

مبانی انسان‌شناختی در سیاست کیفری اسلام و غرب

عبدالصمد یوسفی*

چکیده

حقوق کیفری اسلام در دوره معاصر در برابر روی کردهای رقیب همانند روی کردهای حقوق کیفری غرب با دو چالش اساسی در حوزه «جرائم» و «مجازات‌ها» رو به رو است؛ چالش در محور جرائم در زمینه جرم انگاری برخی جرائم دینی و اخلاقی با موضوع ارزش‌های الهی و معنوی است. در محور مجازات‌ها نیز برخی مجازات‌های اسلامی ناقض حقوق بنیادین و کرامت انسانی تلقی شده است. تحقیق در مبانی انسان‌شناختی حقوق کیفری در دو رویکرد اسلام و غرب یکی از شیوه‌های فهم عمیق چرایی‌ها و جهت‌گیری‌های خاص و متفاوت این دو رویکرد در زمینه جرائم و مجازات‌ها است؛ زیرا نگاه‌های متفاوت در مورد انسان، سبب شده است که هر نظام حقوقی بر اساس جهان بینی و شناخت خاص که از انسان دارد، سیاست کیفری متناسب با آن برای مجرمان و بزهکاران تعریف نماید. از این رو، این نوشتار ضمن تبیین مبانی و اصولی مهم سیاست کیفری اسلام و مقایسه آن با مبانی انسان‌شناختی غربی، به بررسی تأثیر مبانی انسان‌شناسی در قبض و بسط جرم انگاری و تعیین مجازات در دو حوزه حقوق کیفری اسلام و غرب پرداخته است. در نهایت این نتیجه به دست آمده است که سیاست کیفری اسلام نظر به مبانی انسان‌شناختی خاصی که مبتنی بر آن است، سیاست جامع و عادلانه است و با توجه به نیازهای مادی و معنوی انسان، طراحی و مهندسی شده است.

کلیدواژه‌ها: انسان، شناخت، سیاست، سیاست کیفری، اسلام، غرب.

مقدمه

یکی از مباحث مهم و چالش بر انگیز نظام‌های حقوقی در دنیایی معاصر، بحث سیاست کیفری در قبال مجرمان و بزهکاران است. از آن‌جا که محوری‌ترین موضوع در این مبحث، انسان است، این مباحث از اهمیت ویژه‌ای برخوردار خواهد بود؛ زیرا نگاه‌های متفاوتی که در مورد انسان وجود دارند، سبب پیدایش سیاست‌های کیفری متنوع و مختلفی در مورد انسان مجرم شده است؛ هر نظام حقوقی بر اساس جهان بینی و شناخت خاص که از انسان دارد، سیاست کیفری متناسب با آن برای مجرمان و بزهکاران تعریف کرده و به رسمیت می‌شناسد.

یکی از نظام‌های حقوقی مهم در دنیایی امروز، نظام حقوقی اسلام است که به مثابه سایر نظام‌های حقوقی، دارای سیاست کیفری خاص خود می‌باشد. در سیاست کیفری اسلام جرم‌انگاری، تعیین مجازات متناسب با جرم، اقدامات قضایی مربوط به پیش از محاکمه، مرحله محاکمه و رسیدگی و مرحله پس از رسیدگی و اجرای حکم، بر اساس مبانی خاص انجام می‌شود که این مبانی بعضاً در نظام‌های حقوقی دیگر به رسمیت شناخته نشده‌اند. یکی از تفاوت‌ها و اختلافات مهم که اسلام در مورد سیاست کیفری خود با نظام‌های حقوقی دیگر به‌ویژه نظام‌های برخاسته از مکتب لیبرالیسم دارد، در مورد مبانی انسان شناختی سیاست کیفری است. اختلاف در سیاست کیفری در اسلام و لیبرالیسم در واقع یک اختلاف عمیق و ریشه‌ای است که مربوط به اختلاف در مبانی انسان شناختی می‌شود که خود برخاسته از تفاوت جهان بینی‌های حاکم بر آنها است؛ اختلاف در مبانی انسان شناختی به قواعد حقوقی و احکام موجود در آنها نیز سرایت کرده و موجب اختلاف و تفاوت آنها شده است. حال سؤال این است که مبانی انسان شناختی سیاست کیفری اسلام کدامند؟ و تفاوت آن با مبانی انسان شناختی لیبرالیسم چیست؟ و چگونه می‌توان بر اساس آن، سیاست کیفری اسلام را توجیه کرد و در برابر هجمه‌ها و شبهات موجود در مورد سیاست کیفری اسلام از آن دفاع کرد؟

الف: مفهوم شناسی

قبل از بررسی این مسئله و طرح اقوال موافق و مخالف، لازم است مقصود خود را نسبت به برخی مفاهیم این پژوهش که جنبه کلیدی و کاربردی دارد روشن کنیم.

۱) مفهوم مبانی

کلمه مبانی جمع مبنا در لغت دارای معانی متعدد چون بنا و عمارت، بنیان، اساس و پایه‌ای هر چیزی است (دهخدا ۱۳۳۷: واژه مبنا) اما در اصطلاح نیز از معنای لغوی خود فاصله نگرفته است، بازهم به معنای پایه و اساس است و در واقع مبانی به زیر ساخت‌ها و اصول موضوعه‌ای که در علم دیگر به اثبات رسیده و نظریات خاص در این علم مبتنی بر آن‌ها شده‌اند، اطلاق می‌شوند (قیاسی، ۱۳۸۵: ۳۷). به گفته مرحوم کاتوزیان: مبنا به عنوان یک منبع پنهان و نیرومند، الزام قواعد حقوقی و سیاست‌های مربوط به انسان را توجیه می‌کند. (کاتوزیان، ۱۳۸۰: ج ۱، ۳۹).

۲) ماهیت و مفهوم انسان

این‌که انسان موجود زنده، متفکر، توانمند و در حال رشد است و یک سری نیازهای دارد، مورد پذیرش همه گرایش‌ها و نحله‌های انسان‌شناسی است. نقطه عطف در تعریف و ماهیت انسان، رابطه او با خدا و امتداد وجودی او تا جهان پس از مرگ است برخی با انکار این رابطه، اصالت فرا آفرینشی برای انسان قایل شده است و او را بی‌نیاز از خالق می‌پندارند. در مقابل، رویکردی دیگری، انسان را مخلوق خدا دانسته و او را در اصل خلقت و تداوم زندگی، نیازمند خالق معرفی می‌کند. به این ترتیب، دو رویکرد مادی و توحیدی نسبت به حقیقت جهان شکل می‌گیرد که هر یک برداشت خاصی از انسان دارند. (سلیمی، ۱۳۹۲: ۱۲۰).

۱-۲. انسان در رویکردی مادی و حقوق بشر

مادی‌گرایان معتقدند که انسان از ریشه کلمه لاتین (humus) معادل خاک و به معنای موجودی خاکی است. در این نگرش، انسان فقط یک حیوان تکامل یافته است که زندگی او با تولد آغاز می‌شود و با مرگ پایان می‌یابد. یعنی حیات و زندگی انسان در دایره تولد و مرگ خلاصه می‌شود قرآن کریم طرز تفکر و منطق مادی‌گرایان را در انکار مبدء و معاد و تحدید حیات به حیات طبیعی، چنین بیان می‌دارد: (قَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ) (جاثیه/۲۴)؛ گفتند: زندگی جز حیات چند روزه دنیا نیست می‌میریم و زنده می‌شویم و تنها دهر است که ما را می‌میراند. در آیه دیگر آمد: (وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ) (انعام/۲۹). گفتند: زندگی جز حیات چند روزه دنیا بیش نیست بعد از مرگ هرگز برانگیخته نخواهیم شد. در آیه نخست وجود مبدء و علت فاعلی آفرینش و در آیه دوم وجود معاد و علت غایی آفرینش به طور صریح از سوی مادی‌گرایان نفی شده است.

۲-۲. انسان در رویکردی توحیدی

بر عکس رویکردی مادی، نگاه توحیدی به زندگی فراتر از جهان ماده می‌اندیشد و انسان را مخلوق خدا و دارای روح ماندگار می‌شناسد در این رویکرد انسان و جهان ماهیت از اویی (انا لله) و به سوی اویی (انا الیه راجعون) دارد (بقره/۱۵۶). لازم به ذکر است که در قرآن کریم انسان، گاهی به عالی‌ترین شکل مدح و گاه به بدترین شکل مذمت شده است. آیاتی زیادی در باره اوصاف و ویژگی‌های انسان است که در بعضی وی ستایش شده است و در برخی نکوهش. براساس برخی آیات، انسان تنها موجودی شایسته شناخت حقایق و اسما الهی است. که نه تنها عالم به اسما الهی است که معلم اسما الهی نیز هست. (بقره/۳۱-۳۲). ۲- خلافت: از نگاه قرآن کریم انسان دارای وجود جامع است و همین جامعیت در وجود او را شایسته مقام خلافت کرده است و جایگاه والای او را در هستی نشان می‌دهد. (بقره/۳۰). ۳- تسخیر آسمان و زمین برای او: کرامت انسان سبب شده است که خداوند متعال آسمان و زمین و آنچه در آنها است را مسخر خلیفه خود کند تا روی زمین زندگی کند. (جاثیه/۱۳). ترکیب از جسم و روح (سجده/۷-۹). دارای فطرت خدا آشنا، (اعراف/۱۷۲) اختیار و آزادی، (انسان/۳) امانتدار خدا (احزاب/۷۲)؛ ویژگی‌های دیگری اند که می‌توان به آنها اشاره نمود.

در نگاه دیگر، قرآن کریم انسان را بسیار ستمگر (کهف/۵۲). تنگ نظر و ممسک، (اسرا/۱۰۰)، معرفی می‌کند. قهراً در این جا این سؤال در ذهن ایجاد می‌شود که آیا انسان از نظر قرآن کریم یک موجود دو سرشتی است که نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟ چگونه است که قرآن کریم او را به عالی‌ترین شکل مدح و در متتهای درجه مذمت می‌کند؟ در پاسخ باید عرض کرد که مبدأ مدح و ستایش‌های قرآن از انسان، فطرت گرای انسان و منشأ ذم و نکوهش‌های قرآن از انسان، طبیعت گرایی انسان است. (جواد آملی، ۱۳۸۴: ۱۱۳). انسان منشأ ویژگی‌های نکوهیده و رفتارهای غیر انسانی است. بنابراین، می‌توان گفت: ویژگی‌های مثبت و ستایش‌های قرآنی از انسان، به صفت «شکور» و ویژگی‌های منفی و نکوهش‌های قرآنی به صفت «کفور» (انسان/۳). باز می‌گردد. بسته به اختیار انسان که به کدام صفت خود را متصف سازد. شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید: «حقیقت این است که مدح و ذم قرآن از آن رو نیست که انسان یک موجود دو سرشتی است که هم ستودنی است و هم نکوهیدنی؛ بل که قرآن می‌فرماید که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آن را به فعلیت برساند و این خود او است که باید معمار خویشتن باشد» (مطهری، ۱۳۸۴: ج ۲، ۲۷۳).

۳) سیاست کیفری

سیاست کیفری عبارت است از چگونگی برخورد با پدیده بزهکاری و شامل آن دسته از تصمیماتی می‌شود که یک نظام کیفری برای چگونگی برخورد با تبهکاران، اصلاح و تأدیب آنان، ارباب عمومی و خصوصی، دفاع از حقوق جامعه در برابر خطر تبهکاران رعایت حقوق متهمان و محکومان، یا پیش بینی

عوامل سقوط مجازات‌ها، یا تخفیف مجازات‌ها و مانند آن اتخاذ می‌کند. بر این اساس «سیاست کیفری اسلام» شامل اقدامات قضایی مربوط به پیش از محاکمه، مرحله محاکمه و رسیدگی و مرحله پس از رسیدگی و اجرای حکم است و خود بخشی از تدابیر اسلام در امور جنایی و زیر مجموعه سیاست جنایی اسلام محسوب می‌شود. (جمعی از نویسندگان: ۱۳۸۰، ۲۳۸).

۳-۱. مبانی شناختی سیاست کیفری اسلام

پس از اشاره اجمالی به مفهوم و ماهیت انسان، هم‌اینک مناسب است وارد اصل بحث شده و مبانی انسان شناختی سیاست کیفر اسلام را مورد بحث قرار دهیم و به این سؤال پاسخ دهیم که مبانی انسان شناختی سیاست کیفری اسلام کدامند؟ تفاوت آن با مبانی انسان شناختی لیبرالیسم چیست؟ اموری را می‌توان به عنوان مبانی انسان شناختی سیاست کیفری اسلام مطرح کرد از جمله: حرمت و کرامت انسان، جاودانگی انسان، دو بعدی بودن انسان، فطرت الهی داشتن، اختیار و آزادی، تکامل پذیر بودن انسان، خدا محور بودن انسان، مورد بحث و بررسی قرار گیرند.

۴) مفهوم کرامت انسان

کرامت در لغت مشتق از کرم برون فرس به معنای سخاوت، شرافت، عزت، نفاست، آزادی روح از آسارت تن و حریت خاص آمده است (فراهدی: ج ۱۲، ۵۱۱). اما آنچه که در این بحث مورد نظر است تکریم به معنای بزرگداشت و کرامت به معنای عزت و شرف است و در برخی اسناد بین‌المللی گاه به جای واژه کرامت از واژه حیثیت نیز استفاده شده است (موحد، ۱۳۸۱: ۴۲۳).

۴-۱) جایگاه اصل کرامت در سیاست کیفری اسلام

با توجه به نوظهور بودن این مبحث، تعیین دقیق نقش و جایگاه این اصل به عنوان یکی از مبانی انسان شناختی سیاست کیفری اسلام، دشواری‌های خود را دارد. با این وصف تلاش می‌شود با استفاده از دیدگاه‌های جدید اندیشمندان اسلامی ابعاد آن تا حدودی روشن شود. اصطلاح «کرامت انسانی» با رویکرد مبنای انسان شناختی سیاست کیفری اسلام اصطلاحی نو پیدا است و در فقه جای یافت نمی‌شود که فقها این بحث را با این عنوان مطرح کرده باشد هرچند در ده‌های اخیر کم و بیش، برخی فقهای نواندیش به این مباحث روی آورده‌اند. از اظهارات برخی فقهای معاصر استفاده می‌شود که اصل کرامت به مثابه اصل لاجرح و لاضرر از اصول و مبانی حاکمه است که در صورت تعارض با احکام، مجازات‌ها و سیاست‌های کیفری مغایر با این اصل، باید به نفع اصل کرامت از آن‌ها چشم پوشی کرد. این دیدگاه مبتنی بر این نکته است که هرچند اصل کرامت یک امر ذاتی و آسمانی است اما مصادیق و موارد آن ثابت و ایستا نیستند بل که تابع فهم جمعی بشریت از کرامت و ارجمندی انسان است که متناسب با رشد، آگاهی و معرفت بشری توسعه و تعالی می‌یابد و مصداق‌های آن تغییر می‌کنند.

از جمله آیت الله معرفت در مورد جنین ناقص‌الخلقه و یا بیمار غیرقابل علاج در صورت که عقل

جمعی بشر به این نتیجه برسد که صلاح جامعه و کرامت انسانی اقتضا می‌کند چنین آدم‌هایی را از میان برداریم می‌نویسد: «مسئله اصلی کرامت انسان است. حال اگر کرامت انسانی اقتضا کرد که باید جان چنین انسانی گرفته شود تا کرامت او حفظ شود، به مقتضای کرامت عمل می‌کنیم. امروزه تمام بشر، اعم از دین‌دار و غیر دین‌دار، بر این اصل تأکید دارند که کرامت انسان باید محفوظ باشد و این اصلی است که خدشه بردار نیست. تا به امروز فکر می‌کردند که حفظ کرامت آدمی به این است که در چنین وضعی او را نکشیم؛ اما حالا ممکن است عقل بشر به این معنا برسد که برای حفظ کرامت این انسان و برای این که دچار ذلت و سرشکستگی نشود، بگوییم که باید او را کشت؛ که در این صورت هم به مقتضای کرامت عمل نموده ایم.» (همان، ۳۵۳). این قسمت از کلام ایشان که فرمود: «این اصلی است که خدشه بردار نیست» به وضوح حاکمیت اصل کرامت بر سایر احکام و سیاست‌های مغایر با این اصل را می‌رساند. و این که فرمود: «تا به امروز فکر می‌کردند که حفظ کرامت آدمی به این است» استفاده می‌شود که کرامت انسانی تابع فهم مشترک انسان‌ها از کرامت انسان است که در طول زمان و جوامع مختلف، مصادیق نو و متفاوت پیدا می‌کنند.

مکارم شیرازی نیز، زیر بنایی بودن «کرامت انسان» را در زمینه مسائل فقهی و سیاست کیفری اسلام پذیرفته است. ایشان در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان برخی احکام را با توجه به کرامت انسان استنباط کرد؟ پاسخ مثبت می‌دهد و آن را به صورت عینی و مصداقی به باب دیه تطبیق می‌کند ایشان باب دیات را که برای کم‌ترین خدشه به بدن انسان نیز دیه در نظر گرفته است در پیوند با کرامت انسانی ارزیابی می‌نماید. و به خصوص در مسائل مستحدثه استفاده از قاعده کرامت را لازم می‌داند. (همایش بین‌المللی امام خمینی^(ره) و قلمرو دین، ۱۳۸۶: ج ۱۳، ۱۶-۱۹).

جوادی آملی یکی دیگر اندیشمند اسلامی است که در این مورد اظهار نظر کرده است: «همه تعالیم اخلاقی و حقوقی باید با عنایت به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند. هنگامی که بپذیریم انسان، گوهری کریم و ارزشمند است، خواه ناخواه بر این باور خواهیم بود که نه تنها آزادی، امنیت و... حق اویند، بلکه باید به گونه‌ای تفسیر و تنظیم شوند که با کرامت وی سازگار باشند.» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۲).

نکته مهمی که از مطالب فوق استفاده می‌شود این است که اصل کرامت انسانی هم‌چون ده‌ها اصل و قاعده دیگر، در تشریح، و اجرای سیاست کیفری اسلام مورد توجه بوده است و به‌عنوان یک اصل انسان شناسانه نقش عمده‌ای در شکل‌گیری سیاست کیفری اسلام، ایفا می‌کند. از سوی دیگر، سیاست کیفری اسلام نیز با توجه به ارزش والایی که برای زندگی انسان و حفظ حیثیت و کرامت او قایل است، اموری را در جهت مراعات این اصل جرم‌انگاری نموده است؛ در سیاست کیفری اسلام هرگونه رفتار و عملی که حیثیت و کرامت انسان را تهدید کند ممنوع و جرم تلقی شده است که فعلاً فرصت بررسی این مطلب به صورت مبسوط و مصداقی وجود ندارد.

۲-۴. توجیه مغایرت برخی آموزه‌های سیاست کیفری با اصل کرامت

برخی سیاست‌ها و آموزه‌های موجود در سیاست کیفری اسلام با اصل کرامت انسانی به ظاهر ناسازگار می‌نماید. می‌توان به عنوان مثال به پدیده برده‌داری و عدم قصاص حر در مقابل برده و تصنیف دیه برده نسبت به حر و هم چنین کافر نسبت به مسلمان و مجازات‌های بدنی، اشاره کرد در حالی که مقتضای اصل کرامت انسانی و انسان بودن برده و انسان بودن کافر، عدم تفاوت آنها با سایر انسان‌های دیگر، در این موضوعات‌اند. در توجیه این مغایرت، توجه به چند نکته لازم است. اول این‌که این مغایرت در صورت لازم می‌آید که از یک سو، کرامت را مفهوم متغیر، سیال و تابع فهم جمعی بشریت بدانیم که متناسب با رشد، آگاهی و معرفت بشری توسعه و تعالی می‌یابد و از سوی دیگر معتقد باشیم که سیاست کیفری اسلام از احکام جاودان شریعت است و در طول زمان قابل تغییر نیست، با قبول این دو مطلب، طبیعی است که برخی از سیاست‌ها و آموزه‌های کیفری اسلام با اصل کرامت انسان ناسازگار خواهند شد؛ زیرا در آن صورت، سیاست کیفری اسلام ثابت خواهد ماند و برداشت انسان‌ها از اصل کرامت تغییر و تحول می‌یابد. بدیهی است فاصله امر ثابت و متغیر با گذشت زمان زیادتر خواهد شد. اما به نظر می‌سد که سیاست کیفری اسلام هماهنگ و همسو با تغییر شرایط جوامع و تحول در مقولات دیگر از جمله تحول در مفهوم کرامت، کلاً و یا بعضاً قابل تحول خواهد بود. این مطلبی است که از فرمایشات فقهای که به کلام آن‌ها اشاره شد قابل استنباط است؛ افزون بر آن، برخی فقها در زمینه بروز مغایرت احکام جزایی موجود با کرامت انسانی به حسب زمان و مکان، اشخاص، به صراحت فرموده است: «به حسب زمان، مکان، اشخاص و شرایط می‌توان احکام ثانویه را جاری کرد». (همایش بین‌المللی و قلمرو دین، پیشین: ۲۱). از این سخن ایشان می‌توان استفاده کرد که کرامت به عنوان یک مفهوم متغیر و سیال گاهی می‌تواند جلو برخی از احکام را بگیرد و برای حفظ کرامت انسانی از اجرای آن صرف نظر شود.

شارع مقدس امر رایج و مورد قبول عقلاء را امضا کرده است که طبق تلقی بشر آن روز با اصل کرامت ناسازگار نیست. وقتی که عقلاء از آن رویکرد امضا شده روی گردان شوند در واقع جزئی از موضوع که شیوع و رواج بودن باشد از بین می‌رود و با فقدان موضوع چیزی باقی نمی‌ماند تا بگوییم شریعت آن را امضا کرده است (مبانی نظری حقوق بشر، ۱۳۸۲: ۶۲۸). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که امکان دارد امروزه برخی رفتارها تعرض به حریم و کرامت انسان تلقی شود که در گذشته امر عادی به شمار می‌آمد. چرا که چنین تصویری از مفهوم کرامت انسانی وجود نداشت.

۳-۴. کرامت در تفکر لیبرالیسم

کرامت انسان یک امر ذاتی است مورد پذیرش همگان است. اما می‌توان پرسید که این کرامت و حقیقت را چه مبدئی در ذات انسان قرار داده است؟ پاسخ خداگرایان و مؤمنان روشن است: مبدء و منشأ کرامت خدا است (اسرا/۷۰). اما ماده‌گراها و لیبرالست‌ها معتقدند که این حیثیت از جایی نیامده، بلکه برآیند

استعدادهای عالی انسانی است که به‌طور طبیعی همراه او است (مبانی نظری حقوق بشر، پیشین: ۲۸۳). این تفکر خود برخاسته از انسان شناختی آن‌هاست که انسان را موجودی می‌دانند که با تولد آغاز و با مرگ پایان می‌یابد. اصالت انسان و اومانیزم در آن محوریت دارد. تفکر لیبرالیستی که هم اکنون در جهان حاکم است، ریشه در تفکر کانت دارد؛ از نظر کانت کرامت را باید در «خود مختاری اخلاقی و استقلال ذاتی انسان» جستجو کرد. (احمدی: ۱۳۹۰: ۴۱).

نظام اخلاقی که برخاسته از عقل و اراده خود انسان نباشد نه تنها کرامت آفرین نیست که ضد کرامت انسان تلقی می‌شود و بر همین اساس از بسیار جرایم سستی و جرایم جنسی که ریشه در ادیان الهی دارند جرم زدای می‌کنند. بهترین تعبیری که در غرب راجع به کرامت انسان می‌کند این است که انسان هدف است نه ابزار و همه چیز ابزار برای انسان است؛ انسان محور است؛ اصالت از انسان و عقلی او است. اساساً طرح کرامت انسان در غرب به منظور انسان محوری به جای خدا محوری بوده است سارتر می‌گوید: عظمت و شکوه ما در این است که آزاد و مستقل هستیم و به خاطر این استقلال به خود می‌بالیم، اگر بنا باشد که خدا تعیین کننده باشد پس ما دیگر چه کاره هستیم؟ (همان: ۴۸۰). بنابراین، ما نباید گول اشتراکات لفظی را بخوریم. محتوای کرامت در اسلام در نقطه مقابل کرامت به مفهومی غربی آن است.

در سیاست کیفری اسلام کرامت هم‌چون حق حیات به خدا باز می‌گردد. لذا تعیین قلمرو آن نیز دست او است بنابراین، اگر انسانی از تکالیفی که بر عهده او است سر باز زند، حقوق او نیز سلب می‌شود. فی‌المثل کسی که عرض و آبروی دیگران را از بین ببرد، یا دست به خیانت و جنایت بزند افزون بر این که کرامت انسان‌های دیگر را ضایع کرده است، کرامت انسانی خویش را نیز از بین برده است و جامعه اسلامی می‌تواند برای حفظ کرامت انسان‌ها او را با تنبیه و مجازات تأدیب نماید. بنابراین، حقوق برخاسته از اصل کرامت همانند سایر حقوق، مقید و مشروط اند فی‌المثل اگر گفتیم: انسان بواسطه کرامتش حق آزادی اجتماعی دارد، بدین معنا نیست که می‌تواند هرکاری را که خواست انجام دهد بلکه در هر جامعه‌ای آزادی در چارچوب قوانین آن جامعه، تعریف می‌شود. جامعه اسلامی نیز قوانین خاص خود را دارد و افراد در این جامعه تا آن وقت دارای کرامت است که قوانین شرعی را در اجتماع رعایت کند. (فصلنامه علمی و تحقیقی سال چهارم: ۷۶).

ب: خدا محوری در سیاست کیفری اسلام

در جهان بینی اسلامی انسان موجودی است مرکب از دو بخش فطرت و طبیعت، هم گرایش‌های طبیعی و مادی در او وجود دارد. هم گرایش فطری و انسانی، از جمله گرایش‌های فطری انسان، خداجویی و خداپرستی (توحید) او است. از قرآن کریم استفاده می‌شود که عبودیت و گرایش به اصل وجود خدا و وحدانیت او در حاق وجود هر انسانی به ودیعت نهاده شده است، قوانین و مقررات دینی نیز بر اساس همین فطرت خدایی انسان و هماهنگی با آن، جعل شده‌اند (روم/۳). انسان بر اساس فطرت و آفرینش ویژه‌ای که

دارد به سوی کمال در حرکت است؛ معیار کمال نیز قرب الهی و کسب کمالات معنوی است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶). بنابراین، ترتیب و تنظیم هرگونه مقررات و نظام حقوقی از جمله سیاست کیفری، باید با روح خداجوی و فطرت الهی انسان سازگاری کامل داشته باشد. و زمینه حرکت انسان را در جهت حصول هدف نهایی که همان کمال انسانی و معنوی او است فراهم کنند و یا لاقط در جهت نقض او نباشد (درآمد بر حقوق اسلامی، ۱۳۶۸: ۱۸۸). طبیعی است تعیین چنین نظامی مبتنی بر شناخت انسان و نیازهای او است شناخت این نیازها مستلزم داشتن اطلاعات کامل در مورد ابعاد گوناگون حیات انسان است روشن است که تنها خدا به همه این ابعاد آگاه است (کاتوزیان، پیشین: ۱۰۷) و تنها خداوند است که حق قانون‌گذاری و جعل قوانین و مقررات سازگار با فطرت انسان را دارد و انسان‌ها به مقتضای توحید و خداگرایی که در وجود شان هست باید تسلیم دستورات و قوانین الهی باشند. با توجه به این مطلب می‌توان گفت: فطرت‌گرایی، خدا محوری و اصالت خالق، یکی از مبانی انسان‌شناختی سیاست کیفری اسلام است؛ که در برخی موضوعات به ویژه در موضوعات جنسی به وضوح خودش را نشان داده است به عنوان نمونه قرآن کریم در زمینه زنا فرموده است: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (اسرا/۳۲)؛ به زنا نزدیک نشوید چه، آن کار بس زشت و بد راهی است. خداوند متعال در این آیه در تعلیل جرم انگاری زنا، از شیوه ارجاع به فطرت و طبیعت انسان بهره جسته است. بنابراین، حفظ عفت و عصمت برای آدمی، اعم از مرد و زن از تمایلات فطری و طبیعی است (نوبهار، ۱۳۸۹: ۱۲۹). کرامت انسانی نیز در عدم خروج از تمایلات فطری و حرکت هماهنگ با فطرت است حرکت برخلاف فطرت چیزی جز، حرکت برخلاف مقتضای کرامت نیست.

ج: انسان محوری در تفکر لیبرالیسم

در مقابل دیدگاه خدا محوری، نظریه انسان‌گرایی یا اصالت انسان قرار دارد که یکی از مبانی مهم نظام‌های حقوقی و سیاست کیفری لیبرالیستی محسوب می‌شود. در این رویکرد بشر یک موجود تک‌ساحتی و بریده از فطرت الهی است و به دلیل نفی جهان فرامادی و انکار موجود برتر از انسان در تعارض آشکار با اصل توحید و خداگرایی است. در این رویکرد با غفلت یا تغافل از رابطه انسان با خدا و جانشین ساختن میل پرستی به جای خداپرستی، امیال جسمانی و مادی بشر به معیار «همه چیز» تبدیل می‌شود، انسان یعنی «شدیدترین امیال ممکن را داشتن و وسایل ارضای آن‌ها را یافتن» (سلیمی، پیشین: ۱۴۹). در مکتب لیبرالیسم تنها چیزی که اصیل است، انسان و خواسته‌های او است. لذا هر فردی در انتخاب رفتاری که انجام می‌دهد آزاد است و کسی حق ندارد او را محدود کند مگر این‌که به آزادی دیگران لطمه بزنند (مصباح ۱۳۸۰: ۳۵۴). در واقع به جرم انگاری حداقلی معتقدند؛ در این تفکر میل انسانی جایگاهی بنیادی دارد؛ نظام‌های اخلاقی و مقررات حقوقی باید خود شان را با آن سازگار کنند؛ تنها در جای نیاز به قانون و جرم انگاری است که امیال با هم تعارض کنند و یا مردم جهت ارضای تمنیات خویش امیال دیگران را سرکوب کنند

(میر موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۸). براین اساس از جرایم مذهبی، جرایم جنسی، جرم زدایی می‌کنند و گفته‌اند: هر فردی می‌تواند رفتارهای از قبیل سقط جنین، اتانازی، هم‌جنس بازی، خودکشی، اعتیاد، داشته باشد چون حق هر فرد است که در حریم خصوصی خود آزاد باشد. (سلیمی، پیشین: ۱۵۹).

د: وحی محوری در حقوق کیفری اسلام

یکی از مبانی مهم انسان‌شناختی سیاست کیفری اسلام این است که انسان بدون استمداد از وحی و راهنمای ویژه خدا صرفاً با بهره‌گیری از ابزارهای عمومی کسب معرفت، نمی‌تواند مسیر سعادت خویش را به صورت کامل و دقیق بشناسد. ابزارهای عمومی کسب معرفت، در این خصوص کارآیی لازم و کافی را ندارند. ضرورت دارد پیامبرانی از سوی خدا برای راهنمایی بشر مبعوث شود؛ زیرا از مهم‌ترین ابزار معرفت بشری عقل و تجربه‌اند. اما این دو ابزار مسیر سعادت انسان را به صورت کامل و دقیق شناسای نمی‌توانند؛ زیرا قادر به تشخیص تمام آثار و عواقب دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی همه کارهای گوناگون انسان نیستند. نیز بسیار از عواقب ناگواری کارهایی که بعضی آثار مثبت و مطلوب نیز دارند خارج از دامنه چشم عقل قرار می‌گیرند. در اینجا است که خود عقل حکم می‌کند که می‌بایست راه را از شخص مطلع که احاطه کامل به تمام اعمال آن‌ها دارد سؤال کرد. از همین‌جا است که نیاز به وحی در تعلیم احکام و تعیین شیوه‌های اجرای آن‌ها روشن می‌شود (مصباح، ۱۳۸۱: ۱۵۶). بر اساس تعالیم وحیانی، هویت واقعی انسان فقط در صورت حرکت در مسیر قرب خداوند شکل می‌گیرد و دوری از خداوند به معنای سقوط از مرتبه انسانیت و فروتر شدن از حیوانات است (اعراف/۱۷۹). با توجه به همین مبنا اعدام مرتد قابل توجیه است؛ زیرا چنین فردی انسانیت خود را آگاهانه از دست داده و حیوانیت را برگزیده و به مکرربی خطرناک برای جامعه تبدیل شده است (رجبی، ۱۳۸۴: ۳۱).

هـ) عقل محوری در تفکر لیبرالیسم

در نظام‌های حقوقی که انسان را موجود مادی پنداشته و زندگی او را فقط در دایره تولد و مرگ می‌بیند، اعتقاد بر آن است که انسان می‌تواند بدون الهام از وحی الهی با استمداد از معرفت‌های حسی و عقلی مسیر سعادت را تعیین نماید؛ سعادت و کمال انسان نیز در بهره‌مندی هرچه بهتر و بیش‌تر او از مواهب مادی است. انسان کامل انسانی است که از لذت‌های مادی به‌صورت کامل برخوردار باشد. در این رویکرد، قواعد و مقررات حقوقی از جمله سیاست کیفری، باید به‌گونه‌ای ترتیب داده شود که ضمن تنظیم روابط این جهانی انسان‌ها، تحقق بیش‌ترین منافع مادی را برای انسان به دنبال داشته باشند. بر اساس نگرش استقلال انسان، تدبیر امور جامعه انسانی و نظام حقوقی آن به دست خود انسان‌ها شکل می‌گیرند. انسان‌ها در وضع حقوق و تکالیف، مستقل‌اند و براساس عقل خودبنیاد یا خواست اکثریت، اقدام به جعل حقوق و قوانین برای جامعه بشری می‌نمایند. به خلاف نگرش عدم استقلال انسان، که طبق آن تدبیر امور جامعه و نظم حقوقی آن توسط وحی الهی شکل می‌گیرد و عقل انسانی توانایی چنین کاری را ندارد و می‌بایست وحی

آسمانی را بر عقلانیت زمینی ترجیح دهد.

و: دوساحتی بودن انسان در سیاست کیفری اسلام

از دیگر مبانی انسان شناختی سیاست کیفری اسلام این است که انسان موجود جاودانه است که هرگز به نابودی و نیستی منتهی نمی‌شود. قرآن کریم انسان را موجودی با روح جاودان می‌شمارد که پس از این جهان، به جهان دیگر پای می‌نهد و در آن از «خلود» برخوردار است. عقل نیز انسان را دارای روح مجرد می‌داند و می‌گوید: این روح از گزند مرگ برکنار است (کاتوزیان، پیشین: ۱۶۴). بنابراین، در بینش اسلامی، انسان موجودی است با ویژگی مادی و معنوی و آمیخته از روح و جسم البته بعد معنوی و نیازهای او نسبت به بعد مادی اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا تنها جنبه عقلی و روحی انسان است که سبب برتری انسان بر سایر آفریده‌ها شده و زمینه حرکت تکاملی او را به سوی خداوند متعال فراهم نموده است (انشقاق/ ۶). بر اساس این مبانی انسان شناسانه، اصل معاد و زندگی پس از مرگ و به تبع آن رابطه عمیق دنیا و آخرت شکل می‌گیرند. از نظری قرآن کریم اصل حیات و زندگی، نیز حیات اخروی است که زندگی واقعی انسان را تشکیل می‌دهد: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت/ ۶۴). این زندگی زودگذر دنیا بازیچه‌ای بیش نیست زندگی حقیقی همانا زندگی آخرت است. البته باید توجه داشت که این بدین معنا نیست که ما در این دنیا آزاد هستیم و هرکاری را که خواستیم انجام دهیم؛ زیرا بین هرگونه رفتار و اعمال اختیاری ما در این دنیا و سعادت و شقاوت ما در دنیای دیگر، رابطه علی و معلولی برقرار است؛ چگونگی حیات ما در دنیا نقش به سزای در کیفیت حیات اخروی ما دارد و در واقع حیات دنیوی مقدمه حیات اخروی است. در این رویکرد منافع و موضوعات مادی نیز تنها در راستای سعادت اخروی قابل تفسیر اند، منافع و لذات مادی که به سعادت ابدی انسان آسیب برسانند، حلیت و جواز ندارند.

بنابراین، تحقق سعادت ابدی و نیل به حیات واقعی بدون سیاست کیفری الهی و نظم صحیح و رفتار عادلانه در زندگی دنیا که توسط وحی مشخص شده باشد، امکان پذیر نیست؛ زیرا شناخت و تبیین رابطه علی و معلولی میان افعال اختیاری انسان در این دنیا و سعادت و شقاوت ابدی او در آخرت از قلمرو شناخت‌های حسی و عقلی بشر خارج است؛ چون انسان نمی‌داند که کدام فعل و ترک فعل اختیاری او سبب سعادت او در آخرت و کدام فعل و ترک فعل اختیاری او سبب شقاوت اخروی او می‌شود. بنابراین، قبول این دو مطلب یعنی تأثیر افعال اختیاری ما در این دنیا، بر سرنوشت ما در قیامت و عجز انسان از شناخت این تأثیر و تأثر، نیاز و ضرورت به وحی و یک سیاست کیفری اسلامی را آشکار می‌کند؛ زیرا تنها خالق انسان است که می‌داند انسان در این دنیا چگونه زندگی کند؟ چه کارهای را انجام دهد؟ و چه کارهای را ترک کند؟ در صورت تخلف و ارتکاب جرم چه مقدار مجازات و چگونه مجازات شود؟ تا در همین دنیا تطهیر شود و از مجازات اخروی که به مراتب شدید از مجازات دنیوی است رها شود. در

سیاست کیفری اسلام بحث «تطهیر از گناه» مطرح است؛ که در نظام‌های حقوقی مبتنی بر جهان بینی مادی از آن خبری نیست. ازدیدگاه سیاست کیفری اسلام، آثار اعمال کیفر و مجازات صرفاً آثار دنیوی و مادی نیست بلکه علاوه بر آن، اثر معنوی تطهیر مجرم از آثار سوء ارتکاب جرم را نیز می‌توان از اهداف مجازات دانست. (جمعی از نویسندگان، پیشین: ۳۸۱). این آموزه مبتنی بر این است که انسان موجود جاودانه است و حیات دنیوی و اخروی او به هم پیوسته است. بدون تردید اعتقاد به جاودانگی انسان و رابطه تأثیر و تأثر متقابل روح و بدن، در تعریف و تدوین سیاست کیفری اسلام و همچنین تعیین قلمرو جرم و موضوعات دیگر نقش اساسی دارد و در این رویکرد پدیده‌های انسانی و سیاست‌های جنایی و کیفری به نوعی تبیین غیرمادی و یا آمیخته از مادی و غیر مادی پیدا می‌کنند. بنابراین، اعتقاد به روح جاویدان انسان به عنوان عنصر اصلی سازنده هویت انسان و همین‌طور اعتقاد به اصل معاد و زندگی پس از مرگ، می‌تواند به عنوان فصل ممیز، سیاست کیفری اسلام را از سایر سیاست‌های کیفری مادی و سکولار متمایز سازند. سیاست کیفری اسلام با توجه به ارزش والایی که برای زندگی فردی، اجتماعی و اخروی انسان قایل است کلیه اعمالی را که به نوعی ارزش‌های اساسی مربوط به زندگی انسان را مورد تهدید قرار می‌دهند، جرم دانسته و به تناسب اهمیت آن ارزش‌ها برای جرایم مجازات مقرر نموده است.

ز: تک ساحت بودن انسان در مکتب لیبرالیسم

در نظام‌های حقوقی برخاسته از لیبرالیسم و سکولاریسم، انسان بریده از حیات اخروی به عنوان یک موجود مادی محض در نظر گرفته شده است؛ از این‌رو، بسیار از اعمال و رفتارهای که به حیات اخروی انسان آسیب می‌رساند، در این نظام‌ها جرم انگاری نشده است بلکه به عکس از جرایم دینی جرم زدایی صورت گرفته است. چون جرم انگاری و جرم زدایی در هر نظام کیفری ریشه در ارزش‌های پذیرفته شده و انسان‌شناسی آن مکتب دارد. بنابراین، در نظام حقوقی که انسان موجود مادی پنداشته شده و زندگی او فقط در دایره تولد و مرگ محدود می‌شود و روح مجرد انسان یکسره مورد انکار قرار می‌گیرد بدون تردید در بررسی پدیده‌های انسانی و سیاست کیفری، کلیه موضوعات معنوی، ماورایی و امور مرتبط با جهان پس از مرگ و تأثیر و تأثر آن با زندگی این جهانی او نادیده گرفته می‌شود. سیاست کیفری و همین‌طور همه پدیده‌های انسانی، تحلیل و تبیین صرفاً مادی می‌یابند و به سوی ابعاد مادی سوگیری می‌کنند (رجبی، پیشین: ۲۷). بر این اساس در وضع قواعد و مقررات حقوقی از جمله سیاست کیفری، فقط تنظیم روابط این جهانی و تحقق بیش‌ترین منافع مادی انسان را در نظر می‌گیرند. هرچند این چنین، رویکرد به انسان، ریشه در جهل و غفلت بشر از زندگی واقعی دارد. به فرموده قرآن کریم: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم: ۷)؛ به امور ظاهری زندگی دنیا آگاهند و از عالم آخرت به کلی غافلند. اما در نظام حقوقی اسلام، انسان موجودی صرفاً مادی نیست بلکه موجودی است دارای ابعاد مختلف مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، طبعاً قوانینی که برای او وضع می‌شود باید با توجه به تمام این ابعاد باشد.

ج: اصلاح پذیری و امکان توبه در انسان در سیاست کیفری اسلام

از دیدگاه اسلام رفتار انسان تأثیر مستقیم در روح و روان انسان دارد؛ همان‌گونه که عمل صالح موجب تعالی روحی او می‌گردد. (فصلت/ ۴۶). رفتار ناپسند و خلاف اخلاق، تعدی و تجاوز به حقوق دیگران، روان او را آلوده می‌کند و از تعالی باز می‌دارد. اسلام راه‌های مختلفی را برای رهای انسان از این آلودگی‌ها ارائه نموده است و این بدین معنا است که در سیاست کیفری اسلام، انسان موجودی اصلاح پذیر و قابل تطهیر از گناه و جرم شناخته شده است و اساساً هدف نهایی نیز در سیاست کیفری اسلام اصلاح و تربیت بزهکار است. نهادهای مختلفی در سیاست کیفری اسلام وجود دارند که تنها بر اساس همین اندیشه اصلاح‌گرایانه قابل تحلیل است نخست این که کیفرهای‌های شرعی در اسلام ناشی از اغراض انتقام‌جویانه، زجر و تعذیب، تشفی خاطر اولیای دم و مانند این امور نیست، هدف اصلی اصلاح و تهذیب اخلاق مجرم و حفظ جامعه از شرور و آسیب‌های او است حتی در مواردی که کیفری شدید برای مجرم در نظر گرفته شده است باز هدف انتقام‌جویی با زجر و شکنجه نیست بلکه این نوع مجازات به‌عنوان آخرین سلسله اقدامات اصلاحی در اصلاح و تربیت مجرم و جامعه است (ساریخانی، ۱۳۸۳: ۱۵۳).

در سیاست کیفری اسلام یکی از راه‌های اصلاح و تربیت و رهایی از تبعات روحی و روانی اعمال مجرمانه، اعمال مجازات‌های مقرر آن جرایم است. انسانی که حاضر شود مجازات دنیوی عمل مجرمانه خود را تحمل کند از عذاب سختی اخروی که تجسم اعمال مجرمانه و آلودگی‌های حاصل از ارتکاب جرم است رهایی می‌یابد و خداوند او را در آخرت مورد مؤاخذة قرار نخواهد داد (حرعاملی، ۱۴۱۴: ج ۲۸، ۱۴). بر اساس همین عقیده در صدر اسلام بسیار از مجرمان پس از ارتکاب جرم برای رهای از عذاب اخروی آن و به‌منظور اصلاح و تحصیل طهارت درونی به پیامبر^(ص) یا امیرالمؤمنین علی^(ع) مراجعه کرده و تقاضایی اجرای حد الهی می‌نمودند. (همان: ۱۰۰).

یکی دیگر از نهادهای که در راستای اندیشه اصلاح‌گرایانه قابل تحلیل است «توبه» است، توبه در جرایم مربوط به حقوق‌الله به تنهایی کافی است و مسقط حد است و حتی اثر آن بهتر از اجرای حد دانسته شده است کسی خدمت پیامبر^(ص) آمد و گفت: من زنا کرده ام پیامبر از او رو برگرداند، این عمل چهار مرتبه تکرار شد پیامبر در مرتبه چهارم حکم رجم او را صادر کرد و در آخر فرمود: «لواستتر ثم تاب کان خیر له» (همان: ۱۰۲)؛ اگر جرمش را مخفی می‌کرد سپس توبه می‌نمود این برایش بهتر بود. این حدیث به روشنی دلالت دارد بر این که توبه در حواله مسقط کیفر است. هم‌چنین زنا کاری که در محضر علی^(ع) چهار مرتبه اقرار به زنا می‌کند حضرت در ذیل حدیث فرماید: «فَوَاللَّهِ لَتَتُوبَتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ - أَفْضَلُ مِنْ إِقَامَتِي عَلَيْهِ الْحَدِّ»؛ (همان: ۳۶). توبه او بین خود و خدایش بهتر از اقامه حد بر او است. تأثیر توبه را در سقوط کیفر جرایم مستوجب حد می‌توان این‌گونه تحلیل کرد که غرض از اجرای کیفر اصلاح و تربیت بزهکار بوده و این هدف با توبه و ندامت بزهکار، گوی حاصل شده است چون طبق روایت توبه کننده هم‌چون فرد

بی‌گناه است (همان: ج ۱۶، ۷۴). دیگر وجهی برای مجازات او وجود ندارد. توبه در واقع مجرم و فرد گناه کار را امیدوار می‌کند و راه برگشت را بر روی او باز می‌گذارد و این تاثیر بسزای در پیش‌گیری از جرم و تکرار آن دارد. بر خلاف این که فرد از اصلاح و تعالی دوباره خود نا امید باشد که در این صورت ممکن است جنایت را به صورت وسیع‌تری مرتکب شود.

ولی در جرایم مربوط به حقوق‌الناس و حقوق عمومی، مجرم باید خود را در معرض مجازات قرار دهد تا با تحمل مجازات یا عفو از طرف صاحبان حق از عواقب و آثار زیان بار رفتار خود رهایی یابد. (جمعی از نویسندگان، پیشین: ۳۷۵-۳۷۶). از دیگر نهادهایی که می‌توان آن را در راستای توجه به عنصر اصلاح و تربیت بزهکار ارزیابی کرد «عفو» امام است که در برخی موارد عامل سقوط کیفر است با توجه به این‌که عفو باید با توجه به مصالح فردی یا اجتماعی باشد از مهم‌ترین مصالح، عفو به منظور اصلاح است. سقوط کیفر بر اثر عفو و توبه در نظام کیفری اسلام نشان دهنده این نکته است که از دیدگاه اسلام اجرای مجازات موضوعیت ندارد در صورتی که اهداف مجازات از طریق دیگر تحقق پیدا کند، اصرار بر اجرای مجازات نیست (همان: ۳۷۲).

بنابراین، از دیدگاه اسلام رفتار بر خلاف ارزش‌های اخلاقی است و نه تنها منافع و مصالح فردی و اجتماعی را از بین می‌برد، بلکه در درجه اول خود مجرم را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب سقوط و انحطاط روحی و معنوی او می‌گردد و احساس می‌کند که از خدا دور شده است. بنابراین، مجازات‌های که در سیاست کیفری اسلام برای مجرم در نظر گرفته شده است همان‌گونه که برای جامعه مفید هستند و خسارت‌های وارد بر جامعه را جبران می‌کنند.

ط: عدم توجه به فواید معنوی مجازات در مکتب لیبرالیسم

بر اساس مکتب‌های که انسان را موجودی مادی پنداشته است، فایده که برای مجازات در نظر می‌گیرند صرفاً فایده‌های مادی است و هیچ‌گونه توجه به فواید معنوی و غیر مادی مجازات ندارند. به‌عنوان نمونه از دیدگاه مکتب اصالت فایده یا همان اصالت لذت بنتمام، فایده مترتب بر اجرای مجازات صرفاً فایده مادی است بنتمام معتقد است کسی که مرتکب جرم می‌شود به دنبال کسب لذت و منفعت خویش است اما مجرم حساب‌گر منافع حاصل از ارتکاب جرم را با سختی حاصل از عکس‌العمل‌های اجتماعی مقایسه می‌کند و آن‌گاه تصمیم می‌گیرد که مرتکب جرم شود یا نه؟ بر این اساس مجازات باید به‌گونه‌ای باشند که نتایجی زیان‌بارتر از منافع مورد انتظار از ارتکاب جرم، برای مرتکب به دنبال داشته باشند در غیر این صورت مجرم ارتکاب جرم را ترجیح خواهد داد و مجازات تأمین‌کننده منافع اجتماعی نخواهد بود (همان: ۸۶). در کلام بنتمام تأکید روی منافع اجتماعی است مجازات باید بازدارندگی داشته باشد هم نسبت به مرتکب و هم نسبت به عمومی افراد جامعه در غیر این صورت مجازات فاقد مشروعیت است. به عقیده بنتمام اعمال رنج‌بی‌فایده و لو به شکل اعمال مجازات در صورتی که فاقد نتایج مفید باشد غیر مشروع و

ظلم است حتی بر شخص مجرم. (همان: ۳۶۲).

ی: اختیار و آزادی انسان در حقوق کیفری اسلام

یکی دیگر از مبانی انسان‌شناختی سیاست جنایی اسلام مختار و آزاد بودن انسان است؛ مقصود از اختیار در این جا این است که انسان از میان راه‌ها و کارهای متعددی که پیش‌روی او است، با بررسی و سنجش، یکی را برگزیند و تصمیم بر انجام آن بگیرد (رجبی، پیشین: ۱۷۰). هم‌اندیشه بشری و هم‌فرهنگ دینی انسان را ذاتاً آزاد و مختار می‌دانند. با این تفاوت که در فرهنگ دینی نباید آزادی را با هدف نه‌ای انسان یکسان دانست. آزادی وسیله‌ای است برای رسیدن انسان به کمال انسانی (قرب الهی) بر این اساس، هرآزادی ممدوح و هرقیدی مذموم نیست. به خلاف لیبرالسیم که معتقد است آزادی نه وسیله برای رسیدن به هدف عالی‌تر، که خود عالی‌ترین هدف است و بر پایه‌ای چنین تفکری، رها شدن از اخلاق و دین داری را توصیه می‌کنند (خسرو پناه، ۱۳۹۲: ۱۴۲). گفته شد که آزادی در اسلام وسیله نیل به قرب الهی است حال اگر کسی از این آزادی سوء استفاده نمود و مرتکب اعمال مجرمانه شد که هم برای خود و هم برای جامعه مضر است در سیاست کیفری اسلام چنین شخصی مجرم شناخته می‌شود و تبعاً دارای مسئولیت کیفری و در نتیجه مستحق مجازات است. و از آن‌جا که مجرم در این رویکرد، انسانی است که با اختیار و آزادی کامل عمل می‌کند و دارای اراده آزاد است و تحت هیچ‌گونه جبر زیستی و اجتماعی قرار ندارد (انسان/۳). ارتکاب جرم از سوی او صرفاً بر اساس، سوء اراده و انتخاب او بوده است، مجازات او مشروع و عادلانه پنداشته می‌شود. هرچند این بدین معنا نیست که اراده انسان هرگز تحت تأثیر عوامل بیرونی قرار نمی‌گیرد، بلکه عوامل متعددی وجود دارد که هرکدام می‌تواند بر اراده انسان اثر بگذارد و در نتیجه مسئولیت کیفری را کاهش بدهد یا از بین ببرد. چنان‌چه در موارد جهل و اشتباه، اکراه، اضطرار، صغر، جنون، مستی، خواب و...، مرتکب قابل مجازات نیست. (ساریخانی، پیشین: ۱۱۲ به بعد). بر این اساس، حوزه مجازات در سیاست کیفری اسلام در محدوده بسیار کوچک امکان پذیر است. در سیاست کیفری اسلام تقسیم جرم به عمد و غیر عمد نیز بر اساس، همین مبنا توجیه پذیر است؛ زیرا سوء نیت و عدم آن، فرع بر اختیار و اراده آزاد فاعل است. در سیاست کیفری اسلام با تقسیم جرایم به عمد، شبه عمد و خطای محض، عنصر سوء نیت در تحقق جرم و مسئولیت کیفری مورد توجه قرار گرفت. این را باید ابتکاری بزرگ و گامی مهم در تحول حقوق کیفری دانست. در سیاست کیفری اسلام افزون بر توجه به عنصر سوء نیت به علل و عوامل روحی و روانی دیگری مرتکب نیز توجه شده است. مثلاً در مجازات جرم زنا به متأهل یا غیرمتأهل بون زانی توجه کرده و برای کسی که می‌تواند نیاز جنسی خود را از راه مشروع تأمین نماید. در ارتکاب این جرم مسئولیت بیشتری دارد نسبت به کسی که راه مشروعی برای تأمین این نیاز طبیعی ندارد. به هر حال پذیرش مبنای انسان‌شناختی اختیار برای انسان، مستلزم مسئولیت اخلاقی او است و با وجود مسئولیت اخلاقی، مجازات و مسئولیت کیفری مجرم موجه و قابل دفاع خواهد بود.

ک: جبر و عدم اختیار در رویکرد غربی

در این رویکرد انسان در رفتار مجرمانه خود آزادانه و با اختیار و انتخاب خود عمل نمی‌کند بلکه تحت تأثیر علل و عوامل جرم‌زایی داخلی و خارجی مجبور به ارتکاب جرم می‌شود. بدیهی است طبق چنین دیدگاهی مجازات مرتکب غیر مشروع و غیر عادلانه است چون مجرم نقشی در ارتکاب جرم نداشته است. چنانچه طرف‌داران مکتب تحقیقی از طریق مطالعه مجموعه‌ها و مطالعه آمار جنایی، به این نتیجه رسیدند که آزادی اراده بدون هیچ تردیدی وجود ندارد آنان با این طرز فکر منکر مسئولیت اخلاقی بزهکار که مبتنی بر خطای اوست، هستند. معتقدند که مسئولیت کیفری دیگر بر مسئولیت اخلاقی استوار نیست. هرچند که جامعه باید علیه جرم واکنش نشان دهد؛ زیرا دفاع اجتماعی باید تامین شود. (پرادل، ۱۳۸۱: ۱۰۲). تدابیر اجتماعی هم باید از هرگونه ویژگی و رنگ اخلاقی که به گذشته توجه دارد عاری است و جهت آن‌ها صرفاً به آینده، به‌منظور پیش‌گیری از تکرار جرم می‌باشند. حقوق‌دانان باید هم‌چون پزشک رفتار کنند؛ یعنی با اعمال تدابیر درمان‌کننده نسبت به بزهکار که نوعی بیمار اجتماعی است، سلامت پیکر اجتماع را حفظ کند (همان: ۱۰۶).

نتیجه

در مقدمه این مقاله به اهمیت موضوع و تبیین مسئله اصلی تحقیق پرداخته شده است سؤال اصلی این بود که سیاست کیفری اسلام بر چه مبانی انسان‌شناختی مبتنی است، نظر به این‌که محور اصلی تحقیق انسان بوده، طبعاً باید ابتدا به بررسی مفهوم و ماهیت انسان پرداخته شود. لذا به تعریف انسان در دو رویکرد مادی و الهی اشاره شد. نقص که رویکرد مادی دارد این است که به همه ابعاد انسان توجه نکرده است به خلاف رویکرد الهی که انسان را یک موجود دارای ابعاد متعدد مورد توجه قرار داده است. همین ابعاد متعدد وجودی انسان، تحت عنوان «مبانی انسان‌شناختی سیاست کیفری اسلام» به‌صورت تفکیکی وجدای از هم بیان شده است و ارتباط هر یک از آن‌ها با سیاست کیفری اسلام و زیربنا بودن آن‌ها برای سیاست کیفری اسلام، مورد تحلیل قرار گرفته است. مبانی سیاست کیفری اسلام عبارتند از: کرامت، خدا محوری، نیازمندی انسان به وحی الهی، جاودانگی و آخرت‌گرایی انسان، اصلاح‌پذیری و مختار بودن انسان، سیاست کیفری اسلام مبتنی بر یک چنین مبانی انسان‌شناختی خاصی می‌باشد، کاملاً معقول، منطقی، قابل دفاع و قابل توجیه است. خرده‌گیری‌های که در مورد سیاست کیفری اسلام از سوی غربی‌ها صورت گرفته‌اند ناشی از اختلاف عمیق در مورد مبانی انسان‌شناختی، میان غرب و اسلام است؛ به‌عنوان نمونه در بحث کرامت انسان، تفسیری از کرامت انسان ارائه می‌کنند که اسلام به شدت مخالف آن است. از نظر آن‌ها کرامت را باید در «خود مختاری اخلاقی و استقلال ذاتی انسان» جستجو کرد. این سخن به این معنا است که اراده انسان باید مستقل باشد و هرچیزی که استقلال و اراده انسان را محدود کند مردود است. لذا باید و نبایدهای الهی و نظام اخلاقی برخاسته از اراده تشریحی خداوند را به این دلیل که با کرامت انسان ناسازگارند، رد می‌کنند.

در موضوعات و مبانی دیگر نیز همان‌طور که اشاره شد شکافی عمیقی میان اسلام و مکاتب مادی غربی وجود دارد. چالش‌ها و نقدهای که دو مکتب بر همدیگر وارد می‌کنند بر اساس، اختلاف در مبانی انسان‌شناختی اند. تا وقتی که دو مکتب به یک فهم واحد از انسان به توافق نرسند این چالش‌ها میان اسلام و غرب وجود خواهند داشت.

فهرست منابع

• قرآن کریم

۱. احمدی، عید محمد، کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی^(ره)، ۱۳۹۰.
۲. جمعی از نویسندگان، مطالعه تطبیقی حقوق جزای عمومی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰.
۳. جواد آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۴.
۴. حرعاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، قم مؤسسه آل‌البیت^(ع)، ۱۴۱۴ق.
۵. خسرو پناه، عبدالحسین، انسان شناسی اسلامی، قم، انتشارات نشر معارف، ۱۳۹۲.
۶. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، در آمد بر حقوق اسلامی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۶۷.
۷. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
۸. رجیبی، محمود، انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.
۹. ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه: نجفی ابرند آبادی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
۱۰. ساریخانی، عادل، حقوق جزای عمومی اسلام، تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۳.
۱۱. سلیمی، عبدالحکیم، درس‌نامه حقوق بشر در اسلام، قم، نشر المصطفی^(ص)، ۱۳۹۲.
۱۲. _____، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۱۳. فراهدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق مهدی المخزومی، بی‌تا، بی‌جا.
۱۴. فصل‌نامه علمی و تحقیقی، (سال چهارم)، قم، پژوهشگاه اندیشه سیاسی اسلام، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۵. قیاسی، جلال‌الدین، مبانی سیاست جنایی حکومت اسلامی، قم: علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۶. کاتوزیان، ناصر، فلسفه حقوق، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
۱۷. مبانی نظری حقوق بشر، (مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر) ۱۳۸۲.
۱۸. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)، ۱۳۸۱.
۱۹. مصباح، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۲۱. موحد، محمد علی، در هوای حق و عدالت، تهران سازمان فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
۲۲. میر موسوی، سید علی، مبانی حقوق بشر، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.
۲۳. نوبهار، رحیم، اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۴. همایش بین‌المللی امام خمینی^(ره) و قلمرو دین، تهران، مؤسسه نشر عروج، ۱۳۸۶.