

## تنش میان قرائت ایدئولوژیک از فقه جزایی با مقاصد عدالت کیفری اسلامی مانعی در تدوین الگوی اسلامی - ایرانی «سیاست جنایی»

مهدی خاقانی اصفهانی\*<sup>۱</sup>، محمدعلی حاجی ده‌آبادی<sup>۲</sup>

۱. استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه حضرت معصومه (ع)

۲. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۷)

### چکیده

سیاست جنایی، منظومه‌ای میان‌رشته‌ای و متشکل از چندین نظام تعامل‌گر ملی - حکومتی است که در مورد جرایم و انحرافات خطیر چاره‌جویی می‌کند و مدیریت عدالت کیفری را از رهگذر تنظیم روابط علوم جزایی و کنشگران نظام عدالت کیفری در عرصه نظری و میدانی بر عهده دارد. عدالت کیفری، از راهبردی‌ترین سطوح قدرت نرم هر نظام حاکمیتی محسوب می‌شود و ضعف در تدوین و پایش سامانه ملی سیاست جنایی، بحران کارایی و چه بسا بحران مشروعیت را متوجه آن نظام می‌کند. سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران، نقاط قوت و ضعف پرشماری دارد که از میان نقاط ضعف آن، نسنجیدگی راهبرد کلانی است که بر غالب تصمیمات تقنینی و قضایی و اجرایی نهادهای حقوقی کشور حاکم است. این مقاله، با روش تحلیلی، پس از مرور اهمیت بومی‌سازی سیاست جنایی، جلوه‌هایی از بحران بومی نبودن سیاست جنایی جمهوری اسلامی را توصیف و تحلیل می‌کند. آنگاه به‌طور خاص، تکوین و نضج جریان‌های عقل‌گریز در رویکرد سنتی به فقه جزایی را بررسی خواهد کرد و صدمه‌ای که این جریان‌ها به نظام کیفری ایران در وصول به مقاصد کلان و غایی عدالت کیفری وارد کرده‌اند را بازبینی می‌کند. در مقابل، راهکارهایی برای تقویت جریان رقیب ارائه داده‌ایم که ظرفیت‌های فقهی و حقوقی موجود در مسیر بومی‌سازی سیاست جنایی با محوریت فقه جزایی اسلام را نشان می‌دهد؛ تا بخشی از طرح کلان الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را در قلمرو نظام سیاست جنایی تأمین کند.

### واژگان کلیدی

الگوی اسلامی - ایرانی، سیاست جنایی بومی، عقل‌گریزی، فقه جزایی، نظریه و نص.

## مقدمه

سیاست جنایی ایران، از انقلاب شکوهمند اسلامی تاکنون، ویژگی‌های دین‌سالار و مردمسالار یک نظام سیاسی را با ترکیب و آرایشی غالباً منسجم دربر گرفته و از سوی دیگر، جامعه ایران هم بیش از پیش با دیدگاه‌های روشنفکرانه دینی، حکومت قانون، دولت حقوقی، حکمرانی مطلوب، حقوق بشر و مفاهیم مرتبط آشنا شده است. با شکل‌گیری جامعه مدنی نوظهور اما فعال در ایران و با تقویت رویکرد نظریه‌پردازانه و تولید علم در معارف اسلامی با هدف تحول‌بخشی به علوم اسلامی در دهه گذشته، دیگر نمی‌توان مانند گذشته، دستاوردهای علمی دیگر جوامع را در پشت پرچم حاکمیت ملی یا بدبینی بیمارگونه به جهان و دشمن‌پنداری خرد جمعی بین‌المللی مکتوم کرد. تغییرات اجتماعی و تحولات نخبگانی، به‌طور روزافزون، مواجهه فرهنگی بین نیروهای جهانی شدن و نیروهای محلی‌گرا را تشدید کرده است. نه سرسپردگی به فرایند جهانی شدن و نه کشیدن حصاری از خودمحوری و جهان‌ستیزی، هیچ‌یک نه موافق شرع است و نه عقل؛ که این هر دو حقیقتی واحدند. در تنش و تعامل جهانی شدن با بومی‌سازی، نه به این سو باید درگلتید و نه بر آن سو؛ بلکه باید مصرانه سماجت کرد؛ هم باید از دستاوردهای دیگر جوامع به‌ویژه در حوزه سیاست‌گذاری اجتماعی و خصوصاً سیاست جنایی استفاده کنیم و هم نباید در عمل به پذیرفتن این یا آن «قالب» از پیش ساخته این دولت غربی و آن نظریه غیروطنی محدود شویم و سر به تقلید بسپاریم.

با نگاهی تاریخی - اجتماعی به گذشته متوجه می‌شویم که در دوره شکوفایی تمدن اسلامی (که تا زمان حمله مغول ادامه داشت) نهادهای علمی و فرهنگی جامعه ما رشد و توسعه شایان ملاحظه‌ای یافتند که البته درخشش این نهادها فارغ از هر گونه مرز ملی بود (خرمشاد و آدمی، ۱۳۸۸: ۱۷۱؛ آراسته‌خو، ۱۳۸۶). این نهادها در سایه نگرش جهانشمول تمدن اسلامی - ایرانی، در میراث گسترده تمدن‌های اسلام، ایران، هند، یونان و روم سهیم شدند. در تمام این دوره، تمدن ایرانی با در هم تنیدن تار علوم با پودهای فرهنگ و تمدن

ایرانی دستاوردهای علمی و تمدنی شگرف و عظیمی پدید آورد. البته منازعه مدرنیته با دین موجب ظهور اشکال جدیدتری از دین در دنیای حاضر شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان از نقش‌های جدید دین در شکل‌دهی علایق انسان‌ها، زیربنای فرهنگی و حتی جهت‌دهی گرایش‌ها در عصر مدرن غافل بود (Scribner & Fusarelli, 1996, p.71). آنچه در نقد فلسفی به مدرنیته و تلاش فکری برای نفی سکولاریسم و معنا بخشیدن به زندگی معاصر شایان توجه به نظر می‌رسد، گرایش متفکران دینی به فلسفه، به‌منظور نقد کیفیت سکولار مدرنیته است.

همان‌گونه که مدرنیته در اروپا بر زمینه‌های اخلاقی و فرهنگی ارزش‌های مسیحی ساخته و پرداخته شد، مدرنیته (و از جمله مدرنیزاسیون عرصه‌های حقوق نظیر سیاست جنایی) نیز باید بستر فرهنگی و باورهای دینی و به‌ویژه دیدگاه‌های حقوقی عرفی اکثریت مردم را نیز جدی در نظر بگیرد و به گفتمانی بومی تبدیل شود. جریان اخذ و تحلیل نهاد و درج آن در نظام حقوقی دیگر را بومی‌سازی نهاد حقوقی نام می‌گذاریم (حکمت‌نیا، ۱۳۸۴: ۶۲). آشکار است که نظام‌های حقوقی نمی‌خواهند به‌طور مستقل و بدون توجه به دستاوردهای یکدیگر به حل مشکلات بپردازند، زیرا نه زدودن تفاوت‌ها میسر است و نه بستن نظام حقوقی و استفاده نکردن از سایر نظام‌ها امکان دارد. مبنای حقوق به پرسش «چرایی» مشروعیت قواعد و نهادهای حقوقی پاسخ می‌دهد.

جهان معاصر از یک سو با گسترش رویکرد تکنوکراتیک (فن‌سالارانه) و از سوی دیگر با گسترش رویکردهای مشارکتی در باب آینده همراه است. برای مثال، توسل اکثر دولت‌های اروپایی و آمریکا به جنیش بازگشت به کیفر، نظریه قانون و نظم<sup>۱</sup>، نظریه پنجره‌های شکسته<sup>۲</sup>، نظریه «قوانین سه ضربه»<sup>۳</sup> و در این اواخر کاربست فراگیر نظریه «مدیریت ریسک جرم»<sup>۴</sup>، نمونه‌های بارزی از رویکرد تکنوکراتیک در سیاست جنایی غربی

1. Law and Order Theory
2. Broken Windows Theory
3. "Three Strikes and You Are Out" Theory
4. Crime Risk Management Theory

است و اجرای برنامه‌های عدالت ترمیمی که در آیین‌های بومی و شرقی سازش ریشه دارد، از جلوه‌های رویکرد مشارکتی در چارچوب آرمان‌های متعالی و افق‌های پیش روی عدالت کیفری در مقیاس جهانی هستند. به نظر می‌رسد جنبه مدیریتی سیاست جنایی اقتضا دارد که در شرایط تقابل بین رویکرد تکنوبروکراتیک آرمان‌گرا و رویکردهای رهایی‌بخش، بر الگوهای ارتباطی و تأویلی آینده‌اندیشی تأکید شود تا منابع سیاست جنایی به‌جای تقابل و خنثی‌سازی یکدیگر (که تنها پیامد آن ناتوانی در بومی‌سازی است و استمرار همین وضع کنونی سیاست جنایی کشور) با هم در ترسیم دورنمای روندیابی به‌سمت تدوین الگوی اسلامی - ایرانی (بومی) در حوزه سیاست جنایی مشارکت کنند و موفق باشند.

در وضعیتی که هنوز در کشور، نظریه بومی سیاست جنایی نداریم، تلاش برای تدوین مبانی این نظریه نباید و نمی‌تواند به شکل برنامه‌ریزی ملموس و طراحی جزئیات هر یک از لایه‌های تقنینی، قضایی، اجرایی و مشارکتی سیاست جنایی انجام پذیرد، بلکه باید درباره زمینه تاریخی سیاست جنایی نقادانه بحث کند و روابط موجود در زبان در میان دستاوردهای و آموزه‌های شرعی، غربی و ملی سیاست جنایی را آشکار و روابط قدرت را ارزیابی کند و به این ترتیب، آینده سیاست جنایی کشورمان را به سؤال بکشد. به این منظور، باید دید که چگونه می‌توان از ادبیات آینده‌اندیشی، نظریه‌ها و روش‌هایی را از دو جهت معرفت‌شناختی و روش‌شناختی برای گسترش منظومه‌ای از شرایط مشارکتی پیدا کرد؛ شرایطی که می‌توان آن را با توجه به ویژگی مدیریتی بودن دانش سیاست جنایی، «برنامه‌ریزی مذاکره‌ای میان مبانی، منابع و نیروهای مؤثر بر سیاست جنایی برای ترسیم ساختار، راهبردها و جلوه‌های الگوی بومی سیاست جنایی» نامید.

سنگینی و دیرپایی باورها پیرامون مبانی، ساختار و جلوه‌های سیاست جنایی به‌حدی است که اغلب برای فائق آمدن بر آنها و ارائه تصویر مناسبی از آینده، به روش‌های دیوانسالارانه و آموزش‌های پدرمآبانه تکیه می‌شود. برای تعدیل این افراط‌گرایی‌ها، برقراری تعامل فکری میان مطالعات تطبیقی سیاست جنایی راهگشاست؛ چرا که همیشه نقد از بیرون (که معمولاً از دستاوردهای معرفت‌های علمی غیر غالب بهره می‌جوید) زمینه تعدیل کاستی‌های نگرش‌های یک‌سویه و تمامیت‌خواه را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر،

جهانی شدن تأثیر مستقیمی بر ساختار و عملکرد راهبردی اغلب کشورها بر جای گذاشته است. این فرایند، ایجاد ساختارهای جدید، تدوین مقررات و مقررات فراملی و تصویب اسناد بین‌المللی در زمینه جرم، نظم و امنیت را در پی داشته است (Newburn, 2007, p.869). مجموع این دلایل نشان می‌دهند که برای تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی نیازمند افزایش توجه به بخشی از نمودهای بین‌المللی دستاوردهای سیاست جنایی هستیم و برای اطلاع از این دستاوردها و انتخاب بخشی از آنها و نهادن در الگوی مرجعی از پارادایم بومی‌ساز، مطالعه تطبیقی سیاست جنایی و علوم پایه آن، از منظر جهانی شدن، ضرورت و فایده انکارناپذیری دارد.

سیاست جنایی در چهار سطح تقنینی، قضایی، اجرایی و مشارکتی می‌کوشد که در تعامل با دیگر علوم جزایی، ظرفیت‌های مادی و معنوی هر کشور را در مسیر کنترل مهم‌ترین ناهنجاری‌ها به سیاست‌گذاران و افراد ملت بشناساند. از این‌رو، سیاست جنایی منظومه‌ای از دانایی مشتمل بر داده‌های علوم مرتبط، اقتضانات جامعه‌شناختی و فرهنگی، بخش‌هایی از دین با قرائتی از آن و اجزای متعدد دیگری به فراخور ساختار و اوصاف هر جامعه ارائه می‌کند تا راهبردی کلان و روش‌هایی خرد و جزئی‌نگر در راستای آن در تمام سطوح فردی و جمعی، رسمی و عرفی طراحی شود تا بزه و انحراف، رصد و تا حد امکان مهار شوند. سیاست جنایی در این مسیر، از چرخش رویکردها و گردش تمرکزها بر اهداف عدالت کیفری، هم غنی شده و هم صدمه دیده است؛ گاهی فقط به ترجمه کتاب‌های فقهی در قالب جرم‌انگاری اقدام می‌کند و عصاره میوه فقه را مصرانه در جام قانون می‌ریزد؛ گاهی به ترجمه مواد قانون جزایی فرانسه و اسناد بین‌المللی دل خوش می‌کند و بسیار اندک به اقتضانات جامعه‌شناسی جنایی ایرانی و جامعه‌شناسی کیفری ایرانی عنایت دارد.

باید کوشید تمام نیروها را در تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی با آرایشی منسجم و طبق یک الگوی تعاملی نظام‌مند، به‌نحوی همسو کرد که چرخ‌دنده‌های این سه مخزن معرفتی شرعی، ملی و جهانی در هم کاملاً قفل شود و برون‌داد این تعامل، طراحی خود «نظریه اسلامی - ایرانی سیاست جنایی» باشد.

## بومی‌سازی سیاست جنایی؛ مفهوم و ضرورت

با اینکه تاکنون در زمینه بومی‌سازی بحث‌های فراوانی صورت گرفته، این اصطلاح همچنان به‌لحاظ مفهومی دچار ابهام است. به‌همین دلیل اولاً، گره‌های مفهومی زیادی برای دیدگاه‌های ایجابی و سلبی بومی‌سازی ایجاد شده‌اند؛ مثلاً در برخی دیدگاه‌ها تفکیک روشنی میان موضوع علم، غایت علم، روش علم یا علم بومی از راه‌حل‌های بومی ارائه نشده است؛ ثانیاً میان اسلامی کردن علوم و بومی کردن علوم خلط شده است، به‌طوری که به‌راحتی به‌جای یکدیگر استفاده می‌شوند؛ اما این دو تمایز مفهومی دارند (صادقی، ۱۳۹۱، ص ۶۴۰). پس برای در امان ماندن از آشفتگی‌های مفهومی در پژوهش حاضر، ما باید بومی‌سازی در سیاست جنایی را با توجه به مبانی و منابع و افق نگرش نوینی تعریف کنیم. در این مقاله، بومی‌سازی سیاست جنایی عبارت است از: «منظومه‌ای میان‌رشته‌ای و متشکل از چندین نظام تعاملی کنش و واکنش به جمیع گونه‌های بزه و انحراف در چارچوب مشخصی از حیث گفت‌وگو، که با پی‌جویی یک مسیر تعریف‌شده برای حرکت به‌سوی اهداف عدالت کیفری، دارای مبانی، ساختار و جلوه‌های تعریف‌شده و سازگار با یکدیگر هستند».

تدوین «الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی» نیازمند طی مراحل گوناگون طراحی «الگوی پایه» و طراحی «الگوی تفصیلی» و انجام دادن سایر گام‌های مترتب بر آنها و تدارک اقتضانات پیشینی آنهاست. این فرایند، راهی طولانی است که در مقیاس زمانی میان‌مدت و بلندمدت امکان سیاست‌گذاری برای آن هست. این راه طولانی، مراحل متعددی دارد که عبارتند از: ۱. ترسیم خطوط راهنمای تحقیق و تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی؛ ۲. تدوین مبانی طراحی و تدوین الگو؛ ۳. تدوین روش‌شناسی طراحی الگو؛ ۴. تحلیل و نقد نظریه‌ها، راهبردها، مدل‌بندی‌ها و برنامه‌های سیاست جنایی غربی، اسلامی و مختلط حاکم بر نظام حقوقی ایران؛ ۵. تحلیل و آسیب‌شناسی روند تحول نظری سیاست جنایی در نهادهای علمی ایران؛ ۶. تدوین نظام مشارکت‌نخبگانی در تدوین الگوی بومی سیاست جنایی؛ ۷. تدوین الگوهای پایه و تفصیلی «رهبری تحول» در عرصه بومی‌سازی سیاست جنایی؛ ۸. طراحی الگوی پایه عملیاتی سیاست جنایی بومی؛ ۹. طراحی نظریه

تفصیلی سیاست جنایی اسلامی - ایرانی؛ ۱۰. تدوین نظام پایش و نظارت بر اجرای الگوی بومی سیاست جنایی.

قانون‌نویسی‌ها و سیاست‌گذاری‌های کلان جزایی، تابع یک راهبرد جامع و طراحی شده علمی سیاست جنایی نیستند. سیاست کیفری همچنان گفتمان حاکم بر دستگاه حقوقی رسمی جمهوری اسلامی است؛ نهادهای ارفاقی مدرنی هم که با رویکرد غیرسزاده و اجتماع‌محور وارد تحولات تقنینی و گفتمان نوین قضایی کشورمان شده است، بیش از آنکه نتیجه چرخش نگاه مسئولان از سیاست کیفری به سیاست جنایی باشد، پیامد چاره‌جویی آنان برای کاهش معضلات مدیریت زندان از رهگذر توسل به جایگزین‌های حبس است. تدوین راهبرد برای سیاست‌گذاری جنایی و اجرای راهبرد و ارزیابی آن، نیازمند عزمی حکومتی و ملی و رویکرد عقلانی، اجتماع‌محور، مبتنی بر ادراک مقاصد شریعت و عنایت به هنجارهای صحیح جهانی و نیز سهم دانستن نقش اقتضانات ملی است.

جلوه‌های غیربومی سیاست جنایی ایران بسیارند؛ از ناهمسویی مجازات‌ها با جرایم و با نظام اجرایی کشور و افکار عمومی گرفته تا ناسازگاری بسیاری از جرم‌انگاری‌ها با همه دیگر اجزای نظام عدالت کیفری ایران و اصطکاک و تنش تحولات سطح تقنینی سیاست جنایی نوین ایران (خصوصاً کیفرهای جایگزین حبس و دیگر تأسیسات ارفاقی قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲) با دیگر سطوح نظام سیاست جنایی کشور (سطح قضایی و سطح اجرایی). هم تحرک جریان بومی‌سازی علوم انسانی در ایران و هم مشکلات بومی نبودن بسیاری از اجزا و بخش‌های سیاست جنایی کنونی ایران، ضرورت بومی‌سازی علوم انسانی و به‌ویژه سیاست جنایی را توجیه می‌کند. سیاست جنایی، به‌عنوان منظومه علوم و تجارب ناظر بر چاره‌اندیشی در قبال بزهکاری، قاعدتاً باید جایگاه شایان توجهی داشته باشد، در حالی‌که بیشترین توجه مدعیان ضرورت بومی‌سازی علوم انسانی، به شاخه‌هایی چون جامعه‌شناسی و روانشناسی و مدیریت و اقتصاد است و به مطالعات علوم جنایی کمتر توجه شده است. کار را باید از پرسش‌های بنیادی‌تر شروع کرد.

الگوی شفاف نحوه تعامل بخشی میان عقل، نص، عرف و دانش در علوم دینی مد نظر چیست؟ در منطق نظری بازسازی فهم دینی، شاخص‌های بازسازی، عوامل بازسازی و

موقعیت اجتماعی گفتمان‌های مختلف بازسازی در میان جریان‌های روشنفکری دینی و تولید علوم دینی در ایران، لبنان، مصر و دیگر کشورهای صاحب‌نام جهان اسلام کدام است؟ به‌طور خاص، چگونه می‌توان «سیاست جنایی اسلامی» را به شکل یک علم دینی طراحی کرد تا دیگر دست از یکسان‌پنداری سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی برداشته شود؟ راهبردی شدن سیاست جنایی اسلامی در منظومه گفتمان «علم دینی» تاکنون توانسته است چه چالش‌هایی را رصد کند؟

در جهان اسلام، پژوهش‌های نظری فراوانی صورت گرفته، اما تلاش به‌مراتب کمتری برای عملیاتی و راهبردی کردن این پژوهش‌ها شده است. این در حالی است که پروژه علم دینی زمانی مطلوب خواهد بود که هم دارای پشتوانه «پژوهش‌های نظری» و هم دارای «قابلیت راهبردی شدن» باشد؛ به‌عبارت دیگر، علم دینی نباید در حد «آموزه» باقی بماند، بلکه باید به «سیاست دنیوی» و سپس «برنامه» تبدیل شود؛ چرا که منظومه علوم و معارف اسلامی معطوف به شکل‌دهی زیست اسلامی یا همان «حیات طیبه» است. با این حساب، روش صحیح در تحول علوم انسانی، راهبردی کردن پژوهش‌های بنیادین، الگوسازی تحول علوم انسانی، طبقه‌بندی علوم انسانی و اتخاذ رویکردهای تمدنی به علوم انسانی خواهد بود. رویکردهای غالب در فضای دکترینی کشورمان به گفتمان سیاست جنایی اسلامی، جدا از آسیب‌های معرفتی شناختی، تا حد زیادی انتزاعی و غیرروآمد است.

### بحران بومی نبودن بخش‌هایی از سیاست جنایی ایران

اکنون جمهوری اسلامی، به‌لحاظ سیاسی نظامی مستقر است و در مواجهه با چالش‌ها باید برای تداوم خود، گفتمان‌ش را بازتولید کند و تولید گفتمان، قاعدتاً نیاز گروه‌های مخالف و اپوزیسیونی است که در اندیشه به چالش گرفتن گفتمان مسلط هستند و در واقع، تولید گفتمان در این عرصه به‌منزله تولید پادگفتمان است؛ یعنی گفتمان توانمند رقیب در برابر گفتمان مسلط (پورسعید، ۱۳۸۸: ۱۵۹). اگرچه فضای ایدئولوژیک گفتمان‌ها بعد از پیروزی و تسلط به‌سمت رقابت و عینیت‌گرایی پیدا می‌کند، در زمینه گفتمان جمهوری اسلامی بروز خرده‌فرهنگ‌های رقیب به‌دلیل شخصیت فرهمند امام خمینی (ره) و تحمیل جنگ



هشت ساله با تأخیر روی داد (پالیزبان، ۱۳۸۷: ۱۱۳). در سال‌های بعد خرده‌گفتمان‌هایی ظاهر شد که هر یک بر تعبیر و تفسیر خود از جمهوریت و اسلامیت تأکید دارند. در این فضا باید کوشید ضمن بررسی خرده‌گفتمان‌های مورد نظر، به قابلیت و توان گفتمان جمهوری اسلامی در مفصل‌بندی و بازسازی نظری در برابر بی‌قراری‌های درون‌گفتمانی و تثبیت خود در حوزه سیاست جنایی اسلامی - ایرانی بپردازیم.

در بخش بافتار سیاستگذاری کلان جمهوری اسلامی و به‌ویژه سیاستگذاری حقوقی و تنظیم نظام سیاست جنایی بومی، با مفاهیمی روبه‌رو می‌شویم که یا در حوزه سیاستگذاری قرار ندارند یا تعریف مشخصی از آن ارائه نشده است یا درباره تعریف آن، اجماع یا حتی همسویی نسبی میان نخبگان سیاسی وجود ندارد.

در دهه اول تأسیس جمهوری اسلامی ایران به‌ویژه در سال‌های اولیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، اشتیاق و احساس تعهد مراجع ذی‌ربط برای تصویب و اجرای مقررات شرعی از یک طرف و تفسیر و تعریفی که از مجازات‌های شرعی خصوصاً تعزیرات، توسط علما و به‌ویژه فقهای شورای نگهبان مطرح می‌شد، از طرف دیگر؛ موجب شد که در وضع قانون‌های کیفری حتی در غیر موارد منصوص (که نوعاً شامل مجازات‌های بدنی می‌شد) به مجازات‌های عرفی کمتر توجه شود و در تهیه لوایح مربوط که بعضاً برگرفته از قانون‌های سابق بودند، مجازات‌های عرفی همانند حبس و جزای نقدی و امثال آن به مجازات بدنی و شلاق تغییر پیدا کنند. در مجموع، بررسی سیر تحول و تعدیل ضمانت اجرای کیفری در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که نگرش این نظام به مجازات‌های شرعی، به‌ویژه مجازات‌های بدنی به‌تدریج به سمت مجازات‌های متناسب‌تر با شرایط زمان و پذیرفتنی‌تر از منظر افکار عمومی داخلی و خارجی تغییر یافته است و اعضای مجلس قانونگذاری و مسئولان ارشد قضایی کشور در تهیه و تصویب لوایح قضایی مربوط به مجازات‌ها، در جهت تعدیل هر چه بیشتر از یک طرف و کارآمدتر کردن مجازات‌ها از طرف دیگر، گام برداشته‌اند (رک. به: رهامی، ۱۳۸۲). اگرچه نقص‌ها و آشفتگی‌هایی نیز همچنان وجود دارد که قبل از این به برخی از آنها اشاره کردیم و در این فصل بیشتر بحث خواهد شد.

با وجود حاکمیت فقه بر بخش گسترده‌ای از محتوای حقوق ایران، اکنون در سیرِ رو به رشدی، بخش‌هایی از قواعد حقوقی ما از فقه فاصله گرفته و رنگ و بوی اروپایی به خود گرفته است. از سویی، اصولی در قانون اساسی وجود دارد که دامنه کاربرد فقه را در حقوق موضوعه تیره و تار کرده‌اند. در قانون اساسی، تفسیر و شرح مواد ناقص یا مبهم به منابع معتبر اسلامی و فتاوی معتبر واگذار شده، در حالی که دامنه کاربرد فقه در مورد قانون‌های مقتبس از رژیم‌های حقوقی دیگر محل تردید است (یزدانیان، ۱۳۸۲: ۷۷). همین امر، تنقیح قلمرو فقه در حقوق موضوعه و قلمرو قانون‌های مقتبس از غرب در حقوق موضوعه ایران را ضروری می‌کند. دستگاه فقه معاصر ما وارث مجموعه‌ای از عقاید، تجربه حضور در نظام‌های خلافت و سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. بعد از انقلاب اسلامی، با بروز اسلام‌گرایی و تجددخواهی، در اصل ۴، ۷۲، ۹۱ و ۱۶۷ قانون اساسی، حقوق اسلامی دوباره (پس از فترت دو حکومت پهلوی) در عرصه وضع قانون دخیل دانسته شد؛ اما متأسفانه به این شکل که فقه مستقیماً به پیکر حقوق موضوعه تزریق شد. تزریق مستقیم فقه به حقوق، در قانون حدود، قانون قصاص، قانون دیات، قانون راجع به تعزیرات (از ۱۳۶۱ تا ۱۳۷۰)، قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ و ۱۳۷۵ و حتی قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ نیز متأسفانه تکرار شد؛ اگرچه مقنن از انقلاب اسلامی تا به امروزه، توجه فزاینده‌ای به نهادها و تأسیسات حقوقی غربی هم داشته است. البته باز متأسفانه باید گفت که در همین روند خروج از مضمحل کردن حقوق در فقه، همچنان به خرد جمعی و نظر اندیشمندان حقوق و عرف زمانه و ارزش‌های اجتماعی سازگار با مقاصد شریعت کم‌توجه است. ترجمه‌گرایی و ترجمه از غرب و از شرع، دشمن عقلانیت و دشمن مقاصد شریعت و دشمن مردم‌سالاری دینی محسوب می‌شود. باید ظرفیت روش‌شناسی فقهی را از چارچوب تنگ گذشته، یعنی نظام سلطانی، در حوزه استنباط احکام سیاسی رها کنیم و به استخدام این دانش در تبیین مسائل جدید زندگی مسلمانان پردازیم. درست در چنین شرایطی است که از خطر گذشته‌گرایی احیاگرانه و سلفیسم رها شده‌ایم و در ورطه سکولاریسم هم نیفتاده‌ایم.

با توجه به اینکه جامعه و حکومت در کشور ما متصف به وصف «اسلامی» است و

محق و هم مکلف به تحکیم حاکمیت اسلام در همه ساحت‌ها به‌ویژه در سیاست‌گذاری کلان اجتماعی (و از جمله سیاست جنایی) هستیم؛ پاسخ به یک پرسش ضرورت می‌یابد: نظام معرفتی اندیشه اسلامی (که بسیار فراتر از فقه و فقه جزایی است) چه ظرفیتی برای تحول در گفتمان سنت فقاهتی و خصوصاً فقه سنتی برای طراحی یک الگوی مدون و روزآمد برای سیاست جنایی اسلامی دارد؟ الگوواره‌ها و گفتمان‌های مطرح پیرامون سیاست جنایی اسلامی چه کاستی‌هایی دارند؟ به نظر می‌رسد الگوهای تاکنون ارائه‌شده از سیاست جنایی اسلامی و حتی گفتمان کلی سیاست جنایی اسلامی فاقد جامعیت بوده‌اند و ادبیات گفتمانی نامتناسب با دانش سیاست جنایی، بعضاً فاقد انسجام و بیشتر نظری (گرچه با ارائه برخی شواهد تجربی تاریخی) دارند که با مدل واقعی منظور و مورد تلاش برای ترسیم و طراحی، تفاوت‌های شایان ملاحظه‌ای پیدا می‌کنند. نص‌گرایی افراطی و نهادن نام سیاست جنایی اسلامی بر سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی، دو ایراد کلان گفتمان‌های موجود در این عرصه هستند.

آرمان‌گرایی افراطی و ضعف واقع‌بینی که به نظر می‌رسد از ایرادهای بزرگ رویکرد سنتی به گفتمان سیاست جنایی اسلامی است، استنباط خودبسنده‌ای را ایجاد و همان را دنبال می‌کند که با واقعیات نظری و عملی تناسب چندانی ندارد. اما اگر بپذیریم که آرمان‌گرایی و ارزش‌محوری اعتدالی، هدفی است که باید به آن دست یابیم و واقعیت آنچه است که با آن سروکار داریم، ضرورتی ندارد یکی را به نفع دیگری از میدان خارج کنیم. از آنجا که حوزه سیاست‌گذاری، حوزه‌ای دارای مؤلفه‌های هم‌واقع‌شناختی و هم‌ارزش‌گرایانه است، ادعاهای رایج پیرامون سیاست جنایی اسلامی را نمی‌توان وضعیت مطلوب دانش و معرفت سیاست جنایی اسلامی دانست. حال اگرچه پروژه اصلاح در ارزش‌ها و آرمان‌هایی که به حوزه‌های کلی شکل‌گیری بافت فکری حکمرانان و مردمان مربوط می‌شود، امر بسیار مشکل و پیچیده‌ای است و برخورد آرمانی با واقعیت‌ها هم امری معطوف به هدف نیست (غریاق زندگی، ۱۳۹۰: ۱۴۶) نباید دلسرد شد و باید کوشید تا توازن میان ارزش و واقعیت را در گفتمان سیاست جنایی اسلامی برقرار کرد.

توازن مطلوب، در گفتمان فعلی سیاست جنایی اسلامی آنچنان که باید، وجود ندارد؛

همچنانکه در گفتمان دانشگاهی و علمی سیاست جنایی (تالیفات، کنفرانس‌ها، تقریرات دانشگاهی و ادبیات موسوم به علمی) نیز مفقود است. در یک سو، نگرش‌هایی مطرح هستند که گاه علوم جنایی غربی و سیاست جنایی غرب را همچون امری کفرآمیز و شایسته تکفیر می‌دانند و می‌نامند و گاه نیز در قطب مخالف، دفاع یا شیفتگی‌هایی پدیدار می‌شود که گویی بحث از علوم انسانی اسلامی [به‌ویژه علم سیاست جنایی اسلامی] بحثی است که خود آن قداست دارد (رک. به: خلیلی، ۱۳۸۸). واقع‌بینانه به‌نظر می‌رسد که بگوئیم هنگامی که علوم انسانی موجود، یک بیماری را ذکر می‌کنند یا تشخیص می‌دهند، به‌دلیل مجهز نبودن دانشمندان یا سازمان دانش یا کلیت نظام دانش (اعم از نرم‌افزار و سخت‌افزار دانش) و به‌دلیل غوطه‌ور بودن این سازمان در گفتارهای سراپا تناقض‌آلود یا فهم‌نشده و همچنین کاربردهای غلط و آشفته مفاهیم و نهادهای فقهی و مفاهیم و نهادهای شرعی (با تأکید بر تفاوت این دو)، اشتباهات بسیاری در گفتمان موجود پیرامون سیاست جنایی اسلامی به‌ویژه در ادبیات پژوهشی کشورمان رخ داده است. تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی، بدون رفع این موانع ناممکن است.

در مجموع، مهم‌ترین چالش‌های فراوی گفتمان سیاست جنایی اسلامی، خصوصاً این گفتمان در فضای پژوهشی دانشگاهی و حوزوی کشورمان، عبارتند از: ۱. جمود بر لفظ و حاکمیت پنهان اخباری‌گری و نص‌گرایی بی‌اعتنا یا کم‌اعتنا به حجیت عقل؛ ۲. تداخل حداکثری و آشفته مفاهیم و تأسیسات فقه در حقوق؛ ۳. یکسان‌انگاری سیاست‌ها و حکمت‌ها و مصلحت‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی؛ ۴. آشفته‌گی گفتمان‌ها در اتخاذ موضع صحیح نسبت به رابطه جرم و گناه و قلمرو و مصادیق دایره تعزیرات؛ ۵. فروکاستن تأسیسات حقوقی به فقهی، به‌ویژه در شکل ادعای نوآورانه نبودن نظریه‌های غربی جرم‌شناسی و سیاست جنایی و جامعه‌شناسی جنایی و غیره و وجود عین آن آموزه‌ها (!) در نصوص اسلامی؛ ۶. تمامیت‌گرایی؛ ۷. افراط در بُعد اسلامیت و تفریط در جنبه جمهوریت، که خود به ناتوانی گفتمان رایج سیاست جنایی اسلامی در استفاده از ظرفیت غنی «مردمسالاری دینی» منجر شده و شبهه انتگریستی و توتالیتریستی بودن سیاست جنایی اسلامی را برای پژوهشگران

غربی ایجاد کرده است؛ ۸. سوءتفسیر رابطه فقه حکومتی با فقه مصلحت.

### ضعف تاریخی در استخراج نظریه جزایی از نص جزایی در رویکرد سنتی به فقه

تحول فهم انسان از مذهب، مثل تحول فهم او نسبت به سایر پدیده‌ها اجتناب‌ناپذیر است. با وجود این، از آن جنبه که مرز بین بازسازی و تحجر و تحریف و تلفیق اندیشه دینی بسیار ظریف، مبهم و خطیر، اما اصلاح‌گری در اندیشه دینی سنگ بنای بازسازی تمدن اسلامی است؛ باید کوشید مرزهای تاریک مذکور را با برافروختن چراغ روشنی‌بخش عقلانیت، تا حد امکان شفاف و دیدنی کرد. بازسازی اندیشه دینی، همین غایت را دارد. یکی از محققان «بازسازی اندیشه دینی» را این‌گونه وصف می‌کند: «گرفتن و ارائه دادن تلقی‌های نوینی از متون دینی به گونه‌ای که هدف آن توانمندسازی اندیشه دینی، محتوای قابل تقدیر عقلائی و انجام آن در عین حفظ خلوص و اصالت فکر دینی است» (قریشی، ۱۳۹۰: ۹۳). روشنفکران دینی بر این باورند که انحطاط فرهنگ و تمدن اسلامی زمانی آغاز شد که نهضت عقل‌گرایی معتزله و عدلیه توسط جریان اشاعره و اخباری در هم شکسته شد. روشنفکری اسلامی در واقع ادامه همان جریان عقل‌گرایی معتزله و عدلیه و صد البته عقلانیت شیعی ناب است. قرآن کریم بارها بر تعقل تأکید کرده و از منتقدان خودخواسته است که بر گفته خود «برهان» بیاورند.

ورود به چارچوب نظری و روش بحث پیرامون آسیب‌شناسی رویکردها به گفتمان سیاست جنایی اسلامی اقتضا می‌کند که عنایت داشته باشیم که توجه دوباره ایرانیان به علوم انسانی و اجتماعی در شرایطی رخ داد که از اواخر دوره قاجار، متفکران ایرانی در یک برزخ بزرگ قرار گرفته بودند. دو سوی این برزخ فراگیر، میراث معرفتی سنتی و علوم نوین غربی قرار داشت. در این برزخ، جریان روشنفکری با دست شستن از معارف بومی، توسعه علوم اجتماعی و انسانی را در توجه به کانون تولید دانش، یعنی آکادمی‌های غربی جست‌وجو کرد. این نگرش افراطی با پاسخ‌های تندی برای احیای عصر طلایی حکمت اسلامی از طریق نفی هر گونه توجه به علوم نوین مواجه شد (جهانبگلو، ۱۳۸۸: ۹۱-۱۶۰). در این برزخ بی‌تکلیفی، جریان روشنفکری رهبران فکری انقلاب اسلامی با

تفکر جدیدی پا به عرصه وجود گذاشت و انقلاب اسلامی با آرمان بنیان نهادن دانش بر اصول و بنیادهای ارزشی شکل گرفت و بومی‌سازی علوم اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت، به‌عنوان پروژه معرفت‌شناختی انقلاب اسلامی، پس از انقلاب پیگیری شد. با وجود این، هنوز نه تنها علم سیاست جنایی در کشور بومی نشده است، بلکه حتی سیاست جنایی اسلامی نیز چارچوب نظری منسجمی از حیث وضوح تعاریف و مفاهیم و راهبرد و کاربست‌های تأسیسات فقه جزایی در حد مطلوب ندارد؛ وضعیتی که به آشفتگی و تشویش در فهم حقوقدانان دارای سابقه دانش فقهی، پیرامون نسبت فقه جزایی با حقوق کیفری ایران منجر شده است.

باور به استقرار یا حتی وجود «علوم انسانی ایرانی» محل تأمل است. از این رو بایسته است این نوع نواندیشی‌ها در قالب الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی طرح و تدوین و اجرا و پایش شوند. تمدن اسلامی در ایران امروزه در اوج نیست و البته قبلاً در دوره‌هایی در اوج بوده است. حوزه‌های علمی ما که روزگاری نه چندان دور (دوره قاجاریه و شیخ انصاری به قبل) برای پاسخگویی به آموزه‌های علوم انسانی و به‌ویژه نحله‌های ایدئولوژیک آن، به آموختن صورت‌هایی از این علوم و یافتن برداشت‌هایی از آن روی آوردند، امروزه تا حدودی خود در درون پارادایم‌های همین علوم قرار گرفته‌اند؛ فهم حدیث را از هرمنوتیک می‌جویند یا نظام آموزشی خود را بر مبنای واحد درسی تنظیم کرده‌اند و از طلاب امتحان می‌گیرند و دیگر صدراشناس و بوعلی‌شناس نمی‌پرورند. هنوز اغلب مجتهدان برجسته، موضوعات مورد تدریس خود را همان موضوعات سنتی قرار می‌دهند و کمتر دیده می‌شود که به مباحث غیرسنتی نظیر مدیریت سیاست کیفری اسلامی (که کل فقه جزایی بخش کوچکی از آن است) بپردازند. در سیاست جنایی اسلامی، گفتمان حوزه و دانشگاه‌ها و استادان فقه مشرب نیز بر این متمرکز است که دریابند و بفهمانند شارع در فقه جزایی چه سیاست‌هایی را دنبال می‌کند؛ اما این وضعیت را هرگز نمی‌توان «سیاست جنایی اسلامی» نامید. توصیف علل و حکمت‌های احکام فقه جزایی «سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی» است، نه سیاست جنایی اسلامی. به دلیل همین تنبلی در تولید علم است که در علوم انسانی جدید، ما مکتب و هویت خاصی نداریم و مثلاً

نمی‌توانیم بگوییم مکتب دانشگاه تهران یا مکتب دانشگاه شهید بهشتی؛ به‌گونه‌ای که در سطح جهان یا حتی منطقه، با تمایزات خاصی، نظریه یا روشی برای عرضه کردن داشته باشند. این در حالی است که مکتب شیکاگو، مکتب فرانکفورت و مکتب سوربن وجود دارند. همچنانکه در بخش مطلوب و افتخارآمیز علوم اسلامی نیز مکتب حوزه علمیه نجف و مکتب حوزه علمیه قم همواره می‌درخشند.

گفته می‌شود که فقه در لسان ائمه معصومین علیهم‌السلام شامل همه احکام عقل عملی، از جمله اخلاق و غیر آن بود. اما به تدریج و در کاربردهای متأخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است (الحکیم، ۱۴۰۰: ۱۲۹). حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی قرار دارد و منظور فقیهان شیعه از واژه «ظاهری»، البته، تأکید بر ماهیت «ظنی» و غیرقطعی احکام شرعی است. پس امروزه و در کاربرد متأخر فقه، «افعال متکلفین» موضوع عمومی فقه محسوب می‌شود. فقه می‌کوشد شریعت را از منابع کشف کند. شریعت، مکشوف است و معصوم؛ ولی فقه نه. از آنجا که بشر در فقه دخالت می‌کند، شاید خطا در آن راه پیدا کند. پس فقه همانا یک دانش دست‌ساز بشر است، دانشی برای استنباط حکم شرعی یا استنباط احکام شریعت و در طول تاریخ توسط اندیشمندان به این منظور داشتن کاربرد استنباطی خودش ساخته شده است.

حال برای تحلیل و نقد رویکرد سنتی رایج به گفتمان سیاست جنایی اسلامی، ابتدا باید ماهیت و هدف و اوصاف فقه را واکاوی کنیم. در سنجش کارکردهای فقه، توان این معرفت دینی در برون‌داد روش‌های سیاستگذاری را بسنجیم؛ زیرا سیاست جنایی اسلامی در گفتمان رایج، حول فقه می‌چرخد. پس ضرورت دارد بدانیم که آیا فقه که هسته گفتمان موجود پیرامون سیاست جنایی اسلامی است، هدف و توان سیاستگذاری کلان اجتماعی را دارد؟ آیا امکان بسیج ذخایر سنت فقاهتی ما برای حل مسائل سیاست مدرن (و از جمله سیاستگذاری جنایی طبق الگوی بومی پیشرفت) وجود دارد؟ یا همچنان، باید دوگانه طرد تجدد یا طرد فقاهت را برگزید؟ منطق تحقیق عملی، رادیکالیسم ناظر به تردهای دوگانه را، قبل از هرگونه سنجش از امکانات فقه سیاسی، دور از احتیاط عقل می‌داند (فیرحی، ۱۳۷۸: ۶۳). چنین می‌نماید که اگر ماهیت چنین رابطه‌ای به‌طور مستمر از دو سوی مذهب

و سیاست بازاندیشی نشود، چه بسا هر دو را در دام تضادها و تهدیدهای دوجانبه قرار دهد.

دانش فقه شاید به حاکمان و شهروندان مسلمان یاری دهد تا آن نوع از زندگی عمومی را که می‌خواهند، در چارچوب فهم موجّه از شریعت به‌دست آورند. وظیفه فقه، به‌طور کلی، جریان احکام نص در تاریخ است و سیاست نیز، غالباً وجه تاریخی دارد. بنابراین دانش فقه سیاسی، دستگاهی معرفتی است که یک سر آن به امر ایمانی و نصوص ثابت قدسی وصل است و سر دیگرش به امر سیاسی بسته است که بالذات متغیر زمانی، مکانی، قومی و نژادی محسوب می‌شود. تحلیل جایگاه دین و جامعه دینی در نظام دموکراتیک، به‌معنای ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعه دینی با تکیه بر امکانات معارف اسلامی خصوصاً دانش فقه خواهد بود. تأکید ما بر آن دسته از ارزش‌های اخلاقی است که قواعد فقه اسلامی، توجیهی دینی بر آن ارزش‌ها تدارک دیده است و همین ارزش‌ها هستند که بنیادی دینی برای مردمسالاری در جامعه امروز محسوب می‌شوند. حال، با توجه به اهمیت تقابل آزادی‌گرایی با دیدگاه‌های آزادی‌ستیز، بنیادگرا و امنیت‌گرا، چالش‌های سیاستگذاری فقه‌مدار به‌ویژه از جنبه تحدیدهای آزادی و موضع نابرابر فقه در قبال مخاطبانش، به شکل تفاوت‌گذاری جنسیت، عقلی، دینی و غیره پررنگ است؛ تا به آنجا که برخی اسلام‌پژوهان روشنفکر گفته‌اند: «می‌توان این عصر را عصر بحران دموکراسی و همزمان بحران فقه سیاسی در ایران و اسلام دانست» (عمار، ۱۹۸۰: ۲۳). پس باید کوشید دستکم برخی وجوه این «مسئله» برجسته و تحلیل شود.

حل مشکل دوگانه «فهم دین» و «فهم سیاست» در گرو فهم دقیق نصوص و عقاید اسلامی، سنت سیاسی مسلمانان و دگرذیسی امر سیاسی در جوامع اسلامی و به اعتبار مدرنیته است. توجه به ساختارهای اجتماعی و جوانب عرفی به‌موازات اصول اسلامی مهم ضرورت دارد. بی‌شک، آنچه تمدن اسلامی را ساخته و چنین فرهنگی را پرورده است، جدال انسان مسلمان با واقعیت زندگی از یک سو و گفت‌وگوی او با نصوص دینی از سوی دیگر است (ابوزید، ۱۹۹۸: ۹)؛ مناقشه فیزیک و متافیزیک؛ واقعیت و آرمان. برای حل، یا دستکم تقلیل تنش میان واقعیت و ارزش، نمی‌توان ارتباط بین متون وحیانی و



روایی با جامعه مدرن را بر تفسیری لفظی مبتنی کرد، بلکه باید بر تفسیری از روح و مقاصد کلی شریعت، زبان خاص متون را استوار ساخت. تفسیر سنتی نه وفادار به دین است و نه قادر به انطباق شرع با وضعیت‌هایی که دائماً در حال تغییر هستند.

مهم‌ترین ویژگی ساخت سیاستگذاری اجتماعی دولت نبوی در مقایسه با قبل اسلام، گذر از سلطه به مسئولیت است. این تحول پارادایمی، آثار مثبت بی‌شماری در حکومت و ملت اسلامی خواهد داشت؛ از جمله اینکه با مقایسه حاکمیت گفتمان مسئولیت‌محور بر نظام سیاستگذاری اجتماعی، در مقایسه با گفتمان سلطه‌محور و توتالیتیر، به روشنی مشخص می‌شود که هر چه مقررات حقوقی یک کشور با مذهب و اعتقادات قلبی سازگارتر باشد، از نظر روانی به نفع دولت‌ها هم هست؛ زیرا اولاً دولت مجبور نیست برای واداری مردم به اجرای قواعد، هزینه‌ای صرف کند، چرا که مردم خودبه‌خود به آنها عمل می‌کنند؛ ثانیاً قوه قضاییه کمتر با قانون‌شکنان مواجه می‌شود. بی‌جهت نیست که قانون‌ها گاه در عمل رنگ و بوی مذهبی به خود گرفته‌اند.

قرائت سنتی از گفتمان سیاست جنایی اسلامی، گفتمانی مبتنی بر قرائت «هویت‌باور» است؛ یعنی با مرکزیت دادن به تفسیر خاصی از باورهای متافیزیکی [در اینجا: تفسیر خاصی از سیاست جنایی اسلامی] و به حاشیه راندن تفسیرهای بی‌شمار دیگر و با انکار تعدد و تفاوت بالقوه معنایی، در صدد طرح هویت تام و تمامی است که متضمن معنایی نهایی باشد؛ معنایی که مستقل از تفسیرها وجود دارد. این در حالی است که می‌دانیم فقیه برای به‌دست آوردن فتوای واقع‌بینانه و سازگار با مقتضیات زمانی و مکانی جوامع بشری، باید به مذاق شرع و انگیزه‌های شارع از جعل احکام (که همان مصالح عمومی است) توجه ویژه داشته باشد؛ چرا که مصالح، همانا پشتوانه‌هایی هستند که مذاق شریعت بر اساس آن شکل می‌گیرد. به‌همین دلیل است که تأمین مصلحت، اساس و مقصد قانونگذاری (و از جمله، سیاست جنایی تقنینی و نیز دیگر حوزه‌های سیاست جنایی) است و پیوند مصلحت شارع با مذاق شرع نیز روشن می‌شود. می‌توان نتیجه گرفت مذاق شریعت که همانا کشف شیوه قانونگذاری شرع و سنجش فتاوی با آن است؛ یکی از اصول برتر در قانونگذاری کیفری به‌طور خاص، و دیگر حوزه‌های سیاست جنایی به‌معنای عام

محسوب می‌شود. اگر چه، مقتضای سیاستگذاری جنایی اسلامی آن است که فقها در استنباط شرع، تنها به نصوص، آن هم به شکل گسسته ننگرند و بلکه نصوص را با مذاق شریعت بسنجند و این سنجش را با توجه به ربط وثیق مذاق شرع با مفاهیم متناظری مانند حکمت، طریق، دأب، عدالت، احتیاط و غیره<sup>۱</sup> انجام دهند؛ و مآلاً این روش و سنجش را به متولیان حقوقی سیاستگذاری جنایی اسلامی نیز توضیح و آموزش دهند.

از سوی دیگر، می‌دانیم که انتخاب اجباری بین اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی، به دلیل تقلیل‌گرایی مردود است و معرفت، حقیقتاً محصول تعامل واقعیت بیرونی با برساخته‌های ذهنی تلقی می‌شود. نظریه‌ها و روش‌ها ابزار پژوهش هستند و معیار اصلی برای ارزیابی آنها، کارایی آنهاست (Teddle & Tashakkori, 2003, pp.87-97) به‌ویژه آنگاه که موضوع تلاش، نظریه‌پردازی در قلمرو یکی از علوم است که ماهیت «مدیریتی» و عمل‌گرایانه دارد. رویکرد عمل‌گرایی به برتری روش‌ها نسبت به یکدیگر معتقد نیست و تلفیق آنها را راهبرد سودمندی برای شناخت «ماهیت چندبعدی واقعیت» می‌داند. پروفیسور دوتا، در این زمینه معتقد است که در مورد مشکل نظری سازش بین مفاهیم عاملیت و ساختار در علوم اجتماعی، تحلیل مجموعه متفاوتی از داده‌ها به پر کردن شکاف میان تمایلات ذهنی و شرایط اجتماعی کمک می‌کند (Dutta, 2011, p.37). کاربست رویکرد عمل‌گرایانه در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای علوم اجتماعی و از جمله در قلمرو سیاست جنایی، گامی بوده که این نوشتار در مسیر رفع بخشی از پس‌افتادگی روش‌شناختی پژوهش‌های موجود در قلمرو سیاست جنایی اسلامی برداشته است.

### گریز از مطالعات انتقادی، مانع آغاز تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی

در میان علوم انسانی، علوم اجتماعی علمی صرفاً انتزاعی نیستند، بلکه هدفشان تحلیل پدیده‌ها به سبب تغییر و تحول در جامعه است. در این عرصه، علم و ایدئولوژی بر یکدیگر

۱. برای مطالعه تفصیلی پیرامون مذاق شرع و مفاهیم متناظر در اندیشه اسلامی، بنگرید به: علیشاهی، ابوالفضل (۱۳۹۰)، چیستی و کارکردهای «مذاق شریعت»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۸۶: ۱۵۷ - ۱۹۳.

تأثیر می‌گذارند. ایدئولوژی همیشه در اندیشه‌ورزی پیرامون علوم انسانی، به هژمونی و نفوذ مایل است (Laclau & Mouffe, 2001, p.48). ایدئولوژی‌ها عقایدی هستند فراتر از موقعیت که به دلایلی اعم از نقص نظری خودشان یا شرایط عینی، در تحقق مضامین مورد نظر صورت بالفعل نیافته‌اند (Knight, 2006, p.620). نقد چگونگی نسبت آنها با علوم و تطورات مرتبط، از موضوعات مهم مطالعات انتقادی در علوم انسانی است. گسترش راه مطالعات انتقادی نیز خود نقطه‌عزیمت خوبی برای بومی‌سازی علوم اجتماعی خواهد بود. بومی‌سازی، سیاست و خط مشی مبتنی بر گفتمانی است که در آن تلاش می‌شود علم را به صورت سازمان‌یافته برای بهره‌برداری در جامعه هدایت کنند (فراهانی، ۱۳۸۸: ۹۵). تطبیق این گفتمان بر مسئله سیاست جنایی موجب می‌شود که نوعی بازاندیشی آگاهانه و انتقادی کنشگران نظری و اجرایی سیاست جنایی در زمینه کاربست تولیدات علمی بومی شده در حوزه سیاست جنایی شکل بگیرد.

ضدیت بلاوجه با هر دستاورد فکری غربی، از آسیب‌زاترین جلوه‌های گریز از مطالعات انتقادی در قلمرو سیاستگذاری جنایی خواهد بود. اغلب رویکردهای سنتی به دین، دانش مدرن و به‌ویژه علوم نضج‌یافته در غرب را بی‌توجه به قلمرو ارزش‌ها می‌بینند و همین، عامل ضدیت آنها با علوم غربی است. در حالی که این حقیقت پوشیده نیست که علم (فارغ از غربی یا اسلامی بودن خواستگاهش) مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعه‌ای است و معرفتی خنثی نیست. اگرچه این نکته را نیز نباید مغفول داشت که اکثر تلاش‌ها برای بازتعریف ماهیت علوم مدرن یا در دام نسبی‌گرایی افراطی افتاد یا دوباره به سمت روش تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و به محاق رفت. دیدگاه اعتدالی، کم دیده می‌شود و باید تبلیغ و تقویت شود. برای مثال، بازخوانی فتاوی‌آخوند خراسانی موجب تقویت این نظر است که اجتهاد شیعی می‌تواند بر محور اصول عقلانی عدالت انجام گیرد؛ به آن معنا که برای به‌دست آوردن احکام شرعی، اصول مزبور در طول سایر دلایل قرار گیرند نه در عرض آنها (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۷) به‌ویژه آنکه جمع مهمی از فلاسفه، متکلمین و عرفای اسلامی (نظیر غزالی، ابن‌رشد، ابن‌عربی، شیخ طوسی، علامه حلی، خواجه نصیر طوسی، علامه نایینی، ملا محمد کاظم خراسانی، آیت‌الله محقق داماد و...) در تعارض حکم قطعی با

ظاهر دین، به تأویل متن معتقد هستند (قیاسی، ۱۳۸۵: ۱۵۶) و تأویل امری صرفاً عقلی است. اهمیت اجتهاد آنگاه روشن‌تر می‌شود که توجه کنیم با وجود اعتقاد عمومی مسلمانان بر خاتمیت و جامعیت دین اسلام، میراث مسلمانان از نصوص تشریحی، بسیار کمتر از آن چیزی است که به آن نیاز داریم و به دستمان رسیده است (المحقق‌الاردبیلی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۸). فقط از گذرگاه باریکی است که سنت معصومین (ص) به مسلمانان خلف عبور کرده و طبیعی است که بسیاری از نیازهای تشریح برای ادارهٔ زندگانی انسان مسلمان را مستقیماً کفایت نکند. اما متأسفانه در گفتمان رایج سنتی فقه، عقل (به مفهوم امر مجرد و نظری) و خرد جمعی (نوعی تبلور عقل نظری) محدودیت‌هایی دارند که راه را برای ایفای نقش هر چه بیشتر نص در احکام فقه سیاسی (گفتمان سنتی فقه سیاسی) هموار می‌کند. تصور رایج میان فقهای امامیه (هم در متقدمین و هم متأسفانه بین متأخران و معاصران) این است که عقل جز در موارد نادر، قادر به درک ملاک‌های احکام و علل تامه آنها نیست و اجماع نیز، به‌ویژه در امامیه، شروط و لوازمی دارد که تدارکش دشوار است.

دستگاه فقه معاصر وارث مجموعه‌ای از عقاید سیاسی، از جمله تجربهٔ حضور در نظام‌های خلافت، سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. این میراث فقهی - سیاسی نقش مهمی در پیدایی و ریخت‌یابی سیاست مدرن در جامعه ما دارد که مردمسالاری بخش انکارناپذیر آن است. اما این ارزیابی به فهم دو موضوع بستگی دارد؛ اول، فهم حضور معمایی فقه سیاسی در جامعهٔ پیچیدهٔ امروز و دوم، فهم بنیاد مذهبی سیاست مدرن در جهان اسلام. قرائت سنتی از فقه جزایی، چون قادر نیست «نظام زبان‌شناختی سنت»<sup>۱</sup> را به‌درستی بشناسد، در فهم ماهیت و سیاست امروز، از محدودهٔ خلاصه‌های توصیفی و قیاسی (فتوایی و نه مدیریتی) فراتر نمی‌رود. در حالی‌که ویژگی جامعهٔ کنونی ایران، همزیستی میان سه فرهنگ است: فرهنگ دینی، ملی و غربی و گفتمان سنتی سیاست

۱. برای مطالعه پیرامون «نظام زبان‌شناختی سنت» رک: پورعزت، علی‌اصغر (۱۳۸۷). گذر از حصارهای شیشه‌ای با تأکید بر الزامات زبان‌شناختی علوم میان‌رشته‌ای، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، سال اول، شماره ۱:

جنایی اسلامی، التفات مطلوبی به ضرورت توجه به این هر سه حوزه از فرهنگ ندارد. از دیگر سو، تضادهای عمل سیاسی، نتیجه دوپارگی و کژتابی معرفتی است و خود، موجب اختلال در پی‌ریخته‌های اجتماعی (نظیر نظام سیاست جنایی) می‌شود.

یکی از وجوه آسیب‌شناسی قرائت سنتی از اسلام را می‌توان این‌گونه بیان کرد که با آشکار شدن بنیاد غیرعقلانی عقل عملی در اندیشه غرب، به‌قدری تردید نسبت به خوش‌بینی افراطی مدرنیته به رهیافت‌های عقل سیاسی پدید آمد که در زمین این تردید، بذر اقتدارگرایی پاشید شد؛ به‌نحوی که دیوار بلندی از اقتدار ساخته شد که آزادی‌های مکنون در نصوص اسلامی را گاهی به مخاطره انداخت. تأکید مقام معظم رهبری (مد ظله العالی) در سلسله نشست‌های اندیشه‌های راهبردی جمهوری اسلامی در آبان ۱۳۹۱ بر ضرورت توجه به آزادی و تقویت و گفتمان‌سازی پیرامون این مفهوم در چارچوب اندیشه اسلامی، نشانگر دغدغه معظم‌له از جریان رایج سوء تفسیر از آزادی برای تحکیم اقتدارگرایی نادرست است.

اگر دین اسلام در عرصه سیاست حاکم بر موضوعات درونی خود (از جمله فقه جزایی) سهله و سمحه است، در پذیرش علوم مدرن و اساساً خود مدرنیزاسیون علوم انسانی نیز باید پذیرا و اهل تعامل باشد و در یک فضای «تحلیل‌گفتمانی» به گفت‌وگو با دستاوردهای علوم جزایی تمدن‌های غیراسلامی و دیدگاه‌های قرائت‌های نواندیشانه از سیاست جنایی اسلامی اقدام کند. گفتمان سنتی و رایج پیرامون سیاست جنایی اسلامی ابراز می‌کند که مبانی عقیدتی، آموزه‌های اخلاقی و سنت‌های فقها، مجموعه‌ای مرتبط، منسجم و «اجزای یک سیاست جنایی حکیمانه» دیده می‌شوند که سیاست جنایی اسلامی نامیده می‌شود (حسینی، ۱۳۸۰: ۸۹). تا زمانی که آموزه‌های فقه جزایی از حالت خام و تاریخی به وضعیت مطلوب روزآمد مبدل نشوند و فقه جزایی به موازات آموزه‌های سیاست جنایی غربی و اقتضائات جامعه ایرانی، این هر سه، کنار هم دیده نشود و سهم‌دهی به این سه

منع سیاست جنایی بومی، به‌نحو مطلوب صورت نگیرد؛<sup>۱</sup> هرگز نمی‌توان پیشرفت در مسیر تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی را انتظار داشت.

جریان‌های فکری اسلامی جدید (نواعت‌زالی، اخوانی و ...) به‌دنبال آن هستند که پارادایم‌های درون سنت را به‌منظور هم‌نشینی با مفاهیم مدرنیته ترسیم کنند و شیوه‌های نو سازی در اندیشیدن را با پشتوانه‌های بومی بیابند. باید بکشیم نگاه سنت و از جمله فقه جزایی را به مفاهیمی چون آزادی و حقوق عمومی، حق اختلاف و حقوق بشر، جهانی شدن و رابطه با «دیگری»، تعامل موجود و مطلوب فقه سیاسی و سیاست‌های فقه جزایی و سیاست جنایی اسلامی با یکدیگر و مباحث معرفتی از این دست را روشن کنیم. معتقدیم که اندیشه‌ورزی به هدف تولید و تحول سیاست جنایی اسلامی - ایرانی، به‌مثابه یک علم دینی، برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت، به گفتمان انتقادی در حوزه فلسفه و کلام توجه دارد؛ به‌ویژه از این حیث که مشرب عقلانی شیعی نیز با تأویل‌های کمتر روایی و بیشتر معرفت‌شناختی و به‌ویژه انتقادی همسوست.

### عقل‌گریزی تاریخی در گفتمان ایدئولوژیک فقه سنتی

آیا منع معرفت دینی برای تولید محتواهای دینی، به‌متون دینی و حیانی و روایی منحصر است یا عقل هم به‌عنوان یکی از منابع معتبر دین جایگاهی دارد که به‌نحوی دستاوردهایش در زمینه‌های مختلف معرفتی (اعم از حوزه حس، استدلال و شهود) دستاوردی دینی

۱. در خصوص نقش سهم‌دهی به مبانی و منابع سه‌گانه سیاست‌گذاری جنایی در الگوی مطلوب و بومی سیاست جنایی اسلامی - ایرانی و چالش‌های فراروی گذار از سیاست جنایی کنونی به‌سمت تدوین الگوی مرجح سیاست جنایی، رک. به دو مقاله دیگر از همین نویسندگان: ۱. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). نقد رویکردهای موجود در حوزه سیاست جنایی اسلامی با تأکید بر اقتضائات توسعه نظریه‌پردازی علم دینی بومی در ایران، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دوره ۴۶، شماره ۱؛ ۲. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). بومی‌سازی سیاست جنایی با تأکید بر نقد اهم مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهی سیاست جنایی اسلامی، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۲.

محسوب می‌شود؟ ثانیاً، اینکه قلمرو و غرض دین چیست و در مقام مبادی و لوازم نظری و عملی، آموزه‌های متون دینی چه نوع ارتباطی با اندیشه‌های بشری برقرار می‌کند و قلمرو هر یک از علم (به معنای اندیشه بشری) و دین (به معنای آموزه‌های حاصل از متون دینی) در قبال یکدیگر چیست؟ چه حوزه‌هایی وظیفه دین و کدام حوزه‌ها به آن مربوط است؟

ضعیف‌ترین شکل برهان، که در غیاب چیرگی سایر اشکال، متأسفانه مسلط شده است، چیزی نخواهد بود مگر توسل به مرجعیت عقاید رایج عموماً غیرمعقول (هورکهایمر، ۱۳۹۰: ۱۷۱). استفاده از اصول عقاید کهنه و فرسوده به منظور کنترل و هدایت توده‌ها، سبب می‌شود که این اصول، بارقه حیات حقیقی را نیز از دست بدهند. نه احیای اسطوره‌های کهن واپس‌گرا و نه ابداع اسطوره‌های جدید پست‌مدرنیستی، هیچ‌یک جریان صحیح روشنگری و روشنگری دینی را مهار نمی‌کنند. به نظر می‌رسد، رویکرد تعاملی (به معنای ترکیبی انضمامی و نه ترکیب امتزاجی) به لفظ و معنا شاید نقش بسزایی در تنش‌زدایی میان عقل‌گرایی افراطی و نص‌گرایی افراطی ایفا کند و اتخاذ چنین رویکردی مستلزم نقد گفتمان سنتی سیاست جنایی اسلامی از مبدأ و از منظر زبانشناسی سیاسی فقه است.

اخباری‌گری که عامل فاجعه ترجمه و تزریق عبارات فقهی به مواد قانون‌های کیفری به‌ویژه قانون مجازات اسلامی در ایران است؛ عدم توجه کافی سیاستگذاران جنایی کشور به زمینه‌های اجتماعی و موردی احکام کیفری در قرآن و سنت و همانا جمود بر لفظ، در پژوهش‌ها و رویکردهای دیگری میان صاحب‌نظران مباحث سیاست جنایی اسلامی نیز به چشم می‌خورد. برای مثال، قریب به اتفاق این پژوهشگران، در مقام تطبیق مباحث غربی سیاست جنایی مشارکتی بر آموزه‌های اسلامی، به بیراهه «این‌همانی» رفته‌اند؛ به این معنا که این محققان اسلامی یا تنها به آیات و روایاتی استناد می‌کنند که حاوی تشویق به اصلاح ذات‌البین، شفاعت و تعاون است<sup>۱</sup> یا اینکه به بیان کلی و تکراری اهمیت عدالت در فقه

۱. برای مثال، بنگرید به: مقاله مراجع اجتماعی پاسخ‌دهی به پدیده مجرمانه در سیاست جنایی اسلامی، اثر سید محمد حسینی، مجله دانشکده حقوق دانشگاه تهران، ش ۵۸؛ کتاب اهداف دنیوی فقه، اثر محمد علی

سنتی، حکومتی اسلام و اندیشه سیاسی مسلمانان بسنده می‌کنند. انصافاً تاکنون نظریه‌ای کاربردی که جنبه ترجمه‌ای و توصیفی نسبت به نصوص اسلامی و مکاتب اصولی کهن در آن بیش از حد اعتدال پررنگ نباشد و متقابلاً وجه تولیدی علم دینی (به معنای دقیق) با وصف تأسیسی و ابداعی در آن پررنگ باشد، دستکم در عرصه سیاست جنایی اسلامی، چنانکه باید، مطرح و منقح نشده است. چاره چیست؟ برای برون‌رفت از چالش اصرار بر لفظ‌گرایی در اذهان و مکتوبات توسط غالب محققان عرصه سیاست جنایی اسلامی چه باید کرد؟ پس برای کشف مراد شارع چه باید کرد؟ با حذف ارتباط مؤلف واقعی متن از آن و زمینه‌زدایی آن از محیط، شرایط فرهنگی و اجتماعی صدورش، چگونه می‌توان به منظور فهم مراد مؤلف متن (شارع مقدس) به آثارش رجوع کرد؟ پاسخ را باید در عقلانیت و اجتماع محوری جست.

در تبیین جامعه‌شناختی و سیاسی خردستیزی، عوامل تاریخی و اجتماعی عمده‌ای دخیل بوده است. با یورش مغولان، زوال اندیشه خردگرا در ایران آغاز شد و نظام اندیشیدن عقلانی از میان رفت. با سلجوقیان در قلمرو سیاسی و با غزالی در قلمرو فکر دینی، یعنی با ائتلاف این دو، انقلابی علیه نوزایش تمدن اسلامی (که ایران در کانون آن بود) صورت گرفت. ایدئولوژی این ائتلاف عبارت بود از تفسیر قشری اسلام رسمی دستگاه خلافت. خردستیزی این ائتلاف، نقطه پایان اندیشه خردگرای سده‌های سوم، چهارم و پنجم بود. با تثبیت ائتلاف ترکی و سده‌ای پس از آن مغولی و اسلام قشری و نوعی تصوف مبتذل منحط و جامعه‌ستیز، رشته‌های عصر زرین فرهنگ ایران، پنبه شد و فرهنگی تقدیرگرا و نه تدبیرگرا، در ایران حاکم شد. با تثبیت تصوف در پوشش عرفان به عنوان مبنای اندیشیدن ایرانی و اینکه صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند، راه سقوط اندیشه در ایران هموار شد. تا اینکه تا پایان سده پنجم، هنوز اندیشیدن ایرانی صبغتهای

---

سلطانی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ کتاب رابطه جرم و گناه، اثر سید صادق سیدحسینی تاشی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ کتاب سیاست جنایی اسلامی، اثر طوبی شاکری، نشر دانشگاه امام صادق 7؛ کتاب سیاست جنایی مشارکی، اثر علیرضا جمشیدی، نشر میزان.



اجتماعی داشت، اما با ترکیب تصوف زاهدانه و شریعت قشری که غزالی تدوین کرد، جنبه‌های مدنی فلسفه در ایران از میان رفت.<sup>۱</sup> عقل در ذات خود حجت و معتبر است، تا جایی که حتی غزالی عقل‌ستیز نیز نتوانست این حقیقت را منکر شود و بلکه گفته است: «عقل حاکمی است که هرگز معزول نمی‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۵۱). بر همین اساس، تلاش برای خوارداشت و تخفیف این یگانه داور و منبع استنباط بشر، چه سودی جز بلاهت و جنون در پی خواهد داشت. اما چه اتفاقی در ایران افتاد که فرهنگ «عشق‌محور» و «عقل‌گریز»، فرهنگ غالب ما شد؟

در روزگار سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک طوسی، ایدئولوژی اشعری را بر سایر رقبا چیره کرد. غزالی نیز با بی‌اعتنایی و حتی مبارزه با فلسفه و عقلانیت فلسفی و با بذل توجه به جریان‌های عقل‌گریز و عقل‌ستیزی چون اشعریت و تصوف، به ترویج گرایش‌های صوفیانه دامن زد و از سوی دیگر نیز به توصیه و صوابدید نظام‌الملک طوسی به بغداد آمد و مجدانه به تدریس فقه شافعی پرداخت و به ابن‌سینا و کل علم کلام بسیار تاخت. عمده‌ترین اهتمام غزالی نقد و فروکوفتن فارابی بود؛ چرا که فارابی می‌کوشید نشان دهد که فلسفه و دین جمع‌پذیر هستند (زرین‌کوب، ۱۳۶۴: ۳۴). این در حالی است که می‌دانیم نگاه دینی صرف به فلسفه و داوری درباره آن با سنجه‌های شرعی، با وجود ارزش الهیاتی آن، در ترازوی نقد علمی جایگاهی ندارد. به‌همین دلیل بود که در پاسخ به کتاب «تهافت الفلاسفه» غزالی، ابن‌رشد اندلسی کتاب معروف «تهافت التهافت» را نوشت و با استدلال، آرای غزالی را به چالش کشید. اگرچه غزالی و عقل‌ستیزان متأسفانه اثرگذاری همچون او، مجموعاً تنها یکی از ده‌ها مانع شکل‌گیری تفکر نقاد فلسفی و اجتماعی به‌حساب می‌آیند.

غزالی در تمدن فکر اسلامی و دکارت در تمدن اندیشه غربی، هر دو شک‌گرا بودند. اما در پایان سفر، غزالی از اندیشه‌های کلامی و فلسفی به تعالیم و دریافت‌های صوفیانه (و ای

---

۱. برای مطالعه تفصیلی در این زمینه رک. به: طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). جدال قدیم و جدید، تهران: نشر نگاه معاصر؛ همو (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: نشر کویر؛ و نیز: حقدار، اصغر (۱۳۸۳). پرسش از انحطاط ایران، تهران: نشر کویر.

کاش به‌جای صوفیانه، عاقلانه) نائل شد و از شک مدرسه به آرامش خانقاه پناه برد؛ اما مقصد دکارت، رهایی از افکار اسکولاستیک (مدرسی) و قرون وسطایی و نیل به اندیشه‌های علمی بود که بعدها در منطق استقرایی فرانسیس بیکن بروز و ظهور یافت و مبنای عقلانیت مدرن شد (See; Makdisi, 1962). جالب است بدانیم بزرگان و شیوخ معتزله با آرای فلاسفه یونان از طریق ترجمه آشنا شدند، برخی مسائل را با مسائل خود خلط کردند و با این اختلاط و امتزاج، فنی را به‌وجود آوردند که آن را «علم کلام» نامیدند (ضیائی، ۱۳۹۰: ۹۶).

شوربختانه در طول تاریخ، برای خرد، دو رقیب تراشیده‌اند: وحی و قلب. اگر عمیقاً به این مفاهیم بنگریم درمی‌یابیم که این هر دو، رقیبان عقل نیستند؛ بلکه حتی بر مبنای رویکرد درون‌دینی به این مفاهیم، یکی ادامه بیرونی عقل و دیگری امتداد درونی آن است. نکته مهم این است که عقل بدون وحی، نقص دارد، اما نقض نمی‌شود. در باب قلب نیز قصه بر همین منوال است. عقل بدون قلب، از دیدار زیبایی‌های دوردست‌ها باز می‌ماند. از یاد نبریم که عقل، بدون وحی و قلب نیز عقل است، اما این دو، بدون عقل، پرندگان بی‌آشیانی هستند که پیوسته در تیررس صیادان تحمیق، جهل، شیادی و ساده‌لوحی قرار دارند!

در تحلیل فقه از منظر تبارشناسی و تحول‌شناسی باید به نکته دیگری هم توجه داشت. باید میان فقه عملی و فقه نظری تمایز قائل شد. در زمان پیامبر و صحابه و حتی اواخر عهد اموی، فقه «امری واقعی» بود، نه «امری نظری»؛ یعنی مردم در حوادثی که رخ می‌داد به جست‌وجوی حکم آن برمی‌خاستند و حکم آن را می‌پرسیدند یا داوری می‌جستند و با حکمی طبق اقتضای شریعت، مشکل خویش را حل می‌کردند و حوادث، هیچ فرضیه‌ای دربر نداشتند. اما پس از این دوران و با آغاز عصر تدوین، فقه، بیش از آنکه آبستن رویدادها و واقعه‌ها باشد، نظریه و فرضیه به‌بار آورد (الزرقاء، ۱۹۵۷: ۱۲۵) و از آن زمان به بعد، رابطه فقه با واقعیت‌های اجتماعی کمرنگ و کمرنگ‌تر شد. وائل بن حلاق می‌گوید: «یکی از ویژگی‌های برجسته اصول فقه (تئوری حقوقی) ماقبل مدرن، توجه زیاد به تفسیر

لفظی قرآن و سنت است. جنبه آموزه‌های فقهی اثباتی که اذهان فقها و قضات مسلمان را در خود فرو برده است، آن قدر محکم است که می‌تواند هرگونه تفسیری را که در پی بازخوانی فقه باشد، به حاشیه براند» (ابن حلاق، ۱۳۸۸: ۲۹۶). بن حلاق، در حقیقت، نگرانی قشر سنتی فقها نسبت به نظریه‌های سازگاری فقه با حقوق مدرن را منعکس کرده است و از زبان آنان این دغدغه را توضیح می‌دهد که چنین روش‌های دلخواهانه‌ای پیامدهایی جدی به دنبال می‌آورند؛ چرا که شرح و بسط احکام بر اساس موارد ترکیبی موجب بروز ناسازگاری در روش استنباط و در نتیجه موجب ظهور تناقض در نظام حقوقی می‌شود. اما نگرانی‌ها و مخالفت‌های قشر سنتی فقها مانع از تحول نظریه حقوقی اسلامی نشد و تلاش‌ها برای همسوسازی فقه و اصول سنتی با حقوق مدرن ادامه یافت.

مبارزه با گفتمان غالب عقل‌گریز در سنت فقاقت ایجاب می‌کند که همواره گوشزد کنیم رابطه متن و واقعیت قطعاً رابطه‌ای تعاملی است؛ لذا به هیچ وجه نباید وحی را از عقل، یا واقعیت را از فقه جدا کرد. ارتباط بین متون وحیانی و روایی با جامعه مدرن را نمی‌توان بر تفسیری لفظی مبتنی کرد، بلکه باید بر تفسیری از روح و مقاصد کلی شریعت و زبان خاص متون استوار ساخت. تفسیر سنتی نه وفادار به دین است و نه قادر به انطباق شرع با وضعیت‌هایی که دائماً در حال تغییرند. فهم تعامل محورانه نص و واقعیت در تفسیر قرآن و عوالب سوء تفسیر لفظی و غیرتأویلی کتاب‌الله ضرورت دارد. علوم اسلامی پس از تأسیس عملی از راه «تدوین و تبویب علم» نیاز ضروری به تأسیس دوباره منطقی و معرفت‌شناختی داشت. تنها تبویب و طبقه‌بندی و فصل‌بندی کافی نبود، بلکه مشکلاتی در حال طرح بود که نه تنها بازنگری می‌طلبید که فراتر از آن، نیازمند استوار و بنا کردن آنها بر اصول و مقدمات دیگری بود. «فقه مقاصدی» نگرش جدیدی به اندیشه اسلامی (با تأکید بر فقه) است که نه حول «اثر» و نه حول «رأی» طواف می‌کند، بلکه بر مدار «طراحی نظریه با رویکرد به مقاصد دین (و نه صرفاً شریعت)» یا به تعبیر دیگر بر محور «حائل کردن نظریه میان نص و واقعیت زندگی» است (See: Al-Raysuni, 2006). توصیف و تحلیل اجمالی فقه مقاصدی در چارچوب فقه سیاسی اخوان المسلمین و امکان‌سنجی بهره‌گیری از این

منظومه فقهی در تنویر بخشی از مسیر تاریک و سختی که به سمت تدوین الگوی بومی سیاست جنایی باید بپیامیم، البته از حوصله این مقاله خارج است.

جریان اخباری‌گری و عقل‌ستیزی، هولناک‌ترین و مخرب‌ترین هجومی بوده که تاریخ اندیشه اسلامی از آن داغدار و همچنان متأثر است. شافعی رأی را منحصر به قیاس کرده است و لاغیر: «و قیاس آن چیزی است که با دلایل و بنا به موافقت خیر کتاب و سنت طلب شود و کسی حق قیاس کردن ندارد، مگر آنکه عالم به سنت‌های پیشین و اقوال سلف و اجماع و اختلاف ناس و لسان عرب باشد» (ابن‌عبدالحمید، ۱۴۱۹: ۱۲۸). با وجود این، اگرچه شافعی استحسان را (که ابوحنیفه مبنای رأی قرار می‌داد) از ابوحنیفه گرفت و مصالح مرسله‌ای را که مالک به هنگام نداشتن حدیث جانشین حدیث می‌کرد از مالک (بن‌کبیر، ۱۴۲۵: ۹۳؛ نعمان، ۲۰۰۵: ۱۱۶) اما پافشاری شدید و موفق در تثبیت نص‌گرایی و تقلیل ارزش عقل در اندیشه اهل سنت کرد؛ وضعیتی که بعدها به‌وسیله جریان‌های افراطی بنیادگرایی مانند سلفیت، وهابیت و طالبان‌یسم (که مورد اخیر، مولود ترکیب دو جریان شوم سلفیت و وهابیت است و خطرناکی مضاعفی دارد) تا به امروز همچنان تقویت شده است. در مقابل، در فلسفه ملاصدرا و کانت، عقل، عالی‌ترین قوه نفس و بالاترین مرحله شناخت محسوب می‌شود (محمدپور و اعوانی، ۱۳۸۸: ۱۱). در اندیشه این دو فیلسوف و متأله نامدار، عقل از هر چیز مقدس‌تر و بهترین معیار حقیقت شمرده شده است. بنابراین، حقیقت عقل قوه‌ای بشری نیست که احتمال خطا در آن راه داشته باشد، بلکه الهام و نور الهی است که روح و نفس انسان از آن بهره‌مندند (برنجکار، ۱۳۷۴: ۱۹۱). غالب امامیه و معتزله باورمندند که عقل حسن و قبح پاره‌ای از افعال را بدون بیان شارع، به صورت بدیهی و روشن درک می‌کند.

## عقل‌گرایی و اجتماع‌محوری در برخی رویکردهای فقهی معاصر؛ امید به تدوین

### سیاست جنایی بومی

گفته شده است که در تأسیس بسیاری از قواعد فقهی نظیر قاعده لاضرر، عسر و حرج، عدم جواز تکلیف مالایطاق، دفع ضرر قبل از وقوع، دفع ضرر به ضرر دیگر، اولویت، دفع

افسد به فاسد، دفع ضرر در برابر اولویت جلب منفعت و بسیاری قواعد دیگر، محوریت حسن و قبح عقلی انکارناپذیر است (شکاری و افشاری قوچانی، ۱۳۹۱: ۱۷۴). اما به نظر نگارنده، نه تنها «بسیاری» از قواعد فقهی (که اهم آنها ذکر شد) بلکه «همه» قواعد فقهی در تأسیس خود مرهون و معلول عقل هستند؛ زیرا قاعده‌سازی ذاتاً از فرایندی عقلانی است و قاعده (هر قاعده‌ای) نیز برآیند و نتیجه این فرایند است. دیدگاه یکی دیگر از محققان در این رابطه، مؤید این باور نگارنده است که همه قواعد فقهی ثمره عقل هستند. در این راستا گفته شده که وجود قواعد "کاملاً عقلی" در علم اصول مانند قاعده امتناع تکلیف به محال، تکلیف به معدوم، مسائل حسن و قبح و مصلحت و مفسده و تأسیس علم علل الشرایع و فلسفه تشریح در کنار علم اصول، بیانگر ارزش و اهمیت عقل در نظام حقوقی اسلام است (عزتی، ۱۳۷۵: ۱۳۳)؛ همچنانکه می‌دانیم اساسی‌ترین هدف مؤسسان علم اصول فقه، فراهم‌آوری چارچوب عقلانی و منسجمی برای استنباط احکام شریعت بوده است.

نقش تفسیری قیاس را در همه نظام‌های فقهی و حقوقی (اگرچه برخی اندک و برخی فراوان) نمی‌توان انکار کرد. با وجود این، ارزش معرفتی قیاس نزد منطقیان، فقیهان و حقوقدانان برحسب شناخت یا عدم شناخت «علت» متغیر است؛ به‌گونه‌ای که در صورت شناخت آن، کمتر مخالفتی با اعتبار قیاس به‌مثابه روش تفسیر و تحلیل فقهی یا حقوقی صورت می‌گیرد. از همین‌رو فقیهان بسیار کوشیده‌اند تا روش‌های اطمینان‌آوری را برای کشف «علت» شناسایی کنند. دلالت نص، تنقیح مناط، استقرا و مذاق شرع از این راه‌ها به‌شمار می‌روند. مذاق شرع نیز از دیگر روش‌های کشف علت حکم محسوب می‌شود که نگارنده معتقد است با توجه به ظرفیت بسیار غنی این روش، نباید آن را به کشف محدود کرد و بلکه بایسته است که این تأسیس اسلامی را یکی از ستون‌های مستحکم و اعتمادپذیر «شریعت مؤلّد - شریعت تمدن‌ساز - شریعت توانمند به خلق نظریه واقعی سیاست جنایی اسلامی» دانست.

نکته شایان توجه که نگارنده، آن را ظرفیتی بسیار غنی برای نظریه‌پردازی سیاست جنایی اسلامی می‌داند؛ مقوله «ارتکاز قطعی در اذهان متشرعه» است که از آن می‌توان فهمید «سیاست جنایی اسلامی» یک «نظریه» است و «سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی»

حداکثر فقط «تفسیر نص» هستند؛ و تفسیر هرگز نظریه نیست. تفسیر ماهیت کشفی و نظریه ماهیت تأیسی دارد.

در مجموع، طراحی طرق کشف علت برای کاربست قیاس، ابتکار عالمان اهل سنت بود. از همین رو، به نظر می‌رسد دستکم در دکتترین فقهی اهل سنت، استفاده بی‌رویه از قیاس جایز نیست و استناد به آن در تفسیر و تحلیل فقهی در صورتی مجاز است که علت حکم شناخته و تعیین شود و البته اهل تسنن در احراز علت، همانند شیعه سختگیرانه عمل نمی‌کنند؛<sup>۱</sup> اگرچه رویکرد نوین اخوان المسلمین به فقه المقاصد بر پایه گرایش حداکثری شاطبی و ابن‌عاشور به تأسیساتی نظیر تنقیح مناط، مذاق شرع و خصوصاً مقاصد شریعت با رویکرد موسع (رک. به: الحسنی، ۱۳۸۳) را باید از جلوه‌های امیدبخش توسعه توسل به روش تنقیح مناط و همه دیگر روش‌های فرارونده از تنگنای نص‌گرایی دانست و در اندیشه شیعه به تقویت این سازوکارها پرداخت.

با وجود غلبه اخباری‌گری بر تاریخ تفقه در فقه شیعه، علامه طباطبایی (ره) به‌عنوان میراث‌دار فلسفه‌ها و تفکرات پیشین (از اخباری‌گری گرفته تا اصولی و صدرایی) نظام معرفت‌شناسی شیعه را از رهگذر تبیین نوعی معرفت‌شناسی اجتماعی در قالب نظریه «ادراکات اعتباری» به‌شدت متحول کرد (رک. به: یزدانی مقدم، ۱۳۸۸ و خوئینی، ۱۳۸۶) و تا حد زیادی سامان بخشید و آن را نظام‌مند کرد. این ادعا که علامه، با طرح نظریه ادراکات اعتباری، معرفت‌شناسی اسلامی را رویکردی اجتماع‌محور بخشید و آن را گامی به جلو برد، از این جنبه است که وی از سویی، در بخش ملاک صدق، با مطرح کردن گونه‌ای از معرفت‌های بشری که ساخته ذهن آدمی است و برای برآوردن نیازهای زندگی فردی و اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود، شکل سنتی «نظریه تطابق» را کنار گذاشت (رک. به:

۱. رک. به: قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۸۶). قیاس فقهی از دیدگاه مذهب حنبلی، فقه و مبانی حقوق، شماره ۱۰؛ و در مقابل، برای مطالعه تفصیلی پیرامون کاربرد قیاس در فقه شیعه، رک. به: یزدانی، محمد مهدی و همکاران (۱۳۹۱). گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب جواهرالکلام، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۱: ۸۸.

السدلان، ۱۹۷۷) و به نوعی پراگماتیسم توجه داد و گرایش یافت (دوگانگی در سنخ‌شناسی معرفت و دوگانگی در معیار صدق) از سوی دیگر، نقش عوامل اجتماعی را به عنوان عوامل به وجود آورنده یا زمینه‌ساز اندیشه‌های آدمی (دستکم در بخشی از آنها) اعلام و تقویت کرد.

علامه طباطبایی به دقت تبیین کرد که چگونه در بخش اخیر معرفت‌های بشری، نه فقط شکل معرفت، که «محتوای» آن نیز تحت تأثیر شرایط اجتماعی است. علامه، با طرح این ایده، سبب شد نوعی نسیت‌گرایی معرفت‌شناختی دستکم در برخی اندیشه‌های بشری پذیرفته شود؛ زیرا وقتی بپذیریم که اندیشه‌های اعتباری، متناسب با انگیزه‌ها و نیازهای اجتماعی آدمی شکل می‌گیرد و کفایت و تناسب هر ادراک اعتباری را باید بر اساس شرایط اجتماعی و زمان و مکان پیدایش و تحول آن بررسی کرد (اژدری‌زاده، ۱۳۸۵). نتیجه ایده علامه طباطبایی، چیزی جز نسیت معرفت‌شناسانه (البته در چارچوب مقاصد شریعت و نه بی چارچوب و پست‌مدرنیستی) نیست. با توجه به نمونه‌هایی که خود علامه از ادراکات اعتباری ارائه کرده است، آشکار می‌شود که مهم‌ترین بخش ادراک‌های اعتباری در حقوق، مدیریت، سیاست، اقتصاد و سایر حوزه‌های تعامل جمعی مشاهده می‌شود و بنابراین، از طریق پویایی و دگرگونی‌پذیری و نیز تناسب و همبستگی قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی، نیازهای اجتماعی تأمین خواهند شد.

در هر حال، توجه به واقعیت اجتماعی و مصالح و منافع اجتماعی آدمیان، درک نظریه‌پرداز حقوقی را از منابع حقوق دگرگون می‌کند و نیز در تفسیر منابع نیز تأثیر می‌گذارد و همچنین این امر را بایسته می‌کند که حقوق‌دانان اسلامی به‌طور تجربی به مطالعه واقعیت‌های اجتماعی - حقوقی جامعه خود بپردازند (کامل، ۲۰۱۱: ۹۷ - ۱۵۸؛ شهابی، ۱۳۹۰). البته راه حل معضل کم‌توجهی به شأن عقل در فقه امامیه، ارائه راهکارهای ساده‌انگارانه‌ای نظیر «توجه به دو مرحله موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی در فرایند اجتهاد» و «توجه به تحول عرفی موضوعات احکام» نیست، بلکه اساساً محدودیت فقه به مقوله «موضوع و حکم» و خلأ بزرگ نبود ماهیت مدیریت اجتماعی را باید چالش اصلی دانست و راهکارها را به حل این معضلات بنیادی معطوف کرد.

رویکردهای اجتماعی به فقه را می‌توان اجمالاً چنین برشمرد: ۱. توجه به تفکیک احکام به ثابت و متغیر؛ ۲. توجه به مقتضیات زمان و مکان؛ ۳. نظریه «ضرورت حفظ نظام اجتماعی»؛ ۴. نظریه «منطقه الفراغ»؛ ۵. نظریه فقه حکومتی در چارچوب ولایت فقیه؛ ۶. نظریه فقه مقاصدی در چارچوب ولایت فقیه. نمی‌توان این نظریه‌ها را در این مقاله ایضاح و تحلیل کرد، پس باید به‌طور کلی توجه داشت که تنوع این نظریه‌ها نشان می‌دهد که در تفکر عقلی و کلامی، زمینه‌های فراوانی وجود دارد که نوعی تحول اجتماعی احکام را تحمل کند.

آیا نواندیشی دینی ضرورتی دارد و اصلاً ما باید به‌دنبال آوردن مقوله تازه‌ای باشیم؟ روشنفکری دینی متعهدانه، دستکم در مقابل دو جریان عمده پر قدرت و با سابقه قرار دارد: ۱. متحجران؛ ۲. روشنفکران رهاشده، ضعیف‌المبنا و غریزه‌دار.

همواره احتمال ظهور فهم‌ها، برداشت‌ها و تلقی‌های جدیدی از متون دینی (که شریعت در آن متون تجلی یافته است) وجود دارد و این امر با تغییر نکردن خود متون دینی منافاتی ندارد (قریشی، ۱۳۹۰: ۸۴). متون دینی ظاهر و باطنی دارند و هر کس به فراخور حال خویش از باطن آن چیزی می‌فهمد (کلانتری، ۱۳۸۲). متفکران دینی بازساز نیز که به‌مرور زمان، نکات جدیدی از پیام وحی کشف می‌کنند، فهم خود را تصحیح خواهند کرد. شاخص گرفتن و ارائه دادن تلقی‌های جدید از متون دینی، مرز بازسازی را با پدیده تحجّر نیز معین می‌کند؛ چرا که از جمله ویژگی‌های تحجّر، اصرار بر ثابت نگه داشتن فهم دینی است.

در میان طیف‌های متنوع جریان روشنفکری دینی، همواره روشنفکران سنتی از مهم‌ترین مخالفان روشنفکران مدرن و حتی روشنفکران دین‌پژوه محسوب می‌شوند. مهم‌ترین دلیل این است که روشنفکران دینی داعیه کارکردها و نقش‌های اجتماعی روشنفکران سنتی در جامعه را دارند. روحانیت به این دلیل که پس از انقلاب شکوهمند اسلامی در ساختار قدرت قرار گرفته، از حاشیه به متن آمده و موقعیت قبلی انتقادآمیز و ایدئولوژی ستیزه‌جویانه خود را نسبت به نهاد قدرت از دست داده است. از سوی دیگر، فرصت اعمال محدودیت بیشتری بر رقیب جدی خود یافته است (کاظمی، ۱۳۸۷: ۹۶). با



این حال، تقریباً از دههٔ دوم انقلاب، روندی اعتزالی آغاز شد و به مباحث معرفت‌شناسانه‌ای دامن زد که در نهایت، رویکرد ایدئولوژیک به فقه و نص‌گرایی کم‌توجه به عقلانیت را نقد می‌کرد. نباید فراموش کرد که وقتی سیاست متمدن‌سازی شکست می‌خورد، حکومت به ایدئولوژی اصالت و محافظت از سنت ملی متمایل و مردم به اتهام عدم اصالت، به پیروی از صراط مستقیم وادار می‌شوند. در دو حالت، حکومت، ایدئولوژی را وسیله‌ای برای سرکوبی و دریدن خصوصی‌ترین لایه‌های جامعهٔ مدنی یا کنار گذاشتن هر گونه حق آزادی یا استقلال مردمی قرار می‌دهد (موصللی و لوئی، ۱۳۸۸: ۳۷).

برعکس، سنت‌گرایان، فهم‌های عمدتاً «انباشتی» را به همان شکل قدیمی حاشیه‌نویسی بر آرای گذشتگان بازتکرار می‌کنند و البته دستاوردهای تفهیمی جدیدی نیز از نصوص و حیانی و روایی به دست می‌آورند و انصاف نیست همهٔ آنان را فقط تکرارکنندهٔ سنت و فهم‌های کلاسیک از دین بدانیم. اما به هر حال، عقل قدیم، «عقل مفسر» بوده و نقد به معنای قدیم، نقد تفسیری بوده است. از آنجا که در دنیای قدیم، این اعتقاد وجود داشت که «نظام عالم» نظام احسن است، کار عقل تنها فهم و تفسیر آن بود. اما عقل جدید، «عقل متصرف» است و بالتبع، نقد جدید نقد بنیادین و متصرفانه‌ای خواهد بود و آدمی این اجازه را می‌یابد که در اجزای جهان تغییر و تصرف روا دارد؛ چرا که در این منظر جدید، کتاب عالم، لزوماً بهترین تألیف را ندارد. چه بسا عقل بتواند آن را بازنویسی کند. لذا «پرسش» و «نقد» تنها برای فهم نیست؛ بلکه برای «تغییر دادن» و «تصرف کردن» هم هست. معرفت‌شناسی جدید از دل همین دگرگونی در عقل متولد شد.

قرائت تمامیت‌خواهانه، به‌هیچ‌وجه دستاوردهای مدرنیته را مشروعیت نمی‌بخشد و به محصولات مدرنی چون دموکراسی، آزادی و حقوق بشر و غیره توجه چندانی نمی‌کند، بلکه در کوچک‌ترین موارد تفاوت موضع میان این دستاوردها و عین عبارات نصوص دینی، فوراً نظر به ردّ این دستاوردها به استناد مباینیت با ظاهر آیات و روایات، این دستاوردها را معارض با دین اعلام می‌کند؛ بی‌توجه به اینکه چه بسا این دستاوردها صحیح و آن تفسیرها و ترجمه‌ها از دین، ناصحیح باشند. از این رو می‌توان گفت اجتهاد سنتی به‌هیچ‌وجه معرفت دینی را از انقلاب پارادایمی و تحول‌شگرف در نظریه و روش بهره‌مند

نمی‌کند و قرائت ایدئولوژیکی از دین است و نه قرائتی معرفت‌شناسانه. آسیب‌شناسی جامعه دینی، روشنفکران را دقیقاً به همین نکته معطوف کرد که اساساً ایدئولوژی‌سازی از دین و «قرائت ایدئولوژیک» مشکل اساسی وضعیت موجود جامعه محسوب می‌شود (Brown, 1996, p.43). آنچه در حکومت اسلامی جاری است ناشی از تعامل قرائت ایدئولوژیک و قرائت احیاگرانه از دین است (Plant, 2003, p.73). این مسئله پیامدهای زیادی در ایدئولوژیک کردن حکومت، جامعه و سایر نهادهای اجتماعی بر جای گذاشت. یک ایرانی که در اواخر دهه هشتاد شمسی زندگی می‌کند، چه بپسندد و چه نپسندد، میراث بر سه سنت ایرانی، اسلامی و غربی است.

### نتیجه‌گیری

سیاست جنایی مطلوب، سیاستی است که مجموعه دستگاه‌های متولی عدالت کیفری و سیاست‌گذاری جنایی را برای مهار پدیده بزهکاری و تضعیف حداکثری زمینه‌های مجرمیت و بزه‌دیدگی و نیز به منظور هدایت افراد به هنجارمندی شرعی و قانونی، هماهنگ کند و به نظم کشد. در صورتی که چنین سیاستی تدوین شود، به جای ذهنیت‌گرایی غیرعقلانی و ضد اجتماعی و ناهمسو با مقاصد شریعت، رویکرد آرمانی معقول و واقع‌بینانه اساس سیاست جنایی ایران اسلامی خواهد شد؛ از این جنبه «اساس» خواهد شد که تعامل بخشی میان آرمان‌گرایی با واقع‌بینی در سیاست جنایی، همانا ترجمانی از مشروعیت و مقبولیت خواهد بود و می‌دانیم این دو، دو رکن ولایت مطلقه فقیه هستند. سیاست جنایی در ایران، اگر خوشبینانه بنگریم، بسیار آشفته است و اگر واقع‌بینانه بسنجیم، به‌طور واضحی وجود ندارد. واقعیت این است که در جمهوری اسلامی ایران، سیاست جنایی اصلاً شکل نگرفته است؛ چونان جنینی تولدنیافته است که گاهی قرائت جدیدی از مسئله‌ای در فقه جزایی، آن را رشد می‌دهد و گاهی هم نظریه‌های جرم‌شناسانه در حال سیطره بر گفتمان‌های دانشگاهی.

دانش سیاست جنایی به شکل کنونی و رایج آن در ایران «دانشی وارداتی» است، پس اکثر معایب (و بعضاً هم مزایای) این جریان وارداتی را دارد. دانش سیاست جنایی پس از ورود به ایران به دلایل گوناگونی بومی نشد، پس از تحلیل واقعی اوضاع اجتماعی در ایران

باز مانده است. چون سیاست جنایی در ایران، به مثابه علم، بخشی از سیاست جنایی جهانی و متأثر از آن است، مسائل و مشکلات جهانی این دانش را نیز به همراه خود می آورد. سابقه این دانش در ایران کم است و ادبیات وارداتی این دانش نیز هم با فقه و هم با اقتضائات ملی جامعه ایرانی در تنش قرار دارد. چالش‌ها و تنش‌های ناظر بر نسبت امر شرعی با امر حقوقی همچنان در ایران پابرجاست و تولید علم دینی بومی را در حوزه‌های مختلف (حقوق، سیاست، اقتصاد و غیره) به شدت با مشکل مواجه کرده است. نتیجه، «ابهام در سیاست جنایی در ایران» خواهد بود.

برخی شاخه‌های گفتمان سنتی فقهی پیرامون سیاست جنایی اسلام و ایران اسلامی، قائل به این‌همانی برخی دستاوردهای موفق سیاست جنایی غرب با آموزه‌های اسلامی هستند؛ برخی از دیگر گرایش‌های این جریان، فاقد قابلیت کاربردی کردن فقه در عرصه سیاست جنایی و محدود به حد تحلیل مبانی سیاست جنایی اسلامی باقی مانده است گاهی فاقد جامعیت یا انسجام بوده یا دارای ادبیات گفتمانی نامتناسب با دانش سیاست جنایی محسوب می‌شود؛ برخی دیگر از دیدگاه‌ها، بیشتر نظری (گرچه با ارائه برخی شواهد تجربی تاریخی) هستند که با الگوی واقعی منظور و مورد تلاش برای طراحی (الگوی بومی سیاست جنایی) تفاوت‌های شایان ملاحظه‌ای دارند. بی‌توجهی به اقتضائات سرزمینی و اجتماعی ایران و ویژگی‌های جامعه ایرانی، و نیز عدم روزآمدی و همسویی با خرد جمعی معاصر، دو ایراد دیگر این جریان سنتی سیاست جنایی اسلامی است. اما مهم‌ترین ایراد این جریان، میان‌رشته‌ای نبودن و عدم اهتمام به لزوم نقش‌آفرینی آموزه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و به‌ویژه مدیریتی «سیاست جنایی» خواهد بود. تحلیل خطی و تک‌بعدی و بسنده کردن به روش فقهی و به شیوه قیاسی، نشانگر یک‌سویه‌نگری جریان سنتی مذکور است. اندیشمندان حامی این جریان، می‌کوشند سیاست جنایی اسلامی را در قالب احکام فقهی (که بعضاً با وضعیت جامعه معاصر انطباق‌ناپذیر است) عرضه کنند. این در حالی است که سیاست جنایی، یک علم داوری و نظارتی نیست؛ یعنی مانند فقه نیست که کارویژه‌اش صدور یکی از احکام خمسه برای موضوعات باشد. سیاست جنایی باید جدا از داوری، نظام‌سازی بکند؛ نظامی متشکل از اجزای متکثر در سطوح تقنینی، قضایی،

اجرایی و مشارکتی که دربردارنده تمام جزییات یک راهبرد کلان برای کنش و واکنش نسبت به جرم و انحراف که از «همه علوم و معارف مؤثر» در مبانی، در ساختار و در جلوه‌های اجرایی خود بهره جوید.

این مقاله، به موازات آسیب‌شناسی میزان و نحوه حضور فقه در سیاست جنایی کنونی ایران، ظرفیت‌های ناب و بسیار پرتوان دیگر حوزه‌های معرفتی مکتب اسلام (نظیر فلسفه و کلام معتزلی، اندلسی و فقه مقاصدی) در طراحی نظریه بومی سیاست جنایی را پررنگ کرد و مشترکات عقل‌مداری و دین‌مداری اسلامی با عقل‌مداری غربی را در ساخت نظریه بومی ترسیم کرد. مهم‌ترین عوامل تحدید ناموجه آزادی و به‌کارگیری غیرضروری خشونت در سیاست جنایی بیان شد که عبارتند از: ضعف بنیان‌های نظری، ضعف پایگاه اجتماعی و باور نداشتن فرهنگ مشارکت در حوزه عمومی و ضعف در عزم جدی برای تدوین الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت، که تحول در علوم انسانی، سنگ بنای آن است.

بیان شد که نظریه‌ها و تأسیساتی همچون نظریه ولایت مطلقه فقیه، فقه حکومتی، فقه مصلحتی، بنای عقلا، سیره متشرعه، استحسان، مصالح مرسله، مقاصد شریعت، مذاق شرع، ارتکاز، اصطیاد، تأویل‌گرایی و اجتماع‌محوری؛ چه ظرفیت غنی و راهگشایی برای رهایی بخشیدن اندیشه اسلامی از چنگال اخباری‌گری و عقل‌ستیزی و اجتماع‌گریزی و تضييع مقاصد شریعت دارند و کانون‌های تفکر دانشگاهی و حوزوی چه رسالت خطیری در این مهم بر دوش دارند تا در مسیر نیل به هدف (جهت‌دهی پژوهش‌ها و گفتمان‌ها به‌سوی تدوین الگوهای اسلامی ایرانی پیشرفت و از جمله، الگوی سیاست جنایی اسلامی ایرانی) درست گام بردارند و از درغلتیدن به دام این همان‌نگاری برخی دستاوردهای موفق سیاست جنایی غربی با آموزه‌های سیاست کیفری اسلامی از یک سو و سرسپردگی به این دستاوردها و واردسازی آنها به سیاست جنایی ایران بدون توجه به اقتضائات شرعی و ملی ما از سوی دیگر در امان مانند.

روشنفکری دینی، سنت‌گرایی دینی، نظریه‌پردازی، سیاست‌گذاری مدیریت عمومی، برقراری توازن گفتمانی میان جمهوریت و اسلامیت، آزادی در راستای هنجارهای شرعی، امنیت نرم در راستای تحکیم نظم، اعتماد و سرمایه اجتماعی، از جمله مهم‌ترین مبانی

پیشنهادی دانسته شد که برای طراحی الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت در قلمرو سیاست جنایی مطرح هستند. کیفیت تعامل بخشی میان این مبانی برای طراحی الگوی مذکور، موضوع تحقیقات بعدی خواهد بود.

Archive of SID

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). دفتر عقل؛ روایت عشق، تهران: طرح نو.
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸). مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافي العربي.
۳. آراسته‌خو، محمد (۱۳۸۶). واداری غرب نسبت به شرق به‌ویژه اسلام و ایران، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴. اژدری‌زاده، حسین (۱۳۸۵). معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی، پگاه حوزه، شماره ۱۹۵: ۳۲ - ۴۹.
۵. الحسنی، اسماعیل (۱۳۸۳). مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور، ترجمه مهدی مهریزی، تهران: انتشارات صحیفه خرد با همکاری مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی.
۶. الحکیم، محمد تقی (۱۴۰۰ ق). اصول العامة للفقهاء المقارن، قم: آل‌البيت.
۷. السدلان، صالح بن غانم (۱۹۹۷). وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية في كل عصر، الرياض: دار بلنسية للنشر و التوزيع.
۸. برنجکار، رضا (۱۳۷۴). اهمیت عقل و تعارض عقل و وحی، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴: ۱۸۴ - ۲۰۴.
۹. بن‌حلاق، وائل (۱۳۸۸). تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی، ترجمه محمد راسخ، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
۱۰. بن‌عبدالحمید، عبدالوهاب بن أحمد (۱۴۱۹ق). القواعد والضوابط الفقهية في كتاب الأم للإمام الشافعي جمعاً و ترتيباً و دراسه، الرياض، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
۱۱. بن‌کبیر، محمد آشور (۱۴۲۵ق). دليل الاستحسان و حجیته؛ دراسة تطبيقية في فقه المعاملات، رسالة دكتوراه في اصول الفقه، مكة المكرمة: جامعه أم القرى، كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية.

۱۲. پالیزبان، محسن (۱۳۸۷). *رویکردهای متفاوت نسبت به جمهوریت و اسلامیت در ج.ا.ا.*، فصلنامه سیاست (دانشگاه تهران)، دوره ۳۹، شماره ۳: ۱۱۳ - ۱۳۰.
۱۳. پورسعید، فرزاد (۱۳۸۸). *بازتولید گفتمانی؛ راهبرد استقرار امنیت نرم در جامعه ایرانی*، مطالعات راهبردی، سال دوازدهم، شماره ۳: ۱۳۵ - ۱۶۳.
۱۴. توحیدفام، محمد و مرضیه حسینیان (۱۳۸۸). *فراسوی کنش و ساختار (تلفیق کنش و ساختار در اندیشه گیدنز، بوردیو و هابرماس)*، تهران: نشر گام نو.
۱۵. جهانبگلو، رامین (۱۳۸۸). *موج چهارم*، چاپ ششم، تهران: نشر نی.
۱۶. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). *نقد رویکردهای موجود در حوزه سیاست جنایی اسلامی با تأکید بر اقتضائات توسعه نظریه‌پردازی علم دینی بومی در ایران*، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دوره ۴۶، شماره ۱: ۲۹ - ۵۳.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). *بومی‌سازی سیاست جنایی با تأکید بر تقد اهم مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهی سیاست جنایی اسلامی*، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۸۲: ۶۵ - ۹۰.
۱۸. حسینی، سید محمد (۱۳۸۰). *منطقه کنترل‌شده رفتاری در سیاست جنایی اسلام*، فصلنامه حقوق (دانشگاه تهران)، شماره ۵۲: ۵۷ - ۹۲.
۱۹. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸۴). *بومی‌سازی نهادهای حقوقی با رویکرد اسلامی*، فقه و حقوق، شماره ۷: ۶۱ - ۷۷.
۲۰. خرمشاد، محمد باقر و علی آدمی (۱۳۸۸). *انقلاب اسلامی، انقلاب تمدن‌ساز؛ دانشگاه/ایرانی، دانشگاه تمدن‌ساز*، تحقیقات فرهنگی، شماره ۶: ۱۶۱ - ۱۸۸.
۲۱. خلیلی، اسماعیل (۱۳۸۸). *علوم انسانی نوین در ایران*، در: *درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲۲. خوئینی، غفور (۱۳۸۶). *مفاهیم حقوقی و ادراکات اعتباری، حقوق و علوم سیاسی*، شماره ۳: ۷۷ - ۹۶.
۲۳. رهامی، محسن (۱۳۸۲). *تحول و تعدیل مجازات‌ها در نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران*، حقوق خصوصی، دوره ۱، شماره ۴: ۵ - ۲۴.

۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). *فرار از مدرسه*، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
۲۵. شکاری، روشنعلی و زهره افشاری قوچانی (۱۳۹۱). *اثبات حکم شرع با حکم عقل و بررسی مصادیق آن*، فصلنامه حقوق (دانشگاه تهران)، دوره ۴۲، شماره ۲: ۱۶۷ - ۱۸۵.
۲۶. شهابی، مهدی (۱۳۹۰)، *فرایند اجتماعی شدن حقوق و تأثیر آن بر نظام حقوقی*، فصلنامه حقوق (دانشگاه تهران)، دوره ۴۱، شماره ۱: ۲۵۹ - ۲۷۷.
۲۷. صادقی، ابراهیم (۱۳۹۱). *بررسی رویکرد مخالفان علم بومی*، در: مجموعه مقالات همایش تحول در علوم انسانی، تهران، انتشارات کتاب فردا.
۲۸. ضیایی، سید عبدالحمید (۱۳۹۰). *در غیاب عقل*، تهران: نشر فکرآذین.
۲۹. عزتی، ابوالفضل (۱۳۷۵). *بررسی تطبیقی نقش عقل در نظام حقوقی غرب و اسلام*، نامه مفید، شماره ۶: ۱۲۳ - ۱۴۴.
۳۰. عماره، محمد (۱۹۸۰). *الاسلام و السلطه الدینیة*، بیروت: مؤسسه الدراسات و النشر.
۳۱. غریباق زندی، داوود (۱۳۹۰). *درآمدی بر سیاستگذاری امنیت ملی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۳۲. فراهانی، حسن (۱۳۸۸). *بومی‌سازی علم یا تولید علم*، معرفت، شماره ۱۴۶، ۹۳ - ۱۰۴.
۳۳. فیرحی، داود (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.
۳۴. قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۸۶). *قیاس فقهی از دیدگاه مذهب حنبلی، فقه و مبانی حقوق*، شماره ۱۰: ۲۱ - ۴۲.
۳۵. قریشی، فردین (۱۳۹۰). *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، چاپ دوم، تهران، نشر قصیده‌سرا.
۳۶. قیاسی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۷. کاظمی، عباس (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران*، چاپ دوم، تهران: طرح نو.



۳۸. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲). *ظهر و بطن قرآن کریم*، قبسات، شماره ۲۹: ۲۴۹ - ۲۶۶.
۳۹. لوی برول، هانری (۱۳۷۶). *جامعه‌شناسی حقوق*، ترجمه ابوالفضل قاضی، چاپ سوم، تهران: نشر دادگستر.
۴۰. المحقق الرديلي (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان*، تحقیق، اشتهاردی، عراقی و یزدی، ج ۱، قم: جامعه المدرسين.
۴۱. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۰). *تحولات اجتهاد شیعی (۵)*، تحقیقات حقوقی، شماره ۵۶: ۴۰ - ۷.
۴۲. محمدپور دهکردی، سیما اکبریان و رضا اعوانی (۱۳۸۸). *جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری*، معرفت فلسفی، دوره ۶، شماره ۴: ۳۷ - ۶۶.
۴۳. موصللی، احمد و لوژی صافی (۱۳۸۸). *ریشه‌های بحران روشنفکری در جامعه عربی*، ترجمه پرویز آزادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴۴. نعمان، جفیم (۲۰۰۵). *دراسة تحليلية لمفهوم الاستحسان في المذهب الحنفي: بين مرحلتی التأسیس والتدوین*، مجلة الإسلام فی آسیا، المجلد الثاني، العدد ۲.
۴۵. هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۰). *عقل علیه عقل؛ ملاحظاتی در باب روشنگری*، ترجمه یوسف اباذری و مراد فرهادپور، ارغنون، شماره ۱۵: ۱۶۹ - ۱۸۰.
۴۶. یزدانی مقدم، محمد رضا (۱۳۸۸). *مردمسالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی*، حکومت اسلامی، شماره ۵۱: ۱۳۲ - ۱۵۴.
۴۷. یزدانی، محمد مهدی و همکاران (۱۳۹۱). *گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب جواهرالکلام*، مطالعات اسلامی، فقه و اصول، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۱: ۱۵۱ - ۱۶۸.
۴۸. یزدانیان، علیرضا (۱۳۸۹). *قلمرو فقه در حقوق موضوعه ایران*، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال دهم، شماره ۲: ۷۷ - ۹۲.
49. Al-Raysuni, Ahmad. (2006). *Ibn Ashur Treatise on Maqsid al-Shari'ah*, Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law, London & Washington: International Institute of Islamic Thought.

50. Brown, Daniel (1996). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge University Press.
51. Dutta, Mohan J. (2011). *Communicating Social Change; Structure, Culture and Agency*, New York: Routledge.
52. Knight, K. (2006) *Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century*, The American Political Science Review, No. 10.
53. Laclau & Mouffe. 2001, *Hegemony & Socialist Strategy*, London: Verso, 2nd Ed.
54. Makdasi, G., (1962). *Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History*, Studia Islamica.
55. Newburn, T. (2007). *Introduction to Criminology & Criminal Justice*, Routledge & Willan Publishing.
56. Plant, R. (2003). *Plotics, Theology and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
57. Scribner, J & Fusarelli, L. (1996) *Rethinking the Nexus between Religion and Political Culture*, Education and Urban Society, Vol. 28, No. 3.
58. Teddlie, C. & A. Tashakkori. (2003). *Major Issues and Controversies in the Use of Mixed Methods in the Social and Behavioral Sciences*. In Tashakkori, A., & C. Teddlie (Eds.), *Handbook of Mixed Methods in Social and Behavioral Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Archive of SID