

امنیت‌گرایی در سیاست جنایی اسلام

در مواجهه با خشونت

محمد ابراهیم بشارتی^۱

چکیده

پاسخ‌هایی که هیأت جامعه در برخورد با پدیده فراگیر خشونت اتخاذ می‌کند با توجه به رویکرد اسلام در قبال ایدئولوژی امنیت‌گرایی، موضوع این پژوهش است. با مراجعه به منابع فقهی و حقوقی اسلام از طریق تحلیل و توصیف داده‌ها، این فرضیه به اثبات رسید که در سیاست جنایی امنیت‌گرای اسلام، هرگز دو عنصر خشونت و امنیت به‌عنوان یک توهم عمومی مدنظر نبوده و به همین جهت تفاوت‌های بارزی با اندیشه امنیت‌گرایی در سیاست جنایی غربی دارد. عمده تفاوت‌هایی که سیاست جنایی اسلام را در حوزه امنیت‌گرایی کنترل و مهار خشونت از سیاست جنایی غرب متمایز می‌کند، علاوه بر حوزه تقنین که بیشتر در قلمرو اختیارات نهاد قانون‌گذاری به‌منظور جرم‌انگاری رفتارها و ترک رفتارها است، صلاحیت شخص قاضی جهت تعیین نوع مجازات و همین‌طور برخورداری پلیس از میزان معینی از اختیارات در راستای نظارت بر هویت افراد در معابر و مکان‌های عمومی است، در حوزه اجرای اجراء نیز تا حدودی می‌توان تفاوت‌هایی را مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه، در سیاست جنایی اسلام، قاضی و گواهان با توجه به حساسیت خاصی که راجع به نقش آنان در جهت احقاق حقوق و اجرای عدالت وجود دارد، لازم است متصف به ویژگی عدالت باشند ضمن این‌که برای شهود علاوه بر وصف عدالت، متناسب با اهمیت خشونت و محتوای کلی پرونده‌های حقوقی و کیفری، تعداد نیز شرط است در حالی‌که چنین مسئله‌ای را در سیاست جنایی امنیت‌گرای غربی ملاحظه نکردیم.

واژگان کلیدی: اسلام، سیاست جنایی، امنیت‌گرایی، خشونت

۱. دکتری فقه قضایی، استاد دانشگاه ادیان و مذاهب قم - ایران.

مقدمه

امروزه توجه به امنیت و شیوه‌ی حفظ و تأمین آن برای زندگی شهروندان، به یکی از دل‌مشغولی‌های اساسی دولت‌مردان تبدیل شده است. گران‌بهاترین کالایی که متأسفانه هرروزه توسط عده‌ی زیادی از افراد به یغما می‌رود و در اثر آن، چه خسارت‌های غیر قابل جبران که به جان، مال و عفت و اخلاق شهروندان وارد نمی‌آید. گسترش دامنه‌ی انحرافات، کج‌روی‌ها و در نهایت خشونت همراه با جرائم کوچک و بزرگ، موجب شد تا اندیشه‌وران عرصه‌های دانش حقوق جزاء، جرم‌شناسی و دیگر دانش‌های هم‌سو به فکر دست‌یابی به روش‌های کاربردی‌تر جهت مواجهه منطقی و کنترل قطار پرشتاب خشونت بيفتند. در کنار اجرای سیاست‌های کیفری، سیاست جنایی به‌عنوان مجموعه روش‌هایی کاربردی در اختیار دولت و نهادهای اجتماعی به‌منظور پاسخ‌گویی به پدیده رو به گسترش خشونت، از جمله این راهبردها است.

اصطلاح و مفهوم سیاست جنایی (kriminalpolitik) به‌عنوان یک رشته مطالعاتی علمی، برای نخستین بار توسط دانشمند آلمانی، آنسلم فون فوئر باخ (Anselm von fuerbach) در کتاب حقوق کیفری در سال ۱۸۰۳ میلادی باز می‌گردد. فوئر باخ سیاست جنایی را «مجموعه‌ی شیوه‌های سرکوب‌گرانه‌ای که دولت با استفاده از آن‌ها علیه جرم واکنش نشان می‌دهد» تعریف کرده و بدین ترتیب مفهوم مضیق‌ی از آن به دست داده است که در حقیقت همان سیاست «کیفری» است. (لازرژ، ۱۳۸۲، ص ۱۱) اما «کوش» دانشمند دیگر فرانسوی از سیاست جنایی به‌عنوان یک «علم کاربردی که هدف آن موفقیت علمی در سازمان‌دهی عقلانی و مؤثر مبارزه با جرم است» نام می‌برد.

دوندی یوند وایر، معتقد است که «سیاست جنایی یک فن و هنر است موضوع آن کشف روش‌هایی است که مبارزه مؤثر علیه جرم را میسر می‌سازد»، آنسل، نیز به سیاست جنایی به‌عنوان «علم مشاهده و مطالعه» و «هنر، فن یا استراتژی (راهبردی) اصولی و نظام یافته‌ی واکنش ضد جنایی» نگاه می‌کند (پیشین، صص ۱۲ و ۱۳). براساس این تعریف، مفهوم سیاست جنایی اندکی توسعه می‌یابد و به صرف برخوردهای کیفری و سخت محدود نمی‌شود. از حوزه سرکوبگری فراتر می‌رود و در قامت یک دانش راهبردساز مورد توجه قرار می‌گیرد.

اما با توجه به تحول بس شگرفی که در حوزه مطالعات جرم‌شناسی و به دنبال آن سیاست جنایی

به وجود آمد، نوع نگاه و تعریف آن را نیز دست‌خوش تغییرات بنیادین کرد. این تغییرات به مرور زمان در کتاب ارزشمند نظام‌های بزرگ سیاست جنایی به قلم خانم مری دلماس مارتی به وضوح قابل مشاهده است. به باور ایشان «سیاست جنایی مجموعه روش‌هایی که هیأت اجتماع با توسل و به کار بستن آن‌ها پاسخ‌های مختلف به پدیده جنایی را سازمان بخشد» تعریف شده است (مارتی، ۱۳۹۳، صص ۶۹ و ۱۰۳). این تعریف، به مراتب قلمروی بیشتری را پوشش می‌دهد و تا آنجا پیش می‌رود که جایگاه سیاست جنایی را از محدوده برخوردهای سرکوبگرانه‌ی صرف مبتنی بر سیاست کیفری و همین‌طور فن و هنر مبارزه با پدیده جنایی و واکنش ضد جنایی، خارج و در زمره مجموعه سیاست‌ها اعم از علم مطالعه و برخوردهای کیفری سخت گرفته تا روش‌های بازپذیری مجرم و بازسازی شخصیت وی به منظور بازگشت شرافتمندانه به زندگی اجتماعی را تحت پوشش قرار می‌دهد.

پژوهش حاضر بر آن است تا به این پرسش اساسی پاسخ دهد که نگاه سیاست جنایی اسلام، در قبال ایدئولوژی مبتنی بر امنیت‌گرایی چیست و چه رویکردی را در این مسیر پیش می‌برد؟ پیش فرض اولیه ما که نتیجه مطالعه هرچند محدود در منابع اسلامی است بر این اساس استوار است که سیاست جنایی اسلام، اصولاً یک سیاست جامع و همه جانبه نگر است. سیاستی که با نگاه کلان و همه جانبه به مسائل مربوط به تمام زوایای زندگی اجتماعی شهروندان می‌نگرد. این نگاه، علاوه بر مباحث مربوط به حقوق و از جمله حقوق کیفری، آموزه‌های رشد مدار و انسان‌ساز اخلاق و تربیت سالم را نیز در بر می‌گیرد. به دیگر سخن، سیاست جنایی اسلام هم به نحوی در برخی موارد و صد البته با رعایت شرایط خاص، طرفدار سرکوب سخت و شدت عمل است که در این صورت با نظریه‌ی امنیت‌گرایی هم‌خوانی دارد و از این طریق در مواجهه با خشونت و مهار آن می‌رود.

الف) تعریف خشونت

در فرهنگ زبان فارسی، خشونت را به رفتاری همراه با تندی و درشتی (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۷۶۹) و یا درشت‌خویی و تندخویی (عمید، حسن، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۲۴)، درشتی کردن، تندی کردن (دهخدا، ۱۳۴۷، ج ۲۱، ص ۵۹۳) معنا کرده‌اند. معنایی که ردپای آن را به وضوح می‌توان در تعریف کاربردی آن دید. معمولاً خشونت با مفهوم پرخاشگری به کار برده می‌شود و

در تعریف پرخاشگری آمده است، اعمال خصمانه‌ای که از روی عمد صورت می‌گیرد و به افراد و اشیاء آسیب می‌رساند. برخی دیگر از آن به واکنشی با هدف آسیب رساندن به جاندار دیگر (نظری نژاد، ۱۳۹۰، ص ۲۸) تعبیر می‌کنند.

همچنین از اقدامات جنایت‌آمیز و تروریستی، نا آرامی‌های مدنی و سبزه‌های بین‌المللی به‌عنوان نشانه‌های آشکار خشونت یاد می‌شود (ژیژک، ۱۳۸۹، ص ۹)؛ زیرا خشونت عمل فرد معینی است که به جان یا مال یا شرف دیگران تعرض و حمله می‌نماید (پرفیت، ۱۳۷۸، ص ۲۷). این در حالی است که از نظر سازمان بهداشت جهانی، خشونت عبارت از کاربرد عامدانه نیرو یا قدرت بدنی از حیث اجبار یا تهدید یا ارباب خود و دیگر اشخاص اعم از گروه‌ها و مجامع و بالاتر از آن کل جامعه است که می‌تواند تا نقص عضو و آسیب روانی و مرگ شخص و آن‌ها نیز پیش رود (محمودی اصل، ۱۳۸۸ ص ۲۵)؛ بنابراین، خشونت یک سیستم تولید شده است نه یک موضوعی که ناشی از آسیب‌شناسی فردی باشد (الهمپتون، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

ب) گونه‌های امنیت‌گرایی در مواجهه با خشونت از نگاه سیاست جنایی اسلام
در این قسمت و قبل از این که وارد بحث در حوزه نگاه سیاست جنایی اسلام راجع جایگاه خشونت در سیاست جنایی امنیت‌گرایی شویم، لازم است به‌طور مختصر توضیحی در ارتباط با خواستگاه و زمینه‌های شکل‌گیری اندیشه امنیت‌گرایی در سیاست جنایی غربی داده و با برشماری برخی از شاخصه‌های آن، مباحث را حول محور رویکرد اسلام در قبال مقوله امنیت پی بگیریم.

خانم کریستین لازرژ در باره زمینه‌های اولیه شکل‌گیری ایدئولوژی امنیت‌گرایی می‌نگارد: «این ایدئولوژی بی‌تردید از افزایش جرائم (کوچک) و جرائم (متوسط) که با بحران اقتصادی، بی‌کاری و مسائل واقعی ناشی از کارایی و اشتغال بیش از نیمی از جوانان کم‌تر از ۲۵ سال مرتبط است، به وجود آمده است» (همان، ص ۵۲) و در ادامه تأکید می‌کند «بدیهی است (بزهکاری واقعی) که فقط می‌توان آن را تخمین زد، در هیچ کجا محاسبه و منعکس نشده است... و با تفکیک یک احساس غیر قابل توصیف، یعنی احساس ناامنی از ناامنی واقعی باید متذکر شد که احساس ناامنی برای توجیه ایدئولوژی امنیت‌گرا (که طرفدار سرکوبی و شدت عمل کیفری است) مطرح شده است... به نام احساس ناامنی که اساساً عقلانی نیست، ولی احساسی است که در میان مردم وجود دارد و توسط رسانه‌های گروهی تشدید می‌شود.» (همان، ص ۵۳) که سیاست جنایی

امنیت‌گرا، در واقع با بزهکاری غیر واقعی و صرفاً احساس ناامنی سروکار دارد. از نگاه ایشان به‌طور کلی، ایدئولوژی امنیت‌گرا متضمن تقلیل اختیارهای قاضی در انتخاب مجازات و فردی کردن ضمانت اجرای کیفری و نیز اعطای وسیع‌ترین اختیارها مثلاً در زمینه کنترل هویت افراد در معابر و مکان‌های عمومی، به مقام‌های پلیس است، با این خطر اعمال این اختیارهای ممکن است با آزادی رفت و آمد شهروندان و اماره‌ی برائت در تضاد آید. (همان، ص ۵۴).

تا اینجا مشخص گردید که اساس و خواستگاه اصلی سیاست جنایی امنیت‌گرایی، نه بر امنیت و یا خشونت واقعی؛ بلکه صرفاً احساس یا توهم عمومی ناامنی و خشونت غیر واقعی استوار است. حال باید دید که نگاه اسلام در قبال مقوله امنیت چیست و در مواجهه با خشونت با کدام یک از دو گونه خشونت واقعی و خشونت غیر واقعی برخورد می‌کند؟

قبل از پاسخ به پرسش فوق و پرداختن به قلمروی تفصیلی بحث نکته‌ای که به نظر می‌رسد سیاست جنایی اسلام را از دیگر سیاست‌های جنایی متمایز می‌کند این است که «سیاست جنایی حکومت اسلامی در بخش وسیعی، سیاست جنایی هنجاری است. با توجه به گریزناپذیری سیاست جنایی هنجاری، مسلماً نظام اسلامی با دیگر نظام‌های سکولار و غیر آن در اصل تکیه بر سیاست جنایی هنجاری، وجه مشترک دارد و تنها تفاوت در هنجارهای مورد استناد این نظام‌ها است. نظام اسلامی در سیاست‌گذاری‌های خود تابع شریعت است... شریعت اسلامی در فقه تجلی یافته است و فقه علم به احکام مکلفین است.» (قیاسی، ۱۳۸۵، ص ۷۳) این سیاست جنایی، اولاً به تمامی افعال و اعمال شهروندان مکلف و مسئول توجه نشان می‌دهد و ثانیاً، نظام‌نامه رسیدگی به این مسئولیت‌ها اعم از شخصی و فردی و نیز مدنی و کیفری، در چارچوب مشخص و معینی از مبانی و اهداف تعریف شده است. زیرساخت‌های معرفت‌شناسانه با نگاه به تمام زوایای زندگی فردی و اجتماعی و همین‌طور با تعریف فرایند پاسخ‌یابی از مجموعه‌ی کاربرهای موجود در وجود یک انسان، مانند آن‌جایی که قرآن کریم افراد را از هرگونه اظهار نظر غیر عالمانه و یا پیروی‌های کورکورانه بر حذر می‌دارد و می‌فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ چرا که گوش، چشم و قلب همگی در قبال عملکرد خود مسئول‌اند» (الإسراء، ۱۵/۳۶) مطمح نظر است.

بنابراین، به نظر می‌رسد در سیاست جنایی اسلام، از این نظر کاری به ناامنی واقعی و یا توهم

امنیت عمومی ندارد، بلکه با توجه به نوع مصالح و مفاسیدی که در خود افعال و رفتارهای شهروندان مسئول وجود دارد، دست به وضع قوانین و مقررات می‌زند، برخی رفتارهای خشونت‌آفرین را جرم‌انگاری و برخی دیگر را در سطح پایین‌تر به صورت بایدها و نبایدها مورد تأکید قرار می‌دهد. به دیگر سخن از نگاه سیاست جنایی اسلام، حسن و قبح ذاتی افعال است که در واقع مبنای تنظیم روابط فردی و اجتماعی در حوزه رفتارها و نگرش‌ها قرار می‌گیرد و بدینسان، ملاکی است برای مهندسی راهبرد مواجهه با پدیده‌ی جنایی.

پیگیری مباحث در ادامه مشخص خواهد کرد که در کدام یک از فاکتورهای مورد بحث و یا شاخص‌های کلی، بین سیاست جنایی اسلام و اندیشه امنیت‌گرایی اشتراک نظر وجود دارد و در کجاها و چگونه به تفاوت بین آن دو بر می‌خوریم. به همین جهت، ادامه مباحث را با توضیح گونه‌های شاخص امنیت‌گرایی در سیاست جنایی اسلام در مواجهه با خشونت پی می‌گیریم:

۱. امنیت‌گرایی در حوزه تقنین

اگر بپذیریم که «اجتماع بشری را به دریایی می‌توان مانند نمود که اعتبارات و فرضیات مانند امواج پریهاو سطح آن را پوشانده، بر آن غلتان است.» (گلستانی، ۱۳۸۶، ص ۲)، لزوماً باید قوانین و مقررات در خور تدارک دیده شود تا جریان سیر این کشتی سوار بر امواج متلاطم به خوبی پایان پذیرد. در چنین شرایطی است که امنیت‌گرایی در حوزه تقنین معنا پیدا می‌کند اما آنچه مهم است این است که بدانیم امنیت‌گرایی منظور نظر اسلام در حوزه تقنین به چه صورتی است تا مشخص گردد که تفاوت و تقارن آن با امنیت‌گرایی در سیاست جنایی غربی بر چه اساس استوار است و چه ساحت‌های را پوشش می‌دهد. برای مشخص شدن این مبحث، بررسی گذرا به موارد ذیل خواهیم داشت:

۱-۱. تقلیل اختیارات قاضی در انتخاب مجازات

در سیاست جنایی امنیت‌گرایی غربی، هنگامی که «شبکه‌های امنیتی به منظور تقویت نظام کیفری (سیاست جنایی تقویتی) یا برعکس (عموماً در شکل پزشکی - اجتماعی) با هدف جایگزینی نظام کیفری (سیاست جانشینی) ایجاد می‌شوند» (مارتی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۲) بحث تقلیل اختیارات قاضی در انتخاب نوع و میزان مجازات به میان می‌آید. به عنوان مثال، «رویه‌های نظارت

الکترونیکی بزه‌کار از طریق مُچ‌بند یا پابند که به موجب مواد ۱۲ و ۱۳ قانون عدالت کیفری ۱۹۹۱ در انگلستان اجرا می‌شود» (پیشین، همان، ص ۳۷۴) فرایند کاهش اختیارات قاضی را به خوبی مشاهده می‌کنیم.

حال پرسشی که وجود دارد این است که سیاست جنایی اسلام در حوزه تقنین، چه نقشی برای قاضی و اختیارات وی در انتخاب مجازات اعم از نوع و یا میزان و روش اجرا در نظر گرفته است. آیا نظام قانون‌گذاری اسلام، دست قاضی را در این زمینه باز گذاشته تا جایی که می‌تواند طبق صلاح‌دید شخصی هر مجازاتی را برای مرتکبین خشونت در نظر بگیرد و یا این که این اختیارات محدود است و او حق ندارد خارج از چارچوب از پیش تعیین‌شده قانونی، به انتخاب و اجرای مجازات طبق میل شخصی به هر شیوه ممکن دست بزند؟

برای پاسخ به این پرسش باید گفت که «علی الاصول، نقش قاضی در آئین دادرسی کیفری اسلامی عبارت است از احراز وقوع جرم و تطبیق آن بر یکی از قوانین خاص یا عام کیفری و تعیین کیفر مشخص یا یک کیفر از میان انواع یا مقادیر پیش‌بینی شده مجازات در شرع یا قانون» (حسینی، پیشین، ص ۱۹۶) دست قاضی در تعیین مجازات کاملاً باز نیست، بلکه وی در این باره ملزم به رعایت چارچوب از پیش تعیین‌شده قوانین است، هرچند نظام قانون‌گذاری اسلامی به گونه‌ای است که دریچه تفسیری درست متون را با استفاده از سازوکارهای لازم اصولی فراوری قاضی باز گذاشته اما این هرگز به این معنا نیست که وی در تعیین و اجرای مجازات بر طبق میل شخصی مطلق العنان حرکت کند.

در بخش آئین دادرسی، شیخ مفید در تبیین وظایف قاضی هنگام رسیدگی به دعوا، وی را ملزم به نگارش مشخصات کامل طرفین دعوا می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۲۲). شهید اول نیز مسئولیت قاضی را در روش رسیدگی به دعوا و کیفیت صدور حکم به خوبی مشخص و از پیش تعیین‌شده می‌داند و معتقد است، قاضی حق ندارد یکی از دوطرف دعوا را راهنمایی کند و مکروه است برای اسقاط حق، پادرمیانی نماید. همچنین وظیفه دارد در صورت انکار فرد منکر در صورتی که خودش علم ندارد از وی بپرسد... (شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۸۹). همچنین قاضی نمی‌تواند گواهانی را که داری بصیرت‌اند و از تدین بیشتر برخوردارند جهت مبالغه بیشتر در ارتباط با موضوع شهادت، تحت فشار قرار دهد و یا جداگانه از آنان اخذ شهادت نماید مگر در

صورتی که مشکوک به نظر برسند (شهیدثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۳، ص ۴۱۶). چرا که در نظام‌واره آئین دادرسی اسلام، قاضی ملزم به رعایت قوانین شرعی و مقرراتی است که توسط حکومت اسلامی در اختیار وی قرار داده شده است و اگر در برخی موارد سخن از اعتبار علم قاضی به عنوان وسیله‌ی اثبات جرم و خشونت و یا دیگر موضوعات مورد اختلاف در دعاوی حقوقی به میان می‌آید، هرگز به معنای مبسوط الید بودن وی در رسیدگی به این امور نیست؛ بلکه اعتبار بخشی آن نیز تحت شرایط خاص و در قلمرو قوانین صورت می‌گیرد.

این فرایند در باب حدود و قصاص و حتی دیات نیز به خوبی دیده می‌شود. به عنوان مثال در باب حد سرقت، همه فقهای اسلام اتفاق نظر دارند که در صورت تحقق دیگر شرایط و فقدان عوامل رافع مسئولیت کیفری، قاضی ملزم است دست سارق را قطع کند. محقق سبزواری، قطع دست سارق را یکی از اصول مسلم جزایی اسلام می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۹، ص ۱۸۲) زیرا هم در قرآن به صراحت روی آن تأکید شده است مانند آیه شریفه که می‌فرماید: «السارق و السارقه فاقطعوا ایدیهمما جزاء بما کسبا؛ دست مرد و زن سارق را در پاسخ به رفتار ارتكابی آنان قطع نمایید» (المائدة، آیه ۳۸) و هم روایات فروانی در منابع روایی وجود دارد که ضمن برخورداری از اعتبار کافی سندی، دلالت روشنی نیز بر لزوم رعایت آن توسط قاضی دارد. از این نظر باید گفت دست قاضی در انتخاب روش رسیدگی و یا نوع صدور رأی کیفری و گزینش مجازات از همان ابتدا توسط قانون‌گذار بسته شده و وی موظف به رعایت آئین دادرسی از مرحله کشف، تحقیق و تعقیب مجرم خشن گرفته تا صدور و اجرای مجازات می‌باشد.

تنها جایی که دست قاضی تا حدودی در تعیین برخی مجازات‌ها و گاه انتخاب نوع و شیوه‌ی اجرا باز است، بحث مجازات‌های تعزیری^۱ است. بر اساس روایات رسیده، میزان تعزیر کم‌تر از

۱. ناگفته نماند که تمامی مجازات‌های اسلامی و از جمله تعزیر، مبتنی بر ملاک است و «ملاک در اجرای تعزیر ملاحظه مصلحت است. در صورت وجود مصلحت حاکم می‌تواند حکم به اجرای تعزیر دهد؛ هرچند فعل انجام شده گناه و معصیت نباشد... و فقط ارتکاب حرام موجب تعزیر می‌گردد و در ترک مستحبات و انجام مکروهات تعزیر نیست... در تعزیر غیر مقدر حاکم در نوع و مقدار تعزیر اختیار دارد و می‌تواند مجرم را به کم‌تر از حد تعزیر نماید. بر خلاف آن، تعزیر مقدر در مورد جرائمی اعمال می‌گردد که از طرف شارع اندازه عقوبت آن مشخص شده است و می‌توان آنها را تعزیر منصوص نامید...» (انصاری، ۱۳۸۶، صص ۸۷، ۸۸ و ۹۳). مجازات تعزیری در میان دیگر مباحث حقوق کیفری اسلام، قلمروی زیادی را از نگاه مبانی، ساختار و دسته‌بندی‌های گوناگونی که فقهیان اسلامی باتوجه به منابع اجتهادی برای آن در نظر گرفته‌اند، به خود اختصاص داده است و از آنجا که رویکرد این نگارش صرفاً اشاره تحلیلی گزرا به موضوع است لذا از ارائه توضیح بیشتر که منجر به دور افتادن از اصل مبحث می‌شود، خودداری نموده و در این زمینه خوانندگان محترم می‌توانند به مباحث مفصل فقهی مراجعه نمایند.

حد مشخص شرعی است؛ مانند روایت حماد بن عثمان از امام صادق^(ع) راجع به مقدار مجازات تعزیری سؤال می‌کند، حضرت در پاسخ می‌فرماید کم‌تر از حد است... و در نهایت به این جمله بسنده می‌کند که تعیین مقدار تعزیر بستگی به نظر قاضی دارد و او می‌تواند با توجه به نوع جرم ارتكابی و قدرت بدنی مرتکب، وی را تعزیر نماید. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۴۱). به همین جهت معمولاً برخی از فقهای اسلامی از تعزیر به عنوان یک مجازات بازدارنده و تعبدی الهی در مواجهه با کسانی نام می‌برند که انجام واجبات را دستخوش اختلال نموده و یا به انتشار هرگناه و قبحی کمک کرده باشد (حلی، ۱۴۰۳، ص ۴۱۶)، ولی اهمیت موضوع تا آنجا است که قاعده مستقل فقهی تحت عنوان «التعزیر بما یراه الحاکم» یا «التعزیر بما دون الحد» بحث گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است. از مجموع مباحث روایی و فقهی در این باب به دست می‌آید که در مقوله مجازات‌های تعزیری دست قاضی را تا حدودی در انتخاب میزان و نوع مجازات باز گذاشته، بر خلاف نظریه‌ی امنیت‌گرایی که در این قسمت به طور کلی دست قاضی را بسته و حوزه اختیارات وی را محدود نموده است.

تذکر این نکته ضروری است که سیاست جنایی تقنینی اسلام، هرگز دست قاضی را در جرم‌انگاری رفتارها و تعیین میزان مجازات بر اساس سلیقه و برداشت شخصی باز نگذاشته است؛ بلکه در حوزه قانون‌گذاری از همان اول بین رفتارهای مجرمانه‌ی دارای میزان بالای از خطرآفرینی و رفتارهای کم‌خطر و یا صرفاً انحراف تفکیک نموده است، لذا تصور برخی از نویسندگان غربی^۲

۱. الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ كَيْفَ التَّعْزِيرُ فَقَالَ دُونَ الْحَدِّ قَالَ قُلْتُ دُونَ ثَمَانِينَ قَالَ فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ دُونَ الْأَرْبَعِينَ فَإِنَّهُ حَدُّ الْمَمْلُوكِ قَالَ قُلْتُ وَ كَيْفَ ذَلِكَ قَالَ قَالَ عَلَى قَدْرِ مَا يَرَى الْوَالِي مِنَ ذَنْبِ الرَّجُلِ وَ قُوَّةَ بَدَنِهِ.

۲. به گفته سید محمد حسینی «وجود (قیاس) به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در بعضی از مکاتب فقهی اسلامی وجود (تعزیر) به عنوان مجازات و اگداشته شده به حاکم، موجب پیدایش این پندار نزد پاره‌ای از نویسندگان خارجی فاقد آشنایی کافی با سیاست جنایی اسلام شده که قاضی می‌تواند عملی را (جرم‌انگاری- تجریم) کند و هرگونه بخواهد کیفر نماید. چنانکه مادام دلماس مرتی نوشته است: حقوق کیفری اسلام با منابع آن که نشان دهنده عدم امکان تفکیک جرم و انحراف می‌باشد، مشخص می‌شود در کنار قرآن، سنت و اجماع، قیاس و بالاخره تعزیر که حاکی از تفویض قدرت بی قید و شرط به قاضی است تا جرائم و مجازات‌ها را تعیین کند.» (همو، همانجا، ص ۱۶۶، به نقل از؛ Mirelle Delmas-marty, 1988, p.210). ایشان در ادامه به نقد عبدالقادر عوده اشاره می‌کند که به باور ایشان «... برخی به خطا پنداشته‌اند که شریعت اسلامی جرائم تعزیری را تعیین نکرده و این مهم را به قاضی واگذاشته است. اینان از این پندار غلط نتیجه گرفته‌اند که اختیار قاضی در این زمینه خودسرانه است و جرائم تعزیری و کیفرهای آن‌ها نامشخص می‌باشند و به قاضی واگذار شده‌اند؛ قاضی اگر خواست عملی را -هر چند مسبوق به منع نباشد- کیفر دهد، می‌دهد و اگر نخواست مجازات نمی‌کند. این سخن، باطل و مبتنی بر پندارهای بی پایه و اساس است...» (پیشین، ص ۱۹۷ به نقل از؛ عبدالقادر عوده، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۲).

در این زمینه کاملاً نادرست بوده و دفاع عبدالقادر عوده درست و منطقی می‌نماید. پرواضح است که در سیاست جنایی اسلام، وقتی سخن از تعزیر به میان می‌آید مقصود خودمختاری قاضی در تعیین مجازات در حوزه قانون‌گذاری نیست.

مقصود این است که قاضی جنایی اسلامی، موظف است در ساختار از پیش تعیین شده و تفکیک مشخصی که بین رفتارها خشونت‌آمیز پرخطر و انحرافات و خطاهایی که خطرآفرینی بالایی ندارند شده است، مرتکبان را باتوجه به نوع عمل ارتكابی و شرایط حاکم بر توانایی‌های جسمانی و ویژگی‌های روحی و روانی وی محکوم به مجازات نماید. اتفاقاً این حُسن یک سیاست جنایی است که ضمن محدود نمودن حوزه اختیارات قاضی در برخی حوزه‌ها، دست وی را در انتخاب مجازات متناسب با وضعیت حاکم بر جسم و روح فرد خشونت‌گرا در نظر بگیرد. تا علاوه بر رعایت شاخصه‌های تقنینی، زمینه بازسازی و اصلاح‌پذیری مجرم خشونت‌آفرین که یکی از اهداف مجازات به شمار می‌رود را نیز فراهم آورد.

به دیگر سخن، سیاست‌گذار جنایی اسلام، از یک سو قاضی را در بخش مجازات‌های تعزیری مکلف به اجرای قوانین از پیش تعیین شده شرعی و وضعی می‌نماید و از سوی دیگر، به وی این اختیار را می‌دهد که ضمن بررسی شخصیت مجرم خشونت‌آفرین و رعایت تناسب بین عمل ارتكابی و خصوصیات روحی و روانی او، مجازات سازنده را در نظر بگیرد. اختیاری که کاربرد دوسویه دارد. از طرفی عدالت کیفری به اجرا گذاشته می‌شود و مجرمی بدون مجازات باقی نمی‌ماند و از طرف دیگر، فرایند بازسازی شخصیت فرد خشونت‌ساز به‌منظور بازگشت به زندگی سالم اجتماعی تسهیل می‌گردد؛ زیرا «به اعتقاد فقهای شیعه تعزیر از جهت کثرت محدود است و باید به مقدار حد نرسد» (انصاری، همان، ص ۸۸؛ به نقل از؛ شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۲) و این محدودیت، در کنار بسط‌پذیری بودن قاضی قابل تفسیر است. اینجاست که سیاست جنایی اسلام از نگاه تقنینی در حوزه اعطای اختیارات به قاضی جهت انتخاب مجازات، با سیاست جنایی امنیت‌گرایی غربی فاصله می‌گیرد.

۲-۱. فردی کردن ضمانت اجرای کیفری

مقصود از فردی کردن ضمانت اجرای کیفری، در واقع همان فردی کردن مجازات‌ها است. «اصل فردی کردن مجازات‌ها به‌عنوان یکی از اصول مترقی حاکم بر مجازات‌ها که استثنایی سهل و

ممتنع بر اصل قانونی بودن مجازات‌ها وارد نموده است به معنی اعمال و اجرای مجازات متناسب با شخصیت و ویژگی‌های جسمی، روانی و اجتماعی فرد مجرم است که به اعتبار ماهیت جرم ارتكابی و یا خصوصیات مجنی علیه از طرف مقنن پیش‌بینی شده است و از سوی قوای قضائیه و مجریه به منصف ظهور رسیده است و ممکن است حسب مورد منجر به تشدید تخفیف یا تعلیق و... مجازات شود» (راد، ۱۳۸۳)؛ و در نظریه امنیت‌گرایی، «دغدغه شخصی کردن ضمانت اجرا، قاضی را ناگزیر از پذیرفتن فاصله‌های گاه بسیار زیاد میان کیفرهای پیش‌بینی شده در متون قانونی و کیفرهای صادره در احکام محکومیت می‌کند، چنان‌که کیفر ممکن است (جدای از جرم و بی‌تناسب) به اجرم ارتكابی متجلی شود. قانون امنیت و آزادی در مقام تقلیل این فاصله‌ها از طریق عینی کردن سازوکارهایی چون تکرار جرم، کیفیات مخففه، تعلیق یا کیفرهای جان‌نشین حبس، آن‌هم تنها برای جرائم خشونت‌آمیز بود.» (لازرژ، همان، ص ۱۰۲)

ابتدا فردی کردن مجازات‌ها یا به تعبیر دیگر، ضمانت اجرای کیفری، در قانون جزای فرانسه پس از انقلاب پی‌ریزی و سپس قوانین دیگر کشورهای غربی از آن تأثیر پذیرفت؛ اما در سیاست جنایی اسلام، این موضوع هرچند به این عبارت در ابتدا شناخته شده نبود، ولی تمامی مشخصات آن در منابع اولیه قانون‌گذاری اسلامی اعم از آیات قرآن و روایات معصومین^(ع) به وضوح قابل فهم و استنتاج بوده و هست.

سید محمدحسینی در این زمینه می‌نگارد: «انطباق احکام شرعی با مقتضیات زمانی و مکانی را می‌توان نوعی (فردی‌سازی) احکام اسلامی در سطح گسترده‌ی زمانی و مکانی دانست. نوع دیگری از این فردی‌سازی در انطباق احکام شرعی با وضعیت‌های ویژه‌ی شخصی دیده می‌شود که به نوبه‌ی خود سهم مهمی در عدم ثبات منطقه‌ی الزام در سیاست جنایی اسلام دارد.» (حسینی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲)

بازکاوی بیشتر این مسئله نیازمند بررسی بیشتر نگاه اسلام در ارتباط با اهداف مجازات‌ها است. بدون تردید به هر میزان که بتوان به این دیدگاه نزدیک شد و با مراجعه به منابع دست اول پژوهش‌های نوین فقهی را سامان داد و در کنار آن بررسی فلسفه احکام به خصوص فلسفه مجازات‌ها اعم از حدود، دیات و تعزیرات را با دقت بیشتر پی گرفت، به همان میزان می‌توان نوع نگاه سیاست جنایی اسلام را در قبال فردی کردن مجازات‌ها به دست آورد.

برخی از پژوهش‌گران بر این باورند که در سیستم حقوق کیفری اسلام تنها یک هدف برای انواع مجازات‌ها مورد نظر نبوده است، بلکه در انواع مختلف مجازات‌ها هدف خاصی هدف عمده و اساسی را در آن مجازات تشکیل می‌دهد. در قصاص و دیات اجرای عدالت...، در حدود دفاع از ارزش‌های اساسی مورد نظر اسلام... و در تعزیرات اصلاح و بازپروری بزهکار نقش اساسی را ایفا می‌کند.

با نگاهی به اهداف مجازات‌ها در می‌یابیم که در حدود، قصاص و دیات که اجرای عدالت و حفظ ارزش‌های اساسی جامعه اسلامی مورد نظر است، طبعاً فردی کردن مجازات؛ یعنی تناسب مجازات با شرایط و خصوصیات جسمی و روحی روانی بزهکار، در درجه اهمیت کم‌تری قرار خواهد گرفت و آن‌گاه که در تعزیرات هدف اساسی اصلاح و تربیت بزهکار است، توجه به فردی کردن مجازات، امری ضروری و اساسی خواهد بود. (ابهری، ۸۳، صص ۱۵۸ و ۱۵۹).

به‌طور مثال در قصاص که پاسخ سخت کیفری آن هم از نوع سلب حیات به جنایتی منجر به کشتن یک انسان توسط انسان دیگری است، بازتاب فردی کردن ضمانت اجرا را به راحتی می‌توان مشاهده کرد. معمولاً فقهای اسلامی با توجه به سازوکار اجتهاد و استنباط احکام اسلامی از جمله مجازات‌ها از منابع معتبر در بسیاری موارد نظرات مخالف و متفاوت با یک دیگر ابراز می‌نمایند. جدای از این که چنین اختلاف نظرهای بر چه اساسی استوار است و در جای خود بهتر است مورد بحث قرار گیرد، ولی در رابطه با فردی کردن مجازات‌ها که بیانگر نوع نگاه سیاست جنایی امنیت‌گرای اسلام در قبال خشونت است، تفاوت چندانی وجود ندارد.

قتل از آن گونه مواردی است که به گفته‌ی برخی از صاحب‌نظران «نزد فقهای مذاهب اسلامی با توجه به قصدها و انگیزه‌ها و دیگر ویژگی‌ها و از جهت شیوه ارتکاب و ابزارهای مورد استفاده در دسته‌بندی‌های گوناگونی قرار گیرد، به گونه‌ای که هر یک ممکن است در چارچوب احکام و شرایط مخصوصی، گونه‌های متفاوتی از کیفرهای اسلامی را یکدک بکشد... از این جهت اختلاف نظر شدیدی بین مذاهب فقهی بلکه بین برخی فقهای یک مذهب در باره تعداد و انواع قتل مشاهده می‌شود. مثلاً فقهای امامیه، حنابله، شافعیه و برخی از زیدی‌ها، قتل را سه نوع (عمد، شبه عمد و خطاء محض)، مالکیه و گروه دیگری از زیدی‌ها دو نوع و حنفی‌ها آن را پنج نوع می‌دانند» (شمس الدین، ۱۴۲۹، ص ۱۵ و ۱۶).

علاوه بر دسته‌بندی‌های گوناگون در ماهیت، نوع ابزار به کار رفته و همین‌طور انگیزه مرتکب، شرایط روحی و روانی وی هنگام ارتکاب آن نیز به دقت منظور نظر است. چه بسا فردی که در یک شرایط روحی و روانی خاص مثلاً هنگام ابتلا به جنون و یا دیگر علل و عوامل رافع مسئولیت کیفری^۱، با همان تفصیل که در منابع فقهی به آن پرداخته شده دست به ارتکاب قتل بزند، قطعاً با برخورد قضایی متفاوت با کسی که در شرایط عادی و سلامت کاملی روانی هم‌سان با برنامه‌ریزی قبلی کسی را به قتل می‌رساند، مواجه خواهد بود؛ زیرا بر اساس قواعد کلی حاکم بر مجازات‌ها «هر عملی که قانون منع کرده، پیوسته به اعمال مجازات نمی‌انجامد و همواره عدم مجازات، ناشی از یک دلیل نیست؛ گاهی دلایلی مانع محکومیت می‌شود و گاهی پس از محکومیت، مجازات به دلایلی ساقط می‌شود» (سجادی‌نژاد، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳) ایجاب می‌کند هر عمل خشن و مجرمانه باید با پاسخ قاطع دستگاه قضایی مواجه شود و این که گاه رفتارهای هرچند کیفری از دایره ضمانت اجرای سرکوب‌گرانه خارج و عنوان مجازات کاملاً ساقط می‌گردد، به چیزی جز فردی کردن مجازات‌ها قابل تفسیر نیست. عین همین تفسیر و ارزیابی در دیگر مجازات‌ها از قبیل دیات و تعزیرات صادق است.

بنابراین، در سیاست جنایی اسلام نیز رویکرد فردی کردن مجازات و یا ضمانت اجرای کیفری وجود دارد. با این تفاوت که رویکرد سیاست جنایی غربی به مقوله فردی کردن، صرفاً توهّم توطئه و احساس عمومی ناامنی است، ولی در سیاست جنایی اسلام، این نگاه نه بر اساس توهّم ناامنی عمومی مانند قانون امنیت و آزادی فرانسه که بر اساس حسن و قبح ذاتی افعال که در نهایت برخی از آنان به گرایش افراد به کج‌رفتاری خشونت‌بار منجر می‌گردد و به نوعی ناامنی حقیقی یا واقع خارجی را به وجود می‌آورد، استوار است. البته باید توجه داشت وقتی از ناامنی واقعی سخن می‌گوییم، منظور ما میزان آماری رفتارهای خشونت‌باری که در سطح جامعه اتفاق می‌افتد نیست، چرا که اولاً کشف این نوع بزهکاری دشوار است و ثانیاً، وظیفه قانون‌گذار و شارع اسلامی در قوانین الهی، ارائه گزارش‌های میدانی از میزان وقوع خشونت نیست تا بگوییم چه تعداد از

۱. بر اساس آموزه‌های حقوق کیفری «برای تحقق جرم در عالم خارج، ضرورت دارد فرد یا افرادی عمل ممنوع قانونی را به صورت عینی نمایان سازند و بر خلاف قدیم الایام، امروزه صرف داشتن اندیشه مجرمانه جرم و قابل مجازات نمی‌باشد» (دکتر علی غلامی، ۱۳۹۱، ص ۴۱؛ به نقل از صانعی ۱۳۷۴ ج ۱ ص ۲۵۳)، رفتارهای خشونت‌بار باید در خارج محقق گردد وگرنه صرف داشتن انگیزه ارتکاب خشونت که به نحوی تداعی کننده، همان توهّم ناامنی برای بزه دیدگان و جامعه باشد، نمی‌توان کسی را تحت پیگرد کیفری قرار داد.

رفتارهای خشن و در چه بخش‌های به کدامین شکل و شیوه اتفاق افتاده و بخواهیم بر اساس آن توقع داشته باشیم قانون‌گذار اسلامی، سیاست مواجهه با پدیده خشونت‌بار جنایی را در اختیار ما قرار دهد. بلکه نظام قانون‌گذاری اسلامی با اشراف کاملی که بر وجود و ساختارهای پیچیده‌ی فیزیکی انسان دارد و از مصالح و مفسدات آینده و ظرفیت خشونت جنایی وی کاملاً باخبر است، به وضع مقررات گوناگون می‌پردازد.

انسان از نگاه اسلام تعریف‌های متفاوتی دارد. گاه در مقام بالاتر از فرشتگان قرار می‌گیرد و گاه در مرحله‌ی پایین‌تر از چهارپایان؛ زیرا انسان، آنگونه در قرآن از او به‌عنوان موجود بی‌حوصله و کم‌طاقت در برخورد با پیشامدها: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً؛ به یقین انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده است، هنگامی که بدی به او رسد بیتابی می‌کند» (المعارج، آیه ۱۹ و ۲۰) از آن جهت که در زندگی اجتماعی با منافع متضاد مواجه است، یادشده است. قانون‌گذار اسلامی از ابتدا می‌داند که این انسان از نگاه روحی و روانی و حتی ساختارهای فیزیکی و تمایلاتی که در او وجود دارد به‌گونه‌ای است که در بسیاری موارد به نقض مقررات اجتماعی دست می‌زند، به حقوق دیگران تجاوز می‌کند، در مقوله‌ی غرایز تابع هواها و هوس‌ها است، لذا متناسب با آن و در راستای پیشگیری اولیه از ارتکاب خشونت و یا بازدارندگی در مراحل دوم و سوم نیز، مقرراتی را وضع می‌نماید. این خیلی متفاوت است با دیدگاهی که هیچ‌گونه اطلاعی از ساختار و مقتضیات حاکم بر رفتار شهروندان ندارد و صرفاً با توهّم عمومی مبنی بر وقوع ناامنی احتمالی دست به وضع قوانین و مقررات می‌زند.

۳-۱. قلمرو اختیارات پلیس در زمینه کنترل هویت افراد در معابر مکان‌های عمومی

امنیت اجتماعی، یکی از ضروری‌ترین نیازهای فرد، گروه و جامعه می‌باشد و ادامه‌ی حیات و بقای جوامع بدون آن مشکل و غیر ممکن خواهد بود. (کریمایی علی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲، به نقل از آزر، ۱۹۸۸، ۲۷۹) بدون تردید، تأمین نظم و امنیت اجتماعی یکی از رسالت‌های اصلی دولت‌ها است. نیروهای پلیس که زیر مجموعه قوه مجریه و بازوی اجرایی قوه قضائیه هستند، به‌طور کلی بخشی از وظایف آنان را همین تأمین امنیت عمومی جامعه تشکیل می‌دهد.

از نگاه سیاست جنایی مبتنی بر امنیت‌گرایی، پلیس دارای اختیارات وسیعی است و می‌تواند از این اختیارات در زمینه‌ی کنترل هویت افراد در معابر و مکان‌های عمومی در مبارزه با خشونت

استفاده نماید. حال پرسشی که وجود دارد این است که در سیاست جنایی اسلام قلمرو اختیارات پلیس تا کجا است. به دیگر سخن آیا پلیس حکومت اسلامی می‌تواند مانند پلیس غربی، معابر و مکان‌های عمومی را تحت نظر بگیرد تا از این طریق به هویت افراد دسترسی داشته باشد؟ پاسخ‌دهی به این پرسش مستلزم بازکاوی مختصر از نگاه سیاست جنایی اسلام به حریم خصوصی است و این که اولاً قلمرو این حریم تا کجا است و ثانیاً، حکومت تا چه اندازه می‌تواند دست نیروهای پلیس را برای نظارت شهروندان باز به ویژه در معابر عمومی باز بگذارد.

بازتعریفی که برخی از پژوهشگران از تعریف فقهی حریم خصوصی ارائه داده‌اند، بسیار متفاوت با تعریف حقوق‌دانان غربی است و اگر بخواهیم به بررسی و نقد و ابرام آن‌ها بپردازیم، به مجال بیشتری نیاز است، اما با توجه به فرصت محدودی که داریم، به اشاره مستقیم یکی از دو تعریف مقارن با موضوع بحث، بسنده می‌کنیم. به عنوان مثال، «حریم خصوصی، آن بخش از زندگی هر انسان است که در آن از آزادی در برابر بازخواست و کیفر حقوقی، برخوردار می‌باشد و هرگونه تصمیم‌گیری درباره آن و نیز اطلاع، ورود و نظارت بر آن منحصراً در اختیار اوست و مداخله دیگران در آن یا دسترسی به آن بدون اذن او مجاز نیست». (اسکندری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۷) و یا «حریم خصوصی محدوده‌ای از زندگی شخصی است که به وسیله قانون و عرف تعیین شده و ارتباطی با عموم ندارد به نحوی که دخالت دیگری در آن ممکن است باعث جریحه‌دار شدن احساسات شخص یا تحقیر شدن وی نزد دیگران به عنوان موجود انسانی شود.» (موسوی و ساریخانی، ۱۳۹۰؛ به نقل از: رحمدل، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸)

در چنین فرضی که حریم خصوصی را مجموعه شرایط و اوضاع و احوال مربوط به زندگی فرد بدانیم، بدون تردید، این شرایط در معابر و مکان‌های عمومی نیز صادق است. چرا که هرچند افراد برای انجام کارهای روزمره خود ناگزیر است از معابر عمومی استفاده کنند، به وسیله‌ی وسایل حمل و نقل عمومی به محل کار و جاهایی که نیاز دارند منتقل شوند، ولی همین‌ها نیز همچنان بخشی از زندگی شخصی وی محسوب می‌شود. لذا همچنان که افکار، باورها و مسائلی از این دست، در قلمرو حریم خصوصی جای می‌گیرد، هویت افراد که به یقین بخش بارزی از زندگی شخصی می‌باشد نیز با حریم خصوصی او هم‌پوشی و ارتباط مستقیم دارد.

بنابراین، هرچند قانون مربوط به نیروی انتظامی ایران مصوب ۱۳۶۹ در ماده ۳ هدف از تشکیل

این نهاد را تأمین امنیت و آسایش عمومی می‌داند و در ماده ۴ یکی از وظایف آن را نظارت بر اماکن عمومی و انجام سایر امور مربوط به اماکن مذکور بر می‌شمارد، ولی باید توجه داشت که اولاً، بین نظارت بر اماکن عمومی و مسائل مربوط به آن و نظارت بر هویت شخصی افراد تفاوت اساسی وجود دارد، ثانیاً دیگر قوانین مربوطه قلمرو این نظارت را به خوبی مشخص نموده که به خودی خود، بحث نظارت بر هویت افراد به استثنای مظنونین به ارتکاب خشونت و یا افراد دارای حالت خطرناک، دیگر افراد مشمول آن قرار نمی‌گیرد.

با مشخص شدن محدوده حریم خصوصی و این که این حریم تنها به مسکن و محل زندگی شخصی افراد محدود نیست؛ بلکه حتی در معابر و مکان‌های عمومی این افراد دارای از چنین حریمی برخوردارند و هیچ‌کسی نمی‌تواند بدون اطلاع قبلی وارد آن شود و حتی هویت افراد را که بخشی از زندگی شخصی وی است، تحت نظارت قرار دهد.

مراجعه به منابع فقه اسلامی مشخص می‌کند که توجه به حریم خصوصی در نگاه سیاست جنایی اسلام اهمیت ویژه‌ای دارد. روایات فراوانی در منابع روایی وجود دارد که در بسیاری از آن‌ها به‌طور مشخص از ورود دیگر افراد به حریم خصوصی شهروندان به خصوص در منازل و محل اقامت شخصی آنان منع شده و در صورتی که تذکر فایده نداشته باشد، حق دفاع مشروع برای بزه‌دیدگان معنوی را کاملاً به رسمیت شناخته تا جایی که در بسیاری از این روایات، حتی اجازه برخورد شخصی بدون طرح شکایت در دادگاه به خود افراد نیز داده شده و ایراد هرگونه خسارت جانی و مالی را غیر مضمون دانسته‌اند. صحیح‌ه محمد بن مسلم از امام باقر^(ع) از آن دسته روایاتی است که در جرم‌انگاری ورود به حوزه حریم خصوصی صراحتاً دلالت دارد. «فقه‌های اسلامی با تکیه بر همین دسته از روایات، فتوا به حرمت ورود افراد به حریم خصوصی دیگران داده و آن را جرم دانسته‌اند. قطب الدین کیدری، معتقد است کسی که به حریم دیگری سرک بکشد و در اثر دفاع وی چشمش را از دست بدهد و یا بمیرد، ضمان و کفاره ندارد (محمدبن حسین، ۱۴۱۶ هـ،

۱- «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ عَوْرَةُ الْمُؤْمِنِ عَلَى الْمُؤْمِنِ حَرَامٌ وَقَالَ مَنْ أَطْلَعَ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ فَعَيْنَاهُ مُبَاحَتَانِ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ وَمَنْ دَمَرَ ۱ عَلَى مُؤْمِنٍ فِي مَنْزِلِهِ بِهِ غَيْرِ إِذْنِهِ فَدَمَهُ مُبَاحٌ لِلْمُؤْمِنِ فِي تِلْكَ الْحَالِ...؛ ... حضرت فرمودند: عوره مؤمن بر مؤمن حرام است و فرمود کسی که از منزل مؤمن سرک بکشد، در چنین شرایطی هردو چشمش برای صاحب منزل مباح است و کسی که بدون اجازه وارد منزل کسی شود، خونسش برای صاحب منزل مباح می‌باشد...» (محمدبن علی بن بابویه قمی، ۱۴۱۳ هـ، ج ۴، ص ۱۰۴)

ص ۵۱۱). این نظر تنها مخصوص ایشان نیست، بلکه طرفدار فروانی در میان فقها دارد که اگر نگوییم اجماعی است، به جرأت می‌توان آن را از مشهورات فقهی بر شمرد.

محقق حلی در شرایع (حلی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۱۷۷)، علامه حلی در تحریر، (حلی، ۱۴۲۰، ج ۵، صص ۳۷۶ و ۳۸۷)، محقق حلی در ایضاح (حلی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۵۴۶)، شمس الدین حلی در معالم الدین (حلی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۵۱۹)، همگی بر این دیدگاه اتفاق نظر دارند. شهید ثانی نیز در مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۵۵) با استناد به صحیح حلی، همچنان‌که دفاع از حریم را متوجه فعل حرام می‌داند، نگاه حرام را به دلیل مشترک بودن در هتک حرمت حریم خصوصی، تحت این عنوان قرار می‌دهد. این در حالی است که از فقه‌پژوهان معاصر، محمد جواد مغنیه به نقل از صاحب جواهر، در این زمینه ادعای اجماع می‌کند در این (مغنیه، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۹۵). همچنین محقق خویی علاوه بر روایات وارده، ادعای عدم خلاف بین فقها را پیش می‌کشد (خویی، ۱۴۲۲، موسوعه ۴۱، ص ۴۲۳).

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که موضوع بیان روایات و دیدگاه فقها، تنها شامل محل سکونت و یا حریم جسمانی را در بر می‌گیرد، آن هم از نوع نگاه مجرمانه ولی در نظارت‌های پلیسی هدف این نوع نگاه نیست؛ بلکه نظارتی است که روی هویت افراد به منظور کنترل رفتارهای آنان انجام می‌گیرد تا در صورت تخطی از قوانین و مقررات و یا حرکت به سمت ارتکاب خشونت پلیس علاوه بر این که بتواند به سرعت با وقوع خشونت مقابله نموده و از ورود خسارت‌های احتمالی به دیگر شهروندان در معرض خطر پیشگیری نماید. از این رو، نمی‌توان این دیدگاه فقهی را نوع سیاست جنایی اسلامی در راستای محدودیت اختیارات پلیس در زمینه‌ی کنترل هویت افراد در معابر و مکان‌های عمومی دانست.

در پاسخ اجمالی به پرسش می‌توان گفت که هرچند بحث‌های مطرح در روایات و گفت‌وگوهای فقهی، بیشتر روی مکان‌های شخصی محل سکونت افراد و یا شرایط جسمانی آنان متمرکز است، ولی با توجه قواعد عمومی حاکم جرم بودن هرگونه تجسس راجع به زندگی خصوصی افراد که ریشه‌ی قرآنی دارد^۱ و هویت وی در معابر عمومی نیز در این قلمرو شامل است، محل سکونت و

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا... این مؤمنان از بدگمانی‌های فراوان پرهیز نمایید چرا که بعضی از گمانها گناه است و هم دیگر را نباید (حجرات، ۱۲/۴۹).

یا منزل و موارد دیگری از این دست، خصوصیتی ندارد؛ بلکه این‌ها صرفاً به‌عنوان نمونه و مصداق بارز مورد پرسش و پاسخ مراجعه‌کنندگان مطرح بوده‌اند؛ بنابراین، با توجه به عام قرآنی و روایات فوق، به این جمع‌بندی می‌رسیم که پلیس در سیاست جنایی اسلامی، به استثنای موارد خاص^۱، مجاز به کنترل هویت شخصی شهروندان نیست و نمی‌تواند با نصب دوربین‌های مدار بسته، به پاییدن هویت فردی آنان بپردازد؛^۲ بلکه آنچه که این نهاد نظامی می‌تواند و مجاز است به آن مبادرت ورزد، کنترل مکان‌های عمومی به‌منظور پیشگیری از وقوع خشونت است که با کنترل هویت شخصی شهروندان تفاوت آشکاری دارد. به‌طور کلی، می‌توان ادعا کرد که سیاست جنایی تقنینی اسلام با سیاست امنیت‌گرایی غربی در بارزترین نقطه تفاوت قرار می‌گیرد و مسیر کاملاً مشخصی را می‌پیماید.

۲. امنیت‌گرایی در حوزه اجراء

از دیگر مراحل امنیت‌گرایی در حوزه‌ی اجرای قوانین و مقررات است. با اشاره کوتاهی که به سیاست جنایی امنیت‌گرایی غربی داشتیم، مشخص گردید که این نظریه از همان آغاز مسیر متفاوتی را در پیش گرفته و به‌طور کلی، دست قاضی را در اجراء از کشف، تحقیق و تعقیب خشونت و مجرم خشونت‌آفرین گرفته تا فرایند رسیدگی به صدور حکم و اجرای مجازات بسته است. هرچه قانون‌گذار به تصویب برساند، قاضی ناگزیر به اجرای همان است و بس. البته ناگفته نماند که هرچند ماده اول قانون ۲ فوریه ۱۹۸۱ «هرگونه ایراد صدمات و لطمات خشونت‌آمیز علیه اشخاص و اموال، بنابر مقررات زیر که هدف آن‌ها حمایت از آزادی فرد، تقویت امنیت و مبارزه با بزهکاری، همراه با تضمین سرعت در آئین دادرسی و حتمیت کیفر است، تعقیب می‌شوند»

۱. در سیاست جنایی اسلام، منع تجسس و دخالت، منحصر به امور شخصی و زندگی افراد است لیکن در مورد مسائلی که با امنیت عمومی جامعه در ارتباط بوده و حقوق عامه مردم را در معرض تضییع و تفریط قرار می‌دهد تجسس و بازرسی مورد تأکید واقع شده است... این دیدگاه سیاست جنایی اسلام در رابطه با دخالت در زندگی شخصی دیگران توسط افراد یا دولت و حاکمیت است؛ در مقررات کیفری نیز این نوع سیاست قابل ملاحظه است چنان‌که مثلاً در جرم زنا برای اجرای حکم به اجرای حد شرط‌های متعددی ذکر می‌کند که فقدان هرکدام اجرای حد را نا ممکن می‌سازد... (سید محمود میرخلیلی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴).

۲. به همین جهت برخی از محققان معتقد اند «در اسلام نمی‌توان حیطه‌ای را تعیین نمود که حکومت اسلامی مطلقاً از قانون‌گذاری در آن نهی شده باشد، یا دست‌کم نمی‌توان ادعا نمود همه مصادیق شناخته شده خصوصی در ادبیات حقوقی غرب، در اسلام نیز خصوصی تلقی می‌شوند. ام از سوی دیگر بر اساس فقه اسلامی، کلیه رفتارهای شهروندان و زندگی خصوصی آنان نیز در معرض دخالت حکومت اسلامی نخواهد بود؛ یعنی برخورد حکومت اسلامی با آن‌چه در غرب حیطه خصوصی نامیده می‌شود، برخوردی ویژه و مختص به‌خود است.» (قیاسی، همان، ۲۵۵)، نگاه سیاست جنایی اسلام در مواجهه با حریح خصوصی بسیار متفاوت با سیاست جنایی غربی است.

فرایند رسیدگی به در دعوای کیفری را تسریع می‌کند ولی به گفته لازرژ، «از نظر کارآیی سیاست جنایی که پیش از هر چیز داعیه (سرکوب‌گری) دارد، پیش‌بینی جرائم (باعنوان‌های مجرمانه‌ی) کلی در قانون معقول است، ولی از نظر رعایت اصل قانونمندی جرائم و مجازات‌ها و اصل تفسیر مضیق قابل اعتراض می‌باشد و قاضی مسئول اجرای مجازات‌ها برای بعضی مجازات‌ها و بعضی بزه‌کاران - کسانی که مرتکب جرائم خشونت‌آمیز نشده‌اند - اختیارات گذشته خود را حفظ می‌کرد؛ اما برای جرائم و مجرمان دیگر - یعنی مباشران جرائم خشونت‌آمیز - این قاضی به وسیله‌ای برای یک سیاست اداری اجرا و اعمال ضمانت اجراها تبدیل می‌شد که دیگر نمی‌توانست آن را بر اساس شخصیت و علایم بازپذیری اجتماعی محکومان مختلف تغییر بدهد» (لازرژ، ۱۳۸۲، صص ۹۸، ۱۰۱ و ۱۰۵)؛ که در این صورت، شرایط حالت اجرا کاملاً متفاوت جلوه می‌کند و همچنان دست قاضی به صورت نیمه باز باقی می‌ماند هم در تفسیر و صدور حکم و هم در مرحله اجرا.

حال باید دید که سیاست جنایی اسلام شرایط اجرا را چگونه تدارک دیده و با چه سازوکار لازم، به استقبال آن رفته است. بدیهی است که این مرحله نیز در ابواب گوناگون مجازات‌ها، متفاوت طراحی شده و در هر یک به صورت جداگانه کدگذاری و نقشه راه روی میز قاضی قرار داده است. از آن جهت که بررسی تفصیلی تمامی ابواب مجازات‌ها فرصت بیشتر می‌طلبد و از ظرفیت کاری ما خارج است، بنابراین، جهت رعایت اختصار نگاهی گذرا به بخشی از فرایند رسیدگی تا صدور حکم و اجرای بخشی از مجازات‌ها خواهیم داشت.

۱-۲. فرایند دادرسی و رسیدگی به دعوای کیفری از کشف رفتارهای خشونت‌بار تا اجرای مجازات

رسیدگی به دعوای اعم از حقوقی و کیفری از آن جهت که با مرحله‌ی اجرا سروکار دارد، فرایند طولانی دارد که از ابتدای طرح دعوای حقوقی تا صدور و سپس اجرای احکام مدت زمان زیادی را در بر می‌گیرد، همچنان که در رسیدگی‌های کیفری نیز ماجرا به همین منوال پیش می‌رود و منظور نظر اصلی ما در این جا، در واقع همین فرایند رسیدگی کیفری است که از کشف رفتار خشونت‌بار یا طرح شکایت کیفری آغاز و با اجرای مجازات پایان می‌پذیرد. به همین جهت، سیاست جنایی اسلام راجع به فرایند دادرسی به طور کلی اهمیت ویژه‌ای قائل است. در این مرحله نیز به طور مختصر به نمونه‌های از دیدگاه سیاست جنایی اسلام را پی می‌گیریم تا مشخص گردد

که رویکرد اسلام در قبال امنیت‌گرایی در مرحله عام اجرا چیست؟

۱-۲. عدالت شرط تصدی منصب قضاوت

قاضی از جمله کسانی است که به دلیل ارتباط مستقیم با مراحل رسیدگی و صدور و اجرای احکام، بیشترین درگیری و شاید تنهاترین عنصر دخیل در این ماجرا باشد. قاضی تنها کسی است که تمام رتق و فتق امور قضائی به دست او انجام می‌گیرد. سرنوشت حقوق افراد و جامعه توسط جوهر قلم وی تعیین می‌شود. اعلام حکم برائت و یا صدور مجازات‌های متعدد از جمله سلب حیات و سلب آزادی‌های طولانی مدت و... همگی از اندیشه‌های قضائی قاضی در عینیت جامعه به وقوع می‌پیوندد. لذا است که سیاست‌گذار سیاست جنایی اسلام، بیشترین توجه خود را به این مرحله نشان داده تا آنجا که در کنار بهره‌مندی قاضی از دانش لازم قضائی به صورت تخصصی، برخورداری از ویژگی و حتی شرط احراز عدالت را از ملزومات تصدی پست قضاوت دانسته است.

اتفاق نظر موجود بین فقهای اسلامی در منابع فقهی، نشان‌دهنده این واقعیت است که وجود صفت و یا ملکه‌ی عدالت در قاضی که به تعبیر شهیدثانی^(۳) به حکومت‌ها، سیاست‌گذاری‌ها و رفع اختلافات اختصاص دارد (شهیدثانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ۷۷۹)، شرط اساسی است. پشوانه‌ای این الزام، تأکید قرآنی است که به صراحت می‌فرماید: «وَإِذَا حَكُمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ؛ هنگامی که در مسند داوری بین مردم نشستید، عادلانه حکم برانید» (النساء، آیه ۵۸).

روایتی که در تفسیر المیزان ذیل همین بخش از آیه آورده شده این معنا را به دست می‌دهد که امنیت‌گرایی در سیاست جنایی اسلام در حوزه اجراء از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. بر اساس این روایت، امام علی^(ع) می‌فرماید: «امام مسئولیت دارد احکامی که صادر می‌کند، طبق دستورات الهی باشد و بدینسان امانت را به صاحبان واقعی‌اش برگرداند و تنها در چنین شرایطی است که مردم به فراخوان امام و حاکم گوش فراخواهند داد و از دستورات وی اطاعت خواهد کرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ۳۸۵).

از همین رو، صاحب مناهل در اولین اظهار نظر پیرامون شرطیت عدالت برای قاضی،

۱. عن علی بن ابی طالب قال: حق علی الإمام أن يحكم بما أنزل الله - وأن يؤدي الأمانة - فإذا فعل ذلك فحق على الناس أن يسمعوا له - وأن يطيعوا وأن يجيبوا إذا دعوا.

اجماع فقها؛ بلکه اتفاق امت را به عنوان دلیل ذکر می‌کند و معتقد است، جایگاه قضاوت، محل امانت‌داری است و غیر عادل اهلیت حضور در این جایگاه ندارد و در ادامه به نقل از محقق کرکی در ارتباط با لزوم برخورداری قاضی از ویژگی عدالت، دلیل آن را این می‌داند که قاضی امانت‌دار امور دینی و دنیایی شهروندان مسئول است و در جایگاه کسی تکیه زده که عصمت شرط اساسی حضور در آن جایگاه است و انسان غیر عادل نمی‌تواند در یک چنین مسندی قرار گیرد (طباطبایی حایری، بی‌تا، صص ۶۹۵ و ۶۹۶).

اجرایی بودن این مقام و حساسیتی که اسلام برای آن قائل است، باعث شده است تا از همان ابتدا شرایطی را در نظر بگیرد و کسی را منصوب نماید که در تمامی مراحل رسیدگی دعوا از طرح و بررسی گرفته تا صدور حکم و اجرای آن، کم‌ترین لغزش را داشته باشد و کوچک‌ترین تعمدی مبنی بر تضییع حقوق طرفین دعوا یا افراد متهم و حتی محکوم به تحمل خسارت و مجازات در اندیشه و خیالش نگنجد.

از نگاه سیاست جنایی اسلام «بهترین ابزار استحکام بخشی به ساختار اجتماعی که الهام بخش آزادی و برابری است، توجه دادن شهروندان به حقوق مشروع آنان و رساندن این حقوق به صاحبان اصلی است» (فضل الله، ۱۳۹۹ هـ، ص ۲۰۷)، اجرای عدالت که ریشه در اتصاف به این ویژگی درونی دارد، می‌باشد.

بنابراین، باید به صراحت گفت که این نوع نگاه از سوی سیاست جنایی اسلام به مقوله‌ی امنیت، پاسداری و رساندن امانت به صاحبان اصلی و دفاع عادلانه از حقوق تمامی شهروندان، برخورد قضایی با پدیده‌های حقوقی و کیفری در سطح جامعه، تنها رویکرد اختصاصی است که با نگاه متعالی به مقوله امنیت می‌نگرد. مکرراً تأکید می‌شود که استثناء بودن این نوع نگرش به امنیت، بسیار فراتر از نوع نگاه سیاست جنایی مغرب زمین به امنیت است. فارغ از این که در عمل چه اتفاقی می‌افتد و امروزه در نظام‌های قضایی کشورهای اسلامی، با استفاده از چه روشی قضات را استخدام می‌کنند، طرحنامه عملی نظام‌واره گزینش قضات در سیاست جنایی اسلام، بیسار دقیق و کارشناسی شده و به روز است.

۲-۱-۲. شرطیت عدالت برای گواهان

گواهان نقش اساسی در کشف حقیقت و اجرای عدالت دارند. کارکرد مؤثر این نهاد تا آنجا

است که حتی امروزه علی‌رغم پیشرفت‌های سریع و گسترده دانش‌های نوین در حوزه کشف رفتارهای خشونت‌ساز و ادله‌ی اثبات دعوا، همچنان به‌کارگیری گواهی در دادگاه‌ها حرف اول را می‌زند و هیچ نهاد سیاست جنایی و نظامنامه حقوق جزایی در بخش آئین دادرسی را نمی‌توان یافت که خود را بی‌نیاز از این سازه بدانند. از این پس نیز به جرأت می‌توان ادعا کرد، به هر میزانی که دانش بشر توسعه یابد، نیاز دستگاه‌های قضایی به نهاد گواهی، همچنان ثابت باقی خواهد ماند. به میدان آمدن تکنولوژی‌های نوین صنعتی هرچند هوشمند باشند و بتوانند در بخش‌های زیادی از زندگی و کار جای انسان را بگیرند، ولی در زمینه‌ی ارائه گواهی درست در دادگاه‌ها هرگز نخواهند توانست کاملاً سلطه خود را بگسترانند و در این مورد با چالش‌های فراوانی مواجه خواهند بود که اگر بخواهیم به بررسی آن بپردازیم از مقصود دور می‌افتیم.

برخلاف سیاست جنایی امنیت‌گرای غربی که به قاضی فرصت می‌هد در مرحله‌ی رسیدگی در کنار دیگر ادله به اصطلاح علمی کشف خشونت از گواهی هرچند افراد عادی بهره گیرد، رویکرد سیاست جنایی اسلامی این است که قاضی نمی‌تواند در این فاز، به گواهی هر فردی ولو از کنار دادگستری به صورت خریداری شده توسط اصحاب دعوا، اعتماد و ترتیب اثر دهد. فارغ از این که در سیاست جنایی اسلام نیز به ادله علمی کشف خشونت با تمام سازوبرگی که دارد، اعتبار قضایی داده شده اما برای ارائه شهادت و شخص گواهان، شرایط خاصی در نظر گرفته شده است که برخورداری از ویژگی عدالت، از اساسی‌ترین این شرط‌ها است.

شیخ انصاری از فقهای شیعه، ضمن این که عدالت را در شاهد شرط می‌داند، براساس برخی روایات از عدالت به حسن ظاهر تعبیر می‌کند (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۳۹). میرزا جواد تبریزی، (تبریزی، بی‌تا، ۴۳۰)، لنکرانی (لنکرانی، ۱۴۲۲، ۶۵۰)، از جمله فقهای معاصر هستند که به صراحت عدالت را در شاهد شرط می‌دانند و نیز سید صادق روحانی (روحانی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۴۴) و سید صادق شیرازی، همچنان که معتقد اند عدالت برای شاهد شرط است، تصریح می‌کنند کسانی که مشخص گردد از عدالت برخوردار نیستند، گواهی آنان پذیرفته نیست (شیرازی، ۱۴۲۶، ج ۳، ۲۱۷؛ همو، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۲۳). مبنا و مستندات این همه تأکیدها، ریشه در قرآن و روایات فراوانی دارد که در مجموعه‌های معتبر روایی گردآوری شده و مورد بحث و کنکاش‌های فقهی قرار گرفته است.

علاوه بر لزوم برخورداری شاهد از ویژگی کاربردی عدالت، تفکیک بین گونه‌های متفاوتی از دعوای حقوقی و حتی کیفری در تعداد گواهان نیز از دیگر مشخصه‌های بارز در سیاست جنایی اسلامی است که نشان می‌دهد متناسب با هر پرونده‌ی حقوقی و یا کیفری، تعداد مشخصی از شاهد را در نظر گرفته است. مثلاً در امور مالی که صرفاً اختلاف حقوقی است، به ارائه دو نفر و گاه یک شاهد هم بسنده کرده ولی در اثبات دعوای کیفری مانند سرقت که مشتمل بر امور مالی و یک رفتار جنایی است، تعدا دو شاهد را الزامی قرار داده و این در حالی است که برای اثبات جرم زنا به دلیل اهمیت و جایگاهی که برای عفت و اخلاق عمومی جامعه قائل است، تعدا چهار شاهد با تفصیلی که در منابع فقهی وجود دارد را مد نظر قرار داده است.

۳-۱-۲. اجرای فوری و بی درنگ مجازات‌ها

آخرین مرحله در فرایند رسیدگی، اجرای مجازات‌ها است. در تمام نظام‌های حقوقی و سیاست‌های جنایی، اجرای فوری و بلادرنگ مجازات‌ها به عنوان یک اصل اساسی پذیرفته شده است. اگر رساله جرائم و مجازات‌های «سزار بکاریا» را اولین اثر از اندیشه‌های مکتب تحقیقی بدانیم، بدون شک به لزوم اجرای فوری مجازات‌ها و کارکردی که به نظر ایشان می‌تواند در جهت بازدارندگی مجرمان خشن بالقوه از ارتکاب خشونت بر جای بگذارد، پی می‌بریم.

فارغ از این نظر که آیا سریع اجرا کردن مجازات‌ها تنها به مجازات‌های حدی اختصاص دارد یا مجازات‌های تعزیری را نیز در بر می‌گیرد^۱، بحث‌های فراوانی در میان فقه‌های اسلامی و

۱. یکی از قواعد پرکاربرد فقهی، قاعده ناروا بودن تأخیر در اجرای حد و لزوم اجرای فوری است که استاد دکتر احمد حاجی ده آبادی در کتاب قواعد فقه جزایی به طور مفصل به کندکاو آن از منظر فقها و روایات پشتیبان پرداخته است. به باور ایشان، عموم فقها به حرمت تأخیر در اجرای حدود قائل اند، گرچه بیشتر آنان تأخیر حد را از این جهت که تأخیر است حرام می‌دانند (چهرمی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۷۹) ولی برخی فقها تأخیر حد را از این جهت که باعث تعطیلی و تضییع حدود می‌شود حرام می‌شمرند و در واقع هر جا بر تأخیر اجرای حد، تعطیلی آن صدق کند، حرمت را بر آن بار نموده‌اند (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۴۱، ص ۳۵۹ و دیگران) و ... مجموع این ادله به خوبی دلالت می‌کند که حد باید فوراً اجرا شود. (احمد حاجی ده آبادی، ۱۳۸۷، صص ۲۳۵ و ۲۳۷). آنچه از این دیدگاه برداشت می‌شود این است که منظور از حدود به کار رفته در روایات باب عدم جواز تأخیر در اجرای مجازات‌ها، همان حدود است ولی برخی دیگر از اساتید این برداشت را قبول ندارند و بر این باور اند که «از چشم انداز تحلیلی نیز فلسفه تأخیر هرچه باشد، حکم را به خصوص حدود اصطلاحی نمی‌توان محدود کرد؛ یک نظام عدالت کیفری تنها با قطعیت چند کیفر حدی به سامان و کارآمد نمی‌شود. درست است که جرائم حدی به ارزش‌های بنیادین نظر دارند؛ اما جرائم تعزیری لزوماً کم اهمیت نیستند؛ می‌توان تصور کرد که جرم تعزیری مانند آدم‌ربایی و شکنجه از جرمی که حد قلمداد می‌شود، شدیدتر باشد. به همین ترتیب، عمده‌ی جرائم را جرائم تعزیری تشکیل می‌دهد. معقول نیست که شارع مقدس و حکیم اصل قطعیت اجرای کیفر را تنها در قالب بر اجرای سریع شمار اندکی از کیفرها پیگیری کند. چنان‌که امهال و اهمال در حدود روا نیست؛ کوتاهی بر اجرای بجا و متناسب کیفرهای تعزیری هم جایز نخواهد بود» (نوربهار، ۱۳۹۴، ص ۳۵۱) عدم جواز در تأخیر اجرای حدود شامل تعزیرات نیز می‌شود.

پژوهشگران معاصر در ارتباط نحوه استفاده از روایات فراوان در منابع فقهی مبنی بر لزوم و یا جواز اجرای حدود و مباحث همسو وجود دارد، ولی در مجموع قدر مسلم این است که از نگاه سیاست جنایی اسلام، اجرای مجازات‌هایی که در یک دادرسی عادلانه و با رعایت شرایط لازم به اثبات رسیده، امر پسندیده؛ بلکه یک الزام قانونی و فقهی است.

به گفته برخی از اساتید باتکیه بر ارتکازات عرفی و انتظارهایی که از اجرای کیفر می‌رود، نهی از تأخیر در اجرای حد بیشتر در حال و هوای محافظت بر اصل قطعیت کیفر فهم شدنی است. تأثیر قطعیت کیفر بر بازدارندگی و کارآمدی آن حتی از شدت سختی مجازات هم بیشتر خواهد بود. تأخیر و اهمال در مجازات شاید اصل قطعیت کیفر را مخدوش کند. از این روی مجازات باید در فاصله مناسبی پس از وقوع جرم اجرا شود. (نوربهار، صص ۱۴۹۴، ۳۴۸)

از نگاه آموزه‌های سیاست جنایی اسلامی، قطعیت کیفر و بازدارندگی آن در درجه‌ی اول از اهمیت قرار دارد و تأخیر در اجرای مجازات می‌تواند به این اصل و کارکرد مجازات خلل ایجاد نماید. البته باید توجه داشت که «هر تأخیر مصلحت‌آمیزی مصداق تضییع حد و سستی و اهمال در اجرای آن نیست» (همان، ص ۳۴۹) قطعیت کیفر زمانی به مخاطره می‌افتد که تأخیر انداختن اجرای مجازات اعم از تعزیری و حدی به تعطیل شدن کیفر منجر گردد و مادامی که به چنین فرجامی دچار نشده باشد و با توجه به شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر جامعه، محکوم و محتویات پرونده مصلحت‌اهمی در کار باشد، چنین تأخیری نه تنها مذموم نیست؛ بلکه پسندیده نیز هست. معنای این سخن این خواهد بود که رویکرد سیاست جنایی اسلام در قبال امنیت اجتماعی به خصوص در حوزه اجرای مجازات‌ها قاطعیت بیشتری دارد و متناسب با جرائم و مصالح عمومی جامعه و محکومین و بزه‌دیدگان، اجرای سریع کیفر از اصول اساسی خود بر می‌شمارد.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح شده به نتایجی دست یافتیم که به صورت گذرا به آنان اشاره می‌کنیم: در سیاست جنایی اسلام که با توجه به حسن و قبح ذاتی افعال از یک‌سوی و شناخت دقیق و کامل قانون‌گذار از سرشت و طبیعت انسان‌ها از دیگر سوی، تفاوت‌های آشکاری در بخش امنیت‌گرایی با سیاست جنایی غربی مشاهده گردید. بارزترین این تفاوت‌ها در مرحله‌ی تقنین که

گام اولیه وضع مقررات اجتماعی و کیفری است، به قلمروی اختیارات قاضی در رابطه با تعیین نوع، میزان و شیوه اجرای مجازات‌ها اختصاص دارد. برخلاف قاضی مجری سیاست جنایی غرب که با توجه به قانون امنیت و آزادی فرانسه بر محوریت توهم و احساس عمومی ناامنی و خشونت می‌چرخید و کاملاً با دست بسته به اجرای مجموعه‌ی مقررات کیفری می‌پرداخت، در نظام‌نامه قانون‌گذاری اسلامی، بین مجازات حدی و تعزیرات تفاوت وجود دارد. در مجازات حدی قاضی مجاز به تعیین میزان و نوع مجازات نبود، ولی در تعزیرات البته با رعایت شرایط خاص می‌تواند در برخی موارد، با توجه به نوع خشونت و شخصیت مجرم خشونت‌وار، وی را به میزان معین مجازات نماید. همچنین در سیاست جنایی اسلام قاضی نیز افزون بر برخورداری از تخصص در دانش حقوقی، باید از شرط ضروری دیگری به نام عدالت نیز برخوردار باشد، در غیر این صورت قضاوت وی ارزش حقوقی ندارد. کما این‌که داشتن این شرط برای گواهان در کنار مشخص کردن آمار و ارقام معین برای خشونت‌ها و پرونده‌های متفاوت از دیگر امتیازات سیاست جنایی امنیت‌گرایی اسلامی است.

منابع

قرآن کریم

۱. احمدی ابهری، سید محمدعلی، اسلام و دفاع اجتماعی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی وابسته دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
۲. آزر، ادوارد و این مون چونگ، امنیت ملی در جهان سوم، ترجمه: ناشر، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۳. اسکندری، مصطفی، ماهیت و اهمیت حریم خصوصی، مجله حکومت اسلامی، سال پانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۹.
۴. افشارراد، محمد، فردی کردن مجازات‌ها، چکیده پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد، مندرج در پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، تاریخ دفاع ۱۳۸۳، تاریخ انتشار ۱۳۸۸/۱۲/۲۵، <http://www.hawzah.net>
۵. الهمپتون، رابرت و توماس پی، گالوت و همکاران، خشونت خانواده پیشگیری و درمان، ترجمه: داود کربلایی محمد میگونی، تهران: انتشارات آفرینش، چاپ نخست، ۱۳۸۸.
۶. انصاری، قدرت الله و همکاران، تعزیرات از دیدگاه فقه و حقوق جزا، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، زمستان ۱۳۸۶.
۷. انوری، حسن و همکاران، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۱.
۸. پرفیت، آلن، پاسخ‌های به خشونت، ترجمه: مرتضی محسنی، تهران: کتابخانه گنج‌دانش، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۹. تبریزی، جوادبن علی، اسس القضاء و الشهاده، قم: دفتر مؤلف، چاپ اول، بی‌تا.
۱۰. جمشیدی، علیرضا، سیاست جنایی مشارکتی، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چاپ اول، بهار ۱۳۹۰.
۱۱. حاجی ده‌آبادی، احمد، قواعد فقه جزائی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۸.

۱۲. حسینی، سیدمحمد، سیاست جنایی در اسلام و جمهوری اسلامی ایران، «تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، (سمت) چاپ اول، ۱۳۸۳»؛
۱۳. حسینی شیرازی، سیدصادق، بیان الفقه فی شرح عروه الوثقی، قم: دار الانصار، چاپ دوم، ۱۴۲۶.
۱۴. _____، التعليقات علی شرائع الاسلام، قم: انتشارات استقلال، چاپ ششم، ۱۴۲۵.
۱۵. حلبی، ابوالصلاح تقی الدین، الکافی فی الفقه، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین^(ع)، چاپ اول، ۱۴۰۳.
۱۶. خادمی، سیدمحمدعی، رسائل فی الوقف، مشهد مقدس: مؤسسه الطبع و النشر التابعه للآستانه الرضویه المقدسه، الطبعة الثانیه، ۱۴۳۱ ق، ۱۳۸۹.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، قم: مؤسسه إحياء آثار الامام الخویی، چاپ اول، ۱۴۲۲.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: خرداد ۱۳۴۷.
۱۹. رحمدل، منصور، حق انسان بر حریم خصوصی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴.
۲۰. روحانی، سیدصادق، فقه الصادق^(ع)، قم: مدرسه امام صادق^(ع)، چاپ اول، ۱۴۱۲.
۲۱. ژیتک، اسلاوی، خشونت پنج نگاه زیر چشمی، ترجمه: علی‌رضا پاکنهاد، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۲۲. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ هفدهم، ۱۳۸۰.
۲۳. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳.
۲۴. سجادی نژاد، سید محمد و همکاران در گروه پژوهشی حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، قواعد فقه جزایی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۳۸۳.

۲۵. شمس‌الدین، شیخ محمد جعفر، نظام العقوبات فی الاسلام، بیروت لبنان: دارالهادی للطباعة والنشر والتوزیع، الطبعة الاولى، ۱۴۲۹ هـ ق، ۲۰۰۸.
۲۶. شهیدثانی، زین‌الدین محمدبن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۲۷. _____، رسائل الشہید الثانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱.
۲۸. شیخ انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه (للسیخ الانصاری)، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱.
۲۹. شیخ صدوق، محمدبن علی بن بابویه، من لایحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳.
۳۰. شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن حسن طوسی، المبسوط فی فقه الامامیه، طهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۸.
۳۱. شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان، المقنعه قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۳۲. صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، تهران: گنج دانش، چاپ ششم، ۱۳۷۴.
۳۳. صرامی، سیف‌الله، حسبہ یک نهاد حکومتی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، اسفند ۱۳۷۷.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۳۵. طباطبایی حایری، سیدمحمدمجاهد، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل‌البیت^(ع)، چاپ اول، بی‌تا.
۳۶. عابدی، محمد، وظایف دولت در پیشگیری از جرم، قم: نور السجاد، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۳۷. عاملی، شهید اول، محمدبن مکی، اللمعه الدمشقیه، بیروت لبنان: دار التراث-الدار الاسلامیه، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰.

۳۸. _____، القواعد والفوائد، قم: انتشارات مکتبه مفید، بی‌تا.
۳۹. علامه حلی، حسن بن یوسف مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، چاپ اول، ۱۴۲۰.
۴۰. علیزاده، مهدی، نقش اسلام در پیشگیری و کاهش بزهکاری، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ دوم، بهمن ۱۳۹۱.
۴۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ نهم ۱۳۸۲، چاپ دهم، ۱۳۸۴.
۴۲. عوده، عبدالقادر، التشریع الجنائی الاسلامی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۵.
۴۳. غلامی، علی، عوامل مانع مسئولیت کیفری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع)، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۴۴. فاضل لنکرانی، محمد، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار^(ع)، چاپ اول، ۱۴۲۲.
۴۵. فاضل هندی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶.
۴۶. فخر آرا، عباسعلی، حقوق بزه‌دیده در نظام کیفری اسلام و حقوق موضوعه جزای ایران، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته حقوق گرایش: حقوق جزا و جرم‌شناسی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، مؤسسه حقوق و معارف اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۷. فخر المحققین حلی، محمد بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۴۸. فضل الله، سید عبدالمحسن، الاسلام و أسس التشریع، بیروت لبنان: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۹۹ هـ ق، ۱۹۷۹.

۴۹. کریمایی علی، اعظم و همکاران، نقش نیروی انتظامی در تأمین امنیت اجتماعی، مجله: فصلنامه دانش انتظامی، دوره ۱۳، شماره ۲ (مسلسل ۴۷)، تابستان ۱۳۸۹.
۵۰. قیاسی، جلال الدین، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۵.
۵۱. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷.
۵۲. کیدری، قطب الدین محمدبن حسین، إصباح الشریعه به مصباح الشریعه، قم: مؤسسه امام صادق^(ع)، چاپ اول، ۱۴۱۶.
۵۳. کی‌نیا، مهدی، مبانی جرم‌شناسی، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۴.
۵۴. گسن، ریموند، جرم‌شناسی نظری، ترجمه: مهدی کی‌نیا، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۷۳-۱۹۸۸.
۵۵. گلستانی، اسماعیل، مقدمه بر ترجمه کتاب: فلسفه قانون‌گذاری در اسلام، نوشته: دکتر صبحی رجب محمصانی، تهران: انتشارات آثار اندیشه، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۵۶. لازرژ، کریستین، درآمدی به سیاست جنایی، ترجمه: علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: نشر میزان، چاپ اول، بهار ۱۳۸۲.
۵۷. مارتی، مری دلماس، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، تهران: بنیاد حقوقی میزان، چاپ دوم، پاییز ۱۳۹۳.
۵۸. محتشمی، ندا، نظریه تعامل‌گرایی در جرم‌شناسی و سیاست جنایی، تهران: مجمع علمی فرهنگی مجد، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۵۹. محمدی اصل، عباس، جنسیت و خشونت، تهران: نشر گل آذین، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۶۰. محقق حلی، نجم الدین محمدبن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحرام والحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۰۸.

۶۱. محمدجفال، علی داود، التوبه و اثرها فی اسقاط الحدود فی الفقه الاسلامی، بیروت لبنان: دارالنهضة العربیه للطباعه والنشر، ۱۴۰۹ هـ - ۱۹۹۸.

۶۲. مغنیه، محمد جواد، فقه الامام الصادق^(ع)، قم: مؤسسه انصاریان، چاپ دوم، ۱۴۲۱.

۶۳. موسوی، سیدمحمد و ساریخانی، عادل، قلمرو پوشش و حریم خصوصی در سیاست کیفری اسلام، مجله: پژوهش نامه علمی - پژوهشی نظم و امنیت انتظامی، شماره ۱۶ زمستان ۱۳۹۰.

۶۴. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا، الدر المنضود فی احکام الحدود، به قلم: کریمی جهرمی، قم: دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۱۲.

۶۵. میرخلیلی، سید محمود، پیشگیری وضعی از بزهکاری با نگاهی به سیاست جنایی اسلام، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

۶۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ هفتم، ۱۳۶۸.

۶۷. نظری نژاد، محمدحسین، پرخاشگری از دیدگاه روان‌شناسی اجتماعی، تهران: انتشارات رشد، چاپ اول، بهار ۱۳۹۰.

۶۸. نوربهار، رحیم، جستاری در باره تأخیر در اجرای حد، مجله: علمی و پژوهشی فقه و مبانی حقوق اسلامی، سال چهل و هشتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.

۶۹. واسعی، سید علیرضا و همکاران، حیات، حکمت و حکومت پیامبر اعظم^(ص)، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، تابستان ۱۳۹۲.

70. Delmas-Marty, Mireille, Modeles et mouvements de politique criminelle, paris, Economirca, 1988.