

فلسفه مجازات

ناصر قربان نیا

مقدمه

یکی از مهم ترین نهادهای حقوقی هر جامعه، نظام جزایی آن است که قوانین و مقررات کیفری را در خود دارد. هر جامعه ای از بدو پیدایش، برای افراد خود حقوق و امتیازاتی پیش بینی نموده، همگان را ملزم به رعایت آنها می داند. 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 پایه های اساسی هر جامعه ای 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 وجدان آدمیان را جریحه دار می کند، جامعه در برابر جرم واکنش نشان داده، مجرمان را مجازات می نماید. در ادیان الهی نیز مجازات مجرمان و متخلفان از مقررات الزامی دینی، مورد توجه قرار گرفته است. همچنان که می توان گفت مجازات در جوامع استبدادی با ظلم و ستم همراه است، مجازات را در



یک جامعه آزاد و متمدن می توان نشان حاکمیت قانون دانست؛ اما با وجود این، فلسفه مجازات و عوامل توجیه گر آن همواره مرکز گفتگوها بین حقوقدانان، فیلسوفان، جرم شناسان و جامعه شناسان بوده است.

مراد از «فلسفه مجازات»

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

ممکن است در نگاه نخست چنین تصور شود که موضوع فلسفه مضاف، همواره یک علم است؛ مانند فلسفه ریاضی، فلسفه منطق، فلسفه اقتصاد، فلسفه حقوق و...، که مضاف الیه آنها علمی است درجه اول که موضوع علمی درجه دوم قرار می گیرد. ولی این تصور صحیح نیست؛ چون «فلسفه مضاف همیشه فلسفه یک علم نیست، یعنی اصلاً متعلق آن علم نیست، مثل فلسفه هنر و فلسفه زبان. فلسفه زبان (Philosophy of language) بخش بسیار معتابیهی از فلسفه تحلیلی غرب است که مضاف الیه آن علم نیست، بلکه نگاهی تحلیلی و نظری به پدیده زبان است.»^۱

با این دیدگاه می توان «فلسفه 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. هر چند حقوق کیفری و نیز جرم شناسی دو علم مستقل هستند و در آنها از فلسفه حقوق کیفری (Philosophy of Criminal Law) هم گفتگو می شود، ولی مجازات و کیفر تنها یکی از نهادهای هر جامعه است که در این دو علم بررسی می شود و از کیفیات و قواعد مربوط به آن سخن به میان می آید. بنابراین اگر فلسفه مضاف را لزوماً فلسفه یک علم ندانیم، بلکه صحیح باشد که پدیده و نهاد نیز متعلق آن قرار گیرد، همچون زبان و هنر، می توانیم تعبیر فلسفه مجازات را صحیح دانسته از آن سخن بگوییم؛ چنانکه از فلسفه انقلابها، بویژه در مورد نهضت امام حسین (ع) نیز چنین تعبیر می کنیم. نکته 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 تأملات 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 روی، معنای عام فلسفه را اراده نکرده‌ایم؛ چه آن که از هستی و چیستی مجازات سخن نمی‌گوییم، بلکه در حقیقت از چرایی 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 علت وجود یک پدیده غیر از علت قوام آن است. سؤال از علت مجازات، غیر از سؤال از چیستی آن است و نویسندگانی 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 تأملات نظری، تحلیلی و عقلانی راجع به پدیده مجازات تعریف می‌کنیم.

افزون بر نظریه ارضا (Satisfaction Theory)، یعنی توجیه مجازات به سبب آن که موجب رضایت خاطر و تسلی مجنی علیه 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 عمده‌تر مورد توجه قرار داشته و دارند:

۱. نظریه فایده اجتماعی (دفاع 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





طبیعت زندگی می‌کنند، به تنهایی 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 محاکمه مقصر 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 لغو نموده باید به عنوان پیمان شکن، 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 شوم و وحشتناک و حتی شدیدتر از آن در انتظار اوست و بدین ترتیب امکان نخواهد داشت که در آینده مرتکب جرم دیگری شود؛ و از این مسیر سودی نصیب جامعه می‌گردد.^۷

بتنام حقوقدان انگلیسی نیز در رساله «مجازاتها و پاداشها» این هدف را مطمح نظر قرار داده است. او در نوشته‌های خود نظریه فایده اجتماعی را که قبلاً 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 خسارتی باشد که بر جامعه وارد شده موجب هراس افراد می‌گردد و آنان را از انجام جرم و یا تکرار آن باز می‌دارد.^۸

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

می‌توان 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 یا دفاع اجتماعی را که بتنام آن را ستوده بود بی‌معنا می‌داند و در اجرای مجازات از مفاهیم کلی‌تر و گسترده‌تری استفاده می‌کند و بر این باور است که «عدالت» و «اخلاق» ایجاب می‌کند که بزهکار کیفر ببیند؛ و حتی اگر فایده‌ای 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 می‌گوید: فرض کنیم عده‌ای در جزیره‌ای دور افتاده تشکیل جامعه داده و با هم زندگی می‌کنند. اینک به عللی افراد جزیره تصمیم به ترک جزیره و انحلال جامعه خود گرفته‌اند. باز هم فرض کنیم که مجرمی قبل از این مرتکب قتل شده باشد. در اینجا نیز آخرین وظیفه این جامعه قبل از ترک جزیره اعدام قاتل است. زیرا گرچه در چنین موقعیتی چون جامعه منحل می‌گردد و دیگر در آن جزیره، جامعه‌ای باقی نخواهد ماند و در نتیجه اجرای مجازات از نظر نفع اجتماعی امر کاملاً بی‌فایده‌ای است، با وجود این، «عدالت مطلق» و «نظم اخلاقی» که بالاتر و بالاتر از نفع اجتماعی است، و خوب چنین مجازاتی را مسلم و ضروری می‌نماید.^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 می‌دهد. به عقیده آنان، اگر برای مجرم طی مدت خاصی موانعی وجود داشته باشد، کمترین آن این است که طی این مدت مرتکب سرقت، تجاوز به عنف یا هر جرم دیگری نخواهد شد. در باب مجازات با توجیه کاهش جرم، نظریه ارعاب نیز مورد پذیرش و تأیید پاره‌ای 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 مرتکب جرم شوند. در این توجیه، تنها به فرد بزهکار که قبلاً به قوانین تجاوز کرده است توجه نمی‌شود، 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 مجازات، مجرم را اصلاح نموده، وی را چون فردی سالم و شرافتمند تحویل جامعه داد. مکتب دفاع اجتماعی معتقد است که یکی از وظایف اولیه دولت در اجرای مجازاتهای سلب کننده آزادی، اصلاح و تربیت مجرمان است. طرفداران این نظریه معتقدند که کیفر دیدن مجرم ضربه روحی دردناکی بر وی وارد می آورد و بدین ترتیب او خواهد فهمید که راهش خطا بوده 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 مسأله ای نیست که بتوان آن را در قالب یک نظریه بیان کرد، و در واقع یک نظریه به تنهایی نتوانسته است مجازات را از تمامی جهات توجیه کند، بلکه هر کدام از اندیشه های طرح شده، تنها جزئی از حقیقت را به همراه دارد و طبعاً انتقادهایی را نیز برانگیخته است. برخی از دیدگاهها مورد انتقادهای بیشتری قرار گرفته اند. مثلاً 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 مرتکب جرم می شوند که این امر نشانگر آن است که هرگز رعبی 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 بنیادی تری وارد ساخته اند؛ اگرچه ممکن است مجرم در اثر ترس مرتکب 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 حبس 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 مرتکب 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 روی 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}

فلسفه مجازات در اسلام

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

اعتلای شخصیت انسانها یکی از اهداف بلندی است که دولت اسلامی باید در تحقق آن بکوشد و هرچند ممکن است تحمیل 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 آزرده ساخته موجبات سقوط بیشتر وی را فراهم کند، و نیز اگرچه ممکن است هتک حرمت و بی آبرویی که لازمه اجرای هر مجازاتی است، در برخی موارد به سبب وجود بعضی از شرایط، جنبه تربیتی و اصلاحی پیدا نکند، اما به هر حال نمی توان مجازات را فاقد ارزش اصلاحی و تربیتی دانست. تردیدی نیست که باید مقام انسانی فرد بزهکار مطمح نظر قرار گیرد و او تنها در موارد معدودی باید همچون میکرب 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 به او کمک کرد تا مقام از دست رفته را به دست آورد و به فضیلت‌های انسانی نایل گردد. ولی از سوی دیگر نمی توان همچون طرفداران مکتب تحقیقی باور داشت که جرم ارتكابی فاقد اهمیت خاص بوده و آنچه مهم است شخص مجرم است نه جرم ارتكاب 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 نمی توان به کلی از عمل ارتكابی صرف نظر نمود. چگونه پذیرفتنی است که مرتکبین جرایم خطرناک با مرتکبین جرایم سبک، تنها به علت آن که دارای شخصیت یکسانی هستند، تحت مجازات واحدی قرار گیرند. وانگهی، آیا می توان شخصیت جامعه و مصالح افراد آن را نادیده انگاشت و تنها شخصیت بزهکار را مد نظر قرار داد؟ این است که با تتبع در مجازات‌های مقرر در اسلام می توان 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 متخلفان 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 می بینند: «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً و ما علمت من سوء تودّ لو ان بینها و بینة امدأ بعیداً یحذرکم الله نفسه و الله رؤوف بالعباد.» و «ومن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شرّاً یره.»^{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 می یابد و جوامع و انسانها در صورت انحراف از مسیر حق دچار آن می گردند و این نوع مجازات، آشکال مختلفی دارد و به صورت هلاک و نابودی ملتها، تسلط دشمنان بر آنان، بروز قحطی و مشکلات اقتصادی، ذلت و خواری و ... تحقق می یابد.

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 المکذبین؛^{۱۶} افلم یسیروا فی الارض فینظروا کیف کانت عاقبة الذین من قبلهم دمرّ الله علیهم و للکافرین امثالها؛^{۱۷} وتلک القرى اهلکناهم لما ظلموا و جعلنا لکم موعداً؛^{۱۸} فتلک بیوتهم خاویة بما ظلموا ...»^{۱۹}



براساس آیات فراوانی از قرآن کریم، ظلم سبب هلاک و نابودی است که به برخی از آنها اشاره شد. گفتنی 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 می شود. 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 می شود و هم شامل فسق و فجور و کارهای ضد اخلاقی: «اطیعوا الله و رسوله و لا تنازعوا ففشلوا و تذهب ریحکم.»^{۲۰} بنابر مفاد این آیه، سستی و زوال قدرت و توانایی، نتیجه نزاع داخلی و عدم پیروی از خداوند و پیامبر اوست. «ومن اعرض عن ذکرى فان له معیسة ضنکا؛»^{۲۱} پس مشکلات معیشتی اعم از مادی و معنوی آن، در نتیجه به فراموشی سپردن یاد خدا به سوی یک جامعه و افراد آن روی می آورد. آیه ۷۹ سوره مائده 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 یتناهون عن منکر فعلوه لبس ما کانوا یفعلون.»

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 اهلك من كان قبلکم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه و اذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد».

نوع دوم: مجازاتهایی که در نظامهای کیفری و قوانین جزایی پیش بینی می شود و فقیهان اسلامی با اعتماد به منابع فقه، آن را استنباط می کنند 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.

مبنای 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 گام برمی دارد؛ 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 می توان آن مبنا را شناخت: و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین.^{۲۲} بنابراین مبنای شریعت، که مجازات نیز بخشی از آن است، رحمت خداوند بر بندگان است؛ رحمتی که گستره آن هر جا و همه چیز را فرا گرفته است و خداوندی که رحمن و رحیم است.

اما رحمت چگونه می تواند مبنای مجازات قرار گیرد؟ اگرچه در مجازات سخن از رنج و عذاب است که ظاهراً با رحمت سازگار نیست، ولی این رحمت است که اقتضا دارد که منافع و مصالح به آحاد جامعه برسد و مفسد و ضررها از آنان دفع گردد و حیات جامعه و افراد آن تداوم یابد. این رحمت و لازمه آن، یعنی جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسده، از نصوص دینی به روشنی برداشت می شود و برخی از عالمان دین نیز بدان تصریح نموده اند. برخی کل دین را مصلحت دانسته اند: دفع مفسده و جلب مصلحت؛ «ان الشریعة کلها مصالح: اما درء مفسد او جلب مصالح.»^{۲۳} پاره ای نیز تصریح کرده اند که شریعت اسلامی برای تحصیل و تکمیل مصالح و تعطیل یا کاهش مفسد آمده است؛ «ان الشریعة الاسلامیة جاءت بتحصيل المصالح و تکمیلها و تعطیل المفسد و تفکیکها»^{۲۴}. و بعضی دیگر بر این باورند که: مبنا و اساس شریعت بر حکمتها و



مصلحت‌های بندگان در امر معیشت و معاد است که تماماً عدالت، رحمت، مصلحت و حکمت محسوب می‌شوند؛ «الشريعة مبناها و اساسها على الحكم و مصالح العباد في المعاش و المعاد و هي عدل كلها و رحمة و مصالح كلها و حكم كلها»^{۲۵}.

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

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

مصلح حقیقی انسانها در حفظ دین، جان، عقل و خود، و نسل و مال آنان است که عالمان دین آن را در مرتبه مصلح ضروری دانسته‌اند و تمامی ملل و نحل بر وجوب 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، باده‌فروشی، 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 متجاوزان 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 تأمین می‌کند واجب شمرده شود و هر چه موجب از بین 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 يتضمّن حفظ هذه الاصول الخمسه فهو مصلحة و كل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة ... و تحريم تفويت هذه الامور الخمسه و الزجر عنه يستحيل الا تشتمل عليه ملّة من الملل و شريعة من الشرايع التي اريد بها اصلاح الخلق، ولذا لم تختلف الشرايع في تحريم الكفر و القتل و الزنا و السرقة 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 پیوند دادن دائم آنان به خداوند، و باور به این که خداوند ناظر بر اعمال نیک و بد آنان است (الم يعلم بانّ الله یری، یعلم ما توسوس 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 پسندیده روی آورند و به فضیلت‌های اخلاقی آراسته گردند و از کارهای ناشایست همچون تجاوز به حقوق دیگران بپرهیزند. ولی با وجود این، دین افزون بر اصلاح فردی انسانها، به اصلاح جامعه و مصالح آن و پاکسازی و رفع هرگونه فساد از آن نیز می‌اندیشد و از این روست که ابزارهای مختلفی همچون امر به معروف و نهی از منکر را تعبیه 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 ترك محرمات الهی و موارد ممنوع قانونی، تنها به خاطر حرام و غیر قانونی بودن آن، و نه ترس از مجازات، پایبندی 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 بهره 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 برابر تجاوز و اضرار دیگران و چاره‌اندیشی در جهت اصلاح آنان، دین مجازات را نیز پیش بینی 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 تلخ و ناگوار نیست؟ ولی بیمار تلخی آن را برای تأمین مصلحت خویش تحمل می‌کند. مجرم و بزهکار نیز مجازات را



برای خود مفسده می‌پندارد، ولی دین برای رعایت و تأمین مصلحت جامعه آن را مقرر نموده است. گناه مجرم در اثر گمراهی و ره‌نیافتگی جرم را به ظاهر به صلاح خود می‌داند، ولی دین به دلیل آن که این عمل به مفساد اجتماعی منتهی می‌گردد و موجب انحطاط شخص مجرم می‌شود، آن را ممنوع 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 نمی‌شناسد؛ 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 می‌دانیم؛ انسانها طبعاً افعالی را برمی‌گزینند که به مصلحت آنان است و از هر آنچه برای آنان، در آن مفسده‌ای 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 برمی‌دارند. بنابراین ممکن است مرتکب فعلی شوند که به ظاهر، مصلحتشان در آن است، هرچند به ضرر جامعه باشد و آنچه را که به صلاح شخص آنان نیست ترك 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 می‌شود باز دارد، اگرچه آن را خوشایند پندارند. 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 شرعت رحمة من الله تعالى بعباده فهي صادرة عن رحمة الخالق و ارادة الاحسان اليهم و لهذا ينبغي لمن يعاقب الناس على ذنوبهم ان يقصد بذلك الاحسان اليهم كما يقصد الوالد تاديب ولده و كما يقصد الطبيب معالجة المريض»؛ «مجازات به عنوان رحمت از سوی خداوند به بندگان تشریح گردیده است؛ بنابراین از رحمت الهی و اراده احسان از جانب خداوند به سوی بندگان ناشی می‌شود و از این رو شایسته است کسی که مردمان را به خاطر ارتکاب گناه کیفر می‌دهد، قصد احسان به آنان را کند، چنانکه پدر، تاديب فرزند و پزشک، مداوای بیمار را قصد می‌کند.» ۲۸

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

وجدان 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 نمی‌یابد، بلکه در برخی موجب بیداری وجدان و اصلاح آنان و در بعضی دیگر موجب بازداشتن آنان از ارتکاب دوباره جرم می‌شود و نیز باعث می‌گردد که دیگران از ترس مجازات تصور ارتکاب آن را نکنند. تردیدی نیست که گاهی مجازات، ناپسند و دارای مفسده است، ولی قطعاً مصالح مترتب بر مجازات از مفسده اصل آن بیشتر است و جلب مصالح بزرگ و پراهمیت واجب است، هر چند مفسد جزئی را به دنبال داشته باشد.

عبدالقادر عوده، نویسنده توانای مصری، نیز هدف از مجازات را اصلاح آدمیان، حمایت از آنان در برابر مفسد، نجات آنان از جهالت، ارشادشان از گمراهی، بازداشتن ایشان 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 جبّار بر مردم مبعوث نفرموده است: «لست علیهم بمسیطر» و «وما انت علیهم بجبّار»؛ بلکه به عنوان رحمت برای جهانیان برانگیخته است: «وما ارسلناک الا رحمة للعالمین». خداوندی که برای ترک واجبات و انجام محرّمات، مجازات جعل فرموده است، نه نیازی به اطاعت بندگان دارد و نه سرپیچی و نافرمانی بندگان به او آسیبی می‌رساند. ۲۹

اصول حاکم بر مجازات اسلامی

وقتی که مبنای مجازات در اسلام را رحمت به انسانها، تأمین مصلحت ایشان و دفع مفسده از آنان دانستیم، اصولی اساسی بر این مبنا 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، تشریح 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 بسنده می‌شود، در مجازات نیز باید تناسب بین مجازات و جرم مطمح نظر قرار گیرد.

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



جرمی انجام شد، باید مجازات به گونه ای باشد که مجرم را تأدیب کند و دیگران را از ارتکاب جرم باز دارد. به عنوان نمونه، به جهت اهمیتی که اسلام برای انسان و شخصیت او قائل است کشتن نابحق یک انسان را به منزله کشتن تمامی انسانها تلقی نموده است: «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأنها قتل الناس جميعاً»^{۳۰} و برای بازداشتن انسانها از ارتکاب قتل، حق قصاص را جعل فرموده است.^{۳۱}

اصل سوم: چون هدف از مجازات، تأمین مصلحت جامعه است، به اقتضای مصلحت می تواند 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 تعبیه تعزیر در فقه اسلامی تأمین گردیده است.

اصل چهارم: تأدیب مجرم نیز از اهداف مجازات در اسلام به شمار می رود؛ ولی تأدیب، برخلاف آنچه در برخی از نظریه ها اظهار شده است، هرگز به معنی انتقام نیست. بلکه چنانکه برخی از فقیهان عامه نیز گفته اند «انها تأدیب استصلاح و زجر تختلف بحسب اختلاف الذنب»^{۳۳} و تأدیب در اشخاص مختلف، اشکال متفاوتی پیدا می کند؛ برخی نیازمند تأدیب شدیدتر و برخی نیازمند تأدیب ضعیف تری هستند. از سرخسی نقل شده است که از این رو، تعیین میزان تعزیر بر عهده قاضی نهاده شده است. چرا که هدف آن، بازداشتن است و 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 با زندان و حبس از ارتکاب جرم باز داشته شود.^{۳۴}

توجه به شخصیت مجرم در مجازاتهای اسلامی

با توجه به اصول اساسی حاکم بر مجازات و مبنای آن، به آسانی می توان دریافت که اسلام در عین توجه به مصالح اجتماع، به شخصیت مجرم نیز توجه خاصی مبذول می دارد؛ 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 می انجامد. البته بدیهی است که این بدان معنا نیست که در مورد تمامی جرایم و مجازاتها هر دو جهت ملحوظ داشته می شود، بلکه در پاره ای از جرایم تنها به حمایت از جامعه و تأمین مصالح آن توجه می شود و به هیچ روی شخصیت مجرم ملحوظ نمی گردد. ولی



آنچه با تتبع در مجازاتهای مقرر در اسلام می توان دریافت این است که حمایت از مصالح جامعه همواره و در هر صورت مورد توجه قرار دارد و هنگام تزامم، پیوسته مصلحت اجتماع بر مصلحت شخص مجرم مقدم داشته می شود. مثلاً مجازات مجرم و بزهکار باید به اندازه ای باشد که موجب تأدیب 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 تأمین این هدف را فراهم آورد و جامعه را از شر بزهکاران در امان دارد، ممکن است مجرمی به طور مادام العمر در زندان بماند؛ یعنی آزادی یک شخص فدای آزادی، آرامش و امنیت جامعه گردد. ۳۵ بنابراین به عنوان یک قاعده می توان گفت: در جرایمی که نظام جامعه را مختل می سازد و کیان آن را بر هم می زند، شریعت به شخصیت مجرم توجهی نمی کند، ولی جرایمی از این دست محدودند؛ 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 می توان به دو نوع تقسیم کرد: در یک نوع تنها به مصلحت جامعه و حمایت از آن توجه می شود و به هیچ روی شخصیت مجرم مورد توجه قرار نمی گیرد. این نوع جرایم خود به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. جرایمی که مجازات آن، حدود مقرر شرعی است که عبارتند از: ارتداد، محاربه، بغی، سرقت، شراب خواری، 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 هیچ گونه تصرفی در آن، همچون کاستن و افزودن، را ندارد و هرکس مرتکب یکی از جرایم مذکور گردد باید مجازاتهای مقدر و مضبوط را تحمل کند و هرگز به شخصیت مجرم توجهی نمی شود و نه تنها مجنی 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 با شدت با مجرم برخورد نموده است؛ چه آن که تسامح و تساهل در این گونه جرایم به انحطاط اخلاق، فساد جامعه، اضطراب نظام و کیان جامعه و افزایش جرایم می انجامد و هدف از شدید بودن مجازات این نوع جرایم، اعتلای اخلاق در جامعه، حفظ امنیت و آرامش، حفظ حقوق انسانها و به تعبیر جامع، مصلحت جامعه مطمح نظر بوده است و عقلاً پذیرفته شده است که مصلحت یک فرد قربانی مصالح جامعه گردد. این مجازاتها با هدف منع انسانها از ارتکاب جرم و در نتیجه، برای حفظ مصالح عامه و دفع ضرر از جامعه وضع گردیده اند. که این





هدف از معنای لغوی «حد» نیز استفاده می‌گردد. حد در لغت به معنای منع و تأدیب است و حد شرعی را حد نامیده‌اند، چون وسیله‌ای برای بازداشتن مردم از ارتکاب گناه است. ۳۷ ماوردی حد را چنین تعریف کرده است: «الحدّ فی اللغة المنع و فی الاصطلاح الشرعی عقوبة مقدّرة من قبل الشارع و جبت حقاً لله تعالی». ۳۸ حد به عنوان حق خداوند واجب گردیده است؛ «و جبت حقاً لله تعالی» بدین معناست که مجازات حد برای مصالح عمومی و دفع ضرر از جامعه وضع گردیده است. اسناد این حق به خداوند نیز نشان‌دهنده اهمیت آن است که با عفو ساقط نمی‌شود.

در این نوع مجازات‌ها عوامل برطرف‌کننده مسئولیت و علل توجیه‌کننده جرم مورد توجه قرار می‌گیرند و نیز در پاره‌ای موارد شرایط شخص مجرم در شدت و ضعف مجازات مؤثر است. مثلاً مجازات زناکار محصن و غیرمحصن بسیار متفاوت است؛ چنانکه مجازات در سرقت عادی ضعیف‌تر از قطع الطریق و راهزنی است که سرقت بزرگ نامیده شده است. ۳۹ این مجازات‌ها همچنین دارای احکام دیگری است؛ همچون دفع این مجازات‌ها به سبب شبهه و جواز عفو امام از مجازاتی که جرم آن با اقرار به اثبات رسیده است. ۴۰

۲. دومین 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 خطا. 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 یا اولی الالباب»، 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 طبعاً ضرر آن به مجنی علیه بیشتر است و در حقیقت آسیب به جامعه از طریق زیان به شخص بزه‌دیده 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 مخفّقه، آن را تخفیف دهد و یا آن را به مجازاتی که به حال متهم مناسب‌تر است تبدیل کند. در این نوع جرایم، عفو و گذشت مدعی خصوصی و شاکی

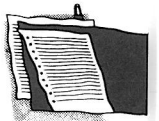
تأثیری در مجازات ندارد و تنها می‌تواند از جمله شرایط و جهات مخفّفه محسوب شود که موجب تخفیف در مجازات گردد؛ چنانکه وضع خاص متهم، شخصیت یا سابقه او، قوانین دالّ بر ندامت وی و اقدام یا کوشش او به منظور تخفیف اثرات جرم و جبران زیان ناشی از آن نیز می‌تواند موجب تخفیف در مجازات تعزیری گردد.

نتیجه‌گیری

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، بازداشتن مردم از ارتکاب جرم، حمایت از جامعه در برابر جرم و توانمند ساختن آن در دفاع از خود در مقابل بزهکاری، تشریح گردیده‌اند و هرگز از مقدار ضرورت و نیاز در تأمین مصلحت جامعه تجاوز نمی‌کنند و این را عدالت اقتضا دارد و این همان چیزی است که روسو، بکاریا، بنتام 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 شأن و شخصیت مجرم را نیز، جز در مواردی، مورد توجه قرار می‌دهد و این همان چیزی است که نظریه علمی و مکتب تحقیقی بر آن پا می‌فشارد.

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 بازداشتن او از ارتکاب جرم به قصد حمایت و دفاع از اجتماع استوار گردید و پس از آن برخی از مجازاتها مطرود گردیده، محاکمه مردگان، حیوانات و اشیاء بی‌جان، با منطق قانون به کنار نهاده شد؛ چه، تادیب در آنها اثر نمی‌کند، و کم‌کم 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 مطرود دانست؛ پیامبر بزرگ اسلام حتی از مثله و پاره پاره کردن حیوانی چون سگ نیز نهی فرمود: «علی (ع): لا یمثل بالرجل فانی سمعت رسول الله (ص) یقول: ایاکم والمثله ولو بالکلب العقور»^{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 مبنای بر مجازاتهاست. شریعت همه این مبنای 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 فقیهان اسلامی با تکیه بر منابع فقهی، بویژه 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 فقیهان 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

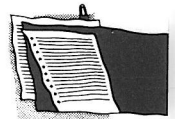
است؛ در حالی که قاعده کلی در قوانین وضعی آن است که توبه و ندامت مجازات را ساقط نمی کند و مطابق قوانین بعضی از کشورها همچون انگلستان و هندوستان، مجرم را حتی به جرم شروع به ارتکاب جرم مجازات می کنند، اگرچه با اختیار از اتمام جرم منصرف گردد. ۴۴ در نظام کیفری اسلام، توبه یکی از علل مهم سقوط مجازات محسوب 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 سرپیچی از فرامین. ۴۶ راغب اصفهانی توبه را چنین تعریف نموده است: «توبه در شرع عبارت است از ترك گناه به دلیل ناپسند بودن آن، ندامت از اعمال مجرمانه ای که مرتکب 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 بازداشتن وی از ارتکاب دوباره جرم، بازدارندگی عمومی مجازات، و در نهایت به مصلحت جامعه می اندیشد.

روایت ماغر ادعای ما را 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 مردد سازد و به طور غیر مستقیم به وی تفهیم نماید که قضیه را کتمان کند. ولی وقتی ماغر مصرانه 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 خواهم نمود؛ انّ ماغر بن مالک جاء الی النبی (ص) فقال یا رسول الله انی زنیت، فاعرض عنه، ثم جاء من شقه الايمن، فقال: یا رسول الله انی زنیت، فاعرض عنه، ثم جاء فقال: انی قد زنیت، انی قد زنیت، قال: ذلک اربع مرآت فقال: ابک جنون؟ قال لا یا 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: لعلک قبلت او غمزت او نظرت، قال: لا یا رسول الله، قال: انکتها لاتکنی؟ قال: نعم کما یغیب المرود فی المكحله و الرشافی البئر قال: فهل تدری ما الزنا؟ قال: نعم، اتیت منها حراماً کما یأتی الرجل من امراته حلالاً. قال: ما ترید بهذا القول؟ قال: ارید ان تطهرنی، فامر به فرجم. و در روایت دیگری





چنین آمده است: انه لما اعترف ثلاثاً قال له: ان اعترفت الرابعة رحمتك، 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، امیرالمؤمنین (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 تاکید چهار بار اقرار نمود، امام فرمود: چقدر برای انسان زشت و ناپسند است که مرتکب 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 اقبیح بالرجل منکم ان یأتی بعض هذه الفواحش فیفضح نفسه علی رؤوس الملاء، افلا تاب فی بیته فوالله لتوبته فیما بینته و بین الله افضل من اقامتی علیه الحد». ۵۰ در بین 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 توجهی 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 قیام البیئة علیه سقط عنه الحد بلا خلاف اجده، بل فی کشف اللثام الاتفاق علیه». ۵۱ امام خمینی نیز در این باره فرموده است: «یسقط الحد لو تاب قبل قیام البیئة رجماً کان او جلداً». ۵۲ آیات و روایات متعددی بر این نظر دلالت دارند، که ما تنها به روشن ترین آنها اشاره می کنیم:

خداوند 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 رسوایی 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 الذین یحاربون الله و رسوله و ... الا الذین تابوا من قبل ان تقدروا علیهم فاعلموا ان الله غفور رحیم». ۵۳

در مورد مجازات قذف می فرماید: «و آنان که به زنان با عفت نسبت زنا بدهند، آنگاه چهار شاهد عادل بر ادعای خود نیاورند آنان را به هشتاد تازیانه کیفر دهید و از آن پس هرگز شهادت آنها را نپذیرید، چه، مردمی فاسقند. مگر آنانی که بعد از آن به درگاه خداوند توبه کرده، در مقام اصلاح خود برآمدند، که خداوند آمرزنده و مهربان است؛ «والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة... الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان الله غفور رحیم»^{۵۴}. پذیرش توبه سارق نیز مورد تصریح قرآن کریم قرار گرفته است؛ خداوند پس از بیان حد سارق می فرماید: «... پس کسی که بعد ظلمش توبه نماید و عمل صالح انجام دهد، خداوند توبه وی را می پذیرد؛ چه آن که خداوند بخشنده و مهربان است»؛ «... فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله یتوب علیه ان الله غفور رحیم»^{۵۵}.

در روایتی که جمیل از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) نقل کرده است، در مورد مردی سؤال 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 از وی اعمال نیکو مشاهده گردد، بر وی اقامه حد نمی شود؛ فی رجل سرق او شرب الخمر او زنی فلم یعلم بذلک منه و لم یؤخذ حتی تاب و صلح. قال: اذا صلح و عرف منه امر جمیل لم یقم علیه 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 اندیشند 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 قبلاً 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، کاشف 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.



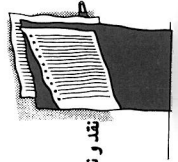
بنابراین وجهی برای این تشویق وجود ندارد. ۵۸

چنانکه ملاحظه می شود کسانی هم که توبه را مُسقط مجازات ندانسته اند، به فلسفه مجازات تمسک بسته اند؛ نخست این که کیفر، کفّاره گناه 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 می شود 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 می کند و امکان اجرای حد در مورد مجرم وجود ندارد؛ برخلاف توبه پس از اقرار که تنها این حق را به حاکم می دهد که در صورت صلاحدید، مرتکب را عفو نماید. صاحب جواهر الکلام پس از نقل این سخن محقق حلی که «ولو اقرّ بحد ثم تاب 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 امیرالمؤمنین اقرار به سرقت نمود؛ امام (ع) از وی پرسید: آیا چیزی از قرآن می خوانی؟ عرض کرد: بلی، سوره بقره. امام فرمود: به خاطر سوره بقره دستت را بخشیدم. اشعث به عنوان اعتراض گفت: آیا حدی از حدود الهی را تعطیل می کنی؟ امام فرمود: تو چه می فهمی؟ هرگاه جرم با یبینه ثابت گردد امام حق عفو ندارد، ولی اگر مجرم اقرار بر جرم کند، در اختیار امام است که او را ببخشد یا حد را بر وی جاری کند؛ جاء رجل الی امیرالمؤمنین (ع) فافر بالسرقة فقال: اتقراً شیئاً من القرآن؟ قال نعم، سورة البقره، قال: قد وهبت یدک سورة البقره. فقال الأشعث: اتعطل حداً من حدود الله تعالی؟ فقال: ما یدریک یا هذا اذا قامت الیبینه فلیس للامام ان یعفو، و اذا اقر الرجل علی نفسه فذاک الی الامام ان شاء عفی 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 امیرالمؤمنین (ع) فرمودند: «انی اراک شاباً لا بأس بهبتک ...»؛ 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 شبهه: یکی دیگر از دلایلی که با تمسک به آن می توان ادعا نمود که در نظام کیفری اسلام نفس مجازات چندان مطلوب نیست، بلکه تنها به عنوان ضرورت بدان توسل جسته می شود، وجود قاعده «درء» است که از مسلمّات فقه محسوب می گردد. پیامبر خدا(ص) فرمودند: «ادرتوا 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: «ادرتوا الحدود عن المسلمین ما استطعتم، فان كان له مخرج فخلوا سبيله؛ فان الامام ان یخطئ فی العفو خیر من ان یخطئ فی العقوبه»؛ یعنی تا جایی که می توانید حدود را از مسلمانان دفع کنید [و اگر راهی برای مجازات نکردن یافتید 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 شبهه که موجب حذف مجازات می گردد، عارض شدن شبهه توبه است. یعنی احراز قطعی توبه هم مورد نیاز نیست، بلکه همین مقدار که شبهه توبه وجود داشته باشد در اسقاط مجازات کافی است و این در حالی است که قاعدتاً می توان در برابر مجرم به استصحاب عدم توبه استناد کرد؛ ولی بدان تمسک جسته نمی شود، بلکه به قاعده «درء» عمل می شود، مگر آن که عدم توبه وی احراز گردد.

قسامه و بازدارندگی: قسامه را چه حکم تأسیسی اسلام بدانیم و چه حکم امضایی، یکی از نهادهای نظام کیفری اسلام محسوب می گردد 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 پاره ای 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 پیش بینی شده است؟ افزون بر روایات موجود، اگر بخواهیم از فلسفه و حکمت آن سخن بگوییم، به یکی از اندیشه های موجود در باب فلسفه مجازات خواهیم رسید و آن عبارت است از هدف بازدارندگی عمومی و حفظ امنیت و جان مردمان. عجلای از امام صادق(ع) پیرامون قسامه می پرسد؛ آن حضرت در تتمه پاسخ خویش حکمت جعل قسامه را چنین بیان می فرماید: «انما حقن دماء المسلمین بالقسامه لکی اذا رای الفاجر الفاسق فرجة من عدوه



حجزه مخافة القسامه ان يقتل به فيكف عن قتله...»؛ 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. ۶۶

در روایت دیگری نیز امام صادق احتیاط در جان انسانها و بازداشتن بزهکاران از ارتکاب قتل را فلسفه جعل قسامه دانسته است. تتمه روایتی که روایت گر آن زراره است، چنین است: «انما جعلت القسامه احتیاطاً لدماء الناس لکی ما اذا اراد الفاسق ان يقتل رجلاً او يقتل رجلاً حیث لایراه احد، خاف ذلک فامتنع من القتل. ۶۷» پاره ای از فقیهان امامیه به این فلسفه توجه نموده و تصریح کرده اند که: «قسامه برای احتیاط تشریع شده است تا قتلی روی ندهد و بزهکار از این بترسد که حتی اگر کسی را پنهانی بکشد، ممکن است اولیای دم متوجه گردند و مراسم قسامه را انجام دهند و وی را قصاص کنند و روشن است که این برای فاسقان و مجرمان یک حالت بازدارندگی خواهد داشت. ۶۸»

فقیه مزبور با استناد به همین فلسفه، تکرار سوگند (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 قضاوت نمی نشینیم، 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 مسئولیت کیفری، شرایط عام تکلیف است و عقل و اختیار از شرایط اساسی تکلیف محسوب می شود و جنون از عوامل رافع مسئولیت است. اگرچه مکتبهای حقوقی عرفی تا قرن هیجدهم میلادی، جنون را رافع مسئولیت نمی دانستند و گاه دیوانگانی را که به کلی فاقد شعور بودند به خاطر ارتکاب جرم بر بالای چوبه های دار حلق آویز می کردند، ۶۹ ولسی اسلام در چهارده قرن پیش جنون را از عواملی به شمار آورده که مسئولیت 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 تا 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. وانگهی مسئولیت داشتن

متهم در زمان محاکمه ضروری است و مجنون را نمی‌توان محاکمه نمود؛ چون اقرار وی فاقد اعتبار است و بی‌بینه نیز نمی‌تواند جرم وی را اثبات کند. چون اصل براءت 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 و جب علیه حد فلم یضرب حتی خولط، فقال: ان کان اوجب علی نفسه الحد و هو صحیح لا علة به من ذهاب عقله اقیم علیه الحد کائناً ما کان.» ۷۳ جالب توجه آن است که در کلمات فقیهان، توجه به فلسفه مجازات در همین مسأله نیز مشهود است. مثلاً شهید ثانی در مسالک احتمال داده است که صحیح باشد که در مجنون ادواری منتظر افاقه 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 فی المطبق مطلقاً و آخر من السقوط کذلک ان لم یحسن بالالم و کان بحیث لاینزجر به کالاجتهاد فی مقابله النص والفتوی. ۷۵

البته چنانکه پیشتر گفتیم 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 ارباب 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: «مجازات با هدف تأدیب و منع، تشریح گردیده است و هرگاه به سبب جنون محکوم علیه، هدف تأدیب و اصلاح مجرم قابل تحقق نباشد چون چیزی از تأدیب و اصلاح نمی‌فهمد. نمی‌توان هدف بازدارندگی را نیز نادیده گرفت. چه آن که مصلحت جامعه مقتضی اجرای مجازات است؛ چون موجب بازداشتن 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 علنی بودن اجرای مجازات نیکو شناخته شده است.^{۷۷} کسانی که اجرای مجازات را به صورت علنی توصیه می‌کنند به هدف اربابی آن توجه دارند و بر این باورند که تنها در صورتی می‌توان امیدوار بود که این هدف تأمین می‌گردد، که به صورت علنی و در حضور مردمان اجرا شود تا آنان با دیده خویش عاقبت تلخ بزهداری را مشاهده کنند و عبرت گیرند و هرگز بدان نیندیشند.



مورد دیگری که به منظور پرهیز از اطاله کلام، با بیان آن این بحث را به پایان می‌برم، مبحث تعدد مجازاتها با تعدد جرایم است و این که آیا در صورت تعدد جرایم، تداخل اسباب صورت گرفته، تنها به مجازات شدیدتر بسنده 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 مسأله، 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 نپذیرفته و در صورت تعدد جرایم و مجازاتها بر این باورند که باید به گونه‌ای عمل نمود که هیچ یک از مجازاتها فوت نشود و بنابراین اگر متهم مرتکب 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 اجتمعت علیه حدود فیها القتلُ یبدأ بالحدود الّتی دون القتل ثم یقتل بعد ذلک.»^{۷۹} با توجه به این روایت می‌توان دریافت که هدف

ارعابی و بازدارندگی عمومی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وانگهی، اگر تداخل اسباب را بپذیریم 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.

فقه‌های عامه در جمع بین مجازات‌ها وحدت نظر ندارند، بلکه با توجه به شقوق مختلف مسأله، بین فقیهان بلکه امامان فقه عامه اختلافات فراوانی دیده می‌شود؛ ابوحنیفه تداخل مجازات‌ها را به طور مطلق پذیرفته و در صورت تعدد جرایم، اجرای یک مجازات را کافی دانسته است. برخی از حقوقدانان این رأی را مبتنی بر فلسفه مجازات در اسلام دانسته‌اند؛ یعنی مجازات برای منع و بازداشتن مجرم و دیگران از ارتکاب جرم و حمایت از جامعه و نیز بزه‌کاران و بزه‌دیدگان تشریح شده است و در صورتی که بزهکاری مرتکب 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 فقه‌های 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 بسنده می‌کنند. مثلاً اگر کسی مرتکب 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 زناهای 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 بازداشتن مردم از ارتکاب جرم است و این هدف با اجرای یک مجازات تأمین می‌گردد.^{۸۳} گفتنی است که برخی از فقیهان امامیه همچون شیخ طوسی نیز در مورد سرقت‌های متعدد به وحدت مجازات قائل شده‌اند.^{۸۴} اما در صورتی که جرایم ارتكابی از جنس‌های متفاوت باشد، همچون زناهای غیرمحصنه، 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



می‌گردد؛ چون هدف از اجرای حدود، بازدارندگی عمومی است و قتل برای تأمین این هدف کفایت می‌کند. آنان معتقد به نظریهٔ جبّ (عقوبة القتل تجب ما عداها من العقوبات) هستند، ولی شافعی آن را نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، قائلان به این اندیشه نیز در شیوه و موارد تطبیق آن، با هم اختلاف نموده‌اند. به اعتقاد مالک، هر حدی که با قتل جمع شود ساقط می‌گردد، اعم از آن که حق الله باشد یا حق الناس؛ مگر در مورد قذف که نخست حد قذف بر قاذف اجرا می‌شود 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}

پی‌نوشتها:

۱. صادق لاریجانی، اقتراح پیرامون «فلسفهٔ فقه»، نقد و نظر، سال سوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۷۶، ص ۱۵.
۲. ر.ک: محمد مجتهد شبستری، جزوهٔ فلسفهٔ 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. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمهٔ غلامحسین زیرک‌زاده، ص ۷۴.
۶. دکتر مرتضی محسنی، کلیات حقوق جزا، انتشارات دانشگاه ملی ایران، ص ۱۸۸.
۷. همان، ص ۲۶.
۸. ر.ک: همان، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ دکتر رضا نوریها، زمینهٔ حقوق جزایی عمومی، کانون وکلای دادگستری، ۱۳۶۹، ص ۱۰۸.
۹. ر.ک: دکتر مرتضی محسنی، همان، ص ۱۹۸-۱۹۹، ۲۸؛ دکتر رضا نوریها، همان، ص ۱۱۰؛ الدكتور غسان رباح، عقوبة الاعلام حلّ ام مشكله، بيروت، مؤسسة نوفل، ۱۹۸۷، ص ۱۳۲.



10. H.L.A. Hart: Punishment and responsibility, Oxford university Press, 1968.

١١ . ر.ك: دكتور مرتضى محسنى، نهضتهاى دفاع اجتماعى، مجلة حقوقى وزارت دادگستري، شماره ٢، فروردين ١٣٥٢ .

12. Because people jenerally 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)

١٥ . زلزال/٧-٨ .

١٦ . آل عمران/١٣١ .

١٧ . محمد/١١ .

١٨ . الكهف/٥٨ .

١٩ . النمل/٥٣ .

٢٠ . انفال/٤٦ .

٢١ . طه/٢٤ .

٢٢ . الانبياء/١٠٧ .

٢٣ . عز بن عبدالسلام، قواعد الاحكام فى مصالح الانام، ص ٥.

٢٤ . ابن تيميه، منهاج السنة، ج ٢، ص ١٣١ .

٢٥ . ابن قيم الجوزيه، اعلام الموقعين، ج ٣، ص ٢ .

٢٦ . امام محمد غزالى، المستصفى، ج ١، ص ٢٨٧ .

٢٧ . ر.ك: الشيخ محمد الخضرى، تاريخ التشريع الاسلامى، ص ١٠٢-١٠١؛ الدكتور احمد الحصرى،

السياسة الجزائية فى فقه العقوبات الاسلامى المقارن، ج ١، ص ١٣٦-١٣١ .

٢٨ . به نقل از: الدكتور عبدالكريم زيدان، العقوبة فى الشريعة الاسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ١٤ .



- ٢٩ . عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الاسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٤، ج ١، ص ٦٠٩.
- ٣٠ . مائده/٣٢ .
- ٣١ . نگاه كنيد به: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٣٧ .
- ٣٢ . الماوردى، الاحكام السلطانية، ص ٢٠٦ .
- ٣٣ . همان، ص ٢٠٦-٢٠٥ .
- كمال بن الهمام: فتح القدير، مطبعة محمد، القاهرة، ج ٤، ص ٢١٢ .
- ٣٥ . ر.ك: الدكتور احمد الحصرى، السياسة الجزائرية، بيروت، دارالجيل، ١٩٩٣، ج ١، ص ١٣٤ و ١٣٦ .
- ٣٦ . ر.ك: الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى، وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعة، ج ١٩، الباب ١٨ من ابواب مقدمات الحدود .
- ٣٧ . ر.ك: الشيخ محمد بن الحسن النجفى: جواهرالكلام، ج ٤١، ص ٢٥٤ .
- ٣٨ . ماوردى، الاحكام السلطانية، ص ٢١٢ .
- ٣٩ . ر.ك: الدكتور عبدالكريم زيدان، همان، ص ٣٧ .
- ٤٠ . ر.ك: الشيخ محمد حسن النجفى: همان، ص ٢٥٧ .
- ٤١ . البقره/١٧٩ .
- ٤٢ . ر.ك: العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، همان .
- ٤٣ . الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى، وسائل الشيعه، ج ١٩، ص ٩٦، ج ٦ .
- ٤٤ . عبدالقادر عودة، پيشين، ص ٣٥٥ .
- ٤٥ . عبدالقادر عودة، همان .
- ٤٦ . ر.ك: ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٦١؛ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى، پيشين، ج ٤، ص ٣٧٩ .
- ٤٧ . راغب اصفهانى، مفردات الفاظ القرآن .
- ٤٨ . سنن البيهقى، ج ٨، ص ٢٢٦ .
- ٤٩ . كنز العمال، ج ٥، ص ٢٢٦ .
- ٥٠ . كلينى، فروع كافى، ج ٧، ص ٨٨ .



٥١. الشيخ محمد حسن النجفي، همان، ص ٣٠٧.
٥٢. امام خميني، تحرير الوسيله، ج ٢، ص ٤١٦؛ همچنين ر.ك: آيت الله السيد ابوالقاسم خويي، مباني
تكملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥.
٥٣. المائده/٣٣-٣٤.
٥٤. النور/٥-٤.
٥٥. المائده/٤٣.
٥٦. الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، همان، ج ١٨، باب ١٦ من ابواب حد الزنا، ح ٣ و ٤.
٥٧. عبدالقادر عوده، همان، ص ٣٥٣.
٥٨. همان، ص ٣٥٣-٤.
٥٩. الشيخ محمد حسن النجفي، همان، ص ٢٩٣؛ همچنين ر.ك: امام خميني، همان، ص ٤١٧ و
آيت الله خوئي، همان، ص ١٨٥.
٦٠. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، همان، الباب ١٨ من ابواب مقدمات الحد، د، ح ٣.
٦١. همان: الباب ٣ من ابواب حد السرقة، ح ٥.
٦٢. براي ديدن بختهاى تفصيلي مراجعه كنيد به: جواهر الكلام، ج ٤١، ص ٢٩٣-٢٩٥ و ٣٠٧-٣٠٩؛
مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ١٨٥-١٨٦، ٣٠٩؛ ال تشريع الجنائي الاسلامي، ص ٣٥٥-٣٥٢.
٦٣. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي: همان، الباب ٢٤ من ابواب مقدمات الحدود، ح ٤.
٦٤. سنن ترمذى، ج ٢، ص ٤٣٨.
٦٥. براي ديدن بحث تفصيلي درباره قسامه مراجعه كنيد به: الشيخ محمد حسن النجفي، پيشين، ج ٢،
ص ٢٢٧-٢٢٧ و الدكتور احمد الحصري، السياسة الجزائية في فقه العقوبات الاسلامي المقارن،
بيروت، دارالجيل، ١٩٩٣، ج ١، ص ٢٢٣-٣٤٩.
٦٦. الشيخ محمد بن حسن الحر العاملي، پيشين، ج ١٩، الباب ٩ من ابواب دعوى القتل، ح ٣.
٦٧. همان، الباب ١٠ من ابواب دعوى القتل، ح ٣.
٦٨. آيت الله ابوالقاسم خوئي، مباني تكملة المنهاج، ج ٢، ص ١٠٩.
٦٩. محمد ابوزهرة، الجريمه والعقوبة في الفقه الاسلامي، ص ٤٥٠.
٧٠. عبدالقادر عوده، پيشين، ص ٥٩٦.
٧١. ر.ك: 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 العاملي، 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 الحلي، شرايع الاسلام، ج ٤، ص ١٥٥.
٧٩. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، 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 ٥٤٨؛ همچنين ر.ك: المحقق الحلي، المختصر النافع، ص ٢١٦.
٨٥. الدكتور احمد الحصري، همان، ص ٣٥٩.
٨٦. همان، ص ٣٧١-٣٧٢.

