

مقاله پژوهشی: اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام

مهدی نوریان^۱، بهنام سرخیل^۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۸/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۷/۱۰

چکیده

قانون به عنوان یکی از ضرورت‌های زندگی اجتماعی است که وظیفه تنظیم روابط شهروندان در سطوح مختلف و نحوه تعامل آنها با حکومت را برعهده داشته، ضامن بقای حیات اجتماعی-سیاسی شهروندان است. کارکردی این چنین از قانون، مستلزم ملاحظه مولفه‌های مختلف در تدوین آن است. این که تمامی مولفه‌های اجتماعی در تدوین قانون مورد توجه قرارگیرند، در برخی موارد به سبب ماهیت و نقش ویژه‌ای که دارند، به نظر سهل و ممتنع است، امنیت و جایگاه تامین کنندگان آن که عرفاً به نیروهای مسلح از ایشان تعبیر می‌شود از جمله این مؤلفه‌ها است. اختلاف نظر در لحاظ امنیت در وضع قوانین به ویژه 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 چشم انداز به عنوان 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، با توجه به جایگاه سیاست‌گذاری عمومی در حقوق موضوعه، رابطه امنیت و سیاست‌گذاری عمومی در فقه جزایی را بررسی نموده است؛ بدین رو با تلازم میان جرم و امنیت در اسلام، امنیت را امری مرتبط با سیاست‌گذاری عمومی اسلام دانسته، کارآمدی فقه جزایی را به اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری عمومی آن وابسته دانسته است.

کلیدواژه‌ها: سیاست‌گذاری عمومی، امنیت، اسلام، قوانین جزایی

^۱ -استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول): mahdeenourian@gmail.com

^۲ -استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره): behsarkheil@yahoo.com

مقدمه

زندگی و اندیشه بشر همواره با دگرگونی‌های فراوانی روبرو بوده است. نگاهی گذرا، نمایانگر تأثیرپذیری آن از عوامل گوناگونی همچون ادیان، نگاه‌های توسعه محور، 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 به تنهایی 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 به عنوان 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 روبرو 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، 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 پردازند.

از آنجاکه انکار یا اثبات این اعتبار از جهت عمل و پیامد تأثیر مستقیمی بر سازمان نیروهای مسلح خواهد داشت، چالش برانگیز بودن این لحاظ را با توجه به حاکمیتی بودن تأمین کنندگان امنیت (نیروهای مسلح) و نقش و حضور مؤثر آنان به عنوان ضابط در پروسه قضایی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌سازد؛ چراکه از جهت حوزه عمل^۱، سیاست‌گذاری‌ها در قوانین بر کیفیت عملکرد نیروهای تأمین کننده تأثیر گذارند و از جهت پیامد^۲ 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 به عنوان 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 پیش گفته در نظام حقوقی ایران با مبانی نظری دین مبین اسلام نیز همراه خواهد بود؛ بدین‌رو جای پاسخ به این

^۱ affect

^۲ effect

پرسش اصلی است که آیا می توان امنیت و پایداری آن را به عنوان امری معتبر در سیاست گذاری عمومی اسلام نسبت به حقوق جزا دانست یا خیر؟ براین اساس و با توجه به جایگاه دانش حقوق در علم سیاست و درهم تیدگی شاخه های مختلف علوم انسانی به یکدیگر فهم "اعتبار امنیت در سیاست گذاری عمومی حقوق جزایی اسلام" را می توان از جمله چالش های میان رشته ای مورد بحث به شمار آورد.

مبانی نظری و پیشینه شناسی تحقیق

فقه جزایی امامیه در عصر غیبت (رویکردهای سه گانه)

فقه جزایی که تبیین کننده بخشی از ضمانت های اجرایی نظام حقوقی اسلام در برابر حقوق و مسئولیت های شهروندان جامعه اسلامی و چگونگی تعامل با حاکمیت است، در دوره غیبت از افت و خیز فراوانی برخوردار بوده است. بی آنکه در مقام قضاوت نسبت به تاریخ فقه جزایی امامیه برآئیم، با استناد به بیان آهنگران و مسعودیان در پژوهش اجرای حدود در عصر غیبت (ر.ک: آهنگران و مسعودیان، ۱۳۸۸)، آراء متقدمین و متاخرین امامیه را می توان 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 جائز خواهد بود. این شهرت تا بدان جاست که حتی برخی برآن ادعای اجماع نموده اند. (علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۴: ص 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 داده اند (حلی، ۱۴۱۰، ج ۲: ص ۲۴) اما گروه سوم همچون میرزای قمی در این زمینه توقف نموده، نه اجرای حدود را مشروع دانسته اند و نه حکم به عدم مشروعیت اجرای آن در عصر غیبت داده اند، هرچند تعزیر از سوی حاکم شرع را مجاز برشمرده اند. (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۱: ص ۳۹۵)

به هر تقدیر پژوهش حاضر با تکیه بر استنادات دیدگاه نخست و با مبنا قراردادن آن، به بررسی امنیت پایدار و سیاست گذاری عمومی در قوانین جزایی اسلام پرداخته است و از میان اقسام جرم، تنها به ارتکاب آن نسبت به دیگران اکتفا نموده است؛ بدین رو 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 می - شوند، 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 هر چند 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 محمد تقی 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 به‌شمار 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 تداعی کننده اقدام دولت در اداره صحیح امور عمومی است. (قلی پور و غلام پورآهنگر، 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 (یعنی تنظیم برنامه، تصمیم‌گیری، مشروعیت بخشی و اجرا) بازیگرانی ایفای نقش می‌کنند که اغلب در مرحله دیگر حضور، تصمیم‌گیران به ندرت 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 به‌شمار می‌رود.

سیاست‌گذاری عمومی، امنیت و حقوق موضوعه

اکنون با توجه به مفهوم فوق از سیاست‌گذاری عمومی و اینکه جرم، 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 تاثیر جرم بر امنیت عمومی در بستر سیاسی و حوزه‌های تصمیم‌گیری سیاسی نیز مورد توجه قرار خواهد گرفت، به ویژه 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 به‌شمار آورد(غریاق زندی، ۱۳۹۲: ۲۰)

نگاه به امنیت براساس اندیشه‌های اسلامی، نگاهی جامع است که مرجع اصلی و کانونی آن فرد انسانی و جمع‌های انسانی را دربرمی‌گیرد. گستره امنیت در اندیشه اسلامی امنیت شهروندان در جامعه و ثبات در حالت امن در جامعه انسانی با تمرکز بر شهروندان جامعه است؛ بدین‌رو آنجاکه 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 سیاست - گذاری 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 تداعی کننده اراده خاص از عام باشد؛ چراکه آراء فقهی هر یک 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؛

^۱ لاِبْدَا لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ

^۲ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) نِعْمَتَانِ مَجْهُولَتَانِ الْأَمْنُ وَالْعَافِيَةُ. (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ج ۲؛ ص ۴۷۲)

حالت طبیعی و حالت مدنی و در این خصوص معتقد است وقتی انسان از 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 بر خلاف سابق، تابع قوانین اخلاقی می‌شود؛ فلذا مجبور می‌شود طبق اصولی دیگر رفتار کند و قبل از پیروی از تمایلاتش با عقل خود مشورت کند. (ر.ک: روسو، ۱۳۴۱، صص ۵۴-۵۵)

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، صص ۲۳-۳۰) اما هیچ اندیشمندی را نمی‌توان یافت جز آن که به ضرورت اصل وجود قانون و حکومت اقرار و اعتراف داشته باشد. «نکته جالب در این است که دو گروه متخاصم فردگرا و جامعه‌گرا درباره لزوم حکومت قانون به اتفاق رسیده‌اند؛ چنان‌که باید گفت، اختلاف تنها در آغاز حرکت فکر است و نتیجه تحلیل هردو مکتب پذیرش اقتدار قانون و برابری همگان در مقابل آن است.» (پیشین، ص ۱۹) براین 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 متفرد دو ضمانت اجرایی لازم برای قوانین به حساب می‌آیند که فقدان هریک آسیب‌های فراوانی را متوجه نظام حقوقی جامعه می‌سازد.

آنچه برخی حقوق‌دانان به عنوان معرف جزای عمومی دانسته‌اند^۱ اگرچه حقوق جزا را به عنوان ضمانتی بر اجرای قوانین موضوعه معرفی می‌کند (ر.ک: گلدوزیان، ۱۳۸۱، ص: ۲۷) اما لحاظ آن نمی‌تواند فارغ از اهداف اساسی وضع قانون باشد؛ چراکه در بینش سیاستگذاران جنایی، مجازات فی نفسه فاقد ارزش است، مگر آنکه هدف‌های چندی مقصود قانون‌گذار باشد و ضمناً قاضی نیز به گونه‌ای آن را اجرا کند که از این هدف‌ها به دور نیفتد. (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۵) 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

^۱ بررسی مجموعه قوانین، قواعد و مقرراتی که نظم اجتماعی را تامین و تخلف از این نظم را به عنوان جرم می‌شناسد و با مجازات و اقدامات تامینی و تربیتی بدان پاسخ می‌گوید (نوربها، ۱۳۸۲، ۱۹-۱۸)

اجتماعی، انضباط اجتماعی، تبیین مسئولیت کیفری یا ضمانت اجرایی برای نظام حقوقی یک جامعه، کنترل قدرت حاکمیت از تجاوزگری به آزادی‌های مشروع شهروندان، برخی از اهداف حقوق کیفری به‌شمار آمده‌اند اما به نظر، باید امنیت‌پایدار را از جمله اهداف اساسی حقوق کیفری و رشته‌های مطالعاتی مرتبط با آن دانست. تقسیم سه‌گانه جرم از سوی برخی حقوق‌دانان به جرم علیه اموال، جرم علیه اشخاص و جرم علیه امنیت و آسایش عمومی (ر.ک: میرمحمدصادقی، ۱۳۹۵، ج ۱: ص ۱۶) نمی‌تواند امنیت را از هدف بودن وضع قوانین کیفری به وجه تقسیم بودن آن تنزل دهد، چراکه «برقراری عدالت در میان شهروندان و استواری امنیت ملت- دولت، دو هدف بنیادین برای حقوق کیفری‌اند.» (عالی‌پور، ۱۳۹۲، ص ۵۸)

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

این بیان نه تنها 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، چراکه 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، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ۶۱۹) این تلازم و ضرورت تا بدان‌جاست که حتی برخی امامت را از جمله رکن‌های پنج‌گانه امنیت به‌شمار آورده (افتخاری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸) دولت اسلامی را به تامین آن برای تمامی شهروندان تحت حاکمیتش موظف دانسته‌اند (همان، ص ۱۳۴) یعنی همانطور که ضرورت وضع قانون وجود دولت مستقر است، وظیفه دولت مستقر نیز اجرای قانون در راستای تامین امنیت است، پس لازمه کارایی قانون تامین امنیت است و لازمه تامین امنیت وجود دولتی مستقر است و از آنجاکه 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 بون 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 جائز نیست (شاهرودی، ۱۴۱۹ ه.ق، ص 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 تادیب اشاره نمود.

روش‌شناسی تحقیق

این تحقیق از منظر هدف، تحقیقی کاربردی است؛ چراکه سعی می‌شود نتایج حاصل از آن مورد استفاده‌ی 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 چشم انداز اسناد بالادستی صورت گرفته در نهایت روابط اجتماعی بواسطه این ساختار حقوقی انتظام یابد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش اسنادی و رویکرد درون دینی استوار بر شیوه استنباط فقهی اصولیان امامیه به بررسی و تحلیل مساله 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 پیش گفته 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 به‌شمار آید؛ بدین‌رو پژوهش حاضر با تکیه بر استدلال قیاس منطقی و اثبات هر یک از اجزای آن به چالش اعتبار امنیت در سیاست‌گذاری احکام جزایی اسلام پاسخ داده است. این پاسخ با تبیین جایگاه سیاست‌گذاری به عنوان ضرورت حقوق کیفری آغاز و در ادامه با تبیین جایگاه امنیت در فقه جزایی امامیه به اثبات رسیده است و بدان جهت که اهمیت و مشروعیت سیاست-گذاری در سایر پژوهش‌ها به خوبی تبیین گردیده است نوشتار حاضر را از بررسی و اثبات آن

کفایت نموده است؛ بدین رو منحصر با اثبات صغری و کبری قیاس منطقی خویش، اعتبار لحاظ امنیت در سیاست گذاری را اثبات نموده که تفصیل این بررسی به شرح زیر ارائه می گردد.

سیاست گذاری عمومی؛ ضرورت حقوق کیفری

حال که با تکیه بر مبانی نظری پیش گفته کارآمدی حقوق کیفری، ضرورت بخش لحاظ امنیت و 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 بی نتیجه است؛ چراکه اولاً ماهیت نظام مند حقوق کیفری مستلزم دو امر ضروری است نخست ناظمی که به نظام مندی آن پردازد (حکومت قانونی و قانون گذار مشروع) و دیگری بقای نظمی که لازمه حیات نظام است و این ممکن نیست مگر با تنظیم برنامه، تصمیم گیری، مشروعیت بخشی و اجرا (که ارکان سیاست گذاری عمومی اند) پس اساساً ماهیت کارآمد حقوق کیفری، مستلزم سیاست گذاری عمومی در این حوزه است هرچند نفی این ضرورت عقلی می تواند به نفی دولت چابک و فعال و هدفمند در عرصه حقوق کیفری نیز منجر گردد که سخن از آن مجال دیگری می طلبد.

ثانیاً برقراری تناسب میان اقدامات تامینی، حالت خطرناک و امنیت پایدار، دلیلی دیگر بر ضرورت سیاست گذاری عمومی در نظام حقوق کیفری است؛ چراکه از طرفی حالت خطرناک عنوان علامت و نشانه ای از رفتارهای ضد اجتماعی است که با اقدامات تامینی مورد درمان قرار می گیرد (ر.ک: نوربها، ۱۳۸۲، ص ۱۵۰) پس نقطه ای اساسی در جرم شناسی به شمار می رود 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 می گردد، پس ضروری است تا کیفیت و کمیت اقدامات تامینی متناسب با نسبت میان حالت خطرناک- امنیت پایدار تعریف شوند و با توجه به تلازم وجودی وضع قانون با چهار رکن سیاست گذاری عمومی یعنی تنظیم، تصمیم گیری، مشروعیت بخشی و اجرای مناسب، حقوق کیفری مستلزم سیاست گذاری عمومی در این خصوص است و چه بسا آنچه امروزه از آن به سیاست جنایی تعبیر می شود، اصطلاحی نزدیک به این بیان باشد.

نظام حقوق کیفری اسلام به عنوان یکی از نظامات حقوقی نمی تواند جدای از این رویکرد خردورانه باشد، پژوهشی که عظیم زاده در خصوص سیاست جنایی و تطور تاریخی آن انجام داده است به درستی و فارغ از هرگونه ارزیابی، با تکیه بر هدفمندی نظام حقوقی اسلام به وجود

این سیاست در نظام کیفری اسلام اشاره کرده و آن را اثبات نموده است. (عظیم زاده اردبیلی و حسابی، ۱۳۹۰: ۱۲۸)

رویکرد فقه جزای امامیه بر امنیت همه جانبه

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 امنیت‌پایدار 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، امری شرعی به‌شمار آید؛ چراکه کیفر در نگاه فقه امامیه امری توقیفی است (شاهرودی، ۱۴۱۹ ه.ق، ص 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 قاعده عمومی "لحاظ امنیت در سیاست عمومی حقوق کیفری" خواهد بود.

اینکه "جرم زدایی و صیانت از حریم خصوصی شهروندان مبنایی اساسی در فقه جزایی امامیه است" یا اینکه "اثبات جرم کیفری، به سختی 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 برهم زندگان امنیت عمومی در عین امکان سقوط مجازات آنها با توبه 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 گزاره "وجود جرم، به منزله عدم امنیت است" در فقه جزایی امامیه باشد اما نمی‌تواند ثبوت یا اثبات دایره وجودی این گزاره را از بقعه امکان خارج نماید.

آری قرائن و شواهد فراوانی دلالت می‌کنند گزاره "وجود جرم، به منزله عدم امنیت است" امری صرفاً محتمل در فقه جزایی امامیه است اما هیچ یک 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 سابقه برداشت‌های فقهای امامیه است؛ بنابراین بررسی اثباتی و ثبوتی این گزاره در استناد آن به مکتب فقهی امامیه ضرورت دارد.

جرم به منزله عدم امنیت در فقه جزایی امامیه

جستجوی ادله 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 به منزله وجود ظلم است و اگر وجود ظلم به منزله عدم امنیت پایدار است، بنابراین وجود جرم به منزله عدم امنیت پایدار است. صغرا و کبرای قیاس حاضر^۱ در صورتی صحیح است که به تایید 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 سیاست-گذاری عمومی مرتبط با این حوزه، بدون توجه به تاثیر 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 پیش گفته با استناد به ادله اجتهادی بدست می‌آید.

^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])

ب: تجزیه و تحلیل یافته ها**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 هردو 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 به ناچار آن جامعه شاهد جوهی از ناپایداری در امنیت خود خواهد بود؛ و این بدان معنا است که جلوگیری از تحقق یکی از اسباب ظلم، پیشرفت در تحقق تامین امنیت پایدار 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 تامین 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 قانون گذاری 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 هر یک از اقسام سه گانه، در هر محیطی باشد چه فردی و چه اجتماعی، تجاوز به حریم امنیتی آن محیط به‌شمار 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 آن آنهاست 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 این که شارع مقدس در پاسخ به درخواست ابراهیم نبی(ع) که نعمت‌ها و از جمله امنیت را تنها برای مومنین 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 ابتداءً امری فراگیر معرفی شده، شامل مومن و غیر مومن می‌شود) (طباطبایی، ۱۳۷۴ه.ش، ج ۱، صص ۱۸۲-۱۸۱؛ همان، تفسیر البیان فی الموافقه بین الحدیث و القرآن، ۱۴۲۷ه.ق، ج ۱، ص ۲۰۸)

دوم اینکه اگر قاعده اصلی در بهره‌مندی از امنیت حقیقی (امنیت پایدار)، عدم سبقه ظلم و تجاوز است، چنین امنیتی نباید منحصر به مومن 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، چراکه مطابق بیان روایات، امنیت یک نعمت همگانی و نیازی فطری برای بشر است (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰ه.ق، ج ۴، ص ۱۸۱) که در سایه حکومت مطلق الهی به یقین در دسترس او قرار می‌گیرد؛ بنابراین غیر مومن غیر ظالم هم می‌تواند در سایه چنین حکومتی، مشمول امنیت پایدار دنیوی شود و الا نفی این بیان مستلزم نفی دو امر است، نخست بیهوده بودن درخواست ابراهیم نبی و عمومیت مورد نظر پروردگار از امنیت و دوم تامین امنیتی که وظیفه حکومت الهی است. از آنجاکه 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 این که در ادبیات قرآن کریم یکی از نتایج حتمی مورد انتظار ظلم هلاکت دانسته شده است. (سوره اعراف آیه ۴۵) وجود چنین چشم اندازی (هلاکت) برای هر وضعیتی، به خوبی 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 آنجاکه 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، به منزله عدم امنیت پایدار است ثابت می‌گردد.

اثبات صغرای قیاس

صحت صغرای قیاس از کبرای آن در نگاه قرآن و روایات روشن‌تر است؛ زیرا مجرم در شریعت اسلامی، کسی است که به نوعی مخالفت عملی با احکام الهی کرده است و این چه از لحاظ عناوین جرائم و چه از لحاظ کلیت مفهوم، چنین می‌نمایند 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 می‌پردازد، پس مخالفت با آن یا تجاوز به حریم الهی یا تجاوز به حریم فردی انسان‌ها یا تجاوز به حریم عمومی انسان‌ها است که هریک از موارد آن واقع شود، مصادیقی 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 می‌کند (طلاق/۱) علاوه بر این در بیانی عام تجاوزکننده به حدود الهی را ظالم معرفی می‌کند. (بقره/۲۲۹) چراکه قوانین الهی حدود و مرزهای الهی هستند، بنابراین به تعبیر قرآن از آنجاکه مجرم متجاوز به حریم الهی است، ظالم است، پس وجود جرم به منزله وجود ظلم است. قرآن کریم علاوه بر اینکه ارتکاب به جرائم را ظلم دانسته است، عدم بازگشت و جبران جرم را هم ظلم معرفی کرده و می‌فرماید: «و آنها که توبه نکنند، ظالم و ستمگرند!» (حجرات/۱۱) و مجازات متجاوزان را مغیبا به بازگشت آنان به قانون اعلام کرده است؛ بدین‌رو 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 می‌گردد. به همین جهت قرآن کریم می‌فرماید: «و هر که پس از ظلمش توبه کند و به اصلاح (عقیده و عمل) پردازد بی تردید خداوند بر او عطف توجه می‌کند و توبه اش را می‌پذیرد، که حقا خداوند بسیار آمرزنده و مهربان است.» (مائده/۳۹) یا در بیانی دیگر بازگشت به قانون را به صراحت شرط توقف مجازات اعلام نموده، می‌فرماید: «و هر گاه دو گروه از مؤمنان با هم به نزاع و جنگ پردازند، آنها را آشتی 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، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۸-۹) 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 فقهاء در این خصوص گردیده است. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۳۰۸-۳۰۷) هرچند برخی دیگر از فقهای امامیه در نظری خلاف مشهور، ضمن نفی عمومیت مسقط بودن توبه، آن را به جرائمی خاص منحصر نموده‌اند. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۵)

بررسی روایات اهل بیت (ع) نیز گواهی بر صحت ادعای ملازمه وجودی میان جرم و ظلم است. به عنوان نمونه در سوالی 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، ۱۳۹۰ق، ج ۳: ۲۶۵) و دقت در بیان امام (ع) نشان می‌دهد که ایشان عنوان مجرمیت را در کنار ظالم بودن فرد ذکر نموده، فرموده‌اند: او مجرم ظالم است.

در تفسیر نورالثقلین ذیل آیه تجاوز به حدود الهی روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که ایشان در مسأله طلاق و احکام آن به منع از سه طلاق هم‌زمان اشاره کرده‌اند و آن را حرام دانسته‌اند، زیرا تجاوز به حدود الهی است. (حویزی، ۱۴۱۵ق، 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، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۲۱۱) یعنی حبس کننده حق، ظالم است زیرا حبس نامشروع حق، ظلم است. این بیان به خوبی نشان دهنده ملازمه وجودی میان جرم و 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

^۱ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُظَاهِرُ مِنْ امْرَأَتِهِ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتِمَّ عَلَيَّ طَلَاقَهَا قَالَ لَيْسَ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ قُلْتُ إِنْ أَرَادَ أَنْ يَمْسُهَا قَالَ لَا يَمْسُهَا حَتَّى يُكْفَرَ قُلْتُ فَإِنْ فَعَلَ فَعَلَيْهِ شَيْءٌ قَالَ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَأَيُّمٌ ظَالِمٌ قُلْتُ عَلَيْهِ كَفَّارَةٌ غَيْرُ الْأُولَى قَالَ نَعَمْ يُعْتِقُ أَيْضًا رَقَبَةً.

است.^۱ (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، 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 شواهدی بر صحت آن نزد برخی از ایشان به‌شمار آید.

به عنوان 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 هر کس از حد و مرزهای خدا تجاوز کند حَقّاً که بر خویشتن ستم کرده است"» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۶: ۵۹۰) وی خواسته یا ناخواسته با این سخن خود به وجود نسبت این همانی جرم و ظلم تصریح نموده است، چراکه باتوجه به مستند ذکر شده از سوی ایشان، معنایی جز تجاوز از قوانین و دستورات شرع مقدس نمی‌توان در نظر گرفت، ضمن این که اساساً معصیت چه از لحاظ لغوی و چه از لحاظ مفهوم شناسی 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 به عنوان یکی از جرایم اسلامی است، فقها در مفهوم شناسی بغی و باغی او را به ظالم و متجاوز تعریف نموده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱: ۳۲۳-۳۲۲) یا آنجا که در احکام ودیعه و گرفتن آن از سارق سخن به میان آمده است، فقهاء در تعابیر خود از سارق به عنوان ظالم یاد نموده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶: ۲۲۸) یا در بیان احکام قصاص، قتل نفسی که تحت عنوان ظلم قرار گیرد را جرم و مشمول قصاص دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲: ۱۲-۱۱)؛ تا جایی که حتی برخی فقهاء قاتلی که از روی اکراه یا به اجبار مرتکب چنین جرمی گردیده را مشمول قصاص نفس

^۱ سَمِعْتُ الرَّضَاعَ يَقُولُ مَنْ أَحَبَّ عَاصِيًا فَهُوَ عَاصٍ وَمَنْ أَحَبَّ مُطِيعًا فَهُوَ مُطِيعٌ وَمَنْ أَعَانَ ظَالِمًا فَهُوَ ظَالِمٌ (وَمَنْ خَدَلَ ظَالِمًا فَهُوَ عَادِلٌ) إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَلَا تَنَالُ وَلِيَّةُ اللَّهِ إِلَّا بِالطَّاعَةِ الْخَدِيثِ.

نداسته‌اند. (خویی، ۱۴۲۲ق، ج: ۱، ۱۴) که این اگر ثابت کننده نسبت این همانی میان جرم و ظلم نباشد، تایید کننده‌ای بر صحت قضیه وجود جرم، وجود ظلم است، خواهد بود.

نه تنها در جرائم جزایی می‌توان به چنین موجهه کلیه‌ای در آراء فقهاء دست یافت، بلکه برخی فقهاء در جرائم 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 مسلط شده‌ او قائل نشده‌اند، مالکی که برای احقاق حق خود ناچار از اتلاف مال غاصب گردیده است را هم ضامن ندانسته‌اند. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج: ۶؛ کاشانی، ۱۴۰۹ ه.ق: ۱۰۰) یا در مسائل زناشویی وقتی سخن از نشوز به عنوان یک جرم مدنی است فقهاء عبارت ظالم را به مجرم نسبت می‌دهند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج: ۴: ۳۳۰) همینطور در مساله طلاق خلع و بذل عوض، اگر یکی از طرفین نسبت به مسئولیت مدنی خود کوتاهی کند مجرم مدنی است که فقهاء از او به ظالم تعبیر نموده‌اند. (حلی، ۱۴۰۷ق، ج: ۳: ۴۲۰) یا آنگاه که سخن از نقض پیمان شهروندی از سوی اقلیت‌های دینی است فقهاء از تعبیر ظالم برای چنین مجرمی استفاده کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج: ۱: ۵۱۵) در نمونه ای دیگر وقتی سخن از مسئولیت مدنی در بیع فضولی است، فقهاء در تعبیر از مجرم در این گونه موارد از عنوان ظالم استفاده نموده‌اند. (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، 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 به گونه‌ای قضیه موجهه کلیه "وجود جرم، وجود ظلم است" را به عنوان پیش فرض ذهنی خویش در نظر گرفته‌اند. بنابراین چه در مفهوم عام جرم، چه در مصادیق جزایی یا مدنی، موارد فراوانی را در آراء فقهاء می‌توان مشاهده نمود که در آنها وجود جرم، وجود ظلم است و فعل مجرمانه، به منزله تحقق ظلم است و یا این که مجرمیت مجرم بواسطه 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؛ چراکه برخی معتقدند، معنای اثم عام از عدوان است و عطف عدوان بر اثم در قرآن کریم عطف خاص بر عام است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج: ۱، ص: 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، ۸ و ۹ سوره مجادله،

براین باورند که اثم گناه نسبت به خویش و عدوان ظلم به دیگران است. (قریشی، ۱۴۱۲.ه.ق، ج ۴، ص ۳۰۸) جمع میان دو دیدگاه، با آن شمولیت اراده شده از مفهوم جرم^۱، نفی کننده موجبۀ کلیۀ "وجود جرم، وجود ظلم است" و باطل کننده صغرای قیاس استدلال نخواهد بود؛ چراکه مطابق دیدگاه نخست اثم اعم از ظلم است پس شامل هر جرمی است (عسکری، ۱۴۳۳.ه.ق، ص ۱۶) درحالی که ظلم نوع خاصی از جرم را در برمی‌گیرد و از آنجاکه مطابق دیدگاه دوم، ظلم تنها جرمی است که نسبت به دیگران تحقق می‌یابد (قریشی، ۱۴۱۲.ه.ق، ج ۴، ص ۳۰۸) بنابراین مقصود از جرم در صغرای قیاس، جرائم 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؛ بدین‌رو 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.

نتیجه‌گیری و پیشنهاد

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

آنچه از نقطه نظر اسلام اهمیت دارد نه حفظ وضع موجود بر مبنای سیاست‌های امنیتی راهبردی معمول و پذیرفته جهانی، بلکه بر اساس رویکرد هنجاری و در مسیر تعالی نوع بشر است؛ بدین‌رو سیاست‌گذاری عمومی اسلام، عرصه سیاست و قانونگذاری را به مثابه 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، به منزله 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 تاثیر 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.

باتوجه به مبنای فقهی 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 تادیب مجرمان است نه در حدود و قصاص که امری توقیفی به‌شمار می‌آیند.

منابع

- قرآن کریم
- ابوالحمد، ع. (۱۳۶۸). 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، س. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (نسخه اول). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
- آهنگران، م. و مسعودیان، م. (۱۳۸۸). بهار و تابستان. اجرای حدود در عصر غیبت؛ مبانی و چالش‌ها. حقوق خصوصی، ۱۴، ۱۶۶-۱۴۹.
- بینا (۱۳۷۴). چشمه خورشید؛ مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی (ره) و فرهنگ عاشورا. تهران: نشر عروج.
- جعفری، م. (۱۳۷۷). سکولاریسم یا حذف دین از زندگی دنیوی. (م. جوادی، تدوین) قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، م. (۱۴۰۹). وسائل الشیعه (نسخه نخست). قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
- حلی، م. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی (نسخه دوم، جلد جلد ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حویزی، ع. (۱۴۱۵ق). تفسیر نور الثقلین (نسخه چهارم). قم: اسماعیلیان.
- خویی، س. (۱۴۲۲ق). مبانی تکملة المنهاج (نسخه اول). قم: موسسه احیاء التراث الاسلامی الخوئی.
- روسو، ژ. (۱۳۴۱). قرارداد اجتماعی (نسخه چهارم). (مترجم: غ. زیرک زاده) تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر.
- شاهرودی، س. م. (۱۴۱۹ هـ.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. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه (نسخه سوم) تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- عالم، ع. (۱۳۷۵). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
- عالی پور، ح. (۱۳۹۲). امنیت ملی و عدالت کیفری. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۶۱، ۵۸.
- عسکری، ح. (۱۴۳۳ ه.ق). معجم الفروق اللغویة (الحاوی لکتاب ابی هلال العسکری و جزءا من کتاب السید نور الدین الجزائری (نسخه ششم). قم: موسسه النشر الاسلامی.
- عظیم زاده اردبیلی، ف. و حسایی، س. (۱۳۹۰). بهمین و اسفند. سیاست جنایی و تطور مفهومی آن. تعالی حقوقی، سال چهارم - شماره ۱۵، ۱۳۳-۱۱۳.
- علامه حلی، ح. (۱۴۱۳). مختلف الشیعة فی احکام الشریعة (نسخه دوم، جلد جلد ۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غریاق زندی، داود (۱۳۹۲). نسبت عدالت و امنیت ملی، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال شانزدهم، شماره سوم، پائیز
- قریشی، س. (۱۴۱۲ ه.ق). قاموس قرآن (نسخه ششم). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- قلی پور، ر. و غلام پور آهنگر، ا. (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). تعلیقه شریفه علی بحث الخیارات و الشروط (نسخه اول). قم: مکتبه آیه الله المدنی الکاشانی.
- کلینی، م. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلدوزیان، ا. (۱۳۸۱). بایسته های حقوق جزای عمومی (نسخه ششم). تهران: میزان.
- مجلسی، م. (۱۴۰۶ ق). روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه (نسخه دوم). قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
- میر محمد صادقی، ح. (۱۳۹۵). حقوق کیفری اختصاصی (نسخه سی و سوم). تهران: نشر میزان.
- میرازی قمی، ا. (۱۴۱۳ ق). جامع الشتات فی اجوبه السؤالات (نسخه اول). تهران: مؤسسه کیهان.

- نجفی صاحب الجواهر، م. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام (نسخه نسخه هفتم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نوربهار، ر. (۱۳۸۲). زمینه های حقوق جزای عمومی (نسخه هشتم). تهران: نشر دادآفرین- کتابخانه گنج دانش.
- هاشمی خوئی، م. (۱۴۰۰ه.ق). منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (نسخه چهارم). تهران: مکتبه الاسلام.