

## مبانی و جلوه‌های قرآنی سیاست جنایی مشارکتی

عبدالملک وحیدی\* مهدی شیدائیان\*\* سید محمود میرخلیلی\*\*\*

(تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۹)

### چکیده

گسترش روزافزون پدیده‌های مجرمانه، احساس ناامنی را در بسیاری از جوامع به وجود آورده است. هرچند تأمین امنیت شهروندان از صلاحیت ذاتی دولت‌هاست، ناکامی اقدامات رسمی و پاسخ‌های صرفاً دولتی در برابر این پدیده و افزایش تورم کیفری ضرورت توجه به سیاست جنایی به ویژه سیاست جنایی مشارکتی را نشان می‌دهند، سیاستی که بتواند با مشارکت مردم و نهادهای مدنی پاسخ‌های سازماندهی شده‌ای را در قبال پدیده‌های مجرمانه ارائه نماید. این پاسخ‌ها باید از مبانی محکمی برخوردار باشند. مبنای توجیهی این مشارکت چیست؟ جلوه‌ها و مصادیق عمده سیاست جنایی مشارکتی از منظر قرآن کریم کدام است؟ تحقیق حاضر، به منظور دست‌یابی به مبانی معتبر برای سیاست جنایی مشارکتی، مفهوم مسئولیت همگانی، رشد‌مداری و انتخاب روش احسن را به بحث گرفته است. همچنین، به منظور آگاهی از مصادیق قرآنی این سیاست، از امر به معروف، اصلاح ذات‌البین، شورا، تعاون در نیکی و توبه سخن گفته و بدین نتیجه رسیده است که از منظر قرآن کریم، سیاست جنایی مشارکتی نه تنها به لحاظ مبنایی مشکلی ندارد که جلوه‌ها و مصادیق زیادی از آن، در آیات قرآنی مرتبط با مفاهیم فوق‌نمود یافته است. این امر حاکی از اهمیت و جایگاه این سیاست در مهم‌ترین منبع دینی ماست.

واژگان کلیدی: سیاست جنایی، مسئولیت همگانی، امر به معروف، اصلاح ذات‌البین، تعاون.

\* دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران.

\*\* استادیار حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران (نویسنده مسئول):

sheidaeian@ut.ac.ir\_m

\*\*\* دانشیار حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی)، قم، ایران.

## مقدمه

زندگی جمعی در دنیای کنونی با چالش‌های گوناگونی مواجه است. رشد روزافزون جمعیت، گسترش حوزه فعالیت افراد، تنوع روابط و تعاملات انسانی در جامعه، تغییر بنیادین سبک زندگی و ... خواسته‌های متنوعی را برای افراد خلق کرده و آرزوهای تازه‌ای را به وجود آورده‌اند. خلق آرزوهای جدید و افزایش نیازمندی‌های تازه، ممکن است انگیزه فعالیت و تلاش را در بسیاری از افراد تشدید نماید، اما همواره چنین نیست. فاصله واقعیت‌ها و آرمان‌ها و نبود فرصت‌های برابر برای رسیدن به آرزوها فشار زیادی را بر برخی افراد تحمیل می‌کند. این مسئله و دیگر زمینه‌ها و عوامل محیطی، ظهور انواع کجروی اجتماعی و پدیده‌های مجرمانه را در پی داشته است. بدین جهت، امروزه تأمین امنیت و کنترل بزهکاری به یک آرزو تبدیل شده است. همین امر اهمیت روزافزون توجه به سیاست جنایی را آشکار کرده است. هرچند مدیریت جرم و پاسخدهی به پدیده مجرمانه از وظایف ذاتی دولت‌ها محسوب می‌شود، این مهم بدون همکاری و مشارکت هیئت اجتماع ممکن نیست. برای همین، مطالعات علمی و داده‌های جرم‌شناختی شکل تازه‌ای از سیاست جنایی را تحت عنوان سیاست جنایی مشارکتی پیشنهاد کرده‌اند. در این مدل، دولت با همکاری مردم، رسانه‌ها، نهادهای مدنی و اساساً تمام هیئت اجتماع، در برابر پدیده مجرمانه حساسیت نشان داده و به منظور دفاع از امنیت و ارزش‌های جامعه، پاسخ‌های خود را سازماندهی می‌کند.

طبیعی است سازماندهی پاسخ‌ها و اتخاذ روش‌های مناسب زمانی مؤثر است که ضمن هم‌نویی با شرایط اجتماعی و قابلیت اجراء، از لحاظ اصولی و منطقی قابل دفاع بوده و از مبانی توجیهی کافی برخوردار باشد. سازماندهی پاسخ برای پدیده‌های اجتماعی، بدون مبانی مستحکم رهگشا نیست. اتخاذ سیاست جنایی مشارکتی در جامعه دینی و اسلامی، این پرسش را منطقی می‌نمایاند که آیا چنین سیاستی از منظر دینی و اسلامی توجیه‌پذیر است؟ چه مبانی را می‌توان از قرآن کریم برای سیاست جنایی مشارکتی جستجو نمود؟ منبع وحیانی ما به کدام یک از جلوه‌ها

و مصادیق این سیاست توجه نموده است؟ اصولاً دیدگاه دین مبین اسلام در مورد سیاست جنایی مشارکتی چیست؟

مهم‌ترین منبع دینی در اسلام قرآن است. تحقیق حاضر در نظر دارد با استفاده از این منبع قطعی‌الصدور، به بررسی مبانی توجیهی سیاست جنایی مشارکتی پردازد و نیز مهم‌ترین مصادیق این سیاست را در قرآن کریم به بحث بگیرد. در همین راستا، ابتدا لازم است به صورت مختصر نگاهی به معنا و مفهوم سیاست جنایی انداخته و سپس مهم‌ترین مبانی قرآنی سیاست جنایی مشارکتی را با عنوان «مسئولیت همگانی»، «رویکرد رشدمدار» و «اخذ بهترین روش» به بحث بگیریم و در نهایت از مصادیق عمده و جلوه‌های برجسته سیاست جنایی مشارکتی با عناوینی همچون «امر به معروف و نهی از منکر»، «اصلاح ذات‌البین»، «شورا»، «تعاون در خیر و نیکی» و «توبه» سخن بگوییم.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. سیاست جنایی

سیاست یک واژه عربی است از ریشه «ساس» و هم‌معنی با واژگان «دبر» به معنای تدبیر و چاره‌جویی، «حکم» به معنای قضاوت کردن و «ادار» به معنای اداره کردن امور است (البعلبکی، ۲۰۰۸: ۹۲۵؛ عبدالسلام، ۱۹۷۸: ۱۱) و معادل کلمه لاتینی «پالیسی»<sup>۱</sup> است (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۷۸: ۹). این واژه در بردارنده نوعی از اندیشگی، هدایت‌شدگی و غایت‌مندی است. به همین جهت از شنیدن این واژه به صورت مطلق و بدون پسوند، هرگونه روش، مشی و طرح کلی برای اداره یا به‌کرد هر امری از امور (شخصی یا اجتماعی) فهم می‌شود (آشوری، ۱۳۸۶: ۲۱۲). امروزه سیاست به گونه‌ای معطوف به مقوله قدرت و حاکمیت شده و مفهوم «علم یا هنر چگونگی بررسی و تحلیل اشکال روابط قدرت و نحوه اعمال آن» (ابوالحمد، ۱۳۶۵: ۱۲) و «تدبیر و اقدام فردی و جمعی جهت اداره امور کشور» (مدنی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۵) را یافته است.

1. Policy.

سیاست، هرگاه با پسوند خاص مثلاً جنایی همراه شود، آن وقت اندیشیدگی و تدبیر مندرج در ماهیت آن، در همان حوزه خاص انصراف یافته و معنای تدابیر و پاسخ‌های مربوط آن حوزه را به خود می‌گیرد. هرچند ترکیب ناهمگون واژه‌های سیاست و جنایی، مفهوم «سیاست جنایی» را در ظاهر پیچیده می‌نماید، می‌توان به دو مفهوم کلی از سیاست جنایی دست یافت: مفهوم مضیق و موسع.

از آنجا که واکنش آدمیان در برابر جرم، در آغاز شخصی و مبتنی بر میزان توانایی او بر انتقام خصوصی بوده است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۶۱)، مدیریت و سازماندهی این گونه واکنش‌ها نیز تا ظهور دولت‌های ابتدایی، خصوصی بوده و از قلمرو اختیارات خانواده و قبیله به حساب می‌آمده است (پرادل، ۱۳۸۱: ۱۸). اما به تدریج از کارویژه‌های دولت قرار گرفته است. به همین جهت سیاست جنایی در ابتدا در معنای سیستم کیفری نمود یافته و به تدریج با لحاظ عقلانیت بیشتر بکار گرفته شده است (حسینی، ۱۳۸۳: ۲۳).

سیاست جنایی در این رویکرد، دارای مفهوم مضیق است. فرقی نمی‌کند کاربرد اولیه این اصطلاح را به استفاده «خوزه دامودر»<sup>۱</sup> در قرن ۱۶ میلادی منتسب بدانیم (مارتینز، ۱۳۸۲: ۶۲) یا به آنسلم فوئر باخ<sup>۲</sup> در سال ۱۸۰۳ میلادی (دلماس مارتی، ۱۳۸۲: ۲۳). وجود مؤلفه‌های تنبیهی بودن، رسمی بودن و واکنشی بودن سیاست جنایی در این رویکرد، این واقعیت را نشان می‌دهد؛ چنانکه در تعریف باخ می‌خوانیم: «مجموعه روش‌های سرکوب گرایانه‌ای که دولت با استفاده از آنها علیه جرم واکنش نشان می‌دهد» (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۲: ۲۱). درون‌مایه رویکرد باخ، به عنوان مؤلفه‌های اصلی مفهوم مضیق سیاست جنایی، در تعاریف گوناگون این رویکرد تا مدت‌ها حفظ شده است (نک. نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۸: ۱۱۷۸). اما پس از جنگ جهانی دوم و متأثر از فجایع آن و در اعتراض به سیاست‌های کیفری دولت‌های اقتدارگرا، رویکرد انسانی‌تر به عدالت کیفری رونق گرفت. به تدریج نگاه موسع‌تری نسبت به سیاست جنایی مطرح شد (آنسلم، ۱۳۷۵:

---

1. Jossede Damhouder.  
2. Anselm von Feuerbach.

۲۱). با پذیرش مؤلفه‌های اجتماعی شدن و پیشگیری در مفهوم سیاست جنایی، این مفهوم از رویکرد مضیق فاصله گرفت و با تعریف خانم دلماس مارتی به خوبی توسعه یافت: «سیاست جنایی مجموعه روش‌هایی است که هیئت اجتماع، با استفاده از آنها پاسخ‌ها به پدیده مجرمانه را سازمان می‌بخشد» (دلماس مارتی، ۱۳۸۲: ۲۴).

واقعیت این است که تغییر جهت سیاست جنایی، از تنبیهی به اقتناعی، عبور متولیان سیاست جنایی از انحصار دولت به نهادهای مدنی و هیئت اجتماع، اتخاذ «پاسخ» به جای «واکنش» و درج «پدیده مجرمانه» به جای «جرم» نه تنها مفهوم موسع سیاست جنایی را از مفهوم مضیق آن برجسته ساخته‌اند، بلکه ماهیت سیاست جنایی را از سیاست کیفری متمایز گردانیده‌اند. دریافت ما از سیاست جنایی در این نگارش هم، پاسخ‌های سازماندهی‌شده هیئت اجتماع در قبال پدیده مجرمانه است.

#### ۱-۲. سیاست جنایی مشارکتی

توسعه مفهومی سیاست جنایی، امکان صحبت از انواع مختلف آن را در قالب تقنینی، قضایی، اجرایی و مشارکتی فراهم آورده است. در این میان، سیاست جنایی مشارکتی شکل تکامل یافته‌تر سیاست جنایی است که حضور و نقش نهادهای مردمی و مدنی را در کنار نهادهای رسمی و دولتی به رسمیت شناخته است، چنانکه برخی در تعریف آن آورده‌اند: «سیاست جنایی مشارکتی یعنی یک سیاست جنایی همراه با مشاکت جامعه مدنی که در چارچوب آن اهرم‌ها و نهادهای دیگر در کنار پلیس و دستگاه قضایی پاسخ به پدیده مجرمانه را سازمان می‌بخشد» (نجفی ابرنآبادی، ۱۳۸۲: ۲۶۳). این تعریف و تعاریف مشابهی که از سیاست جنایی مشارکتی شده است، هم‌ساز با تعریف خود سیاست جنایی است، جز اینکه به بعد تکامل یافته آن و حضور مردم و نهادهای مردمی در فرایند آن تأکید می‌شود. پذیرش مشارکت مردمی به عنوان فصل مقوم سیاست جنایی، از آن رو است که حضور مردم و نهادهای مدنی، رسانه‌های گروهی، شبکه‌های اجتماعی و... در مرحله تدوین قوانین، جرم‌انگاری، کیفرگذاری و اساساً شکل‌گیری سیاست

جنایی تقنینی اثرگذار است. همچنین، در سیاست جنایی قضایی و داوری عادلانه بی اثر نیست، چنانکه در زمینه اقناع بزهدیده و بازپذیری اجتماعی بزهارکار نقش مثبت دارد. این نقش در همکاری با پلیس در زمینه‌های مختلف به ویژه در عرصه پیشگیری از جرم محسوس است. بدین ترتیب، سیاست جنایی مشارکتی بخش مهم و ثمربخش سیاست جنایی است. با ملاحظه این اهمیت، لازم است مبانی توجیهی آن از منظر آیات قرآنی بررسی شوند.

## ۲. بررسی مبانی قرآنی سیاست جنایی مشارکتی

منظور از مبانی، دلایل توجیه کننده‌ای است که ضرورت وجودی یک پدیده را تبیین می‌کند. در واقع مبانی، پاسخی است به چرایی یک امر. منظور از بررسی مبانی سیاست جنایی مشارکتی این است که چرا باید به این مقوله به این عنوان یک امر ضروری نگریسته شود و چه دلایل و مستندات می‌توانند وجود و ضرورت آن را توجیه کنند. حال، به دو مورد از این مبانی قرآنی، که می‌توانند توجیهی مستند و معتبر برای سیاست جنایی مشارکتی باشند، اشاره می‌گردد: مسئولیت همگانی و اتخاذ بهترین روش.

### ۱-۲. مسئولیت همگانی

مسئولیت‌پذیری دال مرکزی آموزه‌های دینی است. خداوند متعال در برابر تمام امکانات و نعمت‌هایی که در اختیار انسان نهاده است، مسئولیتی نیز بر عهده وی قرار داده است. انسان بی‌هدف آفریده نشده است، که بتواند در طول زندگی رها از همه چیز به سر برد. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا؛ آیا پنداشتید شما را بیهوده آفریدیم؟» (المؤمنون: ۱۱۵). این تعبیر قرآنی خیلی گویاست، چنانکه در جای دیگر نیز بیان می‌دارد: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى؛ آیا انسان می‌پندارد که آزاد و بی‌مسئولیت است؟» (قیامت: ۳۶). از این آیات استفاده می‌شود که خداوند برای انسان، هدفی را در نظر گرفته و مسئولیتی را مطرح کرده است، مسئولیت در برابر خود، خانواده، هم‌کیشان، هم‌نوعان و همین‌طور در برابر نظام هستی و آفریدگار هستی. بدین جهت، انسان باید همواره در خود احساس مسئولیت را پرورش دهد و خود را مسئول بداند. از سویی

انسان موجودی اجتماعی است. زندگی او در گرو اجتماعی بودن اوست. هویت جمعی بخشی از شخصیت انسان را تشکیل می‌دهد. این امر تکلیف اجتماعی و مسئولیت همگانی او را بیشتر می‌کند. این واقعیتی است که دین مبین اسلام بر آن تأکید داشته است.

«از دیدگاه اسلام، سرنوشت انسان‌ها با یکدیگر گره خورده است؛ جوامعی وجود داشته‌اند که در آن انسان‌ها گرچه خود کارهای نیک انجام می‌داده‌اند ولی چون نسبت به کارهای بد دیگران بی‌اعتنا بوده‌اند، عذاب الهی آنها را نیز در خود فرو برده است و به اصطلاح، تر و خشک را با هم سوزانده است. در متون اسلامی، اخبار و روایات فراوانی مبنی بر اینکه انسان‌ها تبعات اعمال سوء دیگران را متحمل می‌شوند وجود دارد؛ زیرا آنها با سکوت خود رفتار آنان را تأیید می‌کنند» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ۸۰).

از سویی در شرح مقدس اسلام، احکامی مطرح هستند که ناظر به بعد اجتماعی انسان هستند. عمل به این احکام و انجام این مسئولیت‌ها بدون مشارکت و همیاری جمعی ممکن نیست (حاجی‌زاده و آورجه، ۱۳۹۳: ۱۲۵). این مسئولیت‌ها، به خصوص در جامعه اسلامی جدی بوده و مبتنی بر گزاره «ولایت مؤمنین بر همدیگر» هستند، چیزی که قرآن بدان تصریح دارد: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الَّذِينَ ءَاوُوا وَ نَصَرُوا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٌ»؛ آنها که ایمان آوردند و مهاجرت نمودند و با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کردند و آنها که پناه دادند و یاری نمودند اولیاء یکدیگرند (الانفال: ۷۲). این ولایت عام و فراگیر نه تنها به گونه انفرادی، که به صورت نظام‌مند میان مؤمنان مهاجر و انصار برقرار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹: ۱۴۱). این امر به مثابه پیوند صحیح اجتماعی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷: ۲۵۵) میان کسانی استوار است که ایمان به خداوند واحد را به عنوان باور، راه و زندگی‌شان پذیرفته‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰: ۴۳۰). طبیعی است وجود چنین پیوندی مسئولیت‌آور است. همچنین، احساس مسئولیت بر یک پیوند عمیق دیگر نیز استوار است که خداوند از آن به «اخوت» تعبیر کرده است: «أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَالصَّالِحُونَ بَيْنَ أَخَوِيكُمْ» (الحجرات: ۱۰). علامه طباطبایی در این زمینه معتقد است که اخوة اسلامی به عنوان «اعتبار دینی» است که هم بهره‌ای

از حقیقت دارد و هم آثار و لوازم حقوقی و اجتماعی بر آن مترتب است: «اعلم أن قوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» جعل تشريعي لنسبة الإخوة بين المؤمنين لها آثار شرعية و حقوق مجعولة» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۱۵). بیان فوق اشاره به این واقعیت دارد که برادری‌ای که دین اسلام اعتبار کرده از برادری طبیعی نیز جدی‌تر است، چه اینکه صرف اخوت طبیعی و مولود از یک پدر و مادر بودن گاه از آثار حقوقی برخوردار نیست. علامه ذیل این آیه حدیث جالبی از امام صادق (ع) را نقل کرده که بار معنایی اخوت اسلامی را بهتر بیان می‌کند: «المؤمن أخو المؤمن، عینه و دلیله، لا یخونه، و لا یظلمه و لا یغشه، و لا یعده عدۀ فیخلفه» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸: ۳۱۶). قرآن کریم نیز در مورد اخوت اسلامی فرموده است: «و اذکروا نعمت اللّٰه علیکم اذ کنتم اعداءً فالّف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمته اخواناً» (آل عمران: ۱۰۳). این اخوت، اگر درست مورد توجه مسلمین قرار بگیرد، مایه شوکت آنها خواهد بود. در تفسیر کابلی آمده است:

«خدا (جلّ جلاله) کینه و عداوتی را که از قرن‌ها میان شما بود برداشت و به یمن نبی کریم - صلی اللّٰه علیه و سلّم - شما را با هم برادر گردانید. از این برادری، دین و دنیای شما آراسته گردید و چنان حشمت و شکوهی پدید آمد که دشمنان شما به دیدن آن مرعوب می‌شوند. این اتحاد برادرانه نعمت بزرگ خداست؛ اگر گنج‌های جهان را صرف می‌نمودید، نمی‌توانستید آن را بدست آرید» (دیوبندی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۵۷).

پیامبر گرامی اسلام ضمن اینکه بر اخوت و برادری مؤمنین تأکید کرده است، آنان را در برابر سرنوشت همدیگر مسئول می‌داند: «الا کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیتة» (الدیلمی، ۱۴۲۴: ۱۸۴) و یا: «من أصبح لا یهتم بأمور المسلمین فلیس منهم و من سمع رجلاً ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم؛ کسی که صبح کند و اهمیتی به کارهای مسلمانان ندهد او از آنان نیست و کسی که صدای مردی را بشنود که فریاد کمک‌خواهی از مسلمانان را سر داده و پاسخش را ندهد مسلمان نیست (کلینی، ج ۲: ۱۶۴). البته این روایت در برخی نقل‌ها به صورت «من أصبح و لم یهتم بامور المسلمین» آمده که تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند.



واقعیت این است که احساس مسئولیت صرفاً به مسلمان‌ها محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد گوناگونی دارد. از خود انسان و خانواده او گرفته تا هم‌نوعان و حتی حیوانات و محیط زندگی وی را دربر می‌گیرد. محدود نبودن احساس مسئولیت به مسلمان‌ها به خوبی در کلام امیر مؤمنان بیان شده است: «وَأَشْرَقَ قَلْبُكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَعْتَمُّ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (دستی، نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۲۸). این آموزه در ادبیات فارسی هم جلوه نموده است: «بنی آدم اعضای یکدیگرند // که در آفرینش ز یک گوهرند // چو عضوی به درد آورد روزگار // دگر عضوها را نماند قرار // تو کز محنت دیگران بی غمی // نشاید که نامت نهند آدمی» (سعدی، ۱۳۳۸: ۵۱۶).

طبیعی است که «محنت دیگران» تنها محدود به ابعاد اقتصادی نیست. بسیاری از مسائلی که روح و روان انسان‌ها را درگیر کرده و امنیت و آسایش جمعی را می‌رباید محنت است. بدین جهت، می‌توان اظهار داشت که جرایم و کجروی‌ها بیشتر موضوع «حسّ مسئولیت» قرار می‌گیرند. از سویی احساس مسئولیت در قبال جامعه، بدون ورود به مسائل اجتماعی نمی‌تواند منتهی به نتیجه شود. این احساس برای به ثمر نشستن باید در مواردی سازماندهی گردد، چه اینکه اجرای انفرادی مسئولیت کارساز نیست. بدین ترتیب، توجه به این آموزه و عمل به احساس مسئولیت نیازمند مشارکت جمعی در قبال پدیده‌های اجتماعی است. از این رو، می‌توان گفت: یکی از مبانی دینی و قرآنی سیاست جنایی مشارکتی، احساس مسئولیت همگانی در قبال سرنوشت جمعی و توجه به مسائل مهم اجتماعی است.

## ۲-۲. رشدمداری و تکامل‌گرایی

یکی از آموزه‌های مهم و مورد توجه دین اسلام رشدمداری است که به تعالی حیات فردی و اجتماعی انسان نظر دارد. از نظر اسلام ماهیت انسان، نسبت به سایر موجودات از جنبه‌های متفاوتی برخوردار است که نسبت او را با مقوله رشد و کمال تعیین می‌کند. بر اساس روایات دینی می‌توان اظهار نمود که خداوند فرشتگان را از ترکیب عقل و حیوانات را از ترکیب شهوت

آفریده، اما بشر را مرکب از عقل و شهوت آفریده است. بر اساس باور دینی ما در درون انسان استعداد‌های متفاوت و کشش‌های گوناگونی وجود دارد. در واقع، درون انسان گرفتار نوعی تضاد سرشتی است که امکان انتخاب‌های گوناگون را برای او فراهم می‌آورد. وجود عقل در کنار امیال مادی موقعیتی است که امکان اختیار و انتخاب انسانی را فراهم می‌آورد و جلوه‌های گوناگون نقش انتخاب در زندگی بشر را به نمایش می‌گذارد. این انتخاب‌ها که در راستای تأمین نیازهای درونی هستند سرچشمه اختلاف‌ها و تضادهای تاریخی و اجتماعی محسوب می‌شوند (مطهری، ۱۳۹۲ الف: ۳۱ و ۳۲۹).

بر اساس منطق دینی، بعد مادی و نفسانی انسان کشش و جذبه‌ای را ایجاد می‌کند که او را از مسیر کمال دور خواهد ساخت: وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (یوسف: ۵۳). کسانی که به امر نفسانی اسیر شده‌اند و چشم و گوش بسته راه هوا و هوس را در پیش گیرند تا بی‌نهایت امکان ورود به این جزبه را داشته و تنزل خواهند کرد، تا جایی که جز نام و صورت انسانی نتوان برای وی قائل بود: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (اعراف: ۱۷۹). این سیر نزولی انسان را در مسیر سقوط قرار می‌دهد: «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۵). این واقعیت از منظر دینی برای انسان خسران بزرگی به شمار می‌رود: «إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۲-۳). اما بعد معنوی و فطرت الهی انسان را به مسیر کمال کشانیده و کشش‌های معنوی را برای وی میسر خواهد نمود. انسان، میل کمال طلب و فطرت پاکی دارد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَّا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنِ أَكْثَرَ النَّاسِ لَّا يَعْلَمُونَ؛ پس حق‌گرایانه، به سوی این آیین روی آور، [با همان] فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. تغییری در آفرینش خدا نیست. آیین پایدار همین است ولیکن بیشتر مردم نمی‌دانند». از منظر دینی کمال خودخواهی در خداباوری و خداپیروی است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ

فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱)، چه اینکه مقتضای فلسفه خلقت بشر است: و ما خلقت الانس و الجن الا ليعبدون» (الزاریات: ۵۶).

کشش وجودی متضاد، تنها در بعد فردی حیات انسان‌ها نیست، بلکه حیات اجتماعی را نیز شامل می‌شود. برای همین در عرصه اجتماع نیز نیروی خیر و شر همواره به صورت درهم تنیده به پیش می‌روند. رمز رستگاری و کجروی ناچیز بوده و بسیاری به دامن انحراف و کجروی گرفتار می‌شوند. از این رو، می‌توان تصور نمود که تلاش برای رهایی و رستگاری فردی بدون توجه به تکامل اجتماعی منطقی نیست. نگاه رشدمدارانه اسلام تنها جنبه فردی ندارد، بلکه رشد جمعی و تکامل اجتماعی نیز اهمیت خاص دارد. بدین ترتیب، به همان اندازه که مبارزه با نفس اهمیت دارد، مبارزه با مظاهر شر و فساد در جامعه نیز مهم است. از این رو، برخورد با کجروی‌ها و پدیده‌های مجرمانه و یا اصلاح مجرمان بخشی از دغدغه‌های دینی است.

انسان رشدیافته و رشدیافتگی اجتماعی بدون مشارکت و هم‌پوشانی اجتماعی ممکن نیست. راز اجتماعی بودن بسیاری از احکام اسلامی هم در همین نکته نهفته است. هرچند مبارزه با نفس و مقابله با انحرافات فردی اهمیت دارد، به همان اندازه برخورد با پدیده‌های مجرمانه و کجروی اجتماعی مهم به نظر می‌رسد. برخورد اصلاح‌گرایانه و با نگاه به بازگشت اجتماعی مجرمان، بدون مشارکت جمعی و اتخاذ یک سیاست جنایی منسجم مشارکتی ممکن نیست. نگاه رشدمدارانه از آموزه‌های جدی است، چه اینکه انسان در جامعه اسلامی حتی اگر مجرم باشد، جز در موارد معدود مصرح در قانون، از وی سلب مصونیت اجتماعی نمی‌شود. هیچ فرد یا گروهی از مجرمان غیرقابل تربیت و بازگشت به جامعه شناخته نشده‌اند. هم مردم و هم حاکمیت بر اساس آموزه‌های اسلامی موظف به برخورد انسانی، سازنده و همراه با محبت و لطف در راستای تربیت و جامعه‌پذیری مجرمان هستند (میرخلیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۰).

## ۳-۲. اتخاذ بهترین روش

یکی از نکات مورد توجه در سیاست جنایی اسلام، اتخاذ روش‌هایی است که کمترین عوارض و بیشترین فواید را برای زندگی فردی و اجتماعی داشته باشند. این امر در مبارزه با پدیده‌های مجرمانه نیز صادق است. برای همین همواره در صدد گریز از برخورد کیفری با مجرمان است. سیاست جنایی اسلام در حقیقت برخورد کیفری و جزایی را به عنوان آخرین راهکار نگریسته است، چنانکه در قرآن کریم راجع به دفع منکر و برخورد با کجروی می‌خوانیم: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ؛ بدی را به بهترین راه و روش دفع کن، ما به آنچه توصیف می‌کنند آگاه‌تریم» (المومنون: ۹۶). با توجه به این آیه و آموزه‌های دیگر می‌توان اظهار داشت که مسائلی همچون بزه‌پوشی، کیفرزدایی، قضازدایی و اساساً تدابیر پیش‌گیرانه، واکنش‌های غیر کیفری، مهم بوده و مقدم بر پاسخ‌های کیفری است. سیاست کیفری به عنوان آخرین اهرم و به عنوان ضمانت اجرای قواعد حقوقی مورد استفاده قرار می‌گیرد (میر خلیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۳).

طبیعی است تطبیق ضمانت اجرای کیفری وظیفه دولت است. دولت وظیفه دارد از امنیت شهروندان دفاع نموده و با پدیده‌های مجرمانه مبارزه کند. اما در این مبارزه همواره موفق نبوده است. سیاست کیفری رسمی و تطبیق ضمانت اجراها عملاً در بسیاری از موارد با شکست مواجه شده است. تورم کیفری در جوامع مختلف حاکی از ناتوانی دولت‌ها در مبارزه با پدیده‌های مجرمانه است. جرم یک امر اجتماعی است. مبارزه با این پدیده بدون حضور و مشارکت مردم و نهادهای مختلف اجتماعی نه ممکن است نه مناسب. بهترین شیوه برای برخورد با این پدیده، مشارکت مردم و همیاری اقشار اثرگذار اجتماعی است، چه اینکه هم به لحاظ ترتیب سیاست‌ها و هم به لحاظ اجرای تدابیر حضور مردم می‌تواند اثرگذار باشد.

### ۳. جلوه‌ها و مصادیق سیاست جنایی مشارکتی

#### ۳-۱. امر به معروف و نهی از منکر

امر به معروف و نهی از منکر یکی از آموزه‌های مهم دین اسلام در زمینه نظارت عمومی و کنترل اجتماعی است. احساس مسئولیت در برابر افراد و جامعه بدون توجه و نظارت بر امور عمومی ممکن نیست. این امر تأثیر ارزنده‌ای بر پیشگیری از جرایم، کنترل انحرافات و مبارزه با مظاهر شر و فساد در جامعه دارد. در حقیقت، سالم‌نگهداری محیط و پاک نگه داشتن اجتماع بدون اعمال چنین نظارت همگانی ممکن نیست. در بررسی امر به معروف و نهی از منکر به مثابه یکی از جلوه‌های سیاست جنایی مشارکتی منطقی است به سه بحث پرداخته شود: یکم، بررسی معنا، قلمرو و متولیان امر به معروف و نهی از منکر؛ دوم، جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم؛ و سوم، نقش امر به معروف و نهی از منکر در سیاست جنایی مشارکتی.

#### ۳-۱-۱. معنا، قلمرو و متولیان امر به معروف و نهی از منکر

تعریف امر و نهی تا حدودی روشن است. ساده‌ترین بیان از «امر»، دستور دادن و واداشتن و اقدام است و از «نهی»، منع و بازداشتن و جلوگیری کردن از انجام عملی. اما در اینکه امر و نهی به چه چیزی تعلق می‌گیرد باید گفت: معروف در کتاب‌های لغت اغلب این گونه تعریف شده است: «المعروف اسم لكل فعل يعرف بالعقل و الشرع حسنه و المنکر ما ینکر بهما» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۳: ۳۴۳).

این معنای لغوی در مفهوم اصطلاحی امر به معروف و نهی از منکر نیز جریان یافته است. برخی از فقها آورده‌اند: «آنچه مورد قبول شریعت قرار گیرد، معروف و آنچه از سوی شریعت رد گردد، منکر است» (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۶۵).

این معنا در تحریرالوسیله امام خمینی نیز آمده است: «هر عملی که عقلاً و شرعاً واجب باشد امر به آن و اجب است و هر چیزی که عقلاً قبیح و شرعاً حرام باشد، نهی مردم از ارتکاب آن

واجب است. و هر چیزی که انجام آن مطلوب و مستحب باشد، امر به آن نیز مستحب است و هر چیزی که انجام دادنش مکروه باشد، امر به آن نیز مکروه است» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۶۳). شبیه همین برداشت در بیان آیت‌الله نوری همدانی نیز دیده می‌شود: «واژه معروف، به معنای چیزی است که عقل و فطرت پاک آن را به نیکی بشناسد، و واژه منکر آن است که عقل و فطرت پاک، آن را به نیکی نشناسد. بلکه آن را کار بد بشناسد و به عبارت ساده، کلمه معروف یعنی خوب و کلمه منکر یعنی بد» (نوری همدانی، ۱۳۷۹: ۸۲).

اکثر فقها معروف و منکر را با ملاک درک عقل و شرع در نظر گرفته‌اند. اما برخی مانند آیت‌الله همدانی درک فطری را نیز اضافه کرده‌اند. در این میان علامه طباطبایی، خرد جمعی و عرف اجتماعی را نیز افزوده است: «فالمعروف يتضمن هداية العقل و حکم الشرع و فضيلته الخلق الحسن و سنن الادب» (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲: ۲۶۲).

در این تعابیر، به ویژه در بیان امام خمینی و علامه طباطبایی، تاحدودی دایره و قلمرو معروف و منکر هم روشن شده است. اگر ملاک خوب و بد را از منظر عقل و شرع بدانیم، طبعاً معروف شامل واجبات و مستحبات و منکر شامل محرمات و مکروهات خواهد شد. اگر عرف اجتماعی و خرد جمعی را هم لحاظ کنیم، طبیعی است که شامل هنجارهای اجتماعی نیز خواهد شد. این چیزی است که در سیاست جنایی موضوعیت دارد. با وجود این، لازم است نگاهی به دایره امر به معروف و نهی از منکر از این زاویه بیندازیم.

واقعیت این است که سیاست جنایی در پی حفظ هنجارهای اجتماعی است. هنجارها الگوهای استاندارد شده رفتار آدمی در اجتماع هستند، الگوهایی که نشان‌دهنده رفتار ایده‌آل و مطلوب جامعه هستند (نک. ستوده، ۱۳۷۳: ۲۴۸). اگر ارزش‌های یک جامعه را تجلی عمیق‌ترین احساسات مشترک انسان‌ها در یک جامعه قلمداد کنیم (چلبی، ۱۳۷۵: ۶۰)، هنجارها تجلی بیرونی این ارزش‌های اجتماعی هستند (سلیمی و داوری، ۱۳۸۰: ۲۲۵)، ارزش‌هایی که با جرم یا کجروی شکسته خواهند شد.

در سیاست جنایی با رویکرد موسّع، هم جرم و هم انحراف به عنوان دو رفتار ناسازگار با هنجارمندی و بهنجاری، مورد توجه است (وحیدی، ۱۳۸۹: ۳۸)، با این توضیح که در معادله و کشاکش هنجارمندی و بهنجاری هر چند نورماتیویته<sup>۱</sup> و نرمالیت<sup>۲</sup> از هم تأثیر می‌پذیرند، هر یک دارای فضای ویژه و حوزه اختصاصی است. نورماتیویته در پی تحقق یک جامعه انسانی هنجارمند آرمانی است و نرمالیت<sup>۲</sup> هم‌نواپی با هنجارهای عادی و پذیرفته یک جامعه است. بزه گسست و دوری از نورماتیویته به حساب آمده و با هنجارمندی آرمانی جامعه در تضاد است ولی انحراف کجروی از میانگین هنجار عادی به حساب می‌آید. در حقوق مدرن، مبارزه با بزه در قلمرو نظام کیفری است و مواجهه با کجروی در حوزه کنترل اجتماعی (نک. نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۸: ۱۱۷۸).

حال، این پرسش مطرح است که در نظام اسلامی موقعیت معروف و منکر در تناظر با هنجار چیست؟ آیا معروف هنجار اجتماعی است یا چیزی متفاوت از آن؟ منکر آیا نقض هنجار اجتماعی در قالب جرم و انحراف است یا چیزی فراتر از آن؟ در توضیح این مسئله باید یادآور شد که «در معنای هنجار دو نکته مهم مد نظر قرار می‌گیرد: «مقبولیت و پذیرش اجتماعی» و «ارزش مندی بنفسه یا بالتبع یک رفتار». به بیان دیگر، هنجارها شکل پذیرفته شده و مقبولیت یافته ارزش‌های اجتماع هستند. در مقابل، امر نابهنجار رفتاری است که از نظر همه یا بیشتر افراد اجتماع، به عنوان امری بد و ناپسند تلقی می‌شود و مغایر با ارزش‌های مورد قبول آن اجتماع است. از این رو، هنجار و نابهنجار معرف خوبی و بدی است و به همین لحاظ است که به «معروف و منکر» نزدیک می‌شود. با وجود این، تفاوت معنایی بسیار مهمی میان معروف و هنجار و منکر و نابهنجار وجود دارد و آن اینکه معروف بیانگر خوبی و نیکی و ضرورت انجام یک کار است، اما لزوماً دلالتی بر مقبولیت اجتماعی آن ندارد؛ منکر نیز گرچه حکایت از قبح و زشتی یک عمل

- 
1. Normativité.
  2. Normalité.

(فعل یا ترک فعل) دارد، ضرورتاً به معنای عدم مقبولیت اجتماعی آن نیست». (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ۷۹).

به هرروی، معروف با اندکی تسامح عبارت از هنجارهای پذیرفته‌شده اجتماع است که ارزش‌های خردپذیر و مشروع از آن برخاسته است. منکر نقض این هنجار در قالب جرم و انحراف است.

در مورد متولیان نیز با ملاحظه آیات و روایات مربوط، می‌توان اظهار داشت که تمام مردم مورد خطاب هستند. در واقع، این مسئله یک مقوله دو بعدی اجتماعی است که هم آمر و هم مأمور می‌توانند از عموم مردم باشند. این یک نظارت به تمام معنا همگانی است. همگان می‌توانند و باید بر همگان نظارت کنند. این یک قاعده است، مگر در موارد و شرایط خاصی که به گونه مشخص در قلمروی وظایف دولت و یا کارویژه اختصاصی رهبری جامعه قرار بگیرد.

### ۳-۱-۲. جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در قرآن کریم

در قرآن کریم تأکید زیادی بر امر به معروف و نهی از منکر شده است. روش قرآن کریم در تبیین امر به معروف و نهی از منکر متفاوت بوده و تدریجی است، به گونه‌ای که ابتدا ذهن‌ها را برای طرح این امر آماده نموده و سپس مسلمین را بدان تشویق کرده و از بی‌توجهی بدان برحذر می‌دارد. در نهایت، نه تنها از وجوب این فریضه سخن گفته است که توجه به این مسئله را از صفات لازم مسلمانی قلمداد می‌کند (نک. نوری همدانی، ۱۳۷۹: ۲۸). خداوند متعال در آیات ۳ و ۴ سوره عصر، آیه ۱۷ سوره لقمان، آیات ۱۵۷ و ۱۹۹ سوره اعراف، به اشکال گوناگون مسلمانان را نسبت به امر به معروف و نهی از منکر ذهنیت داده و بدان ترغیب می‌کند. خداوند در آیات ۱۶۳ تا ۱۶۶ سوره اعراف با ذکر داستان ماهیگیران یهودی بندر ایله در دریای سرخ - که با نافرمانی از خداوند و بی‌توجهی به فریضه نهی از منکر به هلاکت رسیدند - نسبت به پیامدهای نادیده گرفتن امر به معروف و نهی از منکر هشدار می‌دهد. در آیه ۱۰۴ آل عمران با تأکید مضاعف و با استفاده از فعل امر و ادات تأکید، وجوب امر به معروف و نهی از منکر را یادآور



می‌شود. این آیه دلالت بر وجوب دارد. هرچند سیاق آیه و تبعیض مندرج در آن، کفایی بودن وجوب را می‌رساند، از اهمّیت آن نمی‌کاهد. چه اینکه ترک وجوب گرچه کفایی، برای تک تک افراد مسؤولیت ایجاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۳۷). قرآن کریم در آیات ۷۱ و ۱۱۲ سوره توبه، فریضه امر به معروف و نهی از منکر را از شاخصه‌های برجسته و مسلم جامعه اسلامی اعلام می‌کند. این تأکیدات در کلام بزرگان دین نیز انعکاس یافته است، چنانکه پیامبر گرامی اسلام سلطه اشرا بر جامعه را از پیامدهای ترک امر به معروف دانسته است (صدوق، ۱۴: ۲۵۴). امام علی (ع) در بیان مختصر و مفیدی امر به معروف را غایت و هدف دین تلقی کرده است: «قوام الشریعه الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامه الحدود»؛ برپایی شریعت به وسیله امر به معروف و نهی از منکر و اقامه حدود ممکن است (الآمدی، ۱۹۸۷م، ج ۱: ۱۰۴). امر به معروف بین علمای مسلمان نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در این میان، غزالی تعبیر جالبی دارد: «امر به معروف و نهی از منکر، قطب اعظم و محور دین است، اساس عمده و مهمی که خداوند همه پیامبران را به خاطر آن برانگیخت. اگر طومار این امر عظیم در پیچیده شود و در علم و عمل مهمل انگاشته شود، یقیناً نبوت تعطیل و بیهوده گشته و دین نابود و مضمحل می‌گردد» (به نقل از: اصغری، ۱۳۷۸: ۲۷).

### ۳-۱-۳. نقش امر به معروف در سیاست جنایی مشارکتی

توسعه قلمرو امر به معروف و نهی از منکر هم از نظر موضوع و هم به لحاظ متولیان امر و نهی، نقش این فریضه را برجسته و ممتاز ساخته است. این فریضه یک واجب فراگیر دینی است که بخش زیادی از امور زندگی جمعی را دربر می‌گیرد. تمام شهروندان مسلمان، بدون تفاوت در مذهب، جنس، رنگ، میزان تحصیلات و یا موقعیت اجتماعی وظیفه دارند که در حدّ توان به خوبی‌ها دستور دهند و از بدی‌ها جلوگیری نمایند. این یک مشارکت مسئولانه و گسترده اجتماعی است که می‌تواند پاسخ‌های جامع و مناسبی را در قبال انحرافات و کجروی‌ها ارائه نماید.

از یک سو، اگر سیاست جنایی بخواهد مؤثر واقع شود باید از یک چنین توسعی برخوردار باشد و مشارکت جامع و فراگیری را رقم زند.

«لازمه کارآمدی و مؤثر بودن یک سیاست جنایی، جامعیت و فراگیری آن است. به لحاظ اجزا و ارکان شکل دهنده یک سیاست جنایی، جامعیت به سه محور جامعیت در موضوع، جامعیت در اتخاذ روش‌ها و جامعیت در به کارگیری و استفاده از مراجع دخیل در واکنش به پدیده مجرمانه تقسیم می‌شود» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ۷۹).

البته این امر منافی اولویت‌بندی مسائل و ساماندهی پاسخ‌ها نیست. در این میان، سیاست جنایی مشارکتی به صورت جدی با این خصوصیت آمیخته است. روح این سیاست و کارایی پاسخ‌های آن، مبتنی بر میزان مشارکت گسترده است. در واقع، «واکنش عمیق، همه‌جانبه و ریشه‌ای نسبت به جرم و انحراف مستلزم به کارگیری همه مراجع است که با این پدیده سروکار دارند (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ۷۹)؛ زیرا جدا از آنکه برخی از خاستگاه‌ها و زمینه‌های شکل‌گیری و رواج پدیده مجرمانه به کارکردها و عملکردهای نادرست این مراجع باز می‌گردد. به همین دلیل هر یک در تکوین و بروز بزه سهم‌اند. از این روی می‌باید از امکانات بالقوه و بالفعلی که این مراجع در اختیار دارند، به صورت مؤثری در واکنش به پدیده مجرمانه استفاده کرد. از این رو، دیگر تنها قوه قضائیه مسئول مبارزه با جرایم نیست؛ بلکه قوه مجریه و نهادهای اجرایی و اداری و نیز سازمان‌ها و مراجع اجتماعی غیردولتی و یکایک افراد اجتماع، حتی بزه‌دیدگان نیز بایستی در این فرآیند سهم‌باشند» (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۸: ۷۹).

به این واقعیت در تأسیس امر به معروف و نهی از منکر تکیه شده است. این فریضه شهروندان مسلمان را به طور گسترده به مبارزه جدی، مداوم و اثرگذار با جرایم و انحرافات مکلف می‌کند و کنترل و نظارت همگانی را الزام می‌نماید. برای همین می‌توان گفت که امر به معروف و نهی از منکر، جلوه بارز و مصادق مهم سیاست جنایی مشارکتی در اسلام است، که می‌تواند مورد الگوگیری عملی قرار بگیرد.

## ۳-۲. شورا

حلّ مسائل اجتماعی از طریق مشورت و در قالب شورا یکی از آموزه‌های مهمّ دین اسلام است. رایزنی به عنوان یک اصل خردپذیر و عقلایی از سنت‌های اجتماعی کهن به حساب می‌آید. این اصل عرفی، به عنوان یکی از مصادیق سیاست جنایی مشارکتی، از پیشینه دیرینه‌ای برخوردار است. نظام شورایی و تشکیل شورا برای رسیدگی به پدیده‌های اجتماعی، از مؤثرترین شیوه‌های مدیریت حیات جمعی محسوب می‌شود. به همین جهت، شورا در دین اسلام مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. در قرآن کریم، ضمن اینکه سوره‌ای به نام شورا وجود دارد، دستورهای صریح و روشنی در این زمینه صادر شده است: «فما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الامر فاذا عزممت فتوكل على الله»؛ به رحمت الهی، در برابر آنان [= مردم] نرم شدی و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش بطلب و در کارها، با آنان مشورت کن. هنگامی که تصمیم گرفتی، قاطع باش و بر خدا توکل کن، زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد» (آل عمران: ۱۵۹). این آیه نه تنها اهمیت و لزوم مشاوره در اندیشه اسلامی را بیان می‌کند، بلکه به قول علامه فضل‌الله روش تربیتی سالمی را برای جامعه انسانی رقم می‌زند و یادآور می‌شود که همفکری و دوری از استبداد رأی برای پیشگیری از خطا، غفلت و خیانت، در تمام امور و همه سطوح ضروری است: «تلك هي عظمة التربية الإسلامية التي توحى للقادة، و إن كانوا في مستوى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سلم» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۶: ۲۴۴). همچنین، مشورت از اوصاف برجسته مؤمنان دانسته شده است: «و الذين استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بينهم؛ آنها کسانی هستند که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را بر پای می‌دارند و کارهایشان بین آنان با مشورت انجام می‌شود» (شوری: ۳۸). علامه طباطبایی این آیه را با آیه ۱۸ سوره زمر قریب‌المعنی می‌داند، اما علامه فضل‌الله شورا را منهج عملی برای وصول به حقیقت تلقی می‌نماید (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰: ۱۹۱).

روشن است که معضلات اجتماعی از آن حیث که در جامعه صورت می‌گیرند، واکنش اجتماعی را نیز ایجاب می‌کنند. حلّ این گونه مسائل، با مشارکت، همفکری و مشورت بهتر صورت می‌گیرد. این منطق قرآنی است: «فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه؛ پس بندگان مرا که سخن را می‌شنوند و نیکوترین را پیروی می‌کنند، بشارت ده» (زمر: ۱۸). این دستور، همان گونه که به عنوان یک سیره عملی در رفتار پیامبر گرامی اسلام تجلّی یافته است، در گفتار آن حضرت نیز مطرح شده است: «لَا وَحْدَةَ أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ وَلَا مَظَاهِرَةَ أَوْثَقُ مِنَ الْمَشَاوِرَةِ» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۰۴). حضرت علی (ع) در این ارتباط فرموده است: «لا ظهیر کالمشاوره و الاستشارة عین الهدایه؛ هیچ پشتیبان و تکیه گاهی همچون مشورت نیست و مشورت عین هدایت است» (حرّ عاملی، ۱۳۹۱، ج ۸: ۴۲۵).

شورا یک نظام فراگیر است. قلمرو مشورت گسترده است. هم موضوعات و مسائل مختلف فردی و اجتماعی را دربر می‌گیرد و هم محدود به افراد خاصی نیست. اما نکته مهم اینکه هرچه موضوع مورد مشورت از اهمیت و حساسیت بیشتری برخوردار باشد، به همان اندازه مشاوره از حساسیت و اهمیت بالاتری برخوردار خواهد بود. بدین جهت، برخورد با پدیده‌های مجرمانه و پاسخدهی به جرایم و کجروی‌ها، به عنوان مهم‌ترین مسئله اجتماعی، ذاتاً نیازمند مشاوره و مشارکت است. با ملاحظه نظام شورایی و با توجه به آیات فوق، می‌توان گفت سیاست جنایی مشارکتی از جلوه‌ها و مصادیق قابل توجهی در قرآن کریم برخوردار است. این مصادیق گویای این واقعیت هستند که پاسخدهی به پدیده‌های مجرمانه و حلّ مسائل از مجاری غیررسمی مورد تأیید بوده و قابل الگوگیری است.

### ۳-۳. اصلاح ذات‌البین

یکی از آموزه‌های دینی که می‌تواند مصداق مهم سیاست جنایی مشارکتی باشد اصطلاح قرآنی «اصلاح ذات‌البین» است. اسلام برای رفع کدورت‌ها و زدایش نفرت‌ها، دستور صریح داشته و انسان‌ها را به اصلاح ذات‌البین تشویق نموده است. اصلاح ذات‌البین به معنی اصلاح اساس

ارتباطات و تقویت و تحکیم پیوندها و از میان بردن عوامل و اسباب تفرقه و نفاق است (شریعتمداری، ۱۳۷۷: ۶۶۲). در اصطلاح قرآنی، به معنی آشتی دادن مردم و نیز به معنی از میان برداشتن تباهی و نادرستی در محیط اجتماعی است (حاج سیدجواد و خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۹). اصلاح ذات‌البین برای بقاء روابط محبت‌آمیز و ادامه زندگی مشترک و آشتی دادن بین دو طرفی که خصومت دارند یک ضرورت اجتماعی است، به خصوص اگر رابطه مذکور میان زن و شوهر در محدوده خانواده یا دو طایفه واقع شود (البهی، ۱۳۶۲: ۳۱۹). واژه اصلاح و دیگر مشتقات آن، حدود ۸۰ بار در قرآن کریم بکار رفته است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۸۵)؛ گاه به خداوند نسبت داده می‌شود، گاه به بندگان. بیشترین کاربرد آن، رفع اختلافات خانوادگی، اصلاح در وصیت، اصلاح در امور یتیم، آشتی دادن بین مردم و ... است. از مهم‌ترین موارد اصلاح در رابطه انسان با انسان‌های دیگر است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۸۵).

خداوند متعال صلح را خیر مطلق می‌داند: «والصلح خیر» (نساء: ۱۲۸) و مؤمنین را بدان دستور می‌دهد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ مؤمنان برادر یکدیگرند؛ پس دو برادر خود را صلح و آشتی دهید و تقوای الهی پیشه کنید، باشد که مشمول رحمت او شوید» (الحجرات: ۱۰) و یا در آیه نهم همین سوره می‌فرماید: «وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَى فَمَا تَلَوَا آلَتَى تَبَغَى حَتَّى تَفْءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی دهید؛ و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا باز گردد؛ و هرگاه بازگشت (و زمینه صلح فراهم شد)، در میان آن دو به عدالت صلح برقرار سازید؛ و عدالت پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست می‌دارد (الحجرات: ۹). در سوره انفال هم دستور اصلاح ذات‌البین متناظر با دستور به تقوای الهی ذکر شده است: «فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم» (الانفال: ۱). همسویی اصلاح با عدالت و تقوا جالب است. انگار آیات الهی از نوعی تلازم نهفته میان این مفاهیم پرده برمی‌دارند.

این نکته قابل ذکر است که منظور از اصلاح صرفاً ترمیم ظاهری امور نیست، بلکه ورود به متن قضایا و پالایش درونی و عمیق مسائل است. در واقع، همین مفهوم در کلام پیامبر اسلام ارج گذاری شده است: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلِ مَنْ دَرَجَةِ الصَّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ؟ صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ، فَإِنَّ فَسَادَ ذَاتِ الْبَيْنِ هِيَ الْحَالِقَةُ؛ آیا شما را به چیزی با فضیلت تر از نماز و روزه و صدقه (زکات) آگاه نکنم؟ آن چیز اصلاح میان مردم است، زیرا تیره شدن رابطه میان مردم ریشه کن کننده دین است» (میرزایی، ۱۳۸۵: ۲۴۰).

این اندازه تأکید نشان از اهمیت مشارکت مردم در حل قضایا و رفع اختلافها دارد. شاید به دلیل اهمیت همین نقش است که کلام رسول الله در وصیت امام علی (ع) نیز مورد استناد قرار گرفته است: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا أَوْ صِيكُمَا وَ جَمِيعِ وَكَلِدِي وَ أَهْلِي وَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي بِتَقْوَى اللَّهِ وَ نَظْمِ أَمْرِكُمْ وَ صَلَاحِ ذَاتِ بَيْنِكُمْ فَإِنِّي سَمَعْتُ جَدَّكُمْ (صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله) يَقُولُ صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ أَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ؛ دشمن ستمگر و یار ستمدیده باشید. شما و همه فرزندان و خاندانم و هر که را این وصیتم به او می رسد به تقوای الهی و نظم در زندگی و اصلاح بین مردم سفارش می کنم، چراکه از جد شما (صلی الله علیه و آله) شنیدم می فرمود: اصلاح ذات البین از عموم نماز و روزه بهتر است» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۴۲۱).

### ۳-۴. همکاری در نیکی

تعاون، از ماده عون، به معنای معاونت، همکاری و پشتگر می هم بودن است (طریحی، ۱۳۶۲: ذیل ماده عون). یکی از آموزه های اعجاز برانگیز قرآن کریم، تأکید بر تعاون و همکاری در نیکی هاست. هر چند تعلقات قومی، سمتی و زبانی به صورت طبیعی انسان را به همکاری و حمایت از همدیگر تشویق می نماید و تعاون انسانها از این منظر تا حدودی فطری می نماید (فارابی، ۱۹۸۲: ۱۱۷)، آنچه اسلام بر آن صحه گذاشته و تأکید می کند متفاوت است. اسلام صرفاً به حمایت از همدیگر در امور درست، سنجیده و خردپذیری که مصداق خیر و نیکی به حساب آید دستور داده و از هر گونه مداخله و همکاری در امور غیر مشروع، ناسنجیده و غیر عادلانه منع کرده

است. دستور به نیکی ناشی از پیوند عمیق اجتماعی در اندیشه دینی است. در اسلام حفظ انسجام اجتماعی یک اصل اسلامی محسوب شده و یک سرمایه اجتماعی تلقی می‌شود. در باور اسلامی اهمّیت عبادات اجتماعی بالاتر از عبادات فردی است، به گونه‌ای که از آن به «شعائر الله» تعبیر شده است.

قرآن کریم در رابطه با موارد پیش گفته در باب تعاون و همکاری با صراحت فرموده است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدَّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلٰى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلٰى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ؛ و خصوصت با جمعیتی که شما را از آمدن به مسجد الحرام (در سال حدیبه) بازداشتند، نباید شما را وادار به تعدی و تجاوز کند و (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و (هرگز) در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید و از (مخالفت فرمان) خدا پرهیزید که مجازات خدا شدید است» (مائده: ۲).

واقعیت این است که اسلام این تأسیس را در دوره‌ای مطرح کرده است که اندیشه‌های عشیره‌ای و عطش قبیله‌گرایی در اوج قرار داشته است. در عصبیت قومی و قبیله‌ای حدود دوستی و دشمنی رعایت نمی‌شد؛ معیار انسانی و اخلاقی هم نمی‌شناخت. همکاری و انتقام هر دو اساس منصفانه و منطقی نداشت. به همین جهت این اصل دو بعدی در اسلام مطرح گردید، اصلی که همزمان دایر مدار بین نفی و ایجاب است. مطابق این دستور، هرگونه همکاری پذیرفته نیست، بلکه همیاری در مسیر حق و در کارهای درست منظور است (مکارم شیرازی، ج ۴، ۱۳۷۱: ۲۵۵). علامه فضل‌الله این آیه را متناظر با آیه ۱۷۷ سوره فوره تشریح می‌کند. وی ضمن اینکه معنای «بر» در هر دو آیه را یکی می‌داند، آورده است: «هذا هو الشعائر الاسلامی للحیاء و الناس، المرتکز علی البر الذی یمثل الخیر فی العقیده و العمل» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۸: ۲۵).

به هر روی، روشن است که همکاری در نیکی آن هم در ابعاد مختلف وظیفه مسلمان‌ها تلقی شده است. یکی از موارد مهم همکاری در بر و نیکی، حلّ منازعات در جامعه اسلامی و رفع کدورت‌ها و اختلاف‌ها از میان افراد در جامعه دینی است. با وجود این، مشارکت و همیاری مسلمان‌ها در قبال پدیده‌های مجرمانه و رسیدگی به موارد و قضایای جنایی مورد تأیید آموزه‌های

دینی است. این امر که الگوهای مؤثر و پاسخ‌های به خصوصی را ایجاب می‌کند، همان چیزی است که امروزه به «سیاست جنایی مشارکتی» مشهور است. بدین جهت، می‌توان تأسیس «تعاون فی البر» را یکی از جلوه‌های زیبا و مصادیق عمده سیاست جنایی مشارکتی به حساب آورد.

### ۳-۵. توبه

تاریخ جوامع انسانی نشان داده که جرم بخشی از زندگی جمعی است. تجارب بشری ثابت کرده که حیات جمعی خالی از پدیده‌های مجرمانه نخواهد بود. این امر ارتباطی معنادار با هستی‌شناسی انسان دارد. بشر موجودی دو بعدی است که توانایی کارهای خوب و بد را توأمان داراست. محیط زندگی و شرایط زمانه ممکن است بسیاری را در گزینش مسیر خلاف و انتخاب راه نادرست وادار نماید. این امر محدود به افراد خاص نیست. هر کسی در معرض خطا قرار دارد. طبیعی است در چنین شرایطی بخشی از واقعیت زندگی جمعی را «کجروان» تشکیل دهند. در چنین شرایطی منطقی نیست راه برگشت برای این بخش واقعی مسدود شود. وجود راه بازگشت، چراغ امید اصلاح را در دل منحرفان روشن نگه خواهد داشت. توبه یکی از همین راه‌هاست. توبه یکی از بهترین گزاره‌های دینی است که نقش اثرگذاری را در سیاست جنایی مشارکتی ایفاء خواهد کرد. این مفهوم که در دین اسلام تأیید شده است، راه مداخله و مشارکت بزهکار را در فرایند کیفری به درستی باز گذاشته است.

توبه، به مثابه یک دعوت دینی، گسترده است. همه افراد را شامل می‌شود و موضوعات مختلف را دربر می‌گیرد. این بیان از آیات مختلف استفاده می‌شود: «و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون؛ ای مؤمنان! همه به سوی درگاه الهی توبه کنید، باشد که رستگار شوید» (تحریم: ۸) و یا «قل یا عبادى الذین اسرفوا علی انفسهم لا تقنطوا من رحمۃ الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا؛ بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده‌اید، از رحمت خداوند ناامید نشوید که خداوند همه گناهان را می‌آمرزد» (زمر: ۵۳).



ذکر این نکته مهم است که توبه باید در قدم اول درونی، خالصانه و صادقانه باشد و نیز بهنگام باشد، چنانکه در دو آیه ذیل به این مسئله اشاره شده است: «یا ایهاالذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصحاً عسی ربکم ان یکفر عنکم سیئاتکم؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به سوی خدا توبه کنید، توبه‌ای خالص، امید است پروردگار گناهان شما را پوشاند» (نور: ۳۱). در مورد اولویت توبه هم فرموده است: «انما التوبه علی الله للذین یعملون السوء بجهالة ثم یتوبون من قریب؛ خداوند توبه کسانی را می‌پذیرد که از روی نادانی عمل زشتی مرتکب شده و فوری توبه کنند» (نساء: ۱۷).

اهمیت توبه در آموزه‌های قرآنی چنان است که علاوه بر تشویق و یا دستور صریح به توبه، خداوند متعال با عنوان «توآب» توصیف شده است: «ألّم یعلموا أنّ الله هو یقبل التوبه عن عباده و یأخذ الصدقات و أنّ الله هو التوّاب الرحیم؛ آیا نمی دانستند که فقط خداوند توبه را از بندگانش می‌پذیرد و صدقات را می‌گیرد و خداوند توبه‌پذیر مهربان است» (توبه: ۱۰۴). خداوند، ضمن اینکه خود را با وصف توآب معرفی کرده است، در جای دیگر محبت‌اش را نسبت به «توبه‌کنندگان» ابراز نموده است: «إنّ الله یحبّ التّوّابین و یحبّ المتطهرین؛ به راستی که خداوند توبه‌کنندگان و پاکان را دوست می‌دارد» (بقره: ۲۲۲). برای ترغیب بیشتر منحرفان به بازگشت از کجروی، وعده مهم‌تری داده است: «إلا من تاب و آمن و عمل عملاً صالحاً فأولئک یدلّ الله سیئاتهم حسنات و کان الله غفوراً رحیماً؛ مگر کسانی که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح انجام دهند که خداوند گناهان آنان را به حسنات مبدل می‌کند و خداوند همواره آمرزنده مهربان بوده است» (فرقان: ۷۰).

نه تنها راه بازگشت کجروان مسدود نگردیده و مرتکبین مأیوس نمی‌شوند که رفتار نابهنجار و نادرست آنان نیز تحت شرایطی به رفتار نیکو مبدل می‌گردد. در این منوط، گناه آگاهی آفرین بهتر از ثواب عجب‌آور است. با توجه به گستردگی قلمرو توبه، می‌توان اهمیت نقش بزهکار در فرایند کیفری را تصور کرد. این نقش چیزی است که جرم‌شناسان بر آن تأکید می‌کنند (نوبهار، ۱۳۸۵: ۸۲۴). توجه به ندامت بزهکار، منطق روشن و خردپذیری است که بسیاری از کشورها



بدان نظر دارند (شیری، ۱۳۹۶: ۵۳). امروزه، داده‌های علمی و عدالت‌بازپرورانه و ترمیمی نیز آن را تأیید می‌کنند (شیری، ۱۳۹۶: ۵۳). طبیعی است طراحی و اجرای هرگونه سیاست جنایی بدون مشارکت فعال و سازنده اطراف قضایا ناقص و کم‌ثمر خواهد بود. بدین جهت، وادار کردن بزهکار به توبه و پشیمانی او از رفتار جنایی، زمینه همکاری و مشارکت وی را فراهم خواهد کرد. مشارکت و همیاری داوطلبانه او گام مهم و اثرگذاری برای رفع کدورت و حل منازعه خواهد بود. از این رو، می‌توان به آموزه «توبه» به عنوان یکی از مصادیق و جلوه‌های مشارکت در سیاست جنایی نگاه نمود.

### نتیجه

با مطالعه آیات مختلف قرآن کریم و بررسی آموزه‌های دینی می‌توان گفت مشارکت مردم در عرصه‌های مختلف از جمله مبارزه با کجروی‌ها و پدیده‌های مجرمانه به لحاظ مبنایی قابل توجه بوده و از اهمیت خاصی در قرآن کریم برخوردار است. دین اسلام ضمن اینکه مردم را نسبت به مسائل اجتماعی حسّاس نموده و در قبال سرنوشت جمعی مسئول می‌داند، بسیاری از احکام و دستورهایش هم جنبه اجتماعی دارند. جمعی بودن احکام دینی، ضمن اینکه از یک سو اهمیت، جایگاه و قدرت جامعه را نشان می‌دهد (یدالله مع الجماعه)، از سوی دیگر وظیفه و نقش مردم در قبال اجتماع انسانی را نیز بازمی‌گوید. برخی از احکام اسلامی که جنبه اجتماعی دارند صرفاً با مشارکت و همیاری جمعی مردم قابل اجراء هستند. مردم باید نسبت به پدیده‌های اجتماعی احساس مسئولیت نموده و با نگاه تکاملی، اصلاح‌گرایانه و رشد‌مدار با مشارکت هم، بهترین روش را برای حل قضایا اتخاذ نمایند. همچنین، قرآن کریم برای ایجاد یک جامعه انسانی متعالی و رشدیافته و عاری از خشونت، با پدیده‌های مجرمانه و کجروی‌ها مخالف بوده و مردم را برای مقابله و پاسخدهی نسبت به آنها تشویق و حتی مکلف کرده است. در همین راستا، به مصادیق و سازکارهای مشارکتی همچون امر به معروف و نهی از منکر، داوری، اصلاح‌ذات‌البین، همکاری در امور خیر و پشیمانی از کجروی‌ها در مبارزه با پدیده‌های جنایی توجه نموده است.

این موارد نشان می‌دهند که از منظر قرآن کریم مقابله با جرم با همیاری و مشارکت مردمی امکان‌پذیر است.



## منابع

### الف. فارسی

- 0 آشوری، داریوش. (۱۳۸۶). *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.
- 0 آنسل، مارک. (۱۳۷۵). *دفاع اجتماعی*، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- 0 ابوالحمد، عبدالحمید. (۱۳۶۵). *مبانی علم سیاست*، چاپ سوم، تهران، انتشارات توس.
- 0 اردبیلی، محمدعلی. (۱۳۸۵). *حقوق جزای عمومی*، ج ۱، تهران، نشر میزان.
- 0 البهی، محمد. (۱۳۶۲). *مفاهیم اخلاقی و عقیدتی قرآن*، ترجمه محمدصادق سجادی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- 0 پردال، ژان. (۱۳۸۸). *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، سمت.
- 0 جاویدی حق سرشت، فرزانه. (۱۳۸۸). *امر به معروف و نهی از منکر با رویکرد حقوق شهروندی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- 0 چلبی، مسعود. (۱۳۷۵). *جامعه‌شناسی نظم*، تهران، نشر نی.
- 0 حاجی ده‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۸). «امر به معروف و نهی از منکر و سیاست جنایی»، *مجله فقه و حقوق*، شماره ۱.
- 0 حاجی ده‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۷۸). *ارتباط اخلاق و سیاست جنایی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه مفید.
- 0 حاجی‌زاده، مهین و آورجه محی‌الدین. (۱۳۹۳). «مسئولیت‌پذیری اجتماعی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان»، *دوفصلنامه قرآن در آئینه پژوهش*، سال اول، شماره اول.
- 0 حسینی، سیدمحمد. (۱۳۸۳). *سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- 0 دلماس مارتی، می‌ری. (۱۳۸۲). *نظام‌های بزرگ سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، ج ۱، تهران، میزان.
- 0 دیوبندی، محمود حسن. (۱۳۸۵). *تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)*، ۶ جلدی، تهران، احسان.
- 0 ستوده، هدایت‌الله. (۱۳۷۳). *مقدمه‌ای بر آسیب‌شناسی اجتماعی*، تهران، آوای نور.
- 0 سعدی، مصلح‌الدین. (۱۳۳۸). *کلیات اشعار سعدی*، تصحیح محمد حسن علمی.
- 0 سلیمی، علی، داوری، محمد. (۱۳۸۰). *جامعه‌شناسی کجروی*. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- 0 سیدمحمد اصغری. (۱۳۷۸). *مسئولیت همگانی در پرتو امر به معروف و نهی از منکر*، چاپ اول، تهران، مؤسسه اطلاعات.
- 0 شریعتمداری، جعفر. (۱۳۷۷). *شرح و تفسیر لغات بر اساس تفسیر نمونه*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- 0 شیرین، عباس. (۱۳۹۶). *عدالت ترمیمی*، تهران، میزان.
- 0 کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۶). *اصول کافی*، ترجمه مهدی ایت‌اللهی، تهران، جهان آرا.
- 0 مارتینز، رنه. (۱۳۸۲). *تاریخ حقوق کیفری در اروپا*، ترجمه محمد رضا گودرزی بروجردی، تهران، مجد.
- 0 مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۴). *مبانی و کلیات علوم سیاسی*، ج ۱، تهران، مؤلف.
- 0 مطهری، مرتضی. (۱۳۹۲). *انسان کامل*، قم، صدرا.
- 0 میرخلیلی، سیدمحمود. (۱۳۸۹). «نمای سیاست جنایی اسلام»، *فصلنامه حقوق*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۷.
- 0 نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۸۲). *از سیاست کیفری تا سیاست جنایی*، پیشگفتار در: *لاژرژ، کریستین، درآمدی بر سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، میزان.

- 0 نجفی ابرندآبادی، علی حسین. (۱۳۷۸). مباحثی در علوم جنایی، تقریرات درس سیاست جنایی، دوره دکتری دانشگاه شهید بهشتی، تهیه و تنظیم: فاطمه قناد.
- 0 نوبهار، رحیم. (۱۳۹۵). نهاد توبه و عدالت ترمیمی: چشم‌انداز اسلامی، در دانشنامه عدالت ترمیمی (مجموعه مقاله‌های همایش بین‌المللی عدالت ترمیمی و پیشگیری از جرم)، تهران، میزان.
- 0 نوری همدانی، حسین. (۱۳۷۹). امر به معروف و نهی از منکر، مترجم: محمد اشتهاردی، قم، دفتر تبلیغات.
- 0 وحیدی، عبدالملک. (۱۳۸۹). سیاست جنایی افغانستان در قبال بزه‌دیدگی اطفال در پرتو اسناد بین‌المللی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه اهل بیت.

#### ب. عربی

- 0 الآمدی، عبدالواحد. (۱۴۷۰ ق / ۱۹۸۷ م). غرر الحکم و درر الکم، بیروت، مؤسسه العلمی للمطبوعات.
- 0 ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۰). امالی شیخ صدوق، تهران، کتابچی.
- 0 ابن ابی‌الحدید، ابو حامد. (۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹ م). شرح نهج البلاغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- 0 البعلبکی، روحی. (۲۰۰۸ م). المورد، بیروت، دار العلم للملایین.
- 0 حاج سیدجوادی، صدر، خرّمشاهی، احمد بهاء‌الدین. (۱۳۷۵). دایره المعارف تشیع، تهران، شهید سعید محلی.
- 0 حرّعاملی، محمد بن حسن. (۱۳۹۱ ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار التراث العربی.
- 0 حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین، ۵ جلدی، قم، اسماعیلیان.
- 0 خمینی، روح الله. (۱۳۷۰). تحریر الوسیله، ج ۱، قم، جامعه مدرسین.
- 0 الدیلمی، حسن بن ابی الحسن. (۱۴۲۴ ق). ارشاد القلوب، ج ۱، بیجا، دارالاسوه.

- 0 راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۳ ق). مفردات الفاظ القرآن، دمشق.
- 0 طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلدی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- 0 طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۶۲). مجمع البحرین، تهران، چاپ حسینی.
- 0 عبدالسلام احمد. (۱۹۷۸م). دراسات فی مصطلح السیاسه عند العرب، تونس، الشركة التونسیه للتوزیع.
- 0 علی بن ابی طالب. (۱۴۱۴ ق). نهج البلاغه، ۱ جلد، قم، مؤسسه دار الهجرة.
- 0 فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۸۲م). آراء اهل مدینه الفاضله، بیروت، البیر نصری نادر.
- 0 فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن، ۲۵ جلدی، بیروت، دار الملائک.
- 0 کاهلوندی، محمد یوسف. (۱۴۱۷ ق). حیات الصحابه، بیروت دار الکتب العربی.
- 0 مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲). بحار الانوار، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- 0 مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۶۵). دایره المعارف قرآن کریم، قم، بستان کتاب.
- 0 میرزایی، علی اکبر. (۱۳۸۵). نهج الفصاحه، قم، انتشارات چاف.
- 0 نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۱، چاپ سوم، قم: جامعه مدرسین