

# تمهیدات و مختصات سیاست جنایی متعالیه

محمد میرزایی<sup>(۱)</sup>

ایمان امینی<sup>(۲)</sup>

چکیده

مقاله حاضر بمثابة یک پیشگفتار، درصدد تبیین مختصات و مؤلفه‌های این الگو با نگاهی به قوانین موجود کشور برآمده است.

سیاست جنایی به تدبیر علمی و تدبیر عملی درباره پدیده مجرمانه میپردازد و از لحاظ اینکه با پدیده مجرمانه مرتبط است، از هنجارها و ارزشهای موجود در جامعه متأثر شده و باید بر اساس آن ارزشها و باورها سامان یابد. در جامعه یا نظامی که ایدئولوژی و ارزشهای غالب آن دینی است نمیتوان از سیاستهای وارداتی یا ترجمانی که ریشه در اصول مورد پذیرش مبدأ صدور آن دارد، کارایی لازم را انتظار داشت. بهمین دلیل پایه‌ریزی الگویی از سیاست جنایی که با اصول و ارزشهای پذیرفته شده در جامعه هدف متناسب باشد، امری مهم تلقی میشود. سیاست جنایی متعالیه الگویی است که ابتدای نظری آن برگرفته از حکمت متعالیه صدرالمتألهین است. این الگو علاوه بر جامعیت در تأمین مصالح مادی و دنیوی، بر خلاف سیاستهای جنایی متعارف، دارای ابعاد متافیزیکی و معنوی و مطابق با باورهای دینی و آموزه‌های اسلامی و مشترکات فطری و انسانی است که هدف غایی آن، نورانیت انسان و جامعه و در نهایت، تأمین سعادت انسان و رساندن وی به قرب الهی است.

کلیدواژگان: حکمت متعالیه، سیاست جنایی، سیاست جنایی متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

در کشورهای مختلف اسلامی پژوهشهای نظری بسیاری انجام میگیرد اما تلاش کمی در راستای عملیاتی و راهبردی کردن این پژوهشها بعمل می‌آید. این در حالی است که پروژه علوم دینی زمانی مطلوب خواهد بود که هم دارای پشتوانه «پژوهشهای نظری» و هم دارای «قابلیت راهبردی شدن» باشد. بعبارت دیگر، علوم دینی نباید در حد آموزه باقی بمانند، بلکه باید به «برنامه» تبدیل شوند؛ چراکه منظومه علوم و معارف اسلامی معطوف به شکلدهی زیست اسلامی یا همان «حیات طیبه» است. بر این مبنا آنچه در علوم اسلامی از آن بعنوان حکمت نظری یاد

(۱). استادیار دانشگاه امین، تهران، ایران؛ md92.mirzaei@gmail.com

(۲). استادیار دانشگاه امین، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ imanamini929@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۹/۲۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:20.1001.1.15600874.1401.27.4.1.7

میشود، در واقع ناظر به بُعد نظری علوم است و آنچه از آن با عنوان حکمت عملی نام برده میشود، بُعد اجرایی و عملیاتی شده علوم نظری است.

سیاست در معنای عام، بمعنای تدبیر و تدبیر عملی و بکارگیری سازوکارهای مناسب در امری برای رفع معضلات و مشکلات موجود در آن موضوع است و میتواند در ابعاد و موضوعات مختلف کاربرد داشته باشد، ضمن اینکه بیشتر در بعد عملی علوم جای میگیرد. مفاهیمی همچون سیاست اقتصادی، سیاست اجتماعی یا سیاست فرهنگی، تماماً با این رویکرد قابل تفسیرند. در امور قضایی و نحوه ساماندهی پاسخگویی به پدیده‌های مجرمانه یا نابهنجاریهای موجود در یک جامعه، از حیث شکل یا محتوا نیز میتوان از مفهوم سیاست جنایی بهره برد. بیان دیگر، سیاست جنایی بعنوان دانش راهبردی ناظر بر تدوین، اجرا و ارزیابی سامانه‌های پاسخدهی به رفتارهای مجرمانه و منحرفانه پر خطر، برآمده از تعامل منظومه‌یی از علوم و معارف است و بتعبیری دانشی میان رشته‌یی محسوب میگردد.

در بررسی و طرحریزی سیاست جنایی، مؤلفه‌ها و متغیرهای فراوانی وجود دارد که مبتنی بر ارزشهای مورد احترام آن جامعه، باید شناخته و احصاء گردد. از آنجاکه در یک نظام، الگو یا نظام «ساختار باید تابع کارکرد، و کارکرد باید تابع هدف، و هدف باید تابع ارزشهای اجتماعی باشد، پس ساختار، نهایتاً تابع ارزشهای اجتماعی سازمان است» (قلی‌پور و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۰۰) و بدون تردید، ابهام در نظر، موجب ابهام در عمل میگردد. سیاستگذاری جنایی نیز از این امر مستثنی نبوده و برای اتخاذ راهبرد مطلوب برای سیاستگذاری جنایی لازم است بنیاد فکری سنجیده‌یی سامان یابد که بتواند مبانی نظری

سیاست جنایی منطبق با ارزشهای مورد احترام در هر فرهنگ یا جامعه را تنقیح کند و بنظم درآورد و در مرحله بعد، در حوزه عمل، اجرایی و عملیاتی گردد.

این امر مستلزم نظریه‌پردازی در حوزه سیاست جنایی است که خود با مشکلات عدیده‌یی مواجه است. از یکسو، گفتمان موجود و غالب، عمدتاً وارداتی و ترجمانی و مبتنی بر منطق مدرنیته و آموزه‌های اومانیستی است که منطبق با ارزشها و فرهنگ بومی موجود در ایران نیست. از سوی دیگر، ناهماهنگی نظامهای حکومتی متصدی امر و فقدان اراده‌یی در راستای استفاده از ظرفیتهای اسلامی موجود بنحوی منظم و منقح، تدوین سیاست جنایی اسلامی مطلوب را با پیچیدگیهای مضاعف روبرو کرده است. همین مسئله باعث شده سیاستگذاران جنایی موجود، در عرصه اجرا غیرمنسجم، غیرواضح و غیرشفاف نمایان گردند. استفاده برخی نویسندگان از تعبیری مانند «سیاست جنایی سرگردان» (نوربها، ۱۳۷۸: ۱۰۳) یا «تعارض و انسداد در سیاست جنایی» (نجفی‌توانا، ۱۳۸۶: ۲۵۱) مؤید همین سخن است.

البته این مشکل گریبانگیر کشورهای غربی نیز هست و تغییرات متوالی و زود هنگام در سیاستهای جنایی و اجبارهای بظاهر موجه (دموکراسی پساتوتالیترا) و سرکوبی نرم مستتر در ذات الگوهای ظاهراً غیراقتدارگرا، در کنار عواملی همچون توسعه شبکه کنترل کیفری (Net-Widening)، توجیه نحوه کاربست سیاستهای ضدانسانی، سیاست کیفری تخمینی (مدیریت ریسک جرم) (Crime risk management) و جنبش بازگشت به کیفر، باعث ایجاد بحران در سیاستهای جنایی آن کشورها نیز شده است (گسن، ۱۳۷۱: ۳۳۵-۲۷۵).

این وجوه، سوییۀ تاریک مدرنیته را در مقولۀ سیاست جنایی نشان میدهند.

برای برونرفت از این چالش و بمنظور بهره‌گیری از ظرفیتهای موجود در آموزه‌های اسلامی و فلسفی، امکان ساماندهی الگویی از سیاست جنایی با نام «سیاست جنایی متعالیه» فراهم است که این نوشتار رسالت تبیین تمهیدات مختصات آن را بر عهده دارد. این الگو، بر حکمتی برخاسته از شریعت اسلام و استوار بر عقل سلیم که فیلسوف شهیر، ملاصدرا، مبانی نظری آن را بر پایه آموزه‌های اسلامی تصحیح نموده و آن را «حکمت متعالیه» نامیده، ابتدا یافته است.

سیاست جنایی متعالیه این قابلیت را دارد که با بهره‌گیری از ظرفیتهای ارزشی مشترک که برای نوع بشر جنبۀ فطری دارد - مانند کرامت و عدالت - و همچنین ویژگیهای منحصر بفرد خود، مانند حرکت ذاتی (جوهری) و مستمر خود بسوی تعالی، بتواند پاسخی مناسب برای پدیده مجرمانه، و مدیریت و کنترل آن ارائه نماید.

**توصیف سیاست جنایی (Criminal policy):**

**پیش شرط تبیین مبانی سیاست جنایی**

دانش «سیاست جنایی»، فاقد تعریفی یگانه و مورد قبول همه اندیشمندان است و مدعیان بیشمار و قرائتهای بسیار متنوعی دارد (لازرژ، ۱۳۸۱: ۲۳). این اصطلاح در مقایسه با سیاست کیفری دارای مفهومی وسیعتر است (عظیمزاده و حسابی، ۱۳۹۰: ۱۱۸). سیاست جنایی، در واقع اعمال پاسخهای گوناگون در قالب آیینها و شیوه‌های متنوع دادرسی معمول در شعب مختلف نظام حقوقی و نیز جامعه مدنی است (حسینی، ۱۳۷۶: ۱۵۳). منظور از پاسخهای

گوناگون، اعم از کیفری و پیشگیرانه است که با روشهایی متنوع همانند مجازات، میانجیگری کیفری، صلح، سازش و... عملیاتی میشوند؛ منظور از شعب مختلف نظام حقوقی نیز تقسیم نظام حقوقی به کیفری و غیرکیفری است (همو، ۱۳۸۳: ۲۶).

برنارد بولک با اتخاذ رویکرد کانتی و مبتنی بر عدالت مطلقه نسبت به بزهکاری، سیاست جنایی را «ساماندهی مبارزه با بزهکاری» (نوربها، ۱۳۸۸: ۱۳۲) تعریف نموده و رمسیس، جرم‌شناس و حقوقدانان مصری، آن را «علم پیشگیری از جرم و اصلاح مجرم و مرحله غایی و نهایی جرم‌شناسی» معرفی کرده است (رمسیس، ۱۹۸۳: ۲۳). مارک آنسل، اولین ارائه‌کننده تعریفی گسترده از سیاست جنایی، آن را «واکنش سازمان یافته و سنجیده جامعه در مقابل اعمال مجرمانه یا ضداجتماعی» میداند (آنسل، ۱۳۹۱: ۴۲). اما مهمترین تعریف از سیاست جنایی در میان تعاریف گسترده - که بر ادبیات دانشگاهی ایران نیز غلبه دارد - تعریف دلماس مارتی است - او سیاست جنایی را چنین تعریف کرده است: «مجموعه روشهایی که بوسیله آن، بدنه اجتماعی (هیئت اجتماع: دولت و ملت) پاسخهای خود را به پدیده مجرمانه سازماندهی میکند» (دلماس مارتی، ۱۳۸۱: ۳۴).

تعدد تعاریف و ابهام در مفهوم که ناشی از وجود تفاوت در مبانی ارزشی است، باعث شده نویسندگان، سیاست جنایی را «پارادوکسیکال» و «متعدد الآباء و دارای مدعیان پرشمار» بدانند.

**تعریف سیاست جنایی بر مبنای حکمت متعالیه**  
شاید در ابتدای راه، حکمت متعالیه و سیاست جنایی دو امر متباین بنظر آیند و تصور شود هیچ ارتباط

معناداری با هم ندارند، ولی وقتی جایگاه واقعی و ویژگیهای سیاست جنایی متعالیه تبیین گردد، علاوه بر رفع این ابهام، ارزش عملی و نظری آن نیز بهتر مشخص خواهد شد.

حکمت متعالیه دارای دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی است. حکمت نظری، علمی است که عهده‌دار شناخت حقایق میباید که هستی آنها در اختیار انسان نیست؛ مانند: فرشتگان، زمین، آسمان و... اما حکمت عملی را مختص شناخت اموری دانسته‌اند که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل میگیرد، بگونه‌یی که اگر انسان نباشد هرگز محقق نخواهند شد؛ مانند مسائل اخلاقی، خانوادگی و... بر همین اساس، حکمت عملی که شامل تدبیر نفس (اخلاق)، تدبیر منزل و تدبیر جامعه (سیاست مدن) است، از دل حکمت نظری پدید می‌آید. بنابراین، هرچند جایگاه سیاست جنایی در حکمت عملی است، ولی حکمت عملی و نظری هر دو حاصل فعالیت‌های عقل نظری هستند که با عقل عملی از حقیقتی واحد برخوردارند (الیاسی، ۱۳۸۷: ۱۶۶).

بنا بر تعریفی که صدرالمتألهین از حکمت ارائه کرده، عقل نظری انسان از سامانی که عالم تکوین دارد، سامان می‌یابد. از سوی دیگر، عالم تکوین مظهر ربوبی خداوند است. پس سامان عقل (نظری) مظهر ربوبی خداوند میشود بگونه‌یی که چون عالم دنیوی و زندگی به تدبیر عقل عملی سامان می‌یابد، سامان عالم دنیا بواسطه سامان عقل انجام میشود و چون سامان عقل، مظهر عالم ربوبی است، پس سامان عالم دنیوی و زندگی سیاسی و اجتماعی هم مظهر عالم ربوبی میشود (یوسفی راد، ۱۳۸۸: ۹۱). ملاصدرا در اینباره میگوید:

فغایتها [حکمت نظری] انتقاش النفس

بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه، و صیورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادة بل فی صورته و رقبته و هیئته و نقشه ... و اما العملية، فثمرتها مباشرة عمل الخیر لتحصیل الهیة الاستعلائیه للنفس علی البدن، و الهیئته الانقیادیة الانقهاریه للبدن من النفس (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۴/۱).

با این نگاه و الگو (ساماندهی) عقل مظهر عالم ربوبی میگردد. از طرف دیگر، حکمت عملی ساماندهی عالم به سامان عقلی است؛ عقلی که پیشتر در حکمت نظری مظهر عالم ربوبی شده است. در این حال، حیات انسانی نیز مظهر عالم ربوبی میشود. بعبارت دیگر، حکمت نظری با پشتوانه عقل نظری زمینه‌ساز ظهور حکمت عملی در عالم مادی است. اگر این عقل، پیش از ساماندهی عالم، خود مظهر عالم ربوبی شده باشد، عالمی که بسامان آن عقل، سامان یابد، مظهر عالم ربوبی خواهد شد. اما اگر با گرفتار شدن در مغالطات و مجادلات باطل، مظهر ملک ابلیسی شده باشد، فلسفه عملی آن نیز عالم حیات او را مظهر ملک ابلیس خواهد ساخت. بر این اساس، حکمت نظری متعالیه ظهور ربوبیت در عقل انسان است و حکمت عملی و اقسام مختلف آن، از جمله سیاست مدن و سیاست جنایی، ظهور ربوبیت در حیات انسانی است. در حقیقت، حکمت عملی شامل هر نوع تدبیر برای رسیدن به مقصود و سعادت است (فارابی، ۱۳۷۶: ۱۹۸).

با توجه به مطالب فوق، سیاست جنایی متعالیه اولاً، از اقسام سیاست مدن بوده و در زیرمجموعه حکمت عملی تقسیمبندی میشود؛ ثانیاً، مبانی نظری آن مبتنی بر حکمت نظری است که از آموزه‌های عقل نظری و شرعی نشئت گرفته و پس از

ظهور در عالم، مظهر عالم ربوبی خواهد بود. بهمین دلیل هدف عالی سیاست جنایی متعالیه، تعیین صفات ربوبی در عالم ماده از طریق ارائه پاسخهای مناسب به هر اقدام خلاف ارزش یا خلاف دستورات الهی است. بر این اساس سیاست جنایی متعالیه به مجموعه مطلوبترین پاسخها و سازوکارهایی اطلاق میشود که بعنوان تکلیف هر فرد یا نهاد مکلف، مبتنی بر شریعت و عقلانیت تدبیر میشود تا در برابر هر ضدارزشی (اعم از بزه، انحراف، نابهنجاری، جرم و...) که مانع تحقق هدف غایی حکمت متعالیه یعنی نورانیت انسان، جامعه و تحقق حیات طیبه و در یک کلمه سعادت دنیوی و اخروی انسان میگردد، بکار گرفته شود.

موضوعیت یافتن عالم ماده، اراده مستقل انسانی و محسوسات یا تراکم ظنون متکی باشد، نسبت به دیدگاهی که در آن اصالت در موضوعات با اراده الهی که دارای شأن خالقیت و الهی (تکوینی) از یکسو و شأن ربوبی و شاریعت (تشریحی) از سوی دیگر، است، آثاری متفاوت در مبدأ، مقصد، مسیر و هدف خواهد داشت. در سیاست جنایی موجود که اغلب ترجمانی و وارداتی است، جنبه متعارف و متدانیه ارزشها بیشتر محسوس و مادی است اما در مقابل، در سیاست جنایی متعالیه، علاوه بر توجه به ارزشهای مادی، بر مصالح و ارزشهای متافیزیکی، واقعی و بلندمدت نیز تأکید میشود.

#### مبانی انسان‌شناختی سیاست جنایی متعالیه

انسان‌شناسی، جایگاهی مبنایی در سیاست‌گذاری جنایی دارد. اصالت انسان و گرایش به استقلال عقلی، اصالت نفع و غرایز انسانی و تبیین رابطه انسان و عالم فیزیکی در مکاتب مادی، تأثیراتی شگرف در سیاست‌گذاریهای جنایی از لحاظ شکل و محتوا داشته‌اند. در مقابل، اساسیترین بخش از تعالیم انسان‌شناسی و خداشناسی ادیان خدا‌باور، تبیین رابطه انسان و خداست. نظریه‌های دینی سیاست جنایی در عین باور به برابری شأن انسانها، ارتباط انسان با خدا را رابطه عبد و مولا میدانند.<sup>۱</sup>

وجه ممیزه انسان از سایر موجودات، روح انسانی اوست که از جانب خالق هستی در کالبد او دمیده شده است. اگر روح انسانی را بر مبنای حکمت متعالیه، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بدانیم، بدن انسانی بر اثر حرکت جوهری به کمال وجودی میرسد و صورت مجرد نفس را دریافت نموده و با آن متحد میشود و هرگز غیر از بدن و روح مجرد که بر اثر

مبانی معرفتی و هستی‌شناختی سیاست جنایی متعالیه لایه‌های زیربنایی و راهبردی سیاست جنایی هنجاری و ارزشگرا هستند و لایه‌های روبنایی و رهیافتی و تکنیکی آن معطوف به اجتماع محوری، واقع‌بینی و عمل‌گراییند. مداخله انشائی ساخت سیاسی در فرایند سیاست‌گذاری جنایی، بشکل وارد کردن طیفی از ارزشهای مورد حمایت ایدئولوژی حاکم سیاسی به زیربنای نظام سیاست‌گذاری جنایی جلوه میکند. بر همین اساس، مبانی معرفتی سیاست جنایی بیشتر ناشی از توجه به مفاهیم یا ارزشهایی مانند آزادی، قدرت، امنیت، کرامت و... است که نقشی مهم در تدوین و ارائه الگوهای مختلف دارند. توجهات و خوانشهایی که به ماهیت، چیستی و منشأ وجودی این ارزشها مرتبط میشوند، در چشم‌اندازی که برای دورنمای سیاست جنایی از منظر هدف و شکل دستیابی به آنها، ترسیم میشود، تأثیر مستقیم و بسزایی خواهد داشت. اگر این توجهات بر اصالت و

سیر جوهری پدید آمده و سابقه تجرد در نشئه طبیعت نداشته، موجود جدای دیگری که از آن بعنوان نوع انسان یاد شود حاصل نخواهد شد. یعنی غیر از صورت و ماده و غیر از نفس متعلق به بدن و غیر از بدن متحد با روح و غیر از دو چیز متحد یعنی نفس و بدن، شیء سومی وجود حقیقی ندارد تا از آن بنام انسان یاد شود. این حقیقت مشترک از این حیث که وابسته به ذات باری تعالی است، موجودی بالعرض است که باید به وجود بالذات منتهی گردد - «إنا لله و إنا إليه راجعون» (بقره/ ۱۵۶) - و در همه امور تکویناً و تشریحاً به آن وجود موجودبخش، محتاج است؛ «یا أيها الإنسان أنتم الفقراء إلى الله» (فاطر/ ۱۵). بعبارت دیگر، برای وصل إلى الله و قرب الهی نیاز عملی به برنامه‌هایی است که از طریق شرع حکیم بیان و با قدرت عقل سلیم تأیید میگردد. این مطلب در مفهوم اسفار اربعه ملاصدرا بخوبی تبیین شده است.

از آنجاییکه شرع مقدس طریق دستیابی به اهداف دنیایی و اخروی را طی برنامه‌هایی اعلام نموده و بعبارت دیگر، دست به تشریح زده است، درباره رابطه سیاست و شریعت باید گفت اگر سیاست را بمنزله تدبیر عقلی بدانیم شریعت بمنزله محتوا و روحی ثابت و غیرقابل تغییر خواهد بود و سیاست بمنزله پیکری متغیر و ابزار و زمینه‌ساز. این بدین معناست که نیل به مقاصد و غایات ثابت دین مبین از طریق تدابیر و سیاست تنظیمی که گاه از طریق احکام و گاه از طریق عقل قطعی قابل اثبات است، صورت میگیرد.

#### تطبیق سیاست جنایی بر حکمت متعالیه

مبانی ارزشی و هنجاری بعنوان محتوا، ریشه و اساس هر سیاستگذاری‌یی شناخته میشود و سیاست جنایی

از این قاعده مستثنی نیست. بهمین دلیل تدوین سیاست جنایی بر اساس حکمت متعالیه نیز مستلزم تطبیق ارزشهای مورد احترام آن حکمت با سیاستهای جنایی است. حکمت متعالیه ملاصدرا دارای مبانی دقیق و عمیق ارزشی، دینی، عقلی و فطری است که میتواند در ابعاد مختلف زندگی مادی، از جمله تنظیم سیاست در مفهوم عام و سیاست جنایی در مفهوم خاص، سازندگی شگرف ساختاری و محتوایی ایجاد نماید. بهمین دلیل سعی شده است ابتدای ساختاری سیاست جنایی مورد مطالعه، بر مبنای اصول پذیرفته شده حکمت متعالیه استوار گردد:

#### ارزشهای مؤکد در حکمت متعالیه

##### الف) از نظر محتوا و ماهیت

##### ۱. ابتدای بر شریعت و عقلانیت

حکمت متعالیه، بر خلاف پوزیتیویسم<sup>۲</sup> - که مولد فرمالیسم حقوقی است و ادعا میکند قانون بنحو مستقل از محتوای آن معتبر است و این دقیقاً همان حرفی است که فقهای سنتگرای قائل به عدم حجیت مستقل عقل، درباره طرق حجیت شرعی میزنند و میگویند صرف استناد به کتاب و سنت کافی است ولو با مقتضیات زمانه ناسازگار باشد - یا برخلاف رئالیسم محض<sup>۳</sup> - که اصالت را به واقعیت مادی موجود میدهد - توجه خود را معطوف به ظاهر و باطن، جسم و روح و در نتیجه به محتوا و ساختار مینماید. در واقع حکمت متعالیه برای نوع انسان حقیقتی واحد و غیرقابل تفکیک قائل است که متشکل از جسم و روح است.

بر این اساس سیاست جنایی متأثر از این اصل حکمت متعالیه، ضمن توجه همزمان به شکل و

محتوای قوانین و سازوکارهای در نظر گرفته شده برای تحقق آنها و تطبیقشان با اهداف متعالی خود، از تمامی ابزارهای عقلی و شرعی برای نیل به اهداف و کارآیی بیشتر استفاده نموده و هر مقرر قانونی یا هر حکم را دارای یک محتوای زیربنایی و یک ساختار روبنایی میداند که وجود ماهوی و شکلی آنها، ملازم، مکمل و مقوم یکدیگرند.

در حکمت متعالیه میان سیاست و شریعت رابطه و رهیافت «غایی - ابزاری» وجود دارد؛ به این معنا که سیاست در خدمت شریعت، اهداف و احکام آن است. همانگونه که بدن نسبت به روح، حکم ابزار را دارد، سیاست نیز نسبت به شریعت بسان ابزار است و نسبت به آن محکوم. بهمین دلیل سیاستهای بکار گرفته شده باید ابزاری برای نیل به شریعت و اهداف آن و در نهایت سعادت دنیوی و اخروی تلقی گردند. در حکمت متعالیه حیات دنیوی و اخروی لازم و ملزوم یکدیگرند و از دنیا بعنوان منزلی از منازل سالکین اِلی الله تعبیر میشود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۶-۴۲۲؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۳۰۴). از منظر حکمت متعالیه دنیا و متعلقات آن در صورتی با سعادت حقیقی منافات ندارند که انسان در آنها توقف نکرده و دچار تعلق نگردد. این تعلق در صورتی رخ نخواهد داد که انسان تحت تدبیر شریعت رحمانی (عالیترین مرتبه عقل) قرار گیرد (همو، ۱۳۸۳: ۷-۳). طبق بیان ملاصدرا، چون سیاست از شریعت پیروی و اطاعت کرد، حال انسان در این هنگام، آسایش و ایمنی از امور رنج‌دهنده و احراز فضیلتی است که او را بسوی خیرات و کمالاتی که بوسیله آداب پسندیده اکتساب میشوند میکشاند و هر روزی که با داشتن این موهبت بر وی میگذرد، بهتر از روز گذشته است (همو، ۱۳۹۱: ۴۲۶-۴۲۵).

از سوی دیگر، بنا بر قاعده ملازمه، رابطه‌ی تنگاتنگ میان عقل و شریعت برقرار است که حکمت متعالیه نیز بر آن تأکید دارد. در حکمت متعالیه عقل و نقل کاشف از اراده الهیند؛ اگر با برهان قطعی عقل، حکمی از احکام فقهی یا حقوقی اثبات شود نباید گفت این حکم، بشری است، در برابر حکم الهی، زیرا خداوند همانطور که از راه نقل معصوم(ع)، پیام خاص خود را میفهماند، از راه عقل رحمانی با آن ویژگیهای مؤکد (قطعیت، شرعیت و سلیمیت) نیز دستور خود را تفهیم مینماید. سیاست جنایی متأثر از حکمت متعالیه نیز اولاً متصف به احکام شارع حکیم و ثانیاً متصف به اوصاف عقل رحمانی میباشد و همین ملازمت است که پویایی و انعطاف سازنده در مسیر تعالی را بدنبال خواهد داشت. بهمین دلیل نباید سیاست جنایی عقلی و علمی را در تقابل ذاتی با سیاست جنایی ایدئولوژیک تصور نمود؛ در واقع اینکه سیاست جنایی عقل محور و علمی را مترادف پوزیتیویسم بدانیم و وجه ایدئولوژیک سیاست جنایی اسلامی را محدود به فقه سنتی فارغ از آموزه‌های عقل رحمانی نماییم، صحیح بنظر نمی‌رسد و باعث تحجر و تصلب در کارکرد سیاست دینی در برابر مقتضیات جدید زمان و مکان میگردد.

آنچه اخیراً در توجیه علت برخی از فتاوی فقها با عنوان «فقه المقاصد یا فقه المصالح»، مطرح میشود، مؤید توجه آنها به این ضرورت و ارتقای هم‌افزایی میان عقل و شرع بوده و میتواند حرکتی ابتدایی بسوی تحقق سیاست جنایی متعالیه تلقی گردد. این ظرفیت هم‌اکنون نیز وجود دارد که در برخی از احکام - که اتفاقاً حساسیت جامعه بین‌المللی را نیز نسبت به نظام و اسلام برانگیخته است و در راستای حفظ نظام اسلامی که بتعبیر امام راحل از اوجب واجبات است

و بمنظور تضمین اصل کرامت انسان و مطابق با آن، یا «قاعده منع و هن اسلام یا حرمت تنفیر از دین» (نوبهار، ۱۳۸۴: ۱۷۲-۱۲۹) - تجدیدنظر شود.

## ۲. انطباق اهداف سیاست جنایی متعالیه با مقاصد دین

اهداف غایی هر نظام سیاسی بی معرف ارزشهای مورد احترام آن نظام است و برعکس. برای نمونه، در گفتمان سیاست جنایی متعارف، تنظیم الگوها بر اهداف و ارزشهای مورد احترامی مانند آزادی، قدرت یا امنیت تأکید میشود؛ مثلاً در الگوی آزادی محور که مدل آنارشیستی یا لیبرال نمونه‌یی از آنهاست، تأکید و تمرکز بر تأمین آزادی (البته با شدت و ضعف) در انتخاب سازوکارها میباشد و این تأکید، آثاری را در مدیریت و کنترل جرم بدنبال دارد، از جمله:

**الف)** تدابیر مدیریتی این نظام بویژه در باب کنترل و مدیریت جرائم، معتقد است جامعه باید با شیوهی داوطلبانه، بدون توسل به زور و قدرتی سرکوبگر، سازمان یابد، چراکه آنها بر این باورند که دولت منبعی از اقتدار قهری، اجباری و مطلق و نفی‌کننده اصول آزادی و برابری و نیز استقلال شخصی نامحدود است که در کانون تفکر آنارشیستی قرار دارد. از اینرو، دولت، حاکمیت و قانون، همگی فاسد و فسادکننده هستند (هیوود، ۱۳۸۵: ۵۷) و بهمین دلیل صلاحیت مدیریت جامعه را نخواهند داشت. راهبرد کنترل جرم در این الگو به این نحو است که میتوان نابهنجاران را در معرض فشار افکار عمومی قرار داد یا از جامعه اخراج کرد، ولی اعمال زور بیش از این مجاز نیست.

**ب)** مهمترین مؤلفه و ویژگی الگوی امنیت‌مدار - که بر مصالح امنیتی (البته با توجیهات خاص به نفع حاکمیت و سوءاستفاده از قدرت) تأکید دارد -

آنست که با غلبه ساختاری توجیهات امنیتی، راهبردها و تکنیکهای خود را شکل میدهد. عبارت دیگر، در این نظام، حفظ و تأمین امنیت دولت به مجوزی تبدیل میشود، تا آنچه بعنوان اصول حقوق کیفری از آن یاد میشود، استثناً قلمداد شده و توسط حکومتها نقض گردند. در واقع، رویکردهای امنیت‌مدار جرم‌شناسی مبنای علمی راهبرد افتراقی و دست‌کم دوگانگی سیاست جنایی بشمار می‌آیند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۱: ۱۳).

از مهمترین مصادیق عدول از اصول کلی و تثبیت شده حقوق، میتوان به جرم‌انگاری اندیشه مجرمانه و اعمال مقدماتی، توسعه دامنه شمول جرائم، محروم کردن مرتکب آن از تدابیر و تأسیسات ارفاقی<sup>۵</sup> و حقوق دفاعی، تعمیم دادرسیهای افتراقی<sup>۶</sup> و عدول از اصل سرزمینی یا درون مرزی بودن حقوق جزا، و اتخاذ رویکردهای سختگیرانه در واکنش و نقض قواعد دادرسی عادلانه اشاره نمود (میرمحمدصادقی و رحمتی، ۱۳۹۴: ۵).

در این الگو با رویکردی خشن و سرکوبگر، دستگیری در مرحله مظنونیت، اماره مجرمیت در مرحله اتهام، توسل به شکنجه و نقض حق سکوت برای متهم، تسریع در محاکمه و سزادهی در مرحله دادرسی، راهکارهای کنترل جرم (Crime control model) محسوب شده و ممکن است با مجازات افراد بیگناه نیز همراه شود (Packer, 1968: p.11). رفتار سلیقه‌یی کنشگران عدالت و تعامل میان دادستان و مجریان قانون نیز در این رویکرد در حد بالایی است و با هدف مدیریت کمی (Quantitative management) و توانگیری از متهمان و مجرمان، از هر راهی حتی از طرق غیرقانونی، انجام میشود. اشتباهات قضایی نیز توجیه



میگردند، بهمین دلیل نقض اصول مدرن حقوق کیفری، از جمله قاعده نامعتبر شناختن (rule Exclusionary) اعمال غیرقانونی و ادله جمع‌آوری شده خارج از موازین قانونی با عذر لزوم تأمین امنیت، توجیه میشوند (Cole and Smith, 1998: p. 117). استفاده از عبارات مبهم<sup>۷</sup>، برچسب‌زنی بدون دلیل متقن، اصالت دادن بر فرض و اماره مجرمیت، باعث شده از این الگو به تسمه نقاله‌یی (Assembly line or conveyer belt) در خط تولیدی تعبیر شود که در پی تحویل محصول نهایی – بنام مجرم – از ماده خام بنام متهم، میباشد (Cole and Gertz, 1997: p. 16).

کنترل وسیع حوزه‌های مختلف ارتباطی مانند موبایل، ایمیل، فکس و تلفن، استفاده از روشهای بیومتریک همچون چهره‌نگاری یا تشخیص صورت (scan-facial)، تصویربرداری از عنبیه (scan-iris) و رنگ چشم، انگشت‌نگاری (scan-finger)، دست‌نگاری (scan-hand)، تشخیص صدا، بکارگیری نیروهای امنیتی و پلیسی در سطح شهرها، موازی‌سازی برای تشکیل سازمانهای اطلاعاتی و امنیتی و... بیش از هر چیز خطر شکلگیری حکومتی امنیتی و حرکت بسوی دژواره شدن جامعه و گذار از دولت اجتماعی به دولت کیفری – امنیتی بحساب می‌آید. در این مسیر نیز بازیگران اصلی اجرایی، کنشگران امنیتی و پلیسی هستند که با تشکیل شبکه‌های پلیسی از منطق پایش، طرد و حذف افراد خاطی از جامعه پیروی میکنند (دلما س مارتی، ۲۳۰:۱۳۹۳).

اما برخلاف نظام/ الگوهای پیشگفته، سیاست جنایی متعالیه، متأثر از مبنای حکمی متعالی خود، هدف غایب را نورانیت فرد و جامعه و رساندن آنها

به مقام قرب الهی دانسته و تمام سازوکارها و تدابیر مدیریتی خود را بر این اساس تنظیم کرده یا سامان میدهد؛ هرچند در بادی امر از آیه «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (حدید/ ۲۵) برداشت میشود که هدف از ارسال رسل و انزال کتب، گسترش قسط و عدل میباشد. این مطلب گرچه فی الجمله درست است اما بالجمله چنین نیست، زیرا با توجه به آیه شریفه «كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور یاذن ربهم إلى صراط العزيز الحمید» (ابراهیم/ ۱) که مقصود از نزول کتاب الهی را نورانی کردن مردم میداند و در مقام جمع میتوان استنباط نمود که «حرکت بسمت نور محض» که سرسلسله تمام علل و ذات باری تعالی است و نورانی شدن و اتصاف به اوصاف حق تعالی، هدفی بالاتر از تعمیم عدالت است و در واقع عدالت‌گستری زمینه تحقق این هدف والا را فراهم میکند. این مقام نورانیت انسان متکامل، همان مرتبه شهود علمی و عینی او نسبت به حقایق برتر از عالم طبیعت و مثال است.

با این اوصاف، سیاست جنایی متعالیه نیز بتبع حکمت متعالیه، دارای این هدف نهایی، یعنی نورانی نمودن روح انسان حق‌مدار و بتبع آن، جامعه است. انسانیت و حق‌مداری مقدمات لازم برای نورانی شدن هستند. از اینرو ارزشهای انسانی و دینی مانند کرامت یا عدالت، اوصافی ممتاز محسوب میشوند که انسان با تمسک به آنها و در پرتوشان، توان عروج به مقام برین‌أعلی‌علیین را دارد و با تحقق این هدف، اهداف میانی و خرد – مانند عدالت یا کرامت – نیز محقق میگردند.

انسان نورانی و متخلق به اخلاق الهی هرگز به خود اجازه نمیدهد به حقوق دیگر انسانها یا سایر

موجودات تعدی یا تجاوزی صورت گیرد. نورانیت خود مولد و منبعی برای تجلی سایر ارزشها، از جمله عدالت، امنیت و آزادی خواهد بود؛ ضمن اینکه در خود فرد مقدمه‌یی لازم برای تحقق نورانیت نیز هست. بیان دیگر، میان «انسان عادل» و «انسان نورانی» تفاوتی بسیار است. انسان عادل عدل را به پا میدارد، زیرا این کار را وظیفه خود میداند، اما انسان نورانی خود سرچشمه عدل است و عدل از او جلوه‌گر میشود.

پس اهداف سیاست جنایی متعالیه بر خلاف سیاستهای جنایی متعارف که اهداف اولیه آنها بدو سزاگرایانه یا طردگونه و با استفاده حداکثری از اقدامات سخت، تحقیری یا تزدیلی است، عموماً تربیتی و اصلاحی تعریف شده و ابزارهای آن نیز نوعاً متناسب و منطبق با این اهداف میانی و در راستای تحقق آن هدف کلی تعریف میشوند؛ مانند اصل استفاده کمینه و حداقلی از اقدامات سخت مانند کیفر، و استفاده حداکثری از سازوکارهای نرم، یا اهتمام و توصیه به عفو، گذشت، توبه بزهکار، اصلاح درونی، اصلاح ذات‌البین، پرده‌پوشی و حفظ آبروی بزهکار و... بیان دیگر، «رأفت اسلامی در تمامی مواردی که اختیار آن در دست قاضی جامع شرایط است باید مورد توجه اکید قرار گیرد و به خطاکاران و مجرمان بعنوان کسانی که محتاج تربیت و مراقبت بیشتر و دقیقتر هستند، نظر شود؛ از آنجاییکه در احکام حدود و قصاص نیز باب اجتهاد باز است و این احکام جزء احکام لایتغیر و ثابت الهی نیستند. قوانین وسیله‌یی برای رسیدن به اهدافند، خواه قوانین الهی باشند، خواه بشری. احکام غیرعبادی تابع مصالح و مفاسدند و نوعاً ملاک پنهانی که غیرقابل دسترس باشند، ندارند، چراکه برای بهبود زندگی بشر در دنیا وضع شده‌اند، هرچند که آثار اخروی آنها هم مدنظر شارع است» (منتظری، ۱۳۸۳: ۷۰۴-۶۸۹).

## ب) از نظر ساختار

از آنجاییکه در هر نظام، اهداف، متأثر از ارزشهاست و ارزشها نیز بسمت اهداف گرایش داشته و بنوعی مبین آنها هستند، میتوان از رابطه تعامل‌گونه و دوسویه اهداف و ارزشها سخن گفت. ارزشها در حکمت متعالیه ناشی از فطرت بوده و مورد پذیرش نوع انسانهاست و این ظرفیتهای مشترک و جامع، خود مبنای تشریح قوانین و مقبولیت عمومی آنها هستند که در تمام اجزاء سیاست جنایی متعالیه، از صدر تاریخ، جریان داشته و ساختار شکلی سیاست جنایی متعالیه، از جمله آیینهای دادرسی کیفری بعنوان یکی از هسته‌های سیاست جنایی، از آنها تأثیر میپذیرد؛ در ادامه به مهمترین آنها و نوع تأثیرشان اشاره خواهد شد. بیان دیگر، تشریح قانون باید در راستای کمال انسان باشد و قانونی که با کمال انسان و فطرت پاک او سازگار نباشد، در راستای کمال انسان نخواهد بود و بالطبع ضمانت درونی و مشروعیت اجرایی نخواهد داشت. همچنین اگر کمال انسان مبنای قانونگذاری شود، آن قانون پشتوانه فطری پیدا کرده و دوام و بقا خواهد یافت و دوام قانون نیز نشانه استحکام قانون است. هدف غایی سیاست جنایی متعالیه سعادت دنیوی و اخروی انسانها و رساندن آنها به کمال است، بهمین دلیل میتوان از آن با تکیه بر شرع حکیم و عقل سلیم، بعنوان مبنای تشریح استفاده نمود.

## ۱. عدالت

چنانکه گفته شد، در قرآن برقراری عدل هدف متوسط رسالت انبیا دانسته شده است، نه هدف نهایی آنها. به این ترتیب، از لحاظ جایگاه و در خط محوری حق، عدل نه در آغاز جای دارد تا مبدأ بشمار آید و نه در پایان قرار دارد تا هدف نهایی قلمداد گردد. از سوی دیگر،

طبق فرمایش حضرت امیر (ع) «العدل أساس به قوام العالم» (حکیمی و همکاران، ۱۳۷۵: ۳/ ۱۷۶)؛ تمام اساس نظام هستی بر محور عدل برقرار است. در مهمترین تعاریفی که اندیشمندان اسلامی درباره مفهوم عدالت ارائه کرده‌اند، عدل عبارتست از: «اعطاء کلّ ذی حق حقه» (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۳۷۱).<sup>۸</sup>

این تعاریف در راستای ساماندهی تشریحی عدالت در نظام هستی قابل تأویل است و گرنه در عالم تکوین، عدالت در اعلی مرتبه خود جاری و ساری است. بعبارت دیگر، اصل عدالت، تحقق اراده تشریحی خداوند است که پایه اساسی نظم و ساماندهی جامعه و مبنای تمامی سیاستها و تدابیر است. از اینرو، حکیمان اسلامی نظام هستی را بر اساس عدالت تکوینی، و نظام ارزشی و اجتماعی را بر مبنای عدالت تشریحی توجیه کرده و آن را در تدبیر و اداره امور - از جمله سیاست جنایی که موضوع این پژوهش است - مهم میدانند.

یکی از اصیلترین مفاهیم حکمت متعالیه «اصالت وجود» است. وجود و آنچه متن واقعیت خارجی را پر نموده است، و صفات او و آنچه از او صادر میشود، تماماً حقیقتند نه اعتباری. بر همین اساس، عدالت نیز امری حقیقی و وجودی است، نه از جنس اعتبارات و قراردادهای اجتماعی. حکیم سبزواری میگوید: «انّ الوجود عندنا اصیل» و در مورد علت اصیل بودن وجود معتقد است: «لأنه منبع کل شرف» (سبزواری، بی تا: ۱۰ و ۱۱). بر مبنای حکمت متعالیه، هر آنچه از جانب خدای متعال صادر میشود از سنخ وجود است. از سوی دیگر، بر اساس آیات قرآن، آنچه از حق تعالی صادر میشود، خیر است. حاصل این دو مقدمه آنست که «وجود، خیر است». عدالت نیز که جعل الهی است، از سنخ وجود و خیر بوده و امری

حقیقی است، نه مفهومی اعتباری یا قراردادی بشری که با لغو قرارداد، از اعتبار و ارزش ساقط شود؛ چراکه امور تکوینی و وجودی را نمیتوان با جعل قرارداد از حجیت اعتبار ساقط کرد. همچنین بدلیل اینکه عدالت از وجود ناشی میشود، مشترک معنوی است نه لفظی؛ بهمین علت عدل در تمامی امور به یک معناست، گرچه دارای تفاوت مصداقی باشد. تفاوت مصداقی هیچگاه با وحدت مفهومی ناسازگار نیست و با ارجاع به مرجع آن قابل تشخیص است.

بر این مبنا و بدلیل فطری بودن و حُسن ذاتی نهفته در مفهوم عدالت، و همچنین بدلیل ملازمت عقل، شرع و فطرت و همچنین صدور شریعت از جانب وجود حقیقی و خیر مطلق - که منشأ فطرت است -، میتوان از دو معیار اساسی عقل و شرع در تعیین عدالت و مصادیق آن که از اوصاف حق تعالی است، بهره برد.<sup>۹</sup> در سیاست جنایی متعالیه، عدالت (در این مفهوم) از اصول اساسی تلقی شده و در تمام مراحل پسینی و پیشینی مدیریت و کنترل پدیده مجرمانه، باید رعایت شود. تمام اقدامات باید دارای حُسن فعلی از منظر شرع و عقل بوده و در راستای برقراری عدالت، در مفهوم بازگرداندن موقعیتها و اشیاء بر موضع واقعی خود و اعطاء حق به ذیحق، ساماندهی شوند.

بنابراین آنچه در سیاست جنایی با عناوینی مانند عدالت ترمیمی (Restorative justice)، عدالت توافقی (Contractual justice) و مانند اینها، مطرح میگردند، تنها در حدودی که مطابق با قیود مطروحه‌اند و پس از ارجاع به شاخص عقل سلیم و شرع مقدس قابل پذیرشند. مثلاً در عدالت توافقی، تفاهم میان بزهکار و نظام عدالت کیفری، تأثیری بر لزوم جبران خسارت حق الناس نخواهد داشت؛ یا عدالت ترمیمی باید با رعایت حریم خصوصی و

محرمانه بودن موضوع انجام شود و تمام اینها از اقتضائات عدالت موردنظر در حکمت متعالیه است، زیرا مطابق با آموزه‌های شرع و عقل قطعی مبرهن است.<sup>۱۰</sup> شناسایی اصول دادرسی از جمله اصل برائت<sup>۱۱</sup>، تظلم خواهی و دسترسی به داور بیطرف (امکان دسترسی به نهادهای عدالت کیفری<sup>۱۲</sup> و مدیریت کیفی جرم (Qualitative management)) رعایت مساوات میان طرفین اختلاف، منع تشهیر متهم مگر در موارد خاص و بمنظور حفظ کرامت جمعی<sup>۱۳</sup>، از جمله آثار و نتایج حداقلی است که عدالت وجود آنها را اقتضا میکند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۹) و نورانیت جامعه و آحاد آن و سیر تکاملی افراد بسوی حق تعالی و بطور خلاصه، دستیابی به «حیات طیبه»، اثر حداکثری رعایت عدالت است. البته باید دقت نمود که اصالت با ارزش عدالت است، زیرا مبنای نظام هستی بر مبنای آن سامان می‌یابد؛ بهمین دلیل ارزشهای دیگر مانند کرامت نیز پس از این مفهوم تعمیم یافته و عملیاتی میشوند.<sup>۱۴</sup>

## ۲. کرامت

کرامت، جعل الهی است؛ یعنی خداوند متعال کرامت را فطری انسان قرار داده است (اسرا/۷۰). بهمین دلایل پیشگفته درباره عدالت و بدلیل اصالت وجود، کرامت نیز امری حقیقی و وجودی است، نه اعتباری یا تابع قراردادهای اجتماعی و از اینرو مورد پذیرش جامعه انسانی است و این قابلیت را دارد که بعنوان اصل قرار گیرد. بر اساس این اصل، باید سیاست (تدبیر امور جامعه) را در راستای احیای کرامت انسانی قرار داده و آدمیان را بحرکت در این راه که مسیرش الی الله است، راهنمایی نماییم و برای آنان، آیات انسان‌ساز رحمانی را بخوانیم (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۶ - ۴۲۲).

این همان هدف حکمت متعالیه است که با قرائتی کریمانه از انسان و کرامت او بیان میشود. انتخاب این متغیر و تأکید بر لزوم توجه به آن از این جهت است که کرامت انسانی، حافظ بسیاری از ارزشهای الهی و انسانی است (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۰۸) و با از بین رفتن آن، اصل آزادی بعنوان بنیان دموکراسی، و امنیت انسانی بعنوان اساس تمام نظامهای سیاسی و قضایی، بخطر می‌افتد (Mcintosh, 2010: p. 38) و در نتیجه دیگر نمیتوان از کارکردهای اساسی سازوکارهای سیاست جنایی مطلوب، که در واقع نیل به امنیت و آزادی واقعی است، انتظار تأثیر داشت.

درباره مراتب و انواع کرامت باید گفت چون وجود، امری تشکیکی است، پس کرامت نیز امری ذومراتب و تشکیکی میباشد. بعلاوه، انسان یک نوع نیست، بلکه انواع است؛ عبارت دیگر، انسان دارای درجات و مراتب است که از تبدیل قوای بالقوه به بالفعل بر حسب اراده خود، به آن دست می‌یابد. به این ترتیب بعضی از انسانها از مرتبه حیوانی خویش صعود نکرده‌اند، اما برخی از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل و مستفاد تعالی پیدا نموده و با طهارت روح و قوت ایمان، خود را در سلک ملائکه قرار داده‌اند. بعقیده صدرالمتألهین، نفس انسانی در آغاز حدوثش صورت نوع واحد انسانی است که به این اعتبار، او انسان است. سپس وقتی از قوه انسانی و عقل هیولائی خارج شد و بفعلیت رسید، انواعی مختلف از اجناس ملائکه، شیاطین، درندگان و بهائم - بر حسب نشئه دیگر - میشود (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۶۶). اگرچه کرامت ذاتی انسان از وی جدا ناشدنی است، اما اگر آدمی در راستای کمالات انسانی و فضایل اخلاقی گام بر ندارد، از مراتب اکتسابی کرامت که ناشی از ذومراتبی وجود انسان و امکان صعود یا نزول شأنی وی است، محروم میماند.

از سوی دیگر، در نگرش عقلی و اسلامی افعال خود، دارای حسن و قبح ذاتیند نه فاعلان افعال. این بدین معناست که اگر کاری مصداق فعل حسن بود، حتماً زیبا و اگر فعلی مصداق فعل قبیح بود، حتماً زشت است؛ بدون اینکه از فاعل آن سخنی گفته شود. اگر سخن از فاعل شود، چنانچه آن فاعل در حالت جهل، سهو، نسیان و غفلت کاری کرد که مصداق حسن است در خور تحسین نخواهد بود، یعنی حسن فاعلی در این حال پدید نمی‌آید، ولی اگر در حال علم و عمداً به کاری عادلانه اقدام کرد، سزاوار تحسین می‌باشد؛ همچنین است در جریان قبح فعلی و قبح فاعلی، که فاعل ظلم در حال عذر، تقبیح نمی‌شود و در حال علم و عمد و بدون عذر، تقبیح خواهد شد. از اینجا معلوم میشود که تلازمی بین حسن فاعلی و حسن فعلی یا قبح فاعلی و قبح فعلی نیست. پس پاسخهای جزایی صادره در سیاست جنایی متعالیه برای افعال قبیحی است که بزهکاران با انجام آنها کرامت اکتسابی (نه ذاتی) خود را مخدوش نموده‌اند ولیکن کرامت ذاتی فاعلی آنان تغییر نکرده و از تعرضات پاسخگویان در امان خواهند ماند.

انسان در راستای تحقق این کرامت، مستحق حقوقی همچون حق حیات و آزادی میشود و مکلف به انجام تکالیفی میگردد. از جمله اینکه باید استعدادهای درونی خویش را بفعلیت رسانده و از عقل بالقوه به عقل بالفعل و عقل مستفاد، تعالی پیدا نموده و فطرت عدالت خواهانه و احسان گرایانه خویش را در زندگی ظاهر نماید و بر این اساس در مسیر حیات طیبه، نورانی گردد. اگر انسانی از تکالیفی که بر عهده اوست سر باز زند، حقوق او نیز سلب میشود. بر همین اساس رابطه بین کرامت فطری و ذاتی با کرامت اکتسابی، از نظر منطقی عام و خاص مطلق است؛ یعنی عملی که کرامت ذاتی انسان را از بین ببرد، کرامت

اکتسابی او را نیز نابود میکند. از همینرو کرامت ذاتی انسانی که به اصول انسانیت پایبند است، مستلزم یکسری حقوق مشترک اجتماعی برای اوست؛ از جمله: الف) حق حیات (زندگی آزادانه و امنیت اجتماعی)؛ ب) آزادی اجتماعی (منتظری، ۱۳۸۰: ۷۷).

حال اگر کسی مسئولیت خود را انجام ندهد یا برخلاف مسئولیت خویش گام بردارد و بطور مثال، حیات انسان بیگناهی را ظالمانه از او بستاند، این انسان، دیگر حق حیات ندارد و حق حیات او باید ستانده شود تا اصل حیات و امنیت شخصی افراد انسانی حفظ شود. این تلازم میان تکالیف و حقوق در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بعنوان مهمترین سند بالادستی کشور که ترسیم‌کننده خط مشیهای کلی تقنینی و اجرایی کشور محسوب میشود، مورد توجه بوده و به آن اشاره شده است؛ به این نحو که در تبیین ویژگیهای نظام جمهوری اسلامی نیز به اصل کرامتمند بودن انسان در عین مسئولیت‌مند بودن وی تأکید شده است و کرامت انسانی هم‌تراز با اصول اعتقادی بی‌همچون توحید، نبوت و معاد مطرح گردیده و بعنوان یکی از پایه‌های ایدئولوژیکی نظام جمهوری اسلامی معرفی شده است (حبیب‌زاده و رحیمی نژاد، ۱۳۸۶: ۵۵).

### ۳. آزادی

هستی انسانی دارای دو حیث طبیعی و فطری است. طبیعت انسانی بخودی خود فعلیت یافته و حدی برای خود نمیشناسد. اطلاق و آزادی طبیعت، انسان را از انسانیت دور میکند و به مرتبه بهیمیت و شیطنت تنزل میدهد. اساساً حکیم متعالیه این حیث طبیعت انسانی را فقط ابزار بشمار می‌آورد و وابستگی به آن را اسارت میبیند و غایت حکمت را خلاصی از این اسارت میداند؛ از نظر وی، این معنای واقعی آزادی

است. پس آزادی وسیله‌ی برای رسیدن به مقام اسماء حسنا و تخلق به اخلاق الهی است؛ نه آزادی برای ارضای شهوات و غرایز.

انبیاء (علیهم‌السلام) آمدند، قانونها آوردند و کتابهای آسمانی بر آنها نازل شد که از اتلاف و زیاده‌روی طبیعت جلوگیری کنند و نفس انسانی را تحت سلطهٔ قانون عقل و شرع درآورند و آن را مرتاض و مؤدب کنند که خارج از میزان عقل و شرع رفتار نکند. پس هر نفسی که با قوانین الهیه و موازین عقلیه ملکات خود را تطبیق کرد، سعید است و از اهل نجات می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۶).

در حکمت متعالیه انسان بتنهایی، خود یک عالم است و در واقع اصالت با فرد است. بیان دیگر، در حکمت متعالیه ساحت‌های وجودی انسان حول یک محور است و تمرکز و توجه حکمت متعالیه به ساحت درون فردی است؛ بهمین دلیل مبانی اجتماعی از حوزه‌های فردی قابل برداشت است. بنابراین موضوع آزادی از مجرای تبیین حقیقت وجودی انسان می‌گذرد و ابتدا درونی شده و سپس نمود بیرونی می‌یابد. در این بیان آزادی مسئولیتی درونی است که ماهیت تکلیفی دارد و آن تکلیفی است که با ادای آن، سایر انسانها از تجاوز مصون خواهند ماند. آزادی بعنوان حق، نتیجه ادای تکالیفی است که فرد را از رهایی قوای حیوانی آزاد نموده و به آن وسیله می‌تواند به رشد مورد نظر دست یابد. در پرتو این رشد، جامعه امنیت می‌یابد و آزادی بعنوان یک حق، مجال عرض اندام پیدا میکند. از آنجاییکه غایت و مقصود از خلقت انسان نیل به مقام و مرتبهٔ عقل مستفاد، یعنی مشاهدهٔ معقولات و اتصال به عالم برتر، معرفی شده است، در صورتی آزادی که اصالتاً تکلیف است

محقق می‌شود که سرسپردگی انسان به وحی ایجاد شود، در پرتو این سرسپردگی، رهایی از قوای حیوانی حاصل می‌گردد، بطوریکه برآیند و نمود خارجی آن تحقق‌بخش آزادی بعنوان یک حق است.

در این نوع نگاه توصیه به گرفتن حق نیست بلکه تمرکز بر ادای حق است. همچنین همانطوریکه هستی انسان محدود و اوصاف کمالی او — از جمله حیات، علم، قدرت، اراده و مانند آن — متناهیند، آزادی او نیز محدود خواهد بود. یعنی ممکن نیست اصل وجود بشر متناهی باشد، لیکن آزادی وی که از اوصاف او بشمار می‌آید و در اصل تحقق، تابع هستی اوست، غیر محدود باشد. در واقع، موجود محدود حتماً باید وصف محدود داشته باشد و تحدید وصف نیز قطعاً باید از ناحیه مُحدِد موصوف باشد و این محدودیت برای مصونیت اوست. بنابراین حتماً آزادی انسان، مطلق و نامتناهی نبوده و از سوی خالق او مقید، مشروط و محدود شده است. این حدود معین همان شریعت مقدس، در کنار عقل سلیم، است که در حکمت متعالیه نیز برتلازم آنها تأکید شده است.

#### ۴. قدرت و امنیت

از آنجاکه اصالت در حکمت متعالیه با فرد است، نحوهٔ سازماندهی درونی قدرت در انسان و درون او به هر نحو که باشد، نمود بیرونی خواهد یافت. اگر این قدرت در درون کنترل و مدیریت شود، در عالم بیرون نیز بصورت متعادل ظاهر شده و آثار مثبت بدنال خواهد داشت و چنانچه در درون کنترل نشود، ظاهر بیرونی آن چیزی جز تعدی، تجاوز و ناامنی بر جای نخواهد گذاشت. در حکمت متعالیه که در این مقال مبنای سیاست جنایی متعالیه قلمداد می‌شود، اختیار حق تعالی ملازم با قدرت اوست. آزادی با رشد قدرت رابطهٔ مستقیم دارد، نه با

تحدید قدرت. این آزادی برای انجام عمل و حرکت اختیاری بدون نهایت است و این مستلزم رشد قدرت است. قدرت در حکمت سیاسی متعالیه بنحو ساختاری برای همه سطوح جامعه تعریف میشود و تنها در دست حکومت نیست و افزایش قدرت در جامعه احسن، افزایش قدرت همگانی است، نه افزایش قدرت حکومت. به این دلیل رشد این قدرت نه تنها به دیکتاتوری منجر نمیشود بلکه ماهیتی ضد دیکتاتوری دارد. در سیاست جنایی متعالیه قدرت دارای شأن قدسی بوده و در راستای اهداف نهایی که همانا نورانیت و تخلق به اخلاق الهی در سطوح فردی و جمعی است، بعنوان ابزار، طریقت دارد. کارکرد این قدرت نیز بصورت محدود و مشخص و در قالب شریعت و عقلانیت خواهد بود.

هندسه سیاست جنایی متأثر از قدرت متعالیه، بسان فضایی چندبعدی و چند ساحتی، ایمانی، روحانی و معنوی، جایگزینی مناسب برای هندسه سیاست جنایی متأثر از قدرت متعارف – همانند هندسه مسطحه و تک ساحتی، تک بعدی، حسی جسمانی، ظاهری، مادی و ابزاری – بشمار می آید. ابتدای ماهوی هندسه متعالی قدرت، بر قدرت متعالی وابسته و مبتنی بر مبادی بنیادین و منابع حقیقی قدرت، بوده و ملازم با رعایت حقوق دیگران و حتی تلاش برای استیفای حقوق آنهاست. این قدرت در مقام تعدی یا تجاوز نبوده بلکه در عوض، در مقام رعایت حداکثری حقوق عامه است. بیان دیگر و طبق نظر ملاصدرا، هرگاه سیاست از شریعت پیروی نکرد و در برابر آن عصیان نمود، احساسات وی بر آراء کلیه و ادراکات عقلیه چیره میشود و بر آنها حکومت میکند و در نتیجه خضوع و انقیاد شخص را نسبت به علل بعیده و اسباب عالیه عالم وجود، از بین میبرد و در مقابل، نسبت به علل قریبه و اسباب صوریه عالم،

اخلاص میورزد و توجه خویش را به آنها معطوف میدارد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۶). این همان هندسه سیاست، قدرت و امنیت متدانی – بجای هندسه سیاست، قدرت و امنیت متعالی – است که مصادیق عملی آن را در نظامهای سیاست جنایی اتوریتر یا توتالیتر مشاهده میکنیم. بدیهی است از کسی که به این بند گرفتار شده، بسبب تخلق به اخلاق حیوانی و بنا بر قاعده علت و معلولی، چیزی جز رفتار حیوانی و شیطانی که همان تعدی و ظلم به حقوق دیگران و سوء استفاده از قدرت است، نمیتوان انتظار داشت.

### ج) از نظر گستره عمل

حکمت متعالیه صرفاً به مسائل فردی توجه نداشته و رهبانیت افراطی را رد نموده و در اسفار اربعه و حرکت جوهری بر لزوم تعامل و گذار از فردیت به مردم و ظهور بسیاری از اوصاف الهی مانند تعاون و ایثار و سپس تمهید مقدمات سیر الی الله تأکید دارد.

انسان در وجود و بقای خود نمیتواند به ذاتش اکتفا کند و از دیگران بینهیاز باشد، زیرا نوع او منحصر در یک فرد و شخص خاص نیست. بنابراین نمیتواند در دار دنیا زندگی کند مگر بوسیله تمدن و اجتماع و تعاون و بهمین دلیل وجود و بقای او به تنهایی ممکن نیست (همان: ۴۲۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۹۵/۱).

حکیم متاله بدین دلیل بحث نیازمندی به قانون و احکام شریعت را مطرح میسازد که بتواند میان انواع مختلف انسانی در جامعه آرامش و آسایش برقرار سازد، زیرا در نبود قانون هرکس برای تحصیل امیال و خواسته های خود به دیگری تعدی و تجاوز میکند و سعی بر غلبه بر دیگران دارد که در نتیجه آن «اجتماع فاسد میشود و نسل منقطع میگردد و در نظام اخلاص

و دگرگونی پدید می‌آید» (همانجا). بر همین اساس این قانون ضروری که کارکرد آن حفظ نظام و تضمین سعادت و آسایش و آرامش تمام افراد بشر است، عبارتست از شریعت که ناچار از وجود شارع و واضعی است که راه و روشی برای افراد بشر تعیین کند که آن را برای انتظام امر معیشت زندگانی اختیار کنند و سنت و طریقی را به آنان بیاموزد که بوسیله آن به خدای خویش برسند و به قرب او نایل گردند.

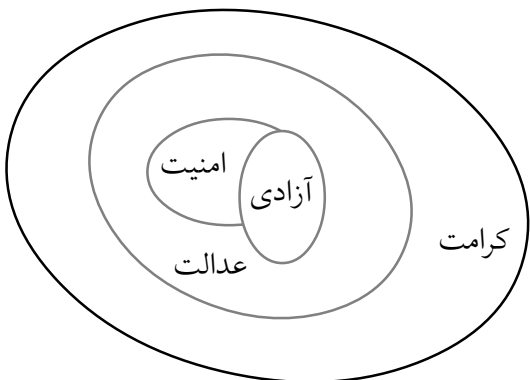
بر این اساس فلسفه تشریح احکام فردی و اجتماعی اسلام مستلزم وجود اجتماع و حضور و فعالیت انسان در آن است. انسان نیازمند حضور در اجتماع است تا از لحاظ روحی و معنوی تکامل و ارتقا یابد. بدین ترتیب، حکمت متعالیه ضمن توجه به فرد انسانی، از تأثیرات جامعه بر وی غفلت نکرده و با ضروری شمردن حضور سالک در جامعه در مرتبه چهارم از اسفار اربعه، معتقد است انسان باید درباره جامعه و جریانهای موجود در آن معرفت کسب کند تا بتواند در مسیر صواب گام بردارد.

حرکت جوهری تکاملی نیز بعنوان یکی از مبانی حکمت متعالیه، انسان را از وابستگیها و علائقی که از بدو تولد با انسان همراه بوده، رها میکند و به انسان آزادی میدهد تا در شکلگیری جامعه انتخابی گام بردارد که نشان‌دهنده تعامل انسان با دیگران در شکلهی به جامعه‌یی جدید از نوع جامعه ایمانی است.

بعلاوه، باید تصریح نمود که گستره توجه حکمت متعالیه صرفاً معطوف به اهداف نیست، بلکه اسباب و طرق نیل به اهداف نیز دارای اهمیت بوده و باید مبتنی بر ارزشها و مبانی مطرح شده در سیاست متعالیه از جمله کرامت، عدالت و آزادی سامان یابد. در واقع سیاستهای منبعث از حکمت متعالیه هیچگاه از سیاستهای ماکیاولیستی متأثر نمیشوند. سیاست

جنایی متعالیه نیز هرگز در مسیر ماکیاولیزم کیفری،<sup>۱۵</sup> ابزارگرایی کیفری (penal instrumentalism) و پوپولیسم کیفری<sup>۱۶</sup> گام برنمیدارد و به خود اجازه نمیدهد از هر وسیله‌یی که مخالف ارزشهای مقبول است، استفاده نماید.<sup>۱۷</sup> بر همین اساس، در برخورد با دشمن و برای دستیابی به پیروزی از هر حربه‌یی نمیتوان استفاده کرد، یا شکنجه برای اخذ اقرار یا توسل به اقدامات غیرقانونی و غیراخلاقی برای تحصیل ادله، منتفی بوده و فاقد اثر کیفری میباشند.<sup>۱۸</sup> یا اینکه باید از بکارگیری سلاحهایی که منجر به کشتار جمعی میشود، پرهیز نمود. حضرت علی(ع) در اینباره میفرماید: رسول خدا(ص) مسلمانان را از ریختن سم در آب در بلاد مشرکین نهی فرمود (حرعاملی، ۱۴۰۹/۱۱/۴۶).

همچنین مبنای جلب افکار عمومی – مانند آنچه در پوپولیسم کیفری مطرح میشود – در سیاست جنایی متعالیه نیست تا با این شاخص، سیاستهای جنایی با توسل به هر ابزاری تنظیم گردند بلکه مبنا جلب رضایت الهی است. بنابراین از ابزارهایی بهره گرفته میشود که مورد رضایت خدا بوده و قابلیت استخراج از آموزه‌های شرعی یا عقلی را داشته باشند. این ابزارها باید متصف به اوصاف ارزشی موجود در متن سیاست جنایی متعالیه، مانند کرامت، آزادی، عدالت و امنیت باشند. در شکل زیر شعاع و گستره نفوذ و روابط هر یک مشاهده میشود:



فرد نام سرد



کرامت انسانی با ارزش آزادی و امنیت دارای رابطه عموم و خصوص مطلق است که در این رابطه امنیت، آزادی و سایر ارزشها مانند اخلاق و عدالت، عناصر لازم برای نیل به کرامت انسانی و بتعبیر دیگر سازنده آن محسوب شده و حدود و ثغور آنها در شعاع دایره کرامت انسانی تعریف میشوند. همچنین امنیت و آزادی واقعی علاوه بر کرامت، زیر سایه مفهوم مهم دیگری بنام عدالت، معنا و مفهوم خود را پیدا میکنند. در این فضا کرامت انسانی به عدالت گره خورده است، بگونه‌یی که بدون تحقق عدالت، کرامت انسانی نیز بمخاطره خواهد افتاد. بعبارت دیگر، اصل با عدالت است، هرچند کرامت به تلطیف عدالت می‌پردازد<sup>۹۱</sup> و بنوعی آن را به «عدالتی رحمانی و کریمانه» بدل می‌سازد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

الگوهای سیاست جنایی عموماً متأثر از اصول، هنجارها، ارزشها و ایدئولوژیهای مطرح در هر جامعه بوده و بر اساس این معیارها سامان یافته و تدوین میشوند. الگوهای مطرح شده کنونی - از آنجاییکه غالباً ترجمانی و وارداتی هستند، یا در قرائنهای بومی نیز بدلیل ارجاع به مستندات موجود حاکمیتی که اغلب مبتنی بر مصالح فردی برگرفته از تعصبات ایدئولوژیک سنتی (اهل سنت)<sup>۹۲</sup> بوده‌اند - منطبق بر ارزشهای اصیل اسلام و فقه شیعی نبوده و از مفاهیم ناب اسلامی، هم در بعد محتوا و هم در بعد ساختار، فاصله معناداری دارد.

تدوین و نظریه‌پردازی در سیاست جنایی دینی بنا بر مقتضیات موجود، امری لازم و ضروری بوده و باید بر اساس ظرفیتهای نظریه‌یی موجود، بنحو جامع و کامل در ابعاد شکل و ماهیت صورت پذیرد. حکمت

متعالیه نظریه‌یی فلسفی است که از یکسوی آموزه‌های تکوینی و تشریحی بنا شده و از سوی دیگر، مبتنی بر فطرت پاک انسانی است که در بستری عقلانی ترسیم‌کننده مبدأ، مسیر و مقصد نهایی هر نظامی از جمله سیاست جنایی خواهد بود. چنانچه ابتدای زیرساخت و برساخت سیاست جنایی از لحاظ شکل و محتوا بر اساس مفاهیم مطرح شده در حکمت متعالیه باشد، میتوان الگویی را مطرح نمود که آن را با عنوان سیاست جنایی متعالیه تعریف کردیم. این سیاست جنایی از لحاظ محتوا بر ارزشهایی اساسی استوار است که مبین اهداف و مسیر منتهی به هدف و سازوکارهای لازم در نیل به اهداف هستند.

هدف غایی و کلان در این مدل عبارتست از سعادت دنیوی و اخروی و نیل به قرب و لقای الهی، در سایه نورانیت انسان و جامعه. دستیابی به این هدف والا در سایه تحقق اهداف میانی از جمله دستیابی و گسترش و تعمیم عدالت، کرامت و امنیت در جامعه بمنظور تمهید ملزومات حیات طیبه در جامعه ایمانی، میسر است. بهمین دلیل اهداف سیاست جنایی در بعد کلان و متوسط، باید همراستا با این اهداف تدوین و تنظیم گردند. بر این اساس الگوهای سیاست جنایی که هدف نهایی خود را حدوثاً و بقائاً تحقق امنیت و آزادی قرار داده (مانند سیاستهای جنایی امنیت‌مدار یا آزادی‌محور مثل لیبرال یا الگوهای آنارشیستی) و کلیه ارزشها، از جمله کرامت و عدالت انسانی، را زیر سایه این ارزشها که غالباً جنبه مادی گرفته‌اند، در فضایی تک‌ساحتی و تک‌بعدی تفسیر نموده و بعبارت دیگر قربانی آنها میکنند. در سیاست جنایی متعالیه که همه ارزشها و اهداف میانی با کارکردی هم‌تراز و بصورت عرضی تعیین یافته و بدون هیچگونه تعارض یا تزاومی با اهداف غایی در

مسیر تعالی فرد و جامعه جریان می‌یابد، اهداف و ارزشها با راهکارها و طرق کاملاً منطبق بوده و همخوانی دارند.

سازوکارهای بکار گرفته شده در مدیریت جرم، ضمن انطباق هدفی، باید از لحاظ شکل و ساختار نیز با ارزشها و اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه همراستا باشند. از آنجاییکه اصول و ارزشهای اخلاقی، شرعی و عقلانی بر سیاست جنایی متعالیه بدلیل حکومت حکمت متعالیه حاکم است، سازوکارهایی که بکار گرفته میشوند نیز الزاماً باید متصف به این اوصاف باشند. اقداماتی که در فرایند مدیریت و کنترل جرم، فارغ از این اوصاف باشند (مانند شکنجه، تهدید، پرده‌داری، تشییع جرم و تشهیر بی‌ضابطه مجرم و...)، در این الگو جایی نخواهد داشت. بطور کلی باید گفت: تمامی سازوکارها در سیاست جنایی متعالیه مبتنی بر برداشتی کریمانه از عدالت سامان یافته و میزان و سنجه نیز ارجاع اقدامات

بر این مؤلفه - که از ترکیب عدالت و کرامت انسانی بعنوان ظرفیتهای مشترک جامعه انسانی شکل گرفته - میباید که میتوان از آن با عنوان «عدالت رحمانی» نام برد. از اینرو منطق ماکیاولیومی که بر اصالت و موضوعیت هدف تأکید دارد و به ابزارها و وسایل شأن توجیهی و طریقی میدهد، در این الگو پذیرفته نیست.

بر اساس آنچه در مقاله گذشت میتوان از این سیاست جنایی به سیاستی چندساحتی و چندبعدی یاد کرد که با در نظر داشتن تکریم انسان در بستری عادلانه، سعی دارد در همه ابعاد وجودی، مادی و معنوی، حیوانی و انسانی، دنیایی و آخرتی، مخاطبان خود را به سرمنزل مقصود و جایگاه واقعی خود، یعنی سعادت ابدی و قرب الهی، رهنمون سازد.

در جدول ذیل مختصات سیاست جنایی متعالیه در مقایسه با سیاستهای جنایی موجود و متعارف خلاصه شده است:

جدول مختصات دو الگو سیاست جنایی متعارف و متعالیه

سیاست جنایی متعالیه	سیاست جنایی متدانیه و متعارف	
تعالی دنیوی و اخروی (نورانیت)، حیات طیبه، کنترل و مدیریت موانع تعالی	تأمین حیات دنیوی، کنترل و مدیریت صرفاً جرم	هدف
آموزه‌های شرعی و قوانین مبتنی بر عقل رحمانی	قوانین مبتنی بر عقل بشری	منابع
ارزشها و مصالح معنوی	ارزشها و مصالح مادی	عنصر اساسی (اصالت با)
دنیا و عقبی	مضیق و موسع فقط دنیا	ابعاد
فرد، جامعه و حکومت بر مبنای کرامت و اسلام	حکومت و فرد	مرجع
مادی و معنوی	مادی	سطح و گستره
عدالت رحمانی	اومانیسیم	مبنا
ارجحیت و اصالت ارزشهای معنوی مبتنی بر اسلام	ارجحیت و اصالت مصالح مادی	راهکار

فردنامه صدر

## پی‌نوشتها

امنیتی شاهد حذف تأسیسات ارفاقی برای مجرمان جرائم مهم هستیم برای نمونه:

ماده ۴۷ - صدور حکم و اجرای مجازات در مورد جرائم زیر و شروع به آنها قابل تعویق و تعلیق نیست: الف) جرائم علیه امنیت داخلی و خارجی کشور، خرابکاری در تأسیسات آب، برق، گاز، نفت و مخابرات؛ ب) جرائم سازمان‌یافته، سرقت مسلحانه یا مقرون به آزار، آدم‌ربایی و اسیدپاشی؛

پ) قدرت‌نمایی و ایجاد مزاحمت با چاقو یا هر نوع اسلحه دیگر، جرائم علیه عفت عمومی، تشکیل یا اداره مراکز فساد و فحشا؛

ت) قاچاق عمده مواد مخدر یا روانگردان، مشروبات الکلی و سلاح و مهمات و قاچاق انسان؛

ث) تعزیر بدل از قصاص نفس، معاونت در قتل عمدی و محاربه و فساد فی الارض؛

ج) جرائم اقتصادی، با موضوع جرم بیش از ۱۰۰ میلیون ریال.

ماده ۷۱ - اعمال مجازاتهای جایگزین حبس در مورد جرائم علیه امنیت داخلی یا خارجی کشور ممنوع است. ۶. در آیین دادرسی کیفری مصوب ۱۳۹۲ نیز شاهد موادی هستیم که مؤید رویکرد افتراقی مقنن به جرائم امنیتی است، از جمله: تبصره ماده ۴۸، مواد ۲۵، ۵۷، ۶۵، ۶۷، ۸۷، ۱۵۰، ۳۲۰، ۴۲۰، تبصره ۲ ماده ۱۰۰، تبصره ماده ۱۷۰، تبصره ماده ۱۷۴، بند ت ماده ۱۸۰، بند الف ماده ۳۰۳، تبصره ماده ۳۵۱، بند ب ماده ۳۵۲ و تبصره ۲ ماده ۳۸۰.

۷. استفاده مقنن از واژه‌های مبهم و کلی در قوانین مربوط به نظم و امنیت عمومی، با توجه به ابهام ذاتی واژه‌های «نظم و امنیت» بر پیچیدگی موضوع افزوده است. در ق.م.ا. مصوب سال ۹۲ شاهد مصادیقی فراوان از این واژه‌های مبهم و مجمل هستیم. برای نمونه: بکار بردن واژه‌های گسترده، شدید، عمده و وسیع در ماده ۲۸۶ مربوط

۱. برای مطالعه تفصیلی درباره‌بازشناسی عناصر معنایی عبد، و رابطه عبد و رب، بعنوان نهادی اجتماعی در انسان‌شناسی اسلامی، ر.ک: عندلیبی ۱۳۸۵: ۱۴۴ - ۱۲۹. ۲. پوزیتیویستها معتقدند حقوق را آنچنانکه هست باید بررسی نمود، نه آنچنانکه باید باشد؛ ضمن اینکه منکر رابطه اخلاق و حقوقند.

۳. رئالیستها در دو مطلب پی‌نوشت قبل، با پوزیتیویستها مشترکند اما بر این باورند که قوانین هم در واقعیت و هم در قواعد، فاقد قطعیتند.

۴. قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» که مبتنی بر مصلحت داشتن تعیین و اجرای مجازات است، در همین راستا قابل تفسیر است. اخیراً با این نگاه بر لزوم بازنگری در مجازات اعدام در جرائم مواد مخدر نیز تأکید شده است. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ شاهد مصادیقی از این موضوع هستیم. برای نمونه: در نظر گرفتن تدابیر تکمیلی مانند برابر شدن دیات اقلیات دینی با مسلمانان، برابر ماده ۵۵۴ ق.م.ا. مصوب ۱۳۹۲؛ برابر شدن دیه زن و مرد در اجرا با تأمین مابه‌التفاوت از صندوق تأمین خسارتهای بدنی موضوع تبصره ماده ۵۵۱ ق.م.ا.؛ یا تدابیر تبدیلی مانند تبدیل رجم به اعدام موضوع ماده ۲۲۵، بر اساس پیشنهاد رئیس قوه قضاییه؛ تدابیر اجرایی مانند پرداخت مابه‌التفاوت دیه از بیت‌المال در مواردی که اولیای دم توان پرداخت آن را نداشته و جنایت باعث اخلال در نظم و امنیت و جریحه‌دار شدن احساسات عمومی گردیده و مصلحت در اجرای قصاص باشد، به تأیید رئیس قوه قضاییه موضوع ماده ۴۲۸ ق.م.ا.؛ و تدابیر تعلیقی مانند تعلیق اجرای حد بر زن باردار یا شیرده، موضوع مواد ۴۳۷ و ۴۴۳ ق.م.ا.؛ یا موارد متفرقه دیگر، مانند پذیرش سقط درمانی موضوع ماده واحده سقط درمانی مصوب ۱۳۸۴/۳/۱۰ و تبصره ماده ۷۱۸ ق.م.ا.

۵. در قانون مجازات اسلامی در برخی جرائم مهم و

به جرم فساد فی الارض بدون ارائه ملاک سنجش این عبارات، و عدم تعیین دقیق و روشن عناصر متشکله بسیاری از عناوین مجرمانه (مثل محاربه) موضوع ماده ۲۷۹ ق.م.ا مصوب ۱۳۹۲ و مواد ۴۹۸ و ۶۱۰ قانون تعزیرات، و بسیاری از مواد دیگر در قوانین متفرقه، بویژه قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح مصوب ۱۳۸۲ که ملاک جرم محاربه را در حالتی از ابهام بیان کرده و باعث سردرگمی کنشگران دستگاه عدالت کیفری شده است. از آنجا که نوع و شیوه عملکرد قانونگذار در تقنین میتواند دامنه مداخله حقوق کیفری را به بهانه حفظ نظم و امنیت عمومی گسترش دهد، بیشک این روش زمینه بیشتری را برای محدود کردن حقوق شهروندی و آزادیهای مشروع افراد فراهم میسازد.

۸. بنظر میرسد این بیان از روایتی از امام کاظم (ع) گرفته شده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۴۲/۱). همچنین امیرالمؤمنین (ع) فرموده: «العدل یضع الامور مواضعها» (نهج البلاغه: حکمت ۴۳۷).

۹. حضرت علی (ع) در تعریف عاقل همان سخنی را فرموده که با تعریف عادل تطبیق دارد: «قیل له (علیه السلام): صف لنا العاقل. فقال: هو الذی یضع الشیء مواضعه. فقیل: فصف لنا الجاهل. فقال: قد فعلت». این بدان معناست که تصویر معکوس عاقل، چهره جاهل را نشان میدهد. با دقت در این تعریف و تطبیق آن با تعریف پیشگفته در مقاله درباره عدل، میتوان میزان و سنجه دریافت و درک عدالت را عقل با تعاریف دینی آن، یعنی عقلی که متصف به سلامت، شریعت و قطعیت باشد یا «عقل شرعی قطعی سلیم» دانست.

۱۰. عدالت با این ویژگیها، بنوعی قاعده اصولی تلازم «کَلِمًا حَکْمٌ بِه الْعَقْلُ حَکْمٌ بِه الشَّرْعُ وَ کَلِمًا حَکْمٌ بِه الشَّرْعُ حَکْمٌ بِه الْعَقْلُ» را تداعی مینماید.

۱۱. اصل برائت که مندرج در ماده ۴ قانون آ.د.ک مصوب ۱۳۹۲ میباشد، اشعار میدارد: هرگونه اقدام محدودکننده،

سالب آزادی و ورود به حریم خصوصی اشخاص جز بحکم قانون و با رعایت مقررات و تحت نظارت مقام قضایی، مجاز نیست و در هر صورت این اقدامات نباید بگونه‌یی اعمال شود که به کرامت و حیثیت اشخاص صدمه وارد کند.

۱۲. ماده ۱۴ منشور حقوق شهروندی مصوب ۱۳۹۵: شهروندان حق دارند در صورت تعرض غیرقانونی به آزادی و امنیت خود، در حداقل زمان ممکن و با نهایت سهولت، به مراجع و مأموران تأمین‌کننده امنیت عمومی دسترسی داشته باشند. مراجع و مأموران مذکور باید بدون وقفه و تبعیض و متناسب با تعرض یا تهدیدی که متوجه شهروندان شده است و با رعایت قوانین خدمات خود را ارائه دهند.

۱۳. ر.ک: ماده ۹۶ و ۳۰۲ قانون آ.د.ک مصوب ۱۳۹۲ و نیز ماده ۳۶ قانون م.ا مصوب همان سال.

۱۴. در حکمت ۴۲۹ نهج البلاغه پرسشگری از امام می‌رسد: «أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: الْعَدْلُ أَوْ الْجُودُ؟» و حضرت پاسخ میدهند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ، وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ».

۱۵. در ماکیاویلیزم کیفری (penal machiavellism) آنچه اهمیت دارد اهداف (در اینجا، مدیریت جرم) است و رسیدن به این اهداف، توسل به هر وسیله و ابزاری (هرچند «بد و غیر عادلانه») را توجیه میکند.

۱۶. پوپولیسم کیفری (penal populism) رویکردی است که بر اساس آن، مقامات سیاست جنایی با تمرکز بر جلب افکار عمومی، سیاستها و برنامه‌هایی را که فاقد مبنای علمی و کارشناسی هستند، تدوین و اجرا میکنند.

۱۷. امام حسین (ع) نیز همین پیام ارزنده را تکرار فرموده‌اند: «من حاول أمراً بمعصية الله كان أفوت لما يرجو و اسرع لمجىء ما يحذر» (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۷۲/۲).

۱۸. برای نمونه ر.ک: اصل ۳۸ قانون اساسی، مواد ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۴۶، ۴۷، ۶۰، ۱۱۵ و... قانون آ.د.ک مصوب ۱۳۹۲ و همچنین بند ۱۰ از قانون احترام به آزادیهای مشروع و حفظ حقوق شهروندی مصوب ۱۳۸۳.

۱۹. در آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره مبارکه بقره خداوند دو مرتبه به قصاص و یک مرتبه به عفو جانی اشاره کرده است. بنظر علامه طباطبایی تأکید بر قصاص به این دلیل است که «عفو جانی موجب گسترش رحمت است ولی مصلحت عمومی با قصاص تأمین میشود، زیرا آنچه حیات اجتماعی آدمی (همانگونه که قرآن میفرماید: «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الألباب» (بقره/۱۷۹) را تأمین میکند، قصاص است نه عفو یا دیه و مانند آن» (طباطبایی، ۱۴۱۱/۱:۴۳۳).

۲۰. مستندات تاریخی مؤید آنست که در قرون گذشته، حاکمیت اغلب بدست خلفایی سنی مذهب بوده که نه تنها بر اساس آموزه‌های اهل سنت عمل نکرده بلکه بنا به تفاسیر شخصی، در مواضع گوناگون با دستاویز قرار دادن مصالح مرسله بدنبال توجیه اقدامات متعصبانه خود بوده‌اند.

#### منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

احمدی، علی اصغر (۱۳۷۹) «کرامت در اسلام، با تأکید بر دیدگاه امام علی (ع)»، تربیت اسلامی، شماره ۴، ص ۱۱۴-۱۰۸.

الیاسی، محمد قاسم (۱۳۸۷) «رابطه شریعت و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه»، علوم سیاسی، شماره ۴۳، ص ۱۸۶-۱۵۹.

انسل، مارک (۱۳۹۱) دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: گنج دانش.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) فلسفه حقوق بشر،

قم: اسراء.

حیب‌زاده، محمدجعفر؛ رحیمی‌نژاد، اسمعیل (۱۳۸۶) «کرامت انسانی در قانون اساسی ج.ا»، مدرس علوم انسانی، شماره ۴، ص ۸۲-۵۱.

حرّ عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق) وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البیت.

حسینی، سیدمحمد (۱۳۷۶) «سیاست جنایی (مفاهیم، مدلها)»، کانون وکلا، شماره ۱۱، ص ۵۲-۳۲. — — — — — (۱۳۸۳) سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران، تهران: سمت.

حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، علی؛ حکیمی، محمد (۱۳۷۵) الحیاة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

دلماش مارتی، می‌ری (۱۳۹۳) نظامهای بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: میزان.

— — — — — (۱۳۸۱) نظامهای بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: میزان.

رمسیس، بهنام (۱۹۸۳) المجرم تکویناً و توقیماً، اسکندریه: منشأة المعارف.

سبزواری، حاج ملاهادی (بی‌تا) منظومه حکمت، قم: دارالعلم (چاپ سنگی).

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۱ق) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.

عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه؛ حسابی، ساره (۱۳۹۰) «سیاست جنایی و تطور مفهومی آن»، تعالی حقوق، سال ۴، شماره ۱۵، ص ۱۳۳-۱۱۳.

عندلیبی، عادل (۱۳۸۵) «عبد؛ استعاره کانونی در انسانشناسی قرآن»، نامه حکمت، دوره ۴، شماره ۷، ص ۱۴۴-۱۲۹.

نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۹۱) «از حق بر امنیت تا حق بر تأمین»، در مدیریت انسان مدار ریسک جرم، تهران: میزان.

نجفی توانا، علی (۱۳۸۶) «تعارض و انسداد در سیاست جنایی ایران»، تحقیقات حقوقی آزاد، شماره ۱، ص ۱۷۸-۱۴۵.

نوبها، رضا (۱۳۷۸) «سیاست جنایی سرگردان»، تحقیقات حقوقی، شماره ۲۵-۲۶، ص ۱۲۷-۱۰۳.

-----  
زمینه حقوق جزای عمومی، تهران: گنج دانش.

نوبهار، رحیم (۱۳۸۴) «بررسی قاعده فقهی حرمت تنفیر از دین»، تحقیقات حقوقی، شماره ویژه یادنامه دکتر شهیدی، ص ۱۷۲-۱۲۹.

هیوود، اندرو (۱۳۸۵) مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران: علمی و فرهنگی.

یوسفی راد، مرتضی (۱۳۸۸) «امامت در مقایسه دو رویکرد حکمت متعالیه و فلسفه مشاء»، حکومت اسلامی، سال ۱۴، شماره ۴ (پیاپی ۵۴)، ص ۹۴-۷۵.

Cole, G. F. & Smith, C. E. (1998). *The american system of criminal justice*, sworth Publishing Company.

Cole, G. F. & Gertz, M. G. (1997). *The criminal justice system: politics and policies*, West/Wadsworth Publication.

Mcintosh, D. (2010). The Transhuman Security Dilemma, *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21, no. 2, pp. 32-48.

Packer, H. (1968). *Two models of the criminal process*, Stanford University Press.

فارابی، ابونصر (۱۳۷۶) *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.

قلی پور، آرین؛ پورعزت، علی اصغر؛ طاهری عطار، غزاله (۱۳۸۸) «مصلحت‌اندیشی و تحلیل تحولات ساختاری در پرتو طرحهای سازمانی و کارکردهای اجتماعی»، حقوق و مصلحت، شماره ۳، ص ۱۲۲-۹۹.

کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲) *الکافی*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

گسن، ریمون (۱۳۷۱) «بحران سیاستهای جنایی کشورهای غربی»، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تحقیقات حقوقی، شماره ۱۰، ص ۳۳۵-۲۷۵.

لازرژ، کریستین (۱۳۸۱) درآمدی به سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: میزان.

ملاصدرا (۱۳۸۱) *المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

-----  
الحکمة المتعالیة فی الاسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

-----  
مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

-----  
الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

منتظری، حسینعلی (۱۳۸۰) *درسهایی از نهج البلاغه*، تهران: ساروی.

-----  
رساله حقوق، قم: سرایی.  
میرمحمدصادقی، حسین؛ رحمتی، علی (۱۳۹۴) «مصادیق عدول از اصول کلی حقوق کیفری در جرائم علیه امنیت»، راهبرد، سال ۲۴، شماره ۷۶، ص ۳۲-۵.

فردا می‌رسد