

نوع مقاله: علمی پژوهشی	تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۲۳	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۴	شماره صفحه: ۳۰-۳۷
------------------------	-------------------------	-----------------------	-------------------

نظریه کیفری شریعت در شمار اثرگذارترین منابع قانونگذاری کیفری ایران قرار دارد. این اثرگذاری، تنها به واسطه آمیختگی ساختار قدرت با نظریه سیاسی مذهب در ایران نیست. تأثیرگذاری نظام کیفری شریعت بر قانونگذاری کیفری در ایران بیش از هر چیز ناشی از این است که ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی در جریان انباشت تاریخی تبدیل به بخش جدایی‌ناپذیر از خرده‌نظام فرهنگی در جامعه ما شده‌اند. به واسطه این وابستگی گسست‌ناپذیر، قرآنتی که از نظریه کیفری مذهب ارائه می‌شود، نقش بسیار مهمی در سیاستگذاری کیفری ایفا می‌کند.

در کنار سایر متون فقه کیفری، رساله حقوق امام سجاد (ع) نیز در شمار منابعی است که می‌توان از بطن آن نشانه‌هایی از گفتمان کیفری شریعت را جستجو کرد. رساله حقوق، نظامی فراگیر از تکالیف و حقوق متقابل را به تصویر می‌کشد که تمامی شئون حیات مادی و معنوی انسان را دربر گرفته‌اند. بازشناسی گفتمان این نظام درهم‌آمیخته از حقوق و تکالیف، نقش مهمی در شناخت واقعی نظریه کیفری شریعت ایفا خواهد کرد.

تلاش پژوهش حاضر آن است تا با تکیه بر روش تحقیق «تحلیل محتوا»، زمینه را برای شناسایی گفتمان کیفری شریعت از بطن متون رساله حقوق فراهم آورد. رهاورد شناسایی این گفتمان، دگرگونی قرآنت‌ها از نظریه کیفری مذهب خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: گفتمان کیفری شریعت؛ رساله حقوق؛ سیاست جنایی اسلامی؛ ارزشگذاری بنیادین؛ جریان ایدئولوژیک
مبنا: متغیرهای چهارگانه

* استادیار گروه حقوق، دانشگاه فردوسی مشهد؛

Email: mj.sadati@um.ac.ir

مقدمه

قرائتی که از نظریه کیفری شریعت ارائه می‌شود، مهمترین نقش را در سیاستگذاری کیفری در جامعه ما ایفا می‌کند. این وابستگی گسست‌ناپذیر از یک سو ریشه در آمیختگی پدیدار سیاست با نظریه سیاسی مذهب داشته و از سوی دیگر نشئت گرفته از پیوندهای پیچیده و عمیق ارزش‌های موجود در نظام فرهنگی مذهب با ارزش‌های انباشت شده و تقدس یافته اجتماعی در ایران است. بر این اساس چيستی قرائت از نظریه کیفری شریعت نقشی بسیار مهم در قانونگذاری کیفری ایفا می‌کند. این مسئله که کدام الگوی ارزشگذاری پشتوانه نظریه کیفری شریعت است، و آیا در سیاست جنایی اسلامی تقسیم‌بندی جرائم یا شکل مجازات‌ها دارای موضوعیت هستند و اینکه آیا نظریه کیفری شریعت تمایلی گسترده برای کنترل اجتماعی از طریق گسترش دامنه جرم‌انگاری‌ها دارد؛ همه و همه مؤلفه‌هایی تأثیرگذار در دگرگونی‌های کیفری در ایران پس از انقلاب اسلامی بوده‌اند.

شناسایی سیاست جنایی اسلامی از طریق مراجعه به متونی که به طراحی نظام قواعد، حقوق و تکالیف می‌پردازند میسر می‌شود. رساله حقوق امام سجاد (ع) را باید در شمار این متون شرعی دانست. بررسی دقیق نظامی که امام (ع) دنبال ترسیم آن بوده‌اند؛ و البته در کنار ادراک سایر متون اسلامی می‌تواند ما را به قرائتی مطلوب از نظریه کیفری شریعت نزدیک کند.

اهمیت پرداختن به رساله حقوق امام سجاد (ع) و نقش آن در شکل‌گیری قرائتی صحیح از سیاست جنایی اسلامی از آن رو که نظامی به هم پیوسته از حقوق و تکالیف را ایجاد می‌کند؛ نظامی که ۵۱ حق را در هفت دسته طبقه‌بندی می‌کند: حق خداوند، حق نفس و اعضای بدن، حق افعال عبادی، حق فرمانروایان و رعایا، حق خویشاوندان، حقوق برخی اصناف اجتماعی و سرانجام حقوق مالی. فراگیری این نظام حقوق و تکالیف زمینه‌های استخراج یک سیاست جنایی همه‌جانبه را فراهم می‌آورد. مقصود از این سیاست جنایی همه‌جانبه، شیوه‌ای از فرهنگ کنترل همه‌جانبه رفتارهای نابهنجاری است که نظم و انسجام اجتماعی را در معرض مخاطره قرار می‌دهند. شماری از این رفتارهای نابهنجار، تنها در مرحله پیش‌جنایی (انحراف) قرار داشته و فاقد وصف کیفری است. برخی دیگر نیز با عبور از مرزهای

رفتار پیش‌جنایی، مبین یک پدیده جنایی (بزه) هستند. یک سیاست جنایی منسجم؛ رسالت بررسی، کنترل و پاسخ‌دهی به تمامی این رفتارها را در هر دو سطح پیش‌گفته برعهده دارد. همچنین «بر پایه سه ارزش حقوقی - سیاسی آزادی، قدرت و برابری و رویکرد حاکمیت بر جامعه مدنی سیاست جنایی به سیاست جنایی مختلط (دمکراتیک) متشکل از دولت و جامعه مدنی (دولتی - جامعه‌وی)، سیاست جنایی دولتی اقتدارگرا و اقتدارگرایی فراگیر و سیاست جنایی جامعه‌وی تقسیم می‌شود» (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۶: ۵۶۸).

چنین به نظر می‌آید که بتوان نظام فراگیری از حقوق و تکالیف که امام (ع) در رساله به تصویر کشیده‌اند را در قالب یک سیاست جنایی عقلانی مورد بررسی قرار داد. اما مسئله بسیار مهم‌تر آن است که مطالعه این نظام فراگیر زمینه را برای شکل‌گیری قرائتی صحیح از نظریه کیفری شریعت و به دنبال آن سیاست جنایی اسلامی فراهم می‌آورد. فهم متعارف و مرسوم ما از نظریه کیفری مذهب، ادراکی که در قالب متون فقهی و یا قوانین کیفری پس از انقلاب انعکاس داده شده، تنها قرائتی از سیاست جنایی شریعت هستند. بنابراین، می‌توان با بازبینی متون معتبری همچون رساله حقوق، به قرائتی متفاوت از نظریه کیفری مذهب دست یافت. قرائتی که البته سنت ائمه معصومین نیز تأییدکننده آن هستند.

به این ترتیب، آنچه در این پژوهش به دنبال آن هستیم؛ بحث در این باره است که آیا می‌توان نظام حق و تکلیف مطرح شده در رساله حقوق را به مثابه یک سیاست جنایی منسجم مورد شناسایی قرار داد؟ پاسخ به این پرسش، البته مستلزم دستیابی به پاسخی قابل اتکا در خصوص شماری از پرسش‌هاست: اول اینکه رساله کدام ارزش بنیادین مورد توجه در قلمرو سیاست جنایی را به عنوان ارزش مورد نظر خویش برگزیده است؟ جریان ایدئولوژیک مبنا در نظام مورد توجه رساله چیست؟ چه الگویی از میان الگوهای مرسوم سیاست جنایی را می‌توان برای رساله در نظر داشت؟

برای نیل به مقصود، در نخستین گام به مفهوم و چارچوب‌های مرسوم سیاست جنایی می‌پردازیم. بدون تردید، برای شناسایی سیاست جنایی رساله حقوق، ابتدا باید به ادراکی دقیق از مفهوم سیاست جنایی، متغیرهای موجود در این قلمرو و جریان‌های ایدئولوژیک مبنا دست یافت. از این رو بررسی اجمالی مفهوم مرسوم سیاست جنایی امری

گریزناپذیر است. به‌ویژه آنکه پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا از رهگذر بحث درخصوص سیاست جنایی رساله حقوق، زمینه را برای ارائه قرائتی متفاوت از نظریه کیفری مذهب فراهم کند. در گام دوم نیز نظام حقوق و تکالیف رساله حقوق را مورد بررسی قرار می‌دهیم. ضرورت پرداختن به این موضوع از آن روست که شکل‌گیری یک تصویر دقیق از این نظام به هم پیوسته، زمینه‌ساز ترسیم سیاست جنایی رساله می‌شود. در نهایت نیز به شناسایی مدل مطلوب سیاست جنایی در رساله خواهیم پرداخت. پیمودن این گام‌ها، نه تنها تصویری دقیق از سیاست جنایی رساله حقوق در ذهن ما ایجاد می‌کند، بلکه، موجب شکل‌گیری قرائتی متفاوت از نظریه کیفری شریعت نیز می‌شود. درحقیقت، تلاش پژوهش حاضر آن است تا از چارچوب مرسوم سیاست جنایی برای توصیف قرائت مقرون به واقع از نظریه کیفری شریعت استفاده کند. به همین منظور در موارد متعدد، سنت حکمرانی امام علی (ع) نیز مورد بررسی قرار گرفته و نشان داده خواهد شد که چگونه قرائت پیش‌گفته از سوی سنت ایشان تأیید می‌شود.

۱. مفاهیم بنیادین در مدل شناسی سیاست جنایی

سیاست جنایی را در معنای موسع و درعین حال قابل اتکای آن می‌توان چنین تعریف کرد: «کلیه اقدام‌های سرکوبگرانه (کیفری و غیرکیفری) و پیشگیرانه با ماهیت‌های مختلف که دولت و جامعه مدنی هر یک به‌صورت مستقل و یا با مشارکت سازمان‌یافته یکدیگر، از آنها در قالب روش‌های مختلف به‌منظور سرکوبی بزهکاری و بزهکاران و نیز پیشگیری از بزهکاری و انحراف استفاده می‌کنند» (لازرژ، ۱۳۹۶: ۱۷)^۱. با اتکا بر این تعریف، چهار متغیر بنیادین سیاست جنایی را می‌توان بازشناخت. تفکیک انحراف از بزه و تفکیک پاسخ‌های دولتی از واکنش‌های جامعه‌ی، متغیرهایی هستند که در قلمروی سیاست جنایی مورد توجه قرار می‌گیرند.

در کنار متغیرهای گفته شده، باید توجه داشت که جریان‌های ایدئولوژیک مبنا در

۱. همچنین رک: علی حسین نجفی ابرندآبادی، «سیاست جنایی در برابر بزهکاری اقتصادی»، سیاست جنایی در برابر بزهکاری اقتصادی، به کوشش امیرحسین نیازپور، انتشارات میزان، ۱۳۹۷، ص ۴۵۵.

سیاست جنایی، همواره براساس سه ارزش بنیادین «آزادی»، «برابری» و «قدرت» شکل می‌گیرند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۶: ۵۶۸). درحقیقت، «برحسب اینکه دولت‌ها برای اداره امور کشور، از جمله امر سرکوبی و پیشگیری از بزهکاری، به کدام یک از سه محور اصلی «آزادی، برابری و قدرت» بیشتر بها می‌دهند» (لازرژ، ۱۳۹۶: ۴۳)؛ می‌توان به مدل‌بندی سیاست جنایی اقدام کرد. به‌عنوان نمونه، توجه به آزادی به معنای به رسمیت شناختن حداکثر حقوق برای شهروندان است. با پیروی از این ارزش، عقیده بر آن است که قلمروی مداخله دولت باید تا کمترین میزان کاهش یابد و در مقابل بیشترین مقدار از آزادی‌های افراد، مورد توجه قرار گیرد. جرم‌انگاری مضیق، تکیه بر اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، دولت‌مادون قانون و... از خصوصیات مدل تابع آزادی است. از این رو، به هر میزان که از ارزش آزادی گذر کرده و به سوی برابری و در نهایت قدرت، به‌عنوان ارزش غالب حرکت کنیم؛ به همان میزان اقتدارگرایی سیاسی افزایش یافته و مداخله حداکثری را در حقوق و آزادی‌های شهروندان شاهد خواهیم بود. سه جریان ایدئولوژیک مینا را می‌توان از همین روش مورد شناسایی قرار داد (همان، ۲۰). این جریان‌ها عبارت‌اند از: جریان ایدئولوژیک لیبرال، جریان ایدئولوژیک مساوات‌طلب و جریان ایدئولوژیک اقتدارگرایی فراگیر (توتالیتار). جریان لیبرال را می‌توان با شاخص پیروی از ارزش آزادی شناسایی کرد. مفهوم لیبرالیسم پیش از آنکه در قلمروی سیاست جنایی مورد توجه باشد، در گستره نگرش‌های انسان‌شناختی مورد تأکید قرار گرفته است. در جریان لیبرال تلاش می‌شود تا تفسیری تجربی و برداشتی این جهانی از انسان به‌عنوان شهروند جوامع مدرن ارائه شود. تمایلات اومانستی متولد شده در نتیجه این‌گونه از فهم انسان و ماهیت وجودی او، در نهایت موجب می‌شود تا آزادی، به‌مثابه مهمترین ارزش در حیات انسان، مورد تأکید قرار گیرد (مشکی، بی‌تا: ۸۴). همین نگرش و ادراک، موجب شکل‌گیری سیاست جنایی لیبرال در قلمروی پاسخ به پدیده پیش‌جنایی و جنایی می‌شود (شاگری گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۵۸).

جریان ایدئولوژیک مساوات‌طلب، از نقد تاریخی لیبرالیسم سربرمی‌آورد. «این جریان، مفهوم دولت لیبرال، ادعای بی‌طرفی و مفهوم آزادی را، مقولاتی بین‌الذهانی می‌داند و مدعی است که در دولت لیبرال، همواره اقلیت‌ها، حقوق و کرامت انسانی‌شان، در مقابل

منافع اکثریت به فراموشی سپرده می‌شود» (همان، ۵۹). ایجاد پیکربندی تبعیض‌آمیز اجتماعی بر مبنای دستیابی به ابزار تولید، انقیاد طبقات فرودست توسط سرمایه‌داران و... در شمار ویژگی‌هایی است که مساوات‌طلبان برای شناسایی جریان ایدئولوژیک لیبرال مورد توجه قرار می‌دهند (برلین، ۱۳۸۶: ۱۷۲؛ مالوری، ۱۳۸۸: ۳۱۲؛ پولیستر، ۱۳۹۰: ۱۲۶).

جریان سوم، یعنی اقتدارگرایی فراگیر یا توتالیترا باید نقطه مقابل جریان ایدئولوژیک لیبرال دانست. مشروعیت مداخله حداکثری در آزادی‌های افراد از طریق تمرکز بر پاسخ‌های دولتی، بی‌توجهی به تفکیک انحراف از بزه، جرم‌انگاری موسع و... سیاست جنایی اقتدارگرایی فراگیر را شکل می‌دهند. تلاش برای استقرار جامعه یکپارچه و مکانیک، حذف جامعه طبقاتی و جایگزین کردن جامعه توده‌ای، تمرکز قدرت و حاکمیت بر رویکردهای پلیسی برای کنترل اجتماعی مؤثر را در شمار آثار تحقق حکومت توتالیترا می‌توان دانست (آرنت، ۱۳۶۳: ۳۰۸).

با بهره‌گیری از همین جریان‌های ایدئولوژیک مبناست که مدل‌های سیاست جنایی تبیین می‌شوند. در این باره می‌توان دو مدل عمده سیاست جنایی دولتی و سیاست جنایی جامعه‌ی را شناسایی کرد (لازرز، ۱۳۹۶: ۹۰ و ۱۱۰). مدل‌های دولتی سیاست جنایی نیز خود به سه مدل جزئی‌تر دولت اقتدارگرا، دولت اقتدارگرایی فراگیر و دولت - جامعه مردم‌سالار تقسیم می‌شوند. در مدل دولت اقتدارگرا؛ اگرچه تفکیک میان انحراف و بزه انجام می‌شود اما پاسخ به هر دو پدیده دولتی است. بنابراین در مدل اقتدارگرا، مشارکت جامعه‌ی مورد توجه نیست (همان، ۹۲). در مدل اقتدارگرایی فراگیر، نه تنها جامعه مدنی هیچ نقشی در فرایند پاسخ به نابهنجاری‌ها ندارد، بلکه تفکیکی میان بزه و انحراف نیز صورت نمی‌گیرد (همان، ۹۴). در تقابل با اشکال پیش‌گفته سیاست جنایی، در مدل دولت - جامعه لیبرال، تفکیک میان بزه و انحراف صورت گرفته و دولت تنها صلاحیت پاسخ به پدیده بزه‌کارانه را دارد. در مدل دولت - جامعه مردم‌سالار واکنش در برابر انحراف، در قلمروی اختیارات جامعه مدنی است (همان، ۹۶).

با توجه به مطالب فوق می‌توان دریافت که ارزش‌های بنیادین آزادی، برابری و قدرت در کنار عواملی همچون شناسایی متغیرهای چهارگانه دولت - جامعه مدنی و بزه - انحراف، مبنایی برای تعیین مدل‌های سیاست جنایی هستند. از این‌رو نظر به آنکه هم‌اکنون در

پی بازشناسی گفتمان سیاست جنایی رساله حقوق هستیم، توجه به ارزش‌های بنیادین، متغیرهای چهارگانه و جریان‌های ایدئولوژیک مبنا برای فهم مدل مورد نظر در رساله اهمیت بسیاری دارد.

۲. ارزشگذاری بنیادین و جریان ایدئولوژیک مبنا در رساله حقوق

در نخستین گام باید این پرسش را مطرح کرد که آیا رساله حقوق از خصوصیات بنیادین سیاست جنایی در برداشت مرسوم آن برخوردار است؟ به تعبیر دیگر آیا می‌توان قرائتی از سیاست جنایی با بهره‌گیری از متن رساله ارائه داد؟ پاسخ به این پرسش مستلزم این بررسی است که آیا می‌توان ارزش‌های بنیادین مورد نظر در سیاست جنایی را از منطوق و محتوای رساله بازشناخته و سپس جریان ایدئولوژیک مبنای رساله را مورد شناسایی قرار داد؟ آیا می‌توان اثری از متغیرهای چهارگانه سیاست جنایی در این رساله یافت؟ از آن گذشته شناسایی نظامی منسجم از حقوق و تکالیف نیز از ضرورت‌های بررسی وجود و یا عدم وجود سیاست جنایی در متون مختلف است.

۲-۱. رساله حقوق و نظام فراگیر حقوق و تکالیف

درباره نظام حقوق و تکالیف امام (ع) در مقدمه رساله چنین می‌فرمایند: «بدان! در هر جنبشی که بجنبی و در هر آرامشی که بیارامی و در هر جایی که فرود آیی و هر اندامی از اندام خود را که بجنبانی و هر ابزاری را که به‌کارگیری خدا را بر تو حقوقی هست که تو را فراگرفته‌اند»^۱ (صحتی سردرودی، ۱۳۹۱: ۱۱۹). مقصود از این گزاره آن است که همواره نظامی از حقوق و تکالیف، تمامی شئون حیات انسان را فراگرفته و همه رفتارهای شهروندان در قالب یک قاعده حقوقی قابل تعریف است.

ایشان حدود پنجاه حق را به‌صورت مستقیم و ۱۰ حق را به‌صورت تلویحی مورد شناسایی قرار داده و معتقدند این قواعد حقوقی که برخوردار از فلسفه و مبنای معینی

۱. گفتنی است متن عربی رساله از منابع مختلف از جمله پایگاه اطلاعاتی آیت‌ا... مکارم و نیز کتاب شرحی بر رساله حقوق امام سجاد (ع) استخراج شده است.

در ارتباط با فلسفه و بنیان حقوق از نگاه شریعت هستند؛ تمام وضعیت‌های زندگی بشر را احاطه کرده‌اند. فراتر آنکه، امام در این رساله تصریح می‌کنند که شمار قواعد حقوقی محدود به این موارد نبوده و مقتضیات زمان و مکان، موجب آفرینش قواعد حقوقی نوینی خواهد شد: «دیگر حقوقی است که با سنجش شرایط و اوضاع و احوال؛ و دگرگونی اسباب و ابزار پیش می‌آیند» (همان، ۱۱۸).

اعتقاد به گستردگی و فراگیری نظامی از حقوق و تکالیف در تمامی شئون حیات انسان، دارای گونه‌ای از انطباق با مفهوم سیاست جنایی است. زیرا در قلمروی سیاست جنایی نیز سخن از پاسخ‌دهی به تمامی رفتارها، اعم از منحرفانه و یا بزهکارانه به میان می‌آید که بیانگر عدول از قاعده‌ای حقوقی است که پیشتر و در جریان توزیع حقوق و تکالیف تولید شده است. درحقیقت، نخست یک قاعده حقوقی وضع شده و حقوق و به مناسبت آن، تکلیفی را مورد شناسایی قرار می‌دهد. نقض این قاعده توسط یک شهروند، ممکن است در قالب بزه و یا انحراف قرار گیرد که در شمار موضوعات سیاست جنایی هستند. از این رو، نظامی از حقوق و تکالیف، به خودی خود، موضوع سیاست جنایی است. باور به فراگیری این نظام و اعتقاد به امکان دگرگونی این نظم براساس مقتضیات زمان و مکان از دیگر نشانه‌هایی است که با تکیه بر آنها می‌توان به شناسایی قرائتی از سیاست جنایی در رساله حقوق اقدام کرد.

درباره فرایند دگرگونی‌پذیری حقوق و تکالیف باید توجه داشت که جنبش‌های انقطاعی سیاست جنایی نیز موضوع این دگرگونی هستند. ممکن است هم‌اکنون حقوقی برای فردی شناسایی شده و سپس حقوق مذکور از وی سلب شود. به این ترتیب، این امکان وجود دارد که در جریان این دگرگونی، انحراف به بزه مبدل شده و یا بزه، وصف انحراف بیابد. بنابراین از آن جهت که متون ارائه شده در رساله از یک نظم حقوقی برخوردار است؛ می‌توان از سیاست جنایی مورد توجه در این نظم حقوقی سخن به میان آورد.

۲-۲. رساله حقوق و ارزشگذاری‌های بنیادین

در این گام باید به شناسایی ارزش بنیادین رساله پرداخت. قبلاً گفتیم که سه ارزش آزادی،

برابری و قدرت، تعیین‌کننده مدل‌های سیاست جنایی هستند. چنانکه تبعیت از ارزش آزادی، سیاست جنایی را به سوی برداشت‌های آزادی‌مدار سوق داده و مبنا قرار دادن ارزش قدرت، موجب تولد سیاست جنایی اقتدارگرا می‌شود.

پیش از آنکه به بررسی چستی «ارزش مبنا» در رساله حقوق بپردازیم، باید توجه داشت که رساله نیز به خودی خود بخشی از نظم حقوقی شریعت بوده و بنابراین برای شناخت نظام حقوقی مورد توجه در رساله، باید به بازشناسی نظم حقوقی شریعت پرداخت. شریعت به معنای مجموعه‌ای از احکام و قواعد ساختارمند برای هدایت انسان به سوی سعادت است که مبتنی بر اراده تشریحی خداوند است. نظر به آنکه بخش قابل توجهی از جریان هدایت و سعادت انسان در ارتباط با خصیصه اجتماعی بودن او تعریف شده و این خصیصه نیاز به وجود نظم حقوقی را موجب می‌شود، شریعت نیز باید از نظام حقوقی فراگیر برخوردار باشد. به‌ویژه، حمایت از ارزش‌ها و هنجارهای موجود در دیگر خرده‌نظام‌های شریعت ضرورت وجود خرده‌نظام فراگیر حقوقی را بیش از پیش آشکار می‌کند. بنیاد این نظام حقوقی اراده تشریحی خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۷۵؛ جعفری تبریزی، ۱۳۷۹: ۳۰؛ حسینی، بی تا: ۱۱).^۱ قرآن کریم نیز به‌عنوان مهمترین منبع قانونگذاری در اسلام که اراده تشریحی خداوند در آن ظهور یافته است؛ بیان می‌کند که صلاحیت قانونگذاری تنها در اختیار خداوند است (انعام: ۷۱). امام سجاد (ع) نیز در رساله برای باورند که بزرگترین حقوق، حق الله است: «... و بزرگترین حقوقی که خدای تبارک و تعالی برای خویش بر تو واجب ساخته «حق الله» است که اساس همه حقوق است و حقوق دیگر، شاخه‌هایی از آن است» (صحتی سردرودی، ۱۳۹۱: ۱۲۸). ایشان به هنگام تفصیل و تشریح حقوق، پیش از همه حق الله را بیان کرده و می‌فرمایند: «بزرگترین حق خدا بر تو این است که او را پرستی و چیزی را همسان او نسازی...» (همان، ۱۲۹).

انحصار قدرت قانونگذاری در قلمروی اختیارات خداوند، در کنار اعتقاد به اندیشه «ربوبیت الهی» (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۳)، نشانگر نگرش ویژه شریعت در خصوص مفهوم مادی قدرت (قدرت بشر) است. آیات متعددی از قرآن کریم به دنبال نفی قدرت انسان بر انسان و

۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، جلد اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.

طرح اندیشه «حاکمیت الهی» بوده و به این ترتیب منشأ حکومت و حاکمیت را اراده خداوند می‌داند. در آیه ۵۷ سوره مبارکه انعام آمده است: «حکم و فرمان تنها از آن خداوند است». از آنچه پیشتر گذشت، می‌توان دریافت که از نگاه شریعت، قدرت در بُعد جسمانی و هندسی یا همان ساختار سیاسی یا قدرت یک انسان بر انسان دیگر نه تنها دارای اصالت نبوده، بلکه به شدت نفی می‌شود. این مسئله، به وضوح نشانگر نفی اقتدارگرایی در ساختار سیاسی است. در حقیقت از نگاه شریعت؛ اقتدار و قدرت منحصر در اراده خداوند بوده و حاکمان در حکومت اسلامی، تنها مأذون از طرف خداوند هستند.

قابل درک است که نفی اصالت قدرت در بُعد بشری و انحصار در اراده خداوند، نه به معنای انکار قدرت سیاسی به عنوان یک واقعیت اجتماعی، بلکه در راستای جلوگیری از ایجاد هر جلوه‌ای از اقتدارگرایی، تسلط طبقه‌ای از انسان‌ها بر دیگران و البته ممانعت از تولید نظام طبقاتی در اجتماع برمبنای مناسبات قدرت است. به این ترتیب ارائه قرائت اقتدارگرا از نظریه سیاسی مذهب؛ انحرافی جدی از توصیف اسلام در خصوص قدرت سیاسی محسوب می‌شود. این نفی اقتدارگرایی به مثابه یک اصل انکارناپذیر در استقرار نظام سیاسی اسلامی به شمار می‌آید. شاید بتوان چنین ادعا کرد که شکل ساختار سیاسی در شریعت در محدوده منطقه الفراغ^۱ قرار داشته و در اسلام، شکل ساختار سیاسی فاقد موضوعیت است. با این حال قرائت‌های مختلفی که از نظریه سیاسی مذهب ارائه می‌شود، نباید به تولید هیچ جلوه‌ای از اقتدارگرایی منجر شوند.^۲

از این رو در شریعت هرگونه اقتدارگرایی سیاسی که در قلمرو سیاست جنایی، در شکل دولت‌های اقتدارگرا و اقتدارگرای فراگیر بروز می‌یابد؛ نفی می‌شود. نفی سیاست جنایی اقتدارگرا تولیدکننده آثاری از این قبیل است: نفی دولت و رای قانون، لزوم پایبندی به اصول محدودکننده قدرت نظیر اصل قانونی بودن جرائم، مجازات‌ها و دادرسی عادلانه کیفری،

۱. رک: محمد باقر صدر، اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام، ترجمه محمد کاظم بجنوردی، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۳۵۰.

۲. برای مطالعه قرائت‌های مختلفی از دولت در اسلام رک: داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ ششم، انتشارات سمت، ۱۳۸۷.

لزوم تفکیک نهاد تولیدکننده قوانین از هسته اصلی قدرت سیاسی، نفی تمایل گسترده برای مداخله حداکثری در آزادی‌های شهروندان، منع جرم‌انگاری مداخله‌جویانه و فراگیر و... در یک برداشت، اقتدارگرایی به معنای انحصار قدرت و خود را هم‌تراز با اراده خداوند تلقی کردن است. امری که با تکیه بسیار بر اصل بنیادین توحید پیوسته نفی می‌شود. امام (ع) نیز یکی از حقوق خداوند را در رساله خویش، «حق توحید» دانسته و بدین ترتیب به نفی هرگونه اقتدارگرایی مادی و یا اصالت دادن به قدرت به‌عنوان یک ارزش بنیادین پرداخته‌اند. امام (ع) به هنگام بحث درباره حق مدیر چنین می‌فرماید: «اما حق پرورش‌دهنده تو با توانایی این است که بدانی تو را برای آزمون او نهاده‌اند و او با آن قدرتی که خدا برای او، بر تو قرار داده، گرفتار است...» (صحتی سردرودی، ۱۳۹۱: ۱۷۹). امام (ع) بر این باورند که قدرت و حکومت، غنیمت و طعمه نبوده و فقط آزمونی است از سوی خداوند برای دارندگان آن و توفیق در این آزمایش دشوار در گروی امتثال از اراده خداوند است.

ایشان آنگاه که به طرح حقوق ملت و مردمان می‌پردازند؛ اصالت قدرت را نفی کرده و بر این عقیده‌اند که قدرت، امانتی است از سوی خداوند بر دوش دارندگان آن تا با تمسک به این امانت، مسیر سعادت تابعان شریعت، هموار شود. «اما حقوق زیردستانی که با توانایی رعایت حال آنها را می‌کنی این است که بدانی تو به دلیل توانایی فزون‌تری که بر آنها داری سرپرستی آنان را پذیرفته‌ای... پس واجب است که در میان ملت به عدالت کار کنی و برای آنان مانند پدری که مهربان است باشی و نادانی آنان را ببخشی و در کیفر دادنشان شتاب نکنی. چقدر جای حق‌شناسی است این شوکت و قدرت برتری که خدا به تو داده...» (همان، ۲۳۴).

ایشان، حتی به هنگام بحث در خصوص حق جان و اعضای بدن نیز اقتدارگرایی مادی را نفی می‌کنند. امام (ع) درباره حق جان چنین می‌فرماید: «حق جان بر تو این است که تمام توانش را در فرمانبرداری از خدا به کارگیری تا حق زبانت را به جای آری و حق گوشت را برسانی و حق چشمت را بپردازی و حق دستت را بسپاری و حق پایت را بگذاری و...» (همان، ۱۳۵). مقصود از این فرمایشات آن است که تمامیت جسمانی و معنوی انسان، تنها باید برای فرمانبرداری از قدرت مطلق، یعنی خداوند به کارگرفته شود و البته این برداشت خود تأکیدی دیگر بر نفی اقتدارگرایی و اطاعت مطلق از بشر است.

البته ممکن است چنین پنداشته شود که قرائت پیش‌گفته، تنها برداشتی انتزاعی از متون شرعی است. در مقابل آیین حکومت‌مندی امام علی (ع) به‌وضوح گویای نفی شاخصه‌هایی است که موجب تولید و تداوم قدرت اقتدارگرا می‌شوند. امکان استیضاح حاکمان توسط مردم نمونه‌ای برجسته از این آیین است که سیره سیاسی ایشان را از اقتدارگرایی دور می‌کند. ایشان در نامه خود به مالک چنین می‌فرمایند: «اگر رعیت بر تو گمان ستم برد عذر خود را آشکارا با آنان در میان بگذار و با این کار آنان را از بدگمانیشان خارج کن، که بدین رفتار خود را به عدالت خوی و عادت می‌دهی... آنان را نیز به حق استوار می‌کنی»^۱. همچنین می‌توان به رفتار ایشان در خصوص مسئله ابوالاسود دثلی اشاره کرد. امیرالمؤمنین (ع)، پس از انتصاب وی به قضاوت، در پایان همان روز نصب، ابوالاسود را به‌واسطه تندخویی و رفتار خشونت‌آمیز با مردم عزل کرد و به همین علت او به قاضی یک‌روزه مشهور شد (منقروی، ۱۴۰۴: ۱۰۷؛ یعقوبی، بی‌تا: ۲۰۵)^۲.

به‌عنوان نمونه می‌توان به این اندیشه امام (ع) اشاره کرد که مخالفت با حکومت در صورت خروج آن از مدار شریعت در شمار وظایف مردم است. ایشان هنگامی که عبدالله ابن عباس را به حکومت بصره انتخاب کردند چنین بیان داشتند: «ای مردم من عبدالله ابن عباس را به‌عنوان جانشین خود بر شما حاکم و والی قرار دادم. سخن او را بشنوید و از امر او مادام که در اطاعت خدا و رسول اوست اطاعت کنید و اگر بدعتی نهاد یا از حق رویگردان شد به من اطلاع دهید تا او را از حکومت کردن بر شما عزل کنم»^۳. امکان استیضاح حاکم اسلامی توسط مردم، لزوم پاسخگویی او در برابر جامعه، لزوم تمکین وی از قانون شریعت و... همه و همه گزاره‌هایی‌اند که قرائت اقتدارگرا از نظریه سیاسی اسلام را نفی می‌کنند.

نفی قدرت به‌عنوان یکی از ارزش‌های بنیادین مطرح در قلمروی سیاست جنایی، موجبات توجه به دیگر ارزش‌ها را فراهم می‌آورد. در قلمروی شریعت، اگرچه ارزش برابری همواره مورد تأکید است، اما با مفهوم مرسوم برابری در سیاست جنایی که در نهایت، پیروی از آن موجب استقرار دولت

۱. نامه امام علی (ع) به مالک اشتر.

۲. برای مطالعه بیشتر رک: سیدحسن قریشی، «سیره علوی در برخورد با افراد و گروه‌ها»، فرهنگ کوثر، ش ۶۱، ۱۳۸۴.

۳. شیخ مفید، الجمل، ترجمه و تحقیق سیدعلی میرشریفی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۱، ص ۴۲۰.

اقتدارگرا می‌شود، چند تفاوت بنیادین دارد. اول آنکه، عدالت به‌عنوان یک اصل بنیادین همواره مورد تأکید شریعت بوده است (جعفری تبریزی، ۱۳۷۹: ۳۷؛ حسینی کوهساری، ۱۳۷۸: ۸۷). اسلام با گذار از برابری مطلق که خود نوعی انحراف از فطرت انسانی محسوب می‌شود، عدالت را جایگزین آن کرده و به‌این ترتیب جلوه متعالی‌تری از برابری را به نمایش می‌گذارد. فراتر آنکه، در مفهوم مرسوم سیاست جنایی، پیروی از ایده برابری به استقرار دولت اقتدارگرا می‌انجامد. در مقابل، نه تنها شریعت، اقتدارگرایی را در تمامی اشکال آن و به این دلیل که ناقض «حق توحید» است نفی می‌کند؛ بلکه عدالت را ابزار قدرت نمی‌داند. عدالت درحقیقت، لگامی بر پای قدرت تلقی شده تا از اقتدارگرایی و انحصارگرایی جلوگیری به‌عمل آید. بنابراین باید توجه داشت آنچه که از آن با عنوان اهمیت برابری در شریعت یاد می‌شود، تفاوت‌هایی بنیادین با مفهوم برابری در برداشت رایج از سیاست جنایی دارد. برابری در مفهوم مرسوم سیاست جنایی رویه‌ای است که در دولت‌های اشتراکی اقتدارگرا نظیر شوروی مورد توجه بوده است.

در قلمروی شریعت، در تقابل با بی‌اعتباری قدرت، همواره ارزش آزادی دارای اصالت بوده است. درحقیقت، ارزش و اعتبار شریعت و جوهر آن را باید در اصل اخلاقی آزادی جستجو کرد. «... جوهر دین، کنش آزادانه و ارتباط آگاهانه با امر مطلق به‌مثابه آفریننده و پروردگار جهانیان است. این امر هرگز با تحمیل و اجبار به پیروی و نفی انتخاب آزاد آن‌گونه که در نظام‌های اقتدارگرا رایج است، سازگار نیست» (نوبهار، ۱۳۹۲: ۱۱۳). همچنین تحقق اصل آزادی که در شریعت، پیوسته به‌عنوان یک اصل ریشه‌دار در اخلاق آرمانی مورد توجه است؛ در شمار تکالیف حکومت سیاسی قرار دارد (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۸۵). قرآن کریم نیز در آیاتی متعدد، به تشریح مقصود خویش از آزادی پرداخته و سپس بر اهمیت این ارزش اخلاقی تأکید کرده است. آیه ۶۴ سوره آل عمران، پس از تأکید بر حق توحید، چنین می‌فرماید: «نباید هیچ‌یک از افراد بشر، به استثمار و نفی آزادی دیگران پرداخته و بشر برابر با خود را به بردگی بکشاند» (مطهری، ۱۳۸۸: ۴۳).^۱

امام (ع) نیز در رساله، به هنگام بحث درباره حق نماز، ارزش آزادی اراده را صریحاً مورد

۱. برای مطالعه یک دیدگاه در این باره رک به: محمدباقر صدر، همان، ص ۳۵۸.

تأکید قرار می‌دهند. البته پیشتر نیز در این باره مطالبی ارائه شد که امتثال از دستورات شریعت، فقط زمانی دارای ارزش است که پشتوانه آن، عمل توأم با اراده باشد. از همین رو، امام حق نماز به عنوان یک عبادت را با تأکید بر ارزش آزادی مورد توجه قرار داده است. ایشان همچنین در خصوص حق آزادی با ارائه معنای وسیعی از مفهوم آزادی، کرامت و عزت انسانی را تنها در گروهی برخوردار از موهبت آزادی دانسته‌اند (صحتی سردرودی، ۱۳۹۱: ۲۹۱).

آنچه گفته شد؛ تلاش برای فهم ارزش بنیادین مورد توجه در رساله و در برداشتی وسیع‌تر، در قلمروی نظام کیفری شریعت بوده است. بنابراین در رساله حقوق در تقابل قدرت، برابری و آزادی؛ جانب ارزش آزادی نگاه داشته شده است. برای ادراک توصیف شریعت از ارزش آزادی می‌توان بر مفهوم توحید و نفی اقتدارگرایی نیز تکیه کرد. از این رو هدف از آزادی، نفی اقتدارگرایی و تأکید بر اصل عدم ولایت است. خداوند انسان را آزاد آفریده و او را مسلط بر جان، مال و آزادی خویش قرار داده است. هر شکلی از ولایت و سلطه که ناقض این آزادی فطری باشد؛ از نگاه شریعت امری ناپسند به شمار می‌آید. فقها برای تأکید بر این برداشت از آزادی از اصل «عدم ولایت و سلطه یکی بر دیگری» بهره می‌گیرند (نراقی، ۱۳۷۵: ۱۸۶). تأکید امیرالمؤمنین علی (ع) بر آزادی مردم در انتخاب حاکم، نمونه دیگری از سیره ایشان است که نشان می‌دهد ارزش بنیادین مورد توجه در شریعت، گذار از اقتدارگرایی و تمایل به آزادی است. ایشان به هنگام پذیرش حکومت، در مسجد کوفه، چنین فرمودند: «ای مردم این امر حکومت امر شماست هیچ‌کس جز آنکه شما او را امیر خود گردانید حق امارت و حکومت بر شما را ندارد» (محسنی، ۱۳۸۴: ۱۳۹).

با بهره‌گیری از این مباحث می‌توان به شناسایی جریان ایدئولوژیک مبنا در رساله اقدام کرد. توضیح آنکه، پیروی از ارزش‌های سه‌گانه، هر یک موجب آفرینش یک جریان ایدئولوژیک مبنا می‌شود (شاکری گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۵۶). برابری، موجب تولید اقتدارگرایی با محوریت مساوات‌طلبی مطلق می‌شود. تقدیس قدرت، اقتدارگرایی فراگیر را می‌آفریند. در نهایت پاسداشت آزادی، جریان ایدئولوژیک آزادی‌مدار را تولید می‌کند که البته برخلاف برداشت رایج نمی‌توان آن را در شکل لیبرال مرسوم خلاصه کرد. به این معنا که پیروی از ارزش آزادی، باعث جریان آزادی‌گرا می‌شود که ایدئولوژی لیبرال، تنها یکی از برداشت‌های این جریان است.

۳. شناسایی متغیرهای چهارگانه مبنا و مدل سیاست جنایی در رساله حقوق

برای توصیف سیاست جنایی رساله حقوق، شناسایی متغیرهای چهارگانه دولت - جامعه مدنی و بزه - انحراف امری ضروری است. از این رو قبل از مدل شناسایی سیاست جنایی، به بحث در خصوص متغیرهای چهارگانه مبنا در رساله می‌پردازیم.

۳-۱. رساله حقوق و متغیرهای چهارگانه مبنا

در قلمروی سیاست جنایی، متغیرهای مبنا دلالت بر لزوم تفکیک بزه از انحراف و تقسیم واکنش در برابر آنها به پاسخ‌های دولتی و جامعه‌ی دارد (لازرژ، ۱۳۹۶: ۸۵). هم‌اکنون، بر همین اساس به بررسی متغیرهای رساله حقوق می‌پردازیم.

پیش از طرح بحث باید توجه داشت که رساله، با به تصویر کشیدن نظامی از حقوق و تکالیف، جلوه‌ای از عدالت توزیعی (عدالت به هنگام توزیع حقوق و تکالیف) را ارائه داده است. لزوم امتثال در برابر تکالیف، به معنای لزوم تحمیل ضمانت اجرا در برابر نقض حقوق دیگران است. بنابراین، اگرچه در متن رساله، به تفصیل سخنی از واکنش در برابر نقض حقوق به میان نیامده؛ اما این یک استنباط عقلانی است که تکلیف به رعایت حقوق، خود به معنای تحمیل ضمانت اجرا در برابر عدم توجه به این تکلیف است.

در تقابل با دیدگاه دلماس مارتی که بر این باورند: نمی‌توان تفکیکی میان حوزه دولتی و مدنی (دولت و جامعه مدنی در تعبیر سیاست جنایی) در پاسخ به رفتارهای نابهنجار در شریعت اسلام ارائه داد (دلماس مارتی، ۱۳۹۳: ۲۷۹-۲۷۷)، شواهد متعددی را می‌توان مطرح کرد که گویای تفکیک پاسخ‌های دولتی و جامعه‌ی است. «انبوهی از تعالیم اسلامی با شناسایی حوزه عمومی جدا از دولت و جامعه مدنی سازگار است. از جمله کارکردهای طبیعی و فضیلت‌مندانه جامعه مدنی، کنترل بزهکاری است. تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر که ترجمان اخلاق مسئولیت است به معنای آن است که اسلام به کنترل اجتماعی از طریق افکار عمومی اهمیت می‌دهد...» (نوبهار، ۱۳۹۲، ۱۱۵). فراتر آنکه تا حدود بسیار زیادی، سیاست جنایی اسلام را می‌توان قلمرویی مشارکتی دانست. مشارکت وسیع مراجع جامعه‌ی در پاسخ به پدیده جنایی و پیش‌جنایی در سیاست جنایی اسلام، در ارتباط با سه ویژگی بنیادین این سیاست است:

۱. طبقه‌بندی رفتارهای ناقض هنجارها به حق‌الله و حق‌الناس و سپس تجویز شیوه‌هایی خاص برای به جریان افتادن فرایند پاسخ‌دهی به جرائم حق‌الناسی،
 ۲. اعتماد به ایمان نشئت گرفته از شریعت اسلام و تأکید بر مسئله خودکنترلی و خوداصلاحی،
 ۳. طبیعت مذهبی هنجارهای لازم‌الاتباع در اسلام که نوعی مسئولیت همگانی درباره امر به معروف و نهی از منکر (به‌عنوان جلوه‌ای از سیاست جنایی مشارکتی) را تجویز می‌کند (حسینی، ۱۳۹۰: ۲۰۵).
- توضیح آنکه، اعطای نقش فعال به بزه‌دیده به‌عنوان بخشی از جامعه مدنی برای مدیریت فرایند رسیدگی کیفری در جرائم حق‌الناسی و لزوم امر به معروف و نهی از منکر در خصوص انحرافات، نمودی از مشارکت‌پذیری سیاست جنایی اسلام است.
- در رساله حقوق نیز، علاوه بر تکلیف دولت به پاسداری از عدالت و در نتیجه واکنش در برابر رفتارهای ناقض عدالت، از مقوله مشارکت اجتماعی سخن به میان آمده است. فراتر آنکه، امام (ع) یکی از تکالیف جامعه مدنی را خیرخواهی برای حکومت (حق مدیر) توصیف کرده‌اند که از آن به لزوم «النصیحه لائمہ المسلمین» تعبیر شده است (صحتی سردرودی، ۱۳۹۲: ۱۸۰). به عبارت دیگر، مشارکت اجتماعی در تمامی امور نه تنها در شمار حقوق اجتماع قرار دارد؛ بلکه نوعی تکلیف نیز برای جامعه محسوب می‌شود. علاوه بر آنکه این تکلیف خود به معنای نفی اقتدارگرایی است (از طریق تقسیم مسئولیت‌های اجتماعی)؛ لزوم تفکیک میان تکالیف جامعه مدنی از دولت در انجام امورات اجتماعی (از جمله پاسخ در برابر نابهنجاری‌ها به‌عنوان یکی از اقسام مسائل اجتماعی) را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد.
- همچنین، امام (ع) تفکیک میان متغیرهای چهارگانه را در هنگام بحث در خصوص حقوق مجرمان و منحرفان به تصویر می‌کشند. ایشان می‌فرمایند: «و اما حق کسی که از دست او با گفتاری یا کرداری به تو بدی رسیده باشد این است که اگر او در این کار عمدی هم داشته باشد عفو کردن تو را برانزده تراست زیرا در عفو، آن بهره‌ای است که هم قصد بد را از دل او می‌کند و هم به زیبایی او را و بسیاری از مردم را که مانند او باشند ادب می‌کند چرا که خداوند می‌گوید: «و کسی که پس از ستم دیدن داد ستاند از آن کسانی است که بر آنان ایرادی نیست» یا آنجا که خداوند گوید: «و کسی که شکیبایی کند و درگذرد بی‌گمان از آن

کارهایی کرده که بایسته است» (شورا: ۴۱-۴۳). و همچنین می‌فرماید: «و اگر کیفر می‌دهید چنان کیفر دهید که خود کیفر شدید و اگر شکیبایی کنید همان کرده‌اید که شکیباییان را برانزده‌تر است» (نحل: ۱۲۶). و این همه وقتی است که قصد و غرضی در کار باشد ولی اگر قصدی در کار نباشد، نباید به قصد داد ستانی از وی به او ستم کرده باشی تا خود به عمد، بر اشتباهی که داشته مجازاتش کنی. دیگر اینکه با او مدارا کنی تا با لطیف‌ترین صورتی که می‌توانی پاسخش دهی...» (صحتی سردرودی، ۱۳۹۲: ۳۹۵).

کلام امام (ع) اطلاق در گناه و انحراف دارد. چرا که بدی؛ هم بزه و هم انحراف را دربرمی‌گیرد. قابل درک است که کمترین معنای بدی، در گفتمان سیاست جنایی انحراف است. بنابراین خطاب به انحراف در سخنان امام (ع) مسلم است. همچنین آیه مورد استفاده توسط حضرت (آیه ۱۲۶ سوره نحل) در شمار آیاتی است که فقها از آن شرط مماثلت در قصاص را افاده کرده‌اند. از این رو می‌توان کلام امام (ع) را ناظر به جرم دانست. شکل نوین این مشارکت اجتماعی در خصوص امور مربوط به عدالت را می‌توان دارای دو بُعد دانست. بُعد اول به هنگام توزیع حقوق و تکالیف که مبنای عدالت است. این فرایند، هم‌اکنون در قالب تصویب قوانین و مقررات از طریق قوه مقننه بروز و ظهور یافته است. مشارکت اجتماعی برای انتخاب قانونگذاران، خود جلوه‌ای از مداخله جامعه مدنی در امر توزیع حقوق و تکالیف است. بُعد دوم نیز، پاسخ به نقض عدالت است که به دو شکل انحراف و بزه جلوه می‌کند. واکنش در برابر نقض عدالت هم‌اکنون از طریق قوه قضائیه اعمال می‌شود. تجویز مشارکت اجتماعی، به معنای رفع انحصار مراجع دولتی در واکنش به رفتار ناقض هنجار است که در اشکال مختلفی همچون، مشارکت بزه‌دیده و حتی جامعه مدنی در فرایند دادرسی کیفری (برای پاسخ به بزه) و لزوم امر به معروف و نهی از منکر (برای پاسخ به انحراف) مورد توجه قرار گرفته است.

۳-۲. مدل‌شناسی سیاست جنایی رساله حقوق

خصوصیات مورد توجه در رساله، مدل سیاست جنایی را از اقتدارگرایی و نیز اقتدارگرایی فراگیر دور کرده و به مدل آزادی‌مدار نزدیک می‌کند. پاسداری از ارزش بنیادین آزادی،

تبعیت از جریان ایدئولوژیک مبنای آزادی مدار و تفکیک میان دولت - جامعه مدنی و بزه - انحراف از نشانه‌های گفتمان سیاست جنایی آزادی‌گراست (لازرژ، ۱۳۹۶: ۹۶).

خصوصیات دیگری را نیز می‌توان برای گفتمان سیاست جنایی در رساله حقوق مورد شناسایی قرار داد که این گفتمان را بیش از پیش به مدل آزادی مدار نزدیک می‌کند. نخستین ویژگی، توجه به اصل دولت مادون قانون است. چنان‌که قبلاً گفته شد از نگاه شریعت، حکومت و قدرت امانتی از سوی خداوند بر دوش دارندگان آن بوده و ایشان مکلف به اجرای احکام شریعت در جامعه اسلامی هستند. در رساله حقوق نیز به تبعیت از این نگاه در هنگام بحث درباره حقوق مدیر و یا ملت، سخن از لزوم تمکین حکومت در برابر فرامین شریعت به میان آمده است. همین برداشت، اندیشه دولت مادون قانون و لزوم تبعیت دولت را از اصل قانون‌مندی تقویت می‌کند. درحقیقت احکام و قوانین شریعت، بیشتر حدود صلاحیت‌ها و تکالیف دولت‌ها را معین کرده و ایشان مکلف به تبعیت از این مسیر معین شده هستند (بهزادی، ۱۳۵۱: ۱۶۴). فراتر از آن احکام شریعت حتی مرز ممنوعیت رفتارها را نیز به روشنی ترسیم کرده و به این ترتیب، اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها را مورد توجه قرار داده است. قواعدی همچون قبح عقاب بلا بیان نیز تأکیدی مجدد بر لزوم پایبندی به اصل قانونی بودن و عدم مشروعیت توسعه جرم‌انگاری از طریق تمسک به قیاس است (نوبهار، ۱۳۹۲: ۱۲۸).

اگرچه در رساله، به صراحت سخنی از اندیشه تفکیک قوا به میان نیامده است؛ اما تأکید بر اصل قانونمندی دولت در قلمروی احکام شریعت، امکان استنباط این اصل را تقویت می‌کند. باید توجه داشت که شریعت نسبت به ساختار حکومت سیاسی و شیوه‌های اعمال اقتدار گزاره‌هایی خاص را تولید نکرده است. البته این سکوت به معنای نقص شریعت نیست، بلکه دولت اسلامی یک پدیده وابسته به زمان و مکان است که در جریان نباشد تاریخی و دگرگونی تجربیات، امکان ارائه قرائت‌های متفاوت از آن وجود دارد.^۱ باین حال ساختار سیاسی نباید موجب تمرکز قدرت و اقتدارگرایی شود. زیرا در این صورت،

۱. برای مطالعه یک دیدگاه در این خصوص رک: فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ ششم، انتشارات

ارزش بنیادین آزادی و البته اصل بسیار اساسی توحید نفی می شود. حضور امیرالمؤمنین در دادگاه قاضی ای که خود به عنوان رئیس حکومت، وی را منصوب کرده است نیز گواهی بر پذیرش امر تفکیک قوا به عنوان یک دریافت عقلانی در شریعت اسلام است.

اصل کمینه جرم‌انگاری از دیگر نتایج تمایل سیاست جنایی شریعت به سوی ارزش بنیادین آزادی است. در قلمروی سیاست جنایی، نتیجه این اصل منع مداخله حداکثری از طریق جرم‌انگاری است^۱. اصل عدم ولایت «بیانگر آن است که تحدید آزادی‌های مردم به هر شیوه‌ای از جمله در قالب جرم‌انگاری امری خلاف اصل است که تنها در صورت وجود دلایل و مقتضیات کافی می‌توان به آن تن داد» (همان، ۱۳۹۰: ۱۰۶). از آن گذشته، شریعت برای هدایت انسان بیش از آنکه بر عملکردهای خرده‌نظام کیفری تکیه کند، از حوزه جرم‌انگاری حداکثری و کیفرگذاری فراگیر گذر کرده و در پی تقویت عملکردهای خرده‌نظام فرهنگی بوده است. در نتیجه، رسالت هدایت و اصلاح بیش از هر چیز بر دوش چرخه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهاست و نه لزوماً جرم‌انگاری رفتارها و تحمیل مجازات به کسانی که مرتکب جرم می‌شوند. تلاش برای جرم‌انگاری تمامی اشکال نقض هنجارها و ارزش‌ها و به دنبال آن، گسترش غیرضروری دامنه افعال ممنوعه کیفری در سیاست جنایی اسلامی امری نادرست به شمار می‌آید. با تکیه بر این برداشت، می‌توان بسیاری از افعالی که هم‌اکنون در نظام کیفری ما مجرمانه تلقی می‌شوند را جرم‌زدایی کرد. در مقابل از ارزش‌های پشتوانه این افعال از طریق عملکردهای خرده‌نظام فرهنگ می‌توان حمایت کرد. نمونه بارز این قبیل جرم‌انگاری‌ها را در تبصره ماده (۶۳۸) قانون مجازات اسلامی و در جرم‌انگاری بی‌حجابی می‌توان جستجو کرد.

کیفیت واکنش‌ها در برابر رفتارهای ناقض هنجار را می‌توان از دیگر ویژگی‌های گفتمان سیاست جنایی رساله دانست. امام (ع) در بخش‌های متعددی از رساله؛ پرهیز از کیفرگرایی حداکثری و در مقابل کمینه مداخله و تمسک به روش پیشگیرانه و اصلاحی را مورد توجه قرار داده‌اند. ایشان، یکی از حقوق هم‌کیشان را مدارا کردن با بدی‌های آنان و اصلاح کردن آنان دانسته‌اند. در باور امام (ع)

۱. برای مطالعه یک دیدگاه مشابه رک: مهدی مهریزی و وهاب دانش‌پژوه، «قرآن و جرم‌انگاری حدافلی»، مجله فقه و حقوق اسلامی، سال هفتم، ش ۱۲، ۱۳۹۵.

حق اصلاح، در شمار حقوق هم‌کیشان قرار دارد (صحتی سردرودی، ۱۳۹۱: ۳۶۱). همچنین موقع بحث در خصوص حقوق مجرمان و منحرفان، عفو کردن و پرهیز از تحمیل مجازات بر آنان را از حقوق ایشان دانسته‌اند (همان، ۳۵۹). حتی حق بر آموزش و تربیت که در گفتمان جرم‌شناختی، پیشگیری رشد‌مدار نام دارد را نیز در شمار حقوق خردسالان محسوب کرده‌اند (همان، ۳۴۱).^۱ سنتی که امیرالمؤمنین علی (ع) پس از جنگ جمل بنا نهادند، نمونه‌ای آشکار از تمایل ایشان برای جانبداری از صلح و پرهیز از کیفرگرایی است. ایشان پس از غائله جمل، در تقابل صلح و مجازات عادلانه، جانب صلح را نگاه داشته و اعلام عفو عمومی کردند (نهج‌البلاغه، نامه ۲۹). پرهیز از تحمیل مجازات، در حالی که عدالت چنین اقتضا می‌کند، انعکاسی غیرقابل انکار از تمایل ائمه معصومین برای بهره‌گیری از ابزارهای غیرکیفری در هدایت تابعان شریعت است؛ مسئله‌ای که رساله حقوق نیز با ادبیات مختلف بر آن تأکید می‌کند.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رساله حقوق امام سجاد (ع) را می‌توان به مثابه بخشی از متون دینی تلقی کرد که امکان شناسایی گفتمان سیاست جنایی اسلامی از طریق آن امکان‌پذیر است. ضرورت دستیابی به ادراکی قابل اعتماد از گفتمان سیاست جنایی شریعت از آن رو مهم است که فهم این گفتمان تأثیر قابل توجهی بر دگرگونی رویه‌های عملی کیفری و البته سیاستگذاری در حوزه جرم‌انگاری و کیفرگذاری دارد. آنچه هم‌اکنون در منابع فقهی و رویه‌های قانونگذاری ایران از آن با عنوان سیاست جنایی اسلامی یاد می‌شود، تنها قرائتی خاص از نظریه کیفری مذهب است که در زمان و شرایطی خاص پدیدار شده است. در مقابل تولد قرائت آزادی‌گرا، زمینه را برای دگرگونی‌های قابل توجه در ادراک ما از سیاست جنایی شریعت فراهم می‌آورد. موضوعیت نداشتن شکل مجازات‌ها، تأکید بر اصل کمینه جرم‌انگاری، توجه به اراده کیفری وجدان جمعی، تجربه‌گرایی در قلمرو کیفرگذاری و... در شمار نتایج این دگرگونی قرار دارند.

۱. علاوه بر رساله حقوق، امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه نیز در دعا‌های متعددی بر لزوم توبه (دعای ۳۱) و نیز لزوم خطاپوشی در صورت مشاهده جرم و انحراف دیگران (دعای ۳۴) تأکید کرده‌اند.

به نظر می‌آید که رساله، با پیروی از نگرش بنیادین شریعت در قلمروی ارزشگذاری‌های اخلاقی، در تقابل آزادی، برابری و قدرت، جانب آزادی را نگاه داشته و زمینه را برای ارائه قرائت آزادی‌مدار از نظریه کیفری مذهب فراهم آورده است. تأکید امام (ع) بر «حق توحید» و منشأ قدرت بودن اراده خداوند، نشان از نفی اصالت قدرت مادی و سلطه تام یک انسان بر دیگری است. پذیرش آزادی به‌عنوان ارزش بنیادین، جریان ایدئولوژیک مبنای آزادی‌مدار را موجب می‌شود. چنین برداشتی از ارزش مبنا در شریعت نه تنها مانعی جدی برای شکل‌گیری قرائت اقتدارگرا از قدرت سیاسی است، بلکه تضمین‌کننده اصولی همچون منع مداخله حداکثری، جرم‌انگاری محدود، توجه به مقتضیات زمان و مکان برای جرم‌انگاری و تعیین شکل مجازات‌ها نیز خواهد بود. از آن گذشته، پیروی از اندیشه دولت‌مادون قانون، امکان پذیرش تفکیک قوا به‌عنوان یک برداشت عقلانی و گرایش به پاسخ‌های غیرسرکوبگر را می‌توان از دیگر نشانه‌هایی دانست که گفتمان سیاست جنایی رساله را به گفتمان آزادی‌مدار نزدیک می‌کند. در نهایت، باید توجه داشت که سنت عملی ائمه معصومین و به‌ویژه امام علی (ع)، تأییدکننده قرائتی است که در این پژوهش از سیاست جنایی اسلامی ارائه می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. آرنز، هانا (۱۳۶۳). *توتالیتاریسم (حکومت ارباب، کشتار و خفقان)*، ترجمه محسن ثلاثی، سازمان انتشارات جاویدان.
۲. احمدی، علی اصغر (۱۳۹۱). *عدالت اجتماعی در نهج البلاغه*، انتشارات بوستان کتاب.
۳. برلین، آیزایا (۱۳۸۶). *کارل مارکس*، چاپ اول، تهران، نشر ماهی.
۴. بهزادی، حمید (۱۳۵۱). «نظریه حکومت قانونی در دموکراسی و نظام سیاسی اسلام»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۱۰ و ۱۱.
۵. پولیستر، ژرژ (۱۳۹۰). *اصول مقدماتی فلسفه*، بازیابی شده از پایگاه اینترنتی کتابناک.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۹). *عدالت و ستم (تلخیصی از کتاب ترجمه و تفسیر نهج البلاغه)*، گردآوری، تنظیم و تلخیص محمدرضا جوادی، چاپ دوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، مرکز نشر اسرا.
۸. حسینی، سید ابراهیم (بی تا). «نظام حقوقی اسلام، مبانی، منابع ساختار و امتیازات»، *مجله معرفت*، ش ۱۰۶.
۹. حسینی، سید محمد (۱۳۹۰). *سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. حسینی کوهساری، سید اسحاق (۱۳۷۸). «رابطه عدالت و حقوق در اسلام»، *مجله مجتمع آموزش عالی قم*، سال اول، ش ۴.
۱۱. دلماس مارتی، مری (۱۳۹۳). *نظام‌های بزرگ سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.
۱۲. شاکری گلپایگانی، طوبی (۱۳۸۵). *سیاست جنایی اسلامی*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. شیخ مفید (۱۳۷۱). *الجمال*، ترجمه و تحقیق سیدعلی میرشریفی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۴. صحتی سردودی، محمد (۱۳۹۱). *شرحی بر رساله حقوق امام سجاد (ع)*، انتشارات فقه الثقلین.
۱۵. صحیفه کامله سجادیه (۱۳۸۵). ترجمه محسن غروی و عبدالجواد ابراهیمی، چاپ چهاردهم، انتشارات الهادی.
۱۶. صدر، محمدباقر (۱۳۵۰). *اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره مکتب اقتصادی اسلام*، ترجمه محمدکاظم بجنوردی، جلد اول، مؤسسه انتشارات اسلامی.

۱۷. فیرحی، داود (۱۳۸۷). *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، چاپ ششم، انتشارات سمت.
۱۸. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۹. قریشی، سیدحسین (۱۳۸۴). «سیره علوی در برخورد با افراد و گروه‌ها»، فرهنگ کوثر، ش ۶۱.
۲۰. لازرزی، کریستین (۱۳۹۶). *درآمدی بر سیاست جنایی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ ششم، انتشارات میزان.
۲۱. مالوری، فیلیپ (۱۳۸۸). *اندیشه‌های حقوقی*، ترجمه مرتضی کلانتریان، چاپ دوم، نشر آگه.
۲۲. محسنی، علی (۱۳۸۴). «امام علی (ع) و رویکرد مردمی به مقوله حکومت و خاستگاه آن»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی دانش سیاسی، ش ۱.
۲۳. مشکی، مهدی (بی تا). *تاریخ شکل‌گیری لیبرالیسم*، رواق/اندیشه، ش ۳۲.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). *حقوق و سیاست در قرآن*، جلد اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). *آزادی معنوی*، چاپ چهل و سوم، انتشارات صدرا.
۲۶. منقری، نصرابن مزاحم (۱۴۰۴). *وقع صفین*، منشورات مکتبه المرعشی النجفی، الطبعة الثانية.
۲۷. مهریزی، مهدی و وهاب دانش‌پژوه (۱۳۹۵). «قرآن و جرم‌انگاری حداقلی»، *مجله فقه و حقوق اسلامی*، سال هفتم، ش ۱۲.
۲۸. میراحمدی، منصور (۱۳۸۵). «مناسبات قدرت و شریعت در سیره نبوی»، *نشریه علوم سیاسی* (دانشگاه باقرالعلوم (ع))، ش ۳۵.
۲۹. نامه امیرالمؤمنین به مالک اشتر.
۳۰. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۹۶). *سیاست جنایی*، در *دانشنامه علوم جنایی اقتصادی*، به کوشش امیرحسین نیازپور، انتشارات میزان.
۳۱. --- (۱۳۹۷). *سیاست جنایی در برابر بزهکاری اقتصادی*، در *سیاست جنایی در برابر بزهکاری اقتصادی*، به کوشش امیرحسین نیازپور، انتشارات میزان.
۳۲. نراقی، احمد ابن محمد (۱۳۷۵). *عوائد الایام*، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۳. نوبهار، رحیم (۱۳۹۲). «مدل‌شناسی سیاست جنایی اسلام»، *مجله تحقیقات حقوقی*، ش ۶۱.
۳۴. --- (۱۳۹۰). «اصل کاربرد کمینه حقوق کیفری»، *آموزه‌های حقوق کیفری*، ش ۱.

۳۵. --- (بی تا). «جستاری در دلایل نقلی تقسیم بندی حد - تعزیر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۶۷.

۳۶. نهج البلاغه، پایگاه اطلاعاتی حجت الاسلام حسین انصاریان.

۳۷. یعقوبی، احمد ابن ابی یعقوب (بی تا). تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر.

38. www.erfan.ir.

39. www.ketabnak.com.

40. www.normagazine.org.

41. <https://makarem.ir>.