

بررسی آیات قصاص و وجوه حیات‌بخشی آن در قرآن

حمیدرضا نوری*

چکیده

در زمینه مفهوم برآمده از آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» و دیگر آیات مرتبط با قصاص، دو دیدگاه وجود دارد. برخی معتقدند: مفهوم این آیات شریفه، بر رجحان قصاص نسبت به عفو، دلالت داشته و این مفهوم قرین حکمتی عقلانی است و آن حفظ جان انسان‌هایی است که با تنبه از قصاص مجرم، از قتل دیگر انسان‌ها و گرفتار آمدن خود به کام مرگ، جلوگیری می‌نمایند. در مقابل گروهی بر این باورند که آیات شریفه، فاقد این مفهوم بوده و صرفاً بر حیات‌بخش بودن قصاص و تقابل به مثل نسبت به تکايل و زیاده‌روی در انتقام، دلالت دارد و مقایسه‌ای را بین قصاص و عفو انجام نداده است. این مقاله، دیدگاه دوم را ترجیح داده است و این دیدگاه را با شأن نزول آیه و ماهیت مکتب اخلاقی اسلام و تأکید آموزه‌های دینی بر نهاد عفو، سازگارتر می‌داند.

واژگان کلیدی

آیه ۱۷۹ - ۱۷۸ بقره، آیات قصاص، آیات الأحکام، قصاص، حیات، عفو، قتل عمد.

طرح مسئله

از ظاهر ترکیب ادبی استفاده شده در آیه قصاص «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» که بازیافت زندگی و نشاط را منحصر در «تقابل به مثل» نموده، به دست می‌آید که از سوی بازماندگان مقتول به قتل عمد، قصاص در مقایسه با عفو، انتخابی ارجح و شایسته‌تر است و به دلالت مفهوم حصر، عفو و گذشت از جرم قاتل، حیات، زندگی و شادابی را به دنبال نخواهد داشت. التزام به این معنا، دست‌کم با دو آموزه اسلامی مغایر است. ۱. تحریض اولیای دم به عفو، آن هم با استفاده از واژه‌ای که محرک احساسات و عواطف ناب انسانی است. ۲. ماهیت شریعت اسلامی که بر پاسداشت فضائل اخلاقی استوار است و در تراحم میان رذیلتی چون: انتقامجویی و فضیلتی مانند: عفو، بی‌تردید جانب فضیلت را مقدم می‌دارد.

رجحان قصاص نسبت به عفو، احیاکننده یکی از شبهات جدی پیرامون اجراء قصاص است که بر تقویت فضیلت ایثار و عفو و ضرورت فرهنگ‌سازی آن در میان آحاد جامعه، تأکید می‌ورزد. همان موضوعی که از سوی ادیان آسمانی، نشر و نهادینه‌سازی آن مورد انتظار است.

یکی از اساسی‌ترین حقوق شخصی بشر، حق حیات است؛ چراکه دیگر حقوق طبیعی مانند حق آزادی، برابری و مالکیت بر آن مترتب است.

قرآن به اهمیت تداوم حیات برای تمامی انسان‌ها فارغ از خصوصیات نژادی، جنسیتی، طبقه‌ای و اعتقادی، پرداخته و با اعلام اصل حرمت جان همه آدمیان، تنها، موارد اندکی را که قرین دلایل موجه و عقلانی است از کلیت اصل یاد شده، استثنا نموده است. یکی از این موارد، مجرم به قتل عمد است. قاتل، نسبت به اولیاء مقتول، مهدور‌الدم است و در صورت تمایل اولیاء دم، قصاص می‌گردد. قرآن با آنکه به تداوم حیات فرد انسانی اهمیت داده، در موارد تراحم تداوم حیات جامعه انسانی با حیات فرد، به اصل تقدم بهره‌مندی جامعه بشری از حق حیات نسبت به حق بهره‌مندی فرد از موهبت زندگی مادی، ملتزم است.

ولی دم، با وجود آلام روحی و آسیبی که از فقدان و کشته شدن عزیز خود متحمل شده، خود را مواجه با انتخابی سخت می‌بیند که از سویی به او اجازه انتقام می‌دهد (قصاص) و از دیگر سو، به خویش‌داری دعوتش می‌کند (عفو). برای بازماندگان مقتول این سؤال اساسی مطرح است که از نظر خداوند عالمیان، کدام فعل، محبوبتر بوده و او را بیشتر راضی می‌کند. عفو یا قصاص؟ از این منظر، موضوع از یک نگره فقهی به انگاره‌ای اخلاقی، تغییر ماهیت می‌دهد. در این رویکرد، دغدغه اصلی، دست‌آزیدن به انتخابی است که خدا را راضی‌تر می‌کند و فعل عبد را اخلاقی و

الهی تر جلوه می‌دهد. به نظر می‌رسد برای پاسخ به این سؤال باید به مجموع آیات قرآن و روایات صحیحه مراجعه نمود.

معناشناسی آیات قصاص

با توجه به تأکید قرآن بر صیانت از حق حیات کلیه انسان‌ها که با تعبیر «النفس» از آن یاد شده است «... وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (انعام / ۱۵۱) و هماهنگی آن با حقوق فطری بشر که مورد توجه آفریننده انسان است، تحلیل دقیق آیات قصاص که به ظاهر بر رجحان مقابله به مثل و اعدام قاتل دلالت دارد، ضروری می‌نماید.

موضوع قصاص در آیات قرآن، به صراحت یا تلویح مورد اشاره قرار گرفته است (بقره / ۱۷۹ - ۱۷۸ و ۱۹۴؛ مائده / ۳۲ و ۴۵؛ نحل / ۱۲۶؛ کهف / ۷۴؛ شوری / ۴۰) اما محور اصلی بحث پیش‌رو، دو آیه ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره است. علت تمرکز بر این دو آیه شریفه آن است که دلالت صریحی بر شرعیت قصاص داشته و با توجه به تعرض به عدیل قصاص و طرح موضوع عفو، مقایسه این دو حق از حقوق اولیاء دم را امکان‌پذیر نموده و کشف مقصود اصلی حق تعالی را می‌سازد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ. (بقره / ۱۷۹ - ۱۷۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [حکم] قصاص درباره کشتگان بر شما مقرر شده است: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده و زن عوض زن و کسی که از برادر [دینی] او، چیزی [از قصاص] به او بخشیده شود، پس [راه] پسندیده در پیش گیرد و به نیکی [خون‌بها] را به او بپردازد؛ این، تخفیف و رحمتی از طرف پروردگارتان است و کسی که بعد از آن تجاوز کند، پس عذابی دردناک برایش خواهد بود و ای خردمندان! برای شما در قصاص، زندگانی است، تا شاید شما خود نگه دار باشید.

آیه شریفه، از قصاص به‌عنوان حکمی تشریحی و قانونی که در نظر باری تعالی حتمی و غیر قابل تغییر است، یاد کرده و برای افاده اهمیت این حکم آسمانی، واژه «کتابت» را به استخدام درآورده است. بدیهی است که منظور از وجوب قصاص، شرعی بودن آن، به‌عنوان رخصتی برای ولی دم جهت مقابله به مثل با قاتل است، نه الزام در استفاده از آن. (غرناطی، ۱۴۰۳: ۱ / ۶۹)

واژه‌شناسی

قصاص^۱

«قصاص» بر وزن «فعال» در اصل از «قَصَص» به معنای به تبع و پشت سر چیزی آمدن (تعقیب) است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵ / ۱۱) و در معنای سرگذشت و نقل قصه نیز آمده است. قصص خبری است که بعضی از آن پشت سر بعضی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵ / ۴۱۵) قصاص جان بدین معناست که پیامد خون و پشت سر آن، قود می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۷۲) یعنی پس از هر قتلی، خونی ریخته می‌شود. در حقیقت قصاص نفس، مترادف است با قود که به معنای قتل به قتل است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵ / ۱۹۷)

تطبیق معنای لغوی که در آن «تبع و تعقیب» برجسته است بر مفهوم فقهی و اصطلاحی قصاص، ایجاب می‌کند که در توضیح قصاص گفته شود: وقتی تعقیب خون و پی‌گیری جنایت در جریان باشد، قصاص اطلاق می‌شود؛ زیرا جانی معمولاً خود را پنهان و مخفی می‌کند و در صدد لوٹ کردن خون و جنایتی است که مرتکب شده، از این رو از طرف اولیاء مقتول و قانون، تحت تعقیب قرار می‌گیرد تا مجازات شود. (حسنی، ۱۳۶۴: ۴۲)

قتلی

«قتلی» بر وزن فعلی جمع قتل و اسم مفعول از قتل و به معنای «کشته شدگان» است. (جوهری، ۱۴۱۰: ۵ / ۱۷۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱ / ۵۴۷) اطلاق آن، مقتولین به قتل غیر عمد را نیز شامل می‌گردد، اما مقصود از «قتلی» در آیه شریفه، کشته شدگان به قتل عمد است؛ چراکه مورد قتل غیرعمد، قصاص وجود ندارد. (حلی، ۱۴۰۹: ۴ / ۹۷۲) در قتل غیرعمد، آزاد کردن یک بنده و پرداخت دیه مقتول، برعهده قاتل خواهد بود.

عفو

«عفو» در لغت، مصدر متعدی و به معنای «ترک» است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴ / ۵۶؛ ابن هائم، ۱۴۲۳: ۱۰۲) و در زبان فارسی به گذشت کردن و بخشودن ترجمه می‌شود. ترک کردن، گاه، علت نمو و تکثیر و رشد است؛ مانند: وانهادن مو که علت زیادی مو است، از این رو برخی مفسران، «کثرت» را نیز در معانی عفو ذکر کرده‌اند. (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۱ / ۶۶)

1. Nemesis.

عفو در قرآن یکی از اوصافی است که خداوند خود را با صیغه مبالغه «الْعَفْوُ» به آن خواننده (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۵ / ۷۲) و گذشت سرشار خود را پاداش درگذشتن انسان، از بدی‌های دیگران قرار داده است. «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا». (نساء / ۱۴۹)

با توجه به آیات و روایات قابل‌توجهی که در زمینه تلبس به این خصلت نیکو وارد شده است، عفو یکی از ارکان اخلاق اسلامی است که خود را از سطح فضیلتی معمولی رفعت داده و به‌عنوان نهادی مهم در ساختار شبکه معارف دینی مطرح کرده است. از این رو می‌توان از آن به «نهاد عفو» تعبیر آورد و در مقام تعارض این خصلت نیکو با دیگر آموزه‌های دینی، از موقعیت آن غافل نبود.

حیات

حیات در زبان عربی، اسم مصدر از ریشه «ح ی ی» به‌معنای زندگانی و در معنای مصدری به زنده شدن ترجمه می‌شود. (فیومی، بی‌تا: ۲ / ۱۶۰) راغب اصفهانی، وجوه استعمال «حیات» را در دو مورد احصاء نموده: قوه‌ای که موجب نمو و رشد در موجود زنده اعم از نبات و حیوان می‌گردد و قوه‌ای که سبب حساسیت و تحریک‌پذیری موجود می‌شود. قوه دوم صرفاً حیات حیوانی را دربر می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۶)

حیات به صورت یک فعالیت عملی پیوسته و منظم که موجود را در جهت تکامل عادی پیش می‌برد تجلی می‌کند. این فعالیت خود نتیجه تغییرات پیوسته نیروهای فیزیکی و شیمیایی مربوط به موجودات زنده است و شامل سه دسته اعمال اساسی است: اعمال تغذیه، اعمال ارتباطی که سبب ایجاد رابطه بین موجودات زنده و دنیای خارج می‌شوند و مبتنی به تحریک‌پذیری و حساسیت موجود زنده و نیز قابلیت حرکت آنهاست و اعمال تکثیر که بقای نوع را تأمین می‌کند. (زوویر، ۱۳۵۰: ۱۶)

مفهوم‌شناسی آیات قصاص

تعییری که در اعلام حکم قصاص به کار رفته‌اند دارای نکات قابل‌توجهی است که هر کدام در درک تشریح حکم قصاص، سهم بسزایی دارد.

الف) کتب علیکم

استعمال فعل ماضی برای القاء حتمی بودن با همراهی ماده «کتابت» و «علی» این حکم را با شرایط اجرای آن، امری واجب، غیر قابل‌تخلف و از مسلمات شریعت اسلامی قلمداد کرده که به هیچ وجه تعطیل‌بردار نیست. (رازی، ۱۴۲۰: ۵ / ۲۲۱) نزول آیه قصاص در مدینه منوره و با فاصله

قابل توجهی از بعثت، نشانگر آن است که این حکم الهی، اجمالاً مورد توجه مردم حجاز بوده و از سنت‌های به‌جا مانده از گذشته تلقی می‌گردیده است؛ چه اینکه، اولاً آیات دیگری از قرآن، بر تشریح قصاص در شریعت موسوی تصریح دارد (مائده / ۴۵) و ثانیاً رسوب این سنت در اذهان مردم عرب، که تحت تأثیر فرهنگ یهود و نصاری بوده و در موضوع قتل نفس اجمالاً به فرامین این دو شریعت عمل می‌نموده‌اند، (همان) وجوب قصاص در برخی شرایع سابقه را مفروغ عنه قرار داده است؛ بنابراین آیه شریفه در مقام تأکید بر رویه گذشتگان است که توسط گروهی از مردم به فراموشی سپرده شده بوده.

ب) الحر بالحر و ...

با آنکه «قصاص» امری معهود میان اعراب بوده، این فراز در توضیح مقصود از «قصاص» ذکر شده است. پس معلوم می‌شود که اصل قصاص، به معنای تقابل به مثل و کشتن در ازاء کشتن، وجود داشته است، اما خصوصیات دقیق آن مغفول بوده؛ یعنی تقابل به مثل و حفظ مثلثیت از هر جهت! لذا قرآن با خاطر نشان ساختن این نکته، بر قصاص به معنای کامل آن تأکید می‌ورزد. می‌توان مدعی شد که آیه شریفه در مقام بیان مماثلت زنده در قبال زنده و بنده در مقابل بنده نیست تا گفته شود این آیه به وسیله آیات دیگر (مائده / ۴۵) نسخ گردیده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲ / ۶۱)؛ چراکه آیه‌ای که ادعای ناسخیت آن شده، بیانگر حکم قصاص در شریعت موسوی است که مقدم بر این شریعت است و مقدم، مؤخر را نسخ نمی‌نماید، (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۴۴۶؛ فاکرمیبدی، ۱۳۹۰: ۴۴) بلکه با توجه به فضای نزول، آیه شریفه صرفاً در مقام بیان این نکته است که در صورت انتخاب مجازات برای قاتل از سوی اولیای دم، تقابل به مثل و قصاص به معنای واقعی آن مورد توجه قرار گیرد، چراکه برخی قبایل عرب قسم خورده بودند: «در قبال قتل بنده‌ای از قبیله خود، فردی حر از قبیله قاتل را بکشند و در قبال کشته شدن زنی، مردی را از قبیله قاتل از میان بردارند» (دروزه، ۱۳۸۳: ۶ / ۲۸۷) این تبختر و خود برتربینی، که به بغی منجر می‌گردیده (ابن‌زمین، ۱۴۲۳: ۱ / ۱۸۵) مخالف معنای دقیق قصاص است؛ چون تقابل به مثل ایجاب می‌کند که در صورت بنده و یا زن بودن قاتل و مقتول، قاتل کشته شود و لو اینکه زن و یا بنده باشد، نه اینکه جنس به اصطلاح ممتازتر از مقتول را به گمان همسان بودن وضع قبیله خودی، با رفیع قبیله مقابل!! قصاص کنند. (سمعانی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۷۴) به بیانی دیگر چنان‌که شأن نزول آیه قصاص گواهی می‌دهد، این آیه در مقام بیان اعتداء و تقابل به مثل جمعی و قبیله‌ای است و قصاص در سوره مائده، به بیان اعتداء فردی پرداخته است؛ بنابراین آیه شریفه، اصلاً در مقام بیان عدم مماثلت ارزشی عبد با حر و مرد با زن نیست، (سید قطب، ۱۴۱۲: ۱ / ۱۶۵، خوبی، ۱۳۷۶: ۲۹۴)

ج) فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ ثَمِيَّةٌ

کاربست استعمال حرف «فاء» در این فراز آن است که در صورت عدم اختیار قصاص از سوی اولیاء دم، عفو، جایگزین آن خواهد شد و تلویحا به ترتب عفو بر قصاص دلالت دارد. معنای ترتب این است که اصل در قتل عمد، قصاص کردن جانی است. از این رو حرف «فاء» در این فراز، معنای امتنان بر قاتل نیز خواهد داشت؛ چراکه با وجود آنکه قصاص، حق ولی دم شناخته شده، به عفو و اخذ دیه بسنده کرده و از خون مقتول می‌گذرد.

تعبیر «اخیه» و برادر قلمداد کردن ولی دم نشان می‌دهد که این گذشت و پرهیز از قصاص، کاری بزرگ و درخور احساسات یک هم خون است و الا غرائز بشری حکم به انتقام‌جویی می‌کند. از سویی این تعبیر به گونه‌ای تشویق به عفو نیز می‌نماید؛ چراکه در منظر ولی دم، قاتل را چون برادر وی تجسم نموده که به حکم برادری، گذشت و مهربانی در موردش روا و پسندیده است. قرآن در این فراز کوتاه، با استمداد از فضیلت اخلاقی عفو، قانون مجازات بشری را تلطیف کرده است. (کاتوزیان و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۱۶)

د) ذَلِكْ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ

این تعبیر در مقام امتنان بر امت اسلامی است و وجه امتنان در مقایسه حکم مجازات قاتل عمدی در اسلام (که ریشه در اعتدال و جامعیت این شریعت الهی دارد) نسبت به شریعت‌های پیش از خود، هویدا می‌گردد. اشاره شد که در شریعت موسوی و در میان بنی‌اسرائیل، مطابق قولی، مجازات قاتل تنها قصاص بوده است (شافعی، بی‌تا: ص ۱۹۹؛ ابن‌ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۹۳) و ولی دم امکان عفو و یا اخذ دیه نداشته است. اگر این نسبت صحیح باشد، بدین معنا خواهد بود که در دین یهود، اصلا قصاص، حق اولیاء دم نبوده است؛ چراکه یکی از ویژگیهای حق آن است که صاحب آن می‌تواند از آن درگذرد و به دنبال اعمال آن نباشد. (گرجی، ۱۳۶۴: ۳۰) فرازهایی از تورات صحت این انتساب را ثابت می‌کند. «... کشتن انسان جایز نیست؛ زیرا انسان شبیه خدا آفریده شده است هر حیوانی که انسانی را بکشد باید کشته شود هر انسانی هم که انسان دیگری را به قتل برساند باید به دست انسان کشته شود...» (سفر پیدایش، بند ۹، عهد خدا با نوح) پس انحصار مجازات مجرم به قتل عمد در قصاص، بدین معنا خواهد بود که این مجازات یکی از احکام الهی بوده است نه یکی از حقوق انسانی که تعلق به ولی دم دارد. در این صورت، تفاوت شریعت اسلامی با برخی شریعت‌های سابق، این خواهد بود که خداوند متعال، در آخرین شریعت خود، قصاص را از عداد احکام خود خارج نموده و آن را به فهرست حقوق

انسانی اضافه نموده است و این خود تخفیف و آسان‌گیری مهمی است که برای آدمیان رخ داده است. اسلام با عنایت به عواطف، هیجانات و تألمات روحی‌ای که اولیاء دم در اثر کشته شدن عزیز خود متحمل شده‌اند، حق مقابله به مثل را برای آنان محترم شمرده و از سویی دیگر راه را برای ابراز احساسات نوع دوستانه و گذشت از سوی اولیاء دم هموار ساخته و اجازه عفو با اخذ دیه و یا بدون آن را صادر نموده است. با این حکم جامع اسلامی، ولی دم، خود را مواجه با دو گزینه می‌بیند که در انتخاب هر کدام، آزاد است و البته قرآن با به هیجان درآوردن حس نوع دوستی بازماندگان، تلویحاً تمایل خود را به انتخاب گزینه عفو نشان داده است. این است معنای حکم اعتدالی و کامل اسلام که با التفات به تمامی جهات دخیل در یک حکم الهی، همراه بوده و از سنگینی و طاقت‌فرسا بودن عمل به آن، فاصله دارد، چنان که حکم مجازات قاتل در شریعت موسوی حاوی چنین ثقلی است. برخی این حکم را مصداق اغلالی «... وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...» (اعراف / ۱۵۷) دانسته‌اند که پیش از بعثت رسول گرامی اسلام ﷺ، عرب جاهلی را که متأثر از فرهنگ یهودی بود، زمین‌گیر کرده است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۷ / ۳۰۰)

ه) لکم فی القصاص حیاة

این فراز حاوی یکی از محسنات بلاغت زبان عرب است. قصاص که به معنای مرگ قاتل است به زندگی تعبیر گردیده؛ یعنی عملی مرگ‌آور، اقدامی حیات‌بخش تصویر شده است. القای دو معنای متضاد مرگ و حیات با یک لفظ از بلاغت ادبی حکایت دارد. (تفتازانی، ۱۴۱۱: ۱۷۳؛ ابن منیر، ۱۳۸۵: ۱ / ۳۳۲) اما این تعبیر در بطن خود سؤالی را برمی‌انگیزاند و آن اینکه: وجه حیات‌بخشی قصاص و تقابل به مثل چیست؟ ابتدا باید دانست که اعتقاد به حیات‌بخش بودن تقابل به مثل در میان اعراب پیش از اسلام، موضوعی مقبول بوده و این باور با جملاتی قصار؛ چون: «القتل انفی للقتل»، «قتل البعض إحياء للجميع»، و «أكثروا القتل ليقول القتل» در بین مردم رواج داشته است. در ذیل آیه شریفه، برخی مفسران، بحث مبسوطی در مزیت تعبیر قرآن نسبت به جمله مرکوز در اذهان مردم عرب (القتل انفی للقتل) که هر دو القاکننده معنای واحد حیات‌بخشی قصاص می‌باشند، آورده‌اند. (رازی، ۱۴۲۰: ۵ / ۲۲۹) برخی ادباء، وجوه مزیت تعبیر قرآنی را از تعبیر مشابه، تا پانزده مورد احصاء نموده‌اند. (درویش، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۵۶ - ۲۵۴)

حصر حیات‌بخشی در قصاص مجرم به قتل عمد

از ترکیب ادبی استفاده شده دانسته می‌شود که قرآن، نه تنها قصاص را حیات‌بخش می‌داند بلکه باز یافت

زندگی و نشاط را منحصر در «تقابل به مثل» می‌پندارد؛ بدین معنا که قصاص از جانب بازماندگان مقتول، در مقایسه با عفو، انتخابی ارجح و شایسته‌تر است و به دلالت مفهوم حصر، عفو و گذشت از جرم قاتل، حیات، زندگی و شادابی را به دنبال نخواهد داشت. صاحب تفسیر المیزان که خود از منظر حق شخصی، کاربست رأفت و مهرورزی را نسبت به قاتل تأیید کرده و چشم‌پوشی از استفاده از حق قصاص را تقاضای اسلام از صاحبان حق می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۶۴) در تفسیر خود بر رجحان قصاص نسبت به عفو، از منظر مصلحت عمومی فتوا داده و می‌گوید: گرچه در عفو، تخفیف و رحمت نهفته است اما مصلحت عامه بر قصاص استوار است؛ چراکه حیات جامعه، به چیزی جز قصاص، تضمین نمی‌گردد. (همو، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۳۳) برخی دیگر نیز از سیاق آیه پیشین و تقدم طرح موضوع قصاص بر عفو که با حرف «فاء» تلویحاً بدان اشارت رفته است، قصاص را اصل در مواجهه اولیاء دم با مجرم دانسته و عفو را متفرع بر ترک قصاص و در مرحله بعد قلمداد نموده اند؛ چراکه بر جانی، الزامی در پذیرش پرداخت دیه وجود ندارد، قاتل می‌تواند پرداخت دیه را نپذیرد و کشته شود. این رخصت نشان‌دهنده این واقعیت است که اصل در موضوع قتل عمد، قصاص است. (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۵۵) به تعبیر دیگر، ترتیب ذکر قصاص و عفو در آیه شریفه دلالت دارد بر اینکه در مرحله اول، قصاص واجب است و عفو و دیه، نقش مسقط این واجب را ایفا می‌کنند. (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲ / ۶۸۴) برخی دیگر از مفسران عکس این نظریه را مطرح کرده و معتقدند که آیه در مقام بیان این مطلب است که آخرین راه حل منازعه بین قاتل و اولیا دم، پناه بردن به قصاص است. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۶۸)

قصاص متضمن حیات فردی یا جمعی

از تأمل در آیات قرآن، به دست می‌آید که انسان دارای گونه‌های مختلفی از حیات است: حیات مادی در قبال حیات معنوی و حیات فردی در قبال حیات اجتماعی. حیات و زیست فردی انسان به گونه‌ای از حیات آدمی اطلاق می‌گردد که در آن، جان فرد انسانی، پاسداشته می‌شود و در مقابل آن حیات اجتماعی انسان است که بر حفظ آرامش زیست‌گاه آدمیان و صیانت از حریم حیات جمعی بشر که در شکل جامعه بشری رخ نموده تأکید ورزیده و علاوه بر حق آحاد جامعه، حق برآمده از هیئت ترکیبی جمعیت‌های انسانی که به دنبال رفع نیازها به زیست جمعی پناه آورده‌اند را گرامی می‌دارد. این تفسیر از آن روست که معتقدیم همان‌گونه که فرد انسانی از حق حیات بهره‌مند است، جامعه نیز موجودی زنده بوده (مطهری، ۱۳۸۱: ۲ / ۳۷۷) و از حق تداوم حیات سود می‌برد. بدیهی است که گاه حیات فردی انسان در ضمن یک بزه، تزامم با

حیات جمعی انسان‌ها می‌نماید. در این صورت به اقتضاء اینکه رعایت حقوق جمع، مصلحت بیشتری را تأمین می‌نماید، جانب آن رعایت می‌گردد؛ چون حاوی خیر بیشتر بوده و در ضمن آن عده بیشتری به طی مسیر کمال انسانی می‌پردازند. (مصباح، ۱۳۹۱: ۱ / ۲۳۸)

این رویکرد دینی ایجاب می‌کند، در مواردی که به قضاوت در زمینه وجاهت سلب حق حیات برخی انسان‌ها پرداخته می‌شود، به حق بهره‌مندی از حیات معنوی و اجتماعی دیگر انسان‌ها نیز توجه شود و در مقام توزین میزان خسارت حقوقی انسان‌ها از یک اتفاق، به همه آنها و تمامی شئون حیاتشان، التفات گردد.

ابتدا باید روشن شود که مقصود از حیات در آیه شریفه، کدام گونه از حیات است؟ حیات فردی یا حیات جمعی؟ بدیهی است که حق حیات، همان‌طور که در جانب فرد مورد تأکید است در جانب جامعه و اجتماع نیز متصور بوده و به همان دلیل که صیانت از حق حیات فرد، ضروری است، نگاهیانی از حق تداوم حیات جامعه نیز لازم است؛ چراکه اجتماع، چیزی جز انسان در فرض ارتباط و تعامل با دیگر انسان‌ها نیست؛ بنابراین حق حیات فردی به گونه‌ای دیگر، حق حیات اجتماعی را نیز لازم گرفته است.

مقصود از حیات فردی معنای فیزیکی حیات و تحفظ آن در اتم انسانی است؛ نظیر عنایت به پایداری حیات مجرم به قتل عمد از جهت خود قاتل و توجه به حق حیات مقتول. بدیهی است که اجرای مجازات و قصاص کردن قاتل، نه تنها سبب پایداری حیات قاتل نشده بلکه خط بطلان بر زندگی مادی‌اش خواهد کشید، بنابراین قاتل شدن به حیات بخشی قصاص درباره قاتل بی‌معناست، مگر آنکه با تکلفی بسیار ادعا کرد که مقصود از حیات، حیات اخروی قاتل است که با قصاص و از بین رفتن گناه قتل، در آخرت به آن نائل می‌آید. این توجیه نادرست است؛ چراکه معلوم نیست اجرای قصاص، ذمه قاتل را از همه حقوقی که از ناحیه مقتول متوجه اوست بری نماید. به این جهت که در اغلب موارد، کشته شدن، توأم با درد و رنج و آسیب‌های روحی‌ای است که همه آنها با قصاص جبران نمی‌شود. (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۵۸)

اگر مقصود از حیات در این آیه، حیات اجتماعی باشد، معنایش این است که حیات و زندگی جامعه بشری در اثر اجرای قصاص، تداوم می‌یابد. بدیهی است که قوام جامعه مبتنی بر ارضای نیازهایی است که در حیات فردی دستیابی بدانها مقدور نیست؛ بنابراین می‌توان تصور کرد که چیزی برای فرد، شر باشد اما برای جامعه، خیر. اسلام مانند تمامی نظام‌های اجتماعی سیاسی اگر لازم ببیند خیر و مصلحت جمعی را بر خیر فردی مقدم می‌دارد. (بوآزار، ۱۳۶۹: ۸۳) قصاص از منظر صیانت از حق حیات جامعه، با آنکه به معنای مرگ و نابودی مجرم بوده و برای وی، شر و تباهی است اما

همین قصاص؛ چون مستلزم حیات جامعه (نوع انسان‌ها) است، خیری بزرگ را رقم می‌زند. از تعبیر «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» نیز می‌توان دریافت که در نظر قرآن، قتل، فعلی است که جنبه اجتماعی و عمومی داشته و از اسباب نابودی و اضمحلال جامعه به‌شمار می‌رود. با توجه به تعبیر «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» اجرای قصاص یکی از اسبابی است که در پی خود، تداوم حیات جامعه را به دنبال دارد.

بنابراین موضوع قتل، امری ذو وجهین است و نباید به آن تنها از روزه تنگ حق شخصی نگریست. وجهی از آن خصوصی و وجه دیگر آن عمومی است. این حقیقتی است که برخی حقوقدانان مسلمان بر آن تفتن یافته‌اند چنان که در این باره چنین نوشته‌اند:

در لایحه قصاص اولیه نوشته بودند، قتل، جرم خصوصی قلمداد شده بود ولی به نظر من این حکم با روح جامعه اسلامی هماهنگ نبود، که هر که پول دارد انسانی را به ظلم بکشد و بعد با سوء استفاده از نیاز خانواده مقتول پولی به‌عنوان دیه بدهد و بگوید پول داشتم کشتم و ذمه خود را بری بدانند. ... به نظرم رسید آیه‌ای که می‌گوید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا ... فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» نتیجه مهم‌تری دارد. ... من از این آیه این‌طور می‌فهمم که قتل جنبه اجتماعی و عمومی دارد به بیان دیگر؛ مضمون آیه هشدار درباره این حقیقت است که قاتل تنها یک نفر را نکشته بلکه تسبیح امت را گسسته و نظم عمومی را به هم زده است ... (کاتوزیان و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۵۲ - ۱۵۱)

در بیان وجه حیات اجتماعی قصاص و صیانت از حق حیات دیگر انسان‌ها که در صحنه فرضی قتل، قابل تصور است به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

اعدام مجرم به قتل عمد، موجب تنبه تمام کسانی است که قصد کشتن دیگر انسان‌ها را دارند و عامل انصراف از این اقدام مرگ‌آور می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۰۵؛ ابن‌قیم، ۱۴۱۰: ۱۴۶؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۹۷)؛ چراکه فرد وقتی متوجه می‌شود که کیفر کشتن دیگری، کشته شدن قاتل است به واسطه حب ذات و فطرت صیانت از آن، ترجیح می‌دهد که به کشتن دست نیازد تا خود کشته نشود. اندیشمندان حقوق به منظور ارائه توجیه یا دلیل منطقی برای حقوق جزا دو رویکرد عمده را در پیش گرفته‌اند: رویکرد سودگرا^۱ و رویکرد سزادهی^۲.

1. Utilitarian.
2. Retributivist.

بر مبنای نظریه سودگرا، نظام حقوق جزا برای تأمین مصلحت عامه جامعه ضرورت دارد.
(آلتن، ۱۳۸۵: ۲۶۵)

اکثر مفسران قرآن، ترجیحی ذیل آیه شریفه «لعلکم تتقون» را به همین وجه حمل کرده‌اند در حقیقت؛ حیات بودن قصاص، معلل به این شده که موجبات تقوی و اجتناب از قتل را در آحاد جامعه فراهم می‌آورد. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲ / ۲۵۷؛ ابن‌ابی حاتم، بی‌تا: ۱ / ۲۹۸؛ مراغی، بی‌تا: ۲ / ۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۵۸: ۱ / ۴۳۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲ / ۶۸)

حکم قصاص برای تمامی کسانی که در معرض کشته شدن بوده‌اند حیات‌بخش است؛ چراکه قاتل بالقوه، به دلیل ترس از گرفتار آمدن به عقوبت قصاص، از آن منصرف شده و بدین‌وسیله مقتولین بالقوه، جان سالم بدر می‌برند. (همان)

قصاص و تساوی در جبران، از کشته شدن غیر از مقتول جلوگیری می‌نماید. اسلام قلم بطلان بر تکایل (قتل غیرقاتل) کشیده و بر تماثل خون قاتل و مقتول تأکید ورزید. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲ / ۲۵۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۷۶)

قصاص برای تعدادی از مردم که طبق رسوم جاهلیت، باید در برابر کشته شدن یک نفر کشته می‌شدند، حیات‌بخش است. (طوسی، ۱۴۰۹: ۲ / ۱۰۵؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲ / ۴۰۱)

آیه شریفه «... فَلَا يُسْرَفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء / ۳۳) نشان‌دهنده واکنش نادرست اعراب در مواجهه با قتل نزدیکان بوده است که قرآن آن را محکوم می‌کند. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۸۱)

با توجه به تعریف روویر، یکی از ویژگی‌های موجود حی، اعمال ارتباط با اجزاء محیط پیرامون است که با «حساسیت» و «تحریک‌پذیری» انجام می‌پذیرد. بدیهی است که نشانه حیات جامعه آن است که در صورت قتل عمدی یک انسان، واکنش نشان دهد. تحریک جامعه در این موضوع معنایی جز این ندارد که عدالت را به اجرا بگذارد و با درخواست ولی دم، گرچه از طبقه ضعیف جامعه باشد، قصاص را عینیت بخشد. پس وقوع قصاص از این جهت که سبب تدارک حق اولیاء دم و بسط عدالت می‌گردد، نشانه حیات و زندگی و شادابی جامعه است.

دو برداشت از مفهوم آیه

در میان مفسران دو رویکرد متفاوت در مفهوم آیه شریفه اتخاذ شده است:

برخی معتقدند که مفهوم آیه شریفه این است که عفو، فاقد حیات‌بخشی برای جامعه بشری است. همان دستاوردی که در مورد قصاص به وقوع می‌پیوندد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۴۳۳)

برخی نیز معتقدند که با توجه به آیات فراوان عفو در قرآن، عفو بر قصاص رجحان دارد و آیه شریفه در مقام بیان رجحان قصاص نسبت به عفو نیست. (مراغی، ۱۴۲۱: ۱ / ۱۵۳)

در نقد نظریه اول، گفته شده: «برخی گمان کرده‌اند، وقتی قاتل را می‌کشیم دیگران می‌ترسند و دیگر کسی را نمی‌کشند و مردم از این رهگذر به حیات دست می‌یابند و گفته‌اند که حیات تنها در ضمن قصاص و نه در عفو و دیه، تأمین می‌گردد. به نظر اینجانب این برداشت مخدوش است با توجه به نهاد مقدس عفو با آن جایگاه رفیعی که در قرآن دارد، هیچ‌گاه نمی‌توان این آیه را برکشتن جانی تفسیر نمود؛ چراکه معنایش این است که اگر عفو کردید به حیات اجتماعی نخواهید رسید.» (محقق داماد، ۱۳۸۱: ۲۳) در حقیقت ادعا این است که آیه شریفه، سه مفهوم بیشتر ندارد: ۱. اصل حق تلافی ۲. رعایت برابری در کمیت قتل ۳. تلافی فقط از شخص جانی مجاز است نه غیر او. نتیجه آنکه بنا بر نظریه دوم، آیه شریفه، صرفاً ناظر به حیات‌بخشی قصاص است و نفی نمی‌کند که چیز دیگری مانند عفو، حیات‌بخش باشد. در حقیقت آیه شریفه، فاقد مفهوم دیگری با مفاد رجحان قصاص بر عفو است.

داوری میان این دو نظریه بر تحلیل دقیق مدعیات آن دو مبتنی است:

ادعای نظریه اول: حیات اجتماعی در گرو اجرای قصاص است و حیات فردی در گرو عفو؛

نتیجه: رجحان قصاص بر عفو به جهت رجحان حفظ حیات جمعی بر حفظ حیات فرد.

ادعای نظریه دوم: حیات اجتماعی هم با قصاص و هم با عفو تأمین می‌گردد و میان عفو و قصاص از این جهت تفاوتی وجود ندارد.

نتیجه: تساوی قصاص و عفو در حفظ حیات اجتماعی.

تحلیل: برای دستیابی به دیدگاه حق، لاجرم باید به ترکیب نحوی جمله یادشده توجه نمود. ترکیب آیه شریفه، حصری است؛ چراکه ترکیب خبر مقدم و مبتدای نکره مؤخر، دلالت بر حصر می‌کند. اصولاً نکره آمدن مبتدا، محتاج مسوغ است و یکی از مسوغ‌های تنکیر مبتدا این است که جمله، معنای حصر داشته باشد. (ابن عقیل همدانی، ۱۳۸۴: ۱ / ۲۲۱) معنای حصر در آیه شریفه این است که تنها در قصاص، حیات است و بس، «ما حياة الا في القصاص». نظیر «لکل امرء ما نوى» که گفته شده است از موارد قصر مسند بر مسند الیه بوده و تقدیم خبر، افاده حصر می‌کند. (عینی، ۱۹۷۲: ۱ / ۲۶) در این صورت «حیات»، از گزینه جایگزین قصاص، که عفو و دیه است، نفی شده است. این برداشت نشان می‌دهد که با آنکه در ضمن عفو، حیات جانی محفوظ مانده و عفو سبب حیات دوباره او شده است، اما چون آثار تنبیه‌آور و بازدارندگی که حیات جمعی در گرو آن است، محقق نمی‌گردد، قرآن این اقدام

اخلاقی را حیات نمی‌داند؛ چراکه در شریعت اسلامی، حیات جمعی بر حیات فردی تقدم و ترجیح دارد. اگر این تحلیل مورد قبول قرار گیرد، نتیجه این خواهد بود که عامل بازدارندگی قصاص مورد توجه ویژه حق تعالی است. این بازدارندگی سبب حقت و حبس دماء انسان‌ها و ممانعت از قتل آنان خواهد شد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳ / ۱۲۶) چنان که فلسفه قصاص از نگاه امام علی علیه السلام نیز همین موضوع قلمداد شده است: «فرض الله الايمان تطهيرا من الشرك و القصاص حقنا للدماء». (حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۵۸)

در برخی روایات منسوب به پیامبر صلی الله علیه و آله نیز آمده است: «کتاب الله القصاص فرضي القوم فعفوا؛ یعنی کتاب خدا به قصاص فرمان می‌دهد ولی خود مردم به عفو راضی شدند و قصاص را رها کردند.» با استناد به این روایت گفته شده: کتاب و سنت به قصاص نظر دارند نه به عفو. (ابن سلمه، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۷۷)

نقد

با توجه به سبب نزول آیه قصاص (جرجانی، ۱۴۰۴: ۲ / ۶۸۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۱ / ۲۹۳)، اضافی بودن حصر، محتمل است؛ یعنی قصاص که بر تقابل به مثل تأکید می‌ورزد، نسبت به تکايل و زیاده روی در انتقام‌گیری حیات‌بخش است؛ چراکه با قصاص از خون انسان‌های بی‌گناهی که طرف منازعه نبوده‌اند جلوگیری می‌شود. (ثعالی، ۱۴۱۸: ۱ / ۳۷۰؛ ابوحیان، ۱۴۲۲: ۲ / ۱۹) بنابراین منظور آیه حصر حیات‌بخشی به قصاص، نسبت به عفو، نیست.

قرینه تقویت‌کننده این احتمال آن است که در دیگر آیاتی که تلویحاً بر مشروعیت قصاص دلالت دارد، موضوع مماثله برجسته شده است و تناسب جرم و جزا مورد اشاره قرار گرفته و از زیاده‌روی پرهیز داده شده است. بنابر این تقابل متصور در مورد مجازات قاتل، میان قصاص و تکايل برقرار است نه میان قصاص و عفو؛ چراکه در قصاص مثلث مجازات محفوظ و در تکايل، مثلث مفقود است. بی‌دلیل نیست که آیات قصاص بر کاربرد واژه «مثل» برای تأکید معنای قصاص، اصرار می‌ورزند:

وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ...

(بقره / ۱۹۴)

وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ... (شوری / ۴۰)

نتیجه آنکه مفهوم آیه این است که در تمائل حیات است نه در تکايل. نه آنکه مفهوم این باشد که در قصاص حیات است نه در عفو! بنابراین آیه از رجحان قصاص نسبت به عفو ساکت است، بلکه با توجه به دیگر قرائن، عفو نسبت به قصاص رجحان خواهد داشت.

برای این توجیه شواهدی وجود دارد:

تفسیر کلمه «حیات» به بقاء توسط قدمای مفسران چون سدی. به این معنا که فقط قاتل کشته شود نه فرد دیگری. (طبری، ۱۴۱۲: ۲ / ۶۸؛ قطب راوندی، ۱۴۰۵: ۲ / ۶۸۳)

آیه «لَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء / ۳۳) قرینه تقابل میان قصاص و تکلیل است و وجه حیات‌بخشی به قصاص در پرهیز از کشتن غیر از قاتل، تعیین می‌دهد. در این صورت، حیات بودن قصاص از آن جهت است که قصاص قاتل برای غیرقاتل، حیات‌بخش است، چنان که از ابن عباس در ذیل آیه یاد شده همین تفسیر وارد شده است. (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۸۱)

عفو ناقص نافی قصاص کامل

یکی از دلایل رجحان عفو بر قصاص در اندیشه اسلامی آن است که بنابر دیدگاه صحیح، اعلام عفو از سوی برخی از بازماندگان، تمامی قصاص را منتفی می‌کند؛ به تعبیر دیگر حق قصاص، حقی مجموعی است که به مجموع اولیاء دم تعلق دارد نه حقی انحلالی که به هر کدام، به‌طور مستقل تعلق گرفته باشد. این نظریه با توجه به روایات وارده به خصوص در صورت نزدیک‌تر و یا مساوی بودن عافی از غیر عافی نسبت به مقتول، دیدگاهی متعین خواهد بود. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸: ۱۷ / ۳۶)

در صورت پذیرش این دیدگاه، فلسفه و حکمت آن، چیزی جز حفظ دماء نیست و مؤید قرآنی این فتوا، کلمه شیء در جمله «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ» است. واژه «شیء» که دال بر جزء است بر شی‌ای از عفو و یا دم اشاره دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۲۲) که در هر دو صورت، فحوای آن این است که اگر برخی اولیاء دم و نه تمام آنان، قاتل را عفو نمایند، دیگر امکان قصاص جانی وجود نداشته و قصاص منتفی خواهد شد. (سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲ / ۳۵۶) به اذعان برخی مفسران شیعه مانند طبرسی، تعبیر شیء دلالت بر سقوط حق قصاص از غیرعافی دارد با آنکه ایشان نیز بر وجود روایات مخالف اطلاع داشته اما روایات موافق بر مضمون آیه را مقدم داشته است. (کاظمی، ۱۳۶۵: ۴ / ۲۲۱ - ۲۱۹)

این حکم نشان می‌دهد که شرع مقدس برای حفظ جان قاتل به دنبال بهانه می‌گردد و در نظرش عفو، بر قصاص رجحان دارد تا آنجا که «عفو ناقص» را نافی «قصاص کامل» می‌داند.

رجحان عفو شخصی در آیات

با وجود تأکید قرآن بر حفظ حیات جمعی با اتکاء به وجه بازدارندگی قصاص، قرآن در تمامی موارد به نهاد عفو اشاره نموده و آن را از نظر ولی دم گذرانده است. تعابیر متنوعی در قرآن از رجحان عفو نسبت به قصاص در نظر شارع مقدس، حکایت دارد.

«فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره / ۱۷۸) تعبیر عاطفی «من اخیه» که بر انگیزاننده حس دیگر دوستی و احساس نزدیکی و هم خونی است، بر عنایت ویژه حق تعالی به نهاد عفو و حفظ حیات قاتل، دلالتی غیر قابل انکار دارد.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مائده / ۴۵) هر که از قصاص درگذرد این عمل کفاره گناهانش خواهد بود. می‌فرماید: به اندازه‌ای که عفو می‌کند به همان میزان از گناهانش، بخشوده می‌شود. اگر از جراحت وارده بگذرد، مقداری از گناهان و اگر از قتل بگذرد، گناهان انبوه‌تری از وی، مورد اغماض الهی قرار خواهد گرفت. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۱ / ۳۷۷)

«فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»؛ (شوری / ۴۰) یعنی کسی که عفو می‌کند و با این عمل رابطه خود را با قاتل و خانواده او، اصلاح می‌نماید، اجر و پاداشی سنگین را نصیب خود کرده که تنها خداوند از عهده آن بر می‌آید. مفهوم آیه این است که در قصاص، هیچ اجر و پاداشی نیست اما در گذشت از قاتل، پاداش قابل توجهی وجود دارد. این تعبیر، به‌گونه‌ای آشکار، از رجحان عفو بر قصاص از منظر پروردگار عالمیان، پرده برمی‌دارد.

«وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ»؛ (نحل / ۱۲۶) یعنی اگر در تحمل مصیبت مرگ عزیزان، خوشبختنداری نموده و از قاتل، قصاص نکنند، برای ایشان این گذشت بهتر است. واژه خیر صفت تفضیل است و فعلی که در مقایسه با آن، (صبر) بهتر می‌باشد، قصاص است. بنابراین این آیه شریفه از بهتر بودن عفو از قصاص در نزد پروردگار، حکایت می‌کند.

روایات عفو

افزون بر شواهد قرآنی یاد شده، روایات نیز این دیدگاه را معاضدت نموده و بر رجحان عفو بر قصاص و ترغیب اولیاء دم به گذشت، دلالتی واضح دارد؛ مانند حدیث نبوی صلی الله علیه و آله: «إذا توفقت العباد نادى مناد: ليقم من اجره على الله و ليدخل الجنة. قيل من الذي اجره على الله؟ قال العافون عن الناس فقام كذا و كذا الفا فدخل الجنة بغير حساب». (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۳ / ۳۷۴)

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «روز قیامت ندا می‌رسد که کسانی که بر خدا حقی دارند برخیزند و داخل بهشت شوند. از میان صحابه کسی سؤال کرد چه کسانی بر خدا حق دارند؟ حضرت فرمود: کسانی که در دنیا از مردم گذشته‌اند بر خدا حق دارند. اینان بر می‌خیزند و بدون حساب داخل بهشت می‌شوند.» تعبیر «من اجره على الله» که دقیقاً همان تعبیر استفاده شده در یکی از آیات قصاص (شوری / ۴۰) است و ضرورت تناسب اجر (ورود به بهشت بدون حساب) با حسنه، دلالت

دارد بر اینکه منظور از عافی، ولی دمی است که از قاتل گذشته و او را عفو نموده است. در روایتی دیگر از رسول خدا ﷺ، مضمون عفو از قاتل تصریح شده و بر جنبه تشویقی عفو تأکید رفته است. می‌فرماید: «من عفا عن دم لم یکن له ثواب الا الجنة.» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۱۵ / ۱۲)

پیامبر اسلام ﷺ در بیان وجاهت قاعده درء، بر رجحان و تقدم خطأ در عفو بر خطأ در عقوبت که گاه لازمه اعمال قاعده درء می‌باشد تأکید ورزیده و می‌فرماید: «... فان الامام لان یخطئ فی العفو خیر له من ان یخطئ فی العقوبه.» (دارقطنی، ۱۴۱۷: ۳ / ۶۸)

در برخی روایات عفو برترین مکارم اخلاقی تلقی شده است. پیامبر ﷺ فرمود: «أیا برترین اخلاق دنیا و آخرت را به شما بگویم؟ گذشت از کسی است که بر تو ستم روا داشته ...» (ابروانی، ۱۳۸۴: ۱۶۳)

رجحان قصاص در روایات

برخی روایات در بدو امر موهم اولویت قصاص نسبت به عفو است و این برداشت از سوی برخی شارحان احادیث نبوی ﷺ، متعین قلمداد شده است (ابن سلمه، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۷۷)؛ مانند قضاوت رسول خدا نسبت به دختر انس بن مالک که دندان کنیزی را شکسته بود و طرفین جهت قضاوت محضر آن حضرت، شرفیاب شدند. انس، تقاضای عفو در ازاء پرداخت ارش نمود و جاریه درخواست قصاص می‌کرد. رسول خدا ﷺ حکم به قصاص نمود. انس با تعجب گفت یا رسول الله می‌خواهی دندان دخترم را بشکنی؟ حضرت فرمود: آری «کتاب الله القصاص فرضی القوم و عفا» سپس به انس فرمود: برخی بندگان خدا را اگر قسم دهید که از حق خود بگذرند، حتماً می‌گذرند. انس هم جاریه را قسم داد و جاریه از قصاص گذشت و ارش را پذیرفت. (بخاری، ۱۴۰۱: ۳ / ۱۶۹؛ نسایی، ۱۴۰۵: ۵۶)

ظاهر این روایت بر اصل بودن قصاص نسبت به عفو دلالت دارد.

نقد

به نظر می‌رسد این برداشت، به فرض صحت سند روایت، نادرست است؛ چراکه این حدیث، در فضای تخاطب با مجرم، ابتدا از قصاص سخن به عمل آورده است و بدیهی است که در مواجهه با مجرم باید ابتدا قصاص را مطرح کرد تا میزان امتنان بر مجرم از ناحیه عفو و گذشت ولی دم (در قتل) و یا آسیب دیده (در طرف) هویدا گردد، اما در صورت مواجهه و تخاطب با ولی دم و یا آسیب دیده، لسان شارع، به عفو و اغماض، تغییر می‌یابد، چنان که در این روایت با کنایه رسول خدا، آسیب دیده، از قصاص در گذشته و به ارش، راضی شده است.

از سویی دیگر اسقاط متفرع بر حق است ابتدا باید ثبوت حق معلوم گردد تا ذی حق در صورت تمایل، حق خود را اسقاط کند (صدر، ۱۴۲۱: ۲۱ / ۱۷۱) در مورد بحث نیز آیه ابتدا ثبوت قصاص را به عنوان حق ولی دم بیان می‌دارد و متفرع بر آن، امکان اسقاط این حق را برای او، ذکر می‌کند. بنابراین ترتیب منطقی بیان حکم، همان چیزی است که در آیه قصاص آمده و رسول خدا نیز بر مبنای آن قضاوت نموده است.

با این تحلیل می‌توان دریافت که در اسلام اصل همچنان بر عفو و اغماض است و ماهیت اخلاقی بعثت پیامبر اکرم ﷺ «انی بعثت لاتم مکارم الاخلاق» (ابن ابی شیبه کوفی، ۱۴۰۹: ۷ / ۴۴۰)، پیروان آن بزرگوار را بر اغماض از مجرم و تقویت فضیلت اخلاقی ایثار و عفو، حتی در محنت‌انگیزترین صحنه‌های زندگی؛ مانند: مصیبت فقدان عزیزان در اثر فعل مجرمانه قتل، فرامی‌خواند. گرچه از جهت مصلحت اجتماعی و صیانت از حق حیات جامعه، قصاص را موجب تداوم حیات می‌داند.

نتیجه

دلایل رجحان قصاص بر عفو را می‌توان در موارد زیر بیان نمود:

- تقدم ذكر قصاص بر عفو در آیه قصاص و دلالت کلمه «فاء» بر ترتیب (دلیل ادبی)

- دلالت مفهوم حصر در تعبیر «لکم فی القصاص حیاة» (دلیل اصولی)

- تقدم حفظ حیات جامعه بر حفظ حیات فرد با فلسفه تقدم خیر کثیر بر خیر قلیل (دلیل عقلی)

کلیه شواهد یاد شده ناتوان از اثبات رجحان قصاص بر عفو است.

نقد دلیل اول: تقدم ذكر قصاص بر عفو به منظور تصریح به حق شخصی اولیاء دم است و بر رجحان آن دلالت ندارد. ضمن آنکه همان‌طور که اشاره شد: فرض اسقاط حق، مبتنی بر یادآوری حق است پس ابتدا در بیان لفظی باید حق را ذکر کرد و آنگاه به مسقط آن که عفو است اشاره نمود. ذکر حق قصاص و بیان امکان بهره‌مندی از آن توسط اولیاء دم، عفو آنان را به کاری بزرگ و ستودنی بدل خواهد نمود که بار اخلاقی آن، به نهادینه شدن فضیلت گذشت انجامیده و موجب توجه به دین بزرگی خواهد شد که بر دوش قاتل سنگینی کرده و آثار سازنده فراوانی برای او در زندگی خواهد داشت.

نقد دلیل دوم: حصر حیات‌بخشی در قصاص، دو احتمال را برمی‌تابد:

۱. حصر حقیقی به معنای تعیین حیات در قصاص نه تکاویل و نه عفو؛

۲. حصر اضافی به معنای حصر حیات‌بخشی در قصاص نسبت به تکاویل.

با توجه به منتفی نبودن احتمال دوم و قرائنی که آن را تعیین می‌بخشد، از مفهوم حصر برای نفی حیات بخشی عفو، نمی‌توان مدد گرفت.

نقد دلیل سوم: کبرای تقدم حفظ حیات جامعه نسبت به حیات فرد، صحیح است، اما صغرای آن این نیست که حفظ حیات جامعه با قصاص تحقق می‌یابد، نه با عفو!

مگر آنکه معتقد بود به اینکه قصاص، همواره مایه تنبه است نه انتقام‌جویی و عفو همواره عامل تشجیع بر جرم و تجری است نه عاملی برای تنبه! اما این برداشت از عفو، غفلت از وجوه سازنده و اثربخش آن در اخلاق عمومی آحاد جامعه است؛ همان اثر ممتازی که به خاطر آن، آیات قرآنی و روایات اسلامی را بر آن داشته که بر عفو و گذشت، پای فشرند.

منابع و مأخذ

الف) کتابها

- قرآن کریم.

- آلتمن، اندرو، ۱۳۸۵، *درآمدی بر فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

- آلوسی، شهاب‌الدین سید محمود، ۱۴۱۵ ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق اسعد محمد الطیب، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ج ۳.

- ابن ابی شیبہ کوفی، ۱۴۰۹ ق، *المصنّف*، بیروت، دار الفکر.

- ابن زمنین، محمد بن عبدالله، ۱۴۲۳ ق، *تفسیر ابن زمنین*، تحقیق حسین بن عکاشه و محمد بن مصطفی الکنز، قاهره، الغروق الحدیثه.

- ابن سلمه، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ ق، *شرح معانی الآثار*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ج ۳.

- ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

- ابن عربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، ۱۴۲۶ ق، *احکام القرآن*، بیروت، دار الفکر.

- ابن عقیل، ۱۳۸۴، *شرح ابن عقیل علی الالفیه*، مصر، المکتبه التجاریة الکبری، ج ۱۴.

- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقانیس اللغه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بيروت، دار الفكر.
- ابن هائم، شهاب الدين احمد بن محمد، ۱۴۲۳، التبيان في تفسير غريب القرآن، بيروت، دار الغرب الاسلامي.
- بحراني، هاشم، ۱۴۱۶ ق، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت.
- بخاري، محمد بن اسماعيل، ۱۴۰۱ ق، الجامع الصحيح، بيروت، دار الفكر.
- بلاغي نجفي، محمد جواد، ۱۴۲۰ ق، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم، بنياد بعثت.
- بوآزار، مارسل، ۱۳۶۹، اسلام و جهان امروز، ترجمه مسعود محمدی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامي.
- تفتازاني، سعدالدين، ۱۴۱۱ ق، مختصر المعاني، قم، دار الفكر.
- ثعالبي، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ ق، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق عبدالفتاح ابوسنه، بيروت، دار احياء التراث العربي.
- جرجاني، ميرابو الفتوح، ۱۴۰۴ ق، تفسير شاهي، تهران، نوید.
- جصاص، احمد بن علي، ۱۴۰۵ ق، احكام القرآن، تحقيق محمد صادق قمحاوي بيروت، دار احياء التراث العربي.
- جوهری، اسماعيل بن حماد، ۱۴۱۰ ق، تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين.
- حلي، مقداد بن عبدالله سيوري، ۱۴۱۹ ق، كنز العرفان في فقه القرآن، قم، مجمع جهاني تقريب مذاهب اسلامي.
- حوزي، عبدعلي بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، تفسير نور الثقلين، قم، اسماعيليان.
- خويي، ابوالقاسم، ۱۴۱۸ ق، البيان في تفسير القرآن، قم، دار الثقلين، ج ۶.
- دارقطني، علي بن عمر، ۱۴۱۷ ق، سنن دار القطني، بيروت، دار الكتب العلميه.
- درويش، محي الدين، ۱۴۱۵ ق، اعراب القرآن و بيانه، دمشق، دار الارشاد، ج ۱۴.
- دورانت، ويل، ۱۳۶۸، تاريخ تمدن، جمعي از مترجمان، تهران، سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامي، ج ۲.
- راوندی، قطب الدين سعيد بن هبة الله، ۱۴۰۵ ق، فقه القرآن، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي، ج ۲.
- سمعاني، منصور بن محمد، ۱۴۱۸ ق، تفسير السمعاني، تحقيق ياسر بن ابراهيم، رياض، دار الوطن.
- سيوطي، جلال الدين، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور في تفسير بالمأثور، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي.
- صدر، سيد محمدباقر، ۱۴۲۱ ق، محاضرات تأسيسيه، قم، مركز الابحاث و الدراسات التخصصيه للصدر.

- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۵۸، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر العاملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
- کاتوزیان، امیرناصر و دیگران، ۱۳۷۷، *گفتگوهای فلسفه فقه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- کاظمی، جواد بن سعید، ۱۳۶۵، *مسالك الافهام الی آیات الاحکام*، تهران، مرتضوی، چ ۲.
- مراغی، احمد مصطفی، ۱۴۲۱، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق محمد مهدی نادری و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چ ۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا، چ ۱۰.
- نسایی، احمد بن شعیب بن علی، ۱۴۰۹ ق، *فضائل الصحابه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ب) مقاله ها

- ایروانی، جواد، ۱۳۸۴، «خاستگاه مدارا و عفو از دیدگاه قرآن و حدیث»، *الهیات و حقوق*، ش ۱۷، ص ۱۸۶ - ۱۵۱، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- حسنی، علی اکبر، ۱۳۶۴، «مفهوم قصاص، حد، تعزیر و دیه»، *درس هایی از مکتب اسلام*، سال ۱۵، ش ۷، ص ۴۳ - ۴۲، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۸۵، «قصاص در اسلام»، *فقه و اصول*، ش ۲ - ۱، ص ۲۰۶ - ۱۸۵، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شیبانی، محمد، ۱۳۸۶، «انسان در قرآن با نگاهی به عرفان»، *پژوهش های اسلامی*، ش ۱، ص ۱۲۸ - ۱۰۵، کرمان، دانشگاه شهید باهنر.
- فاخرمیدی، محمد، ۱۳۹۰، «بررسی نسخ و اقسام آن در آیات قرآن»، *مطالعات تفسیری*، ش ۷، ص ۶۴ - ۳۳، قم، دانشگاه معارف اسلامی.

- ۲۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تفسیری، سال ۶، بهار ۹۴، ش ۲۱
- گرجی، ابوالقاسم، ۱۳۶۴، «حق و حکم و فرق بین آنها»، فصلنامه حق، ش ۱، ص ۳۸ - ۲۹، تهران، وزارت دادگستری.
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۸۱، «مبانی فلسفی حیات در نظام حقوقی اسلام»، دانشنامه، ش ۱، ص ۳۱ - ۱۸، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- هاشمی شاهرودی، محمود، ۱۳۷۸، «قصاص حق انحلالی یا مجموعی»، فقه اهل بیت (ع)، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ش ۱۸ - ۱۷، ص ۵۷ - ۳.

