

سیاست جنایی در ترازوی علم و دین*

- ابراهیم ابراهیمی^۱
- جواد ابراهیمی^۲

چکیده

تغییرات شرایط زمانی و مکانی همراه با تمام ملزومات آن، اعم از پیشرفت‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در جامعه دینی ایران، شکل‌دهی به یک سیاست جنایی منسجم را در گستره اجتماع انکارناپذیر نموده است. با توجه به جامعه اسلامی ایران وجود یک سیاست جنایی که هم منطبق با آرا و عقاید مردم و نظام حاکم باشد و هم از روش‌های علمی دور نماند، ضروری به نظر می‌رسد. لذا در پی بررسی سیاست جنایی علمی و دینی و بیان ویژگی‌های هر یک، رابطه علم و دین و تعامل و تعارض و اولویت‌بندی بین آنها، در نهایت یک سیاست جنایی مبتنی بر قطع و یقین که در جامعه دینی قابل اجرا باشد و پذیرش و اقبال عمومی را در پی داشته باشد، مورد مطالعه قرار گرفته است. بنابراین سیاست جنایی دینی وجه دیگر سیاست جنایی علمی است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۵.

۱. استادیار دانشگاه اراک (e-beahimi@araku.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی (نویسنده مسئول) (ebrahimi9@gmail.com).

واژگان کلیدی: سیاست جنایی، علم، دین، اسلام، تعارض.

مقدمه

سیاست جنایی همانند اصطلاحاتی چون سیاست اقتصادی و سیاست خارجی، ترکیبی اضافی است که در فرهنگ لغت حقوقی غربی در معنای سیاست کیفری به کار برده شد. اما به تدریج این مفهوم مضیق جای خود را به معنای موسعی داد که علاوه بر مفهوم سنتی حقوق کیفری، تحولات نظری و عملی پدید آمده در قلمروی «هنجارنگاری» و «پاسخ‌گذاری» به نقض هنجارها را منعکس می‌کند (حسینی، ۱۳۸۳: ۲-۱). اصطلاح سیاست جنایی اولین بار توسط فوئر باخ آلمانی به کار برده شد. این نویسنده در سال ۱۸۰۳ سیاست جنایی را چنین تعریف کرد: مجموعه روش‌هایی که قانون‌گذار در زمان و کشور معین برای مبارزه با بزهکاری در عمل مورد استفاده قرار می‌دهد (پیکا، ۱۳۹۰: ۴۶).

فون لیست، دانشمند حقوق کیفری در سال ۱۸۸۹ تصویری از سیاست جنایی ارائه می‌دهد که نزدیک به دیدگاه فوئر باخ است. به نظر وی سیاست جنایی رشته‌ای است که حسب یافته‌های فلسفی و علمی و طبق مقتضیات تاریخی کوشش می‌کند تا به تدوین نظریه‌های کیفری و پیشگیری جرایم که در عمل مفید باشد، پردازد. به اعتقاد وی جرم، دارای ریشه‌های فردی و اجتماعی است؛ از این رو سیاست اجتماعی و سیاست جنایی را از یکدیگر جدا نموده، تصریح کرد که موضوع سیاست جنایی (پیشگیری اجتماعی) حذف کامل یا حداقل محدود ساختن شرایط اجتماعی جرم است (نوربها، ۱۳۷۰: ۱۳۲). سیاست جنایی از اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی و پس از فترت ناشی از جنگ دوم جهانی و وقوع جنایات علیه بشریت، دوباره مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت و عمدتاً با آثار مارک آنسل در چارچوب جنبش دفاع اجتماعی که بر انسان‌گرایی سیاست اجتماعی تکیه نمود، گسترش یافت (آنسل، ۱۳۹۱: ۴۲).

امروزه تعاریف دقیقی از سیاست جنایی ارائه شده است که توانسته هم معنای مضیق و هم معنای موسع آن را در بر گیرد. به نظر دلماس مارتی سیاست جنایی «مجموعه روش‌هایی است که هیئت اجتماع با استفاده از آنها به پدیده مجرمانه پاسخ می‌دهند» (۱۳۸۱: ۲۳/۱-۲۴). در این مفهوم اولاً، سیاست جنایی دیگر دارای

ماهیت کیفری محض نیست؛ یعنی صرفاً در حقوق جزا بررسی نشده و از نظام کیفری ناشی نمی‌شود. ثانیاً، علاوه بر پاسخ‌هایی که دولت، یعنی نهادهای مختلف، علیه پدیده‌های مجرمانه سازماندهی می‌کنند، پاسخ‌هایی منبعت از نهادهای مردمی نیز وجود دارد. ثالثاً، پدیده مجرمانه نه تنها جرم، بلکه انحراف را نیز شامل می‌شود. رابعاً، سیاست جنایی علاوه بر واکنش‌های سرکوبگر جرم و صرف نظر از آثار بازدارندگی آن‌ها، پاسخ‌ها و تدابیر خاص پیشگیرانه‌ای را در مقابل جرم و نیز پدیده‌های انحرافی که در صورت تداوم منجر به ارتکاب جرایم می‌گردند، اعمال می‌کند (ر.ک: همان: ۱۳).

در جامعه ایران با فضا و فرهنگ دینی حاکم بر آن، باید به تمام زوایای زندگی مردم در مسائل مختلف از جمله معیشت، رفاه و امنیت دقت ویژه نسبت به جوامع دیگر مبذول داشت؛ زیرا مردم در این جامعه علاوه بر مسائل مادی، باید و نبایدهایی را در فرهنگ خویش پرورانده‌اند که این هنجارها جزئی از زندگی‌شان شده است؛ لذا به هر نحوی بر این اصول و عناصر پایبندند. وقتی این نگاه سرلوحه کار قرار گیرد، خیلی از برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌ها، صحیح و منطقی پیش می‌رود و تنها باید این عنصر در بستر زمان و مکان متناسب با الگوهای زندگی مردم امروزی تر و شناور باشد؛ زیرا خمودی اندیشه، عقب ماندگی از ماشین سریع پیشرفت را منجر خواهد شد. بر همین اساس تغییر و تحولات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، ضرورت تنظیم سیاست جنایی مبتنی بر یافته‌های دقیق را انکارناپذیر ساخته است. اما آنچه در این بین ضروری به نظر می‌رسد، بهره‌گیری از سیاستی مبتنی بر دو بال علم و دین است که علاوه بر استعانت از قوای علمی بشر، نوعی تعامل با دین برقرار سازد و پاسخ‌گوی یک جامعه دینی باشد.

آنچه که انگیزه این پژوهش را فراهم کرد، این پرسش بود که در جامعه ایران با توجه به وجود حاکمیت اسلام، چه نوعی از سیاست جنایی می‌تواند در برخورد با ناهنجاری اجتماعی و انحرافات و در نهایت جرایم افراد یا گروه‌های مختلف، هم امنیت را در جامعه برقرار نماید و هم قوانین پیاده‌شده تعارضی با روح حاکم بر اعتقادات مردم نداشته باشد.

سیاست جنایی در قالب علم و دین

در ابتدا باید بر روی دو عنصر علم و دین تمرکز نماییم تا ببینیم که چرا مجبور به انتخاب یک نوع از سیاست جنایی هستیم و اصلاً چرا انتخاب یکی، مصادف با نفی دیگری است. آیا نمی‌توان سیاستی علمی با رویکرد دینی داشت که مورد اقبال مؤمنان جامعه و پاسخ‌گوی سلايق مختلف باشد و امنیت را نیز ایجاد کند و در نهایت نیل به هدف والای آن جامعه را تسهیل نماید؟

قبل از بحث در باب رابطه علم و دین و به تبع آن سیاست جنایی علمی و دینی، لازم است مطالبی بیان شود که به وضوح نشان‌دهنده عدم رعایت انصاف و بی‌طرفی برخی اظهارنظرها در باب رابطه علم و دین است. علامه محمدتقی جعفری می‌نویسد:

اگر جریان امور دوران ما به نحوی بود که بررسی و تحقیق درباره دین و علم [و] رابطه آن دو با یکدیگر، با کمال بی‌طرفی و بدون غرض‌های ناشی از اشکال خودخواهی‌ها و سلطه‌گری‌ها و شهرت‌پرستی‌ها و تکیه به اشکال متنوع قدرت‌ها انجام می‌گرفت، گام بزرگی در تحصیل ارتباط واقعی دین و علم و همیاری بسیار عالی آن دو برای سعادت بشر برداشته می‌شد. ولی متأسفانه جریانات امور درست برعکس این صفا و خلوص و حقیقت‌دوستی مشاهده می‌شود (۱۳۷۵: ۳۷۱).

بنابراین نزاع بین علم و دین با چنین رویکردی در حقیقت نزاعی سیاسی برای قبضه قدرت است. بر این اساس در قرن هیجدهم، هجمه وسیعی به وسیله گردانندگان این صحنه از جمله اصحاب و نویسندگان دائرة المعارف فرانسوی، علیه دین به وجود آمده و آن‌ها با انواع و اقسام اتهامات، سعی در مخدوش نمودن چهره دین و بیرون راندن آن از صحنه اجتماع نمودند. ارنست کاسیرر در این باره می‌نویسد:

نویسندگان دائرة المعارف فرانسه به دین و ادعاهای آن درباره درستی و حقیقت، اعلان جنگ می‌دهند. آن‌ها نه تنها دین را متهم می‌کنند که همواره مانعی بر سر راه پیشرفت عقلی انسان بوده است، بلکه معتقدند که دین از استقرار اخلاق راستین و نظم اجتماعی و سیاسی عادلانه نیز ناتوان است (۱۳۷۰: ۲۱۰).

مجموعه‌ای از این گونه نظریات دست به دست هم داد تا دین در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، اقتصادی و قانون‌گذاری غرب، به فراموشی سپرده شود و تنها علوم بشری به

روش‌های گوناگون در این عرصه‌ها جلوه‌گری نماید. یکی از این موارد در حوزه اقتصاد، چیزی است که در مورد مکتب پولی شیکاگو به رهبری میلتون بیان شده است: علوم اقتصادی باید در برابر هرگونه احساس روانی و هنجاری، بی‌طرف و تأثیرناپذیر باشد (تفضلی، ۱۳۷۲: ۴۲).

رابطه علم و دین

منظور از علم، معرفت محض بشری و مجموعه‌ای از علم و دانش مستقل انسانی است که محصول تلاش عقلی بشر می‌باشد. در مقابل آن، مجموعه دیگری - اعم از مکتوب و نامکتوب - به نام دین قرار دارد که بنا به ادعا - از ناحیه‌ای غیر بشری و الهی نازل شده است. علامه طباطبایی، جداانگاری علم و دین را نادرست می‌داند و معتقد است که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل و پی بردن به اسرار جهان، چه از اجزای عالم ماده و چه امور مربوط به ماورای عالم ماده، بیاناتی دارد که رساتر از آن تصور نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۷۱/۵). ایشان در نفی تعارض واقعی بین علم و دین می‌گوید:

چقدر از انصاف به دور است که کسی ادعا کند اساس دین بر تقلید، جهل و ضدیت با علم است! گویندگان این سخن دروغ، کسانی هستند که سرگرم علوم طبیعی و اجتماعی شده و از آن علوم ره به ماورای طبیعت نبرده‌اند و در نتیجه گمان کرده‌اند که ندیدن، دلیل نبودن است (همان: ۱۲۱/۲).

با این همه مواردی را می‌توان یافت که به دلیل نارسایی تجربیات علمی یا ابهام متون دینی، در ظاهر نوعی ناهمخوانی بین برخی آرای علمی و اندیشه‌های دینی احساس می‌شود. در موارد تعارض علم با گزاره‌های کتب مقدس همچون انجیل، از یک سو ماتریالیست‌ها همانند آگوست کنت بنیان‌گذار مکتب پوزیتیویسم، علم را برتر می‌دانند^۱

۱. او معتقد به علم و روش علمی به عنوان تنها منبع دانش، و دشمن دین و فلسفه سنتی به ویژه متافیزیک بود. کنت معتقد بود که دین خرافی باید به وسیله دین انسانیت جایگزین شود و او خود را پیامبر این دین خردگرای خداگریز خواند و بر کلیسای خویش تقویمی هم بنا کرد که در آن افرادی نظیر دانته و شکسپیر و آدام اسمیت، قدیسان آن بودند. طرد دین سنتی و متافیزیک و ایمان به علم از سوی کنت نقش مؤثری روی تفکرات بعدی گذاشت.

و از سوی دیگر برخی معصومیت و خطاناپذیری کتاب مقدس را پذیرفته و هر نظریه دیگر ناهمساز را نادرست شمرده‌اند. عده‌ای نیز در تعارض علم و دین، مسائل علمی را از آن جهت که فرضیه و نظریه‌اند، نه واقعیت، شایسته تعارض با دین نمی‌دیدند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۲۶). در مقابل، دانشمندان مسلمان اصولاً منکر تعارض واقعی در عالم ثبوت هستند و قائلند که خالق کتاب تکوین و تشریح یکی است و امکان ندارد که حقیقتی در جهان وجود داشته باشد و کتاب آسمانی خلاف آن را بیان نماید، بلکه در برداشت از دین و فهم خارجی از آن ممکن است تعارضاتی به نظر آید که ناشی از سوء فهم از دین و طبیعت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۸۵)؛ چون علم درباره جهان هستی بحث می‌کند؛ علم، حاصل تلاش آدمی برای فهم قوانین حاکم بر جهان هستی است؛ جهان هستی و قوانین حاکم بر آن، فعل خداوند است و دین در واقع تعالیم و آموزه‌های وحیانی و الهی است که توسط انبیا برای بشر فرستاده شده است و مسلماً بین قول و فعل خداوند ناسازگاری وجود ندارد (علیزاده، ۱۳۸۱: ش ۳۴/۳۲).

۱. تعارض علم و دین

از آنجا که بحث تعارض علم و دین، بحثی انتزاعی و ذهنی است، تا موقعی که به وسیله موضوعات ظهور و بروز پیدا نکند، نمی‌تواند کارکرد واقعی خویش را نمایان سازد. یکی از این موضوعاتی که هم شاخه‌ای از علم محسوب می‌شود و هم دین با اهداف بلندش نسبت به آن سکوت اختیار نکرده، سیاست جنایی است. البته هدف، بررسی تعارض علم و دین نیست بلکه می‌خواهیم با استفاده از مسئله تعارض، مرزهای سیاست جنایی علمی و دینی را بهتر معین نماییم. در یک تقسیم‌بندی، دانشمندان تعارض بین دین و علم را چنین دسته‌بندی نموده‌اند:

- الف) تعارض نظریه علمی ظنی با نظریه دینی ظنی؛
- ب) تعارض نظریه علمی قطعی با نظریه دینی ظنی؛
- ج) تعارض نظریه علمی ظنی با نظریه دینی قطعی؛
- د) تعارض دیدگاه علمی قطعی با نظریه دینی قطعی.

الف) تعارض نظریه علمی ظنی با نظریه دینی ظنی

این تعارض در جایی دیده می‌شود که هر دو نظریه، ظنی و غیر قطعی هستند. گاهی به علت خلل یا مغلطه در استدلال عقلانی یا عدم لحاظ شرایط علمی در تجربه، خلاف یک نظریه علمی شکل می‌گیرد یا ضعف گزاره‌های دینی به سبب عدم استنباط دقیق از دین و وحی آشکار گردد. در این صورت، تعارض دو گزاره علمی و دینی ظنی با یکدیگر، نه تهدیدی علیه دین است و نه تخطئه علم به شمار می‌رود. برخی دانشمندان با تفکیک بین حکمت عملی و حکمت نظری معتقدند که اگر دلیل ظنی تجربی با دلیل ظنی دینی در مسئله‌ای تعارض داشت؛ مثلاً علم خوردن چیزی را مضر دانست، نمی‌توان به صرف چنین روایتی نتایج علمی را هر چند ظنی هم باشند به کناری نهاد. اما در حکمت عملی مانند فقه، حقوق و اخلاق به جهت آنکه دلیل ظنی فقهی با فرض دارا بودن شرایط از حجیت برخوردار است، نمی‌توان به صرف تعارض با دلیل ظنی تجربی، از دلیل فقهی ظنی دست کشید و دلیل ظنی آزمایشی را بر آن دلیل فقهی که همان وحی ظنی است مقدم نمود (قیاسی، ۱۳۸۵: ۱۵۶، به نقل از: جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۸). برای مثال اگر نظر برخی از کارشناسان علوم تربیتی این باشد که اختلاط دختر و پسر در کلاس‌های درس به رشد فراگیر زبان انگلیسی کمک می‌نماید؛ چون در این شرایط، بهتر با یکدیگر مانوس می‌شوند و علاقه بیشتری برای گفت‌وگو پیدا می‌کنند، حال اگر اسلام توصیه‌ای خلاف آن داشت، این به معنای غفلت دین از فواید شیوه اختلاط در فراگیری زبان نیست، بلکه به این معناست که اسلام با در نظر گرفتن فواید و ضررهای این شیوه و عوامل دیگری که علوم تربیتی از آن غافل است، ضررهای آن را بیشتر می‌داند (ساجدی، ۱۳۸۰: ۲۷/۵۱-۲۸). بنابراین تعارض ظاهری میان اسلام و علوم انسانی ناشی از غفلت اسلام از بعد علمی موضوع نیست، بلکه ناشی از توجه به عوامل دیگری است که مورد غفلت علم است.

در بحث پیش رو نیز می‌توان از این دست موارد را یافت نمود؛ یعنی احکام و قوانینی که ریشه در استدلال عقلانی بشری و تجربه‌های میدانی دارند. حال اگر چنین قوانینی که تنها بر اساس ابعاد دنیاگرایانه پی‌ریزی شده است، با قوانین مبتنی بر

هنجارها و ارزش‌های دینی تعارض پیدا کرد - هرچند که این ارزش‌ها مبتنی بر ظن و گمان باشد، نمی‌توان رجحان را به علوم بشری داد. همچنین موارد متعدد بطلان یک عقیده و نظریه علمی با استناد به نظریه دیگر، دلیلی واضح بر عدم اعتماد کامل نسبت به چنین قوانینی است. بنابراین دور از دسترس نیست که یک قانون و برنامه و حتی یک بسته سیاست جنایی ضعیف‌ها و اشکالاتی داشته باشد که در نهایت دست‌اندرکاران را به تکاپو برای تغییر آن وادار نماید.

شایان ذکر است که غالب احکام دینی مبتنی بر ظن است، البته ظنی که با اعتبار شارع مقدس، حجیت دارد. لذا غالباً در باب تعارض علم و دین، طرف دین با مسئله ظنی بودن درگیر است. اما با توجه به مبحث پیش رو که جزئی از علوم انسانی است، این ضعف یعنی اقوال علمی مبتنی بر نظریات ظنی (پایه علوم انسانی) وجود دارد. پس این ضعف در هر دو وجود دارد اما تفاوت در نوع ظنی بودن در گزاره‌های دینی و علوم انسانی است؛ ظنی بودن در علوم انسانی ناشی از خطای تفکر و نظریه‌پردازی است که ریشه در استدلال‌ات نادرست دارد ولی در احکام دینی، ناشی از خطای سند و عدم اطمینان کامل نسبت به صدور از سوی معصوم علیه السلام است که بنا بر اعتقاد ما اگر همچون قرآن کریم دارای سند قطعی و یقینی بود آنگاه حتی به دلیل قطعی بودن دلالت، دیگر جای هیچ شک و شبهه‌ای نبود که گزاره دینی بر دلیل علمی ظنی برتری دارد.

ب) تعارض نظریه علمی قطعی با نظریه دینی ظنی و برعکس

راه حلی که در این مورد به نظر می‌رسد آن است که در تحلیل نظریات علمی، اگر یک نظریه با نظریه دیگر تعارض پیدا کرد، در صورتی که یکی از آن دو قطعی فرض شد، نظریه دیگر که احتمالی و مشکوک است، مورد بازنگری و احیاناً اصلاح و انطباق با دیگری قرار می‌گیرد؛ زیرا قطع خواه علمی باشد یا دینی، عقلاً و شرعاً بر ظن مقدم است و بیشتر مورد اعتماد است. این روش در بحث تعارض میان ادله شرعی نیز جاری است؛ اگر دو حدیث با هم تعارض داشتند و مدلول یکی ظنی و دیگری قطعی بود، دلیل قطعی مقدم است. همین روش در مورد تعارض نظریه

علمی قطعی با نظریه دینی ظنی و یا تعارض نظریه دینی قطعی با نظریه علمی ظنی نیز کارساز است. در جایی که نظریه علمی قطعی باشد، علم مقدم است و برعکس.

ج) تعارض دیدگاه علمی قطعی با نظریه دینی قطعی

تعارض در این مورد به دو دلیل امکان وقوع ندارد:

دلیل اول: این دلیل مرکب از مقدمات ذیل است: ۱. نظریه علمی قطعی نظریه‌ای است که بدون شک، مطابق واقع است و واقع را به طور صحیح به ما می‌نمایاند. دین نیز در بردارنده قضایای اخباری واقع‌نمایی در مورد جهان و انسان است. بنابراین، علم و دین دارای موضوع واحد، یعنی همان بیان واقعیت هستند. ۲. واقعیت هر قضیه امر واحدی است و تعددبردار نمی‌باشد. ۳. تعارض نظریه علمی قطعی و نظریه دینی قطعی مستلزم این است که یک قضیه واحد در آن واحد و با شرایط واحد، هم صادق و هم کاذب باشد و این غیر ممکن است. نتیجه مقدمات مذکور عدم امکان تعارض دو قضیه قطعی علمی و دینی است (ساجدی، ۱۳۸۰: ش ۲۸/۵۱).

دلیل دوم: از جمله امتیازات اسلام در مقایسه با سایر ادیان، تأکید بر استفاده از علم و خرد است. این نکته، مورد اعتراف برخی از دانشمندان غربی و غیر مسلمان نیز هست؛ برای نمونه، باربور در کتابی که در باب علم و دین نوشته، می‌گوید: علم در میان اعراب قرون وسطی، رشد مهمی پیدا کرد، در حالی که در غرب به واسطه تأکیدات دینی و آخرت‌گرایانه غالباً از رشد علم ممانعت شده است (Barbour, 1990: 17).

مکتبی که چنین تأکیدی بر نقش عقل و علم در زندگی و رشد بشریت دارد، داده‌های آن نمی‌تواند با نتایج قطعی علم و خرد در تضاد باشد. پس با توجه به آنچه در این دو دلیل آمد، نمی‌توان تصور تعارض در علم و دین و به تبع آن سیاست جنایی علمی و دینی را به ماهیت این دو نسبت داد؛ چون اقتضای هر کدام فقط بیان حقایق است.

نتیجه اینکه در صورت تعارض نظریه علمی ظنی با نظریه دینی ظنی در حوزه حکمت نظری باید جانب دستاوردهای تجربی را مقدم داشت و در حوزه حکمت

عملی باید جانب دلیل ظنی دینی را اختیار نمود. همچنین در صورت تعارض دلیل ظنی دینی با دلیل قطعی علمی و برعکس، مسلم است که هم عقل و هم شرع مقدس جانب احتیاط را در دلیل قطعی چه علمی و چه دینی جستجو می‌کند. در مورد نظریه مبتنی بر ادله قطعی دینی یا علمی در واقع هیچ‌گونه تعارضی وجود ندارد.

سیاست جنایی علمی یا دینی

به نظر هنوز نمی‌توان در مورد انتخاب سیاست جنایی کارآمدتر، نظریه نهایی را ارائه نمود. لذا بهتر است با این پیش‌فرض که سیاست جنایی علمی، متناسب با پیشرفت‌های بشری امروز و دغدغه‌های جامعه کنونی است، بحث را ادامه دهیم و در ادامه سیاست جنایی دینی، به طور خاص سیاست جنایی اسلام به عنوان مکتبی از مکاتب الهی با آن مقایسه و مشخص شود که آیا اسلام نیز از این طراوت و رشد در راه کسب تعالی در همه عرصه‌ها از جمله در راه امنیت جامعه بشری برخوردار بوده است یا اینکه گذر زمان و تغییر شرایط مکانی و جغرافیایی، غبار کهنگی را بر تن این مکتب نشانده است. دسته‌بندی‌های گوناگونی درباره سیاست جنایی از سوی نظریه پردازان ارائه شده است. اما فارغ از این تقسیم‌بندی‌ها شاکله و بستر سیاست جنایی با توجه به دو رویکرد متفاوت چینش می‌شود:

الف) قانون‌گذاری جامعه مبتنی بر اصول غیر دینی باشد که در چنین جامعه‌ای ارزش‌های دینی راهی در قانون‌گذاری و گذران امور جامعه ندارد. لذا غالباً برنامه‌ها بر اساس داده‌های علمی مبتنی بر آزمون و خطا یا بر اساس تحقیقات میدانی و مبتنی بر داده‌های جرم‌شناسی شکل می‌گیرد؛ مثلاً اگر بر اساس آمار بین افزایش طلاق و افزایش بزه و یا میان مصرف مشروبات الکلی و ارتکاب جرم رابطه مستقیم وجود دارد، سیاست‌گذاری به سمتی هدایت می‌شود که آمار طلاق را کاهش دهد و مصرف مشروبات الکلی را ممنوع سازد. به مجموعه این سیاست‌گذاری، سیاست جنایی مبتنی بر داده‌ها و دستاوردهای علمی می‌گویند. سیاست جنایی مبتنی بر روش علمی قطعی و یقینی دارای عناصری در ذات خویش است که خیلی از دولت‌ها را به این سمت سوق می‌دهد که در برنامه‌های خویش هر چه بیشتر متکی

به مباحث علمی باشند تا احکام دینی و قواعد هنجاری و ارزشی، که البته استعمار و قواعد حاکم بر آن، این حرکت را سرعت بخشیده است؛ از جمله این دولت‌ها می‌توان به کشورهای عربی اشاره نمود. کشورهای غربی نیز طی قرون اخیر از پیشگامان این عرصه بوده‌اند.

ب) قانون‌گذاری جامعه مبتنی بر معیارهای ارزشی و هنجارهای دینی باشد. در این جامعه، سیاستمداران جنایی ملزم به رعایت اصول ارزشی جامعه هستند؛ یعنی باید برنامه‌ریزی‌ها به گونه‌ای باشد که خواسته‌ها کثرتی جامعه را - یعنی تبلور احکام و ارزش‌های اعتقادی در قوانین روزمره زندگی از جمله قوانین مرتبط با امنیت که هدف سیاست جنایی است - تأمین کند. به عبارت دیگر چنین سیاستی متکی بر باید و نبایدهایی است که مستند به اصول اخلاقی یا فرمان‌های شرعی یا ارزش‌های فرهنگی جامعه است؛ برای مثال حرمت سقط جنین و یا ازدواج با محارم محصول اصول اخلاقی و دینی است (قیاسی، ۱۳۸۵: ۴۶). چنین سیاستی را سیاست جنایی ارزشی یا هنجاری می‌گویند.

شایان ذکر است که سیاست برخاسته از نوع دوم نیز بر پایه مصالح و مفاسد است و به نوعی شبیه به مورد اول و برگرفته از هست‌ها و نیست‌هاست که شاید متقن‌تر و دارای ساختار علی و معلولی قوی‌تری باشد، اما به دلیل عدم ذکر این علل و یا ناقص بیان نمودن آن‌ها نمی‌توان به ضرس قاطع برای هر حکمی علت طبیعی و تجربی قائل شد و اگر در جایی، موردی به عنوان دلیل حکم ذکر شده است نمی‌توان آن را علت تامه حکم دانست، به طوری که با نبود این علت، معلول نیز به وجود نیاید و حکم از عالم تشریح محو شود، بلکه نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که یکی از حکمت‌های حکم شرعی از بین رفته، نه علت آن.^۱

۱. فرق بین علت حکم و حکمت آن این است که حکم اگر دایرمدار وجود و عدم چیزی باشد، آن چیز علت و مناط حکم است؛ مانند مستی نسبت به خمر، اما زمانی که وسعت حکم بیش از چیزی باشد که در نص ذکر شده یا استنباط شده، این چیز جزء حکمت‌های احکام و مصالح آن است، نه از مناط‌ها و ملاک‌های آن؛ برای مثال بقای نسل از فواید و مصالح ازدواج است و از ملاک‌های آن به شمار نمی‌رود؛ به دلیل اینکه ازدواج کردن با زن یا نثسه و زنی که فرزند نمی‌خواهد و... جایز است (سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲/۳).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است آیا دین و به طور خاص اسلام، سیاست جنایی خاصی را به حکومت توصیه می‌کند؟ در پاسخ باید گفت که مبارزه با انحراف و جرم یکی از اهداف انبیاست و آیات متعددی در این باره بیان شده است (برای نمونه، رک: بقره/ ۱۹۱، ۱۹۴، ۲۱۸ و ۲۲۹؛ مائده/ ۲، ۳۶ و ۳۸؛ لقمان/ ۱۳). طبیعی است مکتبی که علاوه بر ضمانت اجرای دنیوی به ضمانت اخروی در قبال ارتکاب اعمال تأکید دارد، نمی‌تواند نسبت به مبارزه با جرم و انحراف ساکت باشد. اسلام با همه ابزارهای خود چون اخلاق و حقوق به انواع سیاست جنایی در همه مراحل آن، از پیشگیری قبل از ارتکاب جرم تا اصلاح و درمان پس از ارتکاب آن توجه داشته است.

سیاست جنایی اسلامی و علمی در مقام مقایسه

تا اینجا به طور خاص این دو نوع از سیاست را بررسی کردیم. اینک به نظر می‌رسد که بیان تشابهات یا ویژگی‌ها تا حد زیادی مسیر را در انتخاب نوع صحیح از سیاست جنایی هموار می‌نماید. بر این اساس لازم است چند ویژگی از سیاست علمی را ذکر نماییم و سیاست برخاسته از فطرت اسلام را در ترازوی مقایسه قرار دهیم.

الف) از جهت زمانی یک سیاست جنایی پویا و کارآمد همیشه ناظر به جامعه امروز است؛ بنابراین هر سیاست جنایی برای جامعه حاضر پیش‌بینی و تدوین می‌گردد. از این رو چنین سیاستی که بی‌توجه به نیازهای فردای نسل حاضر و خواسته‌های آنان تنظیم می‌گردد، می‌تواند به نحو گسترده‌ای به یک سوء تفاهم زیانبار منجر شود؛ زیرا عدم انطباق قواعد و مقررات اجتماعی یا تحولات جامعه به میزان زیادی اساس افزایش بزهکاری را تقویت می‌کند (محمودی جانکی، ۱۳۷۶: ش ۸/۱۷۰). لذا وجود سیاستی که متناسب با شرایط و مبتنی بر داده‌های جامعه امروزی باشد، بهتر می‌تواند مورد تحلیل علمی قرار گیرد تا بر اساس آن سیاستی منطبق بر جامعه را ارائه دهد که دیگر دغدغه تفاوت نسل‌ها و الگوهای رفتاری که عامل عمده ضعف سیاست جنایی و یا هر نوع سیاست کلان است ذهن مسئولان را آشفته نسازد.

ب) حقوق کنونی مدرن نیاز به همبستگی و پیوستگی بین قوانین کشورها دارد. افزایش ارتباطات ایجاب می‌کند که دولت‌ها در برخورد با این جرم‌ها متحد شوند.

امروزه جرم‌های فراملی همچون قاچاق انسان، پول‌شویی و جرایم رایانه‌ای یا سایبری حرکت‌هایی را در جهت جهانی شدن ایجاد می‌نمایند. در واقع می‌توان گفت که عناوین مجرمانه جدید با اصل سرزمینی بودن قوانین کیفری مغایرت دارند و رفع این تعارض باید به نفع حقوق بین‌المللی و حقوق بشر باشد (کوشا، ۱۳۸۸: ۶۴۱). همچنین تجربه نشان داده که در برخی موارد چاره‌ای جز پذیرفتن این واقعیت نیست؛ در سه دهه گذشته پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تغییرات زیادی در قوانین جزایی روی داده است که اغلب این تغییر و تحولات ناشی از تعامل و تعهدات بین‌المللی است و ایران نیز به عنوان عضوی از جامعه جهانی در قبال آن مجبور به انعطاف شده است؛ از جمله آنها می‌توان به مباحث مربوط به حقوق کودکان و زنان اشاره نمود (همان: ۶۳۶). قوانین بین‌المللی جز از قواعد علمی تبعیت نمی‌کنند؛ لذا در این مورد هم می‌توان روح علم و گسترش آن را در بین کشورهای مختلفی که دارای اعتقادات و فرهنگ‌های مختلف هستند مشاهده نمود؛ کشورهایی که شاید علی‌رغم میلشان این قوانین را که گاه متضاد با ارزش‌هایشان نیز می‌باشد، پذیرفته، به آن پایبند هستند.

ج) جرم و انحراف در جامعه به منزله بیماری مسری در بدن است که در صورت بی‌توجهی به تمام نقاط آن سرایت خواهد نمود. پیشرفت بشری در عرصه صنعت و اقتصاد به دنبال خود، بزه و انحراف را ایجاد خواهد کرد و در نهایت جرایمی را می‌آفریند که در سده‌های گذشته اصلاً مورد ابتلای بشر نبوده است تا لازم باشد در مورد آن‌ها حکمی صادر شود، هرچند ممکن است از نظر شرعی نزد خداوند متعال دارای حکم باشد، اما به دست بشر امروز نرسیده است؛ برای مثال با اختراع رایانه به تدریج جرایم رایانه‌ای شکل گرفت و گسترده شد تا جایی که دولت‌ها در تمامی کشورها برای مقابله با آن در تمامی مراحل سیاست جنایی اعم از تقنین، اجرا و قضا مجبور به برنامه‌ریزی شدند؛ برنامه‌هایی که اگر از غیر قواعد علمی پیروی کنند احتمال خطای بیشتری در آن‌ها وجود دارد؛ هرچند نمی‌توان به این قواعد مهر تأیید کلی زد، اما حداقل منطبق‌ترین ابزار در برابر جرایم امروزی می‌باشند.

سیاست جنایی اسلام نه تنها واقعیات مذکور را رد نمی‌کند و در صدد مخالفت

با ملزومات نیست بلکه حتی در قالب‌های گوناگون و روایت‌های متعدد آن‌ها را تأیید می‌نماید.

الف) میدان‌های آزاد حقوقی: این عبارت که با تعبیر دیگری چون «منطقة الفراغ»، و «قلمروی آزاد احکام» نیز از آن نام برده می‌شود، یکی از عوامل انطباق حقوق اسلام با شرایط روز است. استاد مطهری می‌گوید:

اسلام هرگز به شکل و صورت و ظاهر زندگی نپرداخته است. تعلیمات اسلامی همه متوجه روح و معنا و راهی است که بشر را به آن هدف‌ها و معانی می‌رساند. اسلام هدف‌ها و معانی و ارائه طریق رسیدن به آن هدف‌ها و معانی را در قلمروی خود گرفته و بشر را در غیر این امر آزاد گذاشته و به این وسیله از هرگونه تصادمی با توسعه تمدن و فرهنگ پرهیز کرده است (۱۳۷۵: ۵۹).

شهید صدر در این باره می‌نویسد:

طبیعت متغیر و متطور دسته‌ای از وقایع و نیازهای بشر باعث می‌شود که «منطقة فراغ تشریحی» وجود داشته باشد که البته شارع، آن را مهمل نگذاشته، بلکه والی موظف است حکم مناسب آن را وضع کند (۱۹۸۷: ۳۷۸).

مستند حقوق‌دانان اسلامی بر وجود میدان‌های آزاد حقوقی در سیستم قانون‌گذاری اسلام، روایاتی است که بر سکوت شارع در مقام قانون‌گذاری دلالت می‌کند؛ از جمله:

- إن الله افترض عليكم فرائض... وسكت لكم عن أشياء ولم يدعها نسياناً فلا تتكلفوها (نهج البلاغه، ۱۳۹۵: ۴۸۷).

- إن الله تبارك وتعالى... سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها (صدوق، ۱۳۶۳: ۵۷/۲).

- ما أحل الله فهو حلال وما حرّم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن ينسى شيئاً (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۶۶).

بر این اساس شارع مقدس در مقام قانون‌گذاری، تکالیفی را برای مردم تعیین فرموده است؛ لیکن در مواردی نیز سکوت اختیار کرده که از سر فراموشی نیست، بلکه به سبب عفو و رحمت نسبت به مردم و باز گذاشتن دست آنان در حوزه

سکوت قانون است. میدان‌های آزاد حقوقی که حوزه وسیعی را در سیستم حقوقی اسلام تشکیل می‌دهد، به منزله‌ی خلأ و نقصی در شریعت نیست، بلکه ویژگی و امتیازی برای حقوق اسلام است که چنین حوزه‌هایی را برای تشریح در پرتو شرایط متغیر خالی گذاشته است تا حاکم اسلامی آن را با توجه به مقتضیات زمان و مکان پر کند. بنابراین وجود میدان‌های آزاد حقوقی در سیستم حقوقی اسلام، دست قوه مقننه و به طور کلی‌تر نظریه‌پردازان عرصه سیاست جنایی را باز می‌گذارد.

ب) تغییر موضوع احکام: احکام و قوانین دینی مانند هر قانون عقلایی، تابع مصالح و مفاسد است. مصالح و مفاسد در برخی موارد با تغییر شرایط، مکان و زمان تغییر می‌کنند. مصالح جدید اقتضای احکام جدید را دارند، هر چند در برخی موارد نیز مصالح و مفاسد همواره ثابت و غیر قابل تغییر باقی می‌مانند؛ به همین دلیل احکام دین به احکام ثابت و احکام متغیر تقسیم می‌شوند. دلیل ثبات احکام ثابت، ثبات عوامل دخیل در پیدایش مصلحت یا مفسده آن‌هاست و دلیل متغیر بودن احکام متغیر نیز متحول و متغیر بودن عوامل دخیل در پیدایش مصالح یا مفاسد آن‌هاست. پس آنچه که مصلحت و مفسده احکام را شکل می‌دهد موضوعات آن است. اگر موضوعات تغییر یابد مصالح و در پی آن احکام دچار تغییر می‌شوند؛ مثلاً فروش خون در گذشته به جهت نداشتن فایده حرام بود، ولی امروز حلال است؛ زیرا با قدرت انتقال آن فایده مهمی بر آن مترتب شده است و هر دو حکم واقعی الهی هستند، بدون آنکه تناقضی در بین باشد؛ زیرا حکم کلی الهی جواز فروش چیزهایی است که فایده حلال دارند و حرمت فروش چیزهایی است که قابل استفاده حلال نیستند.

ج) احکام حکومتی: حکم حکومتی در واقع، نوعی اعمال حاکمیت است که به تشخیص مصلحت و شرایط زمانی و مکانی منحصر به فرد صادر می‌شود و همه شهروندان اعم از مسلمان و کافر و مجتهد و مقلد باید از آن تبعیت کنند، حتی اگر از لحاظ نظری با آن موافق نباشند. امام خمینی رحمته الله علیه در مورد تحریم تنباکو فرمود:

چون فرمان مذکور حکم حکومتی بود، لذا برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع بود (بی‌تا: ۱۵۰).

د) **اجتهاد مستمر:** فرایند اجتهاد در سیستم حقوقی اسلام، عامل دیگری است که هماهنگی این نظام حقوقی را با پیشرفت جوامع تضمین می‌کند. اجتهاد عبارت است از تعقل در فهم نصوص شرعی و استخراج فروع از قواعد و اصول کلی و کشف و استنباط اغراض قانون‌گذار. اجتهاد، رمز استمرار، پایداری و دوام نظام حقوقی اسلام است. حکم مسائل مستحدثه را کشف می‌کند و موضوعات جدید را در دایره احکام فقهی به جای خویش می‌نشانند. رویدادها و پدیده‌ها در بستر زمان دگرگونی و استمرار دارند؛ از این رو اجتهاد نیز استمرار دارد تا از راه به کارگیری آن در منابع اصلی استنباط که اصول و قوانین کلی احکام است، تفریع (یعنی رد فروع تازه به اصول پایه) و تطبیق (یعنی منطبق ساختن قوانین کلی بر مصادیق خارجی آن‌ها) حاصل گردد و در نتیجه، حکم رویدادهای جدید بی‌پاسخ نماند. اگر اجتهاد در احکام استمرار نداشته باشد، فقه نخواهد توانست با رویدادهای نوین زندگی، به ویژه در مسائل حکومتی همگام گردد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۷۴).

نتیجه‌گیری

باید اذعان نمود که هر یک از دو نوع سیاست جنایی علمی و هنجارمند در جامعه امروزی متناسب با آرا و عقاید مردم که ریشه اسلامی دارد، مؤثر است و از جمع بین اقوال به نظر می‌رسد آنجا که هر دو مبتنی بر قطع و یقین هستند، حرف واحدی می‌زنند و اصلاً تعارضی در کار نیست تا آن را سیاست علمی یا دینی بنامیم، بلکه هم دینی است و هم علمی. تنها در صورت تعارض این دو سیاست جنایی، رویکرد به دور از تعصب ایجاب می‌کند که قطعیت را از درون این دو استخراج کرده، در صدد جبران ضعف دیگری برآئیم؛ خواه این ضعف در سند و دلالت احکام شرعی باشد و خواه در خطای حسی علوم. البته باید در نظر داشت که تنها قطعیت علوم بشری نمی‌تواند ملاک اجرای یک سیاست صحیح باشد؛ چون تفاوت‌های فرهنگی و ارزش‌های دینی متقن اغلب دارای یک جامع‌نگری کلی در عرصه‌های مختلف هستند که گاهی محتوای یک نظریه علمی بشری را به هم می‌زنند و از سوی دیگر با توجه به مقایسه سیاست جنایی اسلامی و بیان ویژگی‌های منحصر به فرد آن در

کنار سیاست جنایی مبتنی بر علوم بشری و توجه به اعتقادات یک جامعه دینی، باید علاوه بر قطعیت نظریه‌های علمی در علوم انسانی و حتی علوم تجربی، به ارزش‌های دینی آن جامعه نیز دقت نمود. همچنین با توجه به فرهنگ حاکم در جامعه اسلامی نیاز است، علاوه بر جنبه‌های علمی سیاست جنایی، جنبه ارزش‌مداری و هنجارمند قوانین نیز در راستای ایجاد امنیت معنوی و اعتقادی در کنار امنیت ظاهری رعایت شود؛ زیرا سیاست جنایی اسلام نه تنها از واقعیات روز به دور نیست و در مورد این واقعیات که متناسب با مقتضیات زمان و مکان ایجاد می‌شود، سکوت نکرده است، بلکه خود، راه را به آیندگان به طرق مختلف از جمله میدان‌های آزاد حقوقی، احکام حکومتی، تغییر موضوع احکام، اجتهاد مستمر و... نشان داده است. بنابراین این سیاست با توجه به داشتن یک ملاک در ذات خود که نزدیکی و انطباق با فرهنگ و اعتقاد جامعه اسلامی است، بهتر می‌تواند امنیت را برآورده سازد. پس اگر بتوان در کنار اصولی که اسلام ارائه کرده است، زمینه‌های رشد علمی را با توجه به رویکرد اسلامی ایجاد کرد، یک سیاست متعالی با رعایت تمامی جوانب شکل خواهد گرفت که در نهایت منجر به شکل‌گیری جامعه امن اسلامی خواهد شد؛ زیرا برقراری امنیت باید به گونه‌ای باشد که مردم با خاطری آسوده، قوانین را بپذیرند و آن را از خود بیگانه ندانند. به عبارت دیگر قوانین و به طور خاص سیاست جنایی باید قابلیت اجرا داشته باشند. بر این منوال اگر قانونی صرفاً با ملاحظات علمی و بدون درک از روح حاکم بر جامعه وضع شود نه تنها اهداف مورد نظر را ایجاد نمی‌کند بلکه در جهت ناامنی حرکت خواهد کرد. پس در نهایت می‌توان یک مقیاس را به عنوان الگوی سیاست جنایی کامل ارائه داد. سیاست جنایی در کنار ابتدا بر قطعیت باید دارای قابلیت اجرا در راستای پیشگیری از جرم، کنترل و درمان باشد که بر این اساس سیاست جنایی علمی و دینی با هم و در کنار هم می‌تواند آلام را التیام بخشد و آمل جامعه اسلامی را در راه امنیت برآورده سازد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۳۹۵ ق.
 ۲. آنسل، مارک، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ چهارم، تهران، گنج دانش، ۱۳۹۱ ش.
 ۳. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
 ۴. پیکا، ژرژ، جرم‌شناسی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ دوم، تهران، میزان، ۱۳۹۰ ش.
 ۵. تفضلی، فریدون، تاریخ عقاید اقتصادی، تهران، نی، ۱۳۷۲ ش.
 ۶. جعفری، محمدتقی، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
 ۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، چاپ دوم، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۰ ش.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله، علوم انسانی و هماهنگی عقل و وحی، حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۸ ش.
 ۹. حسینی، محمد، سیاست جنایی در اسلام و در جمهوری اسلامی، تهران، سمت، ۱۳۸۳ ش.
 ۱۰. دل‌ماس مارتی، می‌ری، سیاست‌های بزرگ جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، میزان، ۱۳۸۱ ش.
 ۱۱. ساجدی، ابوالفضل، «روش‌های حل تعارض علم و دین»، مجله معرفت، شماره ۵۱، اسفند ۱۳۸۰ ش.
 ۱۲. سبحانی، جعفر، الوسیط فی اصول الفقه، ترجمه مسعود ربانی و محمدحسین محمدی، قم، جباری، ۱۳۸۹ ش.
 ۱۳. صدر، محمدباقر، اقتصادنا، چاپ بیستم، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۹۸۷ م.
 ۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
 ۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۹ ش.
 ۱۶. علیزاده، بیوک، «مسئله رابطه علم و دین»، مجله اندیشه حوزه، شماره ۳۴، خرداد و تیر ۱۳۸۱ ش.
 ۱۷. قیاسی، جلال‌الدین، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
 ۱۸. کاسیرر، ارنست، فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، ۱۳۷۰ ش.
 ۱۹. کوشا، جعفر، «سیاست جنایی ایران در لایحه قانون مجازات اسلامی انطباق با اسناد حقوق بشری و موازین فقهی»، تازه‌های علوم جنایی (مجموعه مقالات)، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، میزان، ۱۳۸۸ ش.
 ۲۰. محمودی جانکی، فیروز، «امنیت و ناامنی از دیدگاه سیاست جنایی»، دیدگاه‌های حقوقی، شماره ۸، زمستان ۱۳۷۶ ش.
 ۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی، حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
 ۲۲. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، قم، آزادی، بی‌تا.
 ۲۳. نوربها، رضا، زمینه حقوق جزای عمومی، تهران، کانون وکلای دادگستری مرکز، ۱۳۷۰ ش.
24. Barbour, Ian, *Religion in an age of science*, Harper Sanfrancisco, 1990.