

The Concept of "Crime" in Islam's Criminal Policy According to Allameh Tabataba'i's Theory of Conventionals

Received: 2022-07-10

Accepted: 2022-08-17

Mustafa Nasiri *

One of the distinguishing features of Islam's criminal policy is that it considers human's life based on truth and purposeful. Allameh Tabataba'i believes these two features are obtained through the interaction of real and conventional matters. The distinction between real and conventional matters and the relationship between the two has some important effects on different fields, especially the criminal policy. Considering crime as one of the social conventionals – besides its application for the philosophical analysis of crime — provides a relatively clear criterion and basis for criminalization in the criminal policy of Islam.

Using this approach to analyze crime helps to provide a firm basis for justifying criminalization, and at the meantime paying attention to social developments. Criminal policy, according to Allameh's view, considers Shariah's (the Divine law) conventionals as a criterion and measure of criminal policy strategies in the social validity of crime, while taking into account social developments and ensuring the movement of people. Shari'ah prevents the interventions in which the criminalization conventionals are in conflict with the Shariah's principles; and on the other hand, it provides some criteria and



Vol.1/No.2/ autumn and winter 2022

* Ph.D. of Criminal Law and Criminology, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, (m69nasiri@gmail.com).

measures for cases of criminalization in which there is no apparent [Divine] command. The described mechanism prevents the deviation of criminal policy while ensures having a dynamic perspective on criminal policy.

Keywords: Real and conventional matters, concept of crime, criteria of criminalization, criminal policy.





مفهوم «جرم» در سیاست جنایی اسلام ذیل نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۱۷

مصطفی نصیری^۱

از جمله ویژگی‌های متمایزکننده سیاست جنایی اسلام مبتنی بر حقیقت بودن و غایت داشتن زندگی انسان‌هاست. در اندیشه علامه طباطبایی، این دو ویژگی، از طریق تعامل امور حقیقی و اعتباری تأمین می‌شود. تمایز امور حقیقی و اعتباری و نسبت این دو با هم، آثار مهمی در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه سیاست جنایی دارد. تلقی جرم به‌عنوان یکی از اعتبارات اجتماعی، علاوه بر کاربردی که در خصوص تحلیل فلسفی جرم به همراه دارد، ملاک و مبنای نسبتاً روشنی برای جرم‌انگاری ذیل سیاست جنایی اسلام ارائه می‌کند. تحلیل جرم ذیل این رویکرد، این امکان را فراهم می‌کند که ضمن توجه به تحولات اجتماعی، مبنایی مستحکم برای توجیه جرم‌انگاری‌ها باقی بماند. در ذیل تلقی علامه، سیاست جنایی در اعتبار اجتماعی جرم، ضمن در نظر داشتن تحولات اجتماعی و به منظور تضمین حرکت انسان‌ها، اعتبارات شرعی را به‌عنوان ملاک و معیار تدابیر سیاست جنایی لحاظ می‌کند. در این فرایند، شریعت در مواردی که اعتبارات جرم‌انگاران با مسلمات شرعی مغایرت داشته باشد، مانع چنین مداخلاتی می‌شود و در مقابل ملاک‌ها و معیارهایی را برای جرم‌انگاری در مواقعی که ظاهراً برای آنها حکمی ندارد، ارائه می‌کند. همین سازکار ترسیمی، ضمن حفظ پویایی سیاست جنایی، از انحراف آن جلوگیری می‌نماید.

۱. دکترای تخصصی گروه حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (m69nasiri@gmail.com).



کلیدواژه‌ها: امور حقیقی و اعتباری، مفهوم جرم، ملاک جرم‌انگاری، سیاست جنایی.

مقدمه

برای پی بردن به مفهوم جرم، در دو مرحله می‌توان به تحلیل موضوع پرداخت: مرحله پیش از تصویب قوانین کیفری و مرحله پس از تصویب قانون کیفری. در مرحله پس از تصویب قانون کیفری، پاسخ به این سؤال که جرم چیست، پاسخ روشنی دارد و آن، عبارت است از رفتاری که قانون برای آن مجازات تعیین نموده است. پیداست که با تعریف قانونی نمی‌توان، قلمرو بایدها و نبایدهایی را که سزاوارند جامه جرم به تن نمایند، به صورت دقیق تعیین نمود و برای این منظور، باید به مرحله پیش از تصویب قانون کیفری مراجعه کرد و چیستی جرم را در آنجا پیگیری نمود. در این مرحله، نقش مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی هر نظام حقوقی در تعیین چیستی جرم، بسیار تعیین‌کننده است. این مبانی، رهنمودهایی در خصوص چیستی جرم ارائه می‌نمایند و اصول کلی جرم‌انگاری را تأیید یا رد می‌کنند.

اندیشمندان حقوق کیفری در طول تاریخ با توجه به مبانی نظری فوق، تعاریف مختلفی از جرم ارائه داده‌اند. در نظریات سده‌های اخیر، ذیل مکاتب فلسفی مختلف در غرب رویکردهای مختلفی در خصوص مفهوم جرم در آثار فیلسوفان کیفری و جامعه‌شناسان کیفری مطرح شده است. رویکرد فیلسوفان انگلیسی‌زبان همچون: جرمی بنتام، جان استوارت میل و تابعان آنها که در فلسفه کیفری مطرح هستند و رویکرد فیلسوفان آلمانی که بیشتر در مباحث جامعه‌شناس‌های کیفری انعکاس پیدا کرده، از جمله شاخص‌ترین این نظریات بوده است.

ثمره تلقی از جرم ذیل اندیشه‌های انگلیسی و آلمانی، این بود که به دلیل امتناع ذاتی دستیابی به - یا به تعبیر صریح‌تر، انکار وجود - ادراکات حقیقی به مثابه امری ورای ادراک بشر، دستیابی به واقعیت‌هایی که بتواند مبنای جرم‌انگاری رفتارها قرار بگیرد، غیرممکن دانسته شد. بنابراین، نقش حوزه‌هایی از قبیل عقل و دین، در استحصال معیار و مبنا برای تعریف جرم انکار شد و در مقابل، ذیل این رویکرد جدید، رفتارهای بشری با ضابطه‌هایی از قبیل فایده‌ای که بشر آن را درک می‌کند و یا آنچه از وجدان جامعه برمی‌آید، مورد قضاوت قرار گرفت.

تمسک به مفاهیم مبهمی از قبیل فردیت و آزادی، پیامدهای ناگواری در تاریخ حقوق کیفری در سده‌های اخیر به همراه داشته است؛ از جمله اینکه گاهی برای حفظ آزادی

سایرین، اقدام به اعمال واکنش‌های بسیار شدید نسبت به مرتکبان بیمار روانی و امثال آنها شده و یا در دوره‌های مختلف با تکیه بر اراده آزاد ضمانت اجرایی سنگین و غیرمنطقی نسبت به مرتکبان اعمال شده و در برخی موارد، از جمله دهه‌های اخیر، به دلیل عدم پیگیری غایت مشخص در سیاست جنایی، رویکردهای عملگرا و مبتنی بر تئوری‌های مدیریت و اقتصاد غلبه پیدا کرده که منتهی به تعرض شدید به حقوق و آزادی افراد شده و درنهایت، کل فرایند مداخلات اجتماعی در قالب جرم‌انگاری توسط متفکران الغاگرایی و پسامدرنیسم، با بحران جدی عدم مشروعیت مواجه شده است.

در مقابل تلقی مشهور در غرب جدید، اندیشمندان اسلامی مفهوم متفاوتی از جرم ذیل سیاست جنایی اسلام ارائه نموده‌اند. علامه طباطبایی به‌عنوان یکی از حکمای متأخر، ضمن تأمل در خصوص واقعیت‌های عالم و امکان دستیابی به آنها از یکسو، و تمایز میان ادراکات حقیقی و اعتباری، راه را برای بازاندیشی در خصوص مفاهیم اجتماعی از قبیل «جرم» فراهم نموده است.

به طور اجمال، در این رویکرد از سویی، این موضوع تبیین شده که مسیر انسان برای دستیابی به گزاره‌های حقیقی مسدود نیست و انسان‌ها با توجه به راهکارهای مشخصی، به سطوح مختلف از حقایق عالم نایل می‌شوند و از سوی دیگر، گزاره‌های حقیقی از اعتباری تفکیک شده و توضیح داده شده که چگونه انسان‌ها خود در هر سطحی از معرفت و تجربه باشند، ادراکات خود را علم تلقی نموده، غایات و اهدافی برای خود اعتبار می‌نمایند و به سوی آنها حرکت می‌کنند.

علاوه بر سطح فردی، در سطح اجتماعی نیز جوامع بر اساس ذخایر ادراکی خود الزامات و قواعدی را برای افراد اعتبار می‌نمایند. از جمله مهم‌ترین اعتبارات اجتماعی، «جرم‌انگاری» است. علامه طباطبایی چگونگی دستیابی به حقایق عالم و چگونگی شکل‌گیری این اعتبارات اجتماعی را ذیل نظریه اعتباریات تبیین نموده که می‌تواند به‌عنوان مبنای تحلیل جرم در سیاست جنایی اسلام از یک سو، و نقد مدل‌های رقیب موجود از سوی دیگر، مورد بهره‌برداری قرار بگیرد.

با توجه به موارد فوق در اندیشه علامه طباطبایی، از جمله ویژگی‌های متمایزکننده سیاست جنایی اسلام، وجه غایتمندی و حرکت رو به تمامیت انسان‌هاست. این دو نکته اساسی، یعنی مبتنی بر حقیقت بودن و غایت داشتن زندگی انسان‌ها، زمینه ارائه الگویی کاملاً متمایز از سیاست جنایی و به‌ویژه مفهوم متفاوتی از جرم را فراهم نموده است. در این





رویکرد، از سویی با تحلیل و تلقی گزاره‌های شرعی به‌عنوان حقیقی‌ترین ذخایر معرفتی بشر، جرم‌انگاری رفتارهای افراد بدون حجت شرعی ممنوع دانسته شده و از سوی دیگر، ذیل افق و غایت ترسیمی توسط دین به‌عنوان حقیقت هستی، مجموعه تدابیر پیش‌بینی‌شده در مواجهه با انحرافات و جرایم در سیاست جنایی اسلام به منظور برطرف نمودن موانع حرکت فردی و جمعی به سوی غایت مذکور می‌باشد. به منظور طرح دقیق‌تر بحث، در گفتار نخست، جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در اندیشه علامه طباطبایی به‌اختصار بررسی شده و در ادامه، وجه اعتباری بودن مفهوم جرم و ثمرات مترتب بر آن، تبیین شده است.

۱. چیستی مفاهیم اعتباری

برابر نظر علامه طباطبایی، همه موجودات همسو با افق کلی حکمت متعالیه، متحرک به حرکت جوهری هستند و از این نظر، تفاوتی میان جمادات، نباتات، حیوانات و انسان نیست. جوهرهایی که به ماده تعلق دارند، همگی در حال حرکت جوهری هستند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهای ثابت و پایدار منتهی می‌شوند و بر آن وجودهای ثابت (عالم مجردات) استقرار می‌یابند. «این جوهرهای متحرک و گذرا، وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن روانه‌اند... و حرکت‌های جوهری به خاطر وجود تام و برای رسیدن به آن، اراده شده است.» (طباطبایی، بی‌تا: ص ۱۴۴)

این موجودات هرکدام نوعی از مسیر تکاملی را طی می‌کنند؛ موجود طبیعی در مرتبه ماده و جماد، تحت تأثیر نیروهای متنوع طبیعی از جمله جاذبه، مغناطیس و کشسانی در امتداد زمان خودش به فعلیت می‌رسد و در دستگاه تکوین در معرض انواع تبدلات قرار می‌گیرد؛ اما زمانی که به مرحله حیات گام می‌نهد، هویت خود را با وضوح بیشتری آشکار می‌کند. موجود زنده در درون خودش، شبکه‌ای پیچیده از رانه‌ها و محرک‌ها دارد که بی‌وقفه آن را به سوی غایات خاص خود پیش می‌برند و هر لحظه، شأنی از وجود آن را فعلیت می‌بخشند. این شبکه مرموز در گیاهان و حیوانات، هم از وجود آنها صیانت می‌کند و هم به تکثیر و تولید مثل آنها مدد می‌رساند و درنهایت، آنچه را که مقتضای وجود نباتی یا حیوانی است، در تقدیر زمانی آن موجود برآورده می‌کند. (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۳۴ و ۳۵) موجودات طبیعی در مرتبه جمادات، گیاهان و حتی حیوانات که سیستم وجودی نسبتاً پیچیده‌تری دارند و بر اساس غرایز عمل می‌کنند، حرکت رو به جانب تمامیت خود را بر اساس روابط ضروری و تابع نظام علیت که نظام تکوین برای آنها در نظر گرفته، طی می‌کنند.

انسان نیز در مسیر حرکت خود در بسیاری از امور، شبیه سایر موجودات عمل می‌کند و «دارای همان فرمول وجودی است... یک فرد انسان... مانند درخت، یک واحد طبیعی است که در دایره هستی خود، یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل: تغذیه، تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین، «جبراً» انجام می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۸) اما در عین حال، وجود انسان طوری سازمان یافته که نمی‌تواند مقاصد تکوین را صرفاً با جهازات طبیعی و اعضای جسمانی تأمین کند. به همین دلیل، تکوین برای حفظ فرد و بقای نوع انسان، چراغی را روشن کرده و نور شناخت و اندیشه را از مجرای عضوی به نام مغز و سیستم عصبی به کارگاه وجود خاص انسان تابانده است. این موجود پیچیده که دارای ابعاد وجودی بسیار وسیع است، برای آنکه بتواند خود را از صدمات و آفات بی‌شمار طبیعت حفظ نماید و نیازهای طبیعی و فوق طبیعی خود را برآورده کند، به دستگاه «شناخت» مجهز شده است. بنابراین، قوه فکر به طور کامل، همچون ابزاری است که تکوین آن را در وجود خاص انسانی برمی‌انگیزد تا نخست، افعال طبیعی او را سامان دهد و سپس، مقدمات ادراکی لازم برای بسط وجودی او را به مقاصد بالاتر فراهم کند (طالب‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۳۷ و ۳۸) این تمایز تکوینی در وجود انسان، حیات متفاوتی را برای او رقم زده است. انسان به دلیل بهره‌مندی از ساختار وجودی مبتنی بر قوه فکر و اندیشه، در میان همه موجودات، تنها موجودی است که حرکت به سوی تمامیت، به خود او واگذار شده و اوست که سرنوشت خویش را با به‌کارگیری اندیشه خود رقم می‌زند.

انسان در مسیر حرکت خود، از یک سو با سیر در جهان نسبت به خویش و طبیعت شناخت پیدا می‌کند و مقاصد و اهدافی را پیدا و دنبال می‌کند و از سوی دیگر، در مسیر پیگیری مقاصد و حرکت در مسیر تکاملی خود نیازمند دستیابی به شناخت از خود و جهان پیرامون خود است و این دور غیرباطل، در هر لحظه، مسیر زندگی او را مشخص می‌کند. در این مسیر، حرکت رو به جانب تمامیت، انسان دو نوع ادراک دارد. از سویی، انسان همواره به دنبال دستیابی به حقایق عالم است و در صدد است به کنه عالم پی ببرد و امور حقیقی و واقعی را از پنداری و وهمی متمایز کند. بنابراین، دستگاه شناختی خود را به کار می‌اندازد و با کمک آن، در مسیر پی بردن به «ادراکات حقیقی» قدم برمی‌دارد. از سوی دیگر، انسان در طول مسیر رو به تمامیت خود بر اساس ادراک و شناختی که نسبت به امور پیدا می‌کند، مقاصد و اهدافی را برای خود برمی‌گزیند. برخی رفتارها مثلاً راستگویی را نیک می‌پندارد و انجام آنها را ضروری تلقی می‌کند. همچنین، ممکن است در این مسیر، در اختیار داشتن





برخی اشیا را ضروری بدانند و برای تمایز بخشیدن اشیا تحت تصرف خود از سایرین، آنها را به مالکیت خود در بیاورد. بنابراین، درحالی که امور مختلف حسب ظاهر، واقعیت‌های مشابهی هستند، انسان‌ها برای آنها خصوصیات متفاوتی را «اعتبار» می‌کنند و از این طریق، برخی اشیا را ملک خود معرفی می‌نمایند و بعضی افراد را رئیس و مرئوس خود می‌شناسند. همچنین، برخی رفتارها را قبیح، و گاهی حتی جرم تلقی می‌کنند و برای مقابله با آنها نیز تدابیر خاصی اعتبار می‌نمایند. این دسته از ادراکات انسان‌ها، «ادراکات اعتباری» هستند.

حاصل اینکه در اندیشه علامه طباطبایی، انسان‌ها به دلیل ساختار وجودی متفاوت و دارا بودن قوه تعقل و اندیشه‌ورزی، این امکان برای آنها فراهم شده که با به‌کارگیری این قوا، ضمن دستیابی به شناخت حقایق عالم، اهداف و مقاصدی، در سطح فردی و اجتماعی برای خود در نظر بگیرند. انسان‌ها به منظور دستیابی به این اهداف، مجموعه‌ای از اعتباریات را به کار می‌گیرند و جرم، از جمله اعتباریات مهم اجتماعی است که در فرایند حرکت به سوی اهداف و مقاصد و به منظور برطرف نمودن موانع حرکت اجتماعی در این مسیر اعتبار می‌شوند. با توجه به مفاهیمی از قبیل: حرکت، مسیر و مقصد در اندیشه علامه طباطبایی، به نظر می‌رسد گستره اعتبارات مختلف، اعم از فردی و اجتماعی یا کیفی و غیرکیفی، قاعدتاً نسبت روشنی با مقاصد و اهداف هر جامعه دارد و به طور طبیعی، نگرش جامعه به مقوله مسیر پیش رو، با کیفیت تدابیر و اعتباراتی که در پیش می‌گیرد، مرتبط خواهد بود. بنابراین، اجمالاً می‌توان این‌گونه از کلام علامه استظهار نمود که گستره مداخلات سیاست‌جنبی در اسلام، از جمله تدابیر کیفی و غیر آن، نسبت روشنی با هدف و مسیر رو به تمامیت انسان‌ها دارد. با روشن شدن عرصه تعریف جرم، در ادامه به منظور تبیین دقیق‌تر ماهیت اعتباری جرم، ضروری است نکاتی در تمایز میان گزاره‌های حقیقی و اعتباری طرح شود.

۲. نسبت مفاهیم حقیقی با اعتباری

علامه طباطبایی به‌عنوان مبدع نظریه ادراکات اعتباری، این موضوع را در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح نموده است. علامه طباطبایی با درک برخی از چالش‌های فلسفی غرب جدید، از جمله دیدگاه امتناع دستیابی به ادراکات حقیقی مطابق با واقع، و همچنین خلط امور حقیقی با اعتباری، ضمن تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری در طرح فلسفی خود که مبتنی بر رئالیسم معرفتی ارائه شده، نسبت و نوع ارتباط میان این موارد را تبیین نموده است.

از نظر علامه، «ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آنچه... در خصوص انواع تصورات و تصدیقات و چگونگی بیدایش آنها در ذهن ذکر شد، مربوط به ادراکات حقیقی بود؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۱۴۳) علامه، اعتبار را «اعطای حدّ چیزی به شیئی دیگری که این حد را ندارد»، دانسته است. (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲، ص ۱۶۷) در رویکرد اخیر، معانی و مفاهیم به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: «نخست، معانی‌ای که بر موجودات خارجی فی حدّ نفسها واقع می‌شوند و بر آنها انطباق می‌یابند؛ به نحوی که این موجودات، ذاتاً مطابق این معانی‌اند؛ چه این معانی را انتزاع کنیم و تعقل کنیم و چه نه؛ مثل معنای «آسمان»، «زمین» و «انسان». مطابق این معانی، در خارج موجود است؛ بدون اینکه انتزاع و تعقل معانی مذکور و یا عدم آنها، تأثیری در امور واقع داشته باشد. این گونه معانی را حقایق می‌نامیم. دوم معانی‌ای که بر امور خارجیه منطبق می‌سازیم؛ ولیکن اگر از تعقل و تصور آنها صرف نظر کنیم، برای آنها در خارج تحقق و وقوعی نیست؛ مثل معنای «ملک» که معنایی است که به واسطه آن، مالک می‌تواند در عین مملوکه، انواع تصرفات را بدون مزاحمت افراد دیگر به عمل آورد؛ مثل معنای «ریاست» که به وسیله آن، رئیس می‌تواند امور مربوط به حوزه ریاست خویش را اداره نماید و اطاعت مرئوسین را جلب نماید؛ ولیکن اگر در مورد این دو معنا تأمل کنیم، می‌یابیم که در خارج، واقعیتی جز انسان و عین خارجی وجود ندارد و اگر تعقل و تصور ما نباشد، از مفهوم ملک، مالک و مملوک و ریاست، رئیس و مرئوس در خارج، عین و اثری نیست.» (طباطبایی، بی‌تا: ص ۵۱ و ۵۰) به نظر می‌رسد، نسبت‌های مشابهی میان رفتارهای مجرمانه و عناوین مرتبط با آنها وجود دارد و برای مثال، سلب حیات از شخص دیگری در عالم واقع، ماهیت یکسانی دارد؛ اما گاهی دفاع و گاهی جنایت تعبیر می‌شود. همچنین، برداشتن مال گاهی تصرف مشروع، و گاهی سرقت نامیده می‌شود.

آنچه در این بخش لازم است به آن التفات شود، این است که تصورات و ادراکات انسان‌ها، مبنا و پایه حرکت به سمت اهداف آنهاست. علوم‌ی که انسان‌ها در مورد خود و جهان پیدا می‌کنند، نقشه راه او و کمال مطلوب را برای او ترسیم می‌نماید. همچنین، مواد لازم برای دستیابی به این اهداف را به او می‌نمایاند. علوم اعتباری، در مقابل فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور دستیابی به اهداف و رفع نیازها ساخته و جنبه وضعی و قراردادی دارند. اگرچه ادراکات اعتباری زاینده عوامل احساسی هستند و ارتباط تولیدی با ادراکات



حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق نمی‌توان با برهان آنها را اثبات نمود، اما با علوم حقیقی و امور نفس‌الامری بی‌ارتباط نیستند و ارتباط نزدیکی با علوم حقیقی دارند. بنابراین، تفاوت این فعالیت و تصرف ذهنی، با تصرفاتی که ذهن نسبت به ادراکات حقیقی انجام می‌دهد، این است که در عالم اعتباریات، با در نظر داشتن تفاوت موجود میان اعتبارات فردی و اجتماعی متأثر از تمایلات درونی یا مصالح و نیازهای اجتماعی صادر می‌شود و با تغییر آنها تغییر می‌کند؛ درحالی‌که تصرفات در امور حقیقی، از نفوذ این عوامل آزاد است؛ اما در مجموع، باید دانست که همه مفاهیم اعتباری، از مفاهیم حقیقی - اعم از حسی یا انتزاعات عقلی - اقتباس شده و بنابراین، ضروری است کیفیت انتزاع اعتبار موضوع بحث، یعنی «جرم»، از واقعیت‌های عالم مورد بحث قرار بگیرد.

۳. نسبت اعتبار جرم با واقعیت‌های عالم

علامه طباطبایی در ادامه مسیر تبیین ارتباط اعتباریات با واقعیت‌هایی که دلیل وضع و انبعاث امور اعتباری هستند، به برخی از مصادیق این اعتبارات که جنبه دائمی دارند، پرداخته است. انسان در خودش به این حکم اذعان می‌کند که واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است، استخدام کند و به هر سببی برای این کار، حتی استخدام هموعان خویش دست بزند. بنابراین، میل خود به کمال را از مصداق حقیقی آن برداشته و به استخدام که ذاتاً محبوبیتی ندارد، تسری می‌دهد؛ اما از آنجاکه افراد دیگر نیز طالب بهره‌برداری و استخدام او هستند، دست به اعتبار دیگری زده و میل خود به استخدام دیگران را به استخدام دیگران از او نیز تسری می‌دهد. نتیجه این اعتبار، آن است که انسان در می‌یابد باید اجتماع مدنی و تعاونی شکل بدهد و از آنجاکه این ادراک در همه افراد انسانی به طور مشابه موجود است و با یک واسطه به همان احساس عمومی سعادت‌طلبی بازمی‌گردد، نتیجه آن تشکیل اجتماعات انسانی شده است. (اکبریان، ۱۳۹۵: ص ۷۰) انسان پس از این دو اعتبار درمی‌یابد که دوام زندگی اجتماعی و به تبع آن زندگی فردی انسان‌ها، منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد. پس، برای تضمین سود اجتماع و خودش که یکی از اعضای آن است، عدالت را خواسته و در حقیقت، پس از اعتبار استخدام و اجتماع، ناگزیر به اعتبار عدالت می‌شود. این اعتبارات سه‌گانه، از اعتبارات ثابت هستند. (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۰۹)

«انسان پس از آنکه با معنای حُسن و قبح از طریق مطالعه پدیده‌های هستی و از جمله

اندام و صورت انسان‌های دیگر آشنا گردید، آن را توسعه داده و در مورد اهداف و مقاصد خود در زندگی اجتماعی به کار گرفته و آنچه را مایه سعادت‌مندی بشر یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، به حُسن متصف نموده و مخالف آن را قبیح شمرده است. از این‌رو، عدالت و احسان به مستحقان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آنها را شایسته حُسن دانسته و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح شمرده است؛ زیرا اگر ملامت و هماهنگی یا عدم ملامت و ناهماهنگی افعال با اهداف و اغراض اجتماعی که از جمله اعتبارات اولیه و ثابت بشری هستند، همیشگی و دائمی باشد، حُسن و قبیح آنها هم ثابت و همیشگی است و در غیر این صورت، متحول و ناپایدار است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۵، ص ۱۰۹) این روند، در طول تاریخ تداوم داشته و انسان‌ها مستمراً اعتباراتی را که مبتنی بر این احساس عمومی و ثابت می‌باشند، ساخته‌اند. بنابراین، بشر که به جهت نیل به کمال و سعادت خود حاضر شده رنج تعاون و زندگی اجتماعی را بپذیرد، از آنجاکه افعالی همچون: کذب، خیانت، فساد و فحشا و افعالی از این قبیل را در تضاد با زندگی اجتماعی و منافی با خیر جمعی که خودش یکی از آحاد آن است، یافته، این امور را متصف به قبیح کرده و امور مخالف آنها را نیکو تلقی نموده است.

برخی افعال همچون عدالت و ظلم، همیشه در راستای مصالح و سعادت همگانی بوده و همواره متصف به حُسن می‌باشند و برخی افعال همانند صدق و کذب، تلائمشان اکثری و حُسن و قبیح آنها نیز اکثری است و تلائم برخی دیگر از افعال نیز اقلی است و فقط در همان شرایط متصف به حُسن می‌شوند. (اکبریان، ۱۳۹۵: ص ۷۱ و ۷۲) با وجود ثابت بودن میل به کمال و وجود اعتبارات ثابت، همواره در خصوص مصادیق گزاره‌های اخلاقی و کیفیت اتخاذ اعتبارات اجتماعی، اختلاف نظرهای بسیاری وجود داشته و این موضوع، اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی از جمله سیاست جنایی را به این فکر واداشته که منشأ این تفاوت‌ها در چیست و به منظور تصمیم‌گیری و ارزیابی وضع جامعه در خصوص تعیین قلمروی مداخلات رسمی در مورد نقض هنجارهای اخلاقی و اجتماعی چه معیاری باید مورد توجه قرار بگیرد. علامه طباطبایی با التفات به این اختلاف نظرها، منشأ این اختلاف نظرها را در «اعتبار متابعت از علم» دانسته و با این مبحث، افقی جدید در بحث ادراکات اعتباری گشوده‌اند.

۴. تبیین اختلاف نظر در مفهوم و گستره جرم ذیل ادراک اعتباری «متابعت از علم»

متابعت از علم، چهارمین قسم از اقسام اعتباریات ماقبل اجتماع است که علامه طباطبایی به



آن تصریح نموده است. از نظر علامه، مسیر حرکت انسان‌ها همچون گیاهان و حیوانات، از قبل تعیین شده و مبتنی بر روابط ضروری و تکوینی نیست؛ بلکه انسان‌ها در مسیر حرکت خود به سوی کمال و تمامیت، دارای نفس ناطقه و اراده هستند و با کمک این موارد، در خصوص چگونگی پیمودن مسیر حرکت، دست به انتخاب می‌زنند. اگرچه انسان‌ها در انتخاب این مسیر، دست به انتخاب می‌زنند، ولی در این زمینه که در مسیر حرکت خود باید از اندیشه‌ها و ادراکات اعتباری استفاده نمایند، جبراً پیروی می‌نمایند. قوای فعاله انسان، فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته است. بنابراین، ناچار است برای مشخص کردن مورد فعل خود، یک سلسله احساسات ادراکی مانند حب و بغض و اراده و کراهت را به وجود بیاورد؛ آنگاه به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و نتیجه این تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده و فعل را انجام دهد.

«ما در صحنه فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم؛ واقعیت خارج را می‌خواهیم؛ با کسی که سخن می‌گوییم... به سوی مقصدی که روانه می‌شویم... اگر دوست می‌گیریم و یا دشمن می‌داریم... در همه این مراحل، سروکار ما با خود خارج و واقعیت هستی است؛ زیرا به حسب فطرت و غریزه، رئالیست و واقع‌بین هستیم. پس، ناچار به علم اعتبار واقع داده‌ایم؛ یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.» (طباطبایی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۰۹ و ۲۱۰) بنابراین، انسان‌ها در فرایند پیگیری مقاصد خود و برای رسیدن از وضعیت الف به وضع ب، احکامی از قبیل «باید» و «نباید» صادر می‌نمایند و از این طریق، حرکت خود به سوی مقصد را امکان‌پذیر می‌نمایند. از نظر علامه، در این فرایند دو اعتبار ساخته می‌شود؛ در ابتدا انسان به صورت‌های ادراکی خود، اعتبار علم می‌دهد و به دانسته‌های خویش اعتبار واقع می‌بخشد و در گام بعدی، مبتنی بر این اعتبار اولیه، اعتبار دومی همچون وجوب، حُسن یا قبح صادر می‌کند و بر اساس آن به حرکت به سوی هدف مورد نظر اقدام می‌کند.

بنابراین، منشأ صدور اعتبارات مختلف فردی یا اجتماعی، ذخایر علمی و ادراکاتی است که انسان در خصوص موضوعات تحصیل می‌نماید. «در میان حالات گوناگون ادراکی (علم، ظن، شک و وهم) تنها علم می‌تواند این خاصیت را داشته باشد؛ زیرا در حالات دیگر، چون ادراک دوجانبه بوده و متزلزل است و نمی‌توان به یک جانب گراییده و مستقر شد. موجودی را که وجودش مظنون یا مشکوک یا موهوم است، نمی‌توان گفت موجود است؛ ولی موجودی



که معلوم الوجود بوده و هیچ‌گونه تردیدی در وجودش نداریم، موجود است... ولی وقتی به اینجا می‌رسیم، موجودی که پیش ماست، به حسب دقت موجود نیست؛ بلکه معلوم الوجود، یعنی صورت علمی است؛ نه خود موجود خارجی... پس، باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده هیچ‌گاه از اعتبار دادن به علم مستغنی نیست و به حکم اضطرار غریزی، به علم اعتبار خواهد داد؛ یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت.» (همان: ص ۲۱۰)

در این مسیر انسان‌ها از طریق علم تلقی نمودن ادراکات خود به آنها اعتبار وجوب می‌بخشند و مسیر عمل خویش را جهت‌دهی می‌کنند. «نظر به قریحه مسامحه که در انسان از قاعده انتخاب اخف و اسهل استقرار جسته، انسان در مرحله عمل، هر چیز غیرمهم را به عدم ملحق می‌نماید و ما روزانه این روش را در هزارها مورد به کار می‌بریم که یکی از آنها، ادراک ظنی است. در جایی که مرجوح طرفین ظن بی‌اهمیت بوده باشد، به حسابش نمی‌آوریم و در نتیجه، ظن قوی را به جای علم گذاشته و نام «علم» به وی می‌دهیم و این، همان «ظن اطمینانی» است که مدار عمل انسان می‌باشد.» (همان: ص ۲۱۱)

این فرایند در ساختار وجودی انسان‌ها نهادینه شده و انسان‌ها جبراً از چنین سازوکاری، در تصمیم‌سازی‌ها به منظور دستیابی به اهداف و مقاصد خود استفاده می‌کنند. با توجه به مباحث قبلی، به نظر می‌رسد که منشأ اختلاف نظرها در خصوص مفهوم جرم را باید در اینجا جست‌وجو نمود. بدیهی است که ذیل رویکردهای مادی (با قرائت‌های مختلفی که در فلسفه غرب جدید از دکارت به بعد مطرح شده)، به این دلیل که دست انسان در حوزه نظر و عمل، از کشف واقعیت‌های بیرونی قطع است^۱ و منبع تأمین ادراکات علمی به‌عنوان مبنای جرم‌انگاری‌ها، در این رویکرد جنبه تاریخی، فرهنگی و به طور خلاصه عرفی پیدا می‌کند و به همین سطح تقلیل می‌یابد.

در مقابل، حکمای واقع‌گرا و رئالیستی همچون ملاصدرا و به تبع ایشان علامه طباطبائی، ضمن پذیرش نقش سنن و تجربیات بشری بر اعتبارات ساخته‌شده در حوزه‌های مختلف بر این موضوع تأکید دارند که ساختار وجودی انسان به نحوی است که می‌تواند از قالب‌ها و مقولات ذهنی و اجتماعی عصر یا قلمرو زیست خود فراتر رفته و با جهان خارج به

۱. در اندیشه این دسته از فیلسوفان، آنچه در فرایند عملکرد عقل انسان رخ می‌دهد، جنبه پدیداری یا سوژکتیو دارد و حقایق فراتر از پدیدارهای تحصیل‌شده یا وجود ندارد و یا قوه ادراک انسان از درک آن ناتوان است. در نتیجه، منبع اعتبارات حوزه اخلاق و جرم، محدود به همین ذخایر پدیداری است که نهایتاً در طول تاریخ انباشته شده و در قالب امور چالش برانگیزی همچون وجدان جمعی بشری قابل دریافت است. (ر.ک: رساله دکترای مصطفی نصیری، همان)



علم حضوری ارتباط برقرار کند. این موضوع، این امکان را برای انسان فراهم می‌نماید که با توجه به سطحی که از رشد و درجه وجودی داشته، با مراتبی از عقل ارتباط برقرار کند. «... و بعد از طی مراتب مذکور، به خصوص طی منزل سوم، آنگاه به عالم انسانیت ارتقا می‌یابد. پس، ادراک می‌کند اموری را که در حس و خیال و وهم نگنجدند... (که مقصود صور عقلیه و صور کلیه‌اند) و بالتیجه، ارواح مجرد از قالب‌های جسمانی را با دیده ملکوتی مشاهده می‌کند و مقصود من از این ارواح، حقایقی است عاری و مجرد از کسوت تلبیس و حجاب‌ها و پرده‌های اشکال گوناگونی که چهره حقیقت را می‌پوشانند و این صور عقلیه مجرد حقیقه، همان صور مفارقه‌ای هستند که بزرگان حکمت... به چشم خویش مشاهده کرده‌اند.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ص ۴۶۷ و ۴۶۸) بنابراین، در این رویکرد، اعتبارات مختلف اجتماعی در حوزه اخلاق و حقوق، صرفاً به ادراکات عرفی برآمده از تاریخ و تجربه جمعی تقلیل پیدا نمی‌کند؛ بلکه این اعتبارات ضمن لحاظ نمودن اوضاع و احوال اجتماعی، همسو و مبتنی بر دریافت‌هایی که از حقایق عالم برای انسان محقق می‌شود، صادر می‌شود و اساساً وجوه اشتراک گزاره‌های اخلاقی نزد ملل مختلف و دوره‌های زمانی گوناگون ذیل همین رویکرد توجیه‌پذیر می‌باشد.

البته در این رویکرد، همچنین تأکید می‌شود که با وجود امکان دستیابی به درجات عالی عالم عقل و ارتباط وجودی با عالم مذکور، ارتباط وجودی با عوالم بالای عقل که ملازمه با ادراک حقایق دارد، برای همگان امکان‌پذیر نمی‌شود و در مواردی که محقق می‌شود نیز این ارتباط به صورت موردی و محدود واقع می‌شود. پس، معلوم نیست موارد حاصل شده، به صورت جامع و برای پاسخگویی به ابعاد مختلف زندگی انسان‌ها کفایت می‌کند یا خیر.

در چنین وضع دشواری، حکمای مسلمان بر این باورند که ساخت گزاره‌های اخلاقی، صرفاً از عهده اشخاصی برمی‌آید که به بالاترین سطح از درجه وجودی رسیده باشند که بتوانند نسبت به حقایق عالم اشراف کامل داشته باشند و مبتنی بر این اشراف، دست به صدور اعتباراتی بزنند که به نحو جامعی مبدأ و معاد و جهت حرکت انسان در آن لحاظ شده باشد. این درجه از آگاهی، به نحو تام در انبیای الهی و اوصیای ایشان محقق شده و بالاترین سطح این درجه وجودی و آگاهی نسبت به حقایق عالم، در وجود نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) محقق شده است. بنابراین، با توجه به محدودیت‌های آگاهی انسان در دستیابی به منابع اعتبارات اجتماعی در حوزه‌های مختلف از جمله جرم، دستورات مطرح در شرایع الهی، نقشی حیاتی در این حوزه بر عهده دارند.

۵. نقش اعتبارات شرعی در درک مفهوم جرم

در اندیشه علامه طباطبایی، ورای این قوانین و هنجارها و ارزش‌ها و کنش‌ها و واکنش‌ها که انسان در زندگی اجتماعی خود با آنها زندگی می‌کند، حقیقتی است که همه این امور بر آن تکیه دارند؛ اما کشف تام این حقایق، تنها از عهده پیامبران و اولیای الهی برمی‌آید و دین، متکفل آن است و معرفت و علومی می‌توانند این حقایق را کشف کنند که ریشه در وحی الهی داشته باشند. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ص ۲۱۷) این حقیقت، به شیوه‌های مختلفی در قرآن کریم مورد تصریح قرار گرفته است:

«خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا.»^۱ و نیز می‌فرماید: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً. فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ. وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ، لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا.»^۲ چون این دو آیه، چنین خبر می‌دهد که انسان در قدیم‌ترین عهدش، امتی واحد و ساده و بی‌اختلاف بوده، سپس اختلاف در بین افرادش پیدا شد و اختلاف هم به مشاجره و نزاع انجامید، به همین جهت، خدای تعالی انبیا را برانگیخت و با آنان کتاب فرستاد، تا به‌وسیله آن کتاب، اختلاف‌ها را بر طرف کنند و دوباره به وحدت اجتماعی‌شان برگردانند و این وحدت را به‌وسیله قوانینی که تشریح نموده، حفظ کنند.

و نیز در آیه «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا، وَ الَّذِي أُوحِيَنا إِلَيْكَ، وَ مَا وَصَّينا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»،^۳ با این کلام خود، خبر داده از اینکه رفع اختلاف از بین مردم و ایجاد اتحادشان در کلمه، تنها و تنها از راه دعوت به اقامه دین و اتحادشان در دین واحد، تحقق می‌یابد. پس، تنها دین است که ضامن اجتماع صالح آنان است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۱۴۷ و ۱۴۸)

با توجه به موارد فوق، خداوند اراده نموده به منظور جلوگیری از اختلاف و تفرقه میان انسان‌ها و به منظور تضمین حرکت در مسیر کمال، اعتبارات شرعی به‌عنوان میزان، ملاک

۱. انسان‌ها در آغاز، همه یک امت بودند؛ بعدها اختلاف کردند. (سوره یونس، آیه ۱۹)

۲. مردم همه یک امت بودند؛ سپس، خدای تعالی انبیا را [که کارشان وعده و وعید دادن است،] مبعوث نمود و کتاب به‌حق را با آنان نازل کرد تا بین مردم در آنچه در آن اختلاف می‌کنند، داوری کند. (سوره بقره، آیه ۲۱۳)

۳. برای شما مسلمانان از مسائل اصولی دین همان را تشریح کرده که به نوح توصیه‌اش کرده بود و آنچه به تو وحی کردیم و ابراهیم و موسی و عیسی را به رعایت آن سفارش نمودیم، این بود که دین را اقامه کنید و در دین متفرق نشوید. (سوره شورا، آیه ۱۳)



عمل قرار بگیرند و صورت‌های ادراکی و اعتبارات اجتماعی با این معیار سنجیده شوند تا مصالح حیاتی بشر و استعداد‌های او تقویت نشوند. بنابراین، آنچه از تأمل در اندیشه علامه برمی‌آید، این است که در نزد ایشان، جرم به‌عنوان یک اعتبار اجتماعی، ارتباط وثیقی با اعتبارات شرعی دارد و عناوین مجرمانه مندرج در قوانین امروزی، یا اعتباراتی هستند که مستقیماً برآمده از اعتبارات شرعی هستند و یا همسو و یا برآمده از ملاک‌های مطرح‌شده در شریعت هستند که قوه مقننه در فرایند تصویب قوانین و در تطبیق واقعیت‌هایی که مبنای جرم‌انگاری قرار بگیرند، باید این موارد را ملاک و مبنای اصلی عمل قرار دهند.

۶. بازاندیشی در ملاک‌ها و مبانی جرم‌انگاری

تا اینجا مشخص شد که جرم از جمله اعتبارات اجتماعی است که در سیاست جنایی اسلام نسبت روشنی با حقایق عالم دارد و همسو با مسیر و غایت وجودی انسان انشا شده است. علامه طباطبایی ضمن تأیید واقعیت ایجاد اعتبارات اجتماعی از جمله جرم‌انگاری‌ها و سایر مقررات‌گذاری‌ها در جوامع مختلف، قائل است شرایع الهی به منظور جلوگیری از اختلاف و انحراف در این مسیر و کمک به انسان‌ها در مسیر حرکت رو به تمامیت آنها تشریح شده‌اند.

این در حالی است که در مدل‌های مختلف غربی، سیاست جنایی به دلیل انکار وجه ثبوتی و نفس‌الامری عالم، ادراک واقعیت‌های زندگی ممتنع به نظر می‌رسد. در نتیجه، صدور اعتبارها ذیل تدابیر هیئت عمومی اجتماع و صرفاً با هدف تنظیم روابط روزمره میان شهروندان با یکدیگر و با حاکمیت، توجیه پیدا می‌کند. البته به دلیل عدم وجود معیاری روشن در این راه، مسیر مشخص و یا پایانی برای اعتبار رفتارهای انسان‌ها ذیل عنوان جرم وجود ندارد و تندروی‌ها و یا کندروی‌هایی را که در جوامع غیردینی در این خصوص دیده می‌شود، می‌توان منبعث از این موضوع دانست. در مقابل، به منظور جبران این نقص بزرگ، فیلسوفان کیفری تلاش کرده‌اند با طرح برخی اصول برای جرم‌انگاری از جمله «اصل ضرر» برای مداخله قدرت‌های سیاسی در زندگی انسان، مرز و حدودی را ترسیم کنند.

اما در سیاست جنایی اسلام، انسان‌ها در فرایند جرم‌انگاری، قوانین خود را به نظام هستی تحمیل نمی‌کنند؛ بلکه به دلیل امکان دستیابی به قوانین کلی جهان، اعتبارهایی که در این مسیر صادر می‌شود، مبتنی بر ادراکاتی است که از این حقایق تحصیل می‌نمایند. بنابراین، سیاست جنایی اسلام جنبه خودبنیاد پیدا نمی‌کند و هرچند در مسیر ساخت اعتبارات اجتماعی، تجربیات بشری و سایر مقولات اجتماعی به‌عنوان منابع ثانوی نقش آفرینی

می‌کنند، به دلیل امکان دستیابی به حقایق عالم ذیل اعتبارات شرعی، در فرایند جرم‌انگاری‌ها، کشف اراده خداوند به‌عنوان ملاک و مبنای اصلی در پیش گرفته می‌شود. در این مسیر، جرم به‌عنوان یکی از اعتبارات اجتماعی که واکنش جزایی را به تبع خود به همراه دارد، مبتنی بر ضوابطی است که از طرف شارع برای مکلفان تشریح و ابلاغ شده است. احکام شارع در حوزه تعیین قلمروی جرایم و انحراف‌ها، بر پایه جهت‌گیری انسان در حرکت و سیر به تمامیت و متناسب با درجات وجودی آنها در طول تاریخ صادر شده است. بر این اساس، در طول تاریخ، شریعت‌ها متناسب با کل حرکت تاریخ و همچنین رشد درجه وجودی مکلفان، تغییراتی داشته و به تبع آن، مصادیق جرایم نیز در شریعت‌های مختلف تغییر نموده و در کامل‌ترین وجه آن، در شریعت اسلامی تحقق پیدا کرده است.

در این مدل سیاست جنایی، کیفیت تدابیر و اقدامات پیش‌بینی شده که از زبان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امامان جانشین ایشان عَلَيْهِمُ السَّلَام بیان شده، تنوع بسیاری دارد. تدابیر پیش‌بینی شده با توجه به نقشی که در تنظیم روابط اجتماعی و همسو با حرکت کلی و سیر وجودی انسان‌ها ایفا می‌نمایند، طیفی از احکام الزام‌آور واجب - حرام، غیرالزام‌آور مستحب و مکروه و همچنین قوانین اباحه را تشکیل می‌دهند. قوانین الزام‌آور، بر اساس منابع خاص که عمل یا رفتار مشخصی را واجب یا حرام اعلام می‌کنند یا منابع عام که یک ضابطه و قاعده کلی الزامی قابل انطباق بر موارد و موضوعات تعیین نشده را بیان می‌کند، تعیین پیدا می‌کنند. ویژگی الزام‌آور این دسته از قوانین، از آنجاست که ترک واجب یا فعل حرام، «گناه» تلقی می‌شود و مستوجب عقاب در نزد پروردگار است. البته علاوه بر عقوبت پروردگار، در برخی موارد، مستوجب مجازات توسط حاکم، اعم از حد یا تعزیر خواهد بود.

در طرف دیگر، طیف تدابیر غیرالزام‌آور شریعت، یعنی مستحبات و مکروهات قرار دارد که فعل یا ترک فعل آنها، مرجح است؛ بدون آنکه الزامی در کار باشد و بدون آنکه ترک مستحب یا فعل مکروه قابل مجازات باشد. علاوه بر قوانین الزام‌آور و غیرالزام‌آور، بخش قابل توجهی از رفتارهای مکلفان مشمول قوانین خاص یا عموماًتی است که عمل مشخصی را تجویز یا آزادی عمل در موارد عدم ورود امر و نهی شرعی را افاده می‌کنند. (حسینی، ۱۳۹۰: ص ۹۴ و ۹۵) به تبع این گستره تدابیر، حاکم اسلامی نیز در فرایند قانون‌گذاری امکانات بسیاری در اختیار دارد تا با کمک آنها، اعتبارات متناسب با شرایط اجتماعی را صادر و ارائه نماید.

ثمره تحلیل فوق از مفهوم جرم، این است که طبعاً در مواردی که اعتبارات شارع در منابع اسلامی در خصوص مصادیق جرم در دسترس است، از جمله در حدود الهی، ضروری است





اعتبارات قانونی بر اساس آنها تنظیم و تدوین شوند. همچنین، به منظور پاسخ‌دهی به رفتارهای ناهنجار و سایر مفسد اجتماعی، در حوزه‌هایی که اعتبارات شرعی به دلیل جدید بودن موضوعات یا مسائل در دسترس نیست، می‌توان با تکیه بر ظرفیت غنی این اعتبارات، ملاک‌ها و معیارهایی را استخراج کرد و از این طریق، حسب ضرورت رفتارهای غیرقابل پذیرش اجتماعی را جرم‌انگاری کرد.

از جمله ملاک‌های مصرح در شرع، اختصاص تشریح به خداوند و حرمت ایجاد ممنوعیت خارج از اعتبارات شرعی است که ملازمه با عدم مداخله و جرم‌انگاری نکردن رفتارهایی است که شارع در خصوص آنها سکوت کرده است. حاصل اینکه تدابیر اتخاذی باید موقتی و ثانوی تلقی شوند.

بر این اساس، در سیاست جنایی اسلام، در خصوص مواجهه با ممنوعیت‌هایی که تصریح شارع در کیفر آنها وجود ندارد، ضوابط سخت‌گیرانه‌ای همچون «حرمت جرم‌انگاری بدون حجت شرعی» و «ضرورت توقف جرم‌انگاری در موارد شبهه» پیش‌بینی شده تا از مداخلات غیرضروری و خارج از چارچوب‌های شرعی جلوگیری گردد و از انحراف مسیر اعتبارات اجتماعی از حرکت حقیقی انسان‌ها پیشگیری شود.

البته بدیهی است با توجه به مسائل مستحدثه و اقتضائات جوامع، مداخلات رسمی حکومت در قالب جرم‌انگاری و کیفرگذاری در قلمرو اموری که بنا بر ادله شرعی اصالتاً مباح یا محل شبهه هستند، حتمی‌الوقوع است و این امر، حتی در نزد ملتزم‌ترین قائلان به ادله شرعی نیز انکارناپذیر است؛ اما آنچه موضوعیت دارد، این است که با توجه ملاک‌ها و گزاره‌های اصلی بالا، با چه منطقی و ذیل چه رویکردی جامعه اسلامی باید نسبت به این موارد پاسخ‌های خود را تنظیم و ارائه کند.

به نظر می‌رسد در این موارد نیز سیاست جنایی باید منطق و معیار مواجهه با این مسائل را از درون این جریان و بر اساس اصول اساسی اسلام، از جمله حرکت رو به تمامیت انسان‌ها تنظیم کند؛ به تعبیر دقیق‌تر، با توجه به معنادار و جهت‌دار بودن زندگی ذیل اندیشه اسلامی، حکومت اسلامی در رفع موانع این حرکت رو به تمامیت انسان‌ها، وظایفی برعهده دارد و ضروری است با اتخاذ تدابیر مناسب ذیل سیاست جنایی و حسب ضرورت، «جرم‌انگاری» در خصوص این موانع (حسب ضرورت)، وظایف مذکور را اجرایی نماید.

اما از حیث محتوا به نظر می‌رسد، ملاک‌های تصریح‌شده در شرع در حوزه‌های مختلف می‌تواند ملاک‌های متناسب برای مقابله با مفسد اجتماعی را فراهم کند. طبعاً مداخلات این

حوزه باید با لحاظ مفاسد و مصالح مترتب بر این تدابیر باشد؛ ولی در مجموع، ملاک‌های مذکور در اعتبارات شرعی در حوزه‌های مختلف از جمله مصالح خمس، یعنی: نفس، عقل، نسل، آبرو و مال، مبنا و ملاک جرم‌انگاری در حوزه‌های مختلف محسوب می‌گردد. بنابراین، در خصوص مفاسد و ناهنجاری‌هایی که کیفردهی به آنها شرعاً احراز نشده، به منظور دفع مفسده و ضمن اعمال ضوابط فوق‌الذکر، می‌توان تدابیر مختلف از جمله جرم‌انگاری آنها را در پیش گرفت؛ با این تفاوت که این موارد، جنبه ثانوی دارند و صرفاً تا زمان دفع مفسده یا مسلم شدن اعتبار شرعی آنها اعتبار دارند. دیگر اینکه در این فرایند نیز با توجه به حکم اولی حرمت کیفر، اولویت و تقدم با تدابیر غیرکیفری خواهد بود. حاصل اینکه در مواردی که امکان استنباط اعتبارات شرعی در تجریم برخی مفاسد اجتماعی صراحت ندارند، با استفاده از ظرفیت‌های موجود، از جمله احکام ثانوی و با رعایت ضوابط فوق، می‌توان برخی جرم‌انگاری‌ها را تجویز نمود.

نتیجه

سیاست جنایی که متولی اتخاذ تدابیر در خصوص مقابله با پدیده مجرمانه است، باید مشخص نماید که منشأ تدابیر این حوزه، اعم از جرم‌انگاری و یا تدابیر کیفری و تأمینی و تربیتی اتخاذ می‌شود، بر چه اساسی مشروعیت و حتی کارایی خود را تحصیل می‌نمایند. تمایز امور حقیقی و اعتباری و نسبت این دو با هم، آثار مهمی در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه سیاست جنایی دارد. تلقی جرم، به‌عنوان یکی از اعتبارات اجتماعی، علاوه بر کاربردی که در خصوص تحلیل فلسفی جرم به همراه دارد، ملاک و مبنای نسبتاً روشنی برای جرم‌انگاری ذیل سیاست جنایی اسلام ارائه می‌کند.

تحلیل جرم ذیل این رویکرد، این امکان را فراهم می‌کند که ضمن توجه به تحولات اجتماعی، مبنایی مستحکم برای توجیه جرم‌انگاری‌ها باقی بماند. در مدل‌های جرم‌انگاری محصول غرب جدید، به دلیل امتناع فلسفی ارتباط انسان با حقایق عالم، اعتبارات اجتماعی مختلف، همواره با چالش مشروعیت مواجه بوده‌اند و حل نشدن این موضوع، علاوه بر یک چالش فلسفی، در عمل نیز در طول دوره‌های مختلف تداوم داشته و امروز بیش از هر زمانی، مشروعیت مداخلات کیفری در قالب جرم‌انگاری با چالش مواجه شده است.

البته سیاست جنایی اسلامی نیز همچون سایر مدل‌های سیاست جنایی، مملو از اعتبارات اجتماعی است که بر اساس آنها تدابیری در مواجهه با جرایم و انحرافات اتخاذ



می‌شود؛ اما وجه ممیزه این رویکرد، آن است که در تلقی رفتارها ذیل عنوان جرایم و انحرافات و پاسخ‌دهی به آنها، ارتباط با حقایق عالم غیرممکن تلقی نمی‌شود و با تأکید بر امکان درک مصالح و مفاسد واقعی، بهترین و کامل‌ترین مصداق این آگاهی، شریعت‌هایی که خداوند انبیای الهی آورده‌اند، دانسته شده؛ زیرا انبیای الهی از طریق سازوکار وحی، امکان دستیابی به حقایق عالم را دارند. در این دسته از اعتبارات، گزاره‌هایی عرضه می‌شود که به دلیل هم‌سنخی با حقایق عالم، به بهترین وجه با ساختار وجودی انسان‌ها تناسب دارند.

بنابراین، در ذیل تلقی علامه، سیاست جنایی در اعتبار اجتماعی جرم، ضمن در نظر داشتن تحولات اجتماعی و به منظور تضمین حرکت انسان‌ها، اعتبارات شرعی را به‌عنوان ملاک و معیار تدابیر سیاست جنایی لحاظ می‌کند. در این فرایند، شریعت در مواردی که اعتبارات جرم‌انگارانه با مسلمات شرعی مغایرت داشته باشد، مانع چنین مداخلاتی می‌شود و در مقابل، ملاک‌ها و معیارهایی را برای جرم‌انگاری در مواقعی که ظاهراً برای آنها حکمی ندارد، ارائه می‌کند. همین سازوکار ترسیمی، ضمن حفظ پویایی سیاست جنایی، از انحراف آن جلوگیری می‌نماید.



منابع

الف. کتاب‌ها:

1. حسینی، سید محمد (۱۳۹۰). سیاست جنایی در اسلام و نظام جمهوری اسلامی ایران، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
2. شیروانی، علی (۱۳۹۵). کلیات فلسفه، چاپ سوم، مرکز نشر هاجر.
3. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم / ملاصدرا (۱۳۶۶). الشواهد الربوبية، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، انتشارات سروش.
4. — (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، شركة دار المعارف الاسلامیة، ۹ جلد.
5. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، مؤسسه بوستان کتاب قم.
6. — (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
7. — (۱۳۶۲). رسائل سبعة (رساله اعتباریات)، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ حکمت.
8. — (۱۳۸۵). بدایه الحکمة، ترجمه: علی شیروانی، چاپ یازدهم، انتشارات دارالعلم.
9. — (بی تا). نهاية الحکمة، ترجمه: مهدی تدین، ناشر چاپی: بوستان کتاب قم، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
10. — (بی تا). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه: صادق لاریجانی، ناشر چاپی: بوستان کتاب قم، ناشر دیجیتال: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان.
11. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۵). درآمدی به نظام حکمت صدرانی، چاپ چهارم، انتشارات سمت، سه جلدی.
12. مصباح یزدی، محمدتقی (پاییز ۱۳۹۸). آموزش فلسفه (مشکات)، قم، چاپ پنجم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، جلد اول.

ب. مقاله‌ها

1. اکبریان، رضا؛ کمالی، محمد مهدی و کمالی، محمد هادی (بهار و تابستان ۱۳۹۵). «ثبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۸.
2. طالب‌زاده، سید حمید (زمستان ۱۳۸۹). «نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری امکانی برای علوم انسانی»، مجله جاویدان خرد، دوره جدید، شماره اول.
3. نصیری، مصطفی (پاییز ۱۳۹۹). «تأثیر رویکردهای انسان‌شناسی بر سیاست جنایی با تأکید بر انسان‌شناسی اسلامی و انسان‌شناسی اثباتی»، رساله دکتری دفاع شده در دانشکده حقوق دانشگاه تهران.



۴. نبویان، سید محمود (زمستان ۱۳۹۰). «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبایی»، معرفت فلسفی، سال نهم، شماره دوم: ۱۱۵ - ۱۴۶.
۵. یزدانی مقدم، احمد رضا (بهار ۱۳۹۳). «اعتباریات اجتماعی؛ تفسیری رئالیستی»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، سال پنجم، شماره دوم، پیاپی ۱۸: ۵ - ۲۵.

