

تحلیل اسلامی پدیده نسبیت جرم از دریچه اخلاق در نظام فکری دورکھیم

مسعود مصطفی پور * غلامرضا پیوندی **

چکیده

باتوجه به نقش انکارناپذیر اخلاق در قلمرو جرم‌انگاری، پذیرفتن یا نپذیرفتن مفهوم نسبیت جرم» به این بستگی دارد که مفاهیم اخلاقی، جزء قضایای اخباری به حساب آیند یا انشایی. به بیان دیگر، با اخباری دانستن مفاهیم اخلاقی، پدیده نسبیت جرم چندان پذیرفتنی نیست؛ درحالی‌که با انشایی دانستن مفاهیم اخلاقی، باب بررسی نسبیت جرم گشوده می‌شود. بی تردید میان اندیشمندان غربی یکی از طلایه‌داران اشاعه مفهوم نسبیت جرم، جامعه‌شناس تجربه‌گرای فرانسوی، امیل دورکھیم است که با ابداع مفاهیمی، همچون «وجدان جمعی» و «آنومی» به گسترش دیدگاه خود درخصوص نسبیت بودن مفاهیم اخلاقی و جرم‌های قانونی پرداخت. در همین راستا هدف مقاله پیش رو بررسی نسبیت جرم از دریچه اخلاق بوده و تلاش شده است با بیان دیدگاه‌های دورکھیم، به عنوان یکی از اندیشمندان بزرگ این حوزه، به صورت متمرکز به این موضوع پرداخته شود. راهبرد این تحقیق کیفی و راهکار اجرایی، به صورت کتابخانه‌ای با استفاده از روش توصیفی تحلیلی بود. مهم‌ترین دستاورد این تحقیق این بود که هرچند قضایای اخلاقی در جزئیات، بسته به مقتضیات زمان و مکان، متغیر و

* دانشجوی دکترای تخصصی حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) و پژوهشگر و مدرس دانشگاه.

m_mostafapoor_v@yahoo.com

** دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه شهیدمطهری علیه‌السلام و استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۴/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱/۲۰

نسبی هستند، در قالب دو مفهوم کلی ظلم و عدل، اخباری بوده و در بازه‌های زمان و مکان، ثابت باقی می‌مانند. بنابراین، به همین دلیل است که برخی رفتارهای غیراخلاقی در تمامی دوران‌ها و کشورها جرم تلقی شده و تحت عنوان جرایم طبیعی قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی

حقوق کیفری، جرم‌شناسی، قضایای اخلاقی، نسبییت جرم.

طرح مسئله

امیل دورکهم^۱ یکی از جامعه‌شناسان پُرآوازهٔ اروپایی است که اندیشه‌هایش با انتشار کتاب‌های تقسیم کار اجتماعی^۲ و قواعد روش جامعه‌شناختی^۳ و به‌خصوص خودکشی^۴ در جرم‌شناسی با استقبال فراوانی مواجه شد و دیری نپایید که عقاید وی سرچشمهٔ جریان‌های علمی پُرخروشی شد که امروزه در جرم‌شناسی از آن‌ها تحت عنوان «نظریه‌های ساختار اجتماعی»^۵ یاد می‌شود (See Glick & Miller, ۲۰۰۸: ۱۴۳-۱۶۷ and Siegel, ۲۰۱۱: ۱۳۵-۱۶۵). آنچه بیان شد، در راستای ستایش از تلاش‌های علمی دورکهم بود؛ چراکه به‌گواه «من بندهٔ کسی هستم که از او حرفی آموخته‌ام»^۶ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۵۶) ارج نهادن به آن‌که حتی کلمه‌ای به انسان آموخته، بایسته است. اما این ارج نهادن به معنای پذیرش بی‌چون و چرای تمامی عقاید وی نیست؛ زیرا به حکم «ساعتی کوتاه اندیشیدن، بهتر از عبادت طولانی است»^۷ (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۷) آموختن و اندیشیدن تکمیل‌کنندهٔ یکدیگرند و آموختن بی‌تفکر، تهی از ارزش و سودمندی است. به همین دلیل، در این مقاله تلاش شده

1. Emile Durkheim.

2. The Division of Labor in Society.

3. Rules of Sociological Method.

4. Suicide.

5. Social Structure Theories.

۶. «أَنَا عَبْدٌ مَنْ تَعَلَّمْتُ مِنْهُ حَرْفًا».

۷. «فَكَّرْ سَاعَةً فَصَيَّرَهُ خَيْرَ مِنْ عِبَادَةٍ طَوِيلَةٍ».

است، عقیده دورکهمیم درخصوص نسبیت جرم از منظر آموزه‌های اخلاقی و اسلامی نقد شود. شاید میان نظریه‌های به‌جای مانده از دورکهمیم، پس از نظریه‌های مشهور آنومی^۱ و وجدان جمعی^۲، رایج‌ترین عقیده وی نسبی بودن جرم باشد. بین تمامی نظریه‌های بیان‌شده پیوندی ریشه‌دار وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که فهم یکی در گرو درک معنای دیگری است؛ اما آنچه در این مقاله به آن بیشتر توجه می‌شود، بررسی مفهوم نسبی بودن جرم از دریچه اخلاق است. در همین راستا پرسش‌هایی مطرح می‌شود: رابطه اخلاق و حقوق کیفری چگونه است؟ نظام فکری دورکهمیم بر چه مبانی استوار است؟ مقصود وی از نسبی بودن جرم چیست؟ آیا عقیده طرفداران نسبی بودن جرم و به‌خصوص دورکهمیم از دریچه آموزه‌های اسلامی و معارف قرآنی تأیید می‌شوند یا خیر؟ البته پیش از بررسی نسبیت جرم از دیدگاه اسلام، بیان این نکته اهمیت دارد که طرح چنین مباحثی میان جرم‌شناسان غربی نیز سابقه داشته است. برای نمونه گاروفالو بر این باور بود که در کنار جرم‌های قراردادی، جرم‌هایی طبیعی نیز وجود دارند که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها جرم‌اند و وقوع آن‌ها باعث جریحه‌دار شدن احساسات عمومی بشر می‌شود که البته در بخشی از مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

۱. رابطه اخلاق و حقوق کیفری

درخصوص رابطه اخلاق و حقوق کیفری، میان حقوقدانان اسلامی اختلاف سلیقه‌ها فراوان است؛ به‌گونه‌ای که هر حقوقدانی با طرح دلایلی به این پرسش که «آیا هرچه در قانون منعکس شده است، غیراخلاقی و هرچه غیراخلاقی است در قانون منعکس شده؟»، جوابی متفاوت داده است. درعین حال، به نظر می‌رسد که میان چهار حالت ممکن، دو حالت تباین و تطابق، قوت کمتری دارند؛ چراکه از یک سو تصور نبود هیچ‌گونه ارتباطی بین اخلاق و حقوق کیفری، یعنی حالت تباین محال است و از سوی دیگر، امکان تطابق صددرصد اخلاق و حقوق کیفری، یعنی حالت تطابق نیز موضوعی ناباورانه است. به همین منظور، تنها دو حالت «عموم و

1. Anomie.

2. Collective Conscience.

خصوص مطلق» و «عموم و خصوص من وجه» بررسی می شوند.

۱.۱. عموم و خصوص مطلق

در حالت عموم و خصوص مطلق عقیده رایج این است که قلمرو اخلاق بیش از قلمرو حقوق کیفری است. به دیگر سخن، هرآنچه در قلمرو جرم‌انگاری جای می‌گیرد، از لحاظ اخلاقی ناپسند است؛ در حالی که هرآنچه از منظر اخلاق مذموم است، جرم تلقی نمی‌شود. برخی حقوقدانان در مقام پذیرش چنین تفسیری گفته‌اند: «رابطه اخلاق و حقوق جزا انکارنشده است؛ اما این رابطه به صورت عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی هر جرمی غیر اخلاقی است، حال اینکه هر عمل غیر اخلاقی، جرم نیست» (زراعت، ۱۳۸۵، ص ۲۳). البته از حالت عموم و خصوص مطلق تفسیر دیگری نیز برداشت می‌شود که چندان درخور اعتنا نیست؛ یعنی این تفسیر که قلمرو حقوق کیفری بیش از قلمرو اخلاق است. بی‌تردید این برداشت، غیر عقلانی است؛ زیرا تصور اینکه در قانون، تمامی رذایل اخلاقی جرم‌انگاری شده باشد، پذیرفتنی نیست. برای نمونه، در حالی که دروغ در نگاه همگان ناپسند است، تنها در برخی موضوعات خاص، جرم‌انگاری شده است؛ مانند قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۵ که دروغ فقط در قالب «سوگند دروغ» (ماده ۶۴۹) و «شهادت دروغ» (ماده ۶۵۰) جرم تلقی شده است.

۲.۱. عموم و خصوص من وجه

در این حالت، اخلاق و حقوق کیفری دو قلمرو جداگانه دارند؛ اما بخشی از قلمرو آن‌ها بر یکدیگر منطبق شده است. به نظر می‌رسد، میان حقوقدانان کیفری این حالت نسبت به حالت نخست، طرفداران بیشتری دراد که در اینجا، تنها به بیان چند دیدگاه بسنده می‌شود: «قلمرو حقوق کیفری و اخلاق در قسمتی با یکدیگر مشترک‌اند، درست همانند دو دایره که یکدیگر را قطع کرده‌اند» (اردبیلی، ۱۳۸۰، ۴۷/صناعی، ۱۳۷۴، ص ۴۰). در همین راستا برخی طرفداران حالت عموم و خصوص من وجه، به منظور رد دیدگاه طرفداران عموم و خصوص مطلق مثال‌هایی گفته‌اند که هرچند از نظر قانون جرم‌اند، از نظر اخلاق ناپسند نیستند: در زندگی اجتماعی تکالیفی وجود دارد که فاقد وجه اخلاقی است. این‌گونه تکالیف که

در قلمرو حقوق جزا واقع می‌شود، بیشتر به دلیل برقراری نظم و حفظ حقوق اجتماعی، افراد را مکلف به رعایت آن‌ها می‌نماید. مقررات مربوط به حفظ محیط زیست، از جمله این دسته از مقررات جزایی محسوب می‌شوند (نک: ولیدی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰).

حتی برخی حقوقدانان با رویکردی افراطی بر این باورند که نه تنها برخی از جرم‌ها غیراخلاقی نیستند، بلکه حتی تعدادی از آن‌ها، با وجود اینکه از نظر قانون، جرم هستند، از منظر موازین اخلاقی در خوردفاع و پذیرفتنی‌اند:

بعضی از جرائم اعمالی کاملاً اخلاقی هستند؛ ولی به علت اخلاقی که در نظم اجتماعی به وجود می‌آوردند و یا ممکن است به وجود آورند، [عاملان آن‌ها] مجازات می‌گردند؛ مثلاً طفلی که به دستور دادگاه در حضانت پدر قرار گرفته، اگر مادر برخلاف حکم دادگاه و از روی عواطف مادری طفل را برباید، مجازات می‌شود... (افراسیابی، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

در مقام قضاوت نهایی، در خصوص چگونگی رابطه اخلاق و حقوق کیفری باید گفت، مثال‌های بیان شده مثال‌های صحیحی نیستند؛ چراکه جرم‌های علیه محیط زیست و حتی شکستن بی دلیل شاخه درخت، کاری کاملاً غیراخلاقی است. در قرآن کریم به حکم ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ (جاثیه، ۱۳) هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای بهره‌برداری انسان خلق شده است؛ اما این به معنای اختیار انسان در تجاوز به طبیعت نیست؛ چراکه خداوند حکیم در قالب قانون کلی ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف، ۸۵) فساد در زمین را که تخریب محیط زیست یکی از نمونه‌های آن است، سرزنش کرده است. اما درباره مادری که از روی عواطف مادری طفلی را می‌رباید، باید گفت که شاید عبارت «... از روی عواطف مادری...» باعث شود، رفتار مادر از نظر اخلاقی سرزنش نشود؛ ولی با کمی تأمل معلوم می‌شود که این رفتار اخلاقاً ناپسند است. دلیل ناپسندی آن این است که نه تنها حقوق اشخاصی، همچون پدر فرزند پایمال می‌شود، بلکه به نظر می‌رسد که نفس ربودن انسان نیز جدای از پیامدهای آن ناپسند است.

با تمامی این اوصاف آنچه بیان شد، بدین معنی نیست که رابطه میان اخلاق و حقوق کیفری عموم و خصوص مطلق است؛ چراکه در این خصوص، می‌توان برخی رفتارها را نام برد

که هرچند از نظر قانون جرم‌اند، از نظر اخلاق قبیح و سزاوار سرزنش نیستند. یکی از نمونه‌های واضح آن ادای شهادت بر وقوع زنا در دادگاه است. در چنین حالتی در صورتی که چهار شاهد عادل برای شهادت بر وقوع زنا در محکمه حاضر شوند و سه شاهد شهادت دهند؛ ولی شاهد چهارم بنا بر هر دلیلی، همچون ترس ناشی از انتقام، از ادای شهادت خودداری کند، سه شاهد دیگر، با وجود اینکه مرتکب عملی حرام و غیراخلاقی نشده‌اند، مجرم محسوب شده و به مجازات جرم کذف محکوم می‌شوند.^۱ با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد که رابطه بین اخلاق و حقوق کیفری، عموم و خصوص من وجه است، نه عموم و خصوص مطلق.

۲. جایگاه نسبی بودن جرم در نظام فکری دورکهمیم

نظام فکری دورکهمیم، دربرگیرنده موضوعاتی چون انسان‌شناسی، ماهیت‌شناسی جامعه و مانند آن است که بیان تمامی آن‌ها از قلمرو موضوع مقاله خارج است. به همین دلیل، تنها از زاویه اخلاق و در نگاهی تک بُعدی، بخشی از نظام فکری وی بیان می‌شود.

۱.۲. نظام فکری دورکهمیم از دریچه اخلاق

برای درک نسبی بودن جرم از دریچه اخلاق، درک جهان بینی و مبانی فکری دورکهمیم حائز اهمیت است. مبانی درهم تنیده‌ای که ترسیم‌کننده نظام فکری وی هستند، عبارت‌اند از:

۱.۱.۲. خداانگاری جامعه

مهم‌ترین مبانی فکری دورکهمیم که بدون آن فهم اندیشه‌های وی ممکن نیست، خداانگاری جامعه است، مبنایی که دورکهمیم آن را در قالب جمله‌های گوناگون بیان کرده است. برای نمونه دورکهمیم معتقد است: «به نظر من، مقام خدایی چیزی جز تغییر صورت جامعه نیست که در اندیشه انسان، شکل تمثیلی پیدا کرده است» (دورکهمیم، ۱۳۶۰، ص ۷۱-۷۲). وی در جایی دیگر به صراحت می‌گوید: «فرد مؤمن در برابر خدا سر فرود می‌آورد؛ زیرا او

۱. برای مطالعه رابطه بین جرم و گناه در نظام حقوقی اسلام، نک: سیدمحمد حسینی، «رابطه مفهوم شرعی گناه و مفهوم حقوقی جرم و نسبت تحریم و تجریم»، ص ۶۴۷-۶۷۳.

می‌پندارد که هستی خود و به‌ویژه هستی ذهنی خویش و روح خویش را از خدا دارد. همین دلایل را ما دربارهٔ احساس نسبت به جامعه ارائه می‌دهیم» (همان، ص ۱۰۱). اما چرا جامعه به موضوع پرستش و اعتقاد تبدیل می‌شود؟ پاسخ دورکهمیم در کتاب *صورابتدایی حیات دینی*^۱ این است که جامعه خودبه‌خود بهره‌ای از تقدس دارد: «به‌طورکلی شکی نیست که جامعه با همان اثری که بر اذهان می‌گذارد، همهٔ توانایی‌های لازم را برای بیدارکردن احساسی ملکوتی در آن‌ها داراست؛ زیرا جامعه نسبت به اعضای خود، همان مقامی را دارد که خدا نسبت به مؤمنان از آن برخوردار است» (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۶، ص ۹۵).

از مطالب بیان‌شده مشخص می‌شود که در جهان بینی مادی دورکهمیم، هر نقشی که خداوند متعال در جهان بینی الهی دارد، تمام و کمال از آن جامعه است. بنابراین، در چنین جامعه‌ای واقعیت‌های ماوراءطبیعی، پوچ و مضحک‌اند. مبدأشناسی و معادشناسی در جهان مادی قلمرویی ندارد و انسان بعد از مرگ، تمام می‌شود. رسالت‌شناسی الهی کاری بی‌معنی است؛ زیرا خدایی وجود ندارد که پیامبرانی را برای هدایت بشر مبعوث کند. در یک کلام، انسان نه از خداوند است و نه به‌سوی او برخواهد گشت؛ نه آفرینشی الهی وجود داشته و نه عقاب آخروی در کار خواهد بود. هرچه هست و نیست در جامعه خلاصه می‌شود.

۲.۱.۲. اخلاق و دین مخلوق جامعه

از آنجایی که در جهان بینی مادی دورکهمیم خدایی وجود ندارد، طبیعی است که از یک سو وجود دینی الهی که از کانال وحی به بشر ارزانی شده باشد، بی‌معنی است و از سوی دیگر، اخلاق بدون وجود جامعه عبث خواهد بود؛ چراکه در چنین رویکردی، تنها عامل محدودکنندهٔ رفتارهای انسان، حقوق شهروندان دیگر است که این حالت، تنها در متن اجتماع تصورشدنی است. به همین دلیل، در جهان بینی مادی دورکهمیم تصور اخلاق فردی چندان ممکن نیست؛ چراکه: «اخلاق از جایی آغاز می‌شود که زندگی گروهی آغاز می‌شود؛ چون فقط در آن جاست که ایثار و بی‌غرضی معنا می‌یابد» (دورکهمیم، ۱۳۶۰، ص ۷۲). علت چنین عقیده‌ای نیز مشخص

است؛ چون از منظر دورکهمیم جامعه تکیه‌گاه اخلاق است:

کانت^۱ وجود خدا را به‌عنوان اصل موضوعه اخلاق می‌پذیرد؛ زیرا بدون وجود خدا اخلاق نامعقول به نظر می‌رسد... ما هم این اصل موضوعه را می‌پذیریم که جامعه وجود نوعی ویژه متمایز از افراد است؛ زیرا اگر غیر از این باشد، اخلاق، موضوعی نخواهد داشت و وظیفه اخلاقی، تکیه‌گاه خود را از دست خواهد داد» (همان، ص ۷۱-۷۲).

باتوجه به مطالب بیان شده از دیدگاه دورکهمیم نتیجه طبیعی این نگرش که «جامعه همان خداوند است»، چیزی نیست جز اینکه:

نمی‌توان دین و اخلاق را از چارچوب اجتماعی تفکیک کرد. دین و اخلاق نمی‌توانند بدون بافتی اجتماعی وجود داشته باشند؛ همان‌گونه که بافت اجتماعی تغییر می‌کند، آن دو نیز باید تغییر کنند... ما نباید از دیدن اینکه دین و اخلاق درست در امتداد بقیه نظم اجتماعی تغییر کرده‌اند، تعجب کنیم (پالس، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲).

بنابراین، در جهان بینی مادی دورکهمیم، اولاً جامعه نقشی خدایی دارد؛ از این رو دین و اخلاق نیز زاییده جامعه‌اند و ثانیاً از آنجاکه جامعه و فرهنگ آن، هم در بازه‌های زمانی و هم در محدوده‌های مکانی متغیرند، دین و اخلاق نیز ناگزیر متغیر و نسبی‌اند و به دیگر سخن، به جای اینکه دین و اخلاق راهنما و هدایت‌کننده اجتماع باشند، این اجتماع است که راهنما و هدایت‌کننده آن‌هاست.

۲.۲. پدیده نسبت جرم

برای فهم پدیده نسبت جرم از دریچه اخلاق، لازم است برخی مبانی اعتقادی دورکهمیم بیان شود. توضیح اینکه دورکهمیم جرم را رفتاری می‌داند که «حالت‌های نیرومند و روشن وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند» (دورکهمیم، ۱۳۸۱، ص ۷۷). وی در ادامه وجدان جمعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «مجموعه اعتقادات و احساسات مشترک در میانگین افراد جامعه، واحد دستگامی معینی را تشکیل می‌دهد که حیات خاص خود [را] دارد. این دستگام را

1. Kant.

می‌توان وجدان جمعی یا عمومی نامید» (همان). بنابراین، جرم از دیدگاه دورکheim عملی است که حالت‌های قوی وجدان جمعی را جریحه‌دار می‌کند و طبیعتاً بازتاب چنین عملی، آزرده‌خاطرشدن احساسات مشترک جمعی و درخواست مجازات عامل آن از سوی عموم مردم است. به این ترتیب، دورکheim جرم را از طریق کیفر تعریف می‌کند. وی می‌گوید که جرم‌ها صرف نظر از ماهیت‌های متفاوت، در یک خصیصه مشترک اند و آن اینکه همگی ضمانت اجرای کیفری دارند. رفتار کیفرپذیر نیز رفتاری است که همه اعضای جامعه آن را محکوم می‌کنند. به این ترتیب، جرم ماهیتاً قبیح نیست؛ بلکه جامعه این ویژگی را به جرم می‌دهد. احساس‌ها و باورهای مشترک جامعه در حال تحول است و این تحول ناگزیر معنای جرم را عوض می‌کند؛ یعنی فعلی که امروز به وجدان جمعی لطمه می‌زند، ممکن است چند سال دیگر، این ویژگی را از دست بدهد و دیگر جرم نباشد (نک: نجفی ابرندآبادی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

۲. نقد اسلامی پدیده نسبیت جرم

از آنجاکه منشأ بسیاری از اختلاف‌ها ریشه در چگونگی جهان بینی دارد، بنابراین، نخستین گام برای درک دیدگاه اسلام درباره نسبیت بودن جرم از منظر اخلاق، بررسی گذرای جهان بینی آن است که در ذیل به آن پرداخته می‌شود.

۱.۰۳. جهان بینی اسلام

برای ترسیم کلی جهان بینی اسلامی، می‌توان آیات سوره مبارکه حمد را ملاک قرار داد. سوره مبارکه حمد مشتمل بر معرفت‌های سه‌گانه قرآنی است؛ یعنی مبدأشناسی و معادشناسی و رسالت‌شناسی. بخش آغازین این سوره^۱ درباره مبدأ و ربوبیت مطلق خداوند متعال در عوالم هستی و همچنین صفات جمالی او، مانند رحمت عام و خاص است. بخش میانی آن^۲ نیز ناظر به معاد و ظهور مالکیت مطلق خدای سبحان در قیامت و بخش پایانی آن که سخن از حصر عبادت در خدای سبحان و طلب یاری و هدایت به صراط مستقیم است، مربوط به

۱. ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (حمد، ۲-۳).

۲. ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (همان، ۴).

هدایت و ضلالت در سیر از مبدأ تا معاد است. همچنین، محور این هدایت وحی و رسالت است.^۱ بنابراین، اصول معارف قرآنی در این سوره ترسیم شده است (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۰). از این رو، در جهان بینی اسلام، اول و آخر خداست و انسان از خداست و به سوی خدا برمی‌گردد. همچنین، با بعثت پیامبران و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) حجت بر انسان تمام شده و مسئول اعمال خویش است. بنابراین، هم برخلاف طرفداران اومانیسیم که انسان را بر کرسی سلطنت نشانده و هم برخلاف طرفداران جامعه پرستی، همچون دورکهمیم که جامعه را بر تخت پادشاهی نشانده‌اند، مکتب الهی اسلام این مقام را تنها شایسته خدای متعال می‌داند و بس.^۲

باتوجه به مطالب بیان شده، وجوه ممیزه جهان بینی الهی اسلام و جهان بینی مادی دورکهمیم مشخص است. در جهان بینی مادی دورکهمیم، دین و اخلاق پدیده‌هایی نسبی‌اند؛ چراکه از یک سو، دین و اخلاق زائیده جامعه و وجدان جمعی‌اند و جامعه و وجدان جمعی نیز در دوره‌های زمانی و محدوده‌های مکانی متغیرند. همچنین، بیشتر جرم‌های مندرج در قانون نسبی‌اند؛ چون قانون پاسدار وجدان جمعی است. در حالی که در جهان بینی الهی اسلام، دین و اخلاق مخلوقات جامعه نیستند؛ بلکه هدایت‌گرانی هستند که به واسطه وحی و با دستان پربرکت پیامبران به بشر از زانی شده‌اند تا اجتماع را به هدف مطلوب برسانند. بنابراین، بدیهی است که در چنین حالتی دین و اخلاق، هدایت‌گر جامعه انسانی‌اند، نه اینکه جامعه هدایت‌کننده دین و اخلاق باشد. در این تفسیر، دیگر نسبیتی که گریبان‌گیر مفاهیم دینی است، بی‌معنی خواهد بود و بسیاری از قانون‌های دینی که ناظر به هسته زندگی است، نه پوسته آن، در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ثابت خود را حفظ خواهند کرد. تنها در «احکام جزئی» که مربوط به حوادث جاریه است و روز به روز رخ می‌دهد و طبعاً خیلی زود هم تغییر می‌یابد، از قبیل احکام مالی، انتظامی و نظامی... [نیازمند] والی و متصدی امر حکومت است. چون

۱. ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ * اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * الصِّرَاطَ الَّذِي أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ (همان، ۵-۷).

۲. این دیدگاه به هیچ وجه مخالف شعار آیه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره، ۳۰) نیست؛ زیرا هر چند براساس این آیه انسان خلیفه الله و اشرف مخلوقات است، نمی‌تواند بدون اجازه پیشین، عملی انجام دهد؛ چون خلیفه‌ای بیش نیست و به همین دلیل استدلال طرفداران اومانیسیم محکوم به بطلان است.



نسبت والی به قلمرو ولایتش نظیر نسبتی است که هر مردی به خانه خود دارد، او می تواند در قلمرو حکومت و ولایتش همان تصمیمی را بگیرد که صاحب خانه درباره خانه اش می گیرد» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۹۰-۱۹۱).

۲.۳. جایگاه نسبی بودن جرم در آموزه های اسلامی

در ادامه برای روشن شدن جایگاه نسبی بودن جرم در آموزه های اسلامی، نظر مکتب الهی اسلام درباره نظام فکری دورکھیم از دریچه اخلاق بیان می شود.

۱.۲.۳. خدامحوری

همان گونه که گذشت، نظام فکری دورکھیم که ترسیم کننده نظر وی درباره اخلاق و دین نیز است، مبتنی بر خداانگاری جامعه است. به بیان دیگر، در نظام فکری دورکھیم، آنچه اصالت دارد، جامعه است، نه خداوند متعال؛ پس در صورت تردید در این مبنا، تمامی باورهای دورکھیم که مبتنی بر آن است، با خدشه اساسی مواجه می شود. حال، پرسش کلیدی این است که در جهان بینی اسلام آیا آن گونه که دورکھیم معتقد است، جامعه اصالت دارد؟ درباره اصالت جامعه بین اندیشمندان معاصر امامیه اختلاف نظر وجود دارد؛ اما به طور کلی در این باره چند حالت متصور است که سه حالت از همه چشمگیرتر است: اول، اصالت فردی محض؛ دوم، اصالت همزمان فرد و جامعه؛ سوم، اصالت جامعه. هرچند نمی توان اختلاف های موجود بین اندیشمندان معاصر امامیه را منکر شد، به نظر می رسد که تمامی آن ها اتفاق نظر دارند که اصالت جامعه بی معنی است.

قلمرو تضارب آرای اندیشمندان معاصر امامیه، تنها در دو حالت اول، یعنی اصالت فردی محض و اصالت همزمان فرد و جامعه است. برای نمونه شهید مطهری رحمته الله علیه با تأکید بر برخی آیات قرآن کریم قائل به اصالت همزمان فرد و جامعه است (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۹-۳۴۳)؛ در حالی که مصباح یزدی با رد دلایل بیان شده، منکر اصالت جامعه شده است و حتی آن را همزمان با اصالت فرد نمی پذیرد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۹-۱۰۹). بنابراین، برخلاف عقیده دورکھیم، به دلیل اصالت مندنبودن جامعه، خداانگاری جامعه پذیرفتنی

نیست. همچنین، میدان تضارب آرای اندیشمندان مسلمان در اصالت فرد و اصالت فرد و جامعه، فقط در چهارچوب روابط فرد و جامعه است، نه اینکه با پذیرش اصالت فرد یا اصالت فرد و جامعه، این دو جایگزین خدای متعال شوند و این نکته بی‌هیچ تردیدی کلیدی‌ترین اختلاف بین دورکهمیم و اندیشمندان اسلامی است.

۲.۲.۳. اخلاق و نسبی‌گرایی

با وجود اختلاف‌های فراوانی که بین دانشمندان درباره کیفیت مفاهیم اخلاقی وجود دارد، نقطه اشتراک همه آن‌ها این است که قانون بدون اخلاق، خواه اخلاق مذهبی و خواه اخلاق اجتماعی، بی‌محتوا خواهد بود. از آنجایی که دورکهمیم اخلاق را یکی از عناصر مهم تشکیل‌دهنده وجدان جمعی می‌دانست، برای آن سهم مهمی در شکل‌دهی قوانین قائل بود. البته همان‌گونه که بیان شد، وی به دلیل متغیربودن ماهیت وجدان جمعی و به تبع آن، مفاهیم اخلاقی، جرم‌ها را نسبی می‌دانست و از پذیرش وجود جرم‌های طبیعی^۱ امتناع می‌کرد. در قرآن کریم نیز احکام اخلاقی و حقوقی آمیخته باهم بیان شده‌اند. دلیل این آمیختگی این است که از یک سو احکام حقوقی نمی‌توانند به تنهایی سعادت و کمال انسان را تضمین کنند و از سوی دیگر، هدف اصلی قرآن کریم از بیان احکام حقوقی، تنها وضع قانون، به منظور تنظیم روابط اجتماعی نیست؛ بلکه هدف والاتری را دنبال می‌کند و آن دستیابی انسان‌ها به کمالات معنوی و اخلاقی است. درحقیقت، هدف‌های اخلاقی قرآن کریم بر هدف‌های حقوقی اش حاکم است. به همین دلیل، قانون‌های حقوقی، تنها زمانی تأثیر مطلوب دارند که نظام اخلاقی پشتوانه آن باشد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۶۲). بنابراین، اسلام این عقیده دورکهمیم را نمی‌پذیرد که مفاهیم اخلاقی که به شدت با مفاهیم حقوقی پیوند خورده‌اند، زاییده وجدان جمعی و در نتیجه نسبی‌اند. برای روشن‌شدن مطلب، به صورت مختصر، دیدگاه‌های بسیار مهم حاکم بر قضایای اخلاقی بیان می‌شود:

1. Natural Crimes.

۱	انشاکنده خدای متعال است. (نظریه اشاعره)	قضایای اخلاقی انشایی اند.
۲	انشاکنده عقل فردی است.	
۳	انشاکنده عقل جمعی یا وجدان جمعی است. (نظریه امیل دورکهم)	
۲	قضایای اخلاقی اخباری اند.	

طرفداران انشایی بودن، قضایای اخلاقی را در قالب «بایدها و نبایدها» و از مقوله «اعتباریات» و جزء «علوم دستوری» می‌دانند. بنابراین، در چنین حالتی، حتماً نیاز به انشاکنده است. همچنین، بعضی همچون اشاعره، انشاکنده قضیه‌های اخلاقی را خداوند متعال دانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر همانند کانت، انشاکنده را عقل فردی فرض کرده و عده‌ای چون دورکهم، عقل جمعی را انشاکنده قضایای اخلاقی می‌داند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۰-۲۸ و ۳۶-۳۹). در مقابل، طرفداران اخباری بودن، قضایای اخلاقی را در چهارچوب «هست‌ها و نیست‌ها» و در زمره «واقعیات» و جزء «علوم توصیفی» به حساب می‌آوردند. در این رویکرد، قضایای اخلاقی نیازی به انشاکنده ندارند؛ بلکه همانند فرمول‌های علوم طبیعی، چون فیزیک یا شیمی، واقعیت‌های اخلاقی نیز در عالم خارج وجود داشته و تنها باید کشف شوند. در این رویکرد، اخلاقیات، نه در زمره اعتباریات، بلکه در ردیف واقعیات قرار می‌گیرند که در نظام هستی وجود دارند، خواه انسان آن‌ها را بپذیرد یا نپذیرد، خواه نسبت به آن آگاه باشد یا نباشد و خواه به آن عمل بکند یا نکند. در تمامی این حالت‌ها فرقی در اصل واقعیت ایجاد نمی‌شود.

پذیرش هریک از شکل‌های بیان شده نتیجه‌های متفاوتی را به دنبال خواهد داشت. اگر قضایای اخلاقی جزء قضایای انشایی باشند، جز در حالتی که انشاکنده خدای متعال است، درست آن‌گونه که دورکهم بیان می‌کند، پدیده نسبی بودن تمامی مفاهیم اخلاقی، حتمی و اجتناب‌ناپذیر است؛ اما در حالتی که قضایای اخلاقی جزء قضایای اخباری باشند، پدیده نسبی بودن تمامی مفاهیم اخلاقی پذیرفتنی نیست. از آنجایی که مفاهیم اخلاقی در تمامی جوامع، خواه اسلامی و خواه لائیک، یکی از «سهام‌داران کلان قوانین جزایی» هستند، آشکار است که انشایی بودن و یا اخباری بودن قضایای اخلاقی چه تأثیری در نسبی بودن یا نبودن

جرم خواهد داشت. حال پرسش این است که جهان بینی اسلام، کدام یک از این رویکردها را پذیرفته است؟ آیا قضایای اخلاقی را جزء قضایای انشایی می‌داند یا اخباری؟ اگر آن را انشایی می‌داند، انشاکننده کیست و اگر قائل به اخباری بودن است، چه دلایلی برای رد دیدگاه دورکهمیم دارد؟

به نظر می‌رسد، میان اندیشمندان اسلامی دو نظریه‌ای ارزش چندانی ندارد که قضایای اخلاقی را جزء انشاییات دانسته و انشاکننده آن را عقل فردی و یا عقل جمعی، آن‌گونه که دورکهمیم معتقد بود، می‌داند. اختلاف کلیدی اندیشمندان مسلمان در دو حالت دیگر است: حالت اول، انشایی بودن قضایای اخلاقی که انشاکننده آن خداوند متعال است و حالت دوم، اخباری بودن قضایای اخلاقی (همان). البته موضوع مقاله بررسی حالت‌های بیان شده نیست؛ بلکه پاسخ به این پرسش است که از دیدگاه معارف اسلامی چه دلایلی برای رد نظر دورکهمیم وجود دارد؟ ایراد این سخن که «خواستۀ بیشتر مردم و وجدان جمعی، تعیین‌کننده کیفیت جرم‌انگاری و راه تشخیص خوب از بد است»، در چیست؟ مگر نه اینکه هدف قانون، حفظ نظم اجتماعی است؟ مگر غیر از این است که نظم اجتماعی زمانی به هم می‌خورد که حادثه‌ای برخلاف خواسته بیشتر مردم به وقوع پیوندد؟ به راستی، زمانی که بیشتر مردم در خوب دانستن کاری، چون همجنس‌گرایی اتفاق نظر دارند، به چه دلیل نباید آن را جرم‌زدایی کرد؟ به طور خلاصه می‌توان گفت که این رویکرد از منظر مکتب الهی اسلام به چند دلیل مردود است:

۱. هدف قانون: همان‌گونه که گذشت، مطابق جهان بینی الهی اسلام، انسان بیهوده خلق نشده^۱ و بی‌تردید در عالمی دیگر، چهره ملکوتی تمامی رفتارهای نیک و بد خود را خواهد دید.^۲ به همین دلیل، در دین اسلام انسان از انجام رفتارهایی که مخالف کمال و سعادت اخروی

۱. «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»؛ (آیا گمان کردید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟! (مؤمنون، ۱۱۵).

۲. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» و «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»؛ (پس هرکس هم‌وزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هرکس هم‌وزن ذره‌ای کار بد کند، آن را نیز می‌بیند) (زلزله، ۷-۸).

وی است، حتی اگر تمامی افراد جامعه بر انجام آن اتفاق نظر داشته باشند، نهی شده است.^۱ بنابراین، در نظام حقوقی اسلام، هدف قانون، ماورای برقراری نظم مکانیکی صرف در جامعه است. قانون‌های جزایی به دلیل آمیختگی شدیدی که با مفاهیم اخلاقی و مذهبی دارند، به سعادت آخروی انسان نیز چشم دارند. به بیان دیگر، نگاه قانون‌های جزایی اسلام، فقط به زندگی دنیوی محدود نیستند؛ بلکه شعاع دید آن، شعاعی ماوراء طبیعت است که سرای آخرت را نیز دربرمی‌گیرد.

۲. مسمومیت وجدان جمعی: همان‌گونه که بیان شد، وجدان جمعی خواسته مشترک جمعی است که همواره امکان انحراف آن وجود دارد. برای نمونه می‌توان به زنده‌به‌گورکردن دختران در حجاز و همجنس‌گرایی قوم لوط، به عنوان دو دلیل قرآنی استناد کرد. توضیح اینکه آن‌گونه که دورکهم می‌گوید، اگر ملاک تشخیص خوب از بد، فقط وجدان جمعی و خواسته اغلب شهروندان جامعه است؛ پس در آنچه بیشتر مردم آن را خوب فرض کرده‌اند، جای هیچ‌گونه سرزنشی نیست و به‌هیچ‌روی نمی‌توان آن را جرم‌انگاری کرد؛ چراکه ارتکاب آن وجدان جمعی را آزرده نخواهد کرد.

اگر این سخن صحیح است به چه روی، قرآن کریم رفتار رایج زنده‌به‌گورکردن دختران را با شعار «آگاه باشید که بد حکم می‌کنند»^۲ مواخذه کرده است؟ به چه دلیل، خداوند مقتدر، قوم لوط را به دلیل عمل شایع همجنس‌گرایی با بارانی از سنگ به هلاکت رساند و از آن‌ها با عنوان مجرم یاد کرده است؟^۳ مگر نه اینکه زنده‌به‌گورکردن دختران و همجنس‌گرایی دو عملی بود که بیشتر مردم آن دوران، آن‌ها را نه تنها خوب می‌دانستند، بلکه به انجام آن افتخار می‌کردند. بنابراین، چه توجیهی بر این همه سرزنش‌های قرآنی وجود دارد؟! اگر خوب، چیزی است که

۱. ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾؛ (هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش فرمانی صادر کنند، اختیاری [در برابر فرمان خدا] در کار خود داشته باشد و هرکس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است) (احزاب، ۳۶).

۲. ﴿أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (نحل، ۵۹).

۳. ﴿وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾؛ (و آن چنان بارانی [از سنگ] بر آن‌ها فروریختیم [که آن‌ها را درهم کوبید و نابود ساخت]؛ پس بنگر سرانجام مجرمان چگونه بود) (اعراف، ۸۴).

جامعه آن را خوب فرض کرده و بد چیزی است که جامعه آن را بد می‌داند، آیا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که به سرزنش رسم اعراب حجاز در زنده‌به‌گورکردن دختران می‌پرداخت، معاذالله مردم را از انجام رفتار درست بازمی‌داشت؟!

باتوجه به مطالب بیان شده روشن می‌شود که از منظر اسلام، راه تشخیص خوب از بد، وجدان جمعی، یعنی خواست بیشتر افراد جامعه نیست. در همین راستا قرآن کریم می‌فرماید: «بگو [هیچ‌گاه] ناپاک و پاک مساوی نیستند؛ هرچند فزونی ناپاک‌ها تو را به شگفتی اندازد».^۱ همچنین، حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «ای مردم، در راه راست از کمی روندگان نهراسید؛ زیرا بیشتر مردم در گرد سفره‌ای جمع شدند که سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است».^۲ بی‌دلیل نیست که یکی از جرم‌شناسان اسلامی می‌گوید: «به یقین در نظام هنجاری اسلامی، اغلیت عرفی مستلزم هنجارانگاری حقوقی نیست...» (حسینی، ۱۳۹۰، ص ۹۱). البته جنس مسمومیت وجدان جمعی بسته به ساختار جامعه^۳ متفاوت است. توضیح اینکه اغلب، در جوامع سنتی عناصر تشکیل‌دهنده وجدان جمعی معجونی از آداب و رسوم به جای مانده از نیاکان است که در گذر زمان جنبه سحرآمیز به خود گرفته و تخلف از آن‌ها گناهی نابخشودنی به حساب می‌آید و چه بسا این سنت در خرافه‌های جاهلان گذشته‌گان و تعصب‌های کورکورانه نیاکان ریشه دارد. جالب اینکه قرآن کریم در قالب آیه‌های گوناگون، بارها مسمومیت برخی از آیین‌های گذشته‌گان را هشدار داده است. برای نمونه باری تعالی می‌فرماید: «و هنگامی که به آن‌ها گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است، پیروی کنید، می‌گویند که نه، ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌کنیم. آیا اگر پدران آن‌ها چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نمی‌یافتند، [باز

۱. «قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ» (مانده، ۱۰۰).

۲. «أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَسْتَوْجِسُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلْبِهِ أَهْلِيهِ، فَإِنَّ النَّاسَ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَيَّ مَائِدَةً شَبَعَهَا قَصِيرٌ وَجُوعَهَا طَوِيلٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱).

۳. دورکهم جوامع را به دو قسم تقسیم می‌کند: جوامع مکانیک و جوامع ارگانیک. جوامع مکانیکی به جوامع سنتی گفته می‌شود که در آن وجدان جمعی، به شدت قوی بوده و شهروندان در خصوص ارزش‌های اخلاقی پایه‌ایی اتفاق نظر دارند. جوامع ارگانیک نیز به جوامعی گفته می‌شود که بافتی صنعتی دارند و در آن وجدان جمعی ضعیف شده و پدیده تکرر ارزش‌ها رشد کرده است (برای مطالعه بیشتر نک: فرانک پی ویلیامز و ماری لین دی مک شین، نظریه‌های جرم‌شناسی، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ جرج ولد و همکاران، جرم‌شناسی نظری، ص ۱۷۵-۱۷۶).

هم باید از آن‌ها پیروی کنند؟^۱ و در برابر چنین تعصب‌های جاهلانه‌ای قرآن کریم می‌فرماید: «به همین دلیل آنان را مجازات کردیم. بنگر پایان کار تکذیب‌کنندگان چگونه بود.»^۲ متأسفانه آلودگی وجدان جمعی جوامع صنعتی، به مراتب کشنده‌تر از مسمومیتی است که به نوعی ریشه در رسانه‌های جمعی دارد. شکی نیست که در دنیای معاصر، با وجود فایده‌های انکارناپذیر رسانه‌های جمعی، متأسفانه این رسانه‌ها در بسیاری از نقاط جهان بازیچه دست حکمرانان شده است و آنان به واسطه آن، هرآنچه می‌خواهند، در ذهن بیشتر شهروندان جامعه تزریق می‌کنند. بنابراین، در حال حاضر وجدان جمعی، به شدت تحت تأثیر تبلیغات رسانه‌های گروهی است؛ به گونه‌ای که در لباس دموکراسی، ناخواسته چیزی را می‌خواهند که سیاسیان جامعه می‌خواهند و ندانسته مشتاق چیزی می‌شوند که حکمرانان به آنان دیکته می‌کنند. به همین دلیل، می‌توان وجدان جمعی را مهم‌ترین قربانی دنیای مدرن نامید. بنابراین، کاملاً روشن است که به هیچ روی، این وجدان جمعی ملاکی راستین برای جرم‌انگاری قانون‌های جزایی نیست؛ زیرا ضابطه‌ای سودمند است که همواره مصون از خطا و عاری از اشتباه باشد و بتوان به آن اعتماد کامل کرد. اینجاست که ایراد نظر دورکیم درباره شیوه قانون‌گذاری و نسبی بودن تمامی جرم‌ها روشن شده و وجود برخی جرم‌های طبیعی در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات می‌رسد.

پذیرش وجود جرم‌های طبیعی، مختص نظام حقوقی اسلام نیست؛ بلکه در جهان غرب نیز طرفدارانی دارد؛ چراکه برای قرن‌ها، فیلسوفان حقوق طبیعی به وجود یکسری خوبی و بدی‌های همگانی در برخی رفتارهای انسان معتقد بودند. در چنین دیدگاهی برخی اشکال رفتار به طور ذاتی جرم هستند و در تمامی جوامع به صورت یکسان محکوم می‌شوند که قتل و سرقت نمونه‌هایی از آن است. رافائل گاروفالو^۳ مفهوم جرم طبیعی را این‌گونه تعریف می‌کند: «رفتاری که احساسات اساسی اخلاقی را جریحه‌دار می‌کند؛ مانند احترام به دارایی‌های

۱. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره، ۱۷۰).
 ۲. «فَأَنزَلْنَا مِنْهُمْ قَانِظَرٍ مِّنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (زخرف، ۲۵).

3. Raffaele Garofalo .

دیگران و تنفر شدید علیه تحمیل رنج به دیگران» (See Adler et al, ۲۰۱۰: ۱۴) البته برخی جرم‌شناسان غربی به منظور اثبات نسبی بودن مهم‌ترین جرم، یعنی قتل می‌گویند: قتل را به عنوان جدی‌ترین جرم میان فردی در نظر بگیرید. قتل منجر به مرگ دیگران می‌شود. ما این رفتار را آنقدر ناگوار می‌دانیم که گاهی اوقات افراد را به دلیل چنین عملی اعدام می‌کنیم. با وجود این، اگر سربازان در زمان جنگ دیگری را بکشند، آن‌ها به وظیفه‌شان عمل کرده‌اند و اگر آن‌ها چندین نفر را به سبک قهرمانانه‌ای بکشند، پاداش دریافت می‌کنند. نفس رفتار قتل همان است؛ اما این اوضاع و احوال احاطه‌کننده آن است که تعیین می‌کند، آیا ما باید قاتل را مجازات کنیم و یا به وی پاداش بدهیم (See Barkan, ۲۰۰۹: ۱۰)

دو ایراد مهم به استدلال بیان شده وارد است: اول اینکه در بیشتر مکتب‌های غربی برای تشخیص خوب از بد، تنها به حسن فعلی توجه می‌شود، حال آنکه در مکتب اخلاقی اسلام علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز مدنظر قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، کاری خوب است که در کنار حسن فعلی، انجام‌دهنده آن نیز دارای نیتی شرافتمندانه باشد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۵-۳۵۶)؛ دوم اینکه جمله جرم‌شناس غربی که «قضاوت درباره منحرافانه بودن رفتار، نه به خود رفتار، بلکه به اوضاع و احوالی که تحت آن واقع می‌شود، بستگی دارد»، جمله‌ای صحیح است که از آن تفسیری اشتباه شده است. توضیح اینکه صرف وابستگی یک رفتار به اوضاع و احوال بیرونی به معنای نسبی بودن آن نیست. برای نمونه، در هیچ جای جهان، میان شیمی دانان اختلافی درباره مطلق بودن این جمله خبری که «آب در ۱۰۰ درجه جوش می‌آید»، وجود ندارد؛ اما همین جمله مطلق خبری شرایطی دارد که در صورت تغییر آن‌ها، این فرمول نیز تغییر می‌کند. برای نمونه چنانچه آب خالص و فشار هوا یک اتمسفر باشد، آب در ۱۰۰ درجه جوش می‌آید؛ ولی اگر آب دارای املاح بوده یا فشار هوا یک اتمسفر نباشد، طبیعتاً آب در ۱۰۰ درجه جوش نخواهد آمد.

به همین ترتیب، گرچه قتل در تمامی مکان‌ها و زمان‌ها کاری ناپسند است، ناپسند بودن آن به تحقق شرایطی وابسته است که محقون‌الدم بودن^۱ مقتول از جمله آن‌هاست. البته

۱. در اصطلاح فقه، یعنی آن‌که قتل او جایز نیست.

تردیدی نیست که مطالب بیان شده به معنای نبود جرم‌های قراردادی نیست. دلیل آن نیز مشخص است، چراکه برخی جرم‌ها فقط زاییده شرایط زمانی و مکانی‌اند و برای اداره هرچه بهتر جامعه به تصویب می‌رسند که به آن‌ها، جرائم قراردادی گفته می‌شود. طبیعی است که این دسته از جرم‌ها تحت تأثیر مستقیم مقتضیات زمانی و مکانی‌اند و ممکن است از عصری به عصر دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت باشند. این جرم‌ها در قانون جزایی اسلام، تحت عنوان «تعزیرات» مطرح می‌شوند.

نتیجه

آمیختگی مفاهیم اخلاقی و حقوقی، نتیجه‌گیری‌های حقوقی را به شدت تحت تأثیر برداشت‌های اخلاقی کرده است؛ به گونه‌ای که اغلب، قاعده‌های حقوقی، رنگ و بوی کاملاً اخلاقی به خود می‌گیرند. به بیان دیگر، بسته به جهان بینی مکتب‌های حقوقی، اخلاق یا در «بایدها و نبایدها» و جزء «علوم دستوری» به حساب می‌آید یا در «هست‌ها و نیست‌ها» و در زمره «علوم توصیفی» محسوب می‌شود. این اختلاف سلیقه اختلاف سلیقه لفظی نیست؛ چراکه از یک سو، انشایی محسوب کردن یا اخباری به حساب آوردن قضایای اخلاقی، به نتیجه‌گیری‌های متفاوتی درباره «نسبیت مفاهیم اخلاقی» منجر می‌شود. از سوی دیگر نیز نسبی دانستن یا ندانستن قضایای اخلاقی، به دلیل درهم‌تنیدگی مفاهیم اخلاقی و حقوقی، به قضاوت درباره نسبی بودن یا نسبی نبودن جرم‌ها منتهی می‌شود.

امیل دورکهم با خداانگاری جامعه و اینکه ملاک تعیین خوب از بد، خواسته‌های بیشتر مردم و به عبارتی وجدان جمعی جامعه است، چیزی را خوب می‌داند که مردم جامعه آن را خوب بدانند و چیزی را بد می‌دانند که مردم جامعه آن را بد بدانند و به همین دلیل جرم را تعرض به خوبی‌های بیشتر اعضای جامعه به حساب می‌آورد. طبیعی است از آنجایی که وجدان جمعی در بازه‌های زمانی تاریخ و محدوده‌های مکانی جوامع متغیر است، خوب‌ها و بدها نیز دگرگون می‌شوند و طبیعتاً نتیجه چنین رویکردی نسبی بودن جرائم است. این در حالی است که در نظام حقوقی اسلام، از یک سو خوب چیزی است که انسان را به هدف

مطلوب خویش نزدیک کند و بد چیزی است که انسان را از هدف مطلوبش که در قرب الهی خلاصه می‌شود، دور سازد. بنابراین، هرکاری که انسان را به قرب الهی برساند، خوب و هر رفتاری که انسان را از قرب الهی دور سازد، بد است.

طبیعی است در چنین رویکردی، قضاوت وجدان جمعی از اعتبار چندانی برخوردار نیست؛ چراکه چه بسا کرداری که بیشتر اعضای جامعه آن را به دلیل انحراف فکری و فقر فرهنگی خوب دانسته‌اند، از منظر آموزهای اسلامی رفتاری ناپسند محسوب شود و چه بسا رفتاری که اعضای جامعه آن را زشت دانسته‌اند، از دریچه معارف اسلامی کرداری شایسته به حساب آید. همچنین، مکتب اخلاقی اسلام در خوب و بد قلمداد کردن رفتارها در کنار حسن فعلی، بر حسن فاعلی نیز تأکید می‌کند و در کنار فعل، نیت فاعل را نیز به حساب می‌آورد. در چنین رویکردی نمی‌توان مفهوم نسبی بودن جرم را تمام و کمال پذیرفت؛ چراکه در کنار جرم‌های نسبی که بیشتر به مقتضیات زمانی و مکانی بستگی دارند، جرم‌های طبیعی در تمامی زمان‌ها و در همه مکان‌ها جرم محسوب شده و قبیح هستند؛ خواه شهروندان جامعه از آن آگاه باشند، خواه نباشند؛ خواه آن را بپذیرند، خواه نپذیرند و خواه به آن عمل کنند، خواه نکنند.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اردبیلی، محمدعلی؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۰.
۴. افراسیابی، محمداسماعیل؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۸۲.
۵. پالس، دانیل؛ هفت نظریه در باب دین؛ ترجمه محمد عزیز بختیاری؛ قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۲.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم: سخنان حضرت علی علیه السلام؛ انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۷. جلالی مقدم، مسعود؛ درآمدی بر جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ درباره دین؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۹. حسینی، سید محمد؛ سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
۱۰. _____؛ «رابطه مفهوم شرعی گناه و مفهوم حقوقی جرم و نسبت تحریم و تجریم»؛ ج ۱، منتشره در علوم جنایی، مجموعه مقالات در تجلیل از استاد دکتر محمد آشوری، تهران: سمت، ۱۳۸۳.
۱۱. دورکهم، امیل؛ تقسیم کار اجتماعی؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
۱۲. _____؛ فلسفه و جامعه‌شناسی؛ ترجمه فرحناز خمسه‌ای؛ تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
۱۳. زراعت، عباس؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵.

۱۴. صانعی، پرویز؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۷۴.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی؛ ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۶. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار؛ ج ۱۱، بی تا، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ اخلاق در قرآن؛ به تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸.
۱۵. _____؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۶. _____؛ دروس فلسفه اخلاق؛ تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۱۷. _____؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۷.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار: از بخش اصول و عقاید (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی)؛ ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۱۹. نجفی ابرنآبادی، علی حسین؛ مختصر جرم شناسی؛ تدوین مجتبی جعفری؛ ۱۳۸۷.
۲۰. ولد، جرج و همکاران؛ جرم شناسی نظری: گذری بر نظریه‌های جرم شناسی؛ ترجمه علی شجاعی؛ تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۲۱. ولیدی، محمد صالح؛ حقوق جزای عمومی؛ ج ۱، تهران: سمت، ۱۳۷۲.
۲۲. ویلیامز، فرانک پی و ماری لین دی مک شین؛ نظریه‌های جرم شناسی؛ ترجمه حمیدرضا ملک محمدی؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۸۳.
23. Adler, Freda, et al; 2010, Criminology, Seventh Edition, McGraw-Hill, New York.
24. Barkan, Steven, 2009, Criminology a sociological understanding, Fourth Edition, Pearson Prentice Hall.

25. Glick, Leonard; Miller, Mitchell; 2008, Criminology, Second Edition, Pearson Education Inc.

26. Siegel, Larry J., 2011, Criminology, the core, Fourth Edition, Wadsworth Cengage Learning.

