

The relationship between common sense and ethics in Western criminal law and Islam

MohammadAli Hajideh Abadi
Zahra Sarikhani
Adel Sarikhani
MohammadKhalil Salehy

Abstract

Informal values of morality and common sense are the hidden layers of the penal system. The interaction of ethics and common sense due to the nature of stability and universality of ethics and the evolution and relativity of common sense has been the battle of the views of social science thinkers, including criminal law. The interaction or conflict of ethics and common sense has wide dimensions in criminal law discussions. The focus of the challenge of ethics and common sense is in the conflict of justice and security in the criminal law system. Explaining the relationship between ethics and common sense in criminal law is not possible without referring to a unified theory in practical wisdom. In this article, under the principles of Transcendent wisdom and relying on the Conventions (i'tibariat) theory of Allameh Tabatabai as the general theory of practical Islamic wisdom, the relationship between ethics and common sense in the field of criminal law with special focus on the challenge of security and justice has been studied. The result of this research is that under the practical wisdom of Islam, the conflict of justice and security in criminal law issues can be resolved.

Keywords: ethics, common sense, criminal law, practical wisdom, justice, security, conventions (i'tibariat)



رابطه‌ی عرف و اخلاق در حقوق کیفری اسلام و غرب^۱

محمد علی حاجی ده آبادی^۲

زهرا ساریخانی^۳

عادل ساریخانی^۴

محمد خلیل صالحی^۵

چکیده

ارزش‌های غیر رسمی اخلاق و عرف، لایه‌های پنهان نظام کیفری‌اند. تعامل اخلاق و عرف با توجه به خصیصه‌ی ثبات و جهان‌شمولی اخلاق و تحول و نسبیت عرف معرکه‌ی آراء اندیشمندان علوم اجتماعی از جمله حقوق کیفری بوده است. تعامل یا تنازع اخلاق و عرف ابعاد وسیعی را در مباحث حقوق کیفری در بر دارد. کانون چالش اخلاق و عرف در منازعه‌ی عدالت و امنیت در نظام حقوق کیفری قرار دارد. تبیین رابطه‌ی اخلاق و عرف در حقوق کیفری بدون ارجاع به نظریه‌ی ای یکپارچه در حکمت عملی، میسر نیست در این جستار مبتنی بر روش تحلیل داده‌ها و منابع کتابخانه‌ای و تحت مبانی حکمت متعالیه و با اتکاء بر نظریه‌ی اعتباریات علامه طباطبایی «ره» رابطه‌ی اخلاق و عرف در زمینه‌ی حقوق کیفری با تمرکز ویژه بر چالش امنیت و عدالت بررسی شده است. برآیند این تحقیق عبارت است از اینکه تحت حکمت عملی اسلام منازعه‌ی عدالت و امنیت در مباحث حقوق کیفری قابل حل است.

واژگان کلیدی: اخلاق، عرف، حقوق کیفری، حکمت عملی، اعتباریات

۱- تاریخ دریافت مقاله ۱۳۹۹/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

۲- دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۳- دانشجوی دکتر حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

۴- استاد گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران؛ نویسنده مسئول

adelsari@yahoo.com

۵- استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران.

درآمد

رابطه‌ی اخلاق و عرف در حقوق کیفری بحث از مبادی دانش حقوق است. از این رو محدوده تحقیق پیش رو در فلسفه‌های مضاف واقع شده است که ذیل آن کوشش می‌گردد تأملات نظری درباره‌ی مبادی حقوق کیفری مورد کاوش قرار گیرد. در فلسفه‌ی حقوق کیفری مهم‌ترین مقوله تبیین رابطه‌ی میان حقوق کیفری به عنوان امری روبنایی با عناصر بنیادینی است که حقوق کیفری بر آن‌ها شکل گرفته است.

مکاتب فلسفه‌ی حقوق کیفری در صدد این بوده‌اند که اصول و راهکارهای راه‌یابی انسان به سعادت را از رهگذر تبیین جرم و مبارزه با آن ارائه نمایند. سیاست‌گذاری در راستای تحقق سعادت فردی و اجتماعی خود مبتنی بر مبانی فلسفی و نظریه پرداززی در حیطه‌ی کلان حکمت عملی و پارادایم‌های علوم انسانی - اجتماعی است. یکی از مهم‌ترین مبانی که خاستگاه اختلاف میان مکاتب حکمت عملی در زمینه‌ی سعادت فردی و اجتماعی به شمار می‌آید مسأله‌ی رابطه‌ی عرف و اخلاق در نظام‌های ارزشی اجتماعی و فردی است. آشنایی با تاریخ مکاتب حکمت عملی این سوال را به ذهن می‌کشاند که ارتباط میان عرف به عنوان فرآورده‌های برآمده از اراده‌ی مردمان در زیست جهان متغیر و متحول اجتماعی با ارزش‌های فضیلت محور، با ثبات و جهان شمول در صحنه‌ی مدیریت نظام اجتماعی از جمله نظام حقوق کیفری چیست؟

مسأله‌ی رابطه‌ی عرف و اخلاق یا به عبارتی تأثیر ابعاد زمان و مکان بر مبانی و اصول با ثبات ارزشی، ابعاد و آثار وسیعی را در نظام حقوق کیفری و سیاست جنایی در بر دارد. بر این اساس هر دیدگاهی که مطابق با نظام حکمت و علوم اجتماعی در این زمینه پذیرفته شود آثار و پیامدهای متفاوتی را در حقوق کیفری به همراه خواهد داشت. (برهانی، ۱۳۹۶، ص ۱۷)

جایگاه عدالت و امنیت در مبانی و بنیادهای حقوق کیفری و مدل‌ها و کاربست‌های سیاست جنایی از روز آمدترین کانون‌های چالش در حقوق کیفری است که کاملاً مبتنی بر ترسیم رابطه‌ی اخلاق و عرف در نظام‌های حکمت عملی است. اگرچه مباحث مرتبط با عدالت و امنیت و تقدم و تأخر یکی بر دیگری پیش از این

در آثار فیلسوف‌ها و مکاتب حقوقی مطرح بوده است. با این وجود رابطه‌ی عدالت و امنیت در قلمرو حقوق کیفری به منازعه عدالت و امنیت مبدل گردیده است. بعد از رخدادهای عینی دهه‌های پایانی قرن اخیر از جمله افزایش آمار جرائم و شکست آموزه‌های جرم‌شناسی دفاع اجتماعی، ظهور تروریسم و جرم سازمان یافته، گسترش قدرت رسانه‌های جمعی و ایجاد مساله‌ی روانی به نام «ترس از جرم» در میان توده‌ی مردم، چالش‌های عدالت در برابر امنیت در حقوق کیفری بالا گرفته است، به نحوی که مبانی حقوق کیفری و رهیافت‌های سیاست جنایی را در مبارزه با جرائم دچار سرگردانی و انسداد نموده است. تامین امنیت به دغدغه‌ی اصلی حقوق کیفری و سیاست جنایی بدل گردیده به گونه‌ای که اصول بنیادین مرتبط با جرم‌انگاری، مسئولیت کیفری و نظام مجازات‌ها، فرآیند دادرسی، بار اثبات جرائم و حریم خصوصی را دچار تغییر و تفاسیر موسع و مجرم‌ستیز نموده است و دغدغه‌ی نقض عدالت و اخلاق را در حقوق کیفری و سیاست جنایی پیش کشانده است.

سوالی که این مقاله با تمرکز بر مسأله ثبات یا تحول ارزش‌های حاکم بر حقوق کیفری درصدد پاسخ‌گویی بدان است عبارت است از اینکه با چه منطق علمی در حیطه حقوق کیفری به عنوان بخشی از علوم اجتماعی، می‌توان راهکار اطمینان بخشی را در جمع میان کرامت مندی، فضیلت‌مداری و تضمین حقوق افراد تحت تعقیب نظام کیفری اعم از مظنونین، متهمان، مجرمین و محکومین، و تحقق امنیت (روانی و عینی) به عنوان مهم‌ترین دغدغه‌ی «شهروندان» در نظام‌های سیاسی، ارائه نمود؟

در پاسخ بدین مسأله بنیادین باید به بررسی مبانی حکمت عملی که نظام‌های اجتماعی و حقوقی بر آن ابتناء یافته‌اند نظری افکند. در هر مجموعه‌ی فکری یا پارادایم حکمی پیش فرض‌های اساسی در خصوص انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی وجود دارد که تبیین‌کننده‌ی ماهیت، منشأ اعتبار و مناسبات مفهومی و مصداقی گزاره‌های ارزشی از جمله عرف، اخلاق و حقوق است. در این راستا مطالب مقاله در دو بخش ارائه شده است. در بخش اول با توجه به مبانی نظام حکمت عملی اسلام و پارادایم‌های اجتماعی غرب به مناسبات عرف و اخلاق پرداخته شده است تا به نظریه‌ی ای صائب در این باره دست یافته شود. و در بخش دوم مبتنی بر رویکرد

مقبول در رابطه‌ی عرف و اخلاق در گزاره‌های حکمت عملی، به صورت اختصاصی به بررسی مناسبات عرف و اخلاق در نظام‌های حقوق کیفری غرب و اسلام با تمرکز بر تعارض عدالت و امنیت پرداخته شده است.

نگارنده در حیطه‌ی مسائلی تحت بررسی که ابتدائاً رابطه‌ی «عرف و اخلاق» در نظام‌های حکمی عملی است، سوابق مطالعاتی هرچند محدودی را یافته است. لیکن در بعد «رابطه‌ی عرف و اخلاق در زمینه‌ی حقوق کیفری» علی‌رغم ابتلا نظام‌های حقوق کیفری و سیاست جنایی به بحران عدالت و امنیت تا کنون به تحقیقی علمی که ابعاد مسأله را از منظر مبانی دقیق انسان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه علوم اجتماعی مورد بررسی قرار داده باشد، یافت ننموده است.

لازم به ذکر است مراد از عرف در این مقاله، عبارت است از «فهم باور تصمیم بناگفتار یا رفتار مستمر و ارادی اکثر افراد یک گروه در حالی که هنوز صورت قانون مجعول بخود نگرفته باشد» (فقه و عرف، ابوالقاسم علیدوست، ص ۶۱) آنچه مورد اختلاف بسیار در تعریف واقع شده است مفهوم اخلاق است. در مجموع باید گفت منظور از اخلاق «مجموعه ارزش‌هایی در خصوص صفات اکتسابی و رفتارهای اختیاری است که در راستای دست‌بابی به سعادت و کمال انسان به کار می‌رود» (محیطی اردکان، ۱۳۹۸، ص ۱۹)

بخش اول: مناسبات اخلاق و عرف از رهگذر مبانی حکمت عملی

در غرب و اسلام

یکی از مهم‌ترین مسائلی فلاسفه‌ی اجتماعی رابطه‌ی اخلاق و عرف است. زیرا که آغازگاه مباحث فلسفه‌ی اجتماع تبیین جایگاه عرف به عنوان تبلور اراده جمعی و اخلاق به عنوان گزاره‌های فضیلت محور در گزاره‌ها و منظومه‌های اجتماعی است. همچنین در مناسبات میان اخلاق و عرف از این زاویه به نظام‌های ارزشی نگریسته می‌شود که آیا نظام‌های اجتماعی و حقوقی تابع ارزش‌های جهان شمول و دائمی‌اند و یا این نظام‌ها با توجه به اینکه در صدد مدیریت صحنه اجتماعی و نظم بخشی به اقتضائات زیست جهان مادی هستند دائماً دچار تغییر و تحول و

جریان‌های متفاوتی تا کنون ارائه شده است. ذکر و تبیین تمامی نظریات میسر و مقتضی این جستار نیست. بلکه به عنوان ثمره‌ی بررسی‌های گسترده‌ی حوزه‌ی اخلاق و عرف می‌توان به رویکرد‌های ذیل به عنوان اهم مدل‌های مناسبات عرف و اخلاق اشاره نمود.

۱. مطلق‌گرایی اخلاقی

در تمامی تئوری‌هایی که در حوزه‌ی فرائخلاق مطرح است اصول اخلاقی در یکی از دو راهی جهان‌شمولی یا جهان‌ناشمولی قرار می‌گیرد. بسیاری از اندیشمندان در فرائخلاق بر این باورند که اصول اخلاقی تماماً جهان‌شمول‌اند و هیچ اصل اخلاقی یافت نمی‌شود که بر حسب عرف و شرایط زیست‌جهان اجتماعی متغییر گردد. (صلواتی، ۱۳۹۵، ص ۸۸) نظریه‌ی مطلق‌گرایی اخلاقی در بعد فلسفه‌کنش، برای اراده‌ی انسان جایگاه اصیل قائل نیست، بلکه در این نظریه گزاره‌های ارزشی و محمولات کنشی کشف می‌شوند و فهم باید و نبایدها در حقیقت فهم واقعیت‌هاست. (غلامی، پورکیانی، ۱۳۹۵، ص ۱۰) در این نوع از رئالیسم در تبیین فلسفه‌ی فعل و نحوه‌ی عمل کنش‌گران در حیطه‌های فردی و اجتماعی بر رابطه‌ی علی و معلولی تأکید شده و اراده‌ی انسان در تشخیص حسن و قبح و ضرورت انجام کنش جایگاهی ندارد. بلکه در این رویکرد کنش‌های انسانی مبتنی بر گزاره‌های اخباری حاکی از میزان تناسب میان افعال اختیاری و کمال انسان‌اند یا بر ضرورت انجام یا ترک برخی افعال در راستای تحقق سعادت انسان تأکید می‌نمایند. لزوم کنش‌ها در این دسته از گزاره‌ها به معنای ضرورت بالقیاس است و به رابطه‌ی علی معلولی میان افعال و نتایج آنها اشاره دارد. (محیطی اردکان، همان، ص ۱۴۵) در بعد معرفت‌شناسی و توجیه مفاد قضایای ارزشی در رویکرد اطلاق‌گرا، باید گفت این رویکرد نظریه‌ی مطابقت در توجیه و صدق قضایا را گزینش نموده و معتقد است مفاد گزاره‌های ارزشی یقینی است و تنها با برهان می‌توان آنها را استنتاج نمود. در این صورت محمول‌گزاره‌های ارزشی برای موضوعات آن‌ها کلی، دائمی و ضروری است و تابع جزئیات و بافت و زمینه‌ای که موضوع در آن قرار گرفته است نخواهد بود. (همان، ۱۴۶)

محمد تقی مصباح از پیشگامان این رویکرد در کتاب «فلسفه‌ی اخلاق»

«...همان مطالبی که در ریاضیات و طبیعیات می‌گوییم که برای پیدایش آب باید اکسیژن و نیتروژن را ترکیب نمود مفهوم، همان مفهوم است ... پس این مفهوم «باید» عبارت است از ضرورت بالقیاس. انشا در کار نیست. حکایت می‌نماید از یک واقعیت نفس الامری که عقل نظری درک می‌کند و آن رابطه‌ی بین دو شی است... همان مفهوم «باید» که در بین علت و معلول ریاضی و طبیعی است همان ضرورت بالقیاس در حوزه‌ی اخلاق و حقوق یک قید پیدا می‌نماید. اینجا رابطه با عمل اختیاری انسان ملحوظ شده و انجا رابطه بین دو پدیده‌ی طبیعی محض یا بین دو مفهوم ریاضی است ...» (مصباح، ۱۳۶۷، صص ۲۷ و ۲۸) بنابراین مطابق این رویکرد قضایای اخلاقی هیچ قید و شرط زمانی و مکانی ندارند. البته برخی از آن‌ها نیز که لحاظ شروط و بافت زیست جهان را در نظر گرفته‌اند قیود واقعی و همیشگی‌اند. مراد از امور واقعی اقتضائاتی است که غیر از احساسات و باورهای اجتماعی و عرفی مردم باشد. (محیطی اردکان، همان، ص ۱۴۳) پر واضح است که مدل مناسبات میان اخلاق و عرف در نظام‌هایی که مبانی حکمت‌کنشی خود را بر محور مطلق‌گرایی اخلاقی قرار داده‌اند معرفت‌های عامیانه در تبیین‌کنش‌ها و تنظیم روابط اجتماعی و حقوقی و سیاسی جایگاهی را حائز نیست.

۲. عرف‌گرایی اثباتی

عده‌ای از فیلسوفان فرااخلاق و جامعه‌شناسان اخلاق معتقدند علی‌رغم غیر مبنا بودن عرف و عدم قابلیت آن در هستی‌بخشی به گزاره‌های ارزشی و نظام‌کنش‌های انسانی در حیطه‌ی فردی و اجتماعی، می‌توان عرف را به عنوان منبع و ابزاری در جهت اکتشاف گزاره‌های ارزشی در نظر گرفت. در این رویکرد عرف تنها در بعد اثباتی گزاره‌های ارزشی و هنجاری از جمله اخلاق، فقه و حقوق کیفری کارآمد است. به عبارت دیگر در رویکرد عرف‌گرایی اثباتی، عرف با بعد معرفت‌شناسانه‌ی قضایای اخلاقی مرتبط است. در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی از این بحث می‌شود که چگونه می‌توان گزاره‌های ارزشی واقعی و متعین را کشف و استخراج نمود و منابع ارزش‌ها و قضایای اخلاقی کدام‌اند؟ بعلاوه بحث‌های معرفت‌شناسانه به مقولاتی مانند توجیه قابلیت صدق و کذب واقعی و تشخیص احکام معتبر

اخلاقی می‌پردازد. بنابراین زمانیکه از رویکرد عرف‌گرایی اثباتی سخن به میان می‌آید از قابلیت و امکان عرف و تشخیص مردمان در کشف و استخراج ارزش‌ها و فضائل اخلاقی بحث می‌گردد. در این رویکرد عرف به عنوان منبع کشف احکام و وظایف اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. در ذیل این دیدگاه دو جریان قرار گرفته است که هریک طرفدارانی را در حیطه‌ی حکمت عملی اسلام و غرب به خود اختصاص داده است و آن دو جریان عبارتند از:

۲-۱. عرف‌گرایی اثباتی قطعی

در این رویکرد گرچه عرف در ثبوت و هستی بخشی به گزاره‌ی ارزشی جایگاهی ندارد لکن با استناد به برخی ادله همچون بدهت یا شهود، ارزش‌های اخلاقی را به قطعیت و یقین در می‌یابد. از جمله معتقدان در میان اندیشمندان مسلمان محقق لاهیجی و ملاحادی سزواری‌اند. محقق لاهیجی گزاره‌های اخلاقی را بدیهی می‌داند. بدهت گزاره‌های اخلاقی را می‌توان دلیل روشنی در اندیشه ایشان در اعتبار معرفت شناختی عرف و مردمان در احراز گزاره‌های اخلاقی دانست. چراکه محقق لاهیجی با عقیده به بدهت حسن عدل و صدق و قبح ظلم و کذب تصدیق گزاره‌ها را صرفاً منوط به و متوقف بر نظر و فکر نمی‌داند بلکه معتقد است هر انسانی با تعمق در دورن خود به حسن و قبح آن قضایا پی خواهد برد. (همان، ص ۲۸۸) در توضیح بیشتر در نظریه عبدالرزاق لاهیجی به این نکته تصریح می‌گردد که ایشان با وجود بدهت حسن و قبح موجود در افعال، ملاحظه مصالح و مفسد عمومی را نیز در حکم دخیل می‌داند و بر این باور است که مردم به جهت بدیهی بودن حسن عدل و قبح کذب و نیز قبح ظلم به این گزاره‌ها معتقدند و آن‌ها را تصدیق می‌نمایند نه به دلیل اشتغال آن‌ها بر مصلحت و مفسده عمومی وی می‌نویسد:

«قبول عموم عقلا مر آن قضایا را نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه به سبب ضروری (بدیهی) بودن است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲ به نقل از همان، ص ۲۹۰) در علم منطق و معرفت‌شناسی به این نوع قضایایی که از استدلال و استنتاج بی‌نیازند قضایای فطری یا «قضایا قیاساتهما معها» اطلاق می‌گردد. این ادراکات نه از حس گرفته شده‌اند و نه قابل استدلال عقلی‌اند. در میان فیلسوفان

غربی نیز این دیدگاه رایج شده است. دیوید راس (۱۸۷۷-۱۹۷۱م) از اصلی‌ترین نظریه پردازان این رویکرد است. وی معتقد است ما می‌توانیم مستقیماً به خوبی و بدی افعال علم پیدا نماییم چراکه گزاره‌های اخلاقی در بردارنده‌ی ارزش‌های بدیهی‌اند و با فهم آن‌ها علم‌بدان‌ها حاصل می‌گردد. بداهت گزاره‌های اخلاقی را می‌توان دلیلی بر اعتبار معرفت‌شناختی عرف در گزاره‌های ارزشی دانست. مبنای این رویکرد را می‌توان در نوع نگاه ویژه به انسان و رویکرد انسان‌شناسانه در حیطه گزاره‌های اخلاقی دانست. معتقدان به عرف‌گرایی اثباتی مبتنی بر دلیل شهود‌گرایی عرفی بر توانایی انسان در شهود خوبی و بدی افعال پرداخته‌اند و بر این باورند که اخلاق ریشه در ماهیت انسان به عنوان موجودی اجتماعی دارد. هر انسانی در ماهیت (فطرت) خود دارای نظم اخلاقی است. زیرا انسان با تأمل در دورن خود قطعاً می‌تواند تشخیص دهد که چه امری خوب و چه امری بد است. (Nielsen, 1962, p 222-224) از این منظر می‌توان مبنای بسیاری از جرایم فطری و طبیعی مانند قتل و خیانت را در عرف حاکم بر رفتار انسان مشاهده کرد و از نظر اخلاق نیز قتل خروج از فضایل و ارتکاب رذیله اخلاقی شمرده می‌شود.

۲-۲. عرف‌گرایی اثباتی غیر قطعی

در این رویکرد کشفیت عرف از ارزش‌ها قطعی و بدیهی نیست، بلکه نهایت درجه معرفتی که با عرف می‌توان بدان نائل گردید ظن و احتمال است. یکی از مواردی که به عنوان منبع کشف احکام اخلاقی و نظام ارزشی جامعه بیان شده است، تجارب و آگاهی مردم نسبت به تبعات و لذت یا رنج ناشی از افعالی است که انجام می‌دهند. بدین دیدگاه مکتب «اصالت سود» یا فایده نیز اطلاق می‌گردد. (محیطی اردکان، حسن، همان، ص ۲۹۶) جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) یکی از مشهورترین سودگرایان اخلاقی قرن نوزدهم با تکیه بر تجربه و آگاهی مردم نظر عرف را در تشخیص ارزش‌های اخلاقی معتبر می‌داند و معتقد است برای تشخیص لذات با کیفیت بیشتر باید به افرادی که در این زمینه صاحب تجربه‌اند، رجوع نمود. وی در کتاب خود فایده‌گرایی می‌گوید: «از بین دو لذت اگر یکی باشد که همه یا تقریباً تمام کسانی که تجربه‌ای از دور دارند باقطع نظر از تأثیر تکالیف اخلاقی آن

(اخلاق کانتی فضیلت محور) آن را به قوت ترجیح می دهند، آن لذت خواستنی تر است» (Mill, 1957, p18) به نقل محیطی اردکان، همان، ص ۲۹۷)

جان استوارت میل مبتنی بر عرف گرایی اثباتی در بخشی از کتاب خود بیان می نماید، که لازم نیست پیش از انجام هر فعل محاسبه انجام گیرد، بلکه محاسبه این سود در طول چندین سال انجام شده است، و اینکه مردم از نتیجه این محاسبه به اندازه کافی اطلاع دارند. تجربه‌ای که در طول تاریخ بشر به وجود آمده را می توان محور دور اندیشی و اخلاق و نمایان گر میزان تأثیر فعل بر خوشبختی عمومی و در نتیجه ارزش اخلاقی فعل دانست. از این رو تا زمانی که نتیجه دیگری به دست نیامده است تجربه تاریخی بشر معتبر است. (همان)

۳. عرف گرایی ثبوتی

در مقابل دو دیدگاه اخیر که در فلسفه ارزش معرفت‌های عرفی را منشأ ارزش‌های اخلاقی نمی دانند، در نظر برخی اندیشمندان عرف می تواند منشأ ارزش اخلاقی باشد. بدین دیدگاه در کتب فرااخلاق، عرف گرایی ثبوتی اطلاق شده است. عرف گرایی ثبوتی به نقش هستی شناسی عرف در ارزش‌های اخلاقی اشاره می نماید. مراد از تأثیر هستی شناسی عرف تأثیر در مقام ثبوت و تحقق ارزش اخلاقی است. این دیدگاه بر این ادعا مهر تأیید زده است که ارزش و الزام اخلاقی می تواند برخاسته و ناشی از عرف و اراده‌ی اجتماعی باشد. در این رویکرد در صورتی که عرف و مردمان مطابق زیست جهان خود فعلی را خوب دانند آن کار دارای ارزش اخلاقی است و حسن به شمار می آید و در غیر این صورت گزاره کنشی قبیح و نابایسته خواهد بود. (همان، ص ۸۵) عرف گرایان ثبوتی طیف وسیعی از جامعه شناسان، مردم شناسان، مورخین و فیلسوفان را در بر گرفته و در خود دو دسته نظرات را گنجانیده است که عبارتند از:

۳-۱. عرف گرایی غیر واجد پشتوانه‌ی واقعی

عرف از آن جهت که پشتوانه عرف است و نه از آن جهت که زمینه ساز وصول به مفاهیم و معانی منتزع از امور حقیقی و نفس الامری در نظام هستی و تکوین است

منشأ خوبی و بدی اخلاقی است. آنچه اراده و عمل مردمان به عنوان ارزش تعیین نماید مبنای نظامات اخلاقی و حقوقی و سیاسی جامعه است و هیچ حقیقتی دیگری ورای آن وجود ندارد که مردمان ملزم به تبعیت از آن باشند. برخلاف تصویر قبل که در آن حقیقت و واقعیت مکنون در ورای عمل و باور مردمان مولد ارزش اخلاقی بود در اینجا عرف و پذیرش عمومی خود مولد ارزش اخلاقی است. (همان، ص ۸۷)

سابقه‌ی عرف گرایی ثبوتی در اخلاق را باید در زمان باستان پی جویی نمود. آن چنان که پروتاگوراس فیلسوف یونان باستان معتقد بود «آدمی مقیاس همه چیز است مقیاس اینکه آنچه هست چگونه هست و مقیاس اینکه آنچه نیست چگونه نیست؟» از آنجا که سخن پروتاگوراس عام است و تمامی ساحت‌های هستی و کنش انسان را در برمیگیرد، واژه‌ی انسان در سخن وی در صورتی که بر انسان نوعی حمل گردد و مراد از انسان نوعی جمعی از انسان‌ها باشد بر عرف گرایی ثبوتی دلالت دارد. (همان، صص ۱۵۸ و ۱۵۹)

بعد از عصر روشنگری، «قرار دادگرایی» از دیدگاه‌هایی است که ذیل عرف گرایی ثبوتی قرار گرفته است. نظریات افرادی همچون جان لاک، توماس هابز، ژان ژاک روسو را میتوان ذیل جریان عرف گرایی ثبوتی با رویکرد قرار دادگرایی گنجانند. جان لاک پیشگام «نظریه‌ی قرارداد اجتماعی» با رد اصول اخلاقی ثابت و فطری حسن و قبح و ارزش اخلاقی را به معرفت‌های عرفی و عامیانه منوط دانسته و بدین گونه بر رویکرد عرف گرایی ثبوتی صحنه گذارده است. (فروغی، ۱۳۶۷، صص ۱۲۵-۱۲۷) هابز معتقد است به کارگیری مفاهیم اخلاقی تنها پس از انعقاد قرار داد اجتماعی درست است. وی عدالت را که به عنوان مهم‌ترین مفهوم اخلاقی است، پای بندی به پیمان و قراردادی می‌داند که انسان‌ها برای خروج از وضع طبیعی با یکدیگر بسته‌اند. (هابز، ۱۳۸۰، صص ۱۷۰-۱۷۱) روسو اتفاق نظر مردم درباره‌ی ارزش اخلاقی را دلیل بر وجود وجدان اخلاقی دانسته و نظریه‌ی اخلاقی خود را بر پایه وجدان اخلاقی بنا کرده است. (دروبینکی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵)

دورکیم از معتقدان به عرف گرایی ثبوتی ارائه کننده‌ی رویکرد دیگری تحت عنوان «جامعه گرایی» است. وی با تصریح بر مفهوم وجدان جمعی یا عمومی به

دستگاهی معین متشکل از مجموعه‌ی اعتقادات و احساسات مشترک در میان افراد یک جامعه اشاره مینماید. (دورکیم، ۱۳۶۹، ص ۹۲) جامعه در نظر دور کیم مفهومی متفاوت در مقایسه‌ی با متفکران پیش از او در بردارد. وی مفهوم روح جمعی و استقلال و موجودیت جامعه در برابر افراد را مطرح نمود. دورکیم با تأکید بر اقتدار جامعه و افکار عمومی انسان را موجودی می‌داند که در سیطره‌ی کامل افکار عمومی قرار دارد: «افکار عمومی به برکت مبانی و خاستگاه‌های خود از اقتدار و مرجعیتی اخلاقی برخوردار است که با تکیه بر آن خود را بر تک تک افراد تحمیل می‌نماید. ما به خوبی احساس می‌نماییم که فرومانراوی ارزشگذاری‌های خود نیستیم بلکه موجوداتی مقید و مجبوریم و آنچه ما را مقید می‌سازد همان آگاهی جمعی است» (دورکیم، ۱۳۹۱، صص ۱۵۸ و ۱۵۹) دورکیم معتقد است تمامی اصول و قواعد اخلاقی برگرفته از جامعه و نهفته در پس وجدان عمومی جامعه است. این جامعه است که حسن یا قبیح را معین مینماید. بنابراین اخلاق زمانی شکل گرفته است که جامعه شکل گرفته است این قواعد به دلیل تفاوت جوامع با یکدیگر ممکن است با یکدیگر متفاوت باشند. (همان، ص ۱۸۰)

در قرن بیستم عجز فیلسوفان غرب در یافتن بنیان ثابت در ارزش اخلاقی، برخی را بر آن داشت تا مجدداً به نظریه‌ی «قرار دادگرایی» روی آورند. جان رالز (۱۹۲۱-۲۰۰۲م) در قالب نظریه‌های «عدالت» و «عدالت به منزله‌ی انصاف» به ارائه‌ی تقریر جدیدی از نظریه‌ی اخلاقی قرار داد اجتماعی پرداخت. در دیدگاه او مردم خود منشأ ارزش‌های اخلاقی و گزاره‌های موجه‌اند. بدین معنا که مردم از دیدگاه اخلاقی مهم‌اند نه به دلیل اینکه می‌توانند به دیگران سود رسانند بلکه بخاطر اینکه آن‌ها خود غایت فی نفسه اخلاق و ایجادکننده‌ی هنجار اجتماعی‌اند (عباسی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷) وی در کتاب «نظریه عدالت» با ابتدای اخلاق بر «قرار دادگرایی» درصدد بدست دادن نظریه‌ی جامع اخلاقی است تا جایگزین «فایده‌گرایی» گردد. بدین ترتیب وی دغدغه‌ی این را دارد تا نه تنها رویکرد جدیدی نسبت به قرار دادگرایی ارائه نماید بلکه امیدوار است بتواند کاری که عام‌گرایان شهودی و کمال‌گرایان مطلق طی سالها نتوانستند انجام دهند به سامان رساند. (رالز، ۱۳۸۷، ص ۲۰) او درباره‌ی حسن و قبح در حوزه‌ی اجتماعی و عدالت و مناسبات عرف و اخلاق می‌نویسد:

«هدف من ارائه‌ی برداشتی از عدالت است که نظریه‌ی مألوف قرارداد اجتماعی که روسو، کانت و لاک دنبال آن بودند عام‌تر و انتزاعی‌تر نماید. بر این اساس تصور می‌نماییم کسانی که در همکاری اجتماعی درگیرند در اقدامی مشترک اصول تعیین تقسیم و تسهیم عواید اجتماعی را برمی‌گزینند. انسان‌ها پیشاپیش تصمیم می‌گیرند چگونه خواسته‌هایشان را تعیین نمایند. همان‌گونه که هر فرد باید بر اساس تأملات عقلانی خود خیر خود را دریابد. گروهی نیز باید یکبار تصمیم بگیرند که چه چیزی میان آن‌ها عدل و چه چیزی ظلم به‌شمار می‌آید. نتیجه‌ی گزینشی که انسان‌های خردمند در آن وضع فرضی آزادی برابر انجام می‌دهند اصول عدالت را تعیین می‌کند.» (همان، ص ۴۳)

با تدقیق در نظریاتی که در باب حکمت عملی و فرااخلاق تا کنون بیان شده است به نظر می‌آید هیچ‌یک از نظریات اخیر با توجه به ایرادات و نقدهای موجود قابلیت ایجاد مناسبات هم‌افزا و پیش‌برنده عرف و اخلاق و برآورده نمودن ملاک‌های تحول و پویایی و ثبات و پایایی در بنیاد نظام‌های کلان اجتماعی حقوقی و سیاسی را در بر ندارد. بلکه تنها گرایش دوم در رویکرد عرف‌گرایی ثبوتی را می‌توان مناسب‌ترین رهیافت در ترسیم رابطه‌ی عرف و اخلاق در نظام‌های ارزشی و کنشی فردی و اجتماعی دانست. در این گرایش از عرف‌گرایی، برخلاف رویکرد قبل عرف در مقام هستی‌بخشیدن به ارزش اخلاقی مبتنی بر واقعیات و امور منتزعه از حقایق نفس‌الامری واقع شده است. این دیدگاه قرابت بسیاری را با نظریه‌ی مطلق‌گرایی اخلاقی در بردارد. لکن در این دیدگاه برخلاف دیدگاه مطلق‌گرایی اخلاقی اعتقاد به تقرر و تعیین قضایای ارزشی در لوح محفوظ یا عوالم حقیقی و مجرد نیست، بلکه عرف و عقول جمعی در تعیین ارزش اخلاقی واقعیت‌هایی از جمله سود و منفعت، لذت، رفع‌الم، قدرت و در نهایت قرب الهی را به عنوان واقعیات منتزعه از حقایق نفس‌الامری لحاظ می‌نمایند. در این نگرش عرف با توجه به آثار و نتایجی که تبعیت از اصول و قواعد اخلاقی در بر دارد و در نهایت انسان و جامعه را به غایت مقصود و مورد نظر واصل می‌گرداند خود به جعل و انشاء آن اصول می‌پردازد. از این رو است که این دیدگاه را می‌توان عرف‌گرایی مبتنی بر واقعیت اخلاقی نامید.

این رویکرد، رویکردی منسجم در حیطه حکمت کنشی متعالی اسلام است که با ارائه‌ی تبیین‌های دقیق قرآنی و فلسفی در خصوص فلسفه‌ی کنش زمینه‌پیکارچه و مشترکی را در حیطه‌ی تمامی اعمال آدمیان در جهانی که در آن به سر می‌برند ارائه نموده و از این طریق نه تنها امکان تعامل و مناسبات میان عرف و اخلاق، بلکه اخلاق و حقوق، عرف و حقوق، عرف و شریعت، عرف و سیاست و اخلاق و یا هر نوع تطبیق دیگر در نظام‌های ارزشی را فراهم می‌نماید.

با تدقیق در آثار حکما و فیلسوفان اسلامی از میان نظریاتی که رویکرد اخیر را در باب مناسبات عرف و گزاره‌های اخلاقی بیان نموده‌اند، نظریه‌ی «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی «ره» به علت در برداشتن وجوه دقیق هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی به نحوی هماهنگ و بدون وجود هر گونه تناقضی امکان تبیین تمامی نظام‌های کنش اعم از نظام‌های ارزشی با ثبات و متحول اجتماعی را گرد آورده است. این نظریه از امکانی برخوردار است که به نحو توأمان تأمین‌کننده‌ی ملاک‌های واقع‌گرایی و عدم نسبیت از یک سو و خلاقیت و تحول را از دیگر سو در نظام‌های هنجاری و ارزشی است.

نظریه‌ی «اعتباریات» نظریه‌ای در خصوص نحوه‌ی حیات انسان در زیست‌جهانی است که بدان هبوط نموده است. این نکته‌ای است که تاکنون در ادبیات مربوطه مغفول مانده و منجر به قرابت و ارزیابی این نظریه هم‌تراز با نظریات غیر واقع‌گرا در تبیین کنش‌های انسانی گردیده است. بلکه با توجه به نحوه‌ی طرح نظریه‌ی اعتباریات از ناحیه‌ی علامه طباطبایی «ره» در رساله‌های «الولایه» و «الانسان»، باید گفت این نظریه از ابتدا و اساس نظریه‌ای انسان‌شناسانه است فرآیند اعتبار و انشاء گزاره‌های ارزشی به مثابه‌ی یکی از مشخصه‌های هستی‌انسان مجردی است که ناگزیر به جهان مادی هبوط نموده است. علامه طباطبایی «ره» مسأله‌ی فطرت الهی و وجود رو به کمال و تمامیت انسان را در قالب نظریه‌ی ادراکات اعتباری به تصویر می‌کشد و بر همین مبنا کیفیت شکل‌گیری مناسبات انسانی و بسط آن در گستره‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و... را تشریح می‌نماید. (طالب زاده، ۱۳۸۹، ص ۶۱) ایشان برای مطالعه‌ی اعتباریات از نقطه نظر انسان‌شناسی فلسفی به نوزاد انسان و شناخت فرایند حرکت و مراحل

رشد نوزاد ارجاع مینمایند. در حقیقت علامه «ره» شناخت اعتباریات را در پهنه حیات مادی منوط به نقطه صفر انسان که همان کودک است می‌داند و از نظر ایشان تا زمانی که انسان بسیط شناخته نشود امکان تحلیل دقیق و عمیق اعتباریات وجود نخواهد داشت. (راستیان و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۵۹ و ۶۰) ایشان در مقاله ششم از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» به وضوح به مراحل اعتبار سازی انسان در مراحل مختلف حیات مادی اشاره می‌نمایند.^۱

بررسی آثار علامه طباطبایی «ره» نشان می‌دهد که مبانی انسان شناسانه نظریه‌ی ادراکات اعتباری را چهار آموزه‌ی بنیادین تشکیل می‌دهد که در ذیل به صورت مختصر شرح داده شده است: ۱- هبوط انسان به نشأه‌ی مادی ۲- فطرت الهی ۳- اصل کوشش برای بقاء ۴- اصل تطابق با محیط. جان مایه‌ی نظریه‌ی ادراکات اعتباری را چهار آموزه‌ی پیش گفته تشکیل داده است. زیرا نقطه‌ی آغاز شروع حیات انسان و فرآیند ایجاد ادراکات اعتباری در زیست مادی هبوط انسان است. هبوط به معنای تغییر منظر از عالم ملکوت به عالم جسمانی است که پس از خلقت جسمانی انسان رخ داده است. در این فرایند است که انسان کثرت نیازهای جسمانی خود را ادراک می‌نماید و وارد ساحت اعتباریات می‌گردد. به نحوی که حیات دنیایی انسان بدون اعتباریات همچون زندگی ماهی خارج از آب است که به تباهی و نیستی کشیده می‌شود. انسان در زندگی خویش تا لحظه‌ی مرگ دائماً همین معانی اعتباری را دنبال مینماید و آن‌ها را طلب می‌نماید و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد. در حقیقت اعتباریات معانی هستند که واسطه‌ی میان انسان و کمالات فطری او هستند و به واسطه‌ی آنها کمالات مطلوب انسان به دست می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۵۶-۵۵) انسان در دامنه هبوط خود و مبتنی بر گرایش‌ها و تمایلات و غایات فطری اش خود را فاقد کمالاتی می‌بیند که به آن‌ها نیاز دارد و باید آن‌ها را کسب نماید. انسان متوجه کمالات خارج از خود می‌شود ولی برای رسیدن به آنها علاوه بر ادراکات حقیقی نیازمند ادراکات غیر حقیقی است. ادراکاتی که حیثیت انشائی دارند و موجب رسیدن انسان به کمال مطلوب و گرایش‌های فطری وی می‌گردند. (راستیان و دیگران، همان، ص ۶۳) یکی از گرایش‌های فطری

۱- برای اطلاع دقیق ر.ک اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۴۰۶-۴۱۱

انسان‌ها حب ذات و دوست داشتن خود است. حب ذات در وی باعث می‌گردد انسان دائماً در کوشش به طرف جلب نفع و فرار از زیان باشد. از این رو هر کوشش و فعالیتی که از موجود انسان سر میزند منظور و مقصودی در آن نهفته است و آن جلب منفعت و دفع مضرت در جهت حفظ حیات و بقاء است. بنابراین محور و غایت تمامی اعتباریات انسانی ادامه حیات و تکمیل آن است. همین موجود انسانی در کوششی که برای حیات خود می‌نماید ناچار است خود را به نحوی مجهز سازد که توانایی ادامه حیات در محیط پیرامون خود را داشته باشد. تردیدی نیست که عوامل طبیعی - پیرامونی و شرایط ابقاء همواره و در تمام مکان‌ها یکسان نیست. این اختلاف تفاوت شرایط بقا قهراً موجب اختلاف و تحول نیازها و اعتباریات انسان می‌گردد. به عبارت دیگر ادامه‌ی حیات انسان در هر محیطی مستلزم مجهز بودن به وسایل و ابزار و ادراکات مختص به همان شرایط و پیرامون است. این مسأله نه تنها در مورد انسان بلکه در خصوص تمامی وجودات مادی صادق است علمای علم الحیات در مطالعات خود به این نکته برخورد نموده‌اند که همواره با تغییر محیط و تغییر احتیاجات و اقتضائات زیست بوم، در وضع تجهیزات و ادراکات و کنش‌های موجودات زنده تغییر حاصل می‌گردد. (طباطبایی، منتشر شده در ۱۳۹۱/۳/۲۱، صص ۳۷۵ و ۳۷۶)

بر مبنای پیش گفته از جمله مسائل جدی نگاه معرفت‌شناسانه‌ی نظریه اعتباریات عبارت است از اینکه انسان چگونه در رابطه با نظام‌های فردی و اجتماعی کنش، عمل مینماید؟ سوال پر ارزش و پر چالش دیگر اینکه ملاک صدق و کذب در گزاره‌های اعتباری چیست؟ و گزاره‌های ارزشی اعتبار خود را چگونه تأمین می‌نمایند؟ نظریه اعتباریات با تبیین معرفت‌شناسی که در خصوص ادراکات ارزشی انسان ارائه می‌نماید به سوالات اخیر پاسخی درخور ارائه نموده و به وضوح بر جایگاه عرف و ادراکات انسان‌ها در نظام‌های ارزشی از جمله اخلاق صحه می‌گذارد. به نحوی که هم در مرحله ثبوت ادراکات ارزشی و هم در بعد اثبات و توجیه ادراکات ایجاد شده به جایگاه عرف و اراده‌ی جمعی تصریح نموده است.

تحت نظریه‌ی اعتباریات تمامی گزاره‌های علوم انسانی و اجتماعی به دلیل ارتباطی که با موضوع خود یعنی انسان و اجتماع وی دارند، مبتنی بر اراده و خلاقیت انسان و تحت تأثیر اراده و اعتبار وی هستند. وابستگی و ابتناء قضایا و ادراکات ارزشی

به انسان و عنصر خلاقیت و اراده جایگاه عرف و معرفت‌های عامیانه را در مجموعه علوم انسانی و اجتماعی به نمایش می‌گذارد.

با تأمل در آثار علامه طباطبایی «ره» در نحوه‌ی شکل‌گیری ادراکات ارزشی و شکل‌گیری اراده، باید «خودآگاهی» یا «علم‌حضوری» انسان نسبت به خود را ریشه‌تمامی ادراکات وی دانست. انسان خود آگاه بین خود به عنوان موجودی غیرمادی خود آگاه و مرید و جهان‌مادی پیرامون تمایزی بنیادین قائل می‌گردد. انسان بعد از نیل به خود آگاهی و درک تنهایی و بیگانگی با جهان ماده، برای انجام هر عمل ارادی پیشتر باید خود را برای انجام آن قانع نماید. در این مرحله است که اعتبار نقش ویژه‌ای را بر عهده دارد. وی بین «خود» و «فعل» مورد نظر نوعی ضرورت غیر واقعی اعتبار می‌نماید و از رهگذر این اعتبار است که نفس برای انجام فعل قانع می‌شود به عنوان مثال انسان هنگام فقر، دارایی را تصور می‌نماید و از رهگذر این تصور لذت‌داری را به یاد می‌آورد و بین خود و شیء خارجی بیگانه نسبت «ضرورت» را اعتبار می‌نماید و از این ضرورت شیء یا نتیجه خارجی را به عنوان چیزی منسوب به خود می‌یابد. در حقیقت اعتبار تنها واسطه‌ی زیستن انسان با موجودات مادی و کسب کمالات وجودی فطری در نهاد وی است. اگر اعتبار نباشد جهان مادی هیچ نحو ثبوتی برای انسان نخواهد داشت. در نتیجه اعتبار و انشاء گزاره‌های بایستی مشخصه‌ای است که افعال انسانی را از آن جهت که با امور مادی مرتبط است ممکن می‌سازد. در حقیقت فرآیند اعتبار ناشی از اضطرار شرایط وجودی نشئه‌ی مادی است. تأکید بر اراده و خلاقیت کنش‌گران در انشاء قضایای ارزشی تحت نظریه‌ی ادراکات اعتباری در حالی است که اغلب فیلسوفان فراخلاق و حکمت‌کنشی در اسلام معتقد به نظریه‌ی ضرورت علی و وجود رابطه‌ی علت و معلول میان انجام کنش و ارزش موجود در آن است. در حالی که نمی‌توان این نظریه را در تبیین نظام کنش‌های متحول و پویای اخلاقی و اجتماعی بکار بست.

بلکه باید گفت در ابتدا توجه به این نکته که رابطه‌ی کنش و فعل با انسان رابطه‌ای امکانی است و تنها با اعتبار و اراده‌ی انسان در حرکت به سمت تحقق غایات مطلوب است که کنش و فعل از انسان سر می‌زند. همچنین در تکمیل این

نکته‌ی دقیق فلسفی میتوان گفت نسبت فعل را می‌توان گاهی با «نتیجه» سنجید و گاهی با «فاعل». در حالی که ضرورت علی و نفس الامری میان فعل و نتایج اش برقرار است، ادراک این نسبت واقعی برای تحقق اراده و فعل کافی نیست بلکه به محض اینکه فرد دست به اعتبار باید و حتما برای خود مینماید و نسبت «ضرورت» را میان خود و فعل قرار می‌دهد، اراده انجام فعل، در او ایجاد می‌شود. بنابراین به اعتقاد علامه فقط زمانی که انسان دست به اعتبار سازی می‌زند و رابطه‌ی ضرورت را از جابگاہ واقعی خود، که میان فعل و نتیجه بر قرار است، خارج نموده و میان خود و فعل قرار می‌دهد، آنجاست که اراده‌ی انجام فعل در وی ایجاد می‌شود. بنابراین اراده در تمامی افعال اختیاری انسان در تمامی ساحات فردی و اجتماعی، مسبوق به بودن ادراکی اعتباری است و بدون ادراک اعتباری هیچ فعل اختیاری صادر نمی‌شود. (کاید خورده، کوچنانی، ۱۳۹۴، صص ۹۲ و ۹۳)

صرف نظر از جایگاه عرف ساخت و سازهای اجتماعی از رهگذر تصریح بر عنصر اراده و خلاقیت انسان، نظریه‌ی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی «ره» با تأکید بر نوع ویژه‌ای از شهرت‌گرایی جایگاه ویژه‌ای را برای عرف و عقلا در توجیه و اعتبار بخشیدن به گزاره‌های ارزشی و اخلاقی قائل شده است. در این رویکرد گزاره‌های ارزشی قضایایی هستند که تمام یا اکثر عقلا آن را پذیرفته اند لکن مبنای اعتبار و ملاک صدق در آنها نه توافق مردم عرف و عقلا بلکه به دلیل پشتوانه حقیقی و آثار عینی است که گزاره ارزشی در نظامات انسانی و اجتماعی در بردارد. بنابراین آنچه را که اکثر یا تمام عقلا قبیح و حسن بدانند مبنا و محور نظام‌های ارزشی قرار گرفته، در حالیکه مشهور و مقبول بودن این گزاره‌ها در نزد عقلاء منافاتی با برخوردار بودن آن‌ها از پشتوانه‌ی واقعی ندارد. (محیطی اردکان، ۱۳۹۴، ص ۱۰) در این خوانش از شهرت‌گرایی در توجیه و صدق، عرف راه کشف ظنی در اثبات و توجیه گزاره‌های ارزشی قلمداد می‌شود. عرف و عقلا به منزله معیار اثباتی می‌تواند تنها راه کشف ظنی واقعیت اخلاقی باشد یعنی از اینکه فعلی به خوبی یا بدی در میان مردم مشهور شده است به صورت ظنی و نه یقینی نتیجه گرفته می‌شود که آن فعل در واقع لوح محفوظ و نفس الامر نیز چنین است. بنابراین از آنجا که احتمال دارد شهرت گزاره‌ی مزبور در میان مردم مرهون تطابق محکی گزاره با واقعیت نفس الامری باشد می‌گوییم شهرت

اثباتی در این کارکرد راه اثبات ظنی واقعیت ارزشی است و بر ظنی بودن آن تأکید شده است. (همان، ص ۱۹) پرسش بنیادینی که در اینجا مطرح می‌گردد عبارت است از اینکه شهرتی که در دیدگاه واقع‌گرا به عنوان دلیل و توجیه‌گزاره‌های ارزشی و بایستی مطرح می‌گردد چقدر معتبر است؟ و تا چه میزان می‌تواند قابلیت اعتماد به حسن و قبح کنش‌ها را برای کنش‌گر تأمین و تضمین نماید؟ کنش‌گر تا چه حدودی می‌تواند در مقام کنش به عرف و عقلا استناد و تکیه نماید؟

در این راستا لازم است تا به بررسی اسباب ایجاد شهرت خصوص قضایای ارزشی پرداخته شود. نسبت میان اعتبار منشاء عرف ایجاد شده و گزاره‌ی ارزشی نسبتی ایجابی و مثبت است. به این نحو که منشاء شهرت گزاره در نظر عرف، هرچه به واقع نزدیک تر باشد گزاره‌ی ارزشی از اعتبار بیشتری برخوردار است. می‌توان بر حسب واقعیت‌هایی از جمله حقانیت و فطری بودن، مصلحت عمومی، خلق و غرایز نوع انسان، انفعالات انسانی، عادت و استقراء برخی رفتارها و باورها در میان مردم، از درجه‌ی اعتبار عرف در تطابق با ملاک‌های واقعی پرده برداشت. اطمینان حاصل از شهرت‌های ناشی از اسباب مزبور به یک اندازه نیست. زیرا اعتبار شهرتی که منشاء آن حق بودن است و شامل اولیات و فطریات می‌شود بسیار بیشتر از اعتبار شهرتی است که منشاء آن دیگر عوامل چون عادت و تکرار یا استقراء است. (همان، ص ۱۹-۲۳)

بر همین اساس است که مبتنی بر نظریه‌ی ادراکات اعتباری می‌توان گفت اخلاق همان نحوه‌ی سلوک و نظام ارزشی غیر رسمی و غیر سرکوبگر است که انسان‌ها در زیست جهان اجتماعی و در تدبیر راهکارهای حفظ نظم و امنیت زیست جهان به اعتبار و انشاء آن می‌پردازند. به عبارت دیگر اخلاق و گزاره‌های فضیلت‌مدار همان ادراکاتی هستند که عرف و عقلا بر حسب شهرتی که میان مردم رواج پیدا نموده با ابزار عقل عملی و برحسب ظرفی که در آن واقع شده اند آن‌ها را انشاء و اعتبار می‌نمایند و برحسب دوری و نزدیکی که مناشی شهرت‌ها و سیره‌های ایجاد شده با واقعیات و حقایق نفس‌الامری و واقعیات تکوینی در بردارند از آنها پرده برداری نموده و اعتبار و شمولیت و ثبات سلسله‌مراتبی می‌یابند. بنابراین گزاره‌های اخلاقی که هدف آنها دست‌یابی به فضائل و ترفیع خصائل نیکو در حیات فردی و اجتماعی است، بر حسب مناشی شهرت‌ها و آدابی که در میان مردم مشهور و محمود گشته‌اند، دچار وسعت یا ضیق در دائره‌ی شمول در بعد مکان و یا برخوردار از دوام یا پویایی در بعد زمان می‌گردند.

علامه طباطبایی در آثار خود به انواع اعتباریاتی که انسان‌ها از ابتدای حیات خود تا آخرین لحظه‌ی حیات مادی بدن‌ها مشغول هستند اشاره نموده‌اند. بررسی و باز تعریف ادراکات مزبور از حوزه این نوشتار خارج است. اما در خصوص ادراک قضایای اخلاقی با توجه به نظام ویژه‌ای که در باب عرف و اخلاق ترسیم گردید، باید آنها را در زمره «اعتباریات خصوصی» (مابعد اجتماع) قرار داد.^۱ «اعتباریات خصوصی» شناخت‌هایی هستند که بر حسب زیست محیطی که انسان‌ها در هر اقلیم جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی که در آن قرار گرفته‌اند متغییرند. انسان‌هایی که در یک زیست بوم واقع شده‌اند بر حسب تغییر شرایط، شناخت‌های ارزشی خود را تغییر می‌دهند. انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده روز دیگر بد شمارد. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۶) بنابراین ملاحظه می‌گردد که مطابق با حکمت‌کنشی اسلامی که اراده انسان و اقتضائات حیات مادی در آن لحاظ شده است اخلاق در مقولات مطلق و نفس‌الامری و در زمره علوم نظری قرار ندارد بلکه مناشی و مبانی قضایای اخلاقی را شهرت‌های ارزشی تشکیل داده‌اند که بر حسب ماهیت مدرج و تشکیکی که در ورای آن‌ها نهفته است نشان‌دهنده مناسبات میان گزاره‌های دستوری و هنجاری در سطوح مختلف نظام اجتماعی است.

در حقیقت نظریه‌ی حکمت عملی اسلامی از میان رویکردهای موجود در حوزه فرااخلاق و ارزش رویکردی را پذیرفته که در آن گزاره‌های اخلاقی یا هر گزاره ارزشی در بعد فردی و اجتماعی به مثابه سلولی زنده است که در خود هسته مرکزی غیر قابل فروکاهشی را در بردارد که جهان شمول و نامتغیر است. همان‌طور که سلول‌ها بر حسب بافت و محیطی که در آن به سر می‌برند تنوع کیفی و کمی و کارکردی دارند سلول ارزشی نیز به حسب محیط‌های مختلف اشکال گوناگون و کارکردهای متنوع دارند. همان‌طوری که سلول‌های یک موجود زنده در عین تفاوت‌شان هسته مشترک با ماده ژنتیکی یکسانی دارند ارزش‌های متفاوت نیز هسته مشترک و واحدی دارند. (صلواتی، همان، صص ۹۱ و ۹۲) یکی از این هسته‌های سخت و عنصر دائمی و جهان‌شمول در گزاره‌های ارزشی در حکمت عرف‌گرای

۱- در خصوص تقسیم‌بندی اعتباریات نزد علامه طباطبایی «ره» رک اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم

اسلامی تأکید و توجه بر شهود و فطرت است. فطرت دربردارنده شناخت‌های همگانی است و انسان با شهود تام و ساده امور خوب و بدی امور را در خود می‌یابد. (طباطبایی، ۱۳۷۱، جلد ۲، ص ۱۷) ایشان در موضع دیگر با استناد به کریمه و «نفس و ما سواها فالهماها فجورها و تقواها» (آیه‌ی ۸ سوره‌ی مبارکه‌ی شمس) اظهار می‌نماید فجور و تقوی انسان‌ها برای آنها به الهام فطری معلوم است و هر که می‌داند چه کارهایی درخور انجام است و چه کارهایی را نباید انجام داد. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵) علاوه بر فطرت، از دیگر مؤلفه‌های جهان شمول و تخلف ناپذیر در نظام حکمی اسلام قوانین حاکم بر هستی و سنن لایتغیر الهی است که عرف در ارزش گذاری‌های خود بایستی در نظر گیرد. دیگر مؤلفه ثابت در نظام ارزش گذاری اجتماعی، متون وحی و آموزه‌های روایی هستند. (ایمان، کلاته ساداتی، احمد، ۱۳۹۸، صص ۵۳۲-۵۴۶) حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرام محمد حرام الی یوم القیامه» دال بر ثبوت و جهان شمولی تمامی گزاره‌های وحی و روایات ائمه اطهار علیهم السلام در تمامی ساحات نظام‌های انسانی است. لکن هسته و ساختار ثابت گزاره‌ی ارزشی به دلیل تأثیرپذیری از بافت و زیست بومی که در آن واقع شده است موجب بروز نگرش‌های ارزشی و رهیافت‌های متفاوتی در پهنه‌ی مدیریت اجتمع می‌گردد. از جمله اینکه شرایط اجتماعی و تاریخی همانند امنیت یا نا امنی، صلح یا جنگ و آشوب و جرم می‌تواند کارکرد هسته سخت را تغییر داده و سبب بروز الگوهای هنجاری و کنشی متفاوتی گردد. به طور نمونه طبیعی است که در شرایط آشوب و بی‌نظمی اجتماعی رفتارهایی مانند ملاحظه کاری، تمامیت خواهی، امنیت گرایی، تعصب گرایی، عوام گرایی و... حاکم می‌شود. یعنی ارزش‌هایی که مختص به زمان و مکان خاصی بود اکنون به دلیل تفاوت بافت و اختلاف در کارکرد هسته‌های سخت ارزشی تبدیل به «باید» و «نباید» دیگری گردیده است. (صلواتی، همان، صص ۹۷ و ۹۸)

بخش دوم: میان کنش اخلاق و عرف در زمینه‌ی حقوق کیفری

حقوق کیفری شامل منظومه‌ای ارزشی است که حسب اهداف، اصول کاربست‌ها و روش‌هایی را برای مبارزه با جرم بکار می‌گیرد. در حقیقت حقوق کیفری بر زیر بناهایی

از ارزش‌های غیر رسمی قرار گرفته است که شناخت آن‌ها بسیار مهم و حیاتی است چراکه دارای نتایج علمی و نظری فراوانی است. در بخش قبل به رویکردهای پارادایم‌های حکمت عملی در غرب و اسلام در ترسیم مناسبات عرف و اخلاق به عنوان دو نظام غیر رسمی و زیرین حقوق کیفری اشاره شد. هریک از نظام‌های حقوق کیفری بر حسب ملاحظات فلسفه ارزش ذیل پارادایم علمی منتخب، برنامه پیش رو و هدف خود از بکار بستن نظام رسمی کیفری را معین نموده است.

امروزه به دنبال افزایش آمار جرم و نقض گسترده‌ی نظام‌های ارزشی و هنجاری جامعه، هدف حقوق کیفری و سیاست جنایی از مقولاتی همچون اصلاح و تربیت مجرم، ترفیع اخلاق و فضیلت، پای بندی به اصول کرامت و حقوق بشری تغییر مسیر داده و تضمین امنیت به دغدغه اصلی نظام‌های سیاست جنایی مبدل گردیده است. تمرکز ویژه بر مقوله‌ی تضمین امنیت در دهه‌های اخیر سیاست جنایی ریشه در تحولات و اقتضائاتی دارد که زیست جهان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جوامع دچار آن گردیده است. مفهوم تحول و تغییر در زیست جهان اصول بنیادین و با ثبات حقوق کیفری را با مسأله‌ی عرف و اقتضائات زمانی مرتبط می‌سازد. از طرفی در میان علل و عوامل گرایش به تأمین امنیت مسأله‌ای روان‌شناسی و جامعه‌شناسی همچون «ترس از جرم و احساس ناامنی» در میان توده مردم به وجود آمده است که ضرورت بررسی مناسبات میان اصول بنیادین کیفری و اقتضائات زیست جهانی و عرفی را دو چندان نموده است. تمرکز خاص و ویژه بر مقوله‌ی امنیت موجب بروز رویکردی جدید موسوم به «امنیت‌گرایی کیفری» گشته است. رویکرد به سیاست جنایی امنیت‌گرا در عمل منجر به گونه‌های دیگری از سیاست جنایی همچون سیاست جنایی سخت‌گیرانه و عوام‌گرایانه کیفری گردیده است. این سه مفهوم گونه‌های جدید و در هم تنیده‌ای از رهیافت‌های سیاست جنایی را به وجود آورده است که توأمان به حیات خود ادامه می‌دهند و اصول بنیادین و مرسوم عدالت کیفری را دچار چالش نموده‌اند. حقوق کیفری امنیت‌گرا با شعار تضمین حداکثری امنیت شهروندان بیشتر دچار نوعی بحران گشته تا اینکه به هدف تأمین عدالت کیفری نائل گردیده باشد. (قناد، اکبری، ۱۳۹۶، ص ۳۹)

در این بخش به عنوان جنبه‌ای از مناسبات عرف و اخلاق به بررسی چالش‌های

تقابل امنیت‌گرایی و عدالت‌محوری در زمینه‌ی حقوق کیفری غرب پرداخته شده و به نمونه‌هایی از باب نقض گزاره‌های عدالت‌محور بواسطه‌ی رویکرد به امنیت‌محوری و عوام‌گرایی در زمینه‌ی کنونی نظام‌های حقوق کیفری غرب اشاره شده است. سپس با اتکاء بر حکمت عملی اسلام راهکار برون‌رفت از منازعه‌ی عدالت و امنیت و جمع میان اصول بنیادین حقوق و کرامت انسانی و تحولات کیفری بیان خواهد گردید.

۱. تقابل و تناقض عدالت و امنیت در نظام‌های حقوق کیفری غرب

بقاء و پیشرفت جامعه در گرو امنیت و آرامش روحی و جسمی شهروندان است. نظام‌های حقوق کیفری و سیاست جنایی غایت قصوی و نهایت‌آمال خود را ایجاد جامعه‌ای امن و خالی از ناهنجاری قرار داده است. چراکه ناهنجاری و پدیده مجرمانه تعادل اجتماعی و مناسبات میان نظام‌های کنش را برهم می‌زند. هر اندازه میزان اخلال در نظام‌های کنشی و مناسبات اجتماعی فزونی یابد امنیت روانی زیست‌جهان اجتماعی تحلیل‌رفته و مقولاتی مانند ترس از جرم و هراس اخلاقی در میان افراد اجتماع شیوع پیدا خواهد نمود. (فارال و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۴۴) تأکید و تأمین حق بر امنیت به عنوان ابتدایی‌ترین و والاترین نیاز جامعه انسانی متضمن رعایت اصول و مبانی عدالت اخلاقی و حقوقی است. به نحوی که هدف غایی تأمین امنیت به واسطه‌ی هر وسیله و ابزاری از اعتبار و قابلیت اجرایی برخوردار نخواهد گردید. از این روست که محققین حقوق کیفری و سیاست جنایی بایستی به تدوین نظامی از اصول و رهیافت‌های مبارزه با پدیده‌ی جنایی دست یازند که در عین تأکید بر عنصر نظم از قابلیت انعطاف بالایی برخوردار بوده تا بتواند در مقاطع بحران و برهم‌خوردن نظم زیست‌جهان تعادل را به ساحت اجتماع بازگرداند.

تمامی اندیشمندان و فیلسوفانی که در حوزه‌ی دانش‌های انسانی و اجتماعی از جمله حقوق کیفری و سیاست جنایی به تحقیق پرداخته‌اند، نظریه‌ای را در باب حکمت عملی پرورنده‌اند. (حسنی، ۱۳۹۵، ص ۵۹) نظام‌های ارزشی عرف، اخلاق و حقوق کیفری تماماً در بردارنده علوم و ادراکاتی هستند که حول محور کنش‌های انسانی شکل گرفته‌اند. نظام معرفت‌های عرفی و اخلاق نظام غیر رسمی هنجاری و نظام حقوق کیفری نظام ارزشی رسمی را تشکیل داده‌اند. با دقت در مبانی نظام‌های

هنجاری و فلسفه کنش در غرب این نکته به دست می‌آید که نظام های سیاسی و مدیریتی در غرب در ساحت های گوناگون از تناقضات متعدد رنج می‌برد و هیچ‌گاه امکان تجمیع رهیافت های نظم بخش و در عین حال متحول و پویای عرفی را در خود نپروانده‌اند.

پارادیم علمی مسلطی که به تولید گزاره های علوم اجتماعی و سیاسی در غرب مشغول است، پارادیم تحقیقی است. پارادیم تحقیقی علم با مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی که در بردارد الهام‌کننده نوع ویژه‌ای از نظام سیاسی است. غالب نظام های سیاسی غرب اکنون مبتنی بر نظریه لیبرال دموکراسی قرار گرفته است. برحسب این نوع نظام سیاسی است که گزاره‌ها و مبانی حقوق کیفری و رهیافت‌های پیش‌گیری و کنترل جرم تعریف و تعیین شده و نوع ویژه‌ای از نظام سیاست جنایی تحت عنوان مدل دولت-جامعه‌ی مردم‌سالار را ایجاد نموده‌اند. تأکید بر مؤلفه‌هایی همچون جدایی جرم از انحراف و پاسخ‌های دولتی و جامعه‌ی بخوبی نشان‌گر عدم جایگاه عرف در محدوده جرم و مقولات مرتبط با حقوق کیفری است. چرا که در این مدل‌ها دولت در حوزه‌ی انحرافات اجتماعی وارد نمی‌شود و مدیریت و اداره‌ی آن را به مردم وامی‌گذارد و مردم نیز در حوزه جرم مداخله ننموده، بلکه تنها در مواردی و تحت شرایطی محدود به مردم مجال مشارکت داده می‌شود مانند اجرای کیفرهای جایگزین حبس یا شرکت در فرایند میانجی‌گری. (دلماز مارتی، ۱۳۹۳، ص ۵۱)

این در حالی است که نه تنها در حیطه جرم، بلکه در حیطه ناهنجاری و انحرافات اجتماعی عرف و دانش‌های عامیانه جایگاهی ندارد. چراکه مطابق مبانی این پارادیم اراده‌های انسانی و عاملیت کنش‌گران بر خلاف آنچه آموزه لیبرالیسم مروج آن بود، جایگاهی ندارد. بلکه این نوع نظام اجتماعی و حقوقی بر کنترل عاملیت کنش‌گران اجتماعی از سوی هیأت حاکمه و نخبگان جامعه تأکید دارد.

در نتیجه این‌گونه است که در این نظام حقوق کیفری و سیاست جنایی عرف و نگرش مردمان در مبارزه و کنترل پدیده جنایی اعم از انحراف و جرم، کمترین بهره را در بردارد. مفهوم اغواء‌کننده جامعه مدنی که به عنوان مشخصه مردم‌سالار بودن این‌گونه نظام سیاست جنایی بر آن تأکید می‌گردد، تنها

واسطه‌ای در جهت بسط تفکر تصمیم سازی توده‌ی مردم در ترجیحات نظام سیاسی است و جلب مشارکت توده‌ی مردم در بستری از پیش تعیین شده توسط نخبگان و اندیشمندان اجتماعی صورت می‌گیرد. بنابراین نظام سیاسی لیبرال و نظام کیفری و سیاست جنایی برآمده از آن تنها تداعی کننده نوعی از آزادی و اراده‌ی کنش‌گران است که به جلب تحرک متکی بر اختیار انسان در محدوده محیطی خاص می‌پردازند. ایمان، کلاته ساداتی، ۱۳۹۳، ص ۲۷) لذا مدل سیاست جنایی مردم سالار گویای مدلی از نظام سیاسی نیست که توده مردم در ساختارهای نظام اجتماعی و تدوین رهیافت‌های مبارزه با پدیده جنایی مؤثر باشند. اصالت نخبه به معنای حذف کنش‌ها و اقتضانات فعال عرف از صحنه‌های تصمیم سازی اجتماعی است. در این شرایط صدا و فریاد توده‌ی مردم در قالب لیبرال دموکراسی تحت سلطه‌ی نخبگانی و آن هم نخبگان سیاسی خاموش، دست کاری و یا در جهت منافع و مطامع سیاسی مورد بهره برداری واقع می‌گردد. (همان، ص ۲۳)

در این نوع نگرش به علم اجتماعی تغییرات و تحولات اجتماعی مطابق قوانین علت و معلول که در علوم تجربی و ریاضی مبنای تحلیل واقعیت‌ها قرار گرفته است، مورد تبیین علمی قرار می‌گیرند. روشن است که چنین نگرشی که بنیاد خود را بر مفهوم نظم و تحفظ بر قوانین علی و معلولی طبیعت قرار داده است در برابر سیلان تحولات جامعه‌ی انسانی چه واکنشی را از خود بروز خواهد داد. گرچه در چنین نظام مدیریتی تحولات با توجه به نیاز اجتماعی صورت می‌گیرد و لیکن به نحو تدریجی و بطئی شکل گرفته و البته نخبگان مورد تایید طبقه حاکم ضرورت تحول و تغییر را تشخیص خواهند داد. بنابراین کنش‌گران اجتماعی و مردمان از درک حسن و قبح ضروریات ارزشی و هدایت مسیر سیاست عمومی و حقوق کیفری ناتوانند و حق دخالت در آن را ندارند. در این گونه نظام‌های حکومت داری در صورت احساس رخداد‌های جدید و متحول کننده و بروز خلاقیت کنش‌گران اجتماعی بایستی آنان را تحت کنترل قرار داد و خلاقیت و بروز اراده جمعی را تحت کنترل ساختار و سیستم نظام حاکمه نگاه داشت. (ایمان، کلاته ساداتی، ۱۳۹۸، ص ۶۲۸)

در نظام‌های سیاسی کشورهای غربی از حدود چهار دهه‌ی پیش مداخله

دادن مردم در فرایند سیاست‌گذاری عمومی و مشارکت مردم در حفظ و ایجاد امنیت به یکی از حربه‌های انتخاباتی و سیاسی احزاب و گروه‌های سیاسی مبدل شده است. «عوامگرایی» یا «پوپولیسم کیفری» وصفی است که حقوقدانان و جرم‌شناسان غربی به ویژه آمریکایی در سال‌های اخیر نسبت به سیاست کیفری دولت‌های محافظه‌کار دست‌راستی و ملی‌گرای کشورهای خود بکار بسته‌اند. (لازرز، ۱۳۹۰، ص ۴۴) وعده‌های انتخاباتی در حوزه‌ی تأمین امنیت جانی، مالی و حیثیتی مردم و سرکوب جلوه‌های خشونت‌آمیز بزهکاران نه به عنوان بهاء دادن به جایگاه دیدگاه‌های مردمی و برقراری امنیت و آرامش شهروندان، بلکه به عنوان ابزاری سیاسی و انتخاباتی مطرح شده است. در این میان رسانه‌های گروهی وابسته یا مستقل با انتشار آمار مرتبط با بزهکاری زمینه‌ی مناسبی را در جهت عوام‌گرایی کیفری ایجاد نموده‌اند. در چنین بستر سیاسی است که مقوله‌ی ترس از جرم، موجب وحشت و شوک روانی ناشی از بزه‌دیدگی و افول همبستگی اجتماعی بین مردم شده است. (همان، ص ۴۶)

تاریخ مکاتب کیفری بخوبی گویای این مطلب است که علی‌رغم تحولات حقوق کیفری و قبض و بسط‌های سیاست جنایی نظام‌های حقوقی تا چند دهه اخیر بر گزاره‌های مفروض و بنیادینی به عنوان اصول لایتغیر عدالت کیفری پای فشرده‌اند. اصول و مبانی اخیر الذکر در قوانین، تصویب‌نامه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی و تحت عنوان «حقوق بشر» مورد تصریح قرار گرفته‌اند. مفاهیمی همچون حقوق غیر قابل سلب و جهان‌شمول که در اسناد حقوق بشری و بین‌المللی و منطقه‌ای حقوق کیفری ملاحظه می‌گردد بی‌شک ریشه در نظریات حقوق طبیعی دارد. صرف نظر از تحولاتی که در قرائت‌های حقوق طبیعی در طی قرون متمادی ایجاد گردید، در مجموع حقوق طبیعی به معنای گزاره‌های جهان‌شمول، فرا زمان و مکان از هنجارهایی سخن می‌گویند که به عنوان اصول و قواعد برتر انسان فارق از شرایط و مقتضیات اجتماعی قادر به شناسایی آن‌هاست. این اصول جهان‌شمول و ثابت اخلاقی هدایت‌گر و میزان اعتبار هنجارهای حقوقی از جمله حقوق کیفری است. (قربان‌نیا، ۱۳۸۳، ص ۴۱) در این بین نکته‌ی بسیار شگفت‌انگیز عبارت است از اینکه اندیشمندان تحقیقی نیز به نوعی گرایش خود را به حقوق

طبیعی نشان داده‌اند. با اینکه با رواج رویکرد تحقیقی بحث از حقوق طبیعی با منشاء الهی و عقل، از رونق افتاد اما همواره طرفداران آن در جهت ترویج آن کوشیده‌اند. به طور مثال پوزیتیویستی همانند هارت از نظریه‌ی ای به نام «محتوی حداقلی حقوق طبیعی»^۱ دفاع می‌نماید و در عین حال از احکام و قواعدی سخن می‌گوید که به ضرورت طبیعی میان حقوق و اخلاق مشترک است و این همان حداقلی است که اخلاق و حقوق کیفری را به هم پیوند می‌دهد. از آن شگفت‌انگیزتر اینکه فایده‌گرایی همچون بنتام که حقوق طبیعی را مفهومی مبهم و در عین سلاخی در اختیار متعصبان می‌پندارد نیز به نوعی به حقوق طبیعی باور دارد. (همان، صص ۵۵ و ۵۶)

علت تأکید حقوق دانان کیفری طرفدار پوزیتیویسم بر اصول و مبانی حداقلی اخلاق در حقوق کیفری را می‌توان عبارت دانست از اینکه اثبات‌گرایی پارادیمی از معرفت است که دائماً به دنبال حاکمیت مدل‌هایی عام و جهان‌شمول از دموکراسی و گزاره‌های نظم‌بخش در سیستم‌های سیاسی و مدیریت هیأت اجتماعی است. به همین جهت معتقدان به نظام دموکراسی و مدل سیاست‌جنایی مردم‌سالار در صدد تبیین الگوهایی از اصول عام و جهان‌شمول برای جوامع هستند تا بدین وسیله هم‌زمنی و سیطره خود را بر جوامع انسانی وسعت بخشند. تحت این رویکرد بر تمامی نظام‌های اجتماعی اصولی عام و جهان‌شمول حاکم است که صرفاً توسط نخبگان قابل کشف است. در این رویکرد نه تنها مبانی و اصول بلکه مصادیق و مفاهیم جزئی حقوق کیفری خارج از شعور و اراده‌ی مردمان و کاملاً نظم‌یافته و قابل کشف و کنترل است. (ایمان، کلاته‌ساداتی، همان، ص ۲۱)

امروز در پهنه‌ی نظام‌های بزرگ سیاست‌جنایی ملاحظه می‌گردد چگونه نظام‌های سیاسی با دستاویز تضمین امنیت و کنترل ریسک جرم اصول و مبانی حقوق کیفری که خود تحت لوای حقوق بشر به تصویب رسانیده‌اند را نقض نموده‌اند. از جمله نقض‌های فاحش و چرخش‌هایی که در پیکره‌ی مبانی و اصول بشری حقوق کیفری ایجاد شده است می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

- چرخش از ضرورت احراز رکن روانی در جرائم به سمت مادی شدن جرائم؛

1- minimum content theory of natural law

- چرخش از اصل برائت به سمت اماره ی مجرمیت؛
 - چرخش از مسئولیت کیفری فردی به سمت مسئولیت کیفری دسته جمعی؛
 - چرخش از تاکید بر رعایت حریم خصوصی به سمت رهیافت های ناقض
 حریم خصوصی؛

- چرخش از مقوله ی پیش گیری اجتماعی و اصلاح و تربیت بزهکاران به
 سمت رهیافت های کنترل ریسک جرم و پیش گیری وضعی؛
 - چرخش از هدف باز اجتماعی سازی مجرمین از اعمال کیفر به سمت
 هدف سرکوبگری مجرمین از طریق اعمال مجازات های کامل و شدید؛
 - چرخش از اصل کمینه ی جرم انگاری به سمت جرم انگاری حداکثری و
 قرار دادن رفتارهای خلاف هنجار در سیاهه ی جرائم.

محققان علل اصلی بروز رویکرد امنیت گرای حقوق کیفری و تبعات مخرب
 رهیافت های عوام گرایی و سخت گیری کیفری در سیاست جنایی را در شکست جرم
 شناسی های اصلاح و درمان و دفاع اجتماعی افزایش قدرت رسانه ها و ترویج و انتشار
 امار مربوط به جرائم و در نهایت بروز و شدت یافتن جرائم سازمان یافته بین المللی
 تروریزیم و جنایات علیه بشریت دانسته اند. (قناد، اکبری، همان، صص ۴۴-۴۷) باید
 گفت این ها تنها دلایل ظاهری بحران و چالش نظام های سیاست جنایی در مدیریت
 صحنه های پر تنش و متحول جامعه است بلکه محقق بایستی با نگاهی دقیق و تیز
 بین در پی جستن علل مبنایی بروز بحران در نظام های اجتماعی غرب برآید.

همان طور که اخیراً بیان گردید در مکاتب حقوق کیفری غرب مبانی و
 اصول حقوقی را همان اندیشه عدالت و حقوق طبیعی، فارغ از الهیات و متافیزیک،
 تشکیل داده است. اندیشه عدالت طبیعی و اخلاق حداقلی در زمینه حقوق کیفری
 به مقولاتی همچون بسترهای اقتصادی، اجتماعی، تاریخی و فرهنگی در شکل گیری
 نظام رسمی حقوق و توسعه ساخت و سازهای زیست جهان مادی بی توجه بوده و
 صرفاً به حقوق و آزادی های فردی چونان محتوای عدالت طبیعی از دریچه ی عقل
 ابزاری نخبگانی می نگرد. اعتقاد به عدالت طبیعی و تأکید بر گزاره های جهان شمول
 لایتغیر، صرف نظر از ایرادات نظری، در عمل نظام های سیاست جنایی غرب را با
 تناقض و بحران مواجهه نموده است. درحالی که نمی توان انکار نمود مبانی و اصول

حقوق کیفری، جرم، ناهنجاری، کیفر و سایر واقعیات اجتماعی به عنوان مولودات و موجودات وابسته به جهان متحول اجتماعی دائما در حال تغییر و تحول هستند. اگرچه برخی نظریات فرااخلاق و فلسفه‌ی ارزش در حیطه‌ی ارزش‌های غیر رسمی بر جایگاه عرف و اراده‌ی مردمان تأکید نموده‌اند، لکن در بعد نظریه‌ی سیاسی و مدل‌های حکومت‌داری و نظام‌های برساخته حقوقی و مدیریتی، مناسبات مؤلفه‌های نظم و تحول به نحو دیگری ساماندهی شده است و هیچ‌گونه تعامل‌سازنده‌ای را نمی‌توان میان مؤلفه‌های مزبور در نظام‌های حقوق کیفری در غرب ملاحظه نمود.

۲. مناسبات عرف و اخلاق در نظام حقوق کیفری اسلام

برحسب آنچه مطابق با رویکرد صحیح در حوزه مبانی ادراکات کنشی و مناسبات عرف و اخلاق در حکمت عملی اسلام بیان گردید، اندیشه عدالت طبیعی و نفس‌الامری و امکان پذیرش آن در نظام حقوقی و هنجاری اسلام و نظام‌های برساخته آن با تردید روبه‌رو است. (جوادی آملی، ۱۳۹۱، صص ۴۴ و ۴۵) چرا که در اسلام نظام اجتماعی در عین برخورداری از مبانی واقعی و نفس‌الامری، به شدت پویا و متحول است. مطابق با مبانی تولید علم اجتماعی نظریه «ادراکات اعتباری» نگرش نوینی را در مناسبات و تعامل‌گزاره‌های بنیادین حقوق کیفری و اقتضائات زمانی و مکانی جهان اجتماعی بازگشوده است. در حقیقت طرح نظریه‌ی اعتباریات در پرتو رویکرد «عرف‌گرایی ثبوتی-واقع‌گرا»، تلاشی نظری است تا از رهگذر آن به رفع چالش اصلی امنیت و عدالت طبیعی که در آن حقوق، اخلاق و سیاست همگی گزاره‌های متافیزیکی یا انتزاعی محض‌اند که به واقعیات فعال و متحول جهان اجتماعی بی‌توجه‌اند، پرداخته شود.

همان‌طور که در فلسفه کنش در نظام اسلامی تبیین گردید، اعتباریات دائر مدار نیازمندی‌های انسان است. به نحوی که احساسات درونی به وجودآورنده ادراکات ارزشی خود معلول یک سری احتیاجات وجودی (فطری و غریزی) مربوط به ساختار وجودی ویژه‌ی انسان‌اند. بنابراین رفع نیازهای طبیعی انسان، ادامه حیات اجتماعی و تکامل‌نهایی انسان، غایت تمامی ادراکات ارزشی است. (طباطبایی

۱۴۲۸، ص ۳۸۵) پر واضح است که تحقق کمالات انسانی تنها در گرو ایجاد جامعه امن و عاری از مخاطراتی است که انسان را در دست یابی به کمال مطلوب دچار مانع می نماید. نیاز به امنیت و بقاء و هراس از آسیب و نابودی، اساسی ترین و ابتدایی ترین نیازی است که انسان را به ایجاد و انشا گزاره های متعدد و متکثر تجویزی و دستوری در نظام های کنش اجتماعی وادار می نماید. ذیل حکمت کنشی اسلام مسأله ی امنیت شهروندان و بقاء جامعه و نظام اسلامی یکی از ضروریات عقلی، شرعی و فقهی برشمرده می شود. توجه به ضرورت امنیت و حفظ نظام در پرتو تبیین عمیقی که از مبانی نظام ارزش ها و هنجارهای اجتماعی مبتنی بر نظریه ی ادراکات اعتباری بیان شد، نشان از جایگاه مهم دانش های عرفی و تحول و پویایی در قواعد و هنجارهای حقوقی از جمله حقوق کیفری دارد.

تحت مبانی کلامی - اعتقادی حکمت عملی اسلام، هیچ گزاره ی ارزشی بدون گذر از فرایند کسب حجیت و اعتبار شرعی معتبر نیست و نمی تواند مورد استناد قرار گیرد. بنابراین سخن از امکان تحول و پویایی مبانی حقوق کیفری بدون اتکاء بر مبانی و اصول اصدار حکم شرعی و فقهی بیهوده و نا معتبر خواهد بود. تبلور مسأله ی امنیت و لحاظ شرایط و اقتضائات زیست بوم را می توان در قاعده فراگیر «حفظ نظام» در فقه شیعی ملاحظه نمود. حفظ نظام در اصطلاح فقها عبارت است از: «حفاظت و اجرای نظری و عملی، استقرار و حاکمیت اسلام و ادراهی شئون مجتمع به گونه ای که نیازهای مادی و معنوی آن به قدر امکان مهیا شود و روابط و مناسبات داخلی و خارجی تنظیم گردد.» (شمس الدین، ۱۳۱۴ق، ص ۴۴۰) اهمیت و جایگاه قاعده ی حفظ نظام به اندازه ای است که به اذعان فقها حاکم بر تمامی ابواب فقهی است. لذا فقیه در عملیات استنباط خود نمی تواند از مقوله حفظ نظام به عنوان مصلحت عام غافل و به ارتباط آن با فقه بی توجه باشد. در مفهوم «نظام» به معانی مختلف اشاره شده است. از جمله نظام کلان اجتماعی، نظام حکومت اسلامی و نظام دینی و بیضه ی اسلام. (همان، ص ۲۸) با بررسی مباحثی که در آثار فقهی حول این قاعده بیان شده است، معین می گردد که وجوب حفظ نظام صرفاً دلالت کننده بر حفظ نظام سیاسی اسلام یا تنها مقید به حفظ نظام دینی اسلام نیست، بلکه مطابق با آموزه های اسلامی آنچه در الویت قرار گرفته

است، حفظ و تضمین امنیت نظام اجتماعی انسان‌ها است تا در پرتو آن سایر نظام‌ها، از جمله نظام سیاسی و بیضه‌ی اسلام حفظ گردد. مسأله‌ی حفظ امنیت نظام اجتماعی امری است که در طول تاریخ، نظام‌های عقلایی بر آن استقرار و استمرار یافته است و دلیلی نیز از طرف شارع مبنی بر نهی و زجر از آن ثابت نیست. (جعفری هرندی، عرب، ۱۳۹۲، ص ۳۷) بنابراین این قاعده همانند بسیاری دیگر از قواعد فقهی محصول داوری عقل و بنای عقلا است که نه تنها در بین مسلمانان و مذهب شیعه، بلکه نزد هر صاحب عقلی مطلوب و معمول است و شارع حکیم تنها آن را مضا نموده است.

قاعده‌ی حفظ نظام گاهی از باب «ضرورت» به عنوان حدوث یک عنوان ثانوی، منجر به صدور حکم جدید شده است و گاهی نیز خود به عنوان علت و دلیل حکم شرعی، مستند احکام اولیه حکومتی قرار گرفته است. حکم حکومتی حکمی جزئی است از ناحیه‌ی حاکم و از تطبیق قوانین کلیه‌ی الهی بر مصادیق جزئی‌شان حاصل می‌گردد. (مکارم شیرازی، ناصر، ص ۴۹۹)

بر همین منوال قاعده‌ی مزبور در فقه کیفری اسلام، امکان‌هایی از جمله تبدیل حکم کیفری اولی به ثانوی، همچنین صدور حکم اولی مستحدث را در جهت تضمین امنیت و مدیریت پدیده‌ی جنایی در بردارد. در نظام حقوق کیفری اسلام در صورتیکه اجرای حکمی متعین موجب اختلال در جامعه گردد و یا در صورت اجراء آن امنیت و نظم جامعه به نحو مقتضی برآورده نگردد و آن حکم در جایگاهی مهم تر از حفظ نظام اجتماعی مسلمانان نباشد، قطعاً در چنین شرایطی تحت عنوان حکم ثانوی «ممانعت از نقض امنیت» در جامعه، حکم الهی اولی در مقام امتثال کنار گذارده می‌شود. چه بسا قاعده یا گزاره‌ای در حقوق کیفری قرون متمادی مصداق حفظ نظام باشد، ولی با بروز شرایط جدید باید به صورت موقت یا دائمی متوقف گردد. از باب مثال در شرع و فقه شیعی در تقدم حکم ثانوی بر حکم اولی با استناد به قاعده‌ی حفظ نظام از جمله مواردی که بیان شده است، جواز کشتن غیر نظامیان کافری است که دشمن آن‌ها را سپر خود در مقابل لشکر اسلام قرار داده است. چراکه در غیر این صورت جهاد تعطیل و امنیت نظام اسلام مختل خواهد شد. (سرخسی، ۱۴۲۱، ق، ص ۶۵ و سبزواری، ۱۴۱۳، ق، ص ۱۲۶)

جواز نقض حریم خصوصی شهروندان به دلیل تجسس و کسب اطلاع از زندگی دشمنان نظام اسلامی که بر ضد مصالح عمومی، عملیات مجرمانه انجام می دهند، تحت قاعده‌ی حفظ نظام و تضمین امنیت، در زمره‌ی اعمالی است که عقلا و عرف آنرا اعتبار می نمایند و شارع حکیم نیز این بنای عقلایی را امضاء نموده است. (منتظری، ۱۳۶۹، ص ۳۸۳)

در بسیاری از موارد، بروز شرایط جدید موجب تحول در اوصاف و انقلاب در ماهیت موضوع حکم شرعی گشته و با تحول موضوع، ضرورت اعتبار حکم جدید در جهت حفظ نظام اجتماعی ایجاد می گردد. در بسیاری موارد دیگر نیز ملاحظه می گردد مسائل و موضوعاتی پیش روی مستنبط و فقیه قرار میگیرد که در متون (وحی و نقل) و آراء فقها سابقه ای ندارد. بنابراین در جهت تضمین آسایش و امنیت به صورت موقت و یا مادامی و با استناد به عنصر «مصلحت» امکان تقنین و الحاق راهکارها و رهیافت های جدید در حقوق کیفری وجود دارد.

از جمله مواردی که باید در حیطه‌ی حقوق کیفری، آن را به عنوان مصداقی از موضوعات مستحدث در جهان اجتماعی دانست و در جهت مواجهه و مدیریت آن اقدام به صدور احکام اولی نمود، پدیده‌ی پیچیده و خطرناک «جرم سازمان یافته» است.

امروزه جرائم سازمان یافته اقتصادی - مالی، تروریزم، جنایات بین المللی و سایر جرائمی که در قالب گروهی منسجم و تحت توافق یا هدف مشترک مجرمانه در حیطه‌ی مباحث حقوق کیفری واقع شده است، ضرورت بازنگری در اصل «شخصی بودن مسئولیت کیفری» و جایگزینی آن بوسیله نظریه‌ی مقتضی در حیطه مسئولیت مباشرین و معاونین در این جرائم را برانگیخته است. «اصل مسئولیت شخصی» به عنوان یکی از قواعد و اصول بنیادین حقوق کیفری است که در متون داخلی و بین المللی مورد تاکید قرار گرفته است. اصل مزبور اصلی است که بر قاعده‌ی اخلاقی و وجدانی قرار گرفته مبنی بر اینکه هر شخص در قبال فعل خود مسئول و مکلف است. مطابق این قاعده کلاسیک حقوق کیفری هر فردی که اقدام به مباشرت در ارتکاب جرمی نماید به نحوی که بتوان وی را علت تامه رفتار مادی جرم مورد نظر دانست هم او در قبال جرم ارتکاب یافته مسئولیت تام کیفری

خواهد یافت. در نتیجه افرادی که در ارتکاب رفتار مادی جرم مداخله مستقیم نداشته بلکه اعمال آنان را صرفاً می‌توان از باب شرطیت یا سببیتی که در تحقق رکن مادی جرم ایجاد نموده است تحت عنوان معاون در جرم قرار داد.

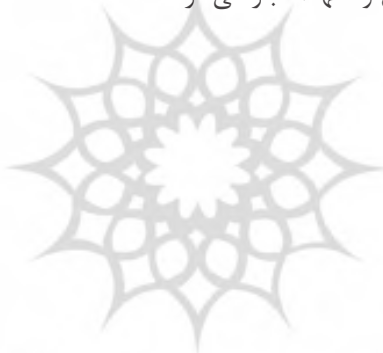
مسأله مهمی که در این دسته از جرائم مطرح می‌گردد، عبارت است از اینکه نقش و جایگاه عملیات مقدماتی و طراحی و هماهنگی عملیات مجرمانه و در مجموع سازماندهی اقدامات مورد هدف مشترک اعضای گروه، اهمیت انکار ناپذیر در تحقق مادی جرائم در بردارد. به قطعیت باید گفت در این دسته از جرائم نقش رهبران، مشاوران و طراحان عملیات مجرمانه که در حقوق جزای مرسوم در قالب عنوان معاونت قرار می‌گیرد، از مباحثان مادی جرائم ارتکابی با اهمیت تر است. صرف نظر از ضرورت باز اندیشی مباحث علیت و سببیت در رکن مادی جرائم، مسئولیت جدیدی در حیطه‌ی جرائم گروهی مطرح شده است که مبتنی بر آن تمامی افرادی که در توافق انجام یافته در جهت عملیات مادی جرائم مشارکت نموده یا متعاقباً از چنین توافقی آگاهی پیدا نموده باشند همانند مباشرین و مرتکبین عملیات مادی جرائم مسئولیت کیفری خواهند یافت. در حقوق جزای عرفی و حقوق جزای بین‌الملل مسئولیت از این نوع تحت «نظریه‌ی تبانی»^۱ یا «شرکت مجرمانه»^۲ قابل توجیه است. (Damgaard, 2008, p127)

ضرورت باز اندیشی در اصول حقوق کیفری نه تنها در حیطه‌ی مسئولیت کیفری ناشی از جرائم سازمان یافته بلکه در بسیاری مسائل دیگر در حیطه‌ی حریم خصوصی، ادله‌ی اثبات دعوی، نظام مجازات‌ها، جرم انگاری و جرم زدایی از برخی رفتارها و ... در حقوق کیفری ایران به وجود آمده است. همانطور که بیان گردید نظام حقوقی اسلام به عنوان بخشی از حکمت عملی اسلامی مبتنی بر نظریه‌ای پیشرفته تحت عنوان «ادراکات اعتباری» قرار گرفته است. نظریه‌ی پیش گفته رویکردی را بر تمامی حیطه‌های علم اجتماعی دینی حکم فرما خواهد نمود که در عین برخورداری از پشتوانه‌های حقیقی و ثابت (لوح محفوظ، فطرت، سنن الهی، وحی و روایات) امکان انعطاف و انطباق با تمامی شرایط اضطرار آمیز و یا مستحدث را در بردارد. به نحوی که

1- the conspiracy theory

2- joint criminal interprise

در عین تحول و پویایی در ساحت‌های مختلف تعادل و نظم حاکم بر هستی انسانی و اجتماعی برهم نخورد. صحبت از امکان‌های متحول در حیطه‌ی مسائل حقوقی کیفری فرصت و مجال وسیع را می‌طلبد. اما به عنوان مبنایی کلی در نظام حقوقی اسلام بیان می‌شود که گرچه بیشترین موردی که فقها متعرض مسأله حفظ نظام شده‌اند باب جهاد و دفاع است لیکن عام بودن کبری کلی ضرورت حفظ نظام حاکی از تعمیم آن به تمامی مواردی است که می‌تواند مصداق این امر کلی باشد. (عمید زنجانی ، ۱۳۸۴ ، ص ۳۹) لذا تحول در اصول و مبانی حقوق کیفری که از لحاظ شرعی و عقلی مصادیق حفظ نظام اجتماعی و به تعبیر این مقاله تضمین امنیت اند هیچ محدودیتی نداشته، بلکه بر حسب شرایط جهان اجتماعی، صلاح‌دید عرف و عقلا و تایید خبرگان و فقها اعتبار می‌گردند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

برآمد

در این تحقیق از رهگذر بررسی مناسبات عرف و اخلاق در نظام‌های حکمی اسلام و غرب سعی گردید تا به یکی از کانون‌های چالش در حیطه‌ی مقولات کیفری و سیاست جنایی یعنی مقوله امنیت‌گرایی در مقابل رویکرد عدالت‌محوری پرداخته شود. در این راستا تحت مبانی فلسفی و پارادایمی علوم اجتماعی مرسوم در غرب و اسلام مناسبات میان اخلاق به عنوان قضایای تضمین‌کننده سعادت و تحقق کرامت و فضائل بشری و عرف به عنوان مجموعه ادراکات ارزشی برآمده از جهان متغیر اجتماعی، در قالب نظریات موجود در حیطه‌ی حکمت عملی مورد بررسی قرار گرفت. هریک از رویکرد‌های تحت بررسی با در نظر داشتن جایگاه ویژه برای مؤلفه «عاملیت» و «خلاقیت» انسان‌ها در انشاء گزاره‌های ارزشی، به ترسیم مناسبت‌های عرف و اخلاق پرداخته‌اند. در این میان رویکرد «عرف‌گرایی ثبوتی» یا به عبارتی «قراردادگرایی اخلاقی» رویکردی است که ذیل آن اراده مردمان و عرف در تعیین مفهوم، ملاک و مصداق فضیلت و عدالت تعیین‌کننده است. این رویکرد تنها در خوانشی که تحت مبانی حکمت عملی اسلام در قالب نظریه‌ی «ادراکات اعتباری» علامه طباطبایی «ره» قرار دارد، قابل پذیرش خواهد بود. نظریه‌ی ادراکات اعتباری از پشتوانه‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی متقن و مستندات قرآنی و روایی از در افتادن در ورطه نسبی‌گرایی نظریات عرف‌گرا مبری است. این نظریه در ساحت حقوق کیفری قابلیت تحول در اهداف، اصول و قواعد کلی کیفری، اعم از ماهوی و شکلی، را در جهت تأمین مقوله‌ی امنیت و حفظ همبستگی نظام اجتماعی فراهم آورده است. تحت نظریه‌ی اخیر اصولی همچون اصل برائت، اصل مسئولیت شخصی، مفهوم علیت مادی، محدوده حریم خصوصی و ... در زمره مفاهیم و ثغور لایتغیر حقوق کیفری قلمداد نشده بلکه آنها اعتباراتی زمان‌مند و مکانی‌اند که در جهت تأمین امنیت و حفظ نظام اجتماعی در چهارچوب‌های دائمی و لایتغیر همچون فطرت، وحی، سنت‌های الهی، سنت و روایات معصومین علیهم السلام، از ناحیه متشرعین ضروری تشخیص داده شده، حجیت فقهی پیدا نموده و در قامت قاعده و اصول حقوق کیفری لباس قانون بر تن می‌نماید.

منابع

- ایمان، محمد تقی، کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۸)، *روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان*، (ارائه مدلی روش شناختی از علم اسلامی)، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ دوم
- ایمان، محمد تقی، کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۳)، *مقایسه مؤلفه های پارادیمی در لیبرال دموکراسی و مردم سالاری اسلامی با تأکید بر مفاهیم انسان و آزادی*، تهران، نشر الگوی پیشرفت چ اول
- برهانی، محسن، *اخلاق و حقوق کیفری*، (۱۳۹۶)، تهران، ناشر انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم
- جعفری هرنندی، محمد، عرب، عالییه، (۱۳۹۲)، *حکم سازی ضرورت حفظ نظام در قلمرو احکام شرعی از دیدگاه فقهی مذاهب اسلامی*، مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، سال نهم، پاییز، ش ۳۲
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء، چاپ ششم
- حسنی، حمید رضا، موسوی، هادی (۱۳۹۷)، *حکمت عملی به مثابه فلسفه علوم انسانی*، فصل نامه علمی پژوهشی روش شناسی علوم انسانی، زمستان، سال ۲۴، شماره ۹۷، صص ۵۷-۷۳
- درو بینکی، الک، (۱۳۶۸)، *تاریخ علم و اخلاق (سیر تحول مفهوم اخلاق)*، ترجمه فریدون شایان، پیشرو، چاپ اول
- دلماس - مارتی، می ری، (۱۳۹۳)، *نظام های بزرگ سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، بنیاد حقوقی میزان، چاپ دوم
- دورکیم، امیل، (۱۳۹۱)، *جامعه شناسی و فلسفه*، ترجمه مرتضی ثابت فر، تهران، انتشارات علم، چ اول
- دورکیم، امیل، (۱۳۶۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل، کتاب سرای بابل
- راستیان، ابراهیم، ب یه‌هندی، محمد، رحیم پور، فروغ السادات، (۱۳۹۸)، *تقریر انسان شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی*، مجله فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۲، بهار و تابستان، شماره ۱، صص ۷۴-۵۷

- رالز، جان، (۱۳۸۷)، *نظریه عدالت*، ترجمه محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- فرال، استفن، جکسون، جاناتان، گری، امیلی، (۱۳۹۲)، *نظم اجتماعی و ترس از جرم در دوران معاصر*، ترجمه حمید رضا نیکوکار، حسین غلامی، تهران، بنیاد حقوقی میزان، چاپ اول
- فروغی، محمد علی، (۱۳۶۷)، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۲، تهران، زوار قربان نیا، ناصر، (۱۳۸۳)، قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی، مجله فقه و حقوق، سال اول، تابستان
- قناد، فاطمه، اکبری، مسعود، (۱۳۹۶)، *امنیت‌گرایی سیاست جنایی*، مجله پژوهش‌های حقوق کیفری، سال پنجم، شماره هجدهم، بهار
- عباسی، ولی‌الله، (۱۳۸۹)، *جان رالز و نظریه اخلاقی قراردادگرایی*، مجله پژوهش‌نامه اخلاق، سال سوم، پاییز، ش ۹
- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، *فقه و عرف*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- عمید زنجانی، عباس علی، (۱۳۸۴)، *فقه سیاسی*، ج ۹، تهران، امیر کبیر
- غلامی، علی، پورکیانی، محمد، (۱۳۹۵)، *بررسی مبانی فلسفی جایگاه عقل و عرف متشعره در حقوق با تمرکز بر آراء علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی*، پژوهش‌نامه‌ی حقوق اسلامی، سال هفدهم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۲۶-۵
- صلواتی، عبدالله، (۱۳۹۵)، *نظریه سلولی اخلاق با تأکید بر آرای علامه طباطبایی*، فصل‌نامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، تابستان
- طالب زاده، سید حمید، (۱۳۸۹)، *نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی*، مجله، جاویدان خرد، شماره ۱۷، پاییز و زمستان، صص ۶۴-۲۹
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب

- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، شرح و ترجمه مرتضی مطهری، منتشر شده در سایت پایگاه جامع استاد شهید مرتضی مطهری، منتشر شده در ۱۳۹۱/۳/۲۱
- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۱)، *المیزان فی التفسیر القرآن*، جلد دوم، مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲
- کاید خورده، رضا، کوچنانی، قاسمعلی، (۱۳۹۴)، *معنا شناسی ادراکات اعتباری از دیدگاه علامه با نگاهی انتقادی به اندیشمندان مسلمان معاصر*، مجله حکمت صدرایی، سال چهارم، پاییز و زمستان، ش ۱
- لازرژ، کریستین، (۱۳۹۰)، *درآمدی بر سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین ابرند آبادی، تهران، بنیاد حقوقی میزان، چ دوم
- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *سرمایه‌ی ایمان به کوشش صادق لاریجانی*، تهران، انتشارات الزهرا
- محیطی اردکان، حسن، (۱۳۹۴)، *توجیه گزاره های اخلاقی بر مبنای شهرت*، مجله معرفت اخلاقی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۲۴-۵
- محیطی اردکان، حسن، (۱۳۹۸)، *نقش عرف در ارزش اخلاقی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چ اول
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، ۲ جلد، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هفتم.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷)، *فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات
- منتظری، حسین علی، (۱۳۶۹)، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی قم، نشر تفکر، ج ۴
- میر حسینی، سید امین و دیگران، (۱۳۹۸) *هستی شناسی اعتباریات؛ اعتبار به مثابه نحوه ی هستی انسان در جهان مادی*، مجله خرد نامه صدر، شماره ۹۸، زمستان، صص ۶۳-۷۴
- هابز توماس، (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه ی حسین بشیریه، نشر نی
- سرخسی، ابوبکر، محمد بن ابی سهل، (۱۴۲۱) *ق، المبسوط*، بیروت، دارالفکر، ج ۱۰

- سبزواری، عبدالعلی، (۱۴۱۳)ق، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم دفتر ایت الله سبزواری، ج ۱۵
- شمس الدین، محمد مهدی، (۱۴۱۳) ق، نظام الحکم و الاداره فی الاسلام، قم، دارالثقافه
- طباطبایی، محمد حسین، (بی تا) الرسائل التوحیدیه، بیروت، موسسه النعمان
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۸)ق، الرسائل سبعة (الرساله الاعتباریات) الصباح الربیعی، قم، شارع معلم
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲)ق، بحوث الفقہیہ الہامه، مدرسه الامام علی بن ابیطالب

- Damgaard, Ciara, *the individual criminal responsibility for core international crimes*, springer, berline Heidelberg 2008
- Mill, John Stuart, Utilitarianism, *edited by Oskar Piest*, The Liberal Arts Prees, New York ,1957
- Nielsen, Kai, *conventionalism, in morals and the appeal to human nature*, Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 23, No. 2 (Dec., 1962), pp. 217-231 (15 pages) Published by: International Phenomenological Society