

نقد رویکردهای موجود در حوزه سیاست جنایی اسلامی؛ با تأکید بر اقتضائات توسعه نظریه پردازی علم دینی بومی

مهدی خاقانی اصفهانی^۱، محمد علی حاجی ده آبادی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۳/۴)

چکیده

نظریه پردازی در حوزه سیاست جنایی، ضرورتی مبرم است؛ فقدان الگوی بومی منسجم برای مدیریت تدبیر در قبال بزه و انحراف موجب ناهماهنگی دستگاه‌های حکومتی متصدی امر است، و این پیامدی جز افت شاخص‌های عدالت کیفری در ایران ندارد. با وجود آن که راهبردهای برای عدالت کیفری در ایران اولاً، متأثر از آموزه‌های اسلامی است، اما تعبیر «سیاست جنایی اسلامی» در ادبیات فقهی و حقوقی کشور با چالش‌های متعددی روبه‌روست؛ مصائبی که تا شناخته و چاره‌اندیشی نشوند نمی‌توان مدعی آمادگی برای حرکت در مسیر طراحی «نظریه اسلامی - ایرانی سیاست جنایی» شد. مطالعه پژوهش‌ها در حوزه سیاست جنایی اسلامی نشانگر وجود چند گفتمان مطرح در این مقوله است؛ همچنان که گفتمان‌هایی معرفت‌شناختی - و نه تخصصاً در حیطه سیاست جنایی - را نیز می‌توان شناسایی کرد که به نحو غیرمستقیم بر مبانی، ساختار، جلوه‌ها و تحول سیاست جنایی اسلامی مؤثرند.

این مقاله، با روش تحلیل گفتمان، پس از مرور اهم دیدگاه‌ها در حوزه سیاست جنایی اسلامی در ادبیات پژوهشی کشور، دیدگاه‌های موجود در ادبیات فقهی و حقوقی کشور پیرامون مقوله سیاست جنایی اسلامی را با تأکید بر فلسفه و کارکرد اجتماعی فقه، آسیب‌شناسی نموده و توضیح می‌دهد چه نسبتی میان سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی قابل برقراری است. هدف نهایی مقاله، ترسیم مختصات کلی قرائتی از سیاست جنایی اسلامی است که خود، جزئی از یک نظریه وسیع‌تر با نام - الگوی اسلامی ایرانی سیاست جنایی - خواهد بود.

کلید واژه‌ها: بومی‌سازی علم دینی، سیاست جنایی اسلامی، سیاست‌های فقه جزایی.

۱. Email: m.khaghani@qom.ac.ir

۱. دانشجوی دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

۲. استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

۱. بیان مسأله

سیاست جنایی ایران در گذشته و حال، سرگردان، مبهم، ناکارآمد و فاقد برنامه‌ریزی دقیق و آینده‌نگری بوده است. پژوهش‌ها مهم‌ترین عوامل این بحران را این‌گونه خلاصه کرده‌اند: عدم تفکیک میان جرم و انحراف، بی‌توجهی به اصول جرم‌انگاری، ضعف کارشناسی در تصویب قوانین جزایی، تعدد نهاد قانون‌گذاری، ابهام و بی‌برنامگی در علت‌شناسی تدوین قوانین و اهداف کیفرها و پاسخ‌های جزایی پیش‌جنایی، تصویب قوانین کیفری جهت مقابله با وضعیت‌های مقطعی، تصویب عناوین مجرمانه در قوانین غیر جزایی.^۳ اگرچه راهکارهایی نظیر کیفرزدایی و توسل به جایگزین‌های کیفر، قضازدایی، جرم‌زدایی، تمسک به نهادهای غیرکیفری و برنامه‌های عدالت‌ترمیمی و ده‌ها پیشنهاد از این قبیل در پژوهش‌های مذکور و به طور کلی در فضای حقوقی کشور ابراز شده و بخشی نیز اجراء شده است، اما به نظر می‌رسد، نقدها آنقدر عمیق و ریشه‌یاب نیست که بتواند بنیان‌های اختلال در سیاست جنایی ایران را دقیق و جامع شناسایی کند و راه را برای تدوین الگوی بومی - اسلامی ایرانی - سیاست جنایی روشن کند.

جهان‌بینی مدرن غربی و جهان‌بینی دینی در بنیادی‌ترین مؤلفه خود که نوع نگرش به جهان است، تضاد دارند. تفاوت بین علم معطوف به تفسیر و علم معطوف به تغییر، در این تضاد ریشه دارد. اما آیا تعارضی که بین پیش‌فرض مدرنیته و سیاست جنایی اسلامی مترقی (گفتمان مطلوب)، با پیش‌فرض فلسفی، کلامی و فقهی سنت و سیاست جنایی اسلامی سنتی (گفتمان موجود) موجود است، لاینحل است؟ آیا پیش‌فرض سیاست جنایی اسلامی موجود، تنها و بهترین قرائت از سیاست جنایی اسلامی است، واقعاً پیش‌فرضی دینی است یا پیش‌فرضی سنتی؟

پیشرفت و توسعه، نیازمند علم معطوف به تغییر (پیشرفت) است و آن نیز به نوبه خود محتاج عبور از الهیات سنتی به «الهیات ناظر به پیشرفت»^۴ است (فلاح، ۱۳۸۸). در ترسیم افق مطلوب برای سیاست جنایی اسلامی - و پس از آن، ترسیم افق نظریه سیاست جنایی اسلامی ایرانی - باید چرخشی تفسیری از آن الهیات به این الهیات ترتیب داد. اما ابتدا باید با روش «تحلیل گفتمان» قرائت‌های رایج از تولید علم دینی را توصیف و فی‌الجمله ارزیابی نماییم؛ آنگاه وضعیت گفتمان‌های مطرح و مؤثر در حوزه

۳. برای مطالعه تفصیلی پیرامون ابعاد تورم کیفری در سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران، بنگرید به: شمس ناتری، محمد ابراهیم و محمد علی جاهد (۱۳۸۷)، عوامل و نتایج تورم کیفری و راهکارهای مقابله با آن، فقه و حقوق، سال ۵، شماره ۱۷.

4. Theology of Progress.

سیاست جنایی اسلامی را بسنجیم و نهایتاً به آسیب‌شناسی اهم این گفتمان‌ها در چارچوب نقد گفتمان علم دینی در کشور بپردازیم.

با توجه به این که جامعه و حکومت در کشور ما متصف به وصف «اسلامی» است و محق و هم مکلف به تحکیم حاکمیت اسلام در همهٔ ساحت‌ها به ویژه در سیاست‌گذاری کلان اجتماعی و از جمله، سیاست جنایی است - نظام معرفتی تفقه چه ظرفیتی برای تحوّل در گفتمان سنت فقه‌ای جهت طراحی یک الگوی مدون و روزآمد در سیاست جنایی اسلامی دارد؟ این نوشتار، کوششی در این راه است؛ راهی برای دستیابی به افق تدوین بخش اسلامی «الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی».

مقاله حاضر می‌کوشد ابتدا مقولهٔ سیاست جنایی اسلامی را در منظومهٔ گفتمان‌های علمی دینی رصد و آسیب‌شناسی کند؛ که در این مسیر، اهم چالش‌های فراروی دو گفتمان از مجموع این گفتمان‌ها را توصیف و نقد کند؛ از جمله: (۱) تداخل حدّاکثری و آشفته‌ی مفاهیم و تأسیسات فقه در حقوق، (۲) یکسان‌انگاری سیاست‌های و حکمت‌ها و مصلحت‌های حاکم بر فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی، (۳) تذبذب در تفسیر قاعدهٔ «التعزیر لکل عمل محرّم» و به طور کلی آشفته‌گی گفتمان‌های مذکور در اتخاذ موضع صحیح نسبت به رابطهٔ جرم و گناه و قلمرو و مصادیق دایرهٔ تعزیرات، (۴) فروکاستن تأسیسات حقوقی به فقهی، نظیر قول به این که اقدامات تأمینی و تربیتی همان تعزیر است، (۵) جمود بر لفظ و حاکمیت پنهان اخباری‌گری و نص رأیی بی‌اعتنا یا کم‌اعتنا به حجیت عقل، و چالش‌هایی از این دست. فقه جزایی و سنت‌های جزایی را همچنین باید از دریچهٔ ضرورت تنویر تعامل فقه سیاسی با سیاست‌های فقه جزایی و با سیاست جنایی اسلامی نگریست.

۲. چارچوب نظری و روش بحث پیرامون آسیب‌شناسی رویکردها به گفتمان سیاست جنایی اسلامی

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 حدّ مطلوب ندارد؛ وضعیتی که منجر به تذبذب و تشویش در فهم حقوق‌دانان با سابقهٔ دانش فقهی، پیرامون نسبت فقه جزایی با حقوق کیفری ایران شده است. مصادیق متعددی از این به‌هم‌ریختگی علمی در ادامهٔ مقاله

نشان داده شده است.

از سوی دیگر، اکثر تلاش‌ها برای بازتعریف ماهیت علوم مدرن یا در دام نسبی‌گرایی افراطی افتاد یا دوباره به سمت روش تجربه‌گرایی پوزیتیویستی و به محاق رفت. دیدگاه اعتدالی، کم دیده می‌شود و لازم است تبلیغ و تقویت شود.

باید پذیرفت که دشواره‌ای شکل گرفته که ویژه، ذاتی و قهری تمدن اسلامی است؛ دشواره‌ی ناگزیری جامعه اسلامی در پیوند دو امر ناهمجنس: نص و تاریخ - متافیزیک و واقعیت. وظیفه «اجتهاد» در واقع، فهم و حلّ این دشواره، و تمهید مقدماتی برای «جریان نص در تاریخ» است. فقه همان فهم انسان مسلمان از نص است و تاریخ همان عمل فرد مسلمان در نسبت با همان نص می‌باشد.

در گفتمان رایج سنتی فقه، عقل (به مفهوم امر مجرد و نظری) و خرد جمعی (نوعی تبلور عقل نظری) محدودیت‌های دارد که راه را برای ایفاء نقش هرچه بیشتر نص در احکام فقه سیاسی (گفتمان سنتی فقه سیاسی) هموار می‌کند. تصور رایج میان فقهای امامیه - هم در متقدمین و هم متأسفانه بین اغلب متأخرین - این است که عقل جز در موارد نادر، قادر به درک ملاکات احکام و علل تامه آنها نیست.

اگرچه برخی محققان گفته‌اند: «حکم»، جایگاهی کلیدی در گفتمان فقه دارد (فیرحی، ۱۳۸۹: ۲۳۱)، اما به نظر می‌رسد این تأسیس دینی، «همه‌ی ساحت فقه» و لذا اساساً مترادف با فقه است و اصول حاکم بر فقه نیز به ادله‌ای اطلاق می‌شود که حکم شرعی را استخراج کند.

این مقاله با رویکردی معرفت‌شناختی نسبت به توصیف و تحلیل انتقادی ادبیات پژوهش‌های برخی فقها و حقوق‌دانان ایرانی پیرامون سیاست جنایی اسلامی و سیاست‌های فقه جزایی، به دنبال شرح موانع فقدان الگوی بومی (اسلامی - ایرانی) سیاست جنایی اسلامی است. فرضیه این مقاله، نقش‌آفرینی سه مانع برای فقدان الگوی بومی مطلوب است: (۱) کم‌لطفی به جایگاه عقل و وضعیت عرفی بزهکاری در چارچوب جامعه‌شناسی جنایی ایرانی در ادبیات برخی فقها و حقوق‌دانان فقهی مشرب، (۲) ابهام در مفاهیم فقهی و فقهی جزایی در لسان این گروه از فقها و حقوق‌دانان، (۳) یکسان‌نگاری «سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی» با «نظریه سیاست جنایی اسلامی» هستند.

۳. رصد مسیر راهبردی شدن سیاست جنایی اسلامی در منظومه گفتمان «علم دینی»

«گفتمان» عبارت است از چگونگی تولید و سامان گرفتن یک متن - چه کتبی و چه شفاهی - از جانب تولیدکننده و فرآیند درک آن از جانب مخاطب (خانیک، ۲۵۱).

حال، چه ارتباطی میان گفتمان، گفتمان علم دینی و بومی، و سیاست جنایی اسلامی قابل تصوّر است؟ به باور ما، پاسخ را باید در ارتباط آشکار و پنهان میان این دو حوزه معرفتی جست: حوزه گفتمان‌های ایدئولوژیک در عرصه سیاسی و سیاست‌گذاری کلان اجتماعی از یک سو، و صورت‌های مسلط آگاهی در قطب‌های تولید علمی - و خصوصاً تولید علم دینی بومی - از دیگر سو. این دو حوزه به هیچ روی آوردگاه‌های علمی مستقل از یکدیگر نیستند. تحلیل انتقادی حول نسبت گفتمان‌های مذکور با یکدیگر، درست به اندازه مطالعه مستقل هر یک از این دو موضوعیت دارد و چه بسا ارزشمندتر و مفیدتر است. پاسخ به پرسش‌های فلسفی پیرامون سیاست جنایی دینی و علمی، نیازمند بازنگری در مبانی و بینش حاکم بر علوم رایج انسانی و اجتماعی در کنار بازگشتی روشمند و نقادانه به سنت فکری است. روش «تحلیل گفتمان» می‌تواند وقوع بحران در هر گفتمان و ناتوانی گفتمان مسلط در پاسخ‌گویی به معضلات و بحران‌ها را نشان دهد. همچنین با استفاده از این روش می‌توانیم چگونگی تسلط گفتمان‌های در حاشیه را به نحو روش‌مندان‌های توضیح دهیم (Wodak & Meyer, 32 Gee, 117). از این رو، بایسته است از «نظریه گفتمان»، در تحلیل تغییرات صورت گرفته در حوزه‌های عمل و اندیشه سیاسی بهره جوییم.

گفتمان‌های موجود در باب علم دینی عبارتند از: ۱- «رویکرد دایرةالمعارفی»، که می‌خواهد تمام علوم را از کتاب و سنت اخذ نماید (دیدگاه گروهی که سیاست جنایی اسلامی را صرفاً ترجمه و تفسیر فقه جزایی می‌دانند)؛ ۲- «رویکرد تهذیب و تکمیل علوم موجود»، که با نظر به اندیشه اسلامی در پی پیراستن علوم موجود از ناخالصی‌ها و انحرافات است. این رویکرد، پیوستگی و انسجام نظریه‌های علمی را نادیده می‌گیرد و التقاطی و ناهم‌ساز است (تقریباً مانند گفتمان قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ و یا دیگر مجموعه‌های حقوقی‌ای که نتیجه پیوند حقوقی ناموفق بین غرب و شرع و عرف هستند)؛ ۳ «رویکرد گزیده‌گویی»^۵ که با توجه به مبنای مابعداثبات‌گرایی و بر اساس ردّ پوزیتیویسم معرفت‌شناختی در علوم و با نظر به پیش‌فرض‌های برگرفته از دین و با هدف رفع فقر نظریه در علوم انسانی از صلابت متقنی برخوردار است (سوزنچی، ۲۵۱)؛ صلابتی که بتواند منشأ تولید دانش بومی (اسلامی - ایرانی) در کشور ما شود. نوع حضور گزاره‌های دینی در ساماندهی علوم را باید بر پایه نظریه مرجح از میان سه نظریه

۵. علینا القاء الأصول و علیکم التفریح.

مذکور - یعنی رویکرد تأسیسی گزیده‌گویی - پیگیری کرد.

در گفتمان رایج سنتی پیرامون سیاست جنایی اسلامی، مبنای سیاست جنایی اسلامی همانا متون سنتی است. چرا این گفتمان توانایی مدیریت تدبیر در قبال پدیده مجرمانه در کشورمان را ندارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ را باید در مبنا - متون سنتی - کنکاش کرد. متون سنتی به صورت موردی به طرح مسائل پرداخته، و دقیقاً همین جاست که نقش دکترین حقوقی - مذهبی در تولید قاعده حقوقی برجسته می‌شود؛ نکته‌ای که حقوق‌دانان غربی در مورد حقوق اسلامی نیز آن را صادق دانسته و بدان اعتقاد دارند (شاخت، ۲۱۰). این روش حل مسائل را روش اسکولاستیک^۶ یا روش مبتنی بر متون مقدس نام نهاده‌اند، که به نظر می‌رسد نه تنها کمکی به عقلانی‌کردن حقوق نکرده، بلکه آن را غیرعقلانی می‌کند. اما در رویکرد مدون به حقوق، روش اسکولاستیک، روش معتبر یا تنها روش معتبر شناخته نمی‌شود؛ با این استدلال که یک علم واقعی بایستی بنای خود را در یک سیستم - الگو - بیابد، نه این که از مقایسه موردی به دست آمده باشد. راه حل موردی را نه در یک مورد دیگر، بلکه در اجرای یک اصل کلی در پرتو گفتمانی منسجم از سیاست جنایی اسلامی به مثابه یک علم دینی باید جست‌وجو کرد. شرط نخست برای تدوین چنین گفتمان منسجمی، نقد گفتمان‌های موجود در حوزه سیاست جنایی اسلامی است، که مقاله در ادامه، فقط مجال پرداختن به دو گفتمان از انبوه این گفتمان‌ها را دارد.

۴. نقد رویکرد پارادایمی به علم دینی؛ از حیث امتناع بنیان‌گذاری معرفت-

شناسی بر تقلید روش شناختی

وضعیت ترجمه‌ای علوم انسانی کنونی (از غرب - از شرع)، نشان از سردرگمی در مبانی لازم‌الآخذ برای جهت‌دهی بایسته به علوم انسانی دارد. اولین گام در مسیر برون‌رفت از چالش واردات و ترجمه‌ی محتوا و روش، نقد گفتمان‌های موجود در معرفت‌های علمی دینی‌ای است که تاکنون جهان اسلام و ایران به دست آورده است. بازنگری در معرفت‌شناسی علمی و مفروضات علمی، از مطالبات ما از علوم اجتماعی و انسانی موجود تلقی می‌شود (باقری، ۵۰). اگر همچنان از رشته‌های الهی و بشری بدون توجه به وجه تعاملی آن‌ها با یکدیگر بهره‌برداری شود، شاهد مطالعات چندرشته‌ای^۷

6. Scholastic method.

7. multi-disciplinary studies.

می‌باشیم که تنها نوعی گردآوری آراء متفاوت است. چنین وضعیتی را در سیاست جنایی تقنینی کشور که در آن، شاکله قانون مجازات از ترجمه‌ی منابع فقهی و غربی بدون بومی‌سازی و تنقیح تأسیسات جزایی و بدون اتخاذ اهدافی سنجیده تدوین شده است، شاهدیم. ولی اگر از علوم مختلف به طور روشمند و با عنایت به وجه تعاملی علوم استفاده کنیم، شاهد مطالعات میان رشته‌ای^۸ خواهیم بود که تک‌بعدی و یک‌سویه و ناقص نیستند.

برخی دیدگاه‌ها حول تولید علم دینی درصدد توجیه لزوم فراگیری علم جدید در بستر دینی برآمده‌اند؛ گروهی دیگر کوشیده‌اند نشان دهند تمام یافته‌های مهم علم جدید در قرآن و سنت بوده است. اینان جهان‌بینی اسلامی را به تقلید دست دوم از دیدگاه‌های غربی فروکاسته‌اند و آیه‌هایی از قرآن را نشان می‌دهند تا به یافته‌های غربی‌ها، هاله‌ای از اصالت اسلامی بدهند و آن را غیرنوآورانه جلوه دهند. رگه‌های گرایش سوّمی را نیز می‌توان یافت که در پی ارائه تبیین جدیدی از اسلام است که در آن کلامی نوین حاکم باشد و بتواند بین علم جدید و قرانت عقلانی از اسلام پل زند (حسنی و علی‌پور، ۱۳)؛ اگرچه بر شالوده‌ی سنت این همان‌انگاری، نمی‌توان پلی زد که نظریه‌پردازی بر آن استوار شود. برداشت‌های اول و دوم، ناشی از محدود کردن معنای دین و غفلت از محدودیت‌های علم است. علم دینی در این گرایش سوّم، همچون هر تلاش علمی دیگری، باید از یک سو در پرتو قدرت الهام‌بخشی پیش‌فرض‌های خاص خود، و از سوی دیگر در گیرودار تلاش تجربی تکوین یابد. به نظر می‌رسد تبیین‌های تاکنون ارائه شده پیرامون علوم دینی - و از جمله، سیاست جنایی اسلامی - روشمندبودن استخراج مدل یا فرضیه از معارف دینی را لازم ندانسته‌اند و صرف بهره‌مندی غیر روشمند از آموزه‌ها و مفاهیم دینی در فرضیه و مدل را برای دینی بودن فرضیه و مدل، کافی می‌دانند. تفسیرهای صرفاً ایدئولوژیک یا حتی غلبه‌دهنده‌ی ایدئولوژی بر عقلانیت دینی، راهکاری برای گریز از نسبیت‌گرایی معرفتی ارائه نمی‌دهند؛ مادام که هنوز تصویر روشنی از مفاهیم رایج در رویکرد سنتی به اجتهاد نظیر قلمرو فقه، نسبت فقه و حقوق، حجیت عقل، نص و سنت تاریخی مسلمانان و ده‌ها تأسیس فقهی ارائه نکرده‌اند. رویکردهای سنتی به اجتهاد که معتقد به باورهای نادرستی نظیر تفکیک سیاست جنایی علمی از ایدئولوژیک هستند باید به یاد بیاورند طبق نظریه تخطئه^۹، اگر یک فرآورده اجتهادی با یک فرآورده تجربی ناسازگار بیفتد،

8. interdisciplinary studies.

۹. برای مطالعه تفصیلی پیرامون نظریه‌های تخطئه و نظریه‌های تصویب و اقوال و ادله هر یک، نک: جلیلی، امید

(۱۳۸۹)، امام محمد غزالی و نظریه تصویب در اجتهاد، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دوره ۴۳، شماره ۲.

نباید فوراً و مطلقاً علم را معادل پوزیتیویسم و کم‌اعتبار دانست؛ بلکه این ناسازگاری ظاهری، زمینه‌ای است تا مجتهد در اجتهاد پیشین خود تشکیک کرده و دوباره دست به اجتهاد دیگری بزند و در غیر این صورت، نشان دهد که نتیجه تجربی به دست آمده در آن مورد، خطاست.

آفت دیگری که اغلب گفتمان‌های علم دینی در کشورمان بدان مبتلاست، انحصار روش‌شناختی و کج‌فهمی روش‌شناختی است. برای مثال، شاکری در کتاب خود - سیاست جنایی حکومت اسلامی - کاربست هرمنوتیک فلسفی در فرآیند فهم متون دینی را جریانی التقاطی دانسته و ابراز داشته است «چون در هرمنوتیک فلسفی، فهم نهایی و مقدس و ثابت از متن وجود ندارد، بنابراین این جریان، تقید علمی و تعبّد درونی نسبت به آموزه‌های فقهی جزایی فقیهان گذشته در خود احساس نمی‌کند و همچون منتقدان فقه جزاء اسلامی، فقه جزا و فتاوی فقیهان را در سنت تاریخی جامعه امروز از بستر عقلانی خارج می‌داند» (شاکری گلپایگانی، ۱۱)

در نقد رویکرد این مشرب باید توجه داشت که اولاً؛ نه نظریه‌های هرمنوتیک و نه تفاسیر هرمنوتیکی از نصوص دینی، هیچ کدام نتوانسته و نخواهند توانست به فهم نهایی و غیرمناقشه‌برانگیز از نصوص وحیانی و روایی نائل آیند و کاوش و پژوهش تا ابد ادامه خواهد داشت؛ ثانیاً؛ چرا باید نسبت به آموزه‌های فقهی، یعنی فهم خطاپذیر فرد غیرمعصوم از سیره معصوم، تعبّد درونی یافت؟ تعبّد ما آدمیان زمینی به فهم‌های زمینی و غیرقدسی مان ولو پیرامون حقایقی قدسی آیا نوعی شرک خفی نیست؟! ثالثاً؛ اصرار نویسنده مذکور بر استمرار تقید علمی به دریافت‌های فقهای گذشته معنایی جز ارتجاع و قهقرای فکری ندارد و مایه تعجب و تأسف است. اغلب نظریه‌های اسلامی‌سازی علوم بدون توجه کافی به این اصول و مبانی طرح شده و نشان از خطا در فهم ماهیت و کارکرد و غایت تولید دانش دارد.

بی‌شک، اهمّیت نگاه میان‌رشته‌ای و روش‌شناسی ترکیبی در حوزه سیاست جنایی اسلامی - به مثابه یکی از حساس‌ترین علوم دینی - هنگامی نزد روشن می‌شود که توجه داشته باشیم فقیهان شیعه از آن رو به روش‌شناسی فقه فردی کشیده شدند که کلام و فقه شیعی همواره به عنوان جریان ایدئولوژیک اپوزوسیون در مقابل قدرت حاکم مطرح بود و در نهایت، این امر به اعتزال و انزوای جبری آن‌ها انجامید و فقیهان را از مواجهه مستقیم با جریان‌ات سیاسی - که تأملات مبتنی بر روش‌شناسی فقه حکومتی را ایجاب می‌کرد- بازداشت. کلام شیعی، سویه‌ی سیاسی خود را از دست داد و هویتی

جدلی - اعتقادی و بعضاً حتی عرفانی یافت و تأمل در مسائل فاقد نصّ مرتبط که زمینه ظهور سیاست شرعی و رأی امام بود، به فراموشی سپرده شد. در مقام نقد دیدگاه‌های غیرجامع، انحصارگرا و فقط ایدئولوژیک یا به شدت ایدئولوژیک پیرامون سیاست جنایی اسلامی، بد نیست اشاره‌ای به دیدگاه جان هدلی بروک کنیم. وی با ساده‌انگارانه خواندن نظریه تعارض، نظریه ترابط چندوجهی یا پیچیده^{۱۰} میان آموزه‌های دینی و باورهای علمی را مطرح نمود. وی رابطه علم و دین را در ابعادی چندجانبه ارزیابی کرد که در اثر موقعیت‌های تاریخی خاص، رقم خورده است (Brooke, 1991). در جهان اسلام نیز تعامل میان داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی، در قالب نزاع میان فلسفه، عرفان و کلام پیش آمد. در مجموع، باید دید که تبیین‌های پیشنهادی در دو عرصه تولید علم دینی و بومی‌سازی علوم انسانی اسلامی، آیا جامع‌نگر هستند یا نه؛ و آیا در مرتبه اجراء و برای سیاست‌گذاران کلان اجتماعی کارآمدی دارند یا صرفاً انتزاعی هستند و در مقام عمل از کفایت کاربردی معقولی برخوردار نمی‌باشند. شرط ارزیابی این تبیین‌ها، استخراج مبانی و اصول و عناصر کلان حاکم بر آنها است.

یکی از مهم‌ترین ایرادهای مفهومی و بنیادین وارد بر برخی از دیگر گفتمان‌های علم دینی، قول به عدم حجیت عقل به موازات شرع در باور صاحبان این گفتمان‌هاست (برای مثال، بنگرید به: علی پور و حسینی، ۷۱). اینان با قرارگرفتن فرآورده‌های حاصل از اجتهاد در معرض محک تجربه حتی اگر با انگیزه‌های غیرانتقادی نسبت به اجتهاد سنتی صورت پذیرد، مصرانه مخالفانند. استدلال ایشان این است که محک و ملاک صدق و کذب ادعاهای معرفتی حاصل از منابع دینی، همان روش اجتهادی است (همان، ۸۲). پیداست که اینان اولاً؛ اجتهاد را امری مطلقاً ذهنی و فارغ از آثار و ابعاد عینی فردی و اجتماعی می‌دانند (در حالی که دین علاوه بر راه سعادت اخروی، برنامه حیات دنیوی نیز هست) و ثانیاً؛ مگر فقط صدق و کذب، ملاک پذیرش ادعاهای معرفتی دینی است؟ قطعاً هرگز. معرفت‌های دینی صادق اما ناکارآمد در جامعه و به ویژه در حوزه سیاست‌گذاری اجتماعی و از جمله سیاست جنایی، قابلیت کاربرد را ندارند. سیاست جنایی، معرفتی بین‌رشته‌ای است که دانش مدیریت، مهم‌ترین رشته‌ی معین و منشأ اثر در سیاست جنایی است. به نظر نگارندگان، نمی‌توان معرفت‌های دینی صادق اما به هر دلیل ناکارآمد را درست به میزان معارف دینی صادق و ناکارآمد در سیاست جنایی

^{۱۰} the complexity thesis

اسلامی تأثیر داد.

طرفداران دیدگاه مذکور - دیدگاه بسنده کننده به صرف صادق بودن معارف دینی و ناملتفت به اهمّیت ابعاد مدیریتی و امکان کارآیی دین در عرصه عمومی - معتقدند نه تنها نیازی نیست که این معرفت‌های دینی بشری اما (اما چه بسا ناکارآمد) با آموزه دیگری (مثلاً پارادایم عقلی و فطری عبث نبودن و کارآبودن) محک زده شود و به لحاظ معرفت‌شناختی سنجیده شود، بلکه اصلاً چنین کاری ناممکن است؛ چون با اصول حاکم بر آموزه‌ها و پارادایم‌ها [خصوصاً اصل استقلال پارادایم‌ها] ناسازگار است.^{۱۱} به نظر نگارندگان، اولاً؛ معرفت‌های دینی بشری و خود دین و اموری از این دست را نمی‌توان پارادایم دانست و اساساً تعبیر «پارادایم اجتهادی دانش دینی» وصله‌ی ناجور مفاهیم سنتی به مفاهیم مدرن است. اجتهاد هرگز نه یک پارادایم است و نه با هیچ یک از پیش فرض‌ها، فرضیه‌ها و قواعد تفکر پارادایمی تطبیق ندارد. ضمن این که برای فرار از محک شدن معرفت‌های دینی بشری با عقل و تجربه، نمی‌توان استقلال پارادایم‌ها را بهانه کرد؛ چه، ارتباطات عالمگیر و میان‌رشته‌ای شدن علوم باعث شده «تعامل پارادایم‌ها» در جهان کنونی جایگزین «استقلال پارادایم‌ها» گردد.

طراحان نظریه «پارادایم اجتهادی دانش دینی» تصریح می‌نمایند که «اصل اساسی در این پارادایم، آن است که رویه اجتهادی، اکتشافی و در پی کشف مراد مؤلف و صاحب سخن از طریق دلالت‌های متن و گفتار یا روابط سمانتیکی و قوانین هرمنوتیکی است» (همان، ۱۱۰). آشکار است این نظریه فاقد بداعت است و چیزی جز تکرار تأویل‌گرایی در فهم نصوص اسلامی - با سابقه‌ای چند صد ساله - نیست. این نظریه، التقاطی است نشدنی میان نگرش مدرن به روش پارادایمیک با نگرش سنتی به اجتهاد. آنچه باید در پی آن بود و هستیم، تحوّل در خود اجتهاد، جهت کاهش تنش با علوم مدرن است و نه ایجاد التقاط‌های فقط ظاهراً نوآورانه اما به شدت کهنه.^{۱۲} همچنین تناقض در چنین دیدگاه‌های التقاطی، کرانه ندارد. مثلاً طراحان نظریه پارادایم اجتهادی، در یک چرخش موضع توجیه‌ناپذیر، از قلّه محافظه‌کاری و تقدستیزی اقدام به سقوط آزاد به قعر

۱۱. برای آشنایی با اهمّ این دیدگاه‌ها، نک: (علی پور و حسینی، ۸۳).

۱۲. از این رو چنین التقاط‌هایی را هرگز نوآورانه نمی‌دانیم که پایه‌گذاران آن‌ها خود تصریح می‌نمایند «میان پارادایم اجتهادی و پارادایم انتقادی، تمایزی آشکار است؛ زیرا در پارادایم انتقادی، ماهیت دانش از دانش بودن خلع می‌شود.» (علی پور و حسینی، ۱۱۲) روشن است ایشان به شدت تقدستیز و هستند و نه نقدگرا و طبعاً بدون نقد و نقدپذیری، ادعای تحوّل‌گرایی، حداکثر، یک شوخی است.

سکولاریسم می‌کنند و می‌گویند: «در پارادایم اجتهادی، به دین و آموزه‌های آن به مثابه امری ارزشی یا ایدئولوژیک نگریسته نمی‌شود، بلکه بر پایه دلایلی که اثبات‌کننده واقعی بودن زبان دین است. از این‌رو، گزاره‌های موجود در منابع دینی همگی غیرارزشی و در واقع حاکی از امور واقعی‌اند و اصلاً ناظر به ارزش‌های و بایدهای اعتباری نیستند.» (همان، ۱۴۷). چنین تناقضاتی نتیجه التقاط ناهم‌ساز میان نگرش مدرن به روش (پارادایم‌گرایی) با نگرش سنتی به ساختار (اجتهاد) است؛ اجتهادی که می‌توان و باید به آن نگرشی متحول داشت.

«روش کنونی اجتهاد دینی» تنها ساختار تفهیمی کشف معانی و معارف غیر فقهی و حتی فقهی نیست. در باب امور تکوینی [مانند تدوین الگوی سیاست جنایی اسلامی] از آن جهت که تکوینی‌اند، نمی‌توان مباحث درون دینی را طرح کرد؛ زیرا در امور تکوینی، بحث حجیت [عملی] معنا ندارد (همان، ۷۵). بنابراین چون فقه، ماهیتی کشفی و نه تأسیسی و برنامه‌ریزانه و راهبردی دارد، نمی‌توان الگوی مطلوبی از سیاست جنایی اسلامی را فقط بر اساس فقه و آن نگرش کنونی رایج به اجتهاد فقهی تدوین کرد.

۵. نقد رویکرد حامی تداخل حداکثری و آشفته‌ی مفاهیم و تأسیسات فقه جزایی در حقوق جزا؛ از حیث انسجام الگو

برخی پژوهش‌هایی که پیرامون رابطه فقه با شؤون و تکالیف حکومت اسلامی، از جمله اجرای عدالت کیفری، توسط پژوهشگاه‌های حوزوی کشور منتشر می‌شوند و تبلور تلاش برای تولید و تحول علم دینی هستند را باید آسیب‌شناسی نمود. مؤلف محترم کتاب «رابطه جرم و گناه» جدا از این که در پایان مقدمه کتاب، به طور غیرواقعی، اثر خود را اولین پژوهش در این رابطه معرفی نموده^{۱۳}، و حاوی اظهارات و تعبیر غلطی پیرامون حقوق موضوعه ایران است^{۱۴}، در تبیین رابطه فقه و حقوق، به هدف نفی استقلال دانش حقوق در برابر فقه، مکرراً مغالطه نموده است. برای مثال، نویسنده مدعی شده، نهادهای حقوقی، اعتباری‌اند ولی مصالح و مفاسد حاکم بر احکام شرعی، واقعی

۱۳. در حالی که کتاب مهم «سیاست جنایی اسلام و جمهوری اسلامی ایران» اثر دکتر سید محمد حسینی را در منابع کتاب خود آورده است.

۱۴. برای مثال، مؤلف ادعا کرده حکم وضعی بطلان بیع در خرید و فروش مواد مخدر در ایران جاری نیست (سیدحسینی تاشی، ۱۰۰) و این خلاف نص مواد متعددی در قانون اصلاح قانون مبارزه با مواد مخدر مصوب ۱۳۷۶ و اصلاحات بعدی می‌باشد.

هستند و لذا این اعتباریات هرگز نمی‌توانند در تضاد جدی و بین با امور واقعی باشند (سیدحسینی تاشی، ۱۰۳). بی‌تردید، روشن است که قیاس نهادها با مصالح و مفاسد از نوع قیاس مع الفارق است. ثانیاً؛ نه نهادهای حقوق - که معلوم نیست منظور ایشان از «نهادها» چیست - صرفاً اعتباری و غیرعینی‌اند و نه مصالح و مفاسد شرعی پدیده‌هایی محسوس و جسمانی‌اند. اساساً، مصلحت و مفاسد از جنس اعتبار و امری غیرمادی است. خلط مفاهیم فقهی، ایراد دیگری است که به این کتاب که پژوهشی در حوزه سیاست جنایی اسلامی به شمار می‌رود، وارد است. نویسنده بیان داشته «نهادهای فقهی رایج در کتب و جوامع گذشتگان را باید صرفاً نگاه حکومت اسلامی عصر صدور (صدور شریعت) به موضوعات اجتماعی دانست.» (همان، ۱۵۲). ایشان در تکرار و تأکید بر دیدگاه خود مبنی بر اضمحلال شریعت در حکومت، بیان داشته‌اند: «احکام و حیاتی که در درون شریعت گنجانیده شده‌اند به جای ماهیت شرعی، ماهیت حکومتی خواهند داشت» (همان، ۲۰۷). نیز ادله آورده‌اند تا «حکومتی بودن مطلق احکام شرع» (همان، ۲۱۰) را به زعم خود اثبات کنند. حقیقتاً آیا حکومت اسلامی، شریعت صادر می‌کند؟! آیا شریعت یعنی حکومت؟! بی‌شک، چنین تفاسیری از حکومت اسلامی که همه چیز در اسلام را ببلعد، خلاف حقایق مسلم شرع و عقل است.

پژوهش مذکور در حوزه سیاست جنایی اسلامی، همچنین اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها را هم به طور خاص از حیث تضمین حقوق و آزادی‌های مشروع ملت و هم سپس به طور مطلق، صراحتاً مردود دانسته و با تعبیری مبهم این‌گونه توجیه کرده است: «این اصل تنها در صورتی می‌تواند ضامن حقوق و آزادی‌های مشروع مردم در برابر حکومت باشد که بتوان نهاد حکومت را در برابر دین یا عرف دارای اختیارات و آزادی لازم برای جعل قوانین حکومتی و جرم‌انگاری رفتارهای مختلف دانست، زیرا در صورت محکومیت حکومت به تبعیت از دین یا عرف بدون آن که نقشی برای اراده وی در جعل حیثیت حکومتی برای رفتارهای ممنوع قائل باشیم، دیگر الزام وی به تبعیت از اصل مزبور فاقد وجاهت منطقی و حقوقی است.»

تعبیر غامض فوق‌الذکر، دلالت بر هر کدام از این دو معنا بکند ایرادهای بنیادینی دارد: ۱- تبعیت حکومت از دین ملازمه با نفی اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها دارد. اگر این معنا مدنظر مؤلف بوده، حکومت جمهوری اسلامی ایران، ناخواسته و سهواً حکومتی غیردینی اعلام می‌شود؛ چرا که اصل قانونی بودن به ویژه در قوانین جزایی و

بالأخص در پی تصریح در قانون جدید مجازات اسلامی ۱۳۹۲ از اصول مبرهن نظام حقوق کیفری ایران اسلامی است. ۲- اصل قانونی بودن تنها در حکومت‌های غیردینی دارای کارکرد حفظ حقوق و آزادی‌های مشروع ملت است و چون حکومت دینی کشور ما حتماً و مداوماً این حقوق و آزادی‌ها را صیانت می‌کند پس نیازی به اصل مذکور در نظام حقوقی ایران نیست. اگر این معنا مدنظر مؤلف بوده باید تذکر داد که به دلیل تفاوت مقام ثبوت و اثبات در حقوق، اگرچه مطمئنیم پاسداری از حقوق انسان‌ها جزء آرمان‌ها و اهداف عالی حکومت اسلامی کشورمان است و در اصول متعدد قانون اساسی و مواد قوانین عادی و مقررات نیز تبلور یافته است، اما در مقام عمل و اثبات قطعاً آن آرمان محقق نیست و همواره باید تضمین‌های حقوقی محکمی - هم در سیاست جنایی تقنینی به شکل بروز اصل قانونی بودن، و هم به طرق دیگر در سطوح سیاست جنایی قضایی، اجرایی و مشارکتی - برای حمایت کیفری از آرمان‌هایی نظیر حفظ حقوق و آزادی‌های مشروع ملت مقرر باشد؛ که همین طور هم هست.

بد نیست یادآور شویم مرحوم علامه نائینی، قانون، نظارت و مشارکت ملی را تنها مانع تبدیل سلطنت ولایتیه به تملیکیه می‌داند. وی نظارت‌پذیری حکومت اسلامی را به این دلیل می‌داند که «در اسلام فرمانروایان در برابر مردم مسؤولند نه مالک، و اینها محدود و مقید به قوانین شرعی - عرفی هستند، نه مطلق‌العنان. بنابراین، محدود و مشروط‌بودن سلطنت اسلامی از ضروریات دین است.» (کیخا، ۱۱۴). مرحوم علامه نائینی با وارد کردن مفاهیم بنیادی اندیشه سیاسی غرب در منظومه فکری خود، به آن مفاهیم چشم‌اندازی دینی بخشیده بود. نائینی دقیقاً از آزادی درک دینی داشت و مراد او هم چیزی جز رهایی از قید رقیّت جباران و «تساوی مردم با حکومت» نبود. در منظومه اندیشه وی، ابتدا باید یک «وفاق عمومی» و «تفاهم» درباره اسلام اصیل در جامعه ایجاد شود و سپس حکومت ولایتیه ترسیم و ممکن می‌گردد (همان، ۱۱۷). تقدّم ایجاد این وفاق بین ملت، بر تشکیل حکومت اسلامی مورد تأکید علامه نائینی است.

چالش دیگر، توسعه قلمرو اصل قانونی بودن جرم و مجازات توسط برخی دیدگاه‌های سنتی افراطی به سیاست جنایی اسلامی است. آسیب‌شناسی چنین نگرش‌های افراطی نسبت به نگرش‌های کمتر افراطی ضرورت بیشتری دارد. یکی از نویسندگان حاضر در این جبهه فکری معتقد است قانونی بودن جرم و مجازات در حقوق کیفری اسلامی «متوقف بر جمود به معنای خاص قانون نیست، بلکه از راه‌های مختلف منع و نهی،

مانند: نهی عام حاکی از تحریمات شرعی نیز حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، وجود «بیان» در غیر ظالمانه بودن مجازات کافی است. این بیان در حقوق اسلامی که از مبانی ثابت اخلاق و حقوق برخوردار است، اعم از قانون به معنای خاص و منابع احکام اسلام است.» (نک: کدخدایی، ۱۸۴)

آیا جایگزینی اصل قانونی بودن با تأسیس فقهی «بیان» صحیح است؟! ثانیاً در حالی که خود فقها از ابتدای ظهور اسلام تا ابدالدهر در فهم احکام شرع به طور طبیعی اختلاف نظر دارند و اساساً کارکرد اجتهاد، اندیشیدن در مسیر همین فهم جهت تجویز به مقلدان است و در این مسیر فقط به حکم ظاهری دست می‌یابد و حکم ظاهری فقها نیز در سراسر فقه واجد تکثر و تشّت است. آن‌گاه چگونه می‌توانیم بگوییم حقوق اسلامی از مبانی ثابت حقوقی برخوردار است؟ فقه حکومتی و مصلحت و ولایت فقیه و اجتهاد و تأسیسات دیگری از این دست ناشی از قبول تغییرپذیری و تحوّل فهم از اسلام است. واقعاً آیا کمرنگ جلوه دادن اصل قانونی بودن جرم و واکنش جزایی و تمایل به جرم‌انگاری محرّمات، آیا بیشتر به حفظ آزادی‌های عمومی و تأمین دیگر مقاصد شریعت می‌انجامد یا به نابودی آن‌ها؟

طرفداران جایگزینی اصل قانونی بودن با «بیان» برای کاهش نگرانی ناشی از وسعت نامحدود قلمرو قابل استناد قاضی برای صدور حکم - قانون و فقه بیکران و پراختلاف - ناچار به توجیه‌اند. ایشان می‌کوشند این چالش را این‌گونه مهار کنند: «بی‌شک، منضبط کردن ده میلیون [!] مصداق جرم در قانون کلی امری محال است. ناچار بایستی سازوکارهایی کم‌اشکال برای رعایت عدالت و جلوگیری از خودمحموری ظالمانه قضات پیش‌بینی کرد. این سازوکارها در اسلام در قالب دقت و تأکید بر صفات و شرایط قاضی، تأکید بر آداب قضاء، اختیار دادن به قاضی برای مصلحت‌اندیشی بر اساس مبانی فقهی و مصالح مضبوط در شریعت و از همه مهم‌تر، با اعمال نظارت‌های کنترلی، ارائه شده است؛ در حالی که رویکرد سنتی حقوق سکولار، تقیید قاضی به نصّ غیرقابل‌انعطاف قانون، زمینه‌ساز بی‌عدالتی و ارائه یک نظام غیرواقع‌بینانه و ناکارآمد کیفری شده است.» (همان، ۱۸۵). معلوم نیست نویسنده مذکور، با چه ادله‌ای و بر اساس چه اطلاعاتی، قضات نظام‌های حقوقی سکولار را در تنگنای نصوص غیرمنعطف قوانین غربی می‌بیند؟! همچنین آیا فقط در حقوق اسلام، بر شرایط و صفات خاص در قاضی توجه شده است و حقوق غرب به این ملاحظات بی‌توجه است و نظامی یکسره ناکارآمد و غیرواقع بین است؟!!

۶. نقد رویکرد یکسان‌انگارِ فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی

همان‌گونه که سلطهٔ ارزش بر عقلانیت و علم، مانعی بزرگی در فرآیند کارآمدسازی برنامه‌ریزی جنایی به شمار می‌آید، نادیده‌انگاشتن کارکردهای ارزش در سطح جامعه و موضع‌گیری در قبال آن به عنوان امری تحمیلی یا تزئینی نیز فرصت‌های بزرگی را از برنامه‌ریزان در جهت ارتقاء عملکرد نظام پاسخ‌دهی جنایی سلب می‌کند. از سوی دیگر، نظام عدالت کیفری، فی نفسه مذهب یا ایدئولوژی سیاسی نبوده، بلکه تنها یک مکانیسم پاسخ‌دهی است؛ مکانیسمی که در چارچوب ایدئولوژی سیاسی حاکم بر جامعه اقدام نموده و محدود به آن است (اردبیلی و ایروانیان، ۱۹۶). ضمن این که در بحث از معیارهای حاکم بر یک نظام کارآمد سیاست‌گذاری جنایی، تنها ارزش‌هایی از شرایط حداقلی لازم برای ورود به فرآیند برنامه‌ریزی برخوردار هستند که در چارچوب ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بالفعل و بالقوهٔ این ساختار، امکان طرح عملی و واقعی پاسخ در برابر رفتارهای ناقض آن‌ها متصور بوده، یا آن که حسب سیاست‌های نظام برنامه‌ریز، قصد بر ایجاد یا ارتقاء چنین قابلیت‌هایی در این نظام، وجود داشته باشد. در غیر این صورت، صرف نقض یک ارزش - هرچند که مورد احترام بوده و تحت ساختار سیاسی حاکم بر جامعه باشد - دلیل موجهی برای واردنمودن آن به فرآیند پاسخ‌دهی جنایی به شمار نمی‌رود. در این راستا، غیر اخلاقی، غیرانسانی یا ناقض ارزش بودن یک رفتار معین، به تنهایی دلیل موجهی برای توجیه طرح پاسخ کیفری تلقی نمی‌گردد، بلکه باید در کنار دیگر معیارهای مندرج در سطح چنین نظامی، امکان‌پذیر بودن پاسخ‌دهی به رفتارهای مغایر با جلوهٔ معینی از یک ارزش مورد حمایت حقوق جزا نیز حسب مجموعه‌ای از دلایل و شواهد عینی، لازم و محرز باشد. در غیر این صورت، با تداخل مرزهای برنامه‌ریزی جنایی با دامنه‌های ارزشی، نظام عدالت کیفری دچار ناتوانی از بازدارندگی نسبت به رفتار جرم-انگاری شده خواهد شد؛ اعتبار جایگاهش تضعیف خواهد گشت و به غیر از بازدارندگی، در نیل به دیگر اهداف خود نیز کمتر از اکنون توفیق خواهد یافت.

با این مقدمه و با توجه به این که پیشتر اجمالاً گفته شد که در پژوهش‌های سیاست جنایی اسلامی در کشورمان، نسبت میان سه قلمرو نصوص اسلامی جزایی، فقه جزایی و سیاست جنایی اسلامی به درستی تبیین نشده و وضوح مرزهای این سه حوزه به شدت کمرنگ شده است، حال بد نیست نوشتگان حاکی از رویکردها برخی محققان که سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی اسلام را همان سیاست جنایی اسلام نام نهاده‌اند و

التفات مطلوبی به عمق تفاوت میان این دو تعبیر نداشته‌اند نقد شود؛ خصوصاً از این جهت که سیاست جنایی ولو از نوع اسلامی‌اش ماهیتاً علمی مدیریتی و عمل‌گرایانه است و نمی‌توان توصیف و تحلیل و تفسیر آیات و روایات و تا حدی هم مدل‌بندی کردن فهم خود از اندیشه جزایی اسلام را فوراً «سیاست جنایی اسلامی» نام نهیم و همچنان متحمل تبعات رویکرد این‌همانی علوم و تأسیسات علوم انسانی با نهادهای فقهی خود باشیم؛ و اساساً مگر امر اسلامی را می‌توان به امر فقهی فروکاست؟

دکتر حسینی - از نظریه‌پردازان شهیر سیاست جنایی اسلامی - در کتاب سیاست جنایی اسلام و جمهوری اسلامی ایران، هنجار حقوقی را شامل همه آنچه مشمول حکم واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح یعنی همه افعال و ترک انسان دانسته (نک: حسینی، ۸۶) در حالی که تنها بخش کوچکی از واجبات و محرّمات قابلیت حمایت کیفری دارند (نظری‌نژاد، ۱۷۴). ایشان همچنین هنجار اجتماعی را ملهم از هنجار حقوقی در نظام اسلامی دانسته‌اند (همان) در حالی که می‌دانیم همیشه و همه‌جا حقوق و هنجارهای حقوقی اموری روبنایی هستند و خود، ریشه در زیرساخت‌های اجتماعی، فرهنگی، تاریخی و ... دارند و نه این که عامل ایجاد این مؤلفه‌های حقوق‌ساز باشند. در دکترین دکتر حسینی، رابطه سیاست جنایی اسلام با سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران روشن نیست و حتی معنای اسلام نیز در تعبیر ایشان از سیاست جنایی اسلام مفهوم نیست که آیا محدود به فقه است یا کلیه، علوم اسلامی و اگر مثلاً محدود به فقه است، قلمرو این فقه شامل کدام فقها یا کدام مشرب فقهی است.

نقد و آسیب‌شناسی معرفت‌شناختی دیدگاه دکتر حسینی همچنین چالش‌های دیگری را آشکار می‌سازد؛ از جمله ابهام در معنای «حاکم» در دیدگاه ایشان و این که حاکم آیا در رأس نظام سیاست جنایی اسلام است یا جمهوری اسلامی یا هر دو؟ آیا حاکم فقط ولیّ امر مسلمین است یا قضا یا همه مستخدمان دولت نیز از باب تفویض اختیار، ذیل عنوان حاکم می‌گنجد؟

از همه مهم‌تر، ایشان اساساً تفکیکی میان سه مقوله سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی، سیاست جنایی اسلام و سیاست جنایی جمهوری اسلامی ارائه نداده و در تبیین هر یک از این سه نیز دچار تناقض‌ها و تداخل‌هایی به شرح اجمالی مذکور^{۱۵} شده‌اند و

۱۵. برای مطالعه شرح تفصیلی بنگرید به: نظری نژاد کياشي، محمدرضا (۱۳۸۹)، بررسی و نقد کتاب سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران، پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۰، شماره ۲.

هم اصلاً بدین مهم التفات لازم را نداشته‌اند که سیاست جنایی، حوزه‌ای از معرفت (اعم از علم و ایدئولوژی) است که ذاتاً متضمن «برنامه راهبردی» کنشی و واکنشی نسبت به پدیده مجرمانه و نیز سیاست‌گذاری درباره مدیریت مسائل جزایی کاربردی در ذهن و رفتار مأموران نظام عدالت کیفری و اقشار عامه مردم است. «مبانی، راهبردها و کاربردها» سه سطح سیاست جنایی هستند. هر پژوهش و عملی که صرفاً به تحلیل‌های نظری بپردازد را نمی‌توان سیاست جنایی نامید؛ خصوصاً آن‌گاه که در همان سطح نظری نیز به ایرادهای مذکور مبتلا باشد.

گرچه نقد و ایراد، گوهر معرفت و مایه اصلاح و تعالی است، اما چالش آن‌گاه بغرنج‌تر می‌شود که به ایرادهای وارد بر دیدگاه ایشان و دیگر صاحب‌نظران عرصه سیاست جنایی اسلامی نیز ایرادهایی وارد باشد! برخی در نقد دیدگاه دکتر حسینی، به جای تلاش در تقویت همگرایی معقول و مشروع میان نظام جرم‌انگاری اسلامی با مقتضیات نظم عمومی، نظام سیاست جنایی اسلامی را یکسره انکار کرده و آن را تهی از معنا جلوه داده و مبنا و هدف حقوق لائیک و حقوق اسلامی را یکی دانسته‌اند! و فوراً پس از بیان ایراد مذکور به دکتر حسینی، راه تنش‌زدایی از اصطکاک میان سیاست جنایی اسلامی و غربی را این‌گونه تجویز نموده‌اند: «اگر بپذیریم که هدف حقوق کیفری یا تجریم، حفظ نظم اجتماعی است، با توجه به پویایی و سیالیت اجتماع و تغییر عقیده انسان‌ها، هنجارهای حقوقی نیز متغیر و پویا خواهند بود. از این رو، مبنا و هدف حقوق در جامعه لائیک لیبرال، تفاوتی با جامعه اسلامی نخواهد داشت [!] زیرا در هر جامعه، علمی گفتمانی است که از خواست اجتماعی تبعیت می‌کند.» (نظری نژاد، ۱۸۰)

در مقام نقد نقد باید از منتقد محترم - که خود، مورد نقد ماست - پرسید بر چه اساسی مبنا و هدف حقوق را در جامعه لائیک لیبرال و جامعه اسلامی یکسان می‌دانند؟ آیا این که سیاست جنایی اسلامی و به طور کلی حقوق اسلامی به تأمین نظم و عدالت اجتماعی همت می‌گمارد و حقوق لائیک نیز در همین مسیر است، به معنای همسانی جایگاه عرف و اراده جمعی در این دو نظام حقوقی است؟ نه حقوق غرب به ارزش‌های اخلاقی به‌تمامه پشت پا زده است و نه حقوق اسلامی بی‌توجه به پویایی اجتماع و جایگاه خرد جمعی در نظام تشریحی و عدالت‌کیفری عملی است. نگرش سیاه و سفیدی، مطلق‌انگاره و ساده‌بینانه است. منتقد مذکور تصریح داشته که نگاه به فقه، یا نگاه به تاریخ است و محدود به زمان خاص [یعنی صدر اسلام؛ و این نگاه به فقه را پذیرفته]؛ یا

فرازمایی و فرامکانی و تعبّدی است و تهی از مباحث فلسفی و برون‌فقهی [که این نگاه را رد کرده] (همان، ۱۸۴). آن‌که دیدگاه دکتر حسینی را با ادّعی فقدان مبنا و چارچوب نقد می‌کند، خود مبنایی برای نقد ندارد و تفاوت مبانی حقوق لائیک و اسلامی را منکر است. چنین نقدی نه از غنای پژوهش‌های سیاست جنایی اسلامی می‌کاهد و نه از انگیزه پژوهشگران معتقد به امکان تولید علم دینی - که مشغول غبارزدایی از آموزه‌های بکر علوم اسلامی و نظریه‌پردازی بر اساس این علوم و معارف هستند - کم می‌کند.

مطلب مورد نقد دیگری که لازم به ذکر است، نقد دیدگاه مرحوم آیت الله گلپایگانی و دکتر حسینی به خاطر توجیه دیدگاه آیت الله گلپایگانی است. مرحوم آیت الله گلپایگانی اگرچه نظری مترقی در باب تعزیر در موارد غیرمنصوص دارند، اما این نوع تعزیر را فاقد دلیل و حجت شرعی دانسته و تنها راه مشروع مقابله با معاصی فاقد تعزیر را امر به معروف و نهی از منکر بیان کرده اند (گلپایگانی، ۱۵۵/۲). دکتر حسینی با وجود التفات به ایرادی که به نظر مرحوم گلپایگانی وارد است، نظر ایشان را توجیه نموده؛ به این شکل که نهی از منکر در عبارت مرحوم گلپایگانی را منصرف از نهی عملی تفسیر کرده‌اند تا بلکه ایراد تناقض متوجه عبارت مرحوم گلپایگانی نشود (نک: حسینی، ۱۴۱). در حالی که عبارت مرحوم گلپایگانی مطلق است و نهی عملی - که موجب تناقض می‌شود - را نیز دربرمی‌گیرد؛ به ویژه این که دکتر حسینی، خود چنین معنایی از نهی از منکر را محلّ بحث و نیازمند اثبات می‌دانند. به علاوه، دکتر حسینی نیز واژه تعزیر را هر بار به یک معنا به کار برده‌اند؛ در همین توجیه ایشان از دیدگاه متناقض مرحوم گلپایگانی، تعزیر و تنبیه را کنار هم بکار برده‌اند؛ در حالی که می‌خواسته‌اند تعزیر در عبارت مرحوم گلپایگانی را از نوع عملی و تنبیهی ندانند.

دکتر حسینی، وجود اختلافات فقهی فاحش و همه جانبه در حدود و تعزیرات را نه ناشی از تشریح این دو کیفر، بلکه ناشی از مبنا و روش تفقه در متون شرعی دانسته و اصل الآفات و ام البلیات در روش تفقه را ظاهرگرایی و لفظ‌محوری معرفی فرموده‌اند (همان، ۱۴۴). حال، این پرسش قابل طرح است که مگر بنیان فقه سنتی، چیزی غیر از توجّه به الفاظ کتاب و سنت است؟ مگر نه این که قواعد اصول فقه، سماجت و جهد و جدّ و صف‌ناپذیری در وضع و کاربست روش فهم الفاظ کتاب و سنت داشته و دارند؟ بی‌تردید، لفظ، کانون دید فقه سنتی است؛ اگرچه فقط به لفظ بسنده نمی‌شود و توسعه اجتهاد به فراسوی معنای لفظ در رویکرد غیراخباری فقه امامی، نحله ارزشمند و مفیدی

است که با پشتوانهٔ اجتهادی مقتدری چون آیات عظام وحید بهبهانی، خوئی، محقق داماد و بسیاری دیگر، عقلانیت انتقادی اجتهادی شیعی را به پیش می‌برد. لفظ‌گرایی و معناگرایی - آن‌طور که فوقاً بیان شد - به درستی، بزرگ‌ترین آفت روش رایج در تفقه، از دید دکتر حسینی است. اما چالش دیگر که خطر و آسیب آن کمتر از معضل اول نیست، و نسبت به آثار دکتر حسینی نیز صدق می‌کند کاربرد عمدی الفاظ مختلف‌المعانی به جای یکدیگر و در معنای هم است.^{۱۶} این‌گونه اضطرابات موجب آشفتگی و تذبذب در فرآیند تفقه اجتهادی می‌گردد و نواندیشی علم دینی در حوزهٔ سیاست جنایی اسلامی را با مانع مواجه می‌کند.

در ادامه بحث، اکنون مناسب است گفتمان مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی نیز مورد مذاقه و نقد قرار گیرد. چه، برخی مواضع مؤلف کتاب «مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی» راجع به تقابل سیاست جنایی علمی و ارزشی، محل تأمل است. نویسندهٔ این اثر ارزشمند، سیاست جنایی علمی و سیاست جنایی ارزشی را در تقابل و تعارض صریح مبنایی با هم توصیف نموده و اولی را محصول تحقیقات میدانی و آمارهای جنایی دانسته و دومی را فقط مستند به فرمان‌های شرعی و اصول اخلاقی و ارزش‌های فرهنگی (نک: قیاسی، ۴۶). قول به چنین تباین و تفکیک آشکاری میان رویکرد علمی و رویکرد ایدئولوژیک به سیاست جنایی محل تأمل است. چه، از یک سو در فلسفهٔ علم، نظریه‌های علم و راهبردهای هر یک از حوزه‌های معرفت علمی، مبانی ایدئولوژیک به‌طور مشهودی حضور دارند و از سوی دیگر، ایدئولوژی، نه تنها به موازات علم، قلمرویی از معرفت و آگاهی است (اگرچه گاهی عملاً با جهت‌گیری افراطی) بلکه

۱۶. ایشان در صفحه ۶۰ از مقالهٔ «منطقه کنترل شده رفتاری در سیاست جنایی اسلام بیان داشته‌اند: اولین ویژگی منطقه کنترل شده رفتاری در سیاست جنایی اسلامی این است که «فعل یا ترک فعل به صراحت قانونی الزامی باشد»، در حالی که این منطقه را ناظر بر واجبات و محرمات که مفاهیمی شرعی هستند می‌دانند. اگرچه ایشان فوراً بعد از عبارت «منطقه کنترل شده (واجب و حرام)» عبارت «مستند به قوانین الزام‌آور» را آورده‌اند اما قانون را مکرراً در غیرمعنای حقوقی و قانونی و گاهی مترادف با آن به‌کار برده‌اند؛ مثلاً: (۱) «شواهد تاریخی متعدّد حاکی از آن است که در زمان خلفاء راشدین، جامعه اسلامی بر مدار «قانون» (شرع) اداره می‌شده است.» (حسینی، ۲۴۹): «در جامعه اسلامی نزدیک به عصر وحی، هم خلفاء خود را ملزم به رعایت قانون می‌دیده‌اند.» (همان، ۳۵۰): «در هر پنج گروه [از جرائم حدی و تعزیری] جرم‌انگاری را «قانونی»، به معنای شرعی، می‌دانیم؛» (۴): «مراد از «قانون» مقررات و قواعدی است که به لحاظ تطابق با معتقدات و اقتضاء مبانی ایدئولوژیک یا انتخاب‌های مردم مورد قبول آنهاست» که در این عبارت، شگفتی ما به اوج می‌رسد که می‌بینیم دکتر حسینی، معنای قانون را اولاً و بالذات ناظر بر معتقدات ایدئولوژیک [فهم از شریعت] دانسته، نه ناظر بر مصوبات مراجع تقنینی یا همان انتخاب‌های منتخبان مردم.

مهم‌ترین عامل جهت‌دار شدن دانش و عطف علم به سمت و سویی خاص در مرحله گذار از اعتبار به عینیت است. وانگهی، علم هرگز ضد ارزش نیست تا بپذیریم عقلانیت تجربی و آماری هیچ اهمیتی در ارزش‌گرایی ندارد؛ و ارزش‌گرایی نیز بنای رد مطلق روش‌های علمی را ندارد. ضمناً علم را نیز نباید به فقط تجربه و آمار فروکاست. مؤلف مذکور در موضعی متفاوت، این بار ماهیت احکام شرعی و یافته‌های علمی در سیاست جنایی را با هم سازگار دانسته‌اند: «در فقه اسلامی، احکام فراوانی در خصوص سیاست کیفری وجود دارد که غالباً جنبه تبعیدی دارد و از سوی دیگر، علم و یافته‌های آن همواره مورد تأیید اسلام بوده است» (همان، ۵۱). روشن نیست اگر اسلام همواره یافته‌های علمی را اخذ و امضا می‌کند پس چرا ایشان سیاست جنایی را به علمی و ایدئولوژیک تقسیم می‌نمایند. مرز یا ملاک تفکیک این دو چیست؟

همچنین مؤلف مذکور تصریح داشته‌اند «هیچ حکومتی فاقد سیاست جنایی نبوده و حتی عدم واکنش نیز خود گونه‌ای از سیاست جنایی است» (همان، ۲۷) در حالی که فقط مواردی از عدم واکنش به جرم توسط یک حکومت را می‌توان داخل در سیاست جنایی دانست که آگاهانه و مبتنی بر مبانی قضا‌دایی، بزه پوشی، مقتضی‌بودن تعقیب کیفری و راهبردهایی از این دست باشد، نه این‌که هر انفعالی در قبال بزه را بتوان سیاست و سیاست جنایی نامید.

پژوهش مذکور ناظر بر سیاست جنایی «حکومت» اسلامی است و طبیعتاً فارغ از توجه به گستره وسیع مؤلفه‌های دخیل در سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران است که وجه جمهوریت و اقتضانات سرزمینی و اجتماعی را نیز در مقایسه با حکومت اسلامی، به طور اضافه‌تری در برمی‌گیرد. لذا کتاب مذکور به تحلیل وضعیت موجود و مطلوب سیاست جنایی اسلامی در بافتار و ساختار نهادهای عدالت کیفری کشورمان پرداخته است. البته پرداختن به مسائل سیاست جنایی ایران و بلکه پرداختن به سیاست جنایی یک حکومت اسلامی - فارغ از مصداق یا مصادیق از آن در جهان - نقص این کتاب نیست، اما به هر حال، از این رو که سیاست جنایی ماهیتی عملیاتی و نه صرفاً انتزاعی دارد، بحث‌های کلی و نامتمرکز بر کشور یا کشورهای خاص با چالش‌های فراوانی در کاربست این بحث در نظام سیاست جنایی هر کشوری از جمله ایران مواجه خواهد بود.

دکتر قیاسی نیز همچون دکتر حسینی، صرف وجود آیات و روایات و جرم‌انگاری برخی رفتارها را کافی برای تشکیل و تنقیح علم نوین سیاست جنایی اسلامی دانسته‌اند

و این محلّ تأمل است. بدون دستگاه و طبقه‌بندی سطوح دانش و مفاهیم دانش - برای دانش سیاست جنایی - و برنامه‌ریزی عملیاتی با رویکرد مدیریت کلان امنیت اجتماعی و تنها با تمسک به صرف آیات و روایات نه می‌توان مدعی وجود سیاست جنایی شد و نه می‌توان در مسیر تدوین این سیاست مطلوب، گام‌های برداشته‌شده‌ی ارزشمند را از حدّ «کشف سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی»، به حدّ «تدوین الگوی سیاست جنایی اسلامی» رساند.

نویسنده مذکور در بحث خود از «ارزیابی سیاست‌های مبتنی بر ارزش‌های عقلی» صرفاً به توصیف اصل برائت پرداخته‌اند؛ در حالی که جایگاه عقل در اتخاذ راهبردها، روش‌های اجرای هر راهبرد در کنش و واکنش نسبت به گونه‌های متنوع پدیده‌های جزایی بر اساس گونه‌های شخصیت‌های ناهنجار و خلاصه قلمرو بسیار گسترده سیاست جنایی مسکوت و منفعل مانده است. تا زمانی که گفتمان سیاست جنایی اسلامی در کشور از حدّ توصیف سیاست‌های شارع و فهم فقها از آن سیاست فراتر نرود و زحمت تولید نظریه و سپس طراحی راهبردهای کاربردی مواجهه با مسائل گسترده عدالت کیفری را به خود ندهد، با هیچ توجیهی نمی‌توان سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی را سیاست جنایی اسلامی نامید و همچنان محکوم به اکتفا نمودن به ترجمه کتب غربی و فقهی خواهیم بود؛ که البته آن هم تنها بخشی نیاز حقوقی کشور در حوزه سیاست جنایی تقنینی را با چالش‌های بی‌پایان تأمین می‌کند.

نویسنده کتاب مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی به درایت و فراست متذکر شده‌اند «در احکام عبادی، صرف معذرت و منجزیت احکام ظاهری رافع تکلیف مکلفان است هر چند مطابق با واقع نباشد، اما در احکام اجتماعی، هدف اداره جامعه در امواج پرتلاطم بحران‌هاست و چنین کاری تنها از راه‌حلهایی ساخته است که نفس‌الامر بهترین گزینه‌ها باشند - چرا که مدیریت از واقعیت تغذیه می‌کند - نه احکام اعتباری تعبّدی» (همان، ۱۰۱). با این وجود، این نویسنده گرانقدر، در جای دیگری از اثر ارزشمند خود، قائل به قطعیت در علوم انسانی شده‌اند (همان، ۲۰۲).

نکته دیگر این‌که، یکی از جلوه‌های قول به این‌همانی سیاست‌های فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی، عادت رایج بسیاری از نویسندگان کتب و مقالات سیاست جنایی اسلامی به اشاره نمودن به چند آیه و حدیث و نامیدن مجموع آن‌ها به اسم سیاست جنایی اسلامی است؛ در حالی که این منابع وحیانی و روایی را باید «نصوص اسلامی جزایی» خواند و برخی تفسیرها از این نصوص را با رعایت شرایطی حداکثر

می‌توان «سیاست‌های حاکم بر نصوص اسلامی جزایی» نامید، اما سیاست جنایی اسلامی با این هر دو تفاوت دارد و نباید در دام باور غلط به این‌همانی این مفاهیم و تأسیسات افتاد. برای مثال، میرخلیلی در مقاله اصلاح سیاست‌های قضایی، ذیل تیتتر فرعی «اصلاحات اقتصادی و سیاست جنایی» صرفاً چند حدیث مرتبط با مسائل اقتصادی و آثار فقر نقل کرده است؛ همچنان که ایشان در همین مقاله چند حدیث درباره آثار فحشا و پیامدهای عمل صالح و اصلاح ذات‌البین آورده و عنوان تیتتر فرعی «اصلاحات فرهنگی و سیاست جنایی» بالای این احادیث درج کرده‌اند (نک: میرخلیلی، ۱۳۷۹). گام نخست در مسیر برون‌رفت از چالش باور ناصواب به این‌همانی سه تأسیس مجزاً - نصوص اسلامی جزایی، سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی، و سیاست جنایی اسلامی - همانا تعریف روشن از مفاهیم و تأسیسات مرتبط با امر، از جمله رابطه فقه و حقوق، فهم عقلی و فهم از شریعت و ایضاح‌هایی ضروری از این دست می‌باشد. تا این گام پیموده نشود، طراحی راهبرد سنجیده در قبال پیوند منابع اسلامی و غربی و ملی به نظام سیاست جنایی ایران ناممکن است.

۱۰. برآمد

همان‌گونه که سلطه ارزش بر عقلانیت و علم، مانعی بزرگی در فرآیند کارآمدسازی برنامه‌ریزی جنایی به شمار می‌آید، نادیده‌انگاشتن کارکردهای ارزش در سطح جامعه و موضع‌گیری در قبال آن به عنوان امری تحمیلی یا تزئینی نیز فرصت‌های بزرگی را از برنامه‌ریزان در جهت ارتقاء عملکرد نظام پاسخ‌دهی جنایی سلب خواهد نمود. قرائت سنتی از گفتمان سیاست جنایی اسلامی، گفتمانی ایدئولوژیک افراطی و مبتنی بر قرائت «هویت باور» است؛ یعنی با مرکزیت دادن به تفسیر خاصی از باورهای متافیزیکی [در اینجا: تفسیر خاصی از سیاست جنایی اسلامی] و به حاشیه راندن تفسیرهای بی‌شمار دیگر و با انکار تعدد و تفاوت بالقوه معنایی، درصدد طرح هویت تام و تمامی است که متضمن معنایی نهایی می‌باشد؛ معنایی که مستقل از تفسیرها وجود دارد. این در حالی است که می‌دانیم فقیه برای به دست آوردن فتوایی واقع‌بینانه و سازگار با مقتضیات زمانی و مکانی جوامع بشری، باید به مذاق شرع و انگیزه‌های شارع از جعل احکام که همان مصالح عمومی است، توجه ویژه داشته باشد؛ چرا که مصالح، همانا پشتوانه‌هایی هستند که مذاق شریعت بدان‌ها راضی است. از این رو می‌توان نتیجه

گرفت مذاق شریعت یکی از اصول برتر در سیاست‌گذاری جنایی و قانون‌گذاری کیفری می‌باشد. اگرچه مقتضای سیاست‌گذاری جنایی اسلامی آن است که فقها در استنباط شرع، تنها به نصوص، آن هم به شکل گسسته ننگردند 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 ...^{۱۷} انجام دهند؛ و این روش و سنجش را به متولیان حقوقی سیاست‌گذاری جنایی اسلامی نیز توضیح دهند و آموزش دهند.

از سوی دیگر، فقه سیاسی، مواجهه‌ای دوسویه با زندگی سیاسی و نیز وحی اسلامی از طریق زبان دارد؛ و بر خصلت زبانی فهم وحی، و تاریخ سیاسی اسلام توجه دارد. فقه سیاسی فقط در ارائه استدلال به منظور استنباط احکام ناظر به اعمال سیاسی مکلفان است و لذا نمی‌توان در طراحی ضلع اسلامی الگوی سیاست جنایی اسلامی - ایرانی به فقه سیاسی اکتفا کرد؛ همچنان که فقه موجود نیز ماهیتی کشفی دارد، نه آنچه‌آنچنان تأسیسی. موضوع فقه، عمل مکلفان است. برای تصحیح جایگاه فقه و دیگر علوم اسلامی در ساختار و کارکرد الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی، نیازمند «فعل» به معنای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در مقیاسی بسیار وسیع‌تر از دایره صدور فتوا و کشف حکم مسأله به‌طور موردی و به روش قیاسی (فتوایی) هستیم. اساساً تحول‌پذیری اجتهاد بیش از هر چیز بیانگر تأثیرپذیری اجتهاد از عنصر زمان و مکان است. مقاصد الشریعه نیز بر لزوم تفسیر نصوص اسلامی با توجه به همان اوضاع و احوال جانبی زمانی و مکانی و غیره دلالت دارد. بی‌شک، جاودانگی اصل دین به معنای آموزه‌های معرفتی و اخلاقی و به تعبیری گوهر دین امر ثابت و جاودان است، اما آموزه‌های فقهی به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. علت تغییرها می‌تواند مختلف باشد. مصلحت جامعه، فرد، تغییر موضوع، کارآمدی و مقاصد شریعت از این علل هستند.

با بررسی آموزه‌های تأمین‌کننده مبانی لازم برای اثبات حقانیت فعالیت فقیهانه در حوزه سیاست و زندگی سیاسی، و با تحقیق در آموزه‌هایی که منابع معرفت‌بخشی لازم برای تولید گزاره‌ها و استنباط احکام شرعی در حوزه سیاست را در اختیار فقها قرار می‌دهند، به این نتیجه می‌رسیم که ساختار فقه از این جهت که جنبه کشفی و وصف قیاسی دارد و ویژگی ذاتی تأسیسی و گفتمانی ندارد، به تنهایی نمی‌تواند بخش اسلامی

۱۷. برای مطالعه تفصیلی پیرامون مذاق شرع و مفاهیم متناظر در اندیشه اسلامی، نک: علیشاهی، ابوالفضل

(۱۳۹۰)، چپستی و کارکردهای «مذاق شریعت»، *مطالعات اسلامی: فقه و اصول*، شماره ۸۶.

الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی را مدّعی و متکفل شود. برای جبران ضعف گفتمان رایج سیاست جنایی فقهی، باید ابتدا این حقیقت را یادآوری نمود که اگرچه یک بُعد از هویت معرفتی فقه جزایی - و به طور کلی، فقه - قلمرو گزاره‌های ثابت است و بر ساخته‌ی گزاره‌های ثابت نصوص دینی تلقی می‌شود، اما آن روی سکه‌ی فقه، انعطاف‌پذیر است و در سیر تکامل تاریخی توانسته است جمهوریت و اسلامیت را به زیبایی در تدارک نظریه‌های فقه جزایی به همراه آورد. توسعه این ظرفیت، نیازمند فهم تفکیک سه منظومه معرفتی از هم، و سپس تغییر نگرش به رابطه این سه است: شریعت در حوزه امور جزایی، فقه جزایی و سیاست‌های حاکم بر آموزه‌های آن، و سیاست جنایی اسلامی.

فهرست منابع

- [۱]. اردبیلی، محمدعلی؛ ایروانیان، امیر (۱۳۹۱). *بایسته‌های حاکم بر مداخله ارزش‌گرایانه‌ی ساخت سیاسی در فرآیند سیاست‌گذاری جنایی*، تحقیقات حقوقی، ویژه نامه شماره ۸.
- [۲]. باقری، شهلا (۱۳۸۷). *علوم انسانی - اجتماعی از بحران تا بومی‌سازی: انتقادات و راهکارها*، حوزه و دانشگاه، شماره ۵۴.
- [۳]. حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۳). *امر به معروف و نهی از منکر و سیاست جنایی، فقه و حقوق*، شماره ۱.
- [۴]. حسینی، محمدحسین (۱۳۸۹). *درآمدی به روش‌شناسی تلفیقی در پژوهش‌های میان رشته‌ای*، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ۲، شماره ۴.
- [۵]. حسینی، سید محمد (۱۳۸۰). *منطقه کنترل شده رفتاری در سیاست جنایی اسلام*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۲.
- [۶]. ----- (۱۳۸۳). *سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران*، تهران، دانشگاه تهران و سمت.
- [۷]. ----- (۱۳۸۷). *حدود و تعزیرات (قلمرو، انواع و احکام)*، فصلنامه حقوق، دوره ۳۸، شماره ۱.
- [۸]. خانیکی، هادی (۱۳۸۷). *در جهان گفتگو؛ بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم*، تهران، هرمس.
- [۹]. سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- [۱۰]. سیدحسینی تاشی، سیدصادق (۱۳۸۶). *رابطه جرم و گناه*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- [۱۱]. شاخت، یوزف (۱۳۸۸). *دیباچه‌ای بر فقه اسلامی*، ترجمه اسدالله نوری، تهران، هرمس.
- [۱۲]. شاکری گلپایگانی، طوبی (۱۳۸۰). *فقه جزا و سیاست جنایی*، مطالعات راهبردی زنان، شماره ۱۱.
- [۱۳]. شمس ناتری، محمد ابراهیم و محمد علی جاهد (۱۳۸۷). *عوامل و نتایج تورم کیفری و راهکارهای مقابله با آن*، فقه و حقوق، شماره ۱۷.
- [۱۴]. العاملی، السیدحسن الصدر (۱۴۱۳ ق). *نهایة الدراية شرح الوجیزه للشیخ البهائی*، تحقیق ماجد الغرباوی، قم، المشعر.
- [۱۵]. علی‌پور، مهدی و سید حمیدرضا حسنی (۱۳۹۰). *پارادایم اجتهادی دانش دینی*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- [۱۶]. فیرحی، داود (۱۳۸۹). *درآمدی بر فقه سیاسی*، سیاست (مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران)، دوره ۴۰، شماره ۱.
- [۱۷]. قیاسی، جلال‌الدین (۱۳۸۵). *مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- [۱۸]. کدخدایی، محمدرضا (۱۳۸۹). *پاسخ اشکالات نظری قاعده «التعزیر فی کل معصیه»*، فقه اهل بیت، شماره ۶۱.
- [۱۹]. گلپایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۴ ق). *الدر المنضود فی احکام الحدود*، قم، دارالقرآن الکریم.
- [۲۰]. نظری‌نژاد کیاشی، محمدرضا (۱۳۸۹). *بررسی و نقد کتاب سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران*، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۱۰، شماره ۲.
- [۲۱]. نوچه‌فلاح، رستم (۱۳۸۸). *درآمدی بر الهیات ناظر به پیشرفت، در: درآمدی بر علوم انسانی انتقادی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- [22]. Euben, Roxanne (1997). *Antimodern and Postmodern? Islamic and Western Critiques of Modernity*, The Review of Politics, Vol. 59, No. 3.
- [23]. Gee, James Paul (2010). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method, 3th ed.*, New York, Routledge Publications.
- [24]. Khaghani Esfahani, Mehdi (2012). *Challenges Confronting the Modernization of Islam and Iran's Criminal Law in regard to Crimes against Security of e-Commerce*, Business and Management Review (BMR), Vol. 2, No. 5.
- [25]. Wodak, Ruth; Meyer, Michael (2009). *Methods of Critical Discourse Analysis*, 2th ed., Clifornia, Sage Publications.

