

# مبانی عدالت جزایی

محمدرضا ظفری

## مقدمه

انسان از بدو تشکیل جامعه، با پذیرفته «جرم» رو به رو بوده و از بررسی وقایع تاریخی به دست می‌آید که انسان این رویداد را نوعی گسل و اختلال در تعادل زندگی اجتماعی می‌انگاشته است و به همین دلیل، همیشه، عکس‌العملهایی در برابر جرم از خود نشان می‌داده است. عمده‌ترین واکنشها در برابر «بزهکاری» در قالب «کیفرها» انجام می‌گرفته، که در زمانهای پیشین با عادات اجتماعی، اخلاقی و دینی آمیخته بود، و مسؤلیت اعمال آنها را نیز خود مجنی علیه یا خویشان وی بر عهده داشتند.

اما با ظهور نیازهای جدید، تحول اجتماعات بشری و برقراری نظم سیاسی، نه تنها جرایم شکل پیچیده‌تری نسبت به گذشته یافته‌اند، بلکه شیوه رویارویی و مبارزه‌ها با جرایم نیز به طور دقیق‌تری دنبال می‌شوند، همچنان که مسؤلیت اعمال کیفرها هم به عهده دولتها نهاده شده است.

بی‌گمان هدف از اعمال کیفر، حفظ حقوق انسان و جلوگیری از تعدی و تجاوز به آنها، به منظور تحقق آرمان «عدالت» است. چنین عدالتی که «عدالت جزایی» (Criminal Justice) نام می‌گیرد، با این پرسشهای اساسی رو به روست:

چرا از میان انواع واکنشهایی که در برابر جرم ممکن است اتخاذ شود، کیفرها انتخاب



شده اند؟ اگر جامعه‌ای، ارتکاب عملی را چنان از نظر اخلاقی، زشت و ناپسند تلقی کند که فاعل آن را نه تنها مستوجب ذم و تقبیح بداند، بلکه دقیقاً همان رفتاری را که وی انجام داده است، به صورت کیفر بر وی اعمال کند، آیا مثل «مجرم» عمل نکرده است؟ اساساً چرا جرایم را قبیح و مرتکبان آنها را مستحق کیفر می‌دانیم، ولی کیفرها را در جهت تحقق عدالت و، از این رو، مشروع و مجاز می‌شماریم؟

واقعیت این است که دانشوران اخلاق و حقوق، طبق مفاهیم ارزشی، پاره‌ای از رفتارها را خوب و عادلانه و برخی دیگر را زشت و ظالمانه دانسته و مرتکب اینها را مستوجب کیفر می‌دانند، در حالی که مفاهیم ارزشی همچون خوب و بد و عدالت و ...، نوعی تعبیر و تفسیر اخلاقی و حقوقی از رفتارها محسوب شده و به همین دلیل، فاقد ثبات و کلیتند. زیرا چند درجه جابه‌جایی در طول و عرض جغرافیایی، آنها را زیر و رو می‌کند و تحول زمان آنها را درهم می‌ریزد.<sup>۱</sup>

این پرسشها و ایرادها که متوجه کیفرهایند، در واقع، مستلزم نگرشی فیلسوفانه به آنها خواهد بود؛ در این مرحله، فکر و اندیشه، فراتر از قانون میر می‌کند و به ریشه‌های عدالت کیفری توجه می‌نماید و طبعاً مسائل دقیقی در باب آن مطرح می‌شود، از قبیل این که منشا حسن و مشروعیت کیفرها چیست؟ آیا هر قانونی که قانون‌گذار، طبق اصول پذیرفته شده در یک سیستم عدالت کیفری، وضع می‌کند، مشروعیت داشته و انقیاد نسبت به آن الزامی است؟

در حقوق اسلامی نیز با این که اراده خداوند منشا و مبنای عدالت کیفری است، اما این مطلب به هیچ وجه به معنای حرمت تأمل و اندیشه در باب مجازاتهای حدود، قصاص، تعزیرات و دیات نیست و چنانچه بعداً خواهیم آورد، اسلام، دینداران را به تعمق و تأمل در باب فلسفه و حکمت کیفرهای شرعی تشویق نموده است.

به نظر نگارنده، مهمترین نتیجه بحث فلسفی از کیفرها این است که معلوم خواهد شد نظام عدالت کیفری در هر جامعه‌ای، بر پایه‌هایی قرار دارد که نه تنها باید در فهم و بررسی نظریه‌های کیفری، آن پایه‌ها را به دست آورد و آنها را فهمید، بلکه انتظار هر نوع تحول و اصلاح نظام عدالت کیفری با دگرگونی آن پایه‌ها و ریشه‌ها امکان‌پذیر است؛ همچنان که طبق همین پایه‌هاست که می‌توان به داوری هر نظامی پرداخت و آن را نو یا کهنه، پیشرفته یا عقب افتاده، زشت یا زیبا، خوب یا بد، عادلانه یا ظالمانه توصیف کرد.



هدف از این نوشتار، تبیین و بررسی عدالت کیفری، با تأمل در همین پایه‌ها و بنیادهاست و بواقع بر این پیش فرض قرار دارد که همه نظام‌ها از اهداف و فلسفه‌های خاصی تبعیت می‌کنند و از این رو، می‌توان با نگاهی فیلسوفانه به نقد و بررسی آنها پرداخت.

عنوان این نوشتار، «مبانی عدالت جزایی» است که در سه بخش فراهم آمده است:

بخش اول: مفاهیم؛ بخش دوم: مهم‌ترین نظریه‌ها درباره مبانی عدالت جزایی؛ و بخش سوم: مبانی عدالت جزایی در اندیشه اسلامی.

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. مبانی

واژه مبانی در آثار نویسندگان، بویژه حقوق دانان بسیار استعمال می‌شود و در فلسفه حقوق به معنای «رگها و ریشه‌های پنهان و نامرئی حقوق و کیفرها» معرفی می‌گردد.<sup>۲</sup> ولی در عنوان «مبانی عدالت جزایی» سه معنای متفاوت از واژه مبانی به ذهن می‌رسد:

الف) منشا مشروعیت مجازات؛

ب) ملاک تعیین نوع و میزان مجازات؛

ج) پیش فرضهای مشروعیت و تعیین نوع و میزان مجازات.

حال، به طور مختصر، به توضیح هر یک از معانی بالا می‌پردازیم:

### ۱-۱-۱. منشا مشروعیت مجازات

قوانین مختلف مدنی، جزایی و ...، بر طبق نیازهای جامعه وضع می‌شوند. چنانچه این نیازها بطور دقیق شناخته نشوند و بدون توجه به مصالح و مضار واقعی انسان، مکانیزم رفع آنها در قانون معین نشود، تصور تحقق نظام قانونی عادلانه، صحت و واقعیتی نخواهد داشت. با وصف این، قوانین با این پرسش بسیار اساسی رو به رویند که چرا انقیاد و متابعت از آنها الزامی است و به چه دلیل مشروعیت یافته‌اند؟

در این پرسش، از بیرون به قوانین نگریسته شده و نگاه فلسفی به ریشه و منشا قوانین معطوف شده است و طبیعتاً برای اثبات مشروعیت و الزام‌آوری قوانین و نظامهای مبتنی بر آنها، نمی‌توان به خود قوانین استناد کرد، زیرا این خود، تحصیل حاصل است.

باید دانست که مشروعیت و الزام‌آوری قوانین، از جمله قوانین جزایی، بر نظریه‌ها و



دیدگاههای مورد قبول هر جامعه استوار است، که معمولاً در همه جوامع یکسان نیست و طبق همین دیدگاههاست که منشا و سرچشمه حق اعمال کیفر معلوم می شود و مشخص می گردد که حقوق و کیفرها، به چه اعتقادات و نظریاتی وابستگی می یابند که ما در اینجا، از آنها به «منشا مشروعیت» تعبیر نموده ایم.

#### ۱-۱-۲. ملاک تعیین مجازات

معنای دیگر واژه مبنا، ملاک تعیین مجازات، از حیث نوع و میزان آن در برابر هر جرم خاص است. قانون گذاران، براساس اهداف و مقاصدی که در نظر دارند، کیفرهای قانونی ای را در قبال «مرتکبان جرم» معین می سازند، که گمان می برند به عدالت و مصلحت اجتماعی و فردی نزدیکتر است.

لازم به گفتن است که معمولاً، معیارهای تعیین مجازاتها در قوانین جزایی، بیان نمی شوند، بلکه همچون ستون های پنهان برای آنها عمل می کنند. این اهداف در تئوریهای کیفری مشخصی از قبیل نظریه جبران، ارضاء، اصلاح و... ارائه و مطرح می شود.

#### ۱-۱-۳. پیش فرضهای مشروعیت و تعیین مجازات

نظام عدالت کیفری، امری عینی و قابل تحقق در خارج است و از این رو، پیوسته و وابسته به یک سلسله مقدمات و پایه هایی است و براساس اینها، تأسیس یک نظام کیفری عادلانه و پاسخگویی به نیازهای واقعی انسان، طی روند خاصی ممکن خواهد بود. نحوه تفسیر و تعبیر بنیانگذاران آن از جهان، جامعه و انسان و جهان بینی علمی و فلسفی آنان، پایه های اولیه نظام عدالت کیفری را تشکیل می دهد. در واقع اینها پیش فرضهایی هستند که قانون گذاران با تکیه بر آنها، به تقنین روی آورده و بدین وسیله به دنبال تحقق آرمانها و اهداف خود می روند. البته پاره ای از پیش فرضها، زیر تاثیر اوضاع اجتماعی، تاریخی، سیاسی، جغرافیایی، عرف، نیازها و مقتضیات زمان قرار دارند و از این طریق، عرصه های تقنین و اجرا را می نمایانند و تحول و دگرگونی همین پیش فرضهاست که موجب تغییر و دگرگونی قوانین می شود. به همین دلیل، نهادهایی که در قوانین جزایی پیش بینی می شوند، براساس معرفتهای انسانی و تجربیات جدید وی فراهم آمده اند، زیرا مصلحت و منفعت آنها در گذشته شناخته شده نبود.

#### ۱-۱-۴. رابطه مبانی

از عنوان «مبانی عدالت جزایی» سه معنای متفاوت برای مبانی به دست آمد، ولی می توان



ارتباط آنها را با یکدیگر به این شکل نشان داد:

مبنا به معنای اول، مقدمه صحت مبنا به معنای دوم است، چنانکه هر دو، پس از مبنا به معنای سوم قابل توجیه خواهند بود؛ به عبارت دیگر، قبل از اعمال مجازات خاص و معینی، باید اصل مشروعیت مجازات اثبات شود، و پس از توجیه مشروعیت کیفر، نوبت به این می‌رسد که چه نوع مجازاتی را برابر جرم خاصی معین نماییم و چه مقداری از آن را اعمال کنیم.

اما نکته مهم این است که چه در مرحله توجیه مشروعیت مجازات، و چه در مرحله تعیین مقدار نوع خاص، حقوق دانان یا فقیهان، بر پیش فرضهای خود تکیه می‌کنند و با توجه به ذهنیتهای قبلی خود، با مشروعیت کیفرها و معیار تعیین آنها رو به رو می‌شوند. پس از این مرحله است که اولاً درمی‌یابند چه فعلی مستوجب کیفر است، و ثانیاً چه نوع و چه مقدار باید کیفر تعیین کنند.

## ۱-۲. مفهوم عدالت جزایی

عدالت جزایی از دو کلمه عدالت و جزا ترکیب شده است. عدالت در معانی قسط، دادگستری، مساوات و انصاف<sup>۳</sup> و جزا به معنای کیفر، تنبیه، پاداش و تلافی استعمال می‌شود.<sup>۴</sup> در قرآن، جزا هم به معنای کیفر بدکاران<sup>۵</sup> و هم به معنای پاداش نیکوکاران به کار رفته است.<sup>۶</sup> اما معنای ترکیبی عدالت جزایی، تا اندازه‌ای قابل تأمل است. زیرا نمی‌توان مفهوم این ترکیب را بدون تعمق و مذاقه، بیان کرد.

به نظر نگارنده، دو معنا برای این اصطلاح قابل ذکر است: کیفر، و عدالتی که با کیفر محقق می‌شود.

### ۱-۲-۱. عدالت جزایی به معنای کیفر

مفهوم عدالت جزایی، چیزی جز اعمال کیفر و مجازات نیست و ترکیب کیفر با عدالت، تنها به این خاطر است که کیفر با مفهوم ارزشی عدالت ترکیب شود و نشانگر این باشد که اجرای قوانین کیفری، همان اجرای عدالت است.

بسیار دیده شده که وقتی قاتل عمدی به کیفر اعدام محکوم می‌شود، هنگام اجرای کیفر، شاهدان مجازات، معمولاً به جرم انجام یافته او توجهی نمی‌کنند و در نظر نمی‌گیرند که این قاتل که هم اکنون در حال تحمل کیفر است، مدتی قبل، چه بسا، وحشیانه‌ترین رفتارها را درباره



مجنی علیه به کار برده است و از این رو، چه بسا، اعمال کیفر را غیر انسانی توصیف کنند. اما در منطق بسیاری از طرفداران مجازات، کیفر هر چند ظاهری خشونت بار دارد، ولی وسیله اجرای عدالت بوده و در واقع چنانچه مجازات بر مرتکب جرم اعمال نگردد، ارزش عدالت مخدوش و فاقد حفاظ خواهد شد. به نظر اینان، با وجود امکان هر لحظه وقوع تعدی و تجاوز به حقوق افراد، عادلانه نخواهد بود که مشروعیت کیفرها را نفی، و ضرورت آنها را نادیده بگیریم.

## ۲-۱. عدالت جزایی به معنای تحقق عدالت با کیفر

مهم ترین تأثیر وضع و اجرای دقیق قوانین جزایی، تحقق عدالت است. چنین عدالتی که با مجازاتها به دست آمده است، عدالت جزایی نام می‌گیرد. از این رو، اگر انتظار تحقق عدالت را، از طریق اجرای مجازاتها داریم، باید کیفرها نیز در مواجهه با جرایم ارتكابی، از وصف عدالت بی بهره نباشند، چه این که طبق اصل سنخیت علت و معلول، با کیفر ناعادلانه نمی‌توان وضعیت عادلانه‌ای را در جامعه برقرار ساخت.

در اینجا تذکر این نکته لازم است که مفاهیم ارزشی ای همچون عدالت، براساس نیازهایی که انسان جهت نیل به سعادت و کمال خویش دارد، وضع شده و از این جهت مفاهیمی اعتباری و نسبی نیز تلقی می‌شوند؛ اما با این حال، مقاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است و از این رو، بی ارتباط با حقایق عینی و خارجی نخواهد بود.

مثلاً وقتی در قانون جزا، گفته می‌شود که «کیفر سزای حدی، قطع دست سارق است»، هر چند مستقیماً نامی از رابطه علیت بین فعل یعنی کیفر، و هدف یعنی ارعاب یا تلافی به میان نمی‌آید، ولی قضیه، مبین رابطه علیت بین آن دو است.<sup>۷</sup>

## ۲. مهم ترین نظریه‌ها درباره مبانی عدالت جزایی

گفته شد که تشکیل نظام عدالت جزایی، در یک جامعه، بر پایه‌ها و ریشه‌های نامریی استوار است، که نه تنها حقوق و تکالیف شهروندان و حکمرانان براساس همین پایه‌های پنهان نمودار می‌شود، بلکه مشروعیت مجازات و عدالت جزایی نیز طبق همین پایه‌ها توجیه می‌گردد. اما پس از مشروعیت یافتن، هدف و غایت از اعمال مجازاتها نیز باید معین شود، چه این که با تعیین هدف، قانون‌گذار خواهد توانست نوع و میزان مجازاتها را در قوانین پیش بینی کند تا به این ترتیب، غایت مورد نظر حاصل آید.



اما چنانکه گفته شد، هم توجیه مشروعیت و هم توجیه مجازاتهای معین، طبق ذهنیتهای تشکیل دهندگان نظام عدالت کیفری ممکن خواهد بود؛ طبق این ذهنیتهاست که نظریه خاصی در باب مبانی عدالت جزایی پذیرفته می شود.

در ادامه بحث، مهم ترین نظریه هایی که در باب منشا عدالت جزایی و معیار تعیین کیفر ابراز شده اند، بررسی خواهند شد:

## ۲-۱. منشا مشروعیت کیفرها

### ۲-۱-۱. نظریه حقوق الهی در ادیان ابراهیمی

سرچشمه عدالت کیفری در دین یهود، مسیحیت و اسلام، خداوند است؛ در عهد عتیق (تورات) و عهد جدید (انجیل)<sup>۹</sup>، هم قانون و هم کیفر، ریشه و مبانی خود را از خداوند می گیرند. هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری ندارد و تنها خداوند قادر و حاکم مطلق و منشا حق اعمال کیفر است.

از دیدگاه اسلام نیز، منشا عدالت و حقوق از جمله حقوق کیفری، وحی و اراده الهی است، اما این گونه نیست که بدون ضابطه عقلی و معیار عدالت و مصلحت، تشریح شده باشند.

حقوق اسلامی، حقوق الهی و دینی است و چنین می نماید که حقوقی ثابت و انعطاف ناپذیر باشد. اما چنانکه بسیاری از اسلام شناسان مسلمان و غیر مسلمان، اظهار داشته اند، وجود قواعدی مانند «مصلحت» و شیوه ای به نام «اجتهاد»، عملاً انطباق پذیری حقوق اسلامی را با نیازها و مقتضیات جدید نشان می دهد.<sup>۱۰</sup>

### ۲-۱-۲. نظریه حقوق طبیعی

خاستگاه این نظریه، یونان است. طبق این نظریه، عدالت کیفری، ریشه در قوانین طبیعت دارد. فیلسوفان این دیار، همچون سقراط، افلاطون و ارسطو، سخت معتقد به خداوند بودند، اما جای تعجب است که با مفهوم حقوق بیرونی یعنی حقوق الهی آشنا نبودند، بلکه این اندیشه را برای نخستین بار، رواقیان مطرح ساختند و آن را با حقوق درونی یعنی فطری درآمیختند.<sup>۱۱</sup> حال به طور مختصر، اندیشه یونانی و رواقی را در این باره، مطرح خواهیم کرد.

الف) نظریه حقوقی افلاطون (plato) و ارسطو (Aristotle)

کتابهای «جمهور» و «قوانین» افلاطون (۴۲۹-۳۴۸ ق.م)، حاوی آراء حقوقی و کیفری



اوست. او در کتاب جمهور به تشریح انواع عدالت پرداخته و مفهوم آن را این دانسته است که هرکس به کار خویش پردازد.<sup>۱۲</sup>

او منشأ عدالت را، دانش و حکمت می دانست، به این معنا که با آگاهی می توان سره را از ناسره، خوبی را از بدی و حسن را از قبح تشخیص داده و به همین دلیل، دست یابی به خیر و سعادت و حفظ فضایل و تحقق عدالت در «نیک شهر»، با دانش حاصل می آید، چنانکه منشأ عمل به رذایل و ارتکاب قبیح و جرایم از جهل و نادانی برمی خیزد که به معنای خروج از عدالت است. زیرا، زندگی خوب، همچون حقایق ریاضی و فلسفی، از قواعد ثابت و یکسانی برخوردار است و چون زندگی خوب، با رفتارهای خوب آدمیان فراهم می شود، پس رفتارهای آدمیان نیز دارای احکام ثابت و کلی و مستقل از تمایلات و اذهان آدمی است و می توان آنها را کشف و بدانها عمل کرد.

به نظر افلاطون، هرگاه جرمی (آدیکیا) واقع شود، مجرم باید به مجازات محکوم شود تا باعث پیشگیری و ارعاب دیگران شده و مانع از خروج آنان از محدوده عدالت، در آینده، گردد.<sup>۱۳</sup> به همین دلیل در نگاه افلاطون، عطف به گذشته نشدن مجازات، از جایگاه ویژه ای برخوردار است. زیرا مجازات ناظر به آینده است و از این رو، بر آیندگان تأثیر می گذارد نه بر گذشتگان.<sup>۱۴</sup>

اما ارسطو (۳۸۴-۳۲۳ ق.م) که نظریات خویش را در باب اخلاق و حقوق، در کتابهای «سیاست» و «اخلاق نیکو ماخوس» مطرح کرده است، همچون استادش افلاطون می پذیرد که خوبی یا بدی رفتارها از ضوابط منطقی تبعیت می کند، به این معنا که طبیعت زندگی خوب و عادلانه را می توان با دانش و حکمت به دست آورد، ولی بخوبی نشان می دهد که تنها علم و معرفت، انسان را به خیر و سعادت راهنمایی نمی کند، زیرا بسیاری از کسانی که به رغم دانستن زشتی عملی، باز بدان مبادرت می ورزند.

به نظر ارسطو، تنها طبق «نظریه اعتدال» می توان معیارهای خوب و بد اخلاقی و حقوقی را عینیت بخشید. براساس نظریه اعتدال، هر عملی باید میانه افراط و تفریط واقع شود؛ مثلاً غذا خوردن خوب است، اما باید در حد وسط پرخوری و کم خوری واقع شود؛ البته باید توجه داشت که حد وسط در مورد هر شخصی متفاوت است و مقدار معتدل هر چیزی نسبت به هر فرد تفاوت می یابد.





در صحنه اجتماع، اگر رفتارهای متقابل در حد اعتدال انجام نگیرند، به حقوق دیگران تجاوز شده و با وقوع جرم و به هم خوردن تعادل جامعه، تنها چاره این است که با مجازات دقیق، حالت سابق اعاده شود. ۱۵

ب) اندیشه زنون (Zenon) و سیسرون (Ciceron)

زنون (۳۵۰-۲۶۰ ق.م) پایه گذار مکتب رواقی است. از دیدگاه این مکتب، همه انسانها برابر اقتضای عدل الهی، هیچ امتیازی بر دیگری نداشته و همه از عقل و خرد یکسانی برخوردارند.

زنون معتقد بود که منشأ نظم جهان، عقل کلی الهی است که بر طبیعت و بشر حاکم است، بنابراین، قوانین رفتاری انسانها منطبق بر قوانین طبیعت است. ۱۶

اندیشه رواقی زنون، چنان تأثیری بر سیسرون (۱۰۶-۴۳ ق.م) گذارد که وی به اتحاد قوانین موضوعه و طبیعی قایل شد. اعتقاد وی این بود که همه انسانها، طبیعتاً خردمندند، پس هر قانونی که وضع کنند، با فطرت و طبیعت همگان منطبق است، ولی حال و هوای مادی و معنوی هر جامعه نیز در آن مؤثر است و تا حدی باعث اختلاف قوانین جامعه‌های مختلف می‌شود. ولی این اختلافات، نباید موجب ناهمگونی قوانین بشری، با قوانین طبیعی شود. لذا وقوع جرم را امری غیر طبیعی، و اعمال کیفر را امری طبیعی می‌انگاشت و قوانین کیفری را حافظ و نگهدار قوانین طبیعی می‌دانست. ۱۷

۳-۱-۲. نظریه اخلاقی

الف) کانت (Kant)

در این نظریه، هدف از وضع و اعمال قانون جزا، حفظ حقوق طبیعی و جلوگیری از تعدی به آن نیست، بلکه در نظریه اخلاقی، کیفر و مجازات خود غایت و غرض اصلی است.

به اعتقاد ایمانوئل کانت (۱۷۴۲-۱۸۰۴ م.) که پایه گذار این نظریه است، هدف از اعمال کیفر، نه دفاع از جامعه در قبال بزهکار و نه پیشگیری و ارعاب دیگران از ارتکاب جرم است، بلکه اعمال مجازات، خود حسن ذاتی دارد. ۱۸

از نظر کانت، منشأ معلومات انسان، یا حس تجربه است یا فطرت و عقل. ۱۹ صحت و درستی معلومات حسی، که معرفتی غیر مستقیمند، قابل تردید است. زیرا آنها در قالب یک سلسله معلومات فطری، مثل زمان و مکان، که پیش از حس و تجربه در عقل موجودند، ادراک



می شوند و چون اشخاص، از لحاظ نسبت با زمان و مکان متفاوتند، بنابراین، ادراک و فهم آنان به اشیاء، که وی آن را عقل فطری می خواند، به نسبت اشخاص، متفاوت می شود و تطابق ذهن با عین قابل تردید خواهد بود. اما در معلومات فطری، که انسان به حکم اخلاق و وجدان، واقع را درک می کند، ادراک به نحو مستقیم بوده و تردیدی در صحت احکام عقل عملی وجود نداشته و اعم از این که مفید باشد یا نباشد، انسان موظف به پیروی از آن است.<sup>۲۰</sup>

ب) هگل (Hegel)

فلسفه هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م.) در برابر سخن قدما و حتی کانت قرار دارد. در منطق ارسطویی، علم، حصول صورت شیء در ذهن تعریف شده است و به خاطر تطابق بین معلوم ذهنی و شیء خارجی، می توان گفت علوم ذهنی، جز از نظر ترتب آثار خارجی، نشان دهنده خارج است.<sup>۲۱</sup>

کانت با درهم ریختن این منطق، تنها ادراکات عقل عملی را قابل اعتنا دانست و عقیده داشت که در احکام عقل نظری، واقعیات خارجی به همان شکلی که هست، ادراک نمی شود و از این رو، معلومات حاصل از عقل نظری، نسبی و اضافی است. بدین ترتیب، هم طبق منطق ارسطو و هم منطق کانت، واقعیتی مستقل از ذهن وجود دارد که عالم با به دست آوردن علم، آن واقعیت را خواهد دید، اما از نظر کانت، ابزار حصول این علم در اختیار انسان وجود ندارد.

اما نظریه هگل، چیزی بالاتر از سخن کانت و ارسطو است، زیرا او معتقد بود معلوم ذهنی ممکن نیست خلاف معلوم خارجی باشد. این سخن او معروف است که آنچه واقع است، نمی شود خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر آن حکم کند، ممکن نیست واقع نباشد.<sup>۲۲</sup> تفسیر تئوری کیفری هگل این است که هر چه نزد عقل صحیح باشد، حق است و چون همه به یکسان از عقل برخوردارند، پس نزد همگان نیز حق خواهد بود. بنابراین حق عبارت است از تجسم عینی خواست همگان.<sup>۲۳</sup>

از این رو، اگر حق مقتضای اراده کلی و خواست همگان است، پس نفی حق، خلاف چنین خواستی است، در نتیجه، جرم که نفی حق است، نفی یعنی اعمال کیفر، حق و مقتضای خواست همگان است. و از آنجا که بزهدکار فردی خردمند است، کلیت در ذات او نیز قرار دارد، پس او نیز با خواست همگان موافق بوده و از پیش اعلام می دارد من آماده تحمل کیفرم.<sup>۲۴</sup>





طبق منطق دیالکتیک هگل، کیفر از درون بزه برمی خیزد، چون بزه امر نامعقولی است، ولی کیفر، امری معقول. لذا، امر معقول که منطبق با خواست و عقل همگانی است، عین واقع هم هست. از این رو، کیفر، از نوامیس کائنات است. ۲۵

#### ۴-۱-۲. نظریه قرارداد اجتماعی

توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو، که از پیشگامان نظریه قرارداد اجتماعی تلقی می شوند، معتقدند جامعه قبل از انعقاد قرارداد، واقعیتی نداشته و پس از انعقاد آن و تشکیل جامعه، همه حقوق افراد به اجتماع منتقل می شود؛ از جمله حق اعمال کیفر که در جامعه طبیعی در اختیار افراد بود، در جامعه سیاسی در اختیار جامعه قرار می گیرد. زیرا اگر در جامعه اخیر هم افراد، اختیار اعمال مجازات داشته باشند، دو مشکل ایجاد می شود: اول این که بین جرم و مجازات، تناسب رعایت نمی شود، دوم این که همیشه قدرت و نیروی لازم برای اعمال کیفر، در اختیار افراد وجود ندارد. بنابراین، مطلوب این است که نظام کیفری ای تأسیس شود تا این دو وظیفه را به نحو مطلوب انجام دهد، به گونه ای که مقبول همگان نیز باشد؛ طبق این نظریه، کیفر، تنها منشأ مشروعیت خود را از قرارداد اجتماعی اخذ می کند. ۲۶

#### ۵-۱-۲. نظریه تحقیقی یا اصالت تجربه

تا حال آنچه در باب منشأ مشروعیت کیفرها گفته شد، ناظر به این مطلب بود که اصول و قواعدی برتر از قوانین موضوعه جزایی وجود دارد که باید قانون گذاران، آنها را به دست آورده و در قانون، متبلور سازند.

این تفکر که تا نیمه سده نوزدهم ادامه داشت، با بروز گرایشهای تحقیقی در اکثر رشته های علوم طبیعی و انسانی پایان یافت و از آن زمان تا به امروز، دانش حقوق، خصوصاً حقوق کیفری، بر مبنای نظریه تحقیقی قرار گرفت و تمامی مکاتب دفاع اجتماعی در حقوق جزا به نحوی تابع این مکتب قرار گرفتند. ۲۷

پیشگامان مهم این نظریه در اروپا جر می بنتام و اگوست کنت، و در امریکا ویلیام جیمز بودند که اعتقاد مشترك آنان روی آوردن به معیارهای عینی و استفاده از شیوه تجربی است.

در شیوه تحقیق گرایی، از امور مطلق سخنی به میان نمی آید و بر هیچ امری به طور مطلق حکم نمی شود؛ تنها حکم مطلق این است که به هیچ امر مطلق نمی توان حکم کرد. ۲۸

این اندیشه عمیقاً در تمام رشته ها، از قبیل اقتصاد، روان شناسی، سیاست و حقوق راه یافت

و در نتیجه، دانش حقوق کیفری نیز بر این مبنا قرار گرفت که باید قوانین کیفری را با تجزیه و تحلیلهای علمی، از واقعیات اجتماعی به دست آورد، زیرا در ورای حقوق موضوعه قواعدی برتر و والاتر همچون حقوق طبیعی، اراده الهی و ... وجود ندارد.<sup>۲۹</sup>

## ۲-۲. ملاک تعیین مجازات

### ۲-۲-۱. نظریه جبران

ارسطو اولین کسی است که ملاک تعیین کیفرها را جبران (retibution) دانسته و بر این اعتقاد بود که مجرم باید به تناسب جرم ارتكابی کیفر ببیند.<sup>۳۰</sup>

نظریه جبران، پس از ارسطو، با تحول اندیشه انسان، دگرگون شد. اگر ارسطو، مبنای نظریه جبران را عدالت طبیعی می دانست و نقش کیفر را جبران آسیبهای وارد شده می انگاشت،<sup>۳۱</sup> در اندیشه رواقی، عدالت طبیعی به معنای زیستن بر وفق قوانین الهی و تبعیت آگاهانه از مشیت خداوند بود و کیفر نوعی انتقام الهی دانسته می شد.<sup>۳۲</sup>

سپس اندیشمندان مسیحی، عدالت کیفری را به شیوه ارسطویی و رویکرد رواقی، بر تعالیم مسیحیت منطبق ساختند و مفهوم گناه، کیفر و خداوند را به یکدیگر نزدیک است و مجازات را در حقیقت، کفاره گناه تلقی می کردند.<sup>۳۳</sup>

با این توضیح، می توان اعتقاد اساسی طرفداران نظریه جبران را این دانست که کیفر به نحوی تاوان جرم تلقی شده و همین که مجرم متناسب با جرمش مجازات ببیند، بهای جرمش را پرداخته است.<sup>۳۴</sup>

### ۲-۲-۲. نظریه ارعاب (deterrence)

بر اساس این نظریه، هدف اصلی از کیفر، منع ارتكاب جرم یا حداقل کاهش آن است، و باید با اعمال کیفر و ایجاد هراس و بیم در دل مردم، مانع آنان از ارتكاب جرم در آینده شد.

در توجیه این نظریه گفته می شود: مردم به لحاظ ارتكاب بزه، سه گروهند: یک دسته بزهکارانی هستند که از خطر مجازات هیچ ترسی به خود راه نداده و دانستن این که ممکن است مشمول کیفر قرار بگیرند، تاثیری در جلوگیری آنان از ارتكاب جرم ندارد، اعم از این که مجرم ابتدایی باشد یا حرفه ای. دسته دوم افراد معمولی هستند که اکثریت افراد جامعه را تشکیل داده و عادت کرده اند بدون چون و چرا از قانون پیروی کنند؛ و دسته سوم کسانی هستند که امکان گرایش





به ارتکاب جرم در آنها وجود دارد و چنانچه کیفرهای قانونی وجود نمی داشت، احتمالاً اندیشه ارتکاب جرم در ذهن آنان رسوخ می یافت. البته تعداد این افراد نسبت به هر جرمی متفاوت است، مثلاً اگر برای قتل، قاچاق مواد مخدر و فرار از پرداخت مالیات، هیچ کیفری تعیین نمی شد، واضح است که تعداد مرتکبان احتمالی این گونه جرایم به یک میزان نبود.

به هر حال، منطقی می نماید که هر جرمی را وسوسه انگیز بدانیم و با وضع قوانین کیفری وسوسه ارتکاب جرم را از مخیله مرتکبان احتمالی بزداییم.

بنابراین، تعیین کیفر، برای گروه نخست و دوم، نقش مؤثری نخواهد داشت، تنها در مورد گروه سوم است که کیفر می تواند مؤثر باشد. از این رو، می توان با تعیین کیفرهای دقیق، طبق نظریه ارباب، باعث پیشگیری و کاهش وقوع جرم شده، به گونه ای که حتی کسانی که پای بند اصول اخلاقی هستند، هوای ارتکاب جرم را در سر نپرورانند. ۳۵

### ۲-۲-۳. نظریه اصلاح (reform)

طبق این نظریه، هدف از تشکیل نظام عدالت کیفری، این است که با اعمال مجازات ضربه روحی ای بر مجرم وارد شود، تا وی دریابد عمل زشتی که مرتکب شده است، صحیح نبوده و نباید آن را تکرار کند.

در این نظریه، از بین کیفرها، بر کیفر زندان، بیشتر تاکید می شود و حداقل این است که کیفر اعدام، به طور کلی از نظام کیفری حذف گردد، زیرا هدف از کیفر، تغییر روح و اندیشه شخص بزهکار، و تحول بینش او است و این منظور، بیشتر در زندان و با اعمال مجازاتهای جایگزین اعدام قابل دستیابی است.

از این رو، پاره ای از جرم شناسان، اتخاذ تدابیر و سیاست جنایی خاصی را پیشنهاد می کنند. مثلاً مرتکبان جرم رانندگی در حال مستی، باید ملزم شوند در بخش تصادفات بیمارستانها، مشغول به کار شوند یا کسی که به کودکی تجاوز کرده و موجب آسیب جسمی و روانی وی شده است، تحت شرایط کنترل شده با قربانی جرم رو به رو شود و از این طریق، رنجی را که خود باعث آن شده، شاهد باشد، و از آن درس بیاموزد. ۳۶

ناگفته پیداست که تعیین کیفر، طبق این نظریه، مطمئناً از لحاظ اجرا آسان تر و از نظر هزینه کم خرج تر است و در برابر برخی جرایم و مجرمان می تواند نقش مؤثری داشته باشد. به همین جهت، امروزه ما شاهد مجازاتهای تکمیلی در برخی کشورها هستیم. مثلاً در قانون یازده ژوئیه

۱۹۷۵ فرانسه، مجازات‌های تبعی و تکمیلی جایگزین کیفر زندان شده است<sup>۳۷</sup> و در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، قانون گذار ایرانی در ماده ۲۲ تخفیف مجازات و تبدیل آن را پیش بینی کرده و در ماده ۱۹ همین قانون، مجازات‌های اصلاحی و جایگزین زندان را و در ماده ۲۵، مجازات‌های معلّی را مقرر کرده است.

در برخی از موارد، می توان پس از تخفیف مجازات‌های حبس، به اقدامات اصلاحی مبادرت ورزیده و مجرم نیز طبق پیش بینی‌های قانونی که برای اصلاح وی منظور شده است، به طور اختیاری اقدام خواهد کرد.

#### ۲-۲-۴. نظریه درمان (cure)

پاره ای از جرم شناسان برآنند که مجازات‌ها اساساً باید حذف شوند، زیرا مجرم شر یا پلید نیست، بلکه او بیمار است.<sup>۳۸</sup> وقوع جرم، نشانه نوعی مشکل شخصیتی یا دیگر اختلالات روانی فاعل آن است، چنین کسی را نمی توان با مجازات اصلاح کرد یا وی را ترسانید. از این رو، اعمال کیفر، مبتنی بر هیچ فلسفه ای نمی تواند باشد؟

اصولاً چه انتظاری از کیفر داریم؟ آیا کیفر به خاطر سودی نیست که برای نظم اجتماعی به بار می آورد؟ امروزه، ما شاهد پیش بینی انواع مجازات‌های دقیق در قوانین جزایی هستیم که اعمال آنها تنها باعث وخیم تر شدن اوضاع اجتماعی شده و هیچ ضرورتی برای تشکیل نظام عدالت کیفری تصور نمی رود، بلکه حتی باعث تکرار جرم و چه بسا، سنگدلی مجرمان شود. بنابراین، آیا بهتر نیست به جای شیوه اعمال کیفر، از داده‌های علوم پزشکی، روان شناسی و ... استفاده برده و از طریق اقدامات منظم درمانی با بزه و بزهکاری رو به رو شویم<sup>۳۹</sup>؟

#### ۲-۲-۵. نظریه ارضا (satisfaction)

بر اساس این نظریه، در ارتکاب جرم، به حق مجنی علیه تعدی و تجاوز شده است، احساسات او برانگیخته شده است و طبیعتاً میل به ارضای خشم و کینه در او ظاهر می شود و چنانچه این نیاز به شکلی ارضا نگردد، انتقام، شکل خصوصی یافته و جامعه دچار اختلال خواهد شد. بنابراین مجرم باید به مکافات زشتی عمل خود برسد، و در درجه اول، این مجنی علیه است که باید ارضا شود. بنابراین، نمی توان نظام کیفری یک جامعه را عادلانه دانست، مگر این که مصوبات قانونی را در جهت ارضای تمایلات انسانی مجنی علیه و فرونشاندن احساسات او دانست.



چنانکه پیداست، این نظریه بیشتر بر ملاحظات روان‌شناسی مبتنی است تا بر تحقیقات تاریخی یا علمی.<sup>۳۰</sup>

### ۳. میانی عدالت جزایی در اندیشه اسلامی

اسلام دین قانون است، چنانکه در صدر اسلام دولت اسلامی بر اساس یک سلسله قوانین، از جمله جزایی، تأسیس شد تا از امنیت روحی و جسمی فردی و اجتماعی حراست کرده و از وقوع بزهکاری و گسترش فساد جلوگیری نماید.

در اسلام هم، همانند دیگر ادیان ابراهیمی، منشأ این قوانین، وحی و اراده الهی است. در درستی این مطلب از لحاظ اعتقادی، برای پیروان اسلام، جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. برای آنان همین اندازه کافی است که از رفتارهای نامشروع، اطلاع یابند تا در پی ارتکاب آنها نباشند. اما خارج از محدوده تعبد، آیا اسلام به پیروان خود اجازه بررسی و داوری عقلی درباره میانی کیفرهای شرعی را می‌دهد؟ اصولاً آیا می‌توان دیدگاه اسلام را درباره فلسفه مجازاتها جويا شد و آن را از متون شرعی به دست آورد؟

آیات قرآن، روایات معصومان (ع) و نیز اقوال متکلمان و فقیهان، چنین می‌نمایند که می‌توان طبق ادله عقلی، پاره‌ای از علل مشروعیت یافتن مجازاتها و ملاکهای تعیین آنها را به دست آورد. ما در دو قسمت، به بررسی این علل می‌پردازیم:

#### ۱-۳. ملاک تشریح کیفرها

##### ۱-۱-۳. ملاکهای عقلی

(الف) حسن و قبح (عدالت و ظلم)

سقراط اولین کسی بود که مسأله حسن و قبح را مطرح ساخت. وی هنگام گفتگو با «اتیفرون» در باب دینداری، از او می‌پرسد: آیا نیک و بد اعمال را خدایان به ما می‌آموزند؟ آیا پس از امر و نهی خدایان می‌فهمیم امری خوب یا بد است؟ آیا ضابطه‌ای بر افعال حاکم است تا ما هم اعمال نیک و بد را بفهمیم؟

پس از این پرسشها و جوابهای اتیفرون، سقراط بر خلاف عقیده و نظر خویش، او را مجاب می‌کند که زشتی و زیبایی، خوبی و بدی، و عدل و ظلم، اوصافی هستند که باید همچون متاثر و



مؤثر تلقی شوند. یک شیء بدان علت متاثر است که اثری بر او واقع می شود و درست نیست که بگوییم چون متاثر است اثری بر او واقع می شود. در نتیجه، یک شیء به این علت صفت‌های مذکور را می پذیرد که نزد کسی متصف به این صفات شود، نه این که اینها چون اوصافی خارجی و واقعی هستند، کسی آنها را خوب و بد، زشت و زیبا یا عدل و ظلم بداند.<sup>۴۱</sup>

پس از سقراط، شاگردان وی افلاطون و ارسطو، بحث از حسن و قبح و عدل و ظلم را گسترش دادند و این از نکات جالب توجهی بود که فیلسوفان آن دیار، بدان تفتن یافته بودند و بعدها این میراث اخلاقی، حقوقی و فلسفی یونانیان به مسلمانان رسید.

مسأله حسن و قبح افعال، در بسیاری از آیات قرآن و روایات آمده است. فی المثل خداوند پس از این که عمل به یازده حکم شرعی را امر نموده و از چهارده رفتار، نهی می کند، می فرماید: کل ذلک کان سیئة عند ربک مکروها؛<sup>۴۲</sup> آن دسته از احکامی که ممنوع اعلام شدند، نزد پروردگارت زشتند.

این آیه به خوبی نشان می دهد که علت منع و نهی از چهارده فعل زشت مثل قتل، زنا، خوردن مال یتیم و ...، بد بودن آنها نزد خداوند است. اما شاید به ذهن برسد که زشتی یک عمل به این است که نزد خداوند زشت باشد، زیرا عقل نمی تواند زشتی اعمال را مستقلاً درک کند. ولی وقتی آن را در برابر این آیه قرار بدهیم که می فرماید: «وقالوا لو کنا نسمع او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر»؛<sup>۴۳</sup> اگر ما به سخنان پیامبر گوش می کردیم یا طبق عقل خود رفتار می کردیم، امروز دچار دوزخ نمی شدیم، درمی یابیم که عقل نیز مستقلاً می تواند خوب و بد اعمال را تشخیص دهد.

علی (ع) در این باره می فرماید: فبعث فیهم رسله و اتر علیهم انبیاءه لیستادوهم میثاق فطرته ویذکروهم منسی نعمته ویحتجوا علیهم بالتبلیغ ویشیروا لهم دفائن العقول؛<sup>۴۴</sup> پس خدای متعال رسولان خود را برانگیخت و پی در پی پیامبران خود را می فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را که در فطرتشان بود، بطلبند و به آن نعمت فراموش شده، تذکرشان بدهند و از راه تبلیغ با آنان گفتگو نمایند و عقلهای پنهان شده را بیرون کشند. همچنین ایشان هنگام نصیحت به فرزندشان امام مجتبی (ع) می فرمایند: یا بنی فان الله لم یامرک الا بحسن ولم ینهک الا عن قبیح؛<sup>۴۵</sup> ای فرزندم، خداوند تو را جز به خوبی امر نمی کند و جز از قبیح باز نمی دارد.

این سخن متکلمانه، نشان می دهد که خداوند ملائکه امر و نهی شرعی را حسن و قبح قرار





داده است و چنین می‌نمایاند که خداوند به آنچه خوب است امر می‌کند و از آنچه زشت است نهی می‌نماید. در واقع، کلام امام (ع) پاسخی است به نزاع دامنه دار و وسیعی که بعدها در ذهن متکلمان و فیلسوفان اسلامی، راجع به حسن و قبح روید.

### ب) مصلحت و مفسده

دانشمندان اسلامی،<sup>۴۶</sup> بر این باورند که مبنای احکام اسلامی مصالح و مفاسد واقعی است و خداوند، طبق آنها احکام شرعی را مقرر فرموده است. چه این که هدف شریعت، سعادت انسان و رسیدن او به کمال واقعی است و این هدف با انجام افعال و رفتارهایی به دست می‌آید که مصلحت واقعی انسان را حاصل آورد.

منشأ این اعتقاد، قرآن کریم است. در بسیاری از آیات قرآن، مصلحت انسان، علت صدور احکام اسلامی اعلام شده است. مثلاً خداوند درباره کیفر قصاص می‌فرماید: *ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب*؛<sup>۴۷</sup> ای عاقلان، برای شما در [اعمال] کیفر قصاص، زندگی و حیات است. چنانکه پیداست، روی سخن این آیه با خردمندان است. گویا اگر عقل در عمق مشروعیت کیفر قصاص تأمل کند، درمی‌یابد که حفظ امنیت جسمانی و روانی افراد جامعه، مصلحت لازم‌الاستیفایی است که تأمین آن نیازمند پیشگیری از وقوع قتل، ضرب و جرح و...، با پیش بینی کیفرهای عادلانه، در قوانین جزایی است.

همچنین در قرآن کریم، تشریح مجازات برای قتل، زنا، خوردن مال یتیم و...، بر اساس حکمت الهی معرفی شده است: *ذلک مما اوحی الیک من الحکمة ولاتجعل مع الله الها آخر فتلقى فی جهنم ملوماً مدحوراً*؛<sup>۴۸</sup> اینها حکمتی است که خداوند بر تو وحی کرده است. با خدای یکتا، خدای دیگری مپندار که در این صورت ملامت شده و در حال مطرود شدن، وارد جهنم می‌شوی.

به گفته مفسران، این حکمت، چیزی جز مصالح واقعی انسانها نیست،<sup>۴۹</sup> همان گونه که در آیات دیگری نیز، انزال کتاب و جعل احکام شرعی، برای حق، میزان، نفی فحشا و منکر اعلام گردیده است.<sup>۵۰</sup>

اخبار و روایاتی که از معصومان (ع) به ما رسیده است، نیز مشحون از ذکر علل و حکمتهای صدور احکام شرعی و اوامر و نواهی الهی است؛ مثلاً شیخ صدوق، حکمت و فلسفه احکام را در کتاب *علل الشرایع*،<sup>۵۱</sup> و علامه مجلسی روایات مربوط به فلسفه احکام شرعی را در کتاب



بحار الانوار تحت عنوان «باب علل الشرایع والاحکام»، ۵۲ ذکر نموده اند.

## ۳-۱-۲. رابطه عدالت و مصلحت در تشریح کیفرها

چنانکه سابقاً گفتیم، بیان تئوریهای اولیه کیفری، عدالت بوده است و این نظریه به روزگار فیلسوفان یونان برمی گردد و تا زمان حاضر نیز، مجازاتها براساس تئوری عدالت توجیه می شوند، هرچند تفسیری که امروزه از عدالت ارائه می شود، با مفهوم قدیمی آن تفاوت بسیار دارد. ۵۳

پس از گذشت دوست سال از ظهور اسلام، با ترجمه آثار افلاطون و ارسطو به عربی، مسلمانان دریافتند که پایگاه سیاست، حقوق، اخلاق و فلسفه نزد یونانیان هم، عدالت بوده است. بدین ترتیب، بحثهای کلامی درباره حسن و قبح، عدالت، اختیار و مسؤولیت انسان، جزا و پاداش و ...، همگی رنگ فلسفی هم پیدا کرده و برخی از عالمان، مستقلاً امور فوق را از دیدگاه فلسفه توجیه نموده و کوشیدند جامعه اسلامی را در نظامی عقلانی، با تلفیق فلسفه یونان و عقاید اسلامی به تصویر بکشند. ۵۴

با این همه، منشا اصلی و زمینه ساز اولی بحث از حسن و قبح و عدل و ظلم، قرآن کریم و روایات معصومان (ع) است. ۵۵ اما قبل از این که به بررسی و تفسیر مصلحت و عدالت، و رابطه آنها با یکدیگر در تشریح کیفرهای اسلامی بپردازیم، بجاست که به تقسیمات معارف بشری نظری افکنده و نحوه شناخت مفاهیم فلسفی خوب و بد، عدالت و ظلم، مصلحت و مفسده، منفعت و مضرت، و ... را تبیین کنیم.

### الف) شناختهای حقیقی و اعتباری

شناختهای ما بر دو گونه اند: یک دسته شناختهایی که آینه تمام نمای واقعیات خارجی هستند که با تغییر و جایگزینی فاعل شناسای آنها، تغییر نخواهند کرد، مثل علم فیزیک، شیمی و پزشکی؛ دسته ای دیگر که گزارشگر وقایع خارج از روان و اندیشه ما نیستند، بلکه از عواطف، تاثرات روانی و مقدار اثری که در رفع نیازمندیهای ما دارند، حکایت می کنند: همچون ادبیات، اخلاق، حقوق و زیباشناسی.

مثلاً آبی بودن و زیبا بودن دریا را در نظر بگیرید؛ در مورد اول که حاکی از خارج است، همه ادراک کنندگان، یکسانند، که این معرفتی حقیقی است، برخلاف مورد دوم که حاکی از روان و عواطف ادراک کنندگان است و زشتی و زیبایی آن، با تعدد آنان متفاوت می شود؛ این معرفتی



سخن از مصلحت و مفسده، منفعت و مضرت و عدالت و ظلم نیز این گونه است. یک رفتار از نظر انسانی عادلانه است و نزد انسان دیگر ظالمانه، یک قانون از نظر عده ای مصلحت آمیز است و از نظر جامعه ای دیگر مفسده آمیز.

بدین ترتیب، واضح می شود، عدالت و مصلحت، دو مفهوم نسبی و اضافی اند و اوصاف اشیاء به آنها، خبر دادن از اشیاء خارجی نیست، بلکه در حقیقت خبر دادن از خود است، به این معنا که آن شیء را برای زندگی و معیشت خود عادلانه و مصلحت آمیز پنداشته ایم و از نظر روحی و روانی زیر تاثیر آن قرار گرفته ایم. از این نظر، نمی توان یک مفهوم ثابت، دایمی و کلی برای عدالت و مصلحت قایل شد، بلکه با تغییر فاعل شناسای آنها، عنوان عدالت و مصلحت نیز متغیر می شود.

اما پرسش اساسی در اینجا، این است که اگر نتوان مفهوم ثابت و کلی ای از عدالت و مصلحت را تصور کرد، چگونه می توان به اوامر و نواهی شرعی ماندگار معتقد شد؟ آیا می توان کيفرهای ثابتی را برای همه زمانها و مکانها و جوامع مختلف، طبق قوانین اسلامی پیش بینی کرد؟

ب. تبیین مجازاتهای اسلامی بر اساس مصلحت و عدالت

دانستیم که مفهوم عدالت و مصلحت، تابع وضع زندگی و نیازها بوده و با تغییر فاعل شناسا، متغیر می شوند. در نتیجه، مفهوم عدالت و مصلحت، در قلمرو شناختهای پنداری و اعتباری ما قرار داشته و با توجه به اقتضاهای زمان و مکان، نیازها، آداب و سنن و ... هر جامعه ای، متفاوت خواهد بود.

اما این اعتباری بودن، به معنای گزاف بودن و وهمی بودن آنها نیست. نسبیت و اعتباری بودن، به معنای تفاوت حکم با تفاوت و تعدد فاعل شناساست و شخص مُدرک به هیچ وجه، به گزاف و بی علت حکم نمی کند.

علت تفاوت حکم این است که هریک از اشیاء خارجی، دارای آثار متفاوتی هستند و بر دستگاه ادراکی ما، تاثیرات متفاوتی می گذارند. از سوی دیگر، شیء واحد، که دارای اثر واحدی است، در همه افراد، تاثیر واحدی نمی گذارد، زیرا هر فردی از روان و دستگاه ادراکی متفاوتی با دیگران برخوردار است. از این رو، ممکن است پیش فرضها، ذهنیتها، مقبولات و ... متفاوتی از دیگران داشته باشد و در قالب اینها، به تفسیر یک رفتار، یک پدیده و ... پرداخته و



حکمی متفاوت با دیگران ارائه نماید. بنابراین احتمال دارد، فعلی را که یک شخص عادلانه یا مصلحت‌آمیز می‌خواند، فردی دیگر برخلاف آن معتقد باشد.

حال اگر منشأ این اختلاف نظرها (یعنی ذهنیتهای و پیش‌فرضها) که همان حدوسط بین یک رفتار و تفسیر آن هستند، یکی شود، زاویه نگاه به رفتارها نیز یکسان شده و شیوه تفسیر پدیده‌های انسانی هم ثابت و کلی خواهد شد. به همین دلیل، تعلیم و تربیت، یکی از ابزارهای حصول ذهنیتهای یکسان بوده و باعث می‌شود که نگاه‌های مختلف، به یکدیگر نزدیک شوند. در این صورت است که همه از یک رفتار خاص، تفسیر واحدی ارائه می‌دهند. از این رو، هیچ بعید نیست که بتوان نظامی اخلاقی، حقوقی، جزایی، سیاسی و... واحد و یکسانی را برای همه جوامع انسانی، در مجموعه قوانین هر کشوری، پیش‌بینی کرد.

در بینش اسلامی ما، پیش‌فرض تشکیل نظام عدالت‌کیفری، همان ضوابطی است که برای مصالح واقعی انسان مقرر شده است. با استفاده از آیات، روایات و گفته‌های عالمان اسلامی، مصالح واقعی یک رفتار، طبق معیارها و ضوابط زیر تعیین می‌شود:

«مصالح دنیوی و اخروی، مصالح مادی و معنوی، مصالح فردی و اجتماعی و مصالح موقت و مستمر».

در همین جاست که رابطه عدالت با مصلحت نمودار می‌شود؛ چنانچه طبق معیارهای هشت‌گانه، رفتاری مصلحت‌آمیز خوانده شود، آن رفتار و صف عادلانه بودن خواهد یافت و به این ترتیب، چون در تشریح کیفرهای شرعی به تمام نیازها و چگونگی رفع آنها، توجه شده است، وصف عدالتی ماندگار و ثابت برای کیفرهای اسلامی، کاملاً شایسته است.

۳-۲. ملاک تعیین کیفرهای اسلامی

۳-۲-۱. کیفرهای اسلامی و حفظ ارزشها

الف) تحلیل قضایای ارزشی

سعادت، هدفی است که آدمیان را به تلاش و کوشش واداشته تا جهت برآورده شدن نیازهایی همچون سلامت، امنیت، رفاه و...، از نیروی فکری و جسمانی خویش کمک بگیرند. از این رو، اموری که باعث رفع نیازمندیهای انسان می‌شود، «ارزشهای انسانی» خوانده می‌شوند. بنابراین، ارزشها، وقایعی هستند که احتیاجها و اشتیاقهای گوناگون آدمی را برآورده می‌سازند،



که البته میزان تامین نیازها و رفع آنها از نظر هر انسانی به یک اندازه نیست، همچنان که مصادیق نیازها از نگاه همگان یکسان نیست. ۵۷

چنانکه قبلاً گفتیم، پاره‌ای از اندیشه‌ها، به گونه‌ای به نیازهای ما وابسته است که با تطور و تغییر آنها، آن اندیشه‌ها ثابت نمی‌مانند؛ این نوع قضایا که ما آنها را پنداری خواندیم و در این جا به سبب متضمن بودن ارزشهای انسانی، آنها را «قضایای ارزشی» می‌نامیم، در واقع وسیله‌ای هستند که ما، امیال و نیازهای خود را از طریق آنها بیان می‌کنیم.

این که رفتاری را خوب یا بد توصیف می‌کنیم و از لحاظ حقوق جزایی، مستوجب پاداش یا کیفر می‌دانیم، در واقع می‌خواهیم رابطه آن رفتار را با هدف مورد نظر خود نشان بدهیم؛ خوب بودن یک رفتار یعنی منطبق بودن آن با هدف ما و بد بودن آن، به معنی عدم مطابقت با هدف مورد نظر ماست. بدین ترتیب، چنین قضاوتی، چون از احساسات، عواطف نیازهای ما برخاسته است، نمی‌تواند قابل صدق یا کذب باشد.

مثلاً قضیه «سرقت بد است» یک قضیه ارزشی است، اما قضیه «زید سارق است» یک قضیه حقیقی است؛ به این معنا که می‌توان صحت و سقم حمل سارق بر زید را با برهان عقلی اثبات کرد. اما در قضیه اول، مفاد قضیه نه درست است و نه نادرست؛ زیرا بد بودن سرقت، منطبق با شیء خارجی نیست، از این رو، نمی‌توان این قضیه را صحیح یا خطا دانست و برای اثبات یک طرف، به برهان عقلی تمسک کرد. ۵۸

اما قضایای ارزشی، بر اساس علت و دلیلی حاصل می‌آیند؛ وقتی می‌گوییم: «سرقت بد است» به این معناست که سرقت را عامل سلب آرامش جامعه می‌دانیم و بین سرقت و امنیت مالی و آرامش جامعه، رابطه علیت را کشف کرده ایم. همچنین وقتی می‌گوییم: «کیفر سرقت، قطع دست سارق است» به این معناست که این مقدار کیفر را عامل ارعاب، پیشگیری یا تشقی خاطر افراد جامعه می‌پنداریم. به همین دلیل، سرقت امری نامطبوع و ناخوشایند است، چون مغایر با هدف آرامش جامعه و امنیت مالی افراد است، ولی کیفر آن مطبوع، خوش‌آیند و به نفع جامعه تلقی می‌شود.

طبق این تحلیل، قضایای ارزشی دارای دو حیثیتند؛ نخست این که مفاد این قضایا، حاکی از عواطف، تمایلات و نیازهای ماست؛ چنانچه رفتاری در جهت هدف مورد نظر ما باشد، مطلوبیت داشته و آن را خوب دانسته و اگر منطبق نباشد، آن را نامطلوب و بد تلقی می‌کنیم.



حیثیت دوم این است که قضایای ارزشی، از جهت بیان رابطه علیت بین رفتار و هدف، دیگر تابع امیال و نیازهای ما نیستند، بلکه مانند سایر روابط علی و معلولی، حاکی از واقعیات نفس الامری اند. هرچند، ممکن است در تشخیص هدف، خطایی صورت بگیرد، اما این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه علیت بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نخواهد زد، و آنها را از مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی خارج نخواهد ساخت.<sup>۵۹</sup>

#### ب) معیار تعیین ارزشها

گفتیم که ریشه خوب و بد یا مطلوبیت و نامطلوبیت، آن است که چیزی را برای زندگی و معیشت خود نافع و مصلحت آمیز، و یا مضر و مفسده آمیز بدانیم؛ و قضایای ارزشی یا پنداری ما بر همین اساس وضع می شوند. این سخن که در حکمت اسلامی، از ابتکارات علامه طباطبایی و در فلسفه غرب، از سوی پاره ای از فیلسوفان همچون دیوید هیوم، جرج ادوارد مور و برتراند راسل<sup>۶۰</sup> مطرح شده است، در برابر نظریه حقوق فطری و تحقیقی قرار دارد.

بی گمان سعادت انسان به این است که نیازها و احتیاجات وی بخوبی رفع شود. انسان با علم و تجربه می آموزد که چه احتیاجاتی دارد و چگونه باید آنها را رفع کند. اما واسطه ای در بین است که رفتارهای او را تنظیم می کند و باعث انتخاب او از یافته ها می شود؛ آنچه واسطه عمل و استفاده از شناخته های علمی ما قرار می گیرد، اصول اعتقادی و بینشهای انسان است. زیرا معرفت به اشیاء خارجی، مبین اقدامات و افعال ما نیست. این مغالطه آشکاری است که وقتی نیازی از نیازهای انسان را با علم و تجربه دریافتیم، حکم کنیم که پس باید طبق آن عمل کنیم. از این رو، همچنان که این فیلسوفان به ما یاد داده اند، واقعیت و هستی از این نظر که مکشوف مایند، مستلزم هیچ قضیه ارزشی نخواهند بود.

در عین حال، اخلاق و حقوق مبتنی بر واقعیت و علم، از زمان افلاطون و ارسطو، تا اندیشه تحقق گرایی عصر ما، براساس این مغالطه بدیهی قرار دارد که قضایای ارزشی را می توان از قضایای حقیقی به دست آورد. متأسفانه بسیاری از قضایا، از اخلاق جنسی در غرب گرفته تا حقوق کیفری، امروزه بر این مغالطه بنا شده است و ادعا می شود که نظام ارزشها، با نیازهای طبیعی و داده های علمی و تجربی پیش می رود.

ما با حقوق فطری یا داده های علمی و تجربی مخالف نیستیم، سخن ما این است که اینها به ما از وقایع خارجی خبر می دهند، نه اینکه چگونه باید عمل کنیم یا نکنیم. زیرا در برابر وقایع



خارجی دو گونه می توان تصمیم گرفت: رد یا قبول؛ هیچ گاه وقایع خارجی به ما نمی گویند کدام طرف را انتخاب کنید، بلکه ما طبق ذهنیتهای قبلی، دست به گزینش یافته های خویش می زنیم.<sup>۶۱</sup>

در این باره، نظریه دیگری وجود دارد که معیار بایدها و نباید را «خوش آیندی» و «بد آیندی» دانسته است. پاره ای از فیلسوفان معتقدند که قضایای ارزشی فقط به پسند و ناپسند اشخاص وابسته بوده و بیانگر حالات روانی انسانند. قضیه «سرقه بد است» به این معناست که من سرقه را دوست ندارم.

مهمترین سستی نظریه فوق این است که برای اخلاق و حقوق، معیار و ضابطه ای کلی قایل نیست و وانمود می کند که تابع سلیقه های شخصی افراد است. این نظریه به «تئوری عاطفی» شهرت دارد.<sup>۶۲</sup>

از نظر ما، نه طبیعت و فطرت، و نه عواطف و احساسات، و نه علم و تجربه، هیچ کدام معیار ارزش نیست. آنچه می تواند معیار باشد، تنها پیش فرضهای ماست؛ با اینهاست که به سراغ علم و فطرت و ... می رویم و از آنها آنچه را که با هدف ما متناسب است، گزینش می کنیم. از همین رو، همان گونه که علت و منشا تفاوت بایدها و نبایدها در تمام زمینه های ارزشی، ذهنیتهای قبلی است، علت یکسان شدن آنها را نیز باید در همانها جستجو کنیم. لذا می توان ارزشهای ثابت و ماندگاری را تعیین کرد و با تاسیس نظام عدالت کیفری به حفظ و حمایت از آنها پرداخت.

## ۲-۳. تعیین مجازاتهای اسلامی براساس ارزشها

### الف) تبیین مجازاتهای اسلامی براساس ارزشها

انسان موجودی هدفمند است و بالتبع، اعمال خود را طبق اهداف خویش تنظیم می کند؛ کیفرها نیز نوعی رفتارند و طبعاً، قبل از اعمال آنها، هدف و مقصودی مورد نظر است. بویژه، از آغاز تبدل جامعه طبیعی به جامعه سیاسی، اعمال مجازات، از حالت خصوصی به شکل اجتماعی درآمد و به موجب قانون در اختیار حکمرانان قرار گرفت.

پس هر قانون کیفری، تابع هدف و مقصود قانون گذاران است که براساس زمینه های فکری، بینشها و پیش فرضهای خود و تفسیری که از نیازها و ارزشهای اجتماعی و فردی دارند، آن را در نظر گرفته و قوانین کیفری را در جهت دست یابی به آن اهداف تنظیم می کنند.



اما از نگاه برخی از فیلسوفان، هر هدفی که برای اعمال کیفرها و تعیین نوع و میزان آنها مورد نظر باشد، منطقی و مبنای صحیحی برای توجیه کیفرها نخواهد بود. ۶۳

توجیه این نظریه شاید این باشد که دست کم سه هدف عمده برای کیفر قابل تصور است: الف) تشفی خاطر مجنی علیه؛ ب) ارعاب؛ ج) اصلاح. طبق نظریه اول، باید کیفر از نوع همان جرم ارتكابی و از لحاظ کمی و کیفی با آن متناسب باشد. اشکال این مبنا این است که باید یک دستگاه عریض و طویل، مرکب از قضات، پلیس و ... را با هزینه های کلان آماده کنیم تا کسی با آن، خشم خود را فرو نماند و خاطرش تشفی یابد. اشکال دیگر این است که قضیه به این سادگی نیست که تصور رود پس از تشفی خاطر مجنی علیه، قضیه تمام شده است. بلکه ممکن است این امر، باعث خشم مجرم شود و حس انتقام جویی او را شعله ور سازد و او را وادار به اقدامات تلافی جویانه نماید.

بدیهی است که این جریان تشفی خاطرها، همچنان ادامه خواهد یافت و نظام کیفری بر مبنای این هدف، فاقد ثبات و نظم خواهد شد.

نظریه ارعاب نیز همچنان که گفتیم بر این تصور استوار است که مجرم باید به کیفر برسد تا باعث رعب و هراس دیگران شده و احتمال ارتكاب جرم را از بین برده یا، حداقل، آن را کاهش دهد. اشکال این هدف این است که با احساس عدالت انسانی منطبق نیست، چگونه طبق این مبنا، کیفر وصف عدالت بگیرد، در حالی که تبهکار متحمل کیفر شود، تا دیگران به دنبال رفتاری همانند او نروند؟ پس او برای این که دیگران قصد ارتكاب جرم را در سر نپورانند باید کیفر ببیند؟! مگر مجرم وسیله و ابزاری برای ترسانیدن دیگران است؟ آیا قانون گذار مجاز است انجام عملی را در اجتماع بر فردی تجویز کند تا دیگران عبرت گرفته و به دنبال آن نروند؟!

درباره نظریه اصلاح نیز می توان گفت اگر تحمل کیفرهایی مثل شلاق، به دار آویختن، حبس، قطع دست و ... برای اصلاح مجرم باشد، پس مجازات اعدام باید ممنوع گردد. زیرا این هدف با این کیفرها حاصل نخواهد شد. علاوه بر این، تجربه نشان داده است که با مجازاتهای بدنی شدید، نه تنها اصلاحی صورت نخواهد گرفت، بلکه باعث جرات بیشتر مجرم شده و موجب می شود که وی در ارتكاب جرایم بعدی با دقت بیشتری عمل کند.

ولی باید توجه داشت که در نظام عدالت کیفری، اجتماع با یک سلسله رفتارهای متفاوت با یکدیگر رو به روست که تنها نقطه اشتراك آنها عنوان «جرم» است. این جرایم نه تنها از نظر حالات





و اجزاء یکسان نیستند و از عناصر متفاوتی تشکیل شده‌اند، بلکه تبهکاران نیز حالات یکسانی ندارند؛<sup>۶۴</sup> ارتکاب جرم در پاره‌ای از آنان، به دلیل بیماری و امراض دماغی و روانی است، برخی به تحریک و تشویق دیگران جرمی را مرتکب می‌شوند و برخی دیگر، با قصد و اراده قبلی به ارتکاب جرم روی می‌آورند. از نظر تجاوز و تعدی به حقوق افراد نیز، همیشه این گونه نبوده است که قربانیان جرم یک حالت داشته باشند. قربانی جرم، گاهی جامعه است و گاهی فرد؛ و افراد نیز یکسان نیستند.

اینها همه نکاتی است که نشان می‌دهد که طبق یک نظریه نمی‌توان درباره هر فاعل جرمی، یا فعل مجرمانه‌ای به طور عادلانه تمشی نمود و نتایج مطلوبی حاصل کرد. از این رو، نمی‌توان نظریه اصلاح را فقط معیار کیفرها قرارداد یا تنها از زاویه تشفی خاطر و تلافی، به جرم و مجازات نظر افکند. بلکه باید در هر مورد قابل به نظریه‌ای شد که متناسب با مجرم، نوع جرم و مجنی علیه بوده و عادلانه هم پنداشته شود.<sup>۶۵</sup>

البته قابل ذکر است که فیلسوفان غربی مخالف مجازات، در جامعه و فضای فرهنگی آنان، هر نوع هدف و منطقی برای اعمال کیفر به بن بست می‌رسد. به قول «نیچه» از یک سو، انسان امروز، همه چیز را از دریچه منافع خود می‌بیند و بدون پای بندی به ارزشهای اخلاقی، می‌خواهد زودتر به مقصود خویش که منافع اوست، برسد؛ از سوی دیگر، کیفرهایی که اعمال می‌شوند، نتایج مورد نظر را حاصل نمی‌آورند، زیرا مجرم، کیفر را تحمل می‌کند، ولی در همان حال، نقشه ارتکاب جرم بعدی را در سر دارد. در گذشته، کیفر حالت اصلاح‌گرانه داشت؛ مجرم با رغبت، متحمل کیفر می‌شد و معتقد بود که کیفر او را از خبائث پاک می‌کند، اما انسان امروز، علاوه بر این که با صرف وقت و هزینه‌های بسیار، باید وی را تحت تعقیب و محاکمه قرار داد، باید منتظر تکرار جرایم بعدی وی شد.<sup>۶۶</sup>

ولی در حوزه اندیشه اسلامی، مقصود اصلی از حیات انسان، نزدیکی به خداوند، با اجرای فرامین الهی است و شخصیت انسان تنها با تقرب به خدا به دست می‌آید؛ از این رو، متناسب با این هدف، ابزارهای دقیقی معین شده است تا مانع از انحراف او از مسیر و مقصد اصلی شود. در حالی که این نکته، در اغلب نظامهای کیفری دنیاگرا، مورد اهتمام نیست.

اسلام دو مرحله برخورد را با افراد منحرف و ناسازگار با اجتماع، معین ساخته است: اول، تعلیم و تربیت و استفاده از روشهای اخلاقی؛ و دیگری، چنانچه انحراف و ناسازگاری وی در



حدی باشد که مستوجب کیفر و عقوبت دنیوی گردد، اعمال کیفر.

از دیدگاه اسلام، حفظ ارزشهای ثابت انسانی، ۶۷ توجیه گر روشهای اخلاقی و جزایی است و نمی توان با لزوم یکی، دیگری را طرد کرد. نقش کیفرهای اسلامی، در جهت جلوگیری از تعدی و تجاوز به ارزشها، در مرحله پایانی قرار دارد.

در تئوری کیفری اسلامی، وقوع جرم به معنای تجاوز به ارزشهای ثابت مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی و ... است. از مصادیق این ارزشها، امنیت بدنی، مالی، ناموسی، فکری و روانی و ... است و قوام حیات فردی و اجتماعی، به حفظ این ارزشها بستگی دارد. از این رو، نقش کیفرها، در این است که امنیت این ارزشها را حفظ کرده و مانع از وقوع قتل، ضرب و جرح، سرقت، کلاهبرداری، زنا، لواط و ... شود و دست کم، میزان ارتکاب آنها را کاهش داده، موانعی برای ارتکاب مجدد آنها به وجود آورد.

بنابراین، نقش مجازاتهای اسلامی، حفظ اعتدال فرد و جامعه، از طریق حفظ ارزشهای ثابت است، قانون گذاران جامعه اسلامی، اهداف مجازاتها را با توجه به همین ارزشها و سنجش میزان اهمیت آنها تعیین می کنند و بر مبنای اهداف به دست آمده، نوع و مقدار کیفرها را در قوانین جزایی پیش بینی می نمایند.

ب) اهداف مجازاتهای اسلامی

اهدافی که برای کیفرهای اسلامی گفته شده است، عبارتند از: اصلاح، ارعاب، تلافی و ارضای مجنی علیه. ۶۸

### ۱. نظریه اصلاح

اصلاح مجرمان، از تئوریهای شخصی است که با ظهور مکاتب تحقیقی و رشد و توسعه علوم جنایی و جرم شناسی، جایگاه ویژه ای نزد حقوق دانان یافته است. نقطه مشترک طرفداران نظریه اصلاح، بازپروری و درمان، تاکید زیاد بر کیفر زندان و نفی کیفرهای بدنی است، بویژه که در نظریه درمان، اصولاً نظام کیفری حذف شده و مجرم بیمار تلقی می شود. ۶۹

چنانکه قبلاً هم گفته شد، مجازات، شرط لازم و کافی برای حصول اهداف مورد نظر نیست؛ چه بسا افرادی بدون لزوم تحمل مجازات، با پند و اندرز، از فعل قبیح خود نادم شده و تصمیم بگیرند که به هیچ وجه به دنبال ارتکاب جرم نروند. حالات و شخصیت افراد یکسان نیست؛ عده ای حتی از بیم علنی شدن جرمشان، از ارتکاب جرم دست برمی دارند و عده ای حتی



با تحمل سخت‌ترین کیفرها، بازم به ارتکاب جرم روی می‌آورند. از این رو، نظریه اصلاح، تنها در مورد مجرمانی که روحیه اصلاح‌پذیر دارند، خصوصاً مجرمان ابتدایی قابل اجراست نه در مورد هر جرمی.

در اسلام، هم به شخصیت مجرم توجه خاصی شده و هم تحول روانی او بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که حتی ارتکاب پاره‌ای از جرایم، در شرایط ویژه‌ای، مستوجب کیفرهای حدی یا تعزیری نمی‌شود.<sup>۷۰</sup>

در این موارد، مفهوم «توبه» قابل توجه است. پذیرش توبه، مبین بی‌اهمیتی نقش و کیفر است. زیرا اعمال آن، برای تحصیل اهداف مورد نظر بوده و چنانچه، بدون کیفر، مقاصد مورد نظر حاصل آید، نیازی به به‌کارگیری آن نخواهد بود. از این رو، «توبه» به معنای قبول «نظریه اصلاح» در مورد برخی جرایم است.

در مورد مجازاتهای تعزیری، این نظریه روشن‌تر دیده می‌شود، زیرا تعیین مقدار و نوع مجازات تعزیری، بستگی به نظر قاضی دارد و بدیهی است که او با توجه به علوم و معارف زمان خود، مقتضیات زمان، مصالح فردی و اجتماعی، می‌تواند از بهترین ابزار موجود، برای تحقق اهداف مورد نظر اسلام، استفاده برد.<sup>۷۱</sup>

در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، پذیرش نظریه اصلاح، بازپروری و حتی درمان، درباره مجازاتهای تعزیری کاملاً آشکار است. قانون‌گذار، با پذیرش نهادهای تعلیق، آزادی مشروط، تخفیف مجازات، تشدید مجازات، تعدد و تکرار<sup>۷۲</sup> و ...، در واقع نظریه عینی بودن مجازاتها را در این نوع کیفرها رد کرده و با رویکردی ذهنی‌گرایانه به جرایم نگریسته است. از دیدگاه قانون‌گذاران نظام اسلامی، اعمال کیفر، در برخی از موارد، هیچ مطلوبیتی فی‌نفسه ندارد و برخلاف گفته کانت و هگل، جزء نوامیس خلقت و کائنات به شمار نمی‌رود؛ مطلوبیت کیفر به خاطر حصول اهداف مقاصدی است که بعضاً با اصلاح مجرم و بازگرداندن وی به آغوش جامعه حاصل می‌آید.

درباره برخی جرایم حدی نیز، قانون‌گذار پذیرفته است که پاره‌ای از جرایم با توبه مجرم ساقط می‌شود، مشروط بر این که قبل از اقامه بینه و حکم قاضی نباشد و در صورت اثبات جرم، بر اساس اقرار و صدور حکم قاضی، سقوط مجازات، منوط به نظر ولی امر مسلمین است.<sup>۷۳</sup>

## ۲. نظریه ارحاب و تلافی

طبق این نظریه، اعمال مجازات برای آن است که مجرم و دیگران در آینده، مرتکب جرم



نشوند. در حقوق جزای اسلامی، برای عبرت آموزی مجرم و دیگران مجازاتهایی مقرر شده است تا به این وسیله، احتمال وقوع جرم از بین رفته یا به حداقل برسد. معروفترین مجازاتهای اسلامی، که نمونه‌ای از مجازاتهای سخت و خشن را نمایش می‌دهند، مجازات رجم و قطع اعضا است.

در این قبیل جرایم، که مصلحت اجتماعی بیش از مصلحت فردی اهمیت دارد، چنانچه پس از ارتکاب جرم، اصلاحی در شخصیت مجرم پدید نیاید، و از لحاظ روانی و رفتاری، تحولی در وی دیده نشود، از قبیل توبه، ظهور رفتارهای نیکو و ...، در این صورت، امنیت اجتماعی، شرافت و عفت عمومی اقتضا می‌کند که با فساد و بی‌عفتی و تعدی به امنیت اجتماعی مبارزه شود. ۷۴

قرآن درباره مجازات سرقت می‌فرماید: *والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزائاً بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم*، ۷۵ دست مرد و زن سارق را قطع کنید به این خاطر که مجازات چیزی است که کسب کرده‌اند تا از خداوند عبرت بیاموزند و خداوند عزیز و حکیم است.

طبق این آیه، مجازات سرقت بر دو هدف استوار است؛ اول، مکافات عمل، و دوم، عبرت آموزی. ۷۶ مکافات عمل، بر اساس نظریه تلافی، برای این است که او مال را به طور مشروع کسب نکرده است و از راه میان‌بر و با تعدی و تجاوز به حقوق مالی دیگران و بی‌ارزش انگاشتن زحمات و تلاش آنان، بعضاً به اموال هنگفتی رسیده است.

پس اگر در برابر این جرم، هیچ‌گونه عکس‌العملی نشان ندهیم، و بطور کلی مجازات را از نظام اجتماعی حذف کنیم، در واقع به سوی نابودی و اضمحلال حیات اجتماعی گام برداشته‌ایم. بدیهی است که در این صورت، تحقق عدالت، آرمانی بدون پشتوانه و در حقیقت، آرزویی دست‌نیافتنی خواهد بود؛ و مصلحت دیگر مجازات سرقت، ارعاب و عبرت آموزی است تا دیگران را از ارتکاب جرایم سرقت در آینده در هراس افکند. البته همان‌طور که برخی از دانشمندان بیان کرده‌اند، مصلحت اصلی در خود وضع و جعل این احکام است، نه اعمال آنها. ۷۷

### ۳. نظریه ارضای مجنی علیه

در حقوق جزای اسلامی، نظریه ارضا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دانشمندان اسلامی معتقدند که مجازات برای تحقق عدالت است و در جرایم مربوط به حقوق الناس مثل



قتل، ضرب و جرح و ...، تحقق عدالت، منوط به این است که مجنی علیه به حقوق از دست رفته خویش برسد و اعمال کیفر در این موارد، مبین انتقام فردی است. در جرایمی مثل زنا و سرقت و ... که به حقوق الهی تجاوز می شود، تحمیل کیفرهای شرعی، مبین مکافات عمل است.

برخی از فیلسوفان بر آنند که مبنای این نظریه، خشم و هوس خودخواهانه مجنی علیه یا جامعه است، در حالی که این سخن درستی نیست؛ اگر در جستجوی عدالتیم، باید اقدامی مناسب و پاسخی شایسته به تعدی و تجاوز فاعل جرم بدهیم، چه این که ارزشهای انسانی، باید از حریم متناسبی بهره مند باشند و گرنه اجازه داده ایم که کار و تلاش انسان و حقوق و اموالی که حاصل تلاش اوست، عفت و پاکدامنی و از همه مهم تر، عقل و جسم اشخاص به هیچ انگاشته شود و امنیت آنها دستخوش تعدی و تجاوز قرار بگیرد.

از این رو، رضایت مجنی علیه و خویشان وی، و نیز تشفی خاطر آنان و جامعه ای که از ارتکاب جرم آزاده شده است با اعمال مجازات حاصل می شود و این نقش مهمی در روند کنترل اجتماعی دارد. به همین خاطر، در حقوق جزای اسلامی، هدف ضروری پاره ای از جرایم، اعم از حدود، قصاص و تعزیرات، ارضای فرد یا جامعه است، هر چند باعث اصلاح مجرم، ارباب او و دیگران و جبران ضرر و زیان مجنی علیه هم خواهد شد.

شایان ذکر است که شخصیت مجنی علیه و میزان بهره مندی وی از تعالیم حیات بخش اسلام، در انتخاب عفو و بخشش بسیار مؤثر خواهد افتاد؛ اسلام با این که حق قصاص را مقرر فرموده است، بر عفو یا اخذ دیه هم بسیار تأکید کرده است و حتی آنها را ارجح از اعمال حق قصاص اعلام می دارد. ۷۸



پی نوشتها:

۱. ژان میشل پست، جامعه شناسی جنایت، ترجمه دکتر فریدون وحید، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲، ص ۱۶.
۲. دکتر موسی جوان، مبانی حقوق، تهران، چاپ رنگین، ۱۳۲۶، ج ۱، ص ۷؛ ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، تهران، انتشارات بهمنشیر، چاپ دوم، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۱.
۳. خلیل جرّ، فرهنگ لاروس، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۳۰.
۴. احمد سیاح، فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۲، ص ۳۳۹.
۵. مائده، آیه ۳۳.
۶. مائده، آیه ۸۵.
۷. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۱-۲ و ۲۲۸-۲۳۵.
۸. ر.ک: ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۰، ص ۳۶۷-۳۷۳.
۹. جان ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۲، ص ۵۸۶ و ۵۹۷ به بعد.
10. Mohammad khalid Mas'ud, **Islamic Legal philosophy**, India, International Islamic publishers, 1989, P.21.
۱۱. ار. جی، هالینگ دیل، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۶۴، ص ۱۰۴.
۱۲. افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۲۳۶.
۱۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۳.
۱۴. افلاطون، قسواتین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، چاپخانه گلشن، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۴۰۶.
۱۵. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۴۰.



۱۶. ژان برن، فلسفه رواقی، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، کتابخانه سیمرخ، چاپ دوم، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸.
۱۷. محمد حسین ساکت، نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران، انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۰، ص ۵۸.
۱۸. ضیاء الدین نقابت، مطالعات نظری و عملی در حقوق جزا، تهران، انتشارات ابن سینا، ج ۱، ص ۸۲.
۱۹. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۵.
۲۰. فردریک کاپلستون، کانت، ترجمه منوچهر بزرگمهر و اسماعیل سعادت، ج ۶، ص ۳۱۸ به بعد.
۲۱. صدرالدین قوامی شیرازی (ملاصدرا)، منطق نوین، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۶۰، ص ۲۴۴.
۲۲. محمد علی فروغی، همان، ج ۳، ص ۴۰ به بعد.
۲۳. ت. استیس، فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ ششم، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۴۰.
۲۴. همان، ص ۵۴۲-۵۴۳.
۲۵. محمد علی فروغی، همان، ص ۶۴.
۲۶. فردریک کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۶۲، ۱۴۸؛ ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، ص ۵۲.
۲۷. پرویز صانعی، حقوق جزای عمومی، تهران، کتابخانه گنج و دانش، چاپ چهارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۷.
۲۸. محمد علی فروغی، همان، ج ۳، ص ۱۱۵-۱۱۷.
۲۹. محمد حسین ساکت، همان، ص ۱۱۰-۱۱۲.
۳۰. ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۳، ص ۱۷.
۳۱. ارسطاطالیس، اخلاق نیکوماخوس، ص ۱۱۸.
۳۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ص ۴۵۳-۴۵۵.
۳۳. ژان پرادل، همان، ص ۲۳-۲۵.



clopedia of philosophy, Routlege, London, 1989, P.794.

35. Ibid, P,774.

۳۶. مارك آنسل، دفاع اجتماعى، ترجمه محمد آشورى و على حسين نجفى ابرندآبادى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵.

۳۷. همان، ص ۱۰۶.

۳۸. رضا مظلومان، جرم شناسى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۳۳.

39. B. Wootton, *Crime and the criminal law*, (stevens, London, 1963).

۴۰. ر.ك: عبدالحسين على آبادى، حقوق جنائى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بى تا، ج ۱، ص ۹.

۴۱. افلاطون، رساله اتيفرون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفى و رضا كاويانى، تهران، انتشارات خوارزمى، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۰.

۴۲. اسراء، آيه ۳۵.

۴۳. ملك، آيه ۱۰.

۴۴. فيض الاسلام، نهج البلاغه، بى تا، بى نا، خطبة اول، ص ۳۳.

۴۵. همان، نامه ۳۱، ص ۹۱۹.

۴۶. ر.ك: علامه حلى (حسن بن يوسف بن على بن مطهر)، شرح تجريد، مشهد، كتابفروشى جعفرى، بى تا، ص ۱۸۵ به بعد؛ ابو حامد محمد غزالى، المستصطفى من علم الاصول، مصر، بولاق، المطبعة الاميرية، ۱۳۲۴ق.، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ ابواسحاق شاطبى، الموافقات، بيروت، دارالترجمه، بى تا،

ج ۲، ص ۶-۷.

۴۷. بقره، آيه ۱۷۹.

۴۸. اسراء، آيه ۳۹.

۴۹. علامه محمد حسين طباطبايى، الميزان فى تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، ۱۹۷۳، ج ۱۳، ص ۹۷.

۵۰. ر.ك: مائده، آيه ۱۶؛ اعراف، آيه ۲۸؛ شورى، آيه ۱۷ ورحمن، آيات ۷-۸.

۵۱. شيخ صدوق، علل الشرايع، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.، ج ۲، ص ۲۵۳، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶.

۵۲. محمد باقر مجلسى، بحار الانوار، بيروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ق.، ج ۶، ص ۹۳-۱۰۶.

۵۳. در اين باره بنگرید به: نامه فرهنگ، ۱۳۷۲، شماره ۱۰ و ۱۱، میزگرد عدالت و آزادی.





۵۴. در این باره، تلاشهای فیلسوفانی همچون ابو اسحاق کندی (۱۸۵-۲۵۰ ق.) معروف به فیلسوف عرب، ابو نصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق.) معروف به معلم ثانی، ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.) و ابن رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ ق.)، جالب توجه است. در این میان، معلم ثانی بیشتر از همه سهم دارد؛ وی با تلخیص کتابهای افلاطون و ارسطو، مجال اندیشه‌گری را برای فیلسوفان پس از خود فراهم آورد، در عین اینکه با نظریه پردازان راجع به «نیک شهر اسلامی» آن را بر پایه عدالت که به نظر او بالاترین فضایل است، قرار داد. اما برخلاف افلاطون و ارسطو، حکمران نیک شهر اسلامی، را فیلسوف نمی‌داند بلکه پیامبر یا امام عادل را در رأس حاکمیت سیاسی جای می‌دهد. ر.ک: رضا داوری، فلسفه فارابی، تهران، مرکز مطالعات هماهنگی فرهنگی، ۱۳۵۲، ص ۱۱۲ به بعد؛

Majid, Khadduri, *Islamic Conception of Justice*, Baltimore and London, John Hopkins university press, 1982, P.84f.

۵۵. استاد مرتضی مطهری، عدل الهی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۹.

۵۶. علامه محمد حسین طباطبایی، فیلسوف و مفسر شیعی، نخستین کسی است که در فلسفه اسلامی به تفکیک بین حقایق و اعتباریات پی برد و تمایز علوم حقیقی و پنداری از ابتکارات ایشان است. علامه در مقاله ششم کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» بخوبی بین آنچه «هست» و آنچه «باید» باشد، تمایز می‌نهد. و اشتباهاتی را که با خلط این دو معرفت برای گذشتگان حاصل آمده، آشکار می‌سازد. ر.ک: مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۳۶۸؛ در بین فلاسفه غرب، دیوید هیوم نخستین کسی است که به این تفکیک رسیده است. ر.ک: آر. اف. اتکینسون، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷.

۵۷. پرویز صانعی، حقوق و اجتماع، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ چهارم، ۱۳۷۱، ص ۳۳۵.

۵۸. دیوید هیوم (D. Hume) با انتشار رساله‌ای بین سالهای ۱۷۳۹-۱۷۴۰ تحت عنوان «جستاری درباره طبیعت بشر» در بخش اول از فصل اول این کتاب، توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که قضیه‌ای ارزشی را به اثبات برساند یا ابطال کند. از نظر او، استنتاج اندیشه‌های پنداری از اندیشه‌های حقیقی ممکن نیست؛ در این باره، جی. ای. مور (G. E. Moor) با او هم عقیده است؛ او در کتاب مبانی اخلاق که در سال ۱۹۰۳ منتشر ساخت، به تحلیل مفهوم خوب و بد می‌پردازد.

۵۹. محمد تقی مصباح، همان، ص ۲۳۲.

۶۰. براتراند راسل، در کتاب philosophical Essays در مقاله اول بر پایه نوشته «مور»، به بحث از خوب



- و بد و تفکیک آن دو از شناختنهای حقیقی می پردازد: ر.ك: برتراند راسل، جستارهای فلسفی، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳، ص ۵۴.
۶۱. ر.ك: مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیزم، مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۷۲۵ به بعد.
۶۲. ار. اف، اتکینسون، همان، ص ۱۴۳.
۶۳. برتراند راسل، همان، ص ۶۵.
۶۴. سعید حکمت، روان پزشکی کیفری، تهران، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۷۰، ص ۱۱۳-۱۱۵.
65. John Cottingham, philosophy of punishment, P.778f.
۶۶. ر.ك: عبدالحسین علی آبادی، حقوق جنایی، ص ۴.
۶۷. درباره ارزشهای ثابت و ارتباط آنها با نیازهای دایمی انسان، بنگرید به: پرویز صانعی، حقوق و اجتماع، ص ۳۲۵ به بعد.
68. Lippman, Matthew, Islamic Criminal Law and procedure, New York, West povt, Connecticut, London, 1988, P.82.
۶۹. رضا مظلومان، جرم شناسی، ص ۱۳۳.
۷۰. امام خمینی، تحریر الوسیله، قم، انتشارات اسماعیلیان، بی تا، ج ۲، مساله ۱۶، ص ۴۱۷؛ مساله ۳، ص ۴۳۲؛ مساله ۴، ص ۴۴۰؛ مساله ۷، ص ۴۴۴.
۷۱. در این باره بنگرید: محمد مجتهد شبستری، «رابطه دین و عقل»، کیهان فرهنگی، آبان ۱۳۶۶.
۷۲. ر.ك: مواد ۲۲ الی ۲۴، ۲۵ الی ۳۷، ۳۸ الی ۴۴ ق.م.ا.
۷۳. مثلاً درباره زنا به مواد ۷۲ الی ۸۱، لواط به مواد ۱۲۵ و ۱۲۶، در ساقه به مواد ۱۳۲ و ۱۳۳، در شرب الخمر به مواد ۱۸۱ و ۱۸۲ و در مورد سرقت به بند ۵ ماده ۲۰۰ ق.م.ا. رجوع کنید.
74. Lippman Matthew, Ibid, P.84.
۷۵. مائده، آیه ۳۷.
۷۶. ابوالحسن شعرانی، نشر طوبی، ج ۲، ص ۵۰۱.
۷۷. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ص ۳۰۹.
۷۸. بقره، آیه ۱۷۸.

