

اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات در

اسلام

سید مهدی سجادی فر^۱

علیرضا آل بویه^۲

چکیده

نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات‌های اسلامی، نقش عمده‌ای در درک همه جانبه فلسفه تشریح آنها و پاسخ به شبهات مخالفان دارد. نتیجه این کار، استخراج بایدها و نبایدهایی مبتنی بر عقاید دینی است که بر تشریح مجازات‌های اسلامی حاکم‌اند. این بایدها و نبایدها، اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات خوانده می‌شوند. این مقاله درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی و با مفروض گرفتن ساحت‌های وجودی انسان و مسیر تکاملی او در انسان‌شناسی اسلامی، ضمن نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به تشریح مجازات در اسلام، اصول کلامی‌ای را استخراج کند که با بکارگیری صحیح آنها، فلسفه تشریح مجازات‌های اسلامی به‌خوبی روشن گردد. بر اساس یافته‌های این پژوهش، اصول مستخرج از متون دینی 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. بعد از تبیین این اصول و بیان تقدم یا تأخر آنها نسبت به یکدیگر، به نقش آنها در پاسخ به شبهات کلامی وارد بر مجازات‌های اسلامی اشاره شده است.

واژه‌های کلیدی: اصول کلامی، اصول حاکم، تشریح مجازات، مجازات‌های اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، مستخرج از رساله، رایانامه:

dm.sajadifar@gmail.com

۲. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، رایانامه: a.alebouyeh@isca.ac.ir

۱-۱. بیان مسأله

علم کلام با روش عقلی و نقلی، همواره در پی پاسخ‌دهی به پرسش‌های مختلف کلامی و شبهات دینی بوده است. از جمله پرسش‌های متداول در دنیای امروز، پرسش درباره فلسفه تشریح مجازات و چرایی آن است. از آنجا که پاسخ به این پرسش در گرو علم به اصولی است که مجازات بر اساس آنها وضع می‌شود، آگاهی از اصول و قواعد حاکم بر تشریح مجازات در نظام‌های مختلف کیفری، ضروری به نظر می‌رسد. نظام‌های کیفری سکولار که مبتنی بر انسان‌شناسی مادی و جسم‌انگاری انسان‌اند، معیارها و اصول حاکم بر تشریح مجازات را بر همان جهان‌بینی مادی بنا کرده‌اند؛ اما نظام کیفری اسلام که بر پایه انسان‌شناسی اسلامی، ساحت‌های مادی و معنوی انسان و عوالم پیش روی او تدوین شده است، تشریح مجازات را بر پایه نیازهای واقعی انسان و مسیر تکاملی او بنا نهاده و اصولی متناسب با آن پیش‌رو می‌نهد.

انسان برای حرکت در مسیر تکاملی‌اش، 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 عبارت‌اند از:

۱. حق حیات؛ زیرا انسان در صورت زنده بودن و زندگی در دنیا می‌تواند مقدمات رشد و تکامل را در خود به وجود آورد.
۲. حق امنیت (جسمی و روانی)؛ زیرا صرف زنده بودن در دنیا، بدون داشتن امنیت جسمی و روانی، برای گام برداشتن در مسیر تکامل کافی نیست.
۳. حق آزادی و انتخاب؛ به این دلیل که تکامل انسان در گرو عمل آزادانه و انتخاب مختارانه اوست.
۴. حق آگاهی؛ به این دلیل که انتخاب، بر اساس آگاهی و دانش است.
۵. حق تکریم؛ زیرا انسان با تحقیر و ذلیل شدن، نمی‌تواند مسیر تکاملی خود را به سلامت طی کند.

انسان تا هر زمان که جرمی مرتکب نشده و حق کسی را ضایع نکرده باشد، از این حقوق برخوردار است؛ اما چنانچه جرمی را مرتکب و یا حقوق دیگران را ضایع

کند، مستحق مجازات است.

تشریح مجازات در چارچوب اسلام، و منطبق ساختن آن با مسیر تکاملی انسان، کاری است بسیار دشوار که جز با به کارگیری اصولی متقن و کارآمد امکان پذیر نیست؛ زیرا مجازات هر قدر هم که ساده و بی تکلف باشد، همواره بخشی از حقوق اولیه مجرم را از او سلب می کند؛ هر چند او خود با جرمی که مرتکب شده، زمینه سلب این حقوق را از خود پدید آورده است.

چینش صحیح و نظام مند آیات و روایات و گزاره های دینی ناظر به تکامل انسان، اصولی پیش رو می نهد که توجه به آنها در تدوین نظام کیفری برای انسان، لازم، و خود موجب پاسخ به بسیاری از شبهات است. آنچه در این نوشتار از نظر خواننده می گذرد، استخراج و تبیین اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات های اسلامی است که حاصل نگاه همه جانبه به گزاره های دینی و نظام مند کردن آنها بر اساس اولویت در مسیر تکامل انسان است. به عبارت دیگر، این پژوهش ضمن استخراج و تبیین این اصول، در صدد تدوین دستگامی است که هر گونه شبهه های درباره تشریح مجازات های اسلامی در قالب آن پاسخ یابد؛ هر چند مجالی برای طرح این شبهات در این مختصر وجود ندارد. اصول مذکور عبارتند از: ۱. اصل کرامت ذاتی انسان؛ ۲. اصل هدایتگری و رستگاری؛ ۳. اصل عدالت طلبی و احقاق حق؛ ۴. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه؛ ۵. اصل بازدارندگی در مجازات.

۲-۱. ضرورت و پیشینه

ضرورت پرداختن به این موضوع در این است که با کم رنگ شدن اعتقاد به مبدء و معاد، غلبه نگاه سکولاریستی و اومانستی در جامعه و نیز تلاش رسانه های غرب در جهت خشن جلوه دادن مجازات های اسلامی، زمینه غفلت از معیارهای تشریح مجازات در نظام کیفری اسلام پدید آمده است. این غفلت، موجب ارزیابی مجازات های اسلامی بر اساس معیارهای غرب و پدید آمدن بسیاری از شبهات در اذهان دین داران شده است. استخراج و تبیین اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات های اسلامی، موجب رفع ابهام از انگیزه های تشریح مجازات در اسلام و پدید آمدن زمینه پاسخ گویی به بسیاری از شبهات مخالفان است.

پیشینه این بحث را می توان در لابه لای بحث ها و استدلال هایی که در حوزه مبانی دینی و کلامی مجازات صورت گرفته است جستجو کرد؛ اما نوشته ای که به طور مستقل اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات های اسلامی را استخراج و زمینه

پاسخ‌گویی مدونی را برای همگان فراهم کرده باشد، یافت نشد؛ هر چند ممکن است در پژوهش‌های حقوقی، با رویکردهای متفاوتی به این موضوع پرداخته شده باشد.

۱-۳. کلامی بودن اصول و تفکیک آنها از اصول حقوقی

اصول کلامی، اصولی نشأت گرفته از اعتقادات دینی‌اند؛ یعنی بایدها و نبایدهایی که با توجه به اعتقاد به مبدء و معاد، صفات الهی، توصیه‌های پیامبران، و نیز حقیقت انسان و رسالت او در دنیا، بر انسان واجب می‌شوند. به عبارت دیگر، با توجه به وجود خداوند حکیم، خلقت هدفمند انسان، ابعاد وجودی و مسیر تکاملی او، و نیز محاسبه اعمال در روز جزا، وظایف و مسئولیت‌هایی متوجه انسان می‌شود که لازم است زندگی او بر پایه عمل به آنها بنا نهاده شود؛ یعنی هر گونه برنامه‌ریزی برای او، باید در جهت حرکت در همین مسیر باشد. این بایدها و نبایدها به این اعتبار که مبتنی بر اعتقادات دینی‌اند، اصول کلامی نامیده می‌شوند؛ هر چند ممکن است در علوم مختلف، با چینی‌های متفاوت و عناوینی گوناگون ظهور پیدا کنند.

نظام‌های اجتماعی نظیر نظام علوم تربیتی، اقتصادی، جامعه‌شناسی، حقوق و نظام کیفری، زمانی وجهه دینی پیدا می‌کنند که مطابق با اصول کلامی حاکم بر آن نظام باشند؛ مثلاً در یک نظام کیفری باید به کرامت انسان، هدایت و رستگاری او، عدالت‌طلبی و ... توجه شود و الا آن نظام کیفری، دینی نخواهد بود.

بنابراین، اگر مبانی را ناظر به هست‌ها و اصول را ناظر به بایدها بدانیم، وجود خدا، ابعاد وجودی انسان و عوالم پیش‌روی او و نیز دستورات پیامبران در قالب وحی، مبانی، و بایدها و نبایدهای متناسب با آنها، اصولی هستند که بر آن مبانی بنا شده‌اند. در بحث مجازات نیز، بایدها و نبایدهای ناظر به تشریح مجازات که بر پایه اعتقادات دینی بنا شده‌اند، اصول کلامی حاکم بر تشریح مجازات نامیده می‌شوند، که با چینی‌های صحیح و نظام‌مند گزاره‌های دینی، بر اساس مسیر تکامل انسان تنظیم شده‌اند.

اما اصول کلامی مذکور، گاه در قالب‌هایی جزئی‌تر و کاربردی‌تر ظهور می‌یابند که در دانش حقوق «اصول حقوقی» خوانده می‌شوند که شاید بتوان آنها را برگرفته از اصول کلامی دانست. اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها، اصل تساوی مجازات‌ها، اصل تناسب جرم با مجازات، اصل شخصی بودن جرائم و مجازات‌ها و اصل برائت، از جمله این اصول به شمار می‌روند.

اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها به این معناست که هیچ جرم و مجازاتی

بدون قانون قابل تصور نیست و باید در قانون پیش‌بینی شده باشد (اردبیلی، ۱۳۸۱: ۱۲۶؛ زراعت، ۱۳۸۴: ۱۶). این اصل، بر قاعده کلامی «قبح عقاب بلا بیان» مبتنی است که از آیاتی نظیر ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء: ۱۵) گرفته شده است (نوربها، ۱۳۷۸: ۴۱۷). بنابراین می‌توان بازگشت اصل حقوقی «قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها» را به اصل کلامی «عدالت‌طلبی و احقاق حق» دانست؛ زیرا مجازات یک فرد در ازای ارتکاب یک جرم، بدون آگاهی او از جرم بودن آن، عادلانه نیست.

همچنین اقتضای اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد نیز این است که در راستای حفظ حقوق و آزادی‌های اکثریت جامعه در مقابل اقلیت حاکم و کارگزار، همواره از تعدی کارگزاران به حقوق عموم شهروندان جلوگیری به عمل آید؛ یعنی آنان هیچ‌گاه بدون دلیل موجه و قانونی، حق دستگیری یا مجازات کسی را نداشته باشند (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۱۲۹). به عبارت دیگر، دفاع از حقوق اکثریت در مقابل اقلیت، در اینجا به این شکل ظهور می‌یابد که مانع از زورگویی اقلیت حاکم و کارگزار، نسبت به عموم مردم باشد؛ به این صورت که اقلیت حاکم نتوانند اهداف سودجویانه خود را در قالب قانونی که قبلاً عموم جامعه از آن با خبر نبوده‌اند، پیش ببرند.

همچنین اصل شخصی بودن جرائم و مجازات‌ها به معنای اعمال مجازات بر شخص مجرم به تنهایی بدون سرایت آن به خانواده و خویشان او (محسنی، ۱۳۷۶: ۱۴)، و نیز اصل تناسب جرم با مجازات که ناظر به آیاتی نظیر ﴿جَزَاءٌ وَفَاءٌ﴾ (نبأ: ۲۶)، ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾ (انعام: ۱۶) و آیاتی از این قبیل است، به معنای شدیدتر نبودن مجازات نسبت به جرم، و اصل تساوی مجازات‌ها به معنای یکسان بودن همه افراد در برابر قانون بدون در نظر گرفته شدن موقعیت آنها (نوربها، ۱۳۷۸: ۴۱۹؛ باهری، ۱۳۸۰: ۳۹۶)، و اصل برائت به معنای مجرم نبودن افراد بدون اثبات جرم نیز هر یک به نوعی برگرفته از اصولی همچون «عدالت‌طلبی»، «کرامت ذاتی انسان» و اصول کلامی دیگراند.

بنابراین، هر یک از اصول حقوقی برگرفته شده از یک یا چند اصل از اصول کلامی‌اند که در این پژوهش با نگاه کلامی به استخراج و تبیین آنها خواهیم پرداخت. در تأیید کلامی بودن این اصول، ذکر این نکته ضروری است که اصول مذکور عمدتاً برای پاسخ به شبهات کلامی وارد بر مجازات‌های اسلامی تدوین شده‌اند، نه پاسخ به شبهات فقهی یا حقوقی؛ هر چند ممکن است در مباحث فقهی و حقوقی نیز کارآمد باشند؛ زیرا رسالت علم فقه عمدتاً استنباط احکام شرعی از متون دینی است؛

اما تبیین و پاسخ به چرایی آنها و پاسخ به شبهاتی که بر آنها وارد می‌شود، در حوزه علم کلام می‌گنجد. همچنین درست است که علم کلام عمدتاً در دفاع از گزاره‌های اعتقادی ناظر به توحید، معاد، نبوت و ... تدوین شده است؛ اما باید دانست که پاسخ به چرایی مجازات‌ها و فلسفه تشریح آنها نیز به نوعی دفاع از اشکالات وارد بر خداوند و صفات اوست. به عبارت دیگر، کسی که تشریح مجازات را عادلانه و معقول نمی‌داند، ریشه در عدم شناخت صحیح او از خدا و صفات او دارد؛ یعنی بازگشت غیرعادلانه و نامعقول دانستن مجازات‌ها، به ناعادلانه عمل کردن و نامعقول عمل کردن خداوند متعال در تشریح آنها است.

۴-۱. نقش استخراج اصول کلامی در آگاهی از فلسفه تشریح مجازات‌های اسلامی

استخراج اصول کلامی حاکم بر مجازات‌های اسلامی، نوعی نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی ناظر به مجازات‌ها است؛ یعنی با در نظر گرفتن کلیه متغیرهایی که در تشریح مجازات مؤثرند، دستگامی تدوین می‌گردد که در قالب آن بتوان به فلسفه حقیقی تشریح مجازات دست یافت. به عبارت دیگر، دست‌یابی به اصول ثابت و لایتغیر در تشریح 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 گشوده شدن باب اجتهاد در این عرصه را خواهد داشت.

به دیگر سخن، تشخیص معیارهای ثابت از معیارهای غیر ثابت در تشریح مجازات و گشوده شدن 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 همه جانبه بر این امور، اندیشمندان را در مواجهه با چالش‌های جدید حقوقی و پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان یاری می‌نماید.

به عنوان مثال در پاسخ به این پرسش که «آیا جایگزینی مجازات حبس به جای قصاص نفس جایز است یا خیر»، لازم است جایگاه حق قصاص ولی دم در نظام کیفری اسلام معین گردد؛ زیرا چنانچه حق قصاص در فرایند مجازات قتل عمد، موضوعیت داشته باشد، گرفتن آن از ولی دم در حکم اولیه 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 در اسلام 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 دستگامی است که به کارگیری صحیح آن، به پالایش اقوال مختلف در این حوزه کمک می‌کند. به کارگیری 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 مجازات‌های اسلامی نباشند، بیان‌گر تشریح آنها در شرایط خاص زمان خود و یا نشان‌دهنده ضعف سندی آن دسته از احادیث است.

استخراج اصول کلامی حاکم بر مجازات‌های اسلامی، همچنین در بالا بردن توانایی علمی حاکم شرع یا قاضی در مواردی مانند تعزیرات که خداوند تا اندازه‌ای دست حاکم شرع یا قاضی را در تشریح نوع و میزان مجازات باز گذاشته (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۱: ۲۵۴؛ محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ۴: ۲۰۷)، تأثیرگذار است؛ زیرا از آنجا که اکثر فقیهان شرط اجتهاد (شیخ طوسی، بی‌تا: ۳۳۷؛ محقق حلی، ۱۴۰۹، ۴: ۸۶۰؛ شهیدثانی، ۱۴۱۸، ۱۳: ۳۲۷ و ۳۲۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ۲: ۴۰۷؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۳، ۶: ۴۱۸؛ عاملی، ۱۴۱۰، ۳: ۶۷)، و همه آنها شرط عدالت (محقق اردبیلی، ۱۴۰۴: ۱۲: ۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳، ۱: ۵۹ و ۵۸؛ حسینی عاملی، بی‌تا، ۱۰: ۹) را در قاضی ضروری دانسته‌اند، قاضی عادل و متعهد با قوه اجتهاد، مقتضای این اصول را بر شخص مجرم تطبیق داده و بهترین مجازات را برای او تشریح می‌کند. بنابراین، پرداختن به اصول حاکم بر تشریح مجازات‌های اسلامی، نقش بسزایی در آگاهی از معیارهای تشریح و تقنین آنها دارد که به برخی از فوائد آن اشاره شد.

گفتنی است که نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی و مباحث الاهیاتی، نه تنها در بحث مجازات، بلکه در همه بخش‌های دین، از سال‌ها پیش دغدغه اندیش‌مندانی همچون شهید مطهری (مطهری، بی‌تا: ۴۱۵) و مقام معظم رهبری (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۱) بوده است که در اینجا متناسب با موضوع این مقاله به سازماندهی و چینش نظام‌مند آنها خواهیم پرداخت.

۵-۱. اصل پیش‌فرض در تشریح همه مجازات‌ها

هر نظام کیفری‌ای که برای جرائم مختلف مجازاتی وضع می‌کند، صحت این

اصل را پذیرفته است که برای صیانت از حقوق اکثریت جامعه، ناگزیر از اعمال مجازات‌هایی بازدارنده برای مجرمان است؛ هر چند اعمال مجازات، منجر به سلب بخشی از حقوق مجرمان گردد. مجازات اقلیت مجرم، برای دفاع از حقوق اکثریت غیر مجرم، مبتنی بر این پیش‌فرض است که در تشریح مجازات، مصلحت اکثریت بر اقلیت برتری دارد؛ و الا اعمال هر گونه مجازاتی علیه مجرم، خواسته یا ناخواسته به سلب بخشی از حقوق او منجر خواهد شد. بر این اساس، باید مجرمان در جامعه به سزای عمل خود رسیده 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: ۱۲۲۸) که برخی از فقیهان و اندیشمندان، برتری مصلحت اکثریت بر اقلیت و نیز برتری حقوق جامعه بر فرد را نیز از مصادیق آن شمرده‌اند (خلخال، ۱۴۲۵: ۲۰؛ مطهری، بی‌تا: ۲۹۰).

البته ذکر این نکته ضروری است که در نظام کیفری اسلام، اصول دیگری نظیر کرامت ذاتی انسان، هدایت‌گری، عدالت‌طلبی و غیره، به لحاظ ارزش و تأثیرگذاری در مسیر تکامل، برترند، اما اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد بر آنها تقدم رتبی و زمانی دارد. به بیان فلسفی می‌توان گفت اصولی همچون کرامت انسانی، هدایت‌گری و عدالت‌طلبی، «تقدم به شرف» دارند که یکی از انواع سبق و لحوق در فلسفه اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۴۱-۲۴۴)؛ اما اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد، از تقدم در رتبه و زمان برخوردار است.

توضیح اینکه اولین اصلی که بر پایه آن مجازات تشریح می‌شود، اصل مصلحت است؛ یعنی مثلاً صرف هدایت‌گری، توجیه‌کننده تشریح مجازات نیست؛ زیرا انسان در جامعه اسلامی نیز با وجود مسئول بودنش در پیش‌گاه خدا، حق دارد به ظاهر هدایت را نپذیرد و کسی نمی‌تواند متعرض او گردد (یونس: ۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۰: ۱۲۶ و ۲: ۳۴۳؛ طوسی، بی‌تا، ۵: ۴۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸: ۳۹۰)؛ اما نمی‌تواند از رعایت حقوق مردم سر باز زند. همچنین صرف عدالت‌طلبی، بجز در مواردی که حقوق دیگران تضییع می‌شود، مجوز تشریح مجازات نیست؛ بلکه تشریح مجازات عمدتاً به دلیل دفاع از حقوق اکثریت جامعه و جلوگیری از هرج و مرج است؛ هر چند ممکن است در برخی موارد با مقتضای عدالت‌طلبی هم‌پوشانی داشته باشد. بنابراین، اصل مصلحت ابتدا مجوز تشریح مجازات را صادر می‌کند؛ آنگاه اصولی همچون کرامت

انسانی، هدایت‌گری و عدالت‌طلبی و... نیز موضوعیت می‌یابند.

همچنین گفتنی است که اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد، یکی از مصادیق عدالت اجتماعی و به نوعی زیرمجموعه اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق است؛ یعنی اصل عدالت‌طلبی در بُعد اجتماعی‌اش، مصلحت عمومی را نیز شامل می‌شود؛ اما از آنجا که عدالت جنبه‌های فردی و اجتماعی متعددی دارد، در این مقاله به منظور تفکیک این ابعاد از یکدیگر و تبیین بهتر آنها، بخشی از بُعد اجتماعی آن که همان مصلحت عمومی است، به عنوان اصل پیش‌فرض در تشریح همه مجازات‌ها لحاظ گردید.

۲. اصل کرامت ذاتی انسان

اولین اصل کلامی‌ای که باید در تشریح مجازات‌های اسلامی لحاظ شود، اصل کرامت ذاتی انسان است. آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء: ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرمی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب‌ها] برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم، به خوبی بیان‌گر این مطلب است؛ زیرا انسان موجودی است که گذشته از کرامت اکتسابی که با عمل اختیاری و اطاعت از اوامر و نواهی خداوند به دست می‌آید ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ﴾، حجرات: ۱۳)، از نوع دیگری از کرامت برخوردار است که کرامت ذاتی نام دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱۴: ۱۳۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ۱۴: ۱۷۸).

علامه طباطبایی بر خلاف کسانی که آیه شریفه را ناظر به کرامت مؤمنان دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۸۱؛ طوسی، بی‌تا، ۶: ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۴: 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، ۱۳: ۱۵۵ و ۱۵۶)؛ هر چند برخی لحن آیه را حمل بر مبالغه در صفت کرده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۵۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۴: ۱۷۸). این نوع کرامت، به خاطر ویژگی‌های منحصر به فردی است که خداوند متعال، آنها را فقط به نوع انسان هدیه کرده است (رجبی، ۱۳۷۷: ۷۶ و ۷۷).

۱-۱. معیار کرامت انسان

معیار کرامت انسان و تمایز او از دیگر موجودات، قوه تمیز خیر از شر (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۸: ۳۳۵) و عقل فطری او است (همان، ۱۵: ۲۲۴). یعنی او با داشتن نعمت عقل، اختیار و فطرت توحیدی می‌تواند بر عوامل تأثیرگذاری همچون وراثت، محیط، تربیت و غیره غلبه کرده و راه تکامل را درپیش گیرد. برخورداری او از عقل و اختیار، دامنه تغییراتش را از بالاتر از فرشتگان (النجم: ۹) تا پایین‌تر از چارپایان وسعت می‌بخشد (اعراف: ۱۷۹)، تا آنجا که در اثر نشنیدن سخن حق و عدم تعقل، از حیوانات نیز پست‌تر شده (همان؛ فرقان: ۴۴؛ ملک: ۱۰) و در صف جهنمیان قرار خواهد گرفت. بنابراین، نفس این ویژگی که انسان از چنین قابلیت‌هایی برخوردار است سبب کرامت ذاتی اوست؛ حال چنانچه او از این نعمت‌ها استفاده صحیح کند، مراتبی از کرامت اکتسابی را نیز به دست خواهد آورد، و اگر از آنها سوء استفاده کند، خود را به هلاکت انداخته و به پایین‌ترین درجات حیوانی تنزل می‌کند.

بر این اساس، اهمیت کرامت ذاتی انسان به قدری بالاست که نه تنها برای او حق است، بلکه برای او نسبت به خودش نیز تکلیف ایجاد می‌کند؛ یعنی نه تنها رفتار دیگران با او باید متناسب با کرامت ذاتی‌اش باشد، بلکه خود او نیز در قبال آن مسئول بوده و حق ذلیل شمردن خود را نخواهد داشت (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۷). از این رو، با توجه به این مبنای انسان‌شناختی که انسان گوهری کریم و ارزشمند است، همه برنامه‌های حقوقی او نیز باید با کرامت وی سازگار باشند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۲-۱۶۳). بنابراین، اولین و مهم‌ترین اصلی که لازم است در تشریح مجازات‌های اسلامی لحاظ شود، اصل کرامت ذاتی انسان است.

۲-۱. اقتضای اصل کرامت ذاتی انسان در تشریح مجازات

اقتضای اصل کرامت ذاتی انسان در مرحله تشریح مجازات این است که: اولاً مجازات به گونه‌ای باشد که ذاتاً نفی‌کننده کرامت انسان نباشد، ثانیاً شیوه اجرای آن به گونه‌ای تشریح شود که با شأن او سازگار باشد؛ زیرا درست است که او یک مجرم است، اما ارتکاب جرم، 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 (حمیری، ۱۴۱۳: ۱۴۳؛ نعمان مغربی، ۱۳۸۳، ۲: ۵۳۲؛ نوری، ۱۳۶۵، ۱۱: ۸۰-۷۹) و حتی در برخی موارد اجرای برخی حدود را موجب آموزش شخص مجرم دانسته‌اند، اشاره کرد (ر.ک: ابن شعبه، ۱۴۰۴: ۲۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۴۴۳).

۳. اصل هدایتگری و رستگاری

اصل کلامی دیگری که در تشریح مجازات‌های اسلامی، نقش مهمی ایفا می‌کند، اصل هدایتگری و رستگاری است. بر اساس آیات قرآن، هدف خداوند از خلقت انسان، هدایت او به سوی کمال و قرب الهی است و از دو طریق تکوینی و تشریحی، او را به سمت این هدف هدایت کرده است.

هدایت تکوینی گونه‌ای از هدایت است که خداوند متعال انسان و همه مخلوقات را به طور غریزی و غیر اکتسابی به سوی هدف نهایی و کمال حرکت می‌دهد، و از آنجا که این نوع هدایت غیراختیاری است، هیچ کس در مقابل آن گمراه نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۶: ۴۰۰؛ طه: ۵۰). اما هدایت تشریحی گونه دیگری از هدایت است که خداوند موجودات ذوی‌العقول یعنی انسان و جن را از طریق پیامبران، امامان و کتب آسمانی به سوی کمال راهنمایی می‌کند؛ با این تفاوت که آنها در پذیرش یا عدم پذیرش این نوع از هدایت مختارند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵: ۴۲، ۴۷ و ۴۹۰؛ انسان: ۳؛ بلد: ۱۰).

بنابراین از آنجا که هدف از خلقت انسان، رسیدن او به کمال و قرب الهی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۳۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۷)، و همه مخلوقات، از جمادات گرفته تا نباتات و حیوانات، تکویناً مسخر انسان شده‌اند، تا او را در رسیدن به این هدف یاری نمایند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۸: ۱۶۱ و ۱۶۲؛ جاثیه: ۱۳؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۴۰)، و نیز آیات و روایات فراوانی بر اصالت آخرت و بازیچه بودن 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)، فقر ذاتی و خداجو بودن او (فاطر: ۱۵)، این نتیجه به دست می‌آید که برنامه حقوقی او نیز باید متناسب با اهداف متعالی و روح خداجویی او تدوین گردد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۳). به عبارت دیگر، هر گونه برنامه‌ای اعم از حقوقی، کیفی و غیره که برای انسان در نظر گرفته می‌شود، باید به گونه‌ای باشد که زمینه هدایت و رستگاری او را فراهم آورد.

البته هدایت تشریحی نیز بر دو گونه فردی و اجتماعی است؛ یعنی همانگونه که خداوند از طریق قرار دادن فطرت خیرخواه (قرآنتی، ۱۳۸۳: ۲۶؛ انبیاء: ۷۳) و آزادی و اختیار در انسان، زمینه را برای هدایت فردی او فراهم کرده است، عواملی نظیر بلوغ فکری انسان‌ها، عدم سلطه شیطان بر بندگان مخلص، رعایت عدالت در جامعه و

احترام متقابل افراد به حقوق یکدیگر را زمینه‌ساز هدایت اجتماعی انسان‌ها قرار داده است (جانی‌پور و لطفی، ۱۳۹۴: ۴۸).

حال با توجه به اینکه مجازات می‌تواند از طریق تأثیر بر فرد مجرم و دیگران، موجب هدایت فردی شده، و نیز از طریق بسط عدالت و رعایت حقوق انسان‌ها در جامعه، زمینه هدایت اجتماعی را پدید می‌آورد، لازم است در تشریح آن، عنصر هدایت‌گری نیز لحاظ شود. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه تشریح مجازات در اسلام، به منظور برقراری نظم در جامعه، حمایت از حقوق مادی و معنوی انسان‌ها و مهیا نمودن بستر رشد و کمال در آنها است، هدایت‌گری آن برای شخص مجرم و دیگران نیز موضوعیت دارد. بنابراین، از مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار در تشریح مجازات در نظام کیفری اسلام، عنصر هدایت‌گری و رستگاری است.

۱-۳. نحوه ظهور اصل هدایت‌گری و رستگاری در تشریح مجازات

اصل هدایت‌گری و رستگاری در تشریح مجازات برای جرائم مختلف، به گونه‌های متفاوتی نظیر حق قصاص، قطع ید، شلاق و یا حبس ظهور پیدا می‌کند. برخی از آنها مانند حق قصاص از این قابلیت برخوردارند که در مرحله اجرای حکم تغییر کرده و با توافق طرفین به دیه تبدیل شوند؛ اما برخی دیگر دقیقاً متناسب با نحوه تشریح، اجرا می‌شوند؛ هر چند حاکم شرع می‌تواند بسته به شرایط مختلف در جامعه که از جمله آنها وجود یا عدم وجود زمینه هدایت‌گری و رستگاری است، مجازات وارد شده در شریعت را با توجه به اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی تغییر دهد.

پیامبر اسلام ﷺ نیز برای جلوگیری از وهن مذهب و تبلیغات سوء دشمنان، در جنگ‌ها حدی بر کسی جاری نمی‌کردند؛ مثلاً در جنگ تبوک، سوء قصد کنندگان به جان خود را به همین دلیل مورد عفو قرار دادند. همچنین ایشان در جای دیگری فرموده‌اند: اگر به خاطر تبلیغات دیگران نبود که می‌گفتند محمد ﷺ از مردم برای غلبه بر دشمنان کمک می‌گیرد، ولی به مجرد پیروزی بر دشمنان، نیروهای خود را به قتل می‌رساند، بسیاری از اطرافیانم را گردن می‌زد (حرعاملی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۴۵۶)؛ اما در شرایط غیر جنگ، در مورد اجرای حدود می‌فرمودند: «و لا تخف فی الله لومة لائم»؛ در راه خدا، از سرزنش هیچ سرزنش‌کننده‌ای پروا به دل راه مده (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۲۴). همچنین گاهی برای جلوگیری از پناهنده شدن مجرمان به سوی دشمن و گمراهی آنان، از اجرای حدود در میدان جنگ نهی می‌فرمودند؛ زیرا ممکن بود مجرم از روی خشم به لشکر دشمن ملحق شود (ابن قیم جوزیه، ۱۳۷۴، ۳: ۱۹).

حضرت امیر علیه السلام نیز در این باره می‌فرمودند: «من هیچ حدی را در سرزمین دشمن اجرا نمی‌کنم؛ زیرا می‌ترسم شخصی که حد بر او جاری شده، به لشکر دشمن گرویده شود» (گلبایگانی، ۱۴۱۲، ۱: ۳۸۹).

بر این اساس، معیار اصلی امام حسن مجتبی علیه السلام در قصاص قاتل حضرت امیر علیه السلام نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا چنانچه امام حسن علیه السلام بخشش ابن ملجم را موافق با امنیت اجتماعی و نیز هدایت و رستگاری ابن ملجم 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.

البته درست است که برخی از موارد مذکور ناظر به اجرای مجازات‌اند؛ اما از آنجا که حذف مجازات و یا به تأخیر انداختن آن از ناحیه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، خود نوعی تصرف در تشریح به شمار می‌آید، و یا اینکه انتخاب مجازات قصاص برای ابن ملجم توسط امام حسن مجتبی علیه السلام نیز بر اساس فلسفه تشریح مجازات است، لذا از اینگونه موارد نیز، می‌توان در تأیید اصل هدایت‌گری و رستگاری استفاده نمود.

اصل هدایت‌گری و رستگاری همچنین اقتضا می‌کند مجازات به گونه‌ای باشد که موجب سلب اختیار از انسان نگردد؛ مثلاً انجام عمل جراحی بر روی مجرمانی که به هیچ وجه دست از شرارت برنمی‌دارند، به گونه‌ای که به طور خودکار میل آنها نسبت به ارتکاب جرم و حتی فکر کردن به آن تغییر کند صحیح نیست (پالمر، ۱۳۸۸، ۱۶۷)؛ زیرا از آنجا که خداوند انسان را مختار آفریده (کهف: ۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۳: ۳۲۶) و او را نسبت به اعمال خویش مسئول دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۰۶-۱۰۸)، مجازات او به گونه‌ای که اختیار او را تحت تأثیر قرار دهد، مانعی جدی برای رشد و تکامل (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۷) و در نهایت هدایت و رستگاری او است.

البته معنای این سخن این نیست که چنین افرادی می‌توانند آزادانه در جامعه به جنایات خود ادامه داده و مجازات نشوند؛ زیرا چنین چیزی با اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد در تعارض است؛ بلکه مقصود این است که مجازات آنها باید به صورت دیگری باشد. البته اختیار انسان می‌توانست به صورت اصل کلامی مستقلی مطرح گردد؛ اما به خاطر رعایت اختصار در این نوشته، تحت عنوان اصل هدایت‌گری به آن اشاره نمودیم؛ زیرا در نظام کیفری اسلام، اختیار انسان نیز باید در خدمت

هدایت و رستگاری او باشد (بقره: ۲۵۶).

۴. اصل عدالت طلبی و احقاق حق

برپا داشتن عدل و قسط در میان انسان‌ها، همواره از مهم‌ترین اهداف پیامبران الهی بوده است (حدید: ۲۵). خداوند متعال در آیات ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ (نساء: ۱۳۵) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (نحل: ۹۰) رعایت عدل و قسط را بر مؤمنان واجب، و آن را زمینه ساز تقوای الهی دانسته است (مائده: ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ۵: ۲۳۷). امیرالمؤمنین علیه السلام نیز می‌فرماید: «عدل در عرصه اجتماعی سپر نگهدارنده است که افراد در پناه آن از تعدی دیگران محفوظاند و مانند بهشت پایداری است که همواره مردم از نعمت‌های آن برخوردارند» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ۴۷۸۹).

علامه طباطبایی نیز در تفسیر عبارت ﴿قَوَّامِينَ 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، ۵: ۱۰۸).

اما از آنجا که عدالت دارای ابعاد فردی و اجتماعی است، اجرای بُعد اجتماعی آن به نحو اکمل و اتم زمانی تحقق می‌یابد که در همه امور نظیر سیاست، اقتصاد، آموزش و غیره نیز جاری گردد. تشریح مجازات نیز یکی از اموری است که باید بر پایه عدالت و قسط صورت بپذیرد. 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، ۱۳۶۳: ۳۶۶؛ فوادپان دامغانی، ۱۳۸۲: ۵۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۶۳؛ جوادآملی، ۱۳۸۹: ۱۹۸)، مجازات عادلانه باید به گونه‌ای باشد که حق هر صاحب حقی را به او داده و مجرم را نیز به سزای اعمال خویش برساند. بنابراین، ظهور عدالت در تشریح مجازات، خود یکی از مظاهر عدالت اجتماعی است که در قالب اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق در نظام کیفری اسلام ایفای نقش می‌کند.

البته عدالت فردی نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ تا آنجا که عدالت فردی زمینه ساز عدالت اجتماعی به شمار می‌رود (خرزاعی، ۱۳۸۱: ۷۷)؛ یعنی تا شخصی خود از عدالت فردی به معنای اخلاقی‌اش، یعنی حالت نفسانی و استعلایی قوه عاقله بر قوای شهوی و غضبی (نراقی، ۱۴۲۴، ۲: ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۲۳)، و یا به معنای فقهی آن، یعنی پرهیز از گناه و ارتکاب جرم در محیط شخصی برخوردار نباشد،

نمی‌تواند در مسیر توسعه و اجرای عدالت اجتماعی گام بردارد؛ هر چند تحقق عدالت اجتماعی نیز در به وجود آوردن زمینه عدالت فردی مؤثر بوده و بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

همچنین گفتنی است که امکان تشریح مجازات عادلانه در دنیا توسط بشر دشوار و حتی عملاً غیر ممکن است؛ زیرا عادلانه بودن مجازات مبتنی بر آگاهی از استحقاق واقعی مجرم، زیان دیدگان و حتی افرادی است که با آنها در ارتباطاند (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۷۳) و از آنجا که آگاهی کامل از چنین استحقاقی در دنیا و عالم ماده برای بشر میسر نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۵۹ و ۳۰۹ و ۳۳۹ و ۳۴۰)، درمی‌یابیم که به طور کلی عادلانه بودن مجازات در دنیا نسبی است؛ یعنی هیچ یک از نظام‌های کیفری نمی‌توانند مدعی تشریح یک مجازات عادلانه باشند؛ بلکه همه آنها در تلاش‌اند که مجازات را به عدالت نزدیک کنند و این تنها خداوند است که می‌تواند چنین مجازات عادلانه‌ای را تشریح کند.

۴-۱. تفاوت عدالت‌طلبی در اسلام با مکتب سزادهی

عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام، در خدمت هدایت و رستگاری انسان‌هاست؛ چنان‌که قرآن کریم عدالت را راهی برای رسیدن به تقوا (مأنه: ۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ۵: ۲۳۷)، و تقوا را پلی برای رسیدن به رستگاری معرفی می‌کند (آل عمران: ۲۰۰).

بر اساس 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 (پرادل، ۱۳۷۳: ۱۷؛ خسروشاهی، ۱۳۸۰: ۱۶). به عبارت دیگر، از آنجا که عدالت‌طلبی هدف میانی پیامبران بوده، و هدف نهایی آنها، راهنمایی مردم از تاریکی‌ها به سمت نور است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۰ و ۲۱۱؛ ابراهیم: ۱)، این نتیجه به دست می‌آید که هدف نهایی از مجازات در نظام کیفری اسلام نیز، عدالت‌طلبی نیست؛ بلکه هدایت‌گری و رستگاری است که نقش اساسی را ایفا می‌کند؛ و الا ترک حدود الهی در جنگ‌ها و نقاط مرزی توسط پیامبر ﷺ، به خاطر ترس از گمراهی یک یا چند مسلمان، توجیهی نخواهد داشت.

البته جای این سوال باقی است که آیا عدالت در نظام کیفری اسلام ماهیتی جدا از هدایت‌گری و رستگاری دارد، یا اینکه مفهوم عدالت با لحاظ هدایت‌گری معنا پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا در عین عادلانه بودن یک مجازات، تعطیلی آن و یا تأخیر

در اجرای آن به جهت اعمال مقتضای هدایت‌گری و رستگاری ممکن است، یا اینکه با اعمال مقتضای هدایت‌گری و رستگاری، مجازات عادلانه خواهد شد؟

به نظر می‌رسد مصداق عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام، زمانی تحقق می‌یابد که هدایت را نیز در پی داشته باشد؛ یعنی هر چند عدالت و هدایت دو مفهوم متفاوت‌اند، اما تفکیک مصادیق آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر از آنجا که عدالت‌طلبی در نظام کیفری اسلام راهی برای رسیدن به هدایت و رستگاری است، هر گاه کارآمدی خود را از دست داده و در خدمت هدایت‌گری نباشد، عنوان عدالت‌طلبی بر آن صادق نیست؛ هر چند ممکن است در نظام‌های کیفری دیگر، مصداق عدالت‌طلبی تلقی گردد. در این گونه موارد با مسامحه گفته می‌شود، عدالت‌طلبی به جهت برتری هدایت‌گری بر آن، فدای هدایت‌گری می‌گردد؛ همچنانکه در این نوشته نیز به همین طریق عمل شده است. مصادیقی از قبیل اجرای حدود در میدان جنگ توسط پیامبر ﷺ نیز، نه تنها موجب هدایت نبود، بلکه چه بسا زمینه گمراهی برخی از مسلمانان را نیز فراهم می‌نمود.

بنابراین، از آنجا که احتمال گمراه‌کنندگی اجرای حد در میدان جنگ، بیشتر از احتمال هدایت‌گری آن است، عنوان عدالت‌طلبی و مجازات عادلانه بر آن صادق نیست؛ هر چند در شرایط عادی، همچنان عملی عدالت‌طلبانه محسوب می‌گردد؛ مانند صادق نبودن عنوان «صوم» بر روزه شخص بیماری که قطعاً روزه برای او مضر است؛ هر چند در شرایط عادی روزه‌داری برای او عبادت محسوب می‌شود. اما از آنجا که خداوند روزه را بر او حرام کرده است، چنانچه او به مضر بودن روزه‌داری که نشانی از عدم هدایت‌گری آن عمل برای او در شرایط بیماری است، توجهی ننموده و همچنان بر روزه گرفتن اصرار ورزد، عنوان عبادت یا روزه‌داری بر چنین عملی صادق نیست؛ هر چند در ظاهر گفته می‌شود عبادت یا روزه‌داری بر شخص بیمار واجب نیست؛ و یا مانند صادق نبودن عنوان «صلاه» بر نماز کسی که قصد قربت نمی‌کند؛ هر چند با مسامحه به آن نماز گفته می‌شود. اجرای حد نیز در میدان جنگ، مصداق عدالت نیست؛ هر چند در این نوشته به جهت تبیین بهتر، این دو را از یکدیگر تفکیک نموده‌ایم. بنابراین در نظام کیفری اسلام، مجازات زمانی عادلانه تشریح می‌گردد که عنصر هدایت‌گری و رستگاری هم در آن لحاظ شده باشد؛ یعنی اگر هدایت‌گری نباشد، عدالتی هم وجود ندارد؛ همچنانکه اگر عدالتی نباشد، هدایت‌گری هم تحقق نیافته و این دو به نوعی لازم و ملزوم یکدیگرند.

۵. اصل حیات و پویایی فرد و جامعه

واژه حیات در مقابل موت، به معنای زندگی و زنده بودن است، و آن را به معنای نیروی رشد و حرکت و احساس نیز دانسته‌اند (راغب، ۱۴۰۴: 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: ۴۹۴). همچنین در برخی آیات، با وصف دنیا (زخرف: ۳۲) و در برخی دیگر با وصف دنیا و آخرت (فصلت: ۳۱) و در مواردی به صورت نکره غیر موصوفه «حیاء» (بقره: ۱۷۹) و تنها در یک مورد هم به صورت نکره موصوفه «حیاء طیبه» (نحل: ۹۷) 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 می‌یابد. 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 مراتب آن، ارتباط تنگاتنگی با حیات اخروی دارد. آیه شریفه «یعلمون ظاهراً من الحیاء الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون» (روم: ۷) به خوبی بیانگر این حقیقت است. مثلاً در برخی از آیات، سخن از نوعی حیات به میان آمده که به برخی انسان‌ها افاضه می‌شود. این نوع حیات که در اثر عامل حیات بخش ایمان به خدا و تبعیت از او محقق می‌گردد، موجب هدایت انسان و زنده شدن او می‌شود (طوسی، ۱۴۱۳، ۵: ۱۰۲؛ طبرسی، ۱۳۸۳: ۴۰۱ و ۴۰۳؛ انفال: ۲۴). نقطه مقابل این حیات، کفر و ضلالت است که در لسان قرآن، به مرگ تعبیر شده است (نمل: ۸۰).

همچنین نوع دیگری از حیات در آیه ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (نحل: ۹۷) ذکر شده، که بیانگر این حقیقت است که خداوند نوعی از حیات را به برخی مومنان افاضه می‌کند که، فراتر از تحرکات بدنی و فعالیت‌های روزمره انسان است و قرآن کریم با تعبیر «حیات طیبه» از آن یاد می‌کند. برخی مفسران مصداق این حیات را رزق حلال، قناعت، بهشت، سعادت، ایمان به خدا و شناخت او، استغنا از خلق و روی آوردن به خدا دانسته، و محل وقوع آن را دنیا یا عالم برزخ و یا جهان آخرت تلقی کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳، ۶: ۴۱۰). علامه



طباطبایی برخی از برداشت‌های متقدمان مانند بهشت، سعادت، و استغناء از خلق را از نتایج این حیات و 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 دانسته که تنها برای برخی از افراد بشر تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۲؛ و ۳۴۱ و ۳۴۳). بنابراین، بر اساس 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 در بر می‌گیرد؛ و حیات اخروی هم از لحظه مرگ که عالم برزخ است تا بالاترین درجات بهشت و رضوان الهی را شامل می‌گردد.

اکنون که به برخی از کاربردهای واژه حیات در قرآن اشاره کردیم، وقت آن رسیده که بدانیم مقصود از حیات در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه چیست و نحوه استخراج آن از قرآن به چه صورت است؟

۱-۵. معنای حیات در «اصل حیات و پویایی فرد و جامعه»

معنای «حیات» در این اصل، همان حالتی است که انسان هیچگونه کمبودی را در خود احساس نکند؛ یعنی عاری از هر گونه عقده روانشناختی و کمبود شخصیتی باشد. انسانی که نه دچار خودکم بینی و عدم 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 بی حد و مرز باشد که به دام امیال نفسانی و رذائل اخلاقی گرفتار شود. این نوع «حیات» صرف زنده ماندن در دنیا به هر قیمت نیست؛ بلکه حیاتی پر از نشاط و امید و سرشار از احساس خوشبختی و سعادت‌مندی است. به عبارت دیگر این نوع «حیات» همان حیات دنیوی است که روحی لطیف در آن حلول کرده و آدمی را نشاطی عمیق بخشیده است.

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 بکار گرفته و منتظر نتایج آنها باشد. او با دیدن

نتایج مفید کارهای خود، احساس مفید بودن می‌کند و در صورت نارضایتی از عملکرد خود، به فکر فرو رفته و برای برون رفت از آن مشکل، درصدد یافتن راه‌حلی برمی‌آید. وجود اینگونه دغدغه‌های ذهنی و برنامه‌های امیدوارکننده، موجب پدید آمدن 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 خدادادی‌اش نظیر حق انتخاب و مختار بودن محروم کنند، همه کارکردهای اختیاری انسان نابود شده و آن پویایی و نشاط، جای خود را به عقده‌های روانی و کمبودهای اجتماعی می‌دهد، که خود باعث از بین بردن 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 دچار یک بحران می‌شود؛ بحرانی که هر قدر دانشمندان علوم مختلف برای دفع آن تلاش کنند، نتیجه درخوری را در پی نخواهد داشت. پدید آمدن عقده‌های روانشناختی در افراد، افسردگی‌های مزمن، وسواس‌های فکری و عملی، بی‌انگیزگی و بی‌هدفی در توده مردم، که در بلند مدت، زمینه تخریب یک جامعه را پدید آورده و خود منشأ بسیاری از جنایات می‌شوند، از جمله این مشکلات و بحران‌ها به شمار می‌آیند. به عنوان نمونه اگر حق قصاص به اجبار از ولی دم گرفته شود، عملاً تبدیل به عقده‌های روانشناختی و ناهنجاری‌های اجتماعی شده و امنیت افراد جامعه، به ویژه بستگان قاتل به خطر می‌افتد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴: ۴-۸)؛ یعنی این کار از دو طرف منجر به از بین بردن حیات و پویایی جامعه می‌شود؛ از یک طرف، عقده‌های روانشناختی‌ای برای خانواده ولی دم و اطرافیانش به بار 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 روانی جامعه را بر هم می‌زند، خود زمینه را برای وقوع بسیاری از جرائم نیز فراهم می‌کند.

۲-۵. نحوه استخراج اصل حیات و پویایی از قرآن و تأثیر آن در تشریح مجازات
 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 پایین‌ترین مراحل حیات انسانی، یعنی زنده ماندن، و بالاترین مراتب آن، یعنی حیات طیبه را نیز در بر می‌گیرد، به یقین می‌توان گفت که حیات و پویایی فرد و جامعه، و عاری بودن از عقده‌های روانشناختی و ... که منشأ آن اختیار، آزادی و پویایی عقل بشر است، مراتبی از حیات طیبه به شمار می‌روند 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، چنان‌که حضرت رسول در حدیثی حیات را به وجود عقل، علم و راستگویی پیوند زده به طوری که مرگ را در فقدان عقل دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۲۷).

امام حسین علیه السلام نیز مرگ با عزت را بر زندگی با ذلت ترجیح داده (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۷۶ و ۷۵؛ مجلسی، ۱۳۹۸، ۴۴: ۱۹۲) و حیات با ظالمان و ستمگران را که منجر به تسلیم در برابر آنان شود، سخت و اندوهبار می‌داند. در توضیح این روایت می‌توان گفت علت بیزاری حضرت از این نوع حیات، به این دلیل است که او در چنین شرایطی آزاد نیست و نمی‌تواند 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، می‌توان نتیجه گرفت که حیات مورد نظر در اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، مراتب نازلی از حیات طیبیه است.

۳-۵. اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه در تشریح مجازات

اقتضای اصل حیات و پویایی فرد و جامعه این است که مجازات به گونه‌ای باشد که سبب تقویت عنصر حیات و پویایی در فرد و جامعه شود، نه اینکه خود سبب پدید آمدن عقده‌های روانشناختی شده و زمینه ارتکاب هر چه بیشتر جرم و جنایت را در جامعه پدید آورد. گرفتن حق قصاص از ولی دم به اجبار، آزار، اذیت و یا تحقیر زندانی در دوران حبس، مجازات‌های بسیار سنگین برای جرائم سبک، مجازات‌های سبک و ناچیز برای جرائم سنگین از جمله مواردی هستند که ممکن است موجب از بین رفتن حیات و پویایی فرد و جامعه شوند. مثلاً برخورد‌های ناپسند و غیر انسانی با شخص مجرم در دوران حبس، نه تنها اسباب اصلاح و بهبودی وی را پدید نمی‌آورد؛ بلکه خود موجب پدید آمدن عقده‌های روانشناختی و انحرافات فکری در او خواهد شد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴: ۴-۸).

۳-۶. اصل بازدارندگی در مجازات

آخرین اصلی که در تشریح مجازات‌های اسلامی باید لحاظ شود اصل بازدارندگی در مجازات است. در اکثر نظام‌های کیفری دنیا نیز همواره به این نکته توجه می‌شود که مجازات به گونه‌ای تشریح شود که بازدارنده باشد. بازدارندگی مجازات، گذشته از سابقه تاریخی آن در نظام‌های کیفری (نوربها، ۱۳۸۲: ۳۹۱؛ کاپلستون، ۱۳۸۲: ۱۹؛ بولک، ۱۳۷۲: ۱۳)، از آیات قرآن نیز به راحتی قابل فهم است. آیه معروف قصاص که

می‌فرماید: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (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 قتلی 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، ۱۴۱۵، ۱: ۱۵۸؛ بحرانی: ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۷۸؛ طبرسی، ۱۴۱۸، ۱: ۱۰۱). اصل بازدارندگی، ناظر به این مبنای انسان‌شناختی در انسان است که با توجه به اینکه او موجودی منفعت‌طلب، استخدام‌گر و تعدی‌کننده به حقوق دیگران است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۲۶۱؛ ابراهیم: ۳۴؛ النجم: ۳۹)، مجازات او نیز باید بازدارنده باشد.

۱-۶. اقتضای اصل بازدارندگی در تشریح مجازات

اقتضای اصل بازدارندگی در مجازات این است که هر گونه مجازاتی که برای مجرم در نظر گرفته می‌شود، در کنار اصول دیگری که باید در آن لحاظ شود، بازدارندگی هر چه بیشتر آن مجازات 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 گردد.

۲-۶. تفاوت اصل بازدارندگی در اسلام با مکاتب دیگر

اصل بازدارندگی در نظام کیفری اسلام، با بازدارندگی در نظریه معروف بکاریا و بنتام 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، عدالت طلبی و حیات و پویایی فرد و جامعه نیز در آن لحاظ شوند؛ اما نظریه بازدارندگی بکاریا و بنتام بر این پیش فرض مبتنی است که مجازات زمانی موجه است که بیش‌ترین خوشی را برای بیش‌ترین افراد به دنبال داشته باشد؛ یعنی اصل «بیش‌ترین خوشی برای بیش‌ترین افراد» در این نظریه نقش اساسی دارد (وایت و هینز، ۱۳۸۳: ۸۸؛ کاپلستون، ۱۳۸۲: ۱۹)؛ پردال، ۱۳۷۳: ۶۲۰؛ هر چند در برخی موارد، حق عده‌ای ضایع شود.

البته بازدارنده بودن مجازات شرایطی دارد که پرداختن به آنها از موضوع این

مقاله خارج است؛ اما به عنوان نمونه به دو شرط آن اشاره می‌کنیم:

اولین شرط برای بازدارندگی مجازات، «به حق بودن مجازات» است؛ زیرا اگر دستگاه قضا شخصی را به ناحق مجازات کند و جامعه نیز از آن آگاهی یابند، آنگاه مجازات هیچ گونه بازدارندگی‌ای را در پی نخواهد داشت.

دومین شرط، «همگانی بودن» آن است؛ یعنی هر کس که جرمی را مرتکب شد، متناسب با همان جرم مجازات شود؛ چه از ثروتمندان باشد چه از فقیران، چه از حاکمان باشد و چه از رعیت.

بر این اساس، چنانچه در جامعه‌ای این شرطها رعایت نشود، نه تنها 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 برخی از مجازات‌های اسلامی در زعم مخالفان، علت را باید در مهیا نبودن شرایط بازدارندگی مجازات جستجو کرد نه در خود مجازات‌های اسلامی.

۷. تقدم و تأخر رتبی اصول کلامی و نقش آن در پاسخ به شبهات

اصل کرامت ذاتی انسان بر همه اصول کلامی حاکم بر مجازات‌های اسلامی مقدم است؛ زیرا کرامت انسان ذاتی است و اعمال هیچ یک از اصول دیگر، بدون در نظر گرفتن کرامت ذاتی انسان جایز نیست. مثلاً هدایت انسان از طریق اعمال مجازات، بدون اهمیت دادن به کرامت او پذیرفته نیست. فرایند عدالت‌طلبی نیز زمانی مورد قبول است که هم‌زمان با تکریم انسان باشد. حیات و پویایی فرد و جامعه و بازدارندگی مجازات نیز 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 بر اساس مقتضای اصل کرامت ذاتی انسان عمل کرد.

تنها اصلی که بر اصل کرامت ذاتی انسان تقدم دارد، اصل برتری مصلحت جامعه بر مصلحت فرد است که همانطور که به آن اشاره شد، بر همه اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی مقدم و پیش‌فرض تشریح همه مجازات‌ها است.

در رتبه‌ی بعد از اصل کرامت ذاتی انسان، اصل هدایتگری و رستگاری قرار دارد. البته گفتنی است که نسبت این اصل با اصل کرامت ذاتی انسان به گونه‌ای است که لازم و ملزوم یکدیگرند؛ یعنی کرامت ذاتی انسان که معیار آن همان وجود عقل و اختیار است، بدون هدایت‌گری بی‌معناست؛ همچنان‌که هدایت او نیز بدون کرامت

ذاتی‌اش ناممکن است؛ یعنی بدون وجود قوه عقل و اختیار که معیار کرامت است، مقتضای هدایت‌گری تحقق نمی‌یابد.

اما شاید بتوان این نکته را در مورد تقدم اصل کرامت ذاتی بر اصل هدایت‌گری مد نظر قرار داد که کرامت بخشیدن به انسان از سوی خدای متعال، بدون لحاظ هدایت تشریحی، هر چند امری بی‌معنا و بیهوده، ولی امکان‌پذیر است؛ اما هدایت شدن او بدون کرامت ذاتی اساساً ناممکن است؛ زیرا همانطور که گفته شد، لازمه تحقق هدایت، وجود قابلیت برای هدایت است. بنابراین، رتبه اصل هدایت‌گری و رستگاری بعد از اصل کرامت ذاتی انسان است.

اصل هدایت‌گری و رستگاری گذشته از اصل کرامت ذاتی انسان که توضیح آن گذشت، بر دیگر اصول حاکم بر مجازات‌های اسلامی مقدم است؛ مثلاً تقدم آن بر اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق به این دلیل است که در نظام کیفری اسلام، هدف از اجرای عدالت، هدایت و رستگاری انسان‌ها است (مانده: ۸؛ آل عمران: ۲۰۰)؛ یعنی عدالت‌طلبی زمانی ارزشمند است که در خدمت هدایت‌گری و رستگاری باشد. البته همانگونه که در متن مقاله به آن اشاره شد، تفکیک این دو اصل از یکدیگر، صرفاً به جهت بهبود در فهم مطلب بوده و جداسازی آنها در مصداق، امری ناممکن است.

اصل هدایت‌گری و رستگاری همچنین بر اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی نیز تقدم دارد؛ زیرا کارآمدی اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی مجازات نیز، مهیا نمودن زمینه هدایت و رستگاری انسان‌ها است که البته ممکن است این کار با واسطه شدن عناصر دیگری نظیر نظم، امنیت و عدالت صورت پذیرد؛ یعنی اصل بازدارندگی موجب نظم و امنیت جامعه و نیز اصل حیات و پویایی موجب نشاط و سرزندگی جامعه می‌شود. نتیجه تحقق مقتضای این دو اصل، فراهم شدن بستری مناسب برای تحقق عدالت است که در نهایت موجب هدایت و رستگاری انسان و معنا بخشیدن به کرامت ذاتی او است.

سومین اصل، اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق است و همانطور که اشاره شد، تقدم آن بر اصل حیات و پویایی و اصل بازدارندگی به این دلیل است که مهم‌ترین هدف از پویا بودن فرد و جامعه و نیز بازدارندگی مجازات، بعد از هدایت‌گری و رستگاری، عدالت‌طلبی و احقاق حق است؛ همچنان که 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 اصل «بازدارندگی»، اصل حیات و

پویایی به دلیل غایت بودن برای بازدارندگی، مقدم است؛ به این معنا که هدف اول از بازدارندگی، ایجاد نظم و امنیت در جامعه است که زمینه فضایی آرام، پویا و به دور از تشنج را که همان مقتضای اصل حیات و پویایی است به وجود می‌آورد؛ یعنی اثر بازدارندگی مجازات، ابتدا در ایجاد نظم، ثبات و امنیت ظاهر می‌گردد و پس از آن، مقتضای حیات و پویایی فرد و جامعه تحقق پیدا می‌کند؛ آنگاه در این بستر، اهداف عالی‌تری نظیر عدالت‌طلبی و هدایت‌گری تحقق می‌یابند. 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.

ذکر این نکته نیز ضروری است که کرامت ذاتی انسان هدفی نیست که با اعمال مجازات در پی دست یافتن به آن باشیم، بلکه به مثابه ابزاری است که با استفاده از آن، راه هدایت و رستگاری را پیموده و قلله‌های بلند کرامت اکتسابی را فتح خواهیم نمود. بنابراین همانطور که قبلاً به آن اشاره شد، تقدم آن بر اصل هدایت‌گری، به معنای قله و هدف بودن آن برای رسیدن نیست؛ بلکه به معنی لزوم رعایت آن در همه حالات، برای رسیدن به هدف است.

حال بر اساس تقدم و تأخری که از اصول بیان گردید، در صورت تقدم یک اصل بر اصل دیگر، اصل متأخر از اثر افتاده و عملکرد آن فدای اصل متقدم خواهد شد؛ زیرا چه بسا یک مجازات به لحاظ بازدارندگی، نسبت به مجازات‌های دیگر تأثیرگذارتر باشد، اما به قیمتی تمام شود که عدالت زیر پانهاده شده و جامعه نیز حیات و پویایی خود را از دست بدهد. در حالی که اصل عدالت‌طلبی و نیز اصل حیات و پویایی بر اصل بازدارندگی مقدم‌اند؛ مثلاً بر فرض اینکه بازدارندگی مجازات حبس ابد، از مجازات قصاص نفس بیشتر باشد (که البته اینگونه نیست)، به قیمتی است که عدالت زیر پانهاده شده و جامعه نیز حیات و پویایی خود را از دست بدهد؛ زیرا چنانچه حق قصاص به اجبار از ولی دم گرفته شود، موجب ناعدالتی در حق ولی دم، و نیز پدید آمدن عقده‌های روانشناختی و ناهنجاری‌های اجتماعی خواهد شد (پویافر و استاجی، ۱۳۹۴: ۴-۸)؛ در حالی که اصل عدالت‌طلبی و احقاق حق و نیز اصل حیات و پویایی فرد و جامعه، بر اصل بازدارندگی در مجازات مقدم‌اند.

در پایان، ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که نظام‌مند کردن گزاره‌های دینی به شیوه‌ای که در این مقاله به آن پرداخته شد، می‌تواند یکی از انواع اجتهاد

کلامی در منابع وحیانی به شمار آید که برخی از متکلمان معاصر در آثار خود به آن اشاره کرده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۴۰۰: ۹-۴۰)؛ هر چند در تلقی آنان، این روش از مصادیق اجتهاد کلامی نبوده است. تلقی اجتهاد کلامی از این روش به این دلیل است که گاهی پاسخ به شبهات کلامی وارد بر مجازات‌های اسلامی، صرفاً در گرو چینش صحیح و نظام‌مند گزاره‌های دینی است نه اضافه کردن چیزی به آنها. همچنین همانطور که گفته شد، اگر چه علم کلام عمدتاً در دفاع از گزاره‌های اعتقادی تدوین شده است؛ اما باید دانست که پاسخ به چرایی مجازات‌ها و فلسفه تشریح آنها نیز به نوعی دفاع از اشکالات وارد بر خداوند و صفات اوست.

نتیجه گیری

آنچه که ما در این مقاله بدان پرداختیم، استخراج اصول کلامی‌ای است که تشریح مجازات‌های اسلامی بر آنها مبتنی است؛ یعنی مجازات‌هایی که در اسلام برای جرائم مختلف تشریح می‌شوند، می‌بایست در چارچوب اصول مذکور باشند. اعتقاد به این اصول، لازمه درک همه جانبه از انسان و ساحت‌های وجودی او و گزاره‌های دینی ناظر به مجازات او در اسلام است. مجازات در نظام کیفری اسلام به گونه‌ای است که نه تنها خللی در مسیر تکامل انسان به وجود نمی‌آورد، بلکه خود به وجود آورنده زمینه رشد و تکامل است. هر یک از اصول پنج‌گانه‌ای که بیان گردید در مرحله تشریح مجازات اقتضائاتی دارند؛ اصل کرامت ذاتی انسان بر این است که مجازات باید به گونه‌ای باشد که حتی الامکان کرامت انسان را زیر پا نهد. اصل هدایت‌گری و رستگاری اقضا می‌کند مجازات زمینه هدایت و رستگاری شخص مجرم و دیگران را پدید آورد. اصل عدالت‌طلبی در صدد عادلانه بودن مجازات و نیز مانع از برتری یافتن انگیزه بازدارندگی در مجازات و استفاده ابزاری از انسان، و در مقابل اصل بازدارندگی مانع از تبدیل شدن عدالت‌طلبی به یک انگیزه ذاتی و انحصاری است. اصل حیات و پویایی نیز موجب پدید آمدن فضایی آرام، پویا و عاری از تشنج و عقده‌های روانی است. بنابراین اصل بازدارندگی سبب نظم و امنیت در جامعه و ایجاد زمینه تحقق اصل حیات و پویایی است که در این بستر عدالت‌طلبی شکل گرفته که خود زمینه‌ساز هدایت انسان و معنا بخشیدن به کرامت ذاتی او و در نهایت، فتح قلعه‌های کرامت اکتسابی است که مهم‌ترین کارکرد مجازات در نظام کیفری اسلام است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ش، *مناقب*، قم، المكتبة الحیدریة.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنبیر*، بیروت، مؤسسة التاریخ.
۴. اردبیلی، محمد علی، ۱۳۸۵ش، *حقوق جزای عمومی*، تهران، میزان.
۵. باهری، محمد و داور، علی اکبر، ۱۳۸۰ش، *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، تهران، بی نا، چاپ اول.
۶. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۵ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسة البعثة.
۷. بولک، برنارد، ۱۳۷۲ش، *کیفر شناسی*، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، مجد، چاپ اول.
۸. پالمر، مایکل، ۱۳۸۸ش، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علیرضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. پرادل، ژان، ۱۳۷۳ش، *تاریخ اندیشه های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، شهید بهشتی، چاپ اول.
۱۰. پویافر، مهدی و استاجی، علی اصغر، ۱۳۹۴ش، *مقاله مجازات اعدام بر اساس کنفرانس بین المللی سیراکیز ایتالیا*، تهران، کنفرانس بین المللی و علوم انسانی.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، بی تا، *عمر الحکم و درر الکلم*، بی جا.
۱۲. جانپور، محمد و لطفی، سید مهدی (۱۳۹۴)، *نقش آیات اخلاقی قرآن در تدوین نظام هدایت فردی و اجتماعی*، مجله تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ۱۲، شماره ۲۶.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵ش، *هدایت در قرآن*، قم، اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
۱۵. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، بی تا، *مفتاح الکرامه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۹ق، *شرایع الاسلام*، تهران، استقلال، چاپ دوم.
۱۷. حمیری، عبدالله، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، محقق و مصحح: موسسه آل البيت علیهم السلام، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۸. حویزی، عبدالعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۱۹. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۷۷ش، *طرح کلی اندیشه های اسلامی در قرآن*، تهران، دفتر

- نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ۲۱
۲۰. خزاعی، زهرا، ۱۳۸۱ش، *از عدالت فردی تا عدالت اجتماعی*، نشریه خردادنامه صدا، پاییز ۸۱ شماره ۲۹.
۲۱. خسروشاهی، قدرت ا...، ۱۳۸۰ش، *فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۲۲. خلخالی، سید محمدمهدی، ۱۴۲۵ق، *الحاکمیه فی الاسلام*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۲۳. خمینی، سید روح الله، ۱۳۹۰ق، *تحریر الوسیلة*، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم.
۲۴. خمینی، سید روح الله، ۱۴۱۳ق، *انوار الهدایة فی التعلیقہ الکفایة*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۰۴ق، *المفردات فی غریب القرآن*، قم، دفتر نشر کتاب.
۲۶. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۴۰۰ش، *اجتهاد کلامی در منابع وحیانی*، قم، مجله کلام اسلامی، شماره ۱۱۵.
۲۷. رجیبی، محمود، ۱۳۷۷ش، *انسان شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. زراعت، عباس، ۱۳۸۴ش، *حقوق جزای عمومی تطبیقی*، تهران، فکرسازان، چاپ اول.
۲۹. زمخشری، جارالله، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
۳۰. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، ۱۴۲۳ق، *العروة الوثقی*، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۳۱. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۳ش، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۳ش، *جوامع الجامع*، ترجمه، احمد میری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفة.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۸ق، *جوامع الجامع*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۳ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دار الثقافة.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *النهاية*، قم، انتشارات قدس محمدی.
۳۸. عاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۰ش، *شرح اللمعه*، قم، امیر، چاپ اول.
۳۹. فضل الله، محمدحسن، ۱۴۱۹ق، *الاسلام و منطق القوة*، بیروت، الدر الاسلامیة.

۴۰. فوادیان دامغانی، رمضان، ۱۳۸۲ش، *سیمای عدالت در قرآن و حدیث*، تهران، انتشارات لوح محفوظ.
۴۱. قرائتی، محسن، ۱۳۸۳ش، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، پاج یازدهم.
۴۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۲ش، *تاریخ فلسفه غرب*، بهال‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چاپ سوم.
۴۳. کلینی، یعقوب ابن اسحاق، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۹۸ش، *بحار الانوار*، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
۴۵. محقق اردبیلی، احمد، ۱۴۰۴ق، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۴۶. محقق داماد، سیدمصطفی، ۱۴۰۶ق، *قواعد فقهی*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ دوازدهم.
۴۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ش، *آموزش عقائد*، قم، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ چهل و هفتم.
۴۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۶ش، *انسان‌شناسی در قرآن*، تدوین: محمود فتحعلی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۹. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، (اسلام و مقتضیات زمان، جلد ۲۱)، تهران، صدرا، چاپ دوم.
۵۱. مطهری، مرتضی، بی‌تا، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۳-۱۳۷۴ش، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۶ش، *انوار الفقاهة*، قم، مدرسه امام علی علیه السلام.
۵۴. ملاصدرا، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، *شرح اصول الکافی*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۵. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، ۱۴۲۳ق، *فقه القضاء*، قم، بی‌نا.
۵۶. نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۵۷. نراقی، محمد مهدی، ۱۴۲۴ق، *جامع السعادات*، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۵۸. نعمان مغربی، قاضی، ۱۳۸۳ش، *دعائم الاسلام*، قم، دارالمعارف.
۵۹. نوبهار، رضا، ۱۳۷۸ش، *حقوق جزای عمومی*، تهران، دادآفرین.
۶۰. نوربها، رضا، ۱۳۸۲ش، *زمینه حقوق جزای عمومی*، تهران، گنج دانش.
۶۱. نوری، میرزا حسین، ۱۳۶۵ش، *مستدرک الوسائل*، قم، آل بیت.
۶۲. وایت، راب و هینز، فیونا، ۱۳۸۳ش، *جرم و جرم‌شناسی*، علی سلیمی، تهران، موسسه