

فلسفه مجازات

ناصر قربانی

مقدمه

یکی از مهم ترین نهادهای حقوقی هر جامعه، نظام جزایی آن است که قوانین و مقررات کیفری را در خود دارد. هر جامعه‌ای از بدو پیدایش، برای افراد خود حقوق و امتیازاتی پیش‌بینی نموده، همگان را ملزم به رعایت آنها می‌داند. حق حیات، حق آزادی، حق برخورداری از آسایش و امنیت، حق مالکیت و ... از جمله این حقوق و امتیازات است که هیچ کس حق ندارد به آنها آسیبی وارد کند. ولی چنین نیست که همگان همواره حقوق دیگران را محترم شمارند و متعرض حقوق و امتیازات دیگران نشوند. حال اگر کسانی به حقوق خویش قناعت نکنند و با تجاوز به حقوق دیگران نظم و تعادل برقرار شده را مختل سازند، ناگزیر جامعه باید از خود عکس العمل نشان داده، چنین متجاوزانی را کیفر دهد. بنابراین مجازات یکی از عوامل حفظ نظم و حقوق افراد است. از این روست که از بدو پیدایش جوامع، نظام کیفری یکی از پایه‌های اساسی هر جامعه‌ای بوده است. شاید بتوان گفت قوانین جزایی از قدیمی ترین مقرراتی است که در جوامع بشری به وجود آمده و در حقیقت، خود مجازات نیز یکی از قدیمی ترین نهادهای بشری است؛ چه آن که در جامعه متشکل از انسانها، به علت تعارض منافع، وقوع جرم امر مسلمی بوده است و چون وقوع جرم وجود آدمیان را جریحه دار می‌کند، جامعه در برابر جرم واکنش نشان داده، مجرمان را مجازات می‌نماید. در ادیان‌هی نیز مجازات مجرمان و متخلفان از مقررات الزامی دینی، مورد توجه قرار گرفته است. همچنان که می‌توان گفت مجازات در جوامع استبدادی با ظلم و ستم همراه است، مجازات را در

یک جامعه آزاد و متعدد می‌توان نشان حاکمیت قانون داشت؛ اما با وجود این، فلسفه مجازات و عوامل ترجیه‌گر آن همواره مرکز گفتگوها بین حقوقدانان، فیلسوفان، جرم‌شناسان و جامعه شناسان بوده است.

مراد از «فلسفهٔ مجازات»

پیش از پرداختن به هر بحثی، شایسته است نخست، مقصود از فلسفهٔ مجازات را روشن سازیم. مراد از واژهٔ «فلسفه» که در اینجا به «مجازات» اضافه شده است چیست؟ امروزه فلسفهٔ مضاف تعبیر رایجی است. آیا فلسفه را می‌توان به هر پدیده‌ای اضافه نمود، یا لزوماً باید مضاف‌الیه این فلسفهٔ «مضاف»، علم باشد؛ مانند فلسفهٔ علم، فلسفهٔ فیزیک، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست، فلسفهٔ ریاضی و...؟

ممکن است در نگاه نخست چنین تصور شود که موضوع فلسفهٔ مضاف، همواره یک علم است؛ مانند فلسفهٔ ریاضی، فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ اقتصاد، فلسفهٔ حقوق و...، که مضاف‌الیه آنها علمی است درجه اول که موضوع علمی درجه دوم قرار می‌گیرد. ولی این تصور صحیح نیست؛ چون «فلسفهٔ مضاف» همیشه فلسفهٔ یک علم نیست، یعنی اصلاً متعلق آن علم نیست، مثل فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ زبان. فلسفهٔ زبان (Philosophy of language) بخش بسیار معنابهی از فلسفهٔ تحلیلی غرب است که مضاف‌الیه آن علم نیست، بلکه نگاهی تحلیلی و نظری به پدیدهٔ زبان است.^{۱۱}

با این دیدگاه می‌توان «فلسفهٔ مجازات» را تعبیری صحیح دانست؛ چه آن که مجازات تنها یک نهاد و پدیده است و نه یک علم مستقل درجه اول که موضوع علم دیگری قرار گیرد. هرچند حقوق کیفری و نیز جرم‌شناسی دو علم مستقل هستند و در آنها از فلسفهٔ حقوق کیفری (Philosophy of Criminal Law) هم گفتگو می‌شود، ولی مجازات و کیفر تنها یکی از نهادهای هر جامعه است که در این دو علم بررسی می‌شود و از کیفیات و قواعد مربوط به آن سخن به میان می‌آید. بنابراین اگر فلسفهٔ مضاف را لزوماً فلسفهٔ یک علم ندانیم، بلکه صحیح باشد که پدیده و نهاد نیز متعلق آن قرار گیرد، همچون زبان و هنر، می‌توانیم تعبیر فلسفهٔ مجازات را صحیح دانسته از آن سخن بگوییم؛ چنانکه از فلسفهٔ انقلابها، پویزه در مورد نهضت امام حسین(ع) نیز چنین تعبیر می‌کنیم. نکتهٔ دیگری که باید افزود آن است که آیا مراد از فلسفه که در اینجا به مجازات اضافه شده است،

چیست؟ آیا مقصود فلسفه به معنای عام است که در آن از هستی و تقسیمات اولی آن بحث می‌شود؟ آیا مثلاً در فلسفه علم می‌خواهیم به این سؤال پاسخ دهیم که علم چیست، و در فلسفه حقوق از چیستی حقوق سخن گفته می‌شود، و در فلسفه مجازات از چیستی مجازات؟ ممکن است پاره‌ای بر این باور باشند که مراد از فلسفه در فلسفه مضاف همان معنای عام آن است.^۲ ولی این اندیشه صحیح نمی‌نماید. «فلسفه مضاف» آن طور که از کل این مباحث که امروزه در غرب مطرح است، به دست می‌آید. عبارت است از: «کل تاملات نظری و تحلیلی و عقلانی راجع به یک پدیده و آن پدیده گاهی علم است و گاهی غیر علم، مثل خود زبان».^۳

در مجموع می‌توان گفت که مراد از فلسفه مضاف در موارد بسیاری، مبانی (Foundations) است؛ و در این نوشتار، ما به هیچ روى، معنای عام فلسفه را اراده نکرده‌ایم؛ چه آن که از هستی و چیستی مجازات سخن نمی‌گوییم، بلکه در حقیقت از چرايی آن بحث می‌کنیم و می‌خواهیم مبنا، علت و هدف مجازات را روشن سازیم. بنابراین مقصود از فلسفه مجازات، مبانی و هدف مجازات است و بدیهی است که علل وجود یک پدیده غیر از علل قوام آن است. سؤال از علت مجازات، غیر از سؤال از چیستی آن است و نویسنده‌گانی که به فلسفه مجازات پرداخته‌اند، در حقیقت به همین جهات توجه نموده‌اند.^۴

پس از روشن شدن موضوع بحث، اینک نخست به طور اختصار آنچه را فیلسوفان، حقوق‌دانان و جرم‌شناسان در مورد فلسفه مجازات گفته‌اند بیان می‌کنیم و آنگاه به بررسی فلسفه مجازات در اسلام می‌پردازیم و چون از مجازات در فقه اسلامی بحث و گفتگو می‌شود، سخن از فلسفه آن، بحثی برون فقهی خواهد بود؛ چون فلسفه مجازات را به مجموع تاملات نظری، تحلیلی و عقلانی راجع به پدیده مجازات تعریف می‌کنیم.

افرون بر نظریه ارضاء (Satisfaction Theory)، یعنی توجیه مجازات به سبب آن که موجب رضایت خاطر و تسلی مجنی عليه می‌شود، و نظریه جبران خسارت (Restitution Theory)، که هر دو به نوعی با روح انتقام‌جویی گره خورده‌اند، و برخی دیگر از اندیشه‌ها در توجیه مجازات و بیان علت آن، دیدگاه‌های عمدۀ زیر بیشتر مورد توجه قرار داشته و دارند:

۱. نظریه فایده اجتماعی (دفع اجتماعی): ژان ژاک روسو در کتاب «قرارداد اجتماعی» خود مجازات را با در نظر گرفتن فایده اجتماعی آن توجیه می‌کند. او در مورد اصل و منبع حق جامعه در مورد مجازات و تنبیه افراد، معتقد است که افراد بشر که آزاد به دنیا آمده‌اند و به طور آزاد هم در



طیعت زندگی می‌کنند، به تهایی قادر به حفظ خود و دفاع در مقابل عوامل طبیعی نیستند. بنابراین برای محافظت خود و دفع مخاطرات به دور یکدیگر گرد آمده و با هم «قرارداد اجتماعی» منعقد می‌کنند. در چنین جامعه‌ای هرگاه کسی مرتکب جرم شود، با میل و اراده، قراردادی را که با جامعه بسته بود نقض کرده است. متصدیان امر، با محکمه مقصّر و اعلام حکم مجازات، در واقع ثابت می‌کنند و به عموم اعلام می‌کنند که این شخص قرارداد اجتماعی را نقض کرده است و بنابراین عضو جامعه نیست و چون تعهد خود را غلو نموده باید به عنوان پیمان‌شکن، تبعید و یا به اسم دشمن جامعه، نابود گردد. چنین فردی دیگر استحقاق محافظت شدن از ناحیه آن جامعه را نداشته و جامعه حق دارد که چنین فردی را به مجازات برساند.^۵

بکاریا نیز هدف از مجازات را فایده اجتماعی آن می‌دانست و معتقد بود که غرض از مجازات آن است که متهم و دیگران در آینده مرتکب چنین جرمی نشوند.^۶ وی معتقد بود که ترس از مجازاتهای مقرر در قانون باعث می‌شود که مجرمین احتمالی از ترس مجازات، از ارتکاب جرم خودداری نمایند. بعلاوه، خود مجرم نیز با تحمل مجازات متوجه خواهد شد که هرگاه در آینده باز هم مرتکب جرم دیگری شود، همین سرنوشت شرم و حشتاک و حتی شدیدتر از آن در انتظار اوست و بدین ترتیب امکان خواهد داشت که در آینده مرتکب جرم دیگری شود؛ و از این مسیر سودی نصیب جامعه می‌گردد.^۷

پنجم حقوقدان انگلیسی نیز در رساله «مجازات‌ها و باداشها» این هدف را مطمح نظر قرار داده است. او در نوشته‌های خود نظریه فایده اجتماعی را که قبلًا عنوان شده بود تحت نظم درآورد. وی معتقد بود که انسان فردی است خودخواه که همیشه در صدد جلب منفعت است. کسی که مرتکب جرم می‌شود نیز هدفش جلب منفعت است، اما در ارتکاب جرم برای وی خطر دستگیری و تحمل مجازات هم وجود دارد. و بدین ترتیب مجرم به هنگام ارتکاب جرم، در مقابل دو امر متضاد قرار دارد: یا به خاطر جلب منفعت جرم را مرتکب شده، مجازات را نیز تحمل نماید و یا این که از ارتکاب جرم صرف نظر نموده، خود را در معرض تحمل مجازات قرار ندهد. اگر کیفر، متناسب با وسعت خساراتی باشد که بر جامعه وارد شده موجب هراس افراد می‌گردد و آنان را از انجام جرم و یا تکرار آن باز می‌دارد.^۸

۲. مكتب عدالت مطلق: پاره‌ای از فیلسوفان و نویسندهای اخلاقی و مذهبی، هدف مجازات را صرف نظر از نفع اجتماعی آن، اجرای «عدالت مطلق» می‌دانستند. از جمله این دانشمندان

می توان امانوئل کانت (Kant) فیلسوف مشهور آلمانی و ژوزف دومستر (J. demaistre) را نام برد. کانت که با کتابهای نقد عقل مجرد (Critique de le raison pure) و نقد عقل عملی (Critique de le raison pratique) شهرت یافته، نفع و یادفاع اجتماعی را که بتنام آن را ستدود بود بی معنا می داند و در اجرای مجازات از مقاهمی کلی تر و گسترش تری استفاده می کند و بر این باور است که «عدالت» و «اخلاق» ایجاب می کند که بزهکار کیفر ببیند؛ و حتی اگر فایده ای نیز برای جامعه از نظر مجازات متصور نباشد، اجرای آن به لحاظ تجاوز به حریم اخلاق و عدالت ضروری است. به نظر وی هدف مجازات، صرف نظر از سودجویی و رفع ضرر همان کیفر و سزای عمل خلاف اخلاقی است که اتفاق افتاده است، نه نفع اجتماعی. کانت برای توضیح عقاید خود و این که هدف مجازات باید اجرای عدالت باشد، مثالی آورده که به «مثال جزیره متروک» مشهور است. وی می گوید: فرض کنیم عده ای در جزیره ای دور افتاده تشکیل جامعه داده و با هم زندگی می کنند. اینک به علی افراد جزیره تصمیم به ترک جزیره و انحلال جامعه خود گرفته اند. باز هم فرض کنیم که مجرمی قبل از این مرتكب قتل شده باشد. در اینجا نیز آخرین وظیفه این جامعه قبل از ترک جزیره اعدام قاتل است. زیرا اگرچه در چنین موقعیتی چون جامعه منحل می گردد و دیگر در آن جزیره، جامعه ای باقی نخواهد ماند و در نتیجه اجرای مجازات از نظر نفع اجتماعی امر کاملاً بی فایده ای است، با وجود این، «عدالت مطلق» و «نظم اخلاقی» که بالاتر و بالاتر از نفع اجتماعی است، وجوب چنین مجازاتی را مسلم و ضروری می نماید.^۹

۳. نظریه پیشگیری و ارعاب: اعتقاد صاحبان این نظریه آن است که مجازات با دو شیوه مهم پیشگیری (Prevention) و ارعاب (Deterrence) میزان جرم را کاهش می دهد. به عقیده آنان، اگر برای مجرم طی مدت خاصی مواعنی وجود داشته باشد، کمترین آن این است که طی این مدت مرتكب سرقت، تجاوز به عنف یا هر جرم دیگری نخواهد شد. در باب مجازات با توجیه کاهش جرم، نظریه ارعاب نیز مورد پذیرش و قاید پاره ای از اندیشمندان است. مراد آن است که مجرم به خاطر ترس از کیفر، از ارتکاب جرم منصرف گردد. طرفداران این اندیشه بر این باورند که کیفر و مجازات مجرمان، اصولاً باعث کاهش وقوع جرم خواهد شد و اگر کیفر ارعابی صورت نگیرد، دیگر افراد جامعه نیز ممکن است مرتكب جرم شوند. در این توجیه، تنها به فرد بزهکار که قبلاً به قوانین تجاوز کرده است توجه نمی شود، بلکه کل افراد جامعه مورد توجه قرار دارند.^{۱۰}

۴. نظریه اصلاح و تربیت مجرمان: والاترین هدفی که دانشمندان حقوق جزا، بویژه



طرفداران مکتب دفاع اجتماعی، برای مجازات قائلند، اصلاح مجرمان است. چه هدفی عالی تر از آن که بتوان هنگام اجرای اجرای مجازات، مجرم را اصلاح نموده، وی را چون فردی سالم و شرافتمند تحويل جامعه داد. مکتب دفاع اجتماعی معتقد است که بکى از وظایف اولیه دولت در اجرای مجازاتهای سلب کننده آزادی، اصلاح و تربیت مجرمان است. طرفداران این نظریه معتقدند که کیفر دیدن مجرم ضریب روحی در دنایی بروی وارد می آورد و بدین ترتیب او خواهد فهمید که راهش خطابوده است و ممکن است تصمیم بگیرد که زندگی خود را در آینده اصلاح کند.^{۱۱}

بعد از بیان فشرده پاره ای از دیدگاهها در باب فلسفه مجازات که صاحب نظران در توجیه مجازات ارائه نموده اند، ذکر این نکته ضروری است که توجیه مجازات مساله ای نیست که بتوان آن را در قالب یک نظریه بیان کرد، و در واقع یک نظریه به تنها نتوانسته است مجازات را از تعامل جهات توجیه کند، بلکه هر کدام از اندیشه های طرح شده، تنها جزوی از حقیقت را به همراه دارد و طبعاً انتقادهایی را نیز برانگیخته است. برخی از دیدگاهها مورد انتقادهای بیشتری قرار گرفته اند. مثلًا در انتقاد از نظریه پیشگیری از طریق ارعاب، گفته شده است که تجربه غیر از این را نشان می دهد. تبهکاران محکوم شده و مجازات دیده، اغلب مجدداً مرتكب جرم می شوند که این امر نشانگر آن است که هرگز رعیت از مجازات در دل ندارند.^{۱۲}

افزون بر این، با چه توجیهی می توان گفت که شخصی مجازات شود تا دیگران از ارتکاب جنایت بازداشته شوند؟^{۱۳}

به رویکرد اصلاحی مجازات، اشکالات بیانی تری وارد ساخته اند؛ اگرچه ممکن است مجرم در اثر ترس مرتكب جرم نشود، اما این با اصلاح که عبارت است از تغییر و تحول اساسی درونی، کاملاً متفاوت است. حتی در مجازات زندان که گاه مجرم برای مدتی طولانی در جس می ماند و فرصت کافی برای تأمل در افعال ناپسند و مجرمانه خویش دارد، به هیچ روی مسلم نیست که وی از نظر اخلاقی تغییر روش دهد، بلکه ممکن است آزموده گردد که چگونه مرتكب جرم شود تا دستگیر نشود. بنابراین اگر قصد آن داریم که با مجازات، بینش اخلاقی مجرم را تغییر دهیم و او را واقعاً اصلاح کنیم، شایسته و معقول آن است که به شیوه های آموزنده روى آوریم و اگر عواملی موجب ارتکاب جرم می شود، لازم است آنها را از میان برداریم و اگر مجرم دچار اختلال شخصیتی است به درمان وی پردازیم؛ که صرف تحمیل مجازات، هدف اصلاحی را تأمین نمی کند.^{۱۴}



فلسفهٔ مجازات در اسلام

دین اگر از شمول و جامعیت برخوردار باشد نمی‌تواند فاقد نظام کیفری باشد؛ چه آن که اداره اجتماع، حفظ نظم، برقراری امنیت و اقامهٔ قسط و عدل وابسته به وضع مقررات و تادیب و تنبیه متخلفان است؛ چون انسانها استعداد تجاوز به حقوق دیگران، سریچه از فرامین حق و ایجاد شرّ و ظلم را دارند و بدون جعل کیفر نمی‌توان از ایجاد ظلم و تجاوز جلوگیری نمود و اسلام که در بین ادیان از کمال و جامعیت برخوردار است، باید دارای نظام کیفری باشد.

اعتراض شخصیت انسانها یکی از اهداف بلندی است که دولت اسلامی باید در تحقق آن بکوشد و هرچند ممکن است تحمل مشقت و مجازات مجرمان، در مواردی این هدف را تسهیل نکند، بلکه دور کردن فرد از جامعه و روانه کردن او به زندان، روح او را آزارده ساخته موجبات سقوط پیشتر وی را فراهم کند، و نیز اگرچه ممکن است هنک حرمت و بی‌آبرویی که لازمه اجرای هر مجازاتی است، در برخی موارد به سبب وجود بعضی از شرایط، جنبهٔ تربیتی و اصلاحی پیدا نکند، اما به هر حال نمی‌توان مجازات را فاقد ارزش اصلاحی و تربیتی دانست. تردیدی نیست که باید مقام انسانی فرد بزهکار مطمح نظر قرار گیرد و او تها در موارد معدودی باید همچون میکروب از جامعه بشریت طرد گردد؛ در سایر موارد باید بزهکار را انسانی دانست که چون دیگران استحقاق همه گونه مساعدت و یاری را دارد و باید یه او کمک کرد تا مقام از دست رفته را به دست آورد و به فضیلتهای انسانی نایل گردد. ولی از سوی دیگر نمی‌توان همچون طرفداران مکتب تحقیقی باور داشت که جرم ارتکابی فاقد اهمیت خاص بوده و آنچه مهم است شخص مجرم است نه جرم ارتکاب یافته، و بنابراین باید تنها به شخصیت مجرم توجه نمود؛ چه آن که درست است که در حقوق جزا شخصیت مجرم واجد اهمیت خاصی است، ولی در توجه به این شخصیت نمی‌توان به کلی از عمل ارتکابی صرف نظر نمود. چگونه پذیرفتی است که مرتكبین جرایم خطناک با مرتكبین جرایم سبک، تنها به علت آن که دارای شخصیت یکسانی هستند، تحت مجازات واحدی قرار گیرند. وانگهی، آیا می‌توان شخصیت جامعه و مصالح افراد آن را نادیده انگاشت و تنها شخصیت بزهکار را مدنظر قرار داد؟ این است که با تبعیغ در مجازاتهای مقرر در اسلام می‌توان به خوبی دریافت که در اسلام، هم شخصیت بزهکار و هم مصالح جامعه مورد توجه قرار گرفته است و ما در این گفتار به اجمال به بررسی مجازات و فلسفه آن در اسلام خواهیم پرداخت.





در اسلام مجازات مجرمان و متخلقان از اوامر و نواهی الهی دارای دو نوع اساسی است:

۱. مجازات اخروی: این مجازات، نوع اساسی تر مجازاتها در اسلام است که پس از پایان یافتن حیات دنیوی و مرحله آزمایش، انسانها در سرای دیگر به اقتضای عدل الهی و نتیجه اوامر و نواهی او کیفر و پاداش می‌بینند: «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضرا و ما علمت من سوء تولد لو ان بینها و بینه امداً بعيداً يحدركم الله نفسه والله رُؤوف بالعباد» و «وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا ۝ وَ مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا ۝ يَرَهُ». ^{۱۵}

۲. مجازات دنیوی، که خود به دو نوع منقسم است:

نوع اول: مجازات تکوینی که براساس قانون علت و معلول و اسباب و مسببات و ربط نتایج به مقدمات تحقق می‌یابد و جوامع و انسانها در صورت انحراف از مسیر حق دچار آن می‌گردند و این نوع مجازات، آشکال مختلفی دارد و به صورت هلاک و نابودی ملتها، تسلط دشمنان بر آنان، بروز تعطی و مشکلات اقتصادی، ذلت و خواری و... تحقق می‌یابد.

قرآن کریم در آیات کریمه خود سنت ثابت الهی را در مورد این نوع کیفرها بیان داشته است: «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کانت عاقبة المکلین؛ ^{۱۶} افلم پسروا فی الارض فینظروا کیف کانت عاقبة الذين من قبلهم دمر الله عليهم وللکافرین امثالها؛ ^{۱۷} وتلک القری اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لهم ملکم موعداً؛ ^{۱۸} وتلک بیوتهم خاوية بما ظلموا... ». ^{۱۹}

براساس آیات فراوانی از قرآن کریم، ظلم سبب هلاک و نابودی است که به برخی از آنها اشاره شد. گفتشی است در اصطلاح قرآن، ظلم به تجاوز فرد یا گروهی به حقوق فرد یا گروهی دیگر اختصاص ندارد، بلکه شامل ظلم فرد به نفس خود و شامل ظلم یک قوم به نفس خود نیز می‌شود. هر گونه فسق و فجور و هرگونه خروج از مسیر درست انسانیت، ظلم است. ظلم در قرآن در حقیقت مفهوم عامی دارد که هم شامل ظلم به دیگران می‌شود و هم شامل فسق و فجور و کارهای ضد اخلاقی: «اطیعوا الله و رسوله ولا تنازعوا فتفشلوا و تلهب ریحکم». ^{۲۰} بنابر مفاد این آیه، سستی و زوال قدرت و توانایی، نتیجه نزاع داخلی و عدم پیروی از خداوند و پیامبر است. «ومن اعرض عن ذکری فانَّ لَهُ معيشةٌ ضنكًا» ^{۲۱} پس مشکلات معيشتی اعم از مادی و معنوی آن، در نتیجه به فراموشی سپردن یاد خدا به سوی یک جامعه و افراد آن روی می‌آورد. آیه ۷۹ سوره مائدہ یکی از علل دور افتادن کافران بنی اسرائیل از رحمت خداوند را باز نداشتن یکدیگر از منکرات، یعنی ترک نهی از منکر، ذکر کرده است: «کانوا لا بتأهون عن منكر فَعَلُوهُ لَبِسْ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ».

پیامبر بزرگوار اسلام (ص) در یکی از سخنان بلند خویش، بی توجهی به اقامه حدود الهی و عدم رعایت تساوی همگان در برابر قانون را سبب هلاکت و نابودی برخی از جوامع دانسته است: «اتما اهلک من کان قبلکم انهم کانوا اذا سرق فبهم الشريف تركوه و اذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد».

نوع دوم: مجازاتهایی که در نظامهای کفری و قوانین جزایی پیش‌بینی می‌شود و فقهیان اسلامی با اعتماد به منابع فقه، آن را استبطاط می‌کنند و حاکمان جوامع اسلامی مکلف به اجرای آن هستند؛ مجازاتهایی از نوع قصاص در قتل عمد، قطع دست سارق، زدن تازیانه و مانند آن. در واقع، این نوع مجازاتها مورد بحث ما هستند.

مبناي مجازات: مبنای مجازات یا اندیشه اساسی ای که مجازاتهای اسلامی مستند به آن است، عبارت است از همان مبنایی که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی است؛ چه آن که مجازات، جزئی از شریعت اسلامی است و شریعت دارای جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هماهنگی است که بین آنها تغایر و تضاد وجود ندارد، و تمامی شریعت در حقیقت در راستای تحقق یک هدف کام بر می‌دارد؛ بنابراین ضروری است که از مبنای واحدی برخوردار باشد و باید آن مبنای واحد را دریافت. با فهم دقیق دین و تحقیق در هدف بعثت و ارسال رسولان می‌توان آن مبنای را شناخت: و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين.^{۲۱} بنابراین مبنای شریعت، که مجازات نیز بخشی از آن است، رحمت خداوند بر بندگان است؛ رحمتی که گستره آن هرجا و همه چیز را فراگرفته است و خداوندی که رحمن و رحیم است.

اما رحمت چگونه می‌تواند مبنای مجازات قرار گیرد؟ اگرچه در مجازات سخن از رنج و عذاب است که ظاهرآ بر رحمت سازگار نیست، ولی این رحمت است که اقتضا دارد که منافع و مصالح به آحاد جامعه برسد و مفاسد و ضررها از آنان دفع گردد و خبات جامعه و افراد آن تداوم یابد. این رحمت و لازمه آن، یعنی جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسد، از نصوص دینی به روشنی برداشت می‌شود و برخی از عالمان دین نیز بدان تصریح نموده‌اند. برخی کل دین را مصلحت دانسته‌اند: دفع مفسد و جلب مصلحت؛ «ان الشريعة كلها مصالح؛ اما درء مفاسد او جلب مصالح».^{۲۲} پاره‌ای نیز تصریح کرده‌اند که شریعت اسلامی برای تحصیل و تکمیل مصالح و تعطیل یا کاهش مفاسد آمده است؛ «ان الشريعة الاسلامية جاءت بتحصیل المصالح و تکمیلها و تعطیل المفاسد و تفکیکها».^{۲۳} و بعضی دیگر بر این باورند که: مبنای اساس شریعت بر حکمتها و

مصلحتهای بندگان در امر معيشت و معاد است که تماماً عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت محسوب می‌شوند؛ «الشريعة مبنها و أساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها و رحمة و مصالح كلها و حكم كلها».^{۲۵}

بنابراین وقتی رحمت الى مقتضی آن است که منتفع به انسانها رسیده، مفسده و ضرر از آنان دفع گردد، می‌توان گفت مبنای شریعت، که مجازات نیز جزوی از آن است، عبارت است از جلب مصلحت برای آدمیان و دفع مفسده از آنان.

ولی بدینهی است که معیار شناخت مصلحت و میزان آن، خود شریعت است و تنها آنچه دین، آن را صلاح و منتفع می‌داند، مصلحت است و نفع، نه آنچه بشر نفع و مصلحت خود می‌پندارد؛ و نیز آنچه دین مفسده و ناپسند می‌شمارد، قطعاً مفسده است، هر چند انسانها آن را پسندیده به شمار آورند.

مصالح حقیقی انسانها در حفظ دین، جان، عقل و خود، و نسل و مال آنان است که عالمان دین آن را در مرتبه مصالح ضروری دانسته‌اند و تمامی ملل و نحل بر وجود رعایت و حفظ آن اتفاق نظر دارند؛ چه آن که از دست دادن آنها مفسده بزرگی است و در حقیقت با نابودی آنها، ارزشی برای حیات باقی نمی‌ماند. از این روست که دست یازیدن به آنها یا تقویت آنها امر حرامی شمرده شده، مستلزم کیفر است. کفر و ارتداد، قتل، باده فروشی، زنا، تجاوز به اموال دیگران، بویژه سرقت، از اعمالی هستند که جهت حفظ مصالح پنجگانه بالا و در حقیقت حمایت از نظام دین، خانواده، مالکیت فردی و اجتماع، حرام شمرده شده و برای متجارزان و مرتکبان آنها مجازات در نظر گرفته شده است. بدون تردید حرمت موارد مذکور و جعل کیفر، ناشی از رحمت الهی است؛ رحمت اقتضای آن دارد که هر چیزی که مصلحت آدمیان را تامین می‌کند واجب شمرده شود و هرچه موجب ازین رفتن آن و جلب مفسده است حرام گردد و برای تضمین اجرا، مجازات ملحوظ شود.

امام محمد غزالی در حفظ امور پنجگانه بالا چنین گفته است: «فكل ما يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة ... و تحريم تقوية هذه الامور الخمسة و الزجر عنده يستحبيل الاشتتمل عليه ملة من الملل و شريعة من الشرائع التي اريد بها اصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرياع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة و شرب المسكر».^{۲۶}

دین در حفظ این مصلحت‌های ضروری مردم از طریق اصلاح اساسی و درونی مسلمانان -براساس ایمان به خداوند و باور به قیامت، و پسوند دادن دائم آنان به خداوند، و باور به این که خداوند ناظر بر اعمال نیک و بد آنان است (اللی یعلم بآن الله یبری، یعلم ما توسموس به نفسه)، و خلاصه خودسازی اخلاقی انسانها- تا حدودی به هدف خویش می‌رسد؛ چه آن که این ترتیب فردی انسانها براساس باورهای دینی موجب می‌شود که مسلمانان به اعمال نیک و پستنده‌یه روی آورند و به فضیلت‌های اخلاقی آراسته گردند و از کارهای ناشایست همچون تجاوز به حقوق دیگران پرهیزند. ولی با وجود این، دین افزون بر اصلاح فردی انسانها، به اصلاح جامعه و مصالح آن و پاکسازی و رفع هر گونه فساد از آن نیز می‌اندیشد و از این روست که ایزارهای مختلفی همچون امر به معروف و نهی از منکر را تعییه کرده است و از سوی دیگر، همچنان که افراد جامعه در اصلاح آن ایفای نقش می‌کنند، جامعه پاک و صالح هم در جهت اصلاح افراد، تاثیر شایانی دارد و موجب رسیدن مصالح به افراد و دفع مفاسد از آنان می‌گردد. بنابراین، دین در تحقق بخشیدن به مصالح مردم و دفع مفاسد از آنان به دو عنصر اساسی یعنی اصلاح درونی افراد و اصلاح جامعه می‌اندیشد.

ولی با این همه، هرچند انسانهای بسیاری به واجبات الهی و مقررات قانونی، تنها به دلیل واجب و قانونی بودن آن گردن می‌نهند و به آن عمل می‌کنند و نسبت به ترک محramات الهی و موارد ممنوع قانونی، تنها به خاطر حرام و غیر قانونی بودن آن، و نه ترس از مجازات، پاییندی نشان می‌دهند و به مصالح فردی و اجتماعی می‌اندیشند، ولی همه آدمیان چنین نیستند و بسیاری از احکام و مقررات هم برای متوسط مردم وضع گردیده است که اغلب آنان را شامل می‌گردد و در میان این انسانهای متوسط کسانی هستند که شخصیتی ضعیف و منفی دارند و به هدایت دست نیافته، از ارزش‌های انسانی بھرۀ کافی ندارند؛ کسانی که به آسانی مرتکب جرم می‌گردند، حقوق دیگران را محترم نمی‌شمارند و به مصلحت‌های ضروری آنان تجاوز می‌کنند. از این روست که برای جلوگیری از فساد، و حفظ انسانها در برایر تجاوز و اضرار دیگران و چاره‌اندیشی در جهت اصلاح آنان، دین مجازات را نیز پیش‌بینی کرده است. بنابراین، مبنای مجازات همان مبنای مجموع شریعت است که عبارت است از رساندن رحمت به انسانها. اگرچه در مجازات، رنج و عذابی وجود دارد که به مجرم می‌رسد، در عین حال، این مجازات به مصلحت او و اجتماعی است که وی در آن زندگی می‌کند. آیا دارویی که بیماران برای مداوا مصرف می‌کنند اغلب تلغخ و ناگوار نیست؟ ولی بیمار تلغخ آن را برای تأمین مصلحت خویش تحمل می‌کند. مجرم و بزهکار نیز مجازات را

برای خود مفسدہ می پندارد، ولی دین برای رعایت و تامین مصلحت جامعه آن را مقرر نموده است. گاه مجرم در اثر گمراهی و ره‌نیافتگی جرم را به ظاهر به صلاح خود می داند، ولی دین به دلیل آن که این عمل به مفاسد اجتماعی متنه می گردد و موجب انحطاط شخص مجرم می شود، آن را منوع ساخته است. زنا، اختلاس، سرقت، باده‌نوشی و تجاوز به حقوق دیگران ممکن است به نظر سطحی مجرم به مصلحت وی باشد، ولی این مصلحتی ظاهری است که دین آن را معتبر نمی شناسد؛ نه به خاطر این که به مصلحت اوست، بلکه بدین سبب که انجام آن موجب فساد جامعه است.^{۲۷}

اگر به طبیعت مصلحت جوی انسان توجه کنیم، جعل کیفر را کاملاً صواب می دانیم؛ انسانها طبعاً افعالی را برمی گزینند که به مصلحت آنان است و از هر آنچه برای آنان، در آن مفسدہ ای نهفته است گریزانند، ولی اغلب این مصلحت جویی را برای شخص خود در نظر دارند نه جامعه؛ مگر آنان که هدایت یافته‌اند و در مسیر حق گام برمی دارند. بنابراین ممکن است مرتكب فعلی شوند که به ظاهر، مصلحتشان در آن است، هرچند به ضرر جامعه باشد و آنچه را که به صلاح شخص آنان نیست ترک کنند، هرچند به مصلحت جامعه باشد. این است که دین برای مداوای این طبیعت ناپسند انسان مجازات را ملحوظ داشته است تا انسانها را به انجام کارهایی که مصلحت جامعه در آن است وادارد، هرچند آن را ناپسند شمارند و آنان را از آنچه سبب فساد و نابودی جامعه می شود باز دارد، اگرچه آن را خوشایند پنداشند. و چنانکه گفتیم رحمت الهی، مصلحت واقعی افراد و جامعه را اقتضا دارد، نه مصلحت ظاهری اشخاص را.

ابن تیمیه درباره مجازات سخن قابل توجهی دارد: «ان العقوبات شرعاً تحدمة من الله تعالى بعباده فھي صادرة عن رحمة الخالق و اراده الاحسان اليهم و لهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنبهيم ان يقصد بذلك الاحسان اليهم كما يقصد الوالد تأديب ولده وكما يقصد الطيب معالجة المريض»؛ «مجازات به عنوان رحمت از سوی خداوند به بندگان تشريع گردیده است؛ بنابراین از رحمت الهی و اراده احسان از جانب خداوند به سوی بندگان ناشی می شود و از این رو شایسته است کسی که مردمان را به خاطر ارتکاب گناه کیفر می دهد، قصد احسان به آنان را کند، چنانکه پدر، تأديب فرزند و پیشک، مداوای بیمار را قصد می کند.^{۲۸}

اگر مجازات موجب منع مجرم از ارتکاب دوباره جرم و عبرت دیگران گردد، مصلحت فرد مجرم و جامعه تحقق می یابد و نیز ممکن است موجب گردد که مجرم به اشتباه خویش پی برد و

و جدان و ایمانش بیدار گردد و به توبه روی آورد و پس از آن به گناه و ارتکاب جرم آلوده نشود.
روشن است که همه این اهداف در مورد تمامی مجرمان به طور یکسان تحقق نمی‌باید، بلکه در برخی موجب بیداری و جدان و اصلاح آنان و در بعضی دیگر موجب بازداشت آنان از ارتکاب دویاره جرم می‌شود و نیز باعث می‌گردد که دیگران از ترس مجازات تصور ارتکاب آن را نکنند.

تردیدی نیست که گاهی مجازات، ناپسند و دارای مفسد است، ولی قطعاً مصالح مترب بر مجازات از مفسد اصل آن بیشتر است و جلب مصالح بزرگ و پراهمیت واجب است، هرچند مفاسد جزئی را به دنبال داشته باشد.

عبدالقادر عوده، نویسنده توانای مصری، نیز هدف از مجازات را اصلاح آدمیان، حمایت از آنان در برابر مفاسد، نجات آنان از جهالت، ارشادشان از گمراهمی، بازداشت آنها از ارتکاب گناهان و جرایم، و برانگیختن آنان به اطاعت از خداوند و فرمانبرداری از قانون دانسته است. چه آن که خداوند پیامبر خود را به عنوان مسیطر و جبار بر مردم مبعوث نفرموده است: «لست علیهم بمسیطرا و «وما انت علیهم بجبار»؛ بلکه به عنوان رحمت برای جهانیان برانگیخته است: «وما ارسلناك الأ رحمة للعالمين». خداوندی که برای ترك واجبات و انجام محظمات، مجازات جعل فرموده است، نه نیازی به اطاعت بندگان دارد و نه سرپیچی و نافرمانی بندگان به او آسیبی می‌رساند. ۲۹

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اصول حاکم بر مجازات اسلامی

وقتی که مبنای مجازات در اسلام را رحمت به انسانها، تأمین مصلحت ایشان و دفع مفسد از آنان دانستیم، اصولی اساسی بر این مبنای مترتب می‌گردد که لزوماً باید در مجازات‌های اسلامی رعایت گردد تا هدف اساسی آن تحقق یابد و ما تنها به مهم ترین این اصول اشاره می‌کنیم:

اصل اول: تناسب بین مجازات و جرم باید مراعات گردد. این اصل در حقیقت از نتایج عدالت پروردگار است. افزون بر این، مجازات بر اساس ضرورت، تشریع گردیده و خلاف اصل تلقی می‌گردد. بنابراین در اعمال آن باید به قدر لازم اکتفا گردد و همچنان که در خوراندن دارو به بیمار به اندازه نیاز بسته می‌شود، در مجازات نیز باید تناسب بین مجازات و جرم مطمع نظر قرار گیرد.

اصل دوم: چنانکه گفتیم مجازات برای مصلحت جامعه جعل گردیده است؛ بنابراین آنگاه که



جرائم انجام شد، باید مجازات به گونه‌ای باشد که مجرم را تادیب کند و دیگران را از ارتکاب جرم باز دارد. به عنوان نمونه، به جهت اهمیتی که اسلام برای انسان و شخصیت او قائل است کشن ناپحق یک انسان را به منزله کشن تمامی انسانها تلقی نموده است: «من قتل نفساً بغير نفس او فساد في الأرض فكانها قتل الناس جمیعاً»^{۳۰} و برای بازداشت انسانها از ارتکاب قتل، حق قصاص را جعل فرموده است.^{۳۱}

اصل سوم: چون هدف از مجازات، تأمین مصلحت جامعه است، به اقتضای مصلحت می‌تواند شدت و ضعف پیدا کند و هرگاه مصلحت جامعه مقتضی اعمال مجازات شدید است، شدت یابد و هرگاه مصلحت جامعه اعمال مجازات کمتری را اقتضا کند، تخفیف پیدا کند.^{۳۲} این امر با تعییه تعزیر در فقه اسلامی تأمین گردیده است.

اصل چهارم: تادیب مجرم نیز از اهداف مجازات در اسلام به شمار می‌رود؛ ولی تادیب، برخلاف آنچه در برخی از نظریه‌ها اظهار شده است، هرگز به معنی انتقام نیست. بلکه چنانکه برخی از فقیهان عame نیز گفته‌اند «انها تادیب استصلاح و زجر تختلف بحسب اختلاف الذنب»^{۳۳} و تادیب در اشخاص مختلف، آشکال متفاوتی پیدا می‌کند؛ برخی نیازمند تادیب شدیدتر و برخی نیازمند تادیب ضعیف‌تری هستند. از سرخسی نقل شده است که از این رو، تعیین میزان تعزیر بر عهده قاضی نهاده شده است. چراکه هدف آن، بازداشت ای انسانها دارای اوصاف متفاوتی هستند؛ ممکن است کسی با یک صدای بلند از ارتکاب جرم منع گردد و دیگری محتاج تازیانه باشد و بزهکاری نیز تنها بازندان و حبس از ارتکاب جرم بازداشته شود.^{۳۴}

توجه به شخصیت مجرم در مجازاتهای اسلامی

با توجه به اصول اساسی حاکم بر مجازات و مبنای آن، به آسانی می‌توان دریافت که اسلام در عین توجه به مصالح اجتماع، به شخصیت مجرم نیز توجه خاصی مبذول می‌دارد؛ اگرچه ممکن است که در نگاه نخست تأمین هر دو غرض ناممکن بنماید. چه آن که حمایت از جامعه در مقابل مجرم مقتضی نادیده گرفتن شان و شخصیت مجرم است، همچنان که توجه به شان و مقام وی به کوتاهی در حمایت از جامعه می‌انجامد. البته بدیهی است که این بدان معنا نیست که در مورد تمامی جرایم و مجازاتهای هر دو جهت ملحوظ داشته می‌شود، بلکه در پاره‌ای از جرایم تنها به حمایت از جامعه و تأمین مصالح آن توجه می‌شود و به هیچ روی شخصیت مجرم ملحوظ نمی‌گردد. ولی

آنچه با تبع در مجازاتهای مقرر در اسلام می‌توان دریافت این است که حمایت از مصالح جامعه همواره و در هر صورت مورد توجه قرار دارد و هنگام تراحم، پیوسته مصلحت اجتماع بر مصلحت شخص مجرم مقدم داشته می‌شود. مثلاً مجازات مجرم و بزهکار باید به اندازه‌ای باشد که موجب تأديب وی گردد و او را از ارتکاب دوباره جرم باز دارد و نیز مانع دیگران از اندیشیدن به بزهکاری گردد؛ ولی اگر این مجازات نتواند وسایل تائین این هدف را فراهم آورد و جامعه را از شر بزهکاران در امان دارد، ممکن است مجرمی به طور مادام‌العمر در زندان بماند؛ یعنی آزادی یک شخص فدای آزادی، آرامش و امنیت جامعه گردد. ۳۵ بنابراین به عنوان یک قاعده می‌توان گفت: در جرایمی که نظام جامعه را مختلط می‌سازد و کیان آن را بر هم می‌زند، شریعت به شخصیت مجرم توجهی نمی‌کند، ولی جرایمی از این دست محدود نند؛ و در سایر جرایم، شخصیت مجرم و شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر ارتکاب جرم مورد توجه قرار گیرد.

از جهت توجه به شخصیت مجرم، جرایم را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: در یک نوع تنها به مصلحت جامعه و حمایت از آن توجه می‌شود و به هیچ‌روی شخصیت مجرم مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این نوع جرایم خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. جرایمی که مجازات آن، حدود مقرر شرعی است که عبارتند از: ارتداد، محاربه، بُنى، سرقت، شراب‌خواری، زنا و قذف.

حد چنانکه در تعریف آن گفته شده، مجازات خاصی است که نوع، میزان و کیفیت آن از جانب شارع تعیین گردیده و قاضی حق هیچ‌گونه تصرفی در آن، همچون کاستن و افزودن، راندارد و هر کس مرتکب یکی از جرایم مذکور گردد باید مجازاتهای مقدار و مضبوط را تحمل کند و هرگز به شخصیت مجرم توجهی نمی‌شود و نه تنها مجني علیه حق گذشت ندارد، بلکه امام نیز حق عفو را، مگر در صورتی که حد با اقرار ثابت شده باشد، ندارد. ۳۶

در این گونه جرایم شریعت باشدت با مجرم برخورد نموده است؛ چه آن که نسامح و تساهل در این گونه جرایم به انحطاط اخلاق، فساد جامعه، اضطراب نظام و کیان جامعه و افزایش جرایم می‌انجامد و هدف از شدید بودن مجازات این نوع جرایم، اعتلای اخلاق در جامعه، حفظ امنیت و آرامش، حفظ حقوق انسانها و به تغییر جامع، مصلحت جامعه مطعم نظر بوده است و عقلآپذیرفته شده است که مصلحت یک فرد قربانی مصالح جامعه گردد. این مجازاتهای با هدف منع انسانها از ارتکاب جرم و در نتیجه، برای حفظ مصالح عامه و دفع ضرر از جامعه وضع گردیده‌اند. که این





هدف از معنای لغوی «حد» نیز استفاده می‌گردد. حد در لغت به معنای منع و تأديب است و حد شرعی را حد نامیده‌اند، چون وسیله‌ای برای بازداشت مردم از ارتکاب گناه است.^{۳۷} ماوردی حد را چنین تعریف کرده است: «الحد فی اللّغة المعن و فی الاصطلاح الشرعی عقوبة مقدرة من قبل الشارع وجبت حَقَّاً لِلّهِ تَعَالَى». ^{۳۸} حد به عنوان حق خداوند واجب گردیده است؛ «وجبت حَقَّاً لِلّهِ تَعَالَى» بدین معنایست که مجازات حد برای مصالح عمومی و دفع ضرر از جامعه وضع گردیده است. اسناد این حق به خداوند نیز نشان دهنده اهمیت آن است که با عفو ساقط نمی‌شود.

در این نوع مجازاتها عوامل بر طرف کننده مسئولیت و علل توجیه کننده جرم مورد توجه قرار می‌گیرند و نیز در پاره‌ای موارد شرایط شخص مجرم در شدت و ضعف مجازات مؤثر است. مثلاً مجازات زناکار محضن و غیرمحضن بسیار متفاوت است؛ چنانکه مجازات در سرقت عادی ضعیف تر از قطع الطريق و راهزنی است که سرقت بزرگ نامیده شده است.^{۳۹} این مجازاتها همچنین دارای احکام دیگری است؛ همچون دفع این مجازاتها به سبب شبه و جواز عفو امام از مجازاتی که جرم آن با اقرار به اثبات رسیده است.^{۴۰}

۲. دو مین دسته از جرایمی که به جامعه، آسیب می‌رساند، شامل جرایم قتل و جرح می‌شود که دارای مجازات قصاص و دیه است. در فقه اسلامی برای این جرایم همین دو نوع مجازات مشخص در نظر گرفته شده است: قصاص و دیه - در حالت عمد (دیه در صورت گذشت از قصاص)، و دیه در حالت خطأ. در این نوع جرایم نیز قاضی نمی‌تواند از دو نوع مجازات تعیین شده تجاوز کند و حاکم نیز نمی‌تواند مجرمان را مورد عفو قرار دهد؛ بنابراین شخصیت مجرم به هیچ روی مورد توجه نیست و تنها مجنی علیه حق عفو و گذشت را دارد و خداوند پس از آن که می‌فرماید «ولکم فی القصاص حیوة با اولی الالب»،^{۴۱} به زبان اخلاقی می‌گوید: اگر عفو کنید برای شما بهتر است.^{۴۲} اجازه عفو نیز از آن رو به مجنی علیه داده شده که هر چند جرم به کیان جامعه آسیب وارد می‌کند، ولی طبیعاً ضرر آن به مجنی علیه بیشتر است و در حقیقت آسیب به جامعه از طریق زیان به شخص بزه دیده وارد گردیده است. اما غیر از مجازات‌های حدود و قصاص و دیات، تمامی جرایمی که دارای مجازات تعزیری است، در آن شخصیت مجرم ملاحظه می‌شود؛ چه آن که جرم در اینجا اهمیت جرایم نوع اول را ندارد و قاضی مقید به مجازات مشخصی نیست، بلکه می‌تواند در صورت احراز جهات مخففه، آن را تخفیف دهد و یا آن را به مجازاتی که به حال متهم مناسب تر است تبدیل کند. در این نوع جرایم، عفو و گذشت مدعی خصوصی و شاکی

تأثیری در مجازات ندارد و تنها می‌تواند از جمله شرایط و جهات مخففه محسوب شود که موجب تخفیف در مجازات گردد؛ چنانکه وضع خاص متهم، شخصیت و یا سابقه او، قراین دال بر ندامت وی و اقدام یا کوشش او به منظور تخفیف اثرات جرم و جبران زیان ناشی از آن نیز می‌تواند موجب تخفیف در مجازات تعزیری گردد.

نتیجه گیری

از مجموع بحثها این نتیجه را می‌توان به دست داد که اندیشه دینی در باب مجازات، جامع تمامی نظریاتی است که حقوقدانان، فیلسوفان، جرم‌شناسان و جامعه‌شناسان از ابتدای قرن هیجدهم میلادی مطرح کرده‌اند؛ مجازات‌ها در شریعت اسلامی برای منافع عمومی، اصلاح افراد، بازداشتمن مردم از ارتکاب جرم، حمایت از جامعه در برابر جرم و توانمند ساختن آن در دفاع از خود در مقابل بزهکاری، تشریع گردیده‌اند و هرگز از مقدار ضرورت و نیاز در تأمین مصلحت جامعه تجاوز نمی‌کنند و این را عدالت افتضا دارد و این همان چیزی است که روسو، بکاریا، بتام و کانت نیز ابراز نموده‌اند. آنچه مجازات در اسلام بر آن مبتنی است، عبارت است از اصلاح و تربیت بزهکار، و رحمت و احسان به او و جامعه؛ از این رو اسلام شان و شخصیت مجرم رانیز، جز در مواردی، مورد توجه قرار می‌دهد و این همان چیزی است که نظریه علمی و مكتب تحقیقی بر آن پا می‌شارد.

حقیقت آن است که اگر کسی نظریه‌های مختلف ارائه شده را با اندیشه اسلامی درباره مجازات مورد مقایسه قرار دهد به علمی و فنی بودن اندیشه اسلامی و برتری و جامعیت آن نسبت به سایر نظریه‌ها اعتراف خواهد کرد؛ بویژه اگر این مساله را نیز مورد عنایت قرار دهیم که نظریه‌های صاحب نظران از ابتدای قرن هیجدهم میلادی مطرح گردیده و در واقع تا آن زمان قوانین موضوعه در بر دارنده مقرراتی کاملاً وحشی و به دور از افق انسانیت بلکه عقلانیت بود؛ چنانکه مردگان، حیوانات و اشیاء بی‌جان را نیز مورد محاکمه قرار می‌دادند و مثله کردن و سوزاندن نیز در شمار مجازات‌ها قرار داشت و تنها از قرن هیجدهم میلادی اصول انسانیت و منطق را در مجازات‌ها معمول داشتند؛ چه، مجازات بر اصلاح بزهکار و بازداشتمن او از ارتکاب جرم به قصد حمایت و دفاع از اجتماع استوار گردید و پس از آن برخی از مجازات‌ها متروک گردیده، محاکمه مردگان، حیوانات و اشیاء بی‌جان، با منطق قانون به کنار نهاده شد؛ چه، تادیب در آنها اثر نمی‌کند، و کم کم مسئولیت اخلاقی یعنی



مسئولیت کیفری تنها کسانی که از قوه عاقله، اراده و اختیار بهره مندند جای خود را باز کرد. سخن در این است که این اصلی که قوانین موضوعه در قرن هیجده میلادی بدان دست یافتند، اسلام در قرن هفتم میلادی آن را اعلام نمود. از این روست که می بینیم از ابتدای بعثت و نزول شریعت اسلامی مسئولیت کیفری بر انسان زنده، عاقل، بالغ و با اراده و اختیار متمرکز گردیده، غیر او صلاحیت مسئول شناخته شدن را ندارد. افزون بر این، اسلام پاره ای از مجازاتها را نیز متروک دانست؛ پیامبر بزرگ اسلام حتی از مثله و پاره پاره کردن حیوانی چون سگ نیز نهی فرمود: «علی(ع)؛ لایمث بالرجل فانی سمعت رسول الله(ص) یقول: ایاکم والمثله ولو بالكلب العقوبة»^{۴۲} و روشن است که وقتی مثله کردن حیوان آزار دهنده مجاز نباشد، مثله کردن انسان قطعاً جایز نیست؛ هر چند جنایتکار باشد. نکته شایان ذکر این است که بین قوانین موضوعه و دیدگاه اسلام، در مبنای مجازات تفاوت چندانی وجود ندارد؛ اختلاف اساسی در نحوه تطبیق مبانی بر مجازاتهاست. شریعت همه این مبانی را که اندیشمندان طرح نموده اند به رسمیت می شناسد، ولی نه بدین معنا که همه آنها در مورد تمامی جرایم قابل تطبیق باشد. در مورد مجازاتها این اهداف دنبال می شود: گاه ممکن است موجب اصلاح و تربیت مجرم گردد و گاه مجرم و دیگران را از ارتکاب جرم باز دارد، ولی در هر حال چون عدالت اقتضا می کند، شخصی مجرم مجازات می شود و در همه حال به حمایت از مصالح جامعه و رساندن رحمت الهی به انسانها توجه می گردد. نتیجه ای که بر این نکته مترتب می گردد آن است که اگرچه فقهیان اسلامی با تکیه بر منابع فقهی، بوریزه کتاب و سنت، نظریه فقهی خویش را بیان می کنند، ولی در موارد فقدان و یا اجمال نص، داشتن مبنای خاص در فلسفه مجازات، نقش اساسی در صدور فتوا دارد؛ چنانکه می تواند در فهم متون دینی نیز مؤثر باشد، خصوصاً برای فقهیان عامه که به قیاس، استحسان و مصالح مرسله نیز به فراوانی استناد می ورزند. ما در پایان این بحث پاره ای از اندیشه های فقهی را که می تواند با توجه به فلسفه و مبنای مجازات در اسلام صادر شده باشد، بیان می کنیم تا روشن گردد که عالمان دین نیز نسبت به فلسفه مجازات بی توجه نبوده اند.

توبه و اصلاح مجرم، عامل سقوط مجازات

یکی از مباحثی که توجه به فلسفه مجازات کاملاً در آن مشهود است، مبحث توبه به عنوان یکی از عوامل سقوط مجازات است که از آیات قرآن و روایات فراوان و نیز متون فقهی قابل استفاده

است؛ در حالی که قاعدة کلی در قوانین وضعی آن است که توبه و ندامت مجازات را ساقط نمی کند و مطابق قوانین بعضی از کشورها همچون انگلستان و هندوستان، مجرم را حتی به جرم شروع به ارتکاب جرم مجازات می کنند، اگرچه با اختیار از اتمام جرم منصرف گردد.^{۴۴} در نظام کیفری اسلام، توبه یکی از علل مهم سقوط مجازات محسوب می گردد. گفتنی است که به موجب حقوق مصر و فرانسه نیز اگر مجرم با اراده از اتمام جرم باز ایستد، وی را کیفر نمی دهند.^{۴۵}

توبه در لغت به معنی بازگشت و پشیمانی است و در اصطلاح به معنای بازگشت بنده است به سوی پروردگار خویش با پشیمانی و ندامت از گناه و سریعی از فرامین.^{۴۶} راغب اصفهانی توبه را چنین تعریف نموده است: «توبه در شرع عبارت است از ترک گناه به دلیل ناپسند بودن آن، ندامت از اعمال مجرمانه ای که مرتكب شده است، قصد عدم تکرار گناه و جبران مقدار ممکن از اعمال مجرمانه. و هرگاه این شرایط محقق گردد، توبه تحقق یافته است.»^{۴۷}

توجه عمیق به این نهاد ارزشمند در نظام کیفری اسلام و پاره ای از روایات در باره آن، به خوبی نشان می دهد که اسلام به مجازات به عنوان یک ابزار مطلوب نمی نگرد و در حقیقت، اساساً به اصلاح و تربیت مجرم و بازداشتمن وی از ارتکاب دوباره جرم، بازدارندگی عمومی مجازات، و در نهایت به مصلحت جامعه می اندیشد.

روایت ماغر ادعای مارا به اثبات می رساند: ماغر بن مالک نزد پیامبر خدا اقرار به زنا نمود؛ از متن روایت به دست می آید که پیامبر(ص) تلاش فرمود تا وی را در اقرار مکرر مردود سازد و به طور غیر مستقیم به وی تفهم نماید که قضیه را کتمان کند. ولی وقتی ماغر مصراً نه چهار بار اقرار به زنا کرد، پیامبر امر به اجرای مجازات فرمودند. و حتی در یک نقل آمده است که پس از سه بار اقرار، پیامبر(ص) فرمود: اگر بار چهارم اقرار کنی تو را رجم خواهی نمود؛ اما ماغر بن مالک جاه الى النبي(ص) فقال يا رسول الله انى زنيت، فاعرض عنه، ثم جاء من شقيق الائمه، فقال: يا رسول الله انى زنيت، فاعرض عنه، ثم جاء فقال: انى قد زنيت، ثم جاء فقال: انى قد زنيت، قال: ذلك اربع مرأت فقال: ابک جنون؟ قال لا يا رسول الله(ص)، قال: فهل احصنت؟ قال: نعم. فقال(ص): اذهبوا به فارجموه.^{۴۸} در روایت دیگری آمده است که پیامبر(ص) به ماغر فرمود: لعلك قبلت او غمزت او نظرت، قال: لا يا رسول الله، قال: انکتها لاتکنی؟ قال: نعم كما يغيب المرؤد في المكحله والرشاني البشري قال: فهل تدری ما الزنا؟ قال: نعم، اتيت منها حراماً كما ياتي الرجل من امراته حلالاً. قال: ما تريد بهذا القول؟ قال: اريد ان تطهرني، فامر به فرجم. و در روایت دیگری

چنین آمده است: انه لعا اعترف ثلاثاً قال له: ان اعترفت الرابعة رجعتك، فاعترف الرابعة.^{۴۹} آیا از این روایت به دست نمی آید که مجازات موضوعیت و مطلوبیت ندارد؛ بلکه مهم اصلاح و به خود بازگشتن و ندامت مجرم از ارتکاب جرم و بازسازی روحی اوست؟ در روایت دیگری، امیر المؤمنین(ع) توبه مجرم را از اقامه حد بر او برتر دانسته است: مردی نزد آن حضرت اقرار به زنا نمود؛ امام نخست با شیوه خاصی سعی نمود او را از اقرار مجدد باز دارد، اما آنگاه که مجرم با تأکید چهار بار اقرار نمود، امام فرمود: چقدر برای انسان زشت و ناپسند است که مرتكب یکی از اعمال زشت گردد و آنگاه خود را در میان مردم مفتضح سازد. ای کاش در منزل خویش توبه می کرد. چه، به خداوند سوگند که توبه او میان خود و خدایش برتر از آن است که بر او اقامه حد نمایم؛ «ما اتفیع بالرجل منکم ان یائی بعض هله الفواحش نیفیضح نفسه علی رؤوس العلاء، افلا تاب فی بیته فو اللہ لتوبته فيما بینه و بین اللہ افضل من اقامته عليه الحد». ^{۵۰} درین تمامی فقیهان امامیه اتفاق نظر وجود دارد- یا دست کم اختلافی نقل نشده است- که توبه یکی از اسباب سقوط مجازات محسوب می گردد. به سبب اهمیت این بحث و ترجیهي که در آن به فلسفه مجازات مبذول شده است، ما به اختصار به آن می پردازیم:

۱. توبه قبل از دستگیری مجرم و اثبات جرم

فقیهان امامیه اتفاق نظر دارند که توبه قبل از دستگیری و اثبات جرم موجب سقوط مجازات می گردد. صاحب جواهر در این باره چنین آورده است: «ومن تاب قبل قيام البينة عليه سقط عنه الحد بلا خلاف اجده، بل في كشف اللثام الاتفاق عليه».^{۵۱} امام خمینی نیز در این باره فرموده است: «يسقط الحدّ لو تاب قبل قيام البينة رجماً كان او جلداً».^{۵۲} آیات و روایات متعددی بر این نظر دلالت دارند، که ماتتها به روشن ترین آنها اشاره می کنیم:

خداؤند در آیه محاربه می فرماید: «مجازات آنانی که با خدا و پیامبر او می جنگند و در راه ایجاد فساد در روی زمین می کوشند، این است که کشته شوند، یا به دار آویخته گردند یا دستها و پاهایشان به عکس بریده شود و یا تبعید گردند. این رسواهی دنیوی آنان است و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت، مگر کسانی که پیش از آن که بر آنان دست یابید توبه کنند. پس بدانید که خداوند توبه پذیر و مهربان است»؛ «انما جزاء الذين يحاربون الله و رسوله و... الأ الذين تباوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم».^{۵۳}

در مورد مجازات قذف می فرماید: «وَآتَانَ كَه بِهِ زَنَانَ بَا عَفْتَ نِسْبَتَ زَنَانَ بِدَهْنَدَ، آنَگَاهَ چَهَارَ شَاهَدَ عَادِلَ بِرَادِعَيِ خُودَ نِيَاوَرَنَدَ آنَانَ رَابِهِ هَشَّتَادَ تَازِيَانَهِ كِيفَرَ دَهِيدَ وَأَزَّ آنَ پَسَ هَرَگَرَ شَهَادَتَ آنَهَا رَا نِپَذِيرِيدَ، چَهَ، مَرَدَمَيِ فَاسِقَنَدَ. مَكْرَ آنَانَيِ كَه بَعْدَ ازَ آنَ بِهِ درَگَاهَ خَدَّاونَدَ تَوبَهِ كَرَدهَ، درَ مقَامَ اصلاحَ خُودَ بِرَآمدَنَدَ، كَه خَدَّاونَدَ آمَرَزَنَهَ وَمَهْرَيَانَ اسْتَ؟ وَالَّذِينَ يَرْمَسُونَ الْمُحَصَّنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاتُوا بِأَرْبِعَةَ شَهَدَاءَ فَاجْلَدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلَدَةً... الْأَذْدِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَاصْلَحُوا فَانَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».^{۵۴}

پذیرش توبه سارق نیز مورد تصریح قرآن کریم قرار گرفته است؛ خداوند پس از بیان حد سارق می فرماید: «... پَسْ كَسَى كَه بَعْدَ ظَلْمَشِ تَوبَهِ نِمَايَدَ وَعَمَلَ صَالِحَ انجَامَ دَهَدَ، خَدَّاونَدَ تَوبَهِ وَيَ رَا مَيِ پَذِيرِيدَ؛ چَهَ آنَ كَه خَدَّاونَدَ بِخَشِنَدَهَ وَمَهْرَيَانَ اسْتَ؟ ... فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظَلْمَهِ وَاصْلَحَ فَانَّ اللَّهَ يَتَوَبُ عَلَيْهِ انَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».^{۵۵}

در روایتی که جمیل از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) نقل کرده است، در مورد مردی سوال شد که سرقت نموده یا باده نوشیده و یا زنا کرده و پیش از آن که کسی از آن اطلاع یابد و یا دستگیر گردد توبه کرده و اصلاح شده است؟ فرمود: «اگر اصلاح گردد و ازوی اعمال نیکو مشاهده گردد، بر وی اقامه حد نمی شود؛ فی رجل سرق او شرب الخمر او زنی فلم یعلم بذلك منه و لم یؤخذ حتى تاب و صلح. قال: اذا صلح و عرف منه امر جمیل لم یقم عليه الحد».^{۵۶} اما فقهای عامه تنها بر این که توبه قبل از دستگیری موجب سقوط مجازات محاربه می شود اتفاق نظر دارند.^{۵۷} ولی در سایر جرایم اختلاف نظر است. کسانی که همانند فقیهان امامیه می اندیشنند به قیاس اولویت تمسک می کنند؛ یعنی وقتی جرم محاربه که از شدیدترین جرایم است با توبه ساقط می گردد، قطعاً جرایم دیگر نیز قابل اسقاط با توبه اند؛ و نیز به آیاتی که ما قبلًا بیان کردیم، استناد ورزیده اند. اما مالک و ابوحنیفه مجازات غیر از محاربه را با توبه قابل اسقاط نمی دانند و افزون بر تمسک به «اصالة عدم سقوط العقوبة» و استناد به اطلاق آیات مربوط به کیفر زناکار و سارق، دو استدلال دیگر ارائه نموده اند که در بحث ما حائز اهمیت است؛ چه، کافش از اندیشه آنان در باب فلسفه مجازات است. نخست آن که مجازات به سبب توبه ساقط نمی شود؛ چه آن که کفاره گناه است و باید اجرا گردد. و دیگر آن که در پاسخ قیاس اولویت می گویند: هیچ مشابهتی بین جرم محاربه و دیگر جرایم نیست. بنابراین قیاس نارواست و این که در محاربه، توبه قبل از دستگیری مُسقط مجازات دانسته شده از این روست که محارب شخصی است که به طور عادی نمی توان وی را دستگیر نمود و با پذیرش توبه، می توان وی را بر توبه و خودداری از ادامه فساد در روی زمین تشویق و ترغیب نمود. اما سایر مجرمین را به آسانی می توان دستگیر کرد.



بنابراین وجهی برای این تشویق وجود ندارد.^{۵۸}

چنانکه ملاحظه می‌شود کسانی هم که توبه را مُسقط مجازات ندانسته‌اند، به فلسفه مجازات تمکن جسته‌اند؛ نخست این که کیفر، کفاره‌گناه است و دوم این که در مجرم خاصی چون محارب به خاطر وضعیت ویژه، برای حفظ امنیت جامعه و جلوگیری از فساد در آن، شارع توبه را مسقط دانسته است. بنابراین مصلحت جامعه چندان مهم است که هم سبب جعل مجازات می‌شود و هم موجب سقوط آن.

۲. توبه بعد از اثبات جرم با اقرار

بین توبه قبل از دستگیری و توبه بعد از اقرار، یک تفاوت اساسی وجود دارد و آن این است که توبه قبل از دستگیری و اثبات جرم، مجازات را ساقط می‌کند و امکان اجرای حد در مورد مجرم وجود ندارد؛ برخلاف توبه پس از اقرار که تنها این حق را به حاکم می‌دهد که در صورت صلاح‌دید، مرتكب را غفو نماید. صاحب جواهر الكلام پس از نقل این سخن محقق حلی که «ولو اقر بحد ثم قاب کان الامام مخیراً فی اقامته رجماً کان او جلداً»، ادعای عدم خلاف در رجم نموده و ادعای اجماع را از سرائر حکایت کرده است.^{۵۹}

بر این نظریه روایاتی دلالت دارد: مردی خدمت امیر المؤمنین اقرار به سرقت نمود؛ امام(ع) از وی پرسید: آیا چیزی از قرآن می‌خوانی؟ عرض کرد: بلی، سوره بقره. امام فرمود: به خاطر سوره بقره دست را بخشیدم. اشیع به عنوان اعتراض گفت: آیا حدی از حدود الهی را تعطیل می‌کنی؟ امام فرمود: تو چه می‌فهمی؟ هرگاه جرم با یئنه ثابت گردد امام حق عفو ندارد، ولی اگر مجرم اقرار بر جرم کند، در اختیار امام است که او را ببخشد یا حذر را بر وی جاری کند؛ جاءه رجل الى امیر المؤمنین(ع) فاقر بالسرقة فقال: اتقرا شيئاً من القرآن؟ قال نعم، سورة البقرة، قال: قد وهبت يدك سورة البقرة. فقال الاشیع: اتعطل حدأ من حدود الله تعالى؟ فقال: ما يدریک يا هذا اذا قامت اليئنه فليس للامام ان يغفو، و اذا اقر الرجل على نفسه فذاك الى الامام ان شاء عفى و ان شاء قطع.^{۶۰} در روایت دیگری که تفاوت اندکی با روایت پیشین دارد و آن را امام صادق(ع) نقل فرموده است، نکته بسیار مهمی وجود دارد که بر توجه به شخصیت مجرم و وضعیت خاص وی دلالت دارد؛ در این نقل آمده است که امیر المؤمنین(ع) فرمودند: «انی اراک شاباً لا باس بهبتك...»؛ یعنی چون جوانی بخشیدن تو اشکالی ندارد.^{۶۱} گفتنی است اگرچه در دو روایت مذکور تصریحی به توبه

نشده است، ولی ظاهر آن است که عفو امام پس از توبه صورت گرفته است.^{۶۲}

دفع مجازات به سبب شبیه: یکی دیگر از دلایلی که با تمسک به آن می‌توان ادعا نمود که در نظام کیفری اسلام نفس مجازات چندان مطلوب نیست، بلکه تنها به عنوان ضرورت بدان توسل جسته می‌شود، وجود قاعدة «درء» است که از مسلمات فقه محسوب می‌گردد. پیامبر خدا(ص) فرمودند: «ادرثوا الحدود بالشبهات». ^{۶۳} ترمذی روایت را به صورتی نقل کرده است که حاوی نکته بسیار ارزشمندی است که حقوقدانان امروزه افتخار بیان آن را دارند: «ادرثوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فإن الإمام ان يخطئ في العفو خير من ان يخطئ في العقوبة»؛ یعنی تا جایی که می‌توانید حدود را از مسلمانان دفع کنید [و اگر راهی برای مجازات نکردن یافتد مجازات نکنید]؛ چه آن که اگر امام در عفو و بخشش اشتباه کند [و کسانی را عفو کند که مستحق نبوده اند] بهتر از آن است که در مجازات اشتباه نماید [و کسانی را به ناحق مجازات کند].^{۶۴}

در بحث توبه اهمیت آن را بیان کردیم. یکی از موارد شبیه که موجب حذف مجازات می‌گردد، عارض شدن شبیه توبه است. یعنی احرار قطعی توبه هم مورد نیاز نیست، بلکه همین مقدار که شبیه توبه وجود داشته باشد در استقطاع مجازات کافی است و این در حالی است که قاعده‌تاً می‌توان در برابر مجرم به استصحاب عدم توبه استناد کرد؛ ولی بدان تمسک جسته نمی‌شود، بلکه به قاعدة «درء» عمل می‌شود، مگر آن که عدم توبه وی احرار گردد.

قسامه و بازدارندگی: قسامه را چه حکم تأسیسی اسلام بدانیم و چه حکم ا مضابی، یکی از نهادهای نظام کیفری اسلام محسوب می‌گردد که در اصل آن تردید وجود ندارد؛ اگرچه در این که آیا قسامه دلیل اثبات است و یا دلیل دفع، و یا هم دلیل اثبات است و هم دلیل دفع و نیز پاره‌ای از فروع دیگر، بین فقیهان مذاهب اسلامی اختلاف نظر وجود دارد.^{۶۵}

یکی از موارد بحث انگیز، فلسفه جعل قسامه است. چرا قسامه به عنوان یکی از راههای اثبات قتل و جرح در نظام کیفری اسلام پیش‌بینی شده است؟ افزون بر روایات موجود، اگر بخواهیم از فلسفه و حکمت آن سخن بگوییم، به یکی از اندیشه‌های موجود در باب فلسفه مجازات خواهیم رسید و آن عبارت است از هدف بازدارندگی عمومی و حفظ امنیت و جان مردمان. عجلی از امام صادق(ع) پیرامون قسامه می‌پرسد؛ آن حضرت در تتمه پاسخ خویش حکمت جعل قسامه را چنین بیان می‌فرماید: «إنما حقن دماء المسلمين بالقسامه لكي اذا رأى الناجر الفاسق فرجة من عدوة

حجزه مخافه القسامه ان یقتل به فیکف عن قتله ...^{۶۶} یعنی خون مسلمانان به وسیله قسامه حفظ می شود؛ چه آن که وقتی بزهکار فرصتی پنهانی برای کشتن دشمن خویش می یابد از خوف قسامه از قتل خودداری می کند.^{۶۷}

در روایت دیگری نیز امام صادق احتیاط در جان انسانها و بازداشت بزهکاران از ارتکاب قتل را فلسفه جعل قسامه دانسته است. تسمه روایتی که روایت گر آن زراره است، چنین است: «اما جعلت القسامه احتیاطاً لدماء الناس لکی ما اذا اراد الفاسق ان یقتل رجلاً او یقتل رجلاً حيث لا يراه احد، خاف ذلك فامتنع من القتل». ^{۶۸} پاره ای از فقیهان امامیه به این فلسفه توجه نموده و تصریح کرده اند که: «قسمه برای احتیاط تشریع شده است تا قاتلی روی ندهد و بزهکار از این بترسد که حتی اگر کسی را پنهانی بکشد، ممکن است اولیاً دم متوجه گردد و مراسم قسامه را انجام دهن و وی را قصاص کنند و روشن است که این برای فاسقان و مجرمان یک حالت بازدارنگی خواهد داشت.

فقیه مزبور با استناد به همین فلسفه، تکرار سوکنده (تکریر ایمان) را نیز جایز دانسته است؛ چه آن که اگر قسامه را مقید به سوگند پنجاه نفر بدانیم این هدف کمتر تحقق می یابد. (بدیهی است که ما اکنون در مورد این نظر به قضایت نمی تشبیهیم، بلکه تنها نشان می دهیم که فقیهان نیز در موارد فقدان ادله با استناد به فلسفه حکم، فتوا می دهند).

مجازات مجنون: از پایه های مستولیت کیفری، شرایط عام تکلیف است و عقل و اختیار از شرایط اساسی تکلیف محسوب می شود و جنون از عوامل رافع مستولیت است. اگرچه مکتبهای حقوقی عرفی تا قرن هیجدهم میلادی، جنون را رافع مستولیت نمی دانستند و گاه دیوانگانی را که به کلی فاقد شعور بودند به خاطر ارتکاب جرم بر بالای چوبه های دار حلق آبیز می کردند، ^{۶۹} ولی اسلام در چهارده قرن پیش جنون را از عواملی به شمار آورده که مستولیت کیفری را از بین می برد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که کسی که در حال سلامت عقل مرتکب جرمی شود، عروض جنون باعث سقوط مجازات برای همیشه نمی شود. اختلافی که در بین فقیهان اسلامی وجود دارد این است که آیا مجازات در زمان جنون اجرا می گردد، یا این که مجازات را زمان بازیافتن سلامت عقل به تأخیر می اندازند. بدیهی است که این اختلاف نیز در صورتی است که محاکمه قبل از عروض جنون و در زمان سلامت عقل صورت گرفته باشد، چه آن که در غیر این صورت اجرای مجازات ممکن نیست؛ زیرا قبل از محاکمه، شخص تنها متهم است. و انگهی مستولیت داشتن



متهم در زمان محاکمه ضروری است و مجنون را نمی‌توان محاکمه نمود؛ چون اقرار وی فاقد اعتبار است و بینه نیز نمی‌تواند جرم وی را اثبات کند. چون اصل برائت به متهم حق دفاع از خویش می‌دهد، در حالی که مجنون توانایی دفاع از خود را ندارد، مگر آن که قاضی بخواهد به علم خود عمل کند. گفتنی است در فقه شافعی و حنبلی محاکمه مجنون را جایز شمرده و عجز از دفاع را مانع از محاکمه ندانسته‌اند.^{۷۰} اما در این که اگر متهم بعد از محاکمه مجنون شود، آیا در حالت جنون، مجازات قابل اعمال است یا نه، بین فقیهان اسلامی اختلاف نظر وجود دارد. پاره‌ای با توجه به ادله، آن را اثبات و برخی با در نظر گرفتن مجازات‌ها تفکیک قائل شده‌اند؛ یعنی در بعضی از موارد به اعمال مجازات و در برخی دیگر به تأخیر آن تا دستیابی مجرم به سلامت عقل حکم نموده‌اند.^{۷۱} اما فقیهان امامیه بر این اندیشه‌اند که چون مجرم در زمانی که شرایط تکلیف را دارا بوده مرتکب جرم گردیده، بنابراین مسئولیت کیفری دارد و به هیچ روی نمی‌توان مجازات وی را به تأخیر انداخت.^{۷۲} آنچه در بحث ما قابل توجه است این است که اگر بخواهیم تنها با استناد به فلسفه مجازات، اظهار نظر کنیم بدون تردید این نظر را ترجیح می‌دهیم که مجازات در حالت جنون اعمال نگردد؛ چه آن که نه نتیجه اصلاحی بر آن مترتب است و نه نتیجه بازدارندگی مجرم از ارتکاب دوباره جرم. اما با وجود روایت صحیح و صریح، وجهی برای تمسک به فلسفه و حکمت مجازات نخواهد بود. در روایت صحیحی که از امام باقر(ع) نقل شده است، آن حضرت در مسأله مورد بحث حکم به اجرای مجازات در هر حال، فرمودند. «عن الباقر(ع)» فی رجل وجب عليه حد فلم يضرب حتى خوطط، فقال: إن كان وجب على نفسه الحد و هو صحيح لا علة به من ذهب عقله أقيم عليه الحد كائناً ما كان.^{۷۳} جالب توجه آن است که در کلمات فقیهان، توجه به فلسفه مجازات در همین مسأله نیز مشهود است. مثلاً شهید ثانی در مسائل احتمال داده است که صحیح باشد که در مجنون ادواری متظر افاقت وی بمانند، تا هدف مانعیت تحقق یابد.^{۷۴} فقیه نامدار امامیه، محمد حسن النجفی، پس از آن که با استناد به روایت پیش گفته تأخیر در اجرای مجازات را جایز ندانسته، توجه به فلسفه مجازات در اعلام نظر را همانند اجتهاد در برابر نص و فتوا دانسته است: فما عن بعض من احتمال السقوط فى المطبق مطلقاً و آخر من السقوط كذلك ان لم يحسن بالالم و كان بحيث لا يتجزء به كالاجتهاد فى مقابلة النص والفتوى.^{۷۵}

البته چنانکه پیشتر گفته‌یم مجازات‌ها را در قالب یک نظریه نمی‌توان توجیه نمود؛ بلکه امکان دارد در هر مجازاتی یک هدف دنبال گردد. و این که امام معصوم(ع) در این مورد مجازات را قابل اعمال

دانسته، شاید به هدف ارعاب و بازدارندگی عمومی، که از اهداف پراهمیت مجازات محسوب می‌شود، توجه داشته است. شایان ذکر است که عبدالقادر عوده، حقوقدان مصری، نیز به این نکته توجه نموده و در تحلیل نظر کسانی که در این حال مجازات را قابل اجرا می‌دانند چنین گفته است: «ماجازات با هدف تادیب و منع، تشریع گردیده است و هرگاه به سبب جنون محکوم علیه، هدف تادیب و اصلاح مجرم قابل تحقیق نباشد چون چیزی از تادیب و اصلاح نمی‌فهمد- نمی‌توان هدف بازدارندگی را نیز نادیده گرفت. چه آن که مصلحت جامعه مقتضی اجرای مجازات است؛ چون موجب بازداشتمن دیگران از ارتکاب جرم می‌گردد».^{۷۶}

تداخل مجازاتها: افزون بر مباحث پیش گفته فقهی، در برخی دیگر از مسائل نیز توبه به فلسفه مجازات در صدور رأی خودنمایی می‌کند. مثلاً به منظور اجرای حد شایسته است که اعلام گردد تا مردم حضور یابند و حضور مردم نیز دارای استحباب است. بنابراین علنى بودن اجرای مجازات نیکو شناخته شده است.^{۷۷} کسانی که اجرای مجازات را به صورت علنى توصیه می‌کنند به هدف ارعابی آن توجه دارند و بر این باورند که تنها در صورتی می‌توان امیدوار بود که این هدف تامین می‌گردد، که به صورت علنى و در حضور مردمان اجرا شود تا آنان با دیده خویش عاقبت تلغیت بزهکاری را مشاهده کنند و عبرت گیرند و هرگز بدان نیندیشنند.

مورد دیگری که به منظور پرهیز از اطالله کلام، با بیان آن این بحث را به پایان می‌برم، مبحث تعدد مجازاتها با تعدد جرائم است و این که آیا در صورت تعدد جرائم، تداخل اسباب صورت گرفته، تنها به مجازات شدیدتر پسنده می‌شود، یا نه، حتی در صورتی که سبب اعدام با اسباب دیگر مجازات جمع شود نخست مجازات‌های دیگر اجرا می‌گردد و آنگاه اعدام صورت می‌گیرد؛ و بدین ترتیب مورد و محل هیچ مجازاتی از بین نمی‌رود؟ این مساله، سخت مورد اختلاف میان فقیهان عامه و امامیه از یک سو، و فقیهان مذاهب چهارگانه عامه از دیگر سوی است. فقیهان امامیه با استناد به روایات، تداخل اسباب را پذیرفته و در صورت تعدد جرائم و مجازات‌ها بر این باورند که باید به گونه‌ای عمل نمود که هیچ یک از مجازات‌ها فوت نشود و بنابراین اگر متهم متکب جرایمی شده باشد که مستوجب اعدام و مجازات‌های دیگر است، نخست حدود دیگر جاری می‌گردد و آنگاه نوبت به مجازات اعدام می‌رسد.^{۷۸}

زراره از امام باقر(ع) روایت کرده است که: «ایما رجل اجتماعت علیه حدود فيها القتل يُبدأ بالحدود التي دون القتل ثم يقتل بعد ذلك»^{۷۹} با توجه به این روایت می‌توان دریافت که هدف

ارعابی و بازدارندگی عمومی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وانگهی، اگر تداخل اسباب را پذیریم و در صورت تعدد جرایم و مجازاتها تنها مجازات شدیدتر را قابل اعمال بدانیم، چه بسا مجرمی که به خاطر ارتکاب جرم مستوجب اعدام، می‌داند که در صورت دستگیر شدن جان خود را از دست خواهد داد، به جرایم دیگر نیز دست بزند. اگر او بداند که به دلیل ارتکاب جرایم دیگر مجازاتی -غیر از اعدام- در انتظار او نخواهد بود، با ارتکاب جرایم متعدد امنیت جامعه را مختل می‌کند.

فقهای عامه در جمع بین مجازاتها وحدت نظر ندارند، بلکه با توجه به شقوق مختلف مساله، بین فقهیان بلکه امامان فقه عامه اختلافات فراوانی دیده می‌شود؛ ابوحنیفه تداخل مجازاتها را به طور مطلق پذیرفت و در صورت تعدد جرایم، اجرای یک مجازات را کافی دانسته است. برخی از حقوقدانان این رای را مبتنی بر فلسفه مجازات در اسلام دانسته‌اند؛ یعنی مجازات برای منع و بازداشت م مجرم و دیگران از ارتکاب جرم و حمایت از جامعه و نیز بزهکاران و بزه دیدگان تشریع شده است و در صورتی که بزهکاری مرتكب جرایم متعدد شده باشد، اعمال یک مجازات این هدف را تأمین می‌کند.^{۸۰} امام سرخسی نیز مبنای حدود را بر تداخل قرار داده و اجرای یک مجازات را در تأمین هدف مانعیت و بازدارندگی کافی دانسته است.^{۸۱} اما فقهای مذهب مالک تنها در صورتی که جرایم از یک جنس باشند، و یا از چند جنس متفاوت باشند که دارای مجازات یکسانی است، قائل به تداخل شده، به اجرای یک مجازات بسته می‌کنند، امثالاً اگر کسی مرتكب چند قذف، و یا یک قذف و شراب خواری گردد که مجازات هر دو هشتاد تازیانه است، اجرای یک مجازات، دیگری را ساقط می‌کند.^{۸۲}

فقیهان شافعی و حنبلی در صورتی که حدود متعدد از یک جنس باشند، مثلاً زنای متعدد، سرقت متعدد، شراب خواری متعدد و...، معتقد به تداخل شده‌اند؛ چه آن که اولاً سبب واحد برای مجازات وجود دارد، ثانیاً هدف از مجازات بازداشتمن مردم از ارتکاب جرم است و این هدف با اجرای یک مجازات تأمین می‌گردد.^{۸۳} گفتنی است که برخی از فقهیان امامیه همچون شیخ طوسی نیز در مورد سرفتهای متعدد به وحدت مجازات قائل شده‌اند.^{۸۴} اما در صورتی که جرایم ارتکابی از جنسهای متفاوت باشد، همچون زنای غیرمحضنه، شرب خمر، سرقت و...، در فقه حنبلی تداخل پذیرفته نشده، بلکه مجازات تمامی جرایم اجرا می‌گردد.^{۸۵}

اما در صورتی که یکی از مجازاتها قتل باشد، به نظر ابوحنیفه و مالک، مجازات‌های دیگر ساقط



می گردد؛ چون هدف از اجرای حدود، بازدارندگی عمومی است و قتل برای تأمین این هدف کفايت می کند. آنان معتقد به نظریه جب (عقوبة القتل تجَب ما عداها من العقوبات) هستند، ولی شافعی آن را نمی پذیرد. از سوی دیگر، قائلان به این اندیشه نیز در شیوه و موارد تطبیق آن، با هم اختلاف نموده اند. به اعتقاد مالک، هر حدی که با قتل جمع شود ساقط می گردد، اعم از آن که حق الله باشد یا حق الناس؛ مگر در مورد قذف که نخست حد قذف بر قاذف اجرامی شود و آنگاه مجازات اعدام؛ بدین سبب که گفتگو در مورد صاحب حد قذف (مقذوف) به پایان رسد و به او گفته نشود که چرا کسی که تو را قذف نمود مجازات نشد.^{۸۶}

پی نوشتها:

۱. صادق لاریجانی، اقتراح پیرامون «فلسفه فقه»، نقد و نظر، سال سوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۵.

۲. ر.ک: محمد مجتهد شبستری، جزوی فلسفه فقه، ص ۸.

۳. صادق لاریجانی، پیشین، ص ۱۷.

۴. به عنوان نمونه نگاه کنید به:

H.B. Acton (ed): The Philosophy of Punishment, Macmillan, London, 1960; John cottigham: The Philosophy of Punishment, at G.H.R. Parkinson: An Encyclopedia of Philosophy, London, 1989, pp. 761-782; Leon Radzinowicz and M. E. Wolfgang (ed): The Criminal in the arms of the law, Part1 (purposes of Penal Sanctions).

۵. زان زاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، ص ۷۴.

۶. دکتر مرتضی محسنی، کلیات حقوق جزا، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ص ۱۸۸.

۷. همان، ص ۲۶.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۸۹-۱۸۸؛ دکتر رضا نوریها، زمینه حقوق جزایی عمومی، کانون وکلای دادگستری، ۱۳۹۹، ص ۱۰۸.

۹. ر.ک: دکتر مرتضی محسنی، همان، ص ۱۹۹-۱۹۸، ۲۸؛ دکتر رضا نوریها، همان، ص ۱۱۰؛
الدكتور غسان رياح، عقوبة الاعلام حلّ أم مشكلة، بيروت، مؤسسة نوفل، ۱۹۸۷، ص ۱۳۲.

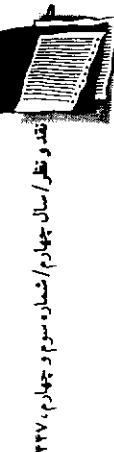
10. H.L.A. Hart: Punishment and responsibility, Oxford university Press, 1968.
۱۱. ر.ک: دکتر مرتضی محسنی، نهضتهای دفاع اجتماعی، مجله حقوقی وزارت دادگستری، شماره ۲، فروردین ۱۳۵۲.
12. Because people generally refrain from crimes on moral grounds, threats of Penalty have little influence. C.F: Johannes, Andenaes: The General Preventive effects of Punishment. Leon Radzinowicz and M. E, Wolfgang, (ed), op.cit, p.80.
13. much less a can it be just to punish peter in order to prevent Paul from attempting any Crime. H, L. A. Hart: Principles of Punishment, ibid, p.31.
14. Cf; Morris R. cohen: Moral aspects of Punishment, Ibid, p.29-31 (The reform theory)



۱۵. زلزال/۷-۸.
۱۶. آل عمران/۱۳۱.
۱۷. محمد/۱۱.
۱۸. الکھف/۵۸.
۱۹. التمل/۵۳.
۲۰. الانفال/۴۶.
۲۱. طه/۲۴.
۲۲. الانیاء/۱۰۷.
۲۳. عز بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ص ۵.
۲۴. ابن تیمیہ، منهاج السنة، ج ۲، ص ۱۳۱.
۲۵. ابن قیم الجوزیہ، اعلام الموقین، ج ۳، ص ۲.
۲۶. امام محمد غزالی، المستصلی، ج ۱، ص ۲۸۷.
۲۷. ر.ک: الشیخ محمد الخضری، تاریخ التشريع الاسلامی، ص ۱۰۲-۱۰۱؛ الدكتور احمد الحصری، السیاسة الجزائیہ فی فقہ العقوبات الاسلامی المقارن، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۳۱.
۲۸. به نقل از: الدكتور عبدالکریم زیدان، العقوبة فی الشریعة الاسلامیة، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۹۸۸، ص ۱۴.

٢٩. عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤، ج ١، ص ٦٠٩.
٣٠. مائده/٣٢.
٣١. نگاه کنید به: العلامه السيد محمد حسين الطباطبائی، الميزان في تفسیر القرآن، ج ١، ص ٤٣٧.
٣٢. الماوردي، الاحکام السلطانية، ص ٢٠٦.
٣٣. همان، ص ٢٠٥-٢٠٦.
- كمال بن الهمام: فتح القدير، مطبعة محمد، القاهرة، ج ٤، ص ٢١٢.
٣٤. ر.ك: الدكتور احمد الحصري، السياسة الجزائية، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٣، ج ١، ص ١٣٤ و ١٣٦.
٣٥. ر.ك: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشیعه، ج ١٩، الباب ١٨ من ابواب مقدمات المحدود.
٣٦. ر.ك: الشيخ محمد بن الحسن النجفی: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٥٤.
٣٧. ر.ك: ماروردي، الاحکام السلطانية، ص ٢١٢.
٣٨. ر.ك: الدكتور عبد الكریم زیدان، همان، ص ٣٧.
٣٩. ر.ك: الشيخ محمد حسن النجفی: همان، ص ٢٥٧.
٤٠. ر.ك: البقرة/١٧٩.
٤١. ر.ك: العلامه السيد محمد حسين الطباطبائی، همان.
٤٢. ر.ك: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملی، وسائل الشیعه، ج ١٩، ص ٩٦، ح ٦.
٤٣. عبدالقادر عودة، پیشین، ص ٣٥٥.
٤٤. عبدالقادر عودة، همان.
٤٥. ر.ك: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٦١؛ العلامه السيد محمد حسين الطباطبائی، پیشین، ج ٤، ص ٣٧٩.
٤٦. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن.
٤٧. سنن البيهقي، ج ٨، ص ٢٢٦.
٤٨. كنز العمال، ج ٥، ص ٢٢٦.
٤٩. كلینی، فروع کافی، ج ٧، ص ٨٨.

٥١. الشیخ محمد حسن التجفی، همان، ص ٣٠٧.
٥٢. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ٢، ص ٤١٦؛ همچنین ر.ک: آیت الله السید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥.
٥٣. المائده/ ٣٣-٣٤.
٥٤. النور/ ٤-٥.
٥٥. المائده/ ٤٣.
٥٦. الشیخ محمد بن حسن الحر العاملی، همان، ج ١٨، باب ١٦ من ابواب حد الزنا، ح ٤٢ و ٤٣.
٥٧. عبدالقادر عوده، همان، ص ٣٥٣.
٥٨. همان، ص ٣٥٣-٤.
٥٩. الشیخ محمد حسن التجفی، همان، ص ٢٩٣؛ همچنین ر.ک: امام خمینی، همان، ص ٤١٧ و آیت الله خوئی، همان، ص ١٨٥.
٦٠. الشیخ محمد بن الحسن الحر العاملی، همان، الباب ١٨ من ابواب مقدمات الحد، د، ح ٣.
٦١. همان: الباب ٣ من ابواب حد السرقة، ح ٥.
٦٢. برای دیدن بحثهای تفصیلی مراجعه کنید به: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٩٣-٢٩٥ و ٢٩٥-٢٩٧؛ مبانی تکملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦، ١٨٦-١٨٧، ١٨٧-١٨٨؛ التشریع الجنایی الاسلامی، ص ٣٥٢-٣٥٥.
٦٣. الشیخ محمد بن الحسن الحر العاملی: همان، الباب ٢٤ من ابواب مقدمات الحدود، ح ٤.
٦٤. سنن ترمذی، ج ٢، ص ٤٣٨.
٦٥. برای دیدن بحث تفصیلی درباره قسامه مراجعه کنید به: الشیخ محمد حسن التجفی، پیشین، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٧ و الدکتور احمد الحصری، السياسة الجزائية في فقه العقوبات الاسلامي المقارن، بیروت، دارالجیل، ١٩٩٣، ج ١، ص ٣٤٩٢٢٣.
٦٦. الشیخ محمد بن حسن الحر العاملی، پیشین، ج ١٩، الbab ٩ من ابواب دعوى القتل، ح ٣.
٦٧. همان، الbab ١٠ من ابواب دعوى القتل، ح ٣.
٦٨. آیت الله ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ٢، ص ١٠٩.
٦٩. محمد ابوزهرة، الجرم و العقوبة في الفقه الاسلامی، ص ٤٥٠.
٧٠. عبدالقادر عوده، پیشین، ص ٥٩٦.
٧١. ر.ک: عبدالقادر عوده، همان، ص ٥٩٧-٥٩٨.



- . ٧٢. ر.ك: الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ص ٣٤٢-٣٤٣؛ امام خميني، پيشين، ج ٢، ص ٤٦٥.
- . ٧٣. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملی، پيشين، الباب ٩ من ابواب مقدمات الحدود، ح ١.
- . ٧٤. به نقل از الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ص ٢٤٢.
- . ٧٥. محمد حسن النجفي، همان، ص ٢٤٣.
- . ٧٦. عبدالقادر عوده، پيشين، ص ٥٩٨.
- . ٧٧. ر.ك: الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ص ٣٥٣.
- . ٧٨. الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ص ٣٤٥؛ المحقق الحلی، شرایع الاسلام، ج ٤، ص ١٥٥.
- . ٧٩. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملی، پيشين، الباب ١٥ من ابواب مقدمات الحدود، ح ١.
- . ٨٠. الدكتور احمد الحصري، پيشين، ص ٣٥١-٣٥٢.
- . ٨١. شمس الدين السرخسي، المبسوط، ج ٩، ص ١٧٦.
- . ٨٢. الدكتور احمد الحصري، پيشين، ص ٣٥٥.
- . ٨٣. همان، ص ٣٥٧-٣٥٨.
- . ٨٤. به نقل از الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ص ٥٩٨؛ همچنین ر.ك: المحقق الحلی، المختصر النافع، ص ٢١٦.
- . ٨٥. الدكتور احمد الحصري، همان، پيشين، ص ٣٥٩.
- . ٨٦. همان، ص ٣٧١-٣٧٢.

