

کیفر گذاری در پرتو اصل کرامت انسان

تاریخ دریافت: 96/5/2

تاریخ تأیید: 96/8/20

* غلامرضا پیوندی

** سیدعلی رضا میربد

131

حقوق اسلامی / سال پانزدهم / شماره 56 / بهار 1397

چکیده

قانون گذار در مرحله جرم انگاری باید بر اساس اصول و معیارهای موجود، کیفر مناسب را برای جرم مورد نظر انتخاب کند. این انتخاب کیفر مناسب بر پایه‌ها و اصولی استوار می‌شود؛ از طرفی درباره انسان دو نکته قابل توجه است: الف) وجود و حقیقت انسان که به کرامت و شرافت الهی آراسته است؛ ب) فعل انسان که می‌تواند فعلی ممدوح یا مذموم باشد؛ در مقاله پیش رو کوشش بر تبیین این نکته می‌باشد که تعیین کیفر مناسب در مرحله قانون گذاری (کیفر گذاری) در پرتو اصل کرامت انسان چگونه قابل توجه است و این امر مبتنی بر این اصل پایه‌ای و اساسی در حقوق کیفری می‌باشد که چه ارتباطی میان تناسب کیفر، مرتکب و رفتار وی وجود دارد. سرانجام با توجه به این اصل، معیارهایی برای انتخاب کیفر از نظر نوع و میزان، پدید می‌آید مانند معیار تناسب جرم و کیفر که در مکتب‌های گوناگون می‌تواند نمودهای متفاوتی داشته باشد.

واژگان کلیدی: کیفر، کیفر گذاری، فلسفه کیفری، کرامت انسانی، کیفرهای اسلامی.

*. استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول) (pyvandi@yahoo.com).

** . کارشناس ارشد حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (ali.mirbod@yahoo.com).

مقدمه

بی‌تردید کیفرگذاری که به منظور مرحله تعیین و وضع کیفر در مرحله قانون‌گذاری است، باید از اصولی کلی تبعیت کند و در ذیل اصول حاکم بر کیفرگذاری باید به معیارها و ملاک‌هایی برای وضع کیفر دست یابیم. در نوشتار پیش‌رو به موضوع اصل کرامت انسانی به‌عنوان یکی از اصول حاکم بر وضع و تعیین کیفر در مرحله قانون‌گذاری پرداخته می‌شود. اصل رعایت کرامت انسانی از اصول مهم و محوری در حقوق کیفری می‌باشد که انتخاب کیفر در مرحله وضع قانون یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. در حوزه مجازات‌های نامعین این مسئله بیشتر می‌تواند در جهت حقوق کیفری اسلامی مطمح نظر قرار بگیرد.

کرامت به معنای پاک‌بودن از آلودگی، شرف و کمال است. در زبان فارسی برای واژه کرامت، کریم و کرم کلمه‌هایی مانند: بزرگوار، ستوده، گرامی داشته‌شده، بزرگانه، آزاده و بخشنده بیان شده است (گروه فرهنگ و ادب بنیاد پژوهش‌های اسلامی، 1372، ج 3، ص 1312). کرامت به معنای حیثیت، بزرگواری، ارزش و انسانیت، معادل واژه انگلیسی «Dignity» بوده و از ریشه لاتینی آن یعنی «Dignitas» گرفته شده که معنای حیثیت، استحقاق، احترام و افتخار است (The Oxford Encyclopedia, 1996, p389). در اسلام، برخورداری از ارزش‌های اخلاقی والا، کرامت و منزلت شمرده می‌شود و آن‌چه قرآن کریم به‌عنوان معیار معرفی می‌کند، تقواست: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، 13). در روزگار جاهلیت ریخت‌وپاش و دست‌ودلبازی بی‌حد و مرز، ارجمندی و بزرگواری دانسته می‌شد و اکنون در اسلام این کار تبذیر و اسراف شمرده می‌شود. نکته دیگر این‌که در اسلام کرامت و عدم آن جنسیت (زن و مرد) نه نژاد، قوم، سرمایه، فقر و ... دخالتی ندارد بلکه تقرب به خداوند متعال ﷻ و تقوا، ملاک کرامت انسان است.

در قرآن کریم در آیه‌هایی مسئله دمیده‌شدن روح الهی در انسان به‌عنوان عامل اصلی که انسان شایستگی تکریم و تعظیم و حتی سجده و فروتنی فرشتگان در برابر انسان را در پی دنبال دارد؛ در دو سوره قرآن کریم (حجر، 29/ ص، 72) درباره انسان این‌گونه آمده است: «فَإِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ پس چون وی را

[به طور کامل] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم، سجده‌کنان برای وی [به خاک] بیفتید». از نگاه دیگر انسان با عنوان خلیفه الهی معرفی شده است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً؛ و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان فرمود: مسلماً من جانشینی در زمین قرار خواهم داد» (بقره، 30). هم‌چنین در قرآن کریم زمانی که مرحله‌های شکل‌گیری انسان از مرحله نطفه تا زمانی که گوشت و پوست می‌روید را بیان می‌کند، موضوع دمیده‌شدن روح را انشای خلقی دیگر بیان کرده است: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛ سپس وی را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ پس همیشه سودمند و با برکت است خداوند متعال ﷻ که نیکوترین آفرینندگان می‌باشد» (مؤمنون، 14).

درباره کیفرها به‌ویژه کیفرهای تعزیری به خوبی می‌توان در تعیین و وضع کیفر، به محور قرار دادن اصل کرامت انسانی با رویکردهای متفاوتی که از آن است به معیارهایی مانند رعایت تناسب میان جرم و کیفر هم در نوع و هم در میزان کیفر رسید. در ادامه، ابتدا به رویکردهای گوناگون درباره کرامت انسانی توجه می‌شود؛ سپس به بحث تبیین رابطه کیفر و کرامت انسانی پرداخته می‌شود.

کرامت انسان

در بحث‌های حقوق بشر یکی از حقوق شناخته‌شده، حق کرامت بشری است که در اسناد بین‌المللی گوناگون به این مسئله تصریح شده اما تعریفی از آن ارائه نشده است و آنچه در اسناد بین‌المللی به آن اشاره شده است را بیش از هر چیز باید بر شرافت و شخصیت انسانی تعبیر کرد تا بر کرامت به منزله یک امر ذاتی درونی در انسان.

سال‌هاست با غلبه گفتمان غربی درباره حقوق بشر، نظام کیفری کشورهای در حال توسعه به‌وسیله غرب متهم به عدم رعایت موازین حقوق بشر و کرامت انسانی می‌شوند؛ مسئله‌ای که همواره با انکار دولت‌مردان این کشورها روبه‌رو می‌شود. شهید مطهری رحمته‌الله باور دارد که:

یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌شود. در فلسفه غرب سال‌هاست که انسان از

ارزش و اعتبار افتاده است ... از نظر برخی فلسفه‌های نیرومند غربی، انسان شی‌ای است که محرک وی جز منافع اقتصادی نیست ... (مطهری، 1381، ص 134 به بعد). برخی نظریه‌پردازان در عرصه حقوق بشر باور دارند که مفهوم‌های بنیادین مانند کلیت حقوق بشر ذاتاً و اساساً مورد اختلاف و منازعه است. نه تنها مفاد آن پیوسته مورد چالش و اعتراض قرار می‌گیرند بلکه افزون بر آن هیچ روش و شیوه منطقی برای حل قاطعانه اختلاف وجود ندارد؛ این مفهوم‌ها بنیادین می‌توانند از لحاظ فرهنگی نسبی باشند (فریمن، 1377، ص 44). با همین دیدگاه ریچارد رورتی (Richard Rorty) باور دارد کوشش برای ارائه و نشان‌دادن حقوق بشر با مبانی نظری آن، فایده‌ای ندارد و محکوم به شکست است (همان، ص 45). در برابر نظریه پیش‌گفته عده‌ای باور دارند که هر نظریه مانند نظریه حقوق بشر دارای مبانی فلسفی و مباحث بنیادی است. اگر حقوق بشر به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی بی‌توجه باشد دچار آسیب و ضعف می‌شود (جوادی‌آملی، 1382، ص 34).

به باور برخی از نویسندگان، اعلامیه حقوق بشر راه‌حل یک توافق عملی پرهیزناپذیر برای به رسمیت‌شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می‌دهد و کاری به اختلاف‌نظرهای موجود در انسان‌شناسی فلسفی و دینی قدیم ندارد (مجتهد شبستری، 1381، ص 226).

1. کرامت انسان در اندیشه اندیشه‌وران غربی

در نگاه غربی به جای کرامت - که حاوی نگاهی ارزشی به انسان است - از واژگانی مانند: حیثیت، شأن یا منزلت انسانی استفاده می‌شود. در این نگاه انسان همان موجودی است که زیست‌شناسان وی را انسان می‌دانند و تعریف انواع ایدئولوژی‌ها از انسان کنار گذاشته می‌شود. حیثیت و منزلت انسانی به‌عنوان یک گزاره فقط اخلاقی و نه یک ویژگی در ذات انسان معرفی می‌شود. به عبارت دیگر منزلت انسانی از یک قاعده و باید اخلاقی فراتر نمی‌رود و همین قاعده، موجد مسئولیت در انسان است (سیدفاطمی، 1390، ج 2، ص 38-37). در این اندیشه، از نگاه ذات‌انگارانه - به دلیل غیرقابل اثبات بودن - به شدت پرهیز شده و کوشش بر آن است که با نگاهی فارغ از ایدئولوژی،

انسان را فی نفسه و غیر معطوف به عرضیات مشاهده کنند و از مجموع انسان‌ها یک مابه‌ازای مشترک انتزاع شود. *امانوئل کانت* با پافشاری بر خودمختاری انسان، فصل ممیزه وی را از حیوان قدرت‌گزینش‌گری و تصمیم‌گیری عقلانی وی می‌داند و همین عامل را دست‌مایه برخوردارگی انسان از شرف و کرامت می‌داند (موحد، 1384، ص 424). این مابه‌ازای مشترک به پدیداری نگاهی برابر و جهان‌شمول به انسان می‌انجامد؛ بنابراین در این نگاه هم کرامت به‌عنوان یک هست ذاتی و مجعول - که ادعای ادیان ابراهیمی بر مبنای نظریه خلقت است - انکار می‌شود و هم کرامت اکتسابی که بر اثر عمل به تشریح الهی به دست می‌آید انکار می‌شود. ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر این‌چنین بیان می‌دارد: «تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابر هستند. همه عقل و وجدان دارند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند». در حقیقت بدون توجه به فعل خلقت و ارتباط و پیوستگی انسان با مبدأ، فقط آزادانه به دنیا آمدن مهم تلقی شده است، فارغ از مبدأ و مقصود.

2. کرامت انسان در اندیشه اسلامی

شهید مطهری رحمته‌الله می‌نویسد: «کرامت و عزت و بزرگواری نفس چیزی جزء احساس عظمت و پرهیز از حقارت و مهانت نفس نیست و عظمت‌جویی امری است فطری هر انسان ...» (مطهری، 1377، ج 6، ص 481). البته بر این نکته تصریح می‌کند که: «کرامت نفس خود را بزرگ‌تر دیدن است اما نه بزرگ‌تر دیدن از اشخاص و اشیا بلکه از یک سلسله حالت‌ها و صفت‌ها که در حقیقت نقایص و اعدام هستند؛ خود را بزرگ‌تر دیدن از کذب که: «وَالْكَاذِبَ عَلَىٰ شَفَا مَهْوَاةٍ وَهَلَكَةٍ؛ دروغگو بر لبه پرتگاه و خواری است» (حرانی، 1404ق، ص 151) و از زنا که «مَا زَنَىٰ غَيُورٌ قَطُّ؛ غیرتمند هرگز زنا نمی‌کند» (نهج‌البلاغه، ح 305 / ابن‌ابی‌الحدید، 1404ق، ج 19، ص 211 / مطهری، 1377، ج 6، ص 483-484). در نگاه اسلامی، انسان به صرف انسان‌بودن برخوردار از کرامت ذاتی مجعول از طرف خالق خویش است. این امر در آیه 70 سوره اسراء این‌چنین بیان شده است:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ

كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ همانا فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا گردانیدیم و از پاکیزه‌ها روزی دادیم. آنان را بر بسیاری از آفریدگان خود برتری بخشیدیم (اسراء، 70).

اکثر مفسران در تبیین و تفسیر آیه پیش‌گفته گفته‌اند:*

«کرمانا بنی آدم بالعقل والمنطق و الصورة الحسنة و القامة المعتدلة و تدبیر امر المعاش و المعاد و التسلط علی ما فی الارض و تسخیر سائر الحيوانات و التمكن الی الصناعات الی غیر ذلك مما لا یحصی ...؛ انسان را به واسطه عقل، منطق، صورت زیبا، قامت متعادل و تدبیر امور زندگی و نیز تدبیر معاد و تسلط بر هر آنچه بر روی زمین است و تسخیر حیوانات و قدرت بر انجام امور دیگر که قابل شمارش نیست کرامت بخشیدیم» (فیض‌کاشانی، 1415ق، ج 3، ص 206).

مفسران آنچه در این آیه آمده است را به کرامت ذاتی تعبیر کرده‌اند البته این کرامت یک ارزش نظری است که بعد می‌تواند جنبه عملی پیدا کند؛ اما نباید گمان کرد که این ارزش نظری فقط در ردیف اعتباریات جای دارد (جوادی‌آملی، 1375، ص 162).

مرحوم علامه طباطبایی^ع در تفسیر آیه پیشین می‌گوید: آیه مورد بحث در سیاق امتنان خداوند متعال^ع بر بشر است و از طرفی آمیخته با عتاب و سرزنش است از آن‌جا که نعمت‌های فراوان و فضل و احسان خود را بر انسان تذکر می‌دهد آیا انسان خداوند متعال^ع را فراموش می‌کند و از خواندن پروردگار پس از نجات اعراض می‌کند؟ به عبارت دیگر از طرفی خداوند متعال^ع تکریم و تفضیل انسان‌ها و غرق‌بودن در نعمت‌های بی‌حساب وی را متذکر می‌شود و از طرفی انسان این نعمت‌ها را کفران می‌کند. وی باور دارد که آیه 70 سوره اسراء، کرامت ذاتی و طبیعی بشر را صرف‌نظر از اختصاصات و ویژگی‌های فردی بیان می‌کند.* وی آنچه مفسران درباره نطق، مستوی القامه‌بودن، حق صورت و ... بیان کرده‌اند را از باب تمثیل می‌داند

*. بسیاری از مفسران با تعبیرهای مشابه، به این مسئله تصریح کرده‌اند؛ ر.ک به: شیخ‌طبرسی، 1372، ج 6، ص 1273/ همو، 1377، ج 2، ص 385/ شیخ‌طوسی، [بی‌تا]، ج 6، ص 502 و 503 و ...
* «ان المراد بالآیه بیان حال لعامة البشر مع الفض عما یختص به بعضهم من الکرامة الی فقوالاء لهیة و القرب و الفضیلة الروضیه الفقه فالکلام یعم المشرکین و الکفار و الفساق و الائم یتم عنی الامتان و العقاب ...».

(طباطبایی، 1417ق، ج 12، ص 152).

به نظر علامه محمدتقی جعفری رحمته الله از آیه 70 سوره اسراء استفاده می‌شود:

افراد انسانی افزون بر حق حیات و تکلیف دیگران به رعایت آن، دارای حق کرامت ذاتی هستند که تا زمانی که خود انسان آن کرامت و حیثیت را به جهت جنایت و خیانت بر خویشان یا بر دیگران از خود سلب نکنند دیگران مکلف بر رعایت این حق هستند، همان‌گونه که مکلف به مراعات حق حیات یکدیگر هستند (جعفری، 1370، ص 280).

مولی محمد صالح مازندارانی رحمته الله درباره کرامت انسان می‌گوید: «در شرایع الهی بزرگی مقام انسان، شرافت و خلیفه الهی و خلقت به وسیله خداوند متعال ﷻ برای امری بزرگ آمده است». در تشریح آیه 70 سوره اسراء بیان می‌کند که ذات بنی‌آدم شرافت دارد و چون رتبه انسان بالاتر از حیوانات است؛ بنابراین سزاوار نیست که انسان فقط بر حیات دنیا بسنده می‌کند و غرق در شهوات و لذات دنیوی باشد: «و بالجمله فاعتراف الانسان بكمال نفسه و شرفه و علوه یوجب ارتداعه عن الفواحش» (مازندرانی، 1382، ج 9، ص 314).

انسان اگر چه در دو بُعد خلق شده است: الف) بُعد حیوانی (خاکی)؛ ب) بُعد معنوی (روحی)؛ اما این‌گونه نیست که دو حقیقت همسان داشته باشد که یکی روح و دیگری جسم بلکه یکی از این دو که همان روح باشد اصل و حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. پس چون خداوند متعال ﷻ از روح خود در انسان دمید (حجر، 29) همان روح وی است که دارای کرامت می‌باشد؛ پس انسان‌ها فی‌نفسه کریم هستند و این کرامت خاکی از آن می‌باشد که انسان کیفیتی برتر و عالی دارد و گوهر برین موجودات جهان شمرده می‌شود (جوادی‌آملی، 1375، ص 162).

بنابر آنچه گفته شد این کرامت ذاتی است چرا که اگر انسان مانند دیگر موجودات فقط از خاک خلق می‌شد کرامت برای وی ذاتی یا وصف اولی نبود اما انسان فرع و اصلی دارد. فرع وی به خاک برمی‌گردد و اصل وی منسوب به الله است (همو، 1366، ص 62).

انسان در اندیشه اسلامی می‌تواند واجد کرامت دیگری نیز باشد؛ کرامتی که انسان

قوه و توانایی تحصیل آن را دارد و باید با به‌کار انداختن استعداد و نیروهای مثبت در وجود خود به آن نائل آید. این کرامت عبارت است از شرف، حیثیت، ارج و ارزشی که با کوشش و خواست خود انسان به‌دست می‌آید و بر عنصر تقوا مبتنی خواهد بود. در قرآن کریم درباره این کرامت چنین آمده است: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند متعال ﷺ با تقواترین شماست» (حجرات، 13).

در مقدمه اعلامیه اسلامی حقوق بشر که در سازمان کنفرانس اسلامی در قاهره به تصویب رسید نیز به این آیه اشاره شده است. بر این اساس است که انسان از نظر حقوق شخصیتی در جایگاه انسان با هم برابر و مساوی هستند و از لحاظ حقوقی که کسب می‌کنند همیشه یکسان نیستند (قربان، 1410ق، ص 75-74/ رشاد، 1382، ج 4، ص 250). در نتیجه انسان‌ها از لحاظ کرامت ذاتی و طبیعی با هم برابر هستند که همان کرامت و ارزش روح بشر است که حقیقت وی را تشکیل می‌دهد اما در کرامت الهی (ارزشی) الزاماً با هم برابر نیستند و این نوع، برخلاف کرامت ذاتی، امری اکتسابی است. تعبیر حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر اشاره به برابری در خلقت و کرامت ذاتی بشر دارد: «فانهم صنفان: اما أخ لك في الدين، او نظير لك في الخلق؛ مردم دو دسته هستند: دسته‌ای برادر دینی تو و دسته دیگر مانند تو در آفرینش هستند» (نهج البلاغه، ن 53).

انسان از آن جهت که انسان است باید مورد تکریم قرار گیرد و مذمت و سرزنش انسان به لحاظ افعالی است که از وی سر می‌زند؛ بنابراین درباره انسان دو نکته قابل تصور می‌باشد: الف) یکی وجود و حقیقت انسان که آراسته به کرامت الهی است؛ ب) عمل و فعل انسان است که می‌تواند عملی مذموم یا ممدوح باشد.*

یادآوری این نکته ضرور است که براساس روش‌شناسی بحث براساس دیدگاه الهی، تشخیص مذموم‌بودن یا ممدوح‌بودن عمل و فعل انسان آن است که شریعت حکم کند؛ زیرا اگر شرع فعلی را جرم تشخیص دهد، کاشف از مفسده‌ای است که برای انسان در آن نهفته می‌باشد و اگر ممدوح باشد کاشف از مصلحتی است برای

*. داود قیصری در شرح عبارتی در این‌باره از ابن‌عربی می‌گوید: «لیس الانسان مذموماً من حیث انه انسان بل من حیث افعاله الذمیمة یدم و فعله لیس عینه فلا یبطل عینه و لا وجوده لفعله» (داوود قیصری، 1375، ص 977/ فیض، 1381، ص 204).

انسان که در انجام آن وجود دارد.

در مسئله کرامت ذاتی و ارزشی این موضوع نباید فراموش شود که فی‌نفسه انسان دارای کرامت ذاتی است و از طرفی می‌تواند خود را با تحصیل کرامت ارزشی به نقطه اوج انسانیت نزدیک کند اما این کرامت ذاتی می‌تواند با انجام اعمال ضد آن، مانند خیانت و جنایت بر خویشتن و ... زنده به گور شود و نور فطرت وی به خاموشی گراید و به طرف جنبه دوم خود که همان خوی‌های حیوانی و پست است، رو آورد و به تعبیر قرآن کریم در شرایطی انسان از حیوان نیز پست‌تر می‌شود.^{*} این چنین انسانی کرامت ارزشی خود را از دست داده است و به ورطه سقوط و انحطاط از مقام انسانیت سوق پیدا می‌کند (جعفری، 1370، ص 302-304).

بنابراین بدیهی است که با وجود تفاوت در مبانی انسان‌شناسی در نظام فکری غرب و اسلام برداشت‌های یکسانی از مقوله کرامت در این دو نظام فکری وجود نداشته باشد؛ تعریفی که در مقدمه و مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر برای مقوله کرامت انسانی (Human Dignity) بیان شده است، بیانگر هیچ تفاوتی بین دو نوع کرامت ذاتی و اکتسابی نیست؛ در صورتی که با توجه به رویکرد اسلامی انسان‌ها برخوردار از کرامت ذاتی هستند و با کوشش خویش می‌توانند به کرامت اکتسابی نیز دست پیدا کنند.

رابطه کیفر و مجازات با کرامت انسانی

1. اندیشه غربی

توجه به جنبه اصلاحی مجازات بیش از هر چیز نشانگر توجه به ارزش و حیثیت انسان است. از لحاظ تاریخی اندیشه اصلاحی را فقط نمی‌توان به زمان معاصر نسبت داد بلکه اندیشه‌ورانی مانند افلاطون نیز با تکیه بر اجرای مجازات آن را وسیله تهذیب اخلاق و زدودن ناپاکی روح مجرم می‌دانستند. این درحالی است که در میان اندیشه‌وران معاصر

* خداوند متعال ﷻ در قرآن کریم برخی از انسان‌ها را از حیوان نیز پست‌تر می‌داند: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف، 179). تبهکاری ارزش انسانیت انسان را متزلزل یا به کلی ساقط می‌کند.

غربی جریان اصلاح با جنبش‌های بشردوستانه - و فارغ از اندیشه‌های معنوی- پیوندی جدی خورده است (یزدیان، 1391، ص 112).

اصولاً آیا کسی حق مجازات کردن افراد بزهکار را دارد؟ در میان اندیشه‌وران غربی گروهی باور دارند که برای احادی حق مجازات کردن بزهکاران وجود ندارد. لئون تولستوی (Leon tolestoi) در نوشته‌های خود تنبیه و مجازات را مجاز نمی‌داند (ابهری، 1377، ص 82).

فیلیپوگراماتیکا (Filipo Gramatica) حقوقدان ایتالیایی به شکل افراطی مخالفت خود را با نظام کیفری اعلام کرد و باور دارد که انسان‌ها حق مجازات کردن هم‌نوع خود را ندارند. وی به‌طور کلی منکر حقوق کیفری و مفهوم‌هایی مانند جرم، مجرم، مجازات و مسؤولیت بود و باور دارد باید به جای حقوق کیفری، دفاع اجتماعی برگزید. در این نظر از مفهوم‌هایی مانند ضداجتماع به جای کلمه مجرم استفاده می‌شود؛ در نتیجه گراماتیکا درباره شخصی که «ضد اجتماع» شمرده می‌شود می‌گوید: «جامعه به جای مجازات کردن، وی را معالجه کند و با زندگی اجتماعی سازگار کند» (صانعی، 1374، ج 1، ص 75/ معتمد، 1351، ص 121/ نوربها، 1385، ص 122-123).

در برابر نظریه پیش‌گفته که بسیار افراطی و غیرمستدل به‌نظر می‌رسد، اکثر اندیشه‌وران و حقوق‌دانان باور دارند که مجازات مجرمان از مواردی است که حق جامعه است و اساساً یکی از مسائل مهم در قوام و دوام جوامع بشری می‌باشد. کانت که موجود انسانی را غایت فی‌نفسه می‌داند - بدون این‌که به تفاوت میان افراد باور داشته باشد- قائل به این نکته است که هر فرد با ارتکاب جرم در برابر این قاعده نیز تسلیم می‌شود که دیگران نیز مجاز هستند که در برابر وی رفتاری مشابه داشته باشند (یزدیان، 1391، ص 33) و در این میان حتی اگر حقی را برای جامعه نسبت به مجازات مجرمان قائل نباشیم به باور وی، عدالت و اخلاق اقتضا می‌کند که مجرم مجازات شود.*

نظریه‌های دیگری نیز درباره مشروعیت مجازات مطرح است که می‌توان به نظریه قرارداد اجتماعی اشاره کرد. ژان ژاک روسو و طرفداران وی حق مجازات کردن را بر مبنای قرارداد اجتماعی پایه‌گذاری می‌کنند. سزار بکاریا نیز به همین مسئله اشاره می‌کند

که: «... آنان بخشی از آزادی خود را فدا کردند تا از بقیه آن سرانجام آرامش بهره‌مند شوند...» (بکاریا، 1374، ص 39). نظریه دیگر آن است که حق مجازات بزهکاران به خاطر جبران نقص وارده بر اجتماع و تقاص عمل مجرمانه است (معتمد، 1351، ج 1، ص 122).

مارک آنسل (Merc Ancel) که از پایه‌گذاران مکتب دفاع اجتماعی نوین است برخلاف گراماتیگا که پیشنهاد حذف حقوق کیفری را مطرح می‌کرد، باور دارد: «دفاع اجتماعی با یک بررسی انتقادی و حتی با زیر سؤال بردن نظام موجود به واکنش علیه جرم دست می‌زند...» (آنسل، 1375، ص 44). وی می‌گوید به‌رغم این‌که دولت مؤظف است که وسایل بهبودی و اعتلای فرد را فراهم سازد و افراد جامعه را اجتماعی به بار آورد اما این مسئله به معنای آن نیست که تمام اصول مردود و حق مجازات کردن دولت غیرمجاز شمرده شود زیرا وجود اصول قوانین و مقررات لازمه ادامه حیات هر جامعه‌ای می‌باشد؛ از جمله مقررات پیش‌گفته، قوانین کیفری است (محسنی، 1352، ش 2، ص 3).

از سوی دیگر نظریه‌هایی مبتنی بر فایده‌گرایی در عرصه حقوق کیفری با کرامت بشری در تضاد است. بر اساس این نظریه نه تنها نیازی نیست که کیفر با جرم تناسب داشته باشد بلکه ممکن است بر مرتکبان به جرایم یکسان نیز - فقط بر حسب بازدارندگی مجرم از ارتکاب جرم- کیفر متفاوتی بر آن‌ها تحمیل شود. به عبارت دیگر هدف اساسی در این نظریه، کنترل رفتار یا بهبود رفتار مجرمانه است که به روش‌های اربعابی، اصلاحی یا ناتوان ساز جلوه می‌کند (یزدیان، 1391، ص 177). در این دید آن‌قدر اثرگذاری مجازات واجد اهمیت شمرده شده است که اگر کیفر خانواده مجرم نیز اثر بازدارندگی داشته باشد، تجویز خواهد شد (همان، ص 180).

در دوران معاصر حقوق‌دانان غربی با الهام از مکتب‌های فلسفی و فکری حاکم بر جهان غرب که سیطره اندیشه اومانیستی در آن به چشم می‌خورد، برخی از مجازات‌ها را غیرانسانی و مخالف با کرامت انسان می‌دانند. از دیدگاه فردگرایان حیثیت ذاتی انسان (کرامت انسان) بر همه چیز تقدم دارد.

اما این طرز تلقی از مسائل حقوق بشری صحیح نیست زیرا شناخت مبانی فلسفی و

انسان‌شناسی، برای شناسایی حقوقی به نام حقوق بشر ضرور است. به باور یکی از صاحب‌نظران اصل حقوقی حاکم آن است که حق هر موجودی، متناسب با ماهیت آن موجود می‌باشد. در بحث حق انسان باید انسان را هم شناخت زیرا بدون شناخت انسان نمی‌توان حقوق وی را مشخص کرد؛ سخن گفتن از حقوق بشر نیز بدون شناخت موضوع آن یعنی انسان، خردمندانه نیست. بدون معرفت به انسان، نمی‌توان درباره وی تصمیم گرفت که به احکامی تن دهد و نیز نمی‌توان برای وی حقوقی را ترسیم ساخت. تعیین حکم و حق، هر دو، برای آن است که انسان با پیمودن راهی که از این میان می‌گذرد، به مقصد برسد. اکنون باید پرسید که بدون شناخت انسان، آیا مقصد وی را می‌توان فهمید تا راه وصول به آن را معین ساخت؛ یعنی بدون معرفت سرشت وی تعیین سرنوشت وی امکان‌پذیر است؟ (ر.ک به: جوادی‌آملی، 1386، ص 94 به بعد/ همو، 1385، ص 82 به بعد/ همو، 1388، ص 19 به بعد).

با توجه به توضیح‌های ارائه‌شده برخی از اندیشه‌وران غربی بر این باور هستند که تعدادی از مجازات‌ها با کرامت انسان در تضاد می‌باشد و ضروری است از حقوق کیفری حذف شود. مارک آنسل نیز در مخالفت با اعدام باور دارد: «در یک نظام مبتنی بر احترام به نوع بشر، حمایت از زندگی انسان، باور به کمال‌پذیری و ارتقای اجتماعی انسان این مجازات خون‌بار ... توجیه‌پذیری خود را از دست می‌دهد» (آنسل، 1375، ص 85). یو جنیش دفاع اجتماعی را پیش‌گام الغای مجازات اعدام در تمام نظام‌های اروپای غربی می‌داند.

در نظر نهادهای حقوق بشری سازمان ملل از جمله کمیته حقوق بشر مجازات‌های اعدام پیش‌بینی شده در قانون مجازات اسلامی ایران از مصداق‌های مهم‌ترین جنایت‌ها نیستند تا براساس کنوانسیون حقوق مدنی و سیاسی مجازات اعدام جایز باشد. اگر چه «مهم‌ترین جنایت‌ها» مفهومی است که در تعریف و مصداق آن می‌تواند اختلاف نظر وجود داشته باشد (مهرپور، 1374، ص 163).

یکی دیگر از مواردی که در قوانین ایران به‌وسیله کمیته حقوق بشر و نهادهای حقوق بشری سازمان ملل مورد ایراد قرار گرفته آن است که وجود مجازات‌های بدنی غیر از اعدام مانند رجم، قطع و تازیانه، حکم شکنجه را دارد و عمل غیرانسانی و

ناقض حقوق بشر است زیرا چنین مجازات‌هایی برخلاف حیثیت و کرامت انسان می‌باشد و باعث تحقیر و پستی وی می‌شود (همان، ص 175).

در بیانیه مسیحی‌های کاتولیک ایالات متحده درباره مجازات اعدام (U.s. catholic Bishops Statement on Capital Punishment) در قسمت موازین و اصول مسیحیت در الغای مجازات مرگ آمده است: «الغای مجازات مرگ ابراز باور شما به ارزش و کرامتی منحصر به فرد برای هر انسان از زمان پدید آمدن مخلوقی که تصویر و شبیه خداوند متعال ﷻ است، می‌باشد». در کتاب مقدس سفر پیدایش نیز این نکته آمده است که: «کشتن انسان جایز نیست چون شبیه خداوند متعال ﷻ است». اگر چه در نوشته‌های مربوط به مجازات اعدام در ایالات متحده امریکا با توجه به این که در بسیاری از قوانین ایالت‌ها پیش‌بینی شده است اما در این باره اختلاف نظر وجود دارد و برخی باور دارند آنچه که در ماده سه (هر فردی حق زندگی دارد) و ماده پنج (هیچ کس نباید مورد رفتار یا مجازات‌های غیرانسانی و ... قرار گیرد) و بند اول ماده شش* و ماده هفت** میثاق حقوق مدنی و سیاسی درباره مجازات مرگ بیان شده، نامشخص است بلکه آنچه که به‌طور صریح استفاده می‌شود آن است که مجازات مرگ درباره افراد زیر 18 سال و زنان باردار ممنوع است (Bedau, 1997, P 246).

در متن‌های گوناگون بین‌المللی نیز تصریح شده است که حکومت‌ها مجاز نیستند افراد را با مجازات‌های غیرانسانی تنبیه کنند اما در هیچ‌یک از متن‌های پیش‌گفته، کرامت انسان که آن را مبنای لغو برخی از مجازات‌ها می‌دانند تعریف نشده است.***
ماده پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر می‌گوید: «هیچ کس را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتار عملی قرار داد که ظالمانه یا برخلاف انسانیت و شؤن بشری یا

*. «حق زندگی از حقوق ذاتی شخص انسان است».

** . «هیچ کس را نمی‌توان مورد آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه یا خلاف انسانی یا تردیلی قرار داد ...».

*** . گفتنی است که کرامت انسان غیر از مسئله مجازات‌های غیرانسانی است اما از آنجا که مجازات اگر با کرامت انسان برخورد کند وصف غیرانسانی به خود می‌گیرد؛ در نتیجه برخی مجازات‌ها از آنجا که با کرامت انسانی در تضاد است؛ پس غیرانسانی خواهد بود. از سوی برخی صاحب‌نظران پیشنهاد لغو و حذف از ضمانت اجرای کیفری داده شده است.

موهن باشد».

محتوای ماده پیش‌گفته در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در ماده هفتم با کمی تغییر آمده است.^{*} مفهوم مجازات‌های غیرانسانی و مخالف با کرامت انسان با توجه به تعبیرها و تفسیرهای گوناگونی که می‌توان از تعبیر «غیرانسانی» ارائه داد جای بحث و بررسی دارد.

2. اندیشه اسلامی

در نظام حقوقی اسلام یکی از موارد ضرور و شناخته‌شده آن است که مجرمان و بزهکاران باید مجازات شوند و اجرای این حق از شئون حکومت است اما مشروعیت و سرچشمه حق مجازات کردن بزهکاران از راه احکام الهی و منبع وحی صورت می‌گیرد که در قرآن کریم و روایت‌های معصومان علیهم‌السلام آمده است.

مطلبی که می‌توان به صورت مبنایی در بخش مجازات‌ها بیان کرد آن است که مجازات‌های پیش‌بینی شده در شریعت اسلام که یکی از راهکارهای مقابله با کج‌روی و فساد و رسیدن انسان به سعادت ابدی (البته به‌عنوان واپسین راه‌حل)^{**} می‌باشد، برای حمایت مصالح بنیادی زندگی انسان در عالم دنیا می‌باشد که به باور برخی از اندیشه‌وران اسلامی بر پنج پایه استوار است:

ضروریات عموم جامعه برای محافظت از پنج پایه یا رکن استوار است که از آن تعبیر به کلیات پنج‌گانه می‌شود. پایه‌ها یا ارکان عبارت است از: حفظ دین یا باور، حفظ نفس یا حیات، حفظ عقل، حفظ نسل و عرض و سرانجام حفظ مال (آبوشریعه،

*. «هیچ‌کس را نمی‌توان مورد آزار و شکنجه یا مجازات‌ها یا رفتارهای ظالمانه و خلاف انسانی یا تردیلی قرار داد...».

** . توجه به برخورد امامان معصوم علیهم‌السلام درباره برخی از جرایم، درء مجازات در صورت شبهه، سقوط مجازات در صورت توبه مجرم، امر به بزه‌پوشی در جرایمی که ناقض حق‌الله است، نشان‌دهنده آن می‌باشد که مجازات بالاصالة مطلوب نیست بلکه به‌عنوان واپسین راه‌حل باید استفاده شود؛ به‌طور مثال، وقتی شخصی خدمت امام علی علیه‌السلام اعتراف به زنا می‌کند و می‌گوید: «طهرنی» امام فرمود: چقدر زشت است که کسی از شما مرتکب این‌گونه افعال زشت شود و خود را در حضور مردم رسوا کند. آیا نمی‌تواند در خانه‌اش توبه کند؟ به خداوند متعال تعالی قسم توبه این فرد بین خود و خدایش، بهتر از اقامه حد الهی به‌وسیله من بر وی است (شیخ کلینی، 1407ق، ج 7، ص 188، ح 8).

[بی تا]، ص 490/ غزالی، 1417ق، ج 1، ص 278).

برای تعرض به هر یک اصول پنج‌گانه پیش‌گفته شارع مجازات‌هایی را در نظر گرفته است. بر همین اساس است که خداوند متعال ﷻ در قرآن کریم درباره امر به شلاق‌زدن به زانیه و زانی پافشاری می‌کند: «و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله» (نور، 2). در میان فقیهان شیعه نیز برخی به همین مسئله مصلحت اجتماع و فرد اشاره و به این نکته تصریح کرده‌اند که تمام قوانین وضع‌شده برای انسان و پیشرفت وی و رسیدن سعادت دنیا و آخرت وضع شده است. یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌نویسد:

«و حیث ان القانون الاسلامی وضع لأجل الإنسان، فالاسم المشترك فی کل قوانین الاسلام السیاسة و الأقتصادية و العبادية و الجزائية و الشخصية هو فائدة للانسان ابقاءً و إنماءً؛ از آن‌جا که قانون اسلامی به خاطر انسان تشریح شده است؛ در نتیجه نقطه مشترک تمام قوانین اسلامی اعم از سیاسی، اقتصادی، عبادی، کیفری و فردی عبارت از فایده‌ای است که برای انسان از نظر بقا و رشد دارد» (شیرازی، 1410ق، ج 106، ص 33).

نباید فراموش شود که مجازات‌ها به اندازه ضرورت و برای حفظ جامعه و افراد از آلودگی‌ها و رذیلت‌های لازم و ضرور است. اگر معلم، محصل‌گریزپای خود را تنبیه می‌کند برای این است که وی بیدار شود و از خطر جهل نجات یابد و برای دیگران هم عبرت شود ... مجازات‌های دنیوی گناه نیز از همین‌گونه است اگر حدود و دیاتی وجود داشته باشد؛ اولاً، برای حفظ امنیت جامعه است؛ ثانیاً، برای بازدارندگی و بیدارگری است، اگر چنین نباشد جامعه آگاه معترض می‌شود که چرا چنین نکردی ... گویا این حق بشر است که کسانی که آگاهی دارند بیایند و وی را از گناه بیم دهند و باز دارند (جوادی‌آملی، 1382، ص 60). در فقه اسلامی مجازات‌کردن بزهکاران به نوعی رحمت تلقی می‌شود؛ این رحمت هم در عرصه کیفرگذاری به چشم می‌خورد و هم در چگونگی اجرای مجازات در اسلام که خود گویای احترام به کرامات و شرافت انسانی است.

الف). کیفر به مثابه رحمت

احکام و شرایع در رویکرد اسلامی واجد مصلحت هستند؛ مصالحی که هر چند در

پاره‌ای موارد بر مردم پوشیده می‌ماند (فیض، 1373، ص 76-77) و از جمله این احکام، مجازات و کیفر در اسلام است. به تعبیر یکی از حقوقدانان اسلامی:

«إِنَّ الْعُقُوبَةَ هِيَ الْجَزَاءُ الْمَقْرَرُ لِمَصْلَحَةِ الْجَمَاعَةِ وَ الْفِرْدِ عَلَى عَصِيَانِ أَمْرِ الشَّارِعِ لِلْحِمَايَةِ مِنَ الْمَفْسَادِ وَ الْأَنْقَاذِ مِنَ الْجَهَالَةِ وَ الضَّلَالَةِ؛ مجازات همانا جزایی است که به جهت مصلحت اجتماع و فرد در برابر عصیان امر شارع مقرر شده و مقصود از آن حمایت از افراد در برابر مفسد و نجات آن‌ها از نادانی و گمراهی است» (بصری، 1413ق، ج 1، ص 133).
در حقیقت، کیفر مجرم (از جمله شلاق، قطع ید و ...) رحمتی است از ناحیه خداوند متعال ﷺ برای تطهیر مجرم، کفاره گناه و حفظ گناهکار از عذاب آخرت (گرچی، 1369، ص 71). از این رو مجازات‌های موجود در شریعت اسلامی براساس طبیعت و فطرت انسان وضع شده و تشریح‌کننده آن به مصالح و مفسد آفریدگان خود علم کامل دارد. طبیعت و فطرت انسان میل به سوی بندگی خداوند متعال ﷺ دارد و ارتکاب هر بزه، این فطرت را از راه خود دور می‌کند. عبدالقادر عوده یکی از حقوقدانان مصری می‌گوید: «اسلام برای حفظ مصالح اجتماعی و صیانت اساس جامعه و برای ضمانت بقای جامعه‌ای نیرومند، متعهد، متخلق به اخلاق نیکو، بعضی از افعال را جرم تلقی می‌کند و بر آن کیفر می‌دهد» (عوده، 1994م، ج 1، ص 687).

مرحوم سیدعبدالاعلی سبزواری ﷺ نیز در مقدمه بخش حدود می‌گوید:

فی الجمله اصل مجازات کردن افراد در برابر ارتکاب فعل مبغوض، از امور فطری است؛ هم‌چنان‌که در رابطه بین فرزند و پدر خادم و مخدوم و رئیس و مرؤس و امثال این‌ها وجود دارد و شارع مقدس اصل ارتکاب فعل مبغوض و مجازات آن را در نوع و کمیت آن مشخص کرده است (موسوی سبزواری، 1417ق، ج 27، ص 224).

در ادامه بحث به این نکته تصریح می‌کند که از جمله اموری که عقلاً (چه معتقد به ادیان آسمانی باشد یا نه) بر آن اتفاق نظر دارند، حرمت امور پنج‌گانه است که عبارت است از: قتل نفس محترمه، زنا، ظلم، سرقت، و ترک حرفه‌هایی که حفظ نظام اجتماع بر آن متوقف است. حکم چهار مورد اول در قسمت مجازات‌های حد و قصاص بیان شده است (همان، ص 226).

در میان عارفان اسلامی نیز مسئله تشریح احکام الهی و حکمت و اسرار آن مطرح شده و به آن پرداخته‌اند. صدرالدین قونوی از عارفان اسلامی باور دارد:

هر حکم فقهی به دلیلی وضع شده است و شارع حکیم به سببی یا اسبابی احکام حرمت و حلیت یا امر و نهی صادر کرده است. هر حکمی حاوی مصلحت برای شخص یا جامعه یا متضمن دفع مفسده‌ای است اما احکام غیر از علت، حکمتی نیز دارند و در احکام شرع اسراری می‌باشد که فراتر از حفظ مصلحت یا دفع مفسده است (فیض، [بی تا]).

بر اساس همین دیدگاه نسبت به مجازات‌ها، صد ضربه شلاق که برای زانی بکر (زنای غیر محصنه) پیش‌بینی شده برای این نکته است که شخص با این عمل صد نام از نام‌های الهی را که خود حامل آن است هتک کرده است و با نواختن ضربه‌های شلاق بر بدن وی ارتباط وی با اسمای صدگانه دوباره برقرار می‌شود. درباره مجازات رجم نیز مرحوم صدرالدین قونوی می‌گوید: «اما در زانی محصن چون در مقام تفضیل یا مقام ظهور قرار دارد، فسق وی نیز در این مقام فسق ظاهر و مانند این است که نه تنها اسماء و صفات بلکه افعال الهی را در مقام ظهور نیز هتک کرده است» (همان).

گفتنی است که عارفان نسبت به کیفرهای بیان‌شده در شرع قائل به دیدگاه خاصی هستند. یکی از نویسندگان درباره فهم ابن‌عربی از کرامت انسانی و مجازات می‌گوید: «مطابق نظر وی (ابن‌عربی) از آنجا که حضرت حق انسان را مطابق صورت خویش آفریده است حفظ و صیانت نشئه وی نیز ضرورت دارد و احدی جز خداوند متعال ﷻ حق ندارد که این اساس را در هم بریزد و نابود سازد» (فیض، 1382، ص 48).

ابن‌عربی در تفسیر آیه «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری، 40) که به‌عنوان مبنای کیفر دادن مجرمان می‌باشد بر این باور است که واژه دوم سیئه در آیه به معنای عقوبت و مجازات به‌کار رفته است، گویی مجازات را خداوند متعال ﷻ نیز ناخوشایند و مذموم می‌داند، هر چند اعمال آن مشروع است. هم‌چنین ابن‌عربی می‌گوید: «پس قصاص را سیئه نامید یعنی با آن که عملی مشروع است اما خوشایند نیست» (فیض، 1382، ص 53-52). شاید به خاطر همین مطلب باشد که خداوند متعال ﷻ بلافاصله بعد از بیان این که کیفر عمل سیئه، سیئه‌ای مانند آن است می‌فرماید: «اما آن کس که بخشید و صلح کرد پاداش وی با خداوند متعال ﷻ است».

در هر حال باید بر این نکته پافشاری کرد که مجرم و بزهدار یک انسان است. در

این قسمت تبیین این مسئله بسیار مهم است که آنچه درباره مجازات‌های بیان شده در اسلام گفتیم این بود که اسلام مجموعه‌ای از احکام (باید و نبایدها) را برای بشر ترسیم کرده است تا انسان را به مرز سعادت و انسانیت نزدیک کند و وی را به هدف خلقت (و ما خلقت الجنّ و الأنس الاّ ليعبدون) برساند. در این مجموعه پیش‌بینی مجازات‌های بیان شده، یکی از راه‌کارهاست که البته به‌عنوان واپسین راه‌حل است؛* چرا که اکثر انسان‌ها با توصیه و ارشاد راه صحیح را انتخاب کرده و از آلوده کردن خود به جرایم پرهیز می‌کنند.

حضرت علیؑ درباره حرمت برخی از امور و جرم‌انگاری آن‌ها و تشریح کیفر بر آن‌ها، می‌فرماید:

«وَالْقَصَاصُ حَقًّا لِلدِّمَاءِ وَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِعْظَامًا لِلْمَحَارِمِ وَ تَرْكُ شُرْبِ الْخَمْرِ تَحْصِينًا لِلْعَقْلِ وَ مُجَانَبَةُ السَّرْقَةِ إِجَابًا لِلْعِفَّةِ وَ تَرْكُ الزَّوْنِ الْزِنَا تَحْصِينًا لِلنَّسَبِ وَ تَرْكُ اللَّوَاظِ تَكْثِيرًا لِلنَّسْلِ وَ الشَّهَادَاتُ اسْتِظْهَارًا عَلَى الْمُجَاهِدَاتِ وَ تَرْكُ الْكُذْبِ تَشْرِيفًا لِلصِّدْقِ وَ السَّلَامُ أَمَانًا مِنَ الْمَخَافِ وَ الْأَمَانَةُ نِظَامًا لِلْأَمَةِ وَ الطَّاعَةُ تَعْظِيمًا لِلْإِمَامَةِ (نهج البلاغه، ح 244)؛ و قصاص را برای پاسداری از خون‌ها و اجرای حدود را برای بزرگداشت محرمات الهی و ترک می‌گساری را برای سلامت عقل، و دوری از دزدی را برای تحقق عفت و ترک زنا را برای سلامت نسل انسان و ترک لواط را برای فزونی فرزندان و گواهی‌دادن را برای به‌دست آوردن حقوق انکار شده و ترک دروغ را برای حرمت نگاه‌داشتن راستی و سلام کردن را برای امنیت از ترس‌ها و امامت را برای سازمان‌یافتن امور امت و فرمان‌برداری از امام را برای بزرگداشت مقام رهبری، واجب کرد.»

به باور یکی از نویسندگان عقوبت‌های اسلامی باعث تنقیض کرامت انسان نیست؛ زیرا خداوند متعال ﷻ، انسان را به وسیله آزادی اراده و آزادی انتخاب بین گزینه‌های گوناگون از دیگر آفریدگان متمایز ساخت. در نظر شارع اسلامی زمانی که کیفرها را وضع کرد، آزادی اراده دارای درجه اول از اعتبار بوده است؛ پس زمانی که کیفرهای دنیوی وضع شد، برخی بر بدن (پوست) انسان، برخی بر جسد انسان، برخی بر وادار

*. به فرموده امام علیؑ: «آخِر الدَّوَاءِ الْكِي» همواره مجازات کردن افراد واپسین رتبه در برخورد با تبهکاران است؛ چرا که به فرموده امام علیؑ بیشتر انسان‌ها با پند و اندرز و ارشاد به سوی اصلاح و تربیت حرکت می‌کنند «ان العاقل يتعظ بالأدب».

کردن انسان بر اقامت در مکان خاصی، برخی بر مال و برخی بر حیات خود انسان عارض می‌شود اما هیچ تعرضی به اراده انسان ندارد. این تکریم و بزرگداشت ویژه‌ای برای انسان است که باید آن را درک کند. بنابراین انسان در حقیقت و جوهر خویش عبارت از پوست (بشره) که به واسطه ضرب یا جلد متعرض آن می‌شویم نیست؛ همچنین عبارت از جسدی نیست که ممکن است متعرض برخی از اجزای آن به واسطه قطع کردن می‌شویم، نیست؛ اما پیش از همه این‌ها همان اراده انسانی که در ورای این‌هاست، جوهره و حقیقت انسان است. در نتیجه اسلام کیفر جلد و قطع را وضع کرد اما کیفر حبس را وضع نکرد مگر درباره زنا که به اتفاق و اجماع مسلمانان این حکم واحد نیز نسخ شده است؛ همچنین ثابت نشده است که پیامبر اکرم ﷺ کسی را به خاطر کیفر دادن زندانی کرده باشد.*

وی در ادامه می‌گوید چطور می‌شود وقتی برخی مجازات‌ها نسبت به وجود انسان مخالف کرامت است و اما وقتی که آزادی او را با کیفر حبس سلب می‌کنیم کرامت وی حفظ می‌شود (همان، ص 160).

افزون این‌که اگر مجازات بدنی هتک حرمت و خلاف کرامت انسان است، مجازات حبس نیز که مهم‌ترین حق تعریف شده برای انسان (آزادی) را از انسان سلب می‌کند، خلاف کرامت انسان است (همان، ص 177).

وقتی که پرفسور روزنتال در ملاقات از علامه جعفری رحمته‌الله می‌پرسد آیا کیفر سرقت (بریدن دست) ظالمانه نیست؟ چرا که مال دنیا چیزی نیست که در ازای آن عضوی از

* «لَقَدْ مَيَّزَ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى الْإِنْسَانُ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ بِحَرِيَةِ الْإِرَادَةِ وَ الَّتِي تُعْنَى حَرِيَةِ الْإِخْتِيَارِ بَيْنَ الْبِدَائِلِ، وَ كَانَتْ لِحَرِيَةِ الْإِرَادَةِ الْإِعْتِبَارَ الْأَوَّلَ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ الْإِسْلَامِيِّ عِنْدَ مَا فُرِضَ الْعُقُوبَاتُ فَعِنْدَمَا فُرِضَ الشَّارِعُ الْعُقُوبَاتِ الدِّيُونِيَّةِ، عَرِضَ لِبَشَرَةِ الْإِنْسَانِ وَ عَرِضَ لَجَسَدِ الْإِنْسَانِ وَ عَرِضَ لِأَسْتِقْرَارِ الْإِنْسَانِ فِي أَرْضٍ مَعْيِنَةٍ وَ عَرِضَ لِأَمَالِ الْإِنْسَانِ وَ عَرِضَ لِحَيَاةِ الْإِنْسَانِ نَفْسِهَا وَ لَكِنَّهُ لَمْ يَعْضُ لَأَرَادَتِهِ. وَ كَانَ ذَلِكَ تَكْرِيماً خَاصاً لِلْإِنْسَانِ كَمَا عَلَيْهِ أَنْ يَدْرَكَهُ فَالْإِنْسَانُ فِي حَقِيقَتِهِ وَ جَوْهَرِهِ لَيْسَ هُوَ هَذِهِ الْبَشَرَةُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ نَعْضُ لَهَا بِالضَّرْبِ أَوِ الْجُلْدِ أَوْ هِيَ الْجَسَدُ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ نَعْضُ لِبَعْضِ أَجْزَائِهِ بِالْبَتْرِ وَ لَكِنَّهُ قَبْلَ كُلِّ ذَلِكَ هُوَ هَذِهِ الْإِرَادَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْكَامِنَةُ وَرَاءَ ذَلِكَ كَلِّهِ وَ الْقَادِرَةُ عَلَى أَنْ تَصْنَعَ بِهِ شَيْئاً وَ إِذَا عَرِضَتْ لِهَذِهِ الْإِرَادَةِ عَرِضَ لِكُلِّ كَيْفَانِ الْإِنْسَانِ فَقَدْ فُرِضَ الْإِسْلَامُ عَقُوبَةَ الْجُلْدِ وَ الْبَتْرِ وَ لَكِنَّهُ لَمْ يَفْرَضْ عَقُوبَةَ الْحَبْسِ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ وَاحِدٍ فَقَطُّ عَلَى جَرِيْمَةِ الزَّانَا وَ قَدْ نَسَخَ هَذَا الْحُكْمَ بِأَجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ وَ لَمْ يَثْبُتْ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سَجَنَ أَحَداً عِقَاباً لَهُ عَلَى ذَنْبٍ...» (اسامة عبدالله قايد، 1978م، ش 2 و 3، ص 159).

بدن انسان بریده شود و تا آخر عمر آبرویش برود. وی در پاسخ می‌گوید:

بلکه اگر این‌طور باشد که شخصی به جایی برود و مقداری مال را بدزد و دزدی اثبات و دست بریده شود البته به حق می‌فرمایید و این قانون ظالمانه است و قانون اسلام مانند قانون حمورابی خشن و غیرقابل اجراست. در صورتی که این‌طور نیست. شرایطی را که ما تحقیق کردیم تا دستی مجاز به بریدن شود بیش از بیست شرط باید محقق شود؛ به‌طور مثال، یکی از آن شرایط این است که دزد برای زندگی خود اضطرار نداشته باشد، اضطرار نوعی هم نباشد؛ به‌طور مثال، در جامعه گرانی، مخمصه و قحط‌سالی نباشد، حتی عدم امنیت اقتصادی هم در جامعه نباشد ... بنابراین حکم بریدن دست مانند شمشیری است که به هوا رفته و ممکن است سال‌های فراوانی بگذرد و این شمشیر پایین نیاید. در حقیقت این حکم به خاطر حفظ اموال مردم است که گاهی باعث ریختن خون‌ها می‌گردد. ممکن است از نظر یک انسان مقدار آن بسیار کم باشد اما برای صاحب مال حیاتی است ... با این شرایط باید گفت دزد کسی است که قیام می‌کند علیه قوانین کشور ... (جعفری، 1375، ص 21-15).

توجه به این مسئله نیز مهم می‌باشد که انسانی که مرتکب سرقت حدی شده است در حقیقت این شخص کرامت و عزت خود را از دست داده است، چه این‌که در آیه مربوط به جرم سرقت، خداوند متعال ﷻ می‌فرماید: «جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مائده، 38). امام رضا ﷺ درباره علت قطع ید سارق می‌فرماید: «فَجَعَلَ قَطْعَهَا نَكَالاً وَ عِبْرَةً لِّمَنَّا يَبْتَغُوا اخذ الاموال من غير حلال ... وَ حَرَّمَ السَّرْقَةَ لِمَا فِيهَا مِنْ فساد الاموال و قتل النفس لو كانت مباحة» (حر عاملی، 1409ق، ج 28، ص 241، ح 2). مجازات قطع برای تنبه و عبرت گرفتن دیگران است که اموال خود را از راه حرام به دست نیاورند. در اسلام حلال بودن مال اهمیت ویژه‌ای دارد. آثار وضعی مال در انسان بسیار سنگین است. امام صادق ﷺ می‌فرماید: «خداوند متعال ﷻ در اموال مردم حدی قرار داده تا مردم اموال را از راه حلال به دست آورند و هر کس آن را از راه حرام به دست آورد دست وی به خاطر تجاوز از حد الهی قطع می‌شود» (کلینی، 1407ق، ج 7، ص 174).

همان‌طور که قرآن کریم اجرای قصاص را مایه حیات و زندگی می‌داند، در روایت‌های نیز اجرای حدود را مایه حیات و زندگی می‌داند. امام کاظم ﷺ درباره آیه «وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» می‌فرماید:

«لَيْسَ يَحْيِيهَا بِالْفَطْرِ وَ لَكِنْ يَبْعَثُ اللَّهُ رَجَالًا فَيَحْيُونَ الْعَدْلَ فَتُحْيَا الْأَرْضُ لِأَحْيَاءِ الْعَدْلِ وَ لِإِقَامَةِ الْحَدِّ لِلَّهِ أَنْفَعُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا؛ زمین را با باران زنده نمی‌کند بلکه خداوند متعال ﷻ مردانی را بر می‌انگیزد که عدل را زنده می‌سازند و زمین به علت احیای عدل زنده می‌شود و اجرای حد در زمین برای زمین از باران چهل روز سودمندتر است» (همان، ص 174).

برخی از اندیشه‌وران اسلامی پس از تقسیم کیفر به سه گونه: مجازات قراردادی (تنبيه و عبرت)، مجازاتی که با گناه رابطه تکوینی و طبیعی دارد (مکافات دنیوی) و مجازاتی که تجسم خود جرم است (عذاب اخروی) چنین بیان می‌کنند:

قوانین جزایی برای تربیت مجرمان و برقراری نظم در جامعه ضرور و لازم است، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود. این که برخی می‌گویند به جای مجازات باید مجرم را تربیت کرد ... یک مغالطه است ... از راه تقویت ایمان و پدیدساختن تربیت صحیح و اصلاح جامعه و از بین بردن علل وقوع می‌توان از تعداد جرم‌ها و جنایات تا حدود فراوانی کاست و باید هم از این راه‌ها استفاده کرد اما نمی‌توان انکار کرد که مجازات هم در جای خود لازم است و هیچ یک از امور دیگر اثر آن را ندارد ... (مطهری، 1372، ج 1، ص 226).

البته این مسئله را نیز نباید فراموش کرد که از نظر اسلام مجازات واپسین راه حل است؛ به تعبیر امیر بیان: «و آخر الدواء الکی».

درباره فلسفه مجازات سرقت *ابوالعلاء معری* با شعری که سرود به این مطلب اشاره کرد که دستی که پانصد دینار دیه آن است چگونه به خاطر ربع دینار بریده می‌شود؟ ظاهراً این کلام متناقض است. *سیدمرتضی* ﷺ در پاسخ وی نوشت: «عزت امانت آن را گران و ذلت خیانت آن را ارزان کرده است؛ پس حکمت خداوند متعال ﷻ را دریاب» (کریمی، 1361، ج 2، ص 173 حبیب‌زاده، 1373، ص 67).

درباره مجازات شلاق نیز *عبدالقادر عوده* می‌گوید:

برخی از شارحان قوانین درباره مجازات شلاق به دو جهت مورد نقد قرار می‌دهند. یکی به لحاظ نفرت از تألم بدنی و دوم نقض شرافت و احترام انسانی اما پاسخ این است که ترس از درد شلاق نکته‌ای می‌باشد که مجرمان از آن هراس دارند پس ضروری است از این مسئله برای بازداشتن و ارهاب آن‌ها استفاده کنیم ... اما نقض

شرافت انسانی در اثر مجازات شلاق اندیشه صحیحی درباره مجازات نیست و نمی‌توان این استدلال را برای کسی که خودش حرمت و شرافت خویش را حفظ نکرده و کرامت انسانی خود را نقض کرده است، استفاده کرد (عبدالقادر عوده، 1994م، ج 1، ص 637).

زیرا عزت و کرامت انسان از بحث‌های ارزشی است و درباره انسان از آن جهت که با اراده و اختیار است، مطرح می‌شود؛ کرامت ارزشی امری جبری و غیراختیاری نیست بلکه از جمله امور اکتسابی است که باید در پرتو تربیت و آلوده‌نکردن خود به رذیلت‌های اخلاقی که جرایم از جمله آنهاست، آن را به دست آورد.

ب) تشریح دیه و کرامت و ارزش انسان

درباره تشریح دیه و تنصیف و تفاوت آن میان زن و مرد در برخی موارد نشان‌دهنده نوع نگاه ارزشی به زن و مرد نیست تا گفته شود ارزش زن در برابر مرد از نگاه دین مبین اسلام متفاوت بوده است و به زن به‌عنوان یک موجود درجه دوم نگاه می‌شود. از نظر کلی تشریح دیه در اسلام در برابر جنایت،* افزون بر تشفی خاطر، تمرکز بر جبران خسارتی می‌باشد که در اثر جنایت وارد شده است؛ این مسئله خسارت براساس مجموعه احکام و وظیفه‌های تشریح شده برای زن و مرد، زمانی که بر مرد که به شکل معمول منبع درآمد اقتصادی خانواده می‌باشد وارد شود، بسیار بیشتر است و جبران آن نیز هزینه بیشتری را می‌طلبد. البته باید یادآوری کرد که در گذشته و حتی در عصر حاضر، سنگینی بار اقتصادی خانواده بر عهده مردها بوده و است؛ زیرا نفقه زن و اولاد و نیز مهریه زن بر عهده مرد می‌باشد؛ در حالی که زن، نه تنها نفقه خود و فرزندان بلکه نفقه خود وی نیز بر وی واجب نیست و مالک درآمدهای خود است (منتظری، 1429ق، ص 73).

درباره ارث زن نیز در قرآن کریم و روایت‌ها به موضوع اقتصادی اشاره دارد. در روایتی ابن‌ابی‌العوجاء درباره این حکم شرعی دو برابر بودن ارث مرد نسبت به زن، به

*. از نگاه فقهی اصطلاح «جنایت» به رفتاری اطلاق می‌شود که علیه تمامیت جسمانی افراد ارتکاب یابد که یا باعث قصاص یا دیه و ارش می‌شود. همین اصطلاح در ادبیات حقوقی معاصر بر جرم‌های سنگین اطلاق می‌شود.

یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام اعتراض کرد و گفت چرا زن بیچاره که از مرد ضعیف‌تر است، باید یک سهم از ارث ببرد و مرد که توانا تر است، دو سهم ببرد؟ یکی از اصحاب این سخن را برای امام صادق علیه السلام نقل کرد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: به علت این که مرد تکلیف‌های بیشتری داشته و مسئولیت‌های سنگین‌تری بر دوش دارد. مرد باید به جهاد برود و مخارجی را در این باره متحمل شود، مرد باید افزون بر مخارج خود، مخارج زندگی همسر خود را نیز تأمین کند. مرد در ردیف عاقله است و باید در جنایت خطایی بستگان خود، با پرداخت مال، معاونت کند؛ در حالی که زن چنین وظیفه‌هایی را ندارد.* در روایتی امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسشی در همین باره فرمود:

علت این که از میراث به زنان نصف سهم مردها داده می‌شود این است که زن چون ازدواج کند، می‌گیرد اما مرد دهنده است. به همین جهت بر سهم مردها افزوده شده است و علت دیگر این که سهم مرد دو برابر سهم زن می‌باشد، این است که زن اگر احتیاج پیدا کند تحت کفالت مرد می‌باشد و مرد مکلف است امور معاش وی را تأمین کند و نفقه‌اش را بپردازد اما زن نه مکلف است معاش مرد را تأمین کند و نه در صورتی که مرد محتاج شود، وظیفه دارد نفقه وی را بپردازد ... (صدوق، 1413ق، ج 4، ص 350، ح 5755).

مهم‌تر این که امام در ادامه برای تعلیل بیان خود به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (نساء، 34) اشاره می‌کند.

ج) رعایت جنبه رحمانی به هنگام اجرای مجازات

به بیان امام علی علیه السلام، «فانهم صنفان» آن چه که در بحث کرامت انسان مطرح می‌باشد این است که اگر چه مجازات‌های بیان شده در اسلام مخالفتی با کرامت انسان ندارد بلکه برای حفظ کرامت انسان است اما این مسئله به آن معنا نیست که هر گونه‌ای بتوانیم با مجرم برخورد کنیم یا به عبارتی برخورد خشن و غیرانسانی با مجرمان داشته باشیم. یکی از مهم‌ترین مسایل در اسلام آن است که مجریان قوانین جزایی باید به قصد

* «... فَقَالَ لَأَنَّ الْمَرْأَةَ لَيْسَ عَلَيْهَا جِهَادٌ وَلَا نَفَقَةٌ وَلَا مَعْقَلَةٌ وَإِنَّمَا ذَلِكَ عَلَى الرِّجَالِ فَلِذَلِكَ جُعِلَ لِلْمَرْأَةِ سَهْمٌ وَ لِلرِّجَالِ سَهْمَانٌ» (طوسی، 1407ق، ج 9، ص 275)؛ در متن‌های فقهی نیز برای استدلال به این عاقله فقط ذکر هستند و شامل زنان نمی‌شود به همین روایت استناد کرده‌اند (سبزواری، 1413ق، ج 29، ص 344).

اصلاح هم‌زمان با رأفت و رحمت با مجرم برخورد کنند از برخوردهای معصومان علیهم‌السلام نیز این مسئله قابل برداشت است. به عبارت دیگر باید مجازات‌ها یک مدرسه باشند نه مانند برگزاری یک جشن، باید همواره مانند کتابی باز باشد و نه مانند برگزاری یک مراسم. همان‌گونه که مدت زمان کیفر برای محکوم اثرگذار است، نسبت به دیگر افراد جامعه که نظاره‌گر اجرای آن هستند نیز مفید است؛ ناظران اجرای کیفر باید بتوانند در هر لحظه به واژه‌نامه جرم و مجازات مراجعه کنند. کیفری که مخفیانه اجرا شود در واقع کیفری نیمه تلف شده است. باید کودکان بتوانند به مکان‌هایی که کیفر اجرا می‌شود، حاضر شوند و در آن‌جا کلاس مدنیت‌شان را بگذارند و افراد بزرگسال در این مکان‌ها به‌صورت متناوب، قانون‌ها را از نو می‌آموزند. مکان‌هایی که در آن‌ها کیفر اجرا می‌شوند باید مانند باغ قوانین باشند که خانواده‌ها یکشنبه از آن بازدید می‌کنند (فوکو، 1382، ص 140-141). این مسئله تازه‌ای نیست بلکه در صدر اسلام نیز این موضوع وجود داشته است. در زمان امام علی علیه‌السلام آن‌گاه که مقرر شد حدی را بر یک شخص مجرم اجرا کنند جمعی از مردم برای تماشا حضور پیدا کردند. امام علی علیه‌السلام فرمود: «لَا مَرَحِبًا بِوُجُوهِ لَّا تُرَى إِلَّا فِي كُلِّ سُوءٍ هُوَ لَاءِ فُضُولِ الرِّجَالِ أَمْطَهُمْ عَنِّي يَا قَنَبْرُ؛ ناخوش باد چهره‌هایی که جز در صحنه‌های بد و ناخوشایند دیده نمی‌شوند، اینان افرادی بی‌هوده هستند. ای قنبر! آنان را از من دور کن» (بروجردی، 1386، ج 30، ص 590). هم‌چنین در مواردی که در موقع اجرای حد رحم وقتی مردم جمع می‌شدند امام علی علیه‌السلام می‌فرمود: «فمن كان لله عليه مثل ما له عليها فلا يقم عليها الحد؛ کسی که حدی از حدود الهی بر خویش دارد حق ندارد حد را اجرا کند» (حرّ عاملی، 1409ق، ج 18، ص 241، ح 1). این عمل نشان‌دهنده آن است که افرادی که برای تحقیر و هتک احترام مجرم می‌خواهند عملی انجام دهند، مورد نهي وی بوده‌اند.

در برخوردهای پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با مجرمان نیز این نکته استفاده می‌شود که وی فقط به خاطر مجازاتی که به‌طور صحیح بر وی اعمال شده مستحق آن بوده است اما کسی حق ندارد وی را مورد تحقیر قرار دهد؛ بنابراین وی مردم را از هتک حرمت بزه‌کاری که مجازات بر وی اجرا شده، نهي می‌کردند (بخاری، [بی‌تا]، ج 4، ص 171). به‌طور کلی در اسلام سرزنش کسی به‌علت ارتکاب گناهی یا جرمی ناپسند است. در

کتاب‌های روایی شیعه روایت‌هایی درباره داریم که مرحوم کلینی رحمه الله در کتاب کافی بابی را با عنوان «باب التعییر» آورده‌اند (کلینی، 1407ق، ج 2، ص 356). شیخ حرّ عاملی رحمه الله نیز در کتاب وسائل بابی را تحت عنوان حرمت تحقیر و سرزنش مومن روایت‌های را نقل کرده‌اند (حرّ عاملی، 1409ق، ج 12، ص 276 به بعد). روایتی که فقیهان نیز درباره ممنوعیت تحقیر و سرزنش مؤمن اعم از مجرم و غیر مجرم روایت صحیحه عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام است که فرمود: «مَنْ عَيَّرَ مُؤْمِنًا بِذَنْبٍ لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَرْكَبَهُ؛ کسی که مؤمنی را به سبب ارتکاب گناهی (جرمی) سرزنش کند، نمیرد تا دچار آن شود» (همان، ص 277).

هم‌چنین در روایت‌ها سفارش شده است که برای اجرای حد شلاق در ایام سرما در ابتدای روز که هوا سرد است اجرا نشود بلکه صبر کنند تا بعد از ظهر که هوا گرم‌تر شود یا در تابستان و هوای گرم در ابتدای روز که هوا خنک‌تر و شدت گرما نیست اجرا شود (کلینی، 1407ق، ج 7، ص 217). بسیاری از فقیهان براساس همین روایت‌ها فتوا داده‌اند (اردبیلی، 1403ق، ج 13، ص 79 / طباطبایی، 1418ق، ج 15، ص 502). صاحب جواهر بعد از بیان فقیهان در این‌باره تصریح می‌کند که ظاهر نصوص و فتوا وجوب است و نه استحباب؛ در نتیجه اگر مجری حد رعایت نکند ضامن است (نجفی، 1404ق، ج 41، ص 344). در روایت دیگر وقتی قنبر در مقام اجرای مجازات سه تازیانه بیشتر بر مجرم زد، امیر مؤمنان علیه السلام وی را مجازات کرد. به استناد همین آموزه‌های دینی است که امام خمینی رحمه الله در ضمن پیامی به مجلس شورای اسلامی می‌گوید: «ما همه باید بدانیم که مجرمی که بالاترین جرم را دارد و به سوی چوبه دار می‌رود، جز اجرای حد شرعی احدی حق آزار وی را لفظاً و عملاً ندارد و مرتکب، خود ظالم است و مستحق کیفر» (موسوی خمینی، 1389، ج 18، ص 467).

امام علی علیه السلام حد سرقت را بر جوانی اجرا کرد و دستش برید، آن جوان حد خورده فریاد کشید و از حضرت امیر مؤمنان علیه السلام به عظمت یاد کرد و گفت: علی علیه السلام مرا

نجات داد.*

امام علیؑ از مردی که اقرار به زنا کرده بود، پرسید: آیا دارای همسر هستی؟ عرض کرد بله. فرمود: پس باید رجم شوی؛ در نتیجه دستور داد وی را به زندان ببرند؛ زمانی که موقع غروب آفتاب مردم برای رجم اجتماع کردند، مردی از میان جمعیت عرض کرد یا امیر مؤمنانؑ این فرد ازدواج کرده است اما هنوز با همسر خود همبستر نشده است؛ علی خوشحال شد و فقط حد تازیانه را جاری کرد.**

* اصبح بن نباته می گوید: روزی از روزها در مسجد کوفه خدمت امیر مؤمنانؑ شرفیاب شدم. جمعی بسیار به همراه غلامی سیاه حضور داشتند. آنان اظهار کردند که ای امیر مؤمنانؑ، این غلام سارق است. امامؑ به وی فرمود: ای غلام، آیا تو سارق هستی؟ وی در پاسخ گفت: آری. حضرت بار دوم به وی فرمود: ای غلام، آیا تو سارق هستی؟ وی گفت: آری، ای سرورم. امامؑ به وی فرمود: اگر برای بار سوم بگویی و به سرقت اعتراف کنی، دستت را قطع می کنم. پس از آن امامؑ فرمود: ای غلام، آیا تو سارق هستی؟ وی گفت: آری، ای سرورم. در این جا امامؑ دستور قطع دست وی را صادر کرد و دست وی بریده شد. غلام با دست چپ، دست راست بریده را در حالی که خون از آن می چکید، گرفت. ابن کواء وی را دید. ابن کواء همیشه از امیر مؤمنانؑ بدگویی می کرد. وی به غلام گفت: چه کسی دست راستت را برید؟ غلام در پاسخ گفت: دست راستم را همان کسی بریده که موی جلوی سرش ریخته، شکمش برآمده و راه ورود به یقین و ریسمان محکم خداوند متعالﷻ و شافع روز جزاست و پنجاه و یک رکعت نماز می خواند. غلام مناقب بسیاری را بیان کرد؛ تا آن جا که وی می گوید: چون غلام از ستایش امیر مؤمنانؑ فارغ شد و به راه خویش رفت، عبد الله بن کواء نزد امام آمد و به امام گفت: درود بر تو ای امیر مؤمنانؑ. امیر مؤمنانؑ به وی فرمود: درود بر هر کس که از هدایت پیروی کند و از عواقب گمراهی بترسد. ابن کواء به امامؑ گفت: ای پدر حسن و حسین، دست راست غلام سیاهی را بریده ای و من از وی می شنوم که تو را همه گونه زیبا ثنا می گوید. حضرت پرسید: چه شنیده ای که می گوید؟ ابن کواء گفت: غلام چنین گفت و آن گاه همه آنچه غلام گفته بود، خدمت امام تکرار کرد. امامؑ به دو فرزندش حسن و حسینؑ فرمود: بروید و غلام را نزد من بیاورید. آنان به دنبال غلام به کنده رفتند و به وی فرمودند: ای غلام، نزد امیر مؤمنانؑ برو. اصبح بن نباته گوید: چون غلام در جلوی امیر مؤمنانؑ ایستاد، حضرت به وی فرمود: دست راستت را بریدم و تو آن گونه که به من رسیده است، مرا ثنا گویی! وی گفت: ای امیر مؤمنانؑ، شما فقط بر پایه یک حق واجب که خداوند متعالﷻ و پیامبرش واجب کرده است، آن را بریده ای. امامؑ فرمود: دستت را به من بده. آن گاه امام دست را گرفت و آن را با عبا پوشاند و تکبیر گفت و دو رکعت نماز گزارد و کلماتی را که ما می شنیدیم بر زبان جاری کرد و در پایان دعایش فرمود: مستجاب کن ای پروردگار عالمیان و کف دست را سوار بر مچ کرد و به یارانش فرمود: عبا را از کف کنار بزنید. آنان عبا را از کف کنار زدند و دیدند که کف بر مچ دست به اذن خداوند متعالﷻ پیوند خورده است (بروجردی، 1386، ج 30، ص 905-904 / طبری آملی، 1427ق، ص 155).

* «لَهُ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ أَقْرَعَ عَلَى نَفْسِهِ بِلِزَانِهِ فَقَالَ لَهُ أَحْصَيْتَ قَالَ لَهُ أَحْصَيْتَ قَالَ نَعَمْ قَالَ إِذَا تَرَجِمَ فَرَفِعَهُ إِلَى السَّجَنِ فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْعَشِيِّ جَمَعَ النَّاسُ لِيَرْجِمَهُ فَقَالَ رَجُلٌ مِنْهُمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنَّهُ تَرَوُجُ امْرَأَةً وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا بَعْدَ فَرَجِ عَلِيٍّ وَضَرَبَهُ أَحَدٌ» (نمیمی مغری، 1383، ج 2 ص 451).

یکی دیگر از مسایلی که جای درنگ و دقت دارد این که اجرای مجازات نباید باعث شادی و خوشحالی مجری آن شود؛ بنابراین وقتی حضرت علیؑ مسئله‌ای پیش می‌آمد که به واسطه عذری مجرم مجازات نمی‌شد، بسیار خوشحال می‌شد. اساساً والی و حاکم جامعه به تعبیر امام علیؑ باید با همه مهربان باشد و اساس کار خود را بر رحمت و عطوفت قرار دهد. امام در نامه به مالک اشتر فرمود: «مهربانی با مردم را پوشش قلب خود قرار ده و با همه دوست و مهربان باش، مبادا هرگز چون حیوان درنده باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی ... اگر گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود ... آنان را بیخشای ...»*

مطلب مهم دیگر این که پس از اجرای مجازات همه موظف هستند با دید احترام و تکریم به انسان مجازات شده برخورد کنند. مرحوم صاحب جواهر (نجفی، 1404ق، ج 41، ص 543) در شرح عبارت شرایع محقق حلیؑ مبنی بر این که زمانی که دست سارق قطع شد مستحب است وی را پرستاری و مداوا کنند، بر روایت‌هایی اشاره می‌کند که دو مورد آن در ذیل بیان می‌شود:

1. سارقی را نزد پیامبرﷺ آوردند، فرمود: «دستش را قطع کنید؛ سپس فرمود: به سوی خداوند متعال ﷻ توبه کن و برگردد. آن مرد گفت به سوی پروردگار توبه کردم. پیامبر فرمود: خداوند متعال ﷻ نیز توبه تو را پذیرفت.»**

2. روایت کرده‌اند که تعدادی سارق را نزد امام علیؑ آوردند که بینه بر آنها اقامه شده بود و آنها نیز به دزدی اقرار کرده بودند. حد الهی بر وی اجرا و دستشان قطع شد؛ پس از اجرای حد امام فرمود:

«يَا قَنْبِرُ خُذْهُمْ إِلَيْكَ فِدَاؤِ كُلُّوهُمْ وَأَحْسِنِ الْقِيَامَ عَلَيْهِمْ فَإِذَا بَرَأُوا فَأَعْلَمْنِي ...؛ ای قنبر اینان را در نزد خود نگه دار و جراحات‌های آنها را مداوا کن و به نیکی از آنان پذیرایی کن و آن‌گاه که بهبودی حاصل شده مرا خبر کن. پس قنبر گفت: یا امیر

* «وَأَشْعُرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صَنَفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ تَفْرُطُ مِنْهُمْ الزَّلْزَلُ وَتَعْرُضُ لَهُمُ الْعُلَلُ وَ يُؤْتِي عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطِيئَةِ فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيكَ اللَّهُ مِنْ عَفْوِهِ» (نهج البلاغه، ن 53، ص 566).

** «أَنَّ اتِي بِسَارِقٍ، فَقَالَ ﷺ: اذْهَبُوا فَاقْطَعُوهُ ثُمَّ احْمِسُوهُ ثُمَّ اثْنُونِي بِهِ فَأَتَى بِهِ فَقَالَ: تَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ فَقَالَ تَبَّتْ إِلَيَّ اللَّهُ قَالَ: تَابَ اللَّهُ عَلَيْكَ» (بيهقي، [بى تا]، ج 8، ص 275-276).

مؤمنان^۳ افرادی که بر آنها حد اقامه شد جراحت‌های آنها بهبود یافته است. امام علی^۴ فرمود: به هر کدام دو لباس بپوشان و نزد من بیاور. قنبر نیز لباس نیکو به آنان پوشاند و آنها را نزد امام آورد. در آن هنگام امام نشسته بود و با انگشت به خاک می‌زد؛ سر بلند کرد و فرمود: دست‌های خود را به سوی آسمان بلند کنید و بگویید خدایا علی دست ما را قطع کرد، آنها نیز چنین کردند سپس حضرت فرمود: خدایا براساس کتاب تو و سنت پیامبرت عمل کردم سپس به آنها فرمود: اگر توبه کنید از دستانتان در امان هستید وگرنه به آنها ملحق خواهید شد. در پایان به قنبر فرمود: «يَا قَنْبِرُ خَلِّ سَبِيلَهُمْ وَاعْطِ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَا يَكْفِيهِ إِلَى بَلَدِهِ»؛ آنها را آزاد کن و به هر کدام به اندازه‌ای بده که به شهر خود برسند» (طوسی، 1407ق، ج 10، ص 127/ حرّ عاملی، 1409ق، ج 28، ص 301، ح 3).

پس توجه به شخصیت مجرم و عدم اعمال خشونت و بدرفتاری با آنها، هم‌چنین توجه به آینده آنان که دوباره مرتکب جرم نشوند به خوبی از متن‌های دینی فهمیده می‌شود.

سرانجام باید گفت اگر انسانی خود کرامت و بزرگواری خود را کنار گذاشت و در تجاوز به جان و مال مردم از نقض هیچ مقرراتی خودداری نکرد، آیا زدن چند ضربه شلاق به وی بر اساس قانون، باز خلاف کرامت انسانی است؟ به نظر می‌رسد برعکس اجرای مجازات‌ها به‌طور کلی در اسلام برای حفظ حرمت انسان‌هاست و سرانجام حفظ جامعه انسانی از زشتی‌ها و پلیدی و رهنمون‌شدن به موقعیتی است که لازمه شأن و کرامت انسان است. هیچ کتابی مانند قرآن کریم برای انسان‌ها قائل به کرامت و بزرگی نشده است اما در عین حال انسان‌های منحرف و پست را شبیه حیوانات بلکه پایین‌تر از حیوانات می‌داند.*

(د) ظرفیت فقه در مرحله وضع و اجرای کیفر

در پایان اشاره به نکته خالی از فایده نیست که در وضع و اجرای کیفرهای اسلامی این‌گونه نیست در هیچ شرایطی نتوان آن را تغییر داد یا مجازات مناسب‌تری در نظر گرفت. درباره مجازات‌های تعزیری مسئله به‌علت آن‌که اصل وضع کیفر و نوع و میزان

* «... أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَيْكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف، 179).

و کیفیت آن به اختیار حاکم اسلامی می‌باشد، روشن است. یکی از اصولی که به‌عنوان اصل راهنما در وضع کیفر تعزیری باید مورد توجه قانون‌گذار باشد، حفظ حرمت و کرامت انسانی است. نوع تعزیر و چگونگی اجرای آن نباید به‌گونه‌ای باشد که باعث هتک کرامت انسانی شود و با ارزش‌های اخلاقی که در یک جامعه اسلامی و دینی مورد پذیرش قرار گرفته است در مقابله و تعارض باشد (بسته‌نگار (منتظری)، 1380، ص 717).

اما درباره حدود و قصاص و دیات مقدر که جزو موارد مجازات‌های معین در بخش فقه جزایی اسلام است، می‌توان در مواردی مانند این که اجرای حدود یا میزان دیه با مصالحی مهم‌تر درگیر است، می‌توان بر مبنای عنوان‌ها یا احکام ثانوی، آن را تغییر داد؛ به‌طور مثال، درباره کیفر زنا محسنه برخی از فقیهان معاصر را براساس مصالحی قائل به امکان تغییر نوع آن شده‌اند. در قانون مجازات اسلامی 1392 نیز این رویکرد فقهی در ماده 225 خود را نشان داده است.^{*} با توجه به دیدگاه فقهی که از امام خمینی^ع، مقام معظم رهبری و دیگر مراجع عظیم‌الشأن در این موضوع وجود دارد قانون‌گذار ترجیح داده است از حکم ثانویه در این موضوع استفاده کند (ر.ک به: فتحی، 1393، ج 1، ص 217 به بعد). برخی از مراجع معاصر به صراحت تبدیل رجم به اعدام یا شلاق را فتوا داده‌اند. حضرت امام خمینی^ع در پاسخ به استفتایی در این باره می‌فرماید: «در صورتی که رجم مفسده دارد مانعی ندارد» (گنجینه استفتائات قضایی، س 2499). هم‌چنین برخی فقیهان درباره مجازات و نیز موضوعیت داشتن نوع مجازات گفته‌اند: «حد زنا محسنه سنگسار است اما در شرایطی که محذورات مهمی بر این امر مترتب شود می‌توان اعدام را به‌صورت دیگری انجام داد...» (مکارم‌شیرازی، 1427ق، ج 1، ص 352، س 1186). هم‌چنین می‌نویسد: «ظاهر ادله موضوعیت است؛ اما با عنوان‌های ثانویه می‌توان آن را تغییر داد و در بسیاری از شرایط در عصر و زمان ما

*. ماده 225 قانون مجازات اسلامی مصوب 1392: «حد زنا برای زانی محسن و زانیه محسنه رجم است. در صورت عدم امکان اجرای رجم با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم قطعی و موافقت رئیس قوه قضائیه، چنان‌چه جرم با بینه ثابت شده باشد، باعث اعدام زانی محسن و زانیه محسنه است و در غیر این صورت، باعث صد ضربه شلاق برای هر یک است.»

انتخاب شیوه رجم یا حد لواط مشکل دارد» (همان، ج 3، ص 361، س 930). درباره دیه اقلیت های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اهل کتاب) نیز رویکرد قانون مجازات اسلامی مبنی بر حکم حکومتی از سوی ولی فقیه برابری دیه مسلمانان و اهل کتاب است.^{*} اگر چه برخی از فقیهان احتیاط را در برابری دیه مسلمانان و اهل کتاب می دانند.^{**}

افزون بر مطالب پیش گفته از نگاه حکم اولی نیز می توان گفت اجرای برخی از حدود از ابتدا مورد نهی شارع قرار گرفته است؛ به طور مثال، در اسلام اجرای هر حدی در سرزمین دشمن ممنوع دانسته شده و به علت آن نیز تصریح شده است؛ در روایتی از حضرت امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است: «حد در سرزمین دشمن، اجرا نمی شود؛ چون خوف این وجود دارد که کسی که حد خورده به دشمن پناهنده شود» (عاملی، 1409ق، ج 28، ص 28). از این مبنای فقهی نیز که با علت آن بیان شده است ممکن می باشد در بخش های دیگر نیز مورد استفاده قرار داد البته مشروط بر این که بیان روایت در جهت بیان علت حکم باشد و نه بیان حکمت حکم.

جمع بندی و نتیجه گیری

1. درباره انسان دو نکته قابل تصور است: الف) وجود و حقیقت انسان که به کرامت و تشریف الهی آراسته است؛ ب) عمل و فعل انسان است که هم می تواند عملی ممدوح باشد یا عملی مذموم. هم چنین ارزش و کرامت انسان با توجه به جایگاه وی در مجموعه نظام احسن به عنوان خلیفه الهی مورد توجه است.
2. تعیین کیفرها در مرحله اول و اجرای کیفرهای پیش بینی شده در مرحله بعد در

*. ماده 554 قانون مجازات اسلامی مصوب 1392: «براساس نظر حکومتی مقام رهبری، دیه جنایت بر اقلیت های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمان تعیین می شود».
** «پرسش 1185: با توجه به این که طبق فتوای مشهور فقیهان، دیه اهل کتاب - کفار ذمی - هشت صد درهم است، آیا اقلیت زرتشتی نیز مشمول این حکم خواهند بود؟ پاسخ: احتیاط آن است که دیه اهل کتاب و از جمله زرتشتی ها را مساوی دیه مسلمانان بپردازند. پرسش 1186: دیه مرد و زن غیرمسلمان چه مقدار است؟ پاسخ: دیه ذمی و مستأمن و معاهد بنابر احتیاط دیه کامله است؛ و ولی دم می تواند با قاتل مصالحه کند و کفار حربی مستثنا هستند و دیه زنان نصف دیه مردان است» (مکارم شیرازی، 1427ق، ج 3، ص 452-453).

یک نظام کیفری باید بر مبنای تعالی فرد و جامعه باشد و مجرم را باید به‌عنوان یک انسانی که مرتکب خطا و جرم شده است دید، نه بیش از آن.

3. تمام کیفرهایی که قانون‌گذار وضع می‌کند باید بر همین مبنای کرامت انسان دارای تناسب میان رفتار و مکافات و میزان متناسب باشد؛ به‌گونه‌ای که دستگاه قضایی و قضاات نتوانند کیفرهای سنگین و خارج از ضابطه تعیین و اعمال کنند.

4. در نظام کیفری اسلام بخش عمده‌ای از کیفرگذاری‌ها که در حوزه تعزیرات می‌باشد، به عهده حکومت اسلامی و حاکم عادل اسلامی واگذارده است که باید در این وضع کیفر، اصولی از جمله اصل کرامت انسان را رعایت کند؛ اما در بخش کوچکی از حدود و قصاص فرض بر این می‌باشد که شارع حکیم کیفر متناسب را وضع کرده است.

منابع و مأخذ

161

1. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله؛ شرح نهج البلاغة لابن‌ابی‌الحدید؛ ج 19، ج 1، قم: انتشارات آیت‌الله مرعشی‌نجفی رحمته‌الله، 1404ق.
2. ابوزهره، امام محمد؛ العقوبة؛ قاهره: دارالفکر العربی، [بی‌تا].
3. أبوشریعه، اسماعیل ابراهیم؛ مقاصد الشریعة الإسلامیة و المصالح المحمیة بالعقوبة؛ مجلة البحوث الفقهیة المعامرة، السنة الأولى، العدد الثانی، [بی‌تا].
4. احمدی ابهری، سیدمحمدعلی؛ اسلام و دفاع اجتماعی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1377.
5. آقای، بهمن؛ فرهنگ حقوق بشر؛ تهران: کتابخانه گنج دانش، 1376.
6. آنسل، مارک؛ دفاع اجتماعی؛ ترجمه: محمد آشوری و علی حسین نجفی‌ابرنندآبادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375.
7. بخاری، محمدبن اسماعیل؛ صحیح البخاری؛ بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، 1401ق.
8. بروجردی، آقا حسین؛ جامع احادیث الشیعة؛ ج 30، ج 1، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، 1386.

9. بسته‌نگار، محمد؛ حقوق بشر از منظر اندیشمندان؛ چ 2، تهران: شرکت سهامی انتشار، 1385.
10. بصری، احمد؛ السياسة الجزائية في فقه العقوبات الاسلامي المقارن؛ بيروت: دارالجيل، 1413ق.
11. بكاريا، سزار؛ رساله جرايم و مجازات‌ها؛ ترجمه: محمدعلی اردبیلی؛ چ 2، انتشارات دانشگاه شهيد بهشتی، 1374.
12. بيهقي؛ السنن الكبرى؛ بيروت: دار الفكر، [بی تا].
13. پرادل، ژان؛ تاريخ اندیشه‌های کيفری؛ ترجمه: علی حسین نجفی ابرندآبادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهيد بهشتی، 1373.
14. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ دانشنامه امام علی (ع)؛ زیر نظر: علی اکبر رشاد؛ چ 2، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1382.
15. تمیمی غری، احمدبن حیون؛ دعائم‌الاسلام؛ بيروت: دارالمعارف، 1383.
16. توشیهیکو ایزوتسو؛ خدا و انسان در قرآن؛ ترجمه: احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، 1361.
17. جعفری، محمدتقی؛ تحقیق در دو نظام حقوق جهانی قرآن بشر از دیدگاه اسلام مغرب و تطبیق آن در با یکدیگر؛ تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، 1370.
18. _____؛ تکاپوی اندیشه‌ها؛ تنظیم و تدوین: علی رافعی؛ چ 2، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1375.
19. جوادی آملی، عبدالله؛ «حق و تکلیف»؛ مجله حکومت اسلامی، س 8، 1382.
20. _____؛ اسلام و روابط بین‌الملل؛ قم: انتشارات اسراء، 1388.
21. _____؛ حق و تکلیف در اسلام؛ چ 2، قم: انتشارات اسراء، 1385.
22. _____؛ سلسله بحث‌های فلسفه دین: فلسفه حقوق بشر؛ چ 5، قم: انتشارات اسراء، 1386.
23. _____؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: انتشارات اسراء، 1375.
24. _____؛ کرامت در قرآن؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1366.

25. حبیب‌زاده، محمدجعفر؛ حقوق جزای اختصاصی (جرایم علیه اموال)؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، 1373.
26. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، 1409ق.
27. حرانی، حسن‌بن علی ابن‌شعبه؛ تحف العقول؛ ج 2، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1404ق.
28. حقیقت، سیدصادق و سیدعلی میرموسوی؛ مبانی حقوق بشر؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1381.
29. دفتر آموزش روحانیون و تدوین متون فقهی معاونت آموزش قوه قضاییه؛ نرم‌افزار گنجینه آرای فقهی - قضایی.
30. راغب‌اصفهانی، حسین‌بن‌محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دار القلم، [بی‌تا].
31. شیخ‌صدوق، محمدبن‌علی‌بن‌بابویه قمی؛ من لایحضره الفقیه؛ ج 2، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1413ق.
32. شیخ‌طوسی، محمدبن‌حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العرب، [بی‌تا].
33. _____؛ تهذیب الاحکام؛ ج 4، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1407ق.
34. شیرازی، سیدمحمد؛ الفقه؛ ج 2، بیروت: دارالعلوم، 1410ق.
35. صانعی، پرویز؛ حقوق جزای عمومی؛ تهران: انتشارات طرح نو، 1382.
36. _____؛ حقوق جزای عمومی؛ ج 6 (چاپ سوم گنج دانش)، تهران: انتشارات گنج دانش، 1374.
37. طباطبایی، سیدعلی؛ ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، 1418ق.
38. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج 5، قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1417ق.
39. طبرسی، فضل‌بن‌حسن؛ مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن؛ ج 3، تهران: انتشارات ناصر خسرو، 1372.

40. _____؛ جوامع الجامع؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، 1377.
41. طبری آملی صغیر، محمدبن جریر بن رستم؛ نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة علیهم السلام؛ قم: انتشارات دلیل ما، 1427ق.
42. عوده، عبدالقار؛ التشريع الجنایی الاسلامی؛ ج3، بیروت: مؤسسة الرسالة، 1994م.
43. غزالی، امام محمد؛ المستصفی؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، 1417ق.
44. فتحی، حجت الله؛ شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی مصوب 1392؛ قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، 1393.
45. فریمن، مایکل؛ مبانی فلسفی حقوق بشر؛ ترجمه: حسین شریفی طرازکوهی، چاپ شده در حقوق بشر در پرتو تحولات بین المللی؛ تهران: نشر دادگستر، 1377.
46. فوکو، میشل؛ مراقبت و تنبیه، تولد زندان؛ ج3، تهران: نشر نی، 1382.
47. فیض، سیدرضا؛ «تفسیری عارفانه بر دو حکم ربا و زنا از صدرالدین قونوی عارف و متفکر قرن هفتم هجری»؛ فصلنامه نامه مفید، ش22، [بی تا].
48. _____؛ «کرامت ذاتی انسانی در عرفان ابن عربی»؛ تهران: مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن ها، 1381.
49. _____؛ «مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی»؛ مجله الهیات و حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، س3، ش9 و 10، 1382.
50. فیض، علی رضا؛ مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام؛ ج3، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، 1373.
51. فیض کاشانی، ملامحسن؛ التفسیر الصافی؛ ج2، تهران: انتشارات الصدر، 1415ق.
52. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ ج2، قم: مؤسسه دار الهجرة، [بی تا].
53. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ حقوق بشر در جهان معاصر؛ ج3، تهران: شهر دانش، 1390.

54. قايد، اسامه عبدالله؛ «خصائص النظام العقابى فى الاسلام»؛ المجلة الجنائية القومية، مصر، ش 2 و 3، 1978م.
55. قربان، ملجم؛ الحقوق الانسانية - رهناً بالتباعدية؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1410ق.
56. قيصرى، محمد داوود؛ شرح فصوص الحكم؛ تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، 1375.
57. كريمى، حسين؛ حدود الهى؛ تهران: جهاد دانشگاهى (دانشگاه صنعتى شريف)، 1361.
58. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب؛ الكافى؛ ج 4، تهران: دارالكتب الإسلامية، 1407ق.
59. گرجى، ابوالقاسم؛ مجموعه مقالات حقوقى؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1369.
60. گروه فرهنگ و ادب بنياد پژوهش‌هاى اسلامى؛ با نظارت محمدجعفر ياحقى؛ فرهنگ‌نامه قرآنى؛ مشهد: آستان قدس رضوى (بنياد پژوهش‌هاى اسلامى)، 1372.
61. مازندراني، محمد صالح بن احمد؛ شرح الكافى؛ تهران: المكتبة الإسلامية، 1382ق.
62. مجتهد شبستري، محمد؛ نقدى بر قرائت رسمى از دين؛ تهران: انتشارات طرح نو، 1381.
63. محسنى، مرتضى؛ دوره حقوق جزاى عمومى؛ تهران: انتشارات گنج دانش، 1375.
64. _____؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، 1372.
65. _____؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ ج 31، تهران: انتشارات صدرا، 1381.
66. _____؛ يادداشت‌هاى استاد مطهرى؛ ج 6، تهران: انتشارات صدرا، 1377.
67. معتمد، محمدعلى؛ حقوق جزاى عمومى؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1351.
68. مكارم شيرازى، ناصر؛ استفتانات جديد؛ ج 2، قم: مدرسه الامام على بن ابى طالب عليه السلام، 1427ق.
69. منتظرى، حسين على؛ مجازات‌هاى اسلامى و حقوق بشر؛ قم: ارغوان دانش، 1429ق.

70. موحد، محمدعلی؛ در هوای حق و عدالت؛ ج3، تهران: نشر کارنامه، 1384.
71. موسوی خمینی، سیدروح‌الله؛ صحیفه امام؛ ج5، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، 1389.
72. موسوی سبزواری، سیدعبدالأعلی؛ مهذب الاحکام؛ ج4، قم: مؤسسه المنار (دفتر حضرت آیت‌الله سبزواری)، 1417ق.
73. مهرپور، حسین؛ حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: انتشارات اطلاعات، تهران، 1374.
74. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام؛ ج7، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1404ق.
75. Hugo Adam Bedau; **Death Penalty in America current controversies**; Oxford University perss, New York, 1997.
76. U.S; **catholic Bishops Statement on Capital Punishment**.
77. **The Oxford Encyclopedia**, Newyork, Oxford University press, 1996.