر اختیار انسان محقق می‌شود. روشن

۱. در آیه ۳۰ سوره بقره، جمله «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» نشان از این مطلب دارد که این مقام برای غیر از حضرت آدم نیز مطرح است؛ زیرا اگر منحصر در ایشان بود، با توجه به اینکه معصوم است این جمله درباره او صحیح نخواهد بود. البته این مسئله بدان معنا نیست که همه انسان‌ها بالفعل خلیفه و جانشین خداوندند.

است به صورت طبیعی و عقلایی انسان فقط در برابر دسته دوم رفتارها باید پاسخ‌گو و مسئول شناخته شود. البته این مسئله نیز روشن است که دسته دوم از رفتار انسانی متأثر از عوامل گوناگون زیستی، طبیعی، اجتماعی و... می‌باشد و این‌گونه عوامل به‌نوعی در شکل‌گیری رفتار آدمی نقش دارند.

در نتیجه انسان از اختیار و آزادی مطلق و بی‌قید و شرط برخوردار نیست. در هر حال در مباحث اسلامی و دینی، موضوع قضا و قدر و نیز علم سابق الهی که در بردارنده افعال اختیاری انسان می‌باشد، قابل طرح است؛ به همین دلیل بحث اختیار انسان در اداره امور و سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی مطرح شده و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. در مورد انسان سه دیدگاه جبرگرایی،^۲ تقویض‌گرایی و امر بین‌المرین مطرح شده است. هر یک از این رویکردها به بخشی از مسلمانان منتسب می‌باشد؛ دیدگاه نخست، منتسب به اشاعره، دیدگاه دوم منسوب به معتزله و دیدگاه سوم از سوی امامیه مطرح شده است.

واژه اختیار در معانی متعددی به کار گرفته می‌شود که برای روشن‌شدن مفهوم اختیار در این قسمت، به برخی از معانی آن اشاره می‌شود.

گاهی اختیار به معنای رفتار اختیاری است که فاعل به دور از فشارها و تحمیل‌های بیرونی به انجام آن مبادرت ورزیده است. در فقه و حقوق، عمل اختیاری تقریباً به‌همین معناست؛ زیرا در مقابل آن عمل و رفتار اکراهی و اضطراری قرار می‌گیرد. رفتاری که انسان از روی ناچارگی و اضطرار به انجام آن وادار می‌شود، به‌عنوان رفتار غیراختیاری قلمداد می‌شود؛ برای مثال اکراه، اجبار یا اضطرار سبب تغییر حکم فقهی یا حقوقی در مورد مرتکب می‌شود. آیه ۱۷۳ سوره بقره (اضطرار از درون) و آیه ۱۰۶ سوره نحل (اکراه و تهدید از ناحیه دیگری) به همین نوع اختیار اشاره دارد؛ اینکه خوردن گوشت مردار در حالت عادی حرام است، ولی در شرایط خاص، حکم حرمت برداشته می‌شود (اختیار در برابر اکراه و اضطرار).

۲. اندیشه جبرگرایی حتی در زمان جاهلیت پیش از اسلام نیز مطرح بود و در قرآن نیز بدان اشاره شده است (ر.ک: انعام: ۱۴۸، زخرف: ۲۰). گرایش به این اندیشه ازسویی ریشه در اعتقادات پیش از اسلام دارد و ازسوی دیگر دامن‌زدن به آن به‌عنوان ابزاری برای حاکمان سیاسی برای توجیه وضع موجود و سرپوش قراردادن بر ستمگری‌ها و خطاهای آنها بوده است. علت سوم گرایش به این تفکر، عدم تلقی درست از علم ازلی خداوند و مسئله قضا و قدر بودن است؛ در اینجا این موارد را مرادف با جبر می‌دانسته‌اند (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: جعفر انواری؛ «اختیار انسان از منظر قرآن و فیلسوفان»؛ فصلنامه معرفت فلسفی، پائیز ۱۳۹۳، ش ۴۵، ص ۱۴۳-۱۷۰).

رفتاری که از انسان سر می‌زند به دو قسم ارادی و غیر ارادی تقسیم می‌شود و امور ارادی به دو دسته اختیاری و غیر اختیاری تقسیم می‌گردد؛ یعنی گاهی رفتار اختیاری بر اساس خواست و تمایل فاعل انجام می‌شود؛ یعنی فاعل پس از بررسی کاری، روش‌ها و راه‌هایی را می‌تواند انتخاب کند و پس از سنجش و بررسی جوانب مسئله، یکی را برمی‌گزیند و به دنبال آن به انجام آن اقدام می‌کند. در این موارد گفته می‌شود این کار از روی اختیار انجام شده است. در مباحث فقهی و حقوقی منظور از اختیار به همین معنا می‌تواند باشد. نکته مهم آنکه ما نباید اختیاری بودن رفتارهای انسان را با ارادی بودن یکی بدانیم؛ زیرا ارادی بودن یک رفتار بدین معناست که پیش از آن، اراده وجود داشته و به عبارتی رفتار انسان مسبوق به اراده است، ولی اختیاری بودن یک رفتار بدین معناست که در کنار عوامل دیگر در صدور رفتار، نقش اصلی را خود مرتکب به عهده داشته است. در این معنا نفس اراده، خود فعلی اختیاری است، اگرچه خودش فعلی ارادی نیست، در غیر این صورت امر محال (تسلسل) لازم می‌آید؛ در نتیجه همین که رفتاری بدون اکراه و اضطرار از فردی سر بزند، آن رفتار اختیاری است، هر چند اراده قبلی نباشد. البته در مباحث حقوق کیفری بیشتر از واژه اراده و فعل ارادی سخن گفته شده است و به جای یکدیگر استفاده شده، به شکل مذکور تفکیک نشده است. به نظر می‌رسد واژه اراده بیشتر اصطلاحی فلسفی و کلامی است تا مفهومی فقهی و حقوقی؛ اگر هم در فقه، اصول فقه و حقوق به کار می‌رود، مفهومی عاریتی از فلسفه و کلام دارد. در مباحث فقه جزایی و حقوق کیفری برای بیان اراده در ارتکاب جرم، از واژه اختیار استفاده کرده‌اند. البته در مورد رکن معنوی جرم، سخن از اراده به عنوان یکی از عناصر آن، مطرح است. رکن روانی در جرم عمدی عبارت است از: آگاهی، اراده، قصد.

در مباحث فلسفی این موضوع با دقت بیشتری مطرح شده که می‌تواند در بحث از رکن روانی جرم موثر باشد؛ از نظر حکمای اسلامی مبادی فعل ارادی چهار چیز است: نخست آگاهی و شعور انسان بر فواید، مصالح و تصور و سپس تصدیق ظنی یا جهلی و یا علمی نسبت به نفع و یا خیر حقیقی یا خیالی که در یک رفتار خاص موجود است؛ دوم شوق و رغبت که پس از تصور و تصدیق مذکور در انسان حاصل می‌شود. در مرحله سوم بعد از حصول شوق و شدت یافتن آن، اراده بر انجام یک رفتار حاصل می‌گردد و در نهایت بعد از حصول اراده، قوه عامل و محرك عضلات، آدمی را برای انجام رفتار مورد نظر به حرکت می‌کشاند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۴۱۱/ طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۲۱).

۱-۱۵. کمال نهایی انسان

کمال هر موجودی در شکوفایی و به‌فعلیت رسیدن استعدادهای بالقوه اوست؛ پس در صورتی که انسان به‌صورت صحیح و در یک نظام تربیتی پرورش یابد، به کمال نوعی خود خواهد رسید. اکنون این پرسش مطرح است که کمال حقیقی و نهایی انسان چیست؟ کدام مقصد است که اگر انسان به آن دست یابد، به سعادت حقیقی خود نایل آمده است؟ کمال انسان یا هر موجود دیگری، امری واقعی و وصفی وجودی است که انسان در صورت طی مراحل لازم، در واقع و درحقیقت واجد آن صفت و مرتبه می‌شود؛ به‌گونه‌ای که در هر مرتبه از کمال، امری از او ساخته است که اگر به آن مرتبه نرسد، نمی‌تواند آن را انجام دهد.

کلام حضرت حق در قرآن از این نقطه نهایی و اوج با واژگانی مانند فوز (کامیابی)، فلاح (رستگاری) و سعادت (خوشبختی) یاد کرده است. خداوند در سوره احزاب می‌فرماید: «وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا: هرکس از خدا و رسولش فرمانبری کند، حقیقتاً به کامیابی بزرگی دست یافته است» (احزاب: ۷۱) در سوره بقره نیز می‌فرماید: «أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: آنان [مؤمنان واقعی] برخوردار از هدایتی [سترگ] از سوی خداوندگارشان هستند و آنان رستگاران اند» (بقره: ۵) و در نهایت در سوره هود می‌فرماید: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا: و اما کسانی که خوشبخت شدند، در بهشت جاودانه خواهند بود» (هود: ۱۰۸).

نقطه مقابل این مفاهیم، عدم رستگاری، ناامیدی و ناکامی است.^۳ قرآن کریم گاهی نقطه مقابل

۳. در قرآن کریم تعبیر «إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ» در مواردی آمده است (ر.ک: انعام: ۲۱ و ۱۳۵. قصص: ۳۷. یوسف: ۲۳). در قرآن گاهی سخن از ناکامی است: «وَأَسْتَفْتَحُوا وَ خَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ: و آنهایی که [از خدا] تقاضای فتح و پیروزی کردند و هر گردنکش منحرفی نومید و نابود شد» (ابراهیم: ۱۵)، «قَالَ لَهُمُ مُوسَىٰ وَاَلَيْكُمْ لَاتَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى: موسی گفت به آنها وای بر شما! دروغ بر خدا نیندید که شما را با عذاب خود نابود می‌سازد و نومیدی و [شکست] از آن کسی است که دروغ [بر خدا] ببندد» (طه: ۶۱) و «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَن حَمَلَ ظُلْمًا: و همه چهره‌ها [در آن روز] در برابر خداوند حی قیوم خاضع می‌شود و مأیوس [و زیانکار] کسانی اند که بار ظلم بر دوش کشیدند» (طه: ۱۱۱). در نهایت به‌صورت قاعده کلی می‌فرماید: «وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا: و به تحقیق آن کس که نفس خویش را با معصیت و گناه آلوده ساخته، ناامید و محروم گشته است» (شمس: ۱۰).

همچنین گاهی نقطه مقابل سعادت و رستگاری، بدبختی و شقاوت است: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِئْسَ النَّارُ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ: اما کسانی که بدبخت‌اند در آتش‌اند و برای آنها زفیر و شهیق است» (هود: ۱۰۶).

رستگاری و سعادت را مجرمیت^۴ بیان می‌کند. در سوره یونس می‌فرماید:
 فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَأَيْفُلِحُ الْمُجْرِمُونَ: چه کسی ستمکارتر است
 از آن کسی که بر خدا دروغ می‌بندد و آیات او را تکذیب می‌کند، محققاً هیچ مجرمی رستگار
 نخواهد شد (یونس: ۱۷).

البته در رویکرد عرفان عملی نهایت کمال انسان سالک مقام رضا است، سالکی که در این مقام
 گام می‌نهد بهشت و رضوان خداوند نصیبش خواهد شد. «وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
 الْعَظِيمُ؛ و خشنودی خدا بزرگتر است. این است همان کامیابی بزرگ» (توبه: ۷۲)؛ «يَا أَيُّهَا
 النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً؛ ای نفس مطمئننه، خشنود و خداپسند به سوی
 پروردگارت بازگرد» (فجر: ۲۷-۲۸) در حقیقت واصل کوی دوست و صاحب مقام رضا، کسی
 است که دلش به نور یقین روشن می‌گردد و چشم بصیرتش با مشاهده و معاينه حسن تدبیر الهی
 نورانی می‌شود سپس به مقام رضا گام می‌نهد. در برخی منابع عرفانی روایتی از امیر بیان علی^{علیه السلام}
 نقل شده که در مورد مقام رضا می‌فرمایند: مَنْ جَلَسَ عَلَىٰ بَسَاطِ الرِّضَا لَمْ يَنْلَهُ مَكْرَهُهُ (کاشانی،
 [بی تا]، ص ۴۰۳ / شمس‌الدین، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۶).

باتوجه به آنچه در این مختصر بیان شد، می‌توان به این نتیجه رسید که استکمال و
 به‌فعلیت رسیدن هریک از توانش‌های انسان، فقط به‌میزانی ارزشمند و کمال‌آفرین است که زمینه
 تحقق کمال بی‌پایان و جاودانه را فراهم سازد و مقدمه دستیابی به کمال نهایی باشد (رجبی، ۱۳۹۵،
 ص ۲۲۴ به بعد).

در نتیجه غایت نهایی از خلقت انسان، رسیدن انسان به کمال نهایی است؛ به‌همین دلیل تمامی
 مقررات و احکام باید در همین جهت تحلیل شود و مقررات کیفری نیز باید در جهت همین غایت
 مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در جهان‌بینی توحیدی باتوجه به این که جهان از مشیت و اراده حکیمانه
 پدید آمده است، نظام هستی برای رساندن انسان به کمال نهایی استوار گردیده است.

در جرم‌انگاری‌ها و به‌دنبال آن تعیین کیفر برای رفتارهای مجرمانه، می‌توان مبنایی معنوی در
 این نوع ساختار در نظر گرفت و جامعه‌ای کامل که در آن جزئی کوچک به نام نظام کیفری ترسیم

۴. در این مفهوم، مطلق مخالفت با اوامر و نواهی الهی مد نظر است. در قرآن کریم از عامل آن به مجرم تعبیر شده
 است. در مفهوم حقوقی، مجرم کسی است که یکی از جرایم مصرّح در قانون را مرتکب شده باشد. در این گونه
 آیات، لفظ مجرم از این رو اطلاق دارد.

کرد. البته مبنای اصلی رسیدن به کمال، به‌یقین نظام اخلاقی و تربیتی خواهد بود. شاید به‌همین دلیل در برخی آیات قرآن کریم، تزکیه بر تعلیم مقدم شده است؛ زیرا آنچه عالی‌ترین قواعد آموخته‌شده در وجود انسان را بارور و پُرثمر می‌کند، تربیت صحیح است. درغیراین صورت به‌تعبیر یکی از فیلسوفان اسلامی، وضع عالی‌ترین قواعد و مقررات برای انسان‌هایی که زمینه و آمادگی پذیرش آنها را ندارند، همانند ساختن کاخی باشکوه و مجلل بر قله‌ای از آتشفشان است (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

در نظام حقوقی اسلام بسیاری از رفتارها که بر مبنای محرّمات شرعی جرم‌انگاری شده‌اند، فقط به زندگی دنیایی و مادی انسان‌ها خلاصه نمی‌شود، بلکه به حیات معنوی افراد نیز توجه خاص دارد.

۱-۱۶. انسان موجودی در راه ابدیت (دنیا مقدمه زندگی ابدی انسان)

انسان موجود همیشگی و جاودانه‌ای است که با کوشش و تلاش ارادی و اختیاری خویش، سعادت یا شقاوت را رقم می‌زند؛ البته سعادت و شقاوتی که دنیا و جهان مادی محدود ظرفیت تحقق آن را ندارد. در آموزه‌های دینی، دنیا به‌مثابه مزرعه و کشتزار آخرت معرفی شده است. پیامبر خاتم ﷺ در وصف دنیا می‌فرماید: «الدُّنْيَا مَرْعَاءُ الْآخِرَةِ: دنیا کشتزار آخرت است» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۶۷).

براین‌اساس انسان موجودی است که در مسیر ابدیت قرار دارد و دنیا مقدمه زندگی انسان می‌باشد؛ به‌همین دلیل هنگامی که حضرت علی علیه السلام به شخصی که در حال مذمت دنیا بود، دنیا را زمینه سعادت آخرت معرفی کرد و فرمود: «دنیا سرای راستی برای راست‌گویان و خانه تندرستی برای دنیاشناسان و خانه بی‌نیازی برای توشه‌گیران و خانه پند، برای پندآموزان است»^۵.

۱-۲. تقسیم انسان تبه‌کار (مجرم) در سیاست کیفری اسلام

بعد از بیان مباحث انسان‌شناختی عمومی و کلی از منظر اسلامی با تأکید بر آیات قرآن کریم به‌نظر می‌رسد باید از نظر کارکردی و تعیین سیاست جنایی و کیفری مناسب (اقدامات واکنشی) به

۵. إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَها وَ دَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهِمَ عَنها وَ دَارُ غِيٍّ لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْها وَ دَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنْ اتَّقَى بِها.. (نهج‌البلاغه، ح ۱۳۱).

انواع تبهکاری‌ها پرداخته شود تا به صورت عینی‌تر موضوع انسان در حوزه حقوق کیفری بدان پرداخته شود.

در سیاست جنایی اسلام یکی از تقسیم‌بندی‌هایی که در وضع واکنش در برابر آنها بسیار موثر است؛ دسته بندی آنها به دو گروه مجرمان متمول، صاحب نفوذ و به تعبیری یقه سفید و گروه دیگر مجرمان ضعیف، فقیر و به تعبیر دیگر یقه آبی است.^۶ مجرمان معروف به یقه سفیدی دارای نفوذ قوی اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی هستند. در مقابل، یقه‌آبی‌ها کسانی‌اند که غالباً فاقد قدرت و اعتبار فوق‌العاده اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی بوده، معمولاً به دلیل فشارهای اجتماعی و اقتصادی و مانند آن دست به ارتکاب جرم می‌زنند.

در نگرش امام علی علیه السلام ماهیت بزهکاری یقه‌آبی‌ها (طبقه عادی از شهروندان جامعه) متفاوت از یقه‌سفیدها (طبقه ثروتمند و صاحب نفوذ) تبیین شده است؛ به گونه‌ای که جرایم دسته نخست از نوع لغزش و بیماری تلقی می‌شود، ولی رفتار مجرمانه دسته دوم خیانت شمرده شده است. به لحاظ شکلی نیز در رسیدگی به جرایم یقه‌سفیدها البته در حریم عمومی و به‌ویژه در امور بیت‌المال امکان تجسس وجود دارد و پس از گزارش مأموران، جرم اثبات شده تلقی می‌شود. از نگاه ایشان بسیاری از جرایم توده‌های مردم یا عموم شهروندان جامعه، از نوع لغزش‌ها (زلل) و بیماری‌های اجتماعی (علل) می‌باشد که بر اثر عللی به وقوع می‌پیوندد؛ بنابراین بزه‌پوشی (تنها در جرایم حق‌اللهی)، عفو، کیفرزدایی، قضازدایی، دفع مجازات در موارد شبهه و مانند آن در نظامی منسجم، مورد تأکید قرار می‌گیرد. در حالی که بزهکاری مجرمان یقه‌سفید را از نوع خیانت و ننگ تلقی کرده است و به برخوردهای شدید کیفری توجه دارد (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ص ۷-۳۹).
در نامه ۵۳ نهج البلاغه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴، ص ۴۴۱) حضرت به افرادی اشاره می‌کند که دارای ویژگی‌هایی هستند:

۶. «هرچند امام علی علیه‌السلام تقسیم جامعه به فقیر و غنی، مستضعف و مستکبر، ظالم و مظلوم و مانند اینها را مطلوب نمی‌داند و این پدیده را ناشی از ظلم، استعمار و استثمار می‌شمارد، ولی این واقعیت را که چنین پدیده‌ای در جامعه وجود دارد و باید واکنش‌های متناسب بر اساس آن صورت گیرد، به‌عنوان مبنای تفاوت‌های ذکرشده بررسی می‌کند. بزهکاری یقه‌سفیدها ضمن آنکه معضل بزرگی در جامعه به‌شمار می‌رود و گاهی یک جرم آنها به لحاظ حجم صدمات وارده بر بزه‌دیدگان و میزان خطر با هزاران جرم بزهکاران طبقات پایین و به اصطلاح یقه‌آبی برابری می‌کند، به‌عنوان یکی از علل و عوامل تبعیض و نابرابری و به تبع آن ازدیاد بزهکاری توده‌ها نیز خواهد بود» (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۱-۱۰).

— بدان که زمامدار، خاصان و صاحبان اسراری دارد که خودخواه و دست‌درازند و در دادوستد با مردم عدالت و انصاف را رعایت نمی‌کنند؛

— هزینه خدماتی که دولت برای تأمین رفاه خواص متحمل می‌شود، سنگین و سرسام‌آور است؛
— خواص گروهی عافیت‌طلب و خوش‌گذران‌اند که در بحبوحه مشکلات، با دولت همیاری و معاضدت ندارند؛

— خواص از توزیع عادلانه درآمد و اجرای منصفانه حقوق دلگیر و دلتنگ می‌شوند. خواص بر مطالبات خود پافشاری می‌کنند، برای رسیدن به انتظارات خویش اصرار می‌ورزند؛
— پس از دستیابی به مطالبات و برآورده شدن انتظارات از ملت و دولت سپاسگزاری نمی‌کنند.

در هر حال از منظر امیر مؤمنان^ع:

مجرمان یقه‌سفید به انواع گوناگونی تقسیم می‌شوند؛ گروهی از آنان کارگزاران و مسئولان حکومتی‌اند. گروه دیگر، مجرمان اقتصادی و طبقات مرفه‌اند و گروهی نیز با نفوذ در طبقه حاکم، به اهداف و مطامع غیرقانونی خود دست می‌یابند و در حاشیه امن و دور از دسترس دستگاه عدالت کیفری قرار می‌گیرند. مجرمان دارای ضریب هوشی بالا که با تزویر عمل می‌کنند و نزدیکان و بستگان طبقات حاکمیتی، از دیگر گروه‌های یقه‌سفیدی‌اند که در کلام امام علی به آنها اشاره می‌شود (میرخلیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۷).

به نظر می‌رسد انسان‌هایی که مسیر صحیح و مبتنی بر هنجارها و ارزش‌های اجتماعی رفتار نمی‌کنند و در مسیر تبه‌کاری قرار می‌گیرند، همه یکسان نیستند؛ عده‌ای دارای جایگاه اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی هستند و از آن سوء استفاده می‌کنند و در مقابل توده مردم هستند که در اثر علل و عوامل فردی یا اجتماعی تصمیم به رفتار مجرمانه می‌گیرند. بر اساس این نوع طبقه‌بندی افراد مجرم و شناخت دقیق ویژگی‌های هر طبقه باید سیاست کیفری مناسبی در نظر گرفته شود.

۱-۳. انسان از منظر حکمت صدرایی (حکمت متعالیه)

یک از عالی‌ترین بحث‌ها درباره انسان‌شناسی به نظریاتی مربوط می‌شود که در حکمت متعالیه به وسیله صدرالمتألهین مطرح شده است. این نوع طبقه‌بندی و تقسیم مراتب انسان می‌تواند مبنای همان مباحث بخش پیشین مربوط به انسان باشد.

اکنون به این نکته مهم می‌توان اشاره کرد که در حکمت متعالیه، انسان به حیوان ناطق تعریف نمی‌شود، بلکه انسان را «حیّ متأله» تعریف می‌کنند. علامه جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

اسلام با تتمیم علوم انسانی، مهم‌ترین ره‌توشه را به جوامع بشری اهدا کرد. اسلام انسان را به‌عنوان حی متألّه می‌داند، نه حیوان ناطق و حیات او را در تأله وی خلاصه می‌کند و غیرموحد را از حیات ملکوتی محروم می‌داند: «إِنَّمَا نَذَرُ مَنْ كَانَ حَيًّا وَ يَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ»، (یس: ۷۰) تقابل زنده و کافر، آیت زنده‌بودن مؤمن و مرده‌بودن کافر است. از این رهگذر، فقه، حقوق، اخلاق و سایر رشته‌های علوم انسانی را مشروحاً ارائه کرد و اخلاق را همواره مطمح‌نظر داشت و سرانجام، راز آفرینش را نیل انسان به علم صائب و عمل صالح دانست که با این دو بال می‌توان مرغ ملکوتی صلح جهانی را به‌پرواز درآورد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۶۸).

علامه جوادی آملی در تعریف انسان از نگاه قرآن کریم بر این باور است که طبق قرآن، حدّ نهایی انسان که داوری فصل‌اخیر اوست، «حی متألّه» است. «جنس» انسان بر اساس این تعریف، «حی» بوده که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و می‌توان گفت معادل «حیوان ناطق» می‌باشد و فصل این تعریف که فصل‌اخیر حدّ انسان است، «تألّه» است؛ یعنی خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب‌شدن در الوهیت او؛ پس قرآن کریم نطق را فصل‌اخیر انسان نمی‌داند. نطق لازم است، ولی کافی نیست؛ زیرا اگر کسی اهل ابتکار، صنعت و سیاست باشد، اما همه اینها را در خدمت هوای نفس بگذارد، از نظر قرآن «انعام»، «بهیمه» و «شیطان» است؛ بنابراین آنچه در اصطلاح توده مردم انسان است (حیوان ناطق)، در ردیف جنس اوست و تأله او در حقیقت فصل‌الفصول وی می‌باشد. جنس این تعریف، ذاتیات مشترک انسان قرآنی را با انسان مصطلح عرفی بیان می‌کند و فصل آن، ذاتیات مُمیز انسان قرآنی را ارائه می‌کند؛ پس این تعریف، هم مبین ذاتیات انسان و هم جامع افراد و مانع اغیار است.

البته چون تأله و ذوب‌شدن در خدا باوری در نهاد و نهای انسان تعبیه شده است، حقیقت وی نیز بیش از یک چیز نیست؛ پس «حیات» و «تألّه» چنان در هم تنیده است که واقعیت حیات انسان، چیزی جز تأله و دل‌باختگی به جمال و جلال الهی نیست و هرگونه غبار غیریت‌پذیری (کفر در توحید، نبوت، معاد و...) با غیرت خداخواهی او منافات دارد؛ زیرا اعتقاد سره و ایمان ناب، تاب هیچ‌گونه شرک و تعددطلبی را ندارد؛ به‌گونه‌ای که اندک گزارشی از غیر خدا و ذره‌ای گرایش به‌سوی غیر او مایه پڑمردگی روح با طراوت توحیدی و افسردگی جان با نشاط یگانه‌جویی و یکتاپرستی است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹ به بعد).

از نگاه صدرای شیرازی در مکتب حکمت متعالیه، انسان یک نوع نیست، بلکه به عدد افراد انسانی، انواع آن وجود دارد؛ زیرا از نگاه وی انسان جنس است، نه نوع. البته از نظر زیستی و طبیعی،

همه افراد انسان از یک گونه‌اند، ولی نگاه فلسفی، واقعیت انسان را به ملکاتش وابسته می‌داند؛ در نتیجه ارزش‌های انسانی ارزش‌های بالقوه‌اند که برخی آن را بالفعل کرده‌اند و برخی به آن واقعیت نمی‌رسند (دلیر نقده‌ای، ۱۳۹۶، ص ۱۸۱ به بعد).

در تفکر ملاصدرا شناخت انسان، گوهر همه شناخت‌ها و رمز و سرّ آگاهی از عالم هستی و معرفت نسبت به خداوند است. بدون چنین معرفت و شناختی همه درهای واقعی و حقیقی دانایی بر انسان مسدود می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۱۴ / همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴-۲۴۷ / همو، ۱۳۶۳، ص ۴۹۸) ایشان (کرمی، ۱۳۸۲، ص ۸۹-۱۰۹) انسان را حقیقت واحدی مرکب از بدن و نفس می‌داند که در معرض تغییر و تبدیل است. انسان در طبیعت خود، سیال و در گوهر نفس خویش متحول است. او با حرکت جوهری دائم در حال ترقی و تکامل بوده، به وسیله همین حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به مراتب بالاتر نایل شود. از سوی دیگر از نظر ایشان سرشت انسان مرکب از خوبی و بدی یا خیر و شرّ است. خیر آدمی به نفس، و شرّ و بدی او به طبیعت وی مربوط می‌شود. حاکم‌شدن هریک از این دو، انسان را در عالمی خاص و متفاوت قرار می‌دهد. هرچند به‌رغم وجود چنین کشش‌های متعارض در آدمی، به‌حسب خلقتش حرکتی معنوی و توجهی درونی به سمت تعالی (متعالی) دارد.

صدرالمآلهین در بحثی درباره درجات و مقامات انسان، ذیل بررسی اوصاف و خصوصیات نبیّ در پنج ساحت حسی، خیالی، وهمی، عقلی و بالعشق، انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، صص ۴۰۵-۴۰۸ و ۴۶۶).

در مجموع بعد از طبقه‌بندی پنجگانه فوق در حقیقت از نگاه مکتب متعالیه ملاصدرا، انسان حقیقتش در این مرتبه می‌باشد که عبارت از همان روح انسان بوده و در قرآن کریم به حضرت حق منسوب است: «... و از روح خود در آن دمیدم»^۷. در واقع نقطه تمایز انسانیت و حیوانیت در همین امر است و به‌باور صدرالمآلهین، در همین دنیا درهای ملکوت به‌روی انسان باز می‌شود. در این مرتبه، انسان اموری را درک می‌کند که در سه مرتبه قبل درک نمی‌کرد. همچنین مقام و منزلت هر انسانی در رشد و تعالی یا پستی و سقوط به‌اندازه ادراک اوست (همان، ص ۴۶۷).

اتخاذ سیاست کیفری و وضع واکنش متناسب در مورد انسان باید بر اساس انسان عقلی

۷. فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ: پس هرگاه معتدل و استوارش ساختیم و از روح خود در او دمیدم، پس سجده‌کنان پیش او بیفتید (حجر: ۳۲).

(حقیقی) صورت گیرد، اما تعیین کیفر برای انسان در مرتبه حسی، خیالی و وهمی اثری ندارد. به عبارت دیگر وضع واکنش‌های کیفری باید با توجه به مرحله چهارم صورت گیرد و کیفرگذاری بر اساس هر یک از مراحل قبلی، انسان مورد نظر در گزاره‌های اسلامی را به سعادت نمی‌رساند.

۲. مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری در مکاتب دیگر (رویکرد اومانستی)^۸

شناخت انسان (استعدادها و نیازها) در پایه‌ریزی و ترسیم معقول و صحیح نظام حقوقی و از جمله نظام کیفری نقش بسیاری دارد. در عصر رنسانس (عصر روشنگری) تلاش‌های فراوانی برای تبیین ابعاد وجودی انسان صورت گرفت و داده‌های بسیاری در اختیار انسان قرار داد. در این قسمت نخست رویکرد کلی اومانستی به انسان مطرح و صرفاً توصیف و گزارش می‌شود. سپس به برخی نظریه‌ها و مکاتب درباره انسان که به نوعی با حقوق کیفری مربوط است، اشاره می‌شود. لازم است بحث تحلیلی و نقادانه در این حوزه در اثری مستقل و تفصیلی در مورد انسان‌شناسی حقوقی (انسان‌شناسی در مدار و حوزه حقوق کیفری) کنکاش شود و در اینجا در حدّ طرح بحث و درآمد باشد.

۲-۱. انسان در رویکرد اومانستی

«اومانسیم» جنبشی است که منزلت و جایگاه ویژه و خاصی برای انسان مد نظر قرار می‌دهد و به عبارت دقیق‌تر انسان را مقیاس و معیار همه چیز معرفی می‌کند. البته از نظر تاریخی، انسان‌مداری یا اومانسیم جنبشی ادبی، فکری و آموزشی بود که در مراحل بعد، جنبه سیاسی - اجتماعی به خود گرفت.

در تفکر اومانستی، بشر با تکیه به خرد یا تجربه حسی خود می‌تواند عالم و آدم را بشناسد و نظام جهان‌بینی و ایدئولوژی خویش را بنیان نهد. دکارت در این باره معتقد است: «بُعد و حرکت را به من بدهید، من جهان را می‌سازم» (گلشنی، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

وجه اشتراک همه گرایش‌ها و نحله‌های اومانستی، مدار، محور و مقیاس قرارگرفتن انسان برای

۸. در نوشتار حاضر به اختصار و خلاصه به رویکردهای مکاتب حقوق کیفری و بحث انسان و ویژگی‌های وی اشاره می‌شود. تفصیل این بحث باید در مجال دیگری باشد که در رساله حاضر نمی‌گنجد.

هرچیز است (لالاند، ۱۳۷۷، ذیل واژه Humanism).

اوایل قرن بیستم، اومانیسیت‌ها جبهه تقریباً متحدی تشکیل می‌دادند. اعتقادنامه اومانیسیت‌ها به‌قرار ذیل بود:

۱. انسان ذاتاً فاسد نیست.
 ۲. هدف زندگی، خود زندگی است. باید در این جهان زندگی خوبی داشته باشیم و در آرزوی زندگی در جهان آینده به‌سر نبریم.
 ۳. انسان فقط با راهنمایی عقل و تجربه قادر است زندگی کاملاً خوبی در این دنیا داشته باشد.
 ۴. شرط نخستین و بنیادی زندگی خوب در این دنیا عبارت است از آزادساختن فکر مردم از بند جهل و خرافات و آزادساختن بدن از ظلم و ستم مقامات اجتماعی.
- این سخنان، شعاع غالب عقل‌گرایان و انسان‌گرایان بود که معتقد بودند مهم‌ترین موضوع مطالعه انسان، خود انسان است (براون، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰).

۵۱

۲-۲. رویکرد سودانگاران و انتخاب بیشترین لذت به انسان (نظریه جرمی بنتام)

در سودگرایی بنتام، سعادت همان بیشترین خیر از حیث کمی است و اخلاقی بودن اعمال باید بر اساس پیامدهای آن بررسی و قضاوت شود. بنتام غایت اخلاقی تمامی اعمال را بیشترین غلبه ممکن خیر بر شرّ یا کمترین غلبه ممکن شرّ بر خیر در همه جهان می‌داند.

او در ابتدا تبیینی روان‌شناختی از طبیعت انسان بیان می‌کند. بنتام ممیزه طبیعت انسان را در دو نیروی لذت و آلم (درد) می‌داند. هنگامی که انسان می‌خواهد عملی را انجام دهد، اگر با انجام آن لذتی به ذهن او تداعی شود، به‌سوی آن می‌رود، ولی اگر با آن عمل، رنج و آلم در ذهن تداعی شود، از انجام آن صرف‌نظر می‌کند؛ بنابراین علت همه اعمال آدمی در میل به کسب لذت و دوری از آلم است. نتیجه دیدگاه بنتام درباره انسان این‌گونه می‌شود که رفتار آدمی معلول تمایل به لذت و روی‌گردانی از آلم بوده و تمامی افعال وی حسب لذت و آلم قابل تحلیل و بررسی است و برای این تحلیل نیازمند مفهوم دیگری نیستیم (جلیلی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱) او در نظریه کیفری خود نیز برخورد کیفری با بزهکاران را بر همین مبنای روان‌شناختی از انسان تحلیل می‌کند و میزان کیفر را از نظر شدت و ضعف برای پیشگیری از ارتکاب جرم بسیار مؤثر می‌داند.

از نظر وی خوب و بد هرچه باشد، قابل اندازه‌گیری به روش کمی یا ریاضی است. او معیارهای

هفت‌گانه‌ای را مد نظر قرار می‌دهد که عبارت است از شدت، دوام، میزان یقین، قرابت، بارآوری، خلوص و گستردگی (ابراهیمیان، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲-۱۳۳) در نظر ژرمی بنتام، تنها انگیزه انسان، انگیزه لذت‌جویی و رنج‌گریزی است و اصل «بیشترین خوبی برای بیشترین مردم» پایه نظریه اخلاقی قرار دارد؛ (سادات‌قزیشی، ۱۳۹۰، ص ۴۴) برای مثال انسان چون دارای چنین طبیعت و حقیقتی است، به‌لحاظ روان‌شناختی در زمان رویارویی با انجام رفتاری مجرمانه، به لذت و آلم آن توجه کرده، در صورت غلبه لذت، اقدام می‌کند؛ در نتیجه اگر کیفر جرمی سنگین باشد، به‌طور یقین به‌سوی آن سوق نمی‌یابد.

۲-۳. انسان‌شناسی در رویکرد تحقیقی به حقوق کیفری

در رویکرد یا مکتب تحقیقی انسان مجرم مورد مطالعه قرار گرفت و در سه بخش به‌صورت یک مکتب مطرح شد. ابتدا نگاه بیولوژیک (ساختار بدنی) به انسان بود، سپس رویکرد سوسیولوژیک (ساختار اجتماعی) و در نهایت سایکولوژیک (ساختار روانی) به وجود انسانی بود. ساختار بدنی و بیولوژیک که سرآغاز ظهور مکتب تحقیقی بود، با نظریه‌های سزار لومبروزو شکل گرفت. او با مطالعه بر روی مجموعه بسیاری از افراد بزهکار و سربازان و اندازه اندام بیش از پنج هزار بزهکار زندانی، به ویژگی‌های خاص جسمانی بزهکاران پی برد و آنها را دارای خصوصیات بدنی همچون کوتاهی قد، پیشانی پس‌رفته، برآمدگی طاق ابرو، پهنی گیج‌گاه و رشد آرواره‌های زیرین دانست که زائیده توارث بوده، همانند انسان‌های اولیه که در غار زندگی می‌کردند، تکامل‌شان به‌پایان نرسیده است؛ در نتیجه همین عدم تکامل، عاملی برای ارتکاب رفتارهای مجرمانه شده است.

در تکمیل این نگاه به انسان، آریکو فری با رویکرد سوسیولوژیک (ساختار اجتماعی) به انسان، وی را موجودی دانست که تحت تأثیر عوامل اجتماعی، اراده‌ای ندارد و در رفتار خود مجبور است. در نهایت موضوع سایکولوژیک (ساختار روانی) برای انسان مطرح شد و تأثیر عوامل روانی در رفتار انسان را بسیار پُررنگ مطرح کرد. در مجموع انسان از نگاه این مکتب در اثر عوامل زیستی، اجتماعی و روانی از خود اراده‌ای ندارد و نمی‌تواند مقابله کند؛ در نتیجه مرتکب رفتار مجرمانه می‌شود. تصور مسئولیت کیفری شخصی برای چنین موجودی، امری نادرست و اساساً سرزنش چنین موجودی نابخاست؛ به‌همین دلیل آنها به مسئولیت اجتماعی برای انسان معتقد شدند.

۲-۴. انسان در رویکرد قرارداد اجتماعی (انسان دارای ذات نیک)

اتکا در باورهای ژان ژاک روسو نسبت به انسان، بر خوش بینی است. او عقیده دارد انسان طبعاً خوب آفریده شده است و اینکه به سوی شرّ و بدی حرکت کند، به خاطر جامعه، مقررات و نهادهای اجتماعی است. از نظر وی حکومت و دستگاه حاکمیت نیز در نتیجه قرارداد اجتماعی (قراردادی نانوشته میان مردم و اولیای امور) پدید آمده است و تا زمانی که دولت از قرارداد تخطی نکند، قرارداد ثابت و قابل اجراست و در صورت تخلف، قرارداد منفسخ و ملغی بوده، مردم در تصمیمات بعدی خود آزادند؛ به همین دلیل اراده عامه را بر امور دیگر مقدم می‌داند (کبیر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۸).

همان گونه که دیده می‌شود، روسو انسان را موجودی دارای همه تشخیص‌های لازم می‌داند و تصمیم عامه را ملاک عمل و حق تلقی می‌کند و پیروی از آن را لازم می‌داند؛ بر همین اساس معتقد است قرارداد اجتماعی به جامعه قدرت مطلق می‌دهد تا با توان لازم بتواند به وظیفه خود عمل کند. از نظر وی مفاسدی که از انسان سر می‌زند، ناشی از تمدن و زندگی اجتماعی است و چون امکان بازگشت به حال طبیعی ممکن نیست، باید به گونه‌ای عمل کرد که با استفاده از فواید و آثار تمدن تا آنجا که ممکن است، به حال طبیعی نزدیک شد. این موضوع از نظر ایشان از دو راه ممکن می‌باشد: «تشکیل هیئت اجتماع» و «تربیت انسان» (فروغی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۷).

نقطه مقابل «روسو» و «جان لاک» که انسان را در وضع طبیعی دارای ذات نیک می‌داند، نظر هابز قرار دارد که به ذات شرّ برای انسان قائل است. دیدرو در مقاله «هابزگرایی» در مقایسه میان نظریه‌های روسو و هابز می‌گوید:

فلسفه آقای روسو اهل ژنو، تقریباً در نقطه معکوس با هابز قرار دارد. روسو به ذات نیک انسان باور دارد و هابز به ذات شرّ او. فیلسوف ژنوی حالت طبیعی را حالتی از صلح می‌داند و فیلسوف مالمزبری (Malmesbury) آن را حالتی از جنگ می‌داند (کبیر، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۷۵-۱۷۶).

رویکردی که ذات شرّ برای انسان قائل هستند، هرگونه طرح اصلاحی را برای بشر رد می‌کنند و هیچ گونه امیدی نسبت به اصلاح او ندارد، زیرا از انسان را موجودی اصلاح پذیر نمی‌داند و با تمام آنچه که به نام اصلاح عرضه شده، مثل واکنش‌های کیفی بدبین هستند و از این رهگذر هرگونه تز اصلاحی و اخلاقی و هر پیشنهاد اجتماعی را بیهوده تلقی می‌کنند.

۲-۵. انسان در جنبش دفاع اجتماعی نوین (رویکرد اصلاح و درمان به کیفرها)

هدف اصلی مکتب (جنبش) دفاع اجتماعی نوین - که رویکرد اصلاح و درمان بزهکاران، نقطه محوری و گرانگای آن می‌باشد - در برخورد کیفری، بازگرداندن مجرم به جامعه انسانی همراه با تربیت و بازپروری است. در پذیرش رویکرد اصلاح و تربیت مجرمان، اهمیت و جایگاه ارزش‌های اخلاقی و لزوم توجه به آن در تدوین یک سیاست جنایی انسانی مطلوب، بسیار با اهمیت است؛ به گونه‌ای که این امر می‌تواند از جمله امتیازات محوری یک سیاست جنایی محسوب گردد (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۶، ص ۵۰).

مارک آنسل از بینانگذاران جنبش دفاعی اجتماعی نوین، بر اصلاح و بازپروری مجرمان تأکید می‌ورزد و اعتقاد دارد از جمله تفاوت‌های آموزه‌های دفاع اجتماعی در مقایسه با مکتب تحقیقی این است که این جنبش ارزش‌های اخلاقی و حتی معنوی را که مکتب تحقیقی تمایل داشت آنها را نادیده انگارد، مجدد وارد قلمرو سیاست جنایی کرده یا آنها را در این قلمرو حفظ نماید (آنسل، ۱۳۷۵، ص ۶۵).

این جنبش انسان را موجودی مختار و دارای اراده دانسته، بهترین روش برای مبارزه با جرم را بازپروری و بازگرداندن مجرم به ارزش‌های اجتماعی می‌داند. پایه و اساس رویکرد اصلاح و درمان، اصلاح‌پذیر بودن انسان و تربیت‌پذیری است. البته گاهی آن اندازه پیش می‌رود که با برخی کیفرها همچون اعدام و کیفرهای بدنی، به دلیل مخالفت با این رویکردی که به انسان دارد، مخالفت کرده و پیشنهاد حذف آن از واکنش‌های کیفری می‌دهد.

نتیجه

در نوشتار حاضر که در واقع درآمدی بر مباحث مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری است دستاوردهای زیر قابل توجه است:

۱. با توجه به این که جرم دارای یک واقعیت انسانی است، نقطه محوری حقوق کیفری، انسان است و شناخت انسان می‌تواند در تنظیم نظام کیفری و ارائه الگوی مناسب سیاست کیفری برای مبارزه با جرم، نقش کلیدی داشته باشد.

۲. در جهان‌بینی منابع و آموزه‌های دینی بویژه قرآن کریم، به‌صراحت به وجود نوعی فطرت

الهی در انسان اشاره شده است؛ بدین معنا که انسان با نوعی از جبلت، سرشت و طبیعت خلق شده است. خداوند انسان را بر همه معارف حقّه الهیه مفضول کرده است؛ در نتیجه نگرش به انسان با این نوع از شناخت می‌تواند در انتخاب یک سیاست کیفری مناسب مؤثر باشد. بسیاری از گرایش‌های انسان به سوی فضایل و قابلیت برای اصلاح و بالفعل شدن آن چیزی است که در انسان به صورت بالقوه نهادینه شده است و از این جهت قابل برنامه‌ریزی خواهد بود.

۳. در بخش عمومی انسان‌شناسی، می‌توان رفتارهای صادرشده از انسان را در دو دسته طبقه‌بندی کرد؛ رفتارهایی که بدون اراده انسان است و به صورت جبری از انسان صادر می‌شود و رفتارهایی که به واسطه انتخاب و مبتنی بر اختیار انسان محقق می‌شود. روشن است به صورت طبیعی و عقلایی انسان فقط در برابر دسته نخست رفتارها باید پاسخ‌گو و مسئول شناخته شود.

۴. غایت نهایی از خلقت انسان، رسیدن انسان به کمال نهایی است؛ به همین دلیل تمامی مقررات و احکام باید در همین جهت تحلیل شود و مقررات کیفری نیز باید در جهت همین غایت مورد توجه قرار گیرد؛ زیرا در جهان بینی توحیدی با توجه به این که جهان از مشیت و اراده حکیمانه پدید آمده است، نظام هستی برای رساندن انسان به کمال نهایی استوار گردیده است. در جرم‌انگاری‌ها و به دنبال آن تعیین کیفر برای رفتارهای مجرمانه، می‌توان مبنایی متناسب با این نوع ساختار به هم پیوسته‌ای در جامعه‌ای کامل در نظر گرفت که جزئی کوچک از آن نظام کیفری به عنوان آخرین راه حل مطرح می‌شود. البته مبنای اصلی رسیدن به کمال، به یقین نظام اخلاقی و تربیتی خواهد بود. شاید به همین دلیل در برخی آیات قرآن کریم، ترکیه بر تعلیم مقدم شده است.

۵. از نظر کارکردی و امور عینی حقوق کیفری انسانی که از مسیر ارزش‌های اسلامی و اجتماعی منحرف می‌شود، با نگاه به آموزه‌های اسلامی تبه‌کاری و بزه‌کاری به دو دسته بزه‌کاران دارای جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بالا (مجرمان یقه سفید) و بزه‌کاران شهروندان عادی و توده مردم (مجرمان یقه آبی) طبقه‌بندی می‌شوند. نوع اقدامات کنشی و واکنشی نسبت هر طبقه از اشخاص باید متفاوت باشد. از این دیدگاه سیاست جنایی یا کیفری برای مقابله با جرایم یقه سفیدی باید افتراقی باشد.

منابع

۱. آشتیانی، احمد؛ سَرسلوک (ترجمه و شرح رساله الولاية)؛ ترجمه محمدجواد رودگر؛ چ ۱، قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۶.
۲. آنسل، مارک؛ دفاع اجتماعی؛ ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۳. ابراهیمیان، جلیل؛ اخلاق و مبانی آن از نظر جرمی بنتام و ذکر یای رازی (پایان نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشگاه پیام نور، دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۰.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة؛ چ ۱، قم: دار سیدالشهداء للنشر؛ ۱۴۰۵ق.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد جزری؛ النهاية فی غریب الحدیث والأثر؛ چ ۴، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۶. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۷. ابوعلی سینا، حسین؛ الإشارات والتنبیها؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۸. انواری، جعفر؛ «اختیار انسان از منظر قرآن و فیلسوفان»، فصلنامه معرفت فلسفی؛ ش ۱، پاییز ۱۳۹۳، ص ۱۴۳-۱۷۰.
۹. براوان، کالین؛ فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه: طاطه وس میکانلیان؛ چ ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۰. جعفری، محمدتقی؛ مجموعه آثار ۵، حقوق جهانی بشر و کاوش های فقهی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۲.
۱۱. جلیلی مقدم، مجتبی؛ «بررسی سودگرایی بنتام»، فصلنامه معرفت؛ ش ۱۵۹، اسفند ۱۳۸۹، ص ۱۰۹-۱۲۱.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ «فطرت در آینه قرآن»، دو فصلنامه انسان پژوهی دینی؛ ش ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۲۸-۵.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ۱، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۹.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ ج ۷، قم: مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۹۲.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، جامعه در قرآن؛ ج ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، فطرت در قرآن؛ ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه‌ها؛ ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء؛ ۱۳۸۵.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ ج ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، [بی تا].
۲۰. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی؛ اصلاح و درمان مجرمان در سیاست جنایی اسلام و مقررات ایران (رساله دکتری)؛ تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۶.
۲۱. حسینی زبیدی، محمدبن محمد (مرتضی زبیدی)؛ تاج العروس؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۲۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ گستره شریعت؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۲.
۲۳. خمینی، سیدروح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۰.
۲۴. دلیر، بهرام؛ الگوی نظام سیاسی در حکمت متعالیه؛ ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالقلم، [بی تا].
۲۶. رجبی، محمود؛ انسان‌شناسی؛ ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۵.
۲۷. سادات قریشی، عاطفه؛ «تاریخ فلسفه غرب از منظر جان هالینگ دیل»؛ فصلنامه کتاب ماه فلسفه؛ ش ۵۲، دی ۱۳۹۰، ص ۴۰-۴۴.
۲۸. شمس‌الدین محمدبن محمود؛ نفائس الفنون فی عرائس العیون؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۱.
۲۹. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه

- الأربعة؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۳۰. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ المبدأ والمعاد؛ ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۱. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین محمد؛ رساله سه اصل؛ ج ۲، تهران: مؤسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۳۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهايةالحکمة؛ ج ۱، قم: مؤسسه النشرالإسلامی، [بی تا].
۳۴. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا؛ ج ۳، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۲.
۳۵. قمی (شیخ صدوق)، محمدبن علی بن بابویه؛ علل الشرائع؛ قم: انتشارات کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۳۶. کاشانی، عزالدین محمودبن علی؛ مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة؛ ج ۱، تهران: انتشارات هما، [بی تا].
۳۷. کبیر، یحیی؛ فلسفه آنتروپولوژی: مبادی و مبانی انسان شناسی؛ ج ۱، قم: مطبوعات دینی؛ ۱۳۹۱.
۳۸. کرمی، حسین؛ «تعریف و تشخیص انسان از نگاه ملاصدرا و کارل یاسپرن»؛ مقالات و بررسی ها؛ ش ۷۴، زمستان ۱۳۸۲، ص ۸۹-۱۰۹.
۳۹. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۰. گلشنی، مهدی؛ از علم سکولار تا علم دینی؛ ج ۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
۴۱. لالاندا، آندره؛ فرهنگ اصطلاحی و انتقادی فلسفه؛ ج ۱، تهران: نشر فردوسی ایران، ۱۳۷۷.
۴۲. میرخلیلی، سیدمحمد؛ «بزهکاری یقه سفیدها از منظر امام علی (ع)»، فصلنامه حقوق اسلامی؛ ش ۵۱، زمستان ۱۳۹۵، ص ۷-۳۹.
۴۳. نادری، احمد؛ «کلیفورد گیرتز؛ از پوزیتیویسم تا انسان شناسی تفسیری»، پژوهش های انسان شناسی ایران؛ ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۱-۸۴.