

دگرذیسی حقوق کیفری در موازنه‌ی سنت و مدرنیته؛ با تأکید بر حقوق کیفری ایران

سجاد دانش‌آرا*

سید سجاد کاظمی**

چکیده

سنت و مدرنیته دو گونه تمامیت‌خواهی هستند که تقابلهشان سیر تطورات نظام کنشی و واکنشی را در طول تاریخ رقم زده است. پژوهش حاضر باهدف کشف ارتباط و میزان اثرگذاری و اثرپذیری این دو گونه به دنبال پاسخگویی به این پرسش‌های اساسی است که حقوق کیفری ملهم از سنت‌ها چه تفاوت‌هایی با حقوق کیفری متجدد دارد؟ چرا امروزه برخی از جرم‌انگاری‌ها و مجازات‌ها عین عدالت تلقی می‌شوند درحالی‌که در گذشته اساساً اجرا نمی‌شده‌اند و برعکس، آنچه اکنون منسوخ است در گذشته قویاً اجرا می‌شده است؟ این پژوهش از نظر نوع و هدف، بنیادین و از نظر ماهیت و روش، توصیفی - تحلیلی است. به‌عنوان فرضیه می‌توان گفت سنت که توسط باورها و تعلقات موروثی و تثبیت‌شده و در نهایت، شریعت نمایندگی می‌شود، از یک‌سو و مدرنیته که با مفاهیمی مثل اومانیزم، عقل‌گرایی و آزادی حمایت می‌شود از سوی دیگر، حقوق کیفری را به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی از این تحولات مصون نگذاشته است. در این سیر و به‌عنوان یافته‌های پژوهش می‌توان از گذار مجازات‌های سنتی توانگیر به مجازات‌های انسان‌محور اصلاح‌طلبانه یاد کرد که لاجرم محصول این دگرگونی خواهند بود. تأثیر مدرنیته تا به آنجا رسیده که گویی تکرر احکام ثانویه قرار

* دانشجوی مقطع دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران. (نویسنده مسئول)

sajadrostaiei69@gmail.com

Sskazemi92@malayeru.ac.ir

** استادیار گروه حقوق، دانشگاه ملایر، ملایر، ایران.

است از حالت استثناء خارج شده و به جای اصل بنشینند. این در حالی است که کنش‌های ممنوع که گاهی مجازات‌های شدیدی مانند اعدام را در پی داشتند، در حکم اولیه به ظاهر لایتغیر بوده و پیشینه‌ای قوی نیز از آن حمایت می‌کرده است. این همان تأثیری است که قبض و بسط اعمال سیستم قضایی و مجریان قانون را نیز تحت اختیار خود گرفته است.

واژگان کلیدی: ایران، حقوق کیفری، سنت، کیفر، مدرنیته.

سرآغاز

در اغلب موارد، نظام حقوق کیفری چیزی بیش از مجموعه‌ای از ترتیبات حکومتی نیست که زاویه اصطکاک تعاملات اجتماعی را ترسیم و شکل ناشایست رفتار را منع می‌کند؛ اما درست است که مطالعه این نگاه واجد نکات با ارزش کاربردی خواهد بود لکن خالی از نکات فلسفی و جامعه‌شناختی در قرائتی صحیح و همه‌جانبه از حقوق کیفری است؛ بنابراین، اعمال ضمانت اجرای کیفری نمایانگر یک ارزش است که با حکومت بر اساس زور و خشونت تفاوت آشکار دارد. بر این بنیان غیرقابل انکار، نقشه راه در این نگاه نمایان شده و روند آن را به سوی شناسایی این ارزش‌ها که در حقیقت خالق حقوق کیفری هستند، سوق می‌دهد.

یکی از مهم‌ترین و شاید بهترین مدخل‌ها برای این شناسایی (شناسایی ارزش‌هایی که خالق ضمانت اجرا هستند)، پیگیری بحث از مجرای دو گفتمان سنت‌گرایی و تجددخواهی است؛ مفاهیمی که کانون اصلی مباحثات فلسفی و علوم اجتماعی در سده‌های اخیر بوده است و اکثر فلاسفه مانند دکارت، کانت، هگل، نیچه و دیگران تلاش می‌کردند تا معنا و استلزامات این دو را روشن سازند، زیرا نظام معنایی‌ای (منظور نظام معنایی خاصی نیست و شامل هر نظام معنایی‌ای است) که سرمنشأ کنش‌های آگاهانه و ناخودآگاه جامعه شده و تشکیلات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را تأسیس می‌کند، تحت تأثیر دو جریان سنت یا تجدد بوده و از این دو،

پدیده‌های اجتماعی مذکور، تولید یا بازتولید می‌شوند. حقوق کیفری نیز از این تأثر مستثنا نبوده و نیست، زیرا ارزش‌ها و باورهای برساخته گرایش‌های سنتی یا متجددانه یک جامعه، سیاست‌گذاران کیفری - که خودشان عضوی از آن جامعه هستند - را وادار به حمایت از آن ارزش‌ها از طریق تجریم نقض حریم آن‌ها می‌کند (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴). فلذا، رد پای گرایش‌های فکری جامعه‌محور، بر تنه کلیه قوانین کشورها و به‌ویژه قوانین کیفری کاملاً منقوش و غیرقابل کتمان است (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۱۷۹).

حال، با توجه به مطالب پیش‌گفته به جدال با این پرسش رهنمون می‌شویم که حقوق کیفری ملهم از سنت‌ها چه تفاوت‌هایی با حقوق کیفری متجدد دارد؟ بلافاصله پس از این، سؤال اساسی‌ای که مطرح می‌شود آن است که چرا امروزه برخی از جرم‌انگاری‌ها و مجازات‌ها عین عدالت تلقی می‌شوند در حالی که در گذشته فاقد طرفدار بوده و اساساً اجرا نمی‌شده‌اند و برعکس، آنچه اکنون منسوخ است در گذشته قویاً اجرا می‌شده است؟ پاسخ به سؤال‌های فوق در حقوق کیفری ایران که متأثر از دین اسلام است چگونه خواهد بود؟ و اینکه این پاسخ‌ها، اثر مثبتی در فهم ما از سیاست‌های حاکم بر حقوق کیفری در ایران خواهد داشت؟ و ده‌ها سؤال دیگر که پاسخ به آن‌ها در عملکردی دوسویه، از یک طرف شناخت‌ساز است و از طرف دیگر روشن‌کننده ضرورت این جستار.

پایش تبارشناسانه تحولات حقوق کیفری در روشی ساختارمند نیازمند تعریف دو اصطلاح سنت و مدرنیته است. سنت در لغت به معنای روش، قانون، آئین و نهاد آمده است (دهخدا، ۱۳۴۵: ۶۴۶) و در اصطلاح، به افکار، اعتقادات، آداب و رسومی که از گذشته بر جای مانده و شامل همه مظاهر فرهنگ و تمدن گذشته می‌شود (تقیان ورزنده، ۱۳۸۶: ۳؛ احمدی لیوانی، ۱۳۸۸: ۲۸-۳۰)، اطلاق می‌شود. از دیدگاه سنت‌گرایان سنت مجموعه اصولی است که از عالم بالا فرود آمده‌اند و میان آن و دین و وحی ارتباطی ناگسستگی وجود دارد (نصر، ۱۳۸۰: ۱۳۶). در مقابل، مدرنیته که همان تجدد است در لغت به معنای امروزی، طرفدار تازه بودن و به نو و تازگی تمایل نشان دادن آمده است (عمید، ۱۳۶۳:

۵۴۰) و در اصطلاح، به مجموعه اوصاف و خصایص تمدن جدیدی گفته می‌شود که طی چند قرن اخیر در غرب متولد شده و محصول رویکرد اومانستی بشر به خود و موجودات است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۴؛ زرشناس، ۱۳۸۱: ۳۴۹؛ بیات، ۱۳۸۱: ۵۰۹-۵۱۰).

بر این اساس، نوشتار حاضر با توجه به اینکه در هر نظام حقوقی‌ای تحلیل صحیح از حقوق جزای شکلی و ماهوی مورد اجرا، فرع بر مباحث تبارشناسانه عمیق در آن مورد است در گام نخست از تأثیر گفتمان سنت بر حقوق کیفری سخن می‌کند و در ادامه تأثر حقوق کیفری از مدرنیته را به میان می‌آورد و سرانجام بحث را با پیگیری موازنه سنت و تجدد در حقوق کیفری ایران به اتمام می‌رساند.

۱. تأثیر گفتمان سنت بر حقوق کیفری (رویکرد تبارشناسانه)

سنت‌ها قادرند تغییرهایی اساسی را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی و حتی حقوقی رقم بزنند که شاید این تغییرها در بادی امر غیرممکن به نظر برسند، فلذا تحقیقاً و همان‌طور که گفته شد، سنت‌ها ریشه در ارزش‌ها، باورها و عادات تثبیت‌شده‌ای دارند که با تحکم به سختی می‌توان بر آن‌ها چیره شد. مهم‌ترین ویژگی‌های جوامع سنتی آن است که وقتی جامعه پیروی از ایدئولوژی‌ای را که برگرفته از محسوسات و معقولات و جهان‌بینی است، (سید قطب، بی‌تا: ۴) برای به سعادت رساندن خود لازم بداند، از هیچ کوششی برای حمایت و حفاظت از آن دریغ نخواهد کرد که این امر خود موجد بنیان‌هایی است که هم‌سویی و یکسانی اجتماعی را در پی دارد (آزاد ارمکی، ۱۳۹۰: ۱۷۷-۱۷۸).

این هم‌سویی مولد هم‌بستگی در جامعه شده و به تدریج نیروهای اجتماعی در حمایت از یک ارزش تشکیل می‌شوند و قانون‌گذاران نیز با رسمیت به این وفاق جمعی، ضمانت اجرای کیفری تخطی از آن را اعلام می‌کنند. شاید به همین دلیل است که در اکثر انقلاب‌ها معمولاً شعارهایی که از سوی انقلابیون سر داده می‌شوند، در

حکومت انتقالی، به قانون تبدیل شده و غالباً با ضمانت اجراهای شدید به اجرا درمی‌آیند؛ بنابراین، گزاف نیست اگر گفته شود، قانون جزا در حقیقت اعلام‌گر سلسله‌ای اعمالی است که از قبل توسط جامعه جرم‌انگاری شده‌اند و زبان قانون از جهت تأسیس رفتارهای ممنوع‌الکن است. در تأیید موارد مذکور و سرشت عاطفی، عامه‌پسند بودن و اینکه خاستگاه مجازات‌ها، ارزش‌های تمرکز یافته اجتماعی هستند می‌توان به نقش‌های محوری‌ای که وکلا و دادستان‌ها در محاکم کیفری بازی می‌کنند، اشاره کرد؛ دادستان برای محکومیت مجرم به احساسات جمعی متمسک می‌شود و در مقابل وکلا در جهت برانگیختن حس ترحم قاضی در تلاش‌اند و با متهم همدردی می‌کنند. در نتیجه، حتی اعلام ممنوعیت شوم‌ترین و فجیع‌ترین رفتارها هم اگر در قاب سنت‌ها محصور نمانده باشد، به زودی به نگاهشده‌هایی مطرود و متروک مبدل خواهند شد و تنها به قامت کاغذپاره‌هایی آرمانی، راست خواهد آمد.

حقوق کیفری برخاسته از سنت‌ها، عموماً عوام‌گراست، زیرا هیئت حاکمه برای اقتناع وجدان جمعی، هم‌سو با سیر سیل نیروهای اجتماعی به حرکت ادامه می‌دهد. در این اجتماعات سنتی، جرم با مفهوم سوءاستفاده از معارف مقدس، معنویات و مناسک آئینی پیوند می‌خورد (وایت و هینز، ۱۳۹۲: ۴۶). بر این بنیان بی‌تردید، جنبه‌های احساسی و هیجانی بر رویکرد کارشناسانه و منطقی (که یکی از مهم‌ترین ره‌آوردهای مدرنیته است) چیره می‌شوند، استناد غیرعلمی به خواسته‌های غیرعلمی مردم بیشتر و در برخی از موارد، دشمن‌پنداری مجرم، محسوس می‌شود. در این میان، اگر مردم بدانند که یک واکنش خاص کیفری به جرم، نخست هزینه‌های بسیار گزاف اقتصادی و اجتماعی را بر دوش جامعه باقی می‌گذارد و دوم، از نظر علمی از کارایی و اثربخشی لازم نیز برخوردار نیست، از پاسخ‌هایی که مبتنی بر مبانی علمی است حمایت خواهند کرد (مقدسی و فرجیها، ۱۳۹۲: ۱۳۸)، لکن، یکی از بزرگ‌ترین موانعی که باب این آگاهی را منسد کرده، پایبندی به سنت‌هایی است که به‌طور خودآگاه یا ناآگاهانه افکار افراد جامعه را به هم پیوند زده است؛ بنابراین، مجازات‌ها در این جوامع، سخت‌گیرانه،

انتقام‌جویانه، (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۴) و عامه‌پسند بوده و غالباً فاقد پشتوانه علمی هستند، زیرا تشفی احساسات جمعی پرورش‌یافته در دامن سنت‌ها تا حدود زیادی مرزهای عدالت و دادرسی منصفانه را به سمت پرتگاه‌های تسامح صفر و عدم اتخاذ رویکرد اصلاحی و شتاب‌زدگی در مجازات نزدیک می‌کند. بهترین گواه اثبات این امر مستندات تاریخی است. آن‌گونه که آمده است: کیفر نزد یونانیان چیزی جز ابزاری خوارکننده برای مجرم نیست و مقصود از آن اعاده حیثیت به بزه‌دیده و حتی التذاذ اوست. در تراژدی‌های یونانی، نسبت به بزه‌کاران با بی‌رحمی برخورد شده و بزه‌دیده قادر است به انحاء مختلف، خشم خود را فرونشاند (پرادل، ۱۳۹۳: ۲۳). در قوانین یهود، حتی اجازه عفو و اخذ دیه از اولیاء دم گرفته شده و وی را آمرانه به قتل قاتل سوق می‌دهد؛ یا اینکه در قانون حمورابی^۱ برای جرم سرقت ممکن بود کیفر مرگ در انتظار مجرم باشد (کیپنبرگ، ۱۳۸۳: ۲۰-۲۱). کیفری که در برخی موارد قوه خیال را به چالش می‌کشد؛ به‌عنوان مثال مجازات جرمی که خیانت بزرگ نامیده می‌شده است این بوده که فرد را به دار می‌آویختند سپس زنده به پایین می‌آوردند تا جلاد بتواند شکم مجرم را پاره کند و امحاء و احشایش را در آتش بسوزاند. سپس وی را چهار شقه کرده و سر از بدنش جدا می‌سازند. کیفر چرخ به این‌صورت اجرا می‌شد که ابتدا دست و پای مجرم را بر روی صلیب قطع می‌کردند و بعد تن وی را با میله داغ‌شده سوراخ می‌کردند، سپس او را به چرخ بسته و ران‌ها و بازوانش را برمی‌گرداندند و در نهایت استخوان‌های او را خرد می‌کردند تا طعم زجرآورترین مرگ را به وی بچشانند (مارتینز، ۱۳۸۵: ۵۰-۹۲). نتیجه قهری این تفکر، اعمال مجازات‌هایی است که گاهی چندین برابر بیشتر از صدمه وارده، به مجرمین بار می‌شده است و ابدان ضعیف آنان را در مقابل شمشیر پولادین و آخته عدالت آن زمان قرار می‌دهد.

۱. در ماده ۲۸۲ این قانون، ۲۷ کیفر مرگ برای جرائم بسیار متنوع از جمله سرقت احصا شده است (دیاموند، ۱۳۸۳: ۱۳۰).

در خصوص ادله اثبات دعوی کیفری هم مواردی برگرفته از سنت‌های ریشه دوانیده در افکار عمومی وجود دارند که از جمله آن‌ها می‌توان به اوردالی اشاره کرد. اوردالی یعنی کسب دلیل از خداوند برای صدور حکم. در این دلیل که نمی‌توان هیچ نوع پشتوانه عقلایی‌ای برای آن متصور شد، هر کس از نظر توان بدنی استقامت بیشتری داشت بی‌گناه بود! بنابراین، یقین بر گناهکاری با ضعف قوای جسمانی یکی از طرفین حاصل می‌شد. فرورفتن در آب رودخانه، قرار گرفتن تحت آهن گداخته و گذاشتن فلز داغ روی زبان فرد از جمله این موارد است (کارداشیا، ۱۳۸۳: ۲۵۴-۲۵۷).

جالب آنکه، مردم از این روال و مجازات‌های وحشیانه مشمئز نمی‌شدند و چه بسا نظاره صحنه اعدام و شکنجه برای آن‌ها لذت‌بخش بوده است؛ زمانی که شخصی به نام مونتو کوکولی در اثر فشار شکنجه اقرار برآورد که به پسر فرانسوای اول سم داده یا قصد داشته است که سم بدهد، دست و پای او را به چهار اسب بستند و از چهار طرف بدنش را شقه کردند؛... مردم بقایای جسدش را ریزریز کردند، بینی وی را بریدند، چشمانش را از کاسه برون آوردند، فک‌هایش را شکستند و سرش را در گل‌ولای کشیدند تا پیش از مرگش او را هزار بار کشته باشند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۶: ۸۹۸). هرگاه با این اوصاف، محکوم را به ارابه‌ای می‌بستند و شلاق می‌زدند، تماشاگران به جلاذ پول اضافی می‌دادند تا محکم‌تر تازیانه بزند. سنگدلی چنان کالبدی از جامعه ساخته بود که گویی در کمین کوچک‌ترین تجاوز یا ناهنجاری نشسته است تا روز اعدام را به جشنی بزرگ مبدل سازد. مردم برای تماشای محکومان سوار بر ارابه، انگیخته، در راه صف می‌بستند. دکه‌ها و دست‌فروشان نان زنجبیلی، گردو و سیب می‌فروختند؛ آوازخوانان دوره‌گرد چکامه می‌خواندند (دورانت، ۱۳۷۱، ج ۹: ۷۱ به بعد) و با این کار، صحنه اجرای وحشیانه‌ی حکم را به تئاتری مفرح مبدل می‌ساختند. در جرائمی مانند ولگردی نیز، در انگلستان سال ۱۵۳۰ میلادی، اگر ولگرد، ظرف مدت ۲ سال شغل مناسبی برای خود نمی‌یافت، ممکن بود به دار آویخته شود (وایت و هینز، ۱۳۹۲: ۴۶).

به‌کارگیری این‌گونه از مجازات‌ها و ادله اثبات که البته غالباً با همراهی مردم به انجام می‌رسید، علی‌رغم توانگیر و غیرقابل‌تحمل بودن آن‌ها حاوی این پیام تاریخی است که مادام که مشاهده می‌شود موارد مذکور، با قدرت اجرا می‌شدند تردیدی باقی نمی‌ماند که این سیستم دادرسی در آن جوامع، دارای کارکرد بوده و یکی از آن کارکردها پاسخگویی به نیاز عاطفی و احساسی بزه‌دیدگان و آحاد جامعه‌ای است که اجازه اعمال مجازات‌های خشونت‌بار را می‌دهد.

۲. گذار از تمنای حقوق کیفری سنتی به تولای حقوق کیفری مدرن

قرن هفدهم سرآغاز تحول در شیوه‌های زندگی اجتماعی، تشکیلات و سازمان‌های اجتماعی است که در غرب به وجود آمد و به تدریج در سایر نقاط جهان بسط یافت. در این قرن که در حقیقت نقطه گذار از سنت‌ها به گرایش‌های تجدیدجویانه است، نقش فیلسوفان بزرگی همچون جان لاک، هگل، گروسیوس و پوفندورف را که بخش غیرقابل‌انفکاک این اندیشه بودند، نمی‌توان نادیده گرفت. به زودی این افکار فلسفی نواندیشانه، با همزاد خود یعنی تکنولوژی همراه می‌شود و آرمان‌های ناشی از تفکرات روشنفکرانه را از حالت باید و نباید، به هست‌ها و واقعیت‌های اجتماعی تبدیل می‌کند. در این رهگذر، افرادی که در برابر این تغییر کیش، مقاومت می‌کردند، باید سنگینی انگ جریاناتی همچون عقب‌مانده، بدوی و قربانیان جهل و خرافه را به دوش می‌کشیدند (بامن، ۱۳۹۱: ۲۹). در این زمان بود که وظایف و رسالت‌های جدید، شامل یکدست کردن قانون و نهادهای حقوقی، تأمین اولویت و تقدم انضباط حقوقی واحد بر تمامی دیگر اشکال پیمان‌ها و وفاداری‌های جزء‌گرایانه، شکل گرفت. این تغییرها در سایه مفاهیمی همچون عدالت، عقلانیت، خردورزی، واقع‌بینی، توجه به آموزش و پژوهش، توجه به امور انتزاعی در کنار امور عملی و نخبه‌گرایی (امه‌طلب، ۱۳۸۱: ۲۵۵) و در کشاکش توحش و تجدد اتفاق افتاد و رفته‌رفته بر قوانین نفوذ کرد و آغازی بر پایان

خشونت‌طلبی در اعمال کیفر را رقم زد. اگرچه هنوز هم بارقه‌های گرایش به سمت سنت‌هایی که تداعی‌کننده عصر بربریت کیفری بود، وجود داشت، اما شکوفایی دانش تجربی و تولید ثروت در کنار تقویت روزافزون علوم انسانی، الگوهای بزهکاری را تغییر داد و به زودی جرائم فسطوی^۱ جای خود را در کنار جرائم کلسیمی باز کرد. به تبع این تحولات، تغییر در مدل سیاست جنایی را می‌طلبید، زیرا هم‌اکنون جامعه و حکومت خود را در مواجهه با بازتعریف اجر و منزلت انسان و تطور نظام معنایی- معرفتی می‌یافت و هر روز بیشتر به این درک نزدیک می‌شد که مجازات بیش از آنکه رعب‌آور باشد باید در مسیر اصلاح، بازپروری و بازاجتماعی کردن مجرم حرکت کند. با تغلیب این تفکر، به تدریج شاهد سبک دیگری از سیاست جنایی و به‌طور کلی حقوق کیفری به معنای اعم خودش هستیم. مجازات‌ها از مدل توانگیر و سخت‌گیرانه‌ای که فقط در راستای فرونشاندن آتش خشم بزه‌دیده به کار می‌رفت، خارج شده و چنگال عدالت با اعمال کیفرهای تعدیل‌شده و منعطف، بیشتر در راستای اصلاح مجرم و بازاجتماعی کردن وی بسته می‌شد. در این دوران، بشر با فاصله گرفتن از سنت‌های برخاسته از بربریت مجازات‌های خشن بدنی را که نمایش تمام‌عیار از هم دریدن بود، کنار گذاشته و زندان به‌عنوان مجازاتی متناسب با کرامت انسانی متولد شد. در کنار این تولد به ظاهر پرفروغ، علوم جنایی نیز به سرعت رشد می‌کرد و هر چه از عمر زندان، با رصد کیفرشناسان می‌گذشت، امیدواری تولدش بیش از پیش به یأس تبدیل می‌شد (نجفی ابرندآبادی، حبیب‌زاده و خالقی، ۱۳۸۰: ۱۴۲). همین امر سبب شد تا به‌کارگیری تأسیسات جدید که متأثر از داده‌های علوم جنایی است همچون آزادی مشروط، تعلیق مراقبتی، طبقه‌بندی زندانیان و شرایط بهداشتی بهتر از قبل، پاداش به زندانیان به دلیل حسن رفتار و کردار، نظارت بر آزادی محکومان، جایگزین‌های حبس، شیوه‌های آزادسازی زود هنگام و به‌طور کلی تمرکز بر آموزش برای اصلاح سیاست جنایی و البته

۱. جرائم فسطوی مواردی را شامل می‌شود که فرد با استفاده از نبوغ و هوش خود مرتکب اعمال مجرمانه‌ای مانند کلاه‌برداری می‌شود. در مقابل، جرائمی مانند قتل و ضرب و جرح وجود دارند که از جمله جرائم کلسیمی هستند.

مجرمان، در دستور کار کنشگران حقوق کیفری قرار گیرد (روت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۴-۴۵) و مجازات حبس را در دایره کمینه‌ای محصور کند. آئین دادرسی و ادله اثبات نیز از این حالت که «توان بدنی بالاتر مساوی است با بی‌گناهی» گذر کرده و به سیستم اقناع وجدانی که عموماً برگرفته از ادله بی‌جان^۱ است، روی می‌آورد.

۳. حقوق کیفری ایران؛ رهبانیت سنت یا مدرنیته؟!

بحث در این مورد را به دو گونه قانون‌گذاری و اجرایی مطرح می‌کنیم، زیرا هر کدام از این دو، اثرات متمایز غیرقابل‌انکاری نسبت به هم دارند، فلذا تقسیم بودن این دو از یک مقسم، مبرهن است.

۳-۱. تقنین قوانین کیفری در سیطره سنت یا مدرنیته!

بررسی عنوان فوق، گریزی از ورودی دیرینه‌شناسانه به بحث باقی نمی‌گذارد. اولین بارقه‌های تجددطلبی در زمان پادشاهان قاجار شکل گرفت لکن در زمان آغاز حکومت پهلوی اول بود که هر نوع مانع را نیز در راستای اجرای این تجددطلبی ارتجاع تلقی و با آن مقابله می‌کرد. وی عزم خود را در تضعیف قشر روحانی، اصلاحات در نظام آموزشی، فرهنگی و قضایی در پیش گرفته بود (علیزاده و طرفداری، ۱۳۸۹: ۱۰۰). هم‌زمان با این طرز تفکری که با استبداد آمیخته شده بود، غرب با سرعت بالایی در حال پیشرفت بود و این همان زمانی بود که تئوری‌های جرم‌شناسی در غرب اهمیت زیادی یافت و تمرکز وافر بر دیدگاه‌های روانی و اجتماعی بزهکاری و دلایل آن شکل گرفت. از سال ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ میلادی جرم‌شناسی همچنان گسترش می‌یافت و کتاب‌های جرم‌شناسی ادوین ساترلند، تلکت پرسنز و لویس کیلین به زیور طبع آراسته شدند (روت، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۵۱). در سایه همین تفکر و تطور، نخستین قانون مدون

۱. ادله بی‌جان مانند اثرانگشت، دوربین منصوب، قطره‌های خون در محل وقوع جرم، اسناد و مدارک غیرقابل خدشه و...

مجازات ایران و متمم آن تحت تأثیر قانون جزای فرانسه با ۲۸۹ ماده به‌عنوان قانونی ماهوی در سال ۱۳۰۴ هجری شمسی (۱۹۲۵ میلادی) تدوین یافت (جورکویه، ۱۳۸۳: ۱۵۸). این قانون در عصر رضاخان که از جمله افرادی بود که به شدت تحت تأثیر مدرنیته در غرب قرار گرفته بود مصوب شد. پیش از آن، یعنی در زمان حکومت آخرین پادشاهان قاجار، اصول محاکمات جزائی به تاریخ ۱۱ شهریور سال ۱۲۹۰ هجری شمسی، با مداخله آدلف پرنی مستشار حقوقی فرانسه و با اقتباس از قانون آئین دادرسی کیفری مصوب ۱۷ نوامبر ۱۸۰۸ میلادی موسوم به کد ناپلئون تصویب شد (طاهری بجد، ۱۳۸۹: ۳۱۲). در سال‌های بعد از آن نیز یعنی سال‌های ۱۳۳۷ قانون راجع به آزادی مشروط زندانیان، سال ۱۳۳۹ قانون اقدامات تأمینی و در سال ۱۳۴۶ قانون تعلیق اجرای مجازات متأثر از قوانین کشورهای غربی تدوین و تصویب شد.

پیش از تصویب قانون مجازات عمومی مصوب سال ۱۳۰۴، دو گونه دادرسی در ایران موجود بود. گونه اول محاکم شرعی نام داشتند که به گردانندگی مراجع و علماء اداره می‌شد و مجازات‌های شرعی از قبیل حدود و قصاص را اجرا می‌کردند اما گونه دوم شامل محاکم عرفی و دولتی بود که قضات آن از طرف حکومت تعیین می‌شد و به جرائم عرفی از قبیل ایجاد اغتشاش یا خودداری از پرداخت مالیات رسیدگی می‌کردند. هنگام طرح قانون مجازات عمومی و با توجه به سبک و سیاق آن، مراجع و علماء در خصوص ادامه کار محاکم شرعی احساس نگرانی کردند. به همین دلیل، ماده ۱ از قانون مزبور، اجرای مجازات‌های شرعی را تضمین کرد لکن با گسترش اختیارات تشکیلات نوین دادگستری و تضعیف اختیارات مراجع و علماء، به تدریج قدرت محاکم شرعی کاهش یافت و عملاً معطل شدند و تنها نام محاکم شرعی به صورت نمادین در قانون باقی مانده بود تا اینکه با اصلاحات قانون و به‌ویژه اصلاح صورت گرفته در سال ۱۳۵۲ هجری شمسی، وجود قانونی این نوع محاکم «محاکم شرعی» به کلی منتهی شد (رهامی، ۱۳۸۹: ۲۱). با تدقیق در قوانین فوق می‌توان به این امر غیرقابل کتمان پی برد که گرایش‌های تجددجویانه در تصویب و اجرای آن‌ها کاملاً مشهود است، زیرا

علی‌رغم مشخص بودن دین رسمی کشور، مواردی در قوانین وجود داشت که فاصله خود را هر لحظه با قوانین شرعی که نماینده سنت بود بیشتر و بیشتر می‌کرد. از جمله آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: تقسیم‌بندی مجازات‌ها از حیث شدت و ضعف به جنایت، جنحه مهم، جنحه کوچک و خلاف (ماده ۷ از قانون مجازات عمومی)، ورود مجازات زندان به قوانین، محرومیت از حقوق اجتماعی به‌عنوان مجازاتی برای ارتکاب جنایت (ماده ۸ قانون مزبور)، شناسایی جرم سیاسی به‌عنوان یکی از جرائم و عدم اجرای قواعد تکرار جرم برای مجرمین به آن جرم (ماده ۲۶)، عدم مجازات اطفال زیر ۱۲ سال (ماده ۳۴)، شناسایی مسئولیت کیفری نقصان‌یافته برای اطفال و نوجوانان (ماده ۳۴ تا ۳۹)، کلیه مجازات‌ها اعم از اعدام و حبس ابد قابل تخفیف‌اند (ماده ۴۴)، برای مردان بالای ۶۰ سال سن و همچنین بانوان، حبس با اعمال شاقه و اعدام صادر نخواهد شد (ماده ۴۶)، شناسایی مرور زمان و تعلیق مجازات (مواد ۴۸ و ۴۹)، شناسایی اصل فردی کردن مجازات‌ها با تصویب مواد ۴۴ و ۴۵، پیش‌بینی راه‌های بازاجتماعی کردن محکوم‌علیه از طریق ایجاد نهاد اعاده حیثیت (مواد ۵۶ تا ۶۰)، اعلام کمتر از ۱۳ مورد مجازات اعدام برای ارتکاب جرائم (که البته ۵ مورد از آن‌ها که شامل قتل عمدی، لواط، زنا، محصنه، زنا با محارم، زنا با عیال به عنف از مجازات‌های شرعی محسوب می‌شوند). نکته قابل‌ذکر آن است که در مباحث آتی به آن خواهیم پرداخت این است که نخست، در هیچ‌یک از مجازات‌های ذکرشده در قانون مجازات عمومی، کیفر شلاق تعبیه نشده است و دوم، اساساً دیه به‌عنوان مجازات شناخته نشده و سوم، تأثیر شرع فقط در جرائم مهم مانند زنا، محصنه محسوس است و این تأثیر به تدریج کم‌رنگ می‌شود تا جایی که مقنن در ماده ۷۹ از قانون مجازات عمومی، قتل زانی در فراس خواهر و دختر را قابل قصاص ندانسته و با مجازاتی بسیار سبک به استقبال آن می‌رود.

در اصول محاکمات جزایی مصوب سال ۱۲۹۰ و اصلاحات بعدی نیز همین بس که ایقان وجدان قاضی را در تحقیقات و صدور حکم در مواد متعددی مثل مواد ۲۳، ۴۸، ۸۰، ۸۱، ۸۷، ۸۹، ۳۲۴ و ۴۰ مکرر، به رسمیت شناخته و از نظام دلایل قانونی که ادله

معین علیه هر متهمی که اقامه شود محکومیت وی اجباری است و قاضی حق ارزیابی و سنجش دلایل را ندارد، دوری گزیده است. البته موارد دیگری نیز وجود دارد؛ مانند اینکه در اصول محاکمات جزایی، از واژه کمیسر و ژاندارم که فرانسوی هستند استفاده شده که این خود مؤیدی بر نفوذ قوانین غربی بر قوانین آن زمان است. همچنین ناگفته نماند که اساساً تصویب آئینی برای رسیدگی‌های کیفری به آن وسعت، در زمانی که جامعه حسب ظاهر، سنتی است و عدم ترسیم حق‌الله و اکتفا به جنبه عمومی جرم، در آن قانون (ماده ۵) و کفایت صرف التزام شاهد بر صداقت و راستی گفتارش، بدون ادای سوگند (ماده ۱۶۰ و ۲۷۴)، شناسایی اصل موقعیت داشتن تعقیب در سال ۱۳۵۲ در قانون اصلاح پاره‌ای از قوانین دادگستری با حق تعلیق تعقیب برخی جرائم به مقامات تحقیق و تعقیب در ماده ۲۲ آن قانون، جملگی برآنند که اثبات کنند، مدرنیسم ریشه دوانده در غرب و قوانینشان، به ذهن قانون‌گذار ایرانی در آن زمان رسوخ کرده است. سرانجام، اوج تصویب قوانین مدرن با مصوب شدن قانون مربوط به تشکیل دادگاه اطفال، تصویب سال ۱۳۳۸ در راستای پذیرش دادرسی افتراقی اطفال مبرهن شد.

پس از انقلاب اسلامی در ایران، بایستی با توجه به تغییرهای محسوس قوانین در ماهیت و شکل در طول زمان‌های مختلف، در ادوار متفاوتی، قوانین موصوف را پایش کرد. در آغاز باید بیان داشت به طور کلی، با تغییر هر حکومتی، نظام معنایی و انتظام حاکم بر آن نیز تحت تأثیر قرار گرفته و متحول می‌شوند. تحول موصوف، پس از انقلاب اسلامی در ایران امری کاملاً اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا انقلاب اسلامی با شعار کمک به مستضعفین، به مبارزه طولانی مدتی با رژیم سابق در راستای جدال با نظام سرمایه‌داری و سلطنتی حاکم بر آن زمان و به‌طور کلی آزادی از قفس پولادین عقلانیت عصر مدرن به وقوع پیوسته بود (فیاض، ۱۳۸۹: ۱۳۵). در این سیر، تأثیر جدی تغییر در قوانین و به‌ویژه قوانین کیفری که در اوایل هر انقلاب خودجوش مردمی‌ای، مستقیماً ملهم از وجدان جمعی است، در قوانین تصویب‌شده دهه اول انقلاب اسلامی به خوبی قابل رصد است. از اولین تحولات، تغییر نام‌های قوانین به عناوین شرعی بود. به‌عنوان

مثال، قوانین حدود و قصاص، قانون راجع به مجازات اسلامی و قانون دیات، همگی مصوب سال ۱۳۶۱ و قانون تعزیرات مصوب سال ۱۳۶۲ از آن جمله هستند. در این قوانین تقسیم‌بندی جرائم به جنایت، جنحه و خلاف برچیده و به جای آن حدود و قصاص و تعزیرات جانشین شد. حدود و قصاص شرعی با ذکر مجازات‌های تریلی شلاق و اعدام که ثابت نیز بوده و هستند و ادله اثبات قانونی (در مقابل ادله اثبات ایقان وجدانی) (گلدوزیان، ۱۳۷۴: ۶۵-۸۲) مقرر شد. فلذا این اعتقاد که: اگر دولت اسلامی در میان مردمی تشکیل شود که در سلطه حکومت‌های اسلام‌ستیز بوده‌اند و روح اسلام از آن جامعه رخت برسته بود، در چنین جاهایی نمی‌توان هر صبحگاه یا شامگاه حدود الهی بر ناقضان حقایق جاری ساخت بلکه لازم است تا زمینه‌سازی‌هایی در جهت اجرای آن‌ها انجام داد و تدرج در اجرای حدود لازم خواهد بود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)، در خصوص جامعه ایران زمان انقلاب اسلامی اساساً جایگاهی ندارد، زیرا مردم انقلابی در آن برهه از تاریخ، یکی از اهداف خود را احیای دینی که در عقلانیت مدرن از دست رفته بود و ریشه در حکومت‌های قبلی نیز داشت، می‌دانست که یکی از مهم‌ترین آن‌ها احیای حدود الهی و تعزیرات به وسیله حاکمان شرعی بود. بر همین بنیان بود که در زمان‌های پیشین، کشور پهناوری مانند ایران با یک فتوای تحریم تنباکو گرد هم جمع شده و اعتقاد خود را به رژیم‌های تا دندان مسلح، در برابر قراردادی، دیکته می‌کند. بنا بر همین امر بود که جرائمی مانند ارتداد، سب‌النبی، مدعی نبوت، مدعی کذاب بودن حضرت ختمی مرتبت (ص) که علیه دین هستند و با این تفکر که چون این جرائم نخست، در حیطة ارتباط فرد با خداست و نه افراد با یکدیگر و دوم، چون محل نظم اجتماعی نیست لذا از حیطة دخالت کیفری خارج است (بکاریا، ۱۳۶۸: ۱۰۹) پس از انقلاب اسلامی هر کدام با مجازات‌های سنگین سالب آزادی به نحوی از انحاء در حقوق جزای ایران راه یافتند.

از آنجا که بحث در این مقال، برون دینی بوده و سنت‌ها تنها به این لحاظ که از طرف دین حمایت می‌شوند، فارغ از نظام معرفت‌شناختی و فلسفی حاکم بر آن

ایدئولوژی، داخل در موضوع است، بحث را به این شکل پی می‌گیریم؛ پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مجازات‌ها بنا بر پیروی از فقه اسلامی به سمت کیفرهای بدنی و سالب حیات پیش رفت لکن اعمال تخفیف در مجازات‌ها و الگوی کیفردهی بنا به تأثیر قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» از حالت تخفیف مفروض قانونی خارج و به مبسوط‌الیدی مقام قضایی در اعمال آن پیش رفت (بنگرید به ماده ۴۴ از قانون مجازات عمومی و ماده ۳۵ از قانون راجع به مجازات اسلامی). مجازات‌هایی مانند رجم، اعدام، مصلوب کردن، قطع عضو، شلاق به قوانین کیفری راه یافت. حتی برخی از فقهای معاصر که از اعضای شورای نگهبان بوده‌اند، منظور از تعزیر را همان شلاق دانسته و ابراز می‌دارند، مقتضای اصل که استصحاب حرمت حبس و اموال مردم است، عدم جواز است مگر مواردی که با دلیل خارج شده باشد. قدر متیقن همان شلاق است و مابقی مجازات‌ها در حرمت عمومات و اطلاعات باقی خواهند ماند. این فقیه معاصر ادعای اجماع و عدم خلاف در این مسئله را نیز مطرح کرده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۵).

استدلال غیرفقهی عمده طرفداران اجرای مجازات‌های بدنی نیز این بود که با توجه به اینکه جامعه در اصل رخداد انقلاب اسلامی هزینه‌های بسیار سنگینی را متحمل شده است، اجرای احکام شرعی که از جمله ره‌آورد‌های این انقلاب است نیز ممکن است هزینه‌های سیاسی و اجتماعی زیادی را در برداشته باشد لذا به این لحاظ که احکام شرعی تعطیل‌بردار نیست، مجازات‌های بدنی از جمله شلاق و سنگسار بایستی اجرا شوند (رهامی، ۱۳۸۹: ۳۸).

همه این تغییرها دائرمدار مسئله دین بود. دین، قبل از واقعیت بیرونی خود، حقیقتی دارد و این حقیقت ثابت و مولد ارزش است که این ارزش به یک نظام مبدل می‌شود. پس در جامعه دین‌مدار در بجهت‌انقلاب، عمل ملاک نیست بلکه ارزش‌های ماقبل عمل ملاک هستند. عمل زمانی برخاسته از شناخت می‌شود که ملبس به این ارزش‌ها باشد. لذا، پس از انقلاب اسلامی -به‌ویژه دهه اول انقلاب- احکام برخاسته از فقه که خود دانشی بشری است، به‌عنوان ارزشی که مردم مطالبه‌گر اولیه آن بوده و برای

آن جان‌فشانی کرده بودند در قوانین کیفری راه یافتند. این تفکر آن‌چنان نهادینه شده بود که نهایتاً منجر به تصویب قوانینی شد که تا به آن زمان سابقه نداشتند. از آن جمله قانون مبارزه با مواد مخدر مصوب سال ۱۳۶۷ مجمع تشخیص مصلحت نظام بود که بیش از ۱۰ مورد حکم اعدام برای مرتکبان آن جرائم در نظر گرفته بود. در همین زمینه به این عبارت یکی از فقهای برجسته معاصر اکتفا می‌شود: ضرورت حفظ حیات، نظم و سلامت جامعه، تشدید مجازات قاچاقچیان را اقتضاء می‌کند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۹: ۸). همچنین، قانون مجازات اخلاگران در نظام اقتصادی کشور مصوب سال ۱۳۶۹ که مجازات اعدام را برای افرادی که به قصد ضربه زدن به نظام اعمالی که در ماده ۱ آن قانون مندرج است، مرتکب شود در نظر گرفته است.

در قوانین شکلی نیز، به‌عنوان مثال، عملاً دادگاه‌های اطفال و رسیدگی افتراقی به جرائم آن‌ها حذف شد و اسلامی کردن نظام دادرسی با حذف دادرسی و تک‌مرحله‌ای کردن رسیدگی، به اوج خود رسید.

در این اثناء، افکار جامعه مدرن که با سفرهای پادشاهان نالایق به کشورهای غربی در دربار وارد می‌شد و از آن طریق به عوام تحکم می‌شد، در دهه‌های اول و دوم بعد از انقلاب اسلامی به شدت با مانع مواجه شد و حتی تمامی کارگزاران عرصه تقنینی-فرهنگی در جهت عکس آن در کوشش بودند تا آخرین تیر خلاص را از طریق شرعی کردن قوانین بر پیکره بی‌جان ملهمات برخاسته از مدرنیته غربی، بر زنند. قوانین مصوب آن زمان‌ها، مستند خوبی در جهت اثبات این مدعا هستند. در این سیر و با گذشت زمان، هم‌زمان توسعه تکنولوژی در کشورهای غربی به سرعت در حال گسترش بود و نوید نظام معنایی جدید فارغ از فرهنگ سنتی دهه‌های اول انقلاب را می‌داد. ایران نیز به‌عنوان عضوی از دهکده جهانی ناگزیر از این تأثیر بود لذا تفکرات برخاسته از مدرنیته که در دهه‌های اول انقلاب اسلامی رخت بریسته بود رفته‌رفته، مجدداً به ایران نفوذ کرد. نخستین بارقه‌های آن در تأسیس مجدد تعلیق اجرای مجازات و آزادی مشروط زندانیان در قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۷۰ مشهود است.

جرمانگاری‌هایی در راستای حمایت از محیط‌زیست و اطفال و نوجوانان صورت پذیرفت و مسئولیت کامل جزایی بر اطفال که اناث ۹ سال تمام قمری و ذکور ۱۵ سال تمام قمری بود و به ظاهر نیز قابل تغییر نمی‌کرد در تبصره ۲ ماده ۸۸ از قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲ به کلی متحول شد و دایره اجرای مجازات‌های سنگین حدی را تا حد زیادی با حکم به عدم اجرای حد و قصاص بر نابالغ بین ۱۲ تا ۱۵ سال قمری محدود کرد. مقنن به این حکم نیز اکتفا نکرده و در ماده ۹۱ از قانون اخیرالذکر اعلام کرد: «در جرائم موجب حد و قصاص هرگاه اطفال بالغ کمتر از ۱۸ سال ماهیت جرم انجام شده یا حرمت آن را درک نکنند یا در رشد و کمال عقل آنان شبهه وجود داشته باشد...» اجرای حد و قصاص منتفی است. حال پرسش اساسی آن است که چگونه ممکن است این مسئولیت کیفری تام، در طول چند سال تا این حد نقصان یابد و حکم شرعی در این مجازات سهمگین راجع به افراد مذکور، به کلی منقلب شود؟ حکمی که راجع به سایر افراد، پیش از اجرایی شدن قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ اجرا شده است صحیح بوده یا حکم فعلی؟ چراکه در دومی دادگاه اختیار دارد به ۱۰۰ هزار تومان جزای نقدی حکم کند و در اولی دادگاه اختیاری جز صدور حکم به قصاص و حد (با رعایت شرایط قانونی و شرعی) که اصولاً می‌تواند مرگ در پی داشته باشد، نداشته است؟ آیا مطالب پیش گفته جز این را به اثبات می‌رساند که گزاره‌های شرعی در حیطه منطقه ممنوعه، در عین ثبات، به‌عنوان متغیری وابسته به زمان و مکان و افکار افراد جامعه تعیین هویت می‌شوند؟ (مرادی، ۱۳۹۳: ۱۱۶).

ماده ۲۲۵ از قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ در باب مجازات سنگسار آورده است: «حد زنا ... محصنه رجم است. در صورت عدم امکان اجرای رجم با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضائیه چنانچه جرم با بینه ثابت شده باشد، موجب اعدام زانی محصن و زانیه محصنه است و در غیر این صورت موجب صد ضربه شلاق برای هر یک است». اجرای مجازات سنگسار در هیچ‌کدام از کتب متقدمین و متأخرین از فقها به کیفیت منعکس در ماده فاقد سابقه است. دست‌کم

هیچ یک از فقهای که قائل به اجرای حدود در زمان غیبت امام معصوم (ع) هستند قائل به این امر نشده‌اند که حکم سنگسار با شرایطی به کلی ساقط و به شلاق مبدل شود، مگر از باب حکم ثانوی! نکاتی چند در خصوص این ماده قابل ذکر است. از جمله اینکه: ۱. تدرج در حدود از سنگسار به اعدام و از اعدام به شلاق با لحاظ شرایط مرقوم در ماده و تأثیر مستقیم نوع ادله اثبات در آن، در این ماده پذیرفته شده است؛ ۲. آغازگر و کنشگر اصلی و تشخیص اولیه در این تدرج با قاضی اصولاً مأذونی است که خود در مردم زندگی می‌کند و از عرف و شرایط حاکم در پرونده آگاه‌تر است؛ ۳. در صورت عدم پیشنهاد قاضی صادرکننده حکم قطعی، تدرج و تبدیلی در نوع مجازات واقع نمی‌شود. این نکته حکایت از آن دارد که نظر قاضی مأذون صادرکننده حکم اساساً پیش شرطی الزامی است و نظر مقامی غیرفقیه را در اجرا یا عدم اجرای مجازات شرعی‌ای که به حکم اولیه ثابت است مستقیماً دخیل داده و پیشنهاد فردی اصولاً غیرفقیه را در پذیرش حکم ثانوی تأثیر داده است. این در حالی است که عدم پیشنهاد غیرفقیه در اصدار حکم ثانوی فقیه (رئیس قوه قضائیه)، شرعاً نباید مؤثر باشد و هر زمان که فقیه به وجوب حکم ثانوی دست یافت رأساً بایستی فتوای خود را در خصوص آن موضوع صادر کند؛ ۴. پذیرش حکم ثانوی و عدول از حکم اولی وجوب سنگسار که این خود امری است فاقد سابقه و...

چه بسا مواد یا قوانین یا تأسیسی به حکم اولی حرام بوده‌اند لکن به حکم ثانوی در حیطه مباحات و بلکه وجوب قرار گرفته‌اند و بالعکس؛ به‌عنوان مثال؛ قاضی مأذون [زن] در معنای امروزی خود (همان قاضی غیرمجتهد)، در سال‌های پس از انقلاب اسلامی شایع شده و رواج یافته است و در سخنان فقهای گذشته یافت نمی‌شود و تنها در جایی قاضی مأذون استعمال شده است که فقیهی بر اساس همان اذن عامی که امام معصوم (ع) به وی داده است، مأذون در قضاوت شده باشد (ارسطا، ۱۳۸۹: ۵). همان‌گونه که در کلام دو تن از فقهای بزرگ نیز آمده است: یکی از شرایط قضاوت علاوه بر اجتهاد، مرد بودن است، اگرچه، زن، کل شرایط قضاوت کردن را دارا باشد

(حلی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۵۹ و ۶۰؛ عاملی، ۱۴۱۰: ۸۹) و این فتوا به روشنی مبین عدم جواز، نفوذ و نهایتاً حکم قاضی غیرمجتهد [زن] است (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱: ۳۱).

قانون‌گذار در سال ۱۳۰۲ در قانون استخدام حکام محاکم عدلیه و صاحب‌منصبان پارکه، هیچ‌کدام از شروط اجتهاد و مرد بودن را جهت تصدی امر قضا بیان نمی‌کند و از این جهت محدودیتی را قائل نمی‌شود. لکن در سال ۱۳۶۱ و در راستای بی‌اعتبار کردن قوانین خلاف شرع، در قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری آورده شده است: قضات از میان مردان واجد شرایط زیر انتخاب می‌شوند؛ و دارا بودن اجتهاد را برای قضات ضروری قلمداد می‌کند اما در ادامه می‌آورد: مادامی که به اندازه کافی مجتهد جامع‌الشرایط در اختیار شورای عالی نباشد افراد دارای لیسانس قضایی یا لیسانس الهیات رشته منقول می‌توانند مجتهد نباشند ولی به کار قضایی اشتغال یابند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در قانون سال ۱۳۰۲ (قانون استخدام حکام محاکم عدلیه و صاحب‌منصبان پارکه) جز این شرط که دین متقاضی امر قضا باید اسلام باشد، اثری از شرع ملاحظه نمی‌شود؛ لکن در قانون سال ۱۳۶۱ (قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری)، نهضت رجعت به سنت‌های برگرفته از شرع کاملاً مشهود است. لکن با انضمام این تبصره که: «مادامی که به اندازه کافی مجتهد جامع‌الشرایط در اختیار شورای عالی نباشد افراد دارای لیسانس قضایی یا لیسانس الهیات رشته منقول و... می‌توانند مجتهد نباشند ولی به کار قضایی اشتغال یابند»، اندکی فاصله با مبانی مسلم متقدمین، متأخرین و به‌ویژه نظر شهید ثانی آنجا که می‌فرماید: اجماع است که در قاضی، اجتهاد شرط است و تفاوتی هم میان حالت اختیار و اضطرار نیست (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳: ۳۲۸)، محسوس است؛ اما قانون اخیر، همچنان به عدم حضور زنان به‌عنوان دارنده پایه قضایی پایبند بود. در سال ۱۳۶۳ قانون اخیرالذکر اصلاح و ۵ تبصره به آن اضافه شد و در تبصره ۵ آن، وجود پایه قضایی برای بانوان را -با رعایت شرایطی- پذیرفت. در سال ۱۳۷۴ تبصره فوق مجدداً اصلاح شد و به رئیس قوه قضائیه اجازه داده شد تا از بانوان با پایه‌های قضایی در سمت‌های حساس و مهمی مانند قاضی تحقیق کیفری

استفاده شود و این به معنای بازگشت از نهضت رجعت به سنت‌های برگرفته از شرع است؛ اما این کدام عامل است که در همه موارد فوق باعث می‌شود مقنن متشرع بعد از انقلاب اسلامی، از مبانی اصیل خود دست کشیده، به مسائلی بپردازد که تاکنون فاقد هرگونه سابقه است؟ افزایش جمعیت؟ کمبود نیروی انسانی مرد؟ یا اینکه در لابه‌لای این توجیها، مسائل مهم‌تر و ریشه‌ای‌تری قابل رصد است؟

کلیه‌ی موارد فوق و البته وارد کردن تأسیسات جدید فاقد سابقه از جمله نظام نیمه آزادی، مرور زمان تعقیب، صدور حکم و اجرای مجازات، تعویق صدور حکم، ترک تعقیب، حکم به معافیت از کیفر، منع مجازات مجدد یا مضاعف، اعطای صلاحیت منفعل در حمایت از بزه‌دیدگان ایرانی که خارج از ایران قربانی جرمی می‌شوند. توجه به این موضوع که قوانین از فیلتر شورای نگهبان عبور می‌کنند، حاوی این پیام است که سبک قانون‌گذاری در ایران به سرعت در حال تحول است و فقهای شورای نگهبان نیز که در خطوط مقدم تقنین هستند، انضمام قوانین، مواد و تأسیسات جدید را که اصولاً سابقه شرعی ندارند به تصمیم مجلس به‌عنوان اراده مستقیم ملت - به‌ویژه در قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ - پذیرفته‌اند. افزون بر آنکه، باید به این امر اجتناب‌ناپذیر اذعان کرد که آموزه‌های دینی اسلامی، در اصطکاک با افکار تجددجویانه روشنفکران از تحول مصون نمانده و بر برداشت‌های علمای دین از گزاره‌های به ظاهر تغییرناپذیر موجود در آن آموزه‌ها و نهایتاً مکلفین، بی‌تأثیر نبوده است. این تأثیر دوسویه باعث می‌شود مجازات‌های خشن اولیه که فرهنگ سنتی آن زمان را برمی‌تافت، جای خود را به مجازات‌های تعدیل‌شده جدید بدهد و به تدریج گرایش‌های برخاسته از افکار متجددان، بر نظر علمای دین که تنها مفسرین آن شریعت هستند رسوخ کند و قاعده چرخش قوانین و مجازات‌های آن بر محور دین، برعکس شده و ناگزیر از توجیه مبانی دینی بر محور قوانین و مجازات‌های برساخته انسان مدرن باشند. یکی از مستندات این ادعا، علاوه بر موارد فوق، تغییرهای پی‌درپی ماده‌واحد قانون شرایط انتخاب قضات دادگستری در سال‌های مختلف و به‌ویژه در سال ۱۳۷۴ است. یکی از

استادان دانشگاه تهران در اثر بارزش و در وصف بانوان دهه ۷۰ می‌نویسد: در آن زمان ارزش‌های انقلابی در حال تغییر بوده و بانوان جویای دموکراسی به شیوه غربی شده بودند. جنبش‌های فمینیستی به انحاء مختلف در جامعه سر برآورده بودند و می‌خواستند به زنان در بند شده فرصت پرواز دهند. گسترش شبکه‌های ماهواره‌ای و بعدها اینترنت موجب گسست نسلی شد، به طوری که دیگر ارزش‌ها و هنجارهای سنتی کمتر در زنان و دختران جوانش تأثیرگذار بود (آزاد ارمکی، ۱۳۹۵: ۱۶۴ تا ۱۶۶). لذا به هیچ وجه نمی‌توان همه این تغییرات را به نبود یا کمبود قاضی مرد نسبت داد، زیرا با توجه به رشد سریع جمعیت، مقنن متشرع می‌توانست با تأسیس دانشکده‌های مرتبط و پرورش طلاب مرد این کمبود را جبران کند لکن جو حاکم بر آن زمان نیز که برتافته مدرنیته بود، در پذیرش قضاوت قضات زن، تأثیر بسزایی داشته است.

آنچه در مجموع ره‌آورد این بخش است و به‌طور بسیار خلاصه به برخی از مصادیق کثیر آن پرداخته شد، این است که قوانین کیفری در حقوق ایران، چه قبل از انقلاب (به‌طور مستقیم) و چه بعد از آن (به نحو غیرمستقیم)، تحت تأثیر سنت‌ها و افکار متجددانه بوده و همچنان هم هست. این تأثیر قابل کتمان نیست. لکن چون حقوق کیفری ایران بعد از انقلاب، اساساً ریشه در شرع دارد و شرع نیز با دانش فقهی که از شیخ مفید (ره) و شیخ طوسی (ره)، بیش از هزار سال قبل استوار مانده و در خصوص اکثر موارد، به حکم اولی، دارای بایدها و نبایدهایی است، ناگزیر است این تغییر و انحلال در نگرش‌های برخاسته از مدرنیته را در قالب حکم ثانوی یا حکم حکومتی توجیه کند و مقرره‌های کیفری را بدین‌سان که امروزه مشاهده می‌کنیم درآورد. چه بسا، راز پویایی فقه شیعه در گفتمان انعطاف‌آمیز آن و برتابیدن شرایط دگرگون اجتماعی در احکام خود باشد. همان‌گونه که مجازات قصاص شناور است و به نحوی تعبیه شده که اجرای آن کاملاً به گرایش‌های سنتی یا تجددطلبانه جامعه و افرادش باز می‌شود و ممکن است روزی برسد که جامعه عاری از قصاص باشد و در عین حال، هم قانون اجرا بشود و هم حکم‌الله تعالی.

همین جا ممکن است اشکالی به ذهن خواننده محترم خطور کند به این شرح که شاید ادعای فوق‌الذکر صحیح باشد اما جامع کلیه موارد نیست و قوانینی در سال‌های اخیر تصویب شده‌اند که همچنان از سنت‌های برخاسته از دین سرچشمه می‌گیرند.^۱ در پاسخ گفته می‌شود: نگارندگان حاضر به این امر اذعان دارند لکن زاویه دید این پژوهش با پرگار جامعه‌شناسانه ترسیم می‌شود و چنین امری، جامعه‌شناس را به سان دیدگان در بدن قرار می‌دهد و نه به‌مثابه مغز که به فلسفه (حقوق کیفری) بازگشت دارد. لذا اینکه ایدئولوژی حاکم بر قانون کیفری و مله‌مات آن برخاسته از کدام گرایش است و بایستی چه میزان بر آن تأثیر گذاشته و کمیت آن چقدر باید باشد، خارج از مباحث جامعه‌شناسانه و داخل در بحث فلسفه (حقوق کیفری) است. سرانجام، در مفروض بودن اینکه قوانین کیفری در ایران پس از انقلاب، به دین اسلام و مذهب تشیع گرایش تام داشته تردیدی نیست لکن بحث آن است که مفاهیم برخاسته از مدرنیته تا چه میزان بر آن‌ها نفوذ کرده و تغییرها در آن را رقم زده است. در بخش بعدی از این مقال، علاوه بر پاسخ فوق، پاسخ دیگری به این اشکال داده می‌شود.

۳-۲. اجرای قوانین کیفری در پناه سنت یا در پهنه مدرنیته!

همان‌گونه که گفته رفت، از آنجا که تصویب مقرره‌های کیفری و مله‌مات قانون‌گذار تحت تأثیر سنت و مدرنیته هستند، اجرای آن‌ها نیز از این قاعده مستثنا نیست. ممکن است جرم‌نگاری سال‌ها پس از تصویب پابرجا باشد و اساساً با اینکه اقبال عمومی از اجرای آن به شدت کاهش داشته است، همچنان بدون تغییر باقی بماند. از همین زمان است که اجرای آن مقرره کیفری، سمت و سویی دیگر از آنچه مدنظر مقنن است، در جهت تأمین و اقیاع وجدان جمعی خواهد گرفت. به عبارت بهتر قانون کیفری، آن‌گونه که از قضات و ضابطین دادگستری مطالبه می‌شود، به موقع اجرا گذاشته خواهد شد.

۱. قوانینی همچون: قانون ممنوعیت به‌کارگیری تجهیزات دریافت از ماهواره، قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر.

حال در این میان ممکن است قانون برخاسته از سنت‌ها بوده و بر محدودیت بیشتر تکیه زده باشد لکن مطالبه عمومی بر گزاره‌های برخاسته از مدرنیته استوار بوده و بر آزادی بیشتر افراد تأکید ورزد و یا بالعکس. شاید به همین خاطر است که قوانین کیفری به‌ویژه در سال‌های اخیر^۱ به سرعت تغییر یافته، اصلاح شده یا نسخ می‌شوند.

یکی از مهم‌ترین عوامل این تحولات، پیشرفت تکنولوژیک است که انقلابی را در زمینه روابط افراد با یکدیگر رقم زده است. چنین پدیده ژرفی قادر است کیفیت و تغییر زندگی و در مقیاس بزرگ‌تر زندگی شهری را متأثر سازد و جهان را به شهر اطلاعاتی مبدل سازد (دانشپور، عباس‌زادگان و قهرمانی، ۱۳۹۲: ۲۲۴). در همین زمینه یکی از استادان دانشگاه علامه طباطبائی معتقد است: تنزل حس مکانی و هویت محلی و در نهایت رشد غرب‌گرایی، از مهم‌ترین ویژگی‌های جهانی‌شدن است که فرهنگ محلی را به شدت تحت تأثیر خود قرار داده است. (طاهری، ۱۳۸۱: ۹۸). جامعه ایران نیز از این تحولات مصون نمانده و ایرانیان هم جهانی هستند، هم دینی و هم مدرن (آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۱۵۳). به این ترتیب، کنشگران عرصه اجرایی مقررات کیفری، به‌عنوان یک ایرانی و به‌عنوان شخصی که در ایران در حال زندگی است، از یک طرف سنتی و دین‌گراست و از دیگر سوی، در تکاپوی پیشرفت و رسیدن به مؤلفه‌های مدرنیته. همین جا گرانیگاه تأسیس عبارت «قوانین متروک» است و تضاد میان انتظارات عمومی و قوانین کیفری را شکل می‌دهد؛ بنابراین، صحیح است که همچنان در سال‌های اخیر قوانینی به استناد تفکرات سنتی مقننین فعلی تصویب و مدون شود لکن این بحث که برخاسته از آرمان‌های هر حکومت است، امری است و اجرا و مقبولیت اجتماعی آن‌که ضمانت اجرای واقعی هر قانون کیفری است، امری دیگر، زیرا اکنون قانون‌گذار با جامعه دهه‌های اول انقلاب مواجه نیست بلکه دهکده جهانی متأثر از فضای مجازی، فرهنگ‌ها را طوری به هم نزدیک کرده است که اگر به زودی بتوان ادعا کرد تفاوتی در نحوه

۱. بنابراین، کاربرد این جمله معروف از امیل دورکیم که بیان می‌دارد قوانین کیفری دیرتر تغییر می‌یابند (دورکیم،

۱۳۹۲: ۷۵) با وجود کم‌رنگ شدن سنن و... در این زمان چندان وجه نیست.

تفکرات، پوشش و در نهایت انواع مطالبات مردم از حکومت‌ها در سراسر دنیا - که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نحوه سیاست جنایی اتخاذی در برابر ناهنجاری‌های اجتماعی است - وجود نخواهد داشت، سخن‌گزافی نیست.

انجام آنکه، قوانین متروک، برساخته تفکرات مجریان قوانین کیفری هستند و تفاوتی ندارد که آن قوانین، جزء قوانین رسمی کشور باشد یا معاهده‌ای بین‌المللی! و یا مدتی با شدت و حدت اجرا شده باشد یا خیر! گرایش‌های مجریان قانون، حتی در حدی توانمند است که می‌تواند قوانین کیفری را به پاره‌هایی از کاغذ که فقط جنبه نمادین دارد مبدل سازد و تا جایی پیش رود که باعث شود قضات نامی از قانون یا ماده‌ای را که جرم‌انگاری کرده است و بعضاً مجازات‌های سنگینی نیز در پی دارد، نشینده باشند.

به‌عنوان مثال، ماده ۲۷۳ از قانون مجازات عمومی مصوب سال ۱۳۰۴ و لگردی را جرم می‌دانست لکن مردم وجود این‌گونه افراد را عادی تلقی کرده و به آن‌ها یاری می‌رسانند (صانعی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). این موضوع در خصوص ماده ۷۱۲ قانون تعزیرات مصوب سال ۱۳۷۵ نیز صادق است و مجریان قانون چنانچه با متکدیان برخورد کنند؛ اگر به آن‌ها یاری نرسانند دست‌کم به‌عنوان مجرم نمی‌شناسند. رویه قضایی خاصی نیز در برخورد با متکدیان و ولگردان وجود ندارد و هنوز در برخی از نقاط کشور از متکدیان دوره‌گرد به گرمی استقبال شده و به آن‌ها درویش می‌گویند که این خود حکایت از متروک بودن ماده ۷۱۲ دارد (هادی‌تبار و علیپور، ۱۳۹۳: ۱۳۸).

در تهران و سایر شهرستان‌ها باشگاه‌های متعدد برای قماربازی و فروش مشروبات الکلی وجود داشت که آزادانه به فعالیت خود ادامه می‌دادند و هیچ‌کس متعرض دایر کردن این‌گونه از مکان‌ها نمی‌شد. این در حالی بود که مجازات این رفتار برابر با ماده ۲۷۵ از قانون مجازات عمومی مصوب سال ۱۳۰۴ تا سه سال حبس بود (صانعی، ۱۳۸۹: ۱۵۱). این عدم تعرض مجریان قانون را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ آیا جز آن است که استقبال مردم در آن زمان، از این‌گونه مکان‌ها و عدم تعرض مجریان قانون به آن‌ها، بر

اصل آزادی افراد! - که خود برگرفته از گزاره‌های تجددطلبانه‌ای است که در اقبال جامعه وجود داشت - استوار بود؟ این سبک از آزادی! به شدت در هنر هفتم (سینمای آن زمان) تولید و بازنشر می‌شد.

در حال حاضر نیز، به نظر نمی‌رسد قانون ممنوعیت به‌کارگیری تجهیزات دریافت از ماهواره مصوب سال ۱۳۷۳ قانونی کارا و پویا در برخورد با به‌کارگیران ماهواره باشد بلکه کثرت به‌کار گرفتن این ابزار توسط مردم، قانون مذکور را به آرمانی بیش‌مبدل نساخته و مجریان قانون را که خودشان نیز عضوی از این جامعه هستند، به عدم اجرای آن سوق داده است. یا به‌عنوان مثال آیا واقعاً قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر مصوب سال ۱۳۹۴ توسط مردم اجرا می‌شود؟ یا هرکس به‌فراخور میزانی که در فردیت خود که یکی از اثرات مدرنیته است، فرو رفته و قانون فوق را در حد ابراز اعتقاد حکومت، با مجازات‌انگاری‌ها و جرم‌انگاری‌های بعضاً سنگین باقی گذاشته است؟

در همین‌گویش و پایش، بررسی رویه قضایی در خصوص جرائم مربوط به مواد مخدر بیانگر آن است که وقتی قضات مجازات پیش‌بینی‌شده در قانون را متناسب ندانند، درصدد اعمال کیفیات مخفف و استنادها و استدلال‌های واجد تخفیف برمی‌آیند و در مواردی که سهم قاچاقچی‌ای را متناسب با مجازات اعدام ندانند، از عنوان مجرمانه دیگری استفاده می‌کند (رحمدل، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۶۵). تحلیل ماهیت آراء قضات نشان می‌دهد اغلب قضات مایل‌اند با استناد به تبصره بند ۴ از ماده ۴ و تبصره ۱ بند ۶ ماده ۸ از قانون مبارزه با مواد مخدر مصوب سال ۱۳۶۷ مرتکب را محکوم کنند و در مواردی که این انطباق ممکن نیست به استناد ماده ۲۲ از قانون مجازات اسلامی اعدام را به حبس ابد تبدیل کنند (قناد، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۲۲-۲۲۳).

پاسخ به این پرسش‌ها و صدها مسئله دیگر در این خصوص، در میزان تأثیری است که کنشگران عرصه حقوق کیفری، از سنت‌های ریشه‌دوانده و مدرنیته‌نوظهور پرجاذبه مبتنی بر مسائل علمی، دارند. افزون بر آنکه پوشیده‌نماند که تغلیب تفکرات

سستی، اغلب مواقع، به شدت واکنش کیفری می‌انجامد. همان‌گونه که اثر تفکر ملهم از مدرنیته اکثراً به عقلانیت در مجازات و اصلاح و بازپروری مرتکب انجامیده است و دین به‌عنوان متغیری که در عین مستقلی، وابسته به زمان و مکان نیز هست در اثر توجیحات برخاسته از همان دین، اصولاً هم با سنت قابل جمع است و هم با مدرنیته. دین مبین اسلام نیز مستثنا از این قاعده نیست و علاوه بر اینکه خود مشوق به احکام اولیه و سستی خودش است با حکم ثانوی و حکومتی، تأثرات ناشی از مدرنیته را نیز به شدت برتافته است.

فرجام سخن

سنت و مدرنیته دو گونه تاریخی هستند که در طول زمان بر حقوق کیفری به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی تأثیر گذاشته‌اند و تحولات در آن را رقم زده‌اند. سنت‌ها قادرند مجازات‌های سنگین و خشن را ترویج کنند در مقابل افکار تجددطلبانه به اصلاح و بازاجتماعی کردن مرتکب، در قالب به‌کارگیری مجازات‌های غیرترزیلی توجه دارد. در حقوق کیفری ایران علی‌رغم ریشه دواندن آن در دانش فقهی که سال‌هاست با فرهنگ و آداب و رسوم مردم پیوند خورده است، تغییرات تقنینی و اجرایی تحت سیطره سنت‌ها و البته مدرنیته بوده است؛ به نحوی که تکرر احکام ثانویه از اباحه و حتی استحباب (مانند یاری‌رساندن به متکدیان)، به ممنوع و حرام آن‌چنان شده‌اند که گویی حکم اولیه همان حرمت بوده است! چنانچه اگر در اثرات علمی اخیر دقت شود ملاحظه می‌شود که آن‌ها نیز پس از تقنین، به دنبال توجیه آن با مبانی فقهی خواهند شد و اصولاً پیش از آن مبانی به حکم اولیه وجود ندارد. همین مقطع، گرانیگاه پایش تأثیر مدرنیته است بر قوانین موضوعه سنتی برخاسته از سنت‌ها. از دیگر سوی، چنانچه قانونی از سنت‌های (شرعی) یا آموزه‌های مدرنیته برخیزد لکن با فرهنگ اجتماعی زمان خودش که آن‌هم خاسته از همین سنت‌ها و اعتقادات متجددانه است، تعارض داشته باشد، بی‌تردید

متروک خواهد ماند که نمونه‌های آن در طول تاریخ قابل رصد است. بدین‌سان، سنت و مدرنیته قوانین کیفری را به نحوی که گفته آمد تحت تأثیر قرار داده است.

منابع

الف. فارسی

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۰) *جامعه‌شناسی توسعه*، جلد اول و دوم، تهران: نشر علم.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۶) *فرهنگ و هویت ایرانی و جهانی‌شدن*، تهران: تمدن ایرانی.
- احمدی لیوانی، کمیل (۱۳۸۸) «سنت و تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان مسلمان»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، دانشگاه شهید بهشتی.
- ارسطا، محمدجواد (۱۳۸۹) *حکم قاضی مأذون*، قم: معاونت آموزش مجتمع آموزش عالی فقه، واحد همایش‌ها و نشست‌ها.
- امه‌طلب، فرخ (۱۳۸۱) «رویکردی روان‌شناختی در بررسی روشنفکران غرب‌گرا و مفهوم ارتجاع روشنفکری»، *مجموعه مقالات مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تاریخ تحولات ایران*، به اهتمام گروه تحقیقاتی سیاسی اسلام، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بامن، زیگمون (۱۳۹۱) *مدرنیته*، ترجمه حسین علی نودری، سوم، تهران: نقش جهان.
- بکاریا، سزار (۱۳۶۸) *جرائم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران: شهید بهشتی.
- بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱) *فرهنگ واژه‌ها*، قم: موسسه فرهنگ و اندیشه دینی.
- بریث تاج، سیموس (۱۳۸۷) *جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم*، ترجمه محمدجعفر ساعد، تهران: خرسندی.
- پرات، جان (۱۳۹۳) *پوپولیسم کیفری از ساختار تا گریز از عوام‌گرایی*، ترجمه مجید شعبانی و مسعود باقری، اول، تهران: جنگل.
- پرادل، ژان (۱۳۹۳) *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، نهم، تهران: سمت.

تقیان ورزنده، رضا (۱۳۸۶) «سنت‌گرایی، تجددگرایی، پسانتجدد گرایی در اندیشه شهید مطهری»، پیک نور، دوره ۵، شماره ۴، صص ۱۱-۲۵.

حسینی، سیدمحمد (۱۳۹۴) سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران، چهارم، تهران: سمت.

دانشپور، سیدعبدالهادی، عباس‌زادگان، مصطفی و قهرمانی، هومن (۱۳۹۲) «خوانشی از دگرگونی شهر در عصر اطلاعات و جهانی‌شدن»، معماری و شهرسازی آرمان شهر، دوره ۶، شماره ۱۱، صص ۲۲۳-۲۳۸.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۴۵) لغت‌نامه، تهران: دانشگاه تهران.

دورانت، ویل (۱۳۷۱) تاریخ تمدن، جلد ششم، ترجمه گروهی از مترجمان، سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

دورانت، ویل (۱۳۷۱) تاریخ تمدن، جلد نهم، ترجمه گروهی از مترجمان، سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

دورکیم، امیل (۱۳۹۲) درباره تقسیم کار اجتماعی، جلد پنجم، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز. دیاموند، آ. س (۱۳۸۳) «چشم در برابر چشم»، ترجمه ابراهیم رحیمی، در تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، اول، تهران: سمت.

رحمدل، منصور (۱۳۸۵) «تحولات سیاست جنایی تقنینی و قضایی ایران در زمینه مجازات اعدام در جرائم مواد مخدر»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۷، شماره ۱، صص ۱۴۹-۱۶۵.

روت، میچل (۱۳۸۷) تاریخ عدالت کیفری، جلد دوم، ترجمه ساناز الستی، اول، تهران: میزان. زرشناس، شهریار (۱۳۸۱) «نظری به مفهوم روشنفکری و ارتجاع روشنفکری»، مجموعه مقالات مؤلفه‌های غرب‌گرایی در تاریخ تحولات ایران، به اهتمام گروه تحقیقاتی سیاسی اسلام، اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سنجری‌پور، علی (۱۳۹۰) «بررسی فقهی سحر و جادو با نگاهی به لایحه پیشنهادی قانون مجازات اسلامی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه قم.

سید قطب (بی‌تا) ویژگی‌های ایدئولوژی اسلامی، ترجمه سید محمد خامنه‌ای، تهران: موسسه انتشارات آثار بعثت.

صانعی، پرویز (۱۳۸۹) حقوق و اجتماع رابطه حقوق با عوامل اجتماعی و روانی، تهران: طرح نو.

طاهری بجد، محمدعلی (۱۳۸۹) «تعیین رژیم دلائل کیفری در نظام قضایی ایران»، علوم جنایی مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری، سوم، تهران: سمت.

طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۱) «جهانی‌شدن و اثرات آن»، فصلنامه مطالعات مدیریت، دوره ۹، شماره ۳۳ و ۳۴، صص ۹۵-۱۲۲.

علیزاده، محمدعلی، طرفداری، محمدعلی (۱۳۸۹)، «تأثیر گفت‌وگو ملی‌گرایی بر تحولات اجتماعی فرهنگی دوره پهلوی اول»، پژوهش‌نامه تاریخ، دوره ۵، شماره ۱۹، صص ۱-۲۴. عمید، حسن (۱۳۶۳) فرهنگ عمید، پنجم، تهران: چاپخانه سپهر.

فیاض، ابراهیم (۱۳۸۹) مردم‌شناسی دینی توسعه در ایران (دین، فرهنگ و توسعه در ایران)؛ اول، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

قناد، فاطمه (۱۳۷۹) «بررسی تناسب میان جرم و مجازات در جرائم مواد مخدر در نظام حقوقی ایران»، مجموعه مقالات همایش علمی-کاربردی جنبه‌های مختلف سیاست جنایی در قبال مواد مخدر، جلد اول، روزنامه رسمی.

کارداشیا، گیومر (۱۳۸۳) «اوردالی رودخانه در بین‌النهرین باستان»، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، در تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین؛ اول، تهران: سمت.

کیپنبرگ، ه. ج (۱۳۸۱) «قانون و تدوین قانون»، ترجمه حسین بادامچی، در تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، اول، تهران: سمت.

گلدوزیان، ایرج (بی‌تا) حقوق کیفری تطبیقی؛ جلد اول، تهران: جهاد دانشگاهی.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷) پیامدهای مدرنیته؛ تهران، مرکز.

مارتینز، رنه (۱۳۸۵) تاریخ حقوق کیفری در اروپا؛ ترجمه محمدرضا گودرزی بروجردی، دوم، تهران: مجد.

مقدسی، محمدباقر و فرجیها، محمد (۱۳۹۲) «ویژگی‌های سیاست کیفری عوام‌گرا؛ مطالعه تطبیقی»، مطالعات حقوق تطبیقی، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۳۷-۱۵۵.

مرادی، بهروز (۱۳۹۳) درآمدی به جامعه‌شناسی دین، اول، تهران: جامعه‌شناسان.

محمدی جورکویه، علی (۱۳۸۳) «نقد ساختار قانون مجازات اسلامی»، فقه و حقوق، سال اول، شماره ۱، صص ۱۵۰-۱۶۶.

محسن، رهامی (۱۳۸۹) «عرفی شدن مجازات‌ها در نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران»، علوم جنایی مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری، سوم، تهران: سمت.

نجفی ابرنآبادی، علی حسین، حبیب‌زاده، محمدجعفر و خالقی، ابوالفتح (۱۳۸۰) «حبس خانگی»، مدرس علوم انسانی، دوره پنجم، شماره چهارم، صص ۱۴۱-۲۱۸.

نجفی ابرنآبادی، علی حسین (۱۳۸۱) عدالت ترمیمی، دیپاچه مندرج در کتاب تاریخ اندیشه‌های کیفری، نوشته ژان پرادل، اول، تهران: سمت.

نصر، سید حسین (۱۳۸۰) معرفت و معنویت؛ ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

وایت، راب و فیونا هینز (۱۳۹۲) جرم و جرم‌شناسی، ترجمه علی سلیمی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۷۸) بایسته‌های فقه جزا، تهران: میزان.

هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۷۹) متن سخنرانی در همایش بین‌المللی علمی-کاربردی جنبه‌های مختلف سیاست جنایی در قبال مواد مخدر، اول، تهران: روزنامه رسمی کشور.

هادی‌تبار، اسماعیل و عادل علیپور (۱۳۹۳) «جرم‌زدایی از جرائم ولگردی و تکدی‌گری»، آموزه‌های حقوق کیفری، دوره ۷، شماره ۷، صص ۱۲۷-۱۴۶.

ب. عربی

حلی، محقق، نجم‌الدین، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ ه ق) شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، جلد چهارم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.

حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۷۷) إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ۴ جلد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، اول.

- حسینی عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج (۱۴۱۶ ه ق) **کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد**، ۳ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی (۱۴۱۳ ه ق) **مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۶۳) **التعزیر، انواعه و ملحقاته**، قم: موسسه نشر اسلامی.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۳۸۷) **المبسوط فی فقه الإمامیه**، جلد ۸، تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- طوسی، ابوجعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ه ق) **الخلاف**، جلد ۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عاملی، شهید اول محمد بن مکی (۱۴۱۰ ه ق) **اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیه**؛ بیروت: دار التراث - الدار الإسلامیة.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۸ ه ق) **دراسات فی ولایت الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- موحدی لنکرانی، محمد فاضل (۱۴۲۲ ه ق) **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الحدود**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
- نوری، محدث، میرزا حسین (۱۴۰۸ ه ق) **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ۱۸ جلد، بیروت: مؤسسه آل‌ال‌بیت علیهم السلام.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی