



RESEARCH ARTICLE

The Role of Value System in Criminal Policy-Making Process

Alireza Salavati¹, Rahim Nobahar^{2*} 

1. Phd Student of Jurisprudence and Criminal Law, Motahari University, Tehran, Iran

Email: alialavati1368@gmail.com

2. Associate Professor of Criminal law, Faculty of Law School, Beheshti University, Tehran, Iran

*Corresponding Author's Email: r-nobahar@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22059/jppolicy.2026.106373>

Received: 7 August 2025
Accepted: 14 November 2025

ABSTRACT

Values constitute the foundation of all public policy. A phenomenon is recognized as a “public issue” only when the values of society are perceived to be at risk. Accordingly, values play a decisive role in shaping the orientation and substance of policies. In its ideal form, criminal policy functions as a direct reflection of the dominant societal value system, with “guiding values” determining strategic directions. Without a coherent and well-structured articulation of these values, achieving an effective and desirable criminal policy becomes unattainable. Adopting a descriptive-analytical approach, this article distinguishes between “ideological policymaking” and policymaking grounded in a particular school of thought or ideology. It then defines the concept of values and outlines the value system governing the Iranian legal order, with an emphasis on its integration with Islamic legal and moral principles. Finally, through an interpretive lens on social phenomena, the article examines the place of values and the criteria by which they intervene in the cycle of criminal policymaking.

Keywords: Value System, Criminal Policy, Fundamental Islamic Values, Iranian Criminal Policy, Guiding Values.

Citation: Salavati, Alireza; Nobahar, Rahim (2026). The Role of Value System in Criminal Policy-Making Process. *Iranian Journal of Public Policy*, 12 (1), 92-107.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jppolicy.2026.106373>

Published by University of Tehran



This Work Is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International \(CC BY-NC 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)



مقاله پژوهشی

جایگاه نظام ارزش‌ها در چرخه سیاست‌گذاری جنایی

علیرضا صلواتی^{۱*}، رحیم نوبهار^{۲*}

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزاء، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

رایانامه: alisalavati1368@gmail.com

۲. دانشیار حقوق جزاء، دانشکده حقوق، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

* رایانامه نویسنده مسئول: r-nobahar@sbu.ac.ir

 <https://doi.org/10.22059/jppolicy.2026.106373>

تاریخ دریافت: ۱۶ مرداد ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۳ آبان ۱۴۰۴

چکیده

ارزش‌ها، شالوده هر سیاست‌گذاری عمومی هستند و تنها زمانی یک پدیده به عنوان «مسئله عمومی» شناخته می‌شود که ارزش‌های جامعه در معرض خطر قرار گیرند. بنابراین، ارزش‌ها نقش کلیدی در شکل‌دهی به سیاست‌گذاری‌ها ایفا می‌کنند. سیاست‌گذاری جنایی، تابعی مستقیم از نظام ارزشی حاکم بر جامعه است و «ارزش‌های هادی» تعیین‌کننده راهبردهای آن هستند. بدون ترسیم نظامی منسجم از این ارزش‌ها، دستیابی به سیاست‌گذاری جنایی مطلوب و کارآمد غیرممکن است. این مقاله با رویکرد تحلیلی-توصیفی، ضمن تفاوت‌گزاردن میان سیاست‌گذاری ایدئولوژیک و سیاست‌گذاری بر پایه ایدئولوژی، به تعریف ارزش‌ها و سپس ترسیم نظام ارزشی متناسب با نظام حقوقی ایران با تأکید بر پیوندهای آن با ارزش‌های اسلامی می‌پردازد. همچنین بر پایه نگرش تفهیمی تبیین پدیده‌های اجتماعی، جایگاه و معیار مداخله ارزش‌ها در چرخه سیاست‌گذاری جنایی را تحلیل می‌کند. برابر یافته‌های این پژوهش، ارزش‌های عدالت، کرامت، پایداری به پیمان، صلح، آزادی بیان، مدارا، انسجام و وحدت و نظم عمومی در شمار ارزش‌هایی هستند که سیاست‌گذار جنایی دل‌مشغول به آموزه‌های اسلامی باید به آنها پایبند باشد.

واژگان کلیدی: نظام ارزش‌ها، سیاست‌گذاری جنایی، ارزش‌های بنیادین اسلامی، سیاست جنایی ایران، ارزش‌های هادی.

استناد: صلواتی، علیرضا؛ نوبهار، رحیم (۱۴۰۵). جایگاه نظام ارزش‌ها در چرخه سیاست‌گذاری جنایی. فصلنامه سیاست‌گذاری عمومی، ۱۲ (۱)، ۹۳-۱۰۷.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jppolicy.2026.106373>



ناشر: دانشگاه تهران

مقدمه

هر نظام حقوقی، برای مواجهه با ناهنجاری‌ها و مشکلات اجتماعی، ابتدا بر پایه ارزش‌های بنیادین تعریف شده در خود، دست به شناسایی این ناهنجاری‌ها زده و مدل‌های پاسخگویی متناسب با آن‌ها را برمی‌گزیند. در این فرآیند، ارزش‌ها دو نقش اساسی ایفا می‌کنند: نخست، به عنوان معیارهای عینی، چارچوبی برای تعیین مدل‌های پاسخگویی به ناهنجاری‌ها فراهم می‌آورند و دوم، به عنوان معیارهای ذهنی، در شناسایی ناهنجاری‌ها و مسائل کیفری نقش اساسی دارند. این حضور برجسته ارزش‌ها در سیاست‌گذاری تا بدانجاست که برخی صاحب‌نظران، فرایند سیاست‌گذاری را اساساً «فرآیند ایجاد و تخصیص ارزش‌ها» تعریف کرده‌اند (Laswell, 1953: 34). برای درک بهتر این موضوع، می‌توان به دیدگاه دلماس مارتی اشاره کرد که با محور قرار دادن سه ارزش بنیادین؛ یعنی برابری، آزادی و قدرت، نظام‌های سیاست جنایی جوامع را به اقتدارگرا، توتالیتر (اقتدارگرای فراگیر) و لیبرال تقسیم می‌کند. از این منظر، این سه ارزش به عنوان هدایتگر اصلی سیاست جنایی در جوامع مختلف عمل می‌کنند (Marty, 1983: 20). با این حال، این دیدگاه ممکن است نقش سایر ارزش‌های مهم مانند صلح، کرامت انسانی و... را در راهبری سیاست جنایی کم‌رنگ جلوه دهد. ارزش‌های هادی، که به طور مستقیم در سطوح کلان جامعه بر سیاست‌گذاری تأثیر می‌گذارند، از یک سو سیاست‌گذاری در سطح جامعه را راهبری می‌کنند. از سوی دیگر، حاکمیت از طریق قانون‌گذاری و پیش‌بینی ضمانت اجرای مدنی، انتظامی و کیفری، پاسدار این ارزش‌هاست. اینکه کدام ارزش‌ها به عنوان ارزش‌های هادی قلمداد شوند، پیوند مستقیمی با جهان‌بینی و ایدئولوژی حاکم بر هر جامعه دارد. به عنوان مثال، در لیبرالیسم، ارزش‌هایی چون آزادی، فردگرایی، برابری، تساهل و دموکراسی بنیادین هستند. اگرچه برابری برای سوسیالیسم نیز ارزشمند است، اما آزادی اولویت بیشتری در لیبرالیسم دارد (Kymlicka, 2002: 2). در مقابل، نظام ارزشی اسلام، ارزش‌های بنیادینی چون خدامحوری (توحید)، عدالت، کرامت انسان و خردورزی را معرفی می‌کند. البته تعریف و تفسیر هر یک از این ارزش‌ها در نظام‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد (Heydari, 2012: 92). این تفاوت‌ها ریشه در تفسیر انسان‌شناسانه هر نظام حقوقی دارد (Ghomashi, 2009: 147). برای مثال، در تمدن غربی که بر پایه اومانیزم بنا شده، توحید (خدا محوری) به عنوان ارزش هادی در نظر گرفته نمی‌شود، در حالی که در جوامع اسلامی، توحید برجسته‌ترین ارزش هادی محسوب می‌شود (Vahidmanesh, 2014: 87). از منظر اخلاق اسلامی، ارزش‌هایی مانند توحید (Tabatabai, 1996, 1: 359)، عدالت (Naraghi, 2001: 57)، کرامت نفس (Motahari, 2016, 22: 406) و تعقل (Musavi Khomeini, 2000: 11) به عنوان بنیادین‌ترین ارزش‌ها شناخته شده‌اند. همچنین غزالی ارکان فضیلت را عفت، شجاعت، حکمت و عدالت می‌داند (Ghazali, 1992, 3: 85). فقیهان اسلامی ارزش‌های حیاتی را از جمله در قالب «مصالح خمس» (حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) بیان کرده‌اند. البته پژوهش‌های معاصر، شمار این مصالح را تا ده یا یازده (Nubahar, 2013: 3) و حتی چهارده مورد (Al-Atiyah, 2003: 139) نیز افزایش داده‌اند. این تنوع در شمارش و تعریف ارزش‌های بنیادین نشان‌دهنده گستره وسیعی از اندیشه‌ها در این حوزه است و بیانگر آن است که علی‌رغم تلاش‌ها، هنوز ابعاد گوناگون این مسئله کاملاً روشن نیست. به طور خلاصه، پرسش اصلی این تحقیق آن است که نظام ارزش‌ها چه نقشی در فرآیند سیاست‌گذاری جنایی ایفا می‌کنند و سیاست‌گذاری جنایی و حقوق کیفری با چه معیارهایی از این ارزش‌ها پشتیبانی می‌کنند. مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تحقیقات پیشین، هرچند به موضوع ارزش‌ها پرداخته‌اند، اما لزوماً در پی پاسخ به پرسش اصلی این نوشتار نبوده‌اند. برای مثال، آقابابائی بنی به بررسی تزامم حق حیات با سایر ارزش‌ها در فقه و حقوق اسلامی پرداخته است (2013). جزائری ضمن تفکیک تزامم حقوق و احکام، سازوکار برون‌رفت از آنها را بحث نموده است (2011). نقشبندی نظریه حصر ضروریات در مقاصد خمس را نقد نموده و به ارزش‌های دیگری همچون عدالت و نظام اجتماعی اشاره نموده است (2007). حکمت‌نیا به قواعد بنیادین در حقوق و روش‌شناسی دستیابی به این قواعد از چشم انداز مکاتب گوناگون حقوقی پرداخته است (2014). هدف نهایی این تحقیق، تحلیل جایگاه نظام ارزش‌ها در سیاست‌گذاری جنایی با استفاده از نگرش

تفهیمی به پدیده‌ها، کشف نظام‌واره‌ای از ارزش‌های اسلامی با روش مطالعات درون دینی در پارادایم معنایی (سمانتیک) و در نهایت تبیین بایسته‌های حمایت کیفری از این ارزش‌هاست.

تعریف و چیستی ارزش

واژه «ارزش» به معنای بها، قیمت و سزاوار بودن است (Mo'in, 2007:119). در زبان‌های مختلف معادل‌هایی چون Value (انگلیسی)، Valeur (فرانسوی) و قیمة که جمع آن قیَم است (عربی) دارد. همچنین، در فلسفه فقه و اخلاق، واژگان «مقاصد» و «فضیلت» قرابت معنایی نزدیکی با ارزش دارند. مقاصد شریعت، اهدافی هستند که شارع برای جلب منافع و دفع مضرات بندگان در نظر گرفته است (Naghbi, 2017: 225). برخی، مقاصد شرع را پاسداری از ارزش‌هایی تعریف کرده‌اند که راه رسیدن به غایت‌های شریعت (مانند قرب الهی) هستند (Hikmatnia, 2015:51). فضیلت نیز به صفتی در نفس گفته می‌شود که بر اثر تکرار اعمال نیک پدید می‌آید و استعداد طبیعی نفس را به سوی این اعمال سوق می‌دهد (Farabi, 1984: 24). وی در جای دیگری فضیلت را به خیری تعریف کرده است که مطلوبیت ذاتی دارد و ملکه نفسانی حاصل از کار نیک است (Farabi, 1959:86). این واژگان از نظر مفهومی با ارزش همپوشانی دارند، اما همیشه مصداق یکسان ندارند. برای مثال، حفظ نظام سیاسی مشروع، گرچه ممکن است از مصداق مقاصد شرع تلقی شود (Nobahar, 2019:44) اما به خودی خود مصداق ارزش نیست؛ بلکه نظام سیاسی پاسدار ارزش‌هاست. همچنین، خوش‌گمانی برای همگان ارزش است، اما تنها برای کسانی فضیلت محسوب می‌شود که با تکرار آن، این ویژگی نفسانی را در خود پدید آورده‌اند. ارزش‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه مضاف است (Hastings, 1908, V.12: 584) و در حوزه‌های انسان‌شناسی و فلسفه، معانی متعددی دارد. تحقیقات نشان داده که بیش از ۱۴۰ تعریف متفاوت برای واژه «ارزش» وجود دارد. این تعاریف گوناگون، ارائه یک تعریف جامع و مانع را دشوار ساخته است. برخی ارزش را به معنای ترجیحات، خواسته‌ها و انگیزه‌ها و برخی دیگر آن را به معنای خواسته‌ها، امیال، فرائض اخلاقی و نیازها دانسته‌اند (Jean, 1999:8). همچنین، عده‌ای ارزش را به عنوان مشترک لفظی میان مطلوبیت و مقدار در نظر گرفته‌اند (Mesbah, 1995: 109). گی روشه، ارزش را دارای ویژگی‌های اساسی چون زیست در نظام آرمانی، الهام‌بخش بودن برای کنش‌ها، نسبیّت و داشتن جنبه عاطفی و اخلاقی معرفی می‌کند (Rousheh, 1996: 85). این گوناگونی در تعاریف و ویژگی‌ها، گستردگی مفهوم ارزش را در حوزه‌های مختلف نشان می‌دهد (Jean, 1999:8). در مورد چیستی ارزش باید یادآور بود که مفاهیم به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. مفاهیم حقیقی، ماهیت‌هایی هستند که مصداقشان در خارج وجود دارد و حکایت از چیستی اشیاء دارند. مفاهیم اعتباری غیرماهوی بوده و شامل بایدها و نبایدهای انسانی هستند؛ علامه طباطبایی آن‌ها را «اعتباریات اجتماعی» نامیده است (Tabatabai, 2001:314). نظریه ادراکات اعتباری طباطبایی بیان می‌کند که ارزش‌ها مستقل از عامل شناسا نبوده و ریشه در احساسات دارند، لذا بین واقعیت و ارزش تفاوت ماهوی وجود دارد، هرچند این جدایی مطلق نیست و ارزش‌ها هم ریشه در واقعیت دارند و هم پیامدهای واقعی (Tabatabai, 1993, V.2:146؛ Hassani, 2004:114). برخی نسبی‌گرایی اخلاقی را به علامه طباطبایی نسبت داده‌اند (Jafari, 2015:91). اما برخی معتقدند که علامه طباطبایی در عین پذیرش اعتباری بودن ارزش‌ها، در دام نسبیّت نیفتاده است. شهید مطهری، شاگرد وی، ضمن پذیرش ادراکات اعتباری، پایه‌های اخلاقی را ثابت و نسبیّت‌گرایی هنجاری را رد می‌کرد (Javadi, 1996: 87). پذیرش نسبیّت‌گرایی هنجاری، آغاز ورود به مسأله تکثر فرهنگ‌ها و فلسفه فرهنگ است (Musleh, 2007:57). در نقطه مقابل، برخی معتقدند ارزش‌ها واقعیت عینی دارند و احکام اخلاقی، مانند قضایای تجربی، کاشف از واقعیتی نفس‌الامری هستند (Mesbah Yazdi, 2012: 83). این دیدگاه‌ها منجر به شکل‌گیری گرایش‌های واقع‌گرای اخلاقی و ناواقع‌گرای اخلاقی شده است (Misbah, 2006:32). در مورد ماهیت احکام شرعی نیز، برخی با تعریف آن به مصلحت، منفعت (Naini, 1988, V4:379) و اراده شارع (Iraqi, 1984: 164) امری واقعی و برخی دیگر با تعریف آن به انشاء (Isfahani, 1995, V2, 34) و اعتبار (Hakim: 2011:139) امری اعتباری دانسته‌اند.

رتبه‌بندی ارزش‌های بنیادین

در خصوص ارزش‌های بنیادین، دیدگاه‌های گوناگونی در مورد شمارگان، چستی و ترتیب میان آن‌ها وجود دارد. در فقه اسلامی، "مصالح خمس" (دین، نفس، عقل، نسل و مال) به عنوان ارزش‌های حیاتی جامعه مطرح شده‌اند (Ibn Amir Al-Hajj, 1983, V.3: 231). هر چند که عنوان ارزش و مصلحت هم‌معنی نیستند. جوینی اولین بار مصالح را به پنج دسته تقسیم کرد (Rissoni, 1997: 67) و غزالی آن را تدوین نمود (Ghazali, 2011, V.1:287). شاطبی نیز مقاصد شریعت را به ضروری، حاجی، تحسینی و تبعی تقسیم کرده است (Shatibi, 2010, V.2:33). ترتیب مصالح خمس در هنگام تراحم، در پنج دیدگاه متفاوت بیان شده است: ۱. نفس، دین، عقل، نسب (نسل) و مال (Savory, 1984: 62). ۲. دین، نفس، مال، نسب و عقل (Kashani, 1996: 20). ۳. دین، نفس، نسل، مال و عقل (Bahr al-Ulum, 2006, V.1:16). ۴. نفس، عقل، دین، نسب و مال (Ameli, 2000, V.1:38). ۵. دین، نفس، عقل، نسب و مال (Hosseini, 2015, V.12: 8). سبکی (Sabki, 2001, V.2: 281)، طوفی (Toofi, 1986, V.2: 442) و زرکشی (Zarkesh, 1992, V.3: 94) حفظ "عرض" را نیز به مقاصد ضروری افزودند. آمدی و ابن امیر الحاج، مصالح خمس را به دلیل توجه به واقعیت و استقراء، حصری دانستند (Amodi, 2003, V.2: 284). ابن‌عاشور با طبقه‌بندی جدید مقاصد به کلی، خاص و جزئی (Qarzewi, 1993: 62) و افزودن بُعد اجتماعی، نگرشی نو ارائه داد (Al-Zuhaili, 1985, V.2:1028). جمال‌الدین عطیه نیز با ترسیم چهار حوزه حیات (حیات فردی، حیات اجتماعی، حیات امت اسلامی و حیات جامعه بشری) مقاصد شریعت را تا چهارده مورد افزایش داد (Al-Atiyah, 2003: 139). قرافی، مصلحت ضروری را بر دو قسم دیگر مقدم می‌دارد (Al-Qarafi, 1997:391) و شیخ زین حفظ نظام عمومی را به مصالح خمس افزود (Al-Zain, 2011:136). در میان امامیه، فقیهانی چون فاضل مقداد (Miqdad, 1983, V.1: 48)، شهید اول (Ameli, 2019, V.1:38) و میرزای قمی (Qomi, 1999, V.1:92) مصالح خمس را پذیرفته‌اند. حکیم حفظ عرض را بدان افزوده است (Hakim, 2010: 316). صاحب جواهر نیز بر تقدم عرض بر جان و مال تأکید کرده است (Najafi, 2000, V.41:653). برخی دیگر عدالت (Mousavi Khomeini, 1997, V.2: 472)، صلح و حفظ نظام سیاسی را به این مجموعه افزوده‌اند (Elham, 2012: 91). برخی از پژوهشگران معاصر نیز مصالح را ده یا یازده مورد شمرده و به آزادی، کرامت، عرض، امنیت، عفت و نظم نیز اشاره نموده‌اند (Nobahar, 2013: 3). قرب الهی، رستگاری و حیات طیبه نیز از دیگر مقاصد شرعی هستند (Va'ez, 2016: 12). قدر مسلم، مصالح پنجگانه یاد شده در آثار فقهی قدما، تمام مصالح اسلامی نیست و نمی‌تواند توجیه‌گر همه آموزه‌های کیفری اسلام باشد. با توجه به دیدگاه‌های گوناگون در شمارگان و رتبه‌بندی آن‌ها، تراحم میان ارزش‌ها از اصلی‌ترین چالش‌ها در طراحی نظام ارزش‌ها است.

گونه‌شناسی تراحم ارزش‌ها

یکی از چالش‌های اصلی در سیاست‌گذاری جنائی، فقدان نظام ارزش‌ها و به‌ویژه تراحم میان ارزش‌ها و راهکار برون‌رفت از آن‌هاست. تراحم به دو نوع حکمی و اهتمامی تقسیم می‌شود. تراحم حکمی زمانی رخ می‌دهد که امکان امتثال یا حفظ هم‌زمان دو حکم شرعی وجود ندارد. اما تراحم اهتمامی، که در اصول فقه اخلاق کاربرد دارد، و البته در کتب اصول فقه به این معنا نیامده است، هنگامی است که فرد با وجود امکان جمع میان وظایف، به دلیل تفاوت در اهمیت، اولویت‌بندی کرده و وقت و توان بیشتری را به کارهای مهم‌تر اختصاص می‌دهد (Najjarzadegan, 2017: 61). بسیاری از تراحم‌ها میان ارزش‌ها از نوع اهتمامی است؛ یعنی با وجود امکان انجام هر دو تکلیف، نمی‌توان به هر دو به یک اندازه اولویت داد. برای مثال، حاکم اسلامی ممکن است میان حل بحران اقتصادی و فرهنگی، اولویت را به یکی بدهد و به یکی از این دو بودجه و امکانات بیشتری تخصیص دهد. در اینجا بر اساس روایاتی مانند "کاد الفقر أن یكون کفراً" (Kulayni, 1986, V2: 307) و "الفقر الموت الأكبر" (Dashti, 2018: 474) که فقر را مایه کفر و مرگ بزرگ‌تر می‌دانند، اهتمام بیشتر حاکم به حل بحران اقتصادی خواهد بود. همچنین در تراحم حکمی، میان قتل و

زنا، در شرایط اکراه، مکلف باید زنا را برگزیند، زیرا ارزش حیات بر کرامت مقدم است. اما در تراحم اهتمامی، که هر دو تکلیف قابل ترک هستند، شارع به ترک زنا اهمیت بیشتری می‌دهد، زیرا خاموش کردن شهوت با حرام، نسبت به اطفای غضب با قتل، مبتلا به و در دسترس‌تر است. (Najjarzadegan, 2017: 64)

نظام‌واره ارزش‌های بنیادین

نظام، مجموعه‌ای از عناصر به‌هم‌پیوسته است که برای کارکردی مشخص عمل می‌کند و هر عنصر به میزان اهمیت و تأثیرش در سیستم، سهم دارد (Khalifeh, 1999: 44). نظام ارزش‌ها نیز مجموعه‌ای از اصول و معیارهای اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی است که رفتارها، تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های فرد یا جامعه را هدایت می‌کند. این نظام‌ها از منابعی چون باورهای دینی، فرهنگی، فلسفی و تجربی نشأت گرفته و معیار ارزیابی درستی یا نادرستی اهداف و سبب ایجاد همبستگی اجتماعی هستند (Parsons, 1952: 12). دستیابی به نظام‌واره‌ای از ارزش‌ها، که هنجارمند باشد، با چالش‌ها و موانعی روبرو است. نخست، ترسیم این نظام‌واره نیازمند شناسایی کامل مصادیق ارزش‌هاست (Vaezi, 2016: 18) زیرا حمایت کیفری از ارزش‌ها بر پایه ارزش‌های نهادینه‌شده در جامعه صورت می‌گیرد و اگر ارزشی نادیده گرفته شود، حمایت کیفری از آن نیز منتفی می‌گردد. چالش دیگر، سنجش ارزش‌های «اهم» نسبت به «مهم» است. اگر بنیان‌های نظری این سنجش به درستی کشف نشود، قانون‌گذاری کیفری نامتوازن شده و امر اهم فدای امر مهم می‌شود. چالش سوم، پرهیز از اطلاق‌انگاری در ترجیح ارزش‌هاست. عنصر زمان، مکان و دیگر تعیینات فردی و اجتماعی در ترجیح یک ارزش بر ارزش دیگر مؤثر است. برای مثال، در تراحم میان حفظ بیت‌المال و اجرای عدالت کیفری برای مجرم کلان اقتصادی، مقدم دانستن اجرای عدالت به قیمت از بین رفتن اموال جامعه، جای درنگ دارد. گاه مقدم بودن ارزشی به معنای برتری آن است و گاه صرفاً بیان تقدم رتبی نسبت به ارزش دیگر. متون دینی که به برتری ارزشی بر ارزش دیگر اشاره می‌کنند، عمدتاً بیانگر برتری نسبی و جهت‌ی هستند (Mousavi Nasab, 2020: 33). برای مثال، برتری صلح بر جهاد یا بالعکس، وابسته به شرایط اجتماعی، زمانی و مکانی خاص است. گاهی نیز تراحم میان ارزش‌ها بدوی بوده و با تحلیل عقلی رفع می‌شود. برای مثال، در تراحم میان ارزش عدالت (ارزش سیاسی) و توسعه و رفاه (ارزش اقتصادی)، تحقق عدالت خود پیش‌نیاز و زمینه‌ساز تحقق توسعه اقتصادی است. در این حالت، نه تنها تراحمی وجود ندارد، بلکه تحقق یکی موجب تحقق دیگری است (Larijani, 2020: 29). در ادامه، به مهم‌ترین ارزش‌های بنیادی در سیاستگذاری جنائی ایران پرداخته خواهد شد. این ارزش‌ها ممکن است مفاهیم مشترکی در نظام‌های فکری گوناگون باشند، اما اختلاف در تعریف و تطبیق مصادیق میان نظام‌های فکری و آموزه‌های اسلامی، به دلیل تفاوت در بنیادهای فلسفی انسان‌شناسانه، قابل توجه است.

عدالت

عدالت، ارزشی بنیادین در اسلام و غایت بعثت پیامبر(ص) است. عدالت شرط تحقق سایر ارزش‌هاست و جامعه بدون آن، پایه‌های لازم برای تحقق ارزش‌های مطلوب را از دست می‌دهد (Jamshidiha and Kalouri, 2010: 33). علی(ع) در شورای شش نفره، علی‌رغم امکان پذیرش شرط عبدالرحمان بن عوف برای دستیابی به حکومت، از شرط ضروری عدالتِ والی صرف نظر نکرد (Yaghoubi, 2016: V.2: 162). ایشان برخلاف اندیشه ماکیاولیسم، معتقد بودند که هدف وسیله را توجیه نمی‌کند. در پی خرده‌گیری بر پرداخت برابر بیت‌المال، حضرت بر ارزش عدالت تأکید کرده و نگرش تبعیض‌آمیز (مانند رویه معاویه) را نکوهش کردند. ایشان در نامه‌ها و خطبه‌ها (مانند نامه ۵۰، خطبه‌های ۱۲۶، ۲۲۴، ۲۲۷) بر ضرورت عدالت اقتصادی، قضائی و کیفری تأکید نمودند (Dashti, 2018). حکما، از جمله ملاصدرا، معتقدند ملاک فعل اخلاقی، حاکمیت عقل آزاد بر وجود انسان است، نه طبیعت

او (Mottahari, 2016: 99). بنابراین، حفظ ارزش‌های اخلاقی، به‌ویژه عدالت، تعبیری از حفظ عقل عملی و حاکمیت آن در وجود انسان و جامعه است. در نتیجه، حمایت کیفری از عدالت در توزیع منابع، عدالت اطلاعاتی و جرم‌انگاری رانت‌خواری (Mehra, 2010: 71) بر مبنای این ارزش استوار است.

کرامت انسان

سیاست‌گذاری جنائی کرامت‌مدار، به جای آنکه ابزاری برای حمایت از نظام سیاسی در برابر شهروندان باشد- که نخستین بستر برای اقتدارگرایی است- سازوکاری برای صیانت از حقوق شهروندان در برابر آن است (Heydarpour et al., 1403:2). کانت مفهوم کرامت انسانی را رفتار با انسان‌ها به مثابه غایات نه وسیله، می‌داند (Darwall, 1977:38). امام علی(ع) در خطبه اول نهج البلاغه به کرامت ذاتی انسان اشاره می‌کند (Dashti, 2018). کیفرگذاری، تجلی اقتدار دولت‌ها و تابع ایدئولوژی خاص حکومت‌ها است که در میثاق‌نامه ملی آن‌ها تبلور یافته است. در مدل سیاست جنائی مردم‌سالار و آموزه‌های جنائی اسلامی، کرامت‌مداری همچون اصلی بنیادین، الهام‌بخش سیاست‌گذاری و مورد تأکید است (Azizi and Najafi-Abbarandabadi, 2022: 182) و کرامت به مثابه بنیادی استوار در همه استنباط‌های شرعی باید مورد توجه واقع شود (Nobahar, 2018: 527). کرامت در راهبرد سیاست جنائی دارای دو نقش است: گاهی به عنوان معیار کیفرگذاری مورد توجه سیاست‌گذاران واقع می‌شود. کیفرگذاری بر پایه کرامت انسانی، اصل کمینه کیفری و وضع کیفر جز در موارد ضروری را اقتضاء دارد. از سوی دیگر توجه به این ارزش موجب تحول کیفی و کمی کیفرها شده است (Nobahar, 2018: 527). گذار از مجازات‌های بدنی، خشن و محدود کردن مجازات‌های سالب آزادی از این نمونه است.

پابندی به عهد و پیمان

سیاست جنائی، تحت تأثیر ارزش اخلاقی پابندی به پیمان‌ها در روابط فردی و بین‌المللی، به دنبال ایجاد ضمانت اجرا برای وفای به عهد است. پابندی به پیمان از چنان مقبولیتی در جوامع بشری برخوردار است که امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: "مشرکین صدر اسلام به عهد و پیمانی که در زمان جاهلیت با مسلمانان داشتند، وفادار بودند؛ زیرا که آینده ناگوار پیمان شکنی را آزمودند". (Dashti, 2018: 418). در حقوق بین‌الملل نیز، منشور ملل متحد (مواد ۴۱ و ۴۲) برای نقض پیمان‌های بین‌المللی، از جمله تهدید علیه صلح یا بر هم زدن صلح و اقدام به تجاوز، ضمانت اجراهای کیفری پیش‌بینی کرده است (Madani, 1998: 378)؛ هرچند تصمیمات نهادهایی چون شورای امنیت، گاه با ملاحظات سیاسی همراه است (Moghatedder, 1994: 12).

صلح

سیاست جنائی صلح‌مدار، عدالت کیفری را با عدالت صلح‌مدار جایگزین می‌کند و دستیابی به صلح و امنیت واقعی را در گرو نگاه مسالمت‌آمیز انسان‌ها به یکدیگر و اجتناب از سیاست جنگ با مجرم- به جای جنگ با جرم- می‌داند. این رویکرد، توسل به خشونت را برای هر خیری مردود می‌شمارد؛ برخلاف فیلسوفانی چون آگوستین^۳ و ماکیاولی^۴ که جنگ با متجاوز را برای رسیدن به صلح توجیه‌پذیر می‌دانستند (Haghighat, 2013: 48). امام علی(ع) در خطبه ۶۹ و نامه ۴۷ نهج‌البلاغه، استفاده از خشونت و

۶۱. یکی از پرسش‌های مهم درباره ارزش‌های اخلاقی این است که آیا همه ارزش‌ها ذاتاً اخلاقی هستند؟ برخی دیدگاه‌ها این ملازمه را رد می‌کنند؛ برای مثال، "قدرت" در علوم سیاسی ارزش (Value) است، اما لزوماً اخلاقی (Ethic/Moral) نیست. در فلسفه غرب، میان "ارزش زیباشناختی" اثر هنری و "حسن اخلاقی" آن تمایز قائل شده‌اند. (Amin Khandaghi, 2015: 190). در فلسفه تربیتی پراگماتیسم نیز، سودمندی در زندگی مادی، ملاک ارزش‌گذاری است که لزوماً جنبه اخلاقی ندارد (Mazhari, 2020; Frankena, 2013: 47). این دیدگاه‌ها نشان می‌دهند که هرچند ارزش‌ها در زندگی ما نقش دارند، اما همه آن‌ها به طور مستقیم با مفاهیم اخلاقی گره نخورده‌اند.

سلطه‌جویی برای صلاح جامعه را نکوهش و به صلح میان مردم توصیه فرموده است (Ibn Abi al-Hadid, 2007). ورود جرم‌شناسی صلح‌مدار به علوم جنائی با انتشار کتاب جرم‌شناسی به مثابه صلح‌سازی آغاز شد. (Kalanouski, 2011: 218). هارولد پیپسکی و ریچارد کویینی استدلال می‌کنند که عدالت کیفری آمریکا مبتنی بر خشونت است و رویکردهای غیرخشونت‌آمیز مبتنی بر بخشش، بازسازی، درمان و دگردیسی معنوی را به عنوان راهکارهای جایگزین در ایالات متحده معرفی می‌کنند (Quinney, R and Pepinsky, H, 1991: 319). عدالت ترمیمی نیز منبع الهام‌بخش مهمی برای این انگاره‌هاست (Mohseni, 2018: 456). مقابله مؤثر با پدیده مجرمانه در گرو گذار از جرم‌شناسی صلح‌ساز به مثابه یک نظریه جرم‌شناسی و توسعه آن به سطح سیاست جنائی صلح‌مدار است که تحول در نظام عدالت کیفری را به همراه خواهد داشت (Taherian, 2019: 257). تجلی ارزش صلح در سیاست جنایی ایران، در جرائم قابل گذشت و همچنین پذیرش توبه در جرائم حق‌اللهی و نقش مصالحه میان بزهدیده و بزهدکار در جرائم غیر قابل گذشت، مشهود است (Sadeghi, 2023: 4). این رویکرد، در راستای ایجاد جامعه‌ای امن‌تر و عادلانه‌تر، بر ارزش‌های انسانی و اسلامی تأکید دارد و از خشونت به عنوان ابزاری برای اصلاح جامعه پرهیز می‌کند.

آزادی بیان

آزادی بیان یکی از ارزش‌های بنیادین در نظام‌های حقوقی است. اصل ۲۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، و ماده ۲۲ اعلامیه حقوق بشر اسلامی (Mehrpoor, 2004: 345) همگی بر این ارزش تأکید دارند. علاوه بر این، مواد ۲۵ تا ۲۹ منشور حقوق شهروندی ابلاغی سال ۱۳۹۵ نیز به این موضوع پرداخته‌اند. امام علی (ع) در نامه‌ی ۵۳ نهج‌البلاغه به مالک اشتر، بر لزوم فراهم کردن فضایی امن برای سخن گفتن مردم حتی اگر همراه با درشتی باشد، تأکید می‌ورزند و رهبران را نسبت به تنگ‌نظری و خودبرتربینی هشدار می‌دهند. در خطبه ۲۱۶ صفین، ایشان مردم را به سخن گفتن با خود بدون پرده‌پوشی و بدون ترس از بیان حق دعوت کرده و بر پذیرش حق و مشورت در عدالت توصیه می‌نمایند (Dashti, 2018). سیاست جنایی به میزان توجه به ارزش آزادی، جلوه‌های مدنی بیشتری به خود گرفته و از اقتدارگرایی فاصله می‌گیرد. در مقابل، دولت‌های نامردم‌سالار آزادی بیان را به بهانه‌ی حفظ امنیت سرکوب می‌کنند (Mirzaei, 2020: 57). ارزش آزادی بیان آن‌قدر مهم هست که نقض آن جرم‌انگاری شود. اگرچه اصل «کمترین مجازات» رویکرد جرم‌انگاری گسترده را منع می‌کند، اما در نظام‌های پایبند به آزادی، دفاع از این حق در ردیف دفاع از جان، آبرو و مال قرار می‌گیرد. بی‌گمان اهمیت آزادی بیان در جامعه از ارزش و اهمیت مال که تعدی به آن، سیاهه‌ای از جرائم را تشکیل می‌دهد، کمتر نیست. بسیاری از کشورها، تعرض به آزادی بیان را جرم می‌دانند. برای مثال، ماده ۱-۳۳۱ قانون جزای فرانسه و مواد ۵۷۰ قانون مجازات اسلامی و اصل ۲۴ قانون اساسی ایران، ضمن شناسایی حق آزادی بیان، تعرض به آن را جرم‌انگاری کرده‌اند (Nobahar, 2008: 154).

مدارا و تساهل

تساهل^{۶۴} و مدارا از ارزش‌های اثر گذار بر سیاست جنایی حاکم بر جامعه است. بیش از سه قرن است که این مفهوم در ادبیات سیاسی و حقوقی غرب مورد بحث بوده است (Ghiyasi, 2006: 17). در حوزه سیاسی، تساهل به معنای پذیرش آنچه است که با آن موافق نیستیم؛ بنابراین، برخلاف بی‌تفاوتی، مستلزم میل به مخالفت است (Bashiriyeh, 1995: 64). به عبارت دیگر تساهل نشان دهنده اختلاف نظر و در عین حال، احترام به آن است در حالی که بی‌تفاوتی به معنای اهمیت ندادن و بی‌توجهی نسبت به چیزی است. در متون اسلامی نیز با واژگانی مانند رفق، مدارا، تیسیر و لین به آن اشاره شده است. امام علی (ع) در

64. Minimum Penalty

65. Tolerance

نامه‌های ۱۸، ۲۵، ۴۶ و ۵۳ نهج‌البلاغه، کارگزاران و استانداران خود را به مدارا و چشم‌پوشی از لغزش‌های مردم توصیه می‌کنند و می‌فرمایند: تا زمانی که مسائل با رفق و مدارا قابل حل هستند، باید از درشت‌خویی پرهیز کرد. ظهور تساهل در غرب محصول جنگ‌های مذهبی بود. در این منازعات بی‌پایان، هیچ گروهی نه قادر به متقاعد کردن دیگری بود و نه توان غلبه کامل بر آن را داشت. در نتیجه، غرب درس بزرگ مدارا را از این تجربیات آموخت. تساهل ابتدا در مورد تحمل مذهب دیگران مطرح شد؛ چنانکه برخی تصریح کرده‌اند: «تا چندین قرن، مسأله اصلی تساهل در غرب، مسأله تحمل دینی بود» (Ghiyasi, 2006: 19). اما به تدریج دامنه آن گسترش یافت و عقاید سیاسی و سپس اعمال و رفتار را نیز در بر گرفت. جان استوارت میل، از مبلغان بزرگ تساهل است. شعار او «آزادی هر عمل تا مرز ایراد ضرر به دیگری» بود (John Stuart Mill, 1970: 192). مسئله تساهل چنان تأثیری بر سیاست جنایی گذاشته که برخی، ملاک تمایز رفتار مجرمانه و غیرمجرمانه را تجاوز یک رفتار از مرز تساهل جامعه دانسته‌اند (Clarkson, 1987: 170). از یک سو، برخی از پوزیتیویست‌ها با طرح نظریه مجرمین بالفطره، اصل تساهل را نادیده گرفته و سیاست «تسامح صفر» را در برخورد با انحراف پیشنهاد می‌دهند. از سوی دیگر، همین اصل یکی از مبانی جرم‌زدایی از برخی جرایم محسوب می‌شود. (Ghiyasi, 2006: 23)

انسجام (همبستگی) و وحدت (وافق) جامعه

حفظ انسجام و وحدت جامعه، از دیگر ارزش‌های درخور حمایت کیفی است. همبستگی اجتماعی، واقعیتی ذهنی است که در آن فرد وابستگی کاملی را با ارزش‌های مرسوم جامعه احساس می‌کند (Simeon, 1959; quoted in Mohseni, 1991: 79). وفاق اجتماعی نیز نوعی توافق جمعی نسبت به اصول و قواعد اجتماعی، باورها، ارزش‌ها و احساسات مشترک اعضای جامعه با یکدیگر تعریف شده است (Chalabi, 1993: 16). امیل دورکیم، نظریه‌پرداز برجسته انسجام اجتماعی، در پاسخ به اینکه چه چیزی سبب حفظ جامعه و جلوگیری از فروپاشی آن می‌شود، نظریه همبستگی اجتماعی را ارائه کرد. وی همبستگی را نوعی دوست داشتن دیگران و جاذبه متقابل مثبت می‌داند و به نقش آن در گسترش و تقویت ارتباطات اجتماعی اشاره دارد (Arabpour, 2011: 73). وحدت اسلامی یکی از مهم‌ترین ایده‌ها و آرمان‌های اسلامی است. تأسیس دارالتقرب قاهره، نهضت تقریبی سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده، آیت‌الله بروجردی، شیخ شلتوت، امام خمینی و تأسیس مجمع جهانی تقریب بین المذاهب، در راستای تحقق وحدت اسلامی صورت گرفته است (Ahmadi Mianji, 2010: 25). بیش از ۵۰ آیه از قرآن کریم به این ارزش اشاره دارد. محمدحسین کاشف الغطاء بنای اندیشه اسلامی را بر دو چیز می‌داند: کلمه توحید (پرستش پروردگار) و توحید کلمه (اتحاد جامعه اسلامی) (Rostami, 2012: 173). بنابراین، اتحاد و انسجام مسلمانان یک راهبرد اساسی برای جامعه اسلامی است (Taskhiri, 2023). امام علی (ع) نیز در خطبه‌های ۱۸، ۲۵، ۱۲۱ و ۱۹۲ و نامه ۷۸ نهج‌البلاغه، بر ضرورت حفظ وحدت و پیامدهای شکاف در جامعه تأکید کرده‌اند. از جمله رفتارهای ناقض این ارزش، جرائم ناشی از نفرت هستند (Sae'i et al., 2022: 585). این جرائم در قانون آماری جرائم ناشی از نفرت آمریکا، نشان‌دهنده پیش‌داوری و تعصب بر اساس نژاد، دین، قومیت و جنسیت هستند. (Qurchibeigi, Majid, 2020: 217) اداره تحقیقات فدرال در سال ۲۰۲۲، از ثبت ۱۱۶۳۴ واقعه و جنایت ناشی از نفرت و ۱۳۳۳۷ جرم مرتبط حکایت دارد (Annual Report on Human Rights Violations in the United States, 2024). توجه به انسجام و حفظ نظام اجتماعی یکی از مهمترین پیش‌شرط‌های لازم در به‌کارگیری سیاست‌های اصلاحی در جامعه است. امام علی (ع) در موارد متعددی از به‌کارگیری سیاست‌های رادیکال، بدون توجه به زمینه‌ها و میزان پذیرش جامعه، اجتناب ورزیده و آن را به زمان و مجال مناسب وانهاده‌اند و به اجرای اصلاحات تدریجی^{۶۶} زور آورده‌اند. بر اساس نقل قولی از امام علی (ع) (Colini, 1996, V.8: 59; Motazeli, 2007, V. 12: 283)، ایشان به ۲۸ مورد از بدعت‌های عمدی خلفای پیشین، مغایر با سنت نبوی و ناقض پیمان الهی، اشاره می‌کنند. امام (ع) خاطر نشان می‌سازند که تلاش برای اصلاح این بدعت‌ها و بازگشت به

سنت اصیل، منجر به پراکندگی عموم مردم و انزوای ایشان خواهد شد، و تنها گروه کوچکی از شیعیان بر این امر ثابت قدم خواهند ماند.

نظم عمومی

نظم عمومی از ارزش‌های بنیادین در حقوق کیفری است که پاسداشت آن از اهداف اصلی این حوزه محسوب می‌شود. چالش اصلی نظم اجتماعی، آشتی دادن خودگرایی اخلاقی مدرن با ضرورت‌های زندگی جمعی است. برای تحقق نظم، مردم باید انتظارات پایداری از رفتار یکدیگر داشته باشند؛ انتظارات پایدار و ارزش‌های هنجاری مداراپذیر، از الزامات ضروری نظم اجتماعی هستند (Hechter and Horne, 2009: 1). در فقه اسلامی، بسیاری از قواعد حقوقی بر پایه اجتناب از اختلال در نظام بنا شده‌اند. حجیت اصل استصحاب، قاعده ید و اصل صحت از این نمونه‌اند (Khursandian, 2016: 96). امام علی (ع) نیز در نامه ۶۲، ۴۷، خطبه ۷۴ و حکمت ۲۵۲ نهج‌البلاغه، به اهمیت و ضرورت ارزش نظم در جامعه اشاره کرده‌اند. به دلیل پیوند میان نظم و امنیت، سیاست جنایی امنیت‌مدار با تأکید بر اصالت جمع، گرایش بیشتری به مفهوم نظم نشان می‌دهد. این رویکرد در تضاد با مکتب فکری فردگرایی است که استناد به نظم عمومی را استثنایی می‌داند و در موارد تردید در مخالفت رفتاری با نظم عمومی، اصل آزادی و حاکمیت اراده را حاکم می‌شمارد. با آنکه حفظ نظم و جلوگیری از هرج و مرج برای جامعه ضروری است، این مفهوم می‌تواند ابزاری برای حکومت‌ها جهت محدود کردن آزادی شهروندان باشد. بنابراین، پرهیز از استفاده بی‌حد و حصر و مبهم از آن، از دارای اهمیت است (Didehvar, 2016: 41). جرم‌انگاری رفتارهای ناقض نظم و زیبایی‌شناسی، به شدت زیر تأثیر قدرت است و می‌تواند به نادیده گرفتن طبقات ضعیف، تحمیل خواست قدرتمندان و قانون‌گذاری ناعادلانه منجر شود. نمونه آن، اخراج گسترده دوره‌گردان از دیل فارم در اسکس انگلستان در سال ۲۰۱۱ است. در این مورد، نظم زیبایی‌شناختی از منظر کسانی که از حضور دوره‌گردان منطقه کمر بند سبز ناراضی بودند، بر مسائل اخلاقی اولویت یافت (Meyleh, 2016: 124).

بایسته‌های حمایت کیفری از ارزش‌ها

سیاست جنایی، بازتاب ایدئولوژی نظام سیاسی است که ارزش‌های خود را به تمامی سطوح جامعه تزریق می‌کند. این حضور ارزش‌ها اجتناب‌ناپذیر است، اما فعال یا منفعل بودن نظام جنایی در برابر این ارزش‌ها، به نوع نظام سیاست‌گذاری بستگی دارد. پذیرش حاکمیت عقلانیت، علم و سیاست‌گذاری مبتنی بر شواهد، به نظام جنایی امکان می‌دهد تا از یک جایگاه منفعل به جایگاهی فعال و تصمیم‌گیر در برابر ایدئولوژی تبدیل شود. بنابراین، فارغ از ماهیت ارزشی یک سیاست جنایی، معیارهای اتخاذ شده در روند دستیابی به یک سیاست پاسخ‌دهی معین، باید عینی، منطقی و عقلانی باشند و از جهت‌گیری اخلاقی صرف پرهیز کنند (Ardebili, 2012: 177). اگرچه سیاست جنایی بر ارزش‌های حاکم در نظام سیاسی بنا شده است، اما انتخاب ارزش‌های مورد حمایت باید بر اساس معیارهای عینی و عقلانی صورت گیرد. نگاه تعبدی به آموزه‌های دینی، بدون در نظر گرفتن شواهد و عقلانیت، آسیبی جدی به نظام عدالت کیفری وارد می‌کند. غلبه ایدئولوژی (که گاه جنبه وظیفه‌گرایانه می‌یابد) بر سیاست‌گذاری (که ذاتاً عقلانی و پیامدگراست)، مرز میان رفتار حرام و جرم را کمرنگ می‌کند. ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ نمونه‌ای آشکار از غلبه ایدئولوژی بر الزامات سیاست‌گذاری جنایی است. باری، کارآمدی سیاست جنایی با تحقق عدالت پیوند دارد. پرسش اساسی این است که آیا احکام جزایی اسلامی الزاماً عادلانه هستند، یا عدم انطباق آن‌ها با درک عقلایی از عدالت، حجیتشان (به لحاظ صدور یا دلالت) را زیر سوال می‌برد؟ این تمایز، مرز سیاست‌گذاری ایدئولوژیک و عقلانی شاهدمحور را روشن می‌سازد. توجه به طبیعت امضائی احکام جزایی اسلام، تفکیک احکام عبادی از سیاسی، و کاربرد مقاصد شریعت، نشانگر اعتبار ادراکات عقلایی از عدالت به عنوان اصل و قاعده است (Shervani, 2019: 182). بسیاری از اندیشمندان معتقدند عدالت، در سلسله علل تشریح احکام جای دارد، نه تابع آن‌ها (Motahari, 1982: 14). امام خمینی (ره) نیز در مسأله حیل ربا، با استناد به مفاسد اقتصادی و

اجتماعی، صدور روایات این باب را مورد تردید قرار دادند (Mousavi, 2012, V.2: 548). در نتیجه، احکام جزایی اسلام بر ادراکات عقلایی از عدالت استوارند. کارآمدترین سیاست‌گذاری، که به اهداف شریعت وفادار است، و بر شواهد عینی استوار است، شایسته عنوان سیاست‌گذاری جنایی اسلامی است. اگر شواهد علمی و اجرا پژوهی ناکارآمدی سیاستی را نشان دهد، اصرار بر ایدئولوژی مبتنی بر نصوص دینی، توجیه‌پذیر نیست. اعتباربخشی به ادراکات عقلایی از عدالت، به معنای نادیده گرفتن احکام ارشادی شرع به عدالت نیست (Sadr, 1994, V.2: 82). قاعده “جب” در برداشتن مجازات از تازه‌مسلمان، نمونه‌ای از تطابق حکم عقل و شرع است که مصلحت و عدالت را، حتی اگر در ابتدا برای عقل آشکار نباشد، با ارشاد شارع تأیید می‌کند. در ادامه به شش مورد از بایسته‌ها و معیارهای گزینش ارزش‌های نیازمند به حمایت کیفری اشاره می‌شود.

ضرورت‌مندی

حمایت از ارزش در قالب سیاست‌گذاری جنایی تنها یکی از روش‌های پاسخ‌دهی به رفتارهای ناقض ارزش‌هاست. لذا، پذیرش یک ارزش به معنای لزوم طرح آن در برنامه‌ریزی جنایی نیست؛ چرا که نظام سیاسی می‌تواند راه‌های متعددی برای پاسداشت آن به کار گیرد. به‌کارگیری شیوه پاسخ‌دهی جنایی نیازمند اثبات ضرورت است. ضرورت یا عدم ضرورت طرح یک ارزش در سیاست‌گذاری جنایی، بسیار پیچیده و دشوار است. این چالش از تنوع معیارهای قابل استناد، مداخله آگاهانه یا ناآگاهانه تمایلات شخصی برنامه‌ریزان، و ناتوانی در ارزیابی پیامدهای وارد یا خارج ساختن یک ارزش نشأت می‌گیرد. این عوامل احتمال بروز اشتباه را افزایش داده و ممکن است سیاست‌گذاران با دلایل به ظاهر صحیح، برنامه‌ریزی ناکارآمد یا حتی زیان‌باری را تدوین کنند. راهکار برون‌رفت از این دشواری، روی آوردن به “اجرا پژوهی”⁶⁷ و “تحقیقات شاهدپایه”⁶⁸ به جای اتکا به نظرات کارشناسی است که غالباً با خطاهای شخصی یا گروهی آمیخته‌اند. (Heod, 2023؛ Shiri, Abbas, 2023: 74). مثال بارز، طرح مجلس سنای سوئیس در سال ۲۰۱۰ برای جرم‌زدایی از زنانی با محارم بود که آن را به یک نباید اخلاقی فروکاست. نویسندگان طرح، اندک بودن موارد ارتكابی، لزوم تفکیک مسأله کیفری از اخلاقی و فقدان عنصر ضرر را دلیل توجیهی عدم مداخله کیفری می‌دانستند. با این حال، این دیدگاه عمیقاً مغایر با بایسته‌های برنامه‌ریزی جنایی بود. همواره باید میان “غیراخلاقی بودن نظام سیاست‌گذاری” و “صداخلاقی بودن” آن تفاوت قائل شد. عدم سیاست‌گذاری در مورد یک ارزش، تغییر چندانی در جایگاه اجتماعی آن ایجاد نمی‌کند؛ اما حذف ارزشی که نهادینه و مورد حمایت بوده، به‌طور طبیعی منجر به قبح‌زدایی از آن رفتار خواهد شد (Ardebili, 2012: 181).

امکان‌پذیری

“امکان‌پذیری” در سیاست‌گذاری جنایی از اهمیت بالایی برخوردار است. محدودیت منابع مالی و نیروی انسانی، ایجاب می‌کند سیاست‌های پیشنهادی بر اساس اولویت‌ها و ارزیابی “هزینه-فایده” تدوین شوند. نظام عدالت کیفری نمی‌تواند کاستی‌های سایر بخش‌ها را به دوش بکشد. نادیده گرفتن ظرفیت محدود نظام کیفری به “تورم جمعیت کیفری” و هدررفت منابع می‌انجامد (Rezaei, 2022: 22). “جرم‌نگاری نمادین” نه تنها هدف سیاست را محقق نمی‌سازد، بلکه اعتبار نظام عدالت کیفری را در افکار عمومی کاهش داده و ناقضان هنجار را گستاخ‌تر می‌کند. به گفته شرمن فراوانی پول به تورم و به دنبال آن کاهش ارزش پول می‌انجامد و تورم ضمانت اجرای کیفری نیز به کاهش ارزش آن منجر خواهد شد. (Sherman, 2000: 66) در چنین شرایطی، نظام ناگزیر به تعقیب‌گزینشی می‌شود که به نابرابری در برابر قانون منجر خواهد شد.

67. Implementation Research.

68. Evidence-Based Policy.

انسجام درونی

“انسجام درونی” معیار مهمی برای حمایت از ارزش‌ها در سیاستگذاری جنایی است. نگاه سیستمی به سیاستگذاری کیفری مستلزم شناسایی روابط میان ارزش‌هاست؛ برخی ارزش‌ها، سبب تحقق دیگر ارزش‌ها هستند و دارای تقدم رتبی‌اند. از طرفی التزام دولتمردان به برخی ارزش‌ها، زمینه‌ساز پذیرش اجتماعی دیگر ارزش‌هاست. امام علی(ع) اصلاح زمامداران را زمینه‌ساز اصلاح جامعه می‌داند (Dashti, 2018) در سخن دیگری می‌فرماید: مردم به فرمانروایان خود مانندترند تا به پدران خود (Ibn Shu'bah al-Harrani, 1984, V.1:208). تمرکز بر ارزش‌های خرد، پاسخ‌دهی کیفری نسبت به اشخاص حقیقی و وانهادن ارزش‌های کلان و جرائم اشخاص حقوقی و دولتی؛^{۶۹} نمونه‌ای از عدم انسجام درونی سیاستگذاری جنایی است؛ در حالی که آسیب‌های ناشی از اقدامات نهادهای قدرت و اشخاص حقوقی (مانند بالا بردن پایه پولی کشور از طریق خلق بی‌رویه پول یا بحران‌های زیست‌محیطی صنایع دولتی و غیر دولتی) به مراتب ویرانگرتر از جرائم شهروندان عادی است (Aghdas Tinat, 2020:10؛ Shirri, 2023: 233). چشم‌انداز سیاستگذاری باید بازتاب توزیع عادلانه منابع در پاسداشت ارزش‌ها و برخورد با هنجارشکنان باشد.

اهم بودن ارزش مورد حمایت نسبت به دیگر ارزش‌ها

سیاستگذاری جنایی، برای اثربخشی، نیازمند اولویت‌بندی ارزش‌ها است. معیار “شناسایی ارزش‌های مهم” حکم می‌کند که مداخله کیفری باید صرفاً به حمایت از ارزش‌های بنیادین و اساسی جامعه محدود شود (Clarkson, 1992: 14). ترجیح دادن ارزش‌های غیراهم بر ارزش‌های بنیادین، منجر به هدررفت منابع و ناکارآمدی نظام سیاستگذاری خواهد شد. معیارهایی همچون اساسی بودن مانند حفظ اصل دین (Mozaffar, 1991: 218)، عمومیت و گستردگی مانند امنیت ملی (Motehari, 2016, V.2:10)، عدم قابلیت نقض در شرایط تقیه و اکراه مانند حفظ جان (Helli, 1988, V.5:147)، احتیاط شارع مانند خون و ناموس و تقدم حق الناس بر حق الله (Sabzevari, 1413, V.13: 300)، چارچوبی برای تعیین اولویت‌ها و هدایت سیاستگذاری جنایی الهام گرفته از آموزه‌های اسلامی را فراهم می‌آورند.

حمایت کیفری از ارزش‌ها در برابر اقدامات صاحبان قدرت و ثروت

ارزش‌های بنیادین جامعه بیشتر از آنکه توسط شهروندان عادی تهدید شوند، در معرض تهاجم صاحبان قدرت و ثروت قرار دارند. موقعیت ممتاز این افراد و نهادها، جامعه را در برابر اقدامات آن‌ها آسیب‌پذیر ساخته و نیازمند حمایت کیفری دولت می‌کند. این حمایت به ویژه در مورد ارزش‌های کلان اهمیت دارد، زیرا تهاجم به این ارزش‌ها پیامدهای گسترده‌تری به دنبال دارد. نمونه‌هایی همچون جرائم نسل‌زدایی و رانت‌خواری نشان می‌دهند که چگونه اقدامات قدرتمندان می‌تواند به ارزش‌های اساسی جامعه ضربه بزند. بنابراین، حمایت کیفری از این ارزش‌ها در برابر تهدیدات صاحبان قدرت، اجتناب‌ناپذیر است.

مقبولیت و پذیرش عمومی ارزش از سوی جامعه

همراهی و پذیرش جامعه، معیاری تعیین‌کننده در اثربخشی سیاست‌های کیفری است. گسست میان جامعه و حاکمیت در شناسایی و حمایت از ارزش‌ها، پاسخ کیفری را با چالش مواجه ساخته و فرآیند سیاستگذاری را ناکارآمد می‌سازد؛ چرا که مقبولیت و مشروعیت یک سیاست، از مهمترین بخش‌های فرآیند سیاستگذاری بوده و در صورت فقدان آن حتی مشکلاتی که به درستی شناسایی شده‌اند نیز حل نشده باقی می‌مانند (وحید، ۱۳۹۶). جرم‌انگاری رفتاری که اکثریت جامعه آن را جرم نمی‌دانند، نشان‌دهنده عدم باور جامعه به ضد ارزش بودن آن رفتار یا ارزشی است که حاکمیت در پی پاسداشت آن است. در چنین وضعیتی، جامعه بیش از

69. Crime State.

۷۰. برخی معتقدند در تزام میان حق الله و حق الناس هیچکس بر دیگری مقدم نبوده و به صورت موردی و حسب مفاد دلیل در هر مورد باید رفع تزام نمود. (Lankarani, 2018:9).

تقنین کیفری، نیازمند تبیین و گفتمان برای دستیابی به افق مشترک با حاکمیت است. از منظر فقه اسلامی، جرم‌انگاری رفتاری که به تقابل اکثریتی از جامعه با حاکمیت بینجامد، توجیه‌پذیر نیست. روایت امام صادق (ع) درباره تعیین نصاب برای حد سرقت (Al-Hurr al-Amili, 2008, V.28: 234)، نشان می‌دهد که جرم‌انگاری نباید اکثریتی از جامعه را شامل شود، بلکه باید اقدامات پیشینی برای تبیین و گفتمان‌سازی انجام گیرد. جرم‌انگاری گسترده پدیده بدحجابی در لایحه عفاف و حجاب مصوب ۱۴۰۲، می‌تواند از این منظر مورد ارزیابی قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

ارزش‌ها، ستون فقرات سیاست‌گذاری هستند و هدایت سیاست‌گذاری‌های خرد و کلان را بر عهده دارند. ترسیم نظام‌واره ارزش‌ها، مسیر سیاست‌گذاری جنائی را هموار و شفاف می‌نماید. نظام ارزش‌ها مجموعه‌ای از اصول و معیارهای اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی است که رفتارها، تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های فرد یا جامعه را هدایت می‌کند. این نظام‌ها از منابعی چون باورهای دینی، فرهنگی، فلسفی و تجربی نشأت گرفته و به عنوان معیاری برای ارزیابی درستی یا نادرستی اعمال عمل می‌کنند. به طور مشخص مهم‌ترین آسیب‌های فقدان نظام ارزش‌ها در سیاست‌گذاری جنائی را می‌توان نادیده انگاشتن پاره‌ای از ارزش‌ها در چرخه سیاست‌گذاری جنائی، فدا نمودن ارزش‌های مهم به بهانه حمایت کیفری از ارزش‌های مهم، هدررفت و توزیع ناعادلانه منابع در پاسداشت از ارزش‌ها و درگیر نمودن امکانات محدود نظام عدالت کیفری با مسأله‌نماها، دانست. افزون بر این، ورود گزینشی برخی از ارزش‌ها به چرخه سیاست‌گذاری جنائی بدون تعریف ضابطه‌مند نظام‌واره ارزش‌ها و بایسته‌های حمایت کیفری از ارزش‌ها، منجر به ناعادلانه شدن ره‌آورد سیاست‌گذاری جنائی، تورم کیفری، عدم بهره‌مندی برخی ارزش‌های اساسی از حمایت کیفری و در نهایت، دور شدن از اهداف سیاست‌گذاری جنائی خردمندانه خواهد شد. مصالح پنج‌گانه در ادبیات متداول فقه مقاصدی که در پژوهش‌های فقهی معاصر بر شمارگان آن افزوده شده است، بیان جامعی از ارزش‌های نیازمند به حمایت کیفری را عرضه نمی‌کند. شناسایی کامل این ارزش‌ها، رتبه‌بندی و رفع تزاخمت احتمالی میان این ارزش‌ها از طریق مطالعات فقهی روش‌مند، شرط ضروری ترسیم نظام‌واره جامع ارزش‌های اسلامی است. تحقیقات آتی باید بر شناسایی نظام ارزش‌ها و ارزش‌های بایسته برای ورود به چرخه سیاست‌گذاری جنائی متمرکز شوند. بدین سان نظام ارزش‌ها و چرخه سیاست‌گذاری دارای رابطه‌ای دوسویه هستند. ارزش‌ها نقش هدایت‌گری و راهبردی در چرخه سیاست‌گذاری جنائی داشته و در مقابل، سیاست‌گذاری جنائی، پاسداشت و نگاهبانی از ارزش‌ها را بر عهده خواهند داشت. عینیت یافتن این رابطه دوسویه در گرو تعریف نظام ارزشی جامع از یک سو و طی شدن فرآیند عقلانی سیاست‌گذاری جنائی و ارج نهادن به بایسته‌های سیاست‌گذاری بر پایه نظام ارزشی تعریف یافته در هر نظام حقوقی است.

تعارض منافع

متن حاضر فاقد هرگونه تعارض منافع است.

References

1. Aghababaei Beni, Esmaeil, (2013), "The Relationship Between the Right to Life and Values Supported by Iranian Criminal Law and Islam," Qom University. [In Persian]
2. Ahmadi Mianji, Mahmoud, (2010), "Problematology of the Doctrine of Islamic Unity," Andishe-ye Taqrib, No. 25. [In Persian]
3. Alidoust, Abolghasem, (2011), Religion, Sharia, and Expediency. Qabasat. [In Persian]
4. Alidoust, Abolghasem, (2019), Subordination or Non-Subordination of Rulings to Real Interests and Corruptions, Fiqh and Law, Islamic Law, No. 6, pp. 9-32. [In Persian]
5. Alwani, Taha Jaber, (2001), Maqasid al-Shari'ah, Dar al-Hadi, Beirut-Lebanon. [In Arabic]
6. Amili, Mohammad ibn Makki, (1978), Al-Qawa'id wa al-Fawa'id, Qom: Majma' Dhakha'ir Islami. [In Arabic]
7. Amili, Mohammad, (Undated), Al-Qawa'id wa al-Fawa'id, Qom: Manshurat Maktabat al-Mufid. [In Arabic]
8. Amili, Zayn al-Din Ibn Ali, (2001), Al-Rawdah al-Bahiyah fi Sharh al-Lum'ah al-Dimashqiyyah. Qom: Maktab al-'Ilam al-Islami. [In Arabic]

9. Amin Khandaghi, Javad, (2015), "An Investigation into Philosophical Perspectives on the Aesthetic and Moral Value Relationship," Journal of Applied Ethics Studies, Vol. ۵, No. ۲۰, pp. ۱۸۹-۲۲۰. [In Persian]
10. Amudi, Ali ibn Muhammad, (2003), Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam. Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr. [In Arabic]
11. Ansari, Morteza, (2007), Makasib. Tehran: Nashr-e No. [In Arabic]
12. Aqdas Tinnat, Javad, (2020), The Judiciary, Money Creation, and Protection of Public Rights, Tehran: Judiciary Research Institute. [In Persian]
13. Ardabili, Mohammad Ali; Iravanian, Ali, (2012), "Requirements Governing the Value-Oriented Intervention of the Political Structure in the Criminal Policy-Making Process," Legal Research, Vol. ۱۵, No. ۱, pp. ۱۳۷-۲۱۴. [In Persian]
14. Ashtiani, Mirza Mohammad Hassan, (1949), Kitab al-Qada. Tehran: Rangin Press. [In Arabic]
15. Askari, Abu Hilal Hassan ibn Abdullah, (1400 AH), Al-Furuq fi al-Lugha (Differences in Language), Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]
16. Atiyah, Jamal al-Din, (2003), Nahw Taf'eel al-Maqasid al-Shari'ah. Damascus-Syria: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
17. Azizi, Amir Mahdi, Mir Khalili, Seyed Mahmoud, and Najafi Abrandabadi, Ali Hossein, (2022), Dignity-Oriented Sentencing in the Democratic Model of Criminal Policy, Criminal Law Research Journal, No. 1. [In Persian]
18. Bagheri, Saeed and Haghghat, Seyed Sadegh, (2013), "The Theory of Just War in Saint Augustine's Political Philosophy," Fundamental Western Studies, Research Institute for Humanities and Cultural Studies, Vol. 4, No. 2, pp. 23-50. [In Persian]
19. Bahr al-Ulum, Mohammad Mahdi, (2006), Masabih al-Ahkam. Qom: Manshurat Meisam al-Tammar. [In Arabic]
20. Clarkson, Christopher, (1992), (An Analysis of the Foundations of Criminal Law); Translated by: Hossein Mir Mohammad Sadeghi, Tehran: Jihad Daneshgahi Shahid Beheshti. [In Persian]
21. Cranston, Maurice, (1997), (Tolerance and Forbearance); Translated by: Mohammad Saeed Hanai Kashani, Nameh Farhang, Year 7, No. 4, Serial No. 28. [In Persian]
22. Clarkson.c.m.v, understanding criminal law, ۱۹۸۷, London, Fontana press.
23. Darvall,S.L(1977) Two Kinds of respect, Ethics, 88(1)36-49.
24. Dashti, Mohammad, (2018), Translation of Nahj al-Balaghah. Tehran: Farhang-e Barta, 2nd Edition. [In Persian]
25. Didehvar, Hamid, (2016), "The Concept of Public Order and Its Role in Criminal Law," Master's Thesis, Islamic Azad University, Taft Branch. [In Persian]
26. Farabi, Abunaser Muhammad. (1984). Fosul al-Muntaza'a. Edited by Dr. Fawzi Mitri Najjar. Beirut: Dar al-Mashreq. [In Arabic]
27. Faiz Kashani, Mohammad, (1997 AH), Al-Nukhbah fi al-Hikmah al-Amaliyyah wa al-Ahkam al-Shar'iyah. Tehran: Printing and Publishing Center of the Islamic Propagation Organization. [In Arabic]
28. Farabi, Abu Nasr, (1971), Fusul Muntaza'ah (Selected Chapters), Edited by Dr. Fawzi Metri Najjar, Beirut: Dar al-Mashriq. [In Arabic]
29. Farabi, Abu Nasr Muhammad bin Muhammad. (1959). Ara' Ahl al-Madina al-Fadila. Beirut: Al-Matba'a al-Katholikiyya. [In Arabic]
30. Frankena, William K., (2013), Ethics, Translated by: Sadeghi, Hadi, Qom: Taha. [In Persian]
31. Frankena, William K., (2013), Ethics; Translated by: Hadi Sadeghi, Qom: Taha. [In Persian]
32. Ghazali, Muhammad. (1992) Ihya Ulum al-Din. Beirut: Dar al-Hadi.
33. Hakim, Mohammad Taqi, (2010), Al-Usul al-Ammah lil-Fiqh al-Muqaran. Tehran: World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought. [In Arabic]
34. Halabi, Ibn Amir al-Haj, (1403AH), Al-Taqrir wa al-Tahbir. Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
35. Hasani, Mohammad, (2004), "Allamah Mohammad Hossein Tabataba'i's Axiological Perspective." Maqalat va Barresiha (Issue 75), pp. 105-126. [In Persian]
36. Hastings, James, Encyclopædia of religion and ethics, New York, Scribner's Sons, 1908.
37. Heidarpour et al., Hamidreza, (2024), "Dignity-Oriented Criminal Policy and the Place of the Right to Human Dignity Therein," Islamic Human Rights, No. 1, pp. 1-28. [In Persian]
38. Hekmatnia, Mahmoud, (2015), "Simultaneous Attention to the Purposes and Goals of Sharia for the Reproduction of Systematic Jurisprudence." Sadra, pp. 49-60. [In Persian]
39. Heydari, Mohammad Hossein, (2012), "A Comparative Study of Values in Islam and Liberalism and its Implications for Moral Education." Islam and Educational Research, Vol. 4, Autumn and Winter, No. 2 (Serial 8), pp. 85-106. [In Persian]
40. Hilli, Ibn Fahd, (undated), Al-Muhadhdhab al-Bari' fi Sharh Mukhtasar al-Nafi'. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
41. Hosseini, Seyed Mohammad Javad, (2015), Meftah al-Karamah fi Sharh Qawa'id al-Allamah. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
42. Hurr Amili, Muhammad ibn Hasan, (2008), Tafsil Wasa'il al-Shi'ah, Qom: Dhawi al-Qurba. [In Arabic]
43. Ibn Sina, Abu Ali, (1985), Mantiq al-Mashriqayn, Qom: Ayatollah Marashi Najafi Public Library. [In Arabic]
44. Iraqi, Diya' al-Din, (1985), Nihayat al-Afkar, Qom: Mu'assasat Nashr Islami. [In Arabic]
45. Isfahani, Mohammad Hossein, (1995), Nihayat al-Dirayah. Qom: Sayyid al-Shuhada Publications. [In Arabic]
46. Ja'fari Valani, Ali Asghar, (2015), "Professor Motahari and Allamah Tabataba'i's Evaluative Perceptions," Andishe-ye Allameh Tabataba'i, No. 2, pp. 73-98. [In Persian]
47. Ja'fari, Mohammad Taqi, (1983), Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah. Tehran: Daftar-e Nashr va Farhang-e Eslami. [In Persian]
48. Jamshidihha, Gholamreza, (2010), "Social Justice in the Thought of Ayatollah Sayyed Mohammad Baqir Sadr," Scientific-Specialized Bi-Quarterly of Islam and Social Sciences, No. 3, pp. 25-53. [In Persian]
49. Jan W. Van Deth and Elinor Scarbrough, The Impact of Values, Oxford University Press, 1995.
50. Javadi, Mohsen, (1996), The Issue of "Is and Ought", Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
51. Jazayeri, Sayyed Hamid, (2011), "The Scope of Expediency and Justice in the Conflict of Rulings and Women's Rights," Quarterly Journal of Women and Family Cultural and Social Council, No. 54, pp. 7-58. [In Persian]
52. Jean, Van Deth, (1999), "What is Value?" (In The Impact of Values), Translated by: Asghar Eftekhari, Qabasat Journal, pp. 22-33. [In Persian]
53. Khalifah, Abdullatif Mohammad, (1999), "A Psychological Study of the Evolution of Values," Translated by: Seyed Hossein Seyed, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
54. Khoei, Abul-Qasim, (1979), Mabani Takmilat al-Minhaj. Qom: Islamic Law Publications. [In Arabic]
55. Khoei, Abul-Qasim, (1989), Kitab al-Ijtihad wal-Taqlid. Qom: Dar al-Hadi. [In Arabic]

56. Khoei, Abul-Qasim, (1995), *Sirat al-Najah*. Qom: Bargozideh Publishing. [In Arabic]
57. Khorasani, Mohammad Kazem, (2017), *Fawa'id al-Usul*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
58. Khorsandian, Mohammad Ali, (2016), "Foundations of the Rule of Negation of Disorder in Islamic Jurisprudence and Positive Law," *Fiqh and Foundations of Islamic Law*, Vol. 49, No. 1, pp. 83-104. [In Persian]
59. Klenowski, Paul, (2011), "Peacemaking Criminology; Etiology of Crime or Philosophy of Life," Translated by: Mehdi Kazemi Jouybari, *Davar Legal Journal*, No. 5. [In Persian]
60. Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub, (1996). *Usul al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
61. Kymlicka, w. *Contemporary political philosophy*. Oxford University Press, 2002..
62. Lankarani, Mohammad Javad, (2018 Fall), The Jurisprudential Rule of Prioritizing "Haqq al-Nas" (Rights of People) over "Haqq Allah" (Rights of God), *Fiqh and Ijtihad*, No. 10, pp. 9-25. [In Persian]
63. Larijani, Ali, (2020), Assessing the Compatibility of Social Justice and Development, *Political Sciences*, 90, pp. 7-34. [In Persian]
64. Lasèrges, Christine, (2017), (*An Introduction to Criminal Policy*); Translated by: Ali Hossein Abrandabadi, Tehran: Mizan. [In Persian]
65. Madani, Seyyed Jalal al-Din, *Public International Law and Principles of State Relations*, Tehran, Paydar Publisher, 1998, 2nd Edition, Vol. 1. [In Persian]
66. Mahmoud, Fathali, (2005), *An Introduction to the Value and Political System of Islam*, Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
67. Makarem Shirazi, Naser, (1995), *Tafsir-e Nemouneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
68. Mazaheri, Hassan, (2020), Comparison of the Epistemological Value Foundations of Pragmatist Educational Philosophy with the Epistemological Value Foundations of the Fundamental Transformation Documents of Iran's Education, *Research in Educational Issues of Iran*, No. 46, pp. 165-193. [In Persian]
69. McNaughton, David, (2001), *Moral Insight*, Translated by: Mahmoud Fathali, Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
70. Mehra, Nasrin, (2010), Criminalization of Cannibalism in Medical Criminal Law, *Quarterly Journal of Medical Law*, No. 14, pp. 71-85. [In Persian]
71. Mehrpour, Hossein, (2004), *The International System of Human Rights*, Tehran: Ettela'at Publications, 2nd Edition. [In Persian]
72. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2019), *Explanation of the Proof of Shifa*, Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
73. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, (2012), *Philosophy of Ethics*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. [In Persian]
74. Mesbah, Mohammad Taqi, (1995), *Lessons in Moral Philosophy*, Tehran: Ettela'at. [In Persian]
75. Mesbah, Mojtaba, (2006), *Foundations of Ethics*, Qom: Imam Khomeini Institute, 4th Edition. [In Persian]
76. Mill, John Stuart, *On Liberty*; Translated by: Javad Sheikh al-Islami, Tehran, Tarjomeh va Nashr-e Elmi va Farhangi, 2016. [In Persian]
77. Mille, Andrew, (2024), *Philosophical Criminology*, Translated by: Gurchi Beigi, Majid, Tehran, Negah-e Moaser, First Edition. [In Persian]
78. Miqdad al-Siyuri, Jamal al-Din, (1984 AH), *Al-Tanqih al-Ra'i'*, Qom: Matba'at al-Khiyam. [In Arabic]
79. Mirzaei, Mohammad & Rezaei, Mohsen, (2020), *Criminal Policy Focused on Security and Freedom*, Tehran: Mizan. [In Persian]
80. Moein, Mohammad, (2007), *Farhang-e Moein (Moein Dictionary)*, Tehran: Zarrin. [In Persian]
81. Mohammad Ghazali, Mohammad, (2011), *Al-Mustasfa fi Ilm al-Usul*, Tehran: Nashr Ehsan. [In Arabic]
82. Mohammad Khalifa, Abdullatif, (1999), *Psychological Study of Value Development*; Translated by: Seyyed Hassan Saedi, Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian]
83. Moqtader, Hooshang, (1994), *Public International Law*, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications, 2nd Edition. [In Persian]
84. Mortazavi, Seyyed Zia, (2015), *Preserving the Specific Political System in Parallel with Preserving the General Social System*, Presented at the Jurisprudential Session of Miftah Karamat Institute, Mashhad: Miftah Karamat Jurisprudential Studies Website. [In Persian]
85. Mosleh, Ali Asghar, (2007), *Concept and Importance of Philosophy of Culture*, *Philosophy*, No. 2, pp. 5-15. [In Persian]
86. Motahari, Morteza, (2001 SH), *Khatm-e Nobovvat (The Seal of Prophethood)*, Tehran: Sadra. [In Persian]
87. Motahari, Morteza, (2016), *Collection of Works (Vol. 2)*, Tehran: Sadra. [In Persian]
88. Motahari, Morteza, *Philosophy of Ethics*, Tehran: Sadra. [In Persian]
89. Mousavi Bojnourdi, Sayyed Hassan (undated), *Al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Qom: Nashr al-Hadi. [In Arabic]
90. Mousavi Khomeini, Seyyed Ruhollah, (1984), *Al-Bay'*. Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
91. Mousavi Khomeini, Seyyed Ruhollah, (2000), *Sahifeh-ye Noor*. Tehran: Tab' va Nashr. [In Persian]
92. Mozaffar, Mohammad Reza, (1991), *Usul al-Fiqh*, Qom: Islamic Propaganda Office. [In Arabic]
93. Mu'tazili, Ibn Abi al-Hadid, (2007), *Sharh Nahj al-Balagha (Vol. 12)*. Beirut: Al-Amira. [In Arabic]
94. Mufid, Mohammad ibn Mohammad ibn Nu'man, (1992), *Al-Amali*, Qom: Mufeed Congress. [In Arabic]
95. Na'ini, Mohammad Hossein, (1403 AH), *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Milla (Awakening the Nation and Purifying the Community)*, Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]
96. Na'ini, Mohammad Hossein, (1997), *Fawa'id al-Usul (Benefits of Principles)*, Qom: Islamic Publications. [In Arabic]
97. Naghizadeh Alamdari, Leila, (2014), *Investigating the Effect of the Jab Rule on Criminal Responsibility*, Master's Thesis in Fiqh and Law, University of Tabriz. [In Persian]
98. Naghibi, Seyed Abolghasem. (2017) "Maqased Shariat va Jaygah-e An dar Estanbat-e Hokm-e Shari." *Pazhooheshhaye Fiqhi*, 2, pp. 223-242. [In Persian]
99. Najafi, Mohammad Hassan, (1421 AH), *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam (Jewels of Speech in Explaining the Laws of Islam)*, Qom: Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Arabic]
100. Najar zadegan, Fathollah, (2018), *Analysis of Types of Conflicts in Jurisprudence and Ethics with Emphasis on Attentional Conflict in the Field of Ethics*, *Wahyani Ethics*, Vol. 1, pp. 49-73. [In Persian]
101. Naraghi, Mulla Mahdi, *Jami' al-Sa'adat*, Beirut, A'lami, 1403AH.
102. Naqshbandi, Seyyed Navid, (2007), *The Theory of Restricting Necessities to the Five Maqasid*, *Articles and Reviews*, No. 95, pp. 91-110. [In Persian]
103. Nobahar, Rahim, (2008), *Criminal Protection of Public and Private Spheres*, Tehran: Jangal, 1st Edition. [In Persian]
104. Nobahar, Rahim, (2013 SH), *From Five Interests to Ten Interests*, *Etemad*. [In Persian]
105. Nobahar, Rahim, (2018), *Dignity-Oriented Ijtihad, Fiqh and Tadbir*, pp. 523-546. [In Persian]
106. Nobahar, Rahim, (2019), *From Preserving Government to Preserving the System*, *Public Law Research Quarterly*, Vol. 21, No. 36, Summer, pp. 43-64. [In Persian]
107. Parsons Talcott, *The Structure Of Social Action*, The Free Press Glencoe, Illinois, 1949

108. Pouriayee, Mohammad Hossein, (2007), "A Sociological Explanation of Cultural Components and Its Relationship with Values." Quarterly Journal of Islamic Sciences, No. 8, pp. 79-100. [In Persian]
109. Qaradawi, Yusuf, (1993), Madkhal li Dirasat al-Shari'ah al-Islamiyah, Beirut: Mu'assasat al-Risalah. [In Arabic]
110. Qarafi, Ahmad ibn Idris, (1998), Al-Furuq. Beirut-Lebanon: Alam al-Kutub. [In Arabic]
111. Qasemi, Zahra, (2013), The Position of Unity and Cohesion in Islam with Emphasis on the View of the Supreme Leader, Research Institute of Hawzah and University, Vol. 5, No. 9 - Consecutive No. 9, pp. 129-144. [In Persian]
112. Qomashi, Saeed, (2010), Foundations of Criminalization in Modern Criminal Law, No. 24, Journal of Islamic Law, pp. 147-178. [In Persian]
113. Qomi, Mirza Abolghasem, (1999), Qawanin al-Usul, Tehran: Maktabat al-Ilmiyah al-Islamiyah. [In Arabic]
114. Qurchibeigi, Majid, 2020, "An Analysis of the Necessities of Victim-Oriented Criminal Policy in Hate Crimes," Criminal Law, Vol. 9, pp. 213-244. [In Persian]
115. Quinney, R., Pepinsky, H, 1991, Criminology as Pecemaking, Bloomington: Indiana University Press, p4.
116. Raisouni, Ahmed, (1953CE), Qadaya Islamiyyah Mu'asirah min A'lam al-Fikr al-Maqasidi, Beirut: Dar al-Kitab al-Hadith. [In Arabic]
117. Raysooni, Ahmed, (1997), The Objectives of Religion from Shatibi's Perspective; Translated by: Hassan Eslami, Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]
118. Rezaei, Morteza et al., (2022), Identifying Dimensions and Components of Criminal Policies in Different Stages of Economic Crime Proceedings, Teachings of Fiqh and Criminal Law, No. 3, pp. 22-42. [In Persian]
119. Rocher, Guy, (1996), An Introduction to General Sociology, (Translated by: Homa Zanjani Zadeh), Tehran: Samt. [In Persian]
120. Rostami, Hamed, (2012), "An Introduction to the Pioneers of Islamic Awakening," Habl al-Matin, Vol. ۱, pp. ۱۷۴-۱۸۱. [In Persian]
121. Sa'i, Mohammad Sadegh et al., (2022), "Hate Crime Policy-Making in Iran," Iranian Political Sociology, Vol. 5, No. 2, pp. 587-613. [In Persian]
122. Sabzevari, Abd al-A'la, (1992), Muhadhdhab al-Ahkam fi Bayan al-Halal wal-Haram. Qom: Al-Manar. [In Arabic]
123. Sadeghi, Ahmad Ali, (2023), Criminal Law in the Conflict between Peace and Justice, PhD Dissertation, Shahid Beheshti University, Tehran. [In Persian]
124. Sadr, Mohammad Baqir, (1989), Al-Madrasah al-Qur'aniyyah, Al-Sunan al-Tarikhiiyyah. Lebanon-Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbou'at. [In Arabic]
125. Sadr, Mohammad Baqir, (1994), Durus fi Ilm al-Usul, 3rd Edition, Qom: Islamic Publications affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
126. Saduq, Mohammad ibn Ali, (2014), Uyun Akhbar al-Reza. Qom: Jamkaran Book. [In Arabic]
127. Sahebi, Mohammad Javad, (2005), The Relationship between Religion and Culture in Iranian Society. Tehran: Taba' va Nashr. [In Persian]
128. Shahid Thani, (2000), Rasa'il al-Shahid al-Thani. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Arabic]
129. Sherman, Lawrence; Kordalivand, Ruh al-Din, (2000), Criminology and Criminalization: Challenge and the Science of Criminal Sanction, Judicial Law Journal, Winter 2000 - No. 33, pp. 63-86. [In Persian]
130. Shiri, Abbas, (2023), "State Crime in Environmental Crimes," Journal of Environmental Risk Management, Vol. 10, No. 3, pp. 233-244. [In Persian]
131. Shiri, Abbas, 2023, Problem-Centricity in Criminal Policy Making, Journal of Public Policy, Vol. 9, pp. 68-82. [In Persian]
132. Sherman, Lawrence; Kordalivand, Rouhoddin, 2001, Criminology and Criminalization: Challenge and Science of Criminal Sanction Enforcement, Hoqoqi Dadgostari Legal Journal, Winter 2001 - No. 33.68-82. [In Persian]
133. Siyuri, Miqdad ibn Abdullah, (1983), Nad al-Qawa'id al-Fiqhiyyah 'ala Madhhab al-Imamiyyah. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
134. Subhani, Ja'far, (2009), Adwa' 'ala Aqa'id al-Shi'ah al-Islamiyyah. Qom: Imam Sadiq (A.S.) Institute. [In Arabic]
135. Subki, Taj al-Din, (2003), Jam' al-Jawami' fi Usul al-Fiqh. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
136. Tabarsi, Fadl ibn Hasan, (2008), Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Persian]
137. Tabataba'i, Mohammad Hossein, (1993), Usul-e Falsafah va Ravish-e Realism. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
138. Tabataba'i, Mohammad Hossein, (1995), Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an; Translated by: Seyyed Mohammad Baqer Hamadani, Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]
139. Tabataba'i, Mohammad Hossein, (2001), Nihayat al-Hikmah, Qom: Islami. [In Persian]
140. Thompson, John, (1999), Ideology and Modern Culture; Translated by: Masoud, Owahadi, Tehran: Pouyan. [In Persian]
141. Tufi, Najm al-Din, (1987), Sharh Mukhtasar al-Rawdah, Beirut-Lebanon: Al-Risalah. [In Arabic]
142. Vaezi, Ahmad, (2009), Critique and Review of Theories of Justice, Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]
143. Vaezi, Mirza Mohammad, (2016), Utilizing the Maqasid of Sharia in Discerning Priorities. Fiqh Journal, No. 2, pp. 7-30. [In Persian]
144. W. Head, Wicked Problems in Public Policy, 2022, https://doi.org/10.1007/978-3-030-94580-0_1..
145. Wahidi Manesh, Hamzeh Ali, (2014), Democracy and Liberal Ethics, Political Knowledge, pp. 103-121. [In Persian]"
146. Ya'qubi, Ahmad ibn Abi Ya'qub, (2016 SH), Tarikh Ya'qubi (The History of Ya'qubi), Elmi va Farhangi. [In Arabic]
147. Zarkashi, Badr al-Din, (1992), Al-Bahr al-Muhit fi Usul al-Fiqh. Beirut-Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. [In Arabic]
148. Zayn, Al-Shaykh Lubnan, (2012), "Nazariyat Maqasid al-Shari'ah 'Ard wa Taqweem." Al-Minhaj, No. 66, pp. 127-176. [In Arabic]
149. Zuhayli, Muhammad Mustafa, (1986), Al-Wajiz fi Usul al-Fiqh al-Islami. Damascus-Syria: Dar al-Fikr. [In Arabic]