

اعدام و اهداف مجازات‌ها

حسین مختاری*

چکیده

«اعدام» (مجازات سلب حیات) یکی از سخت‌ترین مجازات‌هاست که موافقان و مخالفانی دارد. مخالفان مجازات اعدام معتقدند اعدام برای تنبیه مجرم روش مناسبی نیست؛ چرا که اولاً در کاهش جرم‌ها مؤثر نبوده است؛ دوم آنکه با عدالت منافات دارد؛ از سوی دیگر فرصت جبران و اصلاح را از مجرم می‌ستاند و با وظیفه اخلاقی قاضی که بازگرداندن مجرم به زندگی درست است، منافات دارد؛ علاوه بر آن نفعی برای دیگر مردم جامعه ندارد.

مخالفان لغو اعدام معتقدند اهدافی مانند تشفی خاطر بزه‌دیده؛ اجرای عدالت؛ حفظ نظم اجتماع؛ جنبه‌های بازدارندگی از اهداف مجازات‌هاست که طرفداران لغو اعدام آن را نادیده انگاشته‌اند. این گروه از یکسو ادعای منافات مجازات اعدام با عدالت را ادعایی بی‌دلیل می‌دانند و از طرفی بیان می‌کنند لغو اعدام در برخی از کشورها، تجربه موفق نبوده است؛ مضافاً اینکه معتقدند ضررهای حاصل از کنار گذاردن برخی از مجازات‌های سنگین در مواردی جبران‌ناپذیر است.

نظام کیفری اسلام علاوه بر استفاده از قدرت بازدارندگی مجازات‌های حدی، مؤلفه‌های دیگری مانند «عفو»، «توبه» و «دیه» به جای قصاص، را پیش‌بینی و پیشنهاد کرده است که این نظام کیفری را انعطاف‌پذیر کرده و اجرای مجازات اعدام را کاهش می‌دهد.

کلیدواژگان: اعدام، اهداف مجازات‌ها، مجازات در ملأعام، قصاص.

* . دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه سمنان. Hmokhtari58@gmail.com

مقدمه

احترام خون انسان و حرمت قتل نفس از جمله مهم‌ترین مسائلی است که در همه ادیان آسمانی و قوانین بشری مورد تأکید قرار گرفته، و در آموزه‌های ادیان الهی، قتل نفس بدون مجوز شرعی و قانونی از گناهان بزرگ به شمار می‌آید.

اسلام به مسئله احترام خون انسان و حرمت قتل، اهمیت فوق‌العاده و قابل توجهی داده و کشتار انسان‌های بی‌گناه را شدیداً منع کرده است (اسراء: ۳۳)؛ تا آنجا که کشتن یک انسان به منزله کشتن همه انسان‌ها تلقی شده است (مائده: ۳۲) و بعضی از آیات شریفه قرآن، مجازات خلود در آتش جهنم را برای قاتل، وعده داده است (نساء: ۹۳).

در نظام حقوق اسلام، «زندگی» حقی خدادادی است و همه افراد به‌طور یکسان از آن بهره‌مند می‌باشند. به همین دلیل، قرآن کریم کشتن یک نفر را با کشتن همه مردم و زندگی بخشیدن به یک نفر را با اعطای زندگی به همه انسان‌ها یکسان دانسته است (مائده: ۳۲). در نگرش اسلامی به حیات، از یکسو حیات واجد «ارزش» است و از سوی دیگر «امانتی» در دست انسان است و در واقع، انسان امانتدار «حیات» است، نه صاحب حق و مالک مطلق آن و لذا از این منظر، اختیار انسان نسبت به حیات خویش در حدی است که امانتگذار (خداوند) به او داده است. از همین رو است که حیات فقط «حق» افراد نیست، بلکه حفظ آن «تکلیف» آنان نیز هست. بر این اساس گذشتن از حق حیات جز در چارچوب ضوابط الهی ممنوع است و تحریم خودکشی در همین چارچوب قابل توجیه و تفسیر است.

اعدام یا مجازات سلب حیات، یکی از سخت‌ترین مجازات‌هاست که موادی از قوانین جزائی ایران، در اجرای مقررات حدود و قصاص - و در موارد محدودی تعزیری - به آن اختصاص یافته است و اغلب در جرائمی چون قتل عمد، افساد فی‌الارض، اقدام علیه امنیت کشور و توهین به مقدسات مذهبی، مورد استناد قرار می‌گیرد.

در سال‌های اخیر، برخی از افراد هم در مجامع جهانی و هم داخل کشور، جهت لغو مجازات اعدام، تلاش‌هایی کرده‌اند که آثاری نیز داشته است.





مخالفان مجازات اعدام معتقدند اعدام، خشن‌ترین و سخت‌ترین مجازاتی است که توسط برخی از کشورها و جوامع اجرا شده و می‌شود. از منظر این گروه، اعدام روش منطقی و درستی برای تنبیه و تأدیب مجرم نیست؛ زیرا تجربه نشان داده است که اعدام در کاهش جرم‌ها مؤثر نبوده است؛ چنانکه با عدالت منافات دارد؛ علاوه بر آن، فرصت جبران و اصلاح را از مجرم می‌ستاند و با وظیفه انسانی و اخلاقی قاضی که بازگرداندن مجرم به زندگی درست و سالم است نیز منافات دارد؛ نهایت آنکه اصولاً نفعی برای دیگر مردم جامعه در آن متصور نیست.

از دیدگاه این افراد، مجازات اعدام برای جانپان و قاتلان، راه‌حل مناسبی برای کاهش بزهکاری و خشونت در جامعه نیست؛ زیرا به رغم قرن‌ها اجرای این مجازات، انواع جرائم، قتل‌ها و خونریزی‌ها هنوز ادامه دارد. از دیدگاه این افراد اعدام خود، به تنهایی عملی شرم‌آور و تکرار خطاست؛ مثلاً جوان بزهکار زورگیر و یا قاچاقچی مواد مخدر، قطعاً با سرانجام نافرجام اعدام آشنا و به آن آگاه است؛ با وجود این جان خود را به خطر می‌اندازد تا شاید از معضل فقر و بیکاری نجات یابد. باید پرسید آیا این پروسه مجازات اعدام از جرم و جنایت کاسته است؟ کسی که مرتکب قتل می‌شود، بی‌تردید بالاترین خشونت را انجام داده؛ زیرا حق حیات فردی را از او گرفته است. اگر در مقابل خشونت وی که «قتل» است، همان عمل انجام شود؛ در این صورت، تفاوت بین قاتل و عدالت و قاضی چیست؟ خشونت را با خشونت چگونه می‌توان جبران کرد؟ آیا منطقی می‌نماید که برای تحقق عدالت و از بین بردن خشونت که به گرفتن حق حیات یک نفر منجر شده؛ از همان روش استفاده کرد؟ هدف قاضی - لاقبل در بعد اخلاق انسانی - بایستی برگرداندن مجرم (بعد از یافتن سلامت) به جامعه باشد و این رویکرد، با بخشش و درگذشتن از اعدام و میسر کردن مسیر جبران، ممکن می‌نماید و این روش را بایستی اصل راهنمای قضاوت قرار داد.

برای این که بتوان درباره دیدگاه لغو اعدام ارزیابی صحیحی داشت، ابتدا باید فلسفه مجازات و هدف قانونگذار از مجازات را بررسی و تحلیل کرد.



اهداف مجازات

در نظام‌های کیفری، هر مجازات دارای اهداف خاصی است. مهم‌ترین نظریه و تئوری‌هایی که در زمینه فلسفه مجازات از طرف فلاسفه و حقوقدانان مطرح شده است، به اختصار عبارت‌اند از:

نظریه اول: تشفی خاطر بزه‌دیده و متضرران از جرم

در نظریه «تشفی خاطر»، هدف مجازات با توجه به حق قربانیان جرم، توجیه می‌گردد و اعتبار مجازات، ناشی از رضایت خاطری است که در قربانی جرم و اطرافیان وی ایجاد می‌کند. مجازات، وسیله انتقام و اقناع احساس رنجشی است که به طور طبیعی در قربانی و افراد وابسته به او ایجاد شده و تردیدی نیست که این احساس رنجش، زمانی تسکین می‌یابد که عامل ایجاد آن دستگیر و در محضر عدالت حاضر و مجازات شود. اگر قربانیان جرایم به سپرده شدن مجرمان به دست عدالت، امیدی نداشته باشند، خودشان ابزار انتقام و اجرای عدالت را به دست می‌گیرند و این امر به انتقام‌ها و ضد انتقام‌های نامنظم منجر می‌گردد. چنان‌که در دوره‌هایی از تاریخ و زمانی که نظام دادگستری خاصی وجود نداشت، این وضعیت حاکم بوده است (مقیم‌حاجی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۱۳).

نظریه دوم: جبران خسارت

ایده اصلی در «نظریه جبران» این است که نظام کیفری، زیان‌های وارد شده به قربانیان جرایم را تا جایی که امکان دارد، جبران کند؛ مانند محاسبه خسارات وارد شده به قربانی و کار کردن مجرم در زندان و پرداخت بدهی او به قربانی پس از کسر هزینه‌های زندان (همان).

نظریه سوم: نظریه فایده اجتماعی

«ژان ژاک روسو» در کتاب «قرارداد اجتماعی»، مجازات را از دریچه «دستاورد اجتماعی» آن توجیه می‌کند. او معتقد است افراد بشر که آزاد به دنیا آمده و آزادانه در طبیعت زندگی می‌کنند؛ به تنهایی به حفظ خود و دفاع در مقابل عوامل طبیعی، قادر نیستند. بنابراین، برای محافظت خود و استمرار حیات فردی و اجتماعی، قراردادی

نانوشته منعقد کرده‌اند؛ در چنین جامعه‌ای، هرگاه کسی مرتکب جرم شود، با میل و اراده خود، قراردادی را که با جامعه بسته بود، نقض کرده است. مجازات در حقیقت گویای آن است که این شخص قرارداد اجتماعی را نقض کرده است و عضو جامعه نیست و چون تعهد خود را لغو کرده است؛ اقتضا می‌کند چنین فردی به‌عنوان پیمان‌شکن، تبعید و یا به اسم دشمن جامعه، نابود گردد. در حقیقت، جامعه حق دارد چنین فردی را به مجازات برساند؛ هر چند این مجازات مستلزم سلب حیات وی (اعدام) باشد.

«بکاریا» نیز معتقد بود غرض از مجازات آن است که متهم و دیگران در آینده مرتکب چنین جرمی نشوند و لذا از منظر وی، فلسفه تشریح مجازات آن است که سودی نصیب جامعه می‌گردد. «بتنام» نیز این هدف را مورد توجه قرار داده است (همان، ص ۱۱۴).

در نظام حقوقی اسلام نیز یکی از اهداف مجازات، از جمله حدود الهی، نفع اجتماعی و تأمین مصلحت جامعه است. امام خمینی علیه السلام در این باره می‌فرمایند: «یک حد از حدود الهی وقتی که واقع بشود، یک جامعه اصلاح می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲).

مکتب اسلام، مانند طبیعی ماهر، پیکره جامعه اسلامی و انسانی را مطالعه و در صورت تشخیص امکان بهبودی مرض آن را مداوا می‌کند تا به تدریج آن را به وضع طبیعی برگرداند. در غیر این صورت مرض (انسان فاسد) را از جامعه جدا و پیکر اجتماع را از آلودگی اشخاص آلوده حفظ می‌کند. از این رو، اگر دستور می‌دهد دست سارق قطع و یا زناکار سنگسار شود، در واقع با این کار بر پیکر اجتماع مرهم می‌گذارد؛ چنان‌که پزشک جراح در صورت تشخیص احتمال سرایت بیماری یک عضو، آن را قطع می‌کند؛ که واضح است با قطع آن سلامت جسم انسان تضمین می‌شود.

در آوردن چشم یک انسان در حالت طبیعی، دردناک و غیرانسانی است؛ اما اگر همین عضو بدن عفونت کند و قابل درمان نباشد، پزشکان برای جلوگیری از سرایت عفونت به سایر اعضای بدن و به منظور حفظ جان فرد، با عمل جراحی این عضو را





که فاسد شده است از بدن خارج می‌کنند. در مقام مقایسه، فرد مجرم و بزه‌کار، با ارتکاب جرم، ارزش‌های مهم جامعه را هتک کرده و آن‌ها را زیر پا گذاشته و جامعه را به تباهی کشانده است. بدیهی است در این موارد و البته در شرایطی خاص، این شخص که همچون عضو فاسد بدن است، باید از پیکره اجتماع جدا شود تا سلامت جامعه استمرار یابد.

به همین دلیل است که خداوند در جرایم مهم چون اجرای حد زنا، تأکید می‌کند که مبدا در اجرای حد الهی گرفتار محبت‌ها و احساسات بی‌مورد شوید (نور: ۲)؛ زیرا اعمال احساسات در مورد کسی که به چنان درجه‌ای از بی‌عفتی رسیده که وقیحانه عمل منافی با عفت را مرتکب شده، نتیجه‌ای جز فساد و آلودگی اجتماع ندارد.

نظریه چهارم: کاهش جرم از طریق ارباب و پیشگیری

عده‌ای بر این باورند که مجازات با دو حربه مهم «ارباب» و «پیشگیری» میزان جرم را کاهش می‌دهد. این دیدگاه و دیدگاه بعدی نیز بر «اصالت فایده» استوار است. ایده محوری ارباب، آن است که ترس از دستگیری و اجرای کیفر، مجرم را از ارتکاب جرم منصرف می‌کند. در نتیجه، مجازات باعث کاهش وقوع جرم خواهد شد. اگر بعد «اربابی» مجازات صورت نگیرد، ممکن است دیگر افراد جامعه نیز مرتکب جرم شوند. در این توجیه، علاوه بر مجرم، کل افراد جامعه مورد توجه قرار دارند (مقیم‌حاجی، همان، ص ۱۱۴).

اثر «پیشگیری» و «بازدارندگی» از جمله مواردی است که در منابع دینی در تبیین زوایای دیگر فلسفه مجازات به چشم می‌آید.

در تفاسیر مختلف، در ذیل آیه **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾** (بقره: ۱۷۹)، به این اثر مجازات قصاص، اشاره شده است که همانا حفظ حیات جامعه است؛ زیرا قصاص بهترین عامل برای جلوگیری مردم از جرأت بر قتل نفس است. اگر افراد بدانند که در صورت ارتکاب قتل، قصاص می‌شوند از ترس چنین مجازاتی جرأت ارتکاب قتل پیدا نمی‌کنند. پس فکر قصاص از یکسو موجب بازداشتن کسی است که قرار بود قاتل شود (و به همین دلیل به قصاص برسد) و از سوی دیگر موجب زنده ماندن کسی است که قرار بود به قتل برسد.



در مورد حکمت قصاص، در روایتی از امام سجاده علیه السلام در تفسیر آیه قصاص چنین آمده است: «قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَ لَكُمْ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ لِأَنَّ مَنْ هَمَّ بِالْقَتْلِ فَعَرَفَ أَنَّهُ يَقْتَصُّ مِنْهُ، فَكَفَّ لِدَلِكِ عَنِ الْقَتْلِ - كَانَ حَيَاةً لِلَّذِي [كَانَ] هَمَّ بِقَتْلِهِ، وَ حَيَاةً لِهَذَا الْجَانِي الَّذِي أَرَادَ أَنْ يَقْتُلَ، وَ حَيَاةً لِغَيْرِهِمَا مِنَ النَّاسِ، إِذَا عَلِمُوا أَنَّ الْقِصَاصَ وَاجِبٌ - لَا يَجْرُؤُونَ عَلَى الْقَتْلِ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ يَا أَوْلَى الْأَلْبَابِ أَوْلَى الْعُقُولِ «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.»» امام علیه السلام در تفسیر آیه شریفه می‌فرماید: برای شما، ای امت محمد صلی الله علیه و آله! در قصاص، حیات و زندگی است؛ زیرا کسی که به قتل تصمیم بگیرد و بداند که به سبب آن قصاص می‌شود؛ از قتل صرف‌نظر می‌کند و این امر باعث زنده ماندن کسی می‌شود که قرار بود کشته شود و از طرفی قاتل نیز که در نهایت گرفتار قصاص می‌شد و با آگاهی از این حکم الهی، مرتکب جنایت نشد و از مرگ نجات یافت و نیز حیات است برای عموم مردم غیر از این دو؛ زیرا وقتی مردم بدانند که به دنبال قتل، قصاص در انتظار آن‌هاست، به خاطر ترس از قصاص؛ جرأت اقدام بر جنایت را نخواهند داشت (طبرسی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۵).

در روایات متعددی که درباره مجازات‌های مختلف وارد شده است نیز، مجازات، عقوبتی بر مجرم و مایه عبرت دیگران عنوان شده است (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۲۴۱-۲۴۲).

اسلام مقررات کیفری خود را به‌گونه‌ای تشریح کرده که حالت بازدارندگی آن بیش‌تر باشد و قبل از اجرا (اجرای حکم کیفری) بر انگیزه‌های مجرمانه افراد غلبه کند و آنها را از ارتکاب جرم باز دارد.

مطالعه در شیوه اجرای مجازات‌ها می‌تواند تا اندازه‌ای این هدف را برای ما روشن سازد؛ مثلاً کیفر تبعید و تراشیدن موی سر بزهکار که در برخی موارد پیش‌بینی شده؛ نوعی «تشهیر» و با هدف بازدارندگی عمومی مجازات، قابل تحلیل است؛ به‌ویژه بنا بر این دیدگاه که بزهکار را از شهری که محل وقوع جرم است یا شهری که کیفر تازیانه در آنجا اجرا شده است، تبعید می‌کنند؛ نه از جایی که وطن اوست (مقیم‌حاجی، [بی‌تا]، ج ۵۱، ص ۱۴۱). همچنین تأکید بر اجرای مجازات‌ها به صورت



آشکار و علنی و در حضور گروهی از مؤمنان، گویای آن است که قانونگذار بر نقش بازدارندگی عمومی کیفر تأکید دارد. پس مجازات سبب بازدارندگی مجرم و دیگران و تجلی رحمت الهی در نجات آنان و جامعه است.

قابل ذکر است که توجه و باور به وجود مجازات اخروی علاوه بر مجازات دنیوی، عامل بسیار مهمی در زمینه بازدارندگی اشخاص از ارتکاب جرم است؛ زیرا ممکن است برخی افراد به دلایل مختلف از گرفتار شدن به مجازات قانونی (دنیوی) مصون بوده و بتوانند مرتکب جرمی شوند؛ اما وجود مجازات اخروی، عامل بازدارنده قوی، نگهبان دائمی و پلیس همیشگی آنان است که مانع ارتکاب جرم می‌شود.

نظریه پنجم: اصلاح و تربیت مجرمان

یکی از مهم‌ترین هدفی که دانشمندان حقوق جزا برای مجازات قائلند «اصلاح و تحول مجرم» است؛ به طوری که بتوان پس از مجازات، وی را چون فردی سالم و شرافتمند تحویل جامعه داد. طرفداران این نظریه معتقدند کیفر دیدن مجرم، ضربه‌ای روحی بر وی وارد می‌آورد و بدین ترتیب ضمن آگاهی از غلط بودن اقدامش و ندامت از عملکردش در شرایط معمول، تصمیم خواهد گرفت زندگی خود را در آینده اصلاح کند (مقیمی حاجی، همان، ص ۱۱۴).

سیستم نظام کیفری اسلام به‌گونه‌ای طراحی شده است که در کنار تحقق سایر اهداف، «تهدیب و تطهیر مجرم از آثار و تبعات ارتکاب جرم» نیز مورد نظر است. توجه دادن مجرم به توبه و لزوم آن در برخی جرائم، وجوب کفاره در مواردی چون قتل عمد، توجه دادن به حق الناس و ... از جمله مواردی است که در راستای تحقق این هدف قابل بیان است. احادیث و روایات نقل شده از معصومین علیهم‌السلام و سیره عملی آنان در مواجهه با مجرمین نیز گویای توجه به این هدف می‌باشد.^[۱]

نظریه ششم: مکتب عدالت مطلقه

از جمله نظریاتی که بر سزادهی و مکافات مجرم مبتنی است، اجرای «عدالت مطلقه» می‌باشد؛ بدان معنا که مجرم با ارتکاب جرم، نفس عدالت را خدشه‌دار کرده و در نتیجه مجازات مجرم، نوعی مصونیت‌بخشی به «عدالت» است. «کانت» بر این باور است که

«عدالت» و «اخلاق» ایجاب می‌کند که بزهکار کیفر ببیند. از این منظر، هدف مجازات، صرف‌نظر از سودجویی و رفع ضرر، همان کیفر و سزای عمل خلاف اخلاقی و خلاف عدالت است که اتفاق افتاده؛ حتی اگر اجرای مجازات، متضمن فایده‌ای برای جامعه نبوده و حتی جامعه‌ای وجود نداشته باشد یا قرار است منحل شود؛ اجرای مجازات به لحاظ تجاوز به حریم «اخلاق» و «عدالت» ضروری است و آخرین وظیفه این جامعه قبل از انحلال، مجازات مجرم است. در این صورت، «عدالت مطلق» و «نظم اخلاقی» که بالاتر و والاتر از «نفع اجتماعی» است، اجرای چنین مجازاتی را مسلم و ضروری می‌کند (همان، ص ۱۱۵).

نظام حقوقی اسلام بر اساس «عدالت» سامان یافته است. این رویکرد «عدالت محوری» را اگر چه در عالم «اثبات» نتوانیم ثابت کنیم؛ در مقام «ثبوت» این رویکرد غیر قابل تردید است؛ زیرا این نظام از اراده تشریحی خداوند حکیم نشأت گرفته که به دور از افراط و تفریط؛ یعنی بر محور «عدالت» است. از این رو، مجرم را مستحق عقوبت و مجازات دانسته؛ زیرا مجرم، حریم و حرمت احکام الهی را شکسته و با این حرمت شکنی، به منافع غیرقانونی و نامشروع دست یافته و در واقع با ارتکاب جرم، عواطف و احساسات قربانی و بستگان او و سایر افراد جامعه را جریحه‌دار کرده است. مجرم با ارتکاب جرم نه تنها احساس امنیت را از بین برده؛ بلکه ناامنی ایجاد کرده است و طبعاً مجرم بر اساس اصل عدالت، مستحق مجازات گردیده و باید مجازات شود تا بی‌عدالتی ناشی از جرم از بین برود و وضعیت عادلانه اجتماع قبل از وقوع جرم برقرار گردد.

تبیین دیدگاه اسلام

توجه به دستورات کلی، آموزه‌ها و معارف بنیادین اسلام، گویای آن است که دیدگاه اسلام در مورد توجیه عقلانی و اخلاقی مجازات و از جمله مجازات سلب حیات در برخی از جرایم، «دیدگاهی ترکیبی» است. این دیدگاه بر کل نظام کیفری اسلام حاکم است و همه مجازات‌ها، اعم از حدود، قصاص و تعزیرات، بر اساس این رویکرد قابل توجیه است. البته ممکن است شناخت و اثبات این تئوری در مورد همه





مجازات‌ها به صورت یکسان امکان‌پذیر نباشد؛ ولی به نظر می‌رسد در مقام ثبوت، همه مجازات‌ها بر اساس دیدگاه ترکیبی تشریح شده‌اند.

بر اساس این دیدگاه، توجه به «عدالت و استحقاق» از یک طرف و رسیدن به «آثار و نتایج مطلوب فردی و اجتماعی»، از طرف دیگر؛ در سطح بسیار عمیق و واقع‌بینانه مورد توجه قرار گرفته است و این دو به‌گونه‌ای عمیق به یکدیگر پیوند خورده‌اند و از ترکیب این دو رویکرد شاهکاری از قانونگذاری کیفری تحقق پیدا کرده است.

اسلام با وضع مقررات کیفری و جرم تلقی کردن اعمالی که منافع و مصالح فردی و اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد و تأکید بر تسریع اعمال مجازات در همین دنیا، اهمیت آثار و نتایج مجازات در حیات اجتماعی و مادی انسان‌ها را نشان داده است. با توجه به مطالب پیش گفته، اهداف زیر را می‌توان برای مجازات‌های اسلامی ذکر کرد:

الف) اصلاح و تربیت مجرم؛ ب) تطهیر و آمرزش گناهان؛ ج) ارباب عمومی و خصوصی برای بازدارندگی (همان، ۱۸۴)؛ د) عدالت کیفری (دهقان، ۱۳۷۶، ص ۴۱-۶۴)؛ هـ) ضمانت اجرایی سایر قوانین و حفظ حقوق (حسنی، ۱۳۶۲، ص ۵۴)؛ و) تشفی خاطر بازماندگان و مجنی علیه.

سیاست جزایی اسلام، نخستین مرحله مبارزه با جرم را توسل به خشونت و کیفر نمی‌داند بلکه در نظام کیفری اسلام، مجازات‌های حدی آخرین مرحله پاسداری از مصالح فردی و اجتماعی است. اسلام در وضع مجازات‌های حدی از روشی ویژه و منحصر به فرد پیروی کرده است؛ بدین معنا که قوانین کیفری اسلام، از یک‌سو به ظاهر سخت و شدید هستند؛ در عین حال این‌گونه نیست که این مجازات‌ها به راحتی اعمال شوند؛ زیرا راه اثبات جرم و بزه چنان سخت است که به راحتی نمی‌توان جرمی را ثابت کرد و در اسلام برای اثبات جرم، شرایطی معین شده که در بیش‌تر موارد، تا گناه علنی صورت نگیرد، آن شرایط حاصل نمی‌شود. اسلام احتمال مجازات بسیار شدید را در برابر این‌گونه گناهکاران قرار داده است و همین احتمال، می‌تواند بر روحیه بیش‌تر افراد اثر بگذارد. ولی راه اثبات آن را مشکل قرار داده تا در عمل در این‌گونه

موارد اعمالِ خشونت به‌طور گسترده انجام نگیرد. به عنوان نمونه در اثبات جرم زنا با بیینه و اقرار، حضور چهار شاهد عادل که عمل زنا را مشاهده کرده باشند یا چهار مرتبه اقرار شرط است. در حقیقت، تمایل اسلام بر آن است که اثر تهدیدی این قانون کیفری حفظ شود؛ بدون این که افراد زیادی مشمول این مجازات‌ها شوند. هدف شارع بیش‌تر جلوگیری از اشاعه فحشا و علنی شدن بزهکاری در جامعه بوده است، نه رویکرد اجرای مجازات. البته پس از جمع شدن شرایط و اثبات بزه، مجازات با قاطعیت و حتمیت باید به اجرا درآید. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که روش اسلام در «تعیین مجازات‌های حدی» و «راه اثبات جرم» بر نجات جامعه از آلودگی به گناه و جرم دارای بیش‌ترین تأثیر است.

در نظام کیفری اسلام وجود دو عنصر «عفو» و «توبه»، این نظام را انعطاف‌پذیر کرده است تا ارتکاب جرم لزوماً به مجازات مجرم منتهی نشود. از این‌رو، در کلیه جرایم حدی که «حق الناس» محسوب می‌شوند، اجرای مجازات منوط به درخواست شخص قربانی یا اولیا او منوط می‌باشد و با عفو آن‌ها مجازات ساقط می‌شود. خصوصاً در مورد قصاص که قرآن کریم در آیه ۱۷ سوره بقره و ۴۵ سوره مائده، عفو قاتل را به اولیای دم سفارش کرده است. در جرایمی که جنبه «حق الله» دارند، در صورتی که مجرم قبل از شهادت شهود و یا قبل از اقرار، توبه کند، مجازات او ساقط می‌شود. در مجازات‌های تعزیری، قاضی با احراز شرایطی می‌تواند مجرم را عفو و یا مجازاتش را تعلیق کند یا تخفیف دهد. اگر تنها سقوط مجازات به دلیل توبه یا عفو را در نظام کیفری اسلام در نظر بگیریم، پی‌خواهیم برد که از دیدگاه اسلام اگر اهداف مورد نظر در اجرای کیفر از راه دیگر تحقق پیدا کند، بر اجرای مجازات اصراری نیست. این ویژگی بر انعطاف‌پذیر بودن عدالت کیفری از دیدگاه اسلام نیز دلالت دارد و نشان‌دهنده این واقعیت است که مجازات باید تأمین‌کننده مصالح و منافع فرد و جامعه باشد. از این‌رو، اگر این اهداف با عدم اجرای مجازات به دست می‌آید، یا مصالحی که با عدم اجرای مجازات تأمین می‌شود، بر نتایج اجرای مجازات ترجیح داشته باشد؛ اجرای مجازات منتفی است (ر.ک. مقیمی حاجی، [بی‌تا]، ج ۵۲، ص ۸۰).





یکی از اصول حاکم بر فلسفه مجازات در اسلام، اصل «تناسب بین جرم و مجازات» است. باید توجه داشت که از منظر اسلام مقدار مجازات و شدت برخورد با جرایم، بایستی با نوع جرم و مقدار آسیبی که فرد به جامعه وارد می‌سازد، متناسب باشد. در اسلام مجازات تا اندازه‌ای که اثر بخش است و مجرم مستحق آن می‌باشد و با تحقق فلسفه مجازات همسو بوده و موجب اصلاح فرد و جامعه است؛ وضع می‌گردد. از این زاویه، کارایی دیگر فلسفه مجازات، یعنی «عدالت»، روشن می‌شود و با شخص مجرم نیز عادلانه رفتار شده و به میزان جرم ارتكابی سزا داده می‌شود. پس باید میان جرم و کیفر، تعادل و تناسب وجود داشته باشد که این تناسب در اسلام دیده شده است (مقیم‌حاجی، همان، ص ۷۲). با نگاهی به عناوین مجرمانه‌ای که مجازات آنها، سلب حیات است، می‌توان دریافت که این اصل مورد نظر قرار داشته است؛ زیرا مجازات اعدام، جزای کسانی است که جرم ارتكابی آنان در نظر شارع از جرایم بسیار سنگین می‌باشد؛ کسی که از روی قساوت و عمد، اقدام به تجاوز به عنف، قتل و سوزاندن جسد مقتول می‌نماید آیا مجازاتی غیر از اعدام، تناسبی با جرم ارتكابی او دارد؟

مجازات اعدام در راستای تأمین اهداف کلان دین (مقاصد شریعت):

نصوص و متون معتبر دینی و عقل سلیم بر هدفمند بودن احکامی که خداوند برای بندگان مقرر فرموده دلالت دارند. اهدافی که خداوند متعال از جعل احکام و مقررات شرعی در نظر داشته است در اصطلاح، «مقاصد شریعت» نامیده می‌شود. بر این اساس احکام جزایی اسلام نیز که بخشی از احکام شرعی می‌باشد می‌بایست هدفمند بوده و در راستای تأمین مقاصد شریعت باشد.

علامه مجلسی رحمته الله در احصا و شمارش اهداف کلان شریعت می‌فرماید: پنج چیز است که حفظ آنها در شریعت جمیع پیامبران لازم و حتمی بوده است: دین، نفس، مال، نسب و عقل.

حفظ دین به اقامه عبادت است و نیز به کشتن کافران و مرتدان و جاری گردانیدن حدود و تعزیرات بر جمعی است که این پنج عامل را سبک شمارند.

حفظ نفس به قصاص کردن و دپه گرفتن است؛ زیرا اگر قاتل را به عوض مقتول

نکشند و جراحت کننده را به عوض، جراحت نکنند، یا دیه نگیرند؛ کشتن و فساد در عالم بسیار می‌شود.

حفظ نسب، به نکاح و ملک یمین از کنیزان و منع کردن از زنا و لواط و امثال آن‌ها و حد مرتکب را جاری گردانیدن است. (مجلسی، بی‌تا، ۱۰)

با توجه به مطالب مذکور می‌توان گفت:

۱. با توجه به اهمیت نفوس و جان مردم از دیدگاه اسلام (برابر بودن کشتن یک انسان با کشتن همه انسان‌ها)^[۲]؛ اسلام مجازات قصاص نفس را برای جلوگیری از وقوع قتل و قصاص عضو را برای سایر جرایم علیه اشخاص پیش‌بینی کرده است و این مجازات (قصاص) در عین حال که عدالت کیفری را به صورت عینی و ملموس محقق می‌کند؛ در پیشگیری از وقوع این جرایم، دارای بیش‌ترین تأثیر است.

قرآن کریم، پس از بیان لزوم حفظ احترام خون انسان‌ها، حکم قصاص و چگونگی بخشش مجرم، فلسفه تشریح قصاص را چنین بیان می‌کند: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (بقره: ۱۷۹)؛ ای خردمندان! در قصاص حیات و زندگی است. قانون قصاص، مایه حیات جامعه است؛ زیرا اگر حکم قصاص نبود و انسان‌های بزهکار و سنگدل احساس امنیت می‌کردند، جان هزاران انسان بی‌گناه و طبعاً حیات اجتماع به خطر می‌افتاد.

بر این اساس، قصاص در قتل نفس، بازدارنده‌ای قوی است؛ زیرا اگر کسی بداند در صورتی که کسی را بکشد، او را خواهند کشت، به راحتی به قتل دست نمی‌زند. از سوی دیگر، قانون «قصاص» مایه حیات قاتل نیز می‌باشد؛ چراکه او را از فکر آدم‌کشی تا حدود زیادی باز می‌دارد و کنترل می‌کند و طبعاً به اعدام و سلب حیات وی منجر نمی‌گردد و از این رهگذر حیات او نیز به خطر نمی‌افتد.

با توجه به آنچه گفته شد، هدف از تشریح «قصاص» حمایت از انسان‌ها و جامعه و جلوگیری از خون‌ریزی بیش‌تر است. در عین حال، قرآن کریم در کنار آیات قصاص به «عفو» و گذشت سفارش کرده است (بقره: ۱۷۸)^[۳] و برای اینکه عفو، جنبه عملی به خود بگیرد، «دیه» را وضع کرده تا کسانی از اولیای دم که به عفو بدون عوض، حاضر





نیستند، در برابر عفو، دیه و یا خون بهایی (چه در قصاص نفس و چه در قصاص عضو) بر اساس مصالحه یا براساس شرع و قانون دریافت کنند (جمعی از مؤلفان، [بی تا]، ص ۳۲۲-۳۱۹).

برخی، با انتقاد از قانون «قصاص» می گویند: قاتل، یک نفر را کشته است؛ چنانچه او را اعدام کنیم، ما نیز مرتکب سلب حیات از دیگری شده ایم که خود نقض غرض است و در واقع عمل قاتل تکرار شده است.

در پاسخ این گروه باید گفت: وقتی مصلحت و نفع جامعه، مجازاتی را اقتضا می کند، این گونه مجازات کردن نه تنها مذموم نیست بلکه توصیه شده و ترک آن مذموم است.

توضیح آنکه بی تردید کشتن انسان دیگر، به ظاهر غیرعقلانی و غیراخلاقی به نظر می رسد و نباید عمل غیراخلاقی قاتل را با عمل غیراخلاقی دیگر پاسخ داد و نباید با کشتن انسان دیگری، دل های دیگری را جریحه دار کرد و برای جامعه، یتیمان بیش تری را بر جای گذاشت. چنین سخنانی به ظاهر منطقی و صحیح به نظر می رسد؛ ولی با دقت و توجه به آثار و پیامدهای زیانبار این سخنان؛ نه تنها روشن می شود که حکم «قصاص» غیراخلاقی و غیرعقلی نیست، بلکه لغو آن غیرعقلانی و غیراخلاقی است؛ چراکه لغو حکم قصاص، در حکم و به مثابه نشان دادن چراغ سبز به بزهکاران است. در این فرض است که بزهکاران و افراد فاسد، بدون ترس از کشته شدن به کشتار فردی و جمعی دست می زنند.

افزون بر این، از منظر آیه شریفه ۱۷۸ سوره مبارکه بقره، قصاص مایه حیات و زندگی است؛ زیرا همان گونه که به خاطر حفظ بدن، عضو فاسد را باید بُرید و آن گونه که برای رشد گیاهان و یا درختان، علف هرز و شاخه های مزاحم را می بُرنند؛ از بین بردن افراد مزاحم و خطرناک نیز بهترین وسیله برای رشد و تکامل اجتماع است. کسانی که کشتن قاتل را نابودی فرد دیگری از اجتماع می دانند، مصلحت ظاهری یک فرد - آن هم مجرم- را ملاحظه می کنند؛ اما اگر مصلحت جامعه را در نظر بگیرند و بدانند که قصاص چه نقشی در پاسداری از امنیت و عدالت و بر تربیت دیگر انسان ها دارای چه تأثیری است؛ در گفتار خود تجدید نظر می کنند. از بین بردن افراد خونریز در

اجتماع، همانند قطع عضو فاسد و قطع و از بین بردن شاخه مزاحم و زیان‌رسان است که به حکم عقل باید آن را قطع کرد و پر واضح است که تاکنون کسی به قطع کردن عضو فاسد و شاخه‌های مزاحم اعتراض نکرده است.

۲. وجود غرایز جنسی در انسان برای تحقق اهداف خاصی است که باید از مجاری خاص محقق و اعمال شود؛ عدم توجه به شکل صحیح ارضاء غرایز جنسی، بزرگ‌ترین مفسد فردی و اجتماعی را سبب خواهد شد. تشکیل خانواده، تولید نسل، تربیت فرزندان و معلوم بودن نسبت انسان‌ها، از مهم‌ترین اهداف وجود غریزه جنسی است. این اهداف و سایر هدف‌ها از مجرای رابطه مشروع زناشویی محقق می‌شود. با آزاد بودن روابط جنسی، نه خانواده مستحکم به وجود می‌آید و نه اصل و نسب انسان‌ها در جامعه معلوم می‌شود. بر این اساس، اسلام با محکوم کردن هرگونه رابطه جنسی خارج از رابطه زناشویی، مجازات‌های شدیدی را به منظور مقابله با عدم رعایت این رابطه مشروع مقرر داشته تا از این طریق، هم از مفسد روابط نامشروع جلوگیری کند و هم تحقق اهداف خاص وجود غریزه جنسی را امکان‌پذیر سازد.

بنابراین، نظام کیفری اسلام، در عین حال که مجرم را مستحق مجازات می‌داند و تحقق عدالت کیفری را در حد امکان مورد توجه قرار می‌دهد؛ مجازات‌های خود را همسوی تحقق اهداف ارزشمند فردی و اجتماعی قرار می‌دهد و از تشریح و اعمال هر مجازات، اهداف خاصی را پیگیری می‌کند. به همین دلیل و به واقع به دلیل دستاوردهای اجرای حدود الهی، در روایات اسلامی آمده است که اجرای یک حد از حدود الهی در زمین، از بارش چهل شبانه روز باران مفیدتر است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ابواب مقدمات حدود، باب ۱، حدیث ۵، ۴، ۳، ۲).

بنابراین، در شریعت اسلامی، ضمن احکامی، حق حیات محدود شده و این محدودیت تابع مصالح و مفسداتی است که در مجازات‌ها وجود دارد. از این‌رو، هر چند برخی مجازات‌ها به سلب حیات منجر می‌شود؛ تشریح آن‌ها جنبه پیشگیرانه و بازدارنده از جرایم دیگر دارد. برخی از جرایم، به‌گونه‌ای است که حیات اجتماعی بشر و بنیاد خانواده را به‌عنوان اصلی‌ترین نماد اجتماعی تهدید می‌کند و لذا باید به شدت از آن پیشگیری شود. امروزه یکی از بن‌بست‌های تمدن غرب، زوال بنیان خانواده است که به دلیل آزادی‌های بی‌حد و حصر و فقدان مجازات‌های پیشگیرانه، حاصل شده است.





احترام و ارزشی زیادی که اسلام برای خون، جان و حیثیت انسان قائل است، در ادیان و مکاتب دیگر به این شدت و اهمیت مطرح نیست؛ با این وجود، در مواردی این حرمت و احترام در خصوص کسانی است که مرتکب قتل یا جرم شبیه آن می‌گردند، برداشته می‌شود.

مجازات اعدام در اسلام، در مواردی وضع شده که اصلاح امر فرد و جامعه به جز اعدام امکان‌پذیر نیست و برای مصونیت جامعه اسلامی و جلوگیری از آلوده شدن آن باید این عضو فاسد (مجرم) از این جامعه جدا شود همچون عضو فاسدی از بدن که برای جلوگیری از سرایت فساد، عفونت و درد، توسط پزشک جراح از بدن جدا می‌شود. امام خمینی رحمته الله علیه نیز در تبیین این نکته اشاره می‌کند که بدون مجازات، میکروب جرم به همه سرایت کرده و جامعه به فساد کشیده می‌شود و رشته حیات فردی و اجتماعی از هم گسیخته می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲-۲۳۲). ایشان، اجرای حدود الهی را همانند طبابت پزشکان در جهت تأمین سعادت جامعه می‌بیند و می‌گوید: «یک حد از حدود الهی وقتی که واقع بشود، یک جامعه اصلاح می‌شود. اگر چهار تا دزد را دستش ببرند در مجمع عمومی؛ دزدی تمام می‌شود. اگر چهار تا آدمی که به فحشا مبتلاست، آن را شلاق بزنند؛ در جامعه فحشا از بین می‌رود. این همان غده سرطانی است که طیب برای حفظ یک انسان، ناچار است که این غده را بیرون بیاورد. گاهی چاقو برمی‌دارد چشم آدم را بیرون می‌آورد، رحمت است، این حفظ است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۲).

پیامد لغو مجازات اعدام

بررسی این نکته بسیار مهم و محوری است که آیا لغو حکم اعدام در کشورهایی که مجازات اعدام را لغو کرده‌اند، باعث کاهش جرایم مستوجب اعدام شده است یا خیر؟ آیا لغو اعدام، اهداف سیاست جنایی در پیشگیری از جرائم و مقابله با آنها را تأمین می‌کند یا خیر؟ در فرض این که مجازات اعدام لغو شود، آیا مجازات‌های دیگر، مثل زندان دارای قدرت بازدارندگی هستند یا خیر؟ آیا اهداف حقوق اجتماعی با زندانی کردن این افراد تأمین می‌شود؟



در حال حاضر، در برخی ایالت‌های جرم‌خیز ایالات متحده آمریکا مجازات اعدام اعمال می‌شود؛ یعنی گرچه دولت آمریکا کنوانسیون منع اعدام را پذیرفته است؛ با استفاده از «حق رزرو» در پاره‌ای از ایالت‌ها، این حق را برای خود محفوظ داشته است. در بسیاری از کشورهای دیگر مانند ژاپن، چین، کره جنوبی، هند، سریلانکا، فیلیپین، پاکستان، مالزی، ویتنام و بلاروس؛ مجازات اعدام اجرا می‌شود. برخی از این کشورها مثل سریلانکا، فیلیپین، پاکستان، مالزی و بلاروس؛ در مقطعی مجازات اعدام را لغو یا اجرای آن را متوقف؛ اما مجدداً این مجازات را برقرار کردند (گزارش جهانی مجازات اعدام سال ۲۰۱۶؛ باشگاه خبرنگاران جوان، ۳ آبان ۱۳۹۵). این مطلب گویای آن است که لغو یا تعلیق مجازات اعدام دست کم در بعضی از کشورها تجربه و دستاورد موفقی در پی نداشته است.

نکته مهمی که نباید از آن غفلت کرد، این است که طرفداران لغو اعدام هیچ پیشنهاد و راهکار عملی به‌عنوان مجازات جایگزین اعدام ارائه نمی‌کنند و حبس ابد را نیز چون از امید به بازگشت به زندگی خالی است؛ جایگزین مناسبی برای آن نمی‌دانند؛^[۴] بلکه بیش‌تر به تربیت اجتماعی و نقش آن در پیشگیری از جرم و نیز بازپروری و دادن فرصت امکان جبران به مجرم، تأکید می‌کنند. بررسی‌ها گویای آن است که در بسیاری از کشورهایی که حکم «اعدام» را به کلی لغو کرده‌اند، آمار قتل و جنایت بالا رفته است.^[۵]

از طرفی بسیاری از جرایم خشن، توسط مجرمان سابقه‌دار صورت می‌پذیرد. بسیاری از مجرمان پس از بازگشت به جامعه، دوباره همان جرم را تکرار می‌کنند؛ به‌خصوص مرتکبان جرایم خشن. این امر نشان می‌دهد که سیاست جنایی در بازپروری مجرم موفق عمل نکرده است و این افراد بعد از گذراندن دوره محکومیت، مجدداً به همان جرایم رو آورده‌اند. این نکته گویای آن است که استمرار حیات چنین افرادی تکرار جرم را در پی دارد و تنها در صورت سلب حیات از آنان جامعه از خطرهای جرم این مجرمان مصونیت می‌یابد. این نکته توجیه‌گر اعدام چنین مجرمانی خواهد بود.

علاوه بر این، این سؤال وجود دارد که اگر مجازات‌های به‌ظاهر سنگین حذف شوند،



جواب خانواده‌های بزه‌دیده را چه باید داد که فرزندان خانواده‌ای، قاتل پدر خود را ببینند که آزادانه در جامعه رفت و آمد می‌کند و اینان در رنج بی‌پدری و دور از عاطفه پدر خود زندگی می‌کنند.

علاوه بر این، این سؤال وجود دارد که اگر مجازات‌های به ظاهر سنگین حذف شوند واکنش خانواده‌های بزه‌دیده - به ویژه زمانی که خانواده بزه‌دیده مجازات مجرم را ناپسند و آن را متناسب با جرم نداند - چه خواهد بود؟ همان گونه که آزادی قاتل فرزند یک خانواده پس از مدت مشخص و مشاهده او توسط خانواده مقتول برای خانواده مقتول سخت و دشوار می‌باشد. در این موارد این احتمال وجود دارد که خانواده بزه‌دیده دست به اجرای خودسرانه مجازات (خوددادگری) بزنند.

امروزه ثابت شده است که مجازات مالی، به‌ویژه در برابر جرایمی مثل زنا و سرقت که در اسلام دارای حد شرعی هستند، جنبه تأدیبی و بازدارندگی چندانی ندارند. بسیاری از بزهکاران متمول حاضرند چندین برابر دیه مقتول پول بدهند تا قصاص نشوند؛ چندین برابر مالی که سرقت کرده‌اند، خسارت بدهند تا دست آن‌ها قطع نشود؛ یا این که به جای اجرای حد شلاق، مبالغ هنگفتی بپردازند. بنابراین، وضع جزای نقدی در جرایمی از این قبیل بازدارنده نیست. اگر کسی بداند در صورتی که کسی را بکشد، او را خواهند کشت؛ یا در مقابل تجاوز ناموسی، اجرای حد جلد و رجم در انتظار اوست و یا اگر سرقت کرد، انگشتانش را قطع می‌کنند؛ این اندیشه قدرت بازدارندگی فراوانی خواهد داشت.

مجازات زندان نیز بازدارندگی قابل توجهی ندارد. چه بسیار مجرمان ثروتمندی که حاضرند پول کلان بپردازند تا حکم اعدامشان به زندان تبدیل شود؛ خصوصاً زندان‌های کنونی که محیط آن از بسیاری از منازل جنایتکاران بهتر است. بر این اساس، ضررهای حاصل از کنار گذاردن حدود در مواردی جبران‌ناپذیر است. (حقیقت، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۳).

فرض عدم کارکرد مجازات‌های حدی

اگر واقعاً اجرای مجازات‌های اسلامی، به هر دلیلی، اعم از ناکارآمدی یا احتمال ایجاد وهن به اسلام، دغدغه‌های نظام عدالت کیفری را تأمین نکند؛ یعنی کارکرد و



مصلحتی که قرار بود از اجرای آن عاید جامعه اسلامی گردد، به وجود نیاید و آن نیازها را تأمین نکند؛ بی‌شک به علت تغییر موضوع و در واقع عدم دستیابی به هدف، این نظام کیفری قابل تغییر خواهد بود. در حقیقت دیدگاه ثابت بودن مجازات حدی، به معنای لایتنجیر بودن آن‌ها نیست؛ چراکه نظام اسلامی با در دست داشتن دو نهاد مهم در فقه یعنی «حکم ثانوی»^[۶] و «حکم حکومتی»^[۷] مشکل را حل خواهد کرد.

اگر اجرای مجازات حدی به دلیل وجود «شرایط اضطراری» قابل اجرا نباشد، بنابر حکم ثانوی، این مجازات‌ها تا رفع حالت اضطرار تعطیل خواهد شد و بعد از رفع حالت اضطرار، دوباره قابل اجراست. این رویکرد در صورت تشخیص قطعی عقل هم قابلیت اجرا دارد. به عبارت دیگر اگر به تشخیص قطعی عقل و علم، کشف شود که اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست، بلکه دارای مفسده (مثلاً وهن به اسلام) نیز می‌باشد در این صورت حاکم اسلامی (فقیه جامع الشرایط، ولی فقیه) می‌تواند با صدور حکم حکومتی مبنی بر تعطیلی یا تغییر شیوه اجرای حدود، مشکل را حل کند.

تعداد قابل توجهی از فقیهان معتقدند که احکام اسلام دو دسته‌اند: «احکام ثابت» که ملاکات آن‌ها همواره ثابت است، مانند اصل وجوب نماز و ضرورت آمادگی مسلمانان برای رویارویی با دشمنان اسلام و «احکام متغیر» که تابع شرایط زمان و مکان می‌باشند. بزرگانی همانند علامه حلی (علامه حلی، [بی‌تا]، ص ۲۲۳)؛ علامه طباطبایی (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۷، ذیل آیه ۳۰ سوره روم)؛ شهید صدر (صدر، ۱۴۰۱، ص ۳۵۵) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۳۰-۳۶)؛ در این زمینه به‌طور گسترده بحث کرده و معتقدند اگر در موردی، مقتضیات زمان عوض شود به طوری که از منظر «علم» و «عقل» صددرصد ثابت شود که مصلحت تغییر کرده است؛ این رویداد بدان معناست که زیربنای حکم تغییر کرده، و به‌طور قطع، حکم نیز تغییر می‌کند (همان، ص ۳۹). این اصل در همه موارد، از جمله حدود نیز جاری است. بر این اساس، اگر عقل در مواردی قطعاً به این نتیجه برسد که مصلحت اجرای حد در زمانی یا مکانی خاص با مصلحت مهم‌تری تزاخم پیدا کند، یا این‌که متضمن مفسده‌ای باشد؛ در این شرایط، مجازات حدی به‌طور موقت تعطیل و یا به کیفیت دیگری اجرا خواهد شد. روایات زیادی بر تأخیر در اجرای حد (ابن‌قدامه،

۱۴۱۰، ج ۱۲، ص ۳۲۹؛ تأخیر در اجرای حدّ باردار (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، باب ۱۶، ص ۳۷۸، ابواب حدّ زنا)؛ تأخیر در اجرای حدّ به دلیل عادت نفاس (ص ۳۲۱-۳۲۲)؛ تأخیر در اجرای حدّ بر مریض و عدم اجرای حدّ به دلیل خاص (عاملی، ۱۴۰۹ق، باب ۵، ابواب حدّ زنا، ص ۴۱۵-۴۱۶، ح ۱) و عدم اجرای حدّ بر زن کتابی (ص ۳۸۴، ح ۷ و ۸)؛ عدم اجرای حدّ به دلیل اضطرار (باب ۵، ابواب حدّ مرتد، ص ۵۵۱، ح ۳)؛ عفو مجرمان جنگی و یا تغییر در کیفیت اجرای حدّ (همان، باب ۱۳، ابواب مقدمات حدود، ص ۳۲۱ - ۳۲۰، ح ۱ و ۵) دلالت دارند.

بنابراین، ممکن است در برهه‌ای از زمان، اجرای برخی از حدود به خاطر جلب مصالح بالاتر یا دفع مفاسد مهم‌تر، متوقف شود که این امر به تشخیص حاکم اسلامی است. البته این مطلب به معنای تغییر حکم الهی نیست. فقیه و حاکم جامعه اسلامی با در دست داشتن دو نهاد مهم «حکم ثانوی» و «حکم حکومتی» می‌تواند برخی از احکام را به‌صورت موقت تعطیل کرده یا شیوه اجرای آن را تغییر دهد.



جمع بندی

۱. اهداف مجازات‌ها در قوانین کیفری اسلام در دو زمینه فردی و اجتماعی است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان چنین برشمرد:

اصلاح و تربیت مجرم، بازگرداندن وی به زندگی اجتماعی، تطهیر و آمرزش گناهان، بازدارندگی عمومی و خصوصی، ایجاد عدالت کیفری و تشفی خاطر بازماندگان و مجنی علیه. توجه به این اهداف، در کنار یکدیگر و این‌که هدف مجازات تنها اصلاح مجرم نیست، مجازات اعدام را در برخی موارد توجیه می‌کند؛ این‌گونه که گاهی مجرم، به منزله عضو فاسد اجتماع عمل می‌کند و اصلاح اجتماع جز با زدودن این عنصر فساد ممکن نمی‌نماید. از طرفی بسیاری از جرایم خشن توسط مجرمان سابقه‌دار صورت می‌پذیرد. این امر نشان می‌دهد که سیاست جنایی در بازپروری مجرم موفق عمل نکرده و این افراد بعد از گذراندن دوره محکومیت نیز مجدداً به همان جرایم رو آورده‌اند. این «هشدار» در حقیقت گویای آن است که در مواردی، تنها مجازات اعدام و سلب حیات می‌تواند سلامت جامعه را در گذر زمان تضمین کند.

۲. طرفداران لغو اعدام، هیچ پیشنهاد و راهکار عملی به‌عنوان مجازات جایگزین ارائه نمی‌کنند و حبس ابد را نیز چون از امید خالی است، جایگزین مناسبی برای آن نمی‌دانند؛ بلکه بیش‌تر به تربیت اجتماعی و نقش آن در پیشگیری از جرم و نیز بازپروری و امکان جبران دادن به مجرم تأکید می‌کنند.

در بسیاری از کشورهایی که حکم اعدام را به کلی لغو کرده، یا در مقطعی اجرای آن را متوقف کرده بودند، آمار قتل و جنایت بالا رفته است. به همین دلیل، برخی از این کشورها مجدداً این مجازات را برقرار کرده‌اند. این امر نشان می‌دهد که لغو مجازات اعدام، تجربه موفق نبوده است. لغو حکم اعدام، در حکم نشان دادن چراغ سبز به بزهکاران است که بی‌تردید ضررهای حاصل از کنار گذاردن آن، در مواردی جبران‌ناپذیر است.

۳. مجازات اعدام در اسلام در مواردی وضع شده که نجات جامعه به‌جز با اعدام مجرم امکان‌پذیر نیست و لذا برای مصونیت جامعه اسلامی و جلوگیری از آلوده شدن جامعه،





باید این عضو فاسد از جامعه جدا شود؛ همچون عضو فاسدی در بدن که برای جلوگیری از سرایت آن به سایر اعضا، توسط جراحی از بدن جدا می‌شود تا مجموعه بدن از آسیب در امان بماند.

۴. در نظام کیفری اسلام، در کنار «عدالت» دو مؤلفه دیگر به نام «عفو» و «توبه» وجود دارد که این نظام کیفری را انعطاف‌پذیر کرده است تا ارتکاب جرم لزوماً به مجازات مجرم منتهی نشود. هدف از تشریح «قصاص» حمایت از انسان‌ها و جامعه و جلوگیری از خون‌ریزی بیش‌تر است. قرآن کریم در کنار آیات قصاص به «عفو» و گذشت سفارش کرده است و برای این که عفو، جنبه عملی به خود بگیرد، «دیه» را وضع کرده تا کسانی که به عفو بدون عوض حاضر نیستند، در برابر عفو، دیه و یا خون بهایی مطابق مقررات شرع و حتی بالاتر از آن، بر اساس مصالحه دریافت کنند.

۵. اگر مصلحت اجرای حد در زمانی یا مکانی خاص با مصلحت مهم‌تری تزاخم پیدا کند، یا این که مفسده داشته باشد؛ امکان تعطیل اجرای حد به‌طور موقت یا اجرای آن به کیفیت دیگری وجود خواهد داشت. اگر اجرای مجازات حدی به دلیل وجود شرایط اضطراری قابل اجرا نباشد؛ اجرای چنین مجازاتی بنابر حکم ثانوی تا رفع حالت اضطرار تعطیل خواهد شد و بعد از رفع حالت اضطرار، قابلیت اجرایی می‌یابد. ولی اگر به تشخیص قطعی عقل و علم، کشف شود که اجرای مجازات‌های حدی دارای مصلحت نیست، بلکه دارای مفسده نیز می‌باشد (مثل عدم بازدارندگی یا وهن اسلام) در این صورت، حاکم اسلامی (فقیه جامع‌الشرایط) می‌تواند با صدور حکم حکومتی مبنی بر تعطیلی یا تغییر شیوه اجرای حدود، مشکل را حل کند.

۶. با این حال، برای استفاده از مفاهیم دانش حقوقی کیفری جدید در زمینه اتخاذ تدابیری به‌منظور پیشگیری از جرائم و اصلاح بزه‌کاران و دوباره اجتماعی کردن محکومان و نیز استفاده از تعلیق اجرای مجازات^[۸] و آزادی مشروط^[۹] محکومان و دستیابی به اهداف اصلی کیفر که حفظ نظم و امنیت در جامعه و اجرای عدالت در جامعه است؛ درها همچنان گشوده است.

پی‌نوشت‌ها

- [۱] أمير المؤمنين علي عليه السلام می‌فرماید: گناهان بر سه گونه‌اند: گناهی که (در قیامت) بخشیده می‌شود؛ گناهی که بخشیده نمی‌شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب. [از حضرت درخواست شد که به تفسیر و توضیح آنها بپردازد] ایشان فرمود: اما گناهی که بخشیده می‌شود دربارهٔ عبدی است که مرتکب گناه شده و خدا او را در دنیا مورد عقاب قرار می‌دهد، پس خداوند حلیم‌تر و کریم‌تر از آن است که عبدش را دو بار عقاب کند. در زمان امیرالمؤمنین عليه السلام فردی نزد حضرت آمده و گفت: «طهرنی» یعنی «مرا از آلودگی گناه تطهیر کن». وقتی امیرالمؤمنین عليه السلام می‌خواهند حد را بر او جاری کنند، آن فرد خوشحال است و با گریه شوق می‌گوید: «خدایا عذاب دنیا برای من از عذاب جهنم آسان‌تر است». (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۸).
- [۲] ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾؛ ... هر کس، کسی را جز به قصاص قتل، یا [به کیفر] فسادی در زمین بکشد، چنان است که گویی همهٔ مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد؛ چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است. ... (مائده: ۳۲).
- [۳] ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دربارهٔ کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد، در برابر آزاد، بنده، در برابر بنده، زن، در برابر زن. هر کس که از جانب برادر [دینی] اش [که ولیّ مقتول است]، چیزی [از حق قصاص] به او گذشت شود، [باید از گذشت ولیّ مقتول] به‌طور پسندیده پیروی کند و با [رعایت] احسان، [خونبها را] به او بپردازد. این [حکم] تخفیف و رحمتی از پروردگار شماست. پس هر کس، بعد از آن از اندازه درگذرد، وی را عذابی دردناک است (بقره: ۱۷۸).





[۴] نیما پوریعقوب، یکی از فعالان ضد اعدام در ششمین کنگره جهانی ضد اعدام در اسلو، در گفت‌وگو با رادیو زمانه در این باره می‌گوید: اول باید اعدام لغو شود و بعد می‌شود در مورد جایگزین‌های آن صحبت کرد. پیشنهاد جایگزین حبس است؛ اما نه حبس ابد که در آن امیدی نیست. اعمال مجازات حبس ابد، بدون آزادی در واقع تفاوتی با اعدام ندارد؛ چراکه شما نفر را در زندان بدون هرگونه امیدی نگاه می‌دارید که خود شکنجه است. اعدام یا حبس ابد بدون آزادی جایگزین مناسبی نیست.

[۵] در کتاب اسلام و دفاع اجتماعی، تألیف سیدمحمدعلی احمدی ابهری، در صفحات ۳۴۲ تا ۳۴۶ آمارهای فراوانی در این باره گردآوری شده است.

[۶] «احکام ثانوی»، احکامی هستند که به جهت بروز بعضی حالات خاص، وضع می‌شوند؛ مانند موارد عسر و حرج و ضرر و یا مقدمیت که سبب وجوب مقدمه می‌شود و یا تقیه که بعضی از احکام را تغییر می‌دهد. در این گونه موارد، احکام ثانویه، احکام اولیه را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به حکم دیگری مبدل می‌سازد. قرآن مجید می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره: ۱۷۳) در این آیه، حکم تحریم میته به دلیل اضطرار برداشته شده است (شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ق، ص ۲۱۵).

[۷] «احکام حکومتی»، مقررات خاصی است که حاکم اسلامی برای اجرای احکام اولی یا ثانوی وضع می‌کند، مانند مقررات مربوط به گذرنامه و رانندگی و تشکیلات ارتش که همگی برای برقراری نظم جامعه که وجوب آن از احکام اولیه اسلام است و توسط حکومت و زیر نظر حاکم اسلامی وضع می‌شود. احکام حکومتی ممکن است در جهت اجرای احکام اولیه باشد؛ مانند آنچه گفته شد و یا در جهت اجرای احکام ثانویه. مثلاً استفاده از مواد مخدر (و به عقیده بعضی تمام انواع دخانیات) به حکم «لا ضرر» حرام است. حکومت اسلامی برای اجرای این حکم، احکام مختلفی در زمینه مجازات قاچاقچیان و چگونگی برخورد با آنها و همچنین برخورد با معتادان صادر می‌کند. این احکام که مقدمه‌ای برای اجرای

حکم ثانوی حرمت مواد مخدر یا دخانیات است، «حکم حکومتی» محسوب می‌شود. بنابراین، هرگز نباید تصور کرد که احکام حکومتی، همدیف احکام اولی و ثانوی است و حکومت اسلامی، حق قانون‌گذاری به میل و تشخیص خود دارد؛ زیرا شارع مقدس تنها خداست؛ هر چند گاه به پیامبر اسلام ﷺ در موارد محدودی، اجازه تشریح داده شده و خداوند آن را معتبر شمرده است. به این ترتیب، احکام حکومتی همیشه احکام اجرایی هستند که هرگز از محدوده احکام اولی و ثانوی خارج نیستند. عزل و نصب‌ها و تعیین مناصب و پست‌ها نیز جزء احکام حکومتی محسوب می‌شوند که تمام آن‌ها جنبه اجرایی دارد و در مسیر اجرا کردن احکام اولی و ثانوی است. نکته قابل توجه این که اصل اختیار حاکم در وضع احکام حکومتی جزء احکام اولیه است؛ یعنی خداوند به حاکم اسلامی این حق را داده که برای اجرای احکام الهی، مقرراتی را از طریق تصمیم خود و یا شوراهایی که زیر نظر اوست، وضع کند (شیرازی، ناصر مکارم، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۷ ق، ص ۲۱۶).

صدور حکم حکومتی از سوی ولی فقیه به معنای تغییر احکام شرعی توسط ولی فقیه نیست؛ بلکه به دلیل بروز تراحم در برخی موارد و از باب تقدیم حکم اهم بر مهم است. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع‌الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الاهی است، نه در اصل احکام.

[۸] ر.ک: قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲، مواد ۵۵-۴۶.

[۹] همان، مواد ۶۳-۵۸.





فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المعنی*، قاهره: هجره: ۱۴۱۰ ق.
۲. احمدی ابهری، سید محمد علی، *اسلام و دفاع اجتماعی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۳. امام خمینی، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، قم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۲.
۴. امام خمینی، *صحیفه امام*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۹.
۵. پرادل، ژان، *تاریخ اندیشه‌های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: سمت، ۱۳۹۴.
۶. جمعی از مؤلفان، «*قوانین کیفری اسلامی و عقلانی بودن آن از دیدگاه استاد مطهری*»، مجله فقه اهل بیت (فارسی)، شماره ۳۹-۴۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۸. حرعاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ ق.
۹. حسنی، علی اکبر، *نظری به قوانین جزائی اسلام*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۱۰. الحسینی، محمد، *الامام الشہید السید محمد باقر صدر*، بیروت: دارالفرات، ۱۴۰۱ ق.
۱۱. حقیقت، سید صادق؛ میر موسوی، سید علی، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، *تحریر الأحكام الشرعية علی مذهب الإمامیة*، مشهد: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، [بی تا].
۱۳. خسروشاهی، قدرت‌الله، *فلسفه حقوق*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۹.

۱۴. دهقان، حمید، *تأثیر زمان و مکان به قوانین جزائی اسلام*، قم: مؤسسه مدین، ۱۳۷۶.

۱۵. طبرسی، ابومنصور، *الاحتجاج*، قم: اسوه، ۱۳۸۰.

۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *تفسیرالمیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۷. عاملی، بهاءالدین (شیخ بهائی)، *جامع عباسی*، تهران: فراهانی، [بی تا].

۱۸. عوده، عبدالقادر، *التشريع الجنائی الاسلامی*، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزیع، ۲۰۰۱م.

۱۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

۲۰. ———، *حدود و قصاص و دیات*، تهران: مؤسسه نشر آثار اسلامی، [بی تا].

۲۱. مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.

۲۲. مقیمی حاجی، ابوالقاسم، «*فلسفه مجازات در اسلام (۱)*»، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، [بی تا].

۲۳. نجفی، محمدحسین (صاحب جواهر)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.

سایت

۱. *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، قابل دسترسی در سایت ستاد حقوق بشر ایران به نشانی www.humanrights-iran.ir.

۲. باشگاه خبرنگاران جوان به نقل از پایگاه اینترنتی نیوز استرالیا، کد خبر: ۵۸۳۱۷۳۷، گروه: *بین الملل* «*کافه بین الملل*»، تاریخ انتشار: ۰۳ آبان ۱۳۹۵، <http://www.yjc.ir/fa/news/>.

۳. سازمان عفو بین الملل، *گزارش جهانی مجازات اعدام سال ۲۰۱۶، ۲۰۱۷*، [amnesty.org](http://www.amnesty.org).



