

مقاله پژوهشی: عنوان اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام

مهدی نوریان^۱، بهنام سرخیل^۲

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۸/۳۰

چکیده

قانون به‌عنوان یکی از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است که وظیفه تنظیم روابط شهروندان در سطوح مختلف و نحوه تعامل آن‌ها با حکومت را بر عهده داشته، ضامن بقای حیات اجتماعی - سیاسی شهروندان است. کارکردی این چنین از قانون، مستلزم ملاحظه مؤلفه‌های مختلف در تدوین آن است. این که تمامی مؤلفه‌های اجتماعی در تدوین قانون مورد توجه قرار گیرند، در برخی موارد به سبب ماهیت و نقش ویژه‌ای که دارند، به نظر سهل و ممتنع است؛ امنیت و جایگاه تأمین‌کنندگان آن که عرفاً به نیروهای مسلح از ایشان تعبیر می‌کنند از جمله این مؤلفه‌ها است. اختلاف نظر در لحاظ امنیت در وضع قوانین به‌ویژه قوانین کیفری و برخی تعارضات آن با حقوق شهروندی، بررسی وضع قوانین با این لحاظ را ضرورت بخشیده است. به‌ویژه که در ساختار سیاسی ایران، چشم‌انداز به‌عنوان سندی بالادستی، جریان وضع قوانین را به حرکتی غایت‌گرایانه مبدل ساخته است. مقاله حاضر با روش تحلیل اسنادی و در پاسخ به پرسش از اعتبار لحاظ امنیت پایدار در سیاست‌گذاری عمومی فقه جزایی، پس از بررسی ادبیات نظری فقه امامیه در عصر غیبت و با توجه به جایگاه سیاست‌گذاری عمومی در حقوق موضوعه، رابطه امنیت و سیاست‌گذاری عمومی در فقه جزایی را بررسی نموده است؛ (فاعل کو) بدین‌رو با تلازم میان جرم و امنیت در اسلام، امنیت را امری مرتبط با سیاست‌گذاری عمومی اسلام دانسته و کارآمدی فقه جزایی را به اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی آن وابسته دانسته است.

کلید واژه‌ها: سیاست‌گذاری عمومی، امنیت، جزای اسلامی.

۱. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده علوم و تحقیقات اسلامی دانشگاه بین‌الملل امام خمینی، قزوین، ایران، نویسنده

مسئول: nourian@isr.ikiu.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه بین‌الملل امام خمینی، قزوین، ایران.

مقدمه

زندگی و اندیشه بشر همواره با دگرگونی‌های فراوانی روبه‌رو بوده است. نگاهی گذرا، نمایانگر تأثیرپذیری آن از عوامل گوناگونی همچون ادیان، نگاه‌های توسعه‌محور، دگرگونی‌های فناورانه، زندگی شهری، تجارت، روابط شهروندی، حکومت، حاکمیت و قانون است. توجه به همه این عوامل مؤثر در کنار ضرورت زندگی جمعی انسان‌ها با تمام گوناگونی فکری و سلیقه‌ای که از آن برخوردار هستند، اندیشمندان را با چالش‌های ویژه‌ای مواجه ساخته است. از جمله این چالش‌ها برقراری هم‌زمان ارتباط و تلازم میان یکی از مفاهیم کلیدی در حوزه سیاست و حاکمیت، یعنی امنیت و ثبات امنیتی با قانون‌گرایی است. شاید ضرورت هریک از این دو مؤلفه در حوزه سیاست‌گذاری‌های کلان به‌تنهایی غیر قابل انکار به نظر آیند و متفکری را نتوان یافت که عقیده بر مخالفت این ضرورت استوار نموده باشد، اما اینکه ساختارهای قانون‌گذاری و امنیت به‌عنوان دو مؤلفه در کنار یکدیگر مورد توجه و تأمین قرار گیرند، ممکن است علاوه بر آنکه ابهاماتی را در پی داشته باشد، در عمل نیز با چالش‌هایی روبه‌رو گردد. به این بیان که ممکن است برخی با تکیه بر این گمان که تدوین ساختارهای قانونی براساس تأمین امنیت در تعارض با حقوق شهروندی بوده و موجب محدودیت آزادی‌های شهروندان می‌گردد، مخالف هرگونه نگاه امنیتی در حقوق موضوعه باشند و در مقابل گروهی دیگر بنابر حق بشری بودن برخورداری از امنیت و لزوم تأمین آن به این گمان که نگاه امنیتی به مفاهیم حقوق موضوعه، موجب تأمین شایسته‌تر و ساختارمند امنیت در نظام حقوقی خواهد شد، به مخالفت با نگاه نخست بپردازند.

از آنجا که انکار یا اثبات این اعتبار از جهت عمل و پیامد تأثیر مستقیمی بر سازمان نیروهای مسلح خواهد داشت، چالش‌برانگیز بودن این لحاظ را با توجه به حاکمیتی بودن تأمین‌کنندگان امنیت (نیروهای مسلح) و نقش و حضور مؤثر آنان به‌عنوان ضابط در پروسه قضایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌سازد؛ چرا که از جهت حوزه عمل^۱، سیاست‌گذاری‌ها در قوانین بر کیفیت عملکرد نیروهای تأمین‌کننده تأثیرگذارند و از جهت

پیامد^۱ بر کمیت دایره آزادی‌های مشروع شهروندان و میزان رضایت‌مندی آنان از عملکرد نیروهای مسلح که ضابطان قضایی تأمین امنیت هستند، تأثیر روشنی دارند. به هر طریق چه فرض نخست به‌عنوان مبنای قانون‌گذاری پذیرفته شود، چه فرض دوم و چه از جهت عمل مورد توجه باشد یا از جهت پیامد، با عنایت به جایگاه اسلام در جامعه ایران اسلامی، چالش پیش‌گفته در نظام حقوقی ایران با مبانی نظری دین مبین اسلام نیز همراه خواهد بود؛ بدین‌رو جای پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا می‌توان امنیت و پایداری آن را به‌عنوان امری معتبر در سیاست‌گذاری عمومی اسلام نسبت به حقوق جزا دانست یا خیر؟ بر این اساس و با توجه به جایگاه دانش حقوق در علم سیاست و درهم‌تنیدگی شاخه‌های مختلف علوم انسانی به یکدیگر، فهم «اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام» را می‌توان از جمله چالش‌های میان‌رشته‌ای مورد بحث به شمار آورد.

مبانی نظری و پیشینه‌شناسی تحقیق

فقه جزایی امامیه در عصر غیبت (رویکردهای سه‌گانه)

فقه جزایی که تبیین‌کننده بخشی از ضمانت‌های اجرایی نظام حقوقی اسلام در برابر حقوق و مسئولیت‌های شهروندان جامعه اسلامی و چگونگی تعامل با حاکمیت است، در دوره غیبت از افت و خیز فراوانی برخوردار بوده است. بی‌آنکه در مقام قضاوت نسبت به تاریخ فقه جزایی امامیه برآییم، با استناد به بیان آهنگران و مسعودیان در پژوهش «اجرای حدود در عصر غیبت» (ر.ک: آهنگران و مسعودیان، ۱۳۸۸)، آراء متقدمین و متأخرین امامیه را می‌توان بر سه دیدگاه مشتمل دانست که بررسی استنادات ایشان گواه صحت چنین ادعایی است.

مشهور فقهای امامیه با توجه به عمومیت زمانی - مکانی شریعت اسلامی و ادله وجوب اقامه حدود و مجازات شرعی، معتقدند، همان‌گونه که در عصر حضور معصوم (ع) اجرای حدود و مجازات، مشروع بوده است، اقامه آن در عصر غیبت جایز خواهد بود. این شهرت

تا بدان جا است که حتی برخی بر آن ادعای اجماع نموده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۴۶۴). در مقابل گروهی همچون ابن ادریس حلی اجرای حدود و مجازات اسلامی را مختص امام معصوم و منصوبین او دانسته، حکم به تعطیلی آن در عصر غیبت داده‌اند (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۴)؛ اما گروه سوم همچون میرزای قمی در این زمینه توقف نموده، نه اجرای حدود را مشروع دانسته‌اند و نه حکم به عدم مشروعیت اجرای آن در عصر غیبت داده‌اند، هرچند تعزیر از سوی حاکم شرع را مجاز برشمرده‌اند (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۹۵).

به هر تقدیر پژوهش حاضر با تکیه بر استنادات دیدگاه نخست و با مبنا قرار دادن آن، به بررسی امنیت پایدار و سیاست‌گذاری عمومی در قوانین جزایی اسلام پرداخته است و از میان اقسام جرم، تنها به ارتکاب آن نسبت به دیگران اکتفا نموده است؛ بدین‌رو تنها جرایمی همچون قتل، فحش‌ای علنی، سرقت و ارباب، ارتداد و محاربه و امثال آن که در حوزه عمومی اجتماع و با مشارکت حداقل دو شخص حقیقی واقع می‌شوند، مورد بررسی قرار گرفته است.

سیاست‌گذاری عمومی و مفهوم سیاست در ادبیات اسلامی

سیاست در لغت به معنای حکم راندن، ریاست کردن، تدبیر، ریاست، داوری، حفاظت، حراست و تنبیه به کار می‌رود (ابوالحمد، ۱۳۶۸: ۶) و در اصطلاح هرچند معانی متعددی را برای آن بیان کرده‌اند؛ اما مشهور، سیاست را به معنای علم به دست آوردن قدرت و حفظ آن و در معنی عام به هرگونه روش اداره یا بهبود امور شخصی یا اجتماعی معطوف دانسته‌اند (عالم، ۱۳۷۵: ۲۶-۳۱). علامه محمدتقی جعفری سیاست از دیدگاه اسلام را عبارت از «مدیریت حیات انسان‌ها - چه در حالت فردی و چه در حالت اجتماعی - برای وصول به عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی» (جعفری، ۱۳۷۷: ۸) دانسته است. از منظر امام خمینی (ره) «سیاست همان هدایت دینی جامعه از طریق اصلاح خلق در بعد وسیع است» (چشمه خورشید؛ مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی (ره) و فرهنگ عاشورا، ۱۳۷۴). بدین ترتیب سیاست‌گذاری عمومی از آنجا که در پی تدبیر و مدیریت زندگی جمعی در قالب جوامع مختلف است، در

بنیان مفهومی خویش از زیرشاخه‌های دانش سیاست به شمار می‌رود، ولی به لحاظ مفهومی از تعریفی خاص خود برخوردار است.

سیاست‌گذاری اصطلاحی است که با حکومت، دولت، جامعه و مسائل عمومی آن گره خورده و تداعی‌کننده اقدام دولت در اداره صحیح امور عمومی است (قلی‌پور و غلام‌پورآهنگر، ۱۳۸۹: ۲۳). در همین چارچوب، سیاست‌گذاری عمومی، حوزه جدید علوم سیاسی و در عین حال بسیار گسترده در عرصه‌های کلان تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی محسوب می‌شود که شامل مجموعه‌ای از برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات عقلانی است که طی فرایندی شکل می‌گیرند.

فرایند سیاست‌گذاری در ارتباط با عواملی که در چرخه سیاست‌گذاری دخیل هستند، شکل گرفته و در هر مرحله از مراحل مختلف آن (تنظیم برنامه، تصمیم‌گیری، مشروعیت‌بخشی و اجرا) بازیگرانی ایفای نقش می‌کنند که اغلب در مرحله دیگر حضور، تصمیم‌گیران به‌ندرت درگیر بخش اجرایی می‌شوند. (حائری یزدی و ملکی، ۱۳۹۶: ۲۰-۱۱) در واقع سیاست‌گذاری عمومی یکی از زیرشاخه‌های مهم علم سیاست است که با فرا رفتن از مفهوم قدرت و نحوه اعمال آن در تلاش است تا سیاست‌ها و برنامه‌های دولتی را مورد بررسی قرار دهد؛ بدین‌رو فرایندی در راستای پیوند میان نظریه و عمل در علم سیاست به شمار می‌رود.

سیاست‌گذاری عمومی، امنیت و حقوق موضوعه

اکنون با توجه به مفهوم فوق از سیاست‌گذاری عمومی و اینکه جرم با راه‌های پیشگیری و تلاش برای کاهش نرخ آن در تصمیم‌گیری کلان با وجوه مختلف جامعه مرتبط است، بحث سیاست‌گذاری عمومی در حوزه قوانین جزایی و حقوقی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌گردد که ضمن نظر داشت به احکام و قوانین حقوقی، با توجه به تأثیر جرم بر امنیت عمومی در بستر سیاسی و حوزه‌های تصمیم‌گیری سیاسی نیز مورد توجه قرار خواهد گرفت، به‌ویژه که به دلیل جایگاه بسیار مهم امنیت در حوزه سیاست، ارتباط تنگاتنگی میان سیاست و امنیت در عرصه سیاست‌گذاری عمومی وجود دارد تا جایی که

حتی می‌توان با استناد به سخن حضرت علی (ع)^۱ امنیت و پایداری آن را از جمله اولویت‌های سیاسی در اندیشه اسلامی به شمار آورد (غریاق زندگی، ۱۳۹۲: ۲۰).

نگاه به امنیت براساس اندیشه‌های اسلامی، نگاهی جامع است که مرجع اصلی و کانونی آن فرد انسانی و جمع‌های انسانی را در برمی‌گیرد. گستره امنیت در اندیشه اسلامی امنیت شهروندان در جامعه و ثبات در حالت امن در جامعه انسانی با تمرکز بر شهروندان جامعه است؛ بدین‌رو آنجا که در اسناد روایی سخن از امنیت به میان می‌آید، امنیت با سلامت یا عافیت^۲ که مفاهیمی شخصی - جمعی هستند همراه گردیده است.

در همین راستا با توجه به تبیین مفهومی سیاست‌گذاری عمومی و جایگاه آن در حقوق و قوانین موضوعه، همچنین نظر داشت به مفهوم امنیت، لازم است تا جهت درک «اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام» به دو امر اهتمام نمود. نخست؛ ضرورت سیاست‌گذاری عمومی در حقوق کیفری و دوم؛ تبیین رویکرد فقه جزایی امامیه بر موضوع امنیت. همچنین توجه به این نکته ضروری است که اراده «حقوق کیفری امامیه» از عنوان «قوانین جزایی اسلام» نباید تداعی‌کننده اراده خاص از عام باشد؛ چرا که آراء فقهی هریک از مذاهب اسلامی در اندیشه فقهی آنان، در حقیقت بیانگر فهم ایشان از شریعت اسلامی و نظام حقوقی اسلام است؛ بنابراین چنانچه در این پژوهش سخن از ضرورت سیاست‌گذاری عمومی در نظام حقوق کیفری اسلام به میان آید، اراده پژوهشگران همان نظام حقوق کیفری مطابق با آراء فقهی امامیه است و مقصود، بررسی تطبیقی آراء فقهی مذاهب پنج‌گانه جهان اسلام نخواهد بود.

دولت مستقر؛ کارآمدی حقوق کیفری و ضرورت پایداری امنیت

قانون‌مندی و انضباط اجتماعی شرط بقای زندگی مسالمت‌آمیز شهروندان در جوامع انسانی است. ژان ژاک روسو در کتاب «قرارداد اجتماعی» برای انسان دو حالت در نظر گرفته است؛ حالت طبیعی و حالت مدنی و در این خصوص معتقد است وقتی انسان از

۱. «لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»

۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) نِعْمَتَانِ مَجْهُولَتَانِ الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ش، ج ۲: ۴۷۲).

حالت طبیعی وارد حالت مدنی می‌شود، تغییرات بسیار مهمی در او رخ می‌دهد؛ از جمله آنکه در رفتارش، عدالت جایگزین غریزه می‌گردد و اعمال او برخلاف سابق، تابع قوانین اخلاقی می‌شود؛ به همین دلیل مجبور می‌شود طبق اصولی دیگر رفتار کند و قبل از پیروی از تمایلاتش با عقل خود مشورت کند (ر.ک: روسو، ۱۳۴۱: ۵۵-۵۴).

وجود چنین رفتاری از انسان او را به سوی تدوین قوانینی سوق می‌دهد تا بتواند براساس آن قوانین به تنظیم عادلانه روابط اجتماعی و برقراری نظم در زندگی اجتماعی خویش اقدام نماید. «هرچند افراط در قانون‌گرایی خالی از آفات و آسیب‌هایی نخواهد بود» (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲۳-۳۰)؛ اما هیچ اندیشمندی را نمی‌توان یافت جز آنکه به ضرورت اصل وجود قانون و حکومت اقرار و اعتراف داشته باشد. «نکته جالب در این است که دو گروه متخصص فردگرا و جامعه‌گرا درباره لزوم حکومت قانون به اتفاق رسیده‌اند؛ چنان که باید گفت: اختلاف تنها در آغاز حرکت فکر است و نتیجه تحلیل هر دو مکتب پذیرش اقتدار قانون و برابری همگان در مقابل آن است» (پیشین: ۱۹). بر این اساس اگر وجود قانون و حکومت آن، ضروری است، وجود ضمانت‌های اجرایی مناسب آن نیز ضرورت دارد و همان‌طور که جامعه در تنظیم روابط اجتماعی به وضع قوانین نیازمند است، برای حفظ رویه قانون، نیازمند به قوانین خاصی است تا از هرگونه اختلال و بی‌توجهی نسبت به آن جلوگیری به عمل آورد. حقوق کیفری و دولت، مستقر و متنفذ دو ضمانت اجرایی لازم برای قوانین به حساب می‌آیند که فقدان هریک آسیب‌های فراوانی را متوجه نظام حقوقی جامعه می‌سازد.

آنچه برخی حقوق‌دانان به‌عنوان معرف جزای عمومی دانسته‌اند^۱ اگرچه حقوق جزا را به‌عنوان ضمانتی بر اجرای قوانین موضوعه معرفی می‌کند (ر.ک: گلدوزیان، ۱۳۸۱: ۲۷)؛ اما لحاظ آن نمی‌تواند فارغ از اهداف اساسی وضع قانون باشد؛ چرا که در بینش سیاست‌گذاران جنایی، مجازات فی‌نفسه فاقد ارزش است، مگر آنکه هدف‌های چندی مقصود قانون‌گذار باشد و در ضمن قاضی نیز به‌گونه‌ای آن را اجرا کند که از این هدف‌ها به

۱. بررسی مجموعه قوانین، قواعد و مقرراتی که نظم اجتماعی را تأمین می‌کنند و تخلف از این نظم را به‌عنوان جرم می‌شناسند و با مجازات و اقدامات تأمینی و تربیتی بدان پاسخ می‌گویند (نوربها، ۱۳۸۲، ۱۹-۱۸).

دور نیفتد (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۱)؛ بنابراین میان اهداف نظام حقوق کیفری و کفایت و کارایی آن رابطه متقابلی برقرار بوده، توجه و لحاظ این اهداف در وضع قوانین کیفری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. برپایی عدالت اجتماعی، انضباط اجتماعی، تبیین مسئولیت کیفری یا ضمانت اجرایی برای نظام حقوقی یک جامعه و کنترل قدرت حاکمیت از تجاوزگری به آزادی‌های مشروع شهروندان، برخی از اهداف حقوق کیفری به شمار آمده‌اند؛ اما به نظر، باید امنیت پایدار را از جمله اهداف اساسی حقوق کیفری و رشته‌های مطالعاتی مرتبط با آن دانست. تقسیم سه‌گانه جرم از سوی برخی حقوق دانان به جرم علیه اموال، جرم علیه اشخاص و جرم علیه امنیت و آسایش عمومی (ر.ک: میرمحمد صادقی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۱۶) نمی‌تواند امنیت را از هدف بودن وضع قوانین کیفری به وجه تقسیم بودن آن تنزل دهد، چرا که «برقراری عدالت در میان شهروندان و استواری امنیت ملت-دولت، دو هدف بنیادین برای حقوق کیفری‌اند» (عالی‌پور، ۱۳۹۲: ۵۸).

با تکیه بر این مبانی، پذیرش ضرورت قوانین کیفری در ساختار سیاست‌گذاری‌های عمومی هر جامعه، به‌مثابه پذیرش ضرورت دولت مستقری است که هم مجری قانون به شمار می‌رود، هم تأمین‌کننده امنیتی است که هدف قانون است؛ چرا که یا قانون مدون، مجری مشخصی دارد و یا بدون مجری و رها شده است، اما از آنجا که احتمال دوم (نفی مجری قانون) عبث بودن وضع قانون را نتیجه می‌دهد؛ بدین‌رو هیچ ساختار حقوقی مدونی را نمی‌توان یافت، جز اینکه بر یک دولت مستقر و متنفذی تکیه داده باشد.

این بیان نه‌تنها در استدلال قائلین به ضرورت وجود حکومت دینی در عصر غیبت قابل مشاهده است، بلکه اساس نظریه ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت کبری را تشکیل می‌دهد، چرا که در اندیشه باورمندان به این نظریه، میان نحوه سیاست‌گذاری و وضع قانون، با حکومت آن، تلازم غیر قابل انکاری برقرار است و به همان دلیل که حکومت امام معصوم (ع) برای اجرایی شدن احکام ضروری است، حکومت اسلام در عصر غیبت نیز ضرورت دارد، هرچند ادله فراوان دیگری هم بر صحت این مبنا دلالت دارند (امام خمینی، ۱۴۲۱، ق، ج ۲: ۶۱۹). این تلازم و ضرورت تا بدان‌جا است که حتی برخی امامت را از جمله رکن‌های پنج‌گانه امنیت به شمار آورده (افتخاری، ۱۳۹۱: ۱۲۸) دولت اسلامی را به

تأمین آن برای تمامی شهروندان تحت حاکمیتش موظف دانسته‌اند (همان: ۱۳۴)؛ یعنی همان‌طور که ضرورت وضع قانون وجود دولت مستقر است، وظیفه دولت مستقر نیز اجرای قانون در راستای تأمین امنیت است، پس لازمه کارایی قانون، تأمین امنیت است و لازمه تأمین امنیت، وجود دولتی مستقر است و از آنجا که لازمه لازم، لازم است، لازمه لازم کارایی نظام کیفری (هدفمندی آن به امنیت) که وجود دولت مستقر و متنفذ باشد نیز لازم خواهد بود.

با تمامی تفصیلی که در این خصوص وجود دارد آنچه موضوع بحث در احکام جزایی را منحصر می‌نماید توقیفی بودن قسمی از مجازات‌ها است که از آن به حدود و قصاص تعبیر نموده‌اند. هرچند حالت ثانویه و قاعده و هن، امکان تغییر در تمامی احکام دینی را قابل بررسی نموده است؛ اما از نگاه فقهای امامیه به سبب توقیفی بودن حدود و قصاص در حالت معمول، هرگونه تصرف در این احکام جایز نیست (شاهرودی، ۱۴۱۹ هـ.ق: ۱۹۸)؛ بدین‌رو آنچه از مجازات‌های اسلامی و سیاست‌های کیفری که مقصود این نوشتار است به احکام جزایی غیر از حدود و قصاص منحصر است که از جمله آن می‌توان به تعزیر و تأدیب اشاره نمود.

روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق از منظر هدف، تحقیقی کاربردی است؛ چرا که سعی می‌شود نتایج حاصل از آن مورد استفاده عملی قرار گرفته و با استفاده از این نتایج نظام حقوقی و وضع قوانین در بخش کیفری به نظامی غایت‌گرا تبدیل شود، به نحوی که وضع قوانین در راستای چشم‌انداز اسناد بالادستی صورت گرفته و در نهایت روابط اجتماعی به‌واسطه این ساختار حقوقی انتظام یابد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش اسنادی و رویکرد درون‌دینی استوار بر شیوه استنباط فقهی اصولیان امامیه به بررسی و تحلیل مسئله پرداخته است؛ بدین‌رو پس از تبیین ادبیات نظری فقه امامیه در عصر غیبت، با توجه به جایگاه سیاست در ادبیات اسلامی و ضرورت سیاست‌گذاری عمومی در حوزه قوانین و حقوق موضوعه، به چالش پیش‌گفته پاسخ داده خواهد شد.

یافته‌ها و تجزیه و تحلیل داده‌ها

الف: یافته‌های تحقیق

همان‌طور که پیش از این در مبانی نظری بحث مورد اشاره قرار گرفت، اعتبار هر امری در احکام شرعی مستلزم بررسی آن از نگاه ادله استنباط حکم است تا انتساب آن به شریعت اسلامی معتبر به شمار آید؛ بدین‌رو پژوهش حاضر با تکیه بر استدلال قیاس منطقی و اثبات هریک از اجزای آن به چالش اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری احکام جزایی اسلام پاسخ داده است. این پاسخ با تبیین جایگاه سیاست‌گذاری به‌عنوان ضرورت حقوق کیفری آغاز و در ادامه با تبیین جایگاه امنیت در فقه جزایی امامیه به اثبات رسیده است و بدان‌جهت که اهمیت و مشروعیت سیاست‌گذاری در سایر پژوهش‌ها به‌خوبی تبیین گردیده است؛ نوشتار حاضر را از بررسی و اثبات آن کفایت نموده است؛ بدین‌رو منحصراً با اثبات صغری و کبرای قیاس منطقی خویش، اعتبار لحاظ امنیت در سیاست‌گذاری را اثبات نموده که تفصیل این بررسی به شرح زیر ارائه می‌گردد.

سیاست‌گذاری عمومی؛ ضرورت حقوق کیفری

حال که با تکیه بر مبانی نظری پیش‌گفته کارآمدی حقوق کیفری، ضرورت بخش لحاظ امنیت مستلزم وجود دولت مستقر و متنفذ دانسته شد، باید دانست که این ضرورت، بدون تدوین سیاستی عمومی که حلقه اتصال حقوق کیفری با دولت مستقر باشد، رویکردی بی‌نتیجه است؛ چرا که اولاً ماهیت نظام‌مند حقوق کیفری مستلزم دو امر ضروری است، نخست ناظمی که به نظام‌مندی آن پردازد (حکومت قانونی و قانون‌گذار مشروع) و دیگری بقای نظم که لازمه حیات نظام است و این ممکن نیست مگر با تنظیم برنامه، تصمیم‌گیری، مشروعیت‌بخشی و اجرا (که ارکان سیاست‌گذاری عمومی‌اند) پس اساساً ماهیت کارآمد حقوق کیفری، مستلزم سیاست‌گذاری عمومی در این حوزه است؛ هرچند نفی این ضرورت عقلی می‌تواند به نفی دولت چابک و فعال و هدفمند در عرصه حقوق کیفری نیز منجر گردد که سخن از آن مجال دیگری می‌طلبد.

ثانیاً برقراری تناسب میان اقدامات تأمینی، حالت خطرناک و امنیت پایدار، دلیلی دیگر بر ضرورت سیاست‌گذاری عمومی در نظام حقوق کیفری است؛ چرا که از طرفی حالت

خطرناک به عنوان علامت و نشانه‌ای از رفتارهای ضد اجتماعی است که با اقدامات تأمینی مورد درمان قرار می‌گیرد (ر.ک: نوربها، ۱۳۸۲: ۱۵۰). پس نقطه‌ای اساسی در جرم‌شناسی به شمار می‌رود و از طرفی دیگر بدیهی است که میان حالت خطرناک و امنیت پایدار، نسبتی معکوس برقرار است؛ یعنی هرچه از مورد نخست کاسته شود بر گزینه دوم که امنیت است افزوده می‌گردد، پس ضروری است تا کیفیت و کمیت اقدامات تأمینی متناسب با نسبت میان حالت خطرناک و امنیت پایدار تعریف شوند و با توجه به تلازم وجودی وضع قانون با چهار رکن سیاست‌گذاری عمومی، یعنی تنظیم، تصمیم‌گیری، مشروعیت‌بخشی و اجرای مناسب، حقوق کیفری مستلزم سیاست‌گذاری عمومی در این خصوص است و چه بسا آنچه امروزه از آن به سیاست جنایی تعبیر می‌شود، اصطلاحی نزدیک به این بیان باشد.

نظام حقوق کیفری اسلام به عنوان یکی از نظامات حقوقی نمی‌تواند جدای از این رویکرد خردورزانه باشد، پژوهشی که عظیم‌زاده در خصوص سیاست جنایی و تطور تاریخی آن انجام داده است به درستی و فارغ از هرگونه ارزیابی‌ای، با تکیه بر هدفمندی نظام حقوقی اسلام به وجود این سیاست در نظام کیفری اسلام اشاره کرده و آن را اثبات نموده است (عظیم‌زاده اردبیلی و حسابی، ۱۳۹۰: ۱۲۸).

رویکرد فقه جزای امامیه بر امنیت همه‌جانبه

اکنون با تکیه بر یافته نخست پژوهش که در آن سیاست‌گذاری عمومی، ضرورت حقوق کیفری معرفی گردید، روشن است که همچون هر نظام حقوق کیفری، تدوین سیاست عمومی در نظام فقه جزایی امامیه نیز نمی‌تواند بدون لحاظ امنیت پایدار انجام پذیرد. این مبنا اگرچه با نگاه عمومی به نظامات حقوقی قابل پذیرش است؛ اما تسری آن به نظم حقوقی مکتب فقهی امامیه به سبب ماهیت شرعی و انتساب آن به شارع مقدس، مستلزم ارائه مستندات شرعی است تا رویکرد فقه جزای امامیه نسبت به متغیر امنیت و پایداری آن از نگاه شارع مقدس ثابت گردیده و امری شرعی به شمار آید؛ چرا که کیفر در نگاه فقه امامیه امری توقیفی است (شاهرودی، ۱۴۱۹ ه.ق: ۱۹۸)؛ بنابراین ضروری است نسبت میان جرم و امنیت از نگاه فقه جزایی امامیه و لحاظ این نسبت از نگاه ادله مورد بررسی و اثبات قرار گیرد. اعتبار یا عدم اعتبار گزاره «وجود جرم، به منزله عدم امنیت پایدار است» با

توجه به موضوع و محمول آن بیانگر اعتبار یا عدم اعتبار قاعدهٔ عمومی «لحاظ امنیت در سیاست عمومی حقوق کیفری» خواهد بود.

اینکه «جرم‌زدایی و صیانت از حریم خصوصی شهروندان مبنایی اساسی در فقه جزایی امامیه است» یا اینکه «اثبات جرم کیفری، به‌سختی میسر است اما برخورد با مجرم به نحوی است که جرئت ارتکاب دوباره را از او سلب می‌کند» یا اینکه «مطالبات ناشی از ضمان قهری در صورت اثبات، با شیوه‌های گوناگونی قابل وصول و جبران است» یا اینکه «از جرم تفسیر مضیق و از تخفیف مجازات، تفسیر موسع می‌شود» یا گزاره‌های فقهی دیگری همچون «مجازات برهم‌زنندگان امنیت عمومی در عین امکان سقوط مجازات آن‌ها با توبهٔ پیش از اثبات جرم» یا «اختیار حاکم در عفو مجرمانی که جرم آن‌ها به اقرار خودشان ثابت شده باشد» می‌توانند مصادیقی از احکام و قواعد عمومی فقه جزایی بر محتمل بودن پذیرش گزارهٔ «وجود جرم، به‌منزلهٔ عدم امنیت است» در فقه جزایی امامیه باشد؛ اما نمی‌تواند ثبوتاً یا اثباتاً دایرهٔ وجودی این گزاره را از بقعهٔ امکان خارج نماید.

آری قرائن و شواهد فراوانی دلالت می‌کنند که گزارهٔ «وجود جرم، به‌منزلهٔ عدم امنیت است» امری صرفاً محتمل در فقه جزایی امامیه است، اما هیچ‌یک از این شواهد و قرائن مستندی علمی بر صادق بودن قضیه مذکور در نظام حقوقی امامیه به‌شمار نمی‌روند، بلکه اثبات آن به استدلال براساس آیات و روایات و ثبوت آن به روایی این استدلال با استشهاد به سابقهٔ برداشت‌های فقهای امامیه است؛ بنابراین بررسی اثباتی و ثبوتی این گزاره در استناد آن به مکتب فقهی امامیه ضرورت دارد.

جرم به‌منزلهٔ عدم امنیت در فقه جزایی امامیه

جستجوی ادلهٔ روایی و قرآنی، بیانگر نسبت میان وجود جرم و وجود ظلم است. در فرهنگ قرآن کریم میان جرم و ظلم نسبت این‌همانی برقرار است و از طرفی میان وجود ظلم و عدم امنیت پایدار تلازم وجود دارد؛ بدین‌رو اگر وجود جرم به‌منزلهٔ وجود ظلم است و اگر وجود ظلم به‌منزلهٔ عدم امنیت پایدار است، بنابراین وجود جرم به‌منزلهٔ عدم

امنیت پایدار است. صغرا و کبرای قیاس حاضر^۱ در صورتی صحیح است که به تأیید ادله اجتهادی رسیده و عمومیت آن در موضوع محل بحث قابل قبول باشد.

نتیجه حاصل از اثبات قضیه فوق با توجه به نسبت تقابل میان امنیت پایدار و جرم که از نوع تناقض است، بیانگر «اعتبار امنیت پایدار در سیاست‌گذاری عمومی قوانین جزایی اسلام» است، زیرا تناقض میان امنیت پایدار و وجود جرم نشان می‌دهد، همان‌طور که لازمه وجود جرم، عدم امنیت پایدار است، لازمه امنیت پایدار هم عدم وجود جرم خواهد بود و چون امنیت پایدار از جمله اهداف اساسی حقوق کیفری است، برخورد با جرم در حقوق کیفری و در پی آن سیاست‌گذاری عمومی مرتبط با این حوزه، بدون توجه به تأثیر آن بر پایداری امنیت یا عدم پایداری آن، رویکردی نامتوازن و نامتناسب خواهد بود؛ بنابراین اثبات قضیه «وجود جرم، به منزله عدم امنیت پایدار است» اثبات «اعتبار امنیت پایدار در سیاست‌گذاری عمومی قوانین جزایی اسلام» است که این مهم از طریق اثبات کبرا و صغرای استدلال پیش‌گفته با استناد به ادله اجتهادی به دست می‌آید.

ب. تجزیه و تحلیل یافته‌ها

اثبات کبرای قیاس

کبرای قیاس استدلال بر مبنای تنافی وجودی میان ظلم و امنیت پایدار است که تنافی آن از نوع تنافی موجود میان ضدین است. به این بیان که امکان وجود هم‌زمان امنیت و ظلم نیست، اگرچه عدم هم‌زمان هر دو ممکن است، یعنی نه امنیت باشد و نه ظلم و فقدان هریک از این دو امر به سبب مستقلی باشد، اما به هر دلیل امکان اجتماع هم‌زمان ظلم و امنیت پایدار وجود ندارد؛ بنابراین اگر حاکمیت سیاسی یک جامعه بخواهد امنیت پایدار برقرار کند ناچار از جلوگیری تحقق مظاهر ظلم خواهد بود و اگر ناتوان از این امر باشد به‌ناچار آن جامعه شاهد جوهی از ناپایداری در امنیت خود خواهد بود و این بدان‌معنا است که جلوگیری از تحقق یکی از اسباب ظلم، پیشرفت در تحقق تأمین امنیت پایدار

۱. وجود جرم، وجود ظلم است [صغرای قیاس]. وجود ظلم، به منزله عدم امنیت پایدار است [کبرای قیاس]. وجود

جرم، به منزله عدم امنیت پایدار است [نتیجه].

خواهد بود، یعنی همان صغرای قیاس که می‌گوید: وجود جرم، وجود ظلم است. در حقیقت صغرای قیاس با اشاره به یکی از اسباب ظلم که همانا تحقق جرم در جامعه است می‌خواهد به همین مبنا اشاره داشته باشد، پس اگر دولت‌ها بخواهند برای امنیت پایدار تلاش کنند ناچار از برخورد با مظاهر جرم در ساحت اجتماعی هستند که اداره آن را و تأمین امنیت آن را متعهد شده‌اند؛ بدین‌رو کبرای قیاس با تکیه بر کلیت صغروی بحث به تنافی ضدیت میان ظلم و پایداری امنیت پرداخته است.

نگاهی به مبانی قرآنی و روایی مجازات‌های اسلامی، چنین می‌نمایاند که امنیت، هدفی اساسی در قانون‌گذاری اسلام است. این نقش گاهی به صورت مستقیم و گاهی با استفاده از نشانه‌ها یا لوازم آن مورد اشاره قرار گرفته است و گاهی به عنوان غایت اصلی ذکر گردیده است. اگر امنیت را شامل دو محیط فردی و اجتماعی بدانیم که در هر محیط در برگیرنده سه حوزه اقتصاد و فرهنگ و سیاست است، مختل نمودن هریک از اقسام سه‌گانه، در هر محیطی باشد چه فردی و چه اجتماعی، تجاوز به حریم امنیتی آن محیط به شمار می‌رود که از آن در فرهنگ قرآن به ظلم و تعدی تعبیر شده است.

اگر قرآن کریم امنیت را براساس ایمان و عدم تجاوز و ظلم به سایرین وعده داده و فرموده است: «(آری) آن‌ها که ایمان آوردند و ایمان خود را با شرک و ستم نیالودند، ایمنی تنها از آن‌ها است و آن‌ها هدایت یافتگانند!» (انعام/۸۲) بدین جهت است که امنیت تنها برای کسانی است که اهل تجاوزگری و ظلم نباشند؛ نه آنکه امنیت دنیوی را برای عموم بشر نفی کرده باشد.

بنابراین سخن قرآن کریم اگرچه متوجه امنیت اخروی بندگان صالح خدا از عذاب الهی است، اما منافاتی با امنیت دنیوی ایشان و تعریف امنیت براساس ضدیت با ظلم و تجاوزگری ندارد؛ زیرا نخست اینکه شارع مقدس در پاسخ به درخواست ابراهیم نبی (ع) که نعمت‌ها و از جمله امنیت را تنها برای مؤمنین تقاضا کرد، شمولیت بهره‌مندی را به او یادآوری نموده و آن را امری عام برای تمامی بندگان خود اعم از صالح و فاجر اعلام نمود (بدین‌رو امنیت در اسلام در ابتدا امری فراگیر معرفی شده، شامل مؤمن و غیر مؤمن می‌شود) (طباطبایی، ۱۳۷۴ هـ.ج. ۱: ۱۸۲-۱۸۱؛ همان، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، ۱۴۲۷ هـ.ق، ج ۱: ۲۰۸).

دوم اینکه اگر قاعده اصلی در بهره‌مندی از امنیت حقیقی (امنیت پایدار)، عدم سبقه ظلم و تجاوز است، چنین امنیتی نباید منحصر به مؤمن و آن هم تنها در آخرت که عرصه دریافت نتایج اعمال و امنیت کامل است باشد، بلکه لازم است چنین امنیتی در سایه حکومت مطلق الهی عمومیت داشته باشد، چرا که مطابق بیان روایات، امنیت یک نعمت همگانی و نیازی فطری برای بشر است (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ هـ.ق، ج ۴: ۱۸۱) که در سایه حکومت مطلق الهی به یقین در دسترس او قرار می‌گیرد؛ بنابراین غیر مؤمن و غیر ظالم هم می‌تواند در سایه چنین حکومتی، مشمول امنیت پایدار دنیوی شود و الانفی این بیان مستلزم نفی دو امر است، نخست بیهوده بودن درخواست ابراهیم نبی و عمومیت مورد نظر پروردگار از امنیت و دوم تأمین امنیتی که وظیفه حکومت الهی است. از آنجا که تالی به هر دو قسمش منتفی است، مقدم نیز منتفی خواهد بود؛ پس امنیت در سایه حکومت مطلق الهی به شرط عدم سبقه ظلم و تجاوزگری افراد شامل حال آن‌ها خواهد بود، هرچند امنیت نسبی در تمامی حکومت‌ها قابل دسترسی و برقراری باشد.

سوم اینکه در ادبیات قرآن کریم یکی از نتایج حتمی مورد انتظار ظلم، هلاکت دانسته شده است (سوره اعراف آیه ۵ و ۴). وجود چنین چشم‌اندازی (هلاکت) برای هر وضعیتی، به‌خوبی نمایان‌گر عدم پایداری در امنیت آن وضعیت است. قرآن کریم در بیانی صریح از هلاکت ظالمان و نابودی آنان سخن به میان آورده، ظلم ایشان را علت هلاکت آنان برشمرده است و فرموده است: «پس ریشه و دنباله گروهی که ستم کردند بریده شد و ستایش و سپاس از آن خدای یگانه است که پروردگار جهان و جهانیان است» (انعام/۴۵).

بنابراین از آنجا که ماهیت امنیت در ادله قرآنی و روایی براساس ضدیت با ظلم و تجاوزگری تعریف شده است و عدم سبقه ظلم و تجاوزگری شرط بهره‌مندی از امنیت پایدار تعریف گردیده است، صحت کبرای قیاسی که مبنای استدلال پژوهش حاضر قرار گرفته است، یعنی وجود ظلم که به منزله عدم امنیت پایدار است ثابت می‌گردد.

اثبات صغرای قیاس

صحت صغرای قیاس از کبرای آن در نگاه قرآن و روایات روشن تر است؛ زیرا مجرم در شریعت اسلامی، کسی است که به نوعی مخالفت عملی با احکام الهی کرده است و این چه از لحاظ عناوین جرایم و چه از لحاظ کلیت مفهوم، چنین می نمایاند که وجود جرم به منزله وجود ظلم است؛ زیرا قوانین برای تنظیم روابط انسانها وضع گردیده است و در شرع مقدس اسلام، قوانین به تنظیم یکی از روابط سه گانه انسان با خدا، انسان با انسان و انسان در جامعه می پردازد، پس مخالفت با آن یا تجاوز به حریم الهی یا تجاوز به حریم فردی انسانها یا تجاوز به حریم عمومی انسانها است که هر یک از موارد آن واقع شود، مصداقی از مصادیق ظلم و تجاوزگری واقع شده است.

هنگامی که قرآن کریم، قصد تبیین ماهیت جرم را دارد، از آن به تجاوزگری و تعدی تعبیر نموده و مجرم را در مرحله نخست ظالم به خویش معرفی می کند (طلاق/۱). علاوه بر این در بیانی عام، تجاوزکننده به حدود الهی را ظالم معرفی می کند (بقره/۲۲۹)؛ چرا که قوانین الهی حدود و مرزهای الهی هستند، بنابراین به تعبیر قرآن از آنجا که مجرم متجاوز به حریم الهی است، ظالم است، پس وجود جرم به منزله وجود ظلم است. قرآن کریم علاوه بر اینکه ارتکاب به جرایم را ظلم دانسته است، عدم بازگشت و جبران جرم را هم ظلم معرفی کرده و می فرماید: «و آنها که توبه نکنند، ظالم و ستمگرند!» (حجرات/۱۱) و مجازات متجاوزان را مغیبا به بازگشت آنان به قانون اعلام کرده است؛ بدین رو اگر مجرم پیش از اثبات جرم خویش توبه نموده و به قانون بازگردد از نگاه ادله قرآنی و روایی مجازات او ساقط شده و متوقف می گردد. به همین جهت قرآن کریم می فرماید: «و هر که پس از ظلمش توبه کند و به اصلاح (عقیده و عمل) بپردازد، بی تردید خداوند بر او عطف توجه می کند و توبه اش را می پذیرد که حَقاً خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است» (مائده/۳۹) یا در بیانی دیگر بازگشت به قانون را به صراحت شرط توقف مجازات اعلام نموده، می فرماید: «و هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آستی دهید و اگر یکی از آن دو بر دیگری تجاوز کند، با گروه متجاوز پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد...» (حجرات/۹).

بنابراین اگر جرم از نگاه قرآن همان ظلم نباشد، به یقین وجود آن به منزله وجود ظلم خواهد بود و اگر مجرم مورد مجازات قرار می‌گیرد، به جهت متوقف نمودن ظلم او است، پس اگر از ظلمش دست کشید، منتفی نمودن مجازات از او محتمل است. به همین جهت است که توبه پیش از اثبات جرم در نگاه ادله، مسقط مجازات مجرمین کیفری معرفی گردیده است (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰: ۹-۸) و صاحب جواهر با استناد به همین ادله نه تنها مسقط بودن توبه را پذیرفته است، بلکه به نقل از کشف اللثام مدعی اتفاق نظر فقها در این خصوص گردیده است (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۱: ۳۰۸-۳۰۷). هرچند برخی دیگر از فقهای امامیه در نظری خلاف مشهور، ضمن نفی عمومیت مسقط بودن توبه، آن را به جرایمی خاص منحصر نموده‌اند (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۲۲۶-۲۲۵).

بررسی روایات اهل بیت (ع) نیز گواهی بر صحت ادعای ملازمه وجودی میان جرم و ظلم است. به عنوان نمونه در سؤالی که از امام صادق (ع) درباره ظهار و احکام آن پرسیده شده است امام (ع) در پاسخ هنگامی که سخن از مسئولیت مدنی زوج به میان می‌آید، از او به ظالم تعبیر می‌کنند^۱ (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۳: ۲۶۵) و دقت در بیان امام (ع) نشان می‌دهد که ایشان عنوان مجرمیت را در کنار ظالم بودن فرد ذکر نموده و فرموده‌اند: «او مجرم ظالم است».

در تفسیر نورالتقلین ذیل آیه تجاوز به حدود الهی روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که ایشان در مسئله طلاق و احکام آن به منع از سه طلاق هم‌زمان اشاره کرده‌اند و آن را حرام دانسته‌اند، زیرا تجاوز به حدود الهی است (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵: ۳۴۹) و نکته دقیق بحث در موضوع تعدی است که به امور مدنی و روابط مطلق و مطلقه مرتبط می‌شود یا در روایتی دیگر از امام صادق (ع) مجرمی که جرم وی حبس کردن حق مؤمن است، ظالم دانسته شده است (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۲: ۲۱۱)، یعنی حبس‌کننده حق، ظالم است؛ زیرا حبس نامشروع حق، ظلم است. این بیان به خوبی نشان‌دهنده ملازمه وجودی میان جرم و

۱. «سَأَلَتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ الرَّجُلِ يُظَاهِرُ مِنْ امْرَأَتِهِ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتِمَّ عَلَى طَلَاقِهَا قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ قُلْتُ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَمْسُهَا قَالَ لَا يَمْسُهَا حَتَّى يُكْفَّرَ قُلْتُ فَإِنْ فَعَلَ فَعَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَأَيُّمٌ ظَالِمٌ قُلْتُ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ غَيْرُ الْأُولَى قَالَ نَعَمْ يُغْتَقُ أَيْضًا رَقَبَةً».

ظلم است. نه تنها مجرم در بیان روایات اهل بیت (ع) ظالم معرفی شده است، بلکه معاونت در جرم نیز ظلم و معاون نیز ظالم است^۱ (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۶: ۱۸۵). جستجو در ادله اجتهادی می‌تواند نمونه‌های فراوان دیگری را نمایان کند که ایجاز در کلام، اقتضای کفایت به موارد ذکر شده را دارد.

شواهدی بر صحت ارکان قیاس در آراء جزایی امامیه

قیاس مذکور چه از جانب صغرای آن و چه از جانب کبرای آن، نه تنها از نگاه ادله اجتهادی مورد پذیرش است، بلکه می‌توان بر صحت آن از سه وجه مفهوم عام جرم؛ جرم جزایی و جرم مدنی، مصادیقی در آراء فقهای امامیه آورد که شاهدی بر صحت آن نزد برخی از ایشان به شمار آید.

به‌عنوان نمونه فیض کاشانی در مفهوم عام جرم در کتاب «وافی» خود ضمن استفاده از تعبیر معصیت با استناد به آیات قرآن کریم آورده است: «فاسق صلاحیت امامت امت را ندارد؛ زیرا ارتکاب به معصیت ظلم است»، همان‌گونه که خداوند سبحان در قرآن کریم فرموده است «و کسانی که از مرزهای خدا تجاوز کنند آن‌ها حقیقتاً ستمکارند» و این سخن خداوند که فرموده است: «و هرکس از حدّ و مرزهای خدا تجاوز کند حَقّاً که بر خویشتن ستم کرده است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۶: ۵۹۰) وی خواسته یا ناخواسته با این سخن خود به وجود نسبت این همانی جرم و ظلم تصریح نموده است، چرا که با توجه به مستند ذکر شده از سوی ایشان، معنایی جز تجاوز از قوانین و دستورات شرع مقدس نمی‌توان در نظر گرفت، ضمن اینکه اساساً معصیت چه از لحاظ لغوی و چه از لحاظ مفهوم‌شناسی در ادبیات شرع مقدس معنای جرم دارد که در صورت‌های گوناگونی قابل تحقق است.

همین رویکرد در امور جزایی نیز قابل مشاهده است. در امور جزایی وقتی سخن از بغی به‌عنوان یکی از جرایم جزایی اسلام است، فقها در مفهوم‌شناسی بغی و باغی او را به ظالم و متجاوز تعریف نموده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۱: ۳۲۳-۳۲۲) یا آنجا که در احکام ودیعه و

۱. «سَمِعْتُ الرَّضَا (ع) يَقُولُ مَنْ أَحَبَّ عَاصِيًا فَهُوَ عَاصٍ وَمَنْ أَحَبَّ مُطِيعًا فَهُوَ مُطِيعٌ وَمَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَهُوَ ظَالِمٌ (وَمَنْ خَذَلَ ظَالِمًا فَهُوَ عَادِلٌ) إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَلَا تُنَالُ وَلَئِنَّ اللَّهَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ الْخَدِيثِ».

گرفتن آن از سارق سخن به میان آمده است، فقها در تعبیر خود از سارق به عنوان ظالم یاد نموده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۶: ۲۲۸) یا در بیان احکام قصاص، قتل نفسی که تحت عنوان ظلم قرار گیرد را جرم و مشمول قصاص دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴۲: ۱۱-۱۲) تا جایی که حتی برخی فقها قاتلی که از روی اکراه یا به اجبار مرتکب چنین جرمی گردیده را مشمول قصاص نفس ندانسته‌اند (خویی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱: ۱۴) که این اگر ثابت‌کننده نسبت این همانی میان جرم و ظلم نباشد، تأییدکننده‌ای بر صحت قضیه وجود جرم، وجود ظلم است، خواهد بود. نه تنها در جرایم جزایی می‌توان به چنین موجبه کلیه‌ای در آراء فقها دست یافت، بلکه برخی فقها در جرایم مدنی هم خواسته یا ناخواسته، به آن اشاره نموده‌اند و از آنجا که غاصب را ظالم می‌دانند و مطابق تصریح ادله، حرمتی برای اموال به ظلم مسلط‌شده او قائل نشده‌اند، به همین دلیل مالکی که برای احقاق حق خود ناچار از اتلاف مال غاصب گردیده است را هم ضامن ندانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۷ ق، ج ۶: ۳۷۸؛ کاشانی، ۱۴۰۹ هـ ق: ۱۰۰) یا در مسائل زناشویی وقتی سخن از نشوز به عنوان یک جرم مدنی است، فقها عبارت ظالم را به مجرم نسبت می‌دهند (طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۴: ۳۳۰) همین‌طور در مسئله طلاق خلع و بذل عوض، اگر یکی از طرفین نسبت به مسئولیت مدنی خود کوتاهی کند، مجرم مدنی است که فقها از او به ظالم تعبیر نموده‌اند (حلی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳: ۴۲۰) یا آنگاه که سخن از نقض پیمان شهروندی از سوی اقلیت‌های دینی است فقها از تعبیر ظالم برای چنین مجرمی استفاده کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱: ۵۱۵). در نمونه‌ای دیگر وقتی سخن از مسئولیت مدنی در بیع فضولی است، فقها در تعبیر از مجرم در این‌گونه موارد از عنوان ظالم استفاده نموده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۵: ۳۱۵). از این دست نمونه‌های مدنی و جزایی در بیان فقها بسیار می‌توان یافت که ایشان از مجرم، چه مسئولیت مدنی متوجه او باشد، چه مسئولیت کیفری، به ظالم تعبیر نموده‌اند و به‌گونه‌ای قضیه موجبه کلیه «وجود جرم، وجود ظلم است» را به‌عنوان پیش‌فرض ذهنی خویش در نظر گرفته‌اند؛ بنابراین چه در مفهوم عام جرم، چه در مصادیق جزایی یا مدنی، موارد فراوانی را در آراء فقها می‌توان مشاهده نمود که در آن‌ها وجود جرم، وجود ظلم است و فعل مجرمانه، به‌منزله تحقق ظلم است و یا اینکه مجرمیت مجرم به‌واسطه متصف شدن او به ظلم است.

اشکال به مقدمات در برخی آراء

اگرچه در بیان استدلال پیش گفته و دلایل و شواهد آن به خوبی، وجود جرم به منزله وجود ظلم دانسته شد؛ اما آراء برخی اندیشمندان، توهم نفی چنین مفهومی را ایجاد می‌کند؛ چرا که برخی معتقدند، معنای اثم اعم از عدوان است و عطف عدوان بر اثم در قرآن کریم عطف خاص بر عام است (بجنوردی، ۱۴۱۹ هـ. ق، ج ۱: ۳۶۲)؛ بنابراین از وجود جرم نمی‌توان لزوماً به وجود ظلم رسید، در مقابل برخی دیگر با استناد به آیات ۸۵ سوره بقره، ۲ و ۶۲ سوره مائده و ۸ و ۹ سوره مجادله، بر این باورند که اثم گناه نسبت به خویش و عدوان ظلم به دیگران است (قریشی، ۱۴۱۲ هـ. ق، ج ۴: ۳۰۸). جمع میان دو دیدگاه، با آن شمولیت اراده شده از مفهوم جرم^۱، نفی کننده موجب کلیه «وجود جرم، وجود ظلم است» و باطل کننده صغرای قیاس استدلال نخواهد بود؛ چرا که مطابق دیدگاه نخست، اثم اعم از ظلم است پس شامل هر جرمی است (عسکری، ۱۴۳۳ هـ. ق: ۱۶)؛ در حالی که ظلم نوع خاصی از جرم را در برمی‌گیرد و از آنجا که مطابق دیدگاه دوم، ظلم تنها جرمی است که نسبت به دیگران تحقق می‌یابد (قریشی، ۱۴۱۲ هـ. ق، ج ۴: ۳۰۸)؛ بنابراین مقصود از جرم در صغرای قیاس، جرایم ارتكابی در جامعه و نسبت به دیگران است، پس اولاً وجود جرم به این معنا وجود ظلم است و ثانیاً قیاس استدلال لزوماً به معنای وحدت میان جرم و حرمت نیست؛ بدین رو صغرای قیاس (وجود جرم، وجود ظلم است) و کبرای آن (وجود ظلم، به منزله عدم امنیت پایدار است) ثابت گردیده؛ بنابراین وجود جرم به منزله عدم امنیت پایدار خواهد بود.

نتیجه گیری و پیشنهاد

این پژوهش با نگاه غایت‌گرایانه به نظام حقوق کیفری در پی آن است تا حرکت وضع قوانین را در راستای چشم‌انداز و اسناد بالادستی قرار دهد، به شکلی که در نهایت روابط اجتماعی به واسطه این ساختار حقوقی انتظام یابد؛ به همین دلیل در این راستا به موضوع امنیت به عنوان هدفی مورد اشاره در سند چشم‌انداز پرداخته است و از آنجا که نظام حقوقی جمهوری اسلامی بر مبانی احکام و آراء فقهی امامیه استوار گردیده است، لحاظ این چشم‌انداز از نگاه فقهی و شرعی ضرورت یافته است.

۱. ر.ک: همین مقاله بخش ادبیات نظری فقه جزایی امامیه در عصر غیبت.

آنچه از نقطه نظر اسلام اهمیت دارد نه حفظ وضع موجود بر مبنای سیاست‌های امنیتی راهبردی معمول و پذیرفته جهانی، بلکه براساس رویکرد هنجاری و در مسیر تعالی نوع بشر است؛ بدین‌رو سیاست‌گذاری عمومی اسلام، عرصه سیاست و قانون‌گذاری را به‌مثابه مقدمه‌ای برای حفظ ثبات و امنیت جامعه در جهت تکامل جوامع بشری می‌داند، مقوله‌ای که می‌توان آن را هم در تأکیدات و آموزه‌های اسلامی در خصوص اجتماعات انسانی همچون موضوع وحدت و انسجام جوامع اسلامی مشاهده نمود و هم در حوزه وضع قوانین و سیاست‌گذاری‌های کلان سیاسی - اجتماعی مورد بررسی قرار داد.

اکنون با تکیه بر اثبات صحت قضیه «وجود جرم، به‌منزله عدم امنیت پایدار است» و با تکیه بر تضاد دو مفهوم جرم و امنیت پایدار در نظام حقوقی اسلام، می‌توان چنین استنباط کرد که چون امنیت پایدار از جمله اهداف اساسی حقوق کیفری است، برخورد با جرم در حقوق کیفری و در پی آن سیاست‌گذاری عمومی مرتبط با این حوزه، بدون توجه به تأثیر آن بر پایداری امنیت در جامعه یا عدم پایداری آن در حکومت اسلامی، رویکردی نامتوازن و نامتناسب خواهد بود؛ بنابراین لحاظ امنیت در سیاست‌گذاری عمومی جزای اسلامی لحاظی معتبر و ضروری است؛ اما آنچه در این لحاظ نباید مورد غفلت واقع شود توقیفی بودن حدود و قصاص در شریعت اسلامی است.

با توجه به مبنای فقه‌های امامیه در احکام اسلامی که آن را دایره مدار مصالح و مفاسد می‌دانند و براساس حکم بودن حد و حق بودن قصاص و حکم بودن اجرای آن، اگرچه امکان تعلیل حکم و تحکیم آن بر امنیت، امری میسر است؛ اما تدوین آن براساس غایت‌مندی بشری با اشکال مواجه خواهد بود؛ بدین‌رو آنچه از اعتبار لحاظ امنیت در سیاست‌گذاری حقوق جزای اسلامی مورد بحث و اثبات قرار گرفته است صرفاً در دایره اختیارات حاکم اسلامی و در محدوده تعزیر و تأدیب مجرمان است، نه در حدود و قصاص که اموری توقیفی به شمار می‌آیند.

فهرست منابع و مآخذ

الف. فارسی

- قرآن کریم
- ابوالحمد، ع (۱۳۳۸)، مبانی سیاست، تهران: توس.
- اردبیلی، م (۱۳۹۵)، حقوق جزای عمومی (نسخه سوم)، تهران: نشر میزان.
- افتخاری، اصغر (۱۳۹۱)، امنیت، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- امام خمینی، روح‌الله (۱۴۲۱ ق)، کتاب البیع (نسخه اول)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- آهنگران، م؛ م مسعودیان (۱۳۸۸ بهار و تابستان)، اجرای حدود در عصر غیبت؛ مبانی و چالش‌ها، حقوق خصوصی، ۱۴، ۱۶۶-۱۴۹.
- بینا (۱۳۷۴)، چشمه خورشید؛ مجموعه مقالات کنگره بین المللی امام خمینی (ره) و فرهنگ عاشورا، تهران: نشر عروج.
- جعفری، م (۱۳۷۷)، سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی، مترجم م جوادی، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، م (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه (نسخه نخست)، قم: مؤسسه آل‌البتین علیهم‌السلام.
- حلی، م (۱۴۱۰ ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (نسخه دوم، جلد ۲)، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حویزی، ع (۱۴۱۵ ق)، تفسیر نور الثقلین (نسخه چهارم)، قم: اسماعیلیان.
- خوبی، س (۱۴۲۲ ق)، مبانی تکملة المنهاج (نسخه اول)، قم: مؤسسه احیاء التراث الامام الخویی.
- روسو، ژ (۱۳۴۱)، قرارداد اجتماعی (نسخه چهارم)، مترجم غ زیرک‌زاده، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهار.
- شاهرودی، س م (۱۴۱۹ ه.ق)، بایسته‌های فقه جزا (نسخه اول)، تهران: نشر میزان - نشر دادگستر.
- طباطبایی، م (۱۳۷۴ ه.ش)، المیزان فی تفسیر القرآن (نسخه پنجم)، ترجمه م موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، م (۱۴۲۷ ه.ق)، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن (نسخه اول)، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- طوسی، ا (۱۳۸۷ ق)، المبسوط فی فقه الامامیه (نسخه سوم)، تهران: المكتبة المرتضویه لإحیاء الآثار الجعفریه.
- عالم، ع (۱۳۷۵)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
- عالی‌پور، ح (۱۳۹۲)، امنیت ملی و عدالت کیفری، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۶۱، ۵۸.
- عسکری، ح (۱۴۳۳ ه.ق)، معجم الفروق اللغویه (الحاوی لکتاب ابی هلال العسکری و جزءا من کتاب السید نور الدین الجزائری) (نسخه ششم)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- عظیم‌زاده اردبیلی، ف؛ س حسابی (۱۳۹۰)، بهمین و اسفند، سیاست جنایی و تطور مفهومی آن، تعالی حقوقی، سال چهارم - شماره ۱۵، ۱۳۳-۱۱۳.

- علامه حلی، ح (۱۴۱۳)، مختلف الشیعۀ فی احکام الشریعۀ (نسخه دوم، جلد ۴)، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غریباق زندی، داود (۱۳۹۲)، نسبت عدالت و امنیت ملی، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال شانزدهم، شماره سوم، پاییز.
- قریشی، س (۱۴۱۲ ه.ق)، قاموس قرآن (نسخه ششم)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قلی‌پور، ر؛ ا‌غلام پور آهنگر (۱۳۸۹)، فرایند سیاست‌گذاری عمومی در ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- کاتوزیان، ن (آذر ۱۳۸۶)، حکومت قانون و جامعه مدنی، کانون، صص ۲۳-۳۰.
- کاشانی، ح (۱۴۰۹ ه.ق)، تعلیقۀ شریفۀ علی بحث الخیارات و الشروط (نسخه اول)، قم: مکتبۀ آیت‌الله المدنی الکاشانی.
- کلینی، م (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلدوزیان، ا (۱۳۸۱)، بایسته‌های حقوق جزای عمومی (نسخه ششم)، تهران: میزان.
- مجلسی، م (۱۴۰۶ ق)، روضۀ المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (نسخه دوم)، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
- میرمحمد صادقی، ح (۱۳۹۵)، حقوق کیفری اختصاصی (نسخه سی‌وسوم)، تهران: نشر میزان.
- میرازی قمی، ا (۱۴۱۳ ق)، جامع الشتات فی اجوبۀ السؤالات (نسخه اول)، تهران: مؤسسه کیهان.
- نجفی صاحب الجواهر، م (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (نسخه نسخه هفتم)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نوربها، ر (۱۳۸۲)، زمینه‌های حقوق جزای عمومی (نسخه هشتم)، تهران: نشر دادآفرین-کتابخانه گنج دانش.
- هاشمی خوبی، م (۱۴۰۰ ه.ق)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (نسخه چهارم)، تهران: مکتبۀ الاسلام.

Archive of SID