

## مبانی تعامل فرد و اجتماع در سیاست جنایی؛ خوانشی از دیدگاه امام خمینی (ره) و نظریه‌های معاصر

۱. سعید عبدالله یار: دانشجوی دکتری رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، گروه حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

۲. سید احمد میرخلیلی\*: استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

۳. سیدمصطفی میرمحمدی میدی: استادیار گروه حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

۴. نفیسه متولی زاده نائینی: استادیار گروه حقوق، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

\* ایمیل نویسنده مسئول: mirkhalili@meybod.ac.ir

### چکیده

پژوهش پیش رو به بررسی مبانی تعامل فرد و اجتماع در سیاست جنایی از منظر امام خمینی (ره) می‌پردازد و آن را با نظریات مدرن حقوقی و جرم‌شناسی مقایسه می‌کند. با تحلیل آثار امام خمینی (ره) مانند تحریرالوسیله و صحیفه نور، هدف این مطالعه نشان دادن الگوی جامع ایشان در سیاست جنایی است که با تلفیق فقه پویای شیعه و فلسفه اسلامی، هم از حقوق فردی دفاع می‌کند و هم مصالح اجتماعی را در نظر می‌گیرد. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر تحلیل محتوای متون اسلامی و مقایسه تطبیقی با نظریه‌های مدرن مانند عدالت توزیعی جان رالز، کنترل اجتماعی هیرشی و جامعه گرایی سندل است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد امام خمینی (ره) با تکیه بر اصولی مانند «لاضرر»، «مصلحت نظام» و «حفظ کرامت انسانی»، چارچوبی متوازن طراحی کرده‌اند که عدالت را نه صرفاً کیفری، بلکه ترمیمی و مبتنی بر مسئولیت اجتماعی می‌داند. این الگو بر پیشگیری از جرم از طریق تقویت همبستگی اجتماعی و اخلاق مدنی تأکید دارد. نتیجه تحقیق حاکی از آن است که تلفیق فقه اسلامی با رویکردهای مدرن می‌تواند به ایجاد نظام عدالت کیفری متعادل و انسانی منجر شود. این مطالعه نه تنها به ادبیات بومی سیاست جنایی غنا می‌بخشد، بلکه الگویی کاربردی برای سیاست‌گذاران قضایی در تدوین قوانین کیفری و برنامه‌های پیشگیری از جرم ارائه می‌دهد.

**کلیدواژه‌گان:** سیاست جنایی، حقوق فردی، مصالح اجتماعی، مسئولیت همگانی، تعادل حقوقی.

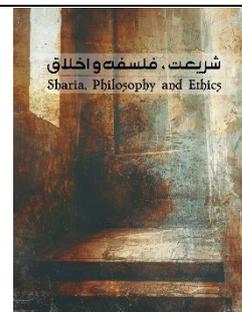
**شیوه استناددهی:** عبدالله یار، سعید، میرخلیلی، سید احمد، میرمحمدی میدی، سیدمصطفی، و متولی زاده نائینی، نفیسه. (۱۴۰۴). مبانی تعامل فرد و اجتماع در سیاست جنایی؛ خوانشی از دیدگاه امام خمینی (ره) و نظریه‌های معاصر. *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۳(۲)، ۱۹-۱.

تاریخ ارسال: ۲۳ دی ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۲۲ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۳۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ چاپ: ۱ تیر ۱۴۰۴



---

# Foundations of the Interaction Between the Individual and Society in Criminal Policy: A Reading Based on the Views of Imam Khomeini and Contemporary Theories

1. Saeed Abdollahyar: PhD Student in Criminal Law and Criminology, Department of Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Meybod, Meybod, Iran
2. Seyed Ahmad Mirkhalili\*: Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran
3. Seyed Mostafa Mirmohamadi Meybodi: Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran
4. Nafiseh Motavalizadeh Naeini: Assistant Professor, Department of Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran

\*Corresponding Author's Email: [mirkhalili@meybod.ac.ir](mailto:mirkhalili@meybod.ac.ir)

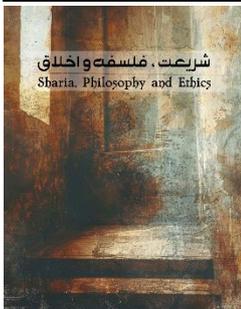
---

## Abstract

The present study examines the foundations of the interaction between the individual and society in criminal policy from the perspective of Imam Khomeini and compares it with modern legal and criminological theories. Through analysis of Imam Khomeini's works, including *Tahrir al-Wasila* and *Sahifeh-ye Noor*, the study aims to demonstrate his comprehensive model of criminal policy, which, by integrating dynamic Shi'a jurisprudence with Islamic philosophy, simultaneously protects individual rights and considers collective social interests. The research adopts a descriptive-analytical method based on content analysis of Islamic legal texts and a comparative examination with modern theories such as John Rawls' theory of distributive justice, Hirschi's social control theory, and Sandel's communitarianism. The findings indicate that Imam Khomeini, relying on principles such as the rule of "no harm" (*la darar*), the concept of public interest (*maslahat al-nezam*), and the preservation of human dignity, formulated a balanced framework in which justice is understood not merely as punitive but also as restorative and grounded in social responsibility. This model emphasizes crime prevention through strengthening social solidarity and civic ethics. The results suggest that integrating Islamic jurisprudence with modern approaches can contribute to the establishment of a balanced and humane criminal justice system. The study enriches indigenous criminal policy scholarship while offering a practical framework for judicial policymakers in drafting criminal legislation and designing crime-prevention programs.

**Keywords:** *Criminal policy, individual rights, social interests, collective responsibility, legal balance.*

**How to cite:** Abdollahyar, S., Mirkhalili, S. A., Mirmohamadi Meybodi, S. M., & Motavalizadeh Naeini, N. (2025). Foundations of the Interaction Between the Individual and Society in Criminal Policy: A Reading Based on the Views of Imam Khomeini and Contemporary Theories. *Sharia, Philosophy and Ethics*, 3(2), 1-19.



Submit Date: 12 January 2025

Revise Date: 12 May 2025

Accept Date: 20 May 2025

Publish Date: 22 June 2025



© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

## Extended Abstract

The relationship between individual rights and collective social interests has long constituted one of the most complex theoretical questions in criminal policy and legal philosophy. Across legal traditions, scholars have attempted to reconcile the autonomy of the individual with the preservation of social order, yet many systems have oscillated between excessive individualism and rigid collectivism. The Islamic intellectual tradition proposes a different paradigm in which individual dignity and social welfare are not contradictory but mutually reinforcing dimensions of justice. Within this framework, the political-juridical thought of Imam Khomeini represents a distinctive attempt to formulate a balanced criminal policy grounded simultaneously in dynamic Shi'a jurisprudence, Islamic philosophy, and socio-political realities. His writings, particularly *Tahrir al-Wasila* and *Sahifeh-ye Noor*, reveal a systematic understanding of law as an ethical and social institution aimed at safeguarding both personal rights and communal stability (12). The study examines how Imam Khomeini conceptualizes criminal justice not merely as punishment but as a mechanism for maintaining moral equilibrium within society. Classical and modern theories of criminal policy provide an important comparative context. The concept of criminal policy itself emerged as a scientific discipline emphasizing coordinated legal responses to crime and social deviance (1). Competing intellectual traditions—liberal individualism rooted in economic autonomy (7) and sociological collectivism emphasizing social cohesion (8, 9)—illustrate enduring tensions in legal thought. Contemporary communitarian philosophy similarly stresses the formative role of social institutions and moral traditions in shaping individual identity (11). Against this background, the article argues that Imam Khomeini's theory transcends binary oppositions by proposing a dialectical interaction between individual and society grounded in Islamic jurisprudential principles such as *la darar* (no harm), preservation of human dignity, and public interest. Through this synthesis, criminal policy becomes a normative system oriented toward justice, prevention, and ethical development rather than mere repression. The research adopted a descriptive–analytical methodology combined with qualitative content analysis. Primary data consisted of Imam Khomeini's jurisprudential and political writings, including doctrinal texts, speeches, and constitutional interpretations reflecting practical implementation of his theoretical views. These sources were systematically analyzed to extract recurring conceptual categories related to justice, punishment, social responsibility, prevention of crime, and the relationship between state authority and citizen rights. The analytical framework also incorporated comparative examination with major modern criminological and legal theories to identify convergences and divergences at the level of normative assumptions and policy implications. The study relied on thematic coding of textual materials, enabling the identification of conceptual patterns such as restorative justice, social solidarity, structural causes of crime, and collective moral responsibility. Comparative analysis was conducted through conceptual mapping rather than statistical evaluation, allowing the research to situate Imam Khomeini's framework within broader global debates on criminal justice theory. By integrating jurisprudential interpretation with contemporary theoretical models, the methodology aimed to demonstrate how an Islamic legal paradigm can engage in meaningful dialogue with modern criminology while maintaining doctrinal authenticity. The research design therefore emphasized interpretive rigor, doctrinal coherence, and interdisciplinary synthesis rather than empirical measurement. The findings indicate that Imam Khomeini articulates a comprehensive criminal policy based on equilibrium between individual rights and social interests. First, justice is conceived as simultaneously legal, moral, and social; punishment functions as a corrective mechanism aimed at restoring balance rather than inflicting retaliation. Jurisprudential principles such as the prohibition of harm and the prioritization of public interest establish limits on both state authority and individual freedom (12). This perspective parallels distributive approaches to justice emphasizing fairness in the allocation of social opportunities and burdens. Second, the analysis reveals a strong convergence between Imam Khomeini's thought and restorative justice theories

emphasizing reconciliation and social repair (13). Crime is interpreted not solely as individual misconduct but as a disruption of social harmony requiring restoration of relationships between offender, victim, and community. Third, the study demonstrates that Imam Khomeini adopts a fundamentally social understanding of crime. Drawing upon the metaphor of society as an integrated body, criminal behavior is viewed as an indicator of structural imbalance rather than merely personal deviance. This approach aligns conceptually with social control theory, which stresses the importance of social bonds in preventing criminal conduct (15). Furthermore, structural injustice—including economic inequality and social marginalization—is identified as a major source of criminality, reflecting analytical similarities with sociological labeling theory and structural explanations of deviance (17, 18). The research also shows that Imam Khomeini's model integrates reformative punishment with ethical education, consistent with restorative and reintegrative perspectives emphasizing moral transformation (20). Criminal justice institutions are therefore expected to address underlying causes of crime, including social injustice and cultural disintegration, rather than focusing exclusively on deterrence. Additionally, the principle of safeguarding social order functions as a meta-legal rule legitimizing governmental intervention when collective welfare is threatened (16). The findings further highlight the centrality of collective responsibility, whereby citizens participate actively in maintaining moral and legal order, a concept comparable to theories of collective responsibility in political philosophy (24). Finally, the study identifies a normative framework in which individual freedoms remain protected but conditioned upon social responsibility, producing a dynamic balance comparable to theories of justice as fairness (25).

The discussion demonstrates that Imam Khomeini's criminal policy represents neither a purely theological system nor a rejection of modern legal theory but rather an integrative model capable of engaging contemporary criminological debates. By grounding legal authority in ethical and social principles, the model avoids reductionist interpretations of justice based solely on punishment or social control. Its emphasis on human dignity introduces a moral constraint on punitive power while simultaneously affirming communal obligations. The comparative analysis reveals substantial conceptual convergence between Islamic jurisprudence and modern theories emphasizing restorative justice, social prevention, and structural analysis of crime. The emphasis on social solidarity resonates with sociological conceptions of law as an instrument of cohesion rather than domination. Moreover, the integration of reformative punishment aligns with modern penal reforms seeking alternatives to incarceration and retributive systems. The model's distinctive contribution lies in its ability to harmonize transcendental moral values with practical governance, transforming criminal policy into a mechanism for ethical development and social stability. By interpreting crime as both moral deviation and structural imbalance, Imam Khomeini's framework expands the scope of criminal justice beyond legal adjudication toward social transformation. The discussion also highlights how collective responsibility operates as a preventive mechanism that mobilizes civil society alongside state institutions, thereby reducing reliance on coercive enforcement. This synthesis demonstrates the potential for Islamic legal philosophy to participate in global theoretical conversations without abandoning its normative foundations.

The research suggests that the integrative criminal policy derived from Imam Khomeini's thought offers practical implications for contemporary legal systems confronting complex challenges such as social inequality, cybercrime, and crises requiring restrictions on individual liberty for collective safety. The balance between conditional rights and communal obligations provides a flexible framework for policy adaptation while preserving ethical legitimacy. Comparative analysis indicates that combining jurisprudential stability with contextual reasoning enables criminal justice systems to respond effectively to evolving social realities. The findings imply that interdisciplinary engagement between Islamic jurisprudence, criminology, sociology, and political philosophy can generate innovative approaches to justice reform. The model also demonstrates the feasibility of constructing indigenous criminal policy frameworks that interact constructively with global

legal discourse rather than merely adopting external theories. Such integration encourages pluralistic dialogue among legal traditions and contributes to broader debates on humane and balanced justice systems capable of addressing both moral and structural dimensions of crime.

This study concludes that Imam Khomeini's conception of criminal policy establishes a multidimensional framework in which individual rights, social welfare, moral responsibility, and institutional authority operate in a mutually reinforcing relationship. The model transcends the dichotomy between liberal individualism and collectivist determinism by redefining justice as a dynamic equilibrium grounded in ethical responsibility. Crime is interpreted as both a personal act and a manifestation of social imbalance, thereby requiring responses that combine accountability, reform, and structural correction. The resulting criminal policy emphasizes prevention, rehabilitation, and social solidarity while preserving human dignity and legal legitimacy. By integrating religious jurisprudence with rational social analysis, the framework demonstrates the capacity of Islamic legal thought to address contemporary challenges through a balanced and humane vision of justice. Ultimately, the study shows that a criminal justice system rooted in moral responsibility and collective participation can offer an alternative paradigm for modern societies seeking equilibrium between freedom and social order.

در گستره سیاست جنایی، یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های نظری و عملی، تعیین مرزهای تعامل میان حقوق فردی و مصالح اجتماعی است. این تعارض ظاهری، که ریشه در ماهیت دوگانه انسان به عنوان موجودی مستقل و در عین حال اجتماعی دارد، همواره مورد بحث اندیشمندان حقوقی، فلاسفه اجتماعی و سیاست‌گذاران قضایی بوده است. در نظام‌های حقوقی مختلف، پاسخ به این پرسش اساسی که «تا چه حد می‌توان برای حفظ منافع جمعی، از آزادی‌های فردی گذشت؟» به شکل‌های متفاوتی ارائه شده است. برخی مکاتب با اصالت دادن به فرد، محدودیت‌های اجتماعی را به حداقل می‌رسانند، در حالی که برخی دیگر با تأکید بر اولویت جامعه، دامنه حقوق فردی را مضیق می‌کنند. اما در نظام اسلامی، این تقابل به گونه‌ای دیگر تحلیل می‌شود؛ نه فرد به بهانه رعایت مصلحت در اجتماع مضمحل می‌شود و نه اجتماع به بهانه حقوق فردی تضعیف می‌گردد، بلکه با ارائه الگویی متوازن و با رویکردی دیالکتیک، تعاملی سازنده بین این دو سطح برقرار می‌شود.

در این میان، نقش رهبران اسلامی به عنوان نظریه‌پردازان و مجریان سیاست جنایی بومی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. امام خمینی (ره)، با تمسک به مبانی عمیق اسلامی و درک دقیق از شرایط اجتماعی ایران، الگویی کارآمد برای مدیریت این تعارض ارائه نموده‌اند. بررسی دیدگاه‌های این اندیشمند بزرگ با بهره‌گیری از نظریات نوین در این حوزه، نه تنها از جهت تبیین نظری رابطه فرد و اجتماع حائز اهمیت است، بلکه برای فهم تحولات تقنینی و قضایی ایران در حوزه سیاست جنایی نیز ضروری می‌نماید. به ویژه آنکه ایشان، صرفاً به ارائه نظریه بسنده نکرده‌اند، بلکه با هدایت نظام جمهوری اسلامی، به صورت عملی نیز این ایده‌ها را در عرصه قانون‌گذاری و اجرا پیاده کرده‌اند.

مرور پیشینه پژوهش‌های انجام شده در این حوزه نشان می‌دهد که اگرچه مطالعات پراکنده‌ای درباره اندیشه‌های امام خمینی (ره) در حوزه سیاست جنایی صورت گرفته، اما اغلب این پژوهش‌ها یا فاقد رویکردی نظام‌مند بوده‌اند، یا صرفاً به جنبه‌های خاصی از این موضوع پرداخته‌اند. همچنین، پژوهش‌های تطبیقی که بتوانند وجوه اشتراک و افتراق را در مواجهه با مسئله تعامل فرد و اجتماع مشخص کنند، بسیار اندک هستند. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام مطالعاتی عمیق‌تر را آشکار می‌سازد.

بدین ترتیب، این مقاله با روشی توصیفی-تحلیلی می‌کوشد تا با پر کردن بخشی از خلأهای پژوهشی موجود، هم به غنای ادبیات علمی در حوزه سیاست جنایی اسلامی بیفزاید و هم الگویی کاربردی برای سیاست‌گذاران قضایی ارائه دهد. الگویی که از یک سو، حقوق فردی را ذیل مصالح اجتماعی نادیده نمی‌گیرد و از سوی دیگر، با تفسیر صحیح از مصالح اجتماعی، راه را برای تضييع حقوق شهروندان می‌بندد. این تحقیق، با اثبات این فرضیه که «امام خمینی (ره) با ارائه الگویی مبتنی بر فقه پویای شیعه، توانسته‌اند تعادلی عقلانی بین حقوق فردی و مصالح اجتماعی در سیاست جنایی ایران برقرار کنند»، گامی در جهت بومی‌سازی دانش سیاست جنایی بومی دارد. دانشی که نه ترجمه صرف نظریه‌های غربی است و نه تقلیدی خشک از متون سنتی، بلکه تلفیقی خلاقانه از میراث فقهی و نیازهای اجتماعی عصر حاضر محسوب می‌شود.

## مفاهیم و مبانی نظری

در هر نظام حقوقی و اجتماعی، تعریف و تبیین مفاهیم کلیدی و مبانی نظری، سنگ بنای تحلیل‌های عمیق و سیاست‌گذاری‌های دقیق است. در پژوهش حاضر، مفاهیمی همچون «سیاست جنایی»، «فردگرایی»، و «اجتماع‌گرایی» نیازمند واکاوی دقیق هستند تا چارچوب نظری تحقیق به درستی ترسیم شود. مبانی فقهی و فلسفی امام خمینی (ره) در تقابل یا همسویی با نظریه‌های مدرن حقوقی و جرم‌شناسی، محور اصلی این بررسی را تشکیل

میدهد. این بخش با مرور ادبیات موضوع، به تبیین مفاهیم پایه و ارائه چارچوب نظری پژوهش می‌پردازد تا زمینه‌ای مستدل برای تحلیل‌های بعدی فراهم آورد.

### سیاست جنایی

اصطلاح «سیاست جنایی» به عنوان یک رشته مطالعاتی علمی، برای نخستین بار توسط دانشمند آلمانی بنام فوئر باخ به کار برده شده است (1). این اصطلاح از دو واژه سیاست و جنایی تشکیل شده است. سیاست از نظر لغوی در معانی همچون؛ ریاست (2)، اداره‌ی کشور، حکم راندن و رعیت داری است (3). واژه جنایت نیز از ریشه "جنی" به معنای گناه کردن (3) و جرم (4) آمده است.

در خصوص تعریف سیاست جنایی و تعیین ابعاد و مختصات این شاخه علمی میان اندیشمندان اختلاف نظرهایی وجود دارد. برخی در یک مفهوم مضیق و برداشت محدود، سیاست جنایی را مجموعه شیوه‌های سرکوب گرایانه‌ای می‌دانند که دولت با استفاده از آن‌ها علیه جرم واکنش نشان می‌دهد (5). در مقابل گروهی دیگر و با برداشتی موسع معتقدند سیاست جنایی شامل کلیه اقدام‌های سرکوب گرایانه (کیفری و غیر کیفری) و پیش گیرانه با ماهیت‌های مختلف می‌شود که دولت و جامعه مدنی هر یک به طور مستقل و یا با مشارکت سازمان یافته‌ی یکدیگر، از آن‌ها در قالب روش‌های مختلف به منظور سرکوب بزهکاری و بزهکاران و نیز پیش‌گیری از بزهکاری و انحراف استفاده می‌کنند (5). طبق تعریف اخیر که با واقعیت‌ها و یافته‌های علمی جدید هماهنگ است، سیاست جنایی می‌تواند حاوی مولفه‌های زیر باشد:

**الف- از حیث گستره موضوع:** علاوه بر جرم بعنوان یک مفهوم قانونی، به «انحراف» به عنوان یک مفهوم اجتماعی نیز می‌پردازد (6).

**ب- از حیث پاسخ:** هم شامل اقدامات سرکوب گرایانه از قبیل مجازات و هم شامل اقدامات پیش گیرانه از قبیل آموزش، اصلاح ساختارهای آسیب‌زا، اتخاذ تدابیر فرهنگی و اجتماعی می‌شود.

**پ- از حیث مرجع پاسخ دهی:** در مسیر مبارزه موثر با جرم و انحراف، در کنار دولت و نهادهای رسمی، جامعه مدنی نیز مشارکت فعال دارد.

### فردگرایی

فردگرایی به عنوان یک مفهوم فلسفی، اجتماعی و فرهنگی، بر اهمیت فرد و استقلال او در مقابل جمع و نهادهای اجتماعی تأکید دارد. این ایده ریشه در تفکرات غربی دارد و به ویژه در دوره رنسانس و روشنگری به اوج خود رسید. فردگرایی به عنوان یک ارزش محوری در جوامع نوظهور غربی شناخته می‌شود و بر حقوق فردی و آزادی فرد تأکید می‌کند. این مفهوم در مقابل اجتماع‌گرایی قرار می‌گیرد که در آن منافع گروه یا اجتماع بر منافع فردی اولویت دارد.

از نظر تاریخی، فردگرایی در آثار فیلسوفانی مانند جان لاک، ایمانوئل کانت و جان استوارت میل به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی، فردگرایی با لیبرالیسم و سرمایه‌داری پیوند خورده است. آدام اسمیت در کتاب "ثروت ملل" از نقش فرد در بازار آزاد و تأثیر تصمیمات فردی بر رشد اقتصادی سخن می‌گوید (7). در مقابل، منتقدان فردگرایی مانند کارل مارکس و امیل دورکیم بر این باور بودند که فردگرایی ممکن است به انزوای اجتماعی و از بین رفتن همبستگی اجتماعی منجر شود (8, 9).

در فرهنگ‌های شرقی و جوامع جمع‌گرا، فردگرایی به عنوان یک ارزش غالب پذیرفته نشده است. در کشور ما و تحت تأثیر ارزش‌های دینی و ملی، مفاهیم جمع‌گرایانه و تأکید بر خانواده و جامعه در طول تاریخ غالب بوده‌اند. با این حال، در دوران معاصر، تحت تأثیر جهانی‌سازی و مدرنیته، گرایش به فردگرایی در میان جوانان و طبقات متوسط شهری افزایش یافته است.

فردگرایی به عنوان یک مفهوم چندوجهی، هم در حوزه‌های فلسفی و هم در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی، تأثیر عمیقی بر شکل‌گیری جوامع مدرن داشته است. این مفهوم همچنان موضوع بحث‌های گسترده در میان اندیشمندان و محققان است و آثار آن را می‌توان در سیاست جنایی کشورهای مختلف نیز مشاهده کرد.

بدین ترتیب در مفهوم فردگرایی می‌توان گفت؛ مکتبی فلسفی-اجتماعی است که بر استقلال، حقوق و آزادی‌های فرد به عنوان محور اصلی حیات انسانی تأکید دارد. از این رو در این دیدگاه، فرد منشأ ارزش‌ها و تصمیم‌گیرنده نهایی در تعیین سرنوشت خویش است و جامعه تنها در صورتی مشروعیت دارد که حافظ حقوق بنیادین افراد باشد. طبق این تعریف مهم‌ترین شاخصه‌های فردگرایی عبارتند از:

- تأکید بر مالکیت خصوصی و حریم شخصی.
- اولویت آزادی‌های فردی بر مصالح جمعی.
- محدودسازی نقش دولت و نهادهای اجتماعی در زندگی افراد.

### اجتماع‌گرایی

در مقابل، اجتماع‌گرایی به عنوان یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی و اجتماعی، بر اهمیت جامعه و روابط اجتماعی در شکل‌گیری هویت فردی و ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند. این دیدگاه در تقابل با فردگرایی قرار دارد که بر استقلال و آزادی فردی تأکید می‌کند. اجتماع‌گرایان معتقدند که افراد در بستر جامعه و فرهنگ خود معنا می‌یابند و ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی نقش اساسی در تعیین رفتار و تصمیم‌گیری‌های اخلاقی دارند. بدین ترتیب اجتماع‌گرایی به عنوان یک رویکرد فلسفی و سیاسی، چالش‌های متعددی را در برابر فردگرایی و لیبرالیسم قرار می‌دهد. این مکتب فکری بر اهمیت نهادهای اجتماعی، فرهنگ، و تاریخ در شکل‌گیری هویت فردی و ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند و از این رو، نقش مهمی در مباحث معاصر درباره عدالت، حقوق فردی، و مسئولیت‌های اجتماعی ایفا می‌کند.

اجتماع‌گرایی ریشه‌های عمیقی در تاریخ فلسفه دارد و می‌توان آن را در آثار فیلسوفانی مانند ارسطو و هگل مشاهده کرد. در دوران معاصر، اجتماع‌گرایی به عنوان یک جنبش فکری در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ با آثار فیلسوفانی مانند السدیر مک‌اینتایر، چارلز تیلور، و مایکل سندل احیا شد. مک‌اینتایر در کتاب "پس از فضیلت" استدلال می‌کند که اخلاقیات بدون درک زمینه‌های اجتماعی و تاریخی آن‌ها بی‌معنا هستند (10). تیلور نیز در کتاب "منابع خود" بر اهمیت فرهنگ و جامعه در شکل‌گیری هویت فردی تأکید می‌کند (تیلور، ۱۹۸۹، ص ۳۵). سندل در کتاب "آنچه پول نمی‌تواند بخرد" به بررسی تأثیر بازار بر ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی می‌پردازد و استدلال می‌کند که برخی چیزها نباید به عنوان کالا در نظر گرفته شوند (11).

بدین ترتیب و در تعریف اجتماع‌گرایی می‌توان گفت؛ اجتماع‌گرایی رویکردی است که در آن هویت، ارزش‌ها و حقوق فرد در چارچوب روابط اجتماعی و نهادهای جمعی معنا می‌یابد. این دیدگاه بر این باور است که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است و تحقق کامل استعدادهای فردی تنها در بستر جامعه امکان‌پذیر است. مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماع‌گرایی عبارت است از:

- اولویت مصالح اجتماعی بر منافع فردی.
- تأکید بر مسئولیت‌های اجتماعی و تعهدات جمعی.
- نقش فعال نهادهای اجتماعی در شکل‌دهی به هویت و ارزش‌های افراد.

## تطبیق اندیشه امام خمینی و نظریات مدرن

امام خمینی به عنوان فقیه، فیلسوف و بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی، الگوی منحصر به فردی از تعامل فرد و اجتماع در سیاست جنایی ارائه کرده است که برآمده از مبانی فقهی، فلسفی و اجتماعی اسلام بوده و در آثار مختلفی همچون تحریر الوسیله، صحیفه نور و نیز در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران متبلور شده است (12). در نگاه امام خمینی، فرد و اجتماع در رابطه‌ای دیالکتیکی قرار دارند که از یک سو، فرد از حقوق شرعی و انسانی برخوردار است و از سوی دیگر، موظف به رعایت مصالح عمومی و همبستگی اجتماعی است. مهمترین مبانی حاکم بر اندیشه‌های امام خمینی (ره) در ادامه مورد بررسی و تطبیق قرار می‌گیرد.

### عدالت کیفری توأم با مصلحت‌اندیشی

امام خمینی در تبیین مبانی فکری خود در حوزه سیاست جنایی، رویکردی ترکیبی از فلسفه اسلامی و فقه شیعه ارائه می‌دهد که در آن عدالت کیفری با مصلحت‌اندیشی اجتماعی در هم آمیخته است. این دیدگاه بر پایه‌ی اصولی مانند "لاضرر" و "مصلحت نظام" استوار است که در فقه شیعه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند (12). از منظر فقهی، اصل "لاضرر" به معنای نفی هرگونه ضرر و زیان غیرقابل جبران در جامعه است و "مصلحت نظام" به عنوان معیاری برای حفظ نظم عمومی و منافع کلان جامعه در نظر گرفته می‌شود. این اصول، چارچوبی را شکل می‌دهند که در آن مجازات‌ها نه تنها به دنبال تحقق عدالت فردی هستند، بلکه باید با در نظر گرفتن مصالح اجتماعی اعمال شوند.

از جنبه فلسفی، این نگرش با نظریه "عدالت توزیعی" جان رالز قابل مقایسه است (رالز، ۱۹۷۱، ص ۶۰) که در آن عدالت نه صرفاً به معنای مجازات، بلکه به عنوان ایجاد تعادل بین منافع فرد و اجتماع تعریف می‌شود. رالز بر توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها تأکید می‌کند، در حالی که امام خمینی با ترکیب فقه و فلسفه اسلامی، عدالت را در چارچوب ارزش‌های دینی و اجتماعی تفسیر می‌کند. به عبارت دیگر، در اندیشه امام خمینی، سیاست جنایی تنها به مجازات مجرمان محدود نمی‌شود، بلکه هدف آن تحقق تعادل اجتماعی و جلوگیری از ظلم ساختاری است. این رویکرد، همسو با نظریه‌های مدرن عدالت ترمیمی است که به جای تنبیه صرف، به بازپروری مجرم و جبران خسارت توجه دارد.

می‌توان گفت که تلفیق فقه شیعه و فلسفه اسلامی در اندیشه امام خمینی، الگویی جامع از سیاست جنایی ارائه می‌دهد که هم به عدالت فردی و هم به مصلحت عمومی توجه دارد. این مدل، ضمن پایبندی به اصول اسلامی، از ظرفیت‌های فلسفی برای تعامل با چالش‌های مدرن در حوزه حقوق کیفری بهره می‌برد. امام خمینی با تأکید بر کرامت انسانی، مجازات را وسیله‌ای برای اصلاح فرد و جامعه می‌داند، نه تنبیه صرف. این دیدگاه بر این اصل استوار است که مجازات باید به گونه‌ای طراحی شود که نه تنها فرد مجرم را اصلاح کند، بلکه تعادل از دست رفته در جامعه را نیز بازگرداند. در این چارچوب، هدف اصلی، تحقق عدالت به معنای واقعی آن است، نه صرفاً اعمال خشونت یا انتقام.

این نگرش با نظریه "عدالت ترمیمی" (13) که بر ترمیم آسیب‌های ناشی از جرم تأکید دارد، همسویی قابل توجهی دارد. در عدالت ترمیمی، تمرکز بر جبران خسارت‌های مادی و معنوی قربانی و بازگرداندن آرامش به جامعه است، نه صرفاً مجازات مجرم (13). این رویکرد، به جای نگاه سرکوبگرانه، به دنبال ایجاد سازوکارهایی است که از طریق گفت‌وگو، پذیرش مسئولیت و جبران خسارت، زمینه اصلاح فرد و بازگشت او به جامعه را فراهم کند.

امام خمینی نیز با نگاهی اصلاح‌گرایانه، مجازات را در خدمت تربیت و هدایت انسان می‌داند. از این منظر، کیفرهای اسلامی نه تنها برای تنبیه مجرم، بلکه برای هدایت او و پیشگیری از تکرار جرم در جامعه طراحی شده‌اند. این دیدگاه، مشابه عدالت ترمیمی، به نقش جامعه در فرآیند اصلاح و بازپروری مجرم توجه دارد. در هر دو دیدگاه، کرامت انسانی محور اصلی است و مجازات زمانی مشروعیت دارد که به بازسازی روابط اجتماعی

و اخلاقی بینجامد. بنابراین، می‌توان گفت رویکرد امام خمینی و نظریه عدالت ترمیمی در این زمینه اشتراکات مفهومی دارند، هرچند ممکن است در برخی جزئیات اجرایی متفاوت باشند. هر دو بر این باورند که عدالت واقعی زمانی محقق می‌شود که مجازات به ابزاری برای اصلاح فرد و ترمیم جامعه تبدیل شود.

در فلسفه حقوق اسلامی، رویکرد مبتنی بر "مقاصد الشریعه" جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که مصالح اجتماعی را بر بسیاری از احکام فردی تقدم می‌بخشد (14). این نگرش نشان‌دهنده تعامل پیچیده بین حقوق فردی و جمعی در چارچوب شریعت است. امام خمینی در تحلیل خود از عدالت کیفی، به این دوگانگی توجه داشته و از یک سو حقوق طبیعی فرد را مدنظر قرار می‌دهد و از سوی دیگر، ضرورت حفظ نظم و مصالح اجتماعی را مورد تأکید قرار می‌دهد. این دیدگاه تعادلی، بازتابی از یک نگرش جامع‌نگر در حقوق اسلامی است که در آن منافع فردی و اجتماعی در تعامل با یکدیگر سنجیده می‌شوند.

در این چارچوب، می‌توان تشابهاتی بین فلسفه حقوق اسلامی و نظریه‌های حقوقی غربی مشاهده کرد. به ویژه، این تعادل میان فرد و اجتماع، مشابهت‌هایی با نظریه "حقوق جمع‌گرایانه" امیل دورکیم دارد (9) که در آن فرد نه به صورت مستقل، بلکه در بستر اجتماع و روابط جمعی معنا می‌یابد. دورکیم بر این باور است که حقوق باید انسجام اجتماعی را تقویت کند، درحالی‌که در عین حال، به کرامت فردی نیز توجه داشته باشد. این همپوشانی مفهومی نشان می‌دهد که چگونه نظام‌های حقوقی مختلف می‌توانند به دغدغه‌های مشترک پاسخ دهند، اگرچه مبانی فلسفی و الهیاتی آن‌ها متفاوت باشد.

این مقایسه نشان‌دهنده آن است که حقوق اسلامی، با تکیه بر مقاصد الشریعه، می‌کوشد تا میان آزادی‌های فردی و مصالح اجتماعی توازن برقرار کند. این نگاه، همسو با برخی از جریان‌های فکری در حقوق مدرن است که به رابطه دیالکتیکی فرد و اجتماع اهمیت می‌دهند. بنابراین، می‌توان گفت که این رویکرد نه تنها در سنت اسلامی ریشه دارد، بلکه با مفاهیم معاصر حقوقی نیز گفت‌وگو می‌کند. در نظام فقهی امام، قاعده "لا حرج" نیز به عنوان یک اصل تعدیل‌کننده عمل می‌کند و اجازه نمی‌دهد اجرای عدالت به سختی و مشقت بینجامد (12). این نگاه جامع، هم از خشونت‌گرایی حقوقی و هم از بی‌تفاوتی نسبت به جرایم اجتماعی جلوگیری می‌کند.

### نگاه اجتماع محور به جرم

امام خمینی در اندیشه فلسفی-فقهی خود با به کارگیری استعاره "پیکر واحد"، نگرشی اجتماع محور به پدیده جرم ارائه می‌دهد که ریشه در مفهوم "امت اسلامی" دارد. این دیدگاه بر این اصل استوار است که اجتماع همچون یک بدن یکپارچه عمل می‌کند و هر جرم یا انحراف، نشانه‌ای از اختلال در این نظام همبسته است. از منظر امام خمینی، جرم صرفاً یک عمل فردی نیست، بلکه بازتابی از ضعف یا گسست در روابط اجتماعی است. این نگاه با نظریه "کنترل اجتماعی" (15) در جرم‌شناسی قابل مقایسه است، که بر اهمیت پیوندهای اجتماعی در پیشگیری از رفتارهای مجرمانه تأکید دارد. بر اساس این نظریه، زمانی که افراد احساس تعلق و مسئولیت نسبت به اجتماع داشته باشند، احتمال ارتکاب جرم کاهش می‌یابد.

در دیدگاه امام، امت اسلامی به عنوان یک کل منسجم در نظر گرفته می‌شود که سلامت آن وابسته به سلامت تک تک اعضا است. این نگرش، رویکردی پیشگیرانه به جرم دارد و بر تقویت همبستگی اجتماعی و اخلاقی تأکید می‌کند. به عبارت دیگر، جرم نه تنها نقض قانون، بلکه آسیب به پیکره جامعه محسوب می‌شود. مقایسه این دیدگاه با نظریه کنترل اجتماعی نشان می‌دهد که هر دو بر نقش روابط اجتماعی در مهار جرم تأکید دارند. با این تفاوت که نگاه امام خمینی علاوه بر بعد جامعه‌شناختی، دارای مبانی دینی و فقهی است که آن را در چارچوب امت اسلامی تعریف می‌کند. این رویکرد، جرم را نه تنها یک مسئله حقوقی، بلکه یک چالش اخلاقی و اجتماعی می‌داند که نیازمند راه‌حل‌های جامع‌نگر است. استعاره

"پیکر واحد" در اندیشه امام خمینی، زمینه‌ساز درکی عمیق‌تر از جرم به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی است و نشان می‌دهد که مقابله با آن، مستلزم تقویت بنیان‌های اخلاقی و همبستگی در جامعه است.

این نگاه جامع به حقوق فردی و اجتماعی، در مواد قانونی مختلفی تجلی یافته است که از جمله می‌توان به ماده ۶ قانون نحوه مجازات اشخاصی که در امور سمعی و بصری فعالیت‌های غیرمجاز می‌نمایند مصوب ۱۳۸۶ اشاره کرد. بر اساس این ماده، حتی رابطه زوجیت نیز مانع از اعمال مجازات مرتکب جرم تکثیر، انتشار یا توزیع عمده اثر مستهجن نیست. این حکم نشان‌دهنده آن است که نظام حقوقی ایران، حتی در حریم خصوصی روابط خانوادگی نیز در پی حفظ ارزش‌های اخلاقی و مصالح عمومی است و مرزهای اخلاقی را به بهانه روابط شخصی مخدوش نمی‌کند. این رویکرد، بیانگر تعادل دقیق میان حریم خصوصی افراد و حفاظت از ارزش‌های جمعی است که ریشه در آموزه‌های دینی و فرهنگی دارد.

امام خمینی در تحلیل جرایمی همچون فساد اقتصادی، به‌صورت بنیادین بر تأثیر ساختارهای ناعادلانه تأکید می‌کند (16). این دیدگاه نشان می‌دهد که نابرابری‌های ساختاری می‌توانند به‌عنوان بستری برای شکل‌گیری انحرافات اجتماعی عمل کنند. در این چارچوب، بی‌عدالتی‌های اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان عوامل زمینه‌ساز جرم مورد توجه قرار می‌گیرند. این تحلیل را می‌توان با نظریه "برچسب‌زنی" در جامعه‌شناسی جرم مقایسه کرد (17) که بر نقش نهادها و ساختارهای اجتماعی در تعریف و تولید انحراف تأکید دارد. هر دو دیدگاه، از منظری متفاوت، به تأثیر نظام‌های اجتماعی بر پدیده جرم اشاره می‌کنند. نظریه برچسب‌زنی بر فرآیندهای اجتماعی تعریف و برچسب‌زنی به رفتارهای انحرافی تمرکز دارد (18)، درحالی‌که تحلیل امام خمینی بیشتر بر ناعادلانه بودن خود ساختارها به‌عنوان عامل جرم‌زایی تأکید می‌کند. با این حال، هر دو دیدگاه در این نکته مشترک‌اند که جرم صرفاً یک عمل فردی نیست، بلکه تا حدی محصول شرایط ساختاری است. این تشابه نشان‌دهنده همپوشانی‌هایی بین تحلیل اسلامی جرم و برخی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی است. البته تفاوت‌های مفهومی بین این دو دیدگاه نیز وجود دارد، به‌ویژه در مبانی فلسفی و ارزشی آنها. امام خمینی با رویکردی اسلامی، به عدالت به‌عنوان یک اصل الهی می‌نگرد، درحالی‌که نظریه برچسب‌زنی ریشه در جامعه‌شناسی اثبات‌گرا دارد. با این حال، این مقایسه نشان می‌دهد که چگونه تحلیل‌های مختلف می‌توانند به فهم چندبعدی از پدیده جرم کمک کنند.

از سوی دیگر در فقه شیعه، اصل "حفظ نظام" به‌عنوان یک قاعده فراقهقی، توجیه‌گر نگاهی کل‌نگر به مسائل اجتماعی است (12). این اصل بر ضرورت پاسداری از نظم عمومی و انسجام جامعه تأکید دارد و به حکومت اسلامی مشروعیت می‌بخشد تا در راستای تحقق مصالح اجتماعی اقدام کند. امام خمینی با الهام از این اصل، جرم را "بیماری اجتماعی" می‌داند که ریشه در نابسامانی‌های ساختاری دارد و درمان آن مستلزم تغییر شرایطی است که به وقوع جرم دامن می‌زند. این دیدگاه با نظریه "جرم به مثابه اختلال کارکردی" (19) در جامعه‌شناسی همخوانی دارد. مرتن معتقد است جرم زمانی ظهور می‌کند که ساختار اجتماعی نتواند نیازهای مشروع افراد را برآورده کند و آن‌ها را به مسیرهای انحرافی سوق دهد. هر دو رویکرد، جرم را نه صرفاً یک رفتار فردی، بلکه پدیده‌ای ناشی از ناکارآمدی نظام اجتماعی می‌دانند.

در اندیشه امام خمینی، حفظ نظام به معنای تأمین عدالت و رفع تبعیض است، زیرا بی‌عدالتی می‌تواند به افزایش جرم بیانجامد. از این منظر، مقابله با جرم نیازمند اصلاح ساختارهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی است، نه صرفاً اعمال مجازات. این نگاه با تحلیل مرتن از "آنومی" (نابسامانی اجتماعی) همسوست، چرا که هر دو بر نقش نظام اجتماعی در شکل‌گیری رفتارهای مجرمانه تأکید می‌کنند. تطبیق این دو دیدگاه نشان می‌دهد که جرم محصول تعامل فرد با ساختارهای ناعادلانه است. در فقه شیعه، اصل حفظ نظام حکومت را موظف به ایجاد شرایطی می‌کند که از بروز جرم پیشگیری کند، در حالی که مرتن بر لزوم بازسازی ساختارهای اجتماعی برای کاهش کجروی تأکید دارد. این همپوشانی نظری، گویای آن است که حل معضل جرم، بدون توجه به بسترهای کلان اجتماعی امکان‌پذیر نیست. در نتیجه، هر دو نظریه بر ضرورت تغییرات ساختاری به جای تمرکز صرف بر مجازات فردی صحه می‌گذارند و نشان می‌دهند که جرم، تنها یک نقض قانون نیست، بلکه نشانه‌ای از اختلال در کارکرد نظام اجتماعی است.

## اصلاح‌گرایی به جای تنبیه‌محوری

در اندیشه امام خمینی، رویکرد اصلاح‌گرایانه به جای تنبیه‌محوری از مبانی عمیق فقهی و فلسفی نشأت می‌گیرد. این دیدگاه بر این اصل استوار است که نظام کیفری باید علاوه بر حفظ نظم اجتماعی، به بازپروری مجرمان و بازگرداندن آنان به جامعه توجه کند. این نگرش با نظریه "عدالت ترمیمی" (20) که بر جبران خسارت، مشارکت فعال بزهکار در رفع آسیب‌ها و بازگشت به جامعه تأکید دارد، همسویی قابل توجهی دارد.

امام خمینی در تحریر الوسیله با استناد به اصول فقهی مانند "لاضرر" و "لاإضرار" (12)، نشان می‌دهد که احکام کیفری در اسلام نباید به ابزاری صرفاً سرکوب‌گرانه تبدیل شوند، بلکه باید به عنوان راهکاری برای هدایت و اصلاح مجرمان به کار گرفته شوند. این اصول فقهی بیانگر آن است که قوانین اسلامی نباید موجب ضرر غیرضروری یا فشار بیش از حد بر افراد شوند، بلکه باید زمینه‌ساز بهبود و بازگشت آنان به زندگی عادی باشند. نظام کیفری ایران در قانون مجازات اسلامی با تلفیق اصول شرعی و مکانیسم‌های مدرن اصلاحی، تعادلی پیچیده بین حقوق فردی و اجتماعی برقرار کرده است. مواد ۳۹ و ۴۰ با تأکید بر معافیت یا تعویق مجازات در جرائم تعزیری درجه ۶ تا ۸، نشان می‌دهند که نظام قضایی زمانی مجازات را اعمال می‌کند که راهکارهای اصلاحی مانند جبران خسارت، گذشت شاکی و اصلاح‌پذیری مرتکب محقق نشده باشد.

از منظر فلسفه اخلاق اسلامی، هدف نهایی مجازات، انتقام یا تنبیه صرف نیست، بلکه بازگشت فرد به مسیر صحیح و تعالی اخلاقی است. این نگاه با مفهوم "عدالت ترمیمی" که در آن بزهکار با جبران خسارت و پذیرش مسئولیت، به جای انزوا، به جامعه بازمی‌گردد (نظیفی، ۱۴۰۰، ص ۲۱۳)، هماهنگی دارد. در واقع، هر دو دیدگاه بر این باورند که نظام کیفری باید فرصتی برای توبه و اصلاح فراهم کند. امام خمینی با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، مجازات را نه به عنوان هدف، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای تربیت و هدایت می‌داند. این رویکرد با نگاه سنتی به عدالت کیفری که صرفاً بر مجازات و طرد بزهکار تمرکز دارد، تفاوت بنیادین دارد. در عوض، این دیدگاه اصلاح‌گرایانه بر مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی تأکید می‌کند و به دنبال ایجاد تعادل بین حقوق بزه‌دیده، اجتماع و بزهکار است.

به این ترتیب، می‌توان گفت که اندیشه امام خمینی در حوزه حقوق کیفری، با تلفیق مبانی فقهی و اخلاقی، رویکردی انسان‌محور و اصلاح‌گرایانه ارائه می‌دهد که نه تنها با نظریه‌های مدرن عدالت ترمیمی همسوست، بلکه می‌تواند به عنوان الگویی برای نظام‌های حقوقی معاصر مورد توجه قرار گیرد. این نگرش نشان‌دهنده ظرفیت بالای فقه شیعه در پاسخگویی به چالش‌های عدالت کیفری در جهان امروز است.

همچنین از منظر فلسفه حقوق، این رویکرد با نظریه "سزاگرایی اصلاح‌گر" (21) که مجازات را وسیله‌ای برای بیداری وجدان اخلاقی می‌داند، قابل مقایسه است. امام خمینی در تحلیل جرایم، رویکردی جامع‌نگر داشته و به زمینه‌ها و عوامل ارتکاب جرم توجه ویژه‌ای نشان می‌دهند. ایشان معتقدند نظام قضایی نباید صرفاً به مجازات مجرمان بسنده کند، بلکه باید با بررسی عمیق علل و انگیزه‌های وقوع جرم، راهکارهای اصلاحی و پیشگیرانه ارائه دهد (12). این نگرش، نشان‌دهنده درک عمیق ایشان از پیچیدگی‌های رفتار مجرمانه و تأثیر عوامل اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در شکل‌گیری جرایم است.

دیدگاه امام خمینی با مبانی جرم‌شناسی مدرن، به‌ویژه نظریه "علت‌شناسی جرم" (22) که بر ریشه‌یابی عوامل جرم‌زا تأکید دارد، همسویی قابل توجهی دارد. این نظریه نیز بر این باور است که برای مقابله مؤثر با جرم، باید به جای تمرکز صرف بر مجازات، به تحلیل علل و شرایطی پرداخت که فرد را به سمت ارتکاب جرم سوق می‌دهد. چنین رویکردی، امکان طراحی تدابیر اصلاحی و بازپروری را فراهم می‌کند و از تکرار جرم جلوگیری می‌نماید. امام خمینی در بیانات خود به نقش فقر، تبعیض و بی‌عدالتی‌های اجتماعی به‌عنوان بسترهای جرم‌خیز اشاره کرده‌اند و خواستار اصلاح ساختارهای ناعادلانه شده‌اند (12). این دیدگاه، مشابه تأکید جرم‌شناسان بر تأثیر ساختارهای اجتماعی در بروز رفتارهای مجرمانه است (22). از این منظر، نظام قضایی کارآمد باید علاوه بر رسیدگی به جرایم، به اصلاح شرایطی بپردازد که به گسترش جرم دامن می‌زند.

همچنین، امام خمینی بر لزوم توجه به جنبه‌های روان‌شناختی و تربیتی مجرمان تأکید داشته‌اند و معتقدند بسیاری از جرایم ریشه در کمبودهای اخلاقی و تربیتی دارد. این نگاه با یافته‌های جرم‌شناسی که بر نقش عوامل فردی و روانی در ارتکاب جرم تأکید می‌کند، هماهنگ است (22). بنابراین، نظام قضایی باید برنامه‌های آموزشی و تربیتی را در کنار اقدامات تنبیهی قرار دهد تا از بازگشت مجدد مجرمان به چرخه جرم جلوگیری کند. این دیدگاه در قوانین موضوعه ایران، از جمله قانون اجرای احکام کیفری و آیین‌نامه‌های زندان‌ها، تجلی یافته است که بر ضرورت تشکیل پرونده شخصیت برای هر زندانی، شامل سوابق فردی، روان‌شناختی، خانوادگی و اجتماعی، تأکید می‌کند. بر این اساس، زندانیان بر اساس معیارهایی مانند نوع جرم، خطرناکی، سن، و زمینه‌های روانی-اجتماعی طبقه‌بندی شده و برنامه‌های اصلاحی-تربیتی متناسب با نیازهای فردی طراحی می‌شود. این فرآیند، که از اصول حقوق کیفری ایران و موازین شرعی (مانند قاعده لاضرر و تأکید بر توبه) الهام گرفته، هدف دوگانه تنبیه و اصلاح را دنبال می‌کند.

در مجموع، تحلیل امام خمینی از جرایم، رویکردی چندبعدی است که عوامل اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و روانی را در نظر می‌گیرد. این دیدگاه نه تنها با نظریه‌های جرم‌شناسی مدرن همخوانی دارد، بلکه نشان‌دهنده نگاه عمیق و انسان‌مدارانه ایشان به مسئله جرم و عدالت است. چنین نگرشی می‌تواند الگویی برای طراحی نظام قضایی باشد که هم به عدالت کیفری و هم به پیشگیری و اصلاح مجرمان توجه دارد. در نظام فکری امام خمینی، اصلاح فردی و اجتماعی دو روی یک سکه‌اند؛ بدین معنا که اصلاح مجرم نه تنها به نفع خود او، بلکه برای سلامت کل جامعه ضروری است. این نگرش که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز انعکاس یافته، نشان‌دهنده تلفیق عمیق مبانی فقهی با اصول فلسفه اخلاق در اندیشه امام خمینی است. ایشان با الهام از تعالیم اسلامی، مجازات را وسیله‌ای برای بیداری وجدان فردی و اجتماعی می‌دانند، نه هدفی فی‌نفسه. این رویکرد در مواضع عملی امام نیز مشهود است، از جمله در برخورد با زندانیان سیاسی پس از انقلاب که در بسیاری موارد توصیه به عفو و گذشت داشتند (16).

### مسئولیت همگانی

در اندیشه امام خمینی، مسئولیت همگانی به عنوان یکی از ارکان اساسی نظام اجتماعی اسلام مطرح می‌شود که ریشه در مبانی فقهی و فلسفی عمیقی دارد. این مفهوم بر این اصل استوار است که همه افراد جامعه در قبال یکدیگر و در برابر نظام اسلامی مسئولیت دارند، به گونه‌ای که هر فرد نه تنها موظف به رعایت حقوق دیگران است، بلکه باید در جهت اصلاح و پیشرفت جامعه نیز تلاش کند. این دیدگاه با تأکید بر آموزه‌های قرآنی و سنت پیامبر (ص) و ائمه (ع)، مسئولیت‌پذیری را فراتر از وظایف فردی تعریف کرده و آن را به عرصه اجتماعی گسترش می‌دهد.

این مفهوم با نظریه "مسئولیت اجتماعی جمعی" (24) در فلسفه سیاسی که بر مشارکت فعال همه شهروندان در سرنوشت جامعه تأکید دارد، قابل مقایسه است. هر دو دیدگاه، با مبانی متفاوت، بر این نکته توافق دارند که جامعه‌ای سالم و پویا نیازمند مشارکت و احساس مسئولیت تک تک اعضای خود است. در حالی که نظریه آرنست بر پایه اصول دموکراسی و شهروندی مدرن بنا شده، نگاه امام خمینی از منظر اسلامی و مبتنی بر اخلاق دینی شکل گرفته است. امام خمینی با استناد به آیاتی مانند «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده: ۲) و روایات متعدد، مسئولیت همگانی را نه تنها یک وظیفه اخلاقی، بلکه یک تکلیف شرعی می‌داند. این مسئولیت شامل نظارت بر عملکرد حاکمان، امر به معروف و نهی از منکر، و تلاش برای تحقق عدالت اجتماعی می‌شود. از این منظر، نظام اسلامی بدون مشارکت فعال مردم ناقص خواهد بود.

مفهوم امر به معروف و نهی از منکر که در قوانین جمهوری اسلامی ایران به صورت نظام‌مند تبیین شده‌اند، نه تنها به عنوان تکالیف شرعی، بلکه به مثابه سازوکارهای حقوقی ضامن پویایی جامعه تلقی می‌شوند. قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر با تعریف دقیق معروف و منکر در ماده ۱، دامنه شمول این مفاهیم را به تمامی احکام اولیه و ثانویه شرعی و قانونی گسترش می‌دهد و با ارجاع به نظر مقام معظم رهبری در احکام حکومتی، وحدت رویه و انسجام نظام حقوقی را تضمین می‌کند. ماده ۲ این قانون با تعریف امر به معروف و نهی از منکر به مثابه «دعوت و واداشتن»

دیگران، ماهیت فعالانه و پویای این تکلیف اجتماعی را برجسته می‌سازد، به گونه‌ای که صرفاً به توصیه‌های انفعالی محدود نمی‌شود، بلکه الزامات عملی را نیز دربرمی‌گیرد.

به این ترتیب، مسئولیت همگانی در اندیشه امام خمینی، همسو با برخی مفاهیم مدرن سیاسی، اما با پشتوانه‌ای دینی و فقهی، به عنوان عاملی کلیدی در تحقق جامعه اسلامی مطرح می‌شود. این دیدگاه نشان می‌دهد که اسلام نه تنها به رستگاری فردی، بلکه به سعادت جمعی نیز اهمیت می‌دهد. از منظر فقهی، ایشان در تحریر الوسیله (12) امر به معروف و نهی از منکر را نه تنها یک تکلیف شرعی فردی، بلکه مسئولیتی اجتماعی برای همه آحاد جامعه می‌دانند که ضامن سلامت اخلاقی و معنوی جامعه اسلامی است. این نگاه از اصل "تعاونوا علی البر و التقوی" در قرآن کریم نشأت گرفته و در منظومه فکری امام خمینی به عنوان یک اصل بنیادین مطرح می‌شود.

از سوی دیگر، هربرت اسپنسر در نظریه "ارگانسیم اجتماعی" (10) جامعه را به یک موجود زنده تشبیه می‌کند که اجزای آن مانند اندام‌های یک بدن، وظایف خاصی دارند و هماهنگی بین آن‌ها برای بقای کل سیستم ضروری است. این تشبیه، مشابهت‌های ساختاری بین جامعه و ارگانسیم طبیعی را برجسته می‌سازد. هر دو دیدگاه بر پیوند عمیق بین اعضای اجتماع و وابستگی متقابل آن‌ها تأکید می‌کنند، اما تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. امام خمینی بیشتر بر مسئولیت‌های اخلاقی و دینی افراد در قبال یکدیگر تمرکز دارد، در حالی که اسپنسر به کارکردگرایی ساختاری و تکامل اجتماعی توجه می‌کند. با این حال، هر دو نظریه، اجتماع را سیستمی زنده و پویا می‌دانند که سلامت آن در گرو همکاری و تعادل اجزایش است. این تطبیق نشان می‌دهد که اگرچه ریشه‌های فلسفی و اهداف این دو دیدگاه ممکن است متفاوت باشد، اما هر دو به صورت مشترک بر اهمیت انسجام اجتماعی و نقش حیاتی تک تک اعضا در حفظ کلیت جامعه تأکید دارند.

امام خمینی با نگاهی جامع به مسئولیت اجتماعی، آن را صرفاً محدود به حوزه اخلاقیات نمی‌داند، بلکه مشارکت فعال در امور حکومتی و تحقق عدالت اجتماعی را نیز جزئی جدایی‌ناپذیر از آن قلمداد می‌کند. ایشان در کتاب تحریر الوسیله (12) با تأکید بر مشروط بودن حق مالکیت فردی به رعایت مصالح اجتماعی، نشان می‌دهند که حتی فعالیت‌های اقتصادی نیز باید در چارچوب مسئولیت‌های اجتماعی تعریف شوند. این دیدگاه، مالکیت و اقتصاد را نه امری کاملاً خصوصی، بلکه متأثر از تعهدات فرد در قبال جامعه می‌داند.

در این چارچوب، امام خمینی عدالت اجتماعی را به عنوان محوری اساسی در تنظیم روابط اقتصادی و حکومتی معرفی می‌کند. این نگرش با اصول نظریه "عدالت به مثابه انصاف" (25) که بر توازن بین حقوق فردی و تعهدات اجتماعی تأکید دارد، اشتراکات مفهومی پیدا می‌کند. هر دو دیدگاه، مسئولیت‌پذیری شهروندان را نه تنها در حوزه شخصی، بلکه در عرصه عمومی و سیاست‌گذاری‌های کلان ضروری می‌دانند.

از منظر امام خمینی، مسئولیت اجتماعی تنها با پرداخت زکات یا کمک‌های فردی محقق نمی‌شود، بلکه مستلزم مشارکت در ساختارهای حکومتی برای تضمین عدالت است. این رویکرد، همسو با نظریه رالز، نشان می‌دهد که تحقق عدالت نیازمند همکاری نهادهای اجتماعی و افراد در جهت منافع عمومی است. بنابراین، مسئولیت اجتماعی در این دیدگاه، مفهومی فراتر از تعهدات اخلاقی فردی دارد و به عرصه سیاست و اقتصاد نیز تسری می‌یابد.

از منظر امام خمینی، مسئولیت همگانی نه یک انتخاب، بلکه یک تکلیف شرعی و عقلانی است که در پرتو حکومت اسلامی معنا پیدا می‌کند. ایشان در صحیفه نور (16) تصریح می‌کنند که تحقق عدالت اجتماعی بدون مشارکت فعال همه افراد اجتماع ممکن نیست و این مشارکت باید در چارچوب ارزش‌های اسلامی و مصالح عمومی صورت پذیرد. این نگاه جامع، هم به حقوق فردی احترام می‌گذارد و هم مسئولیت‌های اجتماعی را به عنوان تکلیفی الهی مطرح می‌کند.

## ۵-۲- تعادل حقوق فردی و مصالح اجتماعی

امام خمینی در تبیین مبانی فکری فلسفی-فقهی خود درباره تعادل حقوق فردی و مصالح اجتماعی، رویکردی جامع و متوازن ارائه می‌دهد که ریشه در آموزه‌های عمیق اسلامی دارد. این دیدگاه بر اساس اصولی مانند عدالت، مصلحت عمومی و حفظ کرامت انسانی شکل گرفته است. ایشان با تأکید بر جایگاه فرد در اجتماع، تلاش می‌کند تا میان آزادی‌های شخصی و منافع جمعی تعادل برقرار کنند. این نگرش از سویی به حقوق ذاتی افراد احترام می‌گذارد و از سوی دیگر، مصالح عمومی را به عنوان امری ضروری در نظر می‌گیرد.

در این چارچوب، امام خمینی با بهره‌گیری از منابع اسلامی مانند قرآن، سنت و عقل، الگویی ارائه می‌دهد که در آن حقوق فردی در صورتی مشروعیت دارد که به اختلال در نظم اجتماعی منجر نشود. این رویکرد با نظریه "توازن منافع" (9) در فلسفه حقوق که به تنظیم رابطه حقوق فردی و جمعی می‌پردازد، قابل مقایسه است. هر دو دیدگاه بر ضرورت ایجاد تعادل میان خواسته‌های فردی و نیازهای اجتماعی تأکید دارند، با این تفاوت که مبانی فکری امام خمینی ریشه در سنت اسلامی دارد، در حالی که نظریه دوورکین بر فلسفه حقوق غرب استوار است.

امام خمینی معتقد است که حکومت اسلامی موظف است در عین حمایت از حقوق شهروندان، از افراط‌گرایی فردی یا جمعی جلوگیری کند. این دیدگاه با توجه به شرایط تاریخی و اجتماعی ایران معاصر، به دنبال تحقق جامعه‌ای متعادل است که در آن مصالح عمومی به قیمت نادیده گرفتن کامل حقوق فردی تأمین نشود. از این منظر، نظام حقوقی اسلام می‌تواند با انعطاف‌پذیری لازم، میان آزادی و مسئولیت‌پذیری جمعی پیوند برقرار کند. ایشان در صحیفه نور<sup>۱</sup> با تصریح به حق برخورداری افراد از آزادی‌های مشروع، این حقوق را در چارچوب مصالح عمومی جامعه اسلامی تعریف می‌کنند. این نگرش که از سویی به کرامت ذاتی انسان و از سوی دیگر به مسئولیت‌های اجتماعی او توجه دارد، بر مبنای اصل "لاضرر" در فقه شیعه استوار است که در تحریر الوسیله (12) به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است.

در همین راستا قانونگذار به دلیل ملاحظات امنیتی و ضرورت مقابله با جرائم سازمان‌یافته و تهدیدات علیه تمامیت ارضی و حاکمیت ملی، استثنائاتی را بر لزوم رعایت حقوق فردی وارد ساخته است. بر اساس ماده ۱۵۰، کنترل ارتباطات مخابراتی تنها در دو دسته از موارد مجاز شمرده شده است: نخست، موارد مرتبط با امنیت داخلی و خارجی کشور که به دلیل حساسیت بالای این موضوع، نیازمند ضوابط دقیق و نظارت قضایی است؛ دوم، مواردی که برای کشف جرائم خاص ضرورت یابد. این جرائم عموماً دارای پیچیدگی و گستردگی هستند و کشف آن‌ها بدون نظارت بر ارتباطات، با دشواری‌های عملی مواجه می‌شود.

برای جلوگیری از سوءاستفاده از این اختیار، قانونگذار سازوکارهای نظارتی دقیقی را پیش‌بینی نموده است. در این راستا، موافقت رئیس کل دادگستری استان به عنوان یک نهاد قضایی مستقل، شرط اعمال کنترل ارتباطات مخابراتی قرار داده شده است. این شرط، تضمینی اساسی در جهت حفظ حقوق شهروندان و پیشگیری از اقدامات خودسرانه است. علاوه بر این، تعیین مدت و دفعات کنترل توسط مقام قضایی، مانع از تداوم بی‌ضابطه نظارت و ایجاد محدودیت‌های نامتناسب می‌شود. این الزامات، نشان‌دهنده تعادل‌جویی قانونگذار میان دو ارزش بنیادین امنیت عمومی و حریم خصوصی است.

امام خمینی با استناد به این اصل فقهی، حقوق فردی را تا جایی محترم می‌شمارد که به نظام اجتماعی و ارزش‌های اسلامی لطمه وارد نکند. از منظر فلسفی، این دیدگاه برآمده از نگرش توحیدی به جامعه است که در آن فرد و جامعه در رابطه‌ای ارگانیک و متقابل قرار دارند. ایشان در جای دیگری از صحیفه نور (16) با تأکید بر اینکه "حفظ حقوق مردم از مهم‌ترین وظایف حکومت اسلامی است"، نشان می‌دهند که در نظام فکری ایشان، حقوق فردی نه تنها نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه به عنوان یکی از ارکان مهم حکومت اسلامی مورد توجه قرار می‌گیرد. این موضع در عین

حال که از اندیشه‌های سیاسی اسلام شیعی متأثر است، دارای ابعاد فلسفی عمیقی نیز می‌باشد که در آن، فرد در عین برخورداری از حقوق طبیعی و شرعی، جزئی از کل بزرگتری به نام جامعه اسلامی محسوب می‌شود. این تعادل ظریف که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز متجلی شده، از یک سو با تأکید بر حقوقی مانند آزادی بیان و عقیده (مشروط به عدم اخلال به نظام) و از سوی دیگر با تصریح به تکالیف اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر (12)، چارچوبی جامع برای تنظیم روابط اجتماعی در جامعه اسلامی ارائه می‌دهد. با توجه به موارد فوق می‌توان گفت؛ الگوی سیاست جنایی امام خمینی بر سه محور اساسی استوار است:

۱. حقوق فردی مشروط: افراد در چارچوب شریعت و مصالح عمومی از آزادی‌ها و حقوقی برخوردارند.
۲. تکالیف اجتماعی: شامل مشارکت در امور اجتماع، رعایت عدالت و دفاع از ارزش‌های اسلامی.
۳. اولویت مصالح اجتماعی: که در موارد تعارض، منافع جمعی را بر منافع فردی مقدم می‌دارد.

### نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که امام خمینی (ره) با تکیه بر نظام فقهی-فلسفی اسلام، موفق به طراحی الگویی منحصر به فرد در سیاست جنایی شده‌اند که از دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه «فردمحوری لیبرالی» و «اجتماع‌محوری سوسیالیستی» فراتر رفته و به عدالت به مثابه «امری فراتر از فرد و جمع» می‌نگرد. این مدل با استفاده از اصولی مانند «لاضرر»، «نفی هرگونه آسیب فردی و اجتماعی»، «مصلحت نظام» و «حفظ توازن اجتماع در سطح کلان»، حقوق فردی را نه در خلأ، بلکه در چارچوبی مسئولیت‌پذیر تعریف می‌کند که همزمان مصالح جمعی و کرامت انسانی را تضمین می‌نماید.

به‌طور مشخص، این دیدگاه در سه سطح؛ ۱- عدالت کیفری (ترکیب مجازات با بازپروری مجرم، مشابه عدالت ترمیمی زهر که به ترمیم روابط قربانی و مجرم تأکید دارد)، ۲- پیشگیری از جرم (تمرکز بر ریشه‌های ساختاری مانند فقر و تبعیض، مطابق نظریه آنومی مرتن که جرم را محصول نابرابری‌های سیستماتیک می‌داند)، و ۳- مسئولیت همگانی (تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر به مثابه نظارت اجتماعی غیردولتی، همسو با جامعه‌گرایی سندل که نقش نهادهای مدنی را پررنگ می‌کند) تجلی یافته است.

محور کلیدی این نظام فکری، دیالکتیک حقوق و تکالیف است؛ بدین معنا که فرد در عین بهره‌مندی از حقوقی مانند مالکیت یا آزادی بیان، موظف به رعایت «حفظ نظام» به عنوان قاعده‌ای فراققهی است که امنیت عمومی و عدالت ساختاری را تضمین می‌کند. این نگرش به‌ویژه در مواجهه با جرایم اقتصادی، همزمان مجازات‌عاملان (احقاق حق بزه‌دیدگان) و اصلاح ساختارهای ناعادلانه (مانند مقابله با رانت‌خواری) را دنبال می‌کند، که پاسخگوی چالش‌های مدرنی مانند تعارض آزادی‌های فردی با امنیت جمعی است.

از منظر تطبیقی، این الگو اگرچه با نظریه‌هایی مانند «توازن منافع» دورکین (توزیع عادلانه منابع) یا «عدالت به مثابه انصاف» رالز (تقدم برابری فرصت‌ها) همپوشانی دارد، اما با پشتوانه الهیاتی خود، از دو آفت فردگرایی مصرف‌محور لیبرالیسم و ابزارانگاری جامعه‌محور سوسیالیسم اجتناب می‌کند. افزون بر این، تأکید امام بر کرامت ذاتی مجرمان (مانند منع شکنجه یا تحقیر متهم) پاسخی مستقیم به نقدهای مکتب فرانکفورت (مانند نظرات هابرماس درباره ابزاری شدن نظام‌های کیفری) محسوب می‌شود. در نتیجه، این پژوهش ثابت می‌کند که الگوی سیاست جنایی امام خمینی (ره)، با ترکیب ثبات فقهی (استناد به منابع دینی) و انعطاف مصلحتی (تطبیق با شرایط زمانه)، نه تنها برای جوامع اسلامی، بلکه به عنوان یک گفتمان جهانی قابلیت عرضه دارد.

برای نمونه، در بحران‌هایی مانند پاندمی‌ها (تعیین محدودیت‌های آزادی‌های فردی به نام سلامت عمومی) یا نظارت دیجیتال (تعادل میان امنیت سایبری و حریم خصوصی)، این الگو می‌تواند با ارائه چارچوبی مبتنی بر مسئولیت‌پذیری مشروط، راه‌حلی متوازن ارائه دهد. همچنین، این نظریه با حفظ اصالت اسلامی، از ظرفیت لازم برای گفت‌وگوی بین‌فرهنگی با دیگر مکاتب حقوقی (مانند حقوق بشر غربی) برخوردار است. برای تحقق این ظرفیت بالقوه، موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. **پژوهش‌های میان‌رشته‌ای؛** ترکیب فقه، فلسفه حقوق، جرم‌شناسی و جامعه‌شناسی برای تدوین شاخص‌های عملیاتی الگوی سیاست جنایی امام خمینی (ره). لازم است پژوهش‌هایی با همکاری متخصصان فقه، حقوق، جرم‌شناسی و جامعه‌شناسی انجام شود. این مطالعات باید به بررسی تطبیقی این الگو با نظریه‌های غربی (مانند عدالت ترمیمی، جامعه‌گرایی سندل، یا نظریه آنومی مرتن) پردازند و نقاط اشتراک و افتراق آن را تحلیل کنند. همچنین، با روش‌های میدانی و کیفی (مصاحبه با قضات، مجریان قانون و جامعه‌شناسان) می‌توان کارآمدی این مدل را در نظام‌های قضایی کشورهای اسلامی سنجید. نتیجه این پژوهش‌ها می‌تواند در قالب کتاب‌های تخصصی، مقالات علمی و راهنماهای قضایی منتشر شود تا به عنوان مرجع برای قانون‌گذاران و محققان مورد استفاده قرار گیرد.

۲. **گفتمان‌سازی بین‌المللی با تأکید بر مفاهیم اسلامی برای معرفی این الگو به عنوان یک گفتمان جهانی؛** باید کنفرانس‌های بین‌المللی با حضور اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان برگزار شود. مفاهیمی مانند «عدالت ترمیمی اسلامی» (ترمیم رابطه مجرم و قربانی بر اساس اخلاق اسلامی)، «پیشگیری توحیدی از جرم» (تمرکز بر ریشه‌های معنوی و اجتماعی جرم)، و «سیاست جنایی مبتنی بر مصلحت» می‌توانند محور این گفت‌وگوها باشند. همکاری با نهادهای بین‌المللی مانند سازمان ملل، سازمان کنفرانس اسلامی و نهادهای حقوق بشری می‌تواند به رسمیت شناختن این الگو را تسهیل کند. همچنین، ترجمه آثار امام خمینی (ره) و پژوهش‌های مرتبط به زبان‌های مختلف، گام مؤثری در معرفی این نظریه به جهانیان خواهد بود.

۳. **کاربرد الگو در بحران‌های معاصر مانند پاندمی‌ها، امنیت سایبری، نابرابری اقتصادی؛** این الگو می‌تواند در مدیریت بحران‌هایی مانند همه‌گیری بیماری‌ها (تعادل بین محدودیت‌های آزادی‌های فردی و سلامت عمومی)، امنیت سایبری (حفظ حریم خصوصی در عین مقابله با جرایم اینترنتی) و نابرابری اقتصادی (مبارزه با رانت و فساد ساختاری) راهگشا باشد. برای مثال، در بحران پاندمی، می‌توان از اصل «لاضرر» برای تعیین محدودیت‌های متناسب با شرع و عقل استفاده کرد. در حوزه امنیت سایبری، مفهوم «مسئولیت همگانی» (امر به معروف و نهی از منکر) می‌تواند به عنوان یک نظارت مردمی غیردولتی برای پیشگیری از جرایم دیجیتال به کار رود. پژوهش‌های موردی در این زمینه می‌توانند الگوی عملی برای سیاست‌گذاران فراهم کنند.

۴. **اصلاح نظام‌های کیفری در کشورهای اسلامی؛** با الهام از این الگو بسیاری از قوانین کیفری در کشورهای اسلامی نیازمند بازنگری هستند تا از خشونت بی‌هدف و ناکارآمدی دور شوند. الگوی امام خمینی (ره) با تأکید بر «مجازات توأم با بازپروری» و «پیشگیری از جرم از طریق عدالت اجتماعی» می‌تواند مبنای اصلاحات قرار گیرد. برای مثال، در مورد جرایم مواد مخدر، به جای اعدام‌های غیر ضرور، می‌توان از برنامه‌های توانمندسازی و اصلاحی (خصوصاً در نواحی مرزی برای جوانان فاقد شغل) استفاده کرد. همچنین، قوانین مربوط به جرایم اقتصادی باید به سمت شفافیت و مبارزه با فساد ساختاری حرکت کنند. تشکیل کارگروه‌های متشکل از فقها، حقوق‌دانان و جرم‌شناسان برای بازنگری در قوانین کیفری ضروری است.

۵. آموزش و ترویج الگو میان قضات، حقوقدانان و فعالان مدنی برای نهادینه کردن این الگو؛ باید دوره‌های آموزشی برای قضات، وکلا، دانشجویان حقوق و فعالان مدنی طراحی شود. این دوره‌ها می‌توانند شامل مباحثی مانند «فلسفه مجازات در اسلام»، «نقش مصلحت در سیاست جنایی» و «عدالت ترمیمی در فقه شیعه» باشند. همچنین، ایجاد کلینیک‌های حقوقی برای اجرای آزمایشی این الگو در پرونده‌های واقعی می‌تواند به ارزیابی عملی آن کمک کند. رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی نیز می‌توانند با تولید محتوای آموزشی، این مفاهیم را به عموم مردم معرفی کنند تا فرهنگ مسئولیت‌پذیری جمعی تقویت شود.

### مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

### تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

### موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

## References

1. Delmas-Marty M. Great Systems of Criminal Policy. Translated by Ali Hossein Najafi Abrandabadi ed. Tehran: Mizan Publications; 2019.
2. Ibn Manzur MiM. The Arab Tongue. Beirut: Dar Sadir; 1988.
3. Dekhoda AA. Dictionary. Tehran: University of Tehran Press; 1998.
4. Amid H. Amid Persian Dictionary. Tehran: Amirkabir Publications; 1996.
5. Lazerges C. Introduction to Criminal Policy. Translated by Ali Hossein Najafi Abrandabadi ed. Tehran: Mizan Publications; 2019.
6. Ancel M. Social Defense. Translated by Mohammad Ashouri and Ali Hossein Najafi Abrandabadi ed. Tehran: University of Tehran Press; 1996.
7. Smith A. The Wealth of Nations. London: W. Strahan and T. Cadell; 1776.
8. Marx K. Capital: Critique of Political Economy (Vol. 1). Hamburg: Otto Meissner; 1867.
9. Durkheim E. The Division of Labor in Society. New York: Free Press; 1893.
10. Spencer H. The Principles of Sociology (Vol. 1). New York: D. Appleton & Company; 1896.
11. Sandel M. What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets. New York: Farrar, Straus and Giroux; 2012.
12. Mousavi Khomeini SR. Tahrir al-Wasila (Volumes 1 and 2). Qom: Institute for Publication of Imam Khomeini's Works; 2011.
13. Zehr H. Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice. Scottdale: Herald Press; 1990.
14. Ghazali M. The Deliverer from Error. Damascus: Dar al-Bashair; 1997.
15. Hirschi T. Causes of Delinquency. Berkeley: University of California Press; 1969.
16. Mousavi Khomeini SR. Sahifeh-ye Nur (Volume 10). Tehran: Institute for Publication of Imam Khomeini's Works; 1986.
17. Becker H. Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance. New York: Free Press; 1963.
18. White R, Haines F. Crime and Criminology. Translated by Ali Salimi ed. Qom: Hawzah and University Research Institute; 2007.
19. Merton R. Social Structure and Anomie. American Sociological Review. 1938;3(5):672-82.
20. Braithwaite J. Crime, Shame and Reintegration. Cambridge: Cambridge University Press; 1989.
21. Duff A. Punishment, Communication, and Community. Oxford: Oxford University Press; 2001.
22. Garland D. Punishment and Modern Society. Chicago: University of Chicago Press; 1990.

23. Gassin R. Theoretical Criminology. Translated by Mehdi Keynia ed. Tehran: Majd; 2006.
24. Arendt H. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press; 1958.
25. Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press; 1971.