

## رویکرد وجدان‌محور در زمینه مسئولیت کیفری\*

- عادل ساریخانی<sup>۱</sup>
- قاسم اسلامی‌نیا<sup>۲</sup>

### چکیده

طلیعه حقوق جزای نوین به عنوان یک حقوق انسان‌مدار با ورود و جذب اصطلاح مسئولیت کیفری، اولین گام برای توجه به شخصیت مجرم بوده است. با وجود اهمیت بنیادین موضوع مسئولیت کیفری در قلمرو سیاست کیفری، رهاورد انسان‌شناسی دینی، جذب و تلفیق مسئولیت وجدانی در همه فرایندهای حقوق کیفری اعم از جرم‌انگاری، مسئولیت کیفری و اجرای مجازات‌هاست. به نظر می‌رسد استفاده حداکثری از ظرفیت سیاست کیفری، با مبانی انسان‌شناسی دینی که مقتضی کرامت انسانی و لزوم شکوفایی استعداد مهم و حیاتی نظارت بر خویشتن (توسط نیرویی به نام وجدان) بدون عوامل بیرونی است، تعارض جدی دارد. این نوشتار با تعریف و توصیف وجدان و بیان اهمیت، کارکردها و لوازم شکوفایی مسئولیت وجدانی، لزوم تلفیق مسئولیت کیفری با مسئولیت وجدانی را

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۶/۲۶.

۱. دانشیار دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (adelsari@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم (geslaminia@gmail.com).

با تأکید بر عناصری از نظام عقیدتی و اخلاقی اسلام اثبات نموده است.  
**واژگان کلیدی:** وجدان، مسئولیت وجدانی، انسان، انسان‌شناسی، مسئولیت  
 کیفری.

#### مقدمه

استفاده از ظرفیت وجدان به عنوان یکی از ابعاد و ویژگی‌های مهم انسانی برای حل مشکلات و چالش‌های متعدد جوامع مختلف، در طول تاریخ همواره مورد توجه دانشمندان انسان‌شناس و حتی عامه مردم بوده است. موضوع وجدان که با توجه به کارکرد و حیطة فعالیت خود، قابلیت طرح و بحث در رشته‌های مختلف علوم انسانی را دارد، در زمینه هدف نهایی سیاست کیفری که پی‌ریزی جامعه‌ای امن و با حداقل گرایش‌های مجرمانه و مقابله با جرایم ارتكابی از طریق کاهش رقم سیاه بزهکاری و ایجاد حس مسئولیت‌پذیری در بین مرتکبان جرم می‌باشد نیز می‌تواند نقشی بی‌بدیل ایفا نماید. اما به نظر می‌رسد تلفیق کامل و موفقیت‌آمیز مسئولیت وجدانی با مسئولیت کیفری یا اثبات یک نوع درک وجدانی از مسئولیت کیفری از آثار رویکرد دینی و اخلاقی به ماهیت انسان در مقوله سیاست کیفری است. هرچند در نظام‌های کیفری غیر دینی و غربی اشخاصی مانند رافائل گاروفالو (۱۸۲۵-۱۹۳۴) با طرح دیدگاه «انحطاط اخلاقی مجرم» (قیاسی و همکاران، ۱۳۸۹: ۹۷) و مارک آنسل در ضمن تشریح جنبش دفاع اجتماعی با تبیین احساس درونی مسئولیت در مجرم (همان: ۱۰۹) برای حل بحران‌های فراروی حقوق کیفری به طور ضمنی و نه صریح به دنبال یک توصیف وجدانی از مقوله مسئولیت کیفری بوده‌اند. در این میان، هرچند ادعا شده است که بر اساس یکی از اصول لیبرالیسم، سرچشمه الزام‌ها و تکلیف‌ها نه در بیرون فرد، بلکه برعکس در وجدان شخصی وی جای دارد (پوردو، ۱۳۷۸: ۲۶۴)، به علت ماهیت وجدان که امری معنوی است و نه مادی، حقوق کیفری برآمده از جنبش‌ها و جریانات غیر دینی و مادی‌محوری مانند لیبرالیسم در زمینه ایجاد ارتباط بین مسئولیت کیفری و مسئولیت وجدانی به عنوان یک مسئولیت فراگیر و فارغ از انگیزه‌های مادی صرف به علت نفی وجدان به عنوان یکی از امور معنوی و بنیادین متعلق به انسان، با یک فقر و خلأ دائمی مواجه هستند. اما رهاورد انسان‌شناختی دینی در سیاست کیفری دینی که ناشی از اصل نظام‌مند بودن دین و ارتباط جدایی‌ناپذیر بین اجزای

سه گانه آن یعنی عقاید، اخلاق و احکام می‌باشد، این است که روح حاکم بر سیاست کیفری پیوند عمیقی با شئون و ابعاد و اقتضائات وجودی انسان‌ها داشته باشد و هیچ بُعدی از ابعاد وجودی انسان از جمله وجدان را در تنظیم و تعریف سیاست کیفری حذف نکند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۳/۹). مسئولیت کیفری محض و فارغ از جنبه وجدانی به معنای انکار حقیقت مهمی از انسان، موضوع مسئولیت کیفری است که بیش از پیش مسئولیت کیفری را بی‌روح و ماشینی می‌گرداند. این امر افزون بر سخت کردن شرایط متهم و مجرم (به دلیل نادیده انگاشتن مهم‌ترین بعد وجودی او در مسئولیت‌پذیری و فرایند بازسازیگری) موجب طولانی و پرهزینه شدن فرایند استیفای حقوق بزه‌دیده و جامعه از قبل ارتکاب جرم می‌شود. نکته مهم و شایان توجه این است که غنی بودن نظام دینی در ایجاد نگرش وجدانی به مسئولیت کیفری و نقص نظام‌های دین‌جدا به این معنا نیست که ناگزیر و الزاماً یک کشور (ظاهراً) دین‌مدار در مقایسه با یک کشور سکولار امنیت اجتماعی بیشتری داشته باشد؛ زیرا یکی از لوازم مهم تأثیر مبانی نظری در حیطه رفتارهای اجتماعی جامعه، تقید و التزام باطنی و عملی و دائمی تابعان نظام دینی است<sup>۱</sup> و «حق بدون حق طلب مانند استعداد محض است در نهاد انسان‌ها و یا کلمات در صفحات کتاب‌ها که بدون اقدام انسان‌ها برای به فعلیت رساندن آن منشأ اثر نمی‌باشد» (جعفری تیریزی، ۱۳۵۸: ۱۴۱). از طرفی حتی اگر کشوری از نظر مبانی نظری در فقر به سر برد، می‌تواند با التزام به اصولی مانند تقید به نظم و سخت‌کوشی با هدف ایجاد یک رفاه دنیوی از امنیت اجتماعی بالاتری برخوردار باشد. البته باید توجه داشت که حدّ نهایی یک انسان و جامعه، تنها ایجاد یک نظم مکانیکی ناشی از عادت صرف و انحصاراً به انگیزه بهره‌مندی از بعضی لذت‌ها نیست؛ زیرا ایجاد امنیت اجتماعی در نتیجه ایجاد عادت و غریزه حیوانی صرف (مانند نظمی که در کندوی زنبور عسل حاکم است) و به هدف کسب لذت، نه از یک مبنای متعالی شایسته انسان نشئت می‌گیرد تا در تکامل روحی و اخلاقی و به ثمر رسیدن شخصیت انسانی او برای حضور موفقیت‌آمیز در عوالم بعدی وجود مفید افتد و نه هدفی در خور شأن انسان را که فطرتاً خواستار

۱. به همین علت قرآن متذکر گردیده است که صرف در اختیار داشتن کتاب آسمانی باعث هدایت نمی‌گردد مگر اینکه مورد باور و اعتقاد راستین کسانی باشد که آن کتاب را در اختیار دارند (مؤمنون / ۴۹).

زندگی در زمان‌های بی‌نهایت است، پیگیری می‌کند. دین به ما می‌گوید که ممکن است گروهی مادی‌گرا اهل راستگویی و نظم در مناسبات اجتماعی باشند و با استفاده از ظرفیت محدودی از سطوح اولیه وجدان و عقل و اندیشه و به سبب تأثیر وضعی صداقت و نظم، بهره محدود و موقت خود را از آن ببرند، اما قانع شدن به این حد از زندگی هرچند ضروری و حیاتی است، متاع قلیلی است که به زودی از بین می‌رود (بقره/ ۲۰۰)، بلکه مهم آن است که امنیت دنیوی مقدمه و پلی باشد تا انسان را به امنیت ابدی و فناپذیر وصل نماید؛ امری که مستلزم تعهد و مسئولیت وجدانی در همه ابعاد زندگی از جمله در زمینه جرایم و مجازات‌هاست که این مهم نیز فقط در یک نظام دین‌محور اتفاق می‌افتد. هدف این نوشته، معرفی و بازشناسی یکی از ظرفیت‌های بالقوه یک جامعه دینی است که در عین ارزشمند دانستن استفاده از تجارب بشری در زمینه علوم جنایی، معتقد است که نظام سیاست کیفری ما، مبانی و منابع سرشار و غنی دارد که کاملاً منطبق با روحیات اجتماعی ماست و درک و فهم و پذیرش آن بعضاً ساده‌تر از فهم و اجرای بعضی از دیدگاه‌های نوین در علوم جنایی و حقوق کیفری است که شاید بیشتر ناظر به وضعیت فرهنگی و اجتماعی مکانی است که آن نظریه در آنجا و برای آن محیط تکوین و رشد پیدا کرده است. رویکرد وجدان‌محور در زمینه مسئولیت کیفری موجب طرح دو سؤال مهم می‌گردد: نخست، جایگاه و اهمیت وجدان به عنوان محل بروز احساسات و عواطف اصیل و مشترک جامعه بشری در نظام سیاست کیفری و مخصوصاً مسئولیت کیفری چیست؟ دوم، لوازم و پیش‌زمینه‌های استفاده از این ظرفیت و استعداد شگرف انسانی برای حل مشکلات فراروی نظام‌های کیفری چگونه است؟

برای اثبات نظریه تالیفیکی مسئولیت و پاسخ به سؤالات فوق و برای تبیین جایگاه وجدان، به بررسی اهمیت و کارکردهای مسئولیت وجدانی در زمینه سیاست کیفری می‌پردازیم و در ادامه، درباره مهم‌ترین لوازم و بایسته‌های تحقق ایجاد یک نگرش فراگیر وجدانی در حیطه سیاست کیفری از جمله مسئولیت کیفری بحث می‌کنیم. در خلال این مباحث، دلایل ناکارآمدی مقوله وجدان در زمینه سیاست کیفری در جوامعی که از حضور یک دین زنده و عقلانی محروم یا در عین دینداری از عمل به آن ناتوان است واکاوی می‌شود. همچنین اهمیت پرورش وجدان به عنوان «ناظر و طیب و قاضی درون»

(جبران، ۱۳۹۴: ۷۶) در یک جامعه دینی برای مراجع سیاست جنایی کشور تبیین می‌گردد.

## ۱. اهمیت و کارکردهای مسئولیت وجدانی

وجدان در لغت به زمین مسطح و هموار گفته می‌شود. ویژگی زمین مسطح و هموار این است که هر چیز در آنجا قرار بگیرد ماهیت واقعی خود را نشان می‌دهد و بر خلاف زمین ناهموار و سنگلاخ چیزی مخفی نمی‌ماند (بستانی، ۱۳۷۵: ۳۳-۳۴). بنابراین زمانی به وجدان شخص، وجدان در معنای حقیقی گفته می‌شود که بتواند آثار افکار و اعمالی را که در او منعکس می‌گردد، از طریق احساس و درک درونی ارزیابی نماید. اما چنانچه در صورت فقدان فعالیت عقلانی یا تیرگی وجدان در نتیجه عادت به رذایل، شخص هیچ‌گونه تأثیری از کار خوب یا بد در خود احساس نکرد از نعمت وجود وجدان سالم در خود محروم است. همچنین وجدان از ریشه «وجد» (پیدا کردن) است؛ یعنی آنچه را که انسان (از نظر حسن و قبح امور) به عیان و بدون ابهام در باطن خویش احساس می‌کند (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۴۳). با توجه به معنای لغوی وجدان، در تعریف اصطلاحی آن می‌توان گفت: وجدان عبارت است از عامل و قوه‌ای معنوی در وجود انسان که در صورت پرورش و تربیت توسط آموزه‌های عقلی و دینی، وظیفه نظارت، قضاوت و جهت‌دهی بر کلیه اندیشه‌ها، اعمال و سلوک و منش آدمی را در کلیه روابط چهارگانه (رابطه با خویشان، اجتماع، طبیعت و خداوند) بر عهده دارد. موجزترین و ماندگارترین سخنان اندیشمندان شهیر درباره اهمیت وجدان است که احصای تمامی آن‌ها در خور نوشتاری مستقل است به گونه‌ای که با مطالعه و دقت در فرهنگ‌های مختلف نیز به دست می‌آید که مسئله وجدان از عمومی‌ترین موضوعات مورد اتفاق بشری است (حسین‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۵) و اهمیت و کارکردهای حیاتی آن مورد تأکید همه فرهنگ‌هاست. بنابراین در این قسمت از نوشتار به اهمیت نقش وجدان در نظام سیاست کیفری ایران که تا حدودی جنبه دینی دارد می‌پردازیم و اثبات می‌کنیم که این اهمیت ناشی از برداشت انسان‌شناختی دینی از انسان است و نظام‌های غیر دینی مانند لیبرال به علت برداشت خاص انسان‌شناسانه خود اصولاً قادر نیستند که نقش چندان جدی برای وجدان در فرایند سیاست کیفری و مدیریت ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان در نظر بگیرند.

## ۱-۱. رابطه و جایگاه عقل و وجدان در شخصیت انسانی

در منابع اسلامی، وجدان با عناوینی نظیر نفس، قلب، و ضمیر و باطن و دل آمده است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۱: ۱۳۰). قرآن کریم حداقل به چهار جنبه از ابعاد نفس اشاره می‌کند: نفس اماره، نفس ملهمه، نفس مطمئنه و نفس لّوامه. به نظر بسیاری از اندیشمندان اسلامی، بیش از همه اصطلاحات فوق، «نفس لّوامه» معادل با مفهوم «وجدان» در فارسی است (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹/۶۴۹). با تأمل در معانی فوق و به ویژه جنبه‌های مختلف نفس در قرآن می‌توان گفت که در درون انسان، احساسات و نیروهای مختلفی در جریان است که در مجموع، هر یک ابعادی از شخصیت وجودی او را تشکیل می‌دهند؛ یک جنبه از شخصیت او مانند قطب‌نمایی حساس، با شناخت قوانین و وظایف خود را تشخیص می‌دهد، جنبه دیگر بر تبعیت از شناخته‌شده‌ها (معروف‌ها) تأکید می‌کند، جنبه سوم مخالفت می‌ورزد و در برابر بُعد دیگر شخصیت در محکمه درون حاضر شده و محکوم می‌گردد، بُعد پنجم شخصیت اجرای کیفری می‌کند که نامش سرزنش درونی (نفس لّوامه) است و گاهی به قدری خشن و بی‌گذشت و تند و تیز است که کیفرهای خارجی در برابر آن بسی ناچیز است (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۱۱/۶۱۱). بعضی از ابعاد مزبور مربوط به تعقل و اندیشه در آدمی است و بعضی دیگر مربوط به وجدان او، اما به علت وحدت شخصیت آدمی دقیقاً نمی‌توان بین آن‌ها مرزبندی نمود و برخی را جزء اندیشه و بعضی دیگر را جزء وجدان تلقی کرد. از منظری دیگر و طبق یک اصل کلی، از نظر دینی در برابر هر عضو ظاهری یک عضو باطنی و برزخی با وظایف و کارکرد مخصوص و منحصر به فرد وجود دارد. در برابر چشم ظاهری چشم باطنی، و در برابر گوش ظاهری گوش باطنی قرار دارد و پذیرش دین و عقیده و ایمان، مربوط به کارکرد صحیح اعضای باطنی است و نه ظاهری، هر چند اعضای ظاهری می‌توانند به عنوان ابزاری مهم در جهت تجهیز اعضای باطنی نقش خود را ایفا نمایند. همچنین در برابر قلب ظاهری و صنوبری که نقش محوری و اساسی در کارکرد صحیح سایر اعضا و جوارح دارد و شخصی که از قلب سالم محروم است در واقع از قسمت اعظم سلامتی محروم است، یک قلب معنوی و باطنی به نام وجدان (دل یا ضمیر باطنی و...) وجود دارد که همانند قلب ظاهری در

دگرگونی و تحول دائمی و شدید به سر می‌برد. علت اصلی تحول و عکس‌العمل وجدان، نوع اعمالی است که فرد انجام می‌دهد. اعمال خوب، برآیند خوبی در وجدان می‌گذارد و اعمال ناپسند، تأثیر منفی و ناراحت‌کننده بر آن دارد. این تأثیر منفی در واقع اعتراض وجدان به مالک خویش راجع به اعمالی است که نباید انجام می‌داد. همچنان که رفتار مثبت موجب شادابی و نشاط وجدان و فرد می‌گردد و این اولین و مهم‌ترین پاداش فرد در قبال انجام اعمال خوب است. اصولاً یکی از مصادیق اینکه هر کس کار خوبی انجام دهد برای اوست و هر کس جرمی مرتکب گردد به خود ظلم نموده است، همین است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۳۶/۹). راجع به رابطه عقل و وجدان نیز باید گفت که وجدان برای قضاوت و ارزیابی خود نیازمند معرفت و دانش است (چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۹۵) و عقل پدیدآورنده دانش است (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۱۶۲). به عبارت دیگر، کسب معرفت و علم و فعالیت عقلانی، باعث روشنایی وجدان و وسیع‌تر شدن آن می‌گردد، به همان نسبت جهل باعث تیرگی وجدان و عدم عکس‌العمل متناسب در برخورد با قضایا می‌شود. در واقع انسان سه منبع شناخت و درک دارد: حواس، عقل و اندیشه و وجدان (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۷۵/۱۳). هریک از این سه منبع به عنوان میهمانان گران‌قدر وجود انسان که هر یک مأموریت ویژه‌ای دارند (جبران، ۱۳۹۴: ۷۳)، در مجموع به درک و قضاوت انسان نسبت به دنیای پیرامون خود کمک می‌کنند. انسان ابتدا با عقل و خرد خویش صلاح و فساد چیزی را تشخیص می‌دهد، سپس این تشخیص صحیح را به درون و وجدان عرضه می‌کند و با استدلال و نجوای درونی در وجدان، عزم و جزم به وجود می‌آورد تا بر اساس مقتضای شناخت عقلی خویش رفتار نماید. وجدان این تشخیص عقلی را درک می‌نماید و آن را در خود بایگانی می‌کند و در هنگام رویارویی شخص با مصداقی از مصادیق آن تشخیص عقلی، رفتاری متناسب با آن را اعم از انجام یا ترک انجام می‌دهد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۳۷/۸).

## ۱-۲. شریف‌ترین و خالص‌ترین متعلق انسان وجدان اوست

وجدان جایگاهی است که اگر زنده و سالم باشد، صاحب آن دارای حیات شایسته است و اگر فاقد فعالیت سازنده باشد شخص از فقدان یک عامل حیاتی و سازنده

محروم می‌ماند (همان: ۳۳۶/۹). در واقع هر قدر اطاعت از ندای وجدان بیشتر و قوی‌تر باشد، قدرت خلاقیت و نیروی روانی شخص افزایش می‌یابد و سرزنده‌تر به زندگی ادامه می‌دهد و هر اندازه انسان کمتر به ندای وجدان توجه کند به همان اندازه وحشی‌تر و لجام‌گسیخته‌تر می‌گردد (جعفری تبریزی، ۱۳۸۱: ۷۶). انسان سالم از نظر دین کسی است که بتواند تصور درستی از موقعیت خود در جهان هستی داشته باشد و رفتار و گفتار و هر موقعیتی را که در آن واقع شده است، از نظر اینکه به صلاح یا فساد حال و آینده و دنیا و آخرت اوست، تشخیص دهد (کلاود، ۱۳۹۳: ۵۳). وجدان سالم از این حیث به سان قطب‌نمای انسان است که او را به سمت فلاح و رستگاری هدایت می‌نماید. به همین دلیل، انسان شایسته‌مورد نظر اسلام کسی است که عامل قانونمندی او نهادینه‌شده در باور و اعتقادش باشد، نه ناشی از اقتدار عوامل بیرونی؛ زیرا عامل بیرونی که همراه با اجبار مادی (همانند مواجهه با یک گاو صندوق پیشرفته نفوذناپذیر) یا اجبار معنوی (احتمال زیاد کشف جرم و تحمل مجازات) است در حوزه قصد و نیت باطنی انسان که عامل اصلی تکامل و رشد او در این جهان و سبب بقای سعادت‌مندان در جهان‌های بعد است، قرار نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۳۴۳/۲) و شخص به انگیزه‌های دیگری ملتزم به آن می‌گردد. در نتیجه، اگر التزام ظاهری به قانون بتواند قابلیت رشد و تکامل روحی و معنوی شخص را تأمین نماید، ضروری است تعهد وجدانی و اعتقادی، انگیزه اصلی آن التزام محسوب گردد. با این نگرش، شخصی که قابلیت مسئولیت کیفری دارد همزمان آماده است تکلیفی از تکالیف الهی را ایفا کند تا در خلال آن نفس تربیت شود؛ زیرا اگر وجدان که محل بروز تعهد باطنی و درونی است با عمل پذیرش مسئولیت کیفری همراه نباشد به موجب قاعده «إنما الأعمال بالنیات»، فاقد تأثیر سازنده در عالم معنا و باطن خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۴۶/۲۷). از این رو، کاهش جرم در نتیجه پیشگیری وضعی که از طریق کاهش فرصت‌های جرم با ایجاد موانع و توسل به وسایل فیزیکی و فنی نوین (همانند دوربین مخفی یا نصب موانع فیزیکی) محقق می‌گردد به تنهایی نشان‌دهنده هم‌نوایی واقعی جامعه با قانون کیفری نیست (جعفری تبریزی، ۱۳۶۳: ۲۱/۶)؛ زیرا در پیشگیری وضعی، اختیار و آزادی عمل فرد در قبال فرصت‌های مجرمانه بسته می‌شود و سلطه‌اش محدود



می‌گردد و عدم ارتکاب جرم در این شرایط ناشی از اراده و انتخاب و انگیزه قلبی افراد جامعه نیست. در حالی که تکامل انسان در متن دین از مسیری به نام انتخاب و اختیار عبور می‌کند که اگر غیر از این بود خداوند جبار و قهار بهتر از هر کسی می‌توانست انسان را به راه راست هدایت نماید (ر.ک: یونس/۹۹). همچنین مسئولیت کیفری محض، صرفاً مسئولیت فرد را در برابر نظام قضایی جامعه ایجاب می‌نماید؛ زیرا قانون کیفری همچنان که بر اعمال و رفتارهای ظاهری حاکم است، راهی به درون و نیت افراد ندارد و ضمانت اجرا و طریقه اجرای آن نیز راهی به درون و باطن افراد ندارد و تنها می‌تواند جسم آن‌ها را از طریق مجازات‌هایی مانند سلب آزادی تحت تأثیر قرار دهد، حال آنکه میل به ارتکاب جرم از درون و باطن انسان‌ها نشئت می‌گیرد و تأثیر واقعی پذیرش مسئولیت کیفری و سپس مجازات به این است که بر درون و باطن انسان‌ها تأثیر بگذارد. در واقع، اگر همواره عاملی به نام هوی و هوس و تمایل به ارتکاب جرم و گناه در درون انسان وجود دارد، از باب قاعده کلی و فراگیر وجود زوجیت در تمامی پدیده‌های عالم، باید عامل بازدارنده‌ای نیز در وجود او باشد که نه تنها با آن کنش دائمی مقابله کند و تأثیر آن را خنثی نماید که انسان را نیز به کار خیر رهنمون باشد که نام آن وجدان است.

### ۳-۱. رابطه متقابل مسئولیت وجدانی و قانونی

انسان در وضعیت عدم تعهد درونی پست‌تر از جماد است؛ زیرا جسم بی‌جان بدون صف‌آرایی و آسیب عمدی به دیگران در مقابل قوانین هستی به وجود خود ادامه می‌دهد، حال آنکه انسان بی‌تعهد می‌تواند قیافه ضد وجدانی و عقلانی به خود بگیرد و بی‌آنکه به اصول خاصی پایبند باشد، به صراحت اعلام نماید که ای کاش همه انسان‌ها یک‌گردن داشتند و من این اقتدار را داشتم که با یک ضربت شمشیر آن‌ها را نابود می‌کردم. حتی دانشمندی مانند هیوم با توجه به مبانی فکری خود مبنی بر اعتقاد به عدم مسئولیت و نظارت وجدانی که آفریدگار راهنمای آن باشد، به صراحت می‌نویسد: عقل برده احساسات است و باید هم باشد و هرگز نمی‌تواند مدعی هیچ منصب دیگری جز خدمت کردن به احساسات و اطاعت از آن‌ها شود و این خلاف عقل نیست که ویرانی کل جهان را به خراش برداشتن انگشتان ترجیح دهیم (کلوسکو،

در واقع، وقتی پدیده مقدس تعهد وجدانی از انسان سلب می‌شود، طبیعت پیچیده بشری چهره منفور خود را می‌نمایاند و مضمون جمله وایتهد نمود بیشتری می‌یابد: تنظیم مجازات‌ها برای ایجاد خصیصه بازدارندگی برای طبقه مدیریت اجتماعی و هر کسی که به هر دلیلی خود را از تیررس نظارت کیفری دور و جدا می‌پندارد حتی ارزش یک کاغذ باطل شده را هم ندارد و این امر حکایت از عوارض خلأ وجدانی دارد (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۲۷/۱)

حال آنکه در رویکرد دینی احساس مسئولیت وجدانی مبنا و انگیزه اصلی و فطری جهت رعایت قانون است و فرد، حرکت در مسیر قانون را فرصتی برای پرورش و شکوفایی بیشتر وجدان و اندیشه خود می‌داند.

#### ۴-۱. تعیین ارزش و اهمیت واقعی ارزش‌های مورد حمایت قانون کیفری

##### توسط وجدان

امری که حتی از نظر مادی گرایانی همانند هیوم نیز دور نمانده است. وی قبح ناشی از جرایم را متأثر از درون و احساسات انسان‌ها می‌داند، بی‌آنکه نام وجدان بر آن نهاده باشد: [میران] شری و بدی همانند قتل عمد را زمانی می‌توانید تشخیص دهید که فکرتان را معطوف قلبتان نمایید و در آنجا احساس مخالفتی را بیابید که نسبت به این عمل در شما برانگیخته می‌شود، امر واقعی همین است اما موضوع این امر واقعی احساسات است نه عقل. پس هر گاه شما اعلام می‌کنید که عملی شرورانه یا شخصی شرور است منظورتان چیزی نیست جز اینکه بنا بر ساختار و سرشت شما احساس سرزنشی هنگام اندیشیدن به آن عمل یا شخص سر بر می‌آورد (کلوسکو، ۱۳۸۹: ۳/۳۴۹).

بر این اساس، «ماده واحده کمک به مصدومین و رفع مخاطرات جانی» قادر نیست عظمت کمک به شخصی را که در نتیجه ریزش آوار یا واژگونی اتومبیل واپسین نفس‌های عمر خود را می‌گذرانند، به وضوح نشان دهد؛ زیرا ظاهراً این ماده (بر اساس نظریه اصالت سود بتنام) می‌گوید که ارزش فداکاری عبارت است از رهایی از ۶ ماه حبسی که ممکن است به چند صد هزار ریال جزای نقدی تبدیل گردد و در نهایت مقداری از لذت‌های شخص را منتفی نماید (مور، ۱۳۸۸: ۱۷۳). افزون بر این، تنظیم شدت مجازات‌های کیفری با تأکید صرف بر اصل محاسبه‌گری مجرم، «قادر است

تنها به ضعیفان توصیه نماید که از زور زورمندان بترسند و به حقوق آن‌ها تجاوز نکنند، اما قادر نیست زورمندانی را که علیه ناتوانان اقدام می‌کنند و اطمینان دارند که می‌توانند اعتراض قانونی آن‌ها را با ابزارهای متعدد ناشی از قدرت، ثروت و اعمال نفوذ در مراجع قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری پاسخ دهند به ترک تجاوز توصیه کند؛ چون طبق این فلسفه، عمل آن‌ها ضد اخلاقی نیست و این نوع فلسفه اخلاقی بهترین توجیه‌کننده حق زورگویی و دیکتاتوری است» (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹/۶۴۷). ولی شخص بهره‌مند از وجدان انسانی، تقلیل ارزش فداکاری را در حد احترام به قانون کیفری، مصداق بارز بی‌ارزش دانستن آن فداکاری می‌داند و این تفسیر کاملاً در تعارض با دیدگاهی است که نجات جان یک گرفتار را مساوی با نجات جان همه بشریت می‌داند.<sup>۱</sup>

### ۵-۱. امکان مشارکت همه‌جانبه اشخاص

درک وجدانی و عمیق آثار منفی واقعی رفتار و وضعیتی که جرم نامیده می‌شود، بر کلیه بزه‌دیدگان اعم از مستقیم یا غیر مستقیم توسط اکثریت شهروندان موجب انصراف بسیاری از بزه‌کاران بالقوه از ارتکاب جرم و موجب همدردی اکثریت جامعه با بزه‌دیدگان و تلاش برای رفع آثار ناشی از جرم می‌گردد که نمونه ضعیف آن را می‌توان در جنبش «عدالت ترمیمی» مشاهده نمود؛ زیرا تنها در حالت احساس درونی نسبت به آلام جرم است که شخص می‌تواند با تصور درونی، خود را در جایگاه بزه‌دیده قرار دهد و با ترسیمی از وضعیت دردناک بزه‌دیده در دنیای ذهن و روان خویش و به جهت احساسات و عواطف انسانی و هم‌ذات‌پنداری از ارتکاب جرم خودداری نماید یا در صورت ارتکاب آن، حداکثر تلاش و تکاپوی خود را به منظور کاهش آلام و دردهای بزه‌دیده به کار بندد. بر همین اساس، امیل دورکیم وجدان جمعی را به عنوان مجموعه باورها و احساسات مشترک در بین اکثریت جامعه تعریف می‌کند که در سطح وسیعی موجب همبستگی جامعه می‌شود و گستره زندگی اشخاص را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به نظر دورکیم، رشد فردگرایی لیبرالی، وجدان جمعی را نابود کرد (گوردون، ۱۳۸۸: ۱۶۳).

۱. «وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مانده / ۲۲).

## ۶-۱. اعتراف مجرم بر کارآمدی و تأثیرگذاری مجازات

هیچ نوع مجازاتی قابلیت اصلاح فرد را ندارد مگر آنکه فرد از نظر فکری و روانی مسئولیت خود را بپذیرد و معترف باشد که مجازات برای درمان ضعف‌های او که باعث ارتکاب جرم شده است، مفید است، مفید است (جبران، ۱۳۹۴: ۸۲)؛ زیرا تا فرد خود را مسئول عواقب ناشی از فعل خود نداند، هرچند به ارتکاب جرم معترف باشد، مجازات را ناعادلانه و جامعه را مجری بی‌عدالتی می‌داند و خود را بی‌گناه یا گنه‌کار فاقد استحقاق مجازات در برابر جرم مزبور می‌داند. در واقع، رمز شکست مکتب حقوق کیفری کلاسیک و نوکلاسیک در بی‌توجهی به مسئولیت وجدانی مجرم بوده است. این مکتب صرفاً مجازات شدید را بازدارنده می‌داند، بی‌آنکه به زمینه‌های پذیرش وجدانی مجازات توجه کند. به همین علت و به دلیل فقدان یک طرح و ایده مطمئن که توانایی نفوذ و رسوخ مجازات در ذهن و اعتقاد و نظام درونی مجرمان را داشته باشد نتوانسته است در برابر جریان رو به رشد جرایم ایستادگی نماید. در واقع، برنامه‌ریزی مجازات‌های شدید برای ایجاد خصیصه بازدارندگی بی‌آنکه وجداناً پذیرفته شود، به معنای استفاده ابزاری مجرم برای بازدارندگی عمومی بوده است (قیاسی و همکاران، ۱۳۸۹: ۳۵۲/۱) که با اصول حقوق بشر مانند اصل کرامت انسانی در تنافی است؛ زیرا مجازات ناشی از مسئولیت کیفری محض بدون ملاحظه حضور وجدان و شعور فرد در هنگام مجازات، یک تنبیه مکانیکی است که در بیشتر موارد بیش از پیش بر آشفستگی و عصیان روح می‌افزاید، بلکه مجازاتی مؤثر است و می‌تواند جنایتکار را غرق در هراس کند و در عین حال طوفان قلبش را تسکین دهد که در وجدان جنایتکار قرار دارد (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۸۳/۷). به همین جهت باید گفت که تا حقوق جزا راهی به درون و باطن افراد نداشته باشد و نتواند مشروعیت خود را برای وجدان انسان‌ها توجیه‌پذیر نماید، برای تابعان حقوق کیفری ناکارآمد و نامأنوس و بیگانه باقی خواهد ماند و در مقابل، هر قدر بتواند حقانیت و ضرورت حیاتی خود را به وجدان و اندیشه انسان‌ها بنمایاند، در جاری کردن اهداف خود موفق‌تر خواهد بود.

## ۷-۱. وجدان عمومی، راهنمای قانون‌گذار در امر جرم‌انگاری

وجدان عمومی اکثریت جامعه نسبت به امور مختلف باید راهنما و قطب‌نمای

قانون‌گذار در جرم‌انگاری محسوب گردد؛ زیرا اگر قانون کیفری با وجدان و باطن پرورش یابد و با آموزه‌های دینی افراد نیز همخوانی داشته باشد، اکثریت مردم در برابر آن احساس مسئولیت درونی و باطنی می‌کنند، لذا در جهت منافع جامعه قابل اجراست؛ اما اگر با وجدان عمومی همخوانی نداشته باشد، به علت فقدان پشتوانه عمومی و عدم احساس تعلق شهروندان به آن غیر قابل اجرا می‌شود. هر قانونی همانند پیوند زدن یک عضو نامرئی به وجدان جامعه است. اگر با آن منطبق باشد جزئی از وجدان می‌گردد و در صورت عدم انطباق، این عضو دفع و به موجودی بی‌جان تبدیل می‌گردد که در اصطلاح به آن «قانون متروک» می‌گویند. شایان ذکر است که اگر این وجدان بر خلاف موازین دینی باشد همچنان که در تعریف وجدان گفته شد، وجدان به معنای حقیقی و دینی محسوب نمی‌گردد، بلکه یک نوع حاکمیت هوی و هوس و جهل است که نتیجه مستقیم بی‌اعتنایی به آورده‌های دینی است<sup>۱</sup> (میرزایی، ۱۳۹۰: ۶۹/۷۴).

#### ۸-۱. همخوانی مسئولیت وجدانی به جای تهدید، با فطرت انسان متعارف

قانونمندی و مسئولیت‌پذیری از طریق تهدید به کیفر برای انسانی که از حداقل شعور و احساس بهره‌مند است با کرامت و شعور یک انسان متعارف که اصالتاً خواستار سازگاری و همنوایی به شیوه‌های اقناعی و نرم و توجیه عقلی و وجدانی با طبیعت و پیرامون خود است، سازگار نیست. هرچند در حکومت‌های استبدادی که اساس آن مبنی بر ترس و وحشت است سختی کیفرها مناسب است ولی برای حکومت‌های مردم‌سالار که بر پایه شرافت و تقوا برقرار شده است، شدت مجازات مناسب نیست (مونسکیو، ۱۳۶۲: ۱۹۷)؛ زیرا رعایت قوانین بر اساس غریزه طبیعی اطاعت و تنبیه، یک طبع کاملاً حیوانی و دور از شأن انسان است (همان: ۱۲۱). به همین دلیل قانون‌گذار

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله راجع به این حقیقت می‌فرماید: «هنگامی که بنده گناه کند نقطه سیاهی بر قلب او پیدا می‌شود. پس اگر توبه کرد و از گناه باز ایستاد و از خدا طلب آمرزش نمود، قلب او از آن نقطه سیاه صفا پیدا می‌کند و اگر توبه نکرد و استغفار ننمود، گناه بر گناه واقع می‌گردد و سیاهی بر سیاهی می‌نشیند تا اینکه قلب او را می‌پوشاند. پس قلب او در اثر زیادی گناه می‌میرد و پرده گناه آن را فرومی‌گیرد و این است معنای گفته خداوند متعال: «نه چنین است بلکه انجام گناهان قلب‌های آنان را پوشانیده و چرکین و زنگ‌آلود کرده است» (ر.ک: دیلمی، ۱۳۷۶: ۵۷).

عادل سعی می‌کند به وسیله تعدیل کیفر و امید به پاداش و در اثر پندهای فلسفه و اخلاق و اصول مذهب، پرهیز از ارتکاب جرم را در اندیشه انسان‌ها نهادینه سازد (بکاریا، ۱۳۷۷: ۶۷)؛ زیرا به خوبی می‌داند که اگر وجدان نباشد مجرمی که مرتکب جرمی مانند قتل عمد شده است با وجود اجرای مجازات ممکن است در زندان احساس شادی و نشاط نماید (داستایوسکی، ۱۳۶۲: ۲۲)، همچنان که گاه یک انسان برخوردار از وجدان آگاه و مقید به ضوابط اخلاقی، با ارتکاب یک جرم کوچک، درباره جنایت خود چنان قضاوت قاطعانه و بی‌شفقتی می‌نماید که سخت‌ترین و شدیدترین قوانین نیز آن‌طور نمی‌توانند قضاوت کنند (جعفری تبریزی، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

از مجموعه مباحث این بخش، لزوم زمینه‌سازی فکری برای رسوخ تفکر تقدم رتبی مسئولیت وجدانی بر مسئولیت کیفری و در واقع آمیختگی مسئولیت کیفری با مسئولیت وجدانی در جامعه به وضوح اثبات می‌شود. سؤالی که ممکن است مطرح شود اینکه آیا این نوع مسئولیت با مسئولیت دینی سازگار است؟

در جواب باید گفت که معنای آمیختگی مسئولیت وجدانی با مسئولیت کیفری این نیست که مقوله مسئولیت وجدانی به عنوان یکی از معیارهای متفاوت، با مسئولیت کیفری ادغام گردد و در هنگام احراز این مسئولیت، عناصر جدیدی نیز احراز گردد، بلکه مفهوم وجدانی مسئولیت کیفری، ناشی از یک اصل کلی است که در همه شئون و جنبه‌های فردی و اجتماعی یک مسلمان باید جاری باشد و آن وجود باطن و روح و حقیقت اصیل برای هر عمل و رفتار ظاهری است تا آن عمل افزون بر اینکه دارای آثار تام فردی و اجتماعی ناشی از اقتضای عمل است دارای حیات برزخی و روحانی برای کسب سعادت ابدی نیز باشد. با توجه به این امر، همه اعمال و گفتار انسانی باید با یاد خداوند و خالصانه و فارغ از فشارهای اجتماعی و بیرونی و به منزله یک ذکر واحد محسوب شود که این مهم، یک وظیفه دینی به منظور تحقق عملی آیه شریفه و ما ﴿خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ است. البته بیدار نمودن وجدان‌های به خواب‌رفته یا غافل، لوازم و بایسته‌هایی دارد که در ادامه به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

## ۲. لوازم ایجاد تعهد وجدانی

ماهیت وجدان که گویای اهمیت حیاتی آن برای یک سیاست‌گیری انسان‌گراست، مستلزم تجهیز به یک نظام ارزشی و اعتقادی خاصی است که به دلایل زیر تحقق کامل آن در یک نظام منسجم دینی که از جنبه تقدس و احترامی مافوق‌انگیزه‌های سوداگرانه برخوردار باشد، متصور است. در ادامه به بعضی از مهم‌ترین مشخصات و لوازم تحقق مسئولیت وجدانی در بطن سیاست‌گیری اشاره می‌شود.

### ۱-۲. اعتقاد به موجود برتر و مطلق

تعهد بدون مستند به موجودی معنوی و عاری از عوامل محدودکننده زمانی و مکانی، حتماً معلول عوامل مادی و زمینی است و طبیعت و ماهیت عوامل زمینی، محدود بودن و بسته بودن آن است (الهی، ۱۳۷۷: ۴۷)، حال آنکه تعهدی در همه حالات ماندگار و باقی است که با موجودی ابدی گره بخورد و مافوق لذت و الم‌های طبیعی و محدود باشد؛ زیرا تعهدی که در مقابل جلب لذت یا دفع الم صورت بگیرد با منتفی شدن لذت و الم، اصل آن تعهد نیز منتفی می‌شود و حتی همان طور که تولستوی معتقد است هر کس تصور نماید که زندگی بشر را می‌توان (بدون وجدان) با اصول عقل و منطق اداره کرد، امکان زندگی را نفی می‌کند، اما تعهدی که به خداوند مستند است از افقی بالاتر از عوامل و انگیزه‌های مادی توجیه می‌شود و به علت ثبات در اصل ارزش‌های معنوی، مقید به زمان و مکان و شرایط خاصی نیست که امکان منتفی شدن آن وجود داشته باشد (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۴۲۳/۱۱). ارتباط و پیوستگی وجدان انسانی به خداوند، مانند جویباری است که برکه‌ای کوچک را به دریا وصل می‌کند و با قطع این ارتباط، برکه وجدان در معرض تبخیر و خشک شدن به واسطه شراره‌ها و آتشفشان‌های هوی و هوس حیوان‌گونه‌ای است که به هیچ اصل و قانونی جز ارضای بی‌حد و مرز و بی‌قید و شرط خود قائل نیستند (همو، ۱۳۸۵: ۱۸)؛ زیرا آزادی بدون نظارت عالی‌هستی باعث می‌شود «انسان که موجودی حساس و دارای نیازها و علایق متعدد و متنوع است، دچار هزار هوس گردد» (مونتنسکیو، ۱۳۶۲: ۸۷). از همین رو همه کسانی که از وجدان و فطرت سخن می‌گویند، به گونه‌ای آن را ناشی از پیام‌های خداوند در درون انسان می‌دانند و

طرح وجدان جدای از خداوند را فاقد مفهوم تشخیص می‌دهند؛ زیرا وجدان همانند محکمه دادگاه باید معیار و ملاکی برای قضاوت‌های خود داشته باشد؛ همان گونه که معیار دادگاه متن قانون نوشته است، معیار وجدان نیز احساس حضور خداوند است و وقتی خدا حذف می‌گردد جهان همان می‌شود که لوتر توصیف می‌کند:

چیست این جهان جز دوزخی تمام‌عیار که در آن هیچ نیست مگر دروغ و دغا، شکم‌بارگی و میگساری، فسق و فجور و جنگ و خون‌ریزی و در یک کلام خود اهریمن؛ نه از شفقت و شرافت اثری هست و نه کس را به دیگران اعتمادی. به دوستان همان قدر باید بدگمان بود که به دشمنان و گاهی حتی بیشتر. آری این است قلمرو جهانی که اهریمن بر آن حکومت می‌کند و فرمان می‌راند (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۱۶۴).

بنابراین تعهد وجدانی باید ناشی از یک عامل فراتر از شخص متعهد باشد؛ زیرا اگر مبنای تعهد در فرد متعهد خلاصه شود هر آن در معرض وسوسه‌ها و جاذبه‌هایی است که گذشتن از موضوع تعهد را برای رسیدن به آن جاذبه‌ها برای فرد آرایش می‌دهد. این عامل فراتر از متعهد، انسان دیگری نمی‌تواند باشد؛ زیرا هیچ انسان دیگری نمی‌تواند بر وجدان شخصی که امر کاملاً درونی و ناپیدا و مجرد از عوارض زمانی و مکانی است تسلط یابد و هر گونه ادعایی مبنی بر نظارت بر وجدان افراد، منجر به تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید می‌گردد که جزء سیاه‌ترین دوره‌های تاریخی حقوق کیفری محسوب می‌شود. همچنین مسئولیت وجدانی در نقض قوانین کیفری مرتب بر اعتماد و اطمینان مردم به مقام قانون‌گذار است و این امر به طور کامل تحقق نمی‌یابد مگر اینکه قانون‌گذار در نظر تابعان ویژگی‌های خاصی داشته باشد؛ علم مطلق قانون‌گذار به مصالح و منافع تابعان که مستلزم شناخت کامل آن‌ها و اهداف واقعی‌شان در زندگی، بی‌طرف و بی‌نفع بودن مقنن، عدالت وی به طوری که هیچ گونه شائبه طرفداری از یک گروه یا افراد خاصی در بین نباشد و حتی حکمرانان زمینی نیز خود را موظف به پیروی از قانون بدانند (مونتسکیو، ۱۳۶۲: ۱۲۳). خداوند عالم‌ترین و قدارترین و حکیم‌ترین موجود روی زمین است که نافذترین حکم را دارد و در احکام خود کوچک‌ترین نفعی را دنبال نمی‌کند. واگذاری امر قانون‌گذاری به عالم‌ترین، قدارترین و بی‌نیازترین موجودی که علم او نافذ و راسخ در زوایا و ابعاد آشکار و مخفی هر



موجود آسمانی و زمینی است، امری بدیهی و فطری می‌باشد که مورد قبول هر انسانی با هر مذهب و نژاد است. از این رو این سؤال مهم مطرح می‌شود که آیا لیبرالیسم و مکاتبی که خداوند را از زمره عوامل محاسباتی خویش حذف نموده‌اند توانایی متعهد ساختن مردم و پیروان خویش را به رعایت حقوق بشر در همه شرایط دارند؟ وجدان به عنوان موضوعی که می‌تواند ثبات و وحدت عالی انسان‌ها را در اصول و مبادی کلی اثبات نماید با وجود این از آسیب‌های محیطی در امان نیست و چه بسا در برابر سوءاستفاده از اختیار انسان با توجیه آزادی بی‌قید و شرط از فعالیت باز ماند یا دارای حضور ضعیفی در فرایند تعاملات اجتماعی شود. در واقع، «غوطه‌ور شدن در خودپرستی و خودکامگی‌ها، عقل و وجدان آدمی را به استخدام خود درآورده و آن دو را از فعالیت‌های طبیعی باز می‌دارد» (جعفری تبریزی، ۱۳۵۸: ۸۳/۳). در این صورت اتکای مسئولیت‌پذیری بر وجدان از دست می‌رود. بنابراین لازم است که شایستگی مسائل انسانی مورد حمایت حقوق کیفری به عواملی مستند شود که از وجدان برتر است. این عامل برتر از وجدان انسانی، اعتقاد به موجود برتر و استناد همه مسائل انسانی به اوست که در هیچ شرایطی، قدرت تمیز و تشخیص و معیار بودن خود را از دست نخواهد داد (همو، ۱۳۵۳: ۱۰۳/۲). افزون بر این، اثبات وجدان مترتب بر اثبات بُعد معنوی انسان است و بُعد معنوی فقط در ارتباط با عالم اعلی قابل طرح است. غیر از این ویژگی، هر گونه برداشتی از بُعد معنوی، آن را زیر مجموعه یا در کنار بُعد مادی قرار می‌دهد (مزلو، ۱۳۸۱: ۹۰). دلیل عدم اهمیت نظارت و مسئولیت وجدانی در مکتب لیبرالیسم، به علت تفسیری است که این مکتب از آزادی به عنوان مهم‌ترین مشخصه خود (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۸۳) ارائه می‌دهد. بر اساس تفسیر لیبرالیسم، انسان آزاد کسی است که از همه نظارت‌های وجدانی اخلاقی و الهی آزاد است و تنها قانونِ مصرح، توانایی محدود کردن آزادی او را دارد (همان: ۸۴-۸۷) و حتی به صراحت اعلام می‌شود که آزادی وجدانی که با گفتار خداوند راهنمایی شده، سخت‌گیرانه و زاهدانه است، بلکه آزادی والا فراتر از این نوع آزادی وجدانی است (بورگو، ۱۳۷۸: ۳۲) یا آزادی مقید به ملاحظات اخلاقی و دینی، یک نوع آزادی ناپایدار و گرفتار است. لذا آزادی واقعی انسانی را باید در زندگی زمینی که از دین و اخلاق رهاست جستجو نماییم (بلوم، ۱۳۷۳: ۸/۱).

## ۲-۲. مسئولیت وجدانی مترتب بر ثابت بودن ارزش‌هاست

به تعبیر دیگر، نظارت وجدانی یعنی اینکه جامعه‌ای با ارزش‌ها و ساختارهای معین و مصرح وجود دارد نه اینکه صرفاً یک نوع تعریف کلی از خوبی و مسائل انسانی وجود داشته باشد ولی در عمل هوس‌های جامعه تعیین‌کننده وزن واقعی مسائل باشد (بورودو، ۱۳۷۸: ۱۵۲)؛ زیرا مسئولیت وجدانی، مترتب بر نهادینه شدن پاره‌ای از باورهای ذهنی مشترک و فراگیر در افراد است به گونه‌ای که آن باورها در نهایت جزء طبیعت ثانوی و ثابت شخصیت فرد درآید و جزء منش او محسوب گردد، به طوری که بتوان بر اساس آن صفت ثابت، شخصیت وی را موصوف و تعریف کرد. اما در جامعه‌ای که معتقد است «فضیلت و اخلاق یعنی میزان وزن یک میل نسبت به آن و ضد اخلاقی نیز بیزاری نسبت به آن» (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۲۵) یا «درباره فریضه‌های وجدانی، فرد شخصاً به تعیین میزان آن‌ها می‌پردازد و دیگران را در این باره حقی نیست» (ژورژبورودو، ۱۳۷۸: ۱۱۶)، «خردمندانه‌ترین و واقع‌گرایانه‌ترین شیوه درک این مطلب است که هر کس هر آنچه را دوست دارد، خوب بنامد» (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۲۵). بر همین مبنا، راسل در کتاب **جهانی** که من می‌شناسم به صراحت امیال و خواسته‌های فرد را مقدس می‌داند و نه اخلاق را (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۹/۶۴۷). مسلم است که در این فضای فکری، اصولاً امر ثابت عام و فراگیری وجود ندارد تا در اذهان نهادینه گردد و جزء لایه‌های درونی شخصیت شهروندان درآید تا بر اساس آن بتوانند در موقعیت‌های متنوع و به ویژه در مواردی که در خودداری از ارتکاب جرم هیچ نفعی برایشان متصور نیست، قضاوت و ارزیابی مشخصی داشته باشند که مورد قبول اکثریت افراد آن جامعه باشد، مگر آنکه تعریف خود از آزادی، فضیلت و اخلاق را بر خلاف مبانی فکری خود تا حدودی تعدیل نمایند. از همین رو صحیح است که گفته شود هر گاه در دوره ما وسیله‌ای برای حمایت جامعه وجود داشته باشد که بتواند بدون توسل به انگیزه نفع‌طلبی عاجل و فوری، مردم را هم‌نوا با قوانین نماید، تنها مذهبی با ابتدای بر ارزش‌های ثابت است تا وجدان آدمی را ارشاد کند (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۱۱/۷۴)؛ زیرا تنها مذهب است که به دلیل تراوش از یک منبع فوق انسانی و بی‌نیاز، از اوضاع پیرامون خود تأثیر نمی‌پذیرد و لذا در دید معتقدان به آن مذهب تقدس و احترامی مافوق احترام به ارزش‌های با منبع

بشری دارد. بنابراین هر گاه ایمان بشر به جاودانی روح در پرتو ارزش‌های ثابت (با منبعی ثابت و دور از دگرگونی) توجیه نشود، نه تنها چشمهٔ عشق به انسانیت در او خشک می‌شود بلکه همچنین نیروی لازم برای ادامهٔ زندگی از بین می‌رود و در این صورت هیچ چیز اصالتاً و ذاتاً قبیح نخواهد بود و همه چیز حتی آدم‌خواری در قضاوت شخصی افراد جامعه مجاز خواهد بود مگر آنکه الزاماً فرد سیطرهٔ مطلق یک قانون بشری را بر رفتار خویش احساس کند (همان: ۸۰/۱۱).

لذا وجدان در فرهنگی پرورش می‌یابد که در فرهنگ واژگان خود با مفاهیمی مانند حق و باطل آشنا باشد و ارزش‌های او بر اساس مقتضیات بازار شکل نگرفته باشد (مک‌فرسون، ۱۳۸۰: ۱۷)؛ زیرا وجدان که یک امر معنوی و مجرد است و برای پرورش و ارتقا و شاداب بودن خود نیازمند اموری معنوی و مجرد است و با فرهنگی که لذت‌طلبی بی‌نهایت و بدون قید اخلاقی را اصل و ارزش مطلق می‌داند (حبیبی، ۱۳۹۰: ۱۶)، مجالی برای رشد و پرورش پیدا نمی‌کند. به همین دلیل، یکی از ریشه‌های بحران حقوق کیفری در غرب، فروپاشی ارزش‌های اخلاقی است. «به گونه‌ای که اکثر این جوامع با فقدان نظام ارزشی فراگیر و ظهور هنجارها و ارزش‌های متنوع و حتی متضاد مواجه‌اند» و «این از هم پاشیدگی ارزشی و اخلاقی، حقوق کیفری را در جوامع غربی با بحرانی اساسی و زیربنایی مواجه ساخته است که اندیشمندان واقع‌بین، راه حل روشنی برای آن ندارند» (قیاسی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۱۵).

## ۲-۳. ارتباط مسئولیت وجدانی با سلامت وجدان

مسئولیت وجدانی مترتب بر پاکی وجدان است و پاکی و سلامت وجدان نیز مستلزم توجه دائمی به اقتضانات و رفع موانعی است که موجب سلامت وجدان می‌شود (ابن طاووس، ۱۳۸۱: ۸۸). از آنجا که وجدان یک امر غیر مادی و مجرد و دور از دسترس علم بشر برای شناسایی آن است، لذا رسالت دین، پاکسازی وجدان و باطن از آلودگی‌ها از خلال برنامه‌های مذهبی است که همهٔ ابعاد و جنبه‌ها و زوایای مختلف زندگی را دربرمی‌گیرد و هیچ بُعدی از ابعاد فردی و اجتماعی نیست مگر آنکه مشمول یکی از احکام خمسۀ شرعی قرار می‌گیرد و احکام خمسۀ مهم‌تر از آن قواعد اخلاقی هستند

به عقیده راسخ، بستری برای شکوفایی وجدان است. به عبارت دیگر، هر یک از استعدادهایی که در وجود انسان قرار دارد، اگر در زمینه مناسب و مختص خود به کار گرفته نشود، به مرور رو به ضعف و انحطاط می‌گذارد و در نهایت از بین می‌رود. اگر انسان صاحب اندیشه از قدرت اندیشه خود استفاده نکند به مرور اندیشه‌اش ضعیف می‌شود. همچنین فرد صاحب وجدان اگر اختیاراً یا بر اثر تأثیرات محیطی ناشی از جهل یا عوامل سوداگرانه و سودجویانه از فعالیت وجدانی باز بماند، به مرور این نیرو در او رو به تحلیل و ضعف می‌رود. به عقیده ابن سینا، عبادات مختلف موجب حفظ و بقای قانون و شریعت می‌گردد (شکوری، ۱۳۸۴: ۳۱۷). به نظر می‌رسد مبنای این دیدگاه تأثیری است که عبادات بر پرورش و شکوفایی وجدان دارد؛ زیرا وجدان شکوفاشده افراد، بزرگ‌ترین پشتیبان حفظ و بقای قانون و شریعت است. به همین منظور، لازم است که اندیشه و ذهن فرد، مجهز به یک سری بایدها و نبایدهای رفتاری شود و بعضی از ارزش‌ها به عنوان اصول کلی در ذهن فرد تثبیت و ضرورت آن برای حیات معقول فرد مسجل شده باشد؛ برای مثال، فرد باید به این درجه از معرفت و آگاهی برسد که خوردن اموال دیگران را بدون محمل قانونی و شرعی قبیح بداند. این اصل کلی اگر با دلایل شرعی و عقلی در ذهن و روان فرد تثبیت شود، به عنوان یک معیار در وجدان انسان می‌ماند و وی در مواجهه با مصادیق مختلف و متنوع که مشمول این اصل کلی باشد با نظارت و نهیب وجدانی روبه‌رو می‌گردد و هر اندازه اهمیت این اصل برای او از نظر عقلی و شرعی بیشتر مسجل شده باشد و وجدان فرد نیز صفا و پاکی بیشتری داشته باشد، در هنگام ارتکاب رفتاری که منجر به نقض این اصل می‌شود با ممانعت مؤثرتر وجدان روبه‌رو می‌گردد. در واقع، میزان نظارت وجدان از حاصل جمع دو امر مفروض (میزان پاکی وجدان و میزان اهمیت اصل ممنوعیت اکل مال به باطل) تعیین می‌شود. اما در نظام لیبرالی، ارزش‌ها مانند مومی در دست انسان‌ها هستند. اگر کسی در زندگی خود دروغ را انتخاب کند در غیر از مواردی که یک ارزش کیفری را نقض می‌کند، ارزش همان است (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۲۵). این امر در واقع موجب ابهام در زندگی می‌شود و هیچ ارزشی قابل دفاع نمی‌گردد و مثلاً نمی‌توان از فرزند انتظار داشت که به والدین خود احترام بگذارد؛ زیرا او می‌تواند به اصول لیبرالیسم

استناد نماید که شما نباید خوبی و بدی ناشی از دریافت شخصی خود را بر من تحمیل کنید؛ زیرا خوبی و بدی خارج از ذهن من وجود ندارد.

## ۲-۴. تقدم ارزش‌های معنوی فراگیر بر ارزش‌های مادی انحصارگرا

برایند وجدان، محصولاتی مانند راستی، جوانمردی، مروت، گسترش رحمت و رأفت و احسان و نیز تقدم مصالح جامعه بر منافع شخصی است (دیلتای، ۱۳۸۸: ۲۶) که همگی اموری معنوی هستند و هیچ‌گاه در تعارض با یکدیگر واقع نمی‌گردند، بلکه انتخاب آن‌ها به عنوان ارزش و اقدام به کسب عالی‌ترین درجه آن توسط اکثریت جامعه، موجب تقویت متقابل آن ارزش‌ها در وجود اشخاص و اتحاد و هماهنگی شدیدتر آن‌ها می‌شود. اما این ارزش‌ها گاهی در تعارض با منافع مادی است و اصولاً این ارزش‌ها در جوامعی که هدفی جز بهره‌مندی از مزایای زندگی مادی ندارند، یا فاقد ارزش است یا تا جایی ارزشمند است که برای جامعه استفاده مادی داشته باشد و از ابقای آن متضرر نشود. اما در جایی که منافی با منافع مردم باشد دیگر کاربرد ندارد و حتی با آن‌ها مخالفت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵/۹)، لذا کشوری که برای حفظ نازل‌ترین حقوق حیوانات، قوانین سختگیرانه‌ای وضع می‌کند، غالباً در برابر کشتار و آوارگی میلیونی کشورهای خاورمیانه یا آفریقا سکوت می‌کند و گاه سیاست خارجی همان کشورهای با نظم عالی داخلی، عامل آن کشتارها و خشونت‌هاست. حال آنکه در اسلام، بهره‌مندی صرف از زندگی مادی، زندگی حقیقی به شمار نمی‌رود بلکه زندگی واقعی مشتمل بر سعادت مادی، معنوی و دنیایی و آخرتی است. بنابراین مسئولیت وجدانی با توجه به حیطة فعالیت و کارکرد آن مستلزم درکی نسبتاً واحد و یکسان نسبت به آثار و افعال انسانی است. بر خلاف وجدان که در امور معنوی به جریان می‌افتد و پیوندزنده افراد جامعه است، هوی و هوس و خودخواهی و خودپرستی که در امور مادی صرف و جهت‌دار در مسیر اعتلای معنوی جامعه و مردم به جریان می‌افتد، اصولاً طردکننده افراد نسبت به یکدیگر است؛ زیرا خواسته و عطش انسان در زمینه تسلط بر امور مادی نامحدود است، اما ساختار دنیا برای جواب‌گویی به عطش و میل مزبور محدود می‌باشد. ساختمانی که در آن واحد مال یک نفر است، در همان زمان، نمی‌تواند

متعلق به شخصی دیگر باشد. اما نظارت وجدانی مستلزم دیگرطلبی است و دیگرطلبی مستلزم اشتراک و اتحاد در امور مهم و حیاتی و باز شدن سطوح و استعداد‌های مهم انسانی همانند صداقت، تواضع و ایثار است که هیچ‌گاه موجب تعارض نخواهد گردید و نه امور کم‌اهمیت و گذرا (مانند طرفداری از یک تیم فوتبال خاص). از این جهت، اشتراک و اتحاد واقعی در امور معنوی امکان‌پذیر است و نه امور مادی که به علت محدودیت خود سرچشمه تعارض است. زمانی که آرمان و ایده‌آل، کسب ثروت قدرت و شهرت بود درمی‌یابیم که «انسان‌ها جدا از یکدیگرند؛ زیرا افراد از تمنیات و خواهش‌هایی جان می‌گیرند که در اساس خودخواهانه‌اند» (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۲۸).

## ۲-۵. رویکرد آخرت‌محور به موضوع مسئولیت

از نظر دینی با ورود مفهوم وجدان در حوزه مسئولیت کیفری، این مسئولیت روح و حیات برزخی و اخروی مطلوب می‌یابد و زندگی برزخی و اخروی رونوشت و تصویر واقعی زندگی دنیوی است. با این تفاوت که یکی ظاهراً بسته و محدود است و دیگری نامحدود و باز. مشکل مبنایی نظام‌های دین‌ستیز در بحران‌های اجتماعی و از جمله حقوق کیفری، حذف معادلات و واقعیات ماوراءالطبیعه‌ای انسان است (الهی، ۱۳۷۷: ۱۱۳) و اگر این امکان باشد که با صرف هزینه فکری و اقتصادی بسیار، امنیت را در درون سرزمینی حاکم نماید، این امنیت مقطعی و بر پایه‌های متزلزل جلب لذت و دفع ضرر یا مواردی مانند وطن‌گرایی استوار خواهد بود. از طرف دیگر، احساس امنیت در جامعه‌ای که جهان را بر روی خود بسته می‌بیند (طاهرزاده، ۱۳۹۰: ۴۳۷) و مرگ را فنای عمر می‌داند، آغاز پوچی و اضطراب‌های لایتناهی است؛ زیرا خلاصه کردن انسان در همزیستی مسالمت‌آمیز و به دست آوردن معیشت خود از طبیعت و داشتن زندگی مسالمت‌آمیز مانند نظمی که در لانه زنبور عسل حاکم است (جعفری تبریزی، ۱۳۵۳: ۵۶۳/۱۱)، به معنای محدود کردن استعدادهای انسانی است که امیال و جنبه‌های بی‌نهایتی را در خود احساس می‌کند و خود را فراتر از انگیزه‌های معمولی جلب لذت و دفع ضرر یا ملی‌گرایی احساس می‌نماید، به گونه‌ای که جهان طبیعی و مادی با میلیاردها کهکشان برای او همانند یک قفس بسته می‌ماند؛ زیرا انسان به هر هدف

مهمی (حتی امنیت اجتماعی در بالاترین مرتبه خود) در زندگی برسد، بلافاصله این سؤال برای او مطرح می‌شود که قرار است در پناه این امنیت به چه هدفی برسد؟ حال آنکه در رویکرد هدفمند بودن جهان و انسان بر اساس اصول عقیدتی دین، انسان در حال سیر به هدفی فراتر از زمان و مکان دنیوی و مادی است و زمانی به زندگی برزخی فارغ از شدايد و سختی که قابل مقایسه با زندگی دنیوی نیست، می‌رسد که استعدادش برای درک آن کامل شود و تنها طریق به فعلیت رسیدن استعدادهای بالقوه، از بستر مسئولیت وجدانی عبور می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶/۹). در این رویکرد، رعایت قوانین نه به خاطر ترس از کیفر، بلکه در حقیقت به انگیزه پاسخ‌گویی به نیاز درونی انسان برای اوج و ترقی در فضای بی‌نهایت هستی است؛ نیازی که آن را به وضوح با وجدان و شعور خود احساس می‌کند. بنابراین روح و جان انواع متنوع مسئولیت‌های فردی و اجتماعی از جمله مسئولیت کیفری باید آمیخته و ممزوج با مسئولیت وجدانی گردد. تنها در این صورت است که یکی از مهم‌ترین رهاوردهای انسان‌شناختی دینی به عنوان یکی از مهم‌ترین مبانی سیاست کیفری دینی تحصیل می‌گردد. به نظر ما اخلاق عقلانی - الهی که با وجدان آزاد انسانی همراه می‌شود، روشن‌ترین و بهترین انواع اخلاق از نظر روانی است؛ زیرا انسان وقتی احساس می‌کند که وجدان آزادش او را به سوی اعمال خیر تحریک می‌کند و این عمل وجدان را به خدا مستند می‌سازد، در حقیقت هر دو احتیاج شخصیت در راه تکامل را برآورده می‌کند: احتیاج به آزادی وجدان و اتکای وجدان به خداوند (جعفری تبریزی، ۱۳۶۳: ۲۱/۷).

مطالبی که به عنوان لوازم مسئولیت وجدانی مطرح شد، تنها بخشی کوچک ولی بسیار مهم از مجموعه بایسته‌ها و لوازم وجدانی بود، در حالی که شاید به علت پیچیدگی ماهیت، عملکرد و شرایط رشد وجدان که ناشی از پیچیدگی خود انسان است، احصای همه بایسته‌های ورود مسئولیت وجدانی در متن سیاست کیفری امکان‌پذیر نباشد. ولی این امر مانع لزوم و تحقیق مستمر اندیشمندان با تخصص‌های مختلف در حوزه علوم انسانی جهت بهره‌برداری از ظرفیت و استعدادهای خدادادی این گوهر ارزنده در جهت سامان‌بخشی به مشکلات متعدد فراروی جوامع بشری نیست.

## نتیجه‌گیری

در نگاه دینی، انسان بُعد باطنی مهمی به نام وجدان دارد که در کنار عقل و اندیشه و حواس، از ابزارهای مهم شناخت است و در صورت اشراف و آگاهی انسان به این نیرو و تکاپو برای بیداری و شکوفایی و پرورش آن از خلال برنامه‌های شرعی و عقلی، مؤثرتر از هر نیروی خارجی می‌تواند به عنوان یک مانع بازدارنده شخصی (مرحله پیش از ارتکاب جرم) و تحریک انسان به مسئولیت‌پذیری کیفری (در صورت ارتکاب جرم) و عاملی قوی و منحصر به فرد برای اصلاح و بازسازی اجتماعی (در خاتمه نقش‌آفرینی دستگاه عدالت کیفری) ایفای نقش نماید. بنابراین لازمه رویکرد دینی به انسان به عنوان یکی از مبانی متقن سیاست کیفری کشور ما، تمهید، ورود و گسترش مسئولیت وجدانی در اجزای مختلف سیاست کیفری و به ویژه مسئولیت کیفری است. از طریق ترکیب مسئولیت وجدانی با مسئولیت کیفری که موجب ورود فعالانه متهم در عرصه عدالت کیفری می‌شود، دستگاه عدالت کیفری از یک پشتوانه قوی و بی‌بدیل در مسیر ایفای وظایف خویش بهره‌مند می‌شود. اما این مهم تحقق نمی‌یابد مگر آنکه پیش از آن، جامعه به درک روشنی از وجدان و اهمیت آن در متن زندگی برسد و به لوازم و بایسته‌های پرورش و شکوفایی آن پایبند باشد. در واقع، رویکرد وجدان‌محور در مراحل مختلف سیاست کیفری که به ابعاد مهمی از آن در این نوشته اشاره شد، حاصل پیوند اضلاع سه‌گانه دین یعنی عقاید، اخلاق و احکام شرعی می‌باشد. بدیهی است که بی‌توجهی به مسئولیت وجدانی در متن سیاست کیفری به معنای ناتوانی سیاست کلی جامعه در هماهنگی و بهره‌برداری از اضلاع سه‌گانه دین (عقاید، اخلاق و احکام و قوانین کیفری) است. حل این مشکل با ایجاد یک جنبش فراگیر برای ایجاد و گسترش یک وجدان عام و فراگیر در سطوح مختلف جامعه امکان‌پذیر است تا شعبه‌ای از آن نیز به حقوق کیفری پیوند یابد؛ امر مهمی که نیازمند حضور فعال کسانی است که با مطالعه و شناخت انسان با رویکرد شرعی و علمی به طور همزمان به وجود استعدادی شگرف به نام وجدان در نهاد او اعتقاد راسخ دارند و شیوه‌های به فعلیت رساندن آن را نه فقط با قول و سخن که پیش از آن با رفتار و منش و شیوه عملی خود در زندگی می‌دانند.



## کتاب‌شناسی

۱. آریلاستر، آتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه حسن مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، کشف المحجبة لثمرة المهجه، تحقیق و تصحیح محمد حسون، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، محاسبه نفس یا روش پیشگیری از وقوع جرم (ترجمه محاسبه النفس)، ترجمه عباسعلی محمودی، تهران، فیض کاشانی، ۱۳۸۱ ش.
۴. ارشادی‌نیا، محمدرضا، نقد و بررسی نظریه تفکیک، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۵. الهی، بهرام، مبانی معنویت فطری، ترجمه ملیکا مایرن و فرزاد یمینی، تهران، جیحون، ۱۳۷۷ ش.
۶. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۷. بکاریا، سزار، رساله جرایم و مجازات‌ها، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران، میزان، ۱۳۷۷ ش.
۸. بلوم، ویلیام تی.، نظریه‌های سیاسی: کلاسیک‌های اندیشه سیاسی و تحلیل سیاسی نوین، ترجمه احمد تدین، تهران، آران، ۱۳۷۳ ش.
۹. بورردو، ژرژ، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نی، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. جبران، جبران خلیل، پیامبر، ترجمه رحیم صفوی، تهران، آناپنا، ۱۳۹۴ ش.
۱۱. جعفری تریزی، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۸ ش.
۱۲. همو، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۳ ش.
۱۳. همو، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی، چاپ دهم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، حقوق جهانی بشر، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. همو، وجدان، تهذیب، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. چیتیک، ویلیام، قلب فلسفه اسلامی: در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، مروارید، ۱۳۹۱ ش.
۱۷. حبیبی، رضا، مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مدرنیته، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. حسین‌زاده، محمد، منابع معرفت‌کاوش در ژرفای معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. داستایوسکی، فتودور، خاطرات خانه اموات، ترجمه مهرداد مهرین، تهران، گنجینه ناصر خسرو، ۱۳۶۲ ش.
۲۰. دیلتای، ویلهلم، مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸ ش.
۲۱. دیلمی، حسن بن علی، ارشاد القلوب، ترجمه سیدمهدی طباطبایی، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، تهران، عقل سرخ، ۱۳۸۴ ش.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ترجمه یحیی کبیر، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. طاهرزاده، اصغر، تمدن‌زایی شیعه، اصفهان، لب‌المیزان، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۲۷، تهران، محمودی، ۱۳۶۳ ش. و ج ۹ و ۱۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. قیاسی، جلال‌الدین و همکاران، *مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.
۲۷. کلاود، هنری، *رازهای خدا*، ترجمه فرناز فرود، تهران، صابرین، ۱۳۹۳ ش.
۲۸. کلوکسو، جورج، *تاریخ فلسفه سیاسی: از ماکیاولی تا منتسکیو*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی، ۱۳۸۹ ش.
۲۹. گوردون، مارشال، *فرهنگ جامعه‌شناسی آکسفورد*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، میزان، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. مزلو، آبراهام، «انسان سالم و خودشکوفایی»، *شعوری دیگر (چشم باطن)*، ترجمه سیدمهدی ثریا، تهران، دانژه، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ ش. و ج ۱۹، ۱۳۸۷ ش.
۳۳. مک‌فرسون، سی. بی.، در مقدمه‌ای بر: هابز، توماس، *لویاتان یا جوهر، صورت و قدرت دولت کلبسانی و مدنی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. مور، جورج ادوارد، *مبانی اخلاق*، ترجمه غلامحسین توکلی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و علوم انسانی، ۱۳۸۸ ش.
۳۵. منتسکیو، *روح القوانین*، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، چاپ هشتم، تهران، سپهر، ۱۳۶۲ ش.
۳۶. میرزایی، اقبالعلی، «قانون متروک، مبانی، مفاهیم و مصادیق»، *مجله حقوقی دادگستری*، دوره هفتاد و پنجم، شماره ۷۴، تابستان ۱۳۹۰ ش.

## موجز المقالات

### تعارض الأدلة في إثبات الجرائم الموجبة للقصاص والدية والتعزير؛ النماذج والحلول

- عبّاس الزراعة (أستاذ بجامعة كاشان)
  - أميد المتقى الأردكاني (ماجستير بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام)
- «تعارض أدلة إثبات الدعوى» مسألة يظهر في مجال الإثبات الجزائيّ والحقوقيّ. مع ذلك تحقّق هذه القضية في الإثبات الجزائيّ يستلزم عواقب هائلة التي تحتاج إلى رعاية وإمعان نظر أكثر. مع الرجوع إلى قانون العقوبات الإسلاميّة ومعايير رفع التعارض الموجودة في علم أصول الفقه، مع أنّه لنا أن نختار حلولاً عامّة كالتخيير والتساقط والتقدّم القانونيّ و... لكن تطبيق كلّ حلّ مع نماذج مختلفة لتعارض أدلة إثبات الدعوى قد وضع على عاتق القاضى. فى الدراسة الحاليّة عبر استغلال الأسلوب التوصيفيّ والتحليليّ بسبب وجود الاختلاف فى النظام الإثباتيّ للجرائم الحديّة مقارنة مع بقيّة الجرائم، قد ركّزنا على نماذج تعارض أدلة إثبات الجرائم الموجبة للقصاص والدية والتعزير وعرضنا حللاً لأنّنا ومناسباً لكلّ نموذج. أهميّة هذه الدراسة هي أنّ هل كفاءة

الحلول المذكورة في قانون العقوبات الإسلامية منوط إلى أن يختار كل حل مناسب لنموذج التعارض الواقع؛ لذلك مع دراسة هذا الموضوع في مسيرة التجاوز عن قضية التعارض ذهب إلى مساعدة القاضى الجزائى وسناعده في تنفيذ العدالة أكثر فأكثر. وفي نهاية المطاف لنا أن نذكر أن نوع الجرم ونوع الدليل ونموذج التعارض يعتبر ثلاثة شروط هامة في اختيار الحل المناسب لرفع التعارض والتي لا بد أن يلتفت إليها القاضى. المفردات الرئيسة: التعارض، الأدلة الجزائية، نماذج التعارض، حل رفع التعارض.

### سقوط القصاص دون تضمين ديون المقتول المديون (نظرة فقهية في المادة ٤٣٢ لقانون العقوبات الإسلامية)

□ حسين الناصريّ المقدّم (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)  
□ مرتضى كشاورزى ولدانى (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع الفقه ومبادئ القانون الإسلامى)

مع أنّ عقوبة القصاص في موارد قتل العمد وضعت من ناحية الإسلام كقانون ثابت إلاّ أنّه في بعض الموارد وفي ظروف خاصّة، قابلة للسقوط. أحد الموارد التي في سقوط القصاص أو عدمه محلّ نظر هي ما إذا كان المقتول مديوناً وأولياؤه يريدون القصاص. والسؤال الذي يطرح في هذا الصعيد هو أنّه هل في هذا الفرض للغرماء أن يمنعوا استيفاء القصاص. أو لنا أن نقتصّ القاتل دون تضمين حقوق الغرماء أو استيفاء القصاص فيما إذا كانت ديون القاتل استوفيت أو ضمّنت. قانون العقوبات الإسلامية المصادق عليه سنة ١٣٩٢ اتّبع في هذا الفرض رأى بعض فقهاء الإمامية وقال بجواز القصاص لأولياء المقتول دون تأدية ديونه أو تضمينها. من جانب آخر ذهب بعض الفقهاء كالإمام الخميني في كتاب تحرير الوسيلة إلى أنّ الأحوط عدم جواز القصاص إلاّ إذا التزم أولياء الدم بتأدية الديون أو تضمينها. الدراسة الحالية التي تمّت على أساس الآراء الفقهية للإمام الخميني بعد مناقشة ومعالجة أقوال الموافقين والمخالفين وصلت إلى أنّ على أساس ظاهر الروايات الواردة في هذا المجال وكذلك التحفّظ لحقوق الغرماء عدم القصاص أنسب وأوجه.

المفردات الرئيسة: القصاص، سقوط القصاص، المقتول المديون، الديون، الغرماء.

## الاتجاه المعول على الضمير حول المسؤولية الجزائية

□ عادل الساريخاني (أستاذ مشارك بجامعة قم)

□ قاسم إسلامي نيا (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام بجامعة قم)

لا مجال للشك في أنّ بدايات القانون الجزائي الحديث والذي تعتبر كقانون معول على الإنسان كانت أول خطوة للالتفات إلى شخصية الإنسان وهذا مع ورود المسؤولية الجزائية إلى المباحث القانونية المتعلقة بشخصية مرتكب الجريمة. مع الاعتراف بالأهمية السامية لموضوع المسؤولية الجزائية في حقل السياسة الجزائية، كانت ثمرة معرفة الإنسان الدينية هي جذب وتلفيق المسؤولية الضميرية في جميع مراحل إجراء القواعد القانونية تجريمًا كانت أو المسؤولية الجزائية أو تنفيذ العقوبات. أهمية المفروض المذكور هي أنّ الاستغلال الكثير من ظرفية السياسة الجزائية كان متعارضًا مع مبادئ المعرفة الإنسان الدينية التي تقتضى كرامة الإنسان وضرورة ازدهار الاستعداد الهام والحيوي للسلطة على النفس (بواسطة قوة باسم الضمير) بعيدًا عن العوامل الخارجية. الدراسة الحالية مع تعريف وتوصيف الضمير والتعرض لأهميته وآثار ولوازم ازدهار المسؤولية الضميرية أبدت وأثبتت لزوم تلفيق المسؤولية الجزائية مع المسؤولية الضميرية مركزة على عناصر من النظام الاعتقادي والأخلاقي في الإسلام.

المفردات الرئيسة: الضمير، المسؤولية الضميرية، الإنسان، معرفة الإنسان، المسؤولية الجزائية.

## السياسة الجنائية التقنينية لإيران في الحماية عن الشاهد

□ أبو الحسن الشاكري (أستاذ مشارك بجامعة مازندران)

□ رضا الرضائي (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام بجامعة مازندران)

لا مجال للشك في أنّ حضور الشاهد في نظام العدالة الجزائية أحد مناظر السياسة الجزائية المشاركة. التي تظهر أكثر في المجتمعات التي يحكمون عليها الجمهور (المجتمعات الديمقراطية). لذلك يجب أن يجعل الشهود كأحد الناشطين في عملية العدالة الجزائية تحت تدابير وإجراءات في الحماية عنهم. من الواضح أنّ التدابير التي تستخدم للحماية عن الشاهد، تدابير استثنائية. لذلك تعيين إحراز شروط أعمالها المبنية

على كل من الضابط الشخصي أو النوعي يكون على المرجع القضائي وما زال في أعمال وتنفيذ هذه التدابير حفظ حقوق المتهم أولى لأنّ المتهم في معرض المحكومية. وتجدر الإشارة إلى أنه لا بدّ وأن تكون هذه التدابير، من جانب مركزه على الحرّيات الفردية ومن جانب آخر مركزه على مصالح الحكومة التي السياسة الجزائية لإيران في حق التقنين متأثرة منها. الاتجاه الأساس من حيث اتباع المنهج الاتقائي للسياسة الجنائية في مجال تقنين وتنظيم القواعد ومديرية إجراءات التي ترغّب الشهود على الحضور في نظام العدالة الجزائية تمنع عن تحميل الضرر والخسارة على الشهود. لذلك، السياسة الجزائية الاتقائية لا بدّ وأن تعوّل على محاكمة خاصّة ومن جملتها أن إرعاب الشاهد يحتاج إلى أن يعدّ من أحد أقسام التجريم. ومن الأمور الهامة التي لا بدّ وأن تلاحظ في هذا المجال هي: جلب المتهم دون الإحضار، إرجاع الملفّ مباشرة إلى المحكمة والتحقيق خارجاً عن الترتيب الواقعي. ووصولاً إلى هذا الغرض، تغيير وجه ومنظر الشاهد واستخدام القناع يمكن أن يساعد على الوقاية من الأعمال الإرعابية ضدّ الشاهد.

المفردات الرئيسية: الشاهد، تدابير للحماية، نظام العدالة الجزائية، المنهج الاتقائي للسياسة الجنائية، المحاكمة الجزائية الخاصة.

## اتّجاه المحكمة الجزائية الدولية إلى عفو الجرائم الدولية من منظور قاعدة منع المحاكمة المجددة

- أمين زحمتكش (ماجستير بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام بجامعة جيلان)
- مجتبي جاني بور (أستاذ مساعد بجامعة جيلان)
- مهين السبحاني (أستاذة مساعدة بجامعة جيلان)

لا مجال للشكّ في أنّ العفو عن مجرمي الدولية يعتبر أحد أسباب اللا جزائية. والمحكمة الجزائية الدولية كمؤسسة رائدة في الصراع مع ثقافة اللا جزائية وتضمنين منافع العدالة ولها تكليف خطير في الممانعة عن فرار مرتكبي الانتهاكات الشديدة لحقوق الإنسان والفرار عن المسؤولية الجزائية الدولية مع التوسّل إلى شتى الحيل للمصونيّة عن المجازاة كالعفو. وعلى أمل الوصول إلى هذا المهمّ، اتّجاه المحكمة

الجزائية الدولية في الحالة التي مرتكبو الجرائم الدولية بعد المحاكمة في محكمة وطنية أو بعد الملاحظة وعملية التحقيق من ناحية اللجنة المحققة عن الواقع أن يُعفو وبعد ذلك على غرض الممانعة عن تنفيذ أعمال الصلاحية التكميلية للمحكمة وأن يستندوا كدفاع إلى البند الـ«ج» للمادة العشرين لميثاق رم حول منع المحاكمة المجددة وهذه مسألة درسناها في هذه الدراسة. على أساس الحصيلة التي وصلنا إليها في هذه الدراسة يبدو أن استناد منتهكي حقوق الإنسان استناداً إلى العفو أو الصفح على أساس قاعدة منع المحاكمة المجددة، لا يصير مانعاً عن محاكمتهم من ناحية المحكمة؛ مع أن في الأخير أخذ القرار في هذا المجال يقع في إطار صلاحية المحكمة.

المفردات الرئيسية: المحكمة الجزائية الدولية، العفو، الجرائم الدولية، قاعدة منع المحاكمة المجددة، اللجنة المحققة عن الواقع.

## الوقاية عن جريمة غسيل الأموال في النظام المالي والبنكي

□ السيد حسين الحسيني (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي بمشهد)  
 □ أفشين آذري متين (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام بجامعة الشهيد بهشتي)

لا شك في أن المصارف والمؤسسات المالية تعتبر كمراكز هامة للمبادلات المالية. لذلك استخدام تدابير خاصة ومؤثرة للحيلولة دون دخول الأموال اللا شرعية إلى النظام البنكي لها أهمية بالغة. وللوصول إلى هذه الغاية، من الضروري في المرحلة الأولى أن يُجرى تدابير حاسمة ورعاية خاصة من ناحية البنك المركزي عند تأسيس البنوك والمؤسسات المالية وتنفيذ العملية المضادة لغسيل الأموال. وبما أن النظام البنكي الحديث صار بديلاً للنظام البنكي التقليدي والقرطاسي، فعليه من اللائق للنظام البنكي الحديث على غرض التعرف على المعاملات البنكية المشكوكه بغسيل الأموال وكوقاية فنية، أن يمهد الآليات ومراكز دفع النقود المجهزة بالأساليب الدقيقة. الخطوة الثانية هي التحفظ على المعايير البنكية لمكافحة غسيل الأموال كضوابط حول إحراز الهوية وتقسيم وتصنيف الأشخاص وتعيين مستوى فعالية زبائن البنك وروابط البنك مع بقية البنوك.

المفردات الرئيسية: جريمة غسيل الأموال، المعاملات المشكوكه، البنك المركزي، النظام البنكي الإلكتروني، الوقاية.

## الدفاع المشروع الظاهريّ

□ فيروز المحموديّ جانكيّ (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة طهران)  
 □ آزاده الصادقيّ (طالبة بمرحلة الدكتورا بفرع قانون العقوبات وعلم الإجرام بجامعة تربية المدّرس)

في الدراسة الراهنة نستهدف مناقشة الآراء والأقوال الحقوقيّة حول الذين يعتقدون صادقاً وساذجاً أنّهم في معرض هجوم الآخرين ورأوا أنّه يجب عليهم الدفاع عن أنفسهم ولكن الأمر في الواقع ليس هكذا، وعلى أساس هذا الشعور بالهجوم، يدافعون عن أنفسهم. ما الوضعيّة الحقوقيّة وما حكم هذا الدفاع؟ والجدير بالذكر أنّ ثمة ثلاث نظريّات حول هذه المسألة. النظريّة الأولى تجعل عمل المرتكب في حقل الرفع، والنظريّة الثانية ترى أنّ هذا العمل من قبيل الدفاع المشروع والنظريّة الثالثة ناقشت ودرست هذا العمل من حيث إيجاد العنصر المعنويّ للجريمة أو عدمه كأحد الأركان اللازمة لوقوع الجريمة. ومما يجب أن نشير إليه أنّ هذا الموضوع قد نوقش وعولج من منظور النظام القانونيّ لإيران والفقهاء؛ فإنّ هاهنا عدد من القانونيين يرى أنّ هذا العمل الظاهريّ مجاز وطائفة أخرى من القانونيين لا يسوّغون هذا العمل والحال أنّ النظام القانونيّ لإيران ساكت حول هذا العمل. حصيلة الدراسة أنّ الدفاع الظاهريّ في ظروف خاصّة منها تقصير المهاجم الظاهريّ في تغليب المدافع الظاهريّ واعتقاد المدافع الظاهريّ المعقول في وجود الخطر أن يكون من الأسباب المبرّرة للدفاع ومع تواجد ظروف خاصّة أخرى ومن جملتها عدم تقصير المهاجم الظاهريّ في التباس المدافع الظاهريّ واعتقاد المرتكب المعقول بوجود الخطر أن يكون من العلل الرافعة للمسؤوليّة الجزائيّة.

المفردات الرئيسيّة: الدفاع المشروع، الدفاع الظاهريّ المشروع، الأسباب المبرّرة، الأسباب الرافعة، المعقوليّة، كون الخطر قريب الوقوع، الالتباس.

## جريان الخيارات في الإقالة

□ روح الله السپهرىّ  
 □ أستاذ مشارك بالجامعة الحرّة بنراق

أحد المبادئ والقواعد الهامّة في عمليّة المحاكمة هي مسألة صلاحية السلطات والمراجع القضائيّة. هذا المبدأ ينشأ من مبدأ هامّ آخر وهو مبدأ كون المحكمة قانونيّة



ويُعدّ من القواعد الآمرة في المحاكمة الجزائية. وهذا على صيغة ليس لطرفي الدعوى أن يوافقا على غير ما وضع وأسس القانون للمحكمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المطلب من موارد تمييز المحاكمة الجزائية عن المحاكمة المدنيّة. مع ذلك في أصول المحاكمات الجزائيّة وفي قضية الصلاحيّة المحليّة، قد أعطى المقتنّ، مسوّغ العدول على أساس ظروف ومقتضيات خاصّة ومعينة إلى بعض السلطات وفي ظروف خاصّة. في الواقع هذا الأمر يحسب من قبيل نقض الصلاحيّة المحليّة واستثناء لهذه القاعدة. وهذا الأمر التفت إليه في نظامي أصول المحاكمات لإيران وفرنسا. اعتباراً لأهميّة الموضوع نحتاج إلى تبريرات متقنة وقوية لرفع الصلاحيّة عن المرجع القضائيّ الواجد لهذه السلطة. أحد هذه التبريرات هي مقولة التحفّظ للنظم والأمن العامّ والتي التفت إليها المقتنّ الإيرانيّ والفرنسيّ مع اختلافات قليلة. من الواضح أنّ في بعض الموارد سهولة المتابعة والتسريع في عمليّة التحقيقات يمكن أن يعتبر من أحد هذه التبريرات. في المادّة الراهنة حاولنا ضمن التعلّص لهذه التبريرات ومقارنتها في النظامين القانونيّين المذكورين أن ندرس ونناقش مستوى نزعة كلا المقتنّين في تجويز هذا الموضوع الاستثنائيّ في عمليّة المحاكمة الجزائية. التعلّف على هذا الموضوع ومقارنته له دور هامّ في تضمين حقوق المتّهم والمجرم والمجتمع كلاعبين في عمليّة المحاكمة الجزائية. المفردات الرئيسيّة: المحاكمة الجزائية، الصلاحيّة العمليّة، صلاحيّة المحكمة، الاستثناء، النقض، النظم والأمن العامّ.