

بررسی و نقد کتاب سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران

محمد رضا نظری نژاد کیشی*

چکیده

در راستای ورود به بحث بسیار مهم «سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران»، (لنگرودی، ۱۳۷۲) شایسته بود که مطالب مبنایی پیرامون هدف و مبنای حقوق، به‌طور عام، و حقوق اسلامی به‌طور خاص مطرح شود؛ چه، بدون تحقیق در این باره که اولاً حقوق چیست و چه تفاوتی با اخلاق و دین دارد، ثانیاً مبنای حقوق و الزام‌آوری قواعد آن، ناشی از چیست، ثالثاً حقوق با هنجارهای خود چه هدف و کارکردی را دنبال می‌کند، طرح بحث «سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران» تنها غوطه‌ور شدن در آرا و فتاوی‌های فقهی است، بدون اینکه مشخص باشد در راستای یک نظم اجتماعی معقول که هدف بنیادی سیاست جنایی است، این آرا چه نقش و جایگاهی دارند. به سخن دیگر، خلط مباحث دین، اخلاق و حقوق، با یکدیگر، و عدم طرح مباحث مبنایی و فلسفی پیرامون حقوق و اهداف آن، تعارض‌گویی‌هایی را در کتاب موجب شده است که امکان «تهیه و ارائه چهارچوبی سازگار با منطق علمی» را که نویسنده در پیشگفتار اثر خود ادعای آن را دارد، منتفی کرده است.

کلیدواژه‌ها: قاعده حقوقی، مبنای حقوق، کارکرد حقوق، نظم اجتماعی، حاکمیت.

مقدمه

کتاب سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران - تألیف دکتر سید محمد حسینی

* عضو هیئت علمی دانشگاه گیلان m.nazarinejad@gmail.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۱، تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۸

که در سال ۱۳۸۳ مشترکاً در انتشارات دانشگاه تهران و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت) روانه بازار کتاب شده - از کتبی است که در نگاه اول با توجه به سوابق مطالعاتی نویسنده در حوزه و دانشگاه، این امیدواری را ایجاد می‌کند که با مطالعه آن به پرسش‌ها و ابهامات خواننده در زمینه تعارض مبانی حقوق مدرن و حقوق اسلامی پاسخ داده شود این امیدواری زمانی بیشتر می‌شود که در پیشگفتار این اثر، نویسنده در مواضع مختلف، از قلت منافع داخلی و احیاناً کم‌عمق بودن آنها از یک طرف و مطالعه عمقی و منطبق با چهارچوب استدلالی اثر خود، از طرف دیگر، سخن به میان آورده است، آن‌چنان‌که در صفحه ۲ کتاب، پیشینه موضوع در ایران را منحصر به «چندکار صرفاً ترجمه‌ای و احیاناً فاقد هر رابطه و علاقه‌ای با واقعیت‌های حقوقی داخلی» تلقی می‌کند؛ و در صفحه‌های ۳ و ۴، در معرفی اثر خود و ویژگی‌های آن چنین اشعار می‌دارد:

تهیه و ارائه چهارچوبی سازگار با منطق علمی و واقعیت علمی، به‌درآوردن آموزش و پژوهش سیاست جنایی از شکل و محتوای بی‌فایده - اگر نه غلط انداز، تقلیدی و ترجمه‌ای - و جنبه تحقیقی، اصیل و مفید به حال ملک و ملت دادن به عرصه سیاست جنایی.

اما به‌رغم همه این امیدها، مطالعه کتاب بیانگر آن است که نویسنده با توجه به مطرح نکردن پاره‌ای از پرسش‌های مبنايي، به تعارضی اساسی دچار شده است؛ به عبارت بهتر، از این جهت که کتاب، فاقد مبنا و چهارچوب منطقی برای ورود به بحث است، بسیاری از مسائل به نحوی متعارض در آن عرضه شده است. در این مقاله، این کتاب در دو مبحث نقد شده است.

پر واضح است که کتبی شایسته نقد است که شایسته مطالعه بوده و برانگیزاننده پرسش برای خواننده باشد. بنابراین نقد حاضر به معنی نادیده گرفتن ارزش کار نویسنده نبوده بلکه کاملاً بالعکس بیانگر اهمیت والای کتاب مورد نقد، در طرح مباحث جدید پیرامون مهمترین موضوع حقوق کیفری ایران است. نقد حاضر به تبعیت از عقلانیت انتقادی حاکم بر علم، امید آن دارد با طرح مسایل آتی و پرداختن آن توسط صاحب‌نظران و در بستر گفتگوی بین‌الذهانی زمینه دستیابی به حقیقت فراهم گردد.

مبحث اول: خلأهای تئوریک (عدم طرح مباحث مبنايي)

مسائلی که برای ورود به بحث بسیار مهم «سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران» طرح آنها ضروری بوده و از نگاه نویسنده محترم مغفول افتاده، به قرار زیر است:

۱. مفهوم حقوق به طور کلی، به عنوان جامع سیاست جنایی مشخص نشده و تفاوت آن با اخلاق و دین از هم به خوبی تفکیک نشده است.
۲. درباره رابطه دین و حقوق کیفری به عنوان مهم ترین بخش یک سیاست جنایی بحث شده است. روابط محتمل دین و حقوق کیفری به قرار زیر است: (نظری نژاد ۱۳۸۴)
 - ۱.۲. اجباری ساختن پذیرش اعتقادات و عقاید دینی، که قطعاً از نظر نویسندۀ محترم مردود است؛ زیرا لازمه دین، ایمان است و در پذیرش ایمان و حکومت آن بر قلب و روان افراد، آنچه اهمیت اساسی دارد، مجاب شدگی است و مجاب شدگی نیز چیزی نیست که از خارج بتوان آن را تحت نظارت گرفت یا به زور و اجبار قابل تحمیل باشد.
 - ۲.۲. دومین رابطه محتمل دین و حقوق کیفری، فقه جزایی است. اما پرسش این است که مراد و مقصود از فقه (بخش معاملات) چیست؛ آیا فقه، موضوعی اولاً و بالذات دینی و مشمول اصل ثبات و شکل گرایی است یا اینکه در بردارنده اهداف خاصی است؟ اگر اهدافی خاص دارد، رابطه این اهداف با تحولات اجتماعی و عقلانیت متغیر در زمان چگونه است؟
بر نویسندۀ محترم مکتوم نیست که به قول غزالی، فقه دنیوی ترین بخش دین است. در صورتی که فقه را علمی دنیوی بدانیم، نمی توان از تفاوت هدف حقوق و فقه سخن راند؛ زیرا هر دو علمی گفتمانی هستند، که با توجه به عقاید حاکم بر اجتماع و به منظور تأمین و تضمین نظم اجتماعی، پاسداری از پاره ای قواعد و احکام در آنها ضروری دانسته می شود. در همین راستا است که شاطبی فقه را دایرمدار مصالح می داند (ریسونی ۱۳۷۶: ۱۷۰ به بعد) و قاعده «ما حکم به العقل حکم به الشرع» نیز از این دیدگاه قابل تصور منطقی است.
۳. درباره مبنای حقوق به طور عام و حقوق کیفری به طور خاص، از منظر فلسفی بحث شده است. نویسندۀ مبنای حقوق و فقه را چه می داند؟ در صورتی که مبنای حقوق و الزام آوری قواعد آن را ناشی از بیان الهی بدانند، پرسش این است که در فرض تعارض این احکام با خواست اجتماعی، اولویت با کدام است و به چه علت. در صورتی که بر اجرای احکام الهی، فساد مترتب باشد و اجرای چنین احکامی خود از مصادیق لطمه به نظم اجتماعی و به مخاطره افکندن حیات اجتماعی باشد، تکلیف چیست؟ آیا می توان از اجرای این احکام دست شست؟ اگر پاسخ مثبت است، به چه علت؟ آیا علت، اولویت نظم اجتماعی بر هر موضوع دیگر نیست؟ اگر به خاطر اولویت نظم اجتماعی می توان از اجرای احکام الهی دست شست، آیا نمی توان نتیجه گرفت که مبنای حقوق، اجتماع و ضرورت های زندگی اجتماعی است؟ در همین راستا، با توجه به تحول و پویایی اجتماع،

آیا سخن از قواعد ثابت و لایتغیر منطقی است؟ برای این پرسش‌ها در این کتاب، پاسخی ملاحظه نمی‌شود.

۴. درباره هدف از قواعد حقوقی و فقه، به‌نحو مبنایی بحث نشده است. اگر هدف از قواعد حقوقی از نگاه نویسنده محترم، سعادت انسان است که در بخش‌هایی از کتاب، از جمله صفحه ۸۵، به آن اشارت رفته، پرسش این است که آیا سعادت انسان و رستگاری و فلاح، با تحمیل قواعد اجباری و الزامی و همراه با ضمانت اجرای کیفر میسر می‌شود. به عبارت دیگر، اگر از نظر نویسنده محترم، هدف قاعده حقوقی، سعادت انسان است، باید نتیجه گرفت که حقوق یا فقه باید انسان را به زور به فلاح و سعادت رهنمون شود؛ زیرا سلاح حقوق، ضمانت اجرا است و ضمانت اجرا نیز امری بیرونی است.

منطقی و معقول این است که هدف حقوق را تأمین و تضمین نظم اجتماعی بدانیم؛ و در صورتی که نظم اجتماعی را هدف حقوق دانستیم، باید از همین زاویه و با همین نورافکن به سراغ قواعد فقهی برویم.

۵. رابطه اسلام و جمهوری اسلامی مشخص نیست. آیا رابطه این دو، رابطه تساوی است یا عموم و خصوص مطلق؟ یا عموم و خصوص من‌وجه؟ به نحوی که بعداً اشاره خواهد شد، به علت عدم تبیین رابطه این دو، بسیاری از مطالب مطرح‌شده در این کتاب، قابلیت قضاوت و ارزیابی را از خواننده سلب می‌کند. اگر نویسنده رابطه اسلام و جمهوری اسلامی را رابطه تساوی می‌داند، پرسش این است که نگاه او به اسلام چیست. مراد او از اسلام کدام اسلام است؟ رابطه اجتهاد - که امری متنوع و متکثر است - با قانون - که موضوعی واحد است - معلوم نیست. بیان عقاید مختلف و متفاوت فقهی در کتاب، چه رابطه‌ای با اسلام و جمهوری اسلامی ایران دارد؟ اسلام واحد است یا متکثر؟ در صورت متکثر بودن مکاتب فقهی، و اختلاف عقاید، چگونه می‌توان درباره سیاست جنایی اسلام قضاوت کرد؟ با توجه به این مقدمات، درباره پاره‌ای از ابهامات و تعارض‌های موجود در کتاب بحث می‌شود.

مبحث دوم: تعارض‌ها و ابهامات

۱. در صفحه ۸۴ کتاب نوشته شده است:

در یک جامعه لائیک - لیبرال مبتنی بر بینش تک‌قطبی مادی که ارزش‌های فرامادی مورد پذیرش و باور نیست یا به‌عنوان عاملی جدی و تعیین‌کننده در صحنه زندگی حضور مؤثر

ندارد و به آزادی‌های فردی حداکثر اهمیت و اولویت داده می‌شود، قلمرو هنجار حقوقی محدود می‌باشد... برعکس، در یک نظام دینی اسلامی که براساس بینش دوقطبی مادی- فرامادی انسان را تعریف می‌کند و مصلحت دنیا و عقبای او را مدنظر قرار می‌دهد، قلمرو هنجار حقوقی گسترده است.

پرسش این است که در یک جامعه اسلامی با اوصاف برشمرده، هدف هنجار حقوقی چیست؟ آیا نظم اجتماعی هدف هنجار حقوقی است یا خیر؟ اگر نظم اجتماعی، هدف هنجار حقوقی قلمداد شود، محدوده اعمالی که با ضمانت اجرای حقوقی باید پاسخ داده شوند، تا کجاست؟ آیا با توجه به مادی و فرامادی بودن انسان (مطابق ادعای نویسنده محترم)، می‌توان بسیاری از امور اعتقادی، دینی و خصوصی را به‌بانه سعادت و رستگاری انسان، با ضمانت اجرای حقوقی، مشمول هنجار حقوقی ساخت؟ اگر پاسخ مثبت است، محدوده آزادی و اختیار، در جامعه اسلامی تا کجا است؟ به‌علاوه از گسترده بودن هنجار حقوقی که ادعای نویسنده محترم است، چه هدفی دنبال می‌شود؟ تأمین و تضمین نظم اجتماعی برای فعالیت اجتماعی انسان‌های آزاد؟ یا هدایت جبری و قسری انسان‌های نابرخوردار از آزادی؟!

۲. صفحه ۸۶ :

هنجار حقوقی در نظام اسلامی علاوه بر الزامات - یعنی باید‌ها (واجبات) و نباید‌ها (محرمات) - موارد ترجیح بدون الزام (مستحبات) و ترجیح ترک بدون عقاب بر فعل (مکروهات) و نیز موارد تخییر یعنی موارد تساوی فعل و ترک از لحاظ مصلحت و مفسده (مباحات) را تعیین می‌کند.

مطابق این ادعا، هنجار حقوقی شامل واجبات، محرمات، مستحبات، مکروهات و مباحات است. طرح چنین ادعایی، پرسش‌هایی بدین شرح را در ذهن ایجاد می‌کند: از نظر نویسنده محترم، تفاوت دین، اخلاق و حقوق از هم چیست؟

تعریف نویسنده محترم از قاعده حقوقی چیست که، مطابق این تعریف، همه رفتارهای متصور انسان‌ها، در یک جامعه، مشمول هنجار حقوقی قرار گرفته‌اند؟

مطابق نظر علمای حقوق، قاعده حقوقی، قاعده‌ای است که حداقل دو رکن «آمریت» و «ضمانت اجرا» (دل و کیو ۱۳۸۰: ۵۲ به بعد) در آن باشد. قاعده حقوقی ای وجود ندارد که فاقد خصیصه آمریت باشد. خصیصه آمریت، قاعده حقوقی را با مفاهیمی مثل حکم، دستور و فرمان، پیوند می‌دهد. غالب قواعد حقوقی با صیغه امر یا نهی بیان می‌شوند و اگر به صیغه

بیانی یا خبری اعلام شوند، نیز، معنای امری دارند. با توجه به قاعده آمریت، احکام استحباب، کراهت و اباحه به علت نبود عنصر آمریت، از قلمرو حقوق خارج هستند.

رکن دیگر قاعده حقوقی، ضمانت اجرا است که بعد از اثبات آمریت حقوق، پا به عرصه وجود می‌گذارد؛ به عبارت بهتر، بعد از اثبات اینکه حقوق اساساً یک دستور (امر یا نهی) است، آنچه باقی می‌ماند این است که مشخص شود این امر چگونه و به چه طریق تظاهر می‌کند. تظاهر جنبه آمریت حقوق، در ضمانت اجرای آن متبلور می‌شود. ضمانت اجرا یعنی اینکه حقوق قابلیت اجبار دارد؛ به این معنی که، در صورت عدم رعایت آن، می‌توان از طریق زور آن را اعمال کرد. با توجه به این خصیصه، باید استدلال کرد که تنها بخش کوچکی از واجبات و محرمات که قابلیت اجبار دارند، هنجار حقوقی قلمداد می‌شوند، نه کل واجبات و محرمات، و به طریق اولی، مستحبات، مکروهات و مباحات؛ زیرا بسیاری از واجبات و محرمات از شمول قابلیت اجبار خارج‌اند. نویسنده محترم نیز در صفحه ۱۵۳، با تفکیک تحریم از تجریم، معتقد است که تنها برخی از واجبات و محرمات مشمول مجازات‌اند. اما متأسفانه در اینجا همه احکام پنج‌گانه جزو هنجار حقوقی دانسته شده است.

در هر صورت، استدلال نویسنده محترم در صفحه ۸۶، با مطلب زیر که در صفحه ۸۸ کتاب دیده می‌شود نیز تعارض دارد. در این صفحه چنین استدلال شده است: «سومین و واضح‌ترین مصداق هنجار حقوقی و منبع یا منابع هنجارانگاری آن است که مستند به وضع و جعل قانونی و برخوردار از جنبه الزام و ضمانت اجرایی است».

تعارض مطرح‌شده، ناشی از فقدان مبنا و چهارچوب استدلالی برای طرح مباحث است.

۳. صفحه ۸۶:

گسترده‌گی قلمرو هنجار حقوقی در نظام اسلامی، جای چندانی برای هنجار اجتماع به‌عنوان وضعیت غالب رفتاری مستقل از هنجار تشریحی باقی‌نمی‌گذارد. در نظام اسلامی، هنجار اجتماعی به‌طور عمده ملهم از هنجار حقوقی است ... آورده‌های دین‌باور شده بر جامعه تحمیل نمی‌شود، بلکه مورد باور و قبول آن واقع می‌شود و وضعیت غالب رفتاری در آن تحت تأثیر تعالیم و احکام اسلام شکل می‌گیرد. از این رو است که واجبات و مستحبات شرعی (معروف، نیک‌شناخته‌شده در افکار عمومی) و محرمات و مکروهات (منکر، بدشناخته‌شده نزد اجتماع) نامیده شده است.

قطع نظر از ابهامات پیش‌تر مطرح‌شده پیرامون مفهوم هنجار حقوقی، این ادعا که در نظام اسلامی هنجار اجتماعی ملهم از هنجار حقوقی است، اساساً نامشخص و مبهم است.

آیا جامعه‌ای که اسلام در آن نازل شد و یا جوامعی که به دست مسلمانان تسخیر شد، از خود هیچ نداشتند و مومی در دستان هنجار حقوقی اسلامی بودند. در این صورت، نویسنده محترم این ادعا را که حدود ۹۰ درصد احکام اسلام، احکام امضایی هستند نه تأسیسی، تا چه اندازه می‌پذیرد؟ به علاوه، با توجه به خصلت الزام‌آوری هنجار حقوقی، طرح این ادعا، آیا به معنای تحول قسری، جبری و از بالا به پایین اجتماع نیست؟

این ادعا را که هنجار اجتماعی ملهم از هنجار حقوقی است، نویسنده در چند سطر پایین‌تر تخدیش و تخطئه کرده است، آنجا که می‌نویسد: «آوردۀ دین باور شده بر جامعه تحمیل نمی‌شود، بلکه مورد باور و قبول آن واقع می‌شود».

صرف نظر از اینکه نامشخص است که این آورده‌ها چند درصد از هنجارهای موجود در یک اجتماع را شکل می‌دهند، پرسش این است که تا قبل از پذیرش آورده‌های دینی در جامعه، آیا امکان تحمیل آنها وجود دارد. به عبارت بهتر، برای اینکه بتوان به تضمین کیفی قاعده‌ای اقدام کرد، آیا تا قبل از پذیرش اجتماعی آن، چنین مهمی امکان‌پذیر است؟ پاسخ قطعاً منفی است. در این صورت، آیا خواست اجتماعی در تضمین حقوقی آن حکم، نقش اصلی و اساسی را به عهده ندارد؟ وجود تعارض‌های مذکور، به علت مطرح نشدن این پرسش است که اصولاً مبنا و هدف حقوق چیست.

مدعای ما این است که مبنای حقوق، اجتماع و هدف آن نیز نظم اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، از آنجاکه در اجتماع زندگی می‌کنیم، ناگزیریم هنجارهای آن را، جهت حفظ نظم اجتماعی، گردن نهیم. در این معنا، حقوق و هنجار حقوقی، خصلتی روبنایی دارد نه زیربنایی و ساختاری. در جامعه معین، با توجه به مجموعه شاخصه‌های دینی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، ...، رعایت پاره‌ای قواعد و هنجارها، لازمه نظم اجتماعی قلمداد می‌شود. در این مفهوم، همه مؤلفه‌های دینی، اخلاقی، تاریخی، ... در نظام حقوقی مؤثر است و با توجه به اثر دیالکتیکی امور، مؤلفه‌های حقوقی هم تا حدی اندک می‌تواند در باورهای اجتماعی مؤثر افتد؛ اما این ادعا به هیچ وجه درست نیست که هنجار حقوقی، هنجار اجتماعی را می‌سازد.

اساس هنجار حقوقی، ضمانت اجرا است و اساس هنجار اجتماعی پذیرش و مقبولیت اجتماعی. آیا با ضمانت اجرای حقوقی می‌توان پذیرش اجتماعی را در جامعه پدیدار ساخت؟ یا برعکس، با پذیرش اجتماعی یک حکم، امکان تحمیل ضمانت اجرا برای تحقق نظم اجتماعی میسر خواهد شد؟ منطقی است که گزینه دوم پذیرفته شود. نویسنده محترم نیز می‌پذیرد که احکام اسلامی در جامعه اسلامی، به عنوان «معروف» و «منکر»، جای خود را

باز می‌کنند. در این صورت باید همین پذیرش اجتماعی را مبنای هنجار حقوق شمرد نه عکس آن را.

۴. صفحه ۸۸ :

مهمترین تفاوت، تفاوتی است که بین دیدگاه دهری و دیدگاه الهی وجود دارد. از نقطه نظر دهری، الزام فقط در حد ضرورت برای حفظ اجتماع و نظم عمومی آن و تأمین منافع و مصالح مادی جامعه و افراد آن قابل توجیه و قبول است و مرجع تشخیص آن عقل و تمیز بشری است ... اما از دیدگاه الهی اسلام، منبع اصلی هنجارانگاری ماورای مادی، آسمانی و حیانی است ... حکمت و لطف خداوند بر انسان واجب کرده که از طریق وحی بر پیامبران و اولیای خود راه درست را به آدمیان نشان دهد ...

پرسش این است که آیا بدون پذیرش انسان‌ها، خداوند آنها را به زور به راه درست رهنمون می‌شود یا با پذیرش قلبی انسان‌ها است که می‌توان از هدایت سخن گفت؟ در صورتی که گزینه دوم انتخاب شود، باز هم خصلت الزامی هنجار حقوقی، ناشی از خواست و پذیرش اجتماعی است. به علاوه، این ادعا که حکمت و لطف خداوند سبب شده است راه درست به انسان‌ها نشان داده شود، آیا ملازم آن است که این نشان دادن راه همراه با زور و اجبار (که خصیصه هنجار حقوقی است) باشد؟ یا اینکه اصل و اساس دین، تلاش برای حکومت بر روان و قلب انسان‌ها است؟ جالب توجه این است که برخلاف مطلب مذکور در صفحه ۸۸، نویسنده محترم در صفحه ۱۵۳ کتاب، محدوده الزام و اجبار در اسلام را بسیار محدود قلمداد می‌کند و آن را به رفتارهایی منحصر می‌داند که برای خود یا جامعه، زیانبار است. در این صورت، چه تفاوتی بین نظام حقوقی الهی و مادی وجود خواهد داشت؟ استدلال مطرح شده در صفحه ۱۵۳ کتاب، تعارضی اساسی با ادعای گسترده بودن هنجار حقوقی دارد؛ و راه حلی هم برای جمع این تعارضات در این کتاب ملاحظه نمی‌شود. در هر صورت، پرسش این است که با عبارات مطرح شده در صفحه ۸۸ کتاب در بیان تفاوت نظام الهی و نظام دهری به شرحی که گذشت، چه محدوده‌ای برای آزادی و اختیار انسان باقی می‌ماند؟

۵. صفحه ۹۰ :

البته اعتبار عقل بشری، مطلق و همه‌جانبه نیست؛ چرا که دامنه علم بشر به واقعیت‌های عالم شهود محدود و به واقعیت‌های عالم غیر ناچیز است. ثانیاً احساسات غرایز و امیال مختلف بشری و تحریکات متنوع خارجی مانع از صدور حکم صحیح عقلانی می‌باشند.

بنابراین، در مواردی که قلمرو حکم عقلانی نیست و در موارد وجوب شبهه عقلی و نه حکم قطعی بدیهی عقلی، در مورد یک حکم شرعی با تعبد به آورده‌های شرعی، احکام دینی به عنوان واقعیت‌های بی چون و چرا پذیرفته می‌شوند.

صرف نظر از مبهم بودن عباراتی مثل «اعتبار عقل بشری مطلق و همه‌جانبه نیست»، «وجوب شبهه عقلی»، و «حکم قطعی بدیهی عقلی»، پرسش این است که آیا قاعده «ما حکم به الشرع حکم به العقل و ما حکم به العقل حکم به الشرع» را مؤلف محترم می‌پذیرند یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، مفهوم این قاعده چیست؟ آیا با پذیرش این قاعده و با توجه به رسول باطنی بودن عقل، نباید در هر دوره‌ای از زمان، احکام عقل را، قهراً، مطلوب شارع قلمداد کرد؟

۶. صفحه ۹۵-۹۶: در راستای گسترده‌انگاری هنجار حقوقی، مؤلف محترم در این صفحه‌ها قوانین را به قوانین الزامی، غیرالزامی و اباحه تقسیم کرده است. اساساً پرسش این است که آیا قانون غیرالزامی و یا قانون اباحه از نظر حقوقی واجد اعتبار و جاهت است؟ آیا چنین عبارتی تعارض آلود نیست؟

اگر همان‌طور که گذشت، آمریت و ضمانت اجرا را رکن اساسی قاعده حقوقی بدانیم، نمی‌توان عبارات قانون غیر ملزومه، و «قانون اباحه» را واجد مفهوم دانست.

۷. صفحه ۹۵: نویسنده محترم در این صفحه، در بحث از قوانین ملزومه می‌نویسد:

ویژگی الزام آور این دسته از قوانین از آنجا است که ترک و اجب یا فعل حرام «گناه» تلقی می‌شود که در روز جزا قضاوت و کیفر می‌شود و در این جهان نیز با کیفرهای تحمیل شده (مقدر) یا واگذار شده به قاضی قابل مجازات است.

به نظر می‌رسد که در این بخش شایسته بود نویسنده محترم با نگاه تاریخی و اجتماعی به دین، نحوه ممنوعیت‌انگاری رفتارهای ضد اجتماعی را بررسی و درباره آن بحث می‌کرد و در این راستا، این موضوع را می‌کاوید که در زبان دین در طول تاریخ چه رفتارهایی گناه تلقی می‌شده‌اند و رابطه مفهوم گناه با رفتارهای ضد اجتماعی چگونه بوده است؟

قطع نظر از اینکه طرح این بحث بر غنای اثر می‌افزود، پرسش این است که آیا از نظر نویسنده محترم، همه واجبات و محرمات که با عبارت قوانین ملزومه از آنها یاد شده، مشمول کیفرهای مقدر و غیرمقدر در دنیا است؟ عبارت نقل شده، مفید این معنا است. اما نویسنده محترم از صفحه ۱۲۹ تا ۱۵۸ در پی اثبات این مطلب است که تحریم با تجریم متفاوت است. با فرض پذیرش تفاوت تحریم از تجریم، در اینجا تعارض دیده می‌شود.

به علاوه در صورتی که تحریم متفاوت از تجریم باشد و تنها در بخش تجریم، ضمانت

اجرای بیرونی، ملموس و محسوس و حکومتی وجود داشته باشد، در بخش تحریم، چه ضمانت اجرایی وجود دارد که نویسنده محترم ذیل قوانین ملزمه درباره آنها بحث کرده است؟ ممکن است ادعا شود که در اینجا، ضمانت اجرای اخروی، درونی، ... وجود دارد. اما مگر وجود ضمانت اجرای اخروی و درونی، می‌تواند سازنده قاعده حقوقی باشد؟ در این صورت، حد و مرز و فارق اخلاق و حقوق چیست؟

۸. صفحه ۱۰۰:

گذشته از آرای فقهی در نتیجه اختلاف در منابع که بیشتر در اختلاف منابع فقه اهل سنت و شیعه امامیه مشهود است، در یک مکتب فقهی نیز زمینه برای اختلاف رأی فقهی وجود دارد ...

در جای جای این کتاب، در بحث سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران، به اختلاف منافع فقهی شیعه و سنی اشاره شده و با توجه به این اختلافات، نتیجه‌گیری‌هایی درباره سیاست جنایی اسلام به عمل آمده است. چنین مباحثی، این کتاب را بیشتر به کتاب‌های تاریخ فقه شبیه می‌کند تا سیاست جنایی در اسلام. اصطلاح «سیاست جنایی» به ادعای نویسنده محترم در صفحه ۴ پیشگفتار این کتاب، باید زمینه را برای یک نگاه مجموعه‌ای و منسجم به اجزا و ابعاد مختلف مسائل مربوط به جرم‌انگاری و پاسخ‌دهی به نقض هنجارها فراهم سازد. چنین مهمی، با نقل اختلافات فقهی و تشت فتاوا و آرای فقهی که ناظر به رابطه مقلد و مجتهد است، محقق نمی‌شود. سیاست جنایی اولاً و بالذات مربوط به عرصه عمومی است و از این حیث بیشترین ارتباط را با مفهوم حاکمیت دارد. پرسش این است که در کدام دوره از اسلام می‌توان از سیاست جنایی سخن راند؟ در دوره تشکیل حاکمیت‌های اسلامی؟ یا در همه اعصار و قرون؟ آیا مطالعه نظریات فقهی بدون در نظر گرفتن اینکه این نظریات تا چه اندازه با حاکمیت و قانون‌گذاری ارتباط دارند، می‌تواند مفید معنای سیاست جنایی باشد؟

به سخن دیگر، در بسیاری از زمان‌ها، حاکمیتی که از نظر علمای فقه مورد قبول باشد، در جوامع اسلامی شکل نگرفت و به همین جهت امر مهم قضاوت که از نظر شرعی، از مهمات دین است، به جای آنکه در حوزه حاکمیت قرار داشته باشد، در اختیار علمای دین قرار داشت و با توجه به اختلاف عقاید و با توجه به تشت آرای فقهی، امکان اعمال سیاست واحد، یکپارچه و منسجم (به نحوی که در سیستم‌های امروزی وجود دارد)، وجود نداشت. در چنین جامعه‌ای، آیا سیاست جنایی اساساً واجد مفهوم است؟

به علاوه، نویسنده محترم که در بسیاری از مواضع از اجتهاد و نقش عقلانیت در آن سخن به میان آورده، مشخص نکرده است که اجتهاد حتی پویا و متحول، اساساً در اسلام و حتی جمهوری اسلامی، چگونه می‌تواند در سیاست جنایی، مؤثر افتد. اجتهاد که ناظر به رابطه بین مجتهد و مقلد است، با حوزه قانونگذاری - اجرایی و قضایی - چه ارتباطی دارد؟ این مسائل و پاسخ آنها، در این اثر دیده نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که سیاست جنایی، جز با ملحوظ نظر قرار دادن مفاهیمی مثل حکومت، حاکمیت، نظم اجتماعی، ... فاقد مفهوم و معنا است. بنابراین، تا چنین پیش شرط‌هایی فراهم نباشد، بهتر است که به بحث نقل اختلاف منابع فقهی به عنوان تاریخ فقه، بسنده شود و بی‌جهت از اسم بدون مسمای سیاست جنایی استفاده نشود.

۹. صفحه ۱۱۷:

«در سیاست جنایی اسلام که اصل «انما الاعمال بالنیات» حاکم است، گرایش کمتری به جرم‌انگاری و مجازات جرایم مطلق دیده می‌شود و می‌توان گفت در این سیاست جرایم عمدتاً از نوع جرایم مقید می‌باشند ... در نتیجه می‌توان گفت در این سیاست جنایی، منطقه مسئولیت کیفری از جهت اعتبار وجود قصد خاص مجرمانه نسبتاً محدود است.»

این سخن در جای خود درست است؛ اما اگر جهت مقایسه سیاست جنایی اسلام با سیاست جنایی نظام‌های مدرن از حیث سعه یا ضیق دایره جرایم، و نتیجه‌گیری درباره عقلانیت سیاست جنایی اسلام باشد، این قیاس را اساساً باید مع الفارق تلقی کرد، زیرا آنچه مقید بودن غالب جرایم در اسلام را موجب است، غلبه قاعده «الاعمال بالنیات» نیست، بلکه محدودیت جوامع اسلامی و فقدان روابط پیچیده و ماشینی است. در عصر حاضر، جرم‌انگاری از اعمال غیر عمدی و اعمال فاقد بار اخلاقی (که به جرایم مادی صرف یا فنی موسوم است)، به منظور تضمین احتیاط و سلامت محیط اجتماعی و شغلی است. صرف نظر از اینکه چنین جرم‌انگاری‌های موسعی، معقول باشد یا نباشد، در قوانین جمهوری اسلامی نیز شاهد تورم کیفری و جرم‌انگاری موسع هستیم. این اندازه از جرایم در نظام جمهوری اسلامی ایران به علت نادیده گرفتن قاعده «الاعمال بالنیات» نیست، بلکه به علت گسترش دایره اعمال خطرناک و تلاش قانونگذار ایران برای مقابله با آنها است.

۱۰. صفحه ۱۳۰:

«حاصل اینکه الزامات شرعی برمی‌گردد به مصالح و مفاسد ذاتی مربوط به موجودیت مادی - معنوی و فردی اجتماعی انسان و گناه عبارت است از هرگونه تخلف از این

الزامات فراگیرنده قلمروی گسترده از افعال و احوال؛ درحالی که جرم‌انگاری مقوله‌ای حکومتی است؛ هدف حفظ و تأمین مصالح عمده و نظم عمومی و دفع مفاسد مهم فردی و اجتماعی که می‌تواند قلمروی محدود از رفتارها را درحد ضرورت دربر می‌گیرد.»

در تکمیل این استدلال، نویسنده محترم در صفحه ۱۵۳ می‌نویسد:

مبنای تحریم پاره‌ای از رفتارها (اعم از عملی و ذهنی)، هدایت تشریحی انسان است به آنچه هر آنچه مصلحت فردی و اجتماعی و مادی و معنوی اوست و ترک هر آنچه متضمن مفسده مادی یا معنوی و فردی یا اجتماعی برای او می‌باشد. در این دیدگاه، مصلحت و مفسده، معنا و مفهومی بسیار گسترده و فراگیر دارد. چنان‌که فعل و ترک نیز علاوه بر افعال مادی، شامل حالات و نیت نیز می‌شود. درحالی که مبنای تحریم، ممنوع‌ساختن رفتارهایی اصولاً مادی است که برای فرد یا جامعه دارای آثار غیر قابل تحمل زیانبار است به نحوی که از حاکمیت انتظار می‌رود مداخله کرده و درجهت پاسخ‌دهی پیشگیرانه و واکنشی به ارتکاب آن دسته اعمال و رفتار دست به کار شود و ازجمله درحد ضرورت ضمانت اجراهای متناسب کیفی قابل اجرا را پیش‌بینی و اجرا نماید.

صرف‌نظر از اینکه این استدلال منطقی و عقلانی، با مطالبی که درباره گسترده‌گی هنجار حقوقی و شمول آن بر کلیه واجبات، مستحبات، محرمات، مکروهات و مباحات و نیز تقسیم قوانین به ملزومه، غیرملزومه و اباحه ارائه شد، تعارض آشکار دارد، پرسش این است که اگر از نظر نویسنده محترم، مبنای تحریم (جرم‌انگاری)، ممنوع‌ساختن رفتارهایی باشد که برای فرد یا جامعه آثار غیرقابل تحمل و زیانبار دارد و از این رو، هدف تحریم، حفظ و تأمین مصالح عمده و نظم عمومی باشد، چگونه می‌توان از حقوق ثابت و غیرقابل تغییر سخن راند؟ مگر اجتماع، منجمد، ساکن و راکد است که حقوق حاکم بر آن، در تمامی اعصار و قرون، ثابت باشد؟ اگر بپذیریم که هدف حقوق کیفری یا تحریم، حفظ نظم اجتماعی است، با توجه به پویایی و سیالیت اجتماع و تغییر عقیده انسان‌ها، هنجارهای حقوقی نیز متغیر و پویا خواهند بود. از این رو، مبنا و هدف حقوق در جامعه لائیک لیبرال، تفاوتی با جامعه اسلامی نخواهد داشت؛ زیرا حقوق در هر جامعه، علمی گفتمانی است که از خواست اجتماعی تبعیت می‌کند. در صورتی که نویسنده محترم تحریم را از تحریم تفکیک و مبنای تحریم را اجتماع و هدف آن را نظم اجتماعی تلقی کند، باید به لوازم این ادعا نیز معتقد باشد. لازمه چنین استدلالی این است که تمامی هنجارها و قوانین را باید با توجه به منطق و عقلانیت حاکم بر زمان تفسیر کرد. نویسنده محترم، علی‌رغم طرح اصل ادعا، به لوازم آن چندان پابندی نشان نمی‌دهد و سعی دارد همه قواعد فقهی را به علت وجود پیش‌فرض‌های خاص توجیه کند.

آموزش‌ها، احکام و مقرراتی در سیاست جنایی اسلام که هدف کیفرزدایی یا تعبیر دقیق‌تر اجتناب و انحراف از کیفر را دنبال می‌کنند، بسیار متعدد و مختلف بوده.

مؤلف محترم در راستای اثبات این موضوع در مراحل مختلف تعقیب مجرم، اثبات جرم، حکم به مجازات و اجرای مجازات، سیاست جنایی حاکم بر اسلام را به گونه‌ای معرفی می‌کند که، تا سرحد امکان، مجازات اعمال نمی‌شود؛ به علل مختلف، از جمله: گسترده بودن جرایم قابل عفو، محدود بودن ادله اثبات جرم، سخت کردن اثبات جرم، وجود توبه، اختیارات حاکم بر عدم اجرای مجازات، اجرای صوری حد، ...

قطع نظر از وجود ادله بسیار دیگری که قوت این استدلال را تا حد زیادی کاهش می‌دهد - از جمله: وجود قسامه به عنوان یکی از ادله اثبات جرم، نظام عاقله برای مجازات افراد بی‌گناه در قتل خطای محض، لزوم عمل قاضی به علم خود برای مجازات، وجود نظام دلایل قانونی در اثبات جرم، ... - باید متعرض این نکته شد که مؤلف محترم در پیشگفتار اثر خود، کارهای مشابه در ایران را ترجمه‌های تقلیدی و فاقد هرگونه رابطه و علاقه‌ای با واقعیت‌های حقوق داخلی معرفی می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد خود نیز به نحوی دیگر گرفتار این موضوع شده است، با این توضیح که با مفروض گرفتن اصالت و عقلانیت مفاهیمی مثل کیفرزدایی، تلاش و افری کرده است تا ثابت کند که در اسلام بهتر از تاکتیک‌های حاکم بر غرب، چنین مفاهیمی وجود دارد.

پرسش این است که بر فرض وجود چنین مفاهیمی در اسلام، چگونه است که در جمهوری اسلامی ایران، شاهد مصادیق این مفاهیم نیستیم. مفاهیم فوق در دوره‌ای، گفتمان‌های غالب در سیاست جنایی غرب بودند و ممکن است در دوره‌ای دیگر، به علت تغییر واقعیات اجتماعی و سیاست آزمون و خطا، مفاهیم و گفتمان‌های دیگری بر سیاست جنایی غالب شوند. با مفروض گرفتن اصالت و عقلانیت یک سلسله مفاهیم، نمی‌توان سعی کرد مشابه داخلی پیدا و ادعا کرد که مشابه داخلی بر خارجی برتری دارد.

در غرب، در حال حاضر، تئوری‌های مجازات‌گرایی نیز تحت عنوان مکاتب کلاسیک جدید مطرح است. آیا فردی دیگر نمی‌تواند با پیدا کردن مشابه این تئوری‌ها در اسلام، برتری اسلام در زمینه مجازات را نیز بر هر مکتب دیگری ثابت کند؟ قطعاً می‌تواند؛ زیرا با پیش فرض و ذهنیت، هر موضوع، قابل اثبات خواهد بود.

آنچه اهمیت بنیادین دارد، مقایسه نظام‌های حقوقی با یکدیگر و نشان دادن برتری آنها

بر دیگری، با مفروض گرفتن یک سلسله مفاهیم متغیر، نیست؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، نقد و بررسی حقوق موجود، با تکیه بر یک سلسله مفاهیم منطقی و عقلانی، است. در همین راستا، قوت و ضعف یک سیستم، با تکیه بر اساسی ترین مفهوم حقوق - یعنی تحقق یا عدم تحقق نظم اجتماعی - قابل ارزیابی است. از این دیدگاه، پرسش این است که دلایلی که نویسنده محترم برای اثبات محدود بودن منطقه مجازات در اسلام مطرح کرده، تا چه اندازه با شرایط فرهنگی و اجتماعی این مرز و بوم که برای هر جرم کوچک، اعدام مرتکب را خواستار است، قابل انطباق است؟ عفو مجرم، توبه، ... آیا قطعیت و مشروعیت هنجارها را سست و بی پایه نمی سازد؟ در راستای انطباق یا عدم انطباق قوانین اسلامی با مفهوم نظم اجتماعی، در عصر حاضر، علاوه بر مطالب صدرالذکر، شایسته بود که درباره مصادیقی دیگر نیز بحث می شد، از جمله: تجویز قتل در موارد اباحه دم، قتل به اعتقاد مهدورالدم بودن، عدم تساوی خون انسانها به علت عدم تساوی در عقیده، جنسیت، مذهب، ... مجازات های بدنی، نظام دلایل قانونی، قسامه، نظام عاقله، ...

۱۲. صفحه ۱۷۶:

رئیس دولت اسلامی دارای شأنی نیست جز تشخیص و اجرای اشراف بر اجرای احکام و اداره مجتمع اسلامی بر اساس مبانی و قواعد کلی و جزئی اسلامی ... مشروعیت مقام ولایت امر درگرو پابندی او به شریعت الهی است و به محض خروج از دایره طاعت، صلاحیت خود را از دست داده و مردم تکلیف به تبعیت از او ندارند.

نویسنده محترم در ادامه مطلب، با بیان مثال های تاریخی، حاکمیت قانون بر عملکرد رؤسای دولت اسلامی را یادآور می شود و در صفحه ۱۷۹ نتیجه می گیرد که غیبت اصل قانونی بودن در عملکرد رهبر، مستلزم سلب مشروعیت و اعتبار او است. پرسش این است که اگر قانون، ملاک و مبنای عمل باشد و همگان حتی رئیس دولت اسلام نیز مکلف به رعایت قانون باشند و قانون نیز فرآیندی تصور شود که به نحو منطقی و عقلانی، به منصفه ظهور و بروز خواهد رسید، اصولاً آیا وجود یا نبود رهبر به عنوان شخص واحد، علی السویه نیست.

به سخن دیگر، این استدلال آیا در بردارنده طریقت داشتن رهبری، و نه موضوعیت داشتن آن، نیست؟ آیا با طرح چنین استدلالی نمی توان به جای بحث از عدالت، تقوا و اجتهاد به عنوان شرایط رهبری، از عدالت سیستماتیک سخن داند که در آن، پیدا کردن رهبر عادل، فرع به نظام و سیستم عادلانه مقید به قانون خواهد بود؟

۱۳. در صفحه ۱۸۱، عزل و نصب مقامات قضایی، امضا و تصویب قوانین موضوعه و مصوبات دولتی، تنفیذ مشروعیت مقامات اجرایی، عفو یا تخفیف مجازات مجرمان، صدور احکام و فرامینی که به اقتضای طبایع برخی از جرایم یا ضروریات و اوضاع خاصی پیش می‌آید و تصمیماتی که در پرونده‌ای خاص اخذ و اعلام می‌کند، نقش رهبر در سیاست جنایی تلقی شده است.

مشخص نیست که مؤلف محترم با مصادیق برشمرده شده در بیان نقش رهبر موافق است یا مخالف؛ اما با توجه به کلیت کتاب، احساس می‌شود که نویسنده محترم با نظر موافق، مصادیق برشمرده را در اسلام، نقش رهبر در سیاست جنایی قلمداد می‌کند. ولی پرسش این است که مصادیق صدرالذکر، چه اثر و ثمره عملی، علمی و کاربردی در راستای یک نظم اجتماعی معقول دارند.

۱۴. در صفحه‌های ۱۸۱ تا ۱۸۲، نویسنده محترم در فصل «روابط پاسخ به پدیده مجرمانه با مراجع دولتی»، در مبحث نخست درباره رابطه با رهبری و در مبحث دوم، راجع به رابطه با قانون بحث می‌کند.

در همین بحث، با بیان ادله‌ای، قانون را دارای صلاحیت انحصاری برای جرم‌انگاری تلقی می‌کند و اشاره می‌کند:

این مرجعیت انحصاری، در قلمروی جرایم معینی که در شرع جرم‌انگاری شده و برای ارتکاب آنها مجازات مشخص، تقدیر و تعیین شده یا کیفر ارتکاب آنها به تشخیص و تقدیر «حاکم» واگذار شده، مشهود و مسلم است.

در مبحث اول این فصل، در بحث رابطه سیاست جنایی با رهبری، همه تلاش نویسنده مصروف آن بود که ثابت کند رهبری مقید به قانون است. اما اگر به لوازم این ادعا پایبند بود، رهبری را در مبحث اول و قانون را در مبحث دوم، جداگانه مورد بحث قرار نمی‌داد. مؤلف در ادامه، در راستای تعارض‌گویی و نقض استدلالات پیشین، در صفحه ۱۸۳ بیان می‌دارد که «قدرت و اختیار قانونگذاری دولت اسلامی، منبعث از تشریح الهی و امر خدا و اطاعت از اولوالامر می‌باشد».

بالآخره، رهبر مقید به قانون است یا قانون منبعث از اوامر رهبری است؟

مطلب دیگر اینکه در سیاست جنایی اسلام، «حاکم» کیست؟ رابطه آن با سیستم‌های امروزی حکومتی چگونه است؟ «حاکم»، موضوعی مربوط به سیاست جنایی اسلام است یا جمهوری اسلامی ایران؟

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

تعارضات و ابهامات مطرح شده در این مقاله، ناشی از مطرح نشدن پرسش‌ها و مسائل مبنایی است که در مبحث اول درباره آن بحث شد. اما مطرح نشدن این پرسش‌ها، صرفاً بی‌توجهی نویسنده به آنها نبوده است، بلکه به نظر می‌رسد که علت آن‌را، باید در نگاه نویسنده به فقه و انتظار او از آن جست‌وجو کرد؛ به این معنا که دو نوع نگاه به فقه می‌توان داشت:

مطابق نگاه اول، فقه حداقل در بخش جزایی، نظام حقوقی محدود به زمان خاص بوده و با توجه به حاکمیت گفتمان‌های حاکم بر جامعه، در آن زمان بسیار منطقی، معقول و منطبق با چهارچوب‌های استدلالی و منطقی بوده است. در این دیدگاه، مطالعه فقه، امروزه مطالعه‌ای در ذیل تاریخ حقوق خواهد بود.

نگاه دوم به فقه، دیدگاهی است که براساس آن، فقه و قواعد فقهی، فرازمانی و فرامکانی بوده و در هر زمان و مکان قابل اجرا است. در صورتی که فردی معتقد به این دیدگاه باشد، به بحث فلسفی و برون‌فقهی در مورد مسائل آن نیازی ندارد و صرفاً به تشریح فقه و بیان نظرهای مختلف خواهد پرداخت، و هرگونه تعارض را نیز با تمسک به تعبدی بودن قواعد فقهی، پاسخ خواهد داد.

اما تعارض، واقعیتی کتمان‌ناپذیر است. از این رو، از دو حالت خارج نخواهد بود: یا پرسش‌هایی مبنایی - که پاره‌ای از باب مثال ذکر شد - را به علت مخالف با شرع بودن و به بهانه‌هایی مثل غریب‌دگی، تقلیدی بودن، ... بدون پاسخ بگذاریم و به جای حل مسئله، صورت مسئله را پاک کنیم؛ یا اینکه با نورا فکن فلسفه و مبنای فلسفی، به فقه نگاه کنیم. مسلماً نگاه فلسفی و مبنایی به فقه و طرح پرسش‌های بیرون از فقه در مورد نظام فقهی، دیدگاه قائلین به فقه را درباره کارکرد فقه و هدف آن دگرگون خواهد ساخت.

در صورتی که فقه و نظام حقوقی مبتنی بر آن، از بیرون به چالش کشیده نشود و درباره آن سؤالات مبنایی و فلسفی طرح نشود و به جای پاسخ به پرسش، پرسشگر تکفیر شود، تعارضات برشمرده شده، گریزناپذیر خواهد بود. تعارضات برشمرده شده، ناشی از نگاه درونی به فقه است که مطابق آن ذهنیت‌ها و پیش فرض‌ها، اثبات چنین نظامی را به دنبال خواهند داشت و منتقدان نیز به بهانه‌های مختلف، از میدان به در خواهند شد. اما نگاه بیرونی و انتقادی به فقه، سبب خواهد شد که حداقل پذیرفته شود تعارضاتی وجود دارد. این واقعیت، به اندازه کافی محرک و انگیزه تفکر و تحقیق خواهد بود؛ و پرواضح است که تفکر و اندیشه مانند آب روان راه خود را پی خواهد گرفت و پاسخی منطقی به دنبال خواهد داشت.

منابع

- حسینی، سید محمد (۱۳۸۳). *سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و سمت.
- دل وکیو، ژرژ (۱۳۸۰). *فلسفه حقوق*، ترجمه جواد واحدی، تهران: انتشارات میزان.
- ریسونی، احمد (۱۳۷۶). *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، ترجمه سیدحسن اسلامی و سیدمحمدعلی ابهری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم.
- نظری نژاد، محمد رضا (اسفند ۱۳۸۲). «دو تلقی از دین، دو تلقی از حقوق کیفری»، *ماهنامه آفتاب*، شماره ۳۳.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی