

تأملی در زمینه‌های شکل‌گیری سیاست کیفری سخت‌گیرانه در دهه‌ی نخست انقلاب اسلامی ایران

سیدمحمدجوادی ساداتی^۱

رحیم نوبهار^۲

چکیده

بر پایه‌ی تصور متعارف، دگرگونی‌های بنیادین در ساختار سیاسی جوامع و به‌ویژه انقلاب‌ها، زمینه را برای گرایش به واکنش‌های کیفری سخت‌گیرانه فراهم می‌آورد. بهره‌گیری از این شدت عمل کیفری اغلب به مثابه‌ی عاملی برای حراست از دستاوردهای انقلاب پنداشته می‌شود. گرایش به مجازات‌های شدید در ایران پس از انقلاب اسلامی نیز اغلب، از زاویه‌ی نگاه پیش‌گفته تحلیل شده است. بر این اساس، الگوی قدرتی که انقلاب اسلامی موجب پدیداری آن شد، زمینه‌ساز تولد شکل خاصی از واکنش‌های کیفری گردید. با این حال، عملکردهای قدرت نیز در ساختاری از نیروهای اجتماعی شکل می‌گیرد که مهمترین آنها چارچوب‌های هنجاری وجدان جمعی است. این فشار هنجاری وجدان جمعی است که گاه عملکردهای قدرت را در زمینه‌های گوناگون در مسیری خاص هدایت می‌کند. نظام واکنش‌های کیفری نیز از این قاعده مستثنی نیست. بدین ترتیب، گاه قدرت زیر تاثیر فشار هنجاری وجدان جمعی، عملکردهای کیفری خود را جهت‌دهی می‌کند. گرایش قدرت سنت‌گرای مذهبی به واکنش‌های کیفری شدید و سخت‌گیرانه در دهه‌ی نخستین انقلاب اسلامی در ایران را نمی‌توان به صورت مطلق انعکاسی از عناصر گفتمانی قدرت دانست. در این باره باید به نقش دیگر عوامل از جمله فشار هنجاری وجدان جمعی نیز توجه داشت.

واژگان کلیدی: گفتمان‌های قدرت، واکنش‌های کیفری سخت‌گیرانه، فشار هنجاری، گفتمان جنگ علیه دشمن، جامعه‌ی تک ساختی.

۱ - استادیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد- ایران

۲ - دانشجوی حقوق دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

۱ - استادیار حقوق دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد- ایران
۲ - دانشجوی حقوق دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

mj.sadati@ferdowsi.um.ac.ir
r-nobahar@sbu.ac.ir

مقدمه

غلبه‌ی گفتمان سنت‌گرای دینی و استقرار ساختار نوین قدرت در ایران پس از انقلاب اسلامی، زمینه را برای بازتولید واکنش‌های کیفری شدید «و گاه، اجرای علنی کیفرها فراهم آورد» (مدنی، ۱۳۹۰، ۲۳۳). دست‌کم، در خصوص برخی جرایم نظیر اقدامات تروریستی و قاچاق مواد مخدر این دگرگونی در شکل و کارکرد قدرت کیفری کاملاً آشکار بود. ممکن است در ابتدا تصور شود که بهره‌گیری از شدت عمل کیفری در شمار عناصر گفتمانی قدرت سنت‌گرای دینی قرار داشته است. بر اساس این برداشت، دگرگونی‌های ساختاری قدرت زمینه را برای بازتولید مجازات‌های شدید و نمایش گاه و بی‌گاه آنها در ایران فراهم آورد. با این حال، شاید این تحلیل بدون توجه به نقش عوامل دیگر و به ویژه، فشار هنجاری وجدان جمعی در هدایت عملکردهای قدرت ارائه شده باشد. برای فهم چرایی بازتولید سیاست کیفری سخت‌گیرانه باید در پی تبیین‌هایی به مراتب پیچیده‌تر بود که افزون بر نقش عناصر گفتمانی قدرت، جایگاه اثرگذاری اراده‌ی وجدان جمعی را نیز در نظر می‌گیرند. ضرورت پرداختن به تبیین‌های پیچیده‌تر از آن روست که گفتمان سنت‌گرای دینی دگرگونی‌های بنیادینی در شیوه‌های اعمال اقتدار پدید آورد؛ دگرگونی‌هایی که موجب می‌شد قدرت نوظهور، در مقایسه با گفتمان‌های پیشین قدرت در ایران، نیاز کمتری برای به کارگیری شدت عمل کیفری احساس کند. زیرا، این شیوه‌های نوین، اثرات قدرت را با کمترین هزینه و البته، با اثربخشی بیشتر تولید می‌کردند.

بدین ترتیب، پرسش پیش روی این پژوهش آن است که چه چیز زمینه را برای بازگشت به سیاست کیفری سخت‌گیرانه و کیفرهای شدید در دهه‌ی نخستین انقلاب فراهم آورد؟ پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا نشان دهد در کنار سایر عوامل^۱، ریشه‌های ضرورت اجتماعی پیش‌گفته را باید در اخلاق تنبیهی وجدان جمعی انقلابی نیز جستجو کرد. این دگرگونی کیفری را می‌توان از زوایای مختلفی همچون سیاست جنایی، سیاست کیفری و جرم‌شناسی بررسی نمود. با این حال، پژوهش حاضر برای تحلیل این دگرگونی از نگرشی جامعه‌شناختی بهره می‌گیرد.

۱. به عنوان نمونه، قرائت خاص از نظریه‌ی کیفری شریعت نیز در گرایش به این شدت عمل کیفری تأثیرگذار بوده است (نوبهار، ۱۳۸۹، ۸۰) (نوبهار، ۱۳۹۳، ۱۲۹) (نوبهار، ۱۳۹۴، ۲۱۳-۲۵۴).

برای پاسخگویی به پرسش پژوهش، نخست به اختصار به ارزیابی رویکردهایی خواهیم پرداخت که برای حدود نیم قرن بیشترین تاثیر را بر تحلیل جامعه‌شناختی از مجازات گذارده‌اند. تمامی این رویکردها زمینه‌های فرهنگی مجازات و البته، وابستگی گسست‌ناپذیر واکنش‌های کیفی به اراده‌ی وجدان جمعی را نادیده انگاشته‌اند. پس از ارزیابی این رویکردها و تعیین چارچوب نظری پژوهش، به واکاوی شیوه‌های نوینی از اعمال اقتدار خواهیم پرداخت که بهره‌گیری از آنها قدرت سنت‌گرای دینی را تا حدود قابل توجهی از به کارگیری شدت عمل کیفی بی‌نیاز می‌ساخت. در نهایت، با بررسی دو مفهوم «فشار هنجاری» و «جامعه‌ی تک‌ساختی» نشان می‌دهیم که چگونه وجدان جمعی در دهه‌ی نخستین انقلاب، عملکردهای قدرت را به سوی بهره‌گیری از شدت عمل کیفی سوق می‌داد.

۱. جامعه‌شناسی کیفی و واقعیت فرهنگی مجازات

جامعه‌شناسی مجازات برای بیش از نیم قرن زیر سیطره‌ی نگرش‌هایی قرار داشت که از سنت‌های مارکسیستی، وبری و به ویژه فوکویی تاثیر می‌پذیرفتند (Garland, 2008, 259). تلاش برای تحلیل دگرگونی‌های صورت گرفته در ساختار قدرت و به‌ویژه، عملکردهای کیفی آن، به صورتی ناخودآگاه جامعه‌شناسان مجازات را به سوی سنت‌های پیش‌گفته سوق می‌داد. اگر چه نمی‌توان کارآمدی این سنت‌ها در شناخت قدرت و در پی آن مجازات را نادیده گرفت، با این حال، این رویکردها به شیوه‌ی خاص خود، قدرت و عملکردهای آن را از بسترهای اجتماعی-فرهنگیشان جدا می‌کردند. ایراد بزرگ این سنت‌ها آن بود که زمینه‌های فرهنگی شکل‌گیری قدرت به عنوان یک پدیدار اجتماعی را نادیده می‌گرفتند. قدرت و عملکردهای آن همچون واکنش‌های کیفی، بیش از آنکه ماهیتی سیاسی داشته باشند، پدیده‌هایی فرهنگی‌اند. آنها از نظام معناشناختی و نیز حساسیت‌های وجدان جمعی سرچشمه می‌گیرند. در حقیقت، پیدایی گفتمان‌های قدرت در هر جامعه تصویرگر شکلی از تلاش ناخودآگاه وجدان جمعی برای کسب هویت اجتماعی یا بازتولید آن است (ساداتی، ۱۳۹۷، ۹۶). قدرت پس از تولد، ماهیتی جدا از تولیدکنندگانش به خود می‌گیرد؛ با این حال عملکردهای قدرت به شیوه‌ای انکارناپذیر، از فشار هنجاری وجدان جمعی اثر می‌پذیرد. در خصوص عملکردهای کیفی قدرت نیز وضع به همین گونه است. مجازات اگر

چه به معنای واقعی فناوری پیچیده‌ی تولید و تداوم اثرات قدرت است، شکل و شیوه‌ی تحمیل آن از انتظارات هنجارین وجدان جمعی اثر می‌پذیرد. تاثیر این انتظارات هنجارین و نیز فشار وجدان جمعی بر قدرت در خصوص شکل و کارکرد مجازات، واقعیتی پنهان اما انکار ناپذیر است. واقعیتی که سنت‌های مارکسیستی، وبری و فوکویی هر یک به شیوه‌ای آن را نادیده گرفته‌اند. مارکسیست‌ها و نومارکسیست‌ها در تحلیل مجازات همچون ابزاری برای کنترل طبقاتی (Garland, 1991, 127)، سنت وبری به هنگام تشریح ارتباط مجازات و دیوان‌سالاری اداری (Weber, 1968, 97) و سرانجام، سنت فوکویی در تبارشناسی پیوندهای پیچیده‌ی قدرت و مجازات (فوکو، ۱۳۹۲، ۶۴-۶۵)، همگی کیفر را پدیداری و ایسته به قدرت پنداشته‌اند و نقش فشار هنجاری وجدان جمعی را نادیده انگاشته‌اند.

توجه به وجدان جمعی همچون یکی از اثرگذارترین نیروهای اجتماعی در تولد و دگرگونی واکنش‌های کیفری تا حدود قابل توجهی ما را به سنت دورکیمی نزدیک می‌کند. سنتی که بر اساس آن، تحمیل مجازات جلوه‌ای از پاسخ به حساسیت‌های تحریک شده‌ی جامعه و البته، نمودی از تلاش ناخودآگاه وجدان جمعی برای حراست از انسجام اجتماعی است (Durkheim, 2013:67-68) (Garland, 2012: 24) (Breathnach, 2002: 26). این وجدان جمعی است که با هدف حراست از معانی بنیادین فرهنگی خود و برای تحمیل شکل خاصی از واکنش کیفری به قدرت، فشار هنجاری وارد می‌آورد. بر این اساس، کارکرد واقعی مجازات ایجاد انسجام اجتماعی و یا تقویت آن است و نه لزوماً کنترل جرم (Hudson, 2003, 101). دگرگونی‌های مجازات نیز بیش از هر چیز از تحول در همین حساسیت‌های وجدان جمعی و معانی بنیادین فرهنگی سرچشمه می‌گیرد (Deflem, 2008: 62).

بازگشت به سیاست کیفری سخت‌گیرانه در دهه‌ی نخست انقلاب اسلامی ایران را بیش از هر چیز باید از زاویه‌ی کارکرد انسجام‌بخشی اجتماعی بررسی کرد. پرداختن به انقلاب کیفری‌ای که گفتمان سنت‌گرای دینی بدان دامن زد، با بهره‌گیری از سنت‌هایی که قدرت را کانون تحلیل خود قرار می‌دهند، تنها بخشی از واقعیت این دگرگونی کیفری را برای ما آشکار می‌کند. در مقابل، برای درک جلوه‌های دیگر این واقعیت، باید دست به دامان رویکردهای فرهنگ‌محوری شد که بر نقش وجدان جمعی تاکید می‌کنند. به‌ویژه آنکه،

قدرت سنت‌گرای دینی با بهره‌گیری از شیوه‌های نوین اعمال اقتدار، در مقایسه با گفتمان‌های پیشین قدرت در ایران، نیاز کمتری برای استفاده از شدت عمل کیفری داشت. بدین ترتیب، پژوهش حاضر در پی آن است تا نشان دهد چگونه فشار هنجاری وجدان جمعی برای حراست از نظام ارزشی استقرار یافته‌ی انقلابی، منجر به تولد و تداوم شدت عمل کیفری در دهه‌ی نخست انقلاب اسلامی گردید.

۲. قدرت سنت‌گرای دینی و دگرگونی در شیوه‌های اعمال اقتدار

وابستگی الگوهای قدرت به عنصر «خشونت» و نیز «شدت عمل کیفری» از عدم دسترسی به شیوه‌های نوین، کم‌هزینه و نیز اثربخش‌تر اعمال سلطه سرچشمه می‌گیرد. گفتمان‌های مختلف قدرت در زمینه‌ی به‌کارگیری ابزارهای اعمال سلطه اغلب رویکرد افتراقی داشته و همزمان، تلفیقی از روش‌های مختلف، از جمله شدت عمل کیفری را به کار می‌گیرند. با این وجود، دسترسی به شیوه‌های نوین و اثربخش‌تر، از وابستگی مطلق قدرت به خشونت می‌کاهد.

جریان تحمیل سلطه در ایران برای مدت‌های طولانی و تا پایان عصر اقتدارگرایی سنتی همواره پیوندی ناگسستنی با الگوهای تعذیبی برقرار می‌کرد (ساداتی، ۱۳۹۶، ۴۰-۴۶). نمایش‌های علنی تحمیل رنجی که قدرت در سکوی مجازات به راه می‌انداخت، نه تنها تولیدکننده‌ی هزینه‌های قابل توجه بود، بلکه، اثرات قدرت را تنها به همین نمایش‌های گاه و بی‌گاه محدود می‌ساخت. در این صورت، قدرت هیچ کنترلی بر اراده‌ها و نظام هنجاری ذهنی سوژه‌های خود نداشت. فروپاشی سلسله‌ی قاجار، به عنوان واپسین نماینده‌ی گفتمان اقتدارگرایی سنتی، زمینه را برای گرایش به اشکال نوین و کم‌هزینه‌تر اعمال سلطه فراهم آورد. الگوی شبه مدرنیسم مطلقه، که در قالب حکومت پهلوی ظهور یافت، گام‌های بلندی برای جایگزینی روش‌های پرهزینه‌ی سنتی با این شیوه‌های نوین برداشت (آبراهامیان، ۱۳۹۴، ۱۳۰). با این حال، این گفتمان از قدرت، همچنان وابستگی قابل توجهی به خشونت و شدت عمل کیفری داشت (ربیعی، ۱۳۹۰، ۲۴۸-۲۴۶) (دلدم، ۱۳۵۸، ۱۶۸). ریشه‌های این وابستگی را باید در فقدان پایگاه اجتماعی فراگیر جستجو کرد. در مقابل، قدرت سنت‌گرای دینی با تکیه بر الگوی مشارکت اجتماعی و بسیج سیاسی (بشیریه، ۱۳۹۴، ۱۰۷) دگرگونی

قابل توجهی در شیوه‌های اعمال اقتدار پدید آورد. این دگرگونی‌های بنیادین تا حدود زیادی از وابستگی قدرت نوظهور به مجازات‌های شدید می‌کاست. بهره‌گیری از شیوه‌های نوین اعمال اقتدار، اثرات قدرت را با کمترین هزینه‌ی ممکن تولید می‌کرد. این شیوه‌ها در مقایسه با خشونت و شدت عمل کیفری اثربخش‌تر بودند. «توسعه‌ی قابل توجه شبکه‌ی دیوان‌سالاری اداری^۱» و نیز گام برداشتن در مسیر «سلول‌وار شدن قدرت^۲»، یعنی وابستگی قدرت به مشارکت اجتماعی و اراده‌ی وجدان جمعی (ساداتی، ۱۳۹۶، ۵۵)، شیوه‌هایی بودند که قدرت سنت‌گرای دینی برای تداوم خود از آنها بیشترین بهره را می‌گرفت. تولد گفتمان سنت‌گرای دینی برای نخستین بار دگرگونی قابل توجهی در فهم قدرت پدید آورد. در این درک نوین از قدرت، اقتدارگرایی سنتی ایرانی تا اندازه‌ی زیادی جای خود را به جریانی عمیق از الگوی مشارکت اجتماعی و نوعی مردم‌سالاری مبتنی بر گزاره‌های دینی داد^۳. گفتمان سنت‌گرای دینی به واسطه‌ی همین وابستگی به اراده‌ی وجدان جمعی، زمینه‌های دگرگونی درون گفتمانی را در خود می‌پروراند. امری که در دهه‌های بعد زمینه‌ساز دگرگونی‌های گسترده در نظام واکنش‌های کیفری نیز گردید. بدین ترتیب، به دشواری می‌توان بهره‌گیری از شدت عمل کیفری را به صورت مطلق در شمار عناصر گفتمانی قدرت سنت‌گرای دینی دانست.

۳. وجدان جمعی انقلابی و گرایش به سرکوب دشمنان

غلبه‌ی گفتمان سنت‌گرای دینی به عنوان الگوی حکمرانی در ایران محصول همگرایی شماری از نیروهای اجتماعی بود که مهم‌ترین آن‌ها را الگوی مشارکت توده‌ای تشکیل می‌داد. برخلاف دگرگونی‌های پیشین گفتمان‌های قدرت در ایران که همواره مبتنی بر عملکرد عنصر «زور» به عنوان منبع دستیابی به قدرت صورت می‌گرفت (کاتوزیان، ۱۳۹۲، ۱۱؛ شعبانی، ۱۳۹۳، ۱۳۹)^۴، در جریان غلبه‌ی الگوی سنت‌گرای مذهبی مشارکت فراگیر اجتماعی

۱. برای مطالعه‌ی دیدگاهی در خصوص دیوان‌سالاری اداری و نقش آن در دگرگونی قدرت رک به: (Weber, 1968, 97).

۲. در این خصوص رک به (Teune, 2017).

۳. رک به: ساداتی، سید محمدجواد (۱۳۹۶)، مطالعه‌ی جامعه‌شناختی پیوند کیفر و قدرت با تکیه بر نظام کیفری ایران، رساله‌ی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی دانشگاه شهید بهشتی.

۴. رک به: سریع القلم، محمود (۱۳۹۳)، اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، انتشارات فروزان، چاپ هفتم.

نقشی بسیار موثر ایفا کرد (زیباکلام، ۱۳۸۰، ۱۱۵-۱۲۲). همین مساله ضرورت انطباق عملکردهای قدرت سنت‌گرای مذهبی را با اراده‌ی وجدان جمعی دوچندان می‌ساخت. در حقیقت، اگر چه ترویج دهندگان گفتمان سنت‌گرای مذهبی خود زمینه‌ساز تولد جامعه‌ای با انسجام اجتماعی یکپارچه شدند، لیکن، عملکرد رهبران انقلاب و اعمال‌کنندگان اقتدار نیز در ساختاری از نیروهای اثرگذار اجتماعی شکل می‌گرفت که مهمترین آنها همین جامعه‌ی یکپارچه بود. حتی عملکرد امام خمینی (ره) نیز به نوعی از اراده‌ی وجدان جمعی تاثیر می‌پذیرفت. همان‌گونه که برخی نویسندگان یادآور شده اند رهبر انقلاب در درون ساختاری از روابط و نیروها عمل می‌کرد و این تعبیر که شخصیت رهبر تنها عامل تعیین‌کننده‌ی تاریخ و فرایند تکوین جمهوری اسلامی بود، دور از واقعیت می‌نماید. حتی جنبش کاریزمایی توده‌ای را که در حول شخصیت رهبر انقلاب شکل گرفته بود نمی‌توان صرفاً برحسب مقوله‌ی شخصیت رهبر فهمید؛ زیرا توقعات و خواسته‌های اجتماعی بخش‌های عمده‌ای از جمعیت نیز بر رهبری موثر بود (بشیریه، ۱۳۹۴، ۴۷).

ضرورت توجه به اراده‌ی وجدان جمعی برای رهبران انقلاب چندان بود که در این الگوی اعمال اقتدار بسیاری از تمایلات نخبه‌گرایانه به نفع نوعی مردم‌گرایی در هم شکست. به‌ویژه در امور «غیر منصوص» رای اکثریت وجه شرعی یافت. این فرایند «شرعی‌سازی اراده‌ی اکثریت»، تحولی شگرف در نظام آموزه‌ای شریعت بود که تا پیش از آن، و حتی نزد فقهای جمهوری‌خواه عصر مشروطه^۱، امری بی‌سابقه به نظر می‌آمد (آجودانی، ۱۳۸۷، ۷۳-۹۶). رهبر انقلاب در تحلیل اعتبار شرعی رای اکثریت به صراحت اعلام داشتند که هر گونه مخالفت با این مساله از مقوله‌ی فساد و حرام در زمین است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۵، ۳۷۷).

تاثیرپذیری الگوی سنت‌گرای مذهبی از اراده‌ی وجدان جمعی تنها به عملکردهای

۱. دیدگاه فقهای عصر مشروطه را بنگرید در:

۱ - فیرحی، داوود (۱۳۹۴)، آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، نشر نی
۲ - _____ (۱۳۸۷)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، انتشارات سمت، چاپ ششم

سیاسی قدرت محدود نبود. گفتمان رسمی کیفری نیز در این الگو تا اندازه‌ای زیر تاثیر اخلاق تنبیهی جامعه و به تعبیری فشار وجدان جمعی قرار داشت. در کنار دیگر عوامل، گرایش به سیاست کیفری سخت‌گیرانه و تحمیل مجازات‌های شدید در خصوص برخی جرایم نظیر قاچاق مواد مخدر یا اقدامات تروریستی در دهه‌ی نخست انقلاب را نیز می‌توان از زاویه‌ی «فشار هنجاری» وجدان جمعی تحلیل نمود. بر این اساس، شکل‌گیری گفتمان دشمن‌مدار در خصوص برخی بزهکاری‌ها در وجدان جمعی دهه‌ی نخست انقلاب زمینه‌ساز تولد اخلاق تنبیهی همراه با خشونت برای مقابله با این دست جرایم گردید.

مقصود از اخلاق تنبیهی^۱ شیوه‌ی متعارف و فراگیری است که وجدان جمعی برای نقض ارزش‌های مقدس و تعیین یافته‌اش به کار می‌بندد. فاصله‌ی میان سیاست کیفری رسمی با اخلاق تنبیهی وجدان جمعی، زنجیره‌ای از مقاومت‌ها را در برابر عملکردهای کیفری قدرت تولید خواهد کرد. فراتر از آن، این مقاومت‌ها چالشی بزرگ برای مشروعیت عملکردهای کلی‌تر قدرت محسوب می‌شوند. زیرا، از نگاه وجدان جمعی، مجازات، واکنشی ساده در برابر یک تخلف نیست. بلکه، نمودی از حیات و هویت جامعه‌ای است که تمایل دارد با شدت تمام در برابر تعرض به هنجارها و ارزش‌هایش واکنش نشان دهد. سیاست کیفری رسمی دولت، ترازویی برای داوری وجدان جمعی در خصوص مشروعیت یا عدم مشروعیت قدرت است. زیرا کیفیت پاسخ دولت در برابر ناقضان هنجارهای جامعه معیاری برای قضاوت در این باره است که آیا قدرت به اندازه‌ی کافی از هنجارهایی که مبنای انسجام اجتماعی است، پاسداری می‌کند؟ به علت همین حساسیت فوق‌العاده است که سیاست کیفری رسمی پیوسته باید در مسیر انطباق با اخلاق تنبیهی اجتماعی گام برداشته یا دست‌کم خود را به این شکل از احساسات اجتماعی نزدیک کند.

بدین‌سان می‌توان ظهور مجازات‌های شدید در دهه‌ی نخست انقلاب را از زاویه‌ی تولد اخلاق تنبیهی دشمن‌مدار در وجدان جمعی نیز تحلیل کرد. در حقیقت، شکل‌گیری این اخلاق تنبیهی و در نتیجه، فشار هنجاری به قدرت بود که در کنار سایر عوامل، زمینه را برای گرایش به مجازات‌های شدید در خصوص برخی جرایم فراهم آورد. در ادامه، زمینه-

۱. اصطلاح اخلاق تنبیهی از نویسندگان است.

های شکل‌گیری گفتمان دشمن‌مدار در خصوص شماری از بزهکاری‌ها از نظرگاه وجدان جمعی انقلابی را بررسی می‌کنیم.

۳-۱ شکل‌گیری گفتمان «جنگ علیه دشمن» و فشار هنجاری به قدرت

شدت و کیفیت واکنش جامعه در برابر تهاجم به نظام ارزشی مرجع، ارتباطی ناگسستگی با تصویری دارد که از «تهاجم صورت گرفته» در ذهن وجدان جمعی شکل می‌گیرد. چنانچه وجدان جمعی این تهاجم را ضربه‌ای آرام به نظام ارزشی مرجع بیندازد، واکنشی ملایم از خود نشان خواهد داد. در مقابل، تهاجمی که جامعه آن را شدید تلقی کند، با واکنش شدید مواجه خواهد شد. در خصوص شکل تعیین یافته‌ی نابهنجاری‌های اجتماعی، یعنی بزهکاری، نیز وضع همین گونه است. واکنش وجدان جمعی در برابر بزهکاری و نیز فشار هنجاری‌ای که برای مقابله با تهاجم صورت گرفته به قدرت وارد می‌آورد، وابسته به تصویری است که از جرم ارتكابی در ذهن خود تولید می‌کند. «جرم رفتاری است که ارزش‌های تعیین‌یافته و مقدس اجتماعی را مخدوش می‌کند» (دورکیم، ۱۳۸۷، ۷۸). بدین ترتیب، هر چه شدت تهاجم به ارزش‌های تعیین یافته بیشتر باشد، واکنش وجدان جمعی شدیدتر خواهد بود. این واکنش نه با هدف کنترل جرم، بلکه جلوه‌ای از یک پاسخ ناخودآگاه (Garland, 1991, 122) برای حراست از ارزش‌هایی است که مبنای انسجام اجتماعی‌اند. این وجدان جمعی است که با بروز واکنش قهرآمیز و نیز فشار هنجاری به قدرت، حدود مقدسات خود را مشخص کرده و معانی بنیادین فرهنگی خویش را به تصویر می‌کشد. البته، برخلاف آنچه دورکیم تصور می‌کند، در فرایند پیچیده‌ی تحمیل مجازات، قدرت یک ماهیت منفعل نیست. به تعبیر دیگر، برخلاف تصور دورکیم عملکردهای کیفری قدرت را نمی‌توان صرفاً انعکاسی بی‌کم‌وکاست از اراده‌ی کیفری وجدان جمعی دانست (دورکیم، ۱۳۸۷، ۹۷). بلکه، کارکرد کیفری قدرت در چارچوبی از الزامات اخلاقی و هنجاری صورت می‌گیرد که در تعیین آنها وجدان جمعی نقشی موثر دارد.

شکل‌گیری تصویر از جرم در ذهن وجدان جمعی، از تعامل سه عامل بنیادین سرچشمه می‌گیرد: نخست آنکه، اعتبار نظام ارزشی مرجع تاثیر قابل‌توجهی بر تولید تصویر از جرم دارد. هر چه اعتبار این نظام ارزشی از نظر وجدان جمعی بیشتر باشد، تهاجم به آن با واکنش

شدیدتری مواجه خواهد شد.^۱ از آن گذشته، وجدان جمعی برای سرکوب تهاجم، فشار هنجاری بیشتری به قدرت وارد می‌آورد. در این صورت، قدرت ناگزیر است برای انطباق با شکل انسجام اجتماعی خود را به اراده‌ی کیفی وجدان جمعی نزدیک نماید.

دومین عامل، هزینه‌هایی است که وجدان جمعی برای برپایی انسجام اجتماعی می‌پردازد. هر چه هزینه‌های پرداختی بیشتر باشد، اعتبار نظام ارزشی مرجع بالاتر می‌رود و در نتیجه، تهاجم به آن با واکنش شدیدتری مواجه می‌شود. توجه به این عامل، یعنی هزینه‌های پرداختی برای استقرار شکل خاصی از انسجام اجتماعی، زمینه را برای رمزگشایی از این پرسش فراهم می‌آورد که: چرا پس از وقوع انقلاب‌هایی که بر الگوی مشارکت اجتماعی مبتنی است، تهاجم به نظام ارزشی مرجع با واکنش شدید وجدان جمعی مواجه می‌شود؟ علت این شدت عمل را باید در هزینه‌هایی جستجو کرد که جامعه‌ی انقلابی برای برپایی این شکل از انسجام اجتماعی پرداخته است. پرداخت هزینه‌ی بیشتر «احساس تعلق خاطر» به ارزش‌های انقلابی را در ذهن جامعه افزایش می‌دهد. هزینه‌های پرداخت شده و خون‌های نثار شده خود به خود اعتبار نظام ارزشی مرجع را برای جامعه‌ی درگیر در فرایند انقلاب فزونی می‌بخشند. در این شرایط، جامعه به دشواری می‌پذیرد که نظام ارزشی انقلابی در معرض تهاجم قرار گیرد. زیرا، تعرض به این نظام ارزشی به معنای «پشت پا زدن به آرمان‌های انقلاب» و «توهین به خون‌های نثار شده» است. تمام این تصویرها، تعیین یافتگی و تقدس ارزش‌های اجتماعی مرجع را فزونی می‌بخشند. مجازات زبانی نمادین برای بیان همین تعیین یافتگی (Garland, 1991, 123) و البته، مهار هیجان روانی گسترده‌ای است که از تهاجم شدید به هنجارها و ارزش‌ها در ناخودآگاه وجدان جمعی تولید شده است. در این صورت، فرد مهاجم یک بزهکار معمولی نیست که از مسیر متعارف اجتماعی

۱. برای مطالعه‌ی دیدگاه مشابه رک به:

بریث ناچ، سیموس (۱۳۸۷)، جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم، انتشارات خرسندی.

جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا (۱۳۹۲)، تحولات جامعه‌شناسی کیفری، از دورکیم تا گارلند، دانشنامه‌ی علوم جنایی، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، انتشارات میزان.

اسفندیاری بهراسمان، محمد صالح و جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا (۱۳۹۵)، کارکرد زندان از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی مجازات، آموزه‌های حقوق کیفری رضوی، شماره ۱۲.

منحرف شده و باید با تحمیل مجازات یا اقدامات دیگر به مسیر هماهنگ با جامعه بازگردانده شود. بلکه، وی نمودی از یک «دشمن خارجی» است که مستقیماً کیان انسجام اجتماعی را نشانه رفته و به همین واسطه باید با شدت هر چه تمام‌تر سرکوب گردد. در مقابل، بی‌پاسخ ماندن تهاجم و یا تحمیل یک پاسخ ملایم، معنایی جز نابودی ارزش‌های تعیین یافته و به دنبال آن انسجام اجتماعی ندارد. به ویژه آنکه، حیات وجدان جمعی انقلابی وابسته به احساس مشترکی است که ارزش‌های انقلابی تولید می‌کنند. از بین رفتن اعتبار ارزش‌ها معنایی جز نابودی این احساس مشترک نخواهد داشت.

در تقابل با حساسیت‌های مشترک وجدان جمعی انقلابی، گذار نسل‌ها احساسات وجدان جمعی را در قبال ارزش‌های نظام مرجع پالایش نموده و ملایم‌تر می‌کند. نسل دوم انقلاب چون به طور مستقیم برای انسجام اجتماعی هزینه‌ای پرداخت نکرده، در مقایسه با نسل پیشین ممکن است اعتبار کمتری برای نظام ارزشی مرجع قائل گردد. بدین ترتیب، تصویرها از بزهکاری علیه نظام ارزشی مرجع نیز در ذهن وجدان جمعی دگرگون می‌شود. دگرگونی تصویرها زمینه‌ساز دگرگونی واکنش‌ها خواهد گردید. در این صورت، جامعه نه تنها در برابر تعرض به هنجارها و ارزش‌ها واکنش ملایم‌تری از خود بروز داده، بلکه، فشار هنجاری کمتری نیز به قدرت برای برخورد شدید علیه بزهکاری وارد می‌آورد. در حقیقت، گذار بین نسلی به علت کاهش «احساس تعلق خاطر» نسبت به ارزش‌های انقلابی متغیر «بی‌اعتنایی احساسی» را در خصوص این ارزش‌ها افزایش می‌دهد.

سومین عامل تاثیرگذار در شکل‌گیری تصویر از جرم، شدت تهاجم به نظام ارزشی مرجع است. گاه، هدف تهاجم نه یک ارزش یا هنجار خاص، بلکه کل انسجام اجتماعی و نظام ارزشی مرجع است. در این صورت، از نگاه وجدان جمعی تهاجم صورت گرفته نمودی از یک بزهکاری ساده نیست. بلکه، جامعه‌ی انقلابی آن را دشمنی تمام عیار با اصل انسجام اجتماعی و رفتاری مستلزم سرکوب شدید تلقی می‌کند. در این شرایط، «واکنش در برابر جرم» جای خود را به «جنگ علیه دشمن» می‌دهد.

جرایمی که در دهه‌ی نخست انقلاب زمینه‌ی بازتولید مجازات‌های شدید را فراهم آوردند، نمود بارزی از شکل‌گیری تصویر «دشمن گونه» در ذهن وجدان جمعی بودند. این نابهنجاری‌ها ارزش‌های شدیداً تعیین یافته‌ی اجتماعی را در معرض تهاجم قرار می‌دادند؛

ارزش‌هایی که جامعه در جریان انقلاب هزینه‌ی قابل‌توجهی برای آنها پرداخته بود. جامعه‌ی ایران پس از انقلاب، دست‌کم برای یک دهه، نمود بارزی از انسجام اجتماعی یکپارچه را به نمایش می‌گذاشت که بر محوریت یک نظام ارزشی و هنجاری با اعتبار بالا سامان می‌یافت. «وجود دشمن مشترک، حضور رهبری با محبوبیت اجتماعی بسیار، ارائه‌ی یک نسخه‌ی نوید دهنده‌ی اجتماعی یعنی مذهب، مشارکت گسترده‌ی مردم در امور سیاسی و سرانجام پرداختن هزینه‌های جانی بسیار برای پیروزی انقلاب از عواملی بود که اعتبار ساختار اجتماعی جدید را افزون می‌کردند» (رفیع پور، ۱۳۸۴، ۳۵). اندکی پس از پیروزی انقلاب و پرداخت هزینه‌های قابل‌توجه برای برپایی ساختار جدید سیاسی و انسجام اجتماعی یکپارچه، آغاز جنگ تحمیلی نیز هزینه‌های حراست از این دستاوردهای اجتماعی را افزایش داد. تقدیم حدود ۱۹۰ هزار شهید و ورود حدود ۴۴۰ میلیارد دلار خسارت به کشور (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۱۳۹۳/۶/۲۹) تنها نمونه‌هایی از این هزینه‌هاست.

هزینه‌های پرداخت شده برای پیروزی انقلاب و سپس، افزایش این هزینه‌ها به واسطه‌ی جنگ تحمیلی زمینه را برای نهادینه شدن و تقدس نظام ارزشی و انسجام اجتماعی برخاسته از انقلاب فراهم آورد. در این شرایط اعتبار نظام ارزشی مرجع نزد وجدان جمعی چندان افزایش یافته بود که دفاع همه جانبه از کشور و شهادت به یک ارزش اجتماعی فراگیر بدل شد (رفیع پور، ۱۳۸۴، ۱۳۷) و «نرفتن به جبهه یک ناپهنجاری و ناجوانمردی تلقی می‌شد» (همان).

در شرایطی که جامعه پیوسته در حال پرداخت هزینه برای حراست از نظام اجتماعی بود و اعتبار نظام ارزشی مرجع در بالاترین میزان ممکن قرار داشت، ارتکاب ناپهنجاری‌ها و جرایمی که مستقیماً کیان این نظام ارزشی را نشانه می‌رفت، از سوی وجدان جمعی به منزله‌ی تعرضی نابخشودنی تلقی می‌شد. در حالی که بیشتر خانواده‌های ایرانی فرزندان خود را با اشتیاق تمام برای دفاع از انقلاب و کشور راهی جبهه‌ها می‌کردند، پذیرش «بزهکاری علیه ارزش‌های انقلابی و موجودیت جامعه» امکان‌پذیر نبود. ارتکاب این جرایم نه تنها هزینه‌های دفاع از کشور را در جریان جنگ بالا می‌برد، بلکه، نوعی بی‌اعتنایی شدید به ارزش‌هایی نظیر شهادت، دفاع از وطن، لزوم دفاع از انقلاب و ... نیز به شمار می‌آمد. وجدان جمعی نمی‌توانست «پشت پا زدن به ارزش‌های انقلابی را» صرفاً نوعی بزهکاری تلقی کند؛

بلکه، آن را بیشتر نمودی از یک خیانت ناجوانمردانه به کشور و انقلاب می‌پنداشت که باید با شدت سرکوب گردد. از نگاه وجدان جمعی ارتکاب جرایمی نظیر قاچاق مواد مخدر و به اعتیاد کشاندن جوانان، ارتباط با عناصر رژیم سابق، ترور شخصیت‌های انقلابی و حتی مردم عادی که متمایل به ارزش‌های انقلابی بودند، تنها یک مفهوم داشت: مبارزه‌ی مستقیم با انقلاب و بیهوده شدن تمامی هزینه‌های پرداختی. در این شرایط، انقلاب به علت وابستگی به هزینه‌های پرداختی توسط وجدان جمعی بیشتر یک معنای بنیادین فرهنگی به شمار می‌آمد و نه لزوماً یک تحول سیاسی. قابل درک است که تهاجم شدید به این معنای بنیادین، با واکنش ناخودآگاه و سرکوب‌گرانه‌ی وجدان جمعی مواجه گردد. مرتکبان این جرایم بیش از آنکه بزهکاران منحرف شده از مسیر متعارف اجتماعی باشند، «دشمن‌های شایسته‌ی سرکوب» بودند. در این زمان جامعه در نظام تصویرپردازی خود تفاوتی میان مرتکبان اعمال تروریستی و مهاجمان خارجی قائل نمی‌شد. شکل‌گیری این تصویر دشمن‌مدار تمایل وجدان جمعی برای سرکوب شدید این نابهنجاری‌ها را افزایش می‌داد.

فعالیت گروه‌های تروریستی که شدیداً حیات جامعه‌ی انقلابی نوپا را در معرض تهدید قرار می‌داد، نمونه‌ای آشکار از تهاجم به نظام ارزشی تعیین یافته‌ی انقلابی بود. فعالیت‌های خرابکارانه‌ی سازمان مجاهدین، که اعضای آن بعدها با عنوان «منافقین» شناخته شدند، نمونه‌ی بارزی از این بزهکاری‌ها بود. ترور حدود هفده هزار نفر از شهروندان عادی کشور (<http://www.habilian.ir>)، عملیات تروریستی در ساختمان هیات دولت، عملیات تروریستی در ساختمان حزب جمهوری اسلامی و سرانجام، ترور شمار قابل‌توجهی از نخبگان اجتماعی از بزهکاری‌های این سازمان بود. به این فعالیت‌های تروریستی، باید همکاری منافقین با رژیم بعث عراق در جنگ با ایران را نیز افزود. نمونه‌ی آشکار این همکاری انجام عملیات مرصاد توسط منافقین و با پشتیبانی دولت عراق با هدف سقوط نظام سیاسی ایران بود.

ارتباط با عوامل رژیم پهلوی به‌ویژه اعضای ساواک نیز در شمار نابهنجاری‌هایی قرار داشت که وجدان جمعی واکنشی شدید در برابر آن از خود بروز می‌داد. علت این واکنش شدید و نیز تحمیل فشار هنجاری به قدرت برای برخورد با مرتکبان این نابهنجاری‌ها مربوط به نقش ساواک در کشتار و شکنجه‌ی نیروهای انقلابی بود. برای نمونه، پس از یک

درگیری خونین میان مردم انقلابی رشت و عوامل باقیمانده‌ی ساواک این شهر و شهادت چند تن از نیروهای انقلابی اداره‌ی ساواک به تسخیر مردم درآمد و رئیس ساواک آن شهر بلافاصله توسط مردم اعدام شد (روزنامه‌ی کیهان، ۱۳۵۷/۱۱/۲۴، صفحه‌ی دوم). محاکمه و اعدام نصیری، که شکنجه و قتل بسیاری از نیروهای انقلابی در زمان ریاست او بر ساواک اتفاق افتاد نمونه‌ای از اراده‌ی وجدان جمعی برای به کارگیری شدت عمل کیفری در برابر «دشمنان انقلاب» بود. صادق خلخالی در خصوص اعدام نصیری گفته است: «وقتی که درهای دژبان زندان جمشیدیه شکسته شد، نصیری هم در حال فرار بود که دستگیر شد و در حین دستگیری، کتک مفصلی هم از دست مردم نوش جان کرد. البته، مردم می‌خواستند، همان جا او را به درک واصل کنند؛ ولی بعد تصمیم گرفتند که بهتر است او محاکمه شود. نصیری را با پیکر زخمی و سر و صورت خون‌آلود و لت و پار شده به دادگاه آوردند» (خلخالی، ۱۳۷۹، ۳۶۰).

جامعه‌ی ایران پس از انقلاب، ترکیبی از دو خرده جامعه بود. خرده جامعه‌ی خودی‌ها و خرده جامعه‌ی بیگانگان. نظام معرفت‌شناختی‌ای که موجب شکل‌گیری جامعه‌ی یکپارچه‌ی انقلابی شد زمینه‌های تقابل دو خرده جامعه‌ی پیش‌گفته را در خود می‌پروراند. نظام ارزشی انقلاب، مبتنی بر گزاره‌هایی بود که پیوسته خیر را در برابر شر، خداوند را در برابر شیطان و دوست را در برابر دشمن قرار می‌داد. تقابل پایان‌ناپذیر خیر و شر عنصر بنیادین نظام ارزشی و انسجام اجتماعی انقلابی را تشکیل می‌داد. این معرفت‌شناسی دوگانه، در فرایند شکل‌گیری انسجام اجتماعی انقلابی بازنمایی شد. به گونه‌ای که در آستانه‌ی انقلاب وجدان جمعی به صورت ناخودآگاه تمایلی شدید برای پالایش خویش بر اساس معرفت‌شناسی دوگانه‌ی خودی و غیرخودی به نمایش می‌گذارد.

به واسطه‌ی تعیین یافتگی شدید ارزش‌های انقلابی و البته، به دلیل تصویری که نظام معرفت‌شناسی انقلاب از «غیر خودی‌ها» ارائه می‌داد، قرار گرفتن در خرده جامعه‌ی بیگانگان خود به خود موجب شکل‌گیری تصویر دشمن‌مدار می‌گردید. شکل‌گیری این تصویر تمایل وجدان جمعی را برای سرکوب «دشمنان غیرخودی» دوچندان می‌کرد. از آن گذشته، اکثریت خودی در راستای مبارزه‌ی همه جانبه با غیرخودی‌ها فشار هنجاری قابل‌توجهی به قدرت وارد می‌آورد. زیرا از نگاه این اکثریت، قدرت سنت‌گرای مذهبی بخشی از

نظام ارزشی مرجع انقلابی بود. مطالعه‌ی جامعه‌شناختی شعارهای انقلابی نشانگر چنین تمایلی است.^۱ شعارها نمادهایی فرهنگی و زبانی برای عینیت بخشیدن به معانی پنهان هستند. شعارهای انقلابی روزهایی برای شناخت هویت ملی‌اند. این شعارها به وضوح نشان می‌دهند که از نگاه وجدان جمعی ارتکاب برخی نابهنجاری‌ها، نظیر عملکرد منافقین، نمودی از یک دشمنی آشکار با نظام ارزشی انقلابی بوده و به همین دلیل باید با شدت هر چه تمام‌تر سرکوب گردند. به عنوان نمونه می‌توان به این سه شعار پرتکرار در جریان انقلاب و سال‌های نخست پس از پیروزی اشاره کرد: «پیکاری و منافق منفور ملت ماست، مخالف دین ما و دشمن امت ماست»، «منافق، جنبشی، فدایی دشمن انقلاب است» و «دشمن دین و امت در پیشگاه ملت اعدام باید گردد» (حسن‌زاده، ۱۱، ۱۳۸۶ و ۲۶) (روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، ۱۳۵۸/۳/۱۰). شعارهایی از این دست، شکل‌گیری تصویر دشمن‌مدار از شماری از نابهنجاری‌های اجتماعی و نیز تمایل وجدان جمعی برای تقابل سرکوبگرانه‌ی قدرت با این نابهنجاری‌ها را انعکاس می‌دهند.

اگر چه در خود گفتمان سنت‌گرای دینی نیز گاه اختلاف‌نظرهایی در خصوص بازگشت به مجازات‌های شدید وجود داشت، عملکردهای کیفی قدرت نوظهور نمی‌توانست بدون توجه به اراده‌ی وجدان جمعی صورت گیرد. این جامعه بود که مستقیماً هزینه‌ی استقرار ساختار سیاسی جدید را می‌پرداخت. به همین واسطه و البته، به علت نقش قابل‌توجهی که بسیج توده‌ای و مشارکت فراگیر اجتماعی در جریان غلبه‌ی الگوی سنت‌گرای دینی ایفا کرده بود، اثرات قدرت در تمامی زمینه‌ها و از جمله شکل‌دهی به سیاست‌گیری تحت‌تاثیر اراده‌ی وجدان جمعی قرار داشت. وابستگی قدرت به مشارکت توده‌ای لزوم انطباق با خواست اجتماع را به امری ضروری تبدیل می‌کرد. تعامل قدرت سلول‌وار با اجزای تشکیل‌دهنده‌ی خود، رابطه‌ای دوسویه است. از یک سو، قدرت برای تولید و تکثیر اثرات خود به مشارکت توده‌ای تکیه می‌کند. از سوی دیگر، سلول‌های قدرت همچون موجودیت‌هایی مستقل از طریق ایجاد چارچوب‌های هنجاری عملکردهای آن را تحت‌تاثیر قرار می‌دهند.

۱. در این باره رک به:

۱ - پناهی، محمدحسین (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی، موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر

۲ - مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۹)، فرهنگ شعارهای انقلاب اسلامی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی

این تعامل دو سویه، اقتصاد عمیقی از اعمال اقتدار را تولید می‌کرد. در این اقتصاد محاسبه-گرانه، فشار هنجاری وجدان جمعی، نه یک پدیده منفی، که فرصتی برای افزایش مشروعیت قدرت و نیز تولید و تکثیر اثرات آن از طریق به‌کارگیری نظام واکنش‌های کیفری پدید می‌آورد. گفتمان‌های پیشین قدرت در ایران هیچ‌گاه تا این اندازه به الگوی مشارکت اجتماعی وابستگی نداشتند. به همین علت، عملکردهای قدرت اغلب در فضایی متفاوت از اراده‌ی وجدان جمعی شکل می‌گرفت. در مقابل، وابستگی الگوی سنت‌گرای مذهبی به رای اکثریت چندان توسعه یافت که «حتی جایگاه ولایت فقیه نیز در چارچوب حاکمیت ملی و اراده‌ی عمومی معنا می‌یافت» (هاشمی، ۱۳۸۴، ۶۱).

تلاش برای انطباق عملکردهای قدرت با اراده‌ی وجدان جمعی شکل ویژه‌ای از سیاست کیفری را تولید می‌کرد که تحت تاثیر تولد تصویر دشمن‌مدار در ذهن وجدان جمعی قرار داشت. تحلیل گفتمان حاکم بر ادبیات رهبران انقلاب نشان می‌دهد که بهره‌گیری از شدت عمل کیفری در دهه‌ی نخست انقلاب در خصوص جرایم پیش‌گفته بی‌تاثیر از فشار هنجاری وجدان جمعی نبوده است.^۱ رهبر انقلاب خطاب به رئیس وقت دیوانعالی کشور در خصوص لزوم برخورد سریع با منافقان و توجه به اراده‌ی اجتماعی در این باره گفته است: «... هم شما و هم من هیچ کدام نمی‌خواهیم که حتی یک نفر بی‌گناه در زندان بماند، ولی این اسباب آن نشود که کسانی که گناهکارند به سزای اعمالشان نرسند. دیدید که منافقین در دانشگاه چه کردند. همه می‌گویند آنهایی که آدم کشته‌اند باید مجازات شوند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۱۹، ۱۸۸). ایشان همچنین در تاریخ ۱۳۵۸/۶/۲ خطاب به آقای مهدی بازرگان، در خصوص لزوم مجازات سریع خیانتکاران رژیم پیشین در دادگاه انقلاب اظهار نمودند: «با توجه به اینکه روسای ادارات کشوری و امنیتی و نظامی جنایاتی علیه ملت ایران بر طبق شواهد و دلایل متقن و مستند انجام داده‌اند که قانونا و شرعا مستحق مجازات‌اند، بنابراین در اسرع وقت از طریق دادگستری با تشکیل یک دادگاه انقلابی بر طبق مقررات اسلامی محاکمه و به کیفر اعمال جنایت آمیزشان برسانید، تا روح شهدای آزادی و استقلال که در انتظار کیفر دژخیمان این قرن می‌باشد تا حدی شاد گردد. ... باید حداکثر این محاکم دو روز

۱. برای مطالعه‌ی دیدگاه مشابه در این باره رک به: نجفی ابرنآبادی، علی حسین، فرجیها، محمد و خانعلی پور، سکینه (۱۳۹۶)، مشخصه‌های گفتمانی فرایند جرم‌انگاری ارتشا در دهه ۱۳۶۰ خورشیدی، مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دوره ۴، شماره ۲.

باشد. اینها محکوم هستند، لکن محاکمه در پیش خبرنگاران خارجی و داخلی شوند» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ۹، ۳۲۴).

مجازات، اقتصاد هوشمندانه‌ی تولید و تکثیر اثرات قدرت و شکلی از ارتباط اعمال-کنندگان قدرت با وجدان جمعی است. مجازات بیش از آنکه از زاویه‌ی ادراک حقوقی مورد توجه قرار گیرد، باید از چشم‌انداز کارکردهای پیچیده‌ی اجتماعی آن مطالعه شود. برای رمزگشایی از چیستی مجازات باید در گام نخست پیوندهای سنتی و ذهنی این پدیدار را با بزه از هم گسست و سپس، آن را به منزله‌ی نیرویی برای مهندسی اجتماعی و البته، حکمرانی کم‌هزینه از طریق انطباق با انسجام اجتماعی مطالعه کرد. درست به علت همین کارکردهای اجتماعی و مشروعیت‌بخش بود که چند دهه بعد و درست زمانی که پیام سیاست کیفری سخت‌گیرانه دیگر از سوی وجدان جمعی درک نمی‌شد، دگرگونی گسترده-ای در نظام واکنش‌های کیفری رخ داد.^۱

۳-۲. تولد جامعه‌ی تک‌ساختی و گرایش به شدت عمل کیفری

آنچه فرایند شکل‌گیری تصویر «دشمن‌گونه» از بزهکاری را سرعت بخشیده و نیاز وجدان جمعی را برای مشاهده‌ی سرکوب «دشمن» شدیدتر می‌کند، وجود یک جامعه‌ی تک‌ساختی^۲ است. جامعه‌ی تک‌ساختی جامعه‌ای برخوردار از نظام ارزشی واحد است. چنین جامعه‌ای را می‌توان به مثابه‌ی بسته‌ای از ارزش‌ها پنداشت که در آن، بخش قابل‌توجهی از وجدان جمعی به صورت خلل‌ناپذیری در خصوص مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارها اتفاق نظر دارند (ساداتی، ۱۳۹۶، ۱۴۹). در این شکل از انسجام اجتماعی تهاجم به این ارزش‌ها و هنجارها با واکنش منفی و اغلب شدید وجدان جمعی مواجه می‌گردد. جامعه‌ی تک‌ساختی بستری مناسب برای تولید تصویر دشمن‌گونه از بزهکاری است. زیرا، در این جامعه، همه چیز در چارچوب همان نظام ارزشی واحد درک می‌شود. بدین ترتیب، تقابل با نظام ارزشی مرجع به معنای تهاجم به «همه چیز جامعه» است. در این ساختار اجتماعی تنها یک شکل از گفتمان قدرت پذیرفته می‌شود: گفتمانی که بازتاب نظام ارزشی غالب باشد. این گفتمان از

۱. رک به: (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۹۵، ۸۹-۱۰۵).

۲. این اصطلاح از نویسندگان مقاله است.

قدرت، به سرعت مورد پذیرش وجدان جمعی قرار گرفته و مقاومت در برابر عملکردهای آن به منزله‌ی تقابل با نظام ارزشی مرجع پنداشته می‌شود. از آن گذشته، در جریان انباشت زمان خود قدرت نیز به منزله‌ی بخشی از نظام ارزشی پذیرفته می‌شود. در این صورت، تمام عملکردهای گفتمان قدرت غالب، چنانچه منطبق با نظام ارزشی مرجع باشند، پذیرفته خواهد شد. از جمله‌ی این روش‌ها عملکرد کیفی قدرت است. پذیرش یا عدم پذیرش نظام کیفی قدرت در یک جامعه‌ی تک‌ساختی دقیقاً وابسته به آن است که آیا این عملکردها با ارزش‌های تعیین یافته‌ی وجدان جمعی منطبق است یا نه. در صورت تطابق، جامعه هر شیوه‌ای از واکنش کیفی را خواهد پذیرفت. البته، جامعه‌ی تک‌ساختی مورد نظر این پژوهش فاصله‌ای قابل توجه با جامعه‌ی مکانیک دورکیمی دارد (Garland, 2012, 23-39) (Smith & Natalier, 2005, 14) (Hudson, 2003, 99). از نگاه این پژوهش، حتی در یک جامعه‌ی مدرن نیز امکان شکل‌گیری جامعه‌ی تک‌ساختی وجود دارد. بروز دگرگونی-های فراگیر اجتماعی همچون انقلاب‌هایی که مبتنی بر الگوی مشارکت توده‌ای هستند، ممکن است زمینه را برای استقرار چنین جامعه‌ای فراهم آورند.

در تقابل با این ساختار اجتماعی تک‌ساختی، شیوه‌ای از انسجام اجتماعی چند ساختی وجود دارد که در آن، اشتراک نظری فراگیر در خصوص ارزش‌های اجتماعی وجود ندارد. در چنین جامعه‌ای ممکن است گروه‌ها و طبقات اجتماعی هر یک ترویج دهنده‌ی یک نظام ارزشی خاص باشند. در این شرایط، جامعه به بستری برای تقابل ارزشی بدل شده و ممکن است دو یا چند نظام ارزشی متفاوت بر محوریت مناطق جغرافیایی، دین مختلف، قومیت-های مختلف یا ... ساخت یافته باشند (ساداتی، ۱۵۰، ۱۳۹۶). در چنین جامعه‌ای باید از وجدان-های جمعی سخن گفت و نه وجدان ارزشی واحد. در این صورت، برخلاف جامعه‌ی تک-ساختی، عملکردهای کیفی قدرت نیز بخشی از نظام ارزشی مرجع نخواهند بود. در جامعه-ی چندساختی، نظام کیفی لزوماً نماینده‌ی تمام جامعه و حامی همه‌ی ارزش‌های متنوع اجتماعی تلقی نمی‌گردد. بلکه تصور می‌شود که گفتمان غالب قدرت دقیقاً عملکردهای کیفی را در راستای حمایت از نظام ارزشی ویژه‌ی خود به جریان می‌اندازد. همین تصور، مقاومت در برابر واکنش‌های کیفی قدرت را افزایش می‌دهد.

چنانکه پیشتر نیز گذشت، رهبران انقلاب با مهارتی تمام جامعه‌ای تک‌ساختی تولید

کردند که دست‌کم، برای حدود یک دهه بر محوریت مجموعه‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای واحد یک انسجام اجتماعی نفوذناپذیر را تجربه می‌کرد (رفیع‌پور، ۱۳۸۴، ۳۵). نظام ارزشی مرجع در این جامعه‌ی تک‌ساختی همان ارزش‌ها و هنجارهای شریعت اسلام بود. هسته‌ی بنیادین این نظام ارزشی را بازنمایی تقابل دائمی خیر و شر تشکیل می‌داد. در این بازنمایی، جامعه‌ی انقلابی به عنوان نمودی از خیر در برابر «طاغوت» به مثابه‌ی جلوه‌ای از شر قرار داشت.

اعتبار این نظام ارزشی مرجع و نیز فراگیری آن نزد وجدان جمعی ایرانی در آستانه‌ی انقلاب و نیز دهه‌ی نخست پس از پیروزی چندان گسترده بود که حتی اقلیت مخالف نیز به واسطه‌ی فشار هنجاری ناگزیر از پیروی و یا دست‌کم تظاهر به همراهی با آن بودند. مطالعات صورت گرفته در زمینه‌ی شکل انسجام اجتماعی دهه‌ی اول انقلاب نشان می‌دهد که به دلیل فراگیری اعتبار نظام ارزشی مرجع رقابتی شدید میان شهروندان برای پیروی از ارزش‌های انقلاب و به نمایش‌گذاردن آنها آغاز شده بود (همان، ۱۳۰). در این جامعه‌ی تک‌ساختی قدرت چون حامی نظام ارزشی مرجع بود، خود به بخشی از ارزش‌های انسجام‌بخش اجتماعی تبدیل شد. حمایت فراگیر وجدان جمعی از عملکرد رهبران انقلاب و به‌ویژه امام خمینی نشانگر این امر بود. رای قاطع مردم به نظام جمهوری اسلامی در همه‌پرسی فروردین ۱۳۵۸، دلیل اثبات این ادعا بود.

ویژگی بارز چنین جامعه‌ی یکپارچه و تک‌ساختی مقابله‌ی شدید با ناقضان نظام ارزشی مرجع است. هنگامی که وجدان جمعی به صورتی فراگیر در خصوص ارزش‌های اجتماعی اتفاق نظر دارند و نیز هنگامی که همه چیز در قالب همین نظام ارزشی معنا می‌یابد، واکنش جامعه در برابر نابهنجاری‌هایی که اصل نظام ارزشی و انسجام اجتماعی را نشانه می‌روند، یکسان و شدید خواهد بود. برخلاف جامعه‌ی چندساختی که در آن اتفاق نظر ارزشی وجود نداشته و اشتراکی در خصوص کیفیت پاسخگویی در برابر تهاجم به هنجارها یافت نمی‌شود، جامعه‌ی تک‌ساختی آماده‌ی سخت‌ترین پاسخ‌هاست. در این صورت، هر چه شدت تهاجم بیشتر باشد، پاسخ نیز شدیدتر خواهد بود. همچنین، وجدان جمعی در این شرایط فشار هنجاری شدیدی به قدرت برای سرکوب مهاجم وارد می‌آورد. پیشتر به هنگام بحث در خصوص شکل‌گیری تصویر جنگ علیه دشمن به نمونه‌هایی از واکنش وجدان جمعی در

برابر بزهکاری‌هایی نظیر ارتباط با عوامل رژیم پهلوی، عملیات‌های تروریستی منافقین و ... اشاره شد. ویژگی بارز همه‌ی این نابهنجاری‌ها آن بود که بنیاد انسجام اجتماعی را در معرض مخاطره قرار می‌دادند.

نتیجه‌گیری

نظام واکنش‌های کیفی پیوسته ارتباطی پیچیده و پنهان با مناسبات قدرت برقرار می‌کند. به همین واسطه، دگرگونی در شکل و ماهیت قدرت موجب تحول در شکل و کارکرد واکنش‌های کیفی می‌گردد. با این حال، قدرت برای تولید و تداوم اثرات خود با کمترین هزینه ممکن نیازمند انطباق با شکل انسجام اجتماعی و اراده‌ی وجدان جمعی است. در غیر این صورت، زنجیره‌ای از مقاومت‌ها در برابر قدرت تولید شده و زمینه برای شکل‌گیری شکاف‌های اجتماعی پدید می‌آید.

گاه وجدان جمعی از طریق تولید چارچوب‌های هنجاری عملکردهای قدرت را جهت‌دهی می‌کند. برای نمونه، وجدان جمعی نه تنها در برابر تهاجم به ارزش‌های تعیین یافته‌ی خود واکنش نشان داده، بلکه، اغلب از طریق فشار هنجاری دولت را نیز وادار به واکنش در برابر تهاجم می‌کند. در دهه‌ی نخست انقلاب در کنار سایر عوامل، تولد جامعه‌ی تک‌ساختی و البته، شکل‌گیری تصویر دشمن‌مدار از شماری نابهنجاری‌های اجتماعی زمینه را برای فشار هنجاری وجدان جمعی به قدرت فراهم آورد. این واکنش‌های کیفی سخت‌گیرانه، از یک سو انطباقی کامل با اراده‌ی کیفی وجدان جمعی انقلابی داشته و از سوی دیگر، زمینه‌ساز تثبیت و تداوم اثرات قدرت نیز می‌گردید. به واسطه‌ی همین کارکردهای دوگانه، نه تنها مقاومتی جدی از سوی ساختار سیاسی در برابر این فشار هنجاری وجدان جمعی صورت نمی‌گرفت، بلکه تداوم به کارگیری مجازات‌های سخت و شدید نیز گاه توسط بخش‌هایی از قدرت تایید و تقویت می‌شد. گویی نوعی تعامل میان قدرت و وجدان جمعی وجود داشت.

سلول‌وار شدن قدرت و وابستگی آن به الگوی مشارکت اجتماعی زمینه را برای تاثیرپذیری جریان اعمال اقتدار از دگرگونی‌های صورت گرفته در شکل انسجام اجتماعی فراهم می‌سازد. بر این اساس، اگر چه فشار هنجاری جامعه‌ی تک‌ساختی در دهه‌ی نخست

انقلاب موجب گرایش قدرت سنت‌گرای دینی به سیاست کیفری سخت‌گیرانه شد، گذار به جامعه‌ی چندساختی دهه‌های بعد، زمینه‌ساز برخی دگرگونی‌های کیفری گردید؛ دگرگونی‌هایی که بیش از هر چیز از شدت عمل کیفری و نیز کیفرهای جسمانی در مبارزه با جرایم می‌کاست. برای نمونه، اینکه کیفر سنگسار در دهه‌ی نخست انقلاب به منزله‌ی یکی از ضروریات دین پنداشته شد اما بعدها از زرادخانه‌ی کیفری حذف گردید، از زاویه‌ی دگرگونی در شکل انسجام اجتماعی و اراده‌ی کیفری وجدان جمعی نیز قابل تحلیل است. بدین ترتیب، روی آوردن به این شیوه کیفر در ابتدای انقلاب اسلامی و کنارگذاشتن تدریجی آن را نباید تنها در فضای دلالت‌های متون دینی تحلیل و بررسی کرد.

البته وابستگی قدرت به الگوی مشارکت اجتماعی و به دنبال آن، تاثیرپذیری گفتمان رسمی کیفری از اراده‌ی وجدان جمعی نمودی از عوام‌گرایی به معنای مرسوم و منفی آن است. مجازات یک پدیدار فنی نیست که پرداختن به آن تنها در حوزه‌ی صلاحیت نخبگان باشد. بلکه، واکنش‌های کیفری نمودی از حیات و هویت اجتماعی و تراویزی برای دوری در خصوص میزان اعتبار ارزش‌هایی است که با ارتکاب جرم به آنها تعرض شده است. به دشواری می‌توان وجدان جمعی و انتظارات هنجارین آن را در خصوص کارکرد و رسالت مجازات از فرایند پاسخگویی به جرم حذف کرد. این ارزش‌های تعیین یافته‌ی جامعه است که در فرایند ارتکاب جرم مخدوش شده‌اند. بنابراین، نمی‌توان انتظارات کیفری جامعه را در پاسخگویی به جرایم نادیده گرفت.

گزاره‌های پیش‌گفته هرگز به معنای نادیده گرفتن نقش قدرت سنت‌گرای مذهبی در روی آوردن به پدیده‌هایی مانند: اعدام معارضان، اجرای علنی مجازات و تأکید بر مجازات‌های بدنی و تزدیلی نیست. اگر چه در ابتدای انقلاب ادراک دینی یکپارچه‌ای در این باره وجود نداشت و می‌توان گفتمان کل نیروهای انقلاب و حتی خرده‌گفتمان‌های درون رویکرد سنت‌گرای مذهبی را جداگانه و با دقت، موضوع پژوهش مستقلی قرار داد؛ اما در عمل، غلبه‌ی گفتمان مجازات‌گرا، تأثیر ویژه‌ای بر افکار عمومی داشت. این به معنای آن است که امروزه نیز برای رسیدن به نقطه‌ی مناسب‌تری از بهره‌وری عقلانی و اخلاقی از کیفر، در کنار آموزش مردم برای دوری از عوام‌گرایی و احساس‌گرایی کیفری، نیازمندیم تا نخبگان دینی نیز به بازاندیشی و بازخوانی عمیق افکار و عقاید خود بپردازند و درکی عقلانی، انسانی

و رحمانی از کیفر به دست دهند. بی‌گمان وجود رهبران مذهبی یا غیرمذهبی طرفدار عفو، رحمت و پرهیز از مجازات‌گرایی، شبیه آنچه در آفریقای جنوبی توسط نلسون ماندلا صورت گرفت، در تعدیل به کارگیری کیفر و استفاده‌ی عقلانی و کرامت‌مدار بسی مؤثر است. مهم این است که در استنباط از آموزه‌های فقه کیفری به دام عوام‌گرایی کیفری نیفتیم و بن‌مایه‌های انسانی و رحمانی موجود در شریعت رحمت را به بوته‌ی فراموشی نسپاریم.

منابع

الف) فارسی

۱. آبراهامیان، پرواند (۱۳۹۴)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه‌ی محمدابراهیم فتاحی، چاپ دوازدهم، نشر نی.
۲. آجودانی، ماشالله (۱۳۸۷)، *مشروطه‌ی ایرانی*، چاپ نهم، نشر اختران.
۳. اسفندیاری بهرآسمان، محمدصالح و جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا (۱۳۹۵)، *کارکرد زندان از منظر نظریه‌های جامعه‌شناسی مجازات*، آموزه‌های حقوق کیفری رضوی، شماره ۱۲.
۴. امید، جلیل و عطوف، حسینعلی (۱۳۹۴)، *اجرای علنی مجازات: توجیهاات و تبعات، مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی*، دوره‌ی ۲، شماره‌ی ۴ و ۵.
۵. بریث ناچ، سیموس (۱۳۸۷)، *جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم*، انتشارات خرسندی.
۶. بشیریه، حسین (۱۳۹۴)، *دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی (دوره‌ی جمهوری اسلامی)*، چاپ هفتم، تهران، نگاه معاصر.
۷. _____ (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)*، چاپ بیست و سوم، تهران، نشر نی.
۸. پناهی، محمدحسین (۱۳۷۹)، *جامعه‌شناسی شعارهای انقلاب اسلامی*، موسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سید محمدجواد (۱۳۹۴)، *مفهوم قدرت در جامعه-شناسی کیفری، پژوهش حقوق کیفری*، سال سوم، شماره ۱۱.
۱۰. جوان‌جعفری بجنوردی، عبدالرضا (۱۳۹۲)، *تحولات جامعه‌شناسی کیفری*، از دورکهایم تا گارلند، دانشنامه علوم جنایی، زیر نظر علی‌حسین نجفی ابرندآبادی، میزان.
۱۱. حسن‌زاده، اسماعیل (۱۳۸۶)، *هویت ملی در شعارهای انقلاب اسلامی، فصلنامه مطالعات ملی*، سال هشتم، شماره ۳۲.
۱۲. خلخالی، صادق (۱۳۷۹)، *خاطرات آیه‌الله خلخالی*، نشر سایه.

۱۳. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *صحیفه‌ی امام*، جلد ۲۱، چاپ پنجم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. _____ (۱۳۸۹)، *صحیفه‌ی امام*، جلد پنجم، چاپ پنجم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، *صحیفه‌ی امام*، جلد نهم، چاپ پنجم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. دلد، اسکندر (۱۳۵۸)، *اسرار زندان اوین (ساواک تهران)*، تهران، انتشارات بهروز.
۱۷. دورکهایم، امیل (۱۳۸۷)، *درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه ی باقر پرهام، نشر مرکز، چاپ سوم، تهران.
۱۸. ربیعی، ناصر و راهرو خواجه، احمد (۱۳۹۰)، *تاریخ زندان در عصر قاجار و پهلوی*، تهران، ققنوس.
۱۹. رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۸۴)، *توسعه و تضاد (کوئشنی در جهت تحلیل انقلاب اسلامی و مسائل اجتماعی ایران)*، چاپ ششم، شرکت سهامی انتشار.
۲۰. زیباکلام، صادق (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، چاپ چهارم، روزنه.
۲۱. ساداتی، سید محمدجواد، نجفی ابرندآبادی، علی حسین و نوبهار، رحیم (۱۳۹۶)، *تبارشناسی پیوند کیفر و قدرت در نظام حقوقی ایران، مجله مطالعات حقوق کیفری و جرم شناسی دانشگاه تهران*، دوره ۴، شماره ۱.
۲۲. ساداتی، سیدمحمدجواد (۱۳۹۷)، *گفتمان اقتدارگرایی قدرت و اقتصاد سیاسی تعذیب، دانشنامه‌ی حقوق اقتصادی دانشگاه فردوسی مشهد*، بهار و تابستان ۱۳۹۷.
۲۳. ساداتی، سید محمدجواد (۱۳۶۹)، *مطالعه‌ی جامعه‌شناختی پیوند کیفر و قدرت با تکیه بر نظام کیفری ایران*، رساله‌ی دکتری حقوق کیفری و جرم شناسی دانشگاه شهید بهشتی.
۲۴. سریع القلم، محمود (۱۳۹۳)، *اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار*، چاپ هفتم، انتشارات فروزان.
۲۵. شعبانی، رضا (۱۳۹۳)، *مبانی تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ هجدهم، نشر قومس.

۲۶. فرازمنند، علی (۱۳۹۶)، *دیوان سالاری و انقلاب: مورد ایران اسلامی*، پایگاه اطلاعاتی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (<http://www.imam-khomeini.ir>).
۲۷. فوکو، میشل (۱۳۹۲)، *مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان*، نشر نی.
۲۸. فیرحی، داوود (۱۳۸۷)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، چاپ ششم، انتشارات سمت.
۲۹. _____ (۱۳۹۴)، *آستانه‌ی تجدد در شرح تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله*، نشر نی.
۳۰. مدنی قهفرخی، سعید (۱۳۹۰)، *اعتیاد در ایران*، نشر ثالث.
۳۱. مرکز اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۹)، *فرهنگ شعارهای انقلاب اسلامی*، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.
۳۲. موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (۱۳۸۵)، *امام خمینی و نهادهای انقلاب اسلامی*، به کوشش مهدی حاضری، چاپ دوم، انتشارات موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. نجفی ابرندآبادی، علی حسین (۱۳۹۵)، *آیین دادرسی کیفری: جدال قدرت-امنیت-و حقوق-آزادی‌های فردی، در آیین دادرسی کیفری: بنیان‌ها، چالش‌ها و راه‌کارها*، چاپ معاونت فرهنگی، اجتماعی و دانشجویی دانشگاه شهید بهشتی.
۳۴. نجفی ابرندآبادی، علی حسین، فرجیپها، محمد و خانعلی پور، سکینه (۱۳۹۶)، *مشخصه‌های گفتمانی فرایند جرم‌انگاری ارتشا در دهه ۱۳۶۰ خورشیدی، مطالعات حقوق کیفری و جرم-شناسی*، دوره ۴، شماره ۲.
۳۵. نوبهار، رحیم (۱۳۹۳)، *از تعطیل حد تا الغاگرایی کیفری، پژوهش‌های حقوق تطبیقی*، دوره‌ی ۱۸، شماره‌ی ۴.
۳۶. نوبهار، رحیم (۱۳۸۹)، *اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی: چشم‌اندازی اسلامی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۳۷. نوبهار، رحیم (۱۳۹۴)، *جستاری در میانی تقسیم‌بندی حد-تغزیر در فقه کیفری اسلام*، *مجله‌ی تحقیقات حقوقی*، شماره‌ی ۶۳.

۳۸. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۴)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (حاکمیت و نهادهای سیاسی)*، چاپ دهم، میزان.
۳۹. همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۵)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه‌ی محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ بیست و یکم، تهران، نشر مرکز.
۴۰. _____ (۱۳۹۲)، *دولت و جامعه در ایران (انقراض قاجار و استقرار پهلوی)*، ترجمه‌ی حسن افشار، چاپ هفتم، انتشارات مرکز، تهران.

ب) انگلیسی

41. Breathnach, S. (2002). *Emile Durkheim on Crime and Punishment (An Exegesis)*. Universal-Publishers.
42. Deflem, M. (2008). *Sociology of law: Visions of a scholarly tradition*. Cambridge University Press.
43. Durkheim, E. (2013). *The Division of Labour in society*, Translation by W. D. Halls. Second Edition, Edited and with a new introduction by Steven Lukes. PALGRAVE MACMILLAN
44. Garland, David (2008), *A Culturalist theory of punishment?*, *Punishment and Society*, Vol 11
45. _____ (1991), *Sociological perspectives on punishment*, *Crime and Justice*, Vol 14
46. _____ (2012), *Punishment and social solidarity*, *The SAGE Handbook of Punishment and Society*. London: SAGE, 23-39.
47. Hudson, B. (2003). *Understanding Justice 2/E: An introduction to Ideas, Perspectives and Controversies in Modern Penal Theory*. McGraw-Hill Education (UK)
48. Smith, Phliph D & Natalier, Kristin (2005), *Undertanding Criminal justice: Sociological perspectives*, Sage Publication
49. Weber, Max (1968), *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Edited by: Guenther Roth and Claus Wittich, Bedminster press.

50. Teune, Henry (2017), Political Integration, International Encyclopedia of Political science, SAGE knowledge

ج) پایگاه‌های اطلاعاتی

51. <http://www.habilian.ir>
52. <https://www.mashreghnews.ir>
53. www.irna.ir خبرگزاری ایرنا

د) مطبوعات

۵۴. روزنامه‌ی اطلاعات، ۲۵ خرداد ۱۳۶۰، صفحه ی دو.
۵۵. روزنامه‌ی کیهان، ۱۳۵۷/۱۱/۲۴، صفحه ی دوم.
۵۶. روزنامه‌ی اطلاعات، ۱۳ فروردین ۱۳۵۸.
۵۷. روزنامه‌ی کیهان، ۱۸ و ۱۳۵۸/۴/۲۵.
۵۸. روزنامه‌ی جمهوری اسلامی، ۱۳۵۸/۳/۱۰.