

مسئولیت کیفری سیال، بنیاد مسئولیت کیفری در اسلام

سیدمهدی پورموسوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

چکیده

زمینه و هدف: در هر نظام حقوقی، مسئولیت کیفری، ریشه در آموزه‌های انسان‌شناسانه‌ای دارد که آن نظام حقوقی در بستر آنها پایه‌ریزی شده است. براساس اندیشه‌های انسان‌شناسانه اسلام، جایگاه و مرتبه انسان‌ها متناسب با داشته‌ها و استعدادهایشان، با یکدیگر متفاوت است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ دو انسانی را یافت که از شرایط یکسانی بهره‌مند باشند.

روش: پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی است. روش انجام پژوهش توصیفی - تحلیلی است و مطالب پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با موضوع جمع‌آوری شد.

یافته‌ها و نتایج: از دیدگاه اسلام هر کس مسئول شرایط پیرامونی خود بوده و ستمی بر او نرفته است. دین اسلام در عین مسئول شمردن انسان نسبت به همه این تفاوت‌ها، در موضوع مسئولیت کیفری، رویکرد دیگری برگزیده و همه این گوناگونی‌ها را به رسمیت می‌شناسد و هر کس را به نسبت داشته‌هایش، مسئول اعمال خویش می‌داند؛ بنابراین با توجه به تفاوت انسان‌ها با یکدیگر، میزان مسئولیت کیفری آنها نیز گوناگون خواهد بود، از این رو مسئولیت کیفری در اسلام، یک مفهوم نسبی بوده که نسبت به افراد گوناگون، دچار نوسان خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: نظام حقوقی، مسئولیت کیفری سیال، اصل فردی کردن مجازات، مسئولیت کیفری در اسلام.

مقدمه

مسئولیت کیفری و مبانی توجیه‌گر آن یکی از چالش‌های بنیادین حقوق جزا و جرم‌شناسی بوده است. بی‌گمان سخن گفتن در این گستره با دشواری فراوان همراه است؛ زیرا درک درست مسئولیت کیفری، از یک‌سو نیازمند شناخت دقیق پدیده‌ای به نام انسان و از سوی دیگر تبیین جایگاه او در جهان و چگونگی تعامل این دو با یکدیگر است. ابعاد جسمی و روانی پیچیده انسان و همچنین اسرار بیکران کائنات، به‌گونه‌ای کار را دشوار کرده که نمی‌توان امیدوار بود روزی بشر با درنوردیدن همه این عرصه‌ها، با قطعیت تمام از پشت سر نهادن همه این چالش‌ها سخن گوید؛ اما با این حال ذهن جستجوگر بشر در عین اذعان به کاستی‌ها و ناتوانی‌های خود در اشراف به همه جوانب موضوع، دغدغه خود را در به‌دست آوردن چگونگی مسئولیت کیفری و مبانی آن پنهان نکرده است. با توجه به پیشرفت‌هایی که در علوم گوناگون همچون زیست‌شناسی، پزشکی، روانشناسی و مانند آن روی داده است، اندیشمندان حوزه جرم‌شناسی نیز بر آن شده‌اند تا با بهره‌گیری از یافته‌های جدید بشری، به تجزیه و تحلیل تازه‌ای از مبانی مسئولیت کیفری دست یابند.

اگر روزی به آسانی از مبنای اراده آزاد در مسئول شمردن انسان، سخن به میان می‌آمد؛ امروز با توجه به یافته‌های زیستی و جسمانی انسان و همچنین نحوه تأثیرگذاری انواع عوامل درونی و بیرونی بر رفتارهای انسان، نمی‌توان به راحتی مسئولیت کیفری او را موجه ساخت. به‌راستی چرا باید انسانی را که تا این اندازه متأثر از شرایط فیزیکی و پیرامونی خود بوده و بیشتر هیچ‌گونه اختیاری در آنها نداشته، مسئول اعمال خویش دانست. همه این امور سبب شده تا پژوهش‌های فراوانی در این حوزه شکل گرفته و دیدگاه‌ها و نظریه‌های گوناگونی ارائه شود. در یک دسته‌بندی کلی، نظریه‌های مختلف پیرامون علت‌شناسی رفتار مجرمانه در سه گرایش فکری جای می‌گیرد: گرایش اثباتی (تحقیقی) یا انسان‌شناسی جنایی، گرایش جامعه‌شناسی جنایی و گرایش زیست - اجتماعی. اگرچه برخی از

گرایش‌های یادشده چندان دوام نیاورده و از رونق افتادند؛ اما با این حال نمی‌توان از رویکردی که نسبت به بررسی عوامل غیر ارادی رفتارهای مجرمانه به وجود آورده‌اند به‌سادگی عبور کرد. بی‌گمان امروز تأثیر عوامل وراثتی و همچنین عوامل اجتماعی در بروز رفتارهای مجرمانه به اثبات رسیده است و همین امر بایسته می‌سازد که مبانی مسئولیت کیفری بازناندیشی شود و نظام جرم و مجازات بر مدار شایسته‌تری جریان یابد.

آنچه در این پژوهش پیگیری می‌شود بررسی مبانی مسئولیت کیفری در آموزه‌های اسلام با رویکردی همه‌جانبه‌نگر است. برای درک درست مبانی مسئولیت کیفری یک نظام حقوقی، لازم است در آموزه‌های همان نظام، به‌دنبال ریشه‌های مسئولیت کیفری بود؛ زیرا همواره این آموزه‌ها دارای ابعاد انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و ویژه‌ای هستند که بنیاد مسئولیت کیفری را تبیین می‌کند. از دید نگارنده برای یافتن بنیادهای مسئولیت کیفری در اسلام، نمی‌توان تنها به فقه و مبانی فقهی بسنده کرد، زیرا این بنیادها، عصاره‌ای از آموزه‌های انسان‌شناسی و جهان‌شناسی این مکتب است؛ از این‌رو برای شناخت این بنیادها باید نگاهی همه‌سویه به تمام آموزه‌های اسلام داشت؛ باید نخست آشکار کرد که نگاه هستی‌شناسانه اسلام به پدیده‌ای به نام انسان، چگونه بوده و جایگاه او در این پهنه گیتی، بر چه اساسی ترسیم شده است و پس از آن به تطبیق این نگاه، با مبانی فقهی و حقوقی اسلام پرداخت تا نشان داده شود که تا چه مقدار با یکدیگر همخوانی داشته است.

در این مقاله سعی بر آن است تا آشکار شود که مسئولیت کیفری در اسلام نه یک مسئولیت کیفری منجمد و مطلق، بلکه یک مسئولیت کیفری سیال و نسبی است که این امر بر پایه نگاه همه‌سویه‌نگر اسلام به شرایط فیزیکی، روانی و اجتماعی انسان استوار شده است. رویکرد اسلام به مسئولیت کیفری نه یک رویکرد بزه‌دیده‌محور صرف یا جرم‌محور صرف و یا بزه‌کارمحور صرف است؛ بلکه تلفیقی از همه این رویکردها است. بر این اساس این پژوهش در پاسخ به سه پرسش انجام شد: ۱. تبیین هستی‌شناسانه اسلام از انسان و جایگاه او در هستی چگونه است؟ ۲. نگاه اسلام به انسان و مسئله مسئولیت کیفری چگونه تحلیل

می‌شود؟ ۳. تطبیق نگاه هستی‌شناسانه اسلام با مبانی فقهی و حقوقی این مکتب چگونه است؟

ادبیات پژوهش

جایگاه انسان در هستی: بر پایه آنچه در آموزه‌های اسلامی آمده است، سیر پیدایش انسان از این جهان خاکی آغاز نمی‌شود؛ بلکه در عوالم گوناگون تبلور و تغییرهای مختلفی را از سر گذرانده است. نفس انسان، حدوثش را از عالم اظله (سایه‌ها) آغاز می‌کند به گونه‌ای که به هنگام حدوث و پیدایش، تنها یک ظل و سایه بوده است؛ سپس دارای صورت شده و متمثل می‌شود، که در این هنگام شبه خوانده می‌شود و وقتی که حیات و شعور یافت، به روح ملقب می‌شود و هنگامی که متجسد به بدن جسمانی شد، انسان نام می‌گیرد. نفسی که این مراحل را از سر گذرانده همان حقیقت انسان است که با واژه «من» از آن یاد می‌شود. در فرایند دگرگونی‌های نفس، یک سیر رو به کمال ترسیم شده است. نفس در آغاز تنها سایه‌گون بوده؛ سپس دارای صورت شده و تشخیص ظاهری می‌یابد و در ادامه، روح حیات و شعور بدو افزوده شده تا خود و پیرامون خود را دریابد و سرانجام، افزون بر داشته‌های پیشین، متجسد به بدن جسمانی می‌شود. به دیگر سخن نفس پس از ورود به هر یک از عوالم جدید، هر آنچه در عالم پیشین بدو ارزانی شده را با خود به همراه دارد و به هنگام ورود به جهان آخرت نیز افزون بر بدن جسمانی خود، کمال‌های مربوط به آخرت را هم دارا خواهد شد.

آنچه از مجموع آیات و روایات بر می‌آید نفس انسان، پیش از بدن مادی‌اش، موجود بوده است. برخی آیات قرآن کریم به‌طور اجمالی به چنین عوالمی اشاره دارد. آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف / ۱۷۲)؛ رساترین آیه در این باره است. این آیه را نمی‌توان بر یک نوع معرفت ناخودآگاه و غریزی بار کرد که خداوند متعال

به‌شکلی نمادین از آن سخن گفته است؛ زیرا با توجه به فراز «اشهدهم علی انفسهم» می‌توان گفت که شهادت بر نفس از یک خودآگاهی درونی حکایت دارد و به دیگر سخن هر جا سخن از شهادت باشد، از یک رؤیت مستقیم و حسی حکایت دارد که در کمال آگاهی صورت گرفته است. آیات دیگر نیز با پیوست روایات تفسیری، از عوالمی دیگر پیش از این عالم خبر می‌دهد که نفس به‌گونه‌ای دیگر و سازگار با آن عوالم، موجود بوده است. (ر.ک یونس / ۷۴؛ تغابن / ۲؛ نجم / ۵۶؛ انعام / ۱۱۰ و رعد / ۲۰).

در روایات اسلامی نیز می‌توان پیشی گرفتن نفس بر بدن مادی را به‌روشنی هرچه تمام‌تر مشاهده کرد. در این‌باره آنچنان روایات، فراوان است که به‌راحتی می‌توان از تواتر معنوی آن خبر داد. صدرالمتألهین فیلسوف شهیر اسلامی در این‌باره می‌گوید:

«نفس آدمی، بودن پیش از بدن داشته است؛ بی‌آنکه تناسخی لازم آید یا قدم نفس را در پی آورد ... و سخن خداوند متعال «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» و روایات مختلف بدان اشارت دارد. در این باب، روایات فراوانی از اصحاب ما برجای مانده که از شمار بیرون است به‌گونه‌ای که گویا بودن ارواح پیش از اجساد از ضروریات مذهب امامیه رضوان الله علیهم گردیده است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹).

در روایات اسلامی ارواح متعددی برای نفس شمارش شده است که برخی از آنها با پیدایش بدن جسمانی، پدید می‌آید همچون روح نباتی که به محض انعقاد نطفه افزای می‌شود و برخی دیگر پس از حدوث بدن و رسیدن به مرحله‌ای خاص، حادث می‌شود که از آن به روح عقل یا همان روح انسانی تعبیر شده است؛ اما باید گفت همه این ارواح، به نوعی با بدن یا پس از بدن حادث می‌شوند و نه پیش از آن؛ اما در روایت‌ها از روحی سخن گفته شده که پیش از همه این ارواح بوده و بر بدن جسمانی نیز تقدم داشته است. از این دسته روایت‌ها چنین برمی‌آید که آنچه نفس را پیش از تعلق به بدن دنیوی همراهی می‌کرده است روحی بوده که در احادیث از آن با نام «روح قدیمه» یاد می‌شود. این روح مرتبه‌ای از حیات و

شعور را برای نفس به ارمغان می‌آورد تا نفس پیش از ورود به عالم جسمانی، برخی از آزمون‌های الهی را از سر بگذراند. آنچه از شناخت‌های سربسته درونی انسان که در زبان شرع به فطرت یاد می‌شود و همچنین تعارف (آشنایی) و ائتلافی (دوستی) که در عالم ارواح میان ایشان روی داده همه با همین روح صورت گرفته است. بی‌گمان بشری که اکنون در زندگی دنیوی، درگیر آزمون‌های تفصیلی خود است و فهم و شعور و معرفت خود را با معیارها و شاخصه‌های این جهان، به تصور و تصدیق درمی‌آورد، نمی‌تواند به کیفیت و نحوه گذران برخی از آزمون‌های اجمالی روح قدیمش واقف شده و تصویر روشنی از آن داشته باشد؛ اما در عین حال آثار آن دوران را در سراسر وجودش تجربه می‌کند. او به پرستش معبود گرایش دارد، یا با برخی از هموعان خود احساس پیشینه‌ای دیرین می‌کند که همه و همه نشان از همراهی روحی دارد که حوادثی را پیش از این، پشت سر نهاده و آثارش را در وجود دنیوی نفس برجای گذاشته است.

در برخی از این روایت‌ها امام علیه‌السلام کیفیت خلقت دنیوی انسان را تشریح کرده و می‌گوید هنگامی که خداوند اراده می‌فرماید یکی از آنهایی که پیش از این، میثاق و عهدی با خدای خویش بسته را به عرصه حیات دنیوی در آورد، مراحل را برای او فراهم می‌سازد و در ادامه امام به تشریح آن مراحل پرداخته تا آنکه به مرحله نفخ روح می‌رسد در اینجا امام علیه‌السلام اذعان می‌دارد که در آن نطفه، روح قدیمی که از اصلاّب رجال به ارحام همواره منتقل می‌شده، همچنان باقی است و سپس روح حیات و بقاء بدان دمیده می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، صص ۳۵۵-۳۵۶). در روایتی دیگر پس از آنکه امام حکم دیه جنینی که روح عقل بر او دمیده شده است را بیان می‌فرماید، راوی می‌پرسد جابجایی جنین در رحم مادر آیا توسط روح انجام می‌شود یا بدون روح؟ امام در پاسخ می‌فرماید: با روحی غیر از روح حیات قدیمه که در اصلاّب رجال و ارحام نساء بوده است و اگر آن روح حیات جدید نبود، جنین جابجا نمی‌شد و بر قاتل او نیز دیه‌ای واجب نمی‌شد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۱، ص ۳۵۶). بنابراین می‌توان دریافت که روح حیات و بقائی که در این دنیا افزه

می‌شود، با آن روح قدیمه، تفاوتی بنیادین دارد؛ روح قدیم، مرتبه فعلیت نیافته‌ای است که مباحث مربوط به طینت، فطرت و اخذ میثاق به او باز می‌گردد؛ از این رو آن روح قدیم و سیری که بر آن گذشته است متناسب با عوالم پیشین و به‌طور کامل، متفاوت با مناسبت‌های جهان دنیوی است.

بر پایه آنچه در منابع اسلامی آمده است، مسئولیت انسان نسبت به اعمال خود، پیش از حیات دنیوی او رقم می‌خورد به‌گونه‌ای که انتخاب‌های انسان در این عالم خاکی، براساس گزینش‌ها و آزمون‌های پیشین جریان می‌یابد. در آیات و روایت‌های اسلامی سخن از عالمی به نام عالم «ذرّ» به میان آمده است؛ عالمی که انسان با بدنی متناسب، مورد خطاب مالک جهان قرار گرفته است و انسان‌ها براساس پاسخی که در آن عالم داده، شاکله سرنوشت خویش را در این جهان ترسیم کرده‌اند. البته آنچه در روایت‌ها درباره پاسخ دادن آن روح به خطاب «الست بربکم» آمده است، همه باید با فضا و شرایط همان عوالم تفسیر شود نه با آنچه امروز در این عالم، معهود گشته است. هر آنچه از حوادثی که در عوالم پیشین روی داده است، اثر دنیوی‌اش همان فطرت خداجو و گرایش‌های درونی انسان‌ها به یکدیگر بوده که به‌گونه‌ی اسرارآمیزی در نمان انسان بروز می‌کند. توصیف جزئیات عوالم پیشین برای انسان این جهانی، همانند توصیف عالم آخرت برای اوست؛ همانگونه که ویژگی‌های عالم آخرت با این جهان متفاوت است و اگر سخنی درباره آن به میان آید جز برای شناختی اجمالی نیست، عوالم پیشین نیز چنین بوده و در دایره مختصات و تناسبات خود معنی می‌یابند.

در ادعیه معتبر ما نیز شواهد فراوانی بر وجود روح قدیمه پیش از بدن دنیوی به‌دست می‌آید؛ روح قدیمه‌ای که افاضه‌ای بر نفس است. در اینجا تنها فرازی از دعای شریفه عرفه گواهی نیکو بر این مدعی است:

«... وَ خَلَقْتَنِي مِنَ التُّرَابِ ثُمَّ أَسْكَنْتَنِي الْأَصْلَابَ أَمِنَّا لَرَيْبِ الْمُنُونِ وَ اخْتِلَافِ الدُّهُورِ فَلَمْ أَزَلْ ظَاعِنًا مِنْ صَلْبِ إِلَى رَحِمٍ فِي تَقَادُمِ الْأَيَّامِ الْمَاضِيَةِ وَ الْقُرُونِ الْخَالِيَةِ لَمْ تُخْرِجْنِي لِرَأْفَتِكَ بِي وَ

لَطْفَكَ لِي وَإِحْسَانَكَ إِلَيَّ فِي دَوْلَةِ أَيَّامِ الْكُفْرَةِ الَّذِينَ نَقَضُوا عَهْدَكَ وَكَذَّبُوا رُسُلَكَ لَكَنَّكَ أَخْرَجْتَنِي رَافَةً مِنْكَ وَتَحَنُّنًا عَلَيَّ لِلَّذِي سَبَقَ لِي مِنَ الْهُدَى الَّذِي يَسَّرْتَنِي وَفِيهِ أَنْشَأْتَنِي وَمَنْ قَبْلَ ذَلِكَ رُوِّفَتَ بِي بِجَمِيلِ صُنْعِكَ وَسَوَابِغِ نِعْمَتِكَ فَأَبْتَدَعْتَ خَلْقِي مِنْ مَنِيَّ يَمْنِي ثُمَّ أَسْكَنْتَنِي فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثَ بَيْنَ لَحْمٍ وَجِلْدٍ وَدَمٍ لَمْ تُشَهِّرْنِي بِخَلْقِي وَلَمْ تَجْعَلْ إِلَيَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِي ثُمَّ أَخْرَجْتَنِي إِلَى الدُّنْيَا تَامًّا سَوِيًّا...» (شیخ عباس قمی، ۱۳۸۳، صص ۵۲۸-۵۲۹).

در این فرازهای مبارک، این نکته یادآوری می‌شود که نفس همواره با روح قدیمه خود در اصلاب، سکنی گزیده و همواره از صلیبی به رحمی منتقل شده و هم با اشاره‌ای لطیف، به امتحانات نفس، پیش از خلقت دنیوی پرداخته و سربلندی از آن آزمون‌ها را سبب رأفت و رحمتی دانسته که خداوند متعال براساس آن، نفس را در ایام کفر و عصیان به حیات دنیوی وارد نساخته است.

از منابع اسلامی به دست می‌آید که روح انسانی یا همان روح عقل پس از تجسد نفس به بدن دنیوی و تکمیل فرایند حدوث بدن، پدید می‌آید؛ البته ناگفته نماند که بر پایه آنچه تاکنون گفته شد این روح، مرحله‌ای برای نفس است که پس از تجسد به بدن دنیوی، از آن برخوردار می‌شود. به دیگر سخن نفس به هنگام تجسد به بدن دنیوی، به مرحله‌ای پیشرفته و مترقی‌تر پای می‌گذارد تا هر آنچه تاکنون به اجمال و در کمون از سر گذرانده است را به تفصیل و آشکارتر به نمایش بگذارد. رسیدن به این مرحله مترقی، تنها با تجسد نفس امکان‌پذیر است و اگر چنانچه تجسد نفس تا مرحله پذیرش روح انسانی پیش نرود، هرگز به وادی انسان بودن گام نخواهد گذارد؛ چنانکه در فقه اسلامی نیز دیه جنین تا پیش از رسیدن به مرحله نفخ روح، دیه یک انسان محاسبه نمی‌شود.

خداوند متعال در قرآن کریم سیر تدریجی تکامل انسان را چنین تبیین می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون / ۱۲-۱۴)؛

از این آیات شریفه به روشنی آشکار می‌شود که انسان برای رسیدن به مرحله پذیرش روح عقل، براساس سنت الهی، ناگزیر باید سیر تجسد را بییماید. در این سیر، انسان از خاک آغاز و در ادامه به نطفه بدل می‌شود و آن نطفه در نهران خانه‌ای آرام، قرار می‌یابد؛ سپس از نطفه، علقه پدید آمده و علقه به مضغه دگرگون شده و از مضغه، استخوان خلق شده و استخوان با گوشت پوشانده می‌شود. آن هنگام که نفس به این مرحله پای می‌نهد، آمادگی پذیرش روح انسانی را یافته و به محض رسیدن به لحظه آمادگی، روح را دریافت می‌کند.

در این میان نفس انسان سیر خود را از جماد آغاز کرده و در هر مرحله، پا به وادی جدیدی می‌گذارد و حیاتی سازگار با همان مرحله را دریافت می‌کند تا به مرتبه دریافت روح انسانی یا روح عقل، گام می‌نهد. البته برخی انسان‌ها پا را از این هم فراتر نهاده و با مرحله کامل‌تر و پیشرفته‌تری از حقیقت روح که در زبان آیات و روایت‌های اسلامی از آن به روح القدس یاد می‌شود اتصال برقرار می‌کنند. این مرحله از حقیقت روح نیز خود مراتبی بی‌کران دارد که هرکس به فراخور توانایی نفسانی خود با مرحله‌ای مختص به خود ارتباط برقرار می‌کند که افضلیت برخی انبیاء و اولیاء بر برخی دیگر از همین جا رقم می‌خورد.

بر پایه روایت‌ها، نفس در تمام مراحل وجودی خود از آغاز آفرینش تا هنگامی که به بدن دنیوی متجسد می‌شود، به فراخور عالمی که در آن وارد می‌شده، میزان معینی از ارتباط با حقیقت روح را تجربه کرده است. آن هنگام که مورد خطاب «الست برکم» قرار گرفته، به اندازه معینی با حقیقت روح مرتبط بوده است تا درکی از حقیقت خالق و مخلوق داشته باشد و بتواند با شرایط و ویژگی‌های آن عالم، به پرسش پروردگار خویش پاسخ دهد و اثر این رویداد را در ذات خویش نهان گرداند؛ اما در عین حال این بدان معنی نیست که در حافظه نفس، آن گونه که در این جهان برای ما متداول است، خاطره‌ای از آن رویداد نقش بسته و تصویری روشن از آن هنگامه به یاد داشته باشد؛ زیرا داشتن قدرت حافظه و ذاکره، از لوازم و قابلیت‌هایی است که نفس پس از تجسد به بدن دنیوی و ارتقاء به حیات انسانی و عقلی به دست می‌آورد و تا پیش از آن، به جهت نبود ابزار کافی که همان تجسد به بدن دنیوی

است، راه یافتن به چنین ویژگی‌ای برای او مهیا نبوده است. تنها اثر رویداد و دیگر رویدادهایی که در روایت‌های شریفه بدان اشارت رفته، یک‌سری گرایش‌ها و بسترسازی‌های درونی برای پذیرش برخی حقایق است که به صورت کاملاً سربسته و نهانی، با نفس انسان همراه می‌شود. بنابراین نفس در هر دوره از حیات خود با توجه به استعداد و قابلیت‌هایی که آن عالم در اختیار او قرار می‌داده با حقیقت روح که سرچشمه حیات همه چیز از فرشتگان تا خاکیان است، ارتباطی متناسب با همان عالم برقرار می‌کند. در این ارتباط، هر نفسی در مرتبه خود قرار می‌گیرد و به دیگر سخن هر نفس، جایگاه خود را دارد.

نگاه اسلام به انسان و موضوع مسئولیت کیفری

نگاه وجودشناسانه اسلام به انسان از یک آزادی و اختیار نهادینه شده و ریشه‌دار حکایت دارد. از نگاه این مکتب الهی، نه تنها انسان در این جهان از آزادی اراده و انتخاب برخوردار است؛ بلکه پیش از این جهان نیز در مسیر آزمون‌ها و گزینش‌های دیگری قرار گرفته که به نوعی در انتخاب‌ها و عملکردهای دنیوی او نیز تأثیرگذار بوده است. بر پایه آموزه‌های اسلام، انسان نه تنها در این جهان مسئول انتخاب‌های خویش است؛ بلکه به گونه‌ای باید پاسخگوی انتخاب‌های گذشته خود نیز باشد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «و نقل افتدتم و ابصارهم کمالم یومنوا به اول مره». (انعام / ۱۱۰) «و ما دل‌ها و چشم‌های آنان را واژگون می‌کنیم (و ایمان نمی‌آورند) همان‌گونه که در بار اول به آن ایمان نیاوردند». در این آیه واژگونی دل و چشم‌های کافران، کیفر و مجازات ایمان نیاوردن پیشین آنها، برشمرده شده است؛ بنابراین نه تنها آنها مسئول ایمان نیاوردن خویش در این جهان‌اند، بلکه مسئول شرایط و وضعیتی هستند که در آن گرفتار آمده‌اند، به گونه‌ای که حتی توانایی شنیدن سخن حق را نیز ندارند.

براساس این دیدگاه مسئولیت کیفری انسان بسیار عمیق‌تر جلوه می‌کند؛ زیرا فرض بر این است که انسان در عوالم گوناگون، فرصت‌های فراوانی برای انتخاب‌های خود داشته و پس

از هر انتخاب، باز فرصت تازه‌ای به او ارزانی داده شده است. این فرصت‌های تکرار شده، بار پاسخگویی انسان را سنگین‌تر می‌کند، درست به مانند مجرمی که بارها مورد بخشش قرار گرفته؛ اما به محض یافتن فرصتی تازه، به ارتکاب اعمال پیشین خود بازمی‌گردد. بی‌گمان در نگاه عرف، چنین شخصی مسئول‌تر شمرده شده و باید بیشتر پاسخگوی اعمال خویش باشد. از این رو خداوند متعال با زبانی آکنده از افسوس و دریغ، انسان را مخاطب قرار داده و می‌فرماید:

«أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس / ۶۰)؛ مراد از این عهد و پیمان، عهدی است که پیش از این گرفته شده و نمود آن در فطرت و جان آدمی نقش بسته است.

امروزه در دانش جرم‌شناسی از تأثیر بسیاری از عوامل وراثتی، اجتماعی، محیطی و تربیتی سخن به میان می‌آید. با نگاهی به تاریخ جرم‌شناسی می‌توان دریافت که این علم تا چه میزان متأثر از پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه‌ها بوده است به‌طوری که برخی از پیشگامان مکتب اثبات‌گرایی زیستی، همچون سزار لمبروزو به این باور رسیده بودند که جرم بر پایه نیروها و عواملی تبیین می‌شود که در محدوده توان تصمیم‌گیری فرد نیست (رابرت وایت و فیونا هینز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱)؛ از دیدگاه اینان، انسان مجرم زاده می‌شود؛ نه اینکه در یک فرایند زمانی به مجرم تبدیل می‌شود؛ از این‌رو از ایده «مجرم مادرزاد» سخن به میان آوردند (رابرت وایت و فیونا هینز، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲)؛ بنابراین می‌توان گفت کانون تحلیل اثبات‌گرایی - چه اثبات‌گرایی زیستی و چه اثبات‌گرایی روانی - به‌جای اینکه بر عمل مجرمانه متمرکز باشد، به ماهیت و ویژگی‌های مجرم توجه داشته است. اگر چه امروزه اثبات‌گرایی، گرایشی منسوخ شده قلمداد می‌شود؛ اما با این‌حال ریشه‌های این نگاه هنوز در جرم‌شناسی امروز قابل مشاهده است و از سویی دیگر نمی‌توان تأثیر عوامل زیستی و روانی را در تبیین مسئولیت کیفری انسان نادیده انگاشت. حال باید دید نگاه اسلام به چنین عواملی چگونه است؟

به باور نگارنده، اساس طرح مباحثی چون عالم ذر، آزمون‌های پیش از این جهان و انتخاب و اختیار سابق انسان، همه برای پاسخگویی به نظریه‌های جبرگرایانه و نافی مسئولیت انسان، رقم خورده است. بر پایه تبیین انسان‌شناسانه اسلام، جایگاه انسان چه به لحاظ عوامل زیستی و چه عوامل روانی و اجتماعی، همه براساس انتخاب‌های پیشین او استوار شده است. اگر کسی به بالاترین جایگاه کمال انسانی می‌رسد، نه از سر خویشاوندی یا ویژه‌خواهی او با آفریننده جهانیان بوده؛ بلکه براساس شایستگی‌های درونی و حسن انتخاب‌های خویش رقم خورده است. بر همین اساس دیده می‌شود که در روایت‌های فراوانی اذعان شده است که نخستین کسی که به ندای (الست بربکم) پاسخ داد، نبی مکرم اسلام بود (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۷) و دلیل فضیلت ایشان بر دیگر انبیاء و اولیاء الهی و همه انسان‌ها نیز از همین جا ریشه می‌گیرد. همچنین در زیارت‌نامه حضرت زهرا سلام‌الله علیها آمده است:

«السلام علیک یا ممتحنه امتحنک الله الذی خلقک قبل ان یخلقک و کنت لما امتحنک به صابره...» (شیخ عباس قمی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰) (سلام بر تو ای آزموده الهی که خداوند پیش از آنکه تو را بیافریند آزمودت و تو در آن آزمایش بردبار و شکیبا بودی...):

بنابراین از آموزه‌های اسلام چنین برمی‌آید که شرایط این جهانی هر شخص در گرو انتخاب‌های پیشین او قرار دارد و این شرایط، تمام شرایط وراثت، اجتماعی و تربیتی و هر آنچه که در سرنوشت انسان دخیل است را دربر می‌گیرد. اگر پیامبر اکرم (ص) نخستین کسی است که به ندای الهی پاسخ مثبت می‌دهد، لازم است تمام شرایط زیستی و وراثتی ایشان نیز متناسب با این امر رقم بخورد. تک تک سلول‌های ایشان و ژنهایی که در ایشان، فعال می‌شوند، برای تناسب با چنین نفس ارزشمندی طراحی شده‌اند و اگر چیزی جز این باشد، خلاف اصل تناسب خواهد بود. این امر درباره تک تک انسان‌ها رعایت شده و تمام انتخاب‌های پیشین آنها، بسترساز وجود دنیوی آنها به لحاظ زمانی، مکانی و زیستی بوده است.

امروزه دانشمندان ژنتیک بسیار امیدوار هستند که با مطالعه ساختار ژنتیکی هر فرد که مختص به خود اوست، بتوانند انواع بیماری‌ها، کمبودها و هر آفاتی که در طول حیات یک فرد دامنگیر او می‌شود (جرد، ۱۳۹۴، ص ۹) و حتی زمان دقیق مرگ یک انسان را در آغاز حیاتش پیش‌بینی کنند (سایت ایسنا، بخش علم و فناوری جهان، ۱۳/۱۱/۹۳)؛ شاید این سخنان در نگاه نخست شگفت و شاید رعب‌آور به نظر آید؛ اما با بررسی روایت‌هایی که از معصومین سلام‌الله‌علیهم وارد شده در می‌یابیم که این مفاهیم در سخنان ایشان نیز با زبانی مختص به متون دینی، قابل ردیابی است و ما با آنکه بارها آنها را خوانده و بازگو کرده‌ایم؛ اما از جنبه تفسیر طبیعی آنها غفلت کرده و به مانند بسیاری مفاهیم دیگر رنگ متافیزیکی زده و آنها را بیرون از قواعد جهان خود پنداشته‌ایم. برای نمونه یکی از آن روایت‌ها بازگو می‌شود:

«قُلْتُ لَأَبِي جَعْفَرٍ جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَدْعُو لِلْحَبْلِى أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ مَا فِي بَطْنِهَا ذَكَرًا سَوِيًّا قَالَ يَدْعُو مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنَّهُ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً نَطْفَهُ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً عَلَقَهُ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً مُضَعَّةً فَذَلِكَ تَمَامُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكَ يَخْلُقُ خَلْقَيْنِ فَيَقُولَانِ يَا رَبُّ مَا نَخْلُقُ ذَكَرًا أَمْ أُنْثَى شَقِيًّا أَوْ سَعِيدًا فَيُقَالُ ذَلِكَ فَيَقُولَانِ يَا رَبُّ مَا رَزَقَهُ وَمَا أَجَلَهُ وَمَا مَدَّتَهُ فَيُقَالُ ذَلِكَ وَ مِيثَاقُهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَنْظُرُ إِلَيْهِ...»

(به امام باقر علیه‌السلام گفتم فدایت شوم کسی دعا می‌کند که خداوند جنین داخل رحم را پسری سالم قرار دهد [آیا جنین دعایی بجا است؟] فرمود تا پیش از چهار ماه دعا کند؛ زیرا جنین تا چهل شبانه‌روز نطفه است و چهل شبانه‌روز علقه و چهل شبانه‌روز مضغه است و این پایان چهار ماه است که خداوند دو ملک مسئول امر خلقت را می‌فرستد؛ پس می‌گویند پروردگارا چه خلق کنیم، پسر یا دختر؟ شقی یا سعادت‌مند؟ پس گفته می‌شود چنین. پس می‌پرسند رزقش چگونه است؟ اجلش چگونه و مدتش چه؟ پس گفته می‌شود چنان. [پس در این هنگام] می‌ثاقش پیش چشم او قرار گرفته و او آن را مشاهده می‌کند...».

روایت‌های بسیاری از این دست در منابع روایی دیده می‌شود که دانش تجربی امروز، آنها

را تصدیق می‌کند بی‌آنکه نیازمند هرگونه تأویل و تفسیر باشد؛ بلکه تنها تفاوت زبان روایت‌ها با زبان علوم تجربی در آن است که در لسان دینی، آنکه متولی کار بوده و نقش کنش‌گر را ایفا می‌کند، حقیقتی با نام ملک معرفی می‌شود درحالی‌که در علوم تجربی درباره این بخش از کار سکوت کرده یا پاسخی قانع‌کننده نمی‌دهد. برای مثال در این‌گونه روایت‌ها، امام علیه‌السلام می‌فرماید دو ملک مبعوث شده و تمام سرنوشت انسان را در همان مرحله رقم می‌زنند، سرنوشت مادی و معنوی او، مذکر یا مؤنث بودن او، شقاوت و سعادت او، زندگی و پایان زندگی او و همه حوادث و رویدادها و اعمال و رفتارهایی که او در طول حیات خود اختیار کرده و انجام خواهد داد را در همان لحظه ثبت می‌کنند؛ اما در علوم تجربی می‌گویند هر انسان به لحاظ ژنتیک، مدل مخصوص به خود را دارد و مدل زندگی او چه به لحاظ ظاهری و چه باطنی براساس فعال شدن برخی ژن‌ها و عدم فعالیت برخی دیگر رقم می‌خورد که در اصطلاح ژنتیک، بیان ژنی می‌گویند (فلچر و هیکی، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

در هر فرد ژن‌هایی، بیان شده و ژن‌هایی، بیان نمی‌شوند و این بیان ژنتیکی هر شخص، شخصیت، فردیت و هویت و گونه زندگی او را در طول عمرش معین می‌کند. حال پرسشی که علوم تجربی با آن روبرو می‌شود آن است که چه کسی انتخابگر بیان ژنتیکی هر شخص است و بر چه معیار و سیستمی این انتخاب‌ها صورت می‌گیرد؟ درباره انتخابگر هشیاری که ژن‌ها را فعال می‌کند چیزی نمی‌گویند؛ اما ملاک و معیار این انتخاب را اموری همچون توارث دانسته‌اند. در آموزه‌های اسلام به هر دو پرسش پاسخ داده شده است؛ آن انتخابگر هشیاری که ژن‌های هر شخص را فعال می‌کند، فرشتگان الهی هستند و این ژن‌ها براساس پیشینه انسان در آزمون‌های قبلی بیان می‌شوند. به هر روی به‌نظر می‌رسد که اگر انسان بتواند ابزار لازم را برای مطالعه ژنتیکی هر فرد بیابد، می‌تواند به جرأت گفت که قادر خواهد بود به ریزترین انتخاب‌ها و کنش‌های یک شخص در طول حیاتش دسترسی داشته و آنها را پیش‌بینی کند. شاید حوادثی که در جهان پیرامونی در حال رخ دادن هستند برای ما که در

محدودیت زمان و مکان زندانی هستیم، چنین بنماید که هنوز محقق نشده و در آینده روی خواهد داد اما در ابعاد بی‌انتهای جهان هستی همه چیز از پیش تعیین شده و محقق است و بر همین اساس آنچه را که انسان با قوه حدس، آگاه می‌شود، شعاع و انعکاسی از ارتباط با آن جهان محقق و محتوم و گسستن از محدودیت‌های زمانی و مکانی است. شاید آنچه را که ما از تجربه تدریجی حوادث زندگی خود می‌یابیم، وابسته به ادراک ذهنی و نوع سیستم مغزی ما است والا اگر از این قیود آزاد شده و به تکاملی در سیستم مغزی خود برسد، تمام رویدادهای عمر خود را در آنی از سر گذرانده و به مانند صفحه‌ای بزرگ هر آنچه می‌گذرد را در آن به تماشا نشسته و تاثیر آنها را در روان خود احساس می‌کند؛ چنانکه از برخی بزرگان تجربه‌هایی از این دست حکایت شده است که در لحظه‌ای به تمام زندگی خود اشراف پیدا کرده و حتی مراسم خاک‌سپاری خویش را به دیده جان مشاهده کرده‌اند. خداوند متعال درباره دانش مغیبات و دسترسی برخی به آن می‌فرماید:

۱۵۳

«عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَيْهِ غَيْبٌ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا» (او عالم به غیب است و هیچ‌کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، مگر کسی همانند پیامبر که از او راضی باشد) (جن / ۲۶-۲۷).

برای نزدیک ساختن این مفاهیم به ذهن می‌توان از برخی یافته‌های تجربی بشر امروز نیز یاد کرد که نمونه‌های بسیار کوچک از جهان پر رمز و راز پیرامونی را به تصویر می‌کشد: (در دهه ۱۹۶۰، نرولوژیست‌ها ظرفیت رویداد مربوط به ۳۰۰P را کشف کردند که طبیعت شرطی را نشان می‌داد. به بیان خلاصه، یک «ای. ار. پی» ۳۰۰P، یک موج الکتریکی کوتاه - ۳۰۰ میلی ثانیه - در نوار مغزی (EGG) انسان است. ۳۰۰P به‌عنوان شاخصی از فعالیت ذهنی استفاده می‌شود؛ معیاری از اینکه امواج مغز چگونه میان محرک‌های بالقوه و محرک‌های بی‌اهمیت تفاوت قائل می‌شوند. دامنه موج ۳۰۰P توسط محرک‌هایی که به‌طور غیرقابل پیش‌بینی، باورنکردنی یا به‌شدت مهم هستند، افزایش می‌یابد».

فرض کنید به‌عنوان نمایی از اختیار و اراده آزادتان، این آزادی را با بلند کردن دست

راست‌تان نشان دهید و سپس این کارتان را ادامه دهید. چه حدس می‌زنید؟ یک نوروفیزیولوژیست با نگاه انداختن به موج نگار مغزی که به مغز شما وصل شده است، به راحتی می‌تواند با پدیدار شدن موج $300P$ ، تصمیم شما برای بلندکردن دست‌تان را پیش‌بینی کند» (گوسوآمی، ۱۳۹۳، صص ۱۴۶-۱۴۷).

همه اینها می‌تواند نشان از این باشد که رویدادهایی که ما به تدریج در حال وقوع می‌بینیم در یک دایره بسیار وسیع و بزرگ، اموری محقق و از پیش معین هستند که اگر ابزارهای لازم برای پیش‌بینی آنها در دسترس بشر باشد، می‌تواند به راحتی از آنها پرده بردارد. البته بیان چنین سخنانی، در نگاه نخست می‌تواند بحث اختیار انسان را با چالش‌هایی جدی روبرو ساخته و فضایی بسیار محاسبه شده و جبری را در مقابل دیدگان انسان قرار دهد؛ اما براساس تبیین انسان‌شناسانه‌ای که اسلام ارائه داده است، همه رویدادهای پیرامونی انسان براساس انتخاب‌های گذشته او رقم خورده و چیزی از آنها زائیده جبر یا اراده‌ای بالاتر نیست. بر پایه این آموزه‌ها، انسان عوالم گوناگونی را از سر می‌گذراند که هر عالم، تکرار عالم پیش از خود است، با این تفاوت که آنچه در عالم پیشین به اجمال گذشته است، در عالم پسین، به گونه‌ای تفصیلی‌تر محقق می‌شود و به تناسب تکرار عوالم، اختیار انسان نیز تکرار می‌شود تا اتمام حجتی بر انسان باشد. اگرچه بستر پیدایش عوالم بعد، انتخاب‌های عوالم پیشین بوده است، به گونه‌ای که مثلاً بیان ژنی هر شخص و اینکه زاده چه کسی باشد یا در چه زمان و مکانی به دنیا بیاید و بسیاری از این امور، متناسب با انتخاب‌های پیشین رقم می‌خورد؛ اما با این حال همواره راه برای تغییر و دگرگونی سرنوشت انسان، باز است. از این رو در بسیاری از سخنان معصومین که در قالب دعا بیان شده، از برخی دگرگونی‌هایی که ممکن است برای انسان روی دهد به خدا پناه برده شده است. برای نمونه امام سجاد می‌فرماید: «وَلَا تَسْتَبْدِلْ بِي غَيْرِي، وَلَا تُغَيِّرْ لِي أَسْمَاءَ، وَلَا تُبَدِّلْ لِي جِسْمًا» (غیر مرا جایگزین من مساز و نامم را از میان نیک‌بخشان تغییر مده و جسمم را دگرگون مساز) (صحیفه سجادیه، ۱۳۷۶، ص ۴۷).

در متون اسلامی از این دست درونمایه‌ها فراوان یافت می‌شود که نسبت به یک سری دگرگونی‌ها که ممکن است سرنوشت انسان را تغییر داده، هشدار می‌دهد که همه اینها نشان از این دارد که باوجود طراحی پیشین سرنوشت انسان براساس انتخاب‌های قبلی خویش، امکان دگرگونی و تغییر آنها همواره وجود دارد.

نگاه هستی‌شناسانه اسلام و مبانی فقهی و حقوقی

اگر بخواهیم با یک نگاه دقیق فلسفی به موضوع بنگریم، در مسئولیت کیفری، درجه هیچ دو انسانی با یکدیگر برابری نخواهد کرد؛ از این رو مجازاتی که برای هر شخص تعیین می‌شود نیز باید با دیگری برابری نداشته باشد؛ اما به هر روی باید پذیرفت که تا این میزان تفکیک، جز از ذات باری تعالی که حسابرسی دانا و توانا است، از عهده کس دیگری برنمی‌آید؛ بنابراین چنین امری تنها در مسئولیت کیفری اخروی، قابل تصور است و در مسئولیت کیفری دنیوی، باوجود اصل بودن چنین رویکردی، به دلیل قصور و ناتوانی حاکم و دادرس دنیوی، تا حدودی از این اصل چشم‌پوشی شده است؛ اما با این حال تا جای ممکن، بنا بر پاسداشت آن، گذارده می‌شود. این اصل که در جرم‌شناسی امروز از آن به اصل فردی کردن مجازات یاد می‌شود، ریشه در آموزه‌های انسان‌شناسانه اسلام داشته و به‌گونه‌ای بسیار بنیادی‌تر، پایه و اساس نظام کیفری اسلام را تشکیل می‌دهد. برای تبیین این امر، در دو حوزه حدود و تعزیرات که بخش عمده حقوق جزای اسلامی را تشکیل می‌دهد، به کاوش پرداخته شد.

۱. اصل فردی کردن در باب حدود: حد در معنای عام خود، یعنی مجازات شکستن مرزهای شریعت که براساس اوامر و نواهی شارع پدید آمده است. در این معنی، اصطلاح حد، تعزیر را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا تعزیر نیز مجازات شکستن برخی از همین حدود است؛ اما در معنای خاص خود، حد منحصر به یک‌سری از مجازات‌ها می‌شود که شارع نسبت به آنها حساسیت بیشتری داشته و در تبیین حدود و ثغور آن، اهتمام افزون‌تری نشان داده

است. همین رویکرد شارع نسبت به مجازات‌های حدی، سبب شده است تا چنین پنداشته شود که در باب حدود، اصل فردی کردن مجازات، در چهارچوب یک‌سری شرایط کلی قرار گرفته و تا حدودی از مدار فردمحوری که ماهیت اصل فردی کردن را تشکیل می‌دهد، باز مانده است. برای مثال در حد رجم چنین شرط شده است که فرد باید دارای همسر دائم و در دسترس باشد؛ این شرط اگرچه در راستای اصل فردی کردن است؛ اما با این حال یک شرط کلی است و بر مصادیق فراوانی منطبق می‌شود؛ بنابراین نمی‌تواند تمام و کمال، اصل فردی سازی را تحقق بخشد. برخی اصل فردی سازی در باب حدود را، اصل فردی کردن قانونی نام نهاده‌اند (حیدری، ۱۳۹۴، ص ۵۲). موضوع‌های زیر را می‌توان از مصادیق اصل فردی کردن قانونی شمرد:

- تفاوت میزان حد به اعتبار بنده یا آزاد بودن شخص
- عدم ثبوت حد برای سارق در شرایط سال قحطی
- عدم ثبوت حد برای سرقت پدر از اموال فرزند
- عدم ثبوت حد شرب خمر برای غیر مسلمان

به نظر می‌رسد با آنکه در باب حدود، شارع مقدس، حساسیت بیشتری داشته و شرایطی را در راستای اصل فردی کردن مجازات، برشمرده است؛ اما با این حال نمی‌توان نتیجه گرفت که این شروط، حصری بوده و امکان افزودن شروطی دیگر در راستای اصل فردی سازی مجازات و با توجه به شرایط و موقعیت‌های هر عصر، وجود ندارد. در اثبات این سخن می‌توان نکاتی را یادآور شد؛ نخست آنکه با توجه به روایت‌هایی که در باب حدود بر جای مانده است، هیچ روایتی را نمی‌توان یافت که تمام شروط را یکجا آورده باشد بلکه این شروط، در روایت‌های مختلف و پراکنده عنوان شده است، بنابراین نمی‌توان از باب تحقق مقدمات حکمت، حصر شروط را نتیجه گرفت. دیگر آنکه در باب حدود، بنای شارع بر ترک ثبوت حدود است و این امر با توجه به سخت‌گیری‌هایی که در اثبات حد

روا داشته شده، به خوبی آشکار می‌شود؛ بنابراین می‌توان با توجه به این رویکرد شارع، مواردی دیگر را نیز به شروط پیشین افزود. برای نمونه می‌توان گفت شارع ثبوت سرقت حدی را مشروط به نبودن سال قحطی کرده است. از این شرط می‌توان فهمید که شارع، فشاری که سال قحطی بر مرتکب سرقت وارد می‌سازد را مدنظر قرار داده و با توجه به شرایط روحی و روانی مرتکب، تخفیفی برای او منظور داشته است؛ حال چرا باید برای کسی که نه در سال قحطی بلکه به علت ناداری و ناتوانی خود برای تهیه داروی فرزندش، دست به سرقت حدی می‌زند آن هم در این شرایط پیچیده جامعه امروز، چنین تخفیفی را منظور نداشت؟ یا آنکه در زنای محصنه و حد رجم، چرا نباید شرایط جامعه امروز و سیل بنیان کن فساد و تباهی در رسانه‌ها و فضاهای مجازی را نادیده گرفت و شرایط دشواری که مرتکب با آن روبرو بوده است را مدنظر قرار نداد. در حالی که به شهادت می‌توان گفت با توجه به شرایط امروز جوامع بشری، فشار و هجمه وارده بر یک فرد دارای همسر، بسیار بیشتر از شخصی بدون همسر در اعصار گذشته بوده است که از سوی شارع با تخفیف در مجازات روبرو می‌شد.

۲. اصل فردی کردن در باب تعزیرات: باب تعزیرات را می‌توان عمده‌ترین بخش حقوق جزای اسلامی برشمرد؛ زیرا با توجه به رویکرد سخت‌گیرانه شارع در اثبات آنها، بیشترین دامنه مباحث جزایی در حوزه تعزیرات رقم می‌خورد. برخلاف حدود، در باب تعزیرات، به‌طور معمول شارع جز جرم‌انگاری، ورود دیگری نداشته است. اگرچه در پاره‌ای از تعزیرات دیده می‌شود که افزون بر جرم‌انگاری، مجازات نیز معین شده است؛ اما با این حال در بیشتر مواقع، بر پایه قاعده‌ای درخشان و ارزشمند، میزان مجازات بر عهده حاکم گذارده شده است که این موضوع ریشه در نگاه انسان‌شناسانه اسلام دارد. قاعده «التعزیر بما یراه الحاکم» نقشی بنیادین در فردی کردن مجازات ایفا می‌کند به طوری که شاید نتوان نظام حقوقی‌ای را یافت که در عین نیفتادن در دام استبداد قضایی، تا این حد به این اصل، وفادار مانده باشد.

در حقوق کیفری اسلام، مسئله تعزیر و تعیین میزان آن بر عهده حاکم اسلامی قرار گرفته است؛ شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «امر تعزیر به امام واگذار شده به‌گونه‌ای که اعمال آن بر او حتمیت ندارد؛ چنانچه مصلحت دید، تعزیر کرده و اگر ترک آن را روا دانست، ترک می‌کند» (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۹)، یا در جای دیگر می‌گوید: «بی‌آنکه دیدگاه مخالفی باشد، تعزیر به امام واگذار شده است؛ جز آنکه اگر امام آگاه شد که چیزی جز تعزیر، مرتکب را از جرم باز نمی‌دارد، در این صورت، ترک تعزیر جایز نخواهد بود» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۹۳). چنین اختیار فراخی که به حاکم اسلامی داده شده است، جز با اصل فردی کردن مجازات، توجیه‌پذیر نخواهد بود. بر پایه این اختیار، حاکم می‌تواند با در نظر گرفتن عوامل گوناگونی که در ارتکاب جرم دخیل بوده‌اند و همچنین میزان جرم و توانایی تحمل مجرم، مجازاتی متناسب را برگزیند. بنابراین، بیشترین جلوه اصل فردی کردن مجازات در باب تعزیرات رقم می‌خورد.

حال باید دید سازوکار تعیین مجازات تعزیری چگونه بوده و بر عهده گرفتن این اختیار فراخ، بر قامت چه کسانی برانزده خواهد بود. به نظر می‌رسد برای دستیابی به قواعدی که بتوان میزان مجازات تعزیری را معین ساخت، باید به هدف‌های کیفرگذاری تمرکز کرد. این اهداف دورنمای یکایک قوانین جزایی را ترسیم کرده و مبنای وضع آنها قرار می‌گیرند و به‌طور کلی در همه قوانین کیفری، تجلی می‌یابند. بنابراین طبیعی است که در نظام جزایی اسلام نیز لازم است در پی اهداف وضع قوانین گشت تا براساس آنها، بتوان به شاخصه‌های تعیین مجازات تعزیری دست یافت.

با بررسی روایت‌های حدود و تعزیرات اسلامی، می‌توان چنین گفت که در نظام جزادهی اسلام، دو شاخصه عمده متبلور است که یکی از آن دو نقشی بنیادی‌تر ایفا می‌کند. پایه‌ای‌ترین هدف کیفرگذاری اسلام، تطهیر و پاک‌سازی مرتکب جرم از حالت پدید آمده از گناه است. این تطهیر یک امر قراردادی و اعتباری نیست؛ بلکه برپایه نظام طبیعی عالم و قواعد وضعی حاکم بر عالم آفرینش استوار شده است. از دیدگاه نگارنده سیستم جزادهی

اسلام براساس قواعد اعتباری پی‌ریزی نشده بلکه محاسبه‌ای دقیق بر پایه نظام تکوین است. اگر شخصی مرتکب زنا می‌شود، حالتی خاص در جسم و جان او ایجاد می‌شود که برای از بین بردن آثار وضعی و تکوینی آن، یا باید شخص، توبه واقعی کرده و یا صد ضربه شلاق - نه کمتر و نه بیشتر - را به جان بخرد که البته سفارش اسلام، بر پنهان نگاه‌داشتن گناهان و مستور ساختن آن‌ها و توبه است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱۴، ص ۴۹). این دیدگاه را می‌توان باتوجه به نظریه اسلامی تجسم اعمال از یک‌سو و قانون بقای انرژی از سوی دیگر، در جای خود واکاوی کرد. شاخصه دیگر نظام کیفردهی اسلام که امری فرعی و درجه دوم شمرده می‌شود، فایده اجتماعی و سیانت از حریم جامعه اسلامی است. آنچه با این هدف دنبال می‌شود، بزرگداشت احکام و حدود الهی در مقیاس جامعه و پندآموزی جامعه اسلامی و نقش بازدارندگی آن است.

حال باتوجه به این دو شاخصه می‌توان گفت که در باب تعزیرات، تعیین مجازات‌ها در راستای تأمین چه اهدافی قرار گرفته و چگونه باید باشد. از آنجا که مهمترین هدف جزادهی در اسلام، پاک‌سازی و تطهیر مجرم است؛ بنابراین باید تعیین مجازات‌ها در راستای تحقق این هدف، رقم بخورد. برای این منظور حاکم اسلامی نخست باید وضعیت مجرم را بررسی کرده، جرم و میزان اثرگذاری وضعی آن را تشخیص دهد؛ سپس مجازاتی که بتواند از عهده تطهیر مجرم برآید را معین سازد. در باب حدود بار اصلی این فرایند، بر عهده شارع است؛ ابعاد جرم مشخص شده و مجازات تطهیرکننده مجرم نیز معین شده؛ اما در باب تعزیرات، همه این امور بر عهده والی و حاکم گذارده شده است و این امر کار را بسیار دشوار می‌سازد. حاکم نمی‌تواند بر پایه میل و خواسته درونیش به تعیین مجازات‌ها اقدام کرده و نام آن را تعزیر بگذارد؛ زیرا در این صورت از هدف جزایی اسلام دور شده است؛ بلکه باید یا با دانشی الهی و متصل به غیب، این امر خطیر را به سر منزل مقصود رساند و یا اینکه براساس ملاک‌ها و قواعدی که از کلیت شریعت به دست آورده، بار مسئولیت تعیین مجازات هر شخص را به دوش کشد. به هر روی می‌توان گفت، تعیین

مجازات‌های تعزیری باتوجه به اهدافی که اسلام در دستگاه جزادهی خود دنبال کرده است، یکی از چالش‌های بنیادین حقوق کیفری خواهد بود که در جای خود نیازمند مطالعه و بررسی فراوان است.

روش

پژوهش حاضر از نظر هدف کاربردی است. روش انجام پژوهش توصیفی - تحلیلی است و مطالب پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با موضوع جمع‌آوری شد.

یافته‌ها

تبیین هستی‌شناسانه اسلام از انسان و جایگاه او در هستی

شاید تصور عمومی بر این باشد که حقیقت انسان به روح اوست و بدن، تنها ابزاری در دست روح است تا با بهره‌گیری از آن، قوای نفس به فعلیت رسد در حالی که به نظر می‌رسد مطلب به گونه‌ای دیگر بوده و حقیقت انسان اولاً و بالذات به جسم اوست و روح او در مرحله بعد قرار می‌گیرد؛ به دیگر سخن، میزان استعداد جسم، حیطة و محدوده روح را معین می‌سازد نه آنکه وسعت روح، جسم را با خود همراه می‌کند؛ گرچه نفس متجسد انسان، با ارتباط با حقیقت روح، پا به عرصه حیات گذارده و با بهره‌گیری از آن، امور دنیوی و اخروی خویش را به انجام می‌رساند؛ اما آنچه به فعلیت می‌رسد همان نفس متجسد است که به فراخور تحول‌هایی که در جسم روی می‌دهد، به ارتباط خود با حقیقت روح سامان می‌بخشد؛ و به اعتبار آن مرتبه‌ای که در ارتباط با حقیقت روح کسب می‌کند، مالک آن مرتبه می‌شود. با دقت در آیات شریفه قرآن که مراحل تکوین انسان را تشریح می‌کند به راحتی می‌توان این سخنان را تصدیق کرد. یک نطفه از زمانی که منعقد می‌شود دارای حیات بوده و از روح نباتی بهره مند می‌شود، به مرور با تغییر و تحول‌های فیزیکی خود، استعداد پذیرش روح‌ها (یا حیات‌های) بیشتری می‌یابد و این مسیر ادامه

می‌یابد تا به مرحله پذیرش روح حیوانی و انسانی می‌رسد. این ارتباط با روح هنوز در مرحله نازلی قرار دارد تا اینکه به مرور با کمال یافتن جسم فیزیکی او، روحش نیز مترقی‌تر می‌شود. این سیر محدود به درون رحم مادر نیست و پس از به دنیا آمدن او نیز ادامه می‌یابد. آرام آرام با تکمیل شدن ساختار مغزی، او دارای قوه تمیز شده و خوب را از بد تشخیص می‌دهد و به همان میزان ارتباطش با روح انسانی محکم‌تر می‌شود تا اینکه به مرحله بلوغ عقلی و فکری رسیده و به دنبال آن، انسان، توانایی پذیرش ارواح دیگری از جمله روح ایمان را می‌یابد.

همه این سیر که مشاهده می‌شود به دنبال استعداد فیزیکی و جسمانی انسان روی می‌دهد و روح، نقش تابع را دارد و به دنبال جسم، افزایش یا کاهش می‌یابد. برای مثال اگر انسان در همین مرحله‌ای که به بلوغ عقلی و فکری رسیده است، ناگهان دچار یک سری اختلال‌های مغزی شده و جسم او توانایی‌اش را از ارتباط با روح عقل از دست بدهد، روح آن شخص به مرحله روح حیوانی بازگشته و از محدوده ارتباطی‌اش کاسته می‌شود. همچنین اگر این اختلال مغزی به میزانی باشد که حتی از پذیرش روح حیوانی هم ناتوان شود، باز دایره ارتباط، محدودتر شده و به مرحله روح نباتی قدم می‌گذارد و انسان همواره در معرض این چرخه صعود و نزول است. در روایت‌های فراوانی به مسئله ارواح متعدد انسان اشاره شده است (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، صص ۶۷۹-۶۸۰؛ ج ۳، صص ۶۹۶-۶۹۸ و صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴۷). در این روایت‌ها سخن از دو روح دیگر به میان آمده که تنها برخی از انسان‌ها قابلیت ارتباط با آنها را می‌یابند و یا به تعبیر بهتر، ارتباط با آنها، به اختیار انسان محقق می‌شود؛ نخست روح ایمان است که تنها مؤمنان از آن برخوردارند و دیگر روح القدس است که تنها انبیاء و اولیای الهی بدان دسترسی خواهند داشت.

نفس متجسد که با پیوستن به حقیقت روح، حیات یافته است؛ چنانچه ایمان آورد، اتصال خود را با حقیقت روح، وثیق‌تر کرده و گستره بیشتری از آن را به تصرف خود در می‌آورد

و هرچه حقیقت ایمان در او افزایش یابد، به همان نسبت ارتباطش با حقیقت روح بیشتر می‌شود و به تعبیر روایت‌ها، دارای روح ایمان می‌شود و اگر ایمان نیاورد، ارتباطش با حقیقت روح، در حد روح حیوانی کاهش می‌یابد. همه این فعل و انفعال‌ها گرچه از ارتباط با حقیقت روح به دست می‌آید؛ اما اثر مستقیمش در نفس متجسد بروز می‌کند و پس از آن که در جسد، تغییرهای فیزیکی لازم مهیا شد، ارتباط با حقیقت روح، افزایش یا کاهش می‌یابد. به دیگر سخن نفس به هنگام تسلیم شدن به امر خدا و ایمان آوردن، در جسدش تغییرهایی هماهنگ با ایمانش ایجاد می‌شود و سلول‌هایی از مغز او فعال می‌شود که تا پیش از این، فعال نبوده‌اند. در این هنگام که جسد فیزیکی تغییر کرد، روح ایمان بدو نفخ می‌شود یا به دیگر سخن از روح ایمان برخوردار می‌شود و این دقیقاً به مانند نفخ روح حیوانی در رحم مادر است.

مراتب و مدارج روح به اندازه‌ای فراوان است که می‌تواند در نظر ما نامتناهی جلوه کند. انسان لحظه به لحظه در میان این مراتب در حال سیر و حرکت است، برخی نفوس سیر صعودی دارند و همواره به سمت افزایش ارتباط و اتصال با روح پیش می‌روند و حیات بالاتر و پررنگ‌تری را تجربه می‌کنند. از آنجا که این نفوس، همه کردارشان، در مسیر عبودیت و بندگی قرار دارد، روز به روز ارتباطشان با حقیقت روح بیشتر شده و آرام آرام به حیات طیبه وارد می‌شوند؛ اما برخی دیگر از نفوس، همواره در حال سرنگونی‌اند و آهسته آهسته، از وادی حیات انسانی به مرتبه حیات حیوانی تنزل می‌کنند و اتصالشان با حقیقت روح به پایین‌ترین حد خود می‌رسد. برخی دیگر هم در جهت نزول و صعود در نوسان‌اند؛ گاه با برخی اعمال صعود کرده و گاه با برخی دیگر نزول می‌کنند. در برخی روایت‌ها، آشکارا از این نکته پرده برداشته شده که انسان مومن، به هنگام ارتکاب گناهان، روح ایمان از او رخت بر بسته و پس از توبه، آن روح بازمی‌گردد (نعمان بن محمد، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۴۸ و ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۲) و این رفت و بازگشت روح ایمان، به اثرگذاری نیت گناه و ارتکاب آن، بر ساختار فیزیکی مغز،

ارتباط دارد به طوری که موجب می‌شود تا اتصال به حقیقت روح مختل شود؛ چنانکه این موضوع درباره مصرف مشروب‌های مست‌کننده، نمود بیشتری دارد. در مصرف مشروب‌های الکلی، افزون بر آن که اتصال به روح ایمان از بین می‌رود، سبب انفصال نفس از روح عقل یا انسانی نیز می‌شود و در آن هنگام انسان تنها از روح حیوانی بهره داشته و به طور کامل براساس غریزه حیوانی عمل می‌کند؛ از این رو ممکن است در آن حال، مرتکب جرائمی شود که درک زشتی و پلشتی آن برایش شدنی نباشد؛ اما پس از آنکه دستگاه فیزیکی مغز، به روال طبیعی خود بازگشت، از کرده‌های خود پشیمان شده و خویشتن خویش را نکوهش می‌کند. بنابراین آن‌چه که میزان تابش حقیقت روح بر نفس را رقم می‌زند، پیکر و ساختار مغز اوست. مغز با برخی اعمال، درگیر یک‌سری از فعل و انفعال‌های شیمیایی شده و براساس آن، میزان اتصال نفس با حقیقت روح را با کاهش یا افزایش روبرو می‌سازد. از طرف دیگر انجام اعمال حسنه و بازداشتن نفس از ارتکاب کارهای آلوده و زشت، اتصال نفس با روح را افزایش داده و سبب درک حقایق بیشتری می‌شود که براساس آن نفس با دید بازتری تصمیم گرفته و در مسیر خود راه سازگارتری با سنن الهی برمی‌گزیند؛ از این روست که در روایت‌ها آمده است که از فراست مومن برحذر باش که او با نور خدا می‌نگرد (برقی، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱).

آنچه نوشته شد از مباحث چالش‌برانگیز علم‌النفس بوده که در این باره اندیشمندان اسلامی به‌ویژه متکلمان و فلاسفه، سخن بسیار گفته‌اند و این، تنها خوانشی از سوی نگارنده است که بر پایه بررسی مجموع آیات و روایت‌های اسلامی به‌دست آمده و در جای خود قابل نقد و کنکاش است؛ از مجموع مباحثی که در علم‌النفس اسلامی مطرح شده می‌توان به نکاتی دست یافت که مورد توافق همه اندیشمندان اسلامی است و همان‌ها، راهنمای دستیابی به هدف نهایی پژوهش حاضر است.

تحلیل و بررسی نگاه اسلام به انسان و مسئله مسئولیت کیفری

باتوجه به مطالب یادشده، آشکار می‌شود که در دین مبین اسلام، بر اراده آزاد انسان در تعیین سرنوشت خویش تاکید شده است؛ به گونه‌ای که حتی نوع بیان ژنی او و گزینش تک تک سلول‌های او و شرایط زمانی و مکانی او همه و همه براساس یک محاسبه دقیق و متناسب شکل گرفته است. اگر شخصی از مسیر یک پیوند نامشروع به دنیا می‌آید و بر این اساس از یک ساختار فیزیکی گراینده به انواع انحراف‌ها و بدی‌ها برخوردار می‌شود، ریشه در انتخاب‌های نامیمون عوالم پیشین دارد؛ همچنین اگر شخصی به مانند نبی مکرم اسلام که از مسیر اصلاب شامخه و ارحام مطهره عبور کرده و از یک کالبد فیزیکی برگزیده و ساختار مغزی ویژه برخوردار شده به گونه‌ای که در بالاترین مرحله ارتباط با روح القدس قرار گرفته است، به سبقت جستن ایشان در عوالم پیشین باز می‌شود. بنابراین بر پایه آموزه‌های اسلام، انسان نسبت به شرایطی که در آن به سر می‌برد، مسئول بوده و از این جهت خرده‌ای بر خداوند متعال وارد نمی‌داند «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ» (شوری / ۳۰).

حال پرسش اساسی این است که بر پایه چنین خوانشی از انسان‌شناسی، گونه مواجهه اسلام با مسئولیت کیفری چگونه رقم خواهد خورد؟ در پاسخ باید گفت اگر تنها باشیم و آموزه‌های انسان‌شناسی اسلام، می‌بایست بدون در نظر گرفتن هیچ‌یک از اختلافات و گونه‌گونی‌های بشر، همه انسان‌ها را مسئول جرائم ارتكابی دانسته و بدون هیچ چشم‌پوشی مورد کیفر قرار دهیم و به دیگر سخن در نظام حقوقی اسلام، اصل فردی کردن مجازات‌ها که از آن به‌عنوان یکی از دستاوردهای جرم‌شناسی نوین یاد می‌شود، را فاقد جایگاه بدانیم؛ زیرا هرکس نسبت به ایجاد شرایط و اوضاع و احوالی که محیط بر اوست، دخالت داشته و این شرایط براساس انتخاب‌های خودش رقم خورده است؛ بنابراین همه در وضعیت یکسانی قرار داشته و مسئول انتخاب‌های خویش خواهند بود. با بررسی دقیق رویکرد اسلام در مسئولیت کیفری چنین به‌دست می‌آید که در عین چنین تبیین انسان‌شناسانه‌ای، هیچ‌گاه

شاخصه‌های مسئولیت‌کفیری در اسلام بر این اساس استوار نشده است. اگرچه دین اسلام می‌توانست با چنین نگاه انسان‌شناسانه‌ای، رویکردی جرم‌محور داشته و همه بزهکاران را نسبت به ارتکاب جرم یکسان قلمداد کند؛ اما با این حال مشاهده می‌شود که با یک نگاه امتنان‌آمیز، رویکردی بزهکارمحور را برگزیده و به تفاوت‌ها و گوناگونی‌های انسان اصالت بخشیده و از اصولی بسیار مترقی پرده بر می‌دارد.

بر پایه انسان‌شناسی اسلام، هیچ دو فردی از انسان‌ها در یک جایگاه قرار نمی‌گیرند؛ بلکه براساس پیشی‌گرفتن در پاسخ به ندای پروردگارشان، رده‌بندی می‌شوند؛ بنابراین شاخصه اصلی انسان‌ها، در ناهمسانی آنها با یکدیگر و فردیتشان رقم می‌خورد. آیه‌ها و روایت‌های فراوانی در این باره وارد شده است که بر این تمایزها صحنه‌گذارده و انسان‌ها را به میزان دارایی‌شان مسئول شمرده‌اند؛ از جمله آنکه امام محمدباقر علیه‌السلام می‌فرماید: «مداقه خداوند در اعمال انسان، به میزان برخورداری او از نعمت عقل رقم می‌خورد» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۲۷) یا آنکه امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: اگر مردم می‌دانستند که خداوند متعال چگونه این خلقت را آفرید، هیچ‌گاه شخصی، شخص دیگر را ملامت و سرزنش نمی‌کرد. آنگاه از امام پرسیده می‌شود مگر خلقت خلق چگونه بوده است؟ ایشان در پاسخ، به گوناگونی انسان‌ها و داشته‌هایشان اشاره کرده و ادامه می‌فرماید: نمی‌توان از کسی که سهم کمتری از داشته‌ها دارد، انتظاری به مانند شخص دارا، داشت و به دیگر سخن هرکس به اندازه داده‌هایی که در اختیار او قرار گرفته، مسئول شمرده می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۱۶۴). بنابراین از این دست روایت‌ها که به‌وفور یافت می‌شوند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در دین مبین اسلام، گونه‌گونی انسان‌ها به‌لحاظ استعداد و توانایی‌هایشان به رسمیت شناخته شده و بنیاد مسئولیت‌کفیری اخروی بر آن بنیان نهاده شده است و افزون بر آن، جامعه اسلامی نیز به رعایت این ناهمسانی‌ها و رفق و مدارا با یکدیگر سفارش شده است به گونه‌ای که در جایی امام صادق علیه‌السلام پیروانش را عتاب کرده و می‌فرماید: «شما را چه به بیزاری جستن از یکدیگر؛ همانا مؤمنین برخی بر برخی فضیلت

یافته و برخی از دیگران بیشتر به نماز گرایش داشته و برخی بصیرتشان از دیگران بیشتر است و همه اینها بر پایه درجاتی است که در آن جای گرفته‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۱۶۸). اکنون می‌توان گفت از آنجا که بنیاد مسئولیت کیفری اخروی، بر پایه تفاوت‌های انسان‌ها استوار شده است، بی‌گمان مسئولیت کیفری دنیوی نیز با توجه به این موضوع رقم خواهد خورد. چنین رویکردی نسبت به مسئله مسئولیت کیفری، موجب می‌شود تا مفهوم مسئولیت کیفری از یک رویکرد جامد و مطلق که درباره همه انسان‌ها یکسان تعریف می‌شود، به یک مفهوم نسبی و سیال، دگرگون گشته که به اعتبار تک تک افراد انسان، معانی گوناگون یافته و شدت و ضعف می‌یابد. از این رو گاه می‌شود که ارتکاب یک بزه، از یک شخص، صد درجه مسئولیت کیفری به همراه داشته باشد، در حالی که ارتکاب همان بزه از دیگری، یا مسئولیت کیفری نداشته و یا مسئولیت بسیار اندک داشته باشد. برای اثبات این سخن لازم است مبانی فقهی و حقوقی اسلام بررسی شده و انطباق این مبانی، با نگاه انسان‌شناسانه اسلام، ارزیابی شود.

بحث و نتیجه‌گیری

مسئله مسئولیت کیفری در اسلام، ریشه در انسان‌شناسی این مکتب دارد. تبیینی که اسلام از خلقت انسان، مراحل پیدایش و انتخاب و اختیارهای او ارائه می‌دهد، نقش مهمی در تعیین مسئولیت کیفری او ایفا می‌کند. از دیدگاه اسلام، فرد انسان‌ها در درجات و جایگاه مختص به خود قرار می‌گیرند و در داشته‌های خود با دیگران برابر نیستند؛ از این رو به هنگام محاسبه و مسئولیت نیز همه این نابرابری‌ها و ناهمسانی‌ها لازم است لحاظ شود. در مسئولیت کیفری اخروی، خداوند متعال به گونه‌ای تام و تمام، همه این تفاوت‌ها را مدنظر قرار داده و براساس داده‌ها و توانایی‌های هر شخص قضاوت خواهد کرد به گونه‌ای که سزای هیچ دو انسانی یکسان نخواهد بود؛ اما در مسئولیت کیفری دنیوی، با وجود اصل قرار گرفتن همه این ناهمسانی‌ها، به دلیل ناتوانی و محدودیت حاکم دنیوی، تا حدودی از این اصل

کوتاه آمده و براساس اصول و قواعد عام برای فردی کردن مجازات‌ها تلاش می‌کند. اصل فردی کردن مجازات‌ها در باب تعزیرات، جلوه بیشتری می‌یابد که حاکم اسلامی لازم است براساس اهدافی که اسلام در نظام جزائی خود دنبال می‌کند، مجازات هر شخص را معین سازد؛ بنابراین رویکرد دستگاه سزادهی اسلام به مسئله مسئولیت کیفری، از یک نگاه مطلق و جامد پیروی نکرده و مسئولیت کیفری را به شکل سیال و دارای درجات پرشمار قلمداد می‌کند.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه، جلد چهارم. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن حیوان، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵). دعائم الاسلام، جلد دوم. چاپ دوم. قم: موسسه آل البيت.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). محاسن، جلد اول. چاپ دوم. قم: دارالکتب.
- جرد و مؤلفان. (۱۳۹۴). ژنتیک پزشکی جرد. ندا منصوری و سیروس عظیمی، مترجمان. چاپ اول. تهران: اطمینان.
- حیدری، علی مراد. (۱۳۹۴). حقوق جزای عمومی. چاپ اول. تهران: سمت.
- وایت، راب و هینز، فیونا. (۱۳۹۴). جرم و جرم شناسی. علی سلیمی، مترجم. چاپ هفتم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالمآلهین، محمد. (۱۳۶۱). عرشیه. تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه. چاپ دوم. قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- طوسی، ابو جعفر. (۱۴۰۷). الخلاف. جلد دوم. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، ابو جعفر. (۱۳۸۷). المبسوط فی الفقه الامامیه. جلد ششم. چاپ سوم. تهران: المکتبه المرتضویه.
- علی بن الحسین علیه السلام. (۱۳۷۶). صحیفه سجاده. چاپ اول. قم: الهادی.
- فلچر، هیو و هیکی، آیور. (۱۳۹۴). درسنامه ژنتیک. برومند حسینی، مترجم. چاپ اول. تهران: برای فردا.

- قمی، عباس. (۱۳۸۳). مفاتیح الجنان. چاپ چهاردهم. قم: دانش.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). تفسیر قمی، جلد اول. چاپ سوم. قم: دارالکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. جلد اول. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. جلد سوم. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. جلد یازدهم. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. جلد چهاردهم. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
- گوسوآمی، آمیت. (۱۳۹۳). خدا نمرده است. یاسمن سیامکی، مترجم. چاپ اول. تهران: هورمزد.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحارالانوار. جلد شصت و ششم. چاپ دوم. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

