پژوهش‌های فقهی، دورهٔ ۱۲، شمارهٔ ۳، پاییز ۱۳۹۵
صفحات ۵۳۷-۵۷۸

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

مهدی خاقانی اصفهانی*[۱]، محمدعلی حاجی ده‌آبادی[۲]

۱. استادیار گروه حقوق جزا و جرم شناسی دانشگاه حضرت معصومه علیها السلام

۲. دانشیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

(تاریخ دریافت: ۹۵/۸/٤؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۹/۲۷)

چکیده

سیاست جنایی، منظومه‌ای میان‌رشته‌ای و متشکل از چندین نظام تعامل‌گرِ 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 عرصهٔ نظری و میدانی بر عهده دارد. عدالت کیفری، از راهبردی‌ترین سطوح قدرت نرم هر نظام حاکمیتی محسوب می‌شود و ضعف در تدوین و پایش سامانهٔ 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 اجراییِ نهادهای حقوقیِ کشور حاکم است. این مقاله، با روش تحلیلی، پس از مرور اهمیت بومی‌سازی سیاست جنایی، جلوه‌هایی از بحران بومی نبودنِ 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 غاییِ عدالت کیفری وارد کرده‌اند را بازبینی می‌کند. در مقابل، راهکارهایی برای تقویت جریان رقیب ارائه داده‌ایم که ظرفیت‌های فقهی و حقوقیِ موجود در مسیر بومی‌سازیِ سیاست جنایی با محوریت فقه جزایی اسلام را نشان می‌دهد؛ تا بخشی از طرح کلانِ الگوی اسلامی ـ ایرانیِ پیشرفت را در قلمرو نظام سیاست جنایی تأمین کند.

واژگان کلیدی

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

* نویسنده مقاله: Email: khaghani1984@gmail.com

Archive of SID

www.SID.ir

مقدمه

سیاست جنایی ایران، از انقلاب شکوهمند اسلامی تاکنون، ویژگی‌های دین‌سالار و مردمسالارِ یک نظام سیاسی را با ترکیب و آرایشی غالباً منسجم دربر گرفته و از سوی دیگر، جامعهٔ ایران هم بیش از پیش با دیدگاه‌های روشنفکرانهٔ دینی، حکومت قانون، دولت حقوقی، حکمرانی مطلوب، حقوق بشر و مفاهیم مرتبط آشنا شده است. با شکل‌گیری جامعه مدنیِ نوظهور اما فعال در ایران و با تقویت رویکرد نظریه‌پردازانه و تولید علم در معارف اسلامی با هدف تحول‌بخشی به علوم اسلامی در دههٔ گذشته، دیگر نمی‌توان مانند گذشته، دستاوردهای علمی دیگر جوامع را در پشت پرچم حاکمیت ملی یا بدبینیِ بیمارگونه به جهان و دشمن‌پنداریِ خِرَد جمعیِ بین‌المللی مکتوم کرد. تغییرات اجتماعی و تحولات نخبگانی، به‌طور روزافزون، مواجههٔ 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 تعاملِ جهانی شدن با بومی‌سازی، نه به این سو باید درغلتید و نه بر آن سو؛ بلکه باید مصرانه سماجت کرد؛ هم باید از دستاوردهای دیگر جوامع به‌ویژه در حوزهٔ سیاستگذاری اجتماعی و خصوصاً سیاست جنایی استفاده کنیم و هم نباید در عمل به پذیرفتنِ این یا آن «قالبِ» از پیش‌ساختهٔ این دولت غربی و آن نظریهٔ غیروطنی محدود شویم و سر به تقلید بسپاریم.

با نگاهی تاریخی ـ اجتماعی به گذشته متوجه می‌شویم که در دورهٔ شکوفایی تمدن اسلامی (که تا زمان حملهٔ مغول ادامه داشت) نهادهای علمی و فرهنگی جامعهٔ ما رشد و توسعهٔ شایان ملاحظه‌ای یافتند که البته درخشش این نهادها فارغ از هر گونه مرز ملی بود (خرمشاد و آدمی، ۱۳۸۸: ۱۷۱؛ آراسته‌خو، ۱۳۸٦). این نهادها در سایهٔ نگرش جهانشمول تمدن اسلامی – ایرانی، در میراث گستردهٔ 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

Archive of SID

www.SID.ir

ایرانی دستاوردهای علمی و تمدنی شگرف و عظیمی پدید آورد. البته منازعهٔ مدرنیته با دین موجب ظهور اشکال جدیدتری از دین در دنیای حاضر شده است؛ به‌گونه‌ای 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 به‌نظر می‌رسد، گرایش متفکران دینی به فلسفه، به‌منظور نقد کیفیت سکولارِ 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 عرفیِ 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، ۱۳۸٤: ٦۲). 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 جنبش بازگشت به کیفر، نظریهٔ قانون و نظم[1]، نظریهٔ پنجره‌های شکسته[2]، نظریهٔ «قوانین سه ضربه»[3] و در این اواخر کاربست فراگیر نظریهٔ «مدیریت ریسک جرم»[4]، 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

Archive of SID

www.SID.ir

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. به‌نظر می‌رسد جنبهٔ مدیریتیِ سیاست جنایی اقتضا دارد که در شرایط تقابل بین رویکرد تکنوبروکراتیکِ آرمان‌گرا و رویکردهای رهایی‌بخش، بر الگوهای ارتباطی و تأویلیِ 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 حوزهٔ سیاست جنایی مشارکت کنند و موفق باشند.

در وضعیتی که هنوز در کشور، نظریهٔ بومی سیاست جنایی نداریم، تلاش برای تدوین مبانی این نظریه نباید و نمی‌تواند به شکل برنامه‌ریزی ملموس و طراحی جزییات هر یک از لایه‌های تقنینی، قضایی، اجرایی و مشارکتیِ سیاست جنایی انجام پذیرد، بلکه باید دربارهٔ زمینهٔ 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 این‌ترتیب، آیندهٔ 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 بودنِ 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 ارائهٔ 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 نقدِ از بیرون (که معمولاً از دستاوردهای معرفت‌های علمیِ غیرِ غالب بهره می‌جوید) زمینهٔ تعدیل کاستی‌های نگرش‌های یک‌سویه و تمامیت‌خواه را فراهم می‌آورد. از سوی دیگر،

Archive of SID

www.SID.ir

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 زمینهٔ جرم، نظم و امنیت را در پی داشته است (Newburn, 2007, p.869). مجموع این دلایل نشان می‌دهند که برای تدوین الگوی اسلامی – ایرانیِ سیاست جنایی نیازمند افزایش توجه به بخشی از نمودهای بین‌المللیِ دستاوردهای سیاست جنایی هستیم و برای اطلاع از این دستاوردها و انتخاب بخشی از آنها و نهادن در الگوی مرجحی از پارادایمِ بومی‌ساز، مطالعهٔ تطبیقی سیاست جنایی و علوم پایهٔ آن، از منظر جهانی شدن، ضرورت و فایدهٔ 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، اقتضائات 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 خُرد و جزیی‌نگر 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 ترجمهٔ کتاب‌های فقهی در قالب جرم‌انگاری اقدام می‌کند و عصارهٔ میوهٔ فقه را مصرانه در جام قانون می‌ریزد؛ گاهی به ترجمهٔ مواد قانون جزایی فرانسه و اسناد بین‌المللی دل خوش می‌کند و بسیار اندک به اقتضائات جامعه‌شناسی جنایی ایرانی و جامعه‌شناسی کیفری ایرانی عنایت دارد.

باید کوشید تمام نیروها را در تدوین الگوی اسلامی – ایرانیِ سیاست جنایی با آرایشی منسجم و طبق یک الگوی تعاملیِ نظام‌مند، به‌نحوی همسو کرد که چرخ‌دنده‌های این سه مخزن معرفتیِ شرعی، ملی و جهانی در هم کاملاً قفل شود و برون‌دادِ این تعامل، طراحیِ خودِ «نظریهٔ اسلامی – ایرانیِ سیاست جنایی» باشد.

Archive of SID

www.SID.ir

بومی‌سازی سیاست جنایی؛ مفهوم و ضرورت

با اینکه تاکنون در زمینهٔ بومی‌سازی بحث‌های فراوانی صورت گرفته، این اصطلاح همچنان به‌لحاظ مفهومی دچار ابهام است. به‌همین دلیل اولاً، گره‌های مفهومی زیادی برای دیدگاه‌های ایجابی و سلبیِ 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، ص٦٤٠). 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 تعاملیِ کنش و واکنش به جمیع گونه‌های بزه و انحراف در چارچوب مشخصی از حیث گفتمان، که با پی‌جوییِ یک مسیرِ تعریف‌شده برای حرکت به‌سوی اهداف عدالت کیفری، دارای مبانی، ساختار و جلوه‌های تعریف‌شده و سازگار با یکدیگر هستند».

تدوین «الگوی اسلامی ـ ایرانیِ سیاست جنایی» نیازمند طی مراحل گوناگون طراحی «الگوی پایه» و طراحی «الگوی تفصیلی» و انجام دادن سایر گام‌های مترتب بر آنها و تدارک اقتضائاتِ پیشینیِ آنهاست. این فرایند، راهی طولانی است که در مقیاس زمانیِ 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 – ایرانیِ سیاست جنایی؛ ۲. تدوین مبانی طراحی و تدوین الگو؛ ۳. تدوین روش‌شناسی طراحی الگو؛ ٤. تحلیل و نقد نظریه‌ها، راهبردها، مدل‌بندی‌ها و برنامه‌های سیاست جنایی غربی، اسلامی و مختلطِ حاکم بر نظام حقوقی ایران؛ ۵. تحلیل و آسیب‌شناسی روند تحول نظری سیاست جنایی در نهادهای علمیِ ایران؛ ٦. تدوین نظام مشارکت نخبگانی در تدوین الگوی بومیِ سیاست جنایی؛ ۷. تدوین الگوهای پایه و تفصیلیِ «رهبری تحول» در عرصهٔ بومی‌سازی سیاست جنایی؛ ۸. طراحی الگوی پایهٔ عملیاتیِ سیاست جنایی بومی؛ ۹. طراحی نظریهٔ

Archive of SID

www.SID.ir

تفصیلی سیاست جناییِ اسلامی ـ ایرانی؛ ۱۰. تدوین نظام پایش و نظارت بر اجـرای الگـوی بومیِ سیاست جنایی.

قانون‌نویسی‌ها و سیاستگذاری‌های کلان جزایی، تابع یک راهبرد جامع و طراحـی‌شـدهٔ علمیِ سیاست جنایی نیستند. سیاست کیفری همچنان گفتمان حـاکم بـر دسـتگاه حقـوقی رسمی جمهوری اسلامی است؛ نهادهای ارفاقیِ مـدرنی هـم کـه بـا رویکـرد غیرسـزاده و اجتماع‌محور وارد تحولات تقنینی و گفتمان نوین قضایی کشـورمان شـده اسـت، بـیش از آنکه نتیجهٔ چرخش نگاه مسـئولان از سیاسـت کیفـری بـه سیاسـت جنـایی باشـد، پیامـد چاره‌جویی آنان برای کاهش معضلات مدیریت زندان از رهگذر توسل بـه جـایگزین‌هـای 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 مقاصـد شـریعت و عنایت به هنجارهای صحیح جهانی و نیز سهیم دانستن نقش اقتضائات 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 جرم‌انگاری‌هـا بـا همـهٔ دیگر اجزای نظام عدالت کیفری ایران و اصطکاک و تنش تحولات سطحِ تقنینـیِ سیاسـت جنایی نوین ایران (خصوصاً کیفرهای جایگزین حـبس و دیگـر تأسیسـات ارفـاقیِ قـانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲) با دیگر سطوح نظام سیاست جنایی کشور (سطح قضـایی و سـطح اجرایی). هم تحرک جریان بومی‌سازی علوم انسانی در ایران و هم مشکلات بـومی نبـودنِ بسیاری از اجزا و بخش‌های سیاست جنایی کنونی ایران، ضرورت بومی‌سازی علوم انسانی و به‌ویژه سیاست جنایی را توجیه می‌کند. سیاست جنایی، به‌عنوان منظومهٔ علوم و تجـاربِ ناظر بر چاره‌اندیشی در قبال بزهکاری، قاعدتاً باید جایگاه شایان توجهی داشـته باشـد، در حالی‌که بیشترین توجه مدعیان ضرورت بومی‌سازی علوم انسـانی، بـه شـاخه‌هـایی چـون جامعه‌شناسی و روانشناسی و مدیریت و اقتصاد است و بـه مطالعـات علـوم جنـایی کمتـر توجه شده است. کار را باید از پرسش‌های بنیادی‌تر شروع کرد.

الگوی شفاف نحوهٔ تعامل‌بخشی میان عقل، نص، عرف و دانش در علوم دینیِ مـد نظـر چیست؟ در منطق نظری بازسازی فهم دینی، شاخص‌هـای بازسـازی، عوامـل بازسـازی و

Archive of SID

www.SID.ir

موقعیت اجتماعی گفتمان‌های مختلف بازسازی در میان جریان‌های روشنفکری دینی و تولید علوم دینی در ایران، لبنان، مصر و دیگر کشورهای صاحب‌نامِ جهان اسلام کدام است؟ به‌طور خاص، چگونه می‌توان «سیاست جنایی اسلامی» را به شکل یک علم دینی طراحی کرد تا دیگر دست از یکسان‌پنداریِ سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی برداشته شود؟ راهبردی شدنِ سیاست جنایی اسلامی در منظومهٔ 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 پروژهٔ علم دینی زمانی مطلوب خواهد بود که هم دارای پشتوانهٔ «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 منظومهٔ 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 معرفتی‌شناختی، تا حد زیادی انتزاعی و غیرروزآمد است.

بحران بومی نبودنِ بخش‌هایی از سیاست جنایی ایران

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

Archive of SID

www.SID.ir

هشت‌ساله 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 حوزهٔ 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 حوزهٔ سیاستگذاری قرار ندارند یا تعریف مشخصی از آن ارائه نشده است یا دربارهٔ تعریف آن، اجماع یا حتی همسوییِ نسبی میان نخبگان سیاسی وجود ندارد.

در دههٔ اول تأسیس جمهوری اسلامی ایران به‌ویژه در سال‌های اولیهٔ 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 تهیهٔ 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 اجراهای کیفری در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی ایران نشان می‌دهد که نگرش این نظام به مجازات‌های شرعی، به‌ویژه مجازات‌های بدنی به‌تدریج به‌سمت 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.

Archive of SID

www.SID.ir

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 دامنهٔ 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 حالی‌که دامنهٔ 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 موضوعهٔ ایران را ضروری می‌کند. دستگاه فقه معاصر ما وارث مجموعه‌ای از عقاید، تجربهٔ حضور در نظام‌های خلافت و سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. بعد از انقلاب اسلامی، با بروز اسلام‌گرایی و تجددخواهی، در اصل ٤، ۷۲، ۹۱ و ١٦٧ قانون اساسی، حقوق اسلامی دوباره (پس از فترت دو حکومت پهلوی) در عرصهٔ 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 ١٣٦١ تا ١٣٧٠)، 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 خِرَد جمعی و نظر اندیشمندان حقوق و عرف زمانه و ارزش‌های اجتماعیِ 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 حوزهٔ استنباط احکام سیاسی رها کنیم و به استخدام این دانش در تبیین مسائل جدید زندگی مسلمانی بپردازیم. درست در چنین شرایطی است که از خطر گذشته‌گرایی احیاگرانه و سَلَفیسم رها شده‌ایم و در ورطهٔ سکولاریسم هم نیفتاده‌ایم.

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

Archive of SID

www.SID.ir

محق و هم مکلف به تحکیم حاکمیت اسلام در همهٔ ساحت‌ها به‌ویژه در سیاستگذاری کلان اجتماعی (و از جمله سیاست جنایی) هستیم؛ پاسخ به یک پرسش ضرورت می‌یابد: نظام معرفتی اندیشهٔ 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؟ به‌نظر می‌رسد الگوهای تاکنون ارائه‌شده از سیاست جنایی اسلامی و حتی گفتمان کلیِ سیاست جنایی اسلامی فاقد جامعیت بوده‌اند و ادبیات گفتمانیِ نامتناسب با دانش سیاست جنایی، بعضاً فاقد انسجام و بیشتر نظری (گرچه با ارائهٔ برخی شواهدِ تجربیِ تاریخی) دارند که با مدل واقعیِ منظور و مورد تلاش برای ترسیم و طراحی، تفاوت‌های شایان ملاحظه‌ای پیدا می‌کنند. نص‌گراییِ افراطی و نهادنِ نامِ سیاست جنایی اسلامی بر سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی، دو ایراد کلانِ گفتمان‌های موجود در این عرصه هستند.

آرمان‌گرایی افراطی و ضعف واقع‌بینی که به‌نظر 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 ارزش‌محوریِ 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 حوزهٔ سیاستگذاری، حوزه‌ای دارای مؤلفه‌های هم واقع‌شناختی و هم ارزش‌گرایانه است، ادعاهای رایج پیرامون سیاست جنایی اسلامی را نمی‌توان وضعیت مطلوبِ دانش و معرفتِ سیاست جنایی اسلامی دانست. حال اگرچه پروژهٔ 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 (غرایاق زندی، ۱۳۹۰: ۱٤٦) نباید دلسرد شد و باید کوشید تا توازن میان ارزش و واقعیت را در گفتمان سیاست جنایی اسلامی برقرار کرد.

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

Archive of SID

www.SID.ir

همچنانکه در گفتمان دانشگاهی و علمیِ سیاست جنایی (تألیفات، 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 شایستهٔ 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 خودِ آن قداست دارد (رک. به: خلیلی، ۱۳۸۸). واقع‌بینانه به‌نظر می‌رسد که بگوییم هنگامی که علوم انسانیِ 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 آشفتهٔ 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 – ایرانیِ سیاست جنایی، بدون رفع این موانع ناممکن است.

در مجموع، مهم‌ترین چالش‌های فراروی 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 نص‌گراییِ بی‌اعتنا یا کم‌اعتنا به حجیت عقل؛ ۲. تداخل حداکثری و آشفتهٔ مفاهیم و تأسیسات فقه در حقوق؛ ۳. یکسان‌انگاری سیاست‌ها و حکمت‌ها و مصلحت‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی؛ ٤. آشفتگی گفتمان‌ها در اتخاذ موضع صحیح نسبت به رابطهٔ جرم و گناه و قلمرو و مصادیق دایرهٔ تعزیرات؛ ۵. فروکاستن تأسیسات حقوقی به فقهی، به‌ویژه در شکل ادعای نوآورانه نبودنِ نظریه‌های غربیِ جرم‌شناسی و سیاست جنایی و جامعه‌شناسی جنایی و غیره و وجود عینِ آن آموزه‌ها (!) در نصوص اسلامی؛ ٦. تمامیت‌گرایی؛ ۷. افراط در بُعد اسلامیت و تفریط در جنبهٔ جمهوریت، که خود به ناتوانی گفتمان رایج سیاست جنایی اسلامی در استفاده از ظرفیت غنی «مردمسالاری دینی» منجر شده و شبههٔ انتگریستی و توتالیتاریستی بودنِ سیاست جنایی اسلامی را برای پژوهشگران

Archive of SID

www.SID.ir

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

ضعف تاریخی در استخراج نظریهٔ جزایی از نص جزایی در رویکرد سنّتی 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 تحجّر و تحریف و تلفیق اندیشهٔ دینی بسیار ظریف، مبهم و خطیر، اما اصلاح‌گری در اندیشهٔ دینی سنگ بنای بازسازی تمدن اسلامی است؛ باید کوشید مرزهای تاریک مذکور را با برافروختن چراغ روشنی‌بخشِ عقلانیت، تا حد امکان شفاف و دیدنی کرد. بازسازی اندیشهٔ دینی، همین غایت را دارد. یکی از محققان «بازسازی اندیشهٔ دینی» را این‌گونه وصف می‌کند: «*گرفتن و ارائه دادن تلقی‌های نوینی از متون دینی به‌گونه‌ای که هدف آن توانمندسازی اندیشهٔ دینی، محتوای قابل نقد عقلانی 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 ادامهٔ همان جریان عقل‌گرایی معتزله و عدلیه و صد البته عقلانیتِ شیعیِ ناب است. قرآن کریم بارها بر تعقل تأکید کرده و از منتقدان خودخواسته است که بر گفتهٔ 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 دوبارهٔ ایرانیان به علوم انسانی و اجتماعی در شرایطی رخ داد که از اواخر دورهٔ قاجار، متفکران ایرانی در یک برزخ بزرگ قرار گرفته بودند. دو سوی این برزخ فراگیر، میراث معرفتی سنتی و علوم نوین غیربومی قرار داشت. در این برزخ، جریان روشنفکری با دست شستن از معارف بومی، توسعهٔ 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

Archive of SID

www.SID.ir

تفکر جدیدی پا به عرصهٔ وجود گذاشت و انقلاب اسلامی با آرمان بنیان نهادنِ دانش بر اصول و بنیادهای ارزشی شکل گرفت و بومی‌سازی علوم اسلامی و اسلامی‌سازی معرفت، به‌عنوان پروژهٔ 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 حقوقدانانِ دارای سابقهٔ 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 علمیهٔ ما که روزگاری نه چندان دور (دورهٔ 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. به‌دلیل همین تنبلی در تولید علم است که در علوم انسانی جدید، ما مکتب و هویت خاصی نداریم و مثلاً

Archive of SID

www.SID.ir

نمی‌توانیم بگوییم مکتب دانشگاه تهران یا مکتب دانشگاه شهید بهشتی؛ به‌گونه‌ای که در سطح جهان یا حتی منطقه، با ممیزات 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 بخشِ مطلوب و افتخارآمیزِ علوم اسلامی نیز مکتب حوزهٔ علمیهٔ نجف و مکتب حوزهٔ علمیهٔ قم همواره می‌درخشند.

گفته می‌شود که فقه در لسان ائمهٔ معصومین﵈ شامل همهٔ احکام عقل عملی، از جمله اخلاق و غیر آن بود. اما به‌تدریج و در کاربردهای متأخر به «احکام شرعی ظاهری» تخصیص یافته است (الحکیم، ۱٤۰۰: ۱۲۹). حکم ظاهری در مقابل حکم واقعی قرار دارد و منظور فقیهان شیعه از واژهٔ «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 دانشِ 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، توانِ 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 هستهٔ گفتمان موجود پیرامون سیاست جنایی اسلامی است، هدف و توان سیاستگذاریِ 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 دوگانهٔ طرد تجدد یا طرد فقاهت را برگزید؟ منطق تحقیق عملی، رادیکالیسمِ ناظر به طردهای دوگانه را، قبل از هرگونه سنجش از امکانات فقه سیاسی، دور از احتیاط عقل می‌داند (فیرحی، ۱۳۷۸: ٦۳). چنین می‌نماید که اگر ماهیت چنین رابطه‌ای به‌طور مستمر از دو سوی مذهب

Archive of SID

www.SID.ir

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. وظیفهٔ 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 جامعهٔ دینی در نظام دموکراتیک، به‌معنای ارزیابی موقعیت دموکراسی در جامعهٔ 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 جامعهٔ امروز محسوب می‌شوند. حال، با توجه به اهمیت تقابل آزادی‌گرایی با دیدگاه‌های آزادی‌ستیز، بنیادگرا و امنیت‌گرا، چالش‌های سیاستگذاری فقه‌مدار به‌ویژه از جنبهٔ تحدیدهای آزادی و موضع نابرابرِ فقه در قبال مخاطبانش، به شکل تفاوتگذاریِ جنسیت، عقلی، دینی و غیره پررنگ است؛ تا به آنجا که برخی اسلام‌پژوهانِ روشنفکر گفته‌اند: «می‌توان این عصر را عصر بحران دموکراسی و همزمان بحران فقه سیاسی در ایران و اسلام دانست» (عماره، ۱۹۸۰: ۲۳). پس باید کوشید دستکم برخی وجوه این «مسئله» برجسته و تحلیل شود.

حل مشکل دوگانهٔ «فهم دین» و «فهم سیاست» در گرو فهم دقیق نصوص و عقاید اسلامی، سنت سیاسی مسلمانان و دگردیسی 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)؛ مناقشهٔ فیزیک و متافیزیک؛ واقعیت و آرمان. برای حل، یا دستکم تقلیل تنش میان واقعیت و ارزش، نمی‌توان ارتباط بین متون وحیانی و

Archive of SID

www.SID.ir

روایی با جامعهٔ 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 اجتماعیِ دولت نبوی در مقایسهٔ با قبل اسلام، گذر از سلطه به مسئولیت است. این تحولِ پارادایمی، آثار مثبت بی‌شماری در حکومت و ملت اسلامی خواهد داشت؛ از جمله اینکه با مقایسهٔ حاکمیت گفتمان مسئولیت‌محور بر نظام سیاستگذاری اجتماعی، در مقایسهٔ با گفتمان سلطه‌محور و توتالیتر، به‌روشنی 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 بالقوهٔ 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 فتواهای واقع‌بینانه و سازگار با مقتضیات زمانی و مکانیِ 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 شیوهٔ قانونگذاری شرع و سنجش فتاوی با آن است؛ یکی از اصول برتر در قانونگذاری کیفری به‌طور خاص، و دیگر حوزه‌های سیاست جنایی به‌معنای عام

Archive of SID

www.SID.ir

محسوب می‌شود. اگر چه، مقتضای سیاستگذاری جنایی اسلامی آن است که فقها در استنباط شرع، تنها به نصوص، آن هم به‌شکل 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[1] انجام دهند؛ و مآلاً این روش و سنجش را به متولیان حقوقیِ سیاستگذاری جنایی اسلامی نیز توضیح و آموزش دهند.

از سوی دیگر، می‌دانیم که انتخاب اجباری بین اثبات‌گرایی و تفسیرگرایی، به‌دلیل 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 (Teddlie & Tashakkori, 2003, pp.87-97) به‌ویژه آنگاه که موضوع تلاش، نظریه‌پردازی در قلمرو یکی از علومی 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 چندبعدیِ واقعیت» می‌داند. پروفسور *دوتا*، در این زمینه معتقد است که در مورد مشکل نظری سازش بین مفاهیم عاملیت و ساختار در علوم اجتماعی، تحلیل مجموعهٔ متفاوتی از داده‌ها به پر کردنِ 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 روش‌شناختیِ پژوهش‌های موجود در قلمرو سیاست جنایی اسلامی برداشته است.

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

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

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

Archive of SID

www.SID.ir

تأثیر می‌گذارند. ایدئولوژی همیشه در اندیشه‌ورزی پیرامون علـوم انسـانی، بـه هژمـونی و نفوذ مایل است (Laclau & Mouffe, 2001, p.48). ایدئولوژی‌ها عقایدی هستند فراتر از موقعیت که به‌دلایلی اعم از نقص نظری خودشان یا شرایط عینی، در تحقق مضامین مـورد نظر صورت بالفعل نیافته‌اند (Knight, 2006, p.620). نقد چگونگی نسبتِ آنها با علـوم و تطورات مرتبط، از موضوعات مهم مطالعات انتقادی در علوم انسـانی اسـت. گسـترش راه مطالعات انتقادی نیز خود نقطهٔ عزیمت خوبی برای بومی‌سازی علوم اجتماعی خواهد بود. بومی‌سازی، سیاست و خط مشی مبتنی بر گفتمانی است که در آن تلاش مـی‌شـود علـم را به‌صورت سازمان‌یافته برای بهـره‌بـرداری در جامعـه هـدایت کننـد (فراهـانی، ۱۳۸۸: ۹۵). تطبیق این گفتمان بر مسئلهٔ سیاست جنایی موجب می‌شود که نوعی بازاندیشـی آگاهانـه و انتقادی کنشگران نظـری و اجرایـیِ سیاسـت جنـایی در زمینـهٔ کاربسـت تولیـدات علمـیِ بومی‌شده در حوزهٔ سیاست جنایی شکل بگیرد.

ضدیت بلاوجه با هر دسـتاورد فکـری غربـی، از آسـیب‌زاتـرین جلـوه‌هـای گریـز از مطالعات انتقادی در قلمرو سیاستگذاری جنایی خواهد بود. اغلـب رویکردهـای سـنتی بـه دین، دانش مدرن و به‌ویژه علوم نضج‌یافته در غرب را بی‌توجه به قلمرو ارزش‌ها می‌بیننـد و همین، عامل ضدیت آنها با علوم غربی است. در حالی‌که این حقیقت پوشیده نیسـت کـه علم (فارغ از غربی یا اسلامی بودنِ خواستگاهش) مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعه‌ای اسـت و معرفتی خنثی نیست. اگرچه این نکته را نیز نباید مغفول داشت که اکثـر تـلاش‌هـا بـرای بازتعریف ماهیت علوم مدرن یا در دام نسبی‌گراییِ افراطی افتاد یا دوبـاره بـه‌سـمت روش تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و به محاق رفت. دیدگاه اعتدالی، کم دیده می‌شود و باید تبلیغ و تقویت شود. برای مثال، بازخوانی فتاوای آخوند خراسانی موجب تقویت این نظر است که اجتهاد شیعی می‌تواند بر محور اصول عقلانیِ عدالت انجـام گیـرد؛ بـه آن معنـا کـه بـرای به‌دست آوردن احکام شرعی، اصول مزبور در طول سایر دلایل قـرار گیرنـد نـه در عـرض آنها (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۷) به‌ویژه آنکه جمع مهمی از فلاسفه، متکلمین و عرفای اسلامی (نظیر غزالی، ابن‌رشد، ابن‌عربی، شیخ طوسی، علامه حلّی، خواجـه نصـیر طوسـی، علامـه نایینی، ملا محمد کاظم خراسانی، آیت‌الله محقق دامـاد و....) در تعـارض حکـم قطعـی بـا

Archive of SID

www.SID.ir

ظاهر دین، به تأویل متن معتقد هستند (قیاسی، ۱۳۸۵: ۱۵٦) 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 تشریعی، بسیار کمتر از آن چیزی است که به آن نیاز داریم و به دستمان رسیده است (المحقق الاردبیلی، ۱٤۰۳، ج ۱: ۸). فقط از گذرگاه باریکی است که سنت معصومین (ص) به مسلمانان خلف عبور کرده و طبیعی است که بسیاری از نیازهای تشریع برای ادارهٔ زندگانی انسان مسلمان را مستقیماً کفایت نکند. اما متأسفانه در گفتمان رایج سنتی فقه، عقل (به‌مفهوم امر مجرد و نظری) و خرد جمعی (نوعی تبلور عقل نظری) محدودیت‌هایی دارند که راه را برای ایفای نقش هر چه بیشترِ 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 فقهِ 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 انکارناپذیرِ آن است. اما این ارزیابی به فهم دو موضوع بستگی دارد؛ اول، فهم حضور معماییِ 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 زبان‌شناختیِ سنت»[1] 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 زبان‌شناختیِ سنت» رک: پورعزت، علی‌اصغر (۱۳۸۷). گذر از حصارهای شیشه‌ای با تأکید بر الزامات زبان‌شناختی علوم میان‌رشته‌ای، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، سال اول، شمارهٔ ۱: ۹۱ – ۱۱۰.

Archive of SID

www.SID.ir

جنایی اسلامی، التفات مطلوبی به ضرورت توجه به این هر سه حوزه از فرهنگ ندارد.

از دیگر سو، تضادهای عمل سیاسی، نتیجهٔ 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 غیرعقلانیِ عقل عملی در اندیشهٔ غرب، به‌قدری تردید نسبت به خوش‌بینی افراطی مدرنیته به رهیافت‌های عقل سیاسی پدید آمد که در زمینِ 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 (مدّ 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 اندیشهٔ اسلامی، نشانگر دغدغهٔ معظّم‌له از جریان رایج سوء تفسیر از آزادی برای تحکیم اقتدارگراییِ نادرست است.

اگر دین اسلام در عرصهٔ 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 «تحلیل گفتمانی» 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 مطلوبِ روزآمد مبدل نشوند و فقه جزایی به موازات آموزه‌های سیاست جنایی غربی و اقتضائات جامعهٔ ایرانی، این هر سه، کنار هم دیده نشود و سهم‌دهی به این سه

Archive of SID

www.SID.ir

منبعِ سیاست جنایی بومی، به‌نحو مطلوب صورت نگیرد؛[1] هرگز نمی‌توان پیشرفت در مسیر تدوین الگوی اسلامی –ایرانیِ 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 نوسازی در اندیشیدن را با پشتوانه‌های بومی بیابند. باید بکوشیم نگاه سنت و از جمله فقه جزایی را به مفاهیمی چون آزادی و حقوق عمومی، حق اختلاف و حقوق بشر، جهانی شدن و رابطهٔ 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، به‌مثابهٔ یک علم دینی، برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت، به گفتمان انتقادی در حوزهٔ 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.

عقل‌گریزیِ تاریخی در گفتمان ایدئولوژیک فقه سنتی

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

۱. در خصوص نقش سهم‌دهی به مبانی و منابع سه‌گانهٔ سیاستگذاری جنایی در الگوی مطلوب و بومیِ سیاست جنایی اسلامی – ایرانی و چالش‌های فراروی گذار از سیاست جنایی کنونی به‌سمت تدوین الگوی مرجح سیاست جنایی، رک. به دو مقالهٔ دیگر از همین نویسندگان: ۱. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). نقد رویکردهای موجود در حوزهٔ سیاست جنایی اسلامی با تأکید بر اقتضائات توسعهٔ نظریه‌پردازی علم دینی بومی در ایران، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دورهٔ ٤٦، شمارهٔ ۱؛ ۲. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). بومی‌سازی سیاست جنایی با تأکید بر نقد اهمّ مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهیِ سیاست جنایی اسلامی، مجلهٔ حقوقی دادگستری، شمارهٔ ۸۲.

Archive of SID

www.SID.ir

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 (به‌معنای اندیشهٔ بشری) و دین (به‌معنای آموزه‌های حاصل از متون دینی) در قبال یکدیگر چیست؟ چه حوزه‌هایی وظیفهٔ 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 رایجِ عموماً غیرمعقول (هورکهایمر، ۱۳۹۰: ۱۷۱). استفاده از اصول عقاید کهنه و فرسوده به‌منظور کنترل و هدایت توده‌ها، سبب می‌شود که این اصول، بارقهٔ حیات حقیقی را نیز از دست بدهند. نه احیای اسطوره‌های کهنِ واپس‌گرا و نه ابداع اسطوره‌های جدید پست‌مدرنیستی، هیچ‌یک جریان صحیحِ روشنگری و روشنگری دینی را مهار نمی‌کنند. به‌نظر می‌رسد، رویکرد تعاملی (به‌معنای ترکیبیِ 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 فاجعهٔ 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 موردیِ احکام کیفری در قرآن و سنت و همانا جمود بر لفظ، در پژوهش‌ها و رویکردهای دیگری میان صاحب‌نظرانِ مباحث سیاست جنایی اسلامی نیز به‌چشم می‌خورد. برای مثال، قریب به اتفاق این پژوهشگران، در مقام تطبیق مباحث غربیِ سیاست جنایی مشارکتی بر آموزه‌های اسلامی، به بیراههٔ «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[1] یا اینکه به بیان کلی و تکراریِ اهمیت عدالت در فقه

۱. برای مثال، بنگرید به: مقالهٔ مراجع اجتماعی پاسخ‌دهی به پدیدهٔ مجرمانه در سیاست جنایی اسلامی، اثر سید محمد حسینی، مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران، ش ۵۸؛ کتاب اهداف دنیوی فقه، اثر محمد علی

Archive of SID

www.SID.ir

سنتی، حکومتی اسلام و اندیشهٔ سیاسی مسلمانان بسنده می‌کنند. انصافاً تاکنون نظریه‌ای کاربردی که جنبهٔ ترجمه‌ای و توصیفی نسبت به نصوص اسلامی و مکاتب اصولی کهن در آن بیش از حدِ اعتدال پررنگ نباشد و متقابلاً وجه تولیدیِ علم دینی (به‌معنای دقیق) با وصف تأسیسی و ابداعی در آن پررنگ باشد، دستکم در عرصهٔ 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 محققانِ عرصهٔ سیاست جنایی اسلامی چه باید کرد؟ پس برای کشف مراد شارع چه باید کرد؟ با حذف ارتباط مؤلف واقعی متن از آن و زمینه‌زداییِ آن از محیط، شرایط فرهنگی و اجتماعی صدورش، چگونه می‌توان به‌منظور فهم مراد مؤلف متن (شارع مقدس) به آثارش رجوع کرد؟ پاسخ را باید در عقلانیت و اجتماع‌محوری جست.

در تبیین جامعه‌شناختی و سیاسی خردستیزی، عوامل تاریخی و اجتماعی عمده‌ای دخیل بوده است. با یورش مغولان، زوال اندیشهٔ 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، نقطهٔ پایان اندیشهٔ خردگرای سده‌های سوم، چهارم و پنجم بود. با تثبیت ائتلاف ترکی و سده‌ای پس از آن مغولی و اسلامِ قشری و نوعی تصوف مبتذلِ 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 به‌عنوان مبنای اندیشیدن ایرانی و اینکه صوفیان به متفکران قوم تبدیل شدند، راه سقوط اندیشه در ایران هموار شد. تا اینکه تا پایان سدهٔ پنجم، هنوز اندیشیدن ایرانی صبغه‌ای

سلطانی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ کتاب رابطهٔ جرم و گناه، اثر سید صادق سیدحسینی تاشی، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ کتاب سیاست جنایی اسلامی، اثر طوبی شاکری، نشر دانشگاه امام صادق7؛ کتاب سیاست جنایی مشارکتی، اثر علیرضا جمشیدی، نشر میزان.

Archive of SID

www.SID.ir

اجتماعی داشت، اما با ترکیب تصوف زاهدانه و شریعت قشری که غزالی تدوین کرد، جنبه‌های مدنی فلسفه در ایران از میان رفت[۱]. عقل در ذات خود حجت و معتبر است، تا جایی که حتی غزالیِ 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 فرهنگِ «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 علمِ کلام بسیار تاخت. عمده‌ترین اهتمام غزالی نقد و فروکوفتن فارابی بود؛ چرا که فارابی می‌کوشید نشان دهد که فلسفه و دین جمع‌پذیر هستند (زرین‌کوب، ۱۳٦٤: ۳٤). این در حالی است که می‌دانیم نگاه دینیِ صِرف به فلسفه و داوری دربارهٔ 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 عقل‌ستیزانِ 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 اندیشهٔ غربی، هر دو شک‌گرا بودند. اما در پایان سفر، غزالی از اندیشه‌های کلامی و فلسفی به تعالیم و دریافت‌های صوفیانه (و ای

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

Archive of SID

www.SID.ir

کاش به‌جای صوفیانه، عاقلانه) نائل شد و از شک مدرسه به آرامش خانقاه پناه برد؛ اما مقصد دکارت، رهایی از افکار اسکولاستیک (مَدرَسی) 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 فلاسفهٔ 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 خِرَد، 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 به‌این مفاهیم، یکی ادامهٔ بیرونی عقل و دیگری امتداد درونی آن است. نکتهٔ 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 نکتهٔ 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، رابطهٔ فقه با واقعیت‌های اجتماعی کمرنگ و کمرنگ‌تر شد. وائل‌بن حلاق می‌گوید: «*یکی از ویژگی‌های برجسته اصول فقه (تئوری حقوقی) ماقبل مدرن، توجه زیاد به تفسیر*

Archive of SID

www.SID.ir

لفظی قرآن و سنت است. چنبرهٔ آموزه‌های فقهی اثباتی که اذهان فقها و قضات مسلمان را در خود فرو برده است، آن‌قدر محکم است که می‌تواند هرگونه تفسیری را که در پی بازخوانی فقه باشد، به حاشیه براند» (ابن‌حلاق، ۱۳۸۸: ۲۹۶). بن‌حلاق، در حقیقت، نگرانیِ 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 دلبخواهانه‌ای پیامدهایی جدی به‌دنبال 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 نظریهٔ حقوقی اسلامی نشد و تلاش‌ها برای همسوسازی فقه و اصول سنتی با حقوق مدرن ادامه یافت.

مبارزه با گفتمانِ غالبِ عقل‌گریز در سنت فقاهت ایجاب می‌کند که همواره گوشزد کنیم رابطهٔ متن و واقعیت قطعاً رابطه‌ای تعاملی است؛ لذا به‌هیچ‌وجه نباید وحی را از عقل، یا واقعیت را از فقه جدا کرد. ارتباط بین متون وحیانی و روایی با جامعهٔ 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 تعامل‌محورانهٔ نص و واقعیت در تفسیر قرآن و عواقب سوء تفسیر لفظی و غیرتأویلیِ کتاب‌الله ضرورت دارد. علوم اسلامی پس از تأسیس عملی از راه «تدوین و تبویب علم» نیاز ضروری به تأسیس دوبارهٔ منطقی و معرفت‌شناختی داشت. تنها تبویب و طبقه‌بندی و فصل‌بندی کافی نبود، بلکه مشکلاتی در حال طرح بود که نه‌تنها بازنگری می‌طلبید که فراتر از آن، نیازمند استوار و بنا کردن آنها بر اصول و مقدمات دیگری بود. «فقه مقاصدی» نگرش جدیدی به اندیشهٔ 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 به‌تعبیر دیگر بر محور «حائل کردنِ نظریه میان نص و واقعیتِ زندگی» است (See: Al-Raysuni, 2006). توصیف و تحلیل اجمالی فقه مقاصدی در چارچوب فقه سیاسی اخوان‌المسلمین و امکان‌سنجیِ بهره‌گیری از این

Archive of SID

www.SID.ir

منظومهٔ فقهی در تنویر بخشی از مسیر تاریک و سختی که به‌سمت تدوین الگوی بومیِ سیاست جنایی باید بپیماییم، البته از حوصلهٔ این مقاله خارج است.

جریان اخباری‌گری و عقل‌ستیزی، هولناک‌ترین و مخرب‌ترین هجومی بوده که تاریخ اندیشهٔ 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 خبر کتاب و سنت طلب شود و کسی حق قیاس کردن ندارد، مگر آنکه عالم به سنت‌های پیشین و اقاویل سلف و اجماع و اختلاف ناس و لسان عرب باشد*» (ابن‌عبدالحمید، ۱٤۱۹: 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، ۱٤۲۵: ۹۳؛ نعمان، ۲۰۰۵: ۱۱٦) اما پافشاری شدید و موفقی در تثبیت نص‌گرایی و تقلیل ارزش عقل در اندیشهٔ اهل سنت کرد؛ وضعیتی که بعدها به‌وسیلهٔ جریان‌های افراطیِ بنیادگرایی مانند سلفیت، وهابیت و طالبانیسم (که مورد اخیر، مولود ترکیب دو جریانِ شوم سلفیت و وهابیت است و خطرناکیِ مضاعفی دارد) تا به امروز همچنان تقویت شده است. در مقابل، در فلسفهٔ ملاصدرا و کانت، عقل، عالی‌ترین قوهٔ نفس و بالاترین مرحلهٔ شناخت محسوب می‌شود (محمدپور و اعوانی، ۱۳۸۸: ۱۱). در اندیشهٔ این دو فیلسوف و متأله نامدار، عقل از هر چیز مقدس‌تر و بهترین معیار حقیقت شمرده شده است. بنابراین، حقیقتِ 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، ۱۳۷٤: ۱۹۱). غالب امامیه و معتزله باورمندند که عقل حسن و قبح پاره‌ای از افعال را بدون بیان شارع، به‌صورت 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 قاعدهٔ لاضرر، عسر و حرج، عدم جواز تکلیف مالایطاق، دفع ضرر قبل از وقوع، دفع ضرر به ضرر دیگر، اولویت، دفع

Archive of SID

www.SID.ir

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: ۱۷٤). اما به نظر نگارنده، نه تنها «بسیاری» از قواعد فقهی (که اهم آنها ذکر شد) بلکه «همهٔ» قواعد فقهی در تأسیس خود مرهون و معلول عقل هستند؛ زیرا قاعده‌سازی ذاتاً از فرایندی عقلانی است و قاعده (هر قاعده‌ای) نیز برایند و نتیجهٔ این فرایند است. دیدگاه یکی دیگر از محققان در این رابطه، مؤید این باور نگارنده است که همهٔ قواعد فقهی ثمرهٔ عقل هستند. در این راستا گفته شده که وجود قواعد "کاملاً عقلی" در علم اصول مانند قاعدهٔ امتناع تکلیف به محال، تکلیف به معدوم، مسائل حسن و قبح و مصلحت و مفسده و تأسیس علم علل‌الشرایع و فلسفهٔ تشریع 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 همهٔ 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 به‌مثابهٔ 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 تأسیسِ اسلامی را یکی از ستون‌های مستحکم و اعتمادپذیر «شریعت مولّد – شریعت تمدن‌ساز – شریعتِ توانمند به خلق نظریهٔ واقعی سیاست جنایی اسلامی» دانست.

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

Archive of SID

www.SID.ir

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

در مجموع، طراحی طرق کشف علت برای کاربست قیاس، ابتکار عالمان اهل سنت بود. از همین‌رو، به‌نظر می‌رسد دستکم در دکترین فقهی اهل سنت، استفادهٔ بی‌رویّه 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[1]؛ اگرچه رویکرد نوین اخوان‌المسلمین به فقه‌المقاصد بر پایهٔ گرایش حداکثریِ 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 امیدبخشِ توسعهٔ توسل به روش تنقیح مناط و همهٔ دیگر روش‌های فرارونده از تنگنای نص‌گرایی دانست و در اندیشهٔ شیعه به تقویت این سازوکارها پرداخت.

با وجود غلبهٔ 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 معرفت‌شناسیِ اجتماعی در قالب نظریهٔ «ادراکات اعتباری» به‌شدت متحول کرد (رک. به: یزدانی مقدم، ۱۳۸۸ و خوئینی، ۱۳۸٦) و تا حد زیادی سامان بخشید و آن را نظام‌مند کرد. این ادعا که علامه، با طرح نظریهٔ 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 ساختهٔ ذهن آدمی است و برای برآوردن نیازهای زندگی فردی و اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود، شکل سنتیِ «نظریهٔ تطابق» را کنار گذاشت (رک. به:

---

۱. رک. به: قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۸٦). قیاس فقهی از دیدگاه مذهب حنبلی، فقه و مبانی حقوق، شمارهٔ ۱۰؛ و در مقابل، برای مطالعهٔ 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، شمارهٔ پیاپی ۱: ۸۸.

Archive of SID

www.SID.ir

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

علامه طباطبایی به‌دقت تبیین کرد که چگونه در بخش اخیرِ معرفت‌های بشری، نه فقط شکل معرفت، که «محتوای» آن نیز تحت تأثیر شرایط اجتماعی است. علامه، با طرح این ایده، سبب شد نوعی نسبیت‌گراییِ 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). نتیجهٔ ایدهٔ علامه طباطبایی، چیزی جز نسبیت معرفت‌شناسانه (البته در چارچوب مقاصد شریعت و نه بی‌چارچوب 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 تعاملِ 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 مطالعهٔ واقعیت‌های اجتماعی – حقوقی جامعهٔ خود بپردازند (کامل، ۲۰۱۱: ۹۷ – ۱۵۸؛ شهابی، ۱۳۹۰). البته راه حل معضل کم‌توجهی به شأن عقل در فقه امامیه، ارائهٔ راهکارهای ساده‌انگارانه‌ای نظیر «توجه به دو مرحلهٔ موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی در فرایند اجتهاد» و «توجه به تحول عرفی موضوعات احکام» نیست، بلکه اساساً محدودیت فقه به مقولهٔ «موضوع و حکم» و خلأ بزرگِ نبود ماهیت مدیریت اجتماعی را باید چالش اصلی دانست و راهکارها را به حل این معضلات بنیادی معطوف کرد.

Archive of SID

www.SID.ir

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. نظریهٔ «ضرورت حفظ نظام اجتماعی»؛ ٤. نظریهٔ «منطقة الفراغ»؛ ٥. نظریهٔ فقه حکومتی در چارچوب ولایت فقیه؛ ٦. نظریهٔ 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 مقولهٔ تازه‌ای باشیم؟ روشنفکری دینیِ متعهدانه، دستکم در مقابل دو جریان عمدهٔ پرقدرت و باسابقه قرار دارد: ۱. متحجران؛ ۲. روشنفکرانِ رهاشده، ضعیف‌المبنا و غربزده.

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 خودِ متون دینی منافاتی ندارد (قریشی، ۱۳۹۰: ٨٤). متون دینی ظاهر و باطنی دارند و هر کس به فراخور حال خویش از باطن آن چیزی می‌فهمد (کلانتری، ۱۳۸۲). متفکران دینیِ 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 پدیدهٔ تحجّر نیز معین می‌کند؛ چرا که از جملهٔ ویژگی‌های تحجر، اصرار بر ثابت نگه داشتن فهم دینی است.

در میان طیف‌های متنوع جریان روشنفکری دینی، همواره روشنفکران سنتی از مهم‌ترین مخالفان روشنفکرانِ مدرن و حتی روشنفکرانِ دین‌پژوه محسوب می‌شوند. مهم‌ترین دلیل این است که روشنفکران دینی داعیهٔ 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 قبلیِ انتقادآمیز و ایدئولوژی ستیزه‌جویانهٔ خود را نسبت به نهاد قدرت از دست داده است. از سوی دیگر، فرصت إعمال محدودیت بیشتری بر رقیب جدی خود یافته است (کاظمی، ۱۳۸۷: ۹٦). با

Archive of SID

www.SID.ir

این‌حال، تقریباً از دهۀ دوم انقلاب، روندی اعتزالی آغاز شد و به مباحث معرفت‌شناسانه‌ای دامن زد که در نهایت، رویکرد ایدئولوژیک به فقه و نص‌گراییِ 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 جامعۀ مدنی یا کنار گذاشتن هر گونه حق آزادی یا استقلال مردمی قرار می‌دهد (موصللی و لوؤی، ۱۳۸۸: ۳۷).

برعکس، سنت‌گرایان، فهم‌های عمدتاً «انباشتی» را به همان شکل قدیمیِ حاشیه‌نویسی بر آرای گذشتگان بازتکرار می‌کنند و البته دستاوردهای تفهمی جدیدی نیز از نصوص وحیانی و روایی به‌دست می‌آورند و انصاف نیست همۀ آنان را فقط تکرارکنندۀ سنت و فهم‌های کلاسیک از دین بدانیم. اما به‌هر حال، عقل قدیم، «عقل مفسر» بوده و نقد به‌معنای قدیم، نقدِ 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 عالَم، 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 عینِ عبارات نصوص دینی، فوراً نظر به ردّ این دستاوردها به استناد مباینت با ظاهر آیات و روایات، این دستاوردها را معارض با دین اعلام می‌کند؛ بی‌توجه به‌اینکه چه بسا این دستاوردها صحیح و آن تفسیرها و ترجمه‌ها از دین، ناصحیح باشند. از این‌رو می‌توان گفت اجتهاد سنتی به‌هیچ‌وجه معرفت دینی را از انقلاب پارادایمی و تحول شگرف در نظریه و روش بهره‌مند

Archive of SID

www.SID.ir

نمی‌کند و قرائت ایدئولوژیکی از دین است و نـه قرائتـی معرفـت‌شناسـانه. آسـیب‌شناسـی جامعهٔ دینی، روشنفکران را دقیقاً به همین نکته معطوف کرد که اساساً ایـدئولوژی‌سـازی از دین و «قرائت ایدئولوژیک» مشکل اساسی وضـعیت موجـود جامعـه محسـوب مـی‌شـود (Brown, 1996, p.43). آنچه در حکومت اسلامی جـاری اسـت ناشـی از تعامـل قرائـت ایدئولوژیک و قرائت احیاگرانه از دین اسـت (Plant, 2003, p.73). ایـن مسـئله پیامـدهای زیادی در ایدئولوژیک کردن حکومت، جامعه و سایر نهادهای اجتماعی بر جـای گذاشـت. یک ایرانی که در اواخر دههٔ هشتاد شمسی زندگی مـی‌کنـد، چـه بپسـندد و چـه نپسـندد، میراث‌برِ سه سنت ایرانی، اسلامی و غربی است.

نتیجه‌گیری

سیاست جنایی مطلوب، سیاستی است که مجموعهٔ دستگاه‌هـای متـولی عـدالت کیفـری و سیاستگذاری جنایی را برای مهار پدیدهٔ بزهکاری و تضعیف حداکثری زمینه‌های مجرمیـت و بزه‌دیدگی و نیز به‌منظور هدایت افراد به هنجارمندیِ شرعی و قانونی، هماهنگ کند و بـه نظم کشد. در صورتی‌که چنین سیاستی تدوین شود، به‌جای ذهنیت‌گراییِ غیرعقلانی و ضد اجتماعی و ناهمسو با مقاصد شریعت، رویکرد آرمانیِ معقول و واقع‌بینانه اسـاس سیاسـت جنایی ایرانِ اسلامی خواهد شد؛ از این جنبه «اساس» خواهد شـد کـه تعامـل‌بخشـی میـان آرمان‌گرایی با واقع‌بینی در سیاست جنایی، همانا ترجمانی از مشروعیت و مقبولیت خواهد بود و می‌دانیم این دو، دو رکن ولایت مطلقهٔ فقیه هستند. سیاسـت جنـایی در ایـران، اگـر 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 اسـت؛ چونان جنینی تولدنیافته است که گاهی قرائت جدیدی از مسـئله‌ای در فقـه جزایـی، آن را رشد می‌دهد و گاهی هم نظریه‌های جرم‌شناسانهٔ در حال سیطره بر گفتمان‌های دانشگاهی.

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

Archive of SID

www.SID.ir

باز مانده است. چون سیاست جنایی در ایران، به‌مثابهٔ علم، بخشی از سیاست جناییِ جهانی و متأثر از آن است، مسائل و مشکلات جهانی این دانش را نیز به‌همراه خود می‌آورد. سابقهٔ این دانش در ایران کم است و ادبیات وارداتی این دانش نیز هم با فقه و هم با اقتضائات ملیِ جامعهٔ ایرانی در تنش قرار دارد. چالش‌ها و تنش‌های ناظر بر نسبتِ امر شرعی با امرِ حقوقی همچنان در ایران پابرجاست و تولید علم دینیِ بومی را در حوزه‌های مختلف (حقوق، سیاست، اقتصاد و غیره) به‌شدت با مشکل مواجه کرده است. نتیجه، «ابهام در سیاست جنایی در ایران» خواهد بود.

برخی شاخه‌های گفتمان سنتی فقهی پیرامون سیاست جنایی اسلام و ایرانِ اسلامی، قائل به‌این‌همانیِ برخی دستاوردهای موفقِ سیاست جنایی غرب با آموزه‌های اسلامی هستند؛ برخی از دیگر گرایش‌های این جریان، فاقد قابلیت کاربردی کردنِ فقه در عرصهٔ سیاست جنایی و محدود به حد تحلیل مبانی سیاست جنایی اسلامی باقی مانده است گاهی فاقد جامعیت یا انسجام بوده یا دارای ادبیات گفتمانیِ نامتناسب با دانش سیاست جنایی محسوب می‌شود؛ برخی دیگر از دیدگاه‌ها، بیشتر نظری (گرچه با ارائهٔ برخی شواهدِ تجربیِ تاریخی) هستند که با الگوی واقعیِ منظور و مورد تلاش برای طراحی (الگوی بومی سیاست جنایی) تفاوت‌های شایان ملاحظه‌ای دارند. بی‌توجهی به اقتضائات سرزمینی و اجتماعیِ ایران و ویژگی‌های جامعهٔ ایرانی، و نیز عدم روزآمدی و همسویی با خِرَد جمعی معاصر، دو ایراد دیگرِ این جریان سنتی سیاست جنایی اسلامی است. اما مهم‌ترین ایراد این جریان، میان‌رشته‌ای نبودن و عدم اهتمام به لزوم نقش‌آفرینیِ آموزه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و به‌ویژه مدیریتیِ «سیاست جنایی» خواهد بود. تحلیل خطی و تک‌بُعدی و بسنده کردن به روش فقهی و به شیوهٔ قیاسی، نشانگر یک‌سویه‌نگریِ جریان سنتی مذکور است. اندیشمندان حامی این جریان، می‌کوشند سیاست جنایی اسلامی را در قالب احکام فقهی (که بعضاً با وضعیت جامعهٔ معاصر انطباق‌ناپذیر است) عرضه کنند. این در حالی است که سیاست جنایی، یک علمِ 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،

Archive of SID

www.SID.ir

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

این مقاله، به‌موازات آسیب‌شناسیِ میزان و نحوهٔ حضور فقه در سیاست جنایی کنونی ایران، ظرفیت‌های ناب و بسیار پرتوانِ دیگر حوزه‌های معرفتیِ مکتب اسلام (نظیر فلسفه و کلام معتزلی، اندلسی و فقه مقاصدی) در طراحی نظریهٔ بومی سیاست جنایی را پررنگ کرد و مشترکات عقل‌مداری و دین‌مداریِ اسلامی با عقل‌مداریِ غربی را در ساخت نظریهٔ بومی ترسیم کرد. مهم‌ترین عوامل تحدیدِ ناموجهِ آزادی و به‌کارگیری غیرضروریِ خشونت در سیاست جنایی بیان شد که عبارتند از: ضعف بنیان‌های نظری، ضعف پایگاه اجتماعی و باور نداشتن فرهنگ مشارکت در حوزهٔ عمومی و ضعف در عزمِ جدی برای تدوین الگوی اسلامی –ایرانیِ پیشرفت، که تحول در علوم انسانی، سنگ بنای آن است.

بیان شد که نظریه‌ها و تأسیساتی همچون نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، فقه حکومتی، فقه مصلحتی، بنای عقلا، سیرهٔ متشرعه، استحسان، مصالح مرسله، مقاصد شریعت، مذاق شرع، ارتکاز، اصطیاد، تأویل‌گرایی و اجتماع‌محوری؛ چه ظرفیت غنی و راهگشایی برای رهایی بخشیدن اندیشهٔ اسلامی از چنگال اخباری‌گری و عقل‌ستیزی و اجتماع‌گریزی و تضییع مقاصد شریعت دارند و کانون‌های تفکر دانشگاهی و حوزوی چه رسالت خطیری در این مهم بر دوش دارند تا در مسیر نیل به هدف (جهت‌دهیِ پژوهش‌ها و گفتمان‌ها به‌سوی تدوین الگوهای اسلامی ایرانیِ پیشرفت و از جمله، الگوی سیاست جناییِ اسلامی ایرانی) درست گام بردارند و از درغلتیدن به دامِ این همانانگاریِ 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 ملیِ ما از سوی دیگر در امان مانند.

روشنفکری دینی، سنت‌گراییِ دینی، نظریه‌پردازی، سیاستگذاری مدیریت عمومی، برقراری توازنِ گفتمانی میان جمهوریت و اسلامیت، آزادی در راستای هنجارهای شرعی، امنیت نرم در راستای تحکیم نظم، اعتماد و سرمایهٔ اجتماعی، از جملهٔ مهم‌ترین مبانی

Archive of SID

www.SID.ir

پیشنهادی دانسته شد که برای طراحی الگوی اسلامی – ایرانیِ پیشرفت در قلمرو سیاست جنایی مطرح هستند. کیفیت تعامل‌بخشی میان این مبانی برای طراحی الگوی مذکور، موضوع تحقیقات بعدی خواهد بود.

Archive of SID

www.SID.ir

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰). *دفتر عقل؛ روایت عشق*، تهران: طرح نو.

۲. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۸). *مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن*، بیروت: المرکز الثقافی العربی.

۳. آراسته‌خو، محمد (۱۳۸٦). *وامداری غرب نسبت به شرق به‌ویژه اسلام و ایران*، چاپ پنجم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

٤. اژدری‌زاده، حسین (۱۳۸۵). معرفت‌شناسی اجتماعی در اندیشهٔ علامه طباطبایی، پگاه حوزه، شمارهٔ ۱۹۵: ۳۲ – ٤۹.

۵. الحسنی، اسماعیل (۱۳۸۳). *مقاصد شریعت از نگاه ابن‌عاشور*، *ترجمهٔ مهدی مهریزی*، تهران: انتشارات صحیفهٔ خرد با همکاری مؤسسهٔ جهانی اندیشهٔ اسلامی.

٦. الحکیم، محمد تقی (۱٤۰۰ ق). *اصول العامه للفقه المقارن*، قم: آل‌البیت.

۷. السدلان، صالح‌بن غانم (۱۹۹۷). *وجوب تطبیق الشریعه الإسلامیه فی کل عصر*، الریاض: دار بلنسیه للنشر و التوزیع.

۸. برنجکار، رضا (۱۳۷٤). *اهمیت عقل و تعارض عقل و وحی*، نقد و نظر، شمارهٔ ۳ و ٤: ۱۸٤ – ۲۰٤.

۹. بن‌حلاق، وائل (۱۳۸۸). *تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی*، ترجمهٔ محمد راسخ، چاپ دوم، تهران: نشر نی.

۱۰. بن‌عبدالحمید، عبدالوهاب‌بن أحمد (۱٤۱۹ق). *القواعد و الضوابط الفقهیة فی کتاب الأم للإمام الشافعی جمعاً و ترتیباً و دراسه*، الریاض، رسالة ماجستیر بکلیة الشریعة بجامعة الإمام محمدبن سعود الإسلامیة.

۱۱. بن‌کبیر، محمد آشر (۱٤۲۵ق). *دلیل الإستحسان و حجیته؛ دراسة تطبیقیة فی فقه المعاملات*، رسالة دکتوراه فی اصول الفقه، المکة المکرمة: جامعه أم القری، کلیة الشریعة و الدراسات الإسلامیة.

Archive of SID

www.SID.ir

۱۲. پالیزبان، محسن (۱۳۸۷). *رویکردهای متفاوت نسبت به جمهوریت و اسلامیت در ج.ا.ا.*، فصلنامهٔ سیاست (دانشگاه تهران)، دورهٔ ۳۹، شمارهٔ ۳: ۱۱۳ – ۱۳۰.

۱۳. پورسعید، فرزاد (۱۳۸۸). *بازتولید گفتمانی؛ راهبرد استقرار امنیت نرم در جامعهٔ ایرانی*، مطالعات راهبردی، سال دوازدهم، شمارهٔ ۳: ۱۳۵ – ۱۶۳.

۱٤. توحیدفام، محمد و مرضیه حسینیان (۱۳۸۸). فراسوی کنش و ساختار (تلفیق کنش و ساختار در اندیشهٔ گیدنز، بوردیو و هابرماس)، تهران: نشر گام نو.

۱۵. جهانبگلو، رامین (۱۳۸۸). *موج چهارم*، چاپ ششم، تهران: نشر نی.

۱٦. حاجی‌ده‌آبادی، محمد علی و مهدی خاقانی اصفهانی (۱۳۹۲). نقد رویکردهای موجود در حوزهٔ سیاست جنایی اسلامی با تأکید بر اقتضائات توسعهٔ نظریه‌پردازی علم دینی بومی در ایران، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دورهٔ ٤٦، شمارهٔ ۱: ۲۹ – ۵۳.

۱۷. _____ (۱۳۹۲). *بومی‌سازی سیاست جنایی با تأکید بر نقد اهمّ مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهیِ سیاست جنایی اسلامی*، مجلهٔ حقوقی دادگستری، شمارهٔ ۸۲: ٦۵ – ۹۰.

۱۸. حسینی، سید محمد (۱۳۸۰). *منطقهٔ کنترل‌شدهٔ رفتاری در سیاست جنایی اسلام*، فصلنامهٔ حقوق (دانشگاه تهران)، شمارهٔ ۵۲: ۵۷ – ۹۲.

۱۹. حکمت‌نیا، محمود (۱۳۸٤). بومی‌سازی نهادهای حقوقی با رویکرد اسلامی، فقه و حقوق، شمارهٔ ۷: ٦۱ – ۷۷.

۲۰. خرمشاد، محمد باقر و علی آدمی (۱۳۸۸). *انقلاب اسلامی، انقلاب تمدن‌ساز؛ دانشگاه‌ایرانی، دانشگاه تمدن‌ساز*، تحقیقات فرهنگی، شمارهٔ ٦: ۱٦۱ – ۱۸۸.

۲۱. خلیلی، اسماعیل (۱۳۸۸). *علوم انسانی نوین در ایران*، در: درآمدی بر علوم انسانی انتقادی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

۲۲. خوئینی، غفور (۱۳۸٦). مفاهیم حقوقی و ادراکات اعتباری، حقوق و علوم سیاسی، شمارهٔ ۳: ۷۷ – ۹٦.

۲۳. رهامی، محسن (۱۳۸۲). تحول و تعدیل مجازات‌ها در نظام کیفری جمهوری اسلامی ایران، حقوق خصوصی، دورهٔ ۱، شمارهٔ ٤: ۵ – ۲٤.

Archive of SID

www.SID.ir

۲٤. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳٦٤). *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*، فصلنامهٔ حقوق (دانشگاه تهران)، دورهٔ ٤۲، شمارهٔ ۲: ۱٦۷ – ۱۸۵.

۲٦. شهابی، مهدی (۱۳۹۰)، فرایند اجتماعی شدن حقوق و تأثیر آن بر نظام حقوقی، فصلنامهٔ حقوق (دانشگاه تهران)، دورهٔ ٤۱، شمارهٔ 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*، نامهٔ مفید، شمارهٔ ٦: ۱۲۳ – ۱٤٤.

۳۰. عماره، محمد (۱۹۸۰). *الاسلام و السلطه الدینیه*، بیروت: مؤسسهٔ الدراسات و النشر.

۳۱. غرایاق زندی، داوود (۱۳۹۰). *درآمدی بر سیاستگذاری امنیت ملی*، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

۳۲. فراهانی، حسن (۱۳۸۸). بومی‌سازی علم یا تولید علم، معرفت، شمارهٔ ۱٤٦، ۹۳ – ۱۰٤.

۳۳. فیرحی، داود (۱۳۷۸). *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نشر نی.

۳٤. قاری سیدفاطمی، سید محمد (۱۳۸٦). *قیاس فقهی از دیدگاه مذهب حنبلی*، فقه و مبانی حقوق، شمارهٔ ۱۰: ۲۱ – ٤۲.

۳۵. قریشی، فردین (۱۳۹۰). *بازسازی اندیشهٔ دینی در ایران*، چاپ دوم، تهران، نشر قصیده‌سرا.

۳٦. 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.

Archive of SID

www.SID.ir

۳۸. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲). *ظهر و بطن قرآن کریم*، قبسات، شمارهٔ ۲۹: ۲٤۹ – ۲٦٦.

۳۹. لوی برول، هانری (۱۳۷٦). *جامعه‌شناسی حقوق*، ترجمهٔ ابوالفضل قاضی، چاپ سوم، تهران: نشر دادگستر.

٤۰. المحقق الردبیلی (۱٤۰۳ق). *مجمع الفائدة و البرهان*، تحقیق، اشتهاردی، عراقی و یزدی، ج ۱، قم: جامعهٔ المدرسین.

٤۱. محقق داماد، مصطفی (۱۳۹۰). *تحولات اجتهاد شیعی (۵)*، تحقیقات حقوقی، شمارهٔ ٥٦: ۷ – ٤۰.

٤۲. محمدپور دهکردی، سیما اکبریان و رضا اعوانی (۱۳۸۸). *جایگاه عقل و وحی در هندسهٔ معرفت بشری*، معرفت فلسفی، دورهٔ ٦، شمارهٔ ٤: ۳۷ – ٦٦.

٤۳. موصللی، احمد و لوؤی صافی (۱۳۸۸). *ریشه‌های بحران روشنفکری در جامعهٔ عربی*، ترجمهٔ پرویز آزادی، تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

٤٤. نعمان، جغیم (۲۰۰۵). *دراسة تحلیلیة لمفهوم الاستحسان فی المذهب الحنفی: بین مرحلتی التأسیس و التدوین*، مجلة الإسلام فی آسیا، المجلد الثانی، العدد ۲.

٤٥. هورکهایمر، ماکس (۱۳۹۰). *عقل علیه عقل؛ ملاحظاتی در باب روشنگری*، ترجمهٔ یوسف اباذری و مراد فرهادپور، ارغنون، شمارهٔ ۱۵: ۱٦۹ – ۱۸۰.

٤٦. یزدانی مقدم، محمد رضا (۱۳۸۸). *مردمسالاری دینی در پرتو نظریهٔ ادراکات اعتباری علامه طباطبایی*، حکومت اسلامی، شمارهٔ ۵۱: ۱۳۲ – ۱۵٤.

٤۷. 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، شمارهٔ پیاپی ۸۸/۱: ۱۵۱ – ۱٦۸.

٤۸. یزدانیان، علیرضا (۱۳۸۹). *قلمرو فقه در حقوق موضوعه ایران*، پژوهشنامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال دهم، شمارهٔ 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.

Archive of SID

www.SID.ir

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. Makdisi, 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

www.SID.ir