

Journal iranian political sociology

Vol. 5, No.11, Bahman2023

<https://doi.org/10.30510/psi.2022.338494.3374>

Abstract

With the development and transformation of societies, the criminal phenomenon has also changed. This article seeks to answer the question of whether expediency in the punishments of perpetrators of acts disturbing the economic order is in conflict with justice in law enforcement. What is the relationship between them in jurisprudence and law? Under punishments, especially crimes that disrupt the economic order, they have come to the conclusion that expediency is not really for a specific group but for the general public. In Islamic jurisprudence, economic crimes are considered as obvious examples of haram acts and have gathered all the undesirable personal, social, educational and even spiritual effects. For this reason, looking at the history of economic crimes in Islam, we find that such crimes have been dealt with severely, and the discrimination resulting from expediency is in conflict with the criminalizations and punishments in economic crimes in jurisprudence and law.

جایگاه مصلحت‌اندیشی در مجازات مجرمین اقتصادی در سیاست جنایی ایران و فقه بر جامعه**شناسی سیاسی**حسام سعیدی^۱سید ابودر فلسفی زاده حقیقی^۲سید سیاوش واحدی نودهی^۳محمدوریا خورده بینان^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۸

چکیده

با توسعه و تحول جوامع، پلیده‌ی مجرمانه نیز دچار تحول شده است. تحولاتی که می‌توان نحوه‌ی اجرای مجازات‌های قانونی را به سمت و سوی مصلحت‌اندیشی حاصل از مقتضیات جوامع و تحولات آن سوق دهد. این مقاله درصدد پاسخ به این پرسش برآمده است که آیا مصلحت‌اندیشی در مجازات مرتکبین فعل مخل نظم اقتصادی با عدالت در اجرای قانونی در تعارضند؟ رابطه‌ی فی مابین آن‌ها در فقه و حقوق چگونه است؟ که نگارندگان تحقیق با روش تحلیلی توصیفی و کتابخانه‌ای به بررسی واژه‌ی مصلحت‌اندیشی در فقه و حقوق تحت مجازات‌ها بخصوص جرایم مخل نظم اقتصادی بدین نتیجه رسیده‌اند که مصلحت‌اندیشی در واقع نه برای گروه خاصی بلکه برای عموم مردم می‌باشد. بنابراین دین اسلام که بر پایه‌ی عدل و عدالت بنا نهاده شده است با تبعیضات حاصل از مصلحت در اجرای مجازات‌ها در تعارض است. همچنین اینکه در فقه اسلام جرایم اقتصادی از مصادیق بارز فعل حرام تلقی می‌گردند و تمام آثار نامطلوب فردی، اجتماعی، تربیتی و حتی روحی را در خود جمع کرده‌اند. به همین منظور با نگاه به سوابق جرایم اقتصادی در اسلام متوجه می‌شویم که با این‌گونه جرایم سخت برخورد شده است و تبعیض حاصل از مصلحت‌اندیشی با جرم‌انگاری‌های صورت گرفته و مجازات‌ها در جرایم اقتصادی در فقه و حقوق در تعارض است.

واژگان کلیدی: اخلال در نظم اقتصادی، مصلحت‌اندیشی، مصلحت‌در مجازات، مجرمین اقتصادی

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

^۲ دکترای حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

^۳ کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان
^۴ دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، موسسه آموزش عالی نور طویی، تهران، ایران

عملکرد مصلحت‌اندیشانه اگر بدون چارچوب خاصی بر ارکان نظام حقوقی کشور حاکم شود، حاکمیت از عقلانیت جوهری فاصله گرفته، شرایط اجتماعی بر حسب مقتضیات زمان تعیین خواهند شد؛ در این شرایط هر چه زمان اقتضا کند، بر سیستم حقوقی کشور حاکم خواهد شد و جامعه مستمرا تحت تاثیر حوادث و جریانات اجتماعی، به سیر در مسیرهای تصادفی خواهد پرداخت؛

اما در تفکر اسلامی مصلحت در مقابل مفسده و فساد است. در «مصباح المنیر» آمده است: صلاح ضد فساد است، مصلحت در چیزی یعنی وجود خیر در آن. (المقری، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۵). انسان در پی آن است تا محورهای پنج‌گانه (حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال) را که در ارتباط با خود اوست، متناسب با مقتضیات [زمانی و مکانی] و در چهارچوب اصول شرعی، حفظ و صیانت نماید (منجود، ۱۹۹۰م، ص ۳۹۹). به همین خاطر است که می‌بینیم کسانی هستند که در تمام مواردی که در فقه اسلامی نص صریحی برای آن‌ها وجود ندارد، به نظریه (مصلحت) تمسک جسته و فقه اسلامی را بر پایه (مصلحت) بنیان می‌نهند. این مهم در فقه و حقوق نیز بعضا در راستای مجرمین جرایم اقتصادی مبنا قرار داده می‌شود.

جرایم اقتصادی پیش از هر چیز تابع درک موقعیت قانونی این جرایم در یک نظام سیاست‌جنایی از یک سو و امکان تحقق تدابیر پیشگیرانه نسبت به آنها از سوی دیگر است. در راستای پیشگیری از ارتکاب جرایم اقتصادی، حذف کامل رفتارهای مجرمانه غیرممکن است، اما هدف مقبول در این راستا می‌تواند کاهش نرخ جرم باشد که در مورد جرایم مذکور، این نرخ یا آستانه، مربوط به ثبات خود سیستم است. (نجفی، ۱۳۹۸، ص ۵۱). در واقع جرایم اقتصادی به جرایمی گفته می‌شود که در حیطه اقتصاد واقع میشوند. این نوع از جرایم دارای مصادیق مختلفی همچون رشاء و ارتشاء، پولشویی و اخلال در نظام اقتصادی در سطح کلان و نظام بانکی کشور و غیره است. بدون شک برقراری و حفظ نظم اقتصادی یک جامعه در گرو مبارزه با اخلالگران در نظام اقتصادی و مجرمین اقتصادی است. این نکته باعث گردیده است که برای جرم اقتصادی قوانین و مقررات و مجازات‌های متعددی در سطح بین‌المللی و ملی کشورهای مختلف و همچنین در فقه وضع گردد. در ایران نیز بدین جرم پرداخته شده و قانونگذار بارها بدین مقوله براساس اهمیت والای آن هم در فقه و هم در قانون به آن توجه نموده است. از جمله این قوانین، قانون مجازات اخلالگران اقتصادی است که در سال ۱۳۶۹ به تصویب رسید. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ نیز بدین امر توجه شده و مجرمین کلان اقتصادی را مفسد فی‌الارض شناخته است. آنچه وجه مشترک این قانون با قانون مجازات اخلالگران است، مفسد فی‌الارض شناختن مجرمینی است که در حد وسیع اقدام به ارتکاب جرم اقتصادی میکنند (مه‌دی‌ان؛ کریمی‌ان، ۱۳۹۶). بر این اساس جرایم اقتصادی به میزان قابل توجهی در سیستم حقوقی و فقهی دارای اهمیت می‌باشد که بعضا با مصلحت‌اندیشی در برابر مجرمین این مهم برخورد می‌شود.

۲- مصلحت

مصلحت واژه‌ای پرکاربرد و رایج است که در حوزه‌اندیشه‌های سیاسی و حقوقی نقشی کلیدی و مؤثر دارد. مصلحت در لغت به معنای علت یا منبع چیزی خوب و مفید است و در متون انگلیسی اغلب به «منفعت عمومی» ترجمه می‌شود. البته به مفاهیمی همچون خیر عمومی، رفاه همگانی و سعادت عام نیز بسیار نزدیک است

(Opwis, 2013, 183). ریشه‌ی لغوی مصلحت «صَلَحَ» است که در برابر «فَسَدَ» آمده است و واژه‌نامه‌های عربی آن را ضد یا نقیض فساد تعبیر کرده‌اند (دهخدا، ج ۱۲، ۲-۱۸۵۴۱). کاربرد واژگان هم خانواده مانند خیر، صالح، سعادت، عاقله، خوشایند، منفعت و ... دلالت بر تداخل و پیچیدگی مفهوم مصلحت دارد که در اصطلاح منطقدانان «شرح اسم» یا «شرح لفظ» محسوب می‌شود که فقط استفاده لفظی به جای لفظی دیگر است (مطهری، ۱۳۷۵، ۲۵).

مصلحت در مقابل مفسده به معنای خیر، صلاح و منفعت است. (شرتونی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۶۵۶؛ فیومی، بی تا: ج ۱، ص ۳۴۵). «مصلح، جمع مصلحت به معنای نیکی‌ها است؛ یعنی آنچه موجب آسایش و سود باشد. مصلح معاش و معاد به معنی چیزهایی است که خیر و مصلحت دنیا و آخرت با آن توأم است (دهخدا، ۱۳۲۵: ج ۱۲، ص ۱۸۵۴۱). بعضی نوشته‌اند: «مصلحت در اصطلاح علمای دین اسلام، شامل منافی می‌شود که شارع حکیم برای بندگانش لحاظ نموده. این منافع به ترتیب عبارتند از: حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال، منفعت نیز شامل لذت یا وسیله آن و برطرف کردن آلام یا وسیله رفع آلام است» (بوطی، ۱۴۱۲ق: ص ۲۷). برخی مصلحت را «دفع ضرر دینی، دنیایی یا کسب نفع دینی یا دنیایی» معنا کرده‌اند (قمی، ۱۳۰۳ق: ج ۲، ص ۸۵). غزالی در این باره می‌نویسد: «به معنای جلب منفعت و دفع ضرر، ... بوده و مراد ما از مصلحت، تأمین مقصود و هدف شرع است و مقصود شرع نسبت به خلق پنج امر حفظ دین، عقل، جان، نسل و اموال می‌باشد. پس آنچه در جهت حفظ این اصول پنجگانه باشد، مصلحت و آنچه موجب تفویت آنها باشد، مفسده نامیده می‌شود» (غزالی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۷۴). از آنجا که در فقه شیعه، هیچ گاه مصلحت پایه احکام کلی الهی قرار داده نشده است، بنابراین فقها لزومی برای بحث و بررسی کامل درباره مفهوم و ماهیت مصلحت نمی‌دیدند و تنها در مواردی مثل باب تزاحم و تقدیم مصلحت اهمّ و یا احکام حکومتی و مباحث مربوط به مسئله ولایت و سرپرستی، از عنصر مصلحت نامی به میان آمده است و درباره نحوه تشخیص و مصلحت و ضوابط مربوط به آن هیچگونه بحث مستقلی مطرح نشده است؛ بلکه این قضیه همان طوری که در کالم صاحب جواهر (ره) نیز اشاره شد، به عهده عرف و عقال گذاشته شده؛ در حالی که اهل سنت عنصر مصلحت را از ابتدا پایه و منبع تشریح احکام الهی قرار داده‌اند و در فقه آنها مباحث فراوانی در باره این مبنا و ضوابط مربوط به تشخیص آن یافت می‌شود (ورناصری، ۱۳۹۵، ص ۵). در واقع یکی از مسائل مهم در اندیشه سیاسی، مسئله مصلحت می‌باشد. در هر فرهنگ و اندیشه‌ای، مصلحت به گونه‌ای تعبیر شده است. مصلحت‌اندیشی در اداره حکومت، امر حقی است و باید مصلحت جامعه و منافع عمومی و ملی را بر منافع فردی و منطقی اشخاص و گروه‌ها ترجیح داد و تنها در پرتو تعلیمات اسلام ناب است که می‌توان مصالح واقعی را تشخیص داد و تنها در سایه عمل به احکام این دین مبین است که می‌توان آن مصلحت‌ها را پیاده نمود. (غلامی؛ جبرئیلی جلودار، ۱۳۹۸). بنا بر این، آشکار شد که مقصود از مصلحت در فقه با مصلحت کلامی متفاوت است. مصلحت کلامی بیانگر این مسئله اعتقادی است که شارع بر اساس مصلحت و مفسده حکم میکند یا نه؛ ولی در مصلحت فقهی، سخن از این است که آیا میتوان با تشخیص مصالح و مفاصد امور، حکم فقهی آنها را نیز کشف کرد. به عبارت دیگر؛ مصلحت کلامی ناظر به مقام توصیف، ولی مصلحت فقهی ناظر به مقام تجویز است. همچنین به خوبی تفاوت مصلحت فقهی و کلامی با مصلحت در اندیشه غرب نیز مشخص می‌شود. در مباحث فقهی و کلامی، مراد از مصلحت، مصلحتی است که میتواند ما را به مقصود شارع برساند یا بیانگر مقصود شارع است؛ اما در مصلحت غربی جنبه دینی و شرعی مصلحت مورد نظر نیست و تنها منافی مورد نظر است که افراد یا دولت

باید در پی آن باشند بدون اینکه رسیدن به اهداف دینی و الهی مورد نظر باشد (حیدرزاد، ۱۳۹۳: ۴۱۵) آنچه در بین متفکران غربی، شاخص و ویژگی عصر حاضر تعریف میشود، توجه به مصالح عمومی است که از رأی اکثریت مردم به دست میآید و حکومتی که بر پایه «اصل شریعت» پایه گذاری شده، نمیتواند به این ویژگی مهم توجهی نداشته باشد. هانتینگتون میگوید: «تا آنجا که به مشروعیت حکومت و سیاست- که از اعتقادات دینی و آداب مذهبی ناشی میشود- مربوط است، درک اسلامی از سیاست با مقدمات صغری و کبری سیاست دموکراتیک متفاوت و با آن متناقض است» (هانتینگتون، ۱۳۷۳، ص ۳۳۶).

۱-۲- رویکرد کاربردی مصلحت

۱-۱-۲- رویکرد غیردینی

مکاتب غیردینی به دلیل عدم بهره‌گیری از منابع وحیانی، بر مبنای اصالت ذاتی انسان و منافع صرفاً مادی او و در تفکری پراگماتیستی، مصلحت را به عنوان نفع صرفاً مادی تعبیر کرده و آن را به مثابه معیار اساسی برای رفع نزاحمات تلقی مینماید. ایشان در واقع مصلحت را سودی میدانند که در زندگی انسان مورد درخواست انسانها است. از نظر آنها مصلحت عین حقیقت است (راسخ، ۱۳۸۷: ۲۶۷). اگرچه در تعریف مصلحت به ویژه مصالح عامه معیارها و ضوابطی گوناگون در نظر گرفته شده است، وجه مشترک تمام آنها حاکمیت تفکر سکولاریستی است. برای نمونه، مصلحت‌اندیشان سکولار معنای خیر یا مصلحت را در عالم مادی و محسوس و در فضایی عینی‌گرا به رسمیت میشناسند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۶۵ و التمن، ۱۳۸۶: ۲۶۵). لزوم همترازی مصلحت با حقیقت، در نگرش سکولار و غربی، حاصل عملگرایی افراطی و گرایش به نیازهای عینی و زیستی انسان و فراغت از نیازهای روحانی و معنوی او است.

۲-۱-۲- رویکرد دینی

از دیدگاه حقوق اسلامی، مصلحت تنها محدود به امور دنیایی و مادی نیست، بلکه همزمان به منافع دنیوی و اخروی تفسیر شده است (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲). خلاف تفکر سکولار که مبنای تعیین مصالح عقل ناقص انسانی است، در شریعت، مبنای اساس تعیین و تشخیص مصالح آموزه‌های شرعی در کنار عقل قطعی است. به بیان دیگر، در تفکر سکولار مصالح و مفاسد با عقل مستقل تعیین میشوند و در تفکر دینی مصالح و مفاسد بر مبنای عقل شرعی قابل تشخیص هستند. مصالح عینی و مادی در استصلاح غیردینی مورد پذیرش هستند، در حالی که در استصلاح دینی ضرورتاً مصالح مادی یا عینی بر مصالح ایدئولوژیک اولویت ندارند. میتوان مهمترین وجه تمایز رویکرد دینی از غیردینی در استفاده از مصلحت در سیاست‌گذاری‌ها را چنین تبیین کرد که دیدگاه «پوزیتیویستی» بر مادیات مبتنی بوده و مصلحت‌گرایی و منفعت‌محوری در آن تنها در راستای معیارهای مادی و منافع زودگذر دنیوی تعریف می‌شود؛ غلبه این رویکرد باعث می‌شود که دین و ارزش‌های دینی از متن به حاشیه رانده شوند. در مقابل، از نظر شرع مصلحت در پرتو آموزه‌های دینی و شرعی و منطبق با غایات و اهداف دین و به عنوان ابزار عملیاتی کردن آنها شناخته میشود. این ملازمه بیانگر این موضوع است که سیاست‌گذارهای تقنینی مبتنی بر مصلحت در محدوده شریعت قرار داشته و مقررات خارج از محدوده شریعت فاقد حجیت هستند (رضایی؛ میرزایی، ۱۳۹۹، ص ۱۷۵).

۲-۲- تعدد مراجع جرم‌انگاری

یکی از آثار اصلی مصلحت‌گرایی بر حقوق کیفری تعدد مراجع جرم‌انگاری است، زیرا در حالت عادی مطابق قانون اساسی تنها مرجع جرم‌انگاری در نظام جمهوری اسلامی مجلس شورای اسلامی است. اما پذیرش اصل مصلحت موجب می‌شود که نهادهای دیگری نیز در شرایطی خاص از حق جرم‌انگاری برخوردار شوند، به طوری که تاکنون افزون بر مجلس شورای اسلامی شاهد تصویب مقررات کیفری از سوی مجمع تشخیص مصلحت نظام، هیئت عمومی دیوان عالی کشور، قوه مجریه، قوه قضائیه، شورای عالی انقلاب فرهنگی و برخی نهادهای دیگر بوده‌ایم. برخی معتقدند وجود مراجع مختلف جرم‌انگاری باعث ایجاد یک سیاست جنایی نامطلوب و ناکارآمد شده است (شمس ناتری، جاهد، ۱۳۸۷).

۲-۳- بی‌توجهی به اصول جرم‌انگاری

یکی از دلایلی که همواره برای تورم و عوامانه شدن حقوق کیفری در ایران مطرح می‌شود بی‌توجهی به اصول جرم‌انگاری است. قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی حدود جرم‌انگاری را بر اساس مبانی و ارزشهای بنیادین خود تعیین کرده است. با این حال، پذیرفتن اصل مصلحت به عنوان یک منبع مشروع‌ساز جرم‌انگاری موجب شده است که حکومت بتواند بر اساس صلاحدید و در راستای حفظ منافع نظام حکومتی اصول اولیه قانون اساسی را کنار بگذارد و اقدام به جرم‌انگاری مصلحت‌گرایانه کند. بی‌توجهی به اصول منجر به دوگانگی یا چندگانگی در مبانی خواهد شد و این مشکل به خوبی در جرم‌انگاری مصلحت‌گرایانه محسوس و نمایان است. مراد از چندگانگی مجموعه‌ای از نظریات است که از گرایشهای متفاوت و گاه متناقض برگرفته شده و گرد هم آمده‌اند. از آنجا که بنیانها و زیرساختهای این گرایشها و نظریات ناهمگون یا حتی متعارض هستند، نه تنها کاربردی مفید نخواهند داشت، بلکه جرم‌انگاری را دچار آشفتگی و ناهماهنگی خواهند کرد (خسروشاهی، گنجی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۵).

۲-۵- چالش سیاسی، حقوقی

قانون اساسی خواه از منظر سیاسی یا حقوقی مهمترین و بالترین سندی است که اصول و موازین حاکم بر روابط سیاسی افراد در ارتباط با دولت و نهادهای سیاسی کشور، شیوه تنظیم آنها و نیز کیفیت توزیع قدرت میان فرمانروایان و فرمانبرداران را ترسیم میکند (قاضی، ۱۳۸۰). از این رو، قانون اساسی هم به لحاظ سیاسی و هم به لحاظ حقوقی از اهمیتی زیاد برخوردار است. جرم‌انگاری به طور عادی باید در چارچوب و محدوده تعیین شده در قانون اساسی انجام گیرد. چنانکه از اصل ۱۱۲ قانون اساسی برمی‌آید، وقتی مجلس شورای اسلامی قانونی را تصویب کند و شورای نگهبان آن را خلاف موازین شرع یا قانون اساسی تشخیص دهد و مجلس همچنان بر تصویب آن اصرار کند، موضوع به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع داده می‌شود. اگر مجمع مصلحت نظام را در تصویب قانون مذکور ببیند، آن را بر اساس اصل مصلحت تأیید میکند و اگر چنین مصلحتی را تشخیص نداد، به پیروی از نظر شورای نگهبان آن را رد میکند. همچنین، ممکن است مجمع با توجه به بررسیهای خود فرض سوم را که به مصلحت نظام باشد پیشنهاد کند که بر اساس آن قانون اصلاح و تصویب خواهد شد. در هر سه صورت تشخیص مجمع برای مجلس و شورای نگهبان لازم‌الاتباع است. با این توصیف هر چند مجمع جایگاه قانونگذاری ندارد، این اختیار را دارد که مصوبات مجلس از جمله قوانین کیفری یا جرم‌انگاری‌هایی را که شورای نگهبان خلاف موازین اولیه شرعی و اصول قانون اساسی دانسته است تأیید یا اصلاح کند. بنابراین، در نظام جمهوری

اسلامی ایران جرم‌انگاری مصلحت‌گرایانه با سازکاری مشخص به رسمیت شناخته شده است. بدین سبب بسیاری از سیاستمداران و حقوقدانان مانند سید محمود کاشانی و جلال الدین مدنی (مدنی، ۱۳۹۱). به چنین فرایندی ایراد می‌گیرند و آن را نفی قانون اساسی میدانند. (خسروشاهی؛ گنجی، پیشین).

۲-۵- چالش‌های حقوق کیفری

از نظر بسیاری از حقوقدانان کیفری یکی از جدی‌ترین مشکلات فراروی حقوق کیفری این است که حجم قوانین جزایی بیش از آن چیزی است که برای زندگی اجتماعی ضروری است. در سالهای اخیر تصویب قوانین جزایی با نوعی افراط و روبرو بوده است که نتیجه‌ی آن تورم قوانین کیفری است (فلاح، ۱۳۹۳). تقریباً بیشتر کسانی که به آسیب‌شناسی حقوق کیفری موجود پرداخته‌اند دور شدن از ضابطه‌های عینی و ترجیح ضابطه‌های ذهنی و سیال در جرم‌انگاری را از نتایج جرم‌انگاری غیراصولی یا همان مصلحت‌گرایانه می‌دانند. بنابراین، یکی از اساسی‌ترین چالش‌های جرم‌انگاری مصلحت‌گرایانه در نظام جمهوری اسلامی توجیه‌ناپذیری آن از جهت مبانی حقوق کیفری است.

۲-۴- مصلحت در فقه شیعه

در فقه شیعه احکام بر پایه مصلحت است، هر چیزی که مصلحت ملزمه داشته باشد آن واجب است و هر چیزی که مفسد قابل ملاحظه داشته باشد آن حرام است. عالمان شیعه می‌گویند هیچ حکم ایجابی در اسلام از مصلحت تهی نیست و هیچ حکم تحریمی فعلش از مفسده تهی نیست. تمامی احکام بر پایه مصالح و مفساد واقعی بنا شده است. لیکن مصلحت بر دو نوع است «پایدار» و «ناپایدار» اگر مصلحت پایدار باشد حکمش هم پایدار است. و اگر مصلحت موقتی باشد حکمش هم موقتی است. احکامی که ثابتند و مصلحت پایدار دارند به زمان و مکان و موقعیت خاصی وابسته نیستند اما احکام متغیر وابسته به زمان و مکان و موقعیت ویژه‌اند. با توجه به این دو، پیامبر بزرگ اسلام (ص) دو نوع حکم بیان کرده است. در یک نوع به عنوان وحی و احکام اولیه برای مردم تبیین نموده است اینها احکامی است ثابت و پایدار، با مصلحت همیشگی (مگر در هنگام تراحم با حکمی مهمتر). در همین رابطه است که امام صادق (ع) فرمود: حلال و حرام دین محمد (ص) تا روز قیامت پایدار است (حلال محمد حلال لبدأ الی یوم القیامه و حرامه حرام لبدأ الی یوم القیامه). (کافی؛ ج ۱، ص ۵۸) در این احکام ثلثت حلالش تا ابد مصلحت و حرامش تا ابد مفسده دارد. امام رضا (ع) فرمود: در تمامی حلال خداوند مصلحت است و در تمامی حرام مفسده، (اَنَا وَجَدْنَا كَلِمًا احلَّ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِیْهِ صَلَاحَ الْعِبَادِ وَبِقَاؤِهِمْ ... وَوَجَدْنَا الْمَحْرَمَ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا حَاجَةَ بِالْعِبَادِ إِلَيْهِ وَوَجَدْنَا مَفْسَدًا دَاعِيًا إِلَى الْفَنَاءِ وَ الْهَلَاكِ) (علل الشرایع؛ ج ۲، ص ۵۹۲)

۳- مصلحت و عدالت

در فرهنگ‌های لغت عربی برای عدل معانی یا کاربردهایی ذکر شده است که مهمترین آنها عبارتند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حد وسط در امور، استوا و استقامت (المصباح المنیر، ص ۵۱)؛ اقرب الموارد، ص ۷۵۳؛ المفردات، ص ۳۲۵). می‌توان گفت: جامع معانی یا کاربردهای یاد شده این است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند. بنابراین می‌توان گفت: سخن امام علی (علیه السلام) که در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷).

عدالت، یکی از شریف‌ترین واژه‌ها در ادبیات ملت‌هاست که تحقق آن همواره به عنوان یکی از آرمان‌های بلند جامعه بشری شناخته شده است. این مفهوم زیبا پیش از آنکه به تبیین نظری نیازمند باشد، یک میل و گرایش فطری و درونی انسان است که البته ظهور و بروز آن به صورت جدی‌تر در عرصه اجتماعی معنا پیدا می‌کند. این مفهوم اساسی دارای ابعاد گوناگونی دارد (عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی و...) که نقطه مقابل آن تبعیض است. جدای از منقولات دینی پیرامون اهمیت جایگاه عدالت (بالعدل قامت السماوات و الارض)، احساس وجود و حضور عدالت را میتوان یکی از شیرین‌ترین احساسات و از نیازهای اساسی بشر امروزی تلقی کرد.

امام علی (ع) می‌فرماید: العدل وضع کل شیء موضعه؛ عدل، عبارت است از هر چیزی را جای خود نهادن (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰). و همچنین علامه طباطبایی (ره) می‌فرماید: «العدله هی اعطاء کل ذی حق من القوی حقه موضعه الذی ینبغی له؛ عدالت این است هر نیرویی هر حقی دارد به حق خود برسد و در جایی که شایسته است قرار گیرد». (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۱). زمانی که قرار باشد «عدالت» به معنای قرار گرفتن هر چیزی بر جای خود و اعطای هر حقی به صاحب آن حق باشد، تعریف «حق» اهمیت دوچندانی می‌یابد. لذا اساساً سؤالاتی نظیر اینکه حق چیست، متعلق به کیست و واضح آن کیست، گزاره‌های مهمی هستند که پاسخ به آن‌ها با هر رویکردی در تعیین مصادیق عدالت تاثیر گذار و تعیین کننده است. فلذا ارائه تعریف درست از عدالت، مستلزم تعریفی دقیق از «حق» و مبانی آن است. در نگاه اسلامی، «حق» نه تنها یکی از صفات باری تعالی است، بلکه پس از اثبات حقانیت خداوند یکتا، به اثبات صلاحیت انحصاری خداوند متعال، در جعل و وضع حق و اجرای آن می‌رسیم که به طور طولی تفویض پذیر است. (عباراتی نظیر «یا جاعل و یا فاعل» در دعای جوشن کبیر به همین معناست) از سوی دیگر به حکم نصوص، صلاحیت در تشریح، تفسیر و اجرای حق به چهارده معصوم (ع) رسیده است. (عباراتی نظیر «الحق معکم و فیکم و منکم و الیکم و انتم اهلہ و معدنہ» در زیارت جامعه کبیره و عبارتی نظیر «الحق ما رضیتموه و الباطل ما اسخطتموه» در زیارت آل یاسین) دال بر همین مقصودند. با دو مقدمه فوق معلوم می‌گردد، عدالت اسلامی صرفاً با تبعیت از قول و فعل معصوم، تحقق پذیر است. مصلحت اندیشی نیز، به مثابه ضرورتی فراگیر در زندگی فردی و اجتماعی مردم، گریزناپذیر محسوب می‌شود؛ با وجود این که عمل طبق هر کدام از موازین عدالت و مصلحت، ضرورتی گریزناپذیر به نظر می‌رسد، در برخی موارد عمل به هر کدام از دو عنصر عدالت و مصلحت، به صورت همزمان میسر نمی‌شود بلکه در برخی موارد، حکم به عدالت به واسطه مصلحت ورزی، تعطیل یا محدود می‌شود. جایگاه مصلحت در دین به قدری عمده است که فقها معتقدند «احکام، تابع ملاکات هستند» یا به عبارتی «احکام تابع مصالح و مفاسد هستند». البته مصلحت گاهی بعد فردی دارد و گاهی بعد اجتماعی که حالت دوم آن اهمیتی فراتر دارد. در مصلحت فردی (رابطه شخص با خود) تعیین مصلحت شرعی کار به مراتب آسان و در بسیاری از موارد منصوص است. برای مثال برای خانم باردار یا شیرده، مصلحت بر این است که روزه خود را افطار کند. اما گاهی اوقات «مصلحت» بعد اجتماعی پیدا می‌کند و در سطح کلان تاثیر گذار می‌شود. برای مثال طبق قاعده نفی سبیل، فروش سلاح و تجهیز نظامی کفار، حرام است. اما در صورتی که سرزمین اسلامی مورد تجاوز دشمن خارجی و در معرض شکست و انهدام باشد، چنانچه کفار در پی مقابله با کشور مهاجم باشند، فروش سلاح به آن‌ها جایز و بلکه واجب است. در این باره نیز میتوان ابراز داشت که تبعیض و رفیق بازی و باندسازی و دهانها را با لقمه‌های بزرگ بستن و دوختن، همواره ابزار لازم سیاست قلمداد شده است. اکنون مردی زمامدار و کشتی

سیاست را ناخدا شده است که دشمن این ابزار است، هدف و ایده اش مبارزه با این نوع سیاست بازی است. طبعاً از همان روز اول، ارباب توقع یعنی همان رجال سیاست رنجش پیدا می کنند، رنجش منجر به خرابکاری می شود و در دسرهایی فراهم می آورد. دوستان خیراندیش به حضور علی علیه السلام آمدند و با نهایت خلوص و خیرخواهی تقاضا کردند که به خاطر مصلحت مهمتر، انعطافی در سیاست خودپدید آورد (مجموعه آثار شهید مطهری . ج ۱۶، ص: ۴۴۰). پیشنهاد کردند که خودت را از در دسر این هوجبها راحت کن، «دهن سگ به لقمه دوخته به»؛ اینها افراد متنفذی هستند، بعضی از اینها از شخصیت‌های صدر اول اند؛ تو فعلاً در مقابل دشمنی مانند معاویه قرار داری که ایالتی زرخیز مانند شام را در اختیار دارد، چه مانعی دارد که به خاطر «مصلحت»! فعلاً موضوع مساوات و برابری را مسکوت عنه بگذاری؟ علی علیه السلام جواب داد: *أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ... وَاللَّهِ لَا أَطُورُهُ بِهٖ مَا سَمَرَ سَمِيرٌ وَمَا أَمَّ نَجْمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا، وَلَا كَانِ الْمَالُ لِي لَسَوِيَّتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَأَنَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ* (نهج البلاغه، خطبه ی ۱۲۶). اما بدون شک، در راستای اقامه عدالت، اجرای حدود و تعزیرات بر روی زمین از اینکه چهل شبانه روز بر آن باران بیبارد پرمفعتتر است (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۱۷).

نکته مهم در مورد تعیین ملاک مصلحت، حکومت مصالح شرعیه است؛ بدین معنا، که هیچ مصلحتی به عنوان حکم ثانویه بر احکام اولیه بار نمی شود مگر آنکه منبعث از یک قاعده یا دستور شرعی برتری باشد. به تعبیر دیگر مصلحتی در حکم مغایر با شریعت وجود ندارد که بخواهد حکم اولیه را باطل کند و مصلحت همواره از امری شرعی ناشی می شود. با این تفاسیر مشخص می شود که اولاً «مصلحت» باید مشروع باشد. نکته اساسی دیگر در پاسخ به سوال مطروحه، تعیین محدوده «مصلحت» است. بدین معنا که آیا مصلحت را باید مطلقاً رعایت نمود و در صورتی که اجرای عدالت، مستلزم نفی مصالح مسلمین باشد آیا اجرای عدالت اولی است یا رعایت مصلحت؟ در پاسخ به این سوال باید دقت کرد که دچار مغلطه نشد. در پاسخ باید به دو نکته اساسی توجه کرد: اولاً؛ مصلحت، در عین نسبی بودن، بی ضابطه نیست. بدین معنا که ممکن است عملی در یک موضوع خاص مصداق مصلحت باشد و در حالت مشابه دیگری، مصداق مصلحت نباشد، چرا که تشخیص صلاح و فساد و تمیز افسد و فاسد در هر مورد متفاوت است. اما این «عدم اطلاق مصلحت در مورد خاص» به معنای آن نیست که هر رفتاری به بهانه آنکه مصلحتی موقتی است مجاز شمرده شود. بدین معنا که «مصلحت»، قرار نیست ابزار توجیه گر رفتارهای نظام و دولت باشد و به خودی خود دارای ویژگی هایی است که در صورت رعایت آن ها، صلاحیت صدق عنوان «مصلحت» می کند. در ثانی، در صورت تراحم مصلحت فردی با مصلحت اجتماعی، رعایت مصلحت اجتماعی عقلاً اولی است.

بدین نحو مصلحت عمومی یکی از مفاهیم بنیادین سیاست، حقوق حقوق و اخلاق است، مصلحت در واقع واژه ی جدیدی در ادبیات حقوق عمومی معاصر است و حکومت بر پایه ی آن، و عملکرد خاص خود درباره ی منافع عمومی را توجیه می کند، مصلحت عمومی بر مصالح فردی ارجحیت دارد و در این میان توجه به مصلحت

^۱ شما از من می خواهید که پیروزی را به قیمت تبعیض و ستمگری به دست آورم؟ از من می خواهید که عدالت را به پای سیاست و سیادت قربانی کنم؟ خیر، سوگند به ذات خدا که تا دنیا دنیاست چنین کاری نخواهم کرد و به گرد چنین کاری نخواهم گشت. من و تبعیض؟! من و پایمال کردن عدالت؟! اگر همه ی این اموال عمومی که در اختیار من است مال شخص خودم و محصول دسترنج خودم بود و می خواستم میان مردم تقسیم کنم، هرگز تبعیض روا نمی داشتم تا چه رسد که مال مال خداست و من امانتدار خدایم.

عمومی خود نوعی عدالت است، بنابراین باید در جامعه به فکر رشد و توسعه پایدار بود و در این میان باید همیشه مصلحت عمومی جامعه را مد نظر داشت (عزیزی؛ میربد، ۱۳۹۴).

اگر نظم عمومی را نهفته در اجرای عدالت بدانیم، بین عدالت و مصلحت تعارضی پیدا نمی‌شود، اما معنای کلمه ی مصلحت زیر سوال می‌رود. مصلحت جایی به کار می‌رود که امری غیرقانونی را به خاطر مصالحی قانونی بدانیم، اما اگر عدالت را اجرای قانون و نظم عمومی بدانیم، قانون رعایت شده است و بحث قانونی دانستن عمل غیرقانونی متفی است. پس اگر عدالت را اجرای قانون ندانیم، عدالت در مقابل مصلحت قرار می‌گیرد. بعضاً در وضعیتی قرار می‌گیریم که با اجرای قانون، عدالت زیر پا گذاشته می‌شود. مثلاً فردی مستحق مجازات نیست، و این برای قاضی محرز است اما مدارکی مبنی بر بی‌گناهی این فرد وجود ندارد. آیا باید قانون را اجرا کرد برای برپایی نظم عمومی یا به خاطر عدالت قانون را زیر پا گذاشت؟ در این مقوله باید قائل به تفکیک شد. چراکه در برخی از مجازات‌ها که به انجام می‌رسد باید افراد متضرر و میزان ضرر وارده را سنجید و بر اساس آن مجازات‌هایی را اعمال کرد. فلذا براساس اصول فردی کردن مجازات‌ها و شخصی بودن مجازات‌ها و همچنین اصل قانونی بودن مجازات‌ها در دین اسلام و قوانین جمهوری اسلامی ایران باید در اعمال مجازات‌ها دخیل باشد که در اصول ۳۶ و ۱۶۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این مهم اشاره شده است. همچنین اینکه یکی از مسایل مهمی که در حقوق جزای عمومی مطرح می‌شود بررسی عناصر تشکیل دهنده جرم می‌باشد. برای این که یک عمل مجرمانه به وقوع بپیوندد، لازم است که عناصر تشکیل دهنده جرم احراز شود. در غیر این صورت عمل ارتكابی مجرمانه نخواهد بود. اولین و مهم‌ترین رکن تشکیل دهنده جرم رکن قانونی است. در توضیح باید بیان نمود که زمانی می‌توان گفت یک عمل جرم است که در قانون آن عمل جرم انگاری شده و برای آن مجازات تعیین شده باشد. دومین رکن ارکان تشکیل دهنده جرم رکن مادی است. زمانی جرم تحقق پیدا می‌کند که فعل یا ترک فعل فعلی را که قانون جرم انگاری نموده است، اتفاق افتد. آخرین رکن از ارکان تشکیل دهنده جرم عنصر روانی است، به بیان ساده منظور از این عنصر احراز سوءنیت فاعل جرم در ارتكاب عمل مجرمانه است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸)

۴- برهم‌زنندگان نظم اقتصادی و مصلحت در مجازات‌ها

رشد اقتصادی نیازمند تحقق لوازم و ملزوماتی است که از جمله آنها مبارزه و مجازات قانونی مفسدان اقتصادی است که در عمل مانع اصلی تولید و رشد و شکوفایی اقتصادی هستند. بی‌گمان کوتاهی در مجازات و کیفر مفسدان اقتصادی نه تنها می‌تواند موجب افساد اقتصادی در زمین و میان امت اسلام شود، بلکه می‌تواند تولید و اقتصاد را به رکود یا تورم سوق دهد و فروپاشی اقتصاد را موجب شده و بستری برای ناکارآمدی نظام سیاسی و مشروعیت‌زدایی و مقبولیت‌زدایی از آن را فراهم سازد چراکه مبنای مجازات بر اساس عدالت اجرای قوانین بوده و نه مصلحت در اجرای مجازات‌ها در جهت منافع اشخاص و گروه‌های خاص. بنابراین، مجازات مفسدان اقتصادی نه تنها به معنای تامین ستون اصلی اجتماع و دفاع از اقتصاد، این مایه قوام اجتماع، بلکه تامین‌کننده مقبولیت و مشروعیت نظام سیاسی است. آموزه‌های قرآن، بر کیفر و مجازات قانونی مفسدان از جمله مفسدان اقتصادی تأکید دارد. کیفر به معنای جزای عمل و کاربرد (لغتنامه)، ج ۱۱، ص ۱۶۶۱۰؛ فرهنگ بزرگ سخن، ج ۶، ص ۶۰۴۷، «کیفر». و مجازات قانونی است. (فرهنگ فارسی، ج ۳، ص ۳۱۵۴، «کیفر»). در اصطلاح علم حقوق، عقوبت و

مجازات بزهکاران را کیفر گویند. (مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۴، ص ۳۰۶۴). خدا در قرآن از دو دسته اصلی کیفر و مجازات دنیوی و اخروی سخن به میان آورده است. از نظر قرآن، برخی از مجرمان می‌بایست در دنیا مجازات شوند؛ زیرا این دسته از جرم‌ها نظام اجتماعی را در معرض خطر قرار می‌دهد و حقوق ابتدایی بشر را سلب می‌کند؛ بنابراین، تاخیر در مجازات این دسته از جرم‌ها به معنای نابودی بشریت و نظام اجتماعی خواهد بود.

به سخن دیگر، اگر برخی از جرم‌ها در دنیا کیفر داده نشود، بستری برای فروپاشی نظام اجتماعی بلکه بشریت است. بنابراین، برای دفاع از نوع بشریت و نظام اجتماعی لازم است تا مجازات و کیفرهایی برای برخی از جرم‌ها و مجرمان وضع و اقامه شود.

در هر نظام اجتماعی می‌توان جرم‌هایی را یافت که عقل و نقل برای آن جرم‌ها مجازات‌های قانونی در قالب قوانین شفاهی یا کتبی وضع کرده و به اجرا می‌گذارد؛ زیرا این دسته از جرم‌ها بزرگ‌ترین خطر را برای نوع بشر و نظام اجتماعی دارد.

با نگاهی به نظام‌های حقوقی جوامع بشری می‌توان دریافت که جرم‌های خطرناک برای نوع بشر و نظامات اجتماعی، جرم‌هایی است که حقوق ابتدایی و طبیعی بشر را در معرض خطر قرار می‌دهد؛ زیرا هر فرد انسانی برای بقای خویش نیازمند اموری است که از آن به حقوق طبیعی و ابتدایی یاد می‌شود. سلب و تعرض به هر یک از این حقوق ابتدایی و طبیعی موجب می‌شود تا نسل انسانی در معرض خطر انقراض قرار گیرد. از این رو در همه جوامع حتی ابتدایی‌ترین آنها، می‌توان حقوقی را یافت که برای یکایک افراد اجتماع بیان شده و افراد اجتماع می‌بایست نسبت به آن تکلیف داشته و اجازه ندهند تا این حقوق ابتدایی و طبیعی از کسی سلب شود. بر همین اساس، قوانین سختگیرانه‌ای برای حفاظت و صیانت از حقوق طبیعی و ابتدایی وضع شده است، به طوری که مخالفت با آن، مجازات‌های سنگینی را به دنبال دارد.

از جمله مهم‌ترین حقوق ابتدایی و طبیعی که در همه جوامع مجازات‌های سختی برای سلب‌کنندگان و متجاوزان در چارچوب عدالت عقلی و مقابله به مثل مطرح شده است (بقره، آیه ۱۹۴؛ احزاب، آیه ۵۸)، می‌توان به حق حیات، حق مسکن، حق امنیت و آرامش، حق آسایش و مانند آنها اشاره کرد. به طوری که اگر کسی عضوی یا زندگی کس دیگری را بگیرد او را بر اساس اصل مقابله به مثل، قصاص می‌کنند، یا سارقان را به سختی مجازات می‌نمایند و نیز کسانی که امنیت روانی اجتماع را با شایعات تهدید می‌کنند، طرد و تبعید می‌کنند (احزاب، آیات ۵۸ تا ۶۱).

بر اساس آموزه‌های قرآن، کسانی که اذیت و آزار می‌رسانند، نباید امنیت داشته باشند و باید از سوی دولت و نهادهای انتظامی و امنیتی تهدید شوند تا دست از آزار و اذیت مردم بردارند. (همان)

مفسدان و ظالمان هر کسی باشند باید مجازات شوند و از امنیت بهره‌ای نبرند. این کیفر و مجازات با توجه به میزان فساد و افساد و درجه آن متفاوت خواهد بود. بر اساس آموزه‌های وحیانی قرآن، میزان و درجه مجازات مفسدان و ظالمان، بستگی به میزان ظلم و فساد و تأثیر آن دارد. از این رو کیفرهایی که در این باره وضع و اقامه می‌شود شامل بازداشت تا قتل است. (مائده، آیات ۳۳ و ۳۴؛ کهف، آیات ۸۳ تا ۸۶)

خدا در قرآن، مجازات‌هایی چون اعدام، به دار آویختن، قطع دست راست و پای چپ و یا تبعید از سرزمین خود را، به عنوان کیفر دنیایی محاربان با خدا و پیامبر (صلی الله علیه و آله) وضع کرده است. (مائده، آیه ۳۳) از همین رو

آواره‌سازی بنی‌نضیر از کاشانه خود، به‌عنوان کیفر مخالفت و دشمنی آنان با خدا و پیامبر(ص) انجام می‌شود. (حشر)، آیات ۲ تا ۴ اسباب‌النزول، واحدی، ص ۲۷۸)

مجازات و کیفر محاربان اقتصادی

از نظر آموزه‌های وحیانی برخی از افسادهای اقتصادی از مصادیق محاربه با خدا و رسول‌الله (ص) است. مثلاً کسی که رباخواری را به شکل قانونی و رسمی و علنی انجام می‌دهد، گویی اعلان رسمی جنگ و محاربه با خدا کرده است. به طور طبیعی مجازات و کیفر چنین شخصی که در اقتصاد اجتماع اختلال می‌کند، می‌بایست بسیار سختگیرانه باشد.

واژه محارب از ریشه «حرب» به معنای جنگ است. از نظر آموزه‌های قرآن، جنگ تنها در حوزه نظامی محدود نمی‌شود، بلکه کوچک‌ترین و ضعیف‌ترین نوع جنگ را باید جنگ نظامی دانست؛ زیرا جنگ‌های مهم‌تری است که نه تنها انسان را به شکلی وحشتناک می‌کشد، بلکه موجب تباهی دنیا و آخرت بشر می‌شود. در این جنگ‌ها که شامل جنگ نرم، جنگ فرهنگی، جنگ اقتصادی و مانند آنها است؛ حقیقت و هویت اجتماع، تهدید به نابودی می‌شود؛ زیرا مایه قوام‌بخش و حقیقت‌آفرین برای اجتماع، اقتصاد و فرهنگ است، به طوری که نابودی هر یک به معنای نابودی اجتماع است؛ چرا که فلسفه وجودی و حکمت و هدف تشکیل اجتماع، تامین سعادت است که در سایه فرهنگ و اقتصاد به دست می‌آید؛ نابودی هر یک از این مقومات اجتماع به معنای نابودی اجتماعات بشری است. از همین رو جنگ در حوزه‌های اقتصادی و فرهنگی مهم‌تر از جنگ در حوزه‌های دیگر ارزیابی می‌شود؛ به‌ویژه که آنچه مایه بقای حیات ابدی بشر است، همان مباحث مربوط به فرهنگ است که سامان‌دهنده حرکت‌های اقتصادی است و انسان در آخرت بر اساس همین فرهنگ، به حیات ابدی خویش ادامه می‌دهد.

از اقسام جنگ‌های باطل و ظالمانه باید به جنگ اقتصادی اشاره کرد که می‌تواند از درون مرزهای جغرافیایی نظام اسلامی علیه مردم انجام شود یا از بیرون مرزهای آن.

البته جنگ اقتصادی، در درون مرزهای سرزمینی می‌تواند در راستای اهداف دشمنان بیرونی هدایت و مدیریت شود. از این رو، می‌بایست این گروه را به یک معنا ستون پنجم و منافقانی دانست که در مسیر دشمنان و اهداف آنان حرکت می‌کنند.

از نگاه قرآن، کسانی که به جنگ اقتصادی در میان مسلمانان می‌پردازند حتی اگر عنوان اسلام و مسلمانی را یدک بکشند، جزو کسانی هستند که علیه اهداف اصیل آموزه‌های اسلام که همه شرایع برآن تأکید دارند، حرکت کرده‌اند؛ زیرا بر اساس آیه ۲۵ سوره حدید همه پیامبران برای این آمده‌اند که مردمان از هر دین و آیین و مذهب و جنس و قوم، قیام به عدالت کرده و مطالبه‌گر سهم خویش از نعمت‌های الهی باشند. کسی که مرتکب جنگ اقتصادی می‌شود، در حقیقت علیه بنیادین‌ترین آموزه‌های اسلام اعلان جنگ کرده است.

به هر حال از نظر آموزه‌های قرآن، محاربان از جمله محاربان اقتصادی به‌عنوان مفسدان فی‌الارض شناخته می‌شوند که نه تنها به خود یا اجتماع زیان وارد کرده و فساد می‌کنند، بلکه محیط زیست را نابود می‌کنند و با این کار به همه موجودات و آفریده‌های الهی زیان می‌رسانند و دامنه فساد آنان محدود به خود و بشر نیست.

خدا می‌فرماید: سزای کسانی که با خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید شوند.

این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت؛ مگر کسانی که پیش از آنکه بر ایشان دست یابید توبه کرده باشند، پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است. (مائده، آیات ۳۳ و ۳۴)

در این آیات چند حکم به عنوان مجازات و کیفر محاربان از جمله محاربان اقتصادی بیان شده که شامل: ۱. قتل با شمشیر؛ ۲. آویختن به دار؛ ۳. قطع یک دست و یک پا به صورت مخالف؛ ۴. تبعید می شود.

امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) فرمودند: کیفر محارب، به اندازه استحقاق او است. اگر تنها قتل کرده باشد، کیفرش قتل است؛ و اگر مرتکب قتل شود و مالی را بگیرد کشته می شود و به دار آویخته می شود؛ و اگر مالی را بگیرد ولی مرتکب قتل نشود، دست و پای او قطع می گردد؛ و در صورتی که در راهها ترس و وحشت ایجاد کند، فقط تبعید می شود. (مجمع البیان، ج. ۴-۳، ص ۲۹۱)

گفتنی است که احکام محاربه، شامل همه محاربان و مفسدانی است که با انواع روش های گوناگون به فساد در زمین می پردازند و امنیت اجتماع را به خطر می اندازند؛ از همین رو خدا درباره کسانی که با انواع شایعات لرزه افکن، اجتماع را دچار وحشت می کنند، همین احکام را برای آنان صادر می کند؛ چنانکه می فرماید: اگر منافقان و کسانی که در دل هایشان مرضی هست و شایعه افکنان در مدینه از کارشان باز نایستند تو را سخت بر آنان مسلط می کنیم تا جز مدتی اندک در همسایگی تو نپایند، از رحمت خدا دور گردیده و هر کجا یافته شوند گرفته و سخت کشته خواهند شد، درباره کسانی که بیشتر بوده اند همین سنت خدا جاری بوده است و در سنت خدا هرگز تغییری نخواهی یافت. (احزاب، آیات ۶۰ تا ۶۲)

از این آیات به دست می آید که سنت و قانون الهی که تبدیلی در آن راه نمی یابد، این حکم است که هر کسی امنیت اجتماع را به هر شکلی به خطر اندازد می بایست مجازات شود. میزان مجازات بستگی به میزان تأثیر فعالیت خطر افکنی دارد که شخص انجام می دهد. همچنین تکرار عمل خطر آفرین و شایعات لرزه افکن می تواند مجازات را تشدید کند. از همین رو، بر اساس همین آیات قرآن، رسانه هایی که به انتشار شایعات می پردازند، باید خود را برای مجازات سخت و سنگین دنیوی و اخروی آماده سازند.

همچنین از آیات قرآن این معنا به دست می آید که هرگونه همکاری با محاربان و حضور در میان آنها حرام است. در آیه ۲ همین سوره به شکل حکم کلی بیان شده که هرگونه همکاری با دیگران در گناه و تعدی حرام است.

همچنین خدا با اشاره به منافقانی که در مسجد ضرار گرد آمده و محفل توطئه علیه اسلام و نظام ولایی ایجاد کرده بودند، حضور در این محافل را به عنوان حضور حربی دانسته و آن را حرام اعلان می کند. (توبه، آیات ۱۰۷ تا ۱۰۹)

برخی مصادیق جرایم اقتصادی

فساد شامل همه گناهان و جرائم می شود که در ابعاد مختلف فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی گسترده است. چنانکه گفته شد اسلام در برابر هر فسادی، مجازاتی متناسب تعیین کرده است. این مجازات ها به عنوان پادزهر عمل می کند و در مواردی که از طریق تربیت های سازنده و شیوه های پیشگیری موفق به جلوگیری از فساد نشوند، با استفاده از اقدامات سختگیرانه به مقابله با آنها پرداخته می شود.

از جمله مصادیق جرایم اقتصادی می توان به پولشویی اشاره کرد. پولشویی یعنی اینکه فرد یا شرکتی از طریق نامشروع یا غیرقانونی مانند فروش مواد مخدر و یا فروش مشروبات الکلی و یا فروش کالای قاچاق درآمد بالایی

به دست آورد، سپس این درآمد یا سود را در راه قانونی سرمایه‌گذاری کند یا به عبارت دیگر پول کثیف و غیرقانونی را تبدیل به پول تمیز و قانونی نماید.

اختلاس از اموال عمومی و بیت‌المال از دیگر اعمال مجرمانه است که اقتصاد را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهد. اختلاس به برداشتن و کم کردن غیرقانونی اموال دولتی یا غیردولتی که توسط کارمندان و کارکنان دولت یا وابسته به دولت انجام می‌گیرد، گفته می‌شود. این جرم یعنی اختلاس در ایران در خلال تحریم و در شرایط نامتعادل اقتصادی رخ می‌دهد و بیشتر اختلاس‌ها با برنامه‌ریزی از پیش تعیین شده، منظم و پنهان و توسط سران مقبول و دولتی انجام می‌شود.

از دیگر جرایم اقتصادی می‌توان به رشوه دادن و رشوه گرفتن اشاره کرد. که در قبال انجام یا عدم انجام وظیفه‌ای در سازمان و شرکت دولتی و توسط کارمندان آن انجام می‌شود رشوه دادن و رشوه گرفتن هر دو، فساد در سازمان‌ها را به دنبال دارد. یکی از مشکلاتی که امروز بسیاری از کشورها با آن مواجه هستند و مجرمان اقتصادی به اشکال گوناگون بر آن هستند تا حقوق مردم و دولت را نادیده گیرند، جرمی به نام فرار مالیاتی است. فرار مالیاتی، هر نوع عمل یا اعمالی است که به قصد عدم پرداخت مالیات یا کمتر پرداختن مالیات از سوی اشخاص حقیقی یا حقوقی صورت می‌گیرد. شکی نیست که با چنین عملی به عنوان جرم اقتصادی می‌بایست بشدت مبارزه و مقابله شود. این جرم می‌تواند از طریق جعل اظهارنامه مالیاتی یا عدم ثبت تمامی درآمدها و گزارش‌های مالی و یا تغییر آنها انجام شود به نحوی که بتوان مالیات کمتری پرداخت کرد. قاچاق کالا و ارز و مانند آنها نیز از جرم‌های اقتصادی است. براساس ماده یک قانون مبارزه با قاچاق کالا و ارز، قاچاق عبارت است از هرگونه فعل یا ترک فعلی که سبب نقض قوانین مربوط به واردات یا صادرات کالا و ارز می‌شود. بر اساس قانون با متخلفان برخورد می‌شود و برای آنها مجازات در نظر گرفته می‌شود. قاچاق کالای مجاز و یا ممنوع و یا مجاز مشروط و ارز و کالای یارانه‌ای همگی شامل قاچاق ارز و کالا می‌شوند.

یکی از مواردی که می‌توان در اسلام از آن به عنوان مصلحت‌اندیشی نام برد تقیه است. به این معنا که هرگاه انجام یا ترک کاری یا عملی شرعی حتی واجب، جان انسان را در معرض خطر و تهدید قرار دهد، فرد می‌تواند با مصلحت‌اندیشی از انجام آن عمل خودداری نموده و حتی دین خود را انکار نماید، حتی گاهی معصومین (ع) مجبور شده‌اند، از حذف افراد خائن و فاسد در نظام حکومتی خود اجتناب نمایند، اما این موضوع هیچگاه در قضاوت‌ها و در جریان مبارزه با متخلفین بویژه آنگاه که منافع عامه مردم مطرح بوده مصداق نداشته است. یکی از چالش‌های بسیار مهم در زندگی روزمره با آن درگیر هستیم مسئله‌ی مصلحت‌اندیشی در امور مختلف روزمره است که این امر به خودی خود می‌تواند بر اندیشه و عملکرد افراد در طول زندگی تأثیرات بسیاری را اعمال نماید چراکه در مصلحت باید منافع گروهی و جمعی را مدنظر قرار داد و نه مصالح فردی و جمع خاصی از اجتماع را؛ و نیز استصلاح را برای اجتماع باید پذیرفت. دین اسلام بر پایه‌ی عدالت بنا نهاده شد و این به منزله‌ی برابری تمامی افراد در مقابل اجرای احکام الهی و عدم تخطی از قوانینی که بر پایه‌ی عدل بنا نهاده شده‌اند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نیز حقوق کیفری ایران به اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها به صراحت اشاره شده است که بدین منظور نمی‌توان شخصی را برای جرمی که مرتکب نشده است مجازات کرد و او را تحت اقدامات تامینی و تربیتی قرار داد. بر اساس قوانین جمهوری اسلامی ایران و نیز فقه سه رکن اصلی قانونی، مادی و معنوی برای جرم دانستن یک فعل یا ترک فعل نیاز است؛ همانطوری که پیش از این ذکر شد در تعیین مجازات‌ها بر اساس قانون مجازات اسلامی باید جایگاه شخص و نیز قصد وی را در انجام جرم ملاک قرار داد؛ بنابراین نباید شخصی که بیگناه است و تنها یک نفر متضرر حاصل از عمل وی است لیکن مدرکی دال بر بیگناهی خود ندارد را شدیدترین مجازات بنابر مجازات‌های مقرر در قانون بر وی تحمیل کرد و از طرف دیگر شخصی که سه رکن اصلی یک جرم را دارا می‌باشد و با آگاهی کامل جرمی را به انجام رسانده امثال جرایم اقتصادی که مخل نظم اقتصادی یک جامعه هستند و افراد زیادی را تحت سیطره‌ی ضرر اقتصادی قرار می‌دهد را بنابر مصلحت و یا بیم از اتفاقات پس از محاکمه و اجرای حکم، مجازاتی را تعیین کرد که حتی کمتر از مجازات قانونی باشد و این را مصلحت‌اندیشی نامگذاری می‌کنیم. به عبارتی مصلحت‌شخص و منافع‌شخص را بر منافع جمع ترجیح می‌دهیم که این خلاف عدل اسلامی و مصلحت‌اندیشی جمعی و اصل فردی بودن مجازات است. همانطور که پیش از این ذکر شد مصلحت در مقابل مفسده است و این بدین منظور است که هر چیزی که تباہ کننده و زیان آور باشد مفسده است. بنابراین با مصلحت‌اندیشی‌ها در تعیین مجازات‌هایی که بر اساس شرایط و مقتضیات یک شخص یا گروه خاصی به انجام می‌رسد نه تنها اعمال مصلحت نمی‌گردد بلکه این خود نوعی مفسده است چراکه منافع شخص بر منافع جمع ترجیح داده شده است و این را می‌توان به نوعی خلاف عمل پیشگیرانه از جرم مدنظر قرار داد زیرا با عدم مجازات یا کاهش مجازات‌ها که نشأت از مصلحت‌اندیشی دارد راه‌گریز و نیز افزایش این دسته جرایم را شاهد خواهیم بود. در واقع نباید مصلحت را بر نص مقدم کرد. چرا که این عمل با خدشه دار کردن اصل قانونی بودن جرم و مجازات جایگاه قانون و مجری قانون و مجازات را می‌تواند متزلزل کند و مجرم انتظار برخورد یکسان در برابر جرم انجام شده را داشته باشند و این می‌تواند زمینه ساز بروز جرایم بسیار زیادی از یک نوع جرم گردد و این تبعیض حاصل از مصلحت‌اندیشی نابجا می‌توان اعتماد سایر افراد جامعه را به عدالت قانونی و اجرای عدالت محور مجازات‌ها کاهش داد و نسبت به اعتماد آنان خدشه وارد شود. بدیهی است افشای نام مفسدان

اقتصادی و مجازات متناسب و خارج از مصلحت اندیشی همانگونه که حضرت علی (ع) نیز تاکید نموده اند نه تنها هیچگونه زبانی را متوجه انقلاب اسلامی نخواهد کرد بلکه باعث تحکیم پایه های انقلاب و امیدواری و جلب اعتماد مردم به نظام اسلامی و تداوم حضور آنان در صحنه های مختلف دفاع از اسلام و منافع آن خواهد شد. سالها حضور فعال مردم ما در عرصه های مختلف دفاع از کشور نیز اثبات نموده که اصلی ترین و مهمترین انتظار مردم مجریان قانون و مجازات، رعایت عدالت و اجرای مساوی و بموقع قانون برای همه اعم از مسئول و غیر مسئول در هنگام برخورد با مفاسد است زیرا تنها از این طریق است که سعادت و رفاه عمومی جامعه تامین و چرخ اقتصادی کشور فعال شده و امکان رشد و شکوفایی و عمران و سازندگی بیش از پیش فراهم خواهد شد.

۱. قران کریم
۲. آلتمن، اندرو (۱۳۸۶)، درآمدی بر فلسفه حقوق، ترجمه بهروز جندقی، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم.
۳. اردبیلی، محمدعلی (۱۳۹۳)، جزای عمومی، جلد اول، تهران، نشر میزان.
۴. انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، جلد ۶، تهران، سخن
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۱)، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، جلد ۴، تهران، کتابخانه گنج دانش.
۶. حیدرزاده، علیرضا (۱۳۹۳)، نقش و جایگاه مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه با تأکید بر اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه آزاد اسلامی، شماره ۶۰.
۷. خسروشاهی، قدرت الله؛ گنجی، علی (۱۳۹۸)، بررسی جرم انگاری مصلحت گرایانه در نظام جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، دوره ۸، شماره ۲۸.
۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵)، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ روزنه.
۱۰. راسخ، محمد (۱۳۸۷)، حق و مصلحت (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)، انتشارات طرح نو، تهران.
۱۱. رضایی، محسن؛ میرزایی، محمد (۱۳۹۹)، ضوابط حاکم بر کاربرد مصلحت دینی در سیاستگذاری های جنایی، فصلنامه پژوهش حقوق کیفری، شماره ۳۱.
۱۲. روزنامه کیهان (۱۳۹۹)، شماره ۲۲۵۶۶، تهران.
۱۳. شمس ناتری، محمدابراهیم، جاهد، محمدعلی (۱۳۸۷)، عوامل و نتایج تورم کیفری و راهکارهای مقابله با آن، مجله فقه و حقوق، سال پنجم، شماره ۱۷.
۱۴. عزیزی، سیده فریبا و میرید، لیلا (۱۳۹۴)، عدالت و مصلحت عمومی در جامعه، دومین همایش ملی عدالت، اخلاق، فقه و حقوق، میبد.
۱۵. غلامی، منصوره و جبرئیلی جلودار، عبدالله (۱۳۹۸)، مصلحت اندیشی های مردود در حکومت علوی، کنگره باخوانی ابعاد شخصیتی امیرالمؤمنین علی (ع)، اصفهان.
۱۶. قاضی، ابوالفضل (۱۳۷۲)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، جلد اول، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۷. قمی، میرزا (۱۳۰۳ق) «قوانین الاصول»، چاپخانه حاج ابراهیم.
۱۸. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۵)، فلسفه حقوق، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، جلد ۱۶، قم، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.
۲۰. معین، محمد (۱۳۸۲)، فرهنگ فارسی [معین]، جلد سوم، تهران، دبیر، بهزاد.
۲۱. مهدیان، محسن و کریمیان، محمدرضا، ۱۳۹۶، مصادیق افساد فی الارض در ارتباط با جرایم اقتصادی در قانون مجازات اسلامی مصوب ۹۲ و سایر قوانین، سومین کنفرانس ملی علوم انسانی، تهران.
۲۲. نجفی، سینا (۱۳۹۸)، رویکرد قانون مجازات اسلامی به فساد اقتصادی در نظام پولی و بانکی کشور، فصلنامه مطالعات نوین بانکی، دوره ۵، شماره ۴.

۲۳. ورناصری، حسین (۱۳۹۵)، بررسی جایگاه عنصر مصلحت در فقه امامیه، حوزه علمی بقیه الله.
 ۲۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳)، موج سوم دموکراسی. ترجمه احمد شهسا. تهران: روزنه، چ دوم.

منابع عربی

۲۵. نهج البلاغه
 ۲۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۹۷ق)، الکافی؛ جلد ۷، چاپ ۴، دارالکتب‌السلامیه، تهران.
 ۲۷. المقرئ الفیدمی، احمد بن محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، ج ۱، قم، دارالهجره.
 ۲۸. بن علی بن ابراهیم إحسانی، شیخ محمد (۱۴۰۳ق)، عوالی اللآلی العزیزیه فی الاحادیث‌الدینیة، مؤسسه سیدالشهداء (ع).
 ۲۹. بوٹی، محمد سعید رمضان (۱۴۱۲ق)، ضوابط المصلحة فی الشریعه الاسلامیه، مؤسسه الرساله، دارالمتحد، چ ششم.
 ۳۰. زیارت جامعه کبیره
 ۳۱. زیارت آل یاسین
 ۳۲. شرتونی، سعید (۱۴۰۳ق)، اقرب الموارد، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، چ اول.
 ۳۳. صدوق، ابن باویه (۱۴۰۸ق)، «علل الشرايع»، مؤسسه الأعلمی.
 ۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه‌المدرسین الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۵)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (جلد ۳ و ۴)، چاپ ۸، قم، ناصر خسرو.
 ۳۶. غزالی، ابوحامد محمد: «المستصفی»، بیروت، دارالکتب‌الاسلامیه، چ اول، ۱۴۱۳ق.
 ۳۷. فیومی، احمد (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر، قم، دارالکتب العلمیه، چ هفتم، بی تا.
 ۳۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۴۹۷ق)، الکافی؛ جلد ۷، چاپ ۴، دارالکتب‌السلامیه، تهران.
 ۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۳۲۹ق)، اصول کافی، دار الکتب الإسلامیه.
 ۴۰. منجود، مصطفی (۱۹۹۰)، الابعاد السياسیه لمفهوم الامن، رساله دکوتراه، کلیه الاقتصاد، قسم العلوم السياسیه.
 ۴۱. Opwis, Felicitas. (2003). Maslaha in contemporary Islamic legal theory