



کیفر قصاص در دوگانگی قرائت موضوعیت گرا و کارکردگرا

محمد حسن مالدار^۱

دکتر عبدالرضا جوان جعفری بجنوردی^۲ ✉

دکتر سید محمدجواد ساداتی^۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۲

چکیده

قصاص یکی از مهم‌ترین اشکال مجازات در نظام کیفری شریعت است. در خصوص موضوعیت داشتن یا نداشتن این مجازات، دو قرائت متفاوت در نظریه کیفری شریعت وجود دارد. بر اساس قرائت مشهور، قصاص را باید صرف‌نظر از شرایط زمانی و مکانی مجازاتی ثابت و غیرقابل تغییر دانست. چنین قرائتی، امکان جایگزینی این مجازات را با دیگر اشکال واکنش‌های کیفری غیرممکن می‌سازد. این خوانش را می‌توان «قرائت موضوعیت‌گرا» نام نهاد. در تقابل با این قرائت، می‌توان از «خوانشی کارکردگرا» سخن به میان آورد که بر اساس آن، در نظریه کیفری شریعت، قصاص پدیداری اجتماعی است که حیات آن وابسته به شماری از کارکردهای اجتماعی می‌باشد. بر اساس این قرائت، تشریح قصاص به واسطه مقتضیات زمان و مکان و البته، کارکردهای اجتماعی این مجازات صورت گرفته‌است. بنابراین، چنانچه در گذر زمان و به واسطه دگرگونی‌های اجتماعی، قصاص ناتوان از تحقق کارکرد خود گردد، می‌توان آن را با سایر اشکال واکنش‌های کیفری جایگزین نمود. بازشناسی ادله‌ای که هر یک از قرائت‌های پیش‌گفته بر آن تکیه می‌کنند، نقشی بسیار مهم در دستیابی به درکی دقیق از نظریه کیفری شریعت، به‌ویژه در خصوص کیفر قصاص، خواهد داشت.

واژگان کلیدی: قصاص، قرائت موضوعیت‌گرا، قرائت کارکردگرا، کارکرد اجتماعی مجازات، مجازات به‌مثابه پدیدار اجتماعی

۱. دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد.

۲ و ۳. به ترتیب دانشیار و استادیار گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه فردوسی، مشهد.

✉ javan-j@um.ac.ir

مقدمه

جایگاه ویژه قصاص در فقه جزایی موجب ورود آن به قوانین موضوعه شماری از کشورهای اسلامی از جمله ایران شده است. از آن گذشته، در نزد وجدان جمعی ایرانی، قصاص تنها یک واکنش شرعی در برابر قتل عمد نیست؛ بلکه، «این مجازات به صورتی گسترده برخوردار از پذیرش اجتماعی است» (نقدی، ۱۳۹۶: ۶۰).

ضمن پذیرش جایگاه قابل توجه قصاص در میان مجازات‌های اسلامی و نیز ضمن پذیرش مقبولیت اجتماعی این واکنش کیفری نزد افکار عمومی ایران، پرسش این پژوهش آن است که چنانچه در گذر زمان و به واسطه دگرگونی‌های اجتماعی قصاص کارکرد اجتماعی خود را از دست داد، آیا می‌توان سخن از تعیین مجازاتی دیگر در برابر قتل عمد به میان آورد؟ به تعبیر دیگر، آیا ظرفیت‌های فقهی اجازه گذار از حکم قصاص را صادر می‌کنند؟ بدین ترتیب، مسأله اصلی این پژوهش آن است که باید قصاص را امری تبعدی و غیر قابل تغییر پنداشت یا نهادی اجتماعی که تولد و حیات آن وابسته به تحقق شماری از کارکردهای اجتماعی است؟

تلاش برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، زمینه را برای پدیداری دو قرائت متفاوت از قصاص در بطن نظریه کیفری شریعت پدید آورده است: خوانش‌هایی که در این پژوهش از آن‌ها با عنوان «قرائت موضوعیت‌گرا» و «قرائت کارکردگرا» یاد می‌کنیم.

قرائت موضوعیت‌گرا، متون فقهی و شرعی مربوط به واکنش‌های کیفری، نظیر قصاص را فارغ از ادراک تاریخی و ویژگی‌های جامعه زمان نزول وحی تفسیر می‌کند. بر اساس این قرائت، واکنش‌های کیفری شرعی از جمله قصاص، همچون احکام تبعدی نظیر نماز و روزه، در شمار اموری قرار داشته که شارع کیفیت آن‌ها را بی‌کم و کاست در متون شرعی انعکاس داده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۷/۱). بدین ترتیب، در چارچوب این قرائت، دگرگونی‌های اجتماعی هیچ تاثیری در تداوم یا توقف حیات این واکنش‌های کیفری نخواهند داشت. در مقابل، قرائت کارکردگرا، که البته، از بطن گزاره‌های شرعی متولد می‌شود، به واسطه تفکیک میان احکام تبعدی و غیر تبعدی، بر این باور است که متون فقهی و حتی شرعی مربوط به نظریه کیفری شریعت باید در بستر ادراک تاریخ-شناسانه تفسیر گردند. قرائت پیش‌گفته، واکنش‌های کیفری را نه اموری تبعدی و غیر قابل تغییر، بلکه، پدیدارهایی اجتماعی دانسته که تداوم حیات آن‌ها ارتباطی ناگسستنی با کارکردهایی دارد که در ساختار نظام اجتماعی انجام می‌دهند. معتقدان به این قرائت به ظرفیت‌های فقهی-شرعی‌ای اشاره می‌کنند که تأییدکننده نگاه کارکردگرا به مجازات‌هاست. به همین واسطه، آن‌ها تأکید می‌کنند که بحث در مورد امکان سنجی گذار از مجازات قصاص، به معنای خروج از نگاه شرعی نسبت به این مجازات نیست. بلکه، مساله، تقابل دو قرائت متفاوت شرعی در خصوص این کیفر است.

اگر چه فقهای امامیه، به صورت مشخص به بحث در خصوص کارکرد اجتماعی مجازات‌ها و البته، امکان گذار از یک واکنش کیفری به واسطه سلب کارکرد اجتماعی سخن نگفته‌اند، اما می‌توان در دیدگاه ایشان ظرفیت‌هایی برای تایید قرائت کارکردگرا یافت. کلیدواژه‌هایی نظیر لزوم توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد، در شمار همین ظرفیت‌ها هستند. به عنوان نمونه، از نگاه امام خمینی (ره): «زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۱/۲۸۹).

برای پاسخ به پرسش‌های پژوهش، مقاله پیش‌رو در دو بخش اصلی به رشته تحریر درآمده است. در بخش نخست به بررسی دلایلی خواهیم پرداخت که در قلمروی قرائت موضوعیت‌گرا قابل طرح است. در صورت پذیرش این قرائت، باید اجرای قصاص را بدون توجه به مقتضیات زمانی و مکانی و نیز صرف نظر از کارکرد اجتماعی آن الزامی بدانیم. در بخش دوم، ادله قرائت کارکردگرا را واکاوی خواهیم کرد.

در ابتدای امر، باید به این مسأله بسیار مهم اشاره کرد که به دشواری می‌توان از میان قرائت‌های پیش‌گفته یکی را به عنوان حقیقت نظریه کیفری شریعت بازشناخت. این قرائت‌ها، هر یک مستند به دلایلی قابل توجه هستند. البته، در بخش‌هایی از پژوهش و به‌ویژه به هنگام نتیجه‌گیری، نگارندگان تلاش می‌کنند تا به اثبات برسانند، احتمالاً، قرائت کارکردگرا قرابت بیشتری با حقیقت نظریه کیفری شریعت دارد. به واسطه تمامی این ملاحظات، پژوهش حاضر را باید تنها به منزله دروازه‌ای به سوی ارائه قرائت‌های متفاوت از نظریه کیفری شریعت دانست.

تأکید بر مسأله «قرائت‌های متفاوت از نظریه کیفری شریعت» در این پژوهش، اهمیتی ویژه دارد. زیرا، از نگاه نگارندگان، هر دو قرائت، خوانش‌هایی درون دینی هستند که می‌توان از یک حکم اجتماعی و غیرعبادی ارائه داد. بنابراین، باید میان «امکان ارائه خوانش‌های متفاوت از نظریه کیفری شریعت» و «عرفی‌سازی یا همان سکولاریسم» قائل به تفکیک شد. عرفی‌سازی در یک برداشت تلاش می‌کند تا نشان دهد نظام مجازات‌ها اساساً مقوله‌ای مجزا از ادراک دینی هستند. در مقابل، پیش‌فرض پژوهش حاضر آن است که شریعت برخوردار از یک نظریه کیفری منسجم بوده و البته، می‌توان از این نظریه، قرائت‌های متفاوتی ارائه داد.

۱. قصاص و قرائت موضوعیت‌گرا از نظریه کیفری شریعت

بر اساس قرائت موضوعیت‌گرا، قصاص همچون دیگر احکام وضع شده از سوی خداوند، حکمی قدسی بوده و گذر زمان و دگرگونی‌های اجتماعی نمی‌توانند خللی در ماهیت ثابت آن به وجود آورند. معتقدان به این قرائت، هرگونه افزودن یا کاستن در احکام شرعی بدون مستندی از کتاب یا سنت را مصداقی از بدعت می‌دانند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۷۹). همچنین، در این رهیافت، «اسامی مجازات‌های تشریحی بر دیگر کیفرها صدق نمی‌کند. لذا تبدیل‌پذیری آن‌ها در گذر زمان ممکن نیست» (انصاری، ۱۴۲۸: ۳/۳۰۲). زیرا «علت تعلق حکم بر موضوع، اولاً و بالذات مصلحت یا مفسده واقعه‌ای است که در موضوع نهفته است» (صدر، ۱۴۰۵: ۲/۱۲). بر این اساس، در این رویکرد نقل بر ادراک عقلانی و نیز عمل به نص فارغ از توجه به زمینه‌های نزول و شأن صدور احکام در اولویت قرار دارد.

گزاره‌های پیش‌گفته، شاخصه‌های اصلی قرائت موضوعیت‌گرا از قصاص هستند. معتقدان به این قرائت، برای اثبات دیدگاه خود به شماری از دلایل استناد می‌کنند. هم‌اکنون به بررسی مهم‌ترین این دلایل خواهیم پرداخت.

۱.۱. جاودانگی و پایایی احکام شریعت

مهم‌ترین دلیل موافقان استمرار اجرای قصاص، اصل تغییرناپذیری احکام شریعت در تمام زمان‌ها و مکان‌هاست. معتقدان به این اندیشه برای اثبات ادعای خویش به احادیث مختلفی استناد می‌کنند. به‌عنوان نمونه، از امام باقر (ع) روایت شده است: «حلال محمد (ص) حلال الی یوم‌القیامه و حرامه حرام الی یوم‌القیامه لا یکون غیره و لا یجیء غیره» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۵۸). همچنین، امام صادق (ع) می‌فرماید: «لان الله تبارک و تعالی لم یجعل له زمان دون زمان و لا لناس دون ناس فهو فی کل زمان جدید و عند کل قوم نحفی الی یوم‌القیامه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷/۲۱۳).

بر اساس روایات فوق‌الذکر اسلام آیینی است جهانی و نظر به جماعتی مخصوص و زمان و مکان معینی ندارد؛ بدین ترتیب، احکام اسلام مصون از تغییر و تبدیل هستند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲: ۲۰). بر اساس این دیدگاه که ریشه در اعتقاد به توقیفی بودن همه احکام شرعی دارد (علوی، ۱۴۱۵: ۱/۳۱۱)؛ عقل و عرف حاکم بر جامعه ولو عام‌الشمول و جهانی، در احکام تشریحی راه نداشته، در نتیجه مولفه‌های گوناگون نمی‌توانند تأثیری بر آن‌ها داشته باشند؛ ولو آنکه شارع در ابتدا آن حکم را امضا (نه تأسیس) کرده باشد. بنابراین، ریشه داشتن حکم امضایی در تشریحات ادیان آسمانی غیر از ریشه داشتن در عرف‌های اجتماعی است. به اعتقاد این گروه، امضای شارع نسبت به یک حکم فقط با دستور شارع از اعتبار ساقط می‌شود نه عناصر دیگر مانند تغییر مذاق

جامعه (کاظمی خراسانی، ۱۴۱۷: ۳/ ۱۹۳). لذا، نباید مخالفت‌های ملی و فراملی نسبت به اجرای مجازات‌های اسلامی و عدم پذیرش آن‌ها بر سیاستگذاران نظام عدالت کیفری کشورهای اسلامی تأثیر بگذارد (نادری و کریمی‌نیا، ۱۳۹۱: ۲/ ۱۲۴).

بر اساس این نگرش، این احتمال وجود دارد که جامعه، هر روز خواسته خود را تغییر داده و در این صورت اصالت شریعت و آموزه‌های آن از بین می‌رود. لذا، جامعه از شأنیت حذف یک حکم شرعی برخوردار نبوده و گذار از حکم قصاص با مبانی تشریح اسلامی همخوانی ندارد. همچنین، در باور ایشان، اجرای حکم قصاص تقیید نیافته است. بنابراین، محدودیت زمانی برای آن وجود ندارد. بدین لحاظ، قانون‌گذاری شارع تنها برای مردم عصر نزول نیست، بلکه برای همگان تا روز قیامت است (سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۴۱۴). از آن گذشته، خداوند هیچ کیفری را در عرض کیفر قصاص قرار نداده تا بتوان آن را تعطیل و به دیگری رجوع کرد (طباطبایی، ۱۳۴۳: ۸۳).

معتقدان به قرائت موضوعیت‌گرا در پاسخ به خشونت مجازات‌های شرعی و احتمال سرپاز زدن جامعه از اجرای آن‌ها در طول زمان، بر این عقیده‌اند که کیفرهای اسلامی از جمله قصاص، در ظاهر خشن به نظر می‌رسند، نه آنکه خشونتشان ذاتی باشد. شارع مقدس که نسبت به همه موضوعات حکیم است، با وضع قوانینی مانند قصاص درهای رحمت و صلح را بر جهانیان گشوده است. به علاوه، از نظر ایشان اجرای این کیفرها همراه با فواید چشمگیری مانند تربیت، اصلاح، تطهیر، عبرت‌آموزی، حیات‌بخشی، بزرگداشت دین و غیره است (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴: ۶۰). در نهایت، موضوعی که شارع مقدس آن را جعل کرده، نمی‌تواند موجب وهن اسلام شود. زیرا، خداوند نسبت به تمام مسائل آگاهی دارد (مدنی تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

۲.۱. بازدارندگی کیفر قصاص

بازدارندگی قصاص در شمار دلایلی است که معتقدان به قرائت موضوعیت‌گرا بدان استناد می‌کنند (قدرتی، ۱۳۹۶: ۷۴). از نظر ایشان، «قصاص جدای از آنکه ناظر به گذشته مجرم است، با آینده‌نگری، کارآمدترین شیوه برای جلوگیری از وقوع جرایم علیه تمامیت جسمانی افراد در جامعه نیز می‌باشد» (خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۲۴۰). این گروه، آیه شریفه «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب» را در قالب اندیشه بازدارندگی تفسیر می‌کنند. علامه طباطبایی در این خصوص معتقدند که بر اساس آیه شریفه اخیر، «مصلحت جامعه اسلامی در اجرای قصاص بوده و تحقق حیات در گروی رجحان قصاص بر عفو است» (طباطبایی، بی تا: ۴۳۳/ ۱). از نگاه شیخ طوسی نیز «قصاص قاتل به تنبه و انصراف افرادی که درصدد کشتن دیگر انسان‌ها هستند، ختم می‌شود» (طوسی، ۱۴۰۹: ۲/ ۱۰۵).

۳.۱. انسجام بخشی جامعه و تنظیم روابط میان شهروندان

از جمله دیگر دلایل معتقدان به قرائت موضوعیت گرا، جلوگیری از وقوع قتل‌های قبیله‌ای و پایان دادن به چرخه خشونت است. چنانچه مجازات قصاص برای قاتل در نظر گرفته نشود، ممکن است اولیای دم از بابت کینه جویی، نه تنها قاتل بلکه خانواده وی را به قتل برسانند یا سالیان دراز با آنها به دشمنی پرداخته و چرخه زندگی ایشان را مختل کنند. پس در پاسخ به این شبهه که: با قصاص قاتل، رفتار وی تکرار شده، لذا جامعه باید از آن دست بکشد؛ چنین بیان می‌شود که قرآن کریم در آیه ۱۷۹ سوره بقره، حیات اجتماعی را تضمین نموده است. بدین لحاظ، با کشتن قاتل حیات دیگران از جمله خانواده وی تضمین می‌شود (مطهری، بی تا: ۲۳۹). همچنین، قصاص یک حق قابل گذشت است که اولیای دم در هر مرحله از رسیدگی می‌توانند از آن گذشت کرده و یا نسبت به آن مصالحه نمایند. ولی انتقام، غالباً یک واکنش مبتنی بر هیجان و احساس است و چه بسا از مقدار جنایت نیز تجاوز کند. لکن، حکم قصاص با تعیین حد و مرز در پی انسجام جامعه و نظم بخشیدن به آن است تا از تجاوز جلوگیری شود.

۴.۱. قصاص و سزادهی

در نصوص شرعی از قتل به عنوان یک گناه کبیره و نیز عملی منافی با ارزش‌های انسانی یاد شده است. بر این اساس، برای این عمل ذاتاً قبیح و ضد انسانی مجازاتی بر مبنای مماثلت تعیین گردیده است. در نتیجه، سزادهی را باید یکی از اهداف قصاص دانست. این سخن از معنای لغوی قصاص که «دنبال یک چیز را گرفتن است» (ابن منظور، بی تا: ۱۱ / ۱۹۰) نیز برداشت می‌شود. قصاص در لغت عرب از ریشه «قص» (قیم، ۱۳۸۷: ۸۲۲)، به معنای دنبال کردن آثار یک عمل آمده است. عرب در لسان خود، اموری که متعاقب بر یکدیگرند را به قصه تعبیر کرده و از آن جهت که قصاص نفس، از هاق نفسی است که پس از ارتکاب جنایت صورت می‌یابد؛ واژه قصاص در این مورد به کار رفته است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۰: ۹). بدین ترتیب، واژه شناسی قصاص نیز دلالت بر جلوه سزادهی این واکنش کیفری دارد.

۲. قصاص و قرائت کارکردگرا از نظریه کیفری شریعت

در تقابل با قرائت موضوعیت گرا که متون شرعی مربوط به واکنش‌های کیفری نظیر قصاص را فارغ از ادراک تاریخی و ویژگی‌های جامعه زمان نزول وحی تفسیر می‌کند، قرائت کارکردگرا، بر این باور است که متون فقهی و حتی شرعی مربوط به نظریه کیفری شریعت باید در بستر ادراک تاریخ-

شناسانه تفسیر گردند. نقطه اتکای بحث دقیقاً همین جاست. خوانش کارکردگرا واکنش‌های کيفری را نه اموری تعبدی، بلکه، پدیدارهایی اجتماعی دانسته که تداوم حیات آن‌ها ارتباطی ناگسستنی با کارکردهایی دارد که در ساختار نظام اجتماعی انجام می‌دهند. بر اساس این خوانش، برای پاسخ به این پرسش که آیا قصاص حکمی غیر قابل تغییر است؟ باید به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی زمان صدور این حکم مراجعه کرد. در این صورت به وضوح می‌توان دریافت که این مجازات، تنها بدین واسطه از سوی شارع امضا شده که در جامعه زمان صدور وحی کارکردی اجتماعی داشته است. حکم قصاص در نظام اجتماعی‌ای امضا و البته، قاعده‌مند می‌شود که خشونت، بخشی جدایی‌ناپذیر از الگوهای تعامل اجتماعی آن است.

در این ساختار اجتماعی آمیخته با خشونت، مجازاتی که رنج جسمانی تحمیل نکند، هرگز از سوی افکار عمومی پذیرفته نمی‌شود. زیرا، نظام مجازات‌های رسمی تنها در صورت انطباق با اخلاق تنبیهی وجدان جمعی قابل پذیرش خواهد بود. بدین ترتیب، قصاص در آن ساختار اجتماعی واکنشی دارای کارکرد بوده‌است. به ویژه آنکه، «در جامعه زمان صدور شریعت مقابله به مثل در واکنش به جرایم، پدیده‌ای فراگیر بوده‌است» (مونتگومری، ۱۳۷۹: ۲۸). با این تفاوت که در برابر قتل یک فرد ممکن بود اعضای متعددی از قبیله قاتل قصاص شوند. از آن گذشته، به واسطه وجود نظام طبقاتی، «اگر مقتول در میان قوم خود از موقعیت اجتماعی بالایی برخوردار بود و قاتل در قوم خود دارای موقعیت اجتماعی پایینی بود اولیای مقتول خواستار کشتن کسی می‌شدند که از لحاظ موقعیت اجتماعی هم‌ردیف مقتول باشد» (محمدی جورکویه، ۱۳۸۷: ۳۱). شریعت در چنین بستری و نیز ضمن درک این مقوله که نمی‌توان به یک‌باره این الگوهای خشونت‌آمیز روابط اجتماعی را دگرگون ساخت، اقدام به امضا و قاعده‌مند کردن «مقابله به مثل» می‌نماید. از نگاه قرائت کارکردگرا درک چرایی امضای حکم قصاص توسط شارع بدون توجه به این زمینه‌های تاریخی و نیز کارکرد این مجازات در جامعه زمان نزول شریعت ناممکن است. بنابراین، در تشریح حکم قصاص، کارکرد اجتماعی این مجازات بیش از هر مقوله دیگری مد نظر بوده‌است.

صرف نظر از کیفر قصاص، مجازات ابزاری برای تحقق شماری از کارکردهای اجتماعی است. در حقیقت، مجازات را باید در قالب یک نگرش نظام‌وار و با تکیه بر کارکردهایی که در ارتباط با سایر خرده‌نظام‌های اجتماعی به سرانجام می‌رساند، تحلیل کرد (جوان جعفری و ساداتی، ۱۳۹۸: ۴۱۰). تحلیل نظام‌وار نشان می‌دهد که مجازات اساساً پدیداری وابسته به نظام ارزشی-هنجاری نهفته در بطن سایر خرده‌نظام‌های اجتماعی است. در بطن خرده‌نظام مجازات، شبکه ارزشی-هنجاری مستقلی وجود ندارد. بلکه، کارکرد مجازات حراست از ارزش‌ها و هنجارهایی است که در بطن سایر خرده‌نظام‌ها جریان دارند. به عنوان نمونه، شبکه ارزشی-هنجاری خرده‌نظام فرهنگ از سوی پدیدار

مجازات حراست می‌شود. همچنین، ارزش‌هایی که در بطن خرده‌نظام اقتصاد وجود دارند، از طریق پدیدار مجازات حراست می‌شوند. نتیجه نهایی حراست از این شبکه ارزشی-هنجاری، پایستگی انسجام اجتماعی است.

این وابستگی گسست‌ناپذیر مجازات به شبکه ارزشی-هنجاری دیگر خرده‌نظام‌های اجتماعی یک نتیجه انکارناپذیر دارد: «کارکردگرایی مجازات». بدین معنا که مجازات پدیداری وابسته است و کارکردهای آن را باید در ارتباط با سایر پدیدارهای اجتماعی جستجو کرد. بر این اساس، مجازات پدیداری برخوردار از مطلوبیت فی‌نفسه نیست. بلکه، اهمیت آن به واسطه کارکردهایی است که در نظام اجتماعی به سرانجام می‌رساند. البته، گاه ممکن است به واسطه دگرگونی‌های اجتماعی، شکل خاصی از مجازات از تحقق کارکردهای خود و در نهایت، حراست از انسجام اجتماعی ناتوان گردد. این گزاره، به معنای بی‌اعتبار شدن ارزش بنیادینی که مجازات از آن حراست می‌کند، نیست. بلکه، آن شکل خاص مجازات در شرایط اجتماعی جدید توان حراست از ارزش پیش‌گفته را ندارد. در این صورت، شکل حراست از آن ارزش نیز باید دگرگون شود. نمونه بارز این تحول را باید در تقابل اشکال سزاده و غیرسزاده مجازات جستجو کرد. در یک نظام اجتماعی با اخلاق تنبیهی رنج-گریز، کیفرهای شدید، فاقد کارکرد انسجام‌بخشی هستند. در این صورت، برای حراست از انسجام اجتماعی و ارزش‌های بنیادین نیازمند اشکال متفاوتی از مجازات هستیم. در مقابل، در جامعه‌ای با اخلاق تنبیهی خشن، گونه‌های خشنوت‌آمیز واکنش کیفری می‌تواند موجب انسجام اجتماعی شود. آنچه گذشت، معنایی برای کارکردگرایی مجازات است. به نظر می‌آید بتوان، مجازات در نظریه کیفری شریعت را نیز از همین زاویه تحلیل کرد. زیرا بعید به نظر می‌آید که شریعت نسبت به واقعیت‌های کارکردی مجازات بی‌توجه بوده باشد. این واقعیت‌های کارکردی، بخشی جدای‌ناپذیر از هویت مجازات هستند و در این خصوص، تفاوتی میان یک نظریه سکولار و نظریه دینی نیست. در هر دو نظریه، مجازات دارای واقعیت‌های کارکردی یکسانی است. اساساً، مجازات قصاص و سایر مجازات‌هایی که شرعی خوانده می‌شوند، دارای نظام ارزشی مستقل در بطن خود نیستند. بلکه، کارکرد آنها حراست از ارزش‌هایی است که در بطن سایر خرده‌نظام‌های وابسته به شریعت در جریان هستند. حراست از این ارزش‌ها، در نهایت موجب انسجام‌بخشی به جامعه مومنان خواهد بود.

آنگاه که سخن از تبیین قصاص در چارچوب ادراک کارکردگرا به میان می‌آید، مقصود، گذار از یک ارزش بنیادین شرعی نیست. بلکه، مقصود دگرگونی در شکل حمایت کیفری از این ارزش‌های بنیادین با توجه به اخلاق تنبیهی وجدان جمعی است. زیرا، پیشتر تأکید شد که پدیدار مجازات در بطن خود شبکه ارزشی مستقل ندارد. بنابراین، به دشواری می‌توان مجازات قصاص را دارای

مطلوبیت فی نفسه دانست. نگاه کارکردی به پیکربندی اجتماعی نشان می‌دهد که واکنش‌های کیفری، از ماهیتی عمیقاً اجتماعی برخوردار هستند. چنانچه، تحولات فرهنگی، اجتماعی و نظیر آن‌ها زمینه را برای سلب کارکرد انسجام‌بخشی یک واکنش کیفری فراهم آورند، مجازات مذکور خود به خود از ساختار نظام اجتماعی حذف می‌شود. ادله فقهی‌ای که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود نشان می‌دهند که شریعت اسلام نیز چنین پندار کارکردگرایانه‌ای در خصوص مجازات‌ها و از جمله قصاص داشته است.

۱.۲. قصاص؛ حکمی امضایی و نه تأسیسی

از جمله مهم‌ترین ادله موجود برای اثبات امکان گذار از حکم قصاص، استناد به امضایی بودن آن است. پیش از ظهور اسلام در عربستان، شماری از آداب و رسوم رایج وظیفه انسجام‌بخشی اجتماعی را بر عهده داشتند. این قواعد نه تنها در میان عقلای جامعه از مقبولیت لازم برخوردار بود، بلکه، نادیده‌انگاشتن آن‌ها با سرزنش جامعه همراه می‌شد. شریعت به هنگام ظهور، شماری از این عرف‌ها را اعتبار نمود که در اصطلاح فقهی از آن‌ها با عنوان حکم امضایی یاد می‌شود. احکام امضایی، قبل از نزول شریعت نیز در جامعه وجود داشته، نظام اجتماعی و اقتصادی بر آن‌ها مبتنی بوده و سپس، شارع آن‌ها را تأیید کرده است (صدر، ۱۴۰۵: ۲۵۲/۲). در مقابل، حکم تأسیسی، حکمی است که پیش از تشریع سابقه نداشته و شریعت به صورت ابتدایی آن را اعتبار نموده است (محقق داماد، ۱۴۰۶: ۶/۱). در شریعت اسلام احکام فراوانی در زمره احکام امضایی قرار می‌گیرند. به اعتقاد شماری از فقها، «حکم قصاص نیز از این قاعده فراگیر مستثنی نیست» (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۲۱۷/۲). همچنانکه، یکی از مشهورترین مورخان عربی، مجازات‌های بدنی چون قصاص را پیش از اسلام در میان اعراب رایج می‌داند (علی، ۱۹۷۸: ۵/۵۸۹). به این صورت که اگر شخصی، فردی از قبیله دیگر را به قتل می‌رساند، وی را قصاص می‌کردند. ولی گاه از روی افراط صرفاً به کشتن قاتل اکتفا نمی‌شد. به‌ویژه، در خصومت‌های قومیتی افزون بر قتل جانی، وابستگان وی را نیز از بین می‌بردند. شریعت، اصل مقابله به مثل را پذیرفت، اما قواعد و اصولی برای آن وضع و آن را نظام‌مند ساخت (قاسمی حامد، ۱۳۹۲: ۸۸).

قابل درک است که شماری از این احکام بدین واسطه از سوی شریعت امضا می‌شوند که عدم تأیید آن‌ها نتیجه‌ای جز فروپاشی نظام اجتماعی نداشته است (کازمی خراسانی، ۱۴۱۷: ۴/۳۸۶). زیرا، در گذر زمان، حیات اجتماع تا بدانجا به پایداری شماری از این عرف‌ها وابسته می‌شود که دگرگونی یکباره در آن‌ها موجب بی‌سازمانی اجتماعی خواهد شد. لذا تأیید شماری از این احکام از سوی شارع، به واسطه نقش آن‌ها در نظام بخشیدن به روابط اجتماعی و نیز تحقق اهداف شریعت

بوده است. بنابراین، شارع بدین اعتبار که یک حکم از پیش موجود، توانایی تحقق اهداف مورد نظر شریعت را دارد، آن را امضا می‌کند. عرفی که برخوردار از رواج عقلانی بوده و البته، نظام اجتماعی نیز بر آن مبتنی باشد، نباید دگرگون شود. در غیر این صورت، تعامل شهروندان با یکدیگر مختل خواهد شد. بر این اساس و به اعتبار کارایی، شارع اقدام به امضای حکم و عرف رایج می‌کند.

چنین به نظر می‌آید که نظام واکنش‌های کیفری در شمار این دسته از احکام امضایی قرار داشته و پذیرش آن‌ها توسط شارع ارتباطی ناگسستگی با کارایی اجتماعی آن‌ها داشته است. این احکام در شمار عرف‌های تعیین‌یافتهٔ زمان خود بوده و شارع به دشواری می‌توانست آن‌ها را یکباره و با نزول یک دستور دگرگون کند. به همین واسطه و درست به علت کارکرد اجتماعی آن‌ها را تأیید می‌کند. بدین ترتیب، پایداری این حکم نیز کاملاً وابسته به حفظ کارکرد آن است. لذا با سلب کارکرد آن، «شریعت نیز تأکیدی بر بقای حکم مذکور ندارد» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۸۵-۸۸). علامه حلی نیز معتقدند که «احکام تابع مصالح هستند و مصالح نیز با تغییر زمان و تفاوت مکلفین، دگرگون می‌گردند. بدین ترتیب، این احتمال می‌رود که گروهی در زمانی خاص به حکمی امر شده باشند، لکن همان حکم در زمانی دیگر، برای قومی دیگر مفسده داشته باشد که در این صورت از انجام آن نهی شوند» (علامه حلی، بی تا: ۱۷۳).

امضایی بودن حکم قصاص موجب طرح این پرسش بسیار مهم است که: آیا می‌توان ادعا کرد اسلام تنها عرف و عادات یک زمان خاص را امضا نموده و نسبت به عرف جوامع پسین بی توجه باشد؟ اساساً عرف پیش از تولد شریعت برخوردار از چه موضوعیتی است که شارع آن را امضا کرده و تمامی جوامع آینده را ملزم به پیروی از همان احکام امضایی هزار سال پیش نموده باشد؟ در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های نظیر آن برخی بر این عقیده‌اند که شارع به بنای عقلا در امضای احکام مختلف در صدر اسلام توجه داشته و نیز اساس احکام عمومی را بر مصالح و مفاسد جامعه استوار ساخته است. لذا تصور اینکه شارع تنها مقررات زمان خود، یعنی عرف جاهلی را امضا کرده باشد، به هیچ وجه درست نیست، بلکه ایشان عرف همه زمان‌ها را امضا کرده است (گرچی، ۱۳۷۳: ۴۹). بنابراین، امضای عرف رایج در زمان نزول شریعت، تنها به معنای تأکید بر مشروعیت آن عرف خاص توسط شارع نیست. بلکه، هدف تأیید و امضای تمامی عرف‌هایی است که می‌توانند اهداف شریعت را محقق سازند. بر این اساس یکی از فقهای برجسته شیعه معتقدند که با دگرگون شدن عرف‌ها در طول زمان، احکام شرعی نیز دستخوش تغییر می‌شوند (شهید اول، بی تا: ۱/ ۱۵۱). پس، همان گونه که آیت‌الله منتظری باور دارند: «امضای شارع دلیل بر جاودانگی حکم نیست. بنابراین، با تغییر ارتکازات عقلایی، حکم امضایی نیز تغییر می‌کند. بدین لحاظ بعید نیست که ارتکازات عقلایی نیز همانند دیگر شئون آدمی، بر اثر گذر زمان، دگرگون شده، به گونه‌ای که آن سیره دچار زوال

گردد یا سیره جدید حادث شود، زیرا از آنجا که سیره‌های عقلا کاشف از وجود مصالح و مفاسد هستند، لذا تطور و تحول در آن‌ها موجب از دست رفتن حجیت آن سیره می‌شود» (معتمدی، ۱۳۹۷: ۱۳۸-۱۴۱).

با توجه به ملاحظات پیشین، می‌توان چنین برداشت نمود که: برگزیدن دیگر واکنش‌های کیفری چنانچه از سوی وجدان جمعی قابل پذیرش باشد، از نظر شریعت مردود نیست.

۲.۲. قصاص، واکنشی با ماهیت توأمان خصوص و عمومی

اغلب واکنش‌های کیفری برخوردار از دو جنبه عمومی و خصوصی هستند. جلوه خصوصی مجازات برای طرح دعوی بزه‌دیده در قبال خسارات ناشی از ارتکاب جرم (محمدی و رستگار مهنج‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۱۵) و جلوه عمومی آن، مربوط به کارکرد انسجام‌بخشی اجتماعی است. از آن گذشته، فرایند تحمیل مجازات را باید از یک زاویه در پیوند با حساسیت‌های برانگیخته‌شده وجدان جمعی و تلاش جامعه برای مقابله با تعرض به نظام هنجاری نیز تحلیل کرد. مجازات زبانی نمادین برای انتقال واکنش هنجاری-احساسی وجدان جمعی در برابر رفتاریست که ارزش‌های مقدس اجتماعی را نقض می‌کند.

وجدان جمعی از طریق تحمیل مجازات بر بزهکار حدود مقدسات خویش را معین نموده و به‌طور طبیعی به احیای ارزش‌هایی می‌پردازد که در نتیجه ارتکاب رفتار مجرمانه مخدوش گردیده‌اند (بریث ناچ، ۱۳۸۷: ۵۲۱). مجازات زبانی برای بیان تعیین‌یافتگی و تقدس همبستگی‌ایست که هم‌اکنون به واسطه ارتکاب جرم مخدوش گردیده (Garland, 1991, 123). بر این اساس، قصاص و دیگر اشکال واکنش‌های کیفری تنها برخوردار از کارکرد التیام‌بخشی برای بزه‌دیده شخصی و حقی منحصرأ خصوصی نیستند.

این ماهیت دوگانه و این قرائت جامعه‌شناختی از مجازات در ادبیات فقهای برجسته نیز مقوله‌ای غریب نیست. شماری از فقها، اندیشه‌هایی را مطرح نموده‌اند که با ادبیاتی متفاوت بیان‌کننده همان کارکرد اجتماعی و انسجام‌بخشی قصاص است. از جمله این گزاره بسیار مهم که: «ولی دم بدون استیذان از حاکم اجازه قصاص ندارد»، بیانی دیگر از همان ماهیت دوگانه قصاص است. حتی شماری از فقهای امامیه اجرای قصاص را بدون اذن حاکم حرام و ولی دم را مستحق تعزیر دانسته‌اند (براج طرابلسی، ۱۴۰۶: ۱۲/۴۸۵).

گزاره‌های پیش‌گفته با ادبیاتی فقهی مسیری برای اثبات ماهیت دوگانه قصاص هستند. پرسشی که هم‌اکنون پیش روی این پژوهش قرار می‌گیرد آن است که چنانچه، جامعه به دلایل فرهنگی و اجتماعی، تمایلی برای پذیرش قصاص نداشته باشد، آیا می‌توان همچنان بر اجرای این حکم تاکید

کرد؟ بررسی مقوله احکام ثانویه و به‌ویژه، دو قاعده بسیار مهم «حرمت تنفیر دین» و «لزوم حفظ نظام» که از دل این مقوله نشأت می‌گیرند، زمینه را برای پاسخگویی به این پرسش بسیار مهم فراهم می‌آورند.

حکم واقعی ثانوی، حکمی است که بر موضوع (اولی)، به وصف اضطرار، اکراه، عسر و حرج و سایر عناوین ثانویه مترتب می‌شود و در شرایط استثنایی صادر می‌گردد (مشکینی، ۱۳۴۸: ۱۲۴). مصادیق احکام ثانویه ثابت نبوده و نسبت به زمان‌های مختلف عناوین جدیدی در آن جای گرفته و یا عناوینی از آن خارج می‌شوند.

بر اساس این ظرفیت درون فقهی، چنانچه اجرای قصاص به مصلحت جامعه اسلامی نبوده و یا شرایطی بر جامعه حکم‌فرما گردد که اجرای قصاص را ناممکن کند، می‌بایست از اقامه آن تا رفع حالت به وجود آمده دست کشید. برای نمونه، چنان‌چه بین حفظ اصل اسلام و اجرای قصاص تراحم به وجود آید، به‌طوری که جمع میان آن دو امکان نداشته باشد، می‌توان اجرای این مجازات را متوقف نمود. برای مثال؛ در یک جامعه رنج‌گریز، اجرای کیفر سلب حیات ممکن است موجب تنفیر از دین گردد. بدین‌شکل که در گذر زمان قصاص کارایی اجتماعی خود را از دست داده، تصویری خشن از شریعت به نمایش گذاشته و در نزد وجدان جمعی مبدل به واکنشی غیرمقبول گردد. لذا امکان بازاندیشی در آن بر اساس قاعده حرمت تنفیر دین وجود دارد (نوبهار، ۱۳۸۴: ۳۰۹). قابل درک است که در جامعه‌ای با اخلاق تنبیهی خشن، مجازات جسمانی انتظار وجدان جمعی از کارکرد واکنش‌های کیفری را برآورده می‌سازد.

در مقابل، در جامعه‌ای که تعامل اجتماعی و اخلاق تنبیهی آن در بستری از رنج‌گریزی قرار دارد، مجازات‌های جسمانی تصویری نامناسب از نهاد تحمیل‌کننده آن پدید می‌آورند. شکل‌گیری چنین تصویری در نزد وجدان جمعی، معنایی جز سلب کارکرد اجتماعی مجازات مذکور ندارد. در این صورت، جامعه نه تنها این مجازات را از دایره اخلاق تنبیهی خود حذف می‌کند، بلکه، فشار هنجاری قابل توجهی نیز برای عبور از این مجازات به قدرت وارد می‌آورد. به تعبیر مرحوم آیه‌الله منتظری: «نظر به اینکه هدف اصلی از تشریح احکام قصاص و دیات و مانند آنها حفظ جان، آبرو، مال و حقوق فرد و جامعه از تعدی و تجاوز افراد مجرم و تنبیه و اصلاح مجرمین و هدایت آن‌ها و نیز تدارک آسیب‌های وارده از سوی آن‌ها می‌باشد، و روش نیل به چنین هدفی با توجه به تغییر و تحول روزافزون جوامع گوناگون بشری در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی یکسان نخواهد بود، از این‌رو ممکن است بعضی از مجازات‌ها به‌خاطر عدم تبیین درست از اهداف آن یا عدم اجرای صحیح آن، موجب بدبینی به اصل شریعت و وهن آن گردد؛ در چنین فرضی از اجرای آن، هرچند به‌طور موقت و تا زمان تبیین فلسفه حکم و آماده شدن محیط، باید خودداری شود...» (منتظری،

۱۳۸۷: ۳۵). در این خصوص می‌توان به حکم برخی از فقها نسبت به عدم جواز حدود در عصر غیبت نیز اشاره کرد (خوانساری، ۱۴۰۵ق: ۵/۴۱۳).

صرف‌نظر از ادله روایی‌ای که منجر به صدور چنین احکامی شده‌اند، اندیشه‌های فوق را می‌توان از زاویه کارکرد اجتماعی مجازات نیز تحلیل کرد. اجرای حدود به دلیل تحمیل رنج جسمی و روحی که به همراه دارد، باید در جامعه‌ای انجام پذیرد که، به واسطه شرایط اجتماعی و فرهنگی، به طور کامل پذیرای اجرای آن‌ها باشد. در مقابل، هنگامی که جمیع شرایط در این‌باره فراهم نیست، اجرای کیفرهای شرعی می‌تواند بستر ساز تنفیر دین و نیز روی گردانی شهروندان از شریعت گردد.

با نگاهی کارکردی به پیکربندی اجتماعی، به این نکته پی می‌بریم که واکنش‌های کیفری و از جمله قصاص، برخوردار از ماهیتی عمیقاً اجتماعی‌اند. جرایمی همچون قتل عمدی نفس، با شدت هر چه تمام‌تر تحریک‌کننده حساسیت‌های وجدان جمعی هستند. چنین برداشتی از جرم، تصویر ویژه‌ای از مجازات را موجب می‌گردد. در این تصویر، مجازات نه یک روش محاسبه‌گرانه برای مقابله با بزهکاری، بلکه یک واکنش عاطفی و طبیعی است که از سوی وجدان جمعی بروز داده می‌شود. تحمیل مجازات جلوه‌ای از پاسخ به حساسیت‌های تحریک شده جامعه و البته، نمودی از تلاش ناخودآگاه وجدان جمعی برای بازتولید اعتبار ارزش مخدوش شده و نیز، حراست از انسجام اجتماعی است (Durkheim, 2013: 67-68).

این وجدان جمعی است که با هدف حراست از معانی بنیادین فرهنگی خود و برای تحمیل شکل خاصی از واکنش کیفری به قدرت، فشار هنجاری وارد می‌آورد. بر این اساس، کارکرد واقعی مجازات، صرف‌نظر از اهدافی که در ارتباط با بزه‌دیده شخصی معنا می‌یابند، ایجاد انسجام اجتماعی و یا تقویت آن است (Garland, 2012: 123) (Hudson, 2003: 97). قابل درک است که ناتوانی در تحقق این کارکردها خود به خود موجب بی‌اعتباری نهاد مذکور می‌گردد. بر این اساس، چنانچه تحولات فرهنگی موجب رنج‌گریز شدن وجدان جمعی گردد، به شیوه‌ای که قصاص نه تنها کارکرد انسجام‌بخشی خود را از دست داده بلکه موجب تنفیر جامعه از شریعت گردد، احتمال بازاندیشی در آن وجود دارد.

از آن گذشته، امکان گذار از قصاص را می‌توان با تکیه بر قاعده «ضرورت حفظ نظام جامعه» نیز مورد بررسی قرار داد. ادعای ارتباط این قاعده با بحث قصاص به دلیل رویکرد جامعوی هر دو مقوله است. هم قاعده مزبور یک قاعده اجتماع‌محور است و هم قصاص یک واکنش اجتماعی در مقابل بزه می‌باشد. از ضروریات حفظ نظام اجتماعی جلوگیری از رفتارهایی است که مخل نظم جامعه هستند.

اهمیت این قاعده تا بدان جاست که اختلال نظام یکی از ادله حاکم بر سایر احکام اسلامی به شمار می‌آید. به این صورت که چنانچه حکمی از احکام اسلامی موجب اختلال نظام اجتماعی شود، آن حکم منتفی و به عنوان ثانوی ملغی می‌گردد (عمید زنجانی، ۱۳۷۷: ۲/ ۳۴۹) به عقیده علامه صدر، ملاک حسن داشتن هر امر، کارآیی آن امر در حفظ نظام جامعه بوده و ملاک قبح آن، ضرر و خسارتی است که به نظم عمومی وارد می‌کند (انصاری اراکی، بی‌تا: ۲۱۹). از آن گذشته، برخی فلسفه احکام امضایی را مهر تایید شارع بر شمار قابل توجهی از عرف‌های رایج برای جلوگیری از فروپاشی نظام اجتماعی در جامعه مسلمین می‌دانند (غروی نائینی، ۱۴۱۷: ۴/ ۳۸۶) (شهبابی خراسانی، ۱۳۸۷: ۱/ ۶۴). بدین ترتیب، قاعده حفظ نظام بیان‌کننده این مقوله است که باید از امور برهم‌زننده نظام اجتماعی در جامعه مومنانه پرهیز کرد (نوبهار، ۱۳۹۸: ۴۵-۴۶).

نظیر آنچه پیشتر در خصوص قاعده «حرمت تنفیر دین» گذشت در مورد قاعده حفظ نظام نیز جاری است. چنانچه، در گذر زمان قصاص نه تنها زمینه‌های پذیرش اجتماعی خود را از دست داد، بلکه موجب نارضایتی اجتماعی از حکومت اسلامی و سپس، ایجاد هرج و مرج به واسطه تحمیل یک مجازات گردد، به نظر می‌توان سخن از جایگزینی آن با دیگر اشکال واکنش‌های کیفری به میان آورد. باید توجه داشت که، مجازات تنها یک واکنش فنی و حقوقی در برابر بزهکاری نیست. بلکه، معیاری برای داوری جامعه در خصوص مشروعیت یا عدم مشروعیت نهاد تحمیل‌کننده آن است. گاه تحمیل مجازاتی خشن در یک جامعه رنج‌گریز، زمینه را برای نارضایتی‌های گسترده، از هم‌گسیختگی انسجام اجتماعی و در نهایت، مخدوش شدن نظم اجتماعی فراهم می‌کند. در این صورت، می‌توان از اجرای مجازات به نفع حراست از نظام اجتماعی دست کشید. شماری از فقهای برجسته نیز با ادبیاتی فقهاتی به کارکرد انسجام‌بخشی و نظم‌دهی مجازات اشاره کرده‌اند. چنانکه کاشف الغطاء، در پاسخ به چرایی تشریح مجازات‌های اسلامی سخن از حفظ نظام اجتماعی و دفع زشتی و شرارت از افراد جامعه به میان می‌آورد (کاشف الغطاء، ۱۴۱۵: ۳۰۳).

در نهایت، باید به این مساله بسیار مهم توجه داشت: ممکن است به لحاظ فقهی مقتضای استناد به حکم ثانویه برای گذار از کیفر قصاص، با مقتضای سایر قرائن ذکر شده در این پژوهش متفاوت باشد. زیرا، مقتضای سایر قرائن، وجود شرایط استثنائی و گذار مقطعی از یک حکم نیست. در حالی که وقتی سخن از حکم ثانوی به میان می‌آید، هدف گذار از حکم اولی تا زمان رفع وضعیت استثنائی است. به رغم این تفاوت فقهی، نتیجه نهائی تمامی این قرائن، همان کارکردگرایی مجازات قصاص، لکن با چهره‌هایی متفاوت است. مقتضای حکم ثانویه، تاکید بر کارکرد داشتن کیفر قصاص است. بدین معنا که، چنانچه قصاص موجب تنفیر دین یا اختلال نظام گردید، می‌توان تا رفع حالت مذکور از آن گذر کرد. این واژگان، تعبیرهایی متفاوت از همان ادراک کارکردگرا است.

مقتضای این واژگان آن است که چنانچه به دلایل خاص اجتماعی، فرهنگی و... از قصاص سلب کارکرد شد، می‌توان تا رفع شرایط خاص عارض شده از این مجازات گذر کرد. چنانچه به دقت بیاندیشیم، نتیجه نهائی سایر قرائن نیز همین است. سایر قرائن بر کارکرد اجتماعی کیفر قصاص تاکید می‌کنند. بنابراین، در صورت تغییر در شرایط اجتماعی و سلب کارکرد قصاص، می‌توان از آن گذر کرد. البته، این گذار، هرگز به معنای عدول ابدی از قصاص نیست. زیرا، ممکن است اخلاق-تنبیهی رنج‌گریز، در اثر شماری از تحولات اجتماعی دوباره متمایل به سزادهی و شدت عمل کیفری شود. در این صورت، برای تحقق کارکردهای اجتماعی مجازات، بازگشت به حکم قصاص ضروری خواهد بود. بنابراین، اگر چه به لحاظ فقهی ظاهراً مقتضای حکم ثانوی با سایر قرائن ذکر شده در این پژوهش متفاوت است، اما، در چارچوب تحلیل کارکردگرایانه از مجازات، نتایج تمامی قرائن یکسان است.

۳.۲. قصاص؛ حکمی غیر تعبدی

غیرتعبدی بودن نیز در شمار دیگر دلایل امکان گذار از قصاص است. از نگاه فقها، در احکام تعبدی، حکمت و مصلحت وجوب، یعنی غرض شارع از تشریح آن‌ها برای مکلف روشن نیست (مظفر، ۱/۶۹). در حالی که تغییر در احکام تعبدی به ندرت قابل تصور می‌باشد. در مقابل، مسائل غیرتعبدی ماورائی و خارج از درک انسان نیستند. لذا بسیاری از تحولات عقلایی و عرفی در آنها راه می‌یابند. زیرا اسلام، آن‌ها را تحت تأثیر واقعیت‌های مختلف اجتماعی مستولی بر زمان وحی پذیرفته است (نوبهار، ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۷۱). پس اگر مجتهدی با بررسی‌های کارشناسانه در احکام غیرتعبدی به این نتیجه رسد که حکمی نه تنها همراه با فایده برای جامعه اسلامی نیست، بلکه اجرای آن مفسده‌زا است، می‌بایست در آن تجدیدنظر نماید (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۰۱-۱۰۲). از نظر شهید اول نیز، هر حکم شرعی که بیشتر مقصود آن امر دنیوی باشد، در دسته احکام غیرتعبدی جای می‌گیرد (شهید اول، بی‌تا: ۱/۳۵). بر این اساس، امور غیرتعبدی متأثر از زمان و مکان هستند و شارع دست عرف و عقلا را در چنین مسائلی، که با تدبیر امور اجتماعی ارتباط مستقیمی دارند، باز گذارده است (جناتی، ۱۳۸۸: ۴۷).

واکنش‌های کیفری و از جمله قصاص نیز در شمار امور غیرتعبدی قرار دارند. زیرا، غرض شارع از امضای آنها برای مخاطبان شریعت معلوم است. مقصود از امضای این مجازات‌ها، سامان‌بخشیدن به روابط اجتماعی، حراست از نظام ارزش‌گذاری‌های بنیادین و... است. در تقابل با امور عبادی که مربوط به کیفیت ارتباط انسان و خداوند بوده و در شمار مسائل قدسی قرار دارند، مباحث باب

معاملات، از جمله قصاص، بیشتر ارتكازی و عقلائی اند (آملی، ۱۴۱۳: ۷/۱). بنابراین، می‌بایست آن‌ها را هماهنگ با ارتكازها و ادراك عقلائی تأویل و تفسیر نمود (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۱، ۳۱۳). به واسطه این رویکرد، می‌توان به ارتباط ناگسستنی میان قصاص با مقتضیات زمان و مکان دست یافت. تداوم حیات قصاص به عنوان یک حکم غیرتعبدی کاملاً وابسته به تداوم اثرگذاری آن در حفظ نظام و انسجام اجتماعی است. چنانچه به واسطه دگرگونی‌های فرهنگی، اجتماعی و... مجازاتی نظیر قصاص کارکرد خود در حراست از انسجام اجتماعی را از دست دهد، به نظر می‌تواند به عنوان یک حکم غیرتعبدی از آن گذر نمود. آیه‌الله منتظری در این خصوص بیان روشنی دارند. به اعتقاد ایشان: «وقتی عقل آدمیت، از ادله شرعی برشمرده می‌شود، و متعاقباً سیره عقلا-که ردع آن از سوی شارع احراز نشده باشد- در همین جهت معتبر و حجت دانسته می‌شود، هر روش عقلائی که به نحو اطمینان بتواند مقاصد شارع مقدس را برآورده سازد روشی شرعی نیز هست، و همه این امور بر طریقت (وسیله بودن) قصاص دلالت می‌کنند و نه موضوعیت آن» (منتظری، ۱۳۸۸: ۷۰۴-۷۰۵). به عنوان مثال، چنانچه، بازدارندگی عام را یکی از مقاصد قصاص بدانیم، ممکن است تحولات اجتماعی-فرهنگی موجب بی‌اثر شدن جلوه بازدارندگی قصاص گردد. در این صورت، بازاندیشی در این حکم غیرتعبدی خالی از ایراد به نظر می‌آید.

توجه به مقوله جاودانگی شریعت نیز تاییدکننده دیدگاه پیشین است. صرف‌نظر از احکام تعبدی نظیر نماز، روزه و...، احکام غیرتعبدی اجتماعی ناگزیر باید بر اساس دگرگونی‌های زمانی و مکانی متحول شوند. در غیر این صورت، توانایی پاسخ به نیازهای پیوسته در حال تحول اجتماعی را نخواهند داشت. قرائتی که بر تعبدی بودن احکام مرتبط با پدیدارهای اجتماعی تاکید می‌کند، بی‌تردید، زمینه را برای کاهش گرایش جامعه به شریعت فراهم می‌آورد. احکام اجتماعی شریعت اساساً با هدف سامان دادن به نظام اجتماعی در جامعه مومنانه صادر شده‌اند. در این صورت، بدیهی است که این احکام باید بتوانند همگام با دگرگونی‌های اجتماعی متحول گردند.^۲

۱. پیمایش‌های علمی کاهش بازدارندگی قصاص را تا حدود قابل توجهی به اثبات می‌رسانند. در این خصوص می‌توان به آماری که نیروی انتظامی و مرکز آمار ایران در مورد افزایش نرخ قتل عمد در فاصله‌ی سال‌های ۶۲ تا ۸۹ ارائه داده‌اند، اشاره کرد. بر اساس این آمار، نرخ قتل عمد در این فاصله‌ی زمانی (با اندکی نوسان) پیوسته در حال افزایش بوده است (عباسی نژاد و صادقی و رضائی، ۱۳۹۳: ۸۰).

۲. تحقق این مهم با «اجتهاد» امکان‌پذیر است. زیرا در پرتو اجتهاد است که دین مبین اسلام با مقتضیات زمانی و مکانی انطباق یافته و به بن‌بست نمی‌رسد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۹). اجتهاد یعنی: «تلاش برای درک معنای متنی و وحیانی یا رخدادی در گذشته که حاوی یک حکم است، و استخراج آن حکم از طریق تعمیم یا تقیید یا هر نوع اصلاح دیگر به شکلی که در شرایط جدید بتوان آن را به عنوان راهکاری جدید در نظر گرفت» (فضل الرحمان، ۱۳۹۷: ۱۵).

۲.۴. شرط مماثلت در قصاص و تعیین مرز شدت کیفردهی

از جمله دیگر دلایلی که می‌توان با بهره‌گیری از آن امکان گذار از قصاص را مطرح کرد، بررسی مفهوم «اقتفاء الاثر» یا همان «شرط مماثلت» در قصاص است. آنچه در ارتباط با موضوع این پژوهش از اهمیت بسیاری برخوردار می‌باشد، پاسخ بدین پرسش است: آیا مقصود از «اقتفاء الاثر»، تعیین قطعی کمیت و کیفیت واکنش در برابر جنایت است یا شارع در پی ترسیم مرزی بوده که در کیفر جانی نمی‌توان از آن فراتر رفت؟ به تعبیر دیگر، آیا مقصود از دنبال کردن اثر جنایت آن است که میزان مجازات نیز باید دقیقاً معادل با جنایت باشد و یا ضابطه «پیروی از اثر جنایت»، تنها به منظور تعیین مرز شدت مجازات است؟

می‌توان از این زاویه دو قرائت در خصوص شرط مماثلت ارائه داد. بر اساس یک قرائت مقصود از مماثلت تعیین قطعی کیفیت مجازات قتل عمد است. بر این اساس، شارع به هنگام در نظر گرفتن شرط مماثلت، به صورت قطعی، قصد تشریح کیفیت مجازات جنایت عمدی را داشته است. خوانش پیش‌گفته می‌تواند با احکام مربوط به قصاص در تعارض قرار گیرد. توضیح آنکه، اقتضای این نگرش، تعیین قطعی و ثابت مجازات جنایت علیه تمامیت جسمانی اشخاص و نیز مادون نفس می‌باشد. بدین‌سان ناگزیر باید پذیرفت که شارع به صورت قطعی و ثابت کیفر جنایت عمدی علیه اشخاص را معین نموده است. اما اختیارات گسترده اولیای دم در تعیین کیفیت واکنش در برابر قاتل نشان‌دهنده این مسأله است که باید قرائتی متفاوت از شرط مماثلت ارائه نمود. بر اساس این قرائت، شرط مماثلت به معنای تعیین قطعی کیفیت مجازات نیست. بلکه هدف، تعیین مرزی است که در تحمیل مجازات نمی‌توان پا را از آن فراتر نهاد. بنابراین می‌توان گفت چنین سیاست کیفری، به مثابه تعیین مرز شدت مجازات و واگذاری انتخاب شیوه واکنش به صاحبان حق است. مراتبی که اولیای دم، اختیار برگزیدنش را دارند بیانگر آن است که تشریح قصاص و شرط مماثلت، برای جلوگیری از اسراف در مجازات بوده است. مرزی که تا پیش از آن، با حفظ اصول کیفری شریعت، مانند عدم آزارسانی به جانی، می‌توان بزهکار را به هر کیفیت و میزان مجازات نمود؛ لیکن گذار از آن مرز ممنوع می‌باشد.

چنین قرائتی از شرط مماثلت و مقوله اقتفاء الاثر در میان فقهای دیگر مذاهب اسلامی نیز امری ناشناخته نیست. چنانکه، تفسیر طبری از مفهوم «کتب» در آیه شریفه «کتب علیکم القصاص فی القتل»، موید این برداشت است که مماثلت، چیزی جز ترسیم مرز شدت مجازات نمی‌باشد. بر اساس نظر طبری: «و الغرض الذی فرض الله علینا فی القصاص هو ما وصفت من ترک المجاوزة بالقصاص قتل القاتل بقتیله من غیره، لا انه وجب علینا فی القصاص فرضاً وجوب فرض الصلاه و

الصیام، حتی لا یکون لنا ترکه، و لو کان ذلک فرضا لا یجوز لنا ترکه، لم یکن لقلوله: «فمن عفی له من اخیه شیء» معنی مفهوم: لانه لا عفو بعد القصاص» (نبهان، ۱۹۹۷: ۸۶).

اظهار نظر فوق بیانگر دو دیدگاه متفاوت در خصوص مفهوم آیه ۱۷۸ سوره مبارکه بقره است. بر اساس دیدگاه نخست، مفهوم واژه «کتب»، دال بر موضوعیت گرایبی قصاص دارد. در حقیقت، چنانچه قائل باشیم که شارع در این آیه در مقام تشریح مجازات قطعی و ثابت در برابر قتل عمد در تمام اوضاع و احوال بوده است، ناگزیر باید قصاص را مجازات انحصاری جرم قتل عمدی بدانیم؛ به نحوی که حتی اختیار اولیای دم نیز در تغییر شیوه واکنش، مؤثر نخواهد بود.

در تقابل با تفسیر فوق از واژه «کتب»، طبری بر این باور است که آیه در مقام بیان مجازات قتل عمد به صورت غیر قابل تغییر نبوده؛ بلکه در پی ترسیم مرز شدت مجازات می باشد. در حقیقت، مفهوم آیه چنین است که در صورت وقوع قتل عمد می توان (با حفظ اصول کیفری شریعت) جانی را تا مرز مماثلت مجازات نمود (طباطبایی، بی تا: ۴۳۵ / ۱). بنابراین، قصاص مجازات قاطع در برابر قتل عمد نیست و تنها حداکثر میزان کیفر را معین می کند و تعیین این حداکثر، به معنای عدم امکان اجرای مجازاتی با شدت کمتر نمی باشد.

تفسیر آیات مربوط به قصاص نیز تأیید کننده این گزاره هستند که شارع، نه تنها در پی تعیین کیفیت مجازات به صورت موضوعی نبوده، بلکه، اصراری بر اجرای مجازات نیز ندارد. آیه ۱۷۸ سوره بقره با ادبیاتی روشن، بزه دیده را ترغیب به عفو و گذار از مجازات می کند. قرآن مجید قاتل و بستگان عفو کننده مقتول را با لفظ «برادر» مورد خطاب قرار داده که دال بر شدت عاطفه و احساس است. در نتیجه، آیه شریفه اصرار دارد که حتی با وقوع قتل نیز نباید رشته اخوت گسسته شود؛ بلکه بالعکس، احسان و برادری از طریق عفو مستحکم گردد.

نتیجه گیری

قرائت مشهور از نظریه کیفری شریعت، متون شرعی مربوط به واکنش های کیفری را فارغ از ادراک تاریخی و بدون در نظر گرفتن ویژگی های جامعه زمان نزول شریعت تفسیر می کند. بر اساس این قرائت، تمامی گزاره های شرعی باید به مثابه اراده دگرگونی ناپذیر شارع پنداشته شوند. بنابراین، در این خصوص تفاوتی میان امور تعبدی و غیر تعبدی نیست. این قرائت، در نهایت در قالب نظریه مشهور فقهی مربوط به قصاص جلوه گر می شود که قائل به موضوعیت داشتن این مجازات است.

در تقابل با قرائت مشهور، که تولد و پایداری آن در گذر زمان بیش از هر چیز محصول غلبه یک روش ادراکی خاص از متون شرعی بوده، می توان از خوانشی سخن به میان آورد که از بطن



گزاره‌های شرعی متولد شده و مجازات را پدیداری اجتماعی می‌داند. بر اساس این قرائت، که شماری از ادله شرعی نیز آن را تایید می‌کنند، در نظریه کیفری شریعت، مجازات نه امری تعبدی، بلکه پدیداری اجتماعی است که شارع با هدف تنظیم روابط اجتماعی و حراست از انسجام جامعه مسلمین آن را امضا نموده است.

با تکیه بر این قرائت، می‌توان تفسیری پدیدارشناسانه از واکنش‌های کیفری ارائه داد. تفسیری که بر اساس آن: مجازات یک پدیدار اجتماعی است؛ فرایند تولد و دگرگونی آن باید در بستر ادراک تاریخی تحلیل شود و در نهایت، تداوم حیات یک مجازات عمیقاً وابسته به کارکردهای اجتماعی آن است. در این صورت، چنانچه در گذر زمان و به واسطه دگرگونی‌های اجتماعی - فرهنگی یک مجازات، نظیر قصاص، از تحقق کارکردهای اجتماعی خود ناتوان شد، شریعت تأکیدی بر تداوم حیات این نهاد بدون کارکرد ندارد.

بر اساس این قرائت، موضوعیت نداشتن واکنش قصاص، بیش از آنکه مربوط به جلوه خصوصی این مجازات و به تعبیری، کارکرد التیام‌بخشی آن باشد، در ارتباط با جلوه اجتماعی مجازات مذکور و کارکرد انسجام‌بخشی و انتظام‌بخشی آن معنا می‌یابد. این یک قاعده فراگیر در خصوص حیات مجازات است: حیات مجازات به عنوان یک نهاد اجتماعی، ارتباطی گسست‌ناپذیر با کارکردهایی دارد که این نهاد در جامعه و در ارتباط با وجدان جمعی به سرانجام می‌رساند. قصاص نیز از این قاعده فراگیر مستثنی نیست. قصاص یک واکنش کیفری با کارکردی مشخص در ساختار نظام اجتماعی است. چنانچه به واسطه دگرگونی‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و... ناتوان از تحقق کارکرد انسجام‌بخشی و انتظام‌بخشی خود باشد، وجدان جمعی به صورت ناخودآگاه از پذیرش آن خودداری خواهد نمود.

در چارچوب همین قرائت، می‌توان برداشتی متفاوت از آیه شریفه ۱۷۹ سوره بقره ارائه داد. خداوند در این آیه چنین می‌فرماید: «ولکم فی القصاص حیات یا اولی‌الباب لعلکم تتقون». آیه شریفه را می‌توان در قالب دو خوانش از نظریه کیفری اسلام تفسیر کرد. بر اساس قرائت نخست، خداوند در قرآن کریم با هدف تداوم حیات جامعه اسلامی میزان مجازات قتل عمد را به صورت قطعی معین کرده است. در نتیجه، گذار از این مجازات، به معنای گام نهادن در مسیری است که در نهایت به فروپاشی انسجام اجتماعی منجر خواهد شد. در تقابل با این خوانش موضوعیت‌گرا، شماری از قرائن نشان می‌دهند که شارع در این آیه شریفه نه در مقام تعیین قطعی کیفیت مجازات، بلکه در مقام ترسیم مرزی بوده است که در تحمیل مجازات نمی‌توان پا را از آن فراتر نهاد. در جامعه‌ای با اخلاق تنبیهی خشن، می‌توان برای مجازات قتل عمد تا مرز قصاص پیش رفت.

در این جامعه، شدت عمل کیفری می‌تواند اهداف شریعت را محقق ساخته و از انسجام اجتماعی حراست کند. در مقابل، در جامعه‌ای با اخلاق تنبیهی و اجتماعی رنج‌گریز، می‌توان از مجازاتی کمتر بهره گرفت. زیرا در چنین جامعه‌ای، تحمیل مجازات جسمانی شدید نه تنها اهداف نظام کیفری شریعت را محقق نمی‌کند، بلکه موجب تنفیر از دین و فروپاشی انسجام اجتماعی نیز می‌گردد. بدین ترتیب، می‌توان بر اساس عنصر زمان و مکان، کیفیت مجازات را تا مرز قصاص ادامه داد. با این وجود، فراتر رفتن از میزان مماثلت ممنوع است. در حقیقت، شریعت با امضای حکم قصاص در پی تولید یک منطق الفراغ کیفری بوده است که مرز آن تا مماثلت ادامه دارد.

در قرائت دوم ملاحظاتی ظریف نهفته است. می‌توان پنداشت که شارع در قرآن کریم دستور قطعی به قصاص داده است. در مقابل، می‌توان آیه شریفه را با تکیه بر عنصر زمان و مکان، در بستر ادراک تاریخی و بر اساس ویژگی‌های فرهنگی جامعه‌ای که حکم در آن امضا شده تفسیر کرد: جامعه‌ای که در آن در برابر قتل یک فرد، جنگی به پا شده، کینه‌هایی عمیق شکل گرفته و به همین واسطه، انسجام و حیات اجتماعی از بین می‌رود. در این جامعه شارع دستور به محدود کردن مجازات داده و چنین می‌فرماید: اگر در برابر قتل یک انسان، تنها قاتل قصاص گردد، جامعه از شر نزاع‌های خونین، بی‌پایان، قومی-قبیله‌ای و انتقام‌جویانه خلاصی یافته و حیاتش تداوم می‌یابد. این بیان شارع، هرگز به معنای موضوعیت‌گرایی قصاص بدون توجه به کارکردهای آن نیست. بلکه، تلاش برای هدایت یک جامعه خشن و محدود کردن مجازات تا مرز مماثلت است. این محدود کردن و ضابطه‌مند نمودن مجازات است که از جنگ‌های بی‌پایان جلوگیری کرده و بدین ترتیب، موجب حیات جامعه می‌گردد. اما، در یک جامعه رنج‌گریز چنین ملاحظاتی وجود ندارد. در این جامعه، نه تنها در برابر یک قتل، نزاع‌های قومی و انتقام‌جویانه صورت نمی‌گیرد، بلکه، وجدان جمعی خواهان بهره‌گیری از اشکال غیر جسمانی واکنش کیفری است. در این صورت، می‌توان با تکیه بر قرائت دوم و تا مرز مماثلت، شکل دیگری از مجازات را جایگزین قصاص نمود.

منابع

- آملی، محمد تقی (۱۴۱۳ق)، *المکاسب و البیع*، تقریر ابحاث الاستاد الاعظم المیرزا النائینی، محاضر میرزا محمدحسین غروی نائینی، جلد ۱، چاپ نخست، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، *لسان العرب*، جلد ۱۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، *فرائد الأصول*، جلد ۳، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.

- انصاری اراکی، محمد ابراهیم (بی تا)، **جواهرالاصول**، محاضر محمدباقر صدر، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- براج طرابلسی، عبدالعزیز بن نحیر (۱۴۰۶ق)، **المهذب فی الفقه**، جلد ۲، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- بریث ناچ، سیموس (۱۳۸۷)، **جرم و مجازات از نظرگاه امیل دورکیم**، ترجمه محمد جعفر ساعد، تهران: خرسندی.
- جناتی، ابراهیم (۱۳۸۸)، «سیر تحول فقه اجتهادی در بستر زمان»، **کاوشی نو در فقه**، شماره ۵۹ و ۶۰، ص ۶۲-۲۵.
- جوان جعفری بجنوردی، عبدالرضا و ساداتی، سید محمد جواد (۱۳۹۸)، **جامعه‌شناسی کیفری و واقعیت چندگانه مجازات**، دایره‌المعارف علوم جنایی، کتاب چهارم، زیر نظر علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: میزان.
- خوانساری، سید احمد (۱۴۰۵ق)، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، جلد ۵، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدوق.
- خسروشاهی، قدرت‌الله (۱۳۸۰)، **فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام**، چاپ نخست، تهران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، **فی ظلال التوحید**، تهران: مشعر.
- سید مرتضی، علی (۱۴۱۵ق)، **الانتصار فی انفرادات الإمامیه**، چاپ نخست، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- شهابی خراسانی، محمود (۱۳۸۷)، **ادوار فقه**، چاپ پنجم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- شهید اول (بی تا)، **القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیه**، جلد ۱، قم: مکتبه المفید.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۴۱۲ق)، **الاحکام الشرعیة ثابتة لا تتغیر**، قم: دار القرآن کریم.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۵ق)، **دروس فی علم الاصول**، جلد ۲، بیروت: دار المنتظر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۴۳)، **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، **تفسیر المیزان فی القرآن**، جلد ۱، قم: انتشارات اسماعیلیان.

- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق)، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، جلد ۷، قم: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، **التبيان فی تفسیر القرآن**، جلد ۲، تحقیق احمد قصیر عاملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیة.
- عباسی نژاد، حسین و صادقی، مینا و رضانی، هادی (۱۳۹۳)، «بررسی رابطه جرائم اجتماعی و متغیرهای اقتصادی در ایران»، **فصلنامه علمی پژوهشی برنامه ریزی و بودجه**، سال نوزدهم، شماره ۳، ص ۹۲-۶۹.
- علامه حلی (بی تا)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)**، (بی جا): (بی نا).
- علوی، سید عادل (۱۴۱۵ق)، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، محاضر سید شهاب الدین مرعشی نجفی، جلد ۱، چاپ نخست، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- علی، جواد (۱۹۷۸م)، **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**، جلد ۵، چاپ دوم، بغداد و بیروت: دار العلم للملایین و مکتبة النهضة.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۷۷)، **فقه سیاسی**، جلد ۲، تهران: امیرکبیر.
- فاضل موحدی لنگرانی، محمد (۱۳۸۰)، **تفصیل الشریعة - القصاص**، چاپ نخست، قم: مرکز فقه الاثمه الطهارت (ع).
- فضل الرحمان (۱۳۹۷)، **اسلام و مدرنیته تحول یک سنت فکری**، ترجمه زهرا ایران بان، تهران: کرگدن.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۱ق)، **مفاتیح الشرایع فی فقه الامامیة**، جلد ۱، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة.
- قاسمی حامد، مرتضی (۱۳۹۲)، «نگاهی به آداب و رسوم دوره جاهلیت از منظر قرآن و تاریخ»، **فصلنامه حبل المتین**، دوره دوم، شماره ۳۴، ص ۹۲-۷۴.
- قدرتی، نورالله (۱۳۹۶)، «علل گرایش به مجازات اعدام در قانون گذاری ایران»، **فصلنامه فقه اهل بیت**، شماره ۸۹، ص ۱۰۹-۷۱.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۸)، «جاودانگی شریعت و ملاک های آن»، **مجله فقه و حقوق**، شماره ۳، ص ۱۳۲-۱۰۳.
- قیم، عبدالنبی (۱۳۸۷)، **فرهنگ معاصر عربی فارسی**، چاپ هفتم، تهران: فرهنگ معاصر.
- کاشف الغطا، محمدحسین (۱۴۱۵ق)، **اصل الشیعة و اصولها**، چاپ نخست، قم: موسسه امام علی (ع).

- کاظمی خراسانی، محمد علی (۱۴۱۷ق)، **فوائد الاصول**، جلد ۳ و ۴، محاضر میرزا محمد حسین غروی نائینی، قم: جماعه المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، **اصول کافی**، ترجمه سید جواد مصطفوی، جلد ۱، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۷۳)، «اقتراح»، **نقد و نظر**، سال دوم، شماره ۱، ص ۱۴-۱۰۶.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶)، **ایمان و آزادی**، چاپ نخست، تهران: طرح نو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، **بحار الانوار**، جلد ۱۷، بیروت: مؤسسه الوفا.
- محقق داماد، سید مصطفی (۱۴۰۶ق)، **قواعد فقه**، جلد ۱، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمدی، شهرام و رستگار مهجن آبادی، محمدباقر (۱۳۹۴)، «اصل رقابت تعقیب در دادرسی کیفری در پرتو نظام حقوقی فرانسه و ایران»، **مطالعات حقوق کیفری و جرم‌شناسی**، دوره دوم، شماره ۲ و ۳، ص ۱۱۵-۱۳۳.
- محمدی جورکویه، علی (۱۳۸۷)، **قصاص مرد در برابر زن با نگاهی به فلسفه تفاوت‌ها**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مدنی تبریزی، سید یوسف (۱۳۸۴)، **الفوائد القمیة فی القرآن و الدعاء و الذکر و بعض المسائل المتفرقة**، تهران: دفتر آیه الله مدنی تبریزی.
- مشکینی، علی (۱۳۴۸)، **اصطلاحات الاصول و معظم أبحاثها**، چاپ نخست، قم: حکمت.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا)، **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: صدرا.
- معتمدی، محمد (۱۳۹۷)، **سیره عقلا و عرف در اجتهاد: تقریر و تحلیلی از آراء فقیه عالیقدر حضرت آیت‌الله‌العظمی منتظری**، چاپ نخست، تهران: سرابی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، **پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر**، چاپ نخست، قم: ارغوان دانش.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۸)، **اسلام دین فطرت**، چاپ چهارم، قم: نشر سایه.
- موسوی بجنوردی، سید محمد (۱۳۸۴)، «خشونت نسبت به زنان از منظر دین»، **مجله بازتاب اندیشه**، شماره ۶۴، ص ۶۴-۵۵.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۰ق)، **الرسائل**، جلد ۱، قم: اسماعیلیان.
- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، **صحیفه امام**، جلد ۲۱، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

- مونتگومری، وات (۱۳۷۹)، «عربستان پیش از اسلام»، ترجمه علی ناظمیان فرد، **مجله تاریخ اسلام**، شماره ۴، ص ۳۱-۲۱.
- نادری قمی، محمد مهدی و کریمی نیا، مهدی (۱۳۹۱)، **نظریه حقوقی اسلام**، محاضر محمدتقی مصباح یزدی، جلد ۲، قم: موسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
- نبهان، محمد فاروق (۱۹۹۷م)، **مباحث فی التشریح الجنایی الاسلامی (القتل، الزنا، السرقة)**، بیروت: وكالة المطبوعات و دارالقلم.
- نقدی، زینب (۱۳۹۶)، تحلیل جامعه‌شناسی تطابق مجازات قتل عمد با تحولات اجتماعی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، دانشگاه فردوسی، مشهد.
- نوبهار، رحیم (۱۳۸۴)، «بررسی قاعده حرمت تنفیر از دین»، **تحقیقات حقوقی**، پاییز و زمستان، یادنامه دکتر شهیدی، ص ۱۷۲-۱۲۹.
- نوبهار، رحیم (۱۳۹۸)، «مکان‌یابی مقررات کیفری در فقه و پیامدهای روش‌شناختی آن»، **تحقیقات حقوقی**، دوره ۲۲، شماره ۸۵، ص ۱۹۴-۱۶۹.
- نوبهار، رحیم (۱۳۹۸)، «از حفظ حکومت تا حفظ نظام»، **پژوهش حقوق عمومی**، دوره ۲۱، شماره ۶۳، ص ۶۴-۴۳.

- Durkheim, Emile (2013), **The Division of Labour in society**, Translation by W. D. Halls. Second Edition, Edited and with a new introduction by Steven Lukes. Palgrave Macmillan.
- Hudson, Barbara (2003), **Understanding justice (introduction to idea-perspective and controversies modern penal theory)**, Open University press.
- Garland, David W (1991), **Sociological perspectives on punishment**, Crime and Justice, Vol 14.
- Garland, David W (2012), **Punishment and social solidarity**, The SAGE Handbook of Punishment and Society, London.