

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۴۱-۵۴

بررسی تطبیقی اصول قوانین کیفری و جزایی در آیین اسلام و یهود

محمد رضا حاج اسماعیلی* پیمان کمالوند**

چکیده

در عرصه مطالعات دینی مطالعه احکام و شرایع ادیان پیشین از این رو حائز اهمیت است که ادیان الهی از جوهر و حقیقتی واحد برخوردارند، لذا از آنجا که در آیین یهود و اسلام شریعت جایگاهی خاص دارد، این پژوهش بر آن است که جایگاه اصول و عوامل کیفری و همچنین، برخی از اهداف مجازات‌ها را در گستره آموزه‌های دینی این دو آیین بررسی کند. در این راستا، آیات قرآن، روایات معتبر و تورات را باید از منابع اصلی شناخت احکام این دو دین دانست؛ اگرچه در تورات تحریف‌هایی صورت گرفته، اما این بدان معنا نیست که هر آنچه در تورات آمده، تحریف شده است. لذا قواعد و مقررات حقوقی و اخلاقی فراوانی در تورات وجود دارد که نمی‌توان در الهی بودن آن تردید نمود. از طرفی، شرح بسیاری از ماجراهایی که برای حضرت موسی (ع) و بنی اسرائیل پیش آمده، با اندک تغییری در قرآن کریم که مصون از هر گونه تحریف است، ذکر گردیده است.

واژه‌های کلیدی

حقوق، کیفر، حقوق کیفری، جرم، مجازات.

و در دنیای معاصر پیروان چندانی ندارد، ولی همواره بر فرهنگ و تمدن بشری تأثیر گذار بوده است. بنیانگذار، شخصیت‌ها و بسیاری از آموزه‌های این

مقدمه
یهود با بیش از سی سده حضور در تاریخ بشری، یکی از ادیان زنده جهان است. گرچه این دین امروزه

M.hajis1@yahoo.com

peyman.kamalvand@gmail.com

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول ۹۱/۴/۲۴ تاریخ پذیرش ۹۱/۷/۱۱

مجازات‌ها و... همه و همه از موضوعات حقوقی مهمی هستند که نحوه بیان‌شان در هر دو دین دارای شباهت‌های زیادی است. در آموزه‌های حقوقی ادیان دو آیین یهودیت و اسلام از مفاهیم مشترک حقوق کیفری برخوردارند که گاهی دارای تطابق و در بعضی موارد دارای نقاط افتراق‌اند.

مفهوم شناسی واژه حقوق

واژه حقوق جمع حق است و حق در لغت به معنای مطابقت، موافقت، موجود ثابت، صدق و خلاف باطل و لایق آمده است (جوهری: ۱۳۶۸، ۴: ۱۴۶). ابن منظور نیز در *لسان العرب* حق را به معنای نقیض باطل آورده است (ابن منظور: ۱۳۸۵، ۱۱: ۳۳۲). همچنین حق به معنای امتیاز و نفعی است متعلق به شخصی که حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز را می‌دهد و این واژه به طور معمول به معنای حقوق فردی یا شخصی در برابر حقوق که احکام است به کار می‌رود (کاتوزیان: ۱۳۸۳، ۳۷۰-۳۷۲) اما امروزه واژه حقوق دارای استعمالات و کاربردهای متعددی است که اگرچه بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، ولی از برخی جهات متمایزند. در تعریف جامع این واژه باید گفت مجموعه قواعد و مقرراتی است که بر روابط افراد یک جامعه در زمان معین به کار برده می‌شود (جوادی آملی: ۱۳۷۵: ۷۵). به دیگر سخن، حقوق مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهایی است که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آن هستند. حقوق در این معنا دیگر جمع حق نیست، بلکه با آن همچون کلمه‌ای مفرد برخورد می‌شود؛ گویا مجموعه احکام و مقررات بر یک جامعه را یک واحد اعتبار دانسته، نام حقوق بر

دین مورد احترام و پذیرش کم و بیش نیمی از ساکنان کره خاکی (مسلمانان- مسیحیان) است چرا که یهودیت، مسیحیت و اسلام ادیانی همخانواده با تاریخی مشترک هستند. هر سه دین خود را به حضرت ابراهیم (ع) منتسب می‌دانند و از این رو «ادیان ابراهیمی» نامیده می‌شوند؛ هر سه دارای خاستگاه سامی‌اند و از این جهت «ادیان نژاد سامی» نام گرفته‌اند و هر سه به خدای یگانه معتقدند و بدین لحاظ گاه «ادیان توحیدی» خوانده می‌شوند (توینبی: ۱۳۸۵: ۲۲). با این همه، رابطه یهودیت با دو دین همخانواده‌اش به یک شکل نیست. مسیحیت دینی است که از درون یهودیت جوشیده و بالیده است. پیروان عیسی ناصری وی را همان (ماشیح) یا مسیحیایی قلمداد کردند که در کتاب مقدس عبری از پادشاهی او سخن به میان آمده است. در آغاز پیروان عیسی (ع) فرقه‌ای بودند در میان جامعه یهودی و ایشان کتاب مقدس عبری را به طور کامل پذیرفتند و آن را *عهد قدیم* نامیدند (دانیلو: ۱۳۸۳: ۱۱۷)، اما دین اسلام با آنکه پیشینه یهود را تصدیق کرده، ضرورتاً از همه آموزه‌ها و کتاب مقدس یهودی در شکل فعلی‌اش دفاع نمی‌کند. با این همه، این دو دین از یک جهت بسیار به هم شبیه‌اند و آن ارزشی است که به شریعت داده‌اند؛ به طوری که در هیچ یک از ادیان زنده جهان شریعت چنین قدر و منزلتی ندارد. شباهت‌های بسیار احکام شریعت در این دو دین همخانواده، بستری مناسب برای مطالعات تطبیقی فراهم آورده است (سلیمانی: ۱۳۸۳: ۲۸). در حوزه‌های مطالعات حقوقی نیز شباهت‌های بسیاری را بین این دو دین می‌توان یافت. جایگاه متون مقدس به عنوان منبع قوانین، حقوق کیفری، جرم‌انگاری و

۱۹۵). پس به طور کلی چون منشأ حق از دیدگاه هر دو دین خداوند متعال است، می‌توان در تعریفی حقوقی دینی، حقوق را عبارت از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی دانست که از سوی خدای انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین شده تا سعادت جامعه را تأمین سازد (جوادی آملی: ۱۳۷۵: ۷۵).

مفهوم شناسی واژه کیفر

کیفر یا جزا واکنشی قانونی است که قدرت حاکم آن را در برابر کنش‌های اجتماعی انجام می‌دهد و به عبارت دیگر، کیفر همان مکافات نیکی یا بدی است (دهخدا: ۱۳۷۵: ۴۷۵). کیفرها و مجازات به طور کلی از دو قسم ذیل خارج نیست:

الف) کیفر تکوینی (Natural)؛ ب) کیفر قراردادی (Conventional)

در کیفرهای قراردادی و اعتباری بین جرم و کیفر هیچ گونه رابطه حقیقی وجود ندارد، بلکه کیفر و مکافات جرم توسط عده‌ای قرارداد و اعتبار می‌شود، مانند اکثر کیفرهای محاکم قضایی که برای مجرمین به اجرا در می‌آید؛ از قبیل انفصال از خدمت و ... و چون رابطه تکوینی بین جرم و کیفر وجود ندارد، لذا تحقق کیفر هم تخلف پذیر است و برای آن می‌توان سه فرض در نظر گرفت: ۱- اجرای کیفر بدون تخفیف؛ ۲- اجرای کیفر با تخفیف؛ ۳- عدم اجرای کیفر. اما کیفرهای تکوینی چنین نیستند، بلکه فقط فرض اول برای آن قابل تصور است؛ مثلاً اگر شخصی دست خود را به آتش زند، خواه ناخواه آتش کیفر و اثر تکوینی خود را (سوزاندن دست) خواهد گذاشت، رابطه بین این دو رابطه علی و معلولی و حقیقی است و اعتباری در کار نیست تا با وجود

آن نهاده‌اند که در این معنا با قانون مرادف است (مصباح یزدی: ۱۳۷۷: ۲۴). البته، از واژه شرع و شریعت در آموزه‌های دینی می‌توان با عنوان مرادفی برای حقوق نام برد؛ چنانکه می‌گویند: «شرع موسی - شرع اسلام» (لنگرودی: ۱۳۷۱: ۱۲). در آموزه‌های یهودی واژه‌های چندی را می‌توان یافت که معادل شرع و قانون هستند. با این همه، دشوار است که بتوان واژه‌ای را یافت که دقیقاً معادل قانون یا حقوق در معنای خاص و امروزی آن که در نظام‌های غیردینی به کار می‌رود باشد؛ یعنی احکامی که ناظر بر روابط اجتماعی انسان‌هاست. برای مثال، «ینه نفاشرت» در متون شرعی یهود به معنای حقوق کیفری به کار رفته است. با این همه، این معادل هم از دلالت بر احکام ناظر بر روابط انسان و خدا برکنار نیست. علت اینکه در زبان عبری واژه‌ای را نمی‌توان یافت که دقیقاً معادل حقوق و قانون به همان معنایی که در نظام‌های غیردینی به کار می‌رود، این است که در نظام دینی یهود قوانین حاکم بر روابط انسان‌ها و احکام ناظر به رابطه انسان و خدا خاستگاه یگانه و مشترک دارند و آن عبارت است از وحی الهی در قالب شریعت مکتوب و شفاهی. شکل بیان و چگونگی تفسیر ملاخا در هر دو حوزه مربوط به احکام حقوقی و غیرحقوقی یکسان است. در تلمود درباره حقوق کیفری و مدنی با همان نحو بحث و استدلال می‌شود که از مسائل مربوط به روز شبات، آیین قربانی و طهارت شرعی. جالبتر آنکه همان طوری که اجرای بسیاری از مناسک دینی مثل قربانی منوط به وجود معبد اورشلیم است، احکام کیفری نیز در بسیاری از موارد فقط در صورت وجود معبد امکان اجرا می‌یافتند (اشتاین سالتز: ۱۳۸۳: ۱۹۰-)

اعتبار یا عدم آن کیفر هم نوسان پیدا کند (قدردان قراملکی: ۱۳۷۸: ۷۴). پس دو نکته ذیل تفاوت بین کیفر اعتباری و تکوینی است.

۱- کیفر تکوینی تخلف و استثنایناپذیر است.

۲- کیفر تکوینی یکنواخت و ثابت است.

مفهوم شناسی حقوق کیفری

مقررات و مسئولیت‌های کیفری است که شارع مقدس در این جهان برای جنایتکاران یا گناهکاران تعیین نموده؛ اعم از آنکه به گناهی مربوط باشد که دارای کیفر خاصی است، یا با گناهان دیگر اعم از آنکه کیفر جنایت بدنی باشد یا مالی. در گذشته این نوع مقررات را سیاسات می‌گفتند (گرجی: ۱۳۸۱: ۷). اصول مقررات کیفری در حقوق کیفری عبارتند از:

۱- اصل قانونی بودن مجازات‌ها

مراد از اصل قانونی بودن مجازات‌ها آن است که هر نوع مجازاتی باید قبلاً از طرف قانون گذار وضع و برقرار شده باشد (ولیدی: ۱۳۸۳: ۱۰۰). بنابراین، تا عمل به طور صحیح طبق قانون جرم شناخته نشده باشد، قابل مجازات نیست؛ چرا که قبل از وجود قانون آن عمل به فرض مجاز بوده است و نمی‌توان آن را در خور کیفر دانست. البته، باید توجه داشت که فی الجمله از نظر اسلام هیچ قانونی نباید عطف به ما سبق شود و لو از قوانین مدنی یا غیر مدنی باشد، اما عمل به این قاعده در مورد قوانین کیفری به معنی خاص آن حائز اهمیت بر تاکید بیشتری است، تا مبادا بر کسی کوچکترین ظلم و ستمی وارد شود (فیض: ۳۷۹: ۱۰۱). یکی از محققان اسلامی تاریخچه این اصل را به قرن هیجدهم باز گردانده، معتقد است که این اصل در قوانین عرفی در قرن هیجدهم میلادی نخستین بار پس از انقلاب کبیر فرانسه در قانون

فرانسه وارد شد و پس از تشریح در قانون فرانسه به قوانین سایر کشورها نیز انتقال یافت (عوده: بی تا، ۱: ۱۱۸) ولی آنچه تاریخ نشان می‌دهد، این است که این اصل مهم در قوانین کیفری یهودیان و هم در قوانین کیفری اسلام از قبل مورد تاکید قرار گرفته بوده و براساس قانون تلمود هیچ عملی جرم جزایی و بخودی خود قابل مجازات نیست، مگر آنکه در کتاب مقدس (شریعت مکتوب) بر عباراتی صریح مقرر شده باشد. برای این منظور، وجود قانونی که مجازات خاص را درباره یک عمل معین وضع کند، کافی نیست. برای مثال، قاتل البته کشته شود (اعداد: ۳۵: ۱۶-۲۱) یا زناکار البته کشته شود (لاویان ۲۰: ۱۰)، بلکه باید در ارتکاب این عمل به وضوح منع باشد. برای مثال، قتل نکن یا زنا نکن (خروج، ۲۰، ۱۳، تثنیه: ۵: ۱۷). پس اگر وجود چنین منعی نباشد، وجود یک مقرر کیفری نیز ضامن و موجب اعمال مجازات معین شده نیست، بلکه این قانون کیفری یک قانون بی اثر است که ممکن است به تحدید و مجازات الهی تفسیر شود؛ مجازاتی که درباره آن هیچ منع پیشینی ضروری نیست (هرمان کوهن: ۱۳۸۴: ۲۲۲).

در شرع مقدس اسلام نیز پیدایش این اصل و قاعده به وسیله آیات قرآن دوازده قرن قبل از انقلاب فرانسه تشریح گشته؛ آنجایی که خداوند در سوره اسرا آیه ۱۵ می‌فرماید: (مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) از ظاهر و سیاق این آیه و آیات قبل و بعد از آن بر می‌آید که مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال است و این چنین بیان می‌نماید که سنت الهی جاری در امت‌های گذشته بر این اصل استوار بوده که هیچ امتی عذاب نمی‌گردد، مگر بعد از این که رسولی به سویشان فرستاده گردد و ایشان را

(راغب اصفهانی، ۱: ۸۶۷). به طور کلی، آنچه از این آیه به دست می‌آید، این است که هر کس هر آنچه می‌کند، مانند سایه‌ای به دنبالش است و از او به دیگری تجاوز نمی‌کند و این مفاد آیه «کل نفس بما کسبت رهینه» است که می‌فرماید: هر کس در گرو عملی است که کرده (طباطبایی: ۱۳۷۴، ۷: ۵۴۶). همچنین، در آیات ۷۵ و ۷۹ سوره یوسف که درباره داستان پیمانانه دزدیده شده است، این اصل بار دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. نکته جالب توجه در این مورد، وجود اختلاف ظاهری درباره این اصل در بیان قرآن و تورات است، زیرا در آیاتی از تورات آمده که گناه پدران به پسران منتقل می‌شود؛ مثلاً در سفر خروج فصل ۲ آیه پنجم آمده است که: «من که خداوند توام، غیورم که گناه پدران بر پسران تا پشت سوم و چهارم بغض‌کنندگان خود می‌رسانم». همچنین، در سفر اعداد فصل ۱۴ آیه ۱۸ آمده که: «خداوند دیر خشم و بسیار رحیم است و بخشنده عصیان و گناه، اما خبیثان را به هیچ وجه ابراء ننموده‌اند. عقوبت گناه پدران از پسران تا سوم و چهارم پشت می‌کشد». همین مضمون در سفر خروج فصل ۳۴ آیه ۷ نیز آمده است (پوسنر: ۱۳۸۴، ۷۶۴)، اما این مضامین را به هیچ وجه نباید مغایر با اصل شخصی بودن مجازات‌ها دانست، زیرا این گونه آیات درصدد بیان آثار وضعی و وراثتی گناه و انتقال خباثت به نسل‌های آینده است، نه انتقال کیفر و مجازات ظاهری به آن. در منابع اسلامی نیز نصوصی دال بر این مضمون وجود دارد و همچنین خود تورات هم در آیه ۱۶ از فصل ۲۴ سفر تورات مثنی به اصل شخصی بودن مجازات‌ها تصریح نموده: «به عوض اولاد پدران کشته نشوند و هم اولاد به عوض

از عذاب خدا بترساند. کلمه رسول نیز مؤید این احتمال است، زیرا رسالت منصب الهی خاصی است که مستلزم حکم فصل در امت است و حکم فصل عبارت است از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره‌مندی از زندگی تا مدتی معین. پس این که در آیه مورد بحث تعبیر به رسول شده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی است و نه اخروی و مطلق تعذیب (رک. طباطبایی: ۱۳۷۴: ۷۷-۷۸). بدین ترتیب، این آیه نص صریح بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات است، زیرا همان گونه که بیان شد، قبل از بیان تکلیف و جعل قانونی کسی مکلف نیست و اگر تکلیفی نباشد جرم مصداق پیدا نمی‌کند و مجازات در حق او اعمال نخواهد گردید.

۲- اصل شخصی بودن مجازات‌ها

بنابراین، اصل تنها فرد یا افراد مجرم مورد کیفر قرار گرفته، و مسؤول جرمی هستند که مرتکب شده‌اند و افراد دیگری را که مرتکب جرمی نشده‌اند، نمی‌توان مجازات نمود. اسلام نیز مسؤولیت جنایی را فردی و شخصی می‌داند؛ یعنی هر کسی را مسؤول جنایات خود و فقط شخص مرتکب جرم را مستحق مجازات و کیفر می‌داند و این اصل در بسیاری از آیات قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از آیاتی که به طور صریح به بیان این اصل می‌پردازد آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است که این آیه در پنج مورد از قرآن کریم در سوره‌های فاطر ۱۸ و انعام ۱۶۴ و اسرا ۱۵ و زمر ۷ و نجم ۳۹ تکرار شده است و مبین اهمیت این اصل و قاعده است. واژه وَزَرَ بر وزن فَرَسَ به معنای پناهگاهی در کوه است و وَزَرَ بر وزن جِسَرَ به معنی ثقل و سنگینی است. «وزر» را از آن جهت وزر گویند که شبیه کوه است در سنگینی

علل را تحت عنوان علل رافع مسؤولیت جزایی آورده‌اند (نوربها: ۱۳۸۵: ۲۴۷).

۳-۱ عوامل رافع مسؤولیت جزایی در اسلام

مسؤولیت جنایی گاه بر اثر عوارضی به کلی از میان می‌رود و گاه نقصان می‌پذیرد. براساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) - که به آن حدیث رفع می‌گویند - در قوانین اسلامی کسی مسؤول شناخته می‌شود و در عمل مجرمانه ارتكابی او جرم به حساب می‌آید، که دارای سه شرط عمده باشد:

۱- ادراک صحیح و کامل داشته باشد؛

۲- آزادی و اختیار داشته باشد؛

۳- قصد جنایی داشته باشد.

چرا که کیفر بدون این شروط ظلم خواهد بود. بنابراین، اطفال و مجانین در صورت ارتكاب جرم از مسؤولیت کیفری مبرا هستند. البته، اگر تأدیب در مورد ایشان مؤثر و صلاح باشد، به حکم دادگاه تأدیب می‌شوند. اجبار نیز از عوامل رافع مسؤولیت کیفری است، زیرا اجبار موجب زوال اراده آزاد شخص در زمان ارتكاب جرم می‌گردد و سبب از بین رفتن قصد و اراده می‌شود (گلدوزیان: ۱۳۸۴: ۳۷۴).

اکراه نیز که به معنای وادار کردن دیگری بر عمل یا ترک عملی است که از آن کراهت دارد، از عوامل رافع مسؤولیت کیفری محسوب می‌شود (همان). این عامل در آیه ۱۰۶ سوره نحل که در شأن عمار و یاسر نازل شده به طور واضح بیان گردیده است و پیامبر گرامی پس از نزول این آیه به عمار فرمود: «إن عادوا لک فعد بما قلت» (طبرسی: ۱۳۷۷، ۵ و ۶: ۳۳۸)؛ یعنی اگر آنان بر تو برگردند و بار دیگر تو را به گفتن کلمه کفر مجبور کنند تو نیز آنچه را گفته‌ای، تکرار کن. خواب نیز سبب رفع مسؤولیت کیفری است و اعمال

پدران کشته نشوند؛ هر کس به سبب گناه خود کشته شود! از این آیات و همچنین آیات شریفه قرآن این چنین برمی‌آید که در جمیع قوانین آسمانی، اصل شخصی بودن مجازات‌ها قابل اجرا بوده. عبدالقادر عوده در این زمینه می‌گوید: جداً درد آور است که بیشتر حقوقدانان کشورهای اسلامی این حقایق اولیه را در اسلام نمی‌شناسند و بر اثر نا آگاهی خیال می‌کنند که قوانین عرفی و اروپایی این مبادی عالی را قانونگذاری و تشریح کرده‌اند (عوده: بی تا، ۱: ۳۸۳).

۳-۲ عوامل رافع مسؤولیت جزایی (کیفری)

مسؤولیت جزایی گاه به شکلی عینی و گاه به شکلی ذهنی زایل می‌گردد. وقتی این مسؤولیت به شکلی عینی از بین می‌رود که مرتکبان جرم، عملی را انجام دهند که در شرایط عادی از نظر قانون مجازات جرم محسوب می‌شود، اما قانونگذار خود به دلایلی عنوان مجرمانه را از عمل بر می‌دارد. این حالت در حقیقت رفع مسؤولیت در شخص مجرم نیست، بلکه در نظر قانونگذار است، اما چون نتیجه آن به هر حال به مرتکب فعل بر می‌گردد و او را فاقد مسؤولیت با شرایط خاص خود می‌کند که از آن به عنوان شرط استثنایی در مسؤولیت جزایی یاد می‌گردد و عللی را که موجب به وجود آمدن این شرط می‌شوند، علل توجیه کننده یا همان عوامل موجهه گویند. در حالت دوم علت رفع مسؤولیت و زوال آن بیشتر در شخص مجرم نهفته است، نه در حکم قانونگذار. در این حالت مرتکب مسؤول شناخته نمی‌شود، زیرا علل شخصی مانند جنون یا صغر او موجب می‌گردند تا بار مسؤولیت جزایی را نتواند تحمل کند؛ هر چند عمل انجام یافته عنوان مجرمانه در قانون دارد. این

است. اشتباه موضوعی تأثیری در سلب مسئولیت کیفری ندارد. البته، بر این قاعده استثنائات فراوانی وارد شده است (گلدوزیان: ۱۳۸۴: ۲۶۳). همچنین، گاه افراد در موقعیت خاصی مرتکب یک عمل ضد قانون می‌شوند که با توجه آن شرایط عمل آنان از نظر قانون قابل توجیه است. همان‌گونه که گفتیم، علل موجه جرم کیفیاتی هستند عینی و خارجی که به واسطه حدوث آنها، وصف مجرمانه از عمل ارتكابی برداشته می‌شود و نه تنها مسئولیت کیفری ساقط است، بلکه اساساً عمل ارتكابی جرم تلقی نمی‌گردد (بهری: ۱۳۸۰: ۲۹۳). از جمله این علل اضطرار و دفاع مشروع است. آیاتی چند در قرآن کریم دلالت بر آن دارد که آن کس که مضطر شود، در صورتی که ستمگر و تجاوزگر نباشد، گناهی بر او نیست (بقره/۱۷۳، مائده/۳، انعام/۱۱۹). همچنان از آنجایی که جان، ناموس و مال افراد محترم است، در صورت تعدی دیگری و در مقام دفاع، اگر مدافع سبب ضرر جانی یا مالی متصدی شود، مسؤول نخواهد بود (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ) (بقره/۱۹۴). این آیه شریفه نیز با بیان یک دستور کلی و عمومی بیان می‌کند که مقابله به مثل حق هر مسلمان است و به همه کس اجازه می‌دهد که در مقابل تجاوزگر به پا خیزد و به همان اندازه که به او تجاوز شده، پاسخ دهد (عوده: بی تا، ۱: ۴۷۲). همچنین، در روایتی نیز آمده که (من اعتدی فاعتدی علیه فلاقصاص) (حرعاملی: ۲۹/۲۳) یعنی هر کس بر کسی تعدی کند و در نتیجه مورد تعدی قرار بگیرد، قصاص ندارد.

عوامل رافع حکم کیفری در تورات

و حرکات شخص خفته خطا به شمار نمی‌رود (موسوی خمینی: ۱۳۷۹، ۲: ۵۶۱) همچنین، نظر به اینکه شخص مست فاقد اراده است، حالت مستی در مسائل کیفری مورد بحث قرار گرفته است، زیرا مستی در بعضی موارد سبب تشدید مجازات است، اما اگر فردی بدون اختیار مست شود، هیچ جرمی مرتکب نشده. در صورتی هم که فرد برای ارتكاب به جرمی مست نشده باشد و در حالت مستی جنایتی انجام گیرد، جنایت او خطا محسوب شده و در این شرایط به مجازات حبس تعزیری کیفر می‌شود. دیگر اینکه اشتباه و جهل به موضوع و حکم نیز در رفع مسئولیت کیفری محل بحث است. اشتباه عبارت از تصویری خلاف واقع است. وقتی شخص مرتکب عملی می‌شود که جرم است، باید به کیفیت و اهمیت و اوصاف عمل ارتكابی علم و آگاهی داشته باشد؛ همان‌طوری که اشتباه در جرایم عمدی و غیرعمدی و صرفاً مادی دارای آثار متفاوت است (خویی: ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۷۰). اشتباه حکمی موجب رفع مسئولیت کیفری نمی‌گردد و جهل به قانون، کیفر مجرم را توجیه نمی‌کند. در فقه اسلامی جهل به حکم خود بر دو قسم قصوری و تقصیری تقسیم شده است و جهل قصوری که جاهل در آن تقصیری ندارد، مستوجب مجازات نیست (فیض، ۱۳۸۰: ۳۱۱). این همان معنایی است که از قاعده *دراً فهمیده* می‌شود (موسوی بجنوردی: ۱۳۸۰: ۱۷۹) به طور کلی، برای تحقق جرم عمدی وجود قصد مجرمانه الزامی است. از این رو، اشتباه موضوعی که حاکی از سلب قصد مجرمانه با احراز حسن نیت است، از عوامل رافع مسئولیت کیفری خواهد بود. در مقابل، برای جرایم غیرعمدی که بر مبنای بی مسئولیت احتیاطی و بی مبالاتی

با آنکه می‌توان از یهود به عنوان سختگیرترین آیین آسمانی از لحاظ حقوقی و کیفری نسبت به سایر ادیان نام برد، ولی در این آیین نیز همانند اسلام عواملی با عنوان رافع احکام کیفری وجود دارد. به طور کلی، در مقررات آیین کیفری یهود، هیچ کس در قبال انجام عملی مسؤولیت کیفری ندارد، مگر آنکه آن عمل را آگاهانه انجام داده باشد و تنها چیزی که می‌تواند مانع این اراده و عمد باشد، اکراه است. مفهوم اکراه در نظام حقوقی یهود بسیار وسیع‌تر از آن در سایر نظام‌های حقوقی است. اکراه را در حقوق کیفری یهود می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱- اجبار؛ ۲- تهدید به مرگ؛ ۳- شکنجه؛ ۴- فورس ماژور (اضطرار)؛ ۵- نا آگاهی (هرمان کوهن: ۱۹۹۹: ۱) البته، برخلاف اکراه در حقوق مدنی در حقوق کیفری به طور کلی هیچ اکراهی که از انگیزه‌های مالی ناشی شده باشد، به رسمیت شناخته نشده است (موریس: ۱۹۹۶: ۹۲-۹۳).

بررسی انواع اکراه:

۱- اجبار: اجبار ناشی از توسل به زور برای ارتکاب زنا با یک زن شوهردار- که زنای به عنف نامیده می‌شود باعث معاف شدن زن از مسؤولیت کیفری می‌گردد (تثنیه، ۲۲:۲۶). البته، چنین اجباری در خصوص مرد زانی به رسمیت شناخته نشده است؛ چرا که در حالت عادی مرد را از لحاظ جسمانی نمی‌توان مجبور به زنا کرد. همچنین، این ادعا که زن پس از آنکه مجبور به تمکین شده، سرانجام راضی شده نیز ادعای نامربوط است، زیرا این اکراه امیال و طبیعت انسانی است که سپس او را به تسلیم وا می‌دارد.

۲- تهدید به مرگ: در تورات دربارهٔ سه جرم بزرگ گفته‌اند که انسان باید مرگ را بپذیرد، اما آنها را انجام ندهد که این سه عبارتند از: بت پرستی، زنا با زن شوهردار یا زنا با محارم و قتل. این قاعده را گاهی به نادرست چنین تفسیر کرده‌اند که در این سه جرم برخلاف سایر جرایم، این دفاع مرتکب که عمل را به دلیل اکراه ناشی از تهدید به مرگ انجام داده، مسموع نیست (و لذا وی با فرض صحت مدعا هم مسؤولیت کیفری دارد). با این همه، قاعده حقوقی این است که اگر در جایی این قاعده رعایت نشود و یکی از این جرایم برای فرار از مرگ انجام پذیرد، مجرم مسؤولیت کیفری ندارد؛ اگرچه ممکن است از نظر اخلاقی یا دینی کارش نکوهیده باشد (-Yad:4.Ibid).

پس به طور کلی، همان‌طوری که در داستان عمار نیز گفته شد، این یک فرض مسلم است که اگر کسی بر اثر تهدید به مرگ آنی و به منظور نجات زندگی خود عملی را انجام می‌دهد، قصد مجرمانه وی در خصوص آن عمل نادیده گرفته یا کنار نهاده می‌شود و وی در قبال آن عمل مسؤولیت کیفری ندارد. ۳- شکنجه: اکراه ناشی از شکنجه با دو دسته پیشین بسیار مرتبط است، زیرا شکنجه از یک سو مستلزم اجبار جسمی است و صرف اجبار به کار رفته ممکن است برای اینکه بزه دیده اختیار از دست دهد، کفایت کند و از سوی دیگر، مستلزم تهدید به مرگ یا تهدید به شکنجه هر چه بیشتر تا سر حد مرگ است و از این رو، هرگونه قصد مجرمانه جایش را به میل به توقف شکنجه می‌دهد (Ket.33b).

۴- فورس ماژور (اضطرار): یک نمونه مناسب برای فورس ماژور در آنجاست که پزشکان برای درمان

به جز موارد مذکور اکراه که درباره همه افراد قابل اعمال‌اند، برخی گروه‌ها کاملاً از مسؤولیت کیفری معافند و این امر به دلیل اکراهی است که لازمه نقص یا عیب آنهاست که شامل کر و لالان مادرزاد، دیوانگان و کودکان‌اند که همه در قانون فاقد عقل تلقی شده‌اند (Yev.99b).

اسلام نیز در جمیع موارد انسان کامل و بالغ را مسؤول می‌شناسد و در جمیع ادله جرم و مجازات‌ها مخاطبش انسان زنده بالغ و کامل است که از ظاهر آیات (بقره/۱۷۸، نور/۵۹، نحل/۱۰۶) بر می‌آید. از جمله عوامل دیگر رافع مسؤولیت کیفری مستی است. البته، مستی ارادی به مفهوم دقیق کلمه، چنان اکراهی فرض نمی‌شود که برای معافیت از مسؤولیت کیفری در قبال اعمالی که در حال مستی ارتکاب یافته کافی باشد؛ مگر در جایی که مستی به درجه «مستی لوط» (پیدایش، ۱۹: ۳۳-۳۵)؛ یعنی بیهوشی واقعی برسد (Er.65a).

از دیگر عوامل رافع حکم کیفری در ساختار حقوق یهود می‌توان از جهل به قانون نام برد. حقوق تلمودی از بیشتر نظام‌های دیگر حقوقی - اگر نگوئیم از همه آنها - از یک جهت دیگر هم متفاوت است و آن اینکه در تلمود جهل به قانون دفاع مناسبی برای اتهامات کیفری است؛ یعنی نه تنها هیچ کس در قبال جرمی که آن را با حسن نیت؛ یعنی با باور اشتباه به قانونی بودن عملش مرتکب شده مجازات نمی‌شود، بلکه وظیفه مقام تعقیب است که اثبات کند بلافاصله پیش از این که متهم مرتکب جرم شود و شاهد صلاحیت دار به صراحت به وی اخطار داده‌اند که ارتکاب آن عمل خلاف قانون است و اگر مرتکب

بیمار مصرف غذایی ممنوع را برای وی تجویز می‌کنند و با آنکه خوردن چنین غذایی کیفر جزایی دارد، بیمار سزاوار مجازات نیست، زیرا قصد او نه مجرمانه که درمانی بوده است (Yad- Ibid:10). با این همه، روشن است که چنینی دفاعی برای همه جرایم معتبر نیست از این رو مسموع نیست که کسی بگوید به منظور معالجه و برای حفظ زندگی‌اش مجبور به زنا (Yad- Ibid-9) یا حتی هرزگی کم اهمیت تری شده است (Sahh.75a) (کوهن، ۲۰۱: ۱۸).

۵- اشتباه یا نا آگاهی: شکل کم اهمیت‌تر اکراه عبارت است از اکراه ناشی از خواب، زیرا کسی که به خواب رفته است، برای اعمالی که در هنگام خواب انجام می‌دهد، مسؤولیت کیفری ندارد (Bk.2.b)؛ زیرا عمل او بدون هیچ قصد مجرمانه یا قصد دیگری بوده است. افزون بر این، حقوق یهود که با سایر نظام‌های حقوقی دیگر تا حدودی متفاوت است، اشتباه موضوعی متعارف را نوعی از اکراه دانسته، آن را در این دسته جای می‌دهد - این اشتباه اکراه درونی تلقی می‌شود و این در صورتی است که کسی بر اثر درک نادرستی از موضوع‌های مربوط عمل کند و هر قصدی مانند اینکه عمل با این توجیه انجام شده باشد که اموری به اشتباه موجود دانسته شده‌اند، ممکن است مانع از تحقق قصد مجرمانه شوند. پس اگر کسی بر اثر چنین برداشت نادرستی از واقعیت عمل کند، گویا خارج از واقعیت جهان مادی موجود عمل کرده و از این رو عمل او مانند عملی است که در خواب و بیهوشی انجام شده‌است. به همین نحو فراموشی دوران پیری ممکن است اکراه باشد (Ber.8b).

این عمل شود، سزاوار مجازات خاصی خواهد بود که قانون برای آن معصیت کرده است (sanh.8b).

یکی دیگر از عوامل مهم معافیت از مسؤولیت کیفری، دفاع مشروع و نجات خود توسط انسان است که عبارت است از حق و تکلیف دفاع بر ضد حمله خلاف قانون و حق و تکلیف حفاظت در برابر خطر. این قاعده کلی در حقوق یهود توسعه داده شده تا جایی که شامل مواردی همچون جنینی که جان مادر را به خطر انداخته نیز می‌شود.

- اهداف مجازات (کیفر)

بحث درباره اهداف مجازات‌ها بخشی از مباحث مربوط به فلسفه حقوق در عرصه حقوق کیفری است. سخن گفتن از اهداف مجازات‌ها در هر نظام حقوقی از آن رو که در نهایت به تبیین بخش درخور توجهی از سیاست‌های کیفری آن نظام می‌انجامد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مقصود از اهداف مجازات‌های اموری است که کیفر به منظور دستیابی به آن پیش بینی و اجرا می‌شود. در ادبیات حقوقی برای بیان این مفهوم، از اصطلاح فلسفه مجازات هم استفاده می‌شود (نوبهار: ۱۳۷۹: ۱۳۴).

مقصود از مجازات که در این نوشتار بررسی قرار می‌شود، کیفرهای قانونی یا قراردادی است. بنابراین، اهداف کیفرهای تکوینی، کیفرهایی که نماد خشم خداوند نسبت به مردم و جامعه‌های گناهکار است و نیز کیفرهای اخروی بررسی نمی‌شود؛ هر چند که آن مجازات‌ها نیز اهداف مخصوص به خود را دارا هستند. از جمله راه‌های پی بردن به اهداف مجازات‌ها در هر نظام حقوقی تصریحات قانونگذار است. تصریح قانونگذار با اهداف خود در متن قانون یا مقدمه آن می‌تواند بیانگر اهداف قانونگذار و از

جمله اهداف مجازات باشد، ولی قانونگذاران معمولاً از این شیوه استفاده نمی‌کنند. افلاطون این پدیده را نقضی در قانونگذاری ارزیابی نموده است (افلاطون: ۱۳۶۷، ۴: ۲۱۵۷). همچنین، شناخت اهداف کلی و کلان یک نظام حقوقی نیز ما را در شناسایی اهداف مجازات‌ها در آن نظام کمک می‌کند. معمولاً در یک نظام حقوقی واحد اجزا و بخش‌های گوناگون مکمل یکدیگرند و همگی برآورده ساختن یک هدف را دنبال می‌کنند. بنابراین، شناخت مقصد کلی یک آیین، مکتب یا نظام حقوقی و نیز پی بردن به دیدگاه قانونگذار در زمینه «اصالت فرد» یا «اصالت جامعه» در شناخت اهداف مجازات‌ها مؤثر است (متسکیو: ۱۳۶۲: ۱۸۵-۱۸۶ و ۱۸۹). در یک چشم‌انداز کلی، راهکار ویژه ادیان در راهیابی به مصلحت‌های جامعه و افراد، مخاطب سازی درون انسان فراخوانی به پالایش آن و سرانجام سفارش با ترس از خشم خدا و خشنودی اوست (الحصری: ۱۴۱۳، ۱: ۱۳۱). پدینسان، در این رویکرد جرم افزون بر به هم‌ریزی آرایش جامعه برای حقیقت وجود آدمی نیز آسیب‌زا و ویرانگر است. شاید این آیه شریفه که می‌فرماید «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء/۷) «اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بدی نموده‌اید» بر ادعای مذکور گواه باشد؛ زیرا بازگشت بدی و جرم را به جان‌های آدمیان پیوند می‌زند. افزون بر این جرم کیفر و مجازات نیز در این نگاه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ جایگاهی که نه تنها بازستاندن حق قربانی جرم یا دفاع از ایمنی و آسودگی جامعه باشد؛ آنچنان که مکاتب کیفری می‌گویند؛ بلکه پوشش دهی به تاریکی پدید آمده در وجود فردی به دنبال انجام گناه

باعث بی حرمتی به نام او می‌شود (لاویان، ۲۲: ۳۱-۲۷) و نه تنها مجرمان (تثنیه، ۱۸: ۱۲، ۲۲: ۵، ۲۵: ۱۶، ۲۷: ۱۵) جرم‌ها نیز برای خداوند نفرت انگیزند، بلکه قداست خدا آدمی را وامی‌دارد که مثل او مقدس باشد (لاویان، ۱۹: ۲). همچنین، هر که خون انسان ریزد، خون وی به دست انسان ریخته شود، زیرا خداوند انسان را به صورت خود ساخت و کشتن انسانی که به صورت خدا آفریده شده، بی حرمتی بزرگی به ساحت خداوند است (پیدایش، ۹: ۶).

۲- پوشش اثر گناه و بازدارندگی و ارباب

کفار در آموزه‌های دینی از جمله واژه‌های برجسته‌ای است که بدین هدف از مجازات اشاره دارد، زیرا در مفهوم شناسی این کلمه گفته شده است که واژه کفر به معنای پرده و پوشش گرفته شده و در اصطلاح عملی است که به وسیله آن زشتی گناه پوشانده می‌شود (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۱۰: ۶). اصل وضع کیفر در این رویکرد بر این اصل استوار است که جرم ضمیر و باطن انسان را می‌آلاید و آشفته می‌سازد؛ آن گاه برای پلایش آن و بازدارندگی عمومی باید چاره اندیشید. از جمله راهکارهایی که می‌توان در آموزه‌های دینی برای این مسأله یافت، ارباب یا همان ترساندن است که خود بر دو قسم تقسیم می‌شود. الف) ارباب مجرم از اصرار؛ ب) ارباب دیگران از ارتکاب.

الف) ارباب مجرم از اصرار

فلسفه وجودی مجازات در درجه اول این است که مرتکب جرم به علت سختی مجازات، بار دیگر دست به ارتکاب جرم نزند؛ در نتیجه، مجازات و کیفر باید این هدف را دنبال کند.

ب) ارباب دیگران از ارتکاب

را نیز در نظر می‌گیرد. به دیگر سخن، کیفر در این رویکرد کفاره‌ای است که امکان اصلاح فرد خاطی را در بعد وجودی وی فراهم می‌آورد (فیض: ۱۳۸۲: ۴۵).

اینک و با چنین رهیافتی از کیفر و مجازات اهدافی چند قابل بررسی است:

۱- پاسداشت حریم الهی و خشنودی خداوند

حریم الهی مناطق ممنوعه‌ای است که حد و مرزهای آن با امر و نهی‌های خداوند تعیین شده است. این ویژگی از تعریف واژه‌هایی، همچون «حرام» و «واجب» نیز دست یافتنی است، برای مثال، درباره حرام گفته می‌شود: طلب ترک فعلی که انجامش موجب عقاب می‌شود (سجادی: ۱۳۷۳، ۷۲ / ۲). قرآن کریم نیز ما را به پاسداشت حریم الهی فرامی‌خواند: «وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهِ» حج / ۳۰ «هرکس مقررات خدا را بزرگ دارد، آن برای او نزد پروردگارش نیکوتر است». حرمت در این آیه شریفه که مفرد آن واژه حرمت است، هر آن چیزی است که نادیده گرفتن آن روا نیست، بلکه پایبندی بدان بایسته است (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۴: ۳۷۲) بزرگ شماری حرام‌های الهی نیز؛ یعنی فرونگذاشتن جایگاه آنها و بی‌اعتنایی نکردن به آنها (همان: ۳۷۳). با آنکه هیچ نظریه جدیدی درباره مجازات وجود ندارد که نتوان به شکل فعلی‌اش منشأ آن را در مفاهیم کتاب مقدس یافت، هدف اصلی و برجسته مجازات در شریعت کتاب مقدس، احترام به خدا و خشنودی اوست. خداوند از رسوم مجرمانه اقوام دیگر نفرت دارد (لاویان، ۲۰: ۲۳) و قوم بنی‌اسرائیل نباید بر طبق رسوم آنها رفتار کنند (همان) و اعمال شنیع آنها را نباید بیاموزند (تثنیه، ۲۰: ۱۸). نقض قوانین خدا

فلسفه وجودی مجازات در گام دوم همانا ارباب و ترساندن عموم مردم است. این هدف مترتب بر اصل تشریح مجازات است. با اعلام مجازات هر جرم، خواه در حق کسی اجرا بشود یا نشود، به مجرد علم هدف ارباب بر آن مترتب خواهد شد؛ برخلاف ارباب مجرم از اصرار که آن فروعاً مصداق خارجی مجازات است (خویی: ۱۳۸۵: ۲۰۱). از دیدگاه سیاست اجرای قانون کیفری، هدف بازدارندگی مجازات در حقوق کیفری یهود و اسلام مهمترین هدف است، زیرا فرض بر این است که مردمی که می‌شنوند و می‌بینند که شخصی برای ارتکاب جرم به شدت مجازات می‌شود، از ارتکاب آن جرم و پذیرش خطر چنین مجازاتی می‌ترسند. «آنان بعد از آن مثل این کار زشت در میان شما نخواهند کرد» (تثنیه، ۱۹:۲۰). همین است دلیل این حکم خاص که مجرم پس از کشته شدن باید به دار کشیده شود (تثنیه، ۲۱:۲۲) تا مردم اعدام را به گسترده‌ترین و چشم‌گیرترین شکل ممکن ببینند. در قرآن نیز ذیل آیه دوم سوره نور این مطلب به روشنی بیان شده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۲) در این آیه شریفه به هر دو هدف ارباب شخصی و ارباب عمومی اشاره شده است «و لا تأخذکم بها رأفه» مجرم را از ارتکاب مجدد باز می‌دارد «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» دیگران را از ارتکاب چنین جرمی باز می‌دارد. شاهدان عینی هم که خود صحنه مجازات را می‌بینند، هم خود مرتکب چنین جرمی نمی‌شوند و هم اجرای حد را به دیگران منتقل می‌کنند و نیز مرتکب چنین

جنایاتی نمی‌شوند. عبدالقادر عوده در این باره می‌نویسد: «علم به مشروعیت مجازات‌ها از اقدام به جرم جلوگیری می‌کند و اجرای آن پس از ارتکاب جرم مانع از اصرار می‌شود (عوده: بی تا، ۱/ ۶۱۰). اوج شاهکار قرآن در بیان این مطلب در آیه ۱۷۹ بقره (و لکم فی القصاص حیاة) نهفته است. با نزول این آیه تمام عبارات عرب جاهلی، همچون (قتل البعض الحیاة للجمیع) (اکثروا القتل لیقتل القتل) که از نظر اسلوب و نظم و بلاغت مورد اعجاب و تحسین بودند، تحت شعاع آن قرار گرفتند. این جمله از نظر ادبی امتیازات و برتری‌های فراوانی را نسبت به سایر جملات عرب جاهلی دارد؛ چنانکه که فخر رازی در تفسیر کبیر خود شش ویژگی (فخر رازی: ۱۳۷۱، ۵: ۵۵-۵۷) و آلوسی در روح المعانی سیزده امتیاز (آلوسی: ۱۴۱۵، ۱: ۴۴۸) برای آن ذکر نموده که علامه طباطبایی در المیزان به بعضی از آنها اشاره و سرانجام بیان می‌کند: هر قدر درباره آن بیشتر دقت شود، جلوه‌های تازه‌ای از جمال و لطف مشاهده می‌شود؛ به طوری که انسان را بی‌اختیار مفتون و شیفته تجلیات خود می‌کند «و کلمه الله هی العلیا» (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱: ۴۴۳) و از آنجایی که ادیان در تمام جهت‌گیری‌های خود کمال حقیقی انسان را نشانه گرفته و مقررات خود را در همین راستا وضع نموده‌اند، در قلمرو مجازات و کیفر نیز همانا بالندگی و کمال یابی انسان را هدف قرار داده‌اند.

نتیجه

دین اسلام با آنکه پیشینه یهود را تصدیق کرده، ضرورتاً از همه آموزه‌های کتاب مقدس یهودی در شکل فعلی‌اش دفاع نمی‌کند. با این همه، این دو دین از یک جهت بسیار به هم شبیه‌اند و آن ارزشی است

ظاهری به آن. مسؤولیت جزایی گاه به شکل عینی و گاه به شکل ذهنی زایل می‌گردد که گاه قانونگذار خود به دلایلی عنوان مجرمانه را از عمل بر می‌دارد و گاه علت رفع مسؤولیت و زوال آن بیشتر در شخص مجرم نهفته است، نه در حکم قانونگذار. این عوامل با اندک تفاوتی در هر دو آیین آمده است. اهداف مجازات نیز در هر دو آیین در بسیاری از وجوه شباهاتی فراوان دارد که از جمله آنها می‌توان به پاسداشت حریم الهی و پوشش اثر گناه و بازدارندگی مجرم و اطرافیان اشاره کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- تورات.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- افلاطون. (۱۳۶۷). *قوانین*، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۵- الحصری. (۱۴۱۳). *احمد السیاسة الجزائیة*، بیروت: دارالجمیل.
- ۶- باهری، محمد. (۱۳۸۱). *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، تهران: مجد.
- ۷- پوسنر، رافائل. (۱۳۸۴). *احکام ۶۱۳ گانه تورات*، ترجمه حسین سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۸- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۶۲). *مقدمه علم حقوق*، تهران: گنج دانش.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
- ۱۰- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸). *الصحاح*، احمد بن عبدالغفور، تهران: امیری.

که به شریعت داده‌اند؛ به طوری که در هیچ یک از ادیان زنده جهان، شریعت چنین قدر و منزلتی ندارد. در حوزه‌های مطالعات حقوقی نیز شباهت‌های بسیاری را بین این دو دین می‌توان یافت. جایگاه متون مقدس به عنوان منبع قوانین، حقوق کیفری، جرم‌انگاری و مجازات‌ها و... همه و همه از موضوع‌های حقوقی مهمی هستند که نحوه بیان‌شان در هر دو دین دارای شباهت‌های زیادی هستند، در آموزه‌های حقوقی ادیان دو آیین یهودی و اسلام از مفاهیم مشترک حقوق کیفری برخوردارند که گاهی دارای تطابق و در بعضی موارد دارای نقاط افتراق‌اند و مقررات و مسؤولیت‌های کیفری را به آنچه شارع مقدس در این جهان برای جنایتکاران یا گناهکاران تعیین نموده - اعم از آنکه به گناهی مربوط باشد که دارای کیفر خاصی است یا با گناهان دیگر اعم از آنکه کیفر جنایت بدنی باشد یا مالی - تعریف نموده‌اند؛ از جمله اصول مقررات در حقوق کیفری اصل قانونی بودن جرم و جزا است که علی‌رغم تصورات غلط در باب تاسیس این اصل، آنچه تاریخ نشان می‌دهد، این است که این اصل مهم هم در قوانین کیفری یهود و هم در قوانین کیفری اسلام با نصّ صریح قرآن و تورات مورد تأکید بوده است. دیگر اصل مورد تأکید در این خصوص اصل شخصی بودن مجازات‌هاست که قرآن در ذیل چند آیه بر آن تأکید کرده است. نکته قابل توجه در این مورد، وجود اختلاف ظاهری درباره این اصل بین قرآن و تورات است که این مضامین را به هیچ وجه نباید مغایر با اصل شخصی بودن مجازات‌ها دانست، زیرا این گونه آیات درصدد بیان آثار وضعی و وراثتی گناه و انتقال خبثت به نسل‌های آینده است، نه انتقال کیفر و مجازات

- ۱۱- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۲). *لغتنامه فارسی*، تهران: سازمان لغتنامه.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار السلامیه.
- ۱۳- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کوشش.
- ۱۴- سالتز اشتاین، آدین. (۱۳۸۳). *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۵- سلیمانی، حسین. (۱۳۸۴). *عدالت کیفری در آیین یهود*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- ۱۸- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۳۷۱). *تفسیر کبیر*، علی اصغر حلبی، تهران: اسطوره.
- ۱۹- فیض، علیرضا. (۱۳۷۹). *مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلامی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۰- قبله‌ای خوبی، خلیل. (۱۳۸۵). *حقوق مدنی و جزایی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- ۲۱- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). *مبانی حقوق عمومی*، تهران: نشر داد گستر.
- ۲۲- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *حدود تعزیرات و قصاص*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- _____ . (۱۳۸۳). *دیات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۴- مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۷). *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- ۲۵- منتسکیو. (۱۳۶۲). *روح القوانین*، علی اکبر مهتدی، تهران: جاویدان.
- ۲۶- موسوی بجنوردی، محمد. (۱۳۷۹). *قواعد فقهیه*، تهران: عروج.
- ۲۷- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). *تحریر الوسیله*، قم: انتشارات اسلامی.
- ۲۸- نوربها، رضا. (۱۳۸۵). *زمینه حقوق جزای عمومی*، تهران: دادآفرین.
- ۲۹- ولیدی، محمد صالح. (۱۳۸۲). *بایسته‌های حقوق جزای عمومی*، تهران: خورشید.
- ۳۰- هرمان کوهن، حییم. (۱۳۸۴). *حقوق کیفری یهود*، ترجمه حسین سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.