

بومی سازی سیاست جنایی

با تأکید بر نقد اهمّ مدل‌های غربی و گفتمان‌های فقهی سیاست جنایی

مهدی خاقانی اصفهانی*

محمدعلی حاجی ده‌آبادی**

چکیده

از ویژگی‌های گفتمان‌های غالب در سیاست جنایی غربی، قرارگیری دولت‌ها به طور نسبی در یکی از مدل‌های تعریف شده لیبرال، اتوریته، توتالتر و مانند آن است که خود در تقابل نظری و عملی آزادی‌گرایی و امنیت‌گرایی ریشه دارد. سیاست جنایی غربی معاصر، در پیروی از منطق مدرنیته و هم‌چنین نتیجه دیالکتیک ساختار و کنش میان نهادها و کنش‌گرانی است که منطق تدبیر آن‌ها در قبال بزهکاری در چارچوب «نظریه سیستم‌ها» معنادار است. این تنها گوشه‌ای از وضعیت اسف‌بار چیرگی مدرنیته بر علوم انسانی است. ناتوانی الگوهای غربی سیاست جنایی در مهار بحران‌های بزهکاری، چالش‌های امنیت، بیداری جنبش‌های ملی مخالف سیاست‌های کیفری دولت‌های غربی و نگرانی‌های جهانی‌شده دیگر، ضرورت تأمل در دو پرسش را توجیه می‌کند: (۱) چرا و چگونه باید روند پیروی گفتمان دانشگاهی و بعضاً کاربردی حقوق ایران از مدل‌های وارداتی سیاست جنایی غربی را کنترل نمود؟ (۲) آسیب‌شناسی در مبانی گفتمان‌های رایج سیاست جنایی فقهی، به طراحی نظام سیاست جنایی بومی چه کمکی می‌کند؟

هدف نهایی مقاله، پالایش معرفت‌شناختی بخش‌های قابل‌گرفته‌برداری از قرائت‌های رایج سیاست جنایی فقهی و غربی و سهم‌دهی به هر یک از این دو منبع در ساختار یک نظام سیاست جنایی بومی است؛ نظامی که این مقاله در تلاش برای ترسیم دورنمای مبانی آن است.

واژگان کلیدی: نقد مدرنیته حقوقی، مدل‌های غربی سیاست جنایی، گفتمان‌های فقه

جزایی، مدل حقوقی بومی.

* دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

Email: m.khaghani@qom.ac.ir

** استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

درآمد

نظریه پردازی در علوم انسانی، تلاشی انتزاعی در چارچوب‌های مفهومی و ادراک ذهن از پدیده‌های انسانی است. از این رو برای بومی سازی علوم انسانی در ایران، به ویژه بومی سازی دانش سیاست جنایی، باید ابتدا طرحی اسلامی - ایرانی از ساختاربنندی مبانی و منابع این الگوی بومی پایه ریزی کنیم. باید به تأثیر متقابل معناها، هنجارها و قدرت در کنش و ساختار معتقد باشیم؛ چرا که هر نظم شناختی و اخلاقی، در آن واحد، نظام قدرتی است که شامل «افق مشروعیت» می شود. از مؤلفه های این مشروعیت، توان برقراری تعامل، میان ساختار و کنش در هر سیستم اجتماعی از جمله سیاست جنایی است.

بر این اساس، این معضل و «مشکله» که علم را به الگوی نظم علی و استقرایی تقلیل دهیم و به زنگ زدگی شکل گرایی محض پوزیتیویستی دچار شویم (آفت حاکمیت مدرنیته بر فلسفه علم و علوم انسانی)^۱ و یا فقط ویژگی های معرفتی صرفاً ایدئولوژیک علوم انسانی را پررنگ سازیم (که این، آفت گفتمان رایج علم اسلامی است) تنها با اتخاذ راهبردی سنجیده بر مبنای معیارهای تعامل گرایی میان دانشی قابل حل است. هم چنین اگر نخواهیم به ورطه یگانه انگاری همراه با تخیل «علم واحد» گرفتار آییم و یا اگر نخواهیم به دوگانه انگاری روی آوریم (که علمی بودن علوم انسانی را با تردید مواجه می سازد) و یا نخواهیم به اتهام نسبی گرایی افراطی (پست مدرنیته) که به نوعی خودمحوری معرفتی دچار است، گرفتار گردیم؛ بایستی به رابطه دوطرفه - به تعبیر برخی، دیالکتیکی - میان دو قطب متضاد روی آوریم و ساختاری دوگانه از معرفت (ذهن و عین: متافیزیک و واقعیت) را توأمان به رسمیت شناسیم.^۲ در این برداشت، که مورد توجه مقاله حاضر است، هر معرفتی ناشی از مبادله میان دو جریان پیشینی (ذهنی) و پسینی (قضایای تجربی) است؛ به آن معنا که هیچ مقوله ذهنی نیست که مدیون تجربه نباشد و هیچ استنتاج تجربی هم نیست که از ذهن، بی اطلاع باشد. مبادله میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی، مبادله میان ذهن و شیء است و هر دو در کار «شدن اند».

^۱. خلیلی، اسماعیل، علوم انسانی نوین در ایران، در: درآمدی بر علوم انسانی انتقادی، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص ۲۶۰

^۲. توحیدفام، محمد و مرضیه حسینیان، فراسوی کنش و ساختار (تلفیق کنش و ساختار در اندیشه گیدنز، بوردیو و هابرماس)، نشر گام نو، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص ۲۰۹

بخشی از گفتمان جدید رایج میان دلسوزان بومی‌سازی علوم اسلامی، که با دستاوردهای مدرنیته نیز منطقی و غیرمتعصبانه برخورد می‌کند، به آفت خطرناکی مبتلا شده است: التقاط. بدین شرح که چندی است مراکز پژوهشی عدیده‌ای بر این اندیشه اصرار و در مورد آن پژوهش می‌کنند که آشتی میان سنت و تجدد از رهگذر «تعامل‌دهی» عناصر این دو نظام دانایی میسر است. این جریان، بخش‌هایی از دروس مذهبی را در کنار بخش‌هایی از دروس جدید فقط به صورت مکانیکی چیده و برخی تحلیل‌های سطحی از نواندیشی دینی را به ادبیات دین‌پژوهی کشور تزریق کرده است. بی‌شک، مصائب گفتمان‌های رایج در زمینه علوم اسلامی و غربی با این روش و رویکرد، نه کاهش، بلکه افزایش خواهد یافت.

به موازات مصائب فراروی گفتمان سنتی درباره سیاست جنایی اسلامی، سیاست جنایی غربی نیز از ناحیه مبانی، ساختارها و الگوها به چالش کشیده شده است. سیاست جنایی غربی، امروزه آماج نقدهایی است که فقط از زاویه دید جامعه‌شناختی، مدیریتی، حقوقی و ... طرح نمی‌شوند بلکه از منظر معرفت‌شناسی، به‌ویژه از حیث حاکمیت مدرنیته بر مبانی‌اش - مبانی سیاست جنایی غربی - و نیز از حیث روش و محتوا آن را به چالش می‌کشند. اگرچه ثمره نهضت ترجمه، گشایش پنجره‌های جدید به دنیای اندیشه بود، در عرصه تولید علم، موجب ایستایی بیش از پیش و حتی وابستگی فکری و ظهور پدیده نوین استعمار فکری شد. تجددطلبی در علوم انسانی، نه با ترجمه و واردات افکار مغرب زمین، که با تولید علم و نظریه‌پردازی صورت می‌گیرد. در این میان، نظریه‌پردازی در حوزه سیاست جنایی به‌شدت مورد نیاز کشور است؛ چرا که فقدان الگوی بومی برای مدیریت تدبیر در قبال بزه و انحراف و ناهماهنگی میان نهادهای تقنینی و قضایی و اجرایی کشور، جزافت شاخص‌های عدالت‌کیفری در نظام جمهوری اسلامی پیامدی ندارد.

این مقاله، مبانی فلسفی الگوهای غربی سیاست جنایی را از این زاویه مورد نقد معرفت‌شناختی قرار می‌دهد که چگونه جریان توسعه مدرنیزاسیون از علوم طبیعی و فنی به علوم انسانی موجب شده است که اهداف و ابزارهای عدالت‌کیفری در مبانی مدل‌های غربی سیاست جنایی تحریف شود و «عقل ابزاری» جایگزین «عقل مفاهمه‌ای» گردد. جریان کلان نواندیشی دینی، به‌ویژه گرایش خاص علوم انسانی بومی، در نقد غیرمتعصبانه و عالمانه اندیشه غربی جایگاه بسیار مهمی دارد. مقاله حاضر همچنین به طور خاص به وصف و تحلیل و چاره‌اندیشی درباره رنج مداوم دانش سیاست جنایی از مصائب ناشی از این ناهمگرایی می‌پردازد.

اگرچه مدرنیته به عنوان نافی هرگونه آموزه‌های قدسی مطرح می‌شود اما نمی‌توان گفت که دین و آموزه‌های دینی تاکنون در جوامع مدرن در اشکال متفاوت حضور نداشته‌اند. منازعه مدرنیته با دین، موجب ظهور اشکال جدیدتری از دین در دنیای حاضر شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان از نقش‌های جدید دین در شکل‌دهی علایق انسان‌ها، تبیین زیربنای فرهنگی و حتی جهت‌دهی گرایش‌ها و دیدگاه‌های سیاسی در عصر مدرن غافل بود.^۱ آنچه در نقد فلسفی به مدرنیته و تلاش فکری برای نفی سکولاریسم و معنا بخشیدن به زندگی معاصر قابل توجه است، گرایش متفکران دینی به فلسفه، به منظور نقد کیفیت سکولار مدرنیته می‌باشد.

همان‌گونه که مدرنیته در اروپا بر زمینه‌های اخلاقی و فرهنگی ارزش‌های مسیحی ساخته و پرداخته شد؛ مدرنیته، واز جمله مدرنیزاسیون عرصه‌های حقوق، نظیر سیاست جنایی، باید بستر فرهنگی و باورهای دینی و به‌ویژه دیدگاه‌های حقوقی عرفی اکثر مردم را نیز به طور جدی در نظر گرفته و به گفتمانی بومی تبدیل شود. بر این اساس، یکی از پیش‌فرض‌های فکری روشنفکران دینی این است که تحول جامعه ایران، فارغ از تحول در معرفت سنتی از دین، امکان‌پذیر نخواهد بود.^۲ البته تحولی که از حیث ماهیت، مبانی، ساختار و کارکرد، سکولار نباشد. پرسش اساسی پیش رو نباید عملاً ما را به پذیرفتن این یا آن «قالب» پیش‌ساخته‌ای محدود کند که قرن‌ها تجربه شده است. این پرسش باید به گونه‌ای طرح شود که پاسخ به آن، مفاهیمی کلی مانند سکولاریسم یا جامعه دینی محض نباشد. از طرف دیگر، این پرسش نباید کاملاً این مفاهیم و پروژه‌ها را به کناری نهاده و دارای چنان کلی‌گرایی یا ابهام مفهومی باشد که کیفیتی «اتوپایی» و غیر «این‌جهانی» داشته باشد. باید از بحث‌های کلی و مبهم درباره بومی‌کردن مدرنیته، سازگاری یا عدم سازگاری اسلام با دموکراسی، درستی یا نادرستی مفهوم روشنفکر دینی و تکرار مناقشه‌هایی که برای آن‌ها از پیش پاسخی ایدئولوژیک در ذهن داریم، به چگونگی «راهبردسازی و حرکت» در مسیر تدوین الگوهای کاملاً داخلی برای ایران امروز بیاندیشیم و بپذیریم که همه نیروهای مؤثر بر هر امر اجتماعی، نظیر سیاست‌گذاری جنایی را باید مدیریت کنیم وگرنه همین مؤلفه‌های مغفول، جریان فکری و عملیاتی مخالف تشکیل می‌دهند و نظم و کارایی و حتی مشروعیت را مخدوش می‌کنند.

^۱. Scribner, J & Fusarelli, L., Rethinking the Nexus between Religion and Political Culture, *Education and Urban Society*, Vol. ۲۸, No. ۳, ۱۹۹۶, p ۷۱

^۲. ثاقب‌فر، مرتضی، بن‌بست‌های جامعه‌شناسی، نشر بیستون، چاپ اول، ۱۳۷۸، ص ۶۴

اکنون که سیاست بومی‌سازی دانش در ایران فرصتی برای اندیشیدن فراهم آورده، باید فارغ از نوستالژی گذشته و با دیدگاهی آینده‌نگر، این پژوهش را در مسیر ترسیم دورنمای الگوی بومی سیاست جنایی ادامه دهیم.

۱. بومی‌سازی سیاست جنایی؛ ضرورت، جهت و راهبرد

جریان اخذ و تحلیل نهاد و درج آن در نظام حقوقی دیگر را «بومی‌سازی نهاد حقوقی» نام می‌نهیم^۱. آشکار است که نظام‌های حقوقی نمی‌خواهند به طور مستقل و بدون توجه به دستاوردهای یکدیگر به حل مشکلات پردازند زیرا نه زدودن تفاوت‌ها میسر است و نه بستن نظام حقوقی و استفاده نکردن از سایر نظام‌ها. مبنای حقوق به «چرایی» مشروعیت قواعد و نهادهای حقوقی پاسخ می‌دهد.

امروزه دو سبک آینده‌اندیشی برآمده از علوم غربی و علوم و معارف اسلامی، روی در روی هم دارند. اولی بر علاقه فنی (تکنیکی سیاست جنایی) و نظم‌دهی بر مبنای نظام‌های اقتصادی و سیاسی موجود، به وسیله طبقه فن‌سالاران توسعه‌گرا (مسئولان حکومتی سیاست جنایی) مبتنی است و دومی بر علاقه رهایی‌بخش - تعامل‌گرا و ضد هژمونیک - در تفکر دلسوزان نواندیشی دینی مبتنی است که تقریب نیروهای سه‌گانه سیاست جنایی غرب، شرع، عرف یا همان غربی، اسلامی، ایرانی، برای بومی‌سازی علوم انسانی دغدغه آنان است.

به نظر می‌رسد جنبه مدیریتی سیاست جنایی اقتضا دارد در شرایط تقابل بین رویکرد ایدئولوژیک و تجربی، بر مدل‌های ارتباطی و تأویلی تأکید شود تا منابع سه‌گانه سیاست جنایی، به جای تقابل و خنثی‌سازی یکدیگر (که تنها پیامد آن ناتوانی در بومی‌سازی و استمرار همین وضع کنونی سیاست جنایی کشور است) با هم در ترسیم دورنمای روندیابی به سمت تدوین الگوی اسلامی - ایرانی (بومی) سیاست جنایی، مشارکت و موفقیت یابند. برخی، بومی‌سازی علوم انسانی را درست بر همان مبانی غربی استوار می‌کنند و از اندیشه غربی به اندیشه غربی پناه می‌برند. برای مثال، ایشان «منطق فازی» در ریاضیات را مبنای معرفت‌شناختی مطلوبی برای جریان بومی‌سازی دانسته و با موضعی به شدت نسبی‌گرا و تجربه‌محور معتقدند: «حقیقت، چیزی بین صفر و یک است. همه چیز تابع اصل عدم قطعیت است و لذا باید در مورد گزاره‌های تاریخی و فراتاریخی علوم انسانی، درجه‌بندی به شکل صفر و یک صورت گیرد؛ به

^۱ حکمت‌نیا، محمود، بومی‌سازی نهادهای حقوقی با رویکرد اسلامی، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۷،

این معنا که میزان عضویت هر علم اجتماعی، از جمله سیاست جنایی، به مجموعه بومی یا مجموعه جهانی، قابل درجه بندی است و منطق فازی این قابلیت را داراست که درجه تعلق هر مفهوم و دستاوردی از علوم انسانی را به هر یک از دو مجموعه بومی و جهانی با روش صفر و یک مشخص کند و معیاری برای تولید علم بومی باشد.^۱ حقیقتاً جای بسی تأسف است که نهضت نوپای بومی سازی علوم انسانی از همین ابتدای راه به این آفت مبتلا شده که از علوم دقیق، نظیر ریاضیات و آمار برای دفع حاکمیت علوم دقیق بر علوم انسانی استفاده می شود. نظریه های غربی برای بومی سازی علوم انسانی در ایران اسلامی توصیه می شوند و بر همین مبناست که بخشی از گفتمان دانشگاهی بومی سازی در کشور ما، همانند بخشی از همین گفتمان در فضای پژوهشی دینی و حوزوی ما به شدت مسموم است.

در وضعیتی که هنوز در کشور نظریه بومی سیاست جنایی نداریم، تلاش برای تدوین مبانی این نظریه نمی تواند به شکل برنامه ریزی ملموس و طراحی جزئیات هر یک لایه های تقنینی، قضایی، اجرایی و مشارکتی سیاست جنایی انجام یابد بلکه باید زمینه تاریخی سیاست جنایی را نقادانه بحث کند، روابط موجود در زبان در بین دستاوردها و آموزه های شرعی، غربی و ملی سیاست جنایی را آشکار نماید، روابط قدرت را ارزیابی کند و به این ترتیب آینده سیاست جنایی کشورمان را به سؤال کشد.^۲ به این منظور، باید دید چگونه می توان از ادبیات آینده اندیشی، نظریه ها و روش هایی را از دو جهت، معرفت شناسی و روش شناسی، برای گسترش یک شرایط مشارکتی پیدا کرد. شرایطی مشارکتی که می توان آن را با توجه به ویژگی مدیریتی بودن دانش سیاست جنایی، «برنامه ریزی مداخله ای میان مبانی، منابع و نیروهای مؤثر بر سیاست جنایی، جهت ترسیم ساختار، راهبردها و جلوه های الگوی بومی سیاست جنایی» نامید. هدف این شیوه برنامه ریزی، فائق آمدن بر حلقه بسته متخصصان و نفوذ بر نقش های رسمی انسان ها و جایگزینی گفت و گوی بین شرکای برابر، به جای روابط سلسله مراتبی بین متخصصان و گیرندگان تخصص یا ترکیب کردن دانش پردازش شده متخصصان برنامه ریزی با دانش شخصی (تجربه روزمره) مراجعان است. الگوی بومی سیاست جنایی باید بر اساس پیش فرض گسترش یادگیری متقابل ناشی از پیوند

^۱. زارعیان، مریم و سفیری، خدیجه، علوم انسانی بومی بر مبنای منطق فازی، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال ۱۵، شماره ۱، ۱۳۹۰، صص ۹۴ - ۸۳

^۲. Khaghani, M., Challenges Confronting the Modernization of Islam and Iran's Criminal Law in regard to Crimes against Security of e-Commerce, Business and Management Review (BMR), Vol. ۲, No. ۵, ۲۰۱۲, p ۹۹

برابری طلبانه دانش پردازش شده، با دانش شخصی و یا آمیختن نظام‌های هدایت اجتماعی با ظرفیت تجربه‌گری و خوداصلاح‌گری، آینده‌پژوهی و سپس تدوین و اجرا گردد.

در علوم انسانی، نخست آنکه نباید در گرداب انحصار روش‌شناختی بیفتیم و مثلاً صرفاً بر پایه مدل طرح شده توسط دلماس مارتی^۱ سیاست جنایی ایران را آسیب شناسی و آینده‌پژوهی نماییم؛ همچنان که وصف فقه جزایی و تصور تطبیق آن با سیاست جنایی گذشته، حال و آینده ایران و دیگر کشورهای اسلامی کافی نیست. دوم آنکه تقلید از عین محتوای راهبردها و جلوه‌های سیاست جنایی غربی و شرعی را نمی‌توان عیناً و بدون پالایش و جایابی در نظامی میان‌رشته‌ای، به الگوی بومی سیاست جنایی تزریق کرد زیرا «کارکرد استوار و مستمر هر الگویی [مانند گفتمان الگوی سنتی سیاست جنایی اسلامی] به منظور تعریف و حفظ هویت ساختار و استمرار بقای آن، مزایای دیگر الگوها را واژگون جلوه می‌دهد و آن را دفع می‌کند. تأکید بر صیانت از فهم سنتی علم دینی، گویای عدم تمایل آن‌چنانی به تحول در فهم الگوهای قابل استخراج از مبانی است.^۲ در این ساختارها، قدرت در مفروض‌ها یا باورها نهفته بوده؛ بنابراین اقتدار، ناشی از اعتقادات است نه اداره.^۳

۲. تسری مصائب حاکمیت مدرنیته بر علوم انسانی، به سیاست جنایی کنونی ایران

سیاست جنایی می‌کوشد در تعامل با دیگر علوم جزایی، به‌ویژه جرم‌شناسی و حقوق کیفری، ظرفیت‌های مادی و معنوی هر کشور را در مسیر کنترل مهم‌ترین ناهنجاری‌ها به سیاست‌گذاران و افراد ملت بشناساند. از این رو، سیاست جنایی منظومه‌ای از دانایی مشتمل بر داده‌های علوم مرتبط، اقتضائات جامعه‌شناختی و فرهنگی، بخش‌هایی از دین با قرآنی از آن و اجزای متعدد دیگر به فراخور ساختار و اوصاف هر جامعه ارائه می‌کند، بدین منظور که راهبردی کلان و روش‌هایی خرد و جزئی‌نگر در جهت آن در تمام سطوح فردی و جمعی، رسمی و عرفی طراحی شود

^۱ دلماس مارتی، می‌ری، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، نشر میزان، چاپ سوم، ۱۳۸۱، ۹۴-۸۳

^۲ پورعزت، علی‌اصغر، گذر از حصارهای شیشه‌ای معرفت‌شناسی با تأکید بر الزامات زبان‌شناختی علوم میان‌رشته‌ای، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۱، ۱۳۸۷، ص ۹۳

^۳ تسلیمی، محمدسعید و همکاران، تبیین مدل دیالکتیکی نهادی شدن سازمان، فصلنامه دانش مدیریت، شماره ۶۳، ۱۳۸۲، ص ۱۵

تا بزه و انحراف، رصد و تا حد امکان مهار شود. سیاست جنایی در این مسیر، از چرخش رویکردها و گردش تمرکزها بر اهداف عدالت کیفری، هم غنی شده و هم صدمه دیده است. همچنین آوردگاه آزمون نظریه‌های جرم‌شناسی و بازخورد تحولات حقوق موضوعه بوده است و از آموزه‌های مکتب تحقیقی گرفته تا نظریه متأخر عدالت کیفری ریسک‌مدار، و از حقوق دینی تا حقوق پسامدرن، همه و همه را مورد کاربست قرار داده و خود را پیش برده و همچنان در عین تحول، در چالش و افت و خیز است و همچنان سرگردان^۱. گاهی فقط به ترجمه کتاب‌های فقهی در قالب جرم‌انگاری اقدام می‌کند و عصاره فقه را مصرانه در جام قانون می‌ریزد. گاهی به ترجمه مواد قانون جزایی فرانسه و اسناد بین‌المللی دل خوش می‌کند و به اقتضائات جامعه‌شناسی جرایم در ایران و داده‌های این علم در عقلانیت تقنینی خود توجه چندانی ندارد.

سیاست جنایی به طور کلی از جنبه‌های گوناگونی نظیر فلسفه اخلاق و نظریه عدالت، محاسبه‌گری اقتصادی، حمایت‌گری از دین و نظایر آن در ایران و جهان، مورد آسیب‌شناسی قرار گرفته و پژوهش‌ها در این زمینه اندک نیست. اما تحلیل و نقد سیاست جنایی از حیث تحمل مصائب ناشی از جریان مدرنیزاسیون علوم انسانی، موضوع پژوهش مستقلی، دست‌کم در کشورمان نبوده است.

تحقیق در زمینه چرایی و میزان و نحوه آسیب‌دیدگی دانش سیاست جنایی از حاکمیت جریان مدرنیسم بر روند تحول علوم انسانی از دو جهت حائز اهمیت است: (۱) به طور عام، ناهمسویی اهداف و طبع مابعدالطبیعی علوم انسانی با مدرنیسم، به مثابه فراروایتی مبتنی بر پوزیتیویسم تجربی و مخالف حکومت ارزش‌های دینی و حاکمیت باورهای مابعدالطبیعی؛ (۲) به طور خاص، ناهمسویی اهداف و ماهیت عدالت کیفری با روش فرمول‌بندی علوم انسانی و استفاده از روش‌های تجربی در نظام‌مند کردن مفاهیم و قلمروهای غیرنظام‌مند سیاست جنایی.

برای تبیین دلایل ناسازگاری اهداف و نیز ماهیت مابعدالطبیعی علوم انسانی با مدرنیسم و اثر منفی آن بر سیاست جنایی، ابتدا لازم است مدرنیزاسیون و سپس مدرنیته حقوقی و نسبت این دو با حقوق مدرن، اختصاراً توضیح داده شود. وضعیت مدرنیته، برجسته‌کننده بداعت حال به عنوان گسستی از گذشته، حالی گشوده رو به آینده‌ای به شتاب نزدیک‌شونده و نامعلوم است. در کلی‌ترین شکل، بهترین

^۱. جانستون، جری، سیاست گذاری کیفری: نخبه گرا، عامه گرا یا مشارکت محور؟، ترجمه بهروز جوانمرد، فصلنامه تعالی حقوق، شماره ۱۱، ۱۳۹۰، صص ۱۰۴-۷۳

برداشت از مدرنیته در نظر گرفتن آن به عنوان ساختار زمان آگاهی تاریخی است.^۱ در واقع، مدرنیسم بعد از عصر روشنگری، باعث تغییر جدی نگرش انسان در غرب، در چهار ساحت معرفتی مفروضات، مفاهیم، غایات و ابزار شد.

حقوق مدرن، از حیث پیروی از مدرنیته، دو ویژگی اساسی دارد: الف) استقلال از دین و لذا جایگزین شدن دین با عقل تجربی به عنوان مبنای قاعده حقوقی؛ ب) وحدت‌گرایی، که به معنای رفع تکثر منابع حقوق (دین، دیگر انواع باورهای مابعدالطبیعی، فرمان حاکم، برخی آداب و رسوم و ...) و حرکت به سمت مبنابودن دولت برای قاعده حقوقی بر اساس عقل خودبنیاد^۲. مدرنیته حقوقی درست از زمانی عینیت می‌یابد که دولت بر مبنای اراده عمومی موجب حذف همه مرجعیت‌ها و فراروایت‌های مذهبی، سرزمینی، سیاسی و غیره می‌شود که واسطه بین فرد و دولت می‌گردند.^۳ این گونه است که حقوق در جامعه مدرن، ابزار مرجح نظم‌دهی به روابط اجتماعی و به طور کلی عقلانیت اجتماعی می‌گردد. در مدرنیته حقوقی، نقش دکتربین حقوقی - مذهبی بسیار کم‌رنگ است؛ چرا که روش اسکولاستیک (scholastic) یا مدرسی معتبر دانسته نمی‌شود. با این استدلال که یک نظام علمی واقعی و مبتنی بر عقل تجربی نمی‌تواند بر تعبیر برآمده از متون سنتی استوار باشد و نیز این که علم واقعی باید بنای خود را در یک «سیستم» بیابد نه این که از مقایسه موردی به دست آمده باشد.^۴

حال، پس از تبیین مدرنیسم و مدرنیته حقوقی و نسبت این دو با حقوق مدرن، نوبت آن است که مقاله به تبیین دلایل ناسازگاری اهداف و نیز ماهیت مابعدالطبیعی علوم انسانی با مدرنیسم و اثر منفی آن بر سیاست جنایی پردازد. بی‌تردید، شرط غلبه بر وضعیت فعلی علوم انسانی در جهان سوم، تفتن در کاستی-های علوم انسانی غربی، تلاش جهت مواجهه انتقادی و خلاقانه با آن، سرمایه‌گذاری در جهت تحقیقات نظری و بنیادین علوم انسانی، فارغ از ایدئولوژی‌های سیاسی،

^۱ گروه نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی، ویراسته مایکل پین، ترجمه پیام یزدانجو، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۶، ص ۶۰۰

^۲ راسخ، محمد، مدرنیته و حقوق دینی، نامه مفید، شماره ۶۴، ۱۳۸۶، ص ۱۳

^۳ Sellers, M., *Republican Legal Theory, the History, Constitution and Purposes of Law in a Free State*, New York: Palgrave Macmillan, ۲۰۰۳, p ۱۴-۹۶

^۴ شهابی، مهدی، از حقوق سنتی تا حقوق مدرن؛ تأملی در مبانی تحول نظام حقوقی، نامه مفید، شماره ۷۶، ۱۳۸۸، ص ۷۷

افزایش تعاملات و تبادلات میان اندیشمندان جهان سوم و ارتقای فهم بین‌الذهانی و میان‌فرهنگی است. اما از این میان، چگونه ممکن است که ایدئولوژی‌ها و نظریه‌ها دانش سیاست جنایی را متحول کنند یا بدان آسیب زنند؟ مدرنیسم صرفاً در حوزه فناوری و پیشرفت مادی زندگی انسان بروز و تحول نیافت، بلکه همچنین چتر شمول خود را بر حوزه‌های عظیمی از دانایی مابعدالطبیعی نیز گستراند. جریان مدرنیسم، اگرچه مثلاً عرفان را نه، اما «علوم» انسانی را کاملاً از حیث روش و عموماً (اگرچه نه مطلقاً و کاملاً) از حیث محتوا در منظومه فکری خود فروکشاند؛ تا جایی که فلسفه را که همانند ریاضیات و منطق جزء علوم مستقل است، از مرحله مدرسی و اسکولاستیک خارج و آن را مدرنیزه کرد.

شاخص اصلی رویکرد پوزیتیویستی به علم در نظریه‌پردازی‌های عصر مدرن، تکیه بر «اصل تبیین» است. در واقع علوم انسانی بیش از همه با تأکید بر همین ماهیت، تبیین و با ایجاد ربط علی میان پدیدارهای اجتماعی قوام یافته‌اند. این، در حالی است که هر رویکرد تبیین‌محور، ذاتاً تقلیل‌گرایانه است و به شکلی داوطلبانه و ساده‌اندیشانه، سویه‌های دیگر شناختی نسبت به پدیده‌های اجتماعی را حذف می‌کند تا به سویه‌ای یک‌دست در فهم آن پدیده دست یابد.^۱ این به معنای افزایش خطر تحلیل تک‌بعدی و تمامیت‌خواهی علمی و نفی دیگر خوانش‌ها و غیرمیان‌رشته‌ای شدن سیاست جنایی و بی‌توجهی به ابعاد اجتماعی و فقط غربی، یا فقط فقهی، تحلیل کردن سیاست جنایی و مآلاً یأس از آرمان تولید دانش سیاست جنایی در کشور است.^۲

سیاست جنایی، در جریان مدرنیزاسیون علم، رفته‌رفته از مکاتب اخلاق‌گرا و فضیلت‌گرای کانتی و نوکانتی و رالزی به سمت پوزیتیویسم و عقلانیت ابزاری گرایش یافت. شمایل ظاهراً جهان‌شمول مدرنیته - که تجربه‌ای تجربیدی و خاص اروپایی است - خود را تا حد حقیقتی مطلق برای کل انسان‌ها ارتقا داد و متناسب با چنین نگرشی، خود را خارج از مرزهایش بر فهم‌های شرقی و دینی از علم و خصوصاً علم سیاست جنایی تحمیل کرد. پیامد منفی این امر آن است که وقتی یک شمایل فرهنگی و بومی از مدرنیته، در جهان غیرغربی وجود نداشته باشد و بسترهای

^۱. Kincaid, H., Social Science, in: Machamer, P. and Slibrestein, M. (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Blackwell Publishers, ۲۰۰۲, p ۸۴

^۲. خاقانی اصفهانی، مهدی، تعامل پارادایم بایوسایکوسوشیال در فلسفه پزشکی با پارادایم عدالت ترمیمی در فلسفه جرم‌شناسی، مجموعه مقالات دومین کنگره بین‌المللی اخلاق پزشکی، مرکز تحقیقات تاریخ و اخلاق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴

اجتماعی مسیر متفاوتی را در تحول اجتماعی پیموده باشند، تجربه مدرنیزاسیون سیاست جنایی، همواره خود را به شکل تحمیل ساختار و عملکرد خشونت بار قدرت در نظام‌های عدالت کیفری کشورها نشان می‌دهد و صورت هژمونیک و ابزاری، در سیاست جنایی کشورهای غیرغربی خواهد داشت و در جهت عکس ارزش‌های اخلاقی همسو با عرف به محاق خواهد رفت. دولت‌های مقلد الگوهای غربی سیاست جنایی نیز، به تبع، همین مصائب ناشی از پیروی حتی نسبی سیاست جنایی کشورهاشان از منطق مدرنیته را متحمل شده‌اند. ایران از جهاتی از جمله این کشورهاست. برنامه‌های مدرنیزاسیون سیاست جنایی به‌ویژه در حوزه سیاست جنایی تقنینی و بدون توجه به هم‌خوانی یا ناهم‌خوانی تصور رایج میان مدیران سیاست‌گذاری جنایی در زمینه حدود و نحوه مداخلت فقه جزایی در سیاست جنایی، به تعمیق شکاف گروه‌های سنتی اجتماع از دولت منجر شده است و مشروعیت کاربرد زور توسط نهادهای حقوق کیفری را در کشورهای فاقد نظریه بومی سیاست جنایی، با تأمل مواجه می‌کند.

درک اروپامحور از مدرنیزاسیون سیاست جنایی و مدل‌بندی این دانش، باید پاسخگوی به انحراف کشیدن مجموعه علوم و تجارب عدالت کیفری و تخدیش میراث علم در این حوزه باشد. به دلیل اجبارهای ظاهراً موجهی که زاینده امنیت‌گرایی در مردم‌سالاری‌های پساتوتالیتر است و همچنین به دلیل سرکوب نرم مستتر در ذات مدل‌های به ظاهر غیراقتدارگرا، نظیر مدل لیبرال در الگوی سیاست جنایی دلماس مارتی، به جهت توسعه شبکه کنترل کیفری و توجیه نحوه کاربست سیاست‌های ضدانسانی‌ای همچون نظریه جرم‌شناختی مدیریت ریسک جرم و جنبش بازگشت به کیفر. این وجوه، سویه تاریک مدرنیته را نشان می‌دهند. بی‌تردید، احترام ما به آرمان‌های آزادی و روشنگری در عقل‌گرایی مدرن حاکم بر وجهه کنونی سیاست جنایی، موجب نادیده گرفتن یا از قلم انداختن تاریخ و تجربه‌های دردناک مدرنیته، که همچنان درگیر آنیم، نمی‌شود. شکست مدرنیزاسیون، شکست اندوه‌بار سیاست جنایی مدرن را به همراه داشته است؛ شکستی که از آن می‌توان به آسیب‌دیدگی دانش سیاست جنایی از جریان حاکمیت مدرنیسم بر علوم انسانی یاد کرد.

تولد دانش جرم‌شناسی و استقلال آن از حقوق کیفری، با ظهور مکتب تحقیقی در قرن نوزدهم میلادی رقم خورد و این امر دقیقاً پیامد نفوذ اندیشه ناشایست مهندسی رفتاری، از قلمرو علوم مدیریتی و فنی به عرصه علوم انسانی بود. متأسفانه دستاورد این جریان سلطه، «انسان علیه انسان» یا به تعبیری «سوژه علیه ابژه انسانی»، مبنای

اغلب نظریه‌های جرم‌شناسی شد به طوری که از نظریه دفاع اجتماعی و دیدگاه بازپروری گرفته تا نظریه‌های راست محافظه‌کار و جمهوری‌خواه، تا برسد به نظریه مدیریت ریسک جرم، در همه این نظریه‌ها، رابطه مجازات‌کننده با مجرم رابطه‌ای استراتژیک/ابزاری است و موقعیتی که در آن مجازات صورت می‌گیرد، موقعیتی است که محکوم هرگز در مقام فردی آزاد و خودفرمان، طرف صحبت واقع نمی‌شود.

دیالکتیک عین و ذهن، از برآیندهای عصر مدرنیزاسیون بود و هست و درست همین جا این پرسش مطرح است که برای تدوین الگوی بومی اسلامی ایرانی سیاست جنایی، اولاً نسبت میان حقوق مدرن (به‌ویژه تکنیک‌های مدیریتی آن برای تدبیر در قبال بزه) با حقوق دینی (به‌ویژه رویکرد سنتی به فقه، که همچنین می‌کوشد سیاست جنایی کشور را معادل فقه، یا دست کم بر مبنای سیاست‌های فقه نشان دهد) چیست؛ و ثانیاً، آیا این دو، در چهار جهت هدف، منبع، روش و مرجع صالح راهبردها با هم متفاهم، یا توانا بر متفاهم شدن، هستند یا خیر؟ اگر پاسخ منفی است، آیا این حقوق دینی است که باید در حقوق مدرن حل شود و جزئی از منظومه آن شود؟؛ یا همچون برخی گفتمان‌های رایج در پژوهش‌های سیاست جنایی اسلامی در کشور، دست رد به داده‌ها و مدل‌های غربی سیاست جنایی بزند؟ آیا عناصر عینی و معرفتی حقوق مدرن توانسته‌اند در جدال میان مدرنیسم حقوقی و سنت‌گرایی حقوقی، بر عناصر عینی و معرفتی دکترین‌های سیاست جنایی اسلامی غلبه یابند؟ در این جا مجدداً این سؤال اهمیت می‌یابد که پیمودن مسیری مستقیم برای طراحی الگوی بومی سیاست جنایی، که در آن به غرب‌گرایی افراطی و شرع‌گرایی نسنجیده متمایل نشویم، مستلزم مشارکت‌دهی مبانی و منابع و جلوه‌های سیاست جنایی غربی و اسلامی تحت چه الگویی از تعامل است؟ آیا یکی از مدل‌های مهندسی اجتماعی می‌تواند مطلوب باشد؟ یا یک مدل مدیریت اجرایی؟ اساساً آیا حرکت در مسیر عدالت کیفری، قابل فرمول‌بندی و مدل‌بندی است؟ آیا این تفکر سیستمی، اصلی‌ترین معضل روش‌شناختی محسوب نمی‌شود؟ پاسخ روشن است.

۳. نقد گفتمان سنتی سیاست جنایی اسلامی، از حیث ماهیت و کارکرد اقتدار

حکومت

در گفتمان رایج سنتی در زمینه سیاست جنایی اسلامی، سیاست جنایی اسلامی همان متون فقهی و اصول فقهی سنتی است. چرا این گفتمان، توانایی مدیریت تدبیر در قبال

۱. راسخ، محمد، منبع پیشین، ص ۲۳

پدیده مجرمانه در کشورمان را ندارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ را باید در مبنا (نصوص در رویکرد به فقه سنتی، و عقل ابزاری در رویکرد به فقه حکومتی) بررسی کرد. متون سنتی به صورت موردی به طرح مسائل پرداخته‌اند و دقیقاً همین جاست که نقش دکترین حقوقی - مذهبی در تولید قاعده حقوقی برجسته می‌شود؛ نکته‌ای که حقوقدانان غربی در مورد حقوق اسلامی نیز آن را صادق می‌دانند و بدان اعتقاد دارند.^۱

«حکم» دارای جایگاهی کلیدی در گفتمان فقه است. فهم ماهیت و صورت‌بندی‌های تمدنی فقه سیاسی در جهان اسلام، بر وصف حکم با مختصات خاص خود مبتنی است. حکم، «کنش گفتاری جدی» است که به تعامل با دیگر گفتمان‌های حوزه کلان معرفت تمایلی ندارد و یک تأسیس فقهی موردی و قیاسی است، نه ساختاری و مدیریتی و کلان‌نگر. فقه، دستگاه ویژه‌ای از دانایی است که کارویژه اصلی آن، برقراری «نوعی نسبت بین نص و تاریخ» به منظور «تولید احکام الزام‌آور برای تنظیم قواعد مشروع زندگانی در زمان و مکان» است. فقه، همان فهم انسان از نص است و تاریخ، همان عمل و تصرف مسلمان در نسبت با همان نص. بنابراین، به طور منطقی، بین نصوص دینی و عمل مسلمان، نسبت‌های سه‌گانه انطباق، عدم تغایر و تضاد را می‌توان ملاحظه نمود و از این حیث، تاریخ عمومی، دیالکتیک نص و زندگی سیاسی در جهان اسلام را ترسیم و تحلیل کرد.^۲ مسئله این است که آیا امکان بسیج ذخایر سنت فقهی ما برای حل مسائل سیاست مدرن وجود دارد یا باید همچنان بر طبل دوگانه طرد تجدد یا طرد فقهت کوبید؟ منطق تحقیق علمی، افراط‌گرایی ناظر بر طرف‌های دوگانه را قبل از هرگونه سنجش امکانات فقه سیاسی دور از احتیاط اهالی تعقل می‌داند.

دستگاه فقه معاصر وارث مجموعه‌ای از عقاید سیاسی، از جمله تجربه حضور در نظام‌های خلافت، سلطنت، مشروطه و جمهوری اسلامی است. این میراث فقهی - سیاسی، در پیدایی سیاست مدرن در جامعه ما دارای نقش مهمی است که مردم‌سالاری بخش انکارناپذیر آن است. اما این ارزیابی به فهم دو موضوع بستگی دارد: اول، فهم حضور معمایی فقه سیاسی در جامعه پیچیده امروز؛ و دوم، فهم بنیاد مذهبی سیاست مدرن در جهان اسلام. قرائت سنتی از فقه جزایی، چون قادر نیست

^۱ ساخت، یوزف، دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، ترجمه اسدالله نوری، نشر هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۸، ص

۲۱۰

^۲ فیرحی، داوود، دین و دولت در عصر مدرن، نشر رخ داد نو، چاپ اول، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳

نظام زبان‌شناختی سنت را به درستی بشناسد، در فهم ماهیت و سیاست امروز از محدوده خلاصه‌های وصفی و قیاسی (فتوایی، نه مدیریتی) فراتر نمی‌رود؛ در حالی که ویژگی جامعه کنونی ایران، همزیستی میان سه فرهنگ است: فرهنگ دینی، فرهنگ ملی و فرهنگ غربی. گفتمان سنتی سیاست جنایی اسلامی التفات مطلوبی به ضرورت توجه به این هر سه حوزه از فرهنگ ندارد.

از دیگر سو، تضادهای عمل سیاسی، نتیجه دویاری و کژتابی معرفتی است و خود، موجب اختلال در پی‌ریخته‌های اجتماعی، نظیر نظام سیاست جنایی، می‌گردد. دولت، به‌ویژه دولت اسلامی، چارچوبی از ارزش‌هاست که در درون آن، زندگی عمومی جریان می‌یابد و خود، قدرت عمومی را در جهت تحقق آن ارزش‌ها به کار می‌برد. از این رو، در جوامع اسلامی نظیر ایران، به دلیل نگرش مثبت به قدرت سیاسی، تحول دولت با تحول دانش سیاسی مقارن است و بالعکس. حال اگرچه نظریه معنای اسلامی نمی‌تواند با هیچ یک از پیش‌فرض‌های نظریه گفتمان، به صورت موجبه کلیه، موافقت داشته باشد^۱ اما بدون شک، فهم دانش سیاسی از طریق تحلیل گفتمان، لازمه ایضاح منطق سیاست جنایی اسلامی - ایرانی است.

یکی از وجوه آسیب‌شناسی قرائت سنتی از اسلام را می‌توان این گونه بیان داشت که با آشکار کردن بنیاد غیرعقلانی عقل عملی در اندیشه غرب، نسبت به خوش‌بینی افراطی مدرنیته به رهیافت‌های عقل سیاسی، به گونه‌ای تردید می‌کند که در زمین این تردید، بذر اقتدارگرایی بپاشد؛ به نحوی که دیوار بلندی از اقتدار می‌سازد که آزادی‌های مکتون در نصوص اسلامی را سلب می‌کند. تأکید مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در سلسله نشست‌های اندیشه‌های راهبردی جمهوری اسلامی در آبان ماه ۱۳۹۱ بر ضرورت توجه به آزادی و تقویت و گفتمان‌سازی در مورد این مفهوم در چارچوب اندیشه اسلامی، گویای دغدغه معظم‌له از جریان رایج سوءتفسیر از آزادی برای استحکام اقتدارگرایی نادرست است. نصر حامد ابوزید به درستی توضیح می‌دهد که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش و سیاست، بر سلطه متون سنتی مبتنی است و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آرای گذشتگان خلاصه می‌شود.^۲ از دید وی، در جریان استندهای مکرر، نصوص اولیه دین (قرآن و سنت) منحصرأ از نگاه متونی

^۱. لکزایی، نجف، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی چاپ اول، ۱۳۸۶، ص ۶۳

^۲. ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص: درسه فی علوم القرآن، بیروت، المركز الثقافی العربی، الطبع الأولى، ۱۹۹۸ م، ص ۱۹۶

تولیدشده در الهیات سنتی دیده شده‌اند؛ امری که موجب اتحاد دین با الهیات سنتی گردید. این دگردیسی، مرتبه متون و فلسفه سنتی ما را چنان بالا برده که آن را هم‌پایه نصوص اصلی دین نموده و با تعمیم قداست دین به الهیات سنتی، عقل و اندیشه را به دایره بسته تکرار و شرح و تحشیه فرو کاسته است. استمرار و حاکمیت پدیده تقلید و سنت حاشیه‌نویسی در تفکر اسلامی در پیوند با موقعیت فلسفه اسلامی مانع طرح اندیشه‌های انتقادی در سنت اسلامی است و حجم عمده تحقیقات دانشگاهی کنونی را در بن‌بست مواضع صرفاً ایدئولوژیک فرو غلتانده‌اند.^۱ جهت همین تفکر انتقادی است که در دیدگاه شیخ انصاری (ره)، خصوصاً در صفحات ۱۵۳ تا ۱۵۵ المکاسب، سیاست (دولت) و روحانیت (مرجعیت) دو روی یک سکه نیستند بلکه دو حلقه جداگانه و البته در تعامل با هم‌اند که حلقه روحانی نقش تعیین‌کننده در کنترل و نظارت و تعدیل حوزه سیاست دارد.^۲

اگر دین اسلام در عرصه سیاست حاکم بر موضوعات درونی خود، از جمله فقه جزایی، سهله و سمحه است، در پذیرش علوم مدرن و اساساً خود مدرنیزاسیون علوم انسانی نیز باید پذیرا و اهل تعامل باشد و در فضای «تحلیل گفتمانی» به گفت‌وگو با دستاوردهای علوم جزایی تمدن‌های غیراسلامی و قرائت‌های نواندیشانه از سیاست جنایی اسلامی اقدام کند.

روشنفکری دینی در چالش با فقه‌های کلاسیک، در وهله اول در اصطکاک با پیوند شکل سنتی فقه به سیاست جنایی ایران است. تبلور روشنفکری دینی در عرصه سیاست‌گذاری جنایی، با این ایده سنتی مخالف است که تمام «محتوای» فقه کلاسیک، دائماً دارای اعتبار تصمیم‌گیری در خصوص ساختار کلی و رهیافت‌های جزئی سیاست جنایی است.

این، حقیقتی است که پژوهش‌های دینی باید بر اصول روشنی استوار باشد و دور از جنبه‌های احساسی و تبلیغی و سیاست‌زدگی و نقدگریزی انجام گیرد. گفتمان سنتی و رایج در زمینه سیاست جنایی اسلامی ابراز می‌دارد که مبانی عقیدتی، آموزه‌های اخلاقی و سنت‌های فقه‌ها، مجموعه‌ای مرتبط و منسجم و «اجزای سیاست جنایی حکیمانه‌ای» دیده می‌شوند که «سیاست جنایی اسلامی» نامیده می‌شود؛^۳ در حالی که

۱. الجابری، محمد عابد، التراث و الحدائث، بیروت: المركز الثقافی العربی، الطبع الأولی، ۱۹۹۳ م، ص ۵۲

۲. فیرحی، داود، دین و دولت در عصر مدرن، نشر رخ داد نو، چاپ اول، ۱۳۸۹، ص ۲۴۴

۳. حسینی، سید محمد، منطقه کنترل شده رفتاری در سیاست جنایی اسلام، فصلنامه حقوق، شماره ۵۲،

بی تردید، این دیدگاه قابل پذیرش نیست که صرف انسجام بین آموزه‌های شرعی و اخلاقی در باب چاره‌اندیشی برای مقابله با بزهکاری را می‌توان یک نظام سیاست جنایی به شمار آورد. سیاست‌های حاکم بر فقه جزایی را نمی‌توان سیاست جنایی اسلامی نامید. سیاست جنایی، یک حوزه بین‌رشته‌ای از معرفت است که علاوه بر ابعاد ایدئولوژیک و نیز علمی، باید ویژگی مدیریتی (نه موردی و قیاسی و فتوایی) داشته باشد. از این جهت، نمی‌توان چنین دیدگاه مضیق و ساده‌انگارانه‌ای را پذیرفت و لذا مادام که نظم ساختاری امروزین، توسط اصحاب اندیشه اسلامی در فقه جزایی اجرا نشود؛ و مادام که آموزه‌های فقه جزایی از حالت خام و تاریخی به وضعیت مطلوب روزآمد شده مبدل نگردد؛ و مادام که فقه جزایی به موازات آموزه‌های سیاست جنایی غربی و اقتضانات جامعه ایرانی، این هر سه، کنار هم دیده نشود و سهم‌دهی به این سه منبع سیاست جنایی بومی مطلوب صورت نگیرد؛ هرگز نمی‌توان پیشرفت در مسیر تدوین الگوی اسلامی - ایرانی سیاست جنایی را انتظار داشت.

در حالی که ده‌ها نمونه از قواعد فقه، از حضور جدی عنصر مصلحت حکایت دارد، آیا نمی‌توان گفت امروزه مهم‌ترین یا دست کم یکی از مهم‌ترین مصادیق مصلحت اندیشی، به مصلحت نبودن تصاحب گفتمان سیاست جنایی اسلامی توسط رویکرد سنتی به فقه است؟ آیا مصلحتی از این مهم‌تر می‌توان سراغ داشت که از انحصارگرایی در خوانش سیاست جنایی اسلامی دست برداشته شود و در تصمیم سازی و مدیریت کلان عدالت کیفری کشور، دیدگاه‌هایی از علم دینی بیش‌تر پر و بال بیابند که از یک سو با مدرنیته علمی هم‌داستان‌ترو از سوی دیگر به اقتضانات جامعه کنونی ایران نزدیک‌تر هستند؟

متأسفانه برخی دیدگاه‌های پرتطرفدار در زمینه نقش مصلحت در فقه، در بیان اوصاف مصلحت گویای آن هستند که «مصدر و منشأ کشف و فهم آن، نص معتبر شرعی است، نه هوای نفس و عقل محض؛ چرا که عقل بشری از درک مصلحت مورد نظر شارع قاصر است»^۱. بی‌شک، کنار زدن «عقل مجرد» از مصادر درک مصلحت شرعی و ذکر آن در کنار هوای نفس، با درک قطعی و معتبر عقل و نصوص معتبر شرعی مخالف است. قطعاً بخش اعظمی از مصالح و مفاسد، موقعیت و مراتب آن‌ها، به وضعیت عدم امکان تأمین و تحصیل همه مصالح، از طریق عقل (عقل عملی) قابل فهم است؛ عقلی که در نصوص بی شمار شرعی تأیید گردیده و در هیچ نص شرعی

^۱. العالم، یوسف حامد، المقاصد العامه للشریعه الإسلامیه، القاہرہ، دارالحدیث، الطبع الأولی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۴۶

از آن تحذیری صورت نگرفته است.^۱ اصولاً ملامت از عقل‌گرایی، تقسیم‌بندی عقل به معتبر و غیرمعتبر و اموری از این قبیل، با نصوص متواتر دینی مخالف است.^۲ چه، عقل همانا امری دینی و دین نیز امری عقلی است. تعجب از کسانی است که در شمارش منابع و اسناد استنباط، از اموری که نه از شرع تأیید دارد و نه از منبع دیگر به عنوان منابع کشف شریعت ذکر می‌کنند؛ لکن از ذکر عقل به عنوان منبع مدرک مصلحت و حکم شرعی پرهیز می‌کنند و تحذیر می‌دهند.

«عدالت»، مفهومی است که نصوص شرعی باید با توجه به آن، ضابطه‌مند، فهم شود و همچون مفهوم «مصلحت»، تفسیر آن به شدت متأثر از دیدگاهی است که مفسر از هستی و انسان دارد و بالطبع «عدالت» در حوزه شریعت، مقاصد شارع و بر اساس نگرش او نسبت به هستی و انسان تفسیر می‌شود.^۳ نکته قابل توجه در این وصف به-جا و شایسته از نسبت عدالت و شریعت این است که شریعت را باید در پرتو عدالت تفسیر کرد، نه بر عکس؛ چه، بی‌تردید، این عدالت است که غایت است، نه ظاهر نصوص شریعت.

۵. دورنمای تدوین الگوی بومی سیاست جنایی؛ مدل اسلامی - ایرانی

برای تأمین نیاز جامعه ایرانی به مدیریت ارزشی و مهذب، از جمله مدیریت مبارزه با بزهکاری، که سیاست جنایی نام دارد؛ دو تکنیک باید به کار گرفته شود: تکنیک «تهذیب علوم» و تکنیک «بومی‌سازی علوم». در تکنیک نخست، علوم انسانی موجود در جهان که از منظر اندیشه اسلامی دارای ناخالصی‌ها و انحراف‌هایی است؛ در فرایند دینی‌سازی باید پیراسته و احتمالاً بخش‌هایی نیز به آن‌ها افزوده شود. این علوم، از منظر غربی و شرقی نگریسته نمی‌شوند بلکه همگی محصول کارکرد عقل آدمی‌اند. نه باید مطلقاً تسلیم آن‌ها شد و نه باید مطلقاً آن‌ها را رد کرد. در مورد تکنیک دوم (بومی‌سازی) باید متوجه بود که علوم انسانی، برعکس علوم تجربی که خنثی، بدون سوگیری ارزشی و واقع‌گرا هستند، اقتضانات ارزشی و فرهنگی مختص خود را دارند. باید تلاش کرد با به کار بستن هر دو تکنیک (تهذیب علم سیاست جنایی و بومی‌سازی آن) رشته مطالعاتی سیاست جنایی بومی (اسلامی/ ایرانی) را نظریه‌پردازی کرد.

^۱ علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌های معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱،

صص ۴۸-۵۲

^۲ علیدوست، ابوالقاسم، همان، ص ۹۱

^۳ علیدوست، ابوالقاسم، همان، ص ۹۸

تلاش برای ثمربخشی یافته‌های پژوهشی در برنامه ریزی‌های اجتماعی، در چارچوب «مدل‌های کاربرست» تحلیل می‌شود. بر اساس نوع استفاده از یافته‌های مطالعات پژوهشی - استفاده ابزاری، مفهومی و فرایندی - مدل‌های کاربرست متنوعی وجود دارد. این مدل‌ها بر اساس شرایط خاص موضوعی و منطقه‌ای به وجود آمده‌اند. بنابراین، در انتخاب آن‌ها باید واقعیات اجتماعی و سازمانی را لحاظ کرد تا به طور موفق‌تری تطبیق حاصل گردد. مدل استفاده ابزاری، روش ویژه و مستقیم برای حل مشکلات خاص است.^۱ کاربرست پژوهش به روش استفاده مفهومی، هنگامی مناسب است که کانون تأثیر پژوهش، دیدگاه تصمیم‌گیران باشد و فرایندهای شناختی (تفکر) آنان را تغییر دهد و بر خط‌مشی‌های کلان اجتماعی متمرکز شود. لذا تصمیم‌ها و فعالیت‌های آنان نیز مطابق با نتایج پژوهشی، تحول می‌یابد. روش مفهومی، روشی زمان‌بر، اما پایدار است و با اقتضائات مدیریت اجتماعی و طبع دانش سیاست جنایی همسو است؛^۲ در حالی که استفاده ابزاری، زودبازده‌تر است و در مقایسه با استفاده مفهومی دارای افت‌وخیز بیشتری است. از این جهت روشن است که روش ابزاری با تحول فناوری و صنعت پیش‌تر مناسب است و روش مفهومی با سیستم‌های انسانی - اجتماعی سازگار است. روش مفهومی در کاربردهای عملی موافقت زیادی به خود جلب کرده است؛ لذا شناسایی این استفاده‌ها در به حداکثر رساندن و بهینه ساختن راهبردهای کنترل اجتماعی برای تصمیم‌سازان و سیاست‌گذاران نقش حیاتی دارد و اساساً الگوی مدیریتی سیاست‌گذاری جنایی را تشکیل می‌دهد. ناگفته نماند هرچند کاربرد این مدل‌ها به طور کلی مفید است؛ منطقی‌تر آن خواهد بود که در جهت بومی‌سازی سیاست جنایی، حتی الگوهای مدیریتی آن را بومی کنیم و این امر در گرو ایجاد برخی تغییرات احتمالی جزئی در اجزای این مدل‌ها، جهت سازگاری هرچه تمام‌تر با اقتضائات کشور ایران است. تشخیص تغییرات جزئی مورد نیاز، به مجموعه‌ای از پژوهش‌های زمینه‌ای (مطالعات ویژه قلمروهای ذیل حوزه سیاست جنایی در کشور) مشروط است تا با استفاده از نتایج این تحقیقات، مدل‌های کاربرست سیاست جنایی نیز علاوه بر خود سیاست جنایی، بومی شوند.

^۱.Lavis, J., How Can Research Organizations More Effectively Transfer Research Knowledge to Decision Makers?, *The Milbank Quarterly*, No. ۸۱, ۲۰۰۳, p ۲۴۲

^۲.Neilson, S., IDRC-supported Research and Its Influence on Public Policy, in: *Knowledge Utilization and Public Policy Processes: A Literature Review*, Evaluation Unit IDRC, ۲۰۰۱, p ۸۴

نکته مهم دیگر، اهمیت درک تفاوت فقه با فلسفه فقه و فلسفه حقوق است. فلسفه فقه و فلسفه حقوق، جزء علم فقه و دانش حقوق شناخته نمی‌شوند. فلسفه فقه و فلسفه حقوق از آن رویکردها متأثرند و از نظریات فلسفی و کلامی تغذیه می‌شوند. البته نقش کلام، و به‌ویژه فلسفه، در فقه، پنهان و غبارزده است. تفاوت دیگر فقه و حقوق، تفاوت روش‌شناختی است. اگرچه فقه دارای منابعی است که این منابع دارای اولویت نسبت به یکدیگر هستند؛ مانند اهمیت و اولویت کتاب و سنت بر سایر منابع؛ یا هر چند اصولیین سعی کرده‌اند نشان دهند که احکام فقهی از اصول مسلم کلامی و عقلی پیروی می‌کنند؛ به دشواری می‌توان گفت که نتایج استنباط‌های فقهی و احکام فقهی، که محصول تفقه فقها و مجتهدان است، توانسته باشد این سازگاری درونی و منطقی اصول و احکام را انعکاس دهد. فارغ از موضوع فقدان سازگاری منطقی و درونی احکام فقهی، موضوع مهم‌تر این است که فقه مانند قانون اساسی بر مجموعه‌ای معین از اصول برتر دارای مرجعیت حقوقی مشتمل نیست. به این لحاظ مستندات فقهی بنا به فهم استنباط هر مجتهدی می‌تواند دارای مرجعیت فقهی باشد؛ حتی اگر از نظر سایر فقیهان و مجتهدان، مرجعیت و سندیت آن مورد سؤال باشد. به تعبیر دیگر، مرجعیت فقهی مستندات، فقیه یا مجتهدمحور، یا به سخنی، ذهنی است و حال آن که نظم حقوقی مدرن مبتنی بر عینیت‌گرایی است.

تفاوت دیگر میان فقه و حقوق، تفاوت هنجاری است. حقوق مدرن هم تکلیف‌مدار است و هم حق‌مدار؛ لیکن تکلیف‌مداری آن دایر مدار حق‌مداری آن است. حقوق مدرن بر شناسایی نظام حق‌ها مبتنی است. با این توضیح که رسالت حقوق مدرن از قرن ۱۸ به بعد شناسایی و اعلام حق‌ها به عنوان امتیازات و مطالبات فردی است که در توجه اندیشه غرب به مفاهیم کرامت و هویت انسانی ریشه دارد. در سوی دیگر، فقه، مجموعه‌ای از احکام و اوامر و نواهی تکلیف‌مدار است و به این دلیل، افراد در نظام هنجاری فقهی صرفاً رابطه عمودی با خداوند برقرار می‌کنند و روابط افقی افراد با یکدیگر به جهت تبعیت از فرمان الهی است.^۱ نتیجه تحلیل تفاوت‌های فقه و حقوق نشان می‌دهد فقه رابطه این‌همانی با حقوق (مدرن) ندارد و از این رو فقه را بر جایگاه حقوق (مدرن) نشان دادن خطایی بزرگ است. همچنین این که حقوق مدرن، ابزار فقه نیست و از این رو، باورمندان به این‌همانی آموزه‌های عام فقه با مفاهیم و دستاوردهای مدرنیته غربی به خطا رفته‌اند.

^۱ شهابی، مهدی، از حقوق سنتی تا حقوق مدرن؛ تأملی در مبانی تحول نظام حقوقی، نامه مفید، شماره ۷۶، ۱۳۸۸، ص ۸۵

نکته دیگر این که هیچ چیز ذاتی در اسلام، یا هر دین دیگری وجود ندارد که آن را در اجرای اجتماعی، ضرورتاً دموکراتیک یا غیردموکراتیک یا صلح‌آمیز یا خشونت‌طلب کند. دموکراتیک بودن با نبودن دین، به این بستگی دارد که مومنان چه دریافتی از دین دارند؟ با چه زبانی آن را بیان می‌کنند و چگونه در آن زندگی می‌کنند؟ برخی برای ایمان‌شان از الفاظ حدافلی، به این معنی که عده محدودی را در دایره دین می‌بینند؛ اقتدارگرا و خشن استفاده می‌کنند. اسلام‌گرایی، در این معنای تئوریک، تلاش آگاهانه ای است برای تدوین تئوریک و راهبردی اصول و شروطی که جایگاه برتر اسلام را در همه حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فکری حفظ کند. بنابراین، نمی‌توان آن را از پیش و قبل از اجرا در جامعه، ضداسلامی یا غیراسلامی و سکولار خواند.

نکته دیگر، لزوم «طراحی دانش» بر مبنای ارتباط افقی رشته‌ها است؛ ارتباط افقی به جای ارتباط عمودی. طراحی بین رشته‌ای و چندرشته‌ای و طراحی دانش بر مبنای موضوعات، به جای طراحی بر مبنای رشته‌ها، مورد توصیه است. دریا/ بر مبنای دیدگاه‌های سوسور در زمینه ماهیت استعاری زبان و تفسیرپذیری همه گونه‌های زبانی، همسو با دیدگاه نیچه است که معتقد بود فی‌نفسه، فقط کثرتی از چشم‌اندازها و تفسیرهای تبدیل‌ناپذیر و متعارض ممکن است وجود داشته باشد. دریا/ بر آن است که هر نشانه، با توجه به «تفاوتش» با «دیگر» نشانه‌ها معنا می‌یابد و بنابراین، معنی هر نشانه به آن چیزی وابسته است که نیست. پس، معنا همواره در غیبت است و فهم آن نیز در «نقد مقاوم» است. لذا هیچ گفتمان تخصصی‌ای و هیچ حوزه‌ای از آگاهی، نظیر هر یک از رشته‌های تخصصی علم نمی‌تواند فراتر از زبان خود داعیه «حقیقت» داشته باشد.^۱ دانش به زبان آدمی محدود است و زبان نیز دارای ماهیتی استعاری، کنایی و تمثیلی است.

براین اساس، هیچ یک از حوزه‌های گوناگون دانش، از جمله دانش فقه یا حقوق، به دلیل ماهیت استعاری علم، در جایگاه برتری نیستند.^۲ و لذا خصوصاً از این جهت که الگوی سنتی سیاست جنایی اسلامی، به شدت فقه‌محور است؛ باید توجه کرد که هر نوع محورگرایی افراطی توجه به این حقیقت دارد که فهم هیچ دانشی - زبانی - بدون

^۱.Kerdeman, D. , Between Memory & Difference: Radically Understanding of the Other, *Journal of Educational Philosophy & Theory*, Vol. ۳۱, No. ۲, ۱۹۹۹, p ۲۲۷

^۲.Elfin, J. and et.al, The Nature of Science: A Perspective from the Philosophy of Science, *Journal of Research in Science Teaching*, No. ۳۶, ۱۹۹۹, p ۱۰۹

توجه به دیگر علوم میسر نیست و از این مهم‌تر، سیاست جنایی (که دانشی مدیریتی است) بدون فهم همه علوم معین سیاست جنایی (که فقه تنها یکی از آنها است؛ اگرچه در جایگاهی نسبتاً مهم‌تر) فهمیده نمی‌شود. هر حوزه از دانش دارای قواعدی در قلمرو روش‌شناسی، مفاهیم مهم، پیش‌فرض‌ها و اهداف است که در همان حوزه کارایی دارد و لزوماً نمی‌توان این قواعد را در حوزه‌های دیگر دانش به کار برد یا حتی با بهره‌گیری از این قواعد، درباره‌ی حوزه‌های دیگر دانش قضاوت کرد.

نکته‌ی دیگر، آگاهی نهادی سازمان است. انطباق آگاهی نهادی سازمان با الزامات عینی محیط نهادی بسیار مهم است. این آگاهی به صورت دیالکتیکی در تعاملات سازمان و محیط شکل می‌گیرد.^۱ آگاهی نهادی سازمان رسمی حقوق در ایران، از دو جهت، بسیار پایین است؛ اول، این که نوسان سیاست‌های تقنینی و قضایی و اجرایی نهادهای رسمی حکومت ایران در برابر موج‌های خبری و اتفاقات زودگذر اجتماعی بسیار زیاد است؛ که نباید این گونه باشد. برعکس، این آگاهی نهادی در مواردی که باید منعطف باشد و به اقتضائات جامعه ایرانی و نیز دیدگاه‌های مربوط به لزوم مدرنیزاسیون حقوق دینی توجه کند، سخت و ناآگاه و نامتعامل است. سازمان در مورد واقعیت‌های محیطی دو راه پیش رو دارد: یا آن‌ها را واقعی پنداشته و پاسخ مناسب می‌دهد؛ یا این که واقعیت‌های محیطی را نادیده می‌گیرد. اما بر اساس تجربیات سازمان‌های موفق و مشروعیت‌دار، ترجیح می‌دهد و یا مجبور است که محیط نهادی را واقعی و بااهمیت تلقی کند. به هر روی، سازمان هنگامی موفق است که میان هویت نهادی ذهنی و عینی، ایدئولوژیک و علمی، تناسب برقرار کند.

^۱ Bliese, P. and et.al, *Multilevel Methods: Future Directions in Measurement, Longitudinal Analysis and Non Normal Outcomes, Organizational Research Methods*, SagePublication, ۲۰۰۷, p ۳۹.

برآمد

یکسویه‌نگری و تک‌ساحتی بودن در معرفت علمی و به ویژه در حوزه راهبردسازی برای عدالت کیفری، سیاست جنایی را در کنش و واکنش سنجیده در قبال بزه ناتوان می‌سازد؛ چه، جرایم و انحرافات در عوامل بی‌شماری ریشه دارد و لذا مبارزه با این عوامل به درک چندوجهی منابع سیاست جنایی و علوم معین آن (به ویژه علوم اسلامی، نظیر فقه در کشورهای پیرو سیاست جنایی اسلامی) نیازمند می‌باشد. اقتضانات جامعه‌شناسی ملی، داده‌های نظری جرم‌شناسی و تجارب عملی تاریخ سیاست جنایی، همه و همه باید در منظومه‌ای منسجم به یکباره دیده شود تا امکان طراحی چارچوب نظام سیاست جنایی معقول، از حیث میزان و چگونگی تعامل این منابع، جهت برون‌داد نظریه بومی سیاست جنایی فراهم آید.

بومی‌سازی مبتنی بر سیاست تک‌فرهنگی (نظیر باور به این‌همانی سیاست‌های فقه جزایی با سیاست جنایی اسلامی؛ یا رویکرد ترجمه سیاست جنایی غربی و پیوند به سیاست جنایی ایران به طور بی‌منا ولو محدود) بر باور به تفکیک مطلق لاهوت و ناسوت مبتنی است که بر مبنای آن، هر امر عرفی را می‌توان غیردینی یا حتی ضددینی تلقی کرد.

جریان فکری اسلامی جدید به دنبال آن است، پارادایم‌های درون سنت را به منظور هم‌نشینی با مفاهیم مدرنیته ترسیم و شیوه‌های نوسازی در اندیشیدن را با پشتوانه‌های بومی بیابد. این مقاله بر این باور مبتنی است که باید بکوشیم نگاه سنت و از جمله فقه جزایی به مفاهیمی چون آزادی و حقوق عمومی، حق اختلاف و حقوق بشر، جهانی شدن و رابطه با دیگری، تعامل موجود و مطلوب فقه سیاسی و سیاست‌های فقه جزایی و سیاست جنایی اسلامی با یکدیگر و مباحث معرفتی این‌چنینی را روشن نماییم. پیش‌فرض مقاله نیز این بود که اندیشه‌ورزی به هدف تولید و تحول سیاست جنایی اسلامی - ایرانی؛ به مثابه علمی دینی، برای تبیین مؤلفه‌های جدید از درون سنت، به گفتمان انتقادی در حوزه فلسفه و کلام توجه دارد؛ به ویژه از این حیث که دنیای تشیع ایرانی نیز با تأویل‌های غیرروایی و غیرمأثور همسویی دارد.

اما چگونه می‌توان نظامی هم اسلامی و هم امروزیین داشت؟ جمع این دو نه تنها ممکن است بلکه به اعتبار تاریخ اندیشه سیاسی ناگزیر می‌نماید. اما مسئله اصلی، کیفیت و ظرافت طراحی الگوی این هم‌زیستی تعیین‌کننده است. اندیشه میانه‌ای که از لغزش به منتهاالیه احیاگری سنت دوران میانه تمدن اسلامی، یا دین‌ستیزی دوره مدرن صیانت نماید. الگوی موردنظر، باید عاری از ایراد دست‌کم گرفتن سنت علمی

گذشته و ایراد بازسازی تصنعی آن باشد. در غیر این صورت، به بومی‌سازی کمکی نخواهد کرد؛ اگرچه استفاده از دستاوردهای اخیر در فلسفه و جامعه‌شناسی و تاریخ‌نگاری علم در درک نقادانه سنت علمی گذشته، بسی مطلوب است.

منابع

الف) منابع فارسی

- ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، بیروت: المركز الثقافی العربی، الطبع الأولی، ۱۹۹۸ م.
- پورعزت، علی اصغر، «گذر از حصارهای شبه‌های معرفت شناسی با تأکید بر الزامات زبان شناختی علوم میان رشته‌ای»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۱، ۱۳۸۷،
- تسلیمی، محمدسعید و همکاران، «تبیین مدل دیالکتیکی نهادی شدن سازمان»، فصلنامه دانش مدیریت، شماره ۶۳، ۱۳۸۲.
- توحیدفام، محمد و مرضیه حسینیان، فراسوی کنش و ساختار (تلفیق کنش و ساختار در اندیشه گیدنز، بوردیو و هابرماس)، تهران: نشر گام نو، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- ثاقب فر، مرتضی، بن بست‌های جامعه‌شناسی، تهران: نشر بیستون، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- الجابری، محمد عابد، التراث و الحداثه، بیروت: المركز الثقافی العربی، الطبع الأولی، ۱۹۹۳ م.
- جانستون، جری، «سیاست گذاری کیفی: نخبه گرا، عامه گرا یا مشارکت محور؟»، ترجمه بهروز جوانمرد، فصلنامه تعالی حقوق، شماره ۱۱، ۱۳۹۰.
- جمعی از نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی، «اصلاح مجرمان در سیاست جنایی تقنینی ایران»، فصلنامه حقوق، دوره ۳۹، شماره ۳.
- حسینی، سید محمد، «منطقه کنترل شده رفتاری در سیاست جنایی اسلام»، فصلنامه حقوق، شماره ۵۲.
- حکمت نیا، محمود، (۱۳۸۴)، «بومی‌سازی نهادهای حقوقی با رویکرد اسلامی»، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۷، ۱۳۸۰.
- خاقانی اصفهانی، مهدی، «تعامل پارادایم بایوسایکوسوشیال در فلسفه پزشکی با پارادایم عدالت ترمیمی در فلسفه جرم‌شناسی»، مجموعه مقالات دومین کنگره

- بین‌المللی اخلاق پزشکی، مرکز تحقیقات تاریخ و اخلاق پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۱۳۸۷.
- خلیلی، اسماعیل، علوم انسانی نوین در ایران، در: درآمدی بر علوم انسانی انتقادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- دلماس مارتی، می ری، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرنآبادی، تهران: نشر میزان، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- راسخ، محمد، «مدرنیته و حقوق دینی»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۶۴، ۱۳۸۶.
- زارعیان، مریم و خدیجه سفیری، «علوم انسانی بومی بر مبنای منطق فازی»، فصلنامه دانشگاه اسلامی، سال ۱۵، شماره ۱، ۱۳۹۰.
- شاخت، یوزف، دیباچه‌ای بر فقه اسلامی، ترجمه اسدالله نوری، تهران: نشر هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- شهابی، مهدی، «از حقوق سنتی تا حقوق مدرن؛ تأملی در مبانی تحول نظام حقوقی»، فصلنامه نامه مفید، شماره ۷۶، ۱۳۸۸.
- العالم، یوسف حامد، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الحديث، الطبع الأولى، ۱۴۲۱ق.
- علیدوست، ابوالقاسم، فقه و عقل، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه‌های معاصر. چاپ اول، ۱۳۸۱.
- گروه نویسندگان، فرهنگ اندیشه انتقادی، ویراسته مایکل پین، ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- فیرحی، داود، دین و دولت در عصر مدرن، تهران: نشر رخ داد نو، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- قیاسی، جلال‌الدین، «اصول سهولت و مدارا در سیاست جنایی حکومت اسلامی»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره ۳، ۱۳۸۵.
- _____، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- لک زایی، نجف، چالش سیاست دینی و نظم سلطانی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- معموری، علی، «تأملی در نسبت هرمنوتیک و تفسیر»، فصلنامه رواق اندیشه، شماره ۱۴، ۱۳۸۱.

ب) منابع انگلیسی

- Bliese, P. and et.al, Multilevel Methods: Future Directions in Measurement, Longitudinal Analysis and Non Normal Outcomes, *Organizational Research Methods*, SagePublication, ۲۰۰۷.
- Elfin, J. and et.al, The Nature of Science: A Perspective from the Philosophy of Science, *Journal of Research in Science Teaching*, No. ۳۶, ۱۹۹۹.
- Kerdeman, D. Between Memory & Difference: Radically Understanding of the Other, *Journal of Educational Philosophy & Theory*, Vol. ۳۱, No. ۲, ۱۹۹۹.
- Khaghani, M., Challenges Confronting the Modernization of Islam and Iran's Criminal Law in regard to Crimes against Security of e-Commerce, *Business and Management Review (BMR)*, Vol. ۲, No. ۵, ۲۰۱۲.
- Kincaid, H., Social Science, in: Machamer, P. and Silbrestein, M. (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Science*, Blackwell Publishers, ۲۰۰۲.
- Lavis, J., How Can Research Organizations More Effectively Transfer Research Knowledge to Decision Makers?, *The Milbank Quarterly*, No. ۸۱, ۲۰۰۳.
- Neilson, S., IDRC-supported Research and Its Influence on Public Policy, in: *Knowledge Utilization and Public Policy Processes: A Literature Review*, Evaluation Unit IDRC, ۲۰۰۱.
- Scribner, J & Fusarelli, L., Rethinking the Nexus between Religion and Political Culture, *Education and Urban Society*, Vol. ۲۸, No. ۳, ۱۹۹۶.
- Sellers, M., Republican Legal Theory, the History, Constitution and Purposes of Law in a Free State, New York: Palgrave Macmillan, ۲۰۰۳.

کارکردهای پیشگیرانه شفافیت در سیاست جنایی

عادل ساریخانی*

روح الله اکرمی سراب**

چکیده

"شفافیت"، در ساختار اداری و بین کارگزاران حکومت از تدابیر بسیار مؤثر سیاست جنایی برای پیشگیری از بزهکاری به شمار می‌رود. نهاد مذکور، از طریق رؤیت‌پذیر ساختن فرآیندهای جاری در امور دولتی و عملکرد مجریان، سبب می‌گردد که ریسک ارتکاب فساد و سوءاستفاده از موقعیت در تشکیلات ذیربط افزایش یابد و بالتبع میزان بزهکاری تقلیل پیدا کند. به‌علاوه با شفاف‌سازی می‌توان ضمن کسب اعتماد عمومی، از رسوخ شبهه‌های خلاف واقع که می‌تواند زمینه کزروی شهروندان را فراهم سازد، جلوگیری نمود.

در نوشتار حاضر، تلاش شده به ابعاد این مسئله پرداخته شود و با ملاحظه آموزه‌های اسلامی اهمیت این موضوع بر اساس مبانی دینی تبیین گردد.

واژگان کلیدی: شفافیت، آزادی اطلاعات، سیاست جنایی، پیشگیری از جرم.

* دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی، استادیار و رئیس دانشکده حقوق دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

** مدرس دانشگاه، دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه قم

درآمد

از نظر تاریخی، در ابتدا پاسخ‌دهی به پدیده مجرمانه تنها از طریق اتخاذ تدابیر سرکوبگرانه صورت می‌پذیرفت و بدین طریق سعی می‌گردید با ارباب حاصل از اجرای آن، بزهکار و سایرین را از ارتکاب جرم باز دارند. گذشت زمان و تجربیات به دست آمده، از عدم توفیق کامل این‌گونه ضمانت‌اجراهای جزایی در صیانت از جامعه در قبال رفتارهای مجرمانه حکایت داشت. همین امر، اندیشمندان را به سوی تدوین نظامی سوق داد که ضمن حفظ سیاست کیفری سابق، که تنها عهده‌دار واکنش‌های رسمی در مواجهه با جرایم قانونی بود؛ با دخالت دادن جامعه مدنی در کنار دولت، پاسخ‌های کنشی (پیشگیرانه) را به پاسخ‌های واکنشی جهت مقابله با هر گونه کژروی و انحراف بیافزاید. بدین‌گونه سیاست جنایی شکل گرفت که از نظر متخصصان «شامل مجموعه روش‌هایی می‌شود که هیأت اجتماع با توسل به آن‌ها پاسخ‌های به پدیده مجرمانه را سازمان می‌بخشد»^۱.

یکی از روش‌های مزبور که جنبه پیشگیرانه دارد، ایجاد شفافیت در ساختار حاکمیت و عملکرد کارگزاران حکومتی از طریق شناسایی نظام آزادی اطلاعات می‌باشد؛ تدبیری که با به‌کارگیری آن در بستر سیاست جنایی می‌توان از بروز بسیاری از نابهنجاری‌ها و انحرافات، نظیر فساد اداری - مالی جلوگیری نمود. دلیل توجه سیاست جنایی به نهاد شفافیت آن است که مطالعات علت‌شناختی در جرم‌شناسی نشان می‌دهد پنهانکاری و اسرارگرایی مجریان اداره کشور، یکی از عوامل زمینه‌ساز بروز کژروی و انحراف در سطح حکومت و جامعه می‌باشد. از همین رو صاحب‌نظران بر اهمیت نقش فضایی که در آن چرخش آزاد اطلاعات وجود داشته و شفافیت در ساختار آن، به عنوان اصلی جدایی‌ناپذیر نمود داشته باشد و جایی برای پنهان کاری نباشد، در پیشگیری از بزهکاری تأکید نموده‌اند.

از همین رو است که در کشور ما، قانون‌گذار در سال ۱۳۸۷ با تصویب دو قانون "انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات" و "ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد" به بسترسازی لازم جهت تحقق شفافیت پرداخته است.

نوشتار حاضر، ضمن بررسی کارکردهای پیشگیرانه شفافیت، به مطالعه رویکرد اسلامی به این موضوع پرداخته است. لذا پس از تبیین مفهوم شفافیت (گفتار نخست)؛

^۱. دلماس مارتی، می‌ری، نظام‌های بزرگ سیاست جنایی، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، جلد ۱، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۱، صص ۲۴-۲۳.

کارکردهای پیشگیرانه آن مطمح نظر قرار خواهد گرفت (گفتار دوم).

گفتار اول: مفهوم شفافیت

"شفافیت"، معادل پذیرفته شده برای اصطلاح «Transparency» است، که در مورد ریشه لغوی آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند این واژه از حرف اضافه «Trans»، به معنای "حرکت" و "جنبش" و «parent»، به مفهوم "قابل مشاهده"، ترکیب یافته است.^۱ عده‌ای دیگر بر آن هستند که این واژه از تألیف دو ریشه لاتین «Trans»، به معنای "از طریق" و "از میان"، و «parere»، به مفهوم "نمایان شدن" و "نشان داده شدن جهت نظاره" اشتقاق یافته است.^۲ در اصطلاح، استعمال شفافیت در مورد اطلاعات، داده‌ها و رویه‌ها به معنای "آشکار بودن" و "در دسترس بودن" آن‌ها جهت بررسی و نظارت بر آنها می‌باشد.^۳

اصطلاح شفافیت با اصطلاح آزادی اطلاعات (حق دسترسی آزاد به اطلاعات) در اختیار تشکیلات حکومتی) قرابت فراوانی دارد؛ به گونه‌ای که میان این دو، تمایز مفهومی روشن و مورد وفاقی وجود ندارد. از این رو، برخی از صاحب‌نظران صراحتاً اذعان داشته‌اند که معنای دقیق دو اصطلاح مزبور در ادبیات موجود چندان مشخص نیست^۴ و بیشتر جنبه سلیقه‌ای به خود گرفته است به گونه‌ای که به زعم برخی، شفافیت معادل آزادی اطلاعات می‌باشد. طبق این تعریف، شفافیت عبارت است از حق هر کدام از شهروندان در دسترسی به داده‌ها، آگاهی از معلومات و فرآیندهای سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری مرتبط و شناخت مکانیزم‌های اتخاذ تصمیم توسط مسئولان حکومتی.^۵ در مقابل، عده‌ای با بیان این‌که متعلق نهاد شفافیت، عملکرد اداری و به عبارت دیگر، حوزه عمومی حاکمیت بوده و مسأله آزادی اطلاعات ناظر بر

^۱. Richard, Oliver; What Is Transparency, United States: McGraw-Hill Companies, ۲۰۰۴, P ۳

^۲. Karl-Heinz Brodbeck; TRANSPARENZ ALS ETHISCHERWERT; Paper for the Second Finance & Ethics Congress, ۲۰۰۴, P ۶۴

^۳. Frederick Schauer; "Transparency In Three Dimensions", University Of Illinois Law Review, Vol. ۱ ۲۰۱۱, P ۱۳۴۳

^۴. Frankie Schram; Transparency and Freedom of Information: a Complex Relation, Paper for the Transatlantic Conference on Transparency Research (Utrecht, Netherlands, ۲۰۱۲), ۲۰۱۲. Retrieved June ۱۳, ۲۰۱۲, from <http://www.transparencyconference.nl/wp-content/uploads/۲۰۱۲/۰۵/Schram.pdf>

^۵. فارس بن علوش ابن بادی السبعی، "دور الشفافیة و المساءلة فی الحد من الفساد الإداری فی القطاعات الحکومیة"، (أطروحة دکتوراه الفلسفة فی العلوم الأمنیه، جامعه نایف العربیة للعلوم الأمنیه فی ریاض، ۱۴۳۱ق، ص ۹

حقوق فردی، (که در درجه نخست و از همه مهم‌تر به عملکرد اجتماعی شهروندان، آن هم نه فقط در ارتباط با مقامات دولتی، بلکه در روابط متقابل ایشان و نیز روابط آن‌ها با مؤسسات خصوصی قانونی نظر دارد)^۱ به گونه‌ای تلویحی رابطه تباین را میان این دو ترسیم نموده‌اند. دسته‌ای دیگر از محققین نیز، در حالی که آزادی اطلاعات، کلیه اطلاعات در اختیار مؤسسات عمومی را شامل می‌شود؛ شفافیت را در آزادسازی آن دسته از اطلاعات مؤسسات منحصر دانسته‌اند که با ارزشیابی آن‌ها مرتبط می‌باشد^۲. بنابراین، نظرگاه آزادی اطلاعات گستره‌ای عام و شفافیت محدوده‌ای خاص دارد. دست آخر گروهی دیگر عکس این موضع را پذیرفته و شفافیت را، اعم از آزادی اطلاعات دانسته و اظهار داشته‌اند: «شفافیت در مقایسه با آزادی اطلاعات معنای گسترده‌تری دارد. دسترسی به اطلاعات یک جزء تشکیل‌دهنده از نهاد شفافیت به شمار می‌رود. این، در حالی است که شفافیت مستلزم آن است که امور به صورتی مدیریت شوند که آشکار و یا در معرض نظارت همگانی قرار گیرند. این، به معنای آن است که سوابق رؤیت‌پذیر تصمیمات و اقدامات رسمی، به منظور دسترسی بعدی، حفظ و نگهداری شده، و اجرای فرآیندهای دولتی و وضع مقررات، تا حد امکان قابل دسترس و قابل درک باشند. شفافیت مستلزم تضمین این امر است که امور اجرایی به حدی آشکار و قابل دسترسی باشد که فهمیدن و مشارکت طرف‌های ذینفع را در آن‌ها ممکن سازد. پیچیدگی، آشفتگی و محرمانگی، خصایصی هستند که نهاد شفافیت در صدد مقابله با آنها می‌باشد»^۳.

همان‌طور که از تعریف اخیر استنتاج می‌شود نقش آزادی اطلاعات به شناسایی حق مردم در دستیابی به اطلاعات در اختیار مؤسسات عمومی محدود است؛ در حالی که شفافیت، به عنوان خصیصه‌ای ساختاری مطمح نظر قرار گرفته، که حسب آن، عملکرد مؤسسات عمومی باید به صورت ساده، انتظام‌یافته و آشکار تحقق یابد؛ به نحوی که افراد نه تنها بعداً بتوانند نسبت به آن اطلاع کسب نمایند بلکه حین جریان

^۱.Mark Bovens; Information Rights: Citizenship In The Information Society, ۲۰۰۲. Retrieved may ۸, ۲۰۱۲, from http://igitur-archive.library.uu.nl/law/۲۰۱۲-۰۳۲۱-۲۰۰۶۰۵/Information%۲۰rights_Bovens.pdf

^۲.Lindstedt, Catharina; Naurin, Daniel; Transparency Against Corruption, ۲۰۰۶. Retrieved may ۵, ۲۰۱۲, from http://www.qog.pol.gu.se/digitalAssets/۱۳۵۸/۱۳۵۸۰۴۶_transparency-against-corruption-accepted-version.pdf

^۳. Birkinshaw, Patrick; Freedom of Information (The Law, the Practice and the Ideal), Cambridge: Cambridge University Press, Fourth Edition, ۲۰۱۰, p ۲۹

بتوانند مشارکتی آگاهانه از خود به عمل آورند. تفصیل اخیر توسط برخی از متخصصان حوزه آزادی اطلاعات مورد پذیرش قرار نگرفته است و خصیصه مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها را از شمول آزادی اطلاعات خارج دانسته‌اند. در طرح راجع به اصول ناظر بر قوانین آزادی اطلاعات، که توسط "توبی مندل" مدیر برنامه حقوقی ماده ۱۹ تدوین شده است، ذیل اصل هفتم، تصریح گردیده است که آزادی اطلاعات، علاوه بر حق جامعه مبنی بر آگاهی از آنچه حکومت به نیابت از آن‌ها انجام می‌دهد، متضمن مشارکت ایشان در فرآیندهای تصمیم‌گیری^۱ می‌باشد، بنابراین، قوانین آزادی اطلاعات، باید این فرض را که کلیه نشست‌های مؤسسات حکومتی به روی مردم باز باشد، لحاظ نمایند.^۲

در مقام ارزیابی نظریات مطرح شده، می‌توان گفت صرف نظر از آن‌که آزادی اطلاعات به معنای آزادی اعضای جامعه در برخورداری از اطلاعات در اختیار نهادهای عمومی و بعضاً غیرعمومی است (در حالی که شفافیت منحصرأ ناظر بر مؤسسات عمومی است)؛ لکن در آزادی اطلاعات، آنچه به عنوان هدف اصلی مورد نظر است، آن است که افراد بدون مانعی بتوانند به اطلاعاتی که در اختیار مؤسسات است، دست یابند، و طبیعی است که تحقق چنین امری در گرو آن است که حکومت، امور اداری‌اش را به گونه‌ای تنظیم نماید که اولاً اطلاعات از بین برده نشده و محو نگردند تا زمینه دسترسی فراهم شود؛ ثانیاً، اطلاعات به صورتی ارائه شود که برای همگان قابل درک باشد؛ زیرا در غیر این صورت، حق دسترسی آزادانه به اطلاعات از محتوای خود تهی و به امری پوچ تبدیل خواهد شد؛ ثالثاً، خود حاکمیت نیز باید حق مردم بر آگاهی را مورد ترویج و فرهنگ‌سازی قرار دهد. برآیند تحقق چنین پیش‌زمینه‌هایی را که لوازم آزادی اطلاعات هستند، اصطلاحاً تحت عنوان "شفافیت" مطرح کرده‌اند. از همین رو است که برخی، هدف از آزادی اطلاعات را ترویج شفافیت وصف کرده‌اند.^۳

با توجه به آنچه گفته شد، در گفتار بعدی نقش شفافیت، در معنای وضعیتی که

^۱. Right to participate in decision - making processes

^۲. Mendel, Toby; The Public's Right to Know (Principles on Freedom of Information Legislation), London: Article ۱۹, ۱۹۹۹, p ۹

^۳. Iyer, Venkat; Freedom of Information: Principles for Legislation, Proceedings of the seminars on E-Governance & Democracy in the Millennium: Challenges & Opportunities (Chennai, India, ۲۰۰۰), ۲۰۰۰, p ۳, Retrieved may ۲۲, ۲۰۱۲, from <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/apcity/unpan002177.pdf>

طی آن عملکرد کارگزاران حکومتی قابلیت اطلاع‌پذیری و اعمال نظارت را از سوی شهروندان در خود داشته باشد، در چارچوب سیاست جنایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

گفتار دوم: کارکرد پیشگیرانه شفافیت در سیاست جنایی

کارکرد پیشگیرانه برقراری شفافیت، در ساختار مؤسسات عهده‌دار امور عمومی جامعه و کارگزاران حکومتی، در ارتباط با بزهکاری، از دو منظر متمایز شایسته تدقیق می‌باشد: در وهله نخست، چنین سازوکاری جهت جلوگیری از سوءاستفاده متصدیان دولتی از قدرتی که در اختیار دارند، و به تعبیر دیگر، فساد اداری، نقش به‌سزایی داشته و بعد مذکور در ادبیات جرم‌شناختی معاصر و رویکرد بین‌المللی توجه شایانی را به خود جلب کرده است. لیکن باید توجه داشت که جریان آزاد اطلاعات و شفاف‌سازی توسط دارندگان قدرت در جامعه، می‌تواند جهت مقابله با بزهکاری شهروندان عادی نیز نقش به‌سزایی داشته باشد، که این جنبه، در آثار و تحقیقات صورت گرفته تا حد زیادی مغفول واقع شده است.

از این رو، جهت تسهیل در بحث، دو وجه مزبور از کارکرد پیشگیرانه شفافیت را به صورت جداگانه در دو بخش پی می‌گیریم.

بخش اول. پیشگیری از بزهکاری مقامات عمومی

در آموزه‌های اسلامی، "قدرت" به کمال و نعمت الهی قلمداد شده است. نصوص موجود این نگرش را مورد تأیید قرار می‌دهند. هنگامی که افراد هنجارمند، قدرت پیدا می‌کنند، این نعمت عاملی است که می‌تواند با تمهید فرصت اجرای احکام الهی و خدمت‌گزاری به مردم، موجب تعالی آن‌ها و جامعه گردد؛ چنانکه خداوند متعال در آیه شریفه ۴۱ سوره مبارکه حج به این مسأله اشاره کرده و می‌فرماید:

«الَّذِينَ إِذَا مَكَانَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ... ؛ کسانی که هر گاه در زمین به آن‌ها قدرت ببخشیم، نماز را بر پا می‌دارند، و زکات می‌دهند، و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.»

اما اگر کسی که نسبت به قدرت، این نعمت الهی، کفران نموده و به کارش انگیزه خدایی نداده و انگیزه‌اش از رسیدن به آن، برتری‌جویی و تحصیل منافع شخصی باشد؛ همین قدرت به بستری مبدل خواهد شد که صاحبش را به سمت فساد و کژروی سوق می‌دهد؛ چنان‌که بسیاری از حکمرانان در طول تاریخ از آن سوء استفاده

نموده و سر به طغیان نهادند. سوءاستفاده‌هایی که از قدرت به عمل آمده است، توجه بسیاری از متفکران، به ویژه حامیان آنارشیسم، را به خود جلب نموده و زمینه بدبینی و بالتبع مخالفت آن‌ها را فراهم کرده است. لرد آکتون، مورخ و سیاستمدار مشهور انگلیسی، که از مخالفان جدی قدرت حکومتی در کلیه اشکال مردم‌سالارانه، سوسیالیست و استبدادی بود؛ در عبارتی معروف در این زمینه می‌نویسد: «قدرت، به فساد تمایل دارد و قدرت مطلق، کاملاً فسادانگیز خواهد بود».^۱ در جهت چنین طرز فکری است که برخی از دانشمندان علوم اجتماعی به مطالعه آثار فسادآور قدرت پرداخته‌اند.^۲

سوءاستفاده از قدرت توسط کارگزاران حکومتی، در ادبیات حقوقی - جرم‌شناختی، تحت عنوان فساد مورد بررسی قرار می‌گیرد، و با توجه به گفتمان معاصر می‌توان آن را در بستر بزهکاری دولتی نیز مورد بحث قرار داد. فساد، از جمله مهم‌ترین چالش‌های جامعه بشری در دوران معاصر است؛ به گونه‌ای که سازمان شفافیت بین‌الملل در گزارش موسوم به شاخص ادراک فساد^۳، سال ۲۰۱۱، خاطر نشان کرده که معضل مزبور به یأس عمومی در عرصه بین‌المللی منجر گردیده؛ به نحوی که هیچ منطقه یا کشوری در جهان از آسیب‌های فساد بخش دولتی مصون نیست. گواه این مسأله آن است که قریب به اتفاق ۱۸۳ کشور و قلمرو مورد ارزیابی، در مقیاسی متغیر بین صفر (بسیار فاسد) تا ده (بسیار پاک)، نمره زیر پنج را کسب کرده‌اند.^۴ در گزارش سازمان مزبور در سال ۲۰۱۰ نیز آمده بود که نزدیک به سه‌چهارم کشورهای مورد بررسی، نمره زیر پنج دارند.^۵

مطالعات، حاکی از آن است که میزان فساد ارتكابی توسط کارگزاران حکومتی ارتباط مستقیمی با میزان شفافیت و عدم شفافیت در ساختار تشکیلات دولتی دارد. در نظام‌های اقتدارگرا و اقتدارگرای فراگیر که در آن‌ها آزادی فدای قدرت می‌شود، کیش شخصیت و سیاست مرید و مراد حاکم است. بقای نظام سیاسی به هر قیمتی یک اصل بوده و برای این هدف کاربرد هر نوع وسیله‌ای موجه است. جامعه مدنی فقط تکالیف دارد و نه حقوق. رویکرد به مقوله مردم و حقوق آن‌ها کاملاً شعاری، سطحی

^۱. Martin, Brian; Information Liberation: Challenging the Corruptions of Information Power, London: Freedom Press, First Edition ۱۹۹۸, p ۲

^۲. Ibid, p ۱

^۳. corruption perception Index (CPI)

^۴. Transparency International; Corruption Perceptions Index ۲۰۱۱, Berlin: Transparency International, ۲۰۱۱, P ۴

^۵. Transparency International; Corruption Perceptions Index ۲۰۱۰, Berlin: Transparency International, ۲۰۱۰, P ۲

و ابزاری است. در چنین نظام‌هایی که شفافیت در اداره کشور، امری استثنایی محسوب می‌گردد^۱، فساد در سطح متصدیان حاکمیت و کارگزاران دولتی، نه تنها رایج، بلکه عادی می‌نماید. با فروپاشی چنین نظام‌هایی و استقرار نظام مبتنی بر مردم‌سالاری، که حاکمیت، امانتدار و نماینده جامعه به شمار رفته و مردم صاحبان اصلی حق شناخته می‌شوند (و در نتیجه شفافیت به مثابه اصلی بنیادی مورد رعایت قرار می‌گیرد) زمینه مبارزه با مظاهر فساد، به نحو مطلوب‌تری فراهم می‌گردد؛ چرا که در چنین وضعیتی، از طریق شفاف‌سازی محیط‌های اداری، ارتکاب بزه و سوءاستفاده از جانب کارکنان دشوار و خطر شناسایی و دستگیری ایشان افزایش می‌یابد و این تدبیر پیشگیرانه وضعی، با ایجاد موانعی در فرآیند گذار از اندیشه به عمل، کارگزار را از عملی ساختن تصمیم فسادآلود خویش باز خواهد داشت. از همین رو است که در عرصه بین‌المللی، ضرورت دسترسی به اطلاعات در اختیار مؤسسات عمومی، به صورت گسترده‌ای در سال ۲۰۰۳، به منزله ابزاری برای کمک به سیاست مبارزه با فساد، شناسایی شده است.^۲ گزارش ناظر بر فساد جهانی، نشریه سالیانه سازمان شفافیت بین‌الملل^۳، تمرکز ویژه‌ای بر مسئله شفافیت و دسترسی آزاد به اطلاعات، و برجسته‌سازی اهمیت آن در مقابله با فساد داشته است. پیتر ایگن، مؤسس سازمان، در مقدمه گزارش بیان می‌دارد که دسترسی به اطلاعات، مهم‌ترین سلاح در برابر فساد است. این نکته به صورت رسمی در کنوانسیون سازمان ملل متحد برای مبارزه با فساد تصریح شده است. کنوانسیون، کشورهای عضو را به انحاء مختلف در مواد (۱) و (۵) و (a) ۱۰ به تضمین شفافیت دولتی در سطح کلی فرا می‌خواند: شفافیت در ارتباط با کارکنان دولت^۴، و هزینه نامزدهای انتخاباتی^۵ [مواد (a) ۷(۱) و ۳]، شفافیت در تدارکات و امور مالی دولتی^۶ [مواد (a) ۹(۱) و ۲]؛ و به صورت قابل ملاحظه‌ای مقررات کنوانسیون در خصوص مشارکت اجتماعی، تقریباً به‌طور کامل به موضوعات شفافیت و اطلاعات، اختصاص داده شده است (ماده ۱۳). همچنین کنوانسیون در ماده ۱۲(۲) به مسئله آشکار بودن شرکتی^۷ پرداخته است. وفق بند الف ماده ۱۰ کنوانسیون:

^۱. موسوی، سید عباس، شکنجه در سیاست جنایی ایران، سازمان ملل و شورای اروپا، دیپاچه به قلم علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات خط سوم، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۵

^۲. Mendel, Toby; Freedom of Information (A Comparative Legal Survey), Paris: UNESCO, Second Edition ۲۰۰۸, P ۲۰

^۳. Transparency International (TI)

^۴. Civil Servants

^۵. Funding for Electoral Candidates

^۶. Public Procurement and Finances

^۷. Corporate Openness

«هر کدام از کشورهای عضو لازم است در تشکیلات دولتی خود که برای تقویت شفافیت ممکن است ضرورت داشته باشد، تدابیری انجام دهند؛ نظیر اتخاذ مراحل یا مقرراتی که به صورت متناسب و با ملاحظه حفاظت از حق خلوت و داده‌های شخصی، به اعضای جامعه اجازه تحصیل اطلاعات تشکیلات، عملکرد و فرآیندهای تصمیم‌گیری مربوط به اداره عمومی کشور و تصمیمات و اقدامات قانونی‌ای که به جامعه ارتباط دارد، فراهم می‌سازد».

نقش پیشگیرانه شفافیت حاکمیت نسبت به بروز فساد، به حدی است که در عمل نیز کشورهایی که به سطح بالایی از فساد آلوده هستند به ابزار مزبور متمسک می‌شوند. به عنوان نمونه، پارلمان اسلواکی در سال ۲۰۱۱، به اصلاح قانون مدنی پرداخته و به منظور مقابله با فساد، اعتبار کلیه قراردادهای خدمات دولت را به انتشار بر روی اینترنت منوط نمود که در این جهت، دولت این کشور همه قراردادهای چند سال قبل را نیز بر روی اینترنت اطلاع‌رسانی نموده است.^۱

در مورد تحلیل نحوه کارایی نهاد شفافیت در پیشگیری از جرم و این‌که چگونه نهاد مذکور می‌تواند از وقوع بزهکاری و مشخصاً فساد توسط کارگزاران حکومتی جلوگیری کند، باید آن را در دو بعد مورد توجه قرار داد:

الف) از یک منظر و در بسیاری از موارد، صرف فراهم کردن شرایطی که زمینه آگاهی اعضای جامعه و دسترسی آن‌ها به اطلاعات را ممکن نماید، در بازدارندگی از بزهکاری کارگزاران حکومتی مؤثر خواهد بود. چنین حالتی برگرفته از احساسی روانی است که به کارگزاران حکومتی در ازای اطلاع یافتن عموم و در معرض قضاوت افکار عمومی قرار گرفتن، دست می‌دهد؛ حتی اگر جامعه از خود واکنش خاصی نشان ندهد. زیرا از نظر روان‌شناختی، افراد غالباً در صدد آن هستند که تصویر مطلوبی از شخصیت خود در اذهان دیگران ترسیم کنند، لذا چنانچه افراد بدانند که اقدامات ایشان در معرض نظارت قدرت‌هایی است که از کنترل آن‌ها خارج است؛ به صورت متفاوت، و البته مسئولانه‌تری رفتار می‌نمایند.^۲ استر دایسون، روزنامه‌نگار و تحلیل‌گر سوئیدی که در عرصه شفافیت دولت نیز فعالیت دارد، در این زمینه به مدیران و کارگزاران مؤسسات توصیه می‌کند که زندگی توأم با شفافیت، مستلزم آن است که اینان به صورت اساسی طرز نگرش خود را تغییر دهند. وی می‌افزاید آن‌ها

^۱ Martin Šimečka; La transparence contre la corruption, ۲۰۱۱. Retrieved July ۵, ۲۰۱۲, p3: from <http://www.presseurop.eu/fr/content/article/449741-la-transparence-contre-la-corruption>

^۲ Anheier, Helmut K; Toepler, Stefan; International Encyclopedia of Civil Society, Vol. ۱, New York - Heidelberg: Springer, ۲۰۰۹, p ۱۵۶۶

باید یاد بگیرند مؤسسه ایشان به گونه‌ای اعتبار می‌شود که مردم آن را مشاهده می‌کنند، و مردم می‌توانند به راحتی تشکیلات را آن‌گونه که هستند، ببینند؛ نه آن‌طور که مسئولان تظاهر می‌نمایند. وی چنین وضعیتی را به حالتی تشبیه می‌کند که مسئولان خود را در آینه مشاهده کنند، که ممکن است چنین حالتی در ابتدا ناراحت‌کننده باشد؛ لکن امری اجتناب‌ناپذیر است. لذا می‌افزاید در این وضعیت کسانی موفق خواهند بود که نحوه پاسخ دادن به این بازخورد را بدانند، به جای آن‌که به سرکوب آن بپردازند، و بتوانند بر آنچه نسبت بدان کنترل ندارند، تأثیرگذار باشند.^۱

در آموزه‌های اسلامی نیز بر بازدارندگی تصور افراد مبنی بر آگاهی دیگران از اعمال ارتكابی اشاره شده است. در دعای ابوحمزه ثمالی از حضرت امام زین العابدین - علیه السلام - نقل گردیده که حضرت خطاب به ذات باری تعالی عرض می‌نمایند: «رب جللتی بسترک و اعف عن توبیخی بکرم وجهک، فلو اطع الیوم علی ذنبی غیرک ما فعلته». همان‌طور که آن حضرت در این بخش از این دعای شریف اشاره می‌فرمایند، اینکه انسان بداند کسی از گناه وی اطلاع خواهد یافت، سبب می‌شود که خود را بدان آلوده نسازد. ائمه معصومین علیهم السلام، تلاش می‌کردند با چنین راهکاری افراد را از رفتن به سمت جرایم و معاصی باز دارند. نقل شده است که فردی نزد نبی گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - آمد و از ایشان خواست روشی به وی بیاموزد که خیر دنیا و آخرت را برایش فراهم سازد، حضرت فرمودند: «لا تکذب»؛ او را از گفتن دروغ نهی نمود. آن فرد می‌گوید: «و کنت علی حال یکرهها الله، فترکتها خوفاً أن یسألنی سائل [عنها] عملت کذا و کذا فأفتضح، أو أکذب فأکون قد خالفت رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - فیما حملنی علیه»^۲؛ یعنی گاهی در وضعیتی قرار می‌گرفتم که می‌دانستم خداوند متعال از آن ناخشنود است. لذا آن را ترک می‌کردم که مبادا کسی از من در مورد آن وضعیت سؤال نموده و من ناچار شوم با بیان واقعیت رسوا و یا با گفتن دروغ، بر خلاف سفارش پیامبر خدا عمل نموده باشم. همان‌طور که در این روایت مشاهده می‌شود، ترس از آشکار شدن اعمال برای سایرین، مانع کزروی‌های فرد گردیده است. با کاربست چنین مدلی در

^۱ Esther Dyson; "Mirror, Mirror on the Wall", Harvard Business Review, September and October ۱۹۹۷, pp ۲۴-۲۵

^۲ طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، مصباح المتعجد و سلاح المتعبد، جلد ۲، مؤسسه فقه الشیعه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق، ص ۵۸۴

^۳ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار علیهم السلام، جلد ۲۹، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق، ص ۲۶۲

ساختار حاکمیت، و تضمین این که اعمال کارگزاران، ورای هرگونه تحریف، در معرض شفافیت قرار گیرد، می توان از بسیاری از مفاسد در میان متصدیان حاکمیت جلوگیری به عمل آورد.

ب) هر چند بسیاری اوقات صرف "شرمساری ناشی از کزروی افشا شده برای جامعه"، عاملی بازدارنده تلقی می شود؛ برخی مواقع نیز که موقعیت مرتکب تهدید نشود، فرد، چندان نگران شهرت خود نمی باشد. در چنین شرایطی افزایش ریسک شفافیت و همگانی شدن اطلاعات، موجب اصلاح رفتار کارگزار نخواهد شد مگر آن - که وی باور داشته باشد آگاهی دیگران می تواند بهای اعمالش را به او تحمیل کند.^۱ از این رو کارآمدی کامل و مطلوب شفافیت در قلع ماده فساد تنها در بستری میسر خواهد بود که کارگزاران حکومتی در قبال عملکرد خویش پاسخگو باشند. لذا برخی از محققان تصریح کرده اند که "شرط پاسخگویی"^۲ متضمن آن است که علاوه بر آن - که اقدامات مؤسسات در معرض نظارت همگان باشد، چنانچه آزادسازی و انتشار اطلاعات برای مردم، رفتار فاسد کارگزاران حکومتی را نمایان سازد؛ مردم باید تعدادی مکانیسم متضمن ضمانت اجرا را در اختیار داشته باشند.

بر همین مبنا، گزارش شاخص ادراک فساد سال ۲۰۱۱ سازمان شفافیت بین الملل، اعتراض همگانی تسری یافته به کل جامعه را علاوه بر مسئله فساد، ناظر بر مصونیت از مجازات^۳ دانسته است، و تصریح گردیده که علی رغم آن که ممکن است زمینه های اعتراض عمومی متعدد باشد، پیام واحدی را دنبال می نمایند: «شفافیت و پاسخگویی بیش تر حکمرانان مورد احتیاج است!»^۴ همان گونه که از مفاد گزارش پیداست، عدم اعمال ضمانت اجرا، و به طور مشخص مجازات، که حاکی از فقدان مسئولیت پذیری و پاسخگویی در میان کارگزاران حکومتی است، همسنگ وجود فساد، اسباب ناراحتی مردم را فراهم نموده و تحقق هر دو، به مطالبه ای عمومی تبدیل شده است. در گزارش سال قبل سازمان مزبور نیز تأکید شده بود که هر دو عامل شفافیت و

^۱ Catharina Lindstedt; Naurin, Daniel; Transparency Against Corruption, ۲۰۰۶ Retrieved may ۵, ۲۰۱۲, p ۸, from http://www.qog.pol.gu.se/digitalAssets/۱۳۵۸/۱۳۵۸۰۴۶_transparency-against-corruption-accepted-version_.pdf

^۲.The accountability condition

^۳.Impunity

^۴.۳۸ Transparency International; Corruption Perceptions Index ۲۰۱۱, Berlin: Transparency International, ۲۰۱۱, p ۴

پاسخگویی برای اعاده اعتماد و برگرداندن موج فساد مهم هستند.^۱ مطالعه سیره ائمه معصومینی که زمام حکومت را در اختیار داشتند؛ به خوبی این واقعیت را نشان می‌دهد که در صورت اطلاع مردم از وقوع انحراف بین کارگزاران حکومتی، معصومین به همه این گزارش‌های آنها ترتیب اثر داده و واکنش مناسب را اتخاذ می‌فرمودند؛ که گاه به عزل شخص می‌انجامید.

بخش دوم: پیشگیری از بزهکاری شهروندان عادی

یکی از آثار مهم شفافیت و رعایت حق دسترسی جامعه به اطلاعاتی که در اختیار حاکمیت است، در کارکرد پیشگیرانه آن نسبت به ارتکاب جرم توسط شهروندان عادی تبلور می‌یابد. توضیح آن‌که در بسیاری از موارد، ممکن است عملکرد کارگزاران حکومتی، قانونمند و عاری از هر گونه فساد باشد، لیکن به دلایل مختلفی، مانند کیفیت ظاهر رفتار و یا رواج شایعات خلاف واقع در جامعه، این تصور نزد شهروندان به وجود آید که مسئولین آن‌ها افرادی کزرو و آلوده به انحراف هستند. در چنین حالاتی، شفافیت و شناسایی حق مردم بر آگاهی و التزام کارگزاران حکومتی به ارائه اطلاعات به مردم، می‌تواند تدبیری مناسب جهت رفع شبهه‌های مطرح در اذهان مردم باشد؛ چه در صورت عدم اطلاع‌رسانی ممکن است شکل‌گیری همین تصور خلاف واقع در اذهان، سبب سوق یافتن مردم به سمت رفتارهای بزهکارانه گردد.

از منظر نظریه جرم‌شناختی "یادگیری اجتماعی"^۲، تحلیل حرکت شهروندان به سمت بزهکاری‌ای که برخاسته از برداشت آن‌ها از فساد کارگزاران حاکمیت باشد، از طریق توجه به تعریفی که بزهکار به جرم ارتكابی خویش می‌دهد، قابل استدراک است. همان‌طور که ساترلند استدلال می‌کرد، عامل اصلی در تشخیص نقض قانون از سوی مردم، نه در نفس شرایط اجتماعی‌ای است که تجربه می‌کنند، بلکه در معنایی نهفته است که به شرایط مذکور می‌دهند. لذا این‌که شخص مطیع یا ناقض قانون می‌باشد، به این نکته بستگی دارد که چگونه وضعیت خود را تعریف می‌نماید.^۳ از این رو، در نظریه ساترلند علل واقعی رفتار جنایی ایده‌ها هستند، که همان تعاریف موافق

^۱. Transparency International; Corruption Perceptions Index ۲۰۱۰, Berlin: Transparency International, ۲۰۱۰, p ۲

^۲. The social learning theory

^۳. George Vold; Thomas J Bernard and Snipes, Jeffrey B; Theoretical Criminology, New York – Oxford: Oxford University Press, Fourth Edition, ۱۹۹۸, p ۱۸۶

نقض قانون هستند^۱.

این تعاریف موافقی که به بزه ارتكابی داده می‌شود، بر دو گونه می‌باشند: گاهی تعاریفی اثباتی^۲ می‌باشند که بر اساس آن، مستقیماً رفتار به عنوان عملی که انجام دادن آن مطلوب یا خوب است، ارزیابی می‌گردد؛ و گاهی تعاریفی^۳ خنثی‌کننده می‌باشند که مرتکب، رفتار را به طور کلی امر پسندیده‌ای ندانسته ولی در آن شرایط، آن را قابل قبول، توجیه‌پذیر یا قابل اغماض می‌بیند.^۴

در ارتباط با حالتی که شهروند، رفتاری مباح از سوی متصدیان حاکمیت می‌بیند لیکن به لحاظ فقدان شفافیت، آن را به عنوان انحراف تصور می‌کند، ممکن است وی بر اساس آن به رفتارهای منحرفانه روی آورد که برخاسته از تعاریفی باشد که در آن اوضاع و احوال به عمل خویش می‌دهد. در این خصوص، هر دو نوع تعاریف موافق نقض قانون قابل طرح است.

الف) تعریف اثباتی: از منظر جرم‌شناسی، ورود فرد به عرصه فعالیت‌های مجرمانه، بر اثر تبعیت از رفتارهایی که مرتکب، ارتکاب آن را به نظاره نشسته و یا به نحوی از آن اطلاع یافته است، در جایی که تقلیدشونده، از جایگاه بالاتری نسبت به تقلیدکننده برخوردار باشد، نمود جدی‌تری می‌یابد. یکی از عوامل شکل‌گیری چنین فرآیندی را می‌توان در همان تعاریف اثباتی موافق نقض قانون دانست که فرد برای رفتار خویش قائل می‌شود. این امر در عرصه تقلید مردم از حکمرانان خویش به خوبی قابل ترسیم است؛ به ویژه اگر مسئولان حکومتی واجد جنبه کارزماتیک نیز بوده باشند، چنین پیامدی تشدید خواهد شد. در این حالت، شهروندان، به لحاظ منزلتی که برای حکمرانان محبوب خویش قائل بوده و آن‌ها را به عنوان مرجع وضع‌کننده هنجار و ارزش در نظر می‌گیرند، به هم‌شکلی با این الگوهای رفتاری مبادرت ورزیده و نه تنها عمل خود را قبیح و مذموم نمی‌پندارند، بلکه به لحاظ تقدس و اعتباری که برای الگوی رفتاری خویش قائل می‌شوند، رفتار خود را که در مقام تقلید از آن صورت می‌پذیرد، در خور تمجید و تحسین می‌پندارند. نکته‌ای که در قالب این مثل یا حدیث معروف منعکس گردیده که «الناس علی دین ملوکهم»^۵، اعضای جامعه بر مسلک

^۱.Ibid, p ۱۸۹

^۲. The positive Definitions

^۳.The Neutralizing Definitions

^۴.Marvin Krohn; Alan JLizotte and Gina Penly Hall; Handbook on Crime and Deviance, New York: Springer ۲۰۰۹, p ۱۰۷

^۵. أبو الحسن علی بن عیسیٰ اربلی، کشف الغمه فی معرفه الائمه علیهم السلام، ج ۲، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، نشر بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق، ص ۲۱

حاکمان خود سلوک می‌نمایند. در این جهت از حضرت امیرالمؤمنین - علیه السلام - چنین نقل شده است: «الناس بامرائهم أشبه منهم بأبائهم»^۱. بر همین مبنا، چون حاصل تقلید، از محتوای ذهنی تقلیدکننده در فرآیند تقلید از رفتار تقلیدشونده تأثیر دارد؛ حتی اگر برداشت مذکور بر واقع منطبق نباشد، مقامات عمومی باید در جایی که رفتارشان موجب آلوده شدن ذهن شهروندان به شبهه می‌گردد، با شفاف‌سازی و اطلاع رسانی، آن‌ها را از افتادن در ورطهٔ بزهکاری باز بدارند. تقلید حکم‌شوندگان (مردم) از حکم‌کنندگان (متصدیان حاکمیت)، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. احمد بن واضح یعقوبی، دانشمند شیعی قرن سوم هجری، اثر مستقلی تحت عنوان «مشاکله الناس لزمانهم» را در مورد همین مبحث تألیف کرده، که متمرکز بر ارائهٔ یک نظریهٔ جامعه‌شناسانه موسوم به "هم شکلی مردم با حاکمان" است. وی در تبیین این نظریه می‌نویسد: «فأما الخلفاء و ملوک الاسلام، فان المسلمین فی کل عصر تبع للخلیفه، یسلکون سبیله و یدهبون مذاهبه، و یعملون علی قدر ما یرون منه، و لا یخرجون عن اخلاقه و افعاله و اقواله»^۲. استفاد از این نظریه آن است که مردم در هر دوران، دنباله‌رو حاکم خویش بوده و راه او را در پیش گرفته و به اعتقادات او معتقد بوده و به هر چه از او مشاهده می‌کنند، عمل کرده و از محدودهٔ اخلاقی، رفتاری و گفتاری حاکم خویش خارج نمی‌شوند. یعقوبی سپس برای اثبات نظریهٔ جامعه‌شناختی خویش، به روشی علمی به بررسی سرگذشت عهد سی و یک خلیفه در جامعهٔ اسلامی می‌پردازد، و بر اساس این داده‌ها، فرضیه‌آزمایی و آن را اثبات می‌کند. وی در تحقیق خویش مصادیقی چند از عملکرد حکمرانان متعدد را مورد بررسی قرار می‌دهد که توسط مردم مورد تبعیت قرار می‌گرفته است. گابریل تارد، جرم‌شناس شناخته‌شدهٔ فرانسوی، نیز در دومین قانون از قوانین سه‌گانهٔ تقلید به همین مسئله توجه و تصریح می‌کند که معمولاً افراد فرودست، از افراد فرادست تقلید می‌کنند. وی با پیگیری پیشینهٔ جرایمی مانند ولگردی، باده‌گساری و قتل عمد چنین نتیجه می‌گیرد که جرایم مذکور ابتدا در خاندان سلطنتی ارتکاب می‌یافته و سپس توسط سایر طبقات

۱. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار، علیهم السلام، ج ۷۵، دار احیاء

التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق، ص ۴۶

۲. منتظری مقدم، حامد، یعقوبی و نظریه هم‌شکلی مردم با حاکمان، تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۱،

۱۳۸۳، صص ۲ و ۳

اجتماعی تقلید می شده‌اند.^۱

ب) تعریف خشتی‌کننده: آکرز استدلال می‌کند که در بین تعاریف موافق انحراف، تعاریف خشتی‌کننده نسبت به دسته نخست رواج بیش‌تری دارند و بر گروه وسیعی از معاذیر و توجیه‌هایی مشتمل خواهند بود که در ادبیات امروزی تحت اصطلاحاتی چون روش‌های خشتی‌سازی^۲، رهاسازی از الزامات اخلاقی^۳ و نظایر آن شناخته می‌شوند.^۴ به اعتقاد دیوید ماتزا و گرشام سایکس، مبتکرین نظریه خشتی‌سازی، بزهکاران برای ارزش‌های اجتماعی اعتبار قائل‌اند اما سعی می‌کنند با به‌کار بردن برخی فنون خشتی‌سازی کنترل‌های اجتماعی درونی و بیرونی، آن‌ها را برای خود بی‌اعتبار کنند و دور بزنند. اصل ابتدایی در نظریه مذکور آن است که فراگیری بزهکاری، با یادگیری شیوه‌های مذکور ملازمه دارد. در چنین وضعیتی فرد می‌تواند در عین اعتقاد به هنجارهای اجتماعی، به نقض آن‌ها مبادرت ورزد.^۵ چنین رویکردی در پرتو تعریفی صورت می‌گیرد که بزهکار از بزه ارتکابی خویش ارائه می‌کند. به نظر ماتزا و سایکس، فنون خشتی‌سازی، عنصر ضروری برای این تعریف موافق نقض قانون می‌باشند.^۶ سرزنش مؤاخذه‌کنندگان (تقبیح مأموران اجرای قانون)^۷ یکی از این فنون و تکنیک‌ها است که حسب تجربه در توجیه‌تراشی‌های مطرح شده برای بزهکاری شهروندان، با تکیه بر استناد به فساد کارگزاران حکومتی، جایگاه ویژه‌ای دارد. بزهکار، با توسل به این روش، توجه‌ها را از اعمال منحرفانه خود به سمت انگیزه‌ها و رفتار اشخاصی دور می‌کند که مخالف نقض قانون از طرف آن‌ها است. این رویکرد نسبت به دنیای هماهنگ‌کننده رفتار انسان‌ها با هنجارهای جامعه، ممکن است اهمیت داشته باشد؛ به‌ویژه وقتی با بدبینی نسبت به کسانی که وظیفه اجرا یا بیان هنجارهای جامعه به آن‌ها محول شده است، تشدید می‌شود. در این بستر، بزهکار، موضوع بحث و گفتمان میان محرک‌های منحرفانه خود و واکنش دیگران را تغییر داده

^۱. George Vold; Thomas J Bernard and Jeffrey B Snipes; Theoretical Criminology, New York – Oxford: Oxford University Press, Fourth Edition, ۱۹۹۸, p ۱۸۳

^۲. Techniques of Neutralization

^۳. Moral Disengagement

^۴. Marvin D Krohn; Alan JLizotte and Gina Penly Hall; Handbook on Crime and Deviance, New York: Springer ۲۰۰۹, p ۱۰۷

^۵. متزا، دیوید و گرشام سایکس، فنون خشتی‌سازی کنترل‌های اجتماعی درونی و بیرونی، ترجمه حیدر فرهمندفر، مجله تعالی حقوق، ۱۳۹۰، ص ۲۰۱

^۶. همان، ص ۲۰۷

^۷. The Condemnation of the Condemners

و با حمله به دیگران، خطای موجود در رفتار خویش را پنهان یا مفقود می‌کند.^۱ برخی از کسانی که در سطح جامعه مرتکب جرم می‌شوند، تلاش می‌کنند از طریق استناد به فساد موجود در حاکمیت، توجه مخاطبان را از خود به سوی کارگزاران حکومتی معطوف سازند و از این طریق، عدم هم‌نوایی خویش را با هنجارهای اجتماعی توجیه و امکان سرزنش شدن خود را خنثی سازند.

آلبرت باندورا، روان‌شناس کانادایی، نیز که معتقد است اغلب رفتارهای انسانی بر اثر مشاهده و از طریق الگوسازی آموخته می‌شود؛ در تبیینی هم‌سنخ با نظریه خنثی‌سازی ماتزا و سایکس اظهار می‌دارد: مردم می‌توانند فرا گیرند که پس از ارتکاب رفتار ضد اجتماعی، خود را از وجدان‌شان برهانند، که این روش‌های "خود تبرئه‌کنندگی"^۲ مشتمل بر اشکال متعددی است که ناچیز شمردن شدت اعمال ارتكابی از طریق اشاره به شدیدتر بودن جرایم سایرین و جابه‌جا کردن مسئولیت سوءرفتار به مقامات بالاتر از جمله این شگردها است.^۳ با تکیه بر تحلیل اخیر نیز مشخص می‌گردد که اگر مردم به حکمرانان خود به دیده اشخاصی فاسد بنگرند، طی فرآیند یادگیری می‌توانند به ارتکاب بزه روی آورده و با استناد به بزهکاری حکمرانان، رفتار خویش را با آسودگی خاطر انجام دهند و بزه خویش را در مقایسه با بزه آن‌ها، امری جزئی و غیر قابل سرزنش معرفی و مسئولیت آن را به کارگزاران حکومتی نسبت دهند. لذا بر کارگزاران حکومتی هم که به فساد نیستند، لازم است که اگر احتمال می‌دهند رفتار ایشان نزد شهروندان نادرست جلوه‌گر می‌شود، اطلاعات لازم را برای تنویر اذهان عمومی عرضه داشته و اصل شفافیت را نصب‌العین خویش قرار دهند تا رفتار آن‌ها به دستاویزی برای بزهکاری اعضای جامعه تبدیل نگردد.

مطالعه منابع اسلامی به خوبی این نکته را مدلل می‌سازد که در نظام اسلامی، در مواردی که عملکرد متصدیان حاکمیت ممکن است موجب سوءظن و بروز شبهه در ذهن شهروندان گردد، سیاست شفاف‌سازی و اطلاع‌رسانی را جهت رفع سوء برداشت‌های پیش‌آمده، به صورت جدی مطرح نظر قرار می‌گیرد که این امر، در هر دو حوزه عمومی و خصوصی قابل مشاهده است:

الف) شفافیت در عرصه حریم خصوصی مقامات حکومتی

^۱. همان، صص ۲۱۱-۲۱۰

^۲. Tactics of Self-exoneration

^۳. Edie Greene and Kirk Heilbrun; Wrightsman's Psychology and the Legal System, USA: Wadsworth, Seventh Edition ۲۰۱۱, pp ۷۲-۷۴

تدقیق در آثار اسلامی نشان‌دهنده این نکته است که اگر موضوعات داخل در حیطه حریم خصوصی مقامات عمومی بتواند موجب سوءبرداشت شهروندان گردد، حریم خصوصی ایشان نیز در معرض شفافیت قرار خواهد گرفت. در این زمینه روایت شده است که یکی از اصحاب پیامبر گرامی اسلام - صلوات الله علیه و آله و سلم - ایشان را در حالی که کنار دری از منازل مدینه ایستاده و همراه‌شان زنی بود مشاهده کرد. پس از سلام به حضرت و دریافت پاسخ، چون از کنار حضرت عبور کرد، آن بزرگوار، او را خوانده و فرمود: این زن، فلانی، همسر من است. صحابی عرض کرد: یا رسول الله! مگر می‌شود نسبت به شما سوء ظن داشت؟! حضرت فرمود: همانا شیطان مانند خون در تن آدمی جریان دارد.^۱

حسب این روایت مشاهده می‌شود که رسول گرامی اسلام، به عنوان شخصیت اول حکومت اسلامی، جهت پیشگیری از بروز شبهه در جامعه نسبت به زوایایی از زندگی خویش که جزئی از حریم خصوصی او است، اطلاع‌رسانی و شفاف‌سازی می‌کنند. از همین رو، برخی از فقها، مانند شهید ثانی (ره) با استشهاد به روایت مذکور بیان داشته اند: چنانچه رفتار شخصی، حسب ظاهر با گفتار وی مغایر باشد، هر چند رفتار مزبور شرعاً موجه باشد، در صورتی که بیم آن باشد آن رفتار موجب به شبهه افتادن دیگران شود، لازم است وجه آن را بیان نموده تا مبدا دیگران به وسوسه شیطانی و سوءظن دچار شوند.^۲ برخی دیگر از فقها، روایت مذکور را مؤیدی بر وجه استجاب اطلاع‌رسانی به منظور دفع توهم دیگران دانسته‌اند و حتی بیان حالات جسمانی و روحی را جایز و در صورت ترتب فوایدی، نظیر تعلیم به دیگران و یا دفع شبهه و نظایر آن، این اطلاع‌رسانی و بیان حالات را محکوم به رجحان دانسته‌اند.^۳

یکی از ویژگی‌هایی که در ائمه معصومین - علیهم السلام - وجود داشت، ناظر بر این مطلب بود که ایشان بسیاری از خصوصیات سبک زندگانی خویش را (گرچه جزء حریم خصوصی ایشان بود) برای دیگران مطرح و شفاف‌سازی می‌نموده تا بدین وسیله مسلمین بتوانند به درستی الگوبرداری نموده و رفتاری ضابطه‌مند داشته باشند. نمونه‌هایی از آن را ذکر می‌کنیم: در تفسیر قمی نقل شده که برخی از صحابه سوگند یاد

^۱ أبو حامد عبدالحمید بن هبه الله، ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نهج البلاغه، جلد ۱۲، تصحیح محمد

أبو الفضل إبراهیم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی ره، چاپ اول، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸۰

^۲ جبعی عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، منیه المرید فی أدب المفید و المستفید، تصحیح رضا

مختاری، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸۵

^۳ حسینی شیرازی، سید محمد، من فقه الزهراء علیها السلام، ج ۱، رشید، چاپ اول، ۱۴۲۸ق، ص ۷۱

نموده بودند هرگز شب نخوابند، در روز افطار نکنند و با زنان معاشرت نداشته باشند. خبر به نبی گرامی اسلام می‌رسد و ایشان در حضور مردم بر منبر رفته و پس از حمد و ثنای الهی می‌فرمایند: برخی را چه شده که امور پاکیزه را بر خویش حرام نموده اند؟! آگاه باشید که من (که پیامبر شما هستم) در شب می‌خوابم، ازدواج می‌کنم و در روز افطار می‌کنم. پس، هر کس از سنت من روی بگرداند از من نیست.^۱ در روایت دیگری نقل شده که پیامبر اعظم خطاب به ابوذر می‌فرمایند: ای ابوذر! همانا من جامعه خشن و درشت می‌پوشم و بر زمین می‌نشینم و بر الاغ بدون پالان سوار می‌شوم و دیگری را بر ترک خود می‌نشانم. پس، کسی که از سنت من روی بگرداند از من نخواهد بود.^۲ حضرت امیرالمؤمنین، امام علی - علیه السلام - وصی و حاکم جامعه اسلامی، پس از نبی گرامی اسلام - صلی الله علیه و آله و سلم - در مرقومه‌ای که برای عثمان بن حنیف می‌نویسند، چنین می‌فرمایند: به خدا سوگند، از دنیای شما نه طلایی را انباشته کرده و نه از غنایم آن بهره‌افری را ذخیره نمودم و نه با وجود لباس کهنه‌ام، کهنه لباس دیگری را مهیا کردم و نه از زمین آن وجبی را از برای خود کنار نهادم و نه بیش از خوراک مختصری از آن برگرفتم. این دنیا در چشم من خوارتر از دانه تلخی است که بر درخت بلوط بروید.^۳ دقت در موارد مزبور و نظایر فراوان آن، در اخبار واردشده از ائمه - علیهم السلام - نشان از آن دارند که آن بزرگواران از طریق آشکار کردن زوایای زندگی خصوصی خویش برای دیگران الگوسازی نموده تا مبادا به انحراف دچار شوند.

ب) شفافیت در عرصه امور عمومی تحت کنترل مقامات حکومتی

با ملاحظه نصوص دینی می‌توان دریافت که کارگزاران حکومتی در زمینه اقدامات و تصمیماتی که در ارتباط با حوزه عمومی جامعه اتخاذ می‌نمایند، در صورتی که احتمال ترتب برداشت‌های سوء در مورد آن‌ها وجود داشته باشد، باید اطلاعات لازم را در اختیار مردم قرار داده و به شفاف‌سازی بپردازند. در همین ارتباط حضرت امیرالمؤمنین، امام علی - علیه السلام - در عهدنامه خویش خطاب به مالک اشتر (زمانی که وی را به حکومت مصر منصوب فرمودند) چنین دستور دادند:

^۱ قمی، ابوالحسن علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، جلد ۱، تصحیح طیب موسوی جزائری، دارالکتاب،

چاپ سوم، ۱۴۰۴ق، صص ۱۸۰-۱۷۹

^۲ طوسی، محمدبن حسن أبو جعفر، الأمالی، دارالتفاهه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ص ۵۳۱

^۳ صالح، صبحی، نهج البلاغه، تصحیح فیض الاسلام، دارالهجره، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۷

چنانچه مردم گمان برند که تو مرتکب ظلم گشته‌ای، عذر و دلیل خویش را برای آنها آشکار نما، و از این طریق گمان ایشان را در مورد خود برگردان؛ که بدین‌گونه نفس خویش را ریاضت داده و با مردم مدارا نموده و با این بیان عذر و دلیل، به خواسته‌ات در نگه داشتن مردم در مسیر حق خواهی رسید.^۱

همان‌طور که در این فرمان حکومتی استنباط می‌شود، مجرد مشروعیت ذاتی اقدام کارگزار حکومتی مجوز این نیست که اگر کار او در صورت آن‌که به شبهه نزد شهروندان منجر شود، از شفاف‌سازی و ارائه اطلاعات به آنها جهت اصلاح نگرش شان امتناع نماید؛ و همان‌طور که در این دستور تأکید گردیده است، و این امر می‌تواند مردم را از انحراف از مسیر حق و صحیح باز بدارد، و این جز همان کارکرد شفافیت در پیشگیری از بزهکاری شهروندان نیست. از همین رو، برخی از صاحب‌نظران با استفاده از روایت مذکور حکومت را مکلف دانسته‌اند در مواردی که اقدام صورت گرفته، زمینه سوءبرداشت مردم را فراهم می‌نماید؛ حقیقت را برای ایشان آشکار نموده و ضمن متقاعد نمودن آنها، جهل‌شان را مرتفع سازد.^۲

نمونه‌های متعددی در تاریخ صدر اسلام مشاهده می‌شود که نشان می‌دهد زندگی پیامبر گرامی اسلام از شفافیت در حکومت و اطلاع‌رسانی به مردم سرشار بوده؛ البته تا جایی که مصالح امت اسلامی ایجاب می‌کرده است. در ادامه به ذکر دو نمونه بسنده می‌شود. نقل شده که وقتی پیغمبر گرامی اسلام تصمیم گرفتند مکه را به قصد سرزمین تیره‌های هوازن و ثقیف ترک گویند، حکومت و اداره امور شهر را به عتّاب بن اُسید سپردند که جوانی بردبار و خردمند بود و بیش از بیست بهار از عمر وی نگذشته بود.^۳ در این جا پیش‌بینی می‌شد که با وجود برخی افراد مسن، انتصاب جوان مزبور از سوی پیامبر گرامی اسلام به عنوان حاکم جامعه اسلامی با شبهات و انتقادات مواجه شود، لذا حسب نقل، آن حضرت خطاب به مردم به اطلاع‌رسانی درخصوص مبنای تصمیم‌گیری خویش می‌پردازند. در مرقومه‌ای که آن حضرت در این جهت می‌نویسند، پس از بیان تفویض حکم فرمانداری عتاب، فضایل وی را بر شمرده تا مردم بدانند که انتخاب وی در چارچوب ضابطه و بر شایستگی او مبتنی بوده است و لذا

^۱ صالح، صبحی، همان، ص ۴۴۲

^۲ هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله، حسن حسن‌زاده آملی و محمد باقر کمره‌ای، تکمله منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، تصحیح ابراهیم میانجی، مکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۴

^۳ سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ج ۲، نشر دانش اسلامی، ۱۳۶۳، صص ۳۵۲ و ۳۷۱

مردم را از مخالفت با او بر حذر داشته و تصریح می‌نمایند مبدا کسی به دلیل سن کم وی به مخالفت با او برخیزد؛ زیرا بزرگ‌تر بودن از نظر سنی به معنای شایسته‌تر بودن نیست؛ بلکه فردی که شایستگی بیش‌تری دارد بزرگ‌تر خواهد بود.^۱ در روایت دیگری آمده است کالایی به دست نبی گرامی اسلام رسید و آن حضرت، آن را میان اهل صُفه تقسیم نمودند ولی چون میزان آن برای همهٔ ایشان کافی نبود، تنها به برخی از ایشان رسید. حضرت از بیم آن‌که مبدا شبهه‌ای در دل سایرین رخنه نماید، نزد آنان رفته و فرمودند: «مَعذِرَةٌ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ إِلَيْكُمْ يَا أَهْلَ الصَّفَةِ - إنا أوتينا بشيءٍ فأردنا أن نقسمه بينكم فلم يسعكم فخصصت به أناساً منكم خشينا جزعهم و هلعهم»^۲ که حسب آن، حضرت ضمن عذرخواهی از ایشان، صراحتاً بیان فرموده‌اند که قصد تقسیم آن را میان همهٔ ایشان داشته‌اند؛ ولی مقدار آن برای همه کافی نبوده لذا آن را به کسانی داده‌اند که ترس از بی‌تابی و ناشکیبایی آن‌ها وجود داشته است.

در پیش گرفتن روش نبوی توسط اوصیای معصوم آن حضرت نیز در اخبار وارد شده کاملاً مشهود است. از حضرت امیرالمؤمنین امام علی - علیه السلام - نقل شده است:

«آگاه باشید که شما این حق را بر عهدهٔ من دارید که هیچ رازی را مگر در خصوص جنگ از شما پنهان ننمایم و هیچ امری را بدون مشورت با شما جز در احکام شرعی انجام ندهم.»^۳

آن حضرت، نه تنها خود همواره به اطلاع‌رسانی به مردم در امور مختلف می‌پرداختند بلکه همان‌طور که خطبه‌های متعدد نهج‌البلاغه مؤید این مطلب است، به کارگزاران حکومتی نیز دستور می‌دادند که بر ارائهٔ اطلاعات به مردم توجه نمایند. نمونهٔ آن در عهدنامهٔ ایشان خطاب به مالک اشتر منعکس شده است. در مورد حضرت امام حسن مجتبی - علیه السلام - در روایت آمده است که پس از صلح ایشان با معاویه، برخی مؤمنان که از دلیل تصمیم‌گیری حضرت آگاهی نداشتند، از ایشان سؤال می‌کنند که چگونه علی‌رغم حقانیت خویش و گمراهی و طغیان‌گری معاویه، به صلح با او حاضر شده‌اند؟ حضرت ضمن اشاره به آن‌که دلیل مصالحهٔ ایشان با معاویه همانند دلیل مصالحهٔ رسول خدا با بنی‌ضمره و بنی‌اشجع و اهل مکه

^۱. مجلسی، محمد باقر، منبع پیشین، ص ۱۲۳

^۲. عاملی، محمد بن حسن (شیخ حر)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، ج ۹، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۶

^۳. صالح صبحی، نهج البلاغه، تصحیح: فیض الاسلام، دارالهجره، چاپ اول، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲۴

هنگام عدول از حدیبیه بوده است، تصریح می‌فرمایند: «لو لا ما أتیت لما ترک من شیعتنا علی وجه الأرض أحدٌ إلا قُتل»^۱ که مفهوم این مصلحت بوده که در صورت عدم مصالحه با معاویه، شیعیان به شهادت می‌رسیدند و لذا حضرت برای جلوگیری از چنین پیشامدی به صلح رضایت داده‌اند.

^۱ ابن بابویه قمی، أبو جعفر محمد بن علی (شیخ صدوق)، علل الشرائع، ج ۱، کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱

برآمد

"شفافیت"، به معنای وضعیتی که طی آن، عملکرد کارگزاران حکومتی قابلیت اطلاع‌پذیری و اعمال نظارت از سوی شهروندان را دارا می‌باشد، از تدابیری به شمار می‌رود که از منظر سیاست جنایی دارای کارکرد پیشگیرانه است. از همین رو، در قوانین داخلی مانند قانون ارتقای سلامت نظام اداری و مقابله با فساد و اسناد بین‌المللی، چون کنوانسیون بین‌المللی مبارزه با فساد، بر برقراری آن در نهادهای متکفل امور عمومی جامعه تأکید شده است.

در ذهن صاحب‌نظران، غالباً کارکرد شفافیت در ارتباط با پیشگیری از فساد اداری از سوی کارگزاران حکومتی، از طریق افزایش ریسک شناسایی و کشف بزه، مورد توجه قرار گرفته است. لیکن این نهاد از بعد دیگری نیز واجد آثار مهمی است؛ بدین معنا که حتی در حکومت‌هایی که چندان به فساد مبتلا نیستند و مجریان، افرادی قانونمند و همنوا با هنجارهای اجتماعی هستند، شفافیت با ایضاح حقایق برای شهروندان، از القای شبهه آلودگی ایشان به فساد جلوگیری نموده تا مبدا این امر به مستمسکی جهت توجیه کزروی‌های افراد جامعه تبدیل شود.

مطالعه در معارف اسلامی، تأکید ویژه بر شفافیت و نهاد آزادی اطلاعات را مدلل می‌سازد؛ به گونه‌ای که حتی در برخی از نصوص، مستقیماً به این کارکرد پیشگیرانه تصریح شده است.

منابع

الف) منابع فارسی

قرآن کریم

- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، أبو جعفر محمد بن علی، **علل الشرائع**، جلد ۱، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵.
- ابن ابی الحدید معتزلی، أبو حامد عبدالحمید بن هبه الله، **شرح نهج البلاغه**، جلد ۱۲ و ۱۸، تصحیح محمد أبو الفضل إبراهيم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی ره، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ابن بادی السبعی، فارس بن علوش، "دور الشفافیة و المساءلة فی الحد من الفساد الإداری فی القطاعات الحکومیة"، (أطروحة دكتوراه الفلسفة فی العلوم الأمتیة، جامعه نايف العربیة للعلوم الأمتیة فی ریاض، ۱۴۳۱ق.
- اربلی، أبو الحسن علی بن عیسی، **كشف الغمة فی معرفة الاثمة علیهم السلام**، جلد ۲، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، تبریز: نشر بنی هاشمی، چاپ اول، ۱۳۸۱ق.
- حسینی شیرازی، سید محمد، **من فقه الزهراء علیها السلام**، جلد ۱، قم: رشید، چاپ اول، ۱۴۲۸ق.
- جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، **منیه المرید فی أدب المفید و المستفید**، تصحیح رضا مختاری، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- سبحانی، جعفر؛ **فروغ ابدیت**، جلد ۲، قم: نشر دانش اسلامی، بی چا، ۱۳۶۳.
- صالح، صبحی، **نهج البلاغه**، تصحیح فیض الاسلام، قم: دارالهجره، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- دلماش مارتی، می ری؛ **نظام های بزرگ سیاست جنایی**، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، جلد ۱، تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۱.
- طوسی (شیخ)، أبو جعفر محمد بن حسن، **الأمالی**، قم: دار الثقافة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- طوسی (شیخ)، أبو جعفر محمد بن حسن، **مصابح المتجهد و سلاح المتعبد**، جلد ۲، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- عاملی (شیخ حر)، محمد بن حسن، **تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**، جلد ۹، قم: مؤسسه آل البيت، علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

- قمی، أبوالحسن علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، جلد ۱، تصحیح: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۰۴ق.
- متزا، دیوید؛ سایکز، گرشام؛ «فنون خشی سازی کنترل‌های اجتماعی درونی و بیرونی»، ترجمه حیدر فرهمندفر، مجله تعالی حقوق، ۱۴ و ۱۳، ۱۳۹۰.
- مجلسی (علامه)، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر أخبار الائمة الأطهار، علیهم السلام، جلد ۶۹، ۲۱، ۷۵، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- منتظری مقدم، حامد، «یعقوبی و نظریه هم شکلی مردم با حاکمان»، تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۱، ۱۳۸۳.
- موسوی، سید عباس؛ شکنجه در سیاست جنایی ایران، سازمان ملل و شورای اروپا، دیپاچه به قلم علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: انتشارات خط سوم، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب الله؛ حسن زاده آملی، حسن و کمره‌ای، محمد باقر، تکمله منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، جلد ۲۰، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.
- نرم افزار جامع فقه اهل بیت علیهم السلام (کتابخانه تخصصی فقه)، نسخه ۲، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم.
- نرم افزار جامع الاحادیث فرهنگ جامع روایات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت علیهم السلام، نسخه ۳/۵، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی قم.

ب) منابع انگلیسی

- Anheier, Helmut K; Toepler, Stefan; *International Encyclopedia of Civil Society*, Vol. ۱, New York - Heidelberg: Springer, ۲۰۰۹
- Birkinshaw, Patrick; *Freedom of Information (The Law, the Practice and the Ideal)*, Cambridge: Cambridge University Press, Fourth Edition, ۲۰۱۰.
- Bovens, Mark; *Information Rights: Citizenship In The Information Society*, ۲۰۰۲. Retrieved may ۸, ۲۰۱۲, from http://igitur-archive.library.uu.nl/law/۲۰۱۲-۰۳۲۱-۲۰۰۶۰۵/Information/۲۰rights_Bovens.pdf.
- Brodbeck, Karl-Heinz; *TRANSPARENZ ALS ETHISCHERWERT*;

Paper for the Second Finance & Ethics Congress (Diex, Austria, ۲۰۰۴), ۲۰۰۴. Retrieved July, July ۱۳, ۲۰۱۲, from

<http://۱۹۳.۱۷۴.۸۱.۹/professoren/bwl/brodbeck/ppv/bro-trans.pdf>.

-Dyson, Esther; "Mirror, Mirror on the Wall", Harvard Business Review, September and October ۱۹۹۷

-Greene, Edie and Heilbrun, Kirk; *Wrightsman's Psychology and the Legal System*, USA: Wadsworth, Seventh Edition ۲۰۱۱

-Iyer, Venkat; *Freedom of Information: Principles for Legislation*, Proceedings of the seminars on E-Governance & Democracy in the Millennium: Challenges & Opportunities (Chennai, India, ۲۰۰۰), ۲۰۰۰.

Retrieved may ۲۲, ۲۰۱۲, from <http://unpan.un.org/intradoc/groups/public/documents/apcity/unpan.۰۲۱۷۷.pdf>

-Krohn, Marvin D; Lizotte, Alan J and Hall, Gina Penly; *Handbook on Crime and Deviance*, New York: Springer ۲۰۰۹.

-Lindstedt, Catharina; Naurin, Daniel; *Transparency Against Corruption*, ۲۰۰۶. Retrieved may ۵, ۲۰۱۲, from http://www.qog.pol.gu.se/digitalAssets/۱۳۵۸/۱۳۵۸۰۴۶_transparency-against-corruption-_accepted-version_.pdf

-Martin, Brian; *Information Liberation: Challenging the Corruptions of Information Power*, London: Freedom Press, First Edition ۱۹۹۸

-Mendel, Toby; *Freedom of Information (A Comparative Legal Survey)*, Paris: UNESCO, Second Edition ۲۰۰۸

-Mendel, Toby; *The Public's Right to Know (Principles on Freedom of Information Legislation)*, London: Article ۱۹, ۱۹۹۹.

-Oliver, Richard.W; *What Is Transparency*, United States: McGraw-Hill Companies, ۲۰۰۴

-Schauer, Frederick; "Transparency In Three Dimensions", University Of Illinois Law Review, Vol. ۲۰۱۱

-Schram, Frankie; *Transparency and Freedom of Information: a Complex Relation*, Paper for the Transatlantic Conference on Transparency Research (Utrecht, Netherlands, ۲۰۱۲), ۲۰۱۲. Retrieved

June ۱۳, ۲۰۱۲, from <http://www.transparencyconference.nl/wp-content/uploads/۲۰۱۲/۰۵/Schram.pdf>

-Šimečka, Martin M; *La transparence contre la corruption*, ۲۰۱۱. Retrieved July ۵, ۲۰۱۲, from

<http://www.presseurop.eu/fr/content/article/۴۴۹۷۴۱-la-transparence-contre-la-corrupcion>

-Transparency International; *Corruption Perceptions Index ۲۰۱۰*, Berlin: Transparency International, ۲۰۱۰

-Transparency International; *Corruption Perceptions Index ۲۰۱۱*,

Berlin: Transparency International, ۲۰۱۱

-Verhoeven, Amaryllis; *The Right To Information: A Fundamental Right?* ۲۰۰۰. Retrieved may ۵, ۲۰۱۲, from

<http://aei.pitt.edu/۵۷۳/۱/Amaryllis.pdf>

-Vold, George B; Bernard, Thomas J and Snipes, Jeffrey B; *Theoretical Criminology*, New York – Oxford: Oxford University Press, Fourth Edition, ۱۹۹۸