



Research Article

Theological Principles Governing the Legislation of *Qiṣāṣ* and their Role in Responding to Objections against *Qiṣāṣ*

Alireza Alebouyeh¹

Seyyed Mahdi Sajjadifar²

Received: 12/01/2022

Accepted: 12/04/2022

Abstract

A systematization of religious propositions concerning Islamic punishments, particularly *qiṣāṣ* (retaliation in kind), and extraction of the principles governing their legislation play a significant part in understanding the philosophy behind their legislation and how to respond to objections raised against them, since it is only in this way that the ground is prepared for a systematic reply. Drawing on the descriptive-analytic method and considering the human existential dimensions and the human developmental course in Islamic psychology, this article seeks to extract theological principles, a proper deployment of which clarifies the philosophy of the legislation of *qiṣāṣ* and paves the path for presenting counterexamples or explanatory replies to objections raised against this ruling. Based on the findings of this article, there are five relevant theological principles: (1) the

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran: a.alebouyeh@isca.ac.ir.

2. PhD student, Theoretical Foundations, Baqer al-Olum University, Qom, Iran (corresponding author): dm.sajadifar@gmail.com.

* Alebouyeh, A. R. & Sajjadifar, S. M. (2022). Theological Principles Governing the Legislation of *Qiṣāṣ* and their Role in Responding to Objections against *Qiṣāṣ*. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(107), pp. 65-98. Doi: 10.22081/jpt.2022.62974.1915

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

principle of human inherent dignity, (2) principle of guidance and salvation, (3) principle of justice and fulfilment of rights, (4) principle of life as well as individual and social dynamics, and (5) principle of deterrence in punishment. These are the principles governing the punishment of *qiṣāṣ*. This article utilizes the implications of these principles and their priorities to reply to some objections raised against *qiṣāṣ*, including the superiority of life prison to *qiṣāṣ* and its incompatibility with altruistic and human dignity considerations.

Keywords

Theological principles, punishment, *qiṣāṣ al-naḥs*.



مقاله پژوهشی

اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس و نقش آن در پاسخ به شبهات قصاص

علیرضا آل بویه^۱ سید مهدی سجادی فر^۲
 تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۲۳

چکیده

نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس و استخراج اصول حاکم بر تشریح این مجازات، نقش مهمی در درک فلسفه تشریح آن و چگونگی پاسخ به شبهات وارد بر آن دارد؛ زیرا تنها از این طریق می‌توان زمینه پاسخ‌دهی مدونی را به شبهات مخالفان ایجاد کرد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با در نظر داشتن ساحت‌های وجودی انسان و مسیر تکاملی او در انسان‌شناسی اسلامی، در صدد استخراج اصول کلامی‌ای است که با به کارگیری صحیح آن‌ها، فلسفه تشریح مجازات قصاص نفس به‌خوبی روشن و زمینه پاسخ‌هایی نقضی و حلی برای شبهات قصاص ایجاد شود. بر اساس نتایج به‌دست آمده در این مقاله، پنج اصل کلامی که عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایت‌گری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات، بر تشریح مجازات قصاص نفس حاکمند. این مقاله با بهره‌گیری از اقتضائات این اصول و استفاده از تقدم و تأخر آن‌ها در پاسخ به شبهات قصاص، به نمونه‌هایی از این شبهات نظیر برتری مجازات حبس ابد بر قصاص نفس و نیز مخالفت قصاص با حس بشردوستی انسان و کرامت انسانی قاتل پاسخ می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

اصول کلامی، مجازات، قصاص نفس.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
 ۲. دانشجوی دکتری رشته مبانی نظری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران (نویسنده مسئول)

* آل بویه، علیرضا؛ سجادی فر، سید مهدی. (۱۴۰۱). اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس و نقش آن در پاسخ به شبهات قصاص. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۷)، صص ۶۵-۹۸.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62974.1915



از جمله مجازات‌هایی که از دیرباز با چالش‌های گوناگونی روبه‌رو شده، مجازات قتل عمد یا قصاص نفس است. چالش‌های به‌وجود آمده عمدتاً نتیجه تغییر در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی فیلسوفان و اندیشمندان مادی‌گرای قرون اخیر است. تجربه‌گرایی افراطی سبب قطع ارتباط انسان با خالق هستی شده و رفته‌رفته زمینه پرورش اندیشه‌های سکولاریستی، اومانیستی و لیبرالیستی را پدید آورده است. پدید آمدن این گونه اندیشه‌ها در شناخت انسان و جهان، انسان‌مدرن را به سمت این انگاره سوق می‌دهد که او هر قدر هم که خطا کار باشد، مستحق مجازات مرگ نخواهد بود.

در مقابل، انسان‌شناسی اسلامی با توجه به ساحت‌های مادی و معنوی انسان و عوالم پیش‌روی او، روند تکاملی‌اش را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که مجازات قصاص نفس نه تنها موجب اخلال در آن نمی‌گردد، بلکه زمینه تکامل را برای عموم جامعه و حتی خود قاتل نیز مهیا خواهد نمود. البته حرکت در این مسیر تکاملی به حداقل‌هایی از حقوق و شرایط اولیه نیازمند است که بدون آن‌ها پاگذاردن در این مسیر دشوار و گاهی هم ناممکن است؛ این حداقل‌های حقوقی عبارتند از: ۱. حق حیات؛ ۲. حق امنیت؛ ۳. حق آزادی و انتخاب؛ ۴. حق آگاهی؛ ۵. حق تکریم.

البته گفتنی است که هر نظام کیفری‌ای که برای جرائم مختلف مجازاتی وضع می‌کند، در واقع صحت این اصل را پذیرفته است که برای صیانت از حقوق اکثریت جامعه، ناگزیر از اعمال مجازات‌هایی بازدارنده برای مجرمان خواهد بود؛ هر چند اعمال مجازات، منجر به سلب بخشی از حقوق مجرمان گردد. مجازات اقلیت مجرم برای دفاع از حقوق اکثریت غیر مجرم در واقع مبتنی بر این پیش‌فرض است که در تشریح مجازات، مصلحت اکثریت بر اقلیت برتری دارد؛ و گرنه اعمال هرگونه مجازاتی علیه مجرم، خواسته یا ناخواسته به سلب بخشی از حقوق او منجر خواهد شد. بر این اساس، باید مجرمان در جامعه به‌سزای عمل خود برسند و مجازات شوند؛ هر چند در اثر این مجازات، بخشی از حقوق اولیه آن‌ها در بازه‌ای از زمان و یا حتی برای همیشه سلب



گردد. این اصل ذیل مباحث عقلی اصول فقه و نیز قواعد فقهی نظیر قاعده «اهم و مهم» در کتب فقیهان دیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲۸) که برخی از فقیهان و اندیشمندان، بر تری مصلحت اکثریت بر اقلیت و نیز بر تری حقوق جامعه بر فرد را نیز از مصادیق آن شمرده‌اند (خلخال، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰؛ مطهری، بی‌تا، ص ۲۹۰). بر این اساس، منطبق ساختن مجازات مجرم با مسیر تکاملی‌اش، کاری است بسیار دشوار که جز با به‌کارگیری اصولی متقن و کارآمد امکان‌پذیر نخواهد بود.

چینش صحیح و نظام‌مند آیات و روایات ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس اصولی پیش‌رو می‌نهد که موجب درک صحیح فلسفه تشریح این مجازات و پاسخ به شبهات وارد بر آن است. در این نوشتار، ابتدا اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس استخراج و تبیین می‌شود؛ سپس با توجه به میزان اهمیت آن‌ها در تکامل انسان، تقدم و تأخر آن‌ها بر یکدیگر معین می‌گردد. در پایان براساس اصول مستخرج، به نمونه‌هایی از شبهات مخالفان قصاص پاسخ داده خواهد شد؛ هرچند مجال برای طرح همه آن‌ها در این مختصر وجود ندارد. به عبارت دیگر، این پژوهش درصدد تدوین دستگاهی است که هرگونه شبهه‌ای پیرامون مجازات قصاص نفس در قالب آن پاسخ یابد؛ هرچند برخی از این شبهات تاکنون توسط مخالفان هم مطرح نشده باشند. اصول مستخرج در این مقاله، حاصل نگاه همه‌جانبه به گزاره‌های دینی و نظام‌مند کردن آن‌ها براساس اولویت در مسیر تکامل است. اصول مذکور عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایتگری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات.

پرداختن به این مباحث از آن‌رو ضروری و لازم است که با کم‌رنگ‌شدن اعتقاد به مبدأ و معاد و غلبه نگاه سکولاریستی و اومانستی در جامعه، این مطلب برای برخی قابل درک نیست که گاهی یک مجرم در اثر ارتکاب برخی از جرائم جان خود را هم از دست بدهد. این اعتقاد تا آنجا در اعماق جان انسان مدرن ریشه دوانیده که حتی در جنایاتی نظیر قتل عمد نیز قصاص نفس را اعمال نوعی خشونت علیه قاتل تلقی می‌کنند. مسئله دیگری که بر اهمیت پرداختن به این موضوع می‌افزاید، تبلیغ بیش‌ازحد رسانه‌های





غرب علیه مجازات‌های اسلامی و اصرار بر خشن جلوه‌دادن آن‌هاست. هم‌افزایی این دو عامل با یکدیگر زمینه‌پرورش نواندیشانی را در جامعه پدید آورده است که گاه آن‌چنان تحت تأثیر این تبلیغات قرار گرفته‌اند که اصل و مبنای علمی خود را در تحلیل گزاره‌های دینی، میزان مطابقت آن‌ها با اعلامیه جهانی حقوق بشر قرار می‌دهند.

نکته دیگری که بر ضرورت پرداختن به این موضوع می‌افزاید این است که حتی کسانی که به این مبانی و اصول کلامی معتقدند نیز در بسیاری از موارد غفلت کرده و یا در شیوه به کارگیری و اولویت‌بندی آن‌ها دچار اشتباه می‌شوند و عموماً توان تحلیل و پردازش همه‌جانبه این‌گونه مباحث را ندارند. از این‌رو آنچه که بیش از هر چیز خلأ وجودی‌اش احساس می‌شود، استخراج اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس است که با به کارگیری صحیح آن‌ها، بتوان فلسفه تشریح این مجازات را تبیین و به ذهن‌های جوال و پرسش‌گر جویندگان حقیقت پاسخ داد.

پیشینه این بحث را می‌توان در لابه‌لای بحث‌ها و استدلال‌هایی که در حوزه مبانی دینی و کلامی مجازات صورت گرفته است جستجو کرد؛ اما نوشته‌ای که به‌طور مستقل اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس را استخراج و زمینه پاسخ‌گویی مدونی را برای همگان فراهم کرده باشد، یافت نشده است.

۱. نقش استخراج اصول در آگاهی از فلسفه تشریح مجازات

قبل از پرداختن به اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس، لازم است به نقش آن در درک فلسفه تشریح مجازات پرداخته شود؛ یعنی روشن گردد که استخراج این اصول چه تأثیری بر شناخت عوامل مؤثر بر تشریح آن مجازات خواهد داشت؟ پرداختن به اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس و مجازات‌های دیگر ثمرات بسیاری در بر دارد که به‌طور مختصر به برخی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

استخراج اصول کلامی حاکم بر مجازات‌های اسلامی به‌ویژه مجازات قصاص نفس، در واقع نوعی نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به آن مجازات است؛ یعنی با در نظر گرفتن کلیه متغیرهایی که در تشریح یک مجازات مؤثرند، دستگاهی تدوین

می‌گردد که در قالب آن بتوان به فلسفه حقیقی تشریح آن مجازات دست یافت. به عبارت دیگر، دست‌یابی به اصول ثابت و لایتغیر در تشریح یک مجازات، تفکیک آن‌ها را از اصول متغیر و زمان‌مند ممکن می‌سازد. این تفکیک تأثیر بسزایی در تشخیص نوع و میزان مجازات در هر زمان و نیز گشوده‌شدن باب اجتهاد در این عرصه را خواهد داشت. به دیگر سخن، تشخیص معیارهای ثابت از معیارهای غیرثابت در تشریح یک مجازات و گشوده‌شدن باب اجتهاد در آن، این امکان را برای اندیشمندان این حوزه فراهم می‌کند که دریابند کدام بخش از یک مجازات، موضوعیت و کدام بخش طریقت دارد؟ آگاهی همه‌جانبه بر این امور اندیشمندان را در مواجهه با چالش‌های جدید حقوقی و پاسخگویی به شبهات مخالفان یاری می‌نماید.

به‌عنوان مثال، در پاسخ به این پرسش که آیا جایگزینی مجازات حبس به‌جای قصاص نفس جایز است یا خیر؟ لازم است جایگاه حق قصاص ولی دم در نظام کیفری اسلام معین شود؛ زیرا چنانچه حق قصاص در فرایند مجازات قتل عمد موضوعیت داشته باشد، گرفتن آن از ولی دم در حکم اولیۀ دینی ممکن نیست، اما در صورتی که طریقت داشته باشد، تغییر و جایگزینی آن در شرایط مختلف امکان‌پذیر است. این اصول همچنین در تعیین نوع و میزان مجازات برای جرائم جدیدی که در شریعت حکم معینی ندارند نیز کارآمد است؛ زیرا تعیین مجازات برای این‌گونه جرائم، جز با آگاهی از اصول حاکم بر تشریح مجازات ممکن نیست. این اصول در مراحل کشف جرم و اجرای حکم نیز اقتضائاتی دارند که در مقاله‌های دیگری به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

فایده دیگر استخراج این اصول، تشخیص نقاط قوت و ضعف نظرات روشن‌فکران و یا حتی فقیهان در پاسخ به مسائل جدید حقوقی است؛ زیرا اصول مذکور همانند دستگاهی است که به‌کارگیری صحیح آن به پالایش اقوال مختلف در این حوزه می‌پردازد. به‌کارگیری صحیح این اصول حتی در تشخیص احادیث ضعیف از قوی نیز کارآمد است؛ زیرا مجازات‌هایی که با وجود ورودشان در برخی احادیث، متناسب با اصول حاکم بر آن مجازات نباشند، بیانگر تشریح آن‌ها در شرایط خاص زمان خود و یا نشان‌دهنده ضعف سندی آن دسته از احادیث است. بنابراین، پرداختن به اصول حاکم بر



تشریح یک مجازات، نقش بسزایی در آگاهی از معیارهای تشریح و تقنین آن مجازات دارد که به برخی از فایده‌های آن اشاره شد.

۲. اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص نفس در اسلام

از آنجا که مجازات قصاص نفس در اسلام، مجازاتی بسیار حساس و چالش‌برانگیز است، آگاهی از معیارهای تشریح آن ضروری به نظر می‌رسد که ما در قالب پنج اصل به‌طور مختصر به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۱-۲. اصل کرامت ذاتی انسان

اولین اصل کلامی‌ای که باید در تشریح مجازات قصاص نفس، لحاظ شود اصل کرامت ذاتی انسان است. آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء، ۷۰) به‌خوبی بیانگر این مطلب است؛ زیرا انسان موجودی است که گذشته از کرامت اکتسابی که با عمل اختیاری و اطاعت از اوامر و نواهی خداوند به‌دست می‌آید (حجرات، ۱۳)،^۱ از نوع دیگری از کرامت برخوردار است که کرامت ذاتی نام دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸). علامه طباطبایی برخلاف کسانی که آیه شریفه را ناظر به کرامت مؤمنان دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸)، با توجه به لحن منت‌گذاری و عتاب در آیه، نزول آن را ناظر به تکریم نوع بشر می‌داند؛ زیرا چنانچه آیه شریفه صرفاً ناظر به کرامت مؤمنان باشد، عتاب آن‌ها به جهت کفران نعمات الهی صحیح نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، صص ۱۵۵-۱۵۶)؛ هرچند برخی لحن آیه را حمل بر مبالغه در صفت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۸). این نوع کرامت به‌دلیل ویژگی‌های منحصر به فردی است که خداوند متعال آن‌ها را فقط به نوع انسان هدیه کرده است (رجبی، ۱۳۷۷، صص ۷۶-۷۷)؛ تا آنجا که نه تنها کرامت برای او حق است، بلکه برای او نسبت به خودش نیز تکلیف

۱. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ».

ایجاد می‌کند؛ یعنی نه تنها رفتار دیگران با او باید متناسب با کرامت او باشد، بلکه خود او نیز در قبال آن مسئول است و حق ذلیل شمردن خود را نخواهد داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۲۸-۲۲۹). از این رو «اگر بپذیریم که انسان گوهری کریم و ارزشمند است، همه تعالیم اخلاقی و حقوقی او باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲). بنابراین اولین و مهم‌ترین اصلی که لازم است در تشریح مجازات‌های اسلامی، به ویژه مجازات قصاص نفس، لحاظ شود اصل کرامت ذاتی انسان است.

اقتضای این اصل در مرحله تشریح مجازات قصاص نفس این است که اولاً مجازات به گونه‌ای باشد که ذاتاً نفی‌کننده کرامت قاتل نباشد؛ ثانیاً شیوه اجرای آن نیز به گونه‌ای تشریح شود که شأن او رعایت شود. یعنی چه در صورت اعمال حق قصاص و چه در صورت اخذ دیه و یا حتی بخشش یا حبس، کرامت انسانی قاتل نباید زیر پا نهاده شود؛ زیرا درست است که او یک قاتل است، اما ارتکاب قتل هرگز موجب سلب کرامت ذاتی او نخواهد شد. در تأیید این برداشت می‌توان به توصیه‌هایی که در متون دینی نسبت به رعایت شأن مجرم وارد شده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۱۴۳؛ نعمان مغربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۳۲؛ نوری، ۱۳۶۵، ج ۱۱، صص ۷۹-۸۰)^۱ و حتی در برخی موارد اجرای برخی حدود را موجب آموزش شخص مجرم دانسته‌اند اشاره کرد (ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۴؛ کلبی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۴۳).^۲

۱. توصیه‌های حضرت امیر علیه السلام نسبت به این ملجم: «زَفِقْ يَا وَلَدِي بِأَسِيرِكَ وَ ارْحَمَهُ وَ أَحْسِنْ إِلَيْهِ وَ أَشْفِقْ عَلَيْهِ، أَلَا تَرَى إِلَى عَيْتِيهِ قَدْ طَارَتَا إِلَى أُمِّ رَأْسِهِ وَ قَلْبُهُ يَزْجِفُ خَوْفًا وَ رُغْبًا وَ فَرَعًا» و نیز فرمودند: «أَطْعُمُوهُ وَ أَشْفُوهُ وَ أَحْسِنُوا أَسَارَهُ».

۲. قال الأضلع بن ثباته، سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول أحدثكم بحديث ينبغي لكل مسلم أن يعيه ثم أقبل علينا فقال عليه السلام ما عاقب الله عبداً مؤمناً في هذه الدنيا إلا كان أجود و أمجد من أن يعود في عقابه يوم القيامة و لا ستر الله على عبده مؤمن في هذه الدنيا و عفا عنه إلا كان أمجد و أجود و أكرم من أن يعود في عوفه يوم القيامة ثم قال عليه السلام و قد بينت لي الله المؤمن بالبيته في بدنه أو ماله أو ولده أو أهله و تلا هذه الآية «ما أصابكم من مصيبه فما كسبت أيدبيكم و يغفوا عن كثير». همچنین حضرت در جایی فرمودند: «ما عاقب الله عبداً مؤمناً في هذه الدنيا إلا كان أجود و أمجد من أن يعود في عقابه يوم القيامة».

۳. از امام باقر علیه السلام درباره کسی که او را سنگسار کردند پرسیده شد که آیا در آخرت نیز عقاب می‌شود؟ امام فرمود: «خداوند بزرگوارتر از آن است که در قیامت او را دوباره عقاب نماید».



۲-۲. اصل هدایتگری و رستگاری

اصل کلامی دیگری که در تشریح مجازات قصاص نفس نقش مهمی ایفا می‌کند، اصل هدایتگری و رستگاری است؛ زیرا از آنجا که هدف از خلقت انسان رسیدن به کمال و قرب الهی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷) و همه مخلوقات، از جمادات گرفته تا نباتات و حیوانات، مسخر انسان شده‌اند تا او را در رسیدن به این هدف یاری کنند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، صص ۱۶۱-۱۶۲؛ جائیه، ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰) و نیز آیات و روایات فراوانی بر اصالت آخرت و بازیچه‌بودن دنیا تأکید کرده و دنیا و زندگی آن را فقط از آن جهت که در خدمت کسب مقامات اخروی قرار گیرند ارزشمند دانسته‌اند (عنکبوت، ۶۴؛ انعام، ۳۲) و همچنین با توجه به مبانی انسان‌شناختی، نظیر فطرت توحیدی انسان (روم، ۳۰) و فقر ذاتی و خداجوی بودن او (فاطر، ۱۵)، این نتیجه به دست می‌آید که برنامه حقوقی او نیز باید متناسب با اهداف متعالی و روح خداجویی او تدوین شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳). به عبارت دیگر، هرگونه برنامه‌ای اعم از حقوقی، کیفری و غیره که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، باید به گونه‌ای باشد که زمینه هدایت و رستگاری او را فراهم آورد. تشریح مجازات قصاص نفس نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا از آنجا که تشریح مجازات در اسلام به منظور برقراری نظم در جامعه، حمایت از حقوق مادی و معنوی انسان‌ها و مهیانبودن بستر رشد و کمال در آن‌ها است، هدایتگری آن برای شخص مجرم و دیگران نیز موضوعیت دارد. بنابراین از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار بر تشریح مجازات قصاص نفس در نظام کیفری اسلام، هدایتگری و رستگاری است.

اقتضای این اصل در مرحله تشریح مجازات قتل عمد، حق قصاصی است که به اولیای دم داده می‌شود، نه خود قصاص؛ زیرا اولاً در مرحله تشریح، فقط حق قصاص تشریح می‌شود و تبدیل آن به خود قصاص، بخشش، دیه و یا حبس، در مرحله اجرا امکان‌پذیر است؛ ثانیاً اگر مقصود از قصاص در آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» و نیز آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره، ۱۷۸ و ۱۷۹) خود قصاص بود، تسلط ولی دم بر



قاتل^۱ (اسراء، ۳۳) معنایی نداشت؛ زیرا در آن صورت، حق قصاص توسط خداوند به حکم تبدیل می‌شد و سلطنت ولی دم صرفاً در حد اجرای مستقیم حکم قصاص بود، نه تصمیم‌گیری دربارهٔ اجرای قصاص، بخشش و یا اخذ دیه؛ ثالثاً اگر مقصود از قصاص در آیات مذکور خود قصاص بود، جواز عفو و بخشش از ناحیهٔ خداوند (بقره، ۱۷۸) امری لغو تلقی می‌گشت؛ زیرا بخشش تنها در صورتی معنا پیدا می‌کند که خداوند حق قصاص را تشریح کرده باشد، نه خود قصاص را؛ رابعاً عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در پایان آیه به خوبی بیانگر این است که حق قصاص، مقتضای اصل هدایتگری است و هدف نهایی خداوند از تشریح حق قصاص، هدایتگری و رستگاری بوده است؛ هرچند اهدافی همچون بازدارندگی نیز به عنوان اهداف میانی در آیه بیان شده است که در اصل بازدارندگی به آن‌ها خواهیم پرداخت.

اما برخی مفسران نظیر علامه طباطبایی بر این مطلب اصرار دارند که «مصلحت عمومی فقط با اجرای قصاص حاصل می‌شود، نه عفو و دیه و نه هیچ چیز دیگری» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۳). علامه جوادی آملی نیز می‌فرماید: «تعطیل نشدن قصاص در مواردی که دیه قاتل از مقتول کم‌تر است، نظیر کشته‌شدن مرد توسط زن و یا کشته‌شدن فرد آزاد توسط یک برده و نیز قصاص در مواردی که یک فرد توسط چندین نفر به قتل می‌رسد با پرداخت فاضل دیه هریک از قاتلان به آن‌ها و نیز در مواردی که دیه قاتل از مقتول بیشتر است با پرداخت فاضل دیه توسط اولیای دم، مانند زنی که توسط یک مرد کشته می‌شود و همچنین باقی ماندن حق قصاص برای گروهی از اولیای دم در مواردی که گروه دیگر دیه گرفته و یا عفو کنند با شرط پرداخت سهم آنان از دیه، بیانگر تقدم قصاص بر عفو و دیه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۹). اما به نظر می‌رسد این دلایل صرفاً به اهمیت حق قصاص در مقابل مجازات‌های دیگری نظیر حبس و غیره که توسط اندیشمندان و حقوق‌دانان تعیین می‌شود دلالت دارد، نه بر تقدم اجرای قصاص بر عفو و دیه؛ به این معنا که در هیچ‌یک از این موارد نمی‌توان حق

۱. «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا» (اسراء، ۳۳).





قصاص را به اجبار از اولیای دم گرفت؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، با وجود جواز بخشش و حتی ترغیب به آن از ناحیه خداوند^۱ تقدم قصاص بر عفو در مقام تشریح، معنایی نخواهد داشت.

در مقام اجرای حکم نیز تشخیص اولویت قصاص بر عفو یا دیه بر عهده ولی دم است و اوست که با در نظر گرفتن اصول کلامی حاکم بر مجازات قصاص، در مرحله اجرای حکم که در مقاله دیگری به آن خواهیم پرداخت، اولویت هریک از آن‌ها را تعیین می‌کند؛ مثلاً هرگاه بخشش قاتل توسط ولی دم موجب گستاخی، گمراهی و نابودی سعادت اخروی او و نیز اختلال در نظم و امنیت اجتماعی گردد، اقتضای اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد و اصل هدایتگری و رستگاری در مرحله اجرای حکم، قصاص شخص مجرم و حذف فیزیکی او است؛ اما اگر بخشش قاتل بتواند زمینه بازگشت او به سمت خدای متعال و سعادت اخروی او و دیگران را فراهم آورد، آن‌گاه اقتضای اصل هدایتگری بخشش است، نه قصاص. با این توضیح، معیار اصلی امام حسن مجتبی علیه السلام در قصاص قاتل حضرت امیر علیه السلام نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا چنانچه امام حسن علیه السلام بخشش این ملجم را موافق با امنیت اجتماعی و نیز هدایت و رستگاری او و دیگران می‌یافت، یقیناً عفو را بر قصاص برتری می‌بخشید؛ اما قصاص ابن ملجم توسط امام حسن علیه السلام نشانگر این است که مقتضای اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد و اصل هدایتگری و رستگاری در حق او، خود قصاص بوده است، نه بخشش یا دیه و یا مجازاتی دیگر.

۳-۲. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق

برپاداشتن عدل و قسط در میان انسان‌ها همواره از مهم‌ترین اهداف پیامبران الهی بوده است (حدید، ۲۵).^۲ خداوند متعال در آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ»

۱. «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مانده، ۴۵).

۲. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵).

(نساء، ۱۳۵) و «إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰)، رعایت عدل و قسط را بر مؤمنان واجب و آن را زمینه‌ساز تقوای الهی دانسته است (مانده، ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۳۷). علامه طباطبایی نیز در تفسیر عبارت «فَوَامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵)، آن را به معنای «اجرای عدالت به نحو اکمل و اتم، یعنی بدون تأثیرپذیری از ترس، طمع، هوای نفس، عاطفه و غیره» دانسته و بر لزوم رعایت عدالت اجتماعی تأکید ورزیده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۰۸). اما از آنجا که اجرای عدالت به نحو اکمل زمانی تحقق می‌یابد که در همهٔ امورات جاری گردد، تشریح همهٔ مجازات‌ها، به‌ویژه مجازات قصاص نفس نیز باید بر پایهٔ عدالت و قسط باشد. حال با توجه به اینکه عدل در فرهنگ اسلامی عموماً به «اعطاء کل ذی حق حقه» و نیز «وضع کل شیء موضعه» معنا شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ص ۳۶۶؛ فوادیان دامغانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۸)، مجازات باید به گونه‌ای باشد که حق هر صاحب حقی را به او بدهد و مجرمان را نیز به سزای اعمال خویش برساند. بنابراین اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق، یکی از مهم‌ترین اصول تشریح مجازات قصاص نفس، در نظام کیفری اسلام به‌شمار می‌رود.

اقتضای این اصل در مرحلهٔ تشریح مجازات قصاص نفس این است که این مجازات عادلانه باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که هریک از اولیای دم، قاتل و خانوادهٔ او و نیز عموم شهروندان به حق واقعی خود برسند و اجحافی در حق آن‌ها صورت نگیرد.

البته گفتنی است که امکان تشریح مجازات عادلانه در دنیا توسط بشر دشوار و حتی عملاً غیرممکن است؛ زیرا عادلانه‌بودن مجازات مبتنی بر آگاهی از استحقاق واقعی مجرمان، زیان‌دیدگان و حتی افرادی است که با آن‌ها در ارتباطند (پالمر، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳) و از آنجا که آگاهی کامل از چنین استحقاقی در دنیا برای بشر میسر نیست، درمی‌یابیم که به‌طور کلی عادلانه‌بودن مجازات در دنیا نسبی است؛ یعنی هیچ‌یک از نظام‌های کیفری نمی‌توانند مدعی تشریح یک مجازات عادلانه باشند، بلکه همهٔ آن‌ها در تلاشند که مجازات را به عدالت نزدیک کنند و این تنها خداوند است که می‌تواند چنین مجازات عادلانه‌ای را تشریح کند.

همچنین اشاره به این مطلب نیز لازم است که عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام با





عدالت‌طلبی در نظام سزادهی کانت متفاوت است؛ زیرا عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام، در خدمت هدایت و رستگاری انسان‌هاست؛ چنانچه قرآن کریم عدالت را راهی برای رسیدن به تقوا (مانده، ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۳۷)^۱ و تقوا را پلی برای رسیدن به رستگاری معرفی می‌کند (آل عمران، ۲۰۰).^۲ براساس این دیدگاه، عدالت‌طلبی و احقاق حق زمانی ارزشمند است که در خدمت هدایت و رستگاری انسان قرار گیرد، نه اینکه مانند نظام سزادهی کانت، خود به تنهایی مهم‌ترین انگیزه مجازات در یک نظام کیفری باشد (برادل، ۱۳۷۳، ص ۱۷؛ خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص ۱۶). به عبارت دیگر، از آنجا که عدالت‌طلبی هدف میانی پیامبران و هدف نهایی آن‌ها راهنمایی مردم از تاریکی‌ها به سمت نور است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، صص ۲۱۰-۲۱۱؛ ابراهیم، ۱)،^۳ این نتیجه به دست می‌آید که هدف نهایی از مجازات در نظام کیفری اسلام، عدالت‌طلبی نیست؛ بلکه هدایت‌گری و رستگاری است که در تشریح مجازات نقش اساسی دارد.

اکنون به برخی از حقوق سه گروه عموم شهروندان، اولیای دم و نیز قاتل و خانواده او که اقتضای اصل عدالت‌طلبی است، به‌طور مختصر اشاره خواهیم کرد؛ هرچند با توجه به معنای عدل و عدالت، حقوقی همچون کرامت ذاتی انسان، هدایت‌گری و رستگاری و غیره نیز مقتضای عدالت‌طلبی و احقاق حق است، اما در این مقاله به‌منظور تفکیک هرچه بهتر این حقوق، آن‌ها را به‌صورت جداگانه مطرح کرده‌ایم.

۲-۳-۱. حق عموم شهروندان

حق عموم شهروندان این است که به زندگی در کنار یک قاتل رضایت ندهند و قاتل تا زمانی که اصلاح می‌شود، در محل دیگری نگهداری شود؛ اما آنان به‌هیچ‌وجه حق تعیین مجازات برای او را نخواهند داشت. در قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران نیز حتی در صورت عدم وجود شاکی خصوصی برای قاتل، دادستان به‌عنوان

۱. «اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

۳. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ».

مدعی‌العموم، از حق مردم دفاع می‌کند و برای قاتل تقاضای حبس می‌نماید (قانون مجازات اسلامی، ماده ۶۱۲).

۲-۳-۲. حق اولیای دم

حق اولیای دم این است که بتوانند خلأ به وجود آمده از قتل فرزند خویش را جبران نمایند؛ اما از آنجا که تحقق این امر به طور کامل میسر نیست، خداوند حق قصاص را برای آنان تشریح کرده است که در صورت تمایل بتوانند از قاتل فرزند خویش انتقام گیرند؛ هر چند در کنار این حق، آنان را به بخشش توصیه فرموده است (بقره، ۱۷۸).

۲-۳-۲. حق قاتل و خانواده او

حق خانواده قاتل این است که بتوانند در مقام دفاع از فرزند خویش، از هیچ راه قانونی مانند گرفتن و کیل و یا راه‌های کدخدامنشانه برای گرفتن رضایت از اولیای دم دریغ نورزند؛ زیرا اقدام به چنین کاری، حتی در صورت عدم موفقیت نیز اثرات روان‌شناختی مفیدی در روحیه آنان خواهد گذاشت. همچنین حق شخص قاتل نیز این است که در صورت قصاص، به شیوه‌ای متعارف و با کم‌ترین زجر کشته شود.

۲-۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه

واژه حیات در مقابل موت و به معنای زندگی و زنده بودن است و آن را به معنای نیروی رشد و حرکت و احساس نیز دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۶۹). این واژه در قرآن، در معانی مختلفی به کار رفته، به طوری که گاه از آن حیات نباتی، حیات حیوانی و یا حیات انسانی هم اراده شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ص ۴۹۴). همچنین در برخی آیات با وصف دنیا (زخرف، ۳۲)^۱، در برخی دیگر با وصف دنیا و آخرت (فصلت، ۳۱)^۲، در مواردی به صورت نکره غیر موصوفه «حیاء» (بقره، ۱۷۹) و تنها در یک مورد هم به صورت

۱. «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا».

۲. «نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْأَجْرَةِ».





نکره موصوفه «حیاء طيبة» (نحل، ۹۷)^۱ به کار رفته است.

از استفاده‌های مختلف واژه «حیات» در قرآن این نتیجه به دست می‌آید که حیات، دارای مراتب مختلفی است که برخی از این مراتب در دنیا و برخی دیگر در آخرت و نیز برخی برای همه و برخی دیگر برای معدودی از انسان‌ها تحقق می‌یابند. این نتایج نشان می‌دهند همان‌گونه که حیات اخروی برای همه انسان‌ها یکسان نبوده و مراتب مختلفی دارد، حیات دنیوی نیز ذومراتب است؛ یعنی حیات دنیوی صرفاً حیاتی نباتی یا حیوانی و حتی انسانی در مراتب پایین آن نیست، بلکه حیات انسانی آن نیز مراتب مختلفی دارد که برخی از مراتب آن، ارتباط تنگاتنگی با حیات اخروی دارد. آیه شریفه «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم، ۷)، به خوبی بیانگر این حقیقت است. مثلاً در برخی از آیات، سخن از نوعی حیات به میان آمده است که به برخی از انسان‌ها افاضه می‌شود. این نوع از حیات که در اثر عامل حیات‌بخش ایمان به خدا و تبعیت از او محقق می‌گردد، موجب هدایت انسان و زنده شدن او می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۸۳، صص ۴۰۱، ۴۰۳؛ انفال، ۲۴).^۲ نقطه مقابل این حیات، کفر و ضلالت است که در لسان قرآن، به مرگ تعبیر شده است (نمل، ۸۰).^۳ همچنین نوع دیگری از حیات در آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل، ۹۷) ذکر شده که بیانگر این حقیقت است که خداوند نوعی از حیات را به برخی از مؤمنان افاضه می‌کند که در واقع فراتر از تحرکات بدنی و فعالیت‌های روزمره انسان است و قرآن کریم با تعبیر «حیات طيبة» از آن یاد می‌کند. برخی از مفسران مصداق این حیات را رزق حلال، قناعت، بهشت، سعادت، ایمان به خدا و شناخت او، استغنا از خلق و روی آوردن به خدا و نیز محل وقوع آن را در همین دنیا یا عالم برزخ و یا جهان آخرت تلقی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۴۱۰). اما علامه طباطبایی برخی از برداشتهای متقدمان مانند بهشت، سعادت و استغنا از خلق را از نتایج این حیات و

۱. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ».

۳. «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ».

برخی دیگر نظیر ایمان به خدا و شناخت او را از جمله مقدمات کسب این نوع حیات دانسته‌اند. در نگاه او، این آیه به افاضه زندگی واقعی جدیدی به مؤمنان اشاره می‌کند که از حیات عادی انسان‌ها جدا نیست، ولی در عین حال تفاوت‌های زیادی با آن دارد. وی حیات طیبه را عاری از هرگونه خباثت و فساد و نیز مرتبه‌ای از حیات دنیوی دانسته‌است که تنها برای برخی از افراد بشر تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، صص ۳۴۱، ۳۴۳). بنابراین براساس آیاتی که گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حیات دنیوی در قرآن، پایین‌ترین مرتبه حیات یعنی حیات نباتی و بالاترین مرتبه آن را که حیات طیبه است نیز دربرمی‌گیرد؛ حیات اخروی هم از لحظه مرگ که عالم برزخ است تا بالاترین درجات بهشت و رضوان الهی را شامل می‌شود.

حال با توجه به کاربردهای واژه حیات در قرآن، وقت آن رسیده است که بدانیم مقصود از حیات در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه چیست و نحوه استخراج آن از قرآن به چه صورت است؟ معنای «حیات» در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، معادل همان حالتی است که یک انسان به شیوه‌ای تربیت شود که هیچ‌گونه کمبودی را در خود احساس نکند؛ یعنی عاری از هرگونه عقده‌های روان‌شناختی و کمبودهای شخصیتی باشد؛ انسانی که نه دچار خودکم‌بینی و نداشتن اعتماد به نفس شده باشد و نه به دام عجب و خودبرتربینی افتاده باشد؛ انسانی که نه آن‌قدر محدود شود که دچار ضعف‌های شخصیتی گردد و نه آن‌قدر آزادی‌اش بی‌حدومرز باشد که به دام امیال نفسانی و رذائل اخلاقی گرفتار شود. این نوع «حیات» حیاتی پر از نشاط و امید و سرشار از احساس خوشبختی و سعادت‌مندی است، نه صرف زنده ماندن در دنیا به هر قیمتی. به عبارت دیگر، این نوع «حیات» همان حیات دنیوی است که روحی لطیف در آن حلول کرده و آدمی را نشاطی عمیق بخشیده است.

درواقع این نوع حیات از لوازم مهم زندگی انسانی است؛ زیرا یکی از تفاوت‌های عمده انسان با مخلوقات دیگر در این است که علم، اراده و اختیار دارد و می‌تواند با اختیار، سرنوشت خود را تعیین کند. دخالت مستقیم انسان در سرنوشت خود، حس خوبی در او پدید می‌آورد. او احساس می‌کند با موجودات دیگر متفاوت است و





می‌تواند علم و اراده خود را در تصمیم‌گیری‌هایش به کار بگیرد و منتظر نتایج آن‌ها باشد. او با دیدن نتایج مفید کارهای خود احساس مفیدبودن می‌کند و در صورت نارضایتی از عملکرد خود، به فکر فرو می‌رود و برای رهایی از آن مشکل، درصدد یافتن راه‌حلی برمی‌آید. وجود این‌گونه دغدغه‌های ذهنی و برنامه‌های امیدوارکننده موجب پدیدآمدن نوعی نشاط و پویایی در او می‌گردد که هسته مرکزی آن، عنصر اختیار است. حال اگر گروهی با وضع قوانین نامتناسب با ذات و طبیعت انسان، او را از حقوق طبیعی و خداداداش نظیر حق انتخاب و مختاربودن محروم کنند، همه کارکردهای اختیاری انسان نابود می‌شود و آن پویایی و نشاط جای خود را به عقده‌های روانی و کمبودهای اجتماعی می‌دهد که خود باعث ازبین‌بردن حیات و پویایی فرد و جامعه خواهد شد.

عنصر حیات و پویایی فرد و جامعه به قدری مهم و ارزشمند است که اگر از جامعه رخت بریندد، جامعه انسانی عملاً دچار یک بحران می‌شود؛ بحرانی که هر قدر دانشمندان علوم مختلف برای دفع آن تلاش کنند، نتیجه درخوری را در پی نخواهد داشت. پدیدآمدن عقده‌های روان‌شناختی در افراد، افسردگی‌های مضمّن، و سواس‌های فکری و عملی، بی‌انگیزگی و بی‌هدفی در توده مردم که در بلندمدت زمینه تخریب یک جامعه را پدید می‌آورند و خود منشأ بسیاری از جنایات می‌شوند، از جمله این مشکلات و بحران‌ها به‌شمار می‌آیند. به‌عنوان نمونه، اگر حق قصاص به اجبار از ولی دم گرفته شود، عملاً تبدیل به عقده‌های روان‌شناختی و ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شود و امنیت افراد جامعه، به‌ویژه بستگان قاتل به‌خطر می‌افتد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴)؛ یعنی این کار از دو طرف منجر به ازبین‌بردن حیات و پویایی جامعه می‌شود؛ از یک طرف، عقده‌های روان‌شناختی‌ای برای خانواده ولی دم و اطرافیانش به‌بار می‌آورد و از طرف دیگر، خطرات جانی و غیرجانی‌ای را متوجه خانواده مقتول می‌کند. بنابراین فقدان حیات و پویایی در فرد و جامعه، گذشته از اینکه تعادل روحی و روانی جامعه را بر هم می‌زند زمینه وقوع بسیاری از جرائم را نیز فراهم می‌کند.

اما نحوه استخراج اصل حیات و پویایی از قرآن و روایات به این صورت است که

وقتی ظرفیت حیات دنیوی از نگاه قرآن به قدری است که پایین ترین مراحل حیات انسانی یعنی زنده ماندن و بالاترین مراتب آن یعنی حیات طیبه را نیز در بر می گیرد، به یقین می توان گفت که حیات و پویایی فرد و جامعه و عاری بودن از عقده های روان شناختی و ... که منشأ آن اختیار، آزادی و پویایی عقل بشر است، مراتبی از حیات طیبه به شمار می روند که در قرآن کریم به مؤمنان وعده داده شده است؛ زیرا مراتبی از حیات انسان منوط به آزادی او در تعقل، تفکر و رفتار است، چنانچه حضرت رسول ﷺ در حدیثی حیات را به وجود عقل، علم و راست گویی پیوند زده، به طوری که مرگ را در فقدان عقل دانسته اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۷). همچنین روایت معروفی از امام حسین علیه السلام نقل شده است که مرگ با عزت را بر زندگی با ذلت ترجیح می دهد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، صص ۷۵-۷۶؛ مجلسی، ۱۳۹۸، ج ۴۴، ص ۱۹۲) و حیات با ظالمان و ستمگران را که منجر به تسلیم در برابر آنان شود، سخت و اندوه بار می داند. در توضیح این روایت می توان گفت علت بیزاری حضرت علیه السلام از این نوع حیات، به این دلیل است که او در چنین شرایطی آزاد نیست و نمی تواند اختیار خود را در راه تبعیت از دستورات الهی به کار گیرد. بنابراین با توجه به معانی حیات در آیات و روایاتی که بیان شد، می توان نتیجه گرفت که حیات مورد نظر در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، مراتب نازلی از حیات طیبه است.

اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه در مجازات قصاص نفس این است که مجازات به گونه ای باشد که سبب تقویت عنصر حیات و پویایی در فرد و جامعه شود، نه اینکه خود سبب پدید آمدن عقده های روان شناختی شده و زمینه ارتکاب هر چه بیشتر جرم و جنایت را در جامعه پدید آورد.

۲-۵. اصل بازدارندگی در مجازات

آخرین اصلی که در تشریح مجازات قصاص نفس، باید لحاظ شود اصل بازدارندگی در مجازات است. در اکثر نظام های کیفری دنیا نیز همواره به این نکته توجه می شود که مجازات به گونه ای تشریح شود که بازدارنده باشد. بازدارندگی





مجازات گذشته از سابقه تاریخی آن در نظام‌های کیفری (نوربها، ۱۳۸۲، ص ۳۹۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۹؛ بولک، ۱۳۷۲، ص ۱۳)، از آیات قرآن نیز به راحتی قابل فهم است. آیه معروف قصاص که می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ای خردمندان، در قصاص برای شما حیات و زندگی نهفته است، شاید پرهیزگار شوید» (بقره، ۱۷۹)، گذشته از معانی دیگری که در آن نهفته است، گویای مفهوم بازدارندگی در مجازات است. امام سجاد علیه السلام در توضیح این آیه می‌فرماید: «کسی که بخواهد قتل مرتکب شود، متوجه قصاص شده و سپس از قتل منصرف می‌شود. پس قصاص برای کسی که قرار بود کشته شود و نیز قاتلی که می‌خواست بکشد (و در اثر قصاص کشته می‌شد) و نیز برای عموم مردم حیات را به ارمغان می‌آورد» (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۱).

نکته دیگر اینکه حق قصاص حتی در صورت بخشش قاتل از ناحیه اولیای دم نیز بازدارنده است؛ زیرا با انجام این عمل خداپسندانه از سوی اولیای دم، اثر انگیزشی عجیبی در قاتل، خانواده او، عموم مردم و حتی اولیای دم ایجاد می‌شود که نه تنها انگیزه‌ای برای قتل باقی نخواهد گذاشت، بلکه موجب خشک شدن ریشه عناد و دشمنی در میان آنان خواهد شد.

اقتضای اصل بازدارندگی در مجازات قتل عمد این است که هرگونه مجازاتی که برای قاتل در نظر گرفته می‌شود، ضمن لحاظ کردن اصول دیگری که پیش از این گفته شد در آن، باید بازدارندگی آن نسبت به خود مجرم و دیگران نیز در نظر گرفته شود. البته درست است که نتیجه بازدارندگی مجازات در مرحله اجرای حکم ظاهر می‌شود؛ اما این مسئله در مرحله تشریح نیز باید لحاظ شود.

ذکر این نکته نیز ضروری است که اصل بازدارندگی در نظام کیفری اسلام با بازدارندگی در نظریه معروف بکاریا و بتنام متفاوت است؛ زیرا نظام کیفری اسلام با تک‌بعدی عمل کردن در توجیه مجازات مخالف است؛ یعنی در این نظام کیفری برای توجیه مجازات، صرفاً به بازدارنده بودن آن اکتفا نمی‌شود؛ بلکه بازدارندگی مجازات زمانی موجه است که اصول دیگری همچون کرامت ذاتی انسان، هدایتگری و

رستگاری، عدالت‌طلبی و احقاق حق و نیز حیات و پویایی فرد و جامعه در آن لحاظ شوند؛ اما نظریه بازدارندگی بکاریا و بتنام بر این پیش‌فرض مبتنی است که مجازات زمانی موجه است که بیشترین خوشی را برای بیشترین افراد به‌دنبال داشته باشد؛ یعنی اصل «بیشترین خوشی برای بیشترین افراد» در این نظریه نقش اساسی دارد (وایت و هینز، ۱۳۸۳، ص ۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۱۹؛ پرادل، ۱۳۷۳، صص ۶۱-۶۲)؛ هرچند در برخی موارد، حق عده‌ای ضایع شود.

البته بازدارنده‌بودن مجازات شرایطی دارد که پرداختن به آن‌ها از موضوع این مقاله خارج است؛ اما به‌عنوان نمونه، به دو شرط آن اشاره می‌کنیم. اولین شرط برای بازدارندگی مجازات، «به‌حق‌بودن مجازات» است؛ زیرا اگر دستگاه قضا شخصی را عالمأ و عامداً به ناحق مجازات کند و جامعه نیز از آن آگاهی یابد، آن‌گاه مجازات هیچ‌گونه بازدارندگی‌ای را در پی نخواهد داشت. دومین شرط بازدارندگی مجازات نیز «همگانی‌بودن» آن است؛ یعنی هرکس که جرمی را مرتکب شد متناسب با همان جرم مجازات شود؛ چه از ثروتمندان باشد و چه از فقیران، چه از حاکمان باشد و چه از رعیت. بر این اساس، چنانچه در جامعه‌ای این شرط رعایت نشود، نه‌تنها مجازات بازدارنده نخواهد بود، بلکه ممکن است دامنه جرائم را نیز افزایش دهد. از این رو می‌توان به این نکته هم اشاره کرد که در صورت عدم بازدارندگی مجازات قصاص نفس در برخی کشورها، علت را باید در مهین‌بودن شرایط بازدارندگی مجازات جستجو کرد، نه در خود مجازات قصاص نفس.

۳. تقدم و تأخر رتبی اصول بر یکدیگر

بعد از روشن شدن اهمیت پرداختن به اصول حاکم بر تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس، لازم است تقدم و تأخر رتبی آن‌ها نسبت به یکدیگر معین شود. اولین اصلی که در تشریح مجازات قصاص نفس، ایفای نقش می‌کند اصل کرامت ذاتی انسان است. این اصل بر همه اصول کلامی حاکم بر این مجازات مقدم است؛ زیرا کرامت انسان ذاتی است و اعمال هیچ‌یک از اصول دیگر بدون در نظر گرفتن





کرامت ذاتی انسان جایز نیست؛ مثلاً هدایت انسان بدون اهمیت به کرامت او پذیرفته نیست و فرایند عدالت‌طلبی نیز زمانی مورد قبول است که هم‌زمان با تکریم انسان باشد. همچنین حیات و پویایی فرد و جامعه و نیز بازدارندگی مجازات نباید به قیمتی تمام شود که کرامت انسان را خدشه‌دار کند. بنابراین هر زمان میان اصل کرامت ذاتی انسان و هر یک از اصول دیگر تعارض ایجاد شود، باید براساس مقتضای اصل کرامت ذاتی انسان عمل کرد و تنها اصلی که بر اصل کرامت ذاتی انسان تقدم دارد اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد است که همان‌طور که در مقدمه به آن اشاره شد، بر همه اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی تقدم دارد.

دومین اصل از اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس، اصل هدایتگری و رستگاری است. تقدم آن بر اصل عدالت‌طلبی به این دلیل است که در نظام کیفری اسلام، هدف از اجرای عدالت، هدایت و رستگاری انسان‌ها است (مائده، ۸؛ آل عمران، ۲۰۰)؛ همان‌طور که کارآمدی اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی مجازات نیز مهیا کردن زمینه هدایت و رستگاری انسان‌هاست که البته ممکن است این کار با واسطه‌شدن عناصر دیگری نظیر نظم، امنیت و عدالت صورت پذیرد.

سومین اصل، عدالت‌طلبی و احقاق حق است. تقدم آن بر اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی به این دلیل است که مهم‌ترین هدف از پویابودن فرد و جامعه و نیز بازدارندگی مجازات بعد از هدایتگری و رستگاری، عدالت‌طلبی و احقاق حق است؛ هم‌چنانکه مهم‌ترین هدف از ارسال پیامبران بعد از هدایت انسان‌ها، احیای عدالت و عمل به قسط بوده است (حدید، ۲۵). در پایان از میان دو اصل حیات و پویایی، و بازدارندگی، اصل حیات و پویایی به دلیل غایت‌بودن برای بازدارندگی مقدم است؛ به این معنا که هدف اول از بازدارندگی ایجاد فضایی آرام، پویا و به‌دور از تشنج است؛ یعنی اثر بازدارندگی مجازات ابتدا در ایجاد حیات و پویایی فرد و جامعه ظاهر می‌گردد؛ سپس در این بستر، اهداف عالی‌تری نظیر هدایتگری و عدالت‌طلبی تحقق می‌یابد. بنابراین اهداف میانی مجازات در نظام کیفری اسلام، هر یک به ترتیب اولویت، زمینه هدایت و رستگاری انسان را که عالی‌ترین هدف از تشریح مجازات در این نظام

کیفری است پدید می‌آورند؛ از این رو در صورت تقدم يك اصل بر اصل ديگر، اصل متأخر از اثر می‌افتد و عملکرد آن فدای اصل متقدم خواهد شد.

۴. پاسخ به برخی از شبهات قصاص نفس براساس اصول مستخرج

اکنون وقت آن است که با به‌کارگیری اصول مستخرج، به شبهات مخالفان قصاص نفس پاسخ دهیم؛ اما از آنجا که پاسخ به همه این شبهات در این نوشتار نمی‌گنجد، نمونه‌هایی از مهم‌ترین این شبهات را مطرح و براساس این اصول به آن‌ها پاسخ خواهیم داد.

الف. برخی با استناد به نتایج به‌دست‌آمده از حذف مجازات اعدام (چه در قتل عمد و چه در جرائم دیگر) در برخی از کشورها، به این نتیجه رسیده‌اند که مجازات حبس ابد از قصاص نفس بازدارنده‌تر است؛ بنابراین قصاص نفس در نگاه آنان مجازاتی ناکارآمد است (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴).

در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت که اولاً بازدارندگی قصاص نفس به مراتب از حبس ابد بیشتر و کارآمدتر است و صرف پایین بودن آمار قتل در چند کشور صنعتی، آن هم در سال‌هایی که این آمار در اکثر کشورهای جهان پایین بوده است، دلیل بر بازدارندگی بیشتر حبس ابد نسبت به قصاص نفس نیست (طارمی، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۱۰؛ مطالعات جهانی قتل، ۲۰۱۳م، صص ۳۶-۳۷)؛ زیرا چه بسا کاهش آمار قتل در این چند کشور نیز معلول عوامل دیگری باشد، نه معلول جایگزینی حبس ابد به جای اعدام قاتل؛ هم‌چنان که بازگشت برخی از کشورها به مجازات اعدام پس از لغو آن، شاهدی بر این مدعاست (زید رعد الحسین، ۲۰۱۷م، ص ۶).

ثانیاً «مجازات حبس در درازمدت، آثار جسمی و روانی جبران‌ناپذیری نظیر تنفر و حس انتقام‌طلبی از جامعه، افسردگی، خودکشی، ارتکاب قتل در زندان، تجاوز جنسی، حرفه‌ای شدن و ... را بر فرد زندانی و خانواده او خواهد گذاشت» (مزروعی، ۲۰۱۹م، صص ۶۷-۷۹) که با اصولی همچون کرامت ذاتی انسان، هدایت‌گری و رستگاری و نیز اصل حیات و پویایی فرد و جامعه در تعارض است؛ ثالثاً بر فرض صحت این ادعا در پاره‌ای





از موارد (که البته این گونه نیست)، جایگزینی حبس ابد با قصاص نفس مبتنی بر این پیش فرض است که حق قصاصی که خدای متعال به اولیای دم داده است نادیده گرفته شود و حال آنکه این حق، مقتضای اصل هدایتگری و رستگاری و نیز اصل عدالت طلبی و احقاق حق و حتی اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است و این سه اصل بر اصل بازدارندگی مقدمند.

مقتضای اصل هدایتگری همان طور که گفته شد، حق قصاص است و اگر این مهم با مجازات حبس تأمین می‌شد، خدای متعال هرگز حق قصاص را تشریح نمی‌فرمود. مقتضای اصل عدالت طلبی نیز همان گونه که گفته شد این است که اولیای دم بتوانند قاتل فرزند خویش را به شیوه‌ای متعارف قصاص کنند. مقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه نیز یقیناً حق قصاص است؛ زیرا قصاص نفس دارای آثار روان‌شناختی فراوانی است که هر یک به نوعی مانع از پدید آمدن عقده‌های روانی و بروز ناهنجاری‌های اجتماعی می‌شوند؛ مثلاً اولین نکته‌ای که در آرامش بخشیدن به اولیای دم و فروکاستن عطش انتقام آن‌ها مؤثر است، نفس وجود حق قصاصی است که برای آن‌ها در نظر گرفته شده است؛ زیرا صرف آگاهی از اینکه قانون از آن‌ها حمایت می‌کند و آن‌ها را در مسیر حق جویی یاری می‌نماید، مانع از بروز بسیاری از رفتارهای ناهنجار از خانواده مقتول است. همچنین قرار گرفتن اولیای دم در مسیر قانونی، تشکیل پرونده و ... خود موجب سپری شدن چند صباحی از زمان حادثه می‌شود و فرصتی بیشتر برای اندیشیدن و اجتناب از عملکرد احساسی را در اختیار آن‌ها می‌نهد؛ نکته دیگر اینکه در این فاصله، خانواده قاتل نیز می‌توانند با شرکت در مراسم مقتول و اظهار ندامت و همدردی نسبت به خانواده او، زمینه را برای منصرف کردن اولیای دم از قصاص و یا تبدیل آن به دیه فراهم آورند. در صورتی که اگر حق قصاص به اجبار از اولیای دم گرفته شود، در صورت توانمندی آن‌ها، منجر به فتنه‌ای بزرگ‌تر و کشته شدن چندین نفر در مقابل یک نفر می‌شود که موجب سلب امنیت از اجتماع خواهد شد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴، صص ۸-۴) و در صورت عدم توانمندی آن‌ها نیز سبب سرشکستگی و احساس حقارت در آن‌ها می‌شود که

منافی اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است. بنابراین حق قصاص همواره موجب تقویت حیات و پویایی در فرد و جامعه است.

بر این اساس، مجازات قصاص نفس از هر جهت بر مجازات حبس ابد برتری دارد؛ زیرا مجازات حبس ابد در انسانی ترین حالت آن نیز مشکلاتی دارد که با اصول حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس سازگار نیست؛ مثلاً بلا تکلیفی همسر قاتل در دوران طولانی حبس، مشکلات عاطفی و فقر معیشتی خانواده قاتل، حس تحقیر ناشی از محبوس بودن پدر برای فرزندان، تصور خوش گذرانی قاتل در زندان از ناحیه اولیای دم و موارد دیگر، از جمله مشکلاتی است که حتی در بهترین حالت حبس نیز گریبان گیر خانواده قاتل و اولیای دم است؛ در حالی که این گونه مشکلات در مجازات قصاص نفس به مراتب پایین تر است.

ب. برخی دیگر قصاص قاتل را مخالف با حسن انسان دوستی در انسان دانسته اند؛ یعنی بر این عقیده اند که با توجه به اینکه قصاص نفس نوعی کشتن است و طبع انسان کشتن انسان دیگری را بر نمی تابد، مجازات قصاص نفس برخلاف طبیعت آدمی و عواطف انسانی است (طارمی، ۱۳۸۶، ص ۴).

پاسخ این است که اولاً طبع انسان هر گونه کشتنی را بد نمی داند؛ زیرا مواردی نظیر دفاع انسان از خود در مقابل حمله دیگران که جز با کشتن آنان دفع نمی گردد، از شمول این قاعده خارجند؛ یعنی برخی از کشتن ها دقیقاً ریشه در طبیعت خارجی انسان دارد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۴۳۵-۴۳۸)؛ بنابراین کبرای این قیاس به دلیل عدم کلیت آن مخدوش است.

ثانیاً بر اساس مبانی و اصول تشریح مجازات قصاص نفس در اسلام، چنین حسی (بر فرض وجود آن در برخی از افراد نیز) نمی تواند منشأ تشریح قانون برای انسان باشد؛ هر چند در برخی موارد فی نفسه ارزشمند است؛ زیرا از آنجا که «قوانین بشری باید ریشه در واقعیت هستی داشته و مبتنی بر اوهام و خیالات نباشند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴)، حسن انسان دوستی نیز در صورتی می تواند مبنای تشریح قانون واقع شود که مبتنی بر





واقعیت‌های هستی باشد و با اصول حاکم بر مجازات قصاص نفس سازگار باشد؛ مثلاً بنابر آنچه که در «اصل هدایتگری و رستگاری» گذشت، مجازات قتل عمد باید براساس واقعیت‌های زندگی انسان، مسیر تکاملی او، فطرت توحیدی، روحیه خداجویی و نیز وجود معاد و زندگی پس از مرگ تدوین گردد؛ یعنی در تشریح مجازات، باید به جنبه هدایت و رستگاری قاتل نیز توجه شود. حال وقتی خداوند برای مجازات قاتل به اولیای دم حق قصاص می‌دهد، به این معناست که جنبه هدایت و رستگاری و نیز همه واقعیت‌های تکوینی را درباره آن‌ها لحاظ فرموده است؛ هم‌چنانکه عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره، ۱۷۹) در آیه شریفه، بیانگر این مطلب است؛ زیرا قاتلی که قصاص می‌شود، اگر قبل از اجرای حکم توبه کند، نه تنها گناه قتل، بلکه گناهان دیگر او هم به جز حق الناس بخشیده شده و در آخرت سعادتمند است؛ و اگر آن‌قدر شقی و گستاخ باشد که حتی در لحظه مرگ هم پشیمان نباشد، باز هم قصاص به مراتب بهتر از ادامه زندگی برای اوست؛ زیرا طولانی شدن عمر چنین انسانی موجب انباشته شدن گناهان و در نتیجه شقاوت اخروی او است.

همچنین براساس آنچه که در «اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق» گذشت، مجازات قتل عمد باید احیاکننده حقوق هریک از اولیای دم، قاتل و خانواده او و نیز عموم شهروندان باشد و بدیهی است که حق اولیای دم این است که بتوانند براساس اصول و ضوابط اجرای حکم قصاص در اسلام، قاتل را قصاص کنند، همان‌گونه که می‌توانند او را بخشیده و یا دیه بگیرند.

اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه و نیز اصل بازدارندگی هم که یقیناً حق قصاص است؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، حق قصاص از سویی مانع از اقدامات غیرقانونی و تلافی‌جویانه اولیای دم علیه قاتل و خانواده اوست، هم‌چنانکه از شأن نزول آیه «فَلَا يَشْرَفُ فِي الْقَتْلِ» (اسراء، ۳۳) در رابطه با جلوگیری از کشته شدن چندین نفر در ازای یک نفر و نیز از بازگشت برخی از کشورها به مجازات اعدام پس از لغو آن فهمیده می‌شود (زید رعد الحسین، ۲۰۱۷م، ص ۶). از سوی دیگر، با ایجاد مراحل مختلف در

فرایند احقاق حق و قرارداد اولیای دم در مسیر قانونی، ضمن جلوگیری از تصمیمات عجولانه و رفتارهای نابهنجار آنها، زمینه‌ای برای رفع کدورت طرفین و بخشش قاتل توسط اولیای دم پدید خواهد آمد که موافق با اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است. بر این اساس درمی‌یابیم که حس بشردوستی‌ای که مجازات قصاص نفس را بر نمی‌تابد، ریشه در حقایق تکوینی و نیازهای واقعی انسان نداشته و از این جهت فاقد اعتبار است؛ یعنی نمی‌توان آن را مبنای تشریح قانون قرار داد؛ هرچند ممکن است فی‌نفسه ارزشمند باشد؛ نظیر ناخوشایندی یک انسان هنگام مواجهه با برخی از محدودیت‌ها در فرایند تربیت یک کودک و یا تجویز دارویی تلخ برای او که مبتنی بر عدم آگاهی آن انسان از فرایند تربیتی و یا درمان آن کودک است. مسلماً همان‌گونه که چنین احساسی را نمی‌توان مبنای تربیت و یا درمان یک کودک قرار داد، صرف ناخوشایندی عده‌ای از مجازات قصاص را نیز نمی‌توان مبنای صحیحی برای تشریح مجازات دانست؛ هرچند آنان می‌توانند شخصاً براساس حس انسان‌دوستی خود عمل کنند و در صورت قرار گرفتن در جایگاه ولی دم، قاتل را ببخشند.

البته گفتنی است که دغدغه همه اندیشمندان حقوق بشر نیز تشریح قوانین حقوقی براساس واقعیت‌های هستی است؛ اما از آنجا که حقایق نظیر وجود خدا، روح انسان، فطرت توحیدی، معاد و مفاهیمی از این قبیل در نگاه آنان خرافه است، واقعیت را صرفاً در جنبه مادی انسان دانسته و قوانین خود را نیز براساس آن تشریح نموده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۴). به عبارت دیگر، ریشه اصلی اختلاف با اندیشمندان مادی‌گرا، عدم اعتقاد به مبدأ و معاد و ساحت غیرمادی انسان است که در این نوشتار در قالب اصل هدایتگری و ورستگاری بدان پرداخته شد.

ج. اما سؤال دیگر این است که آیا حق قصاص اولیای دم، منافی کرامت ذاتی قاتل نیست؟ یعنی با توجه به اینکه اصل کرامت ذاتی انسان بر اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق مقدم است، چگونه می‌توان کرامت ذاتی قاتل را نادیده گرفت و بنابر درخواست اولیای دم، به زندگی او در دنیا خاتمه بخشید؟





پاسخ این است که کرامت ذاتی در نظام کیفری اسلام که مبتنی بر شناخت واقعی انسان و همهٔ ساحت‌های وجودی اوست، با کرامت ذاتی در نظام‌های کیفری سکولار متفاوت است؛ زیرا کرامت در هر نظام کیفری متناسب با منظومهٔ فکری همان نظام معنا می‌شود. به بیان دیگر، کرامت ذاتی انسان در نظام کیفری‌ای که مبتنی بر یک جهان‌بینی مادی است، به معنای ارزشمندبودن وجود مادی انسان و اهداف متناسب با همان وجود است؛ لذا امر منافی کرامت در این نظام کیفری امری است که یا به‌طور کلی موجب ازبین‌رفتن وجود مادی این انسان گردد و یا مانع از رسیدن او به اهدافش شود. حال اگر قوانین کیفری در چنین نظامی به گونه‌ای باشد که در ازای ارتکاب برخی از جرائم جان این انسان گرفته شود، در واقع تمام مسیرها و ابزارهای او برای رسیدن به اهداف و آرمان‌هایش نابود شده و کرامتی هم برایش باقی نمانده است؛ از این رو قصاص، اعدام و یا هرگونه مجازاتی که به نابودی شخص در این دنیا منجر شود، ممکن است در یک نظام کیفری سکولار، منافی کرامت انسان تلقی گردد.

اما کرامت انسان در یک نظام کیفری مبتنی بر وجود معاد و ساحت‌های مادی و معنوی انسان، به معنای ارزشمندبودن همهٔ ساحت‌های وجودی او و اهداف متناسب با آن‌ها است. البته در اینجا نیز امر منافی کرامت انسانی امری است که به‌طور کلی موجب نابودی انسان و یا اهداف او گردد؛ اما از آنجا که در این نظام کیفری، هرگونه نابودی جسمی برای انسان به معنای نابودی حقیقی او و یا ممانعت از رسیدن به اهدافش نیست، لذا در مجازات‌هایی نظیر قصاص نفس که تنها ساحت مادی انسان از بین می‌رود و حتی موجب تکامل ساحت معنوی او نیز می‌گردد، نه تنها چنین مجازاتی مصداق امر منافی کرامت انسانی به‌شمار نمی‌رود، بلکه در اغلب موارد، خود زمینهٔ تکامل روحی شخص محکوم به قصاص، اولیای دم و یا حتی دیگران را نیز مهیا خواهد نمود. بنابراین با حکم قصاص نه تنها کرامت یک انسان خدشه دار نمی‌گردد، بلکه گامی در مسیر تکامل او نیز برداشته خواهد شد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بدان پرداخته شد، استخراج اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات قصاص نفس در اسلام است. استخراج این اصول نتیجه‌چینش صحیح و نظام‌مند گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، به‌ویژه مجازات قصاص نفس است. همچنین استخراج این اصول مبتنی بر درک همه‌جانبه از انسان و ساحت‌های وجودی او در انسان‌شناسی اسلامی است؛ یعنی مجازات قصاص نفس در نظام کیفری اسلام به‌گونه‌ای است که نه تنها خللی در مسیر تکامل او به وجود نمی‌آورد، بلکه خود به‌وجودآورنده‌ی زمینه‌ای برای رشد و تکامل است. اصول مستخرج عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایتگری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات. اصل کرامت ذاتی انسان می‌گوید مجازات قصاص نفس باید به‌گونه‌ای باشد که حتی‌الامکان کرامت انسان را زیر پا نهد. اصل عدالت‌طلبی مقتضی تشریح مجازات بر مبنای عدالت است. اصل بازدارندگی نیز اقتضا می‌کند که مجازات قصاص نفس نسبت به خود قاتل و دیگران بازدارنده باشد. همچنین اصل حیات و پویایی فرد و جامعه بر این است که مجازات قصاص نفس باید حیات و پویایی را برای همه به ارمغان آورد، نه اینکه خود موجب عقده‌های روانی و ناهنجاری‌های اجتماعی گردد. درنهایت اصل هدایتگری و رستگاری، مقتضای این اصول را در خدمت سعادت و رستگاری قاتل و دیگران قرار می‌دهد که درواقع هدف نهایی مجازات در نظام کیفری اسلام است.

مسئله دیگری که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت این است که چگونه با تکیه بر این اصول و تقدم و تأخر آن‌ها بر یکدیگر، به شبهات مخالفان پاسخ دهیم. مثلاً در پاسخ به توهم برتری مجازات حبس ابد نسبت به قصاص نفس باید گفت که اولاً مجازات قصاص نفس از حبس ابد بازدارنده‌تر است؛ ثانیاً آثار سوء مجازات حبس ابد بر قاتل و خانواده او به مراتب بیشتر از اثرات حاصل از مجازات قصاص نفس است؛ هرچند مجازات حبس نیز با رعایت اصول انسانی آن خالی از فایده نیست؛ ثالثاً بر فرض



صحت این ادعا در پاره‌ای از موارد، از بین بردن حق قصاص ولی دم به اجبار، منافی با اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق و نیز اصل حیات و پویایی فرد و جامعه است؛ در حالی که این اصول بر اصل بازدارندگی در مجازات مقدمند. در پاسخ به ادعای مخالفت مجازات قصاص نفس با حس بشردوستی و کرامت انسانی نیز باید گفت که این حس بشردوستی و این تفسیر از کرامت انسانی، به دلیل عدم ابتناء بر واقعیت‌های تکوینی عالم معتبر نبوده است و نمی‌تواند مبنای تشریح قانون مجازات قرار گیرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). تحف العقول. (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶). مناقب. قم: المكتبة الحيدرية.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التوير (ج ۱۴). بيروت: مؤسسة التاريخ.
۴. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۱). قم: موسسه البعثة.
۵. بولک، برنارد. (۱۳۷۲). کيفر شناسی (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول). تهران: مجد.
۶. پالمر، مایکل. (۱۳۸۸). مسائل اخلاقی (مترجم: علیرضا آل بویه). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. پرادل، ژان. (۱۳۷۳). تاریخ اندیشه‌های کيفری (مترجم: علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول). تهران: شهید بهشتی.
۸. پویافر، مهدی؛ استاجی، علی اصغر. (۱۳۹۴). مقاله مجازات اعدام بر اساس کنفرانس بین المللی سیراکیز (ایتالیا). تهران: کنفرانس بین المللی و علوم انسانی.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). فلسفه حقوق بشر (چاپ ششم). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. حمیری، عبدالله. (۱۴۱۳ق). قرب الاسناد (محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت، چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت.
۱۱. حویزی، عبدالعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ق). نور الثقلین (ج ۱، چاپ چهارم)، قم: اسماعیلیان.
۱۲. خلیخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۵ق). الحاکمیه فی الاسلام. تهران: مجمع اندیشه اسلامی.
۱۳. خسرو شاهی، قدرت الله. (۱۳۸۰). فلسفه مجازت در اسلام (چاپ اول). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.





۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). المفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۵. رجیبی، محمود. (۱۳۷۷). انسان‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. زمخشری، جارالله. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۲). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۷. زید رعد الحسین. (۲۰۱۷م). مجازات اعدام در سال ۲۰۱۶ (چاپ اول). سازمان عفو بین‌المللی.
۱۸. طارمی، محمدحسین. (۱۳۸۶). اعدام در نظام‌های کیفری. مجله پایگاه حوزه، شماره ۲۱۲.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۸، چاپ اول). تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲ق). مجمع البیان (ج ۱۴). بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۳). جوامع الجامع (مترجم: احمد میری). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۸ق). جوامع الجامع (ج ۱). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). النبیان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۶). قم: النشر الاسلامی التابعة الجامعة المدرسی بقم المقدسة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). النهایة (ج ۶). قم: انتشارات قدس محمدی.
۲۵. فضل‌الله، محمدحسن. (۱۴۱۹ق). الاسلام و منطق القوة (ج ۲). بیروت: الدار الاسلامیة.
۲۶. فوادیان دامغانی، رمضان. (۱۳۸۲). سیمای عدالت در قرآن و حدیث. تهران: انتشارات لوح محفوظ.
۲۷. قانون مجازات اسلامی. (۱۳۹۲). مصوب مجلس شورای اسلامی.
۲۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه غرب (مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، چاپ سوم). تهران: سروش.
۲۹. کلینی، یعقوب ابن اسحاق. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱ و ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۳۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۹۸). بحار الانوار (ج ۴۴). اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
۳۱. مزروعی، رسول. (۲۰۱۹). گفتاری در عقلانیت قصاص. مجله فقه اهل بیت، ۱۹ (۷۶-۷۵)، صص ۲۴-۸۶.
۳۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). آموزش عقائد (چاپ چهل و هفتم). قم: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۴. مطالعات جهانی قتل. دفتر مواد مخدر و جرم سازمان ملل متحد، ۲۰۱۳م. و قابل دریافت از سایت این مرکز در تیرماه ۱۳۹۳ به نشانی:

<http://www.unodc.org/igsh/pdfs/2014-global-homicidde-b00k-web.pdf>

۳۵. مطهری، مرتضی. (بی تا). اسلام و مقتضیات زمان (چاپ هفدهم). تهران: صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۵۳). تفسیر نمونه. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). انوار الفقاهه. قم: مدرسه امام علی علیه السلام.
۳۸. نعمان مغربی، قاضی. (۱۳۸۳). دعائم الاسلام (ج ۲). قم: دار المعارف.
۳۹. نوربها، رضا. (۱۳۸۲). زمینه حقوق جزای عمومی. تهران: گنج دانش.
۴۰. نوری، میرزا حسین. (۱۳۶۵). مستدرک الوسائل (ج ۱۱). قم: آل البیت.
۴۱. وایت، راب؛ هینز، فیونا. (۱۳۸۳). جرم و جرم شناسی (مترجم: علی سلیمی، چاپ اول). تهران: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.



References

*The Holy Quran

1. Bahrani, S. H. (1415 AH). *Al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1). Qom: Al-Baathah Institute. [In Arabic]
2. Bullock, B. (1372 AP). *Criminology*. (Najafi Abrandabadi, A. H, Trans. 1st ed.). Tehran: Majd. [In Persian]
3. Caplestone, F. (1382 AP). *History of Western Philosophy*. (Khorramshahi, B, Trans. vol.8, 3rd ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
4. Fadlullah, M. H. (1419 AH). *Islam and the logic of power*. (Vol. 2). Beirut: Al-Dar al-Islamiya. [In Arabic]
5. Fowadian Damghani, R. (1382 AP). *The image of justice in Quran and Hadith*. Tehran: Loh Mahfouz Publications. [In Persian]
6. *Global Homicide Studies*. United Nations Office on Drugs and Crime, 2013. From the website of this center in July 2014 at <http://www.unodc.org/igsh/pdfs/2014-global-homicide-b00k-web.pdf>. [In Persian]
7. Hamiri, A. (1413 AH). *Qarb al-Asnad*. (Alulbayt Institute, Ed., 1st ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
8. Howeizi, A. (1415 AH). *Nur al-Saghaleen*. (Vol. 1, 4th ed.), Qom: Ismailian. [In Arabic]
9. Ibn Ashour, M. T. (1420 AH). *Al-Tahrir va al-Tanvir*. (Vol. 14). Beirut: Al-Tarikh Institute. [In Arabic]
10. Ibn Shahr Ashub. (1376 AP). *Manaqib*. Qom: Al-Maktaba Al-Heydriya. [In Persian]
11. Ibn Shuba Harrani, H. (1404 AH). *Tohaf al-Uqul*. (Ghafari, A. A, Ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
12. *Islamic Penal Code*. (1392 AP). Approved by the Islamic Council. [In Persian]
13. Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Philosophy of human rights*. (6th ed.). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
14. Khalkhali, S. M. M. (1425 AH). *Al-Hakemiyah fi al-Islam*. Tehran: Assembly of Islamic Thought. [In Arabic]



15. Khosrowshahi, Q. (1380 AP). *The philosophy of punishment in Islam*. (1st ed.). Qom: Islamic Propaganda Office. [In Persian]
16. Koleyni, Y. (1407 AH). *Al-Kafi*. (Vol. 1, 2). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic]
17. Majeisi, M. B. (1398 AP). *Bihar Al-Anwar*. (Vol. 44). Isfahan: Computer Research Center. [In Persian]
18. Makarem Shirazi, N. (1376 AP). *Anwar al-Fiqaha*. Qom: Imam Ali School. [In Persian]
19. Makarem Shirazi, N. et al. (1353 AP). *Tafsir Nemouneh*. Qom: Dar al-Kitab al-Islamiya. [In Persian]
20. Mazrouei, R. (2019). A speech on the rationality of Qisas. *Alulbayt Jurisprudence Magazine*, 19(75-76), pp. 24-86.
21. Mesbah Yazdi, M. T. (1389 AP). *Teaching beliefs*. (47th ed.). Qom: International Publishing Company. [In Persian]
22. Motahari, M. (n.d.). *Islam and the requirements of time*. (17th ed.). Tehran: Sadra.
23. Mustafavi, H. (1360 AP). *Researching the words of the Qur'an*. Tehran: Book Translation and Publishing Company. [In Persian]
24. Noman Maghrebi, Q. (1383 AP). *Da'a'im al-Islam*. (Vol. 2). Qom: Dar al-Maarif. [In Persian]
25. Noorbaha, R. (1382 AP). *The field of general criminal law*. Tehran: Ganj Danesh. [In Persian]
26. Nouri, M. H. (1365 AP). *Mustardak al-Wasail*. (Vol. 11). Qom: Alulbayt. [In Persian]
27. Palmer, M. (1388 AP). *Ethical issues*. (Alebouyeh, A. Trans.). Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
28. Pouyafar, M., & Staji, A. A. (1394 AP). *The article on the death penalty based on the international conference of Syracuse (Italy)*. International Conference and Human Sciences, Tehran. [In Persian]
29. Pradel, J. (1373 AP). *The History of Penal Thoughts*. (Najafi Abrandabadi, A. H, Trans., 1st ed.). Tehran: Shahid Beheshti. [In Persian]



30. Ragheb Esfahani, H. (1404 AH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Qom: Book publishing Office. [In Persian]
31. Rajabi, M. (1377 AP). *Anthropology*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
32. Tabarsi, F. (1383 AP). *Jawami al-Jamae*. (Miri, A. Trans.). Mashhad: Islamic Research Foundation. [In Persian]
33. Tabarsi, F. (1412 AH). *Majma' Al-Bayan*. (Vol. 14). Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic]
34. Tabarsi, F. (1418 AH). *Al-Jamae communities*. (Vol. 1). Qom: Al-Nashar al-Islami Publishing House. [In Arabic]
35. Tabatabaei, M. H. (1363 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1, 5, 12, 13, 18, 1st ed.). Tehran: Raja Cultural Publishing Center. [In Persian]
36. Taremi, M. H. (1386 AP). Execution in criminal systems. *Paygah Hawzah Magazine*, No. 212. [In Persian]
37. Tusi, M. (1413 AH). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 5, 6). Qom: Islamic Publications Office affiliated to Qom Teachers' Association. [In Arabic]
38. Tusi, M. (n.d.). *Al-Nahayah*. (V. 6). Qom: Quds Mohammadi Publications.
39. White, R., & Haines, F. (1383 AP). *Crime and criminology*. (Salimi, A, Trans. 1st ed.). Tehran: Hawzah and University Research Institute. [In Persian]
40. Zamakhshari, J. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqa'iq Ghawamiz al-Tanzil*. (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic]
41. Zayd Ra'ad al-Hussein. (2017). *The death penalty in 2016*. (1st ed.). Amnesty International.

