

## ملاحظات حقوق بشری مجازات قصاص

رضابخش رضوانی \*

### چکیده

سیاست کیفری اسلام در قبال حمایت از ارزش‌های بشری به هدف اجرای عدالت و تامین امنیت بنیان نهاده شده است. مجازات قصاص که پاسخ اصلی به هرگونه صدمه عمدی به تمامیت جسمانی انسان است، به خوبی تحقق این هدف ترکیبی را تضمین کرده است. با این حال، بعد از ظهور سازمان‌های بین‌المللی و شکل‌گیری نهادها و اسناد حقوق بشری، تمایل به لغو حکم مجازات اعدام و سلب حیات از فهرست مجازات‌ها، مشاهده می‌شود. از آن‌جا که قصاص نفس نیز سلب حیات است، به عقیده‌ی برخی اندیشمندان، اسناد بین‌المللی حقوق بشر ناظر به حکم اعدام، شامل قصاص، نیز می‌گردد. اینک، سؤال این است که ملاحظات و چالش‌های حقوق بشری قصاص که از مقررات ثابت و غیرقابل تغییر شریعت اسلام است، چگونه قابل حل است. نوشتار حاضر نشان داده است که هدف از جرم‌انگاری قتل عمد، تشریح و اجرای قصاص در اسلام، صیانت از مهم‌ترین ارزش بشری؛ یعنی حیات انسان است. پس مجازات قصاص، نه تنها حقوق بشر را نقض نمی‌کند، بلکه یکی از مهم‌ترین تدابیر احیای حقوق بشر به حساب می‌آید. به علاوه، از بررسی اسناد بین‌المللی ناظر بر حقوق بشر، نیز به دست می‌آید که مجازات سلب حیات، به طور مطلق منع نشده است، بلکه محدود به جرایم مهم و خطرناک شده است که بدون تردید، جرم قتل عمد در همان ردیف قرار دارد. البته، در باب قصاص مقررات جزئی‌تری وجود دارند، مانند تفاوت بین زن و مرد، کافر و مسلمان و...، که ممکن است، در ظاهر با اسناد بین‌المللی حقوق بشر، متضاد به نظر برسد، اما برای رفع این گونه تضادها هم راه حل‌هایی؛ نظیر قاعده‌ی اهم و مهم، شرایط اجرای قصاص و...، وجود دارد.

واژگان کلیدی: قصاص، حقوق بشر، اسناد بین‌المللی، فقه کیفری، ملاحظات حقوق بشری.

## مقدمه

قصاص در لغت، به معنای پیروی کردن و در اصطلاح فقهی، به معنای استیفای مثل جنایت (اعم از کشتن، بریدن، مجروح کردن و زدن) آمده است. (عاملی، شهید ثانی، ۱۳۸۲: ج ۳، ۳۴۱) پس مجازات قصاص بسته به جنایت ارتکاب یافته، می‌تواند، کشتن، بریدن اعضا، از بین بردن منافع آن، زدن و مجروح کردن باشد، که فقیهان معمولاً، در کتاب‌های فقهی، به دو دسته، تحت عناوین «قصاص نفس» و «قصاص اطراف» سازماندهی کرده‌اند. قصاص نفس، به عنوان یک مجازات بدنی از نوع سلب حیات و نوعی اعدام از مباحث فقهی و حقوقی و بررسی نقش و تاثیر قصاص نسبت به حقوق بشر و نگاهی اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به قصاص، از عرصه‌های مهم مسایل نوظهور فلسفه فقه، در عصر حاضر و به تبع آن، ادامه‌ی حیات یا لغو آن موافقان و مخالفانی دارد؛ کارآمدی و سودمندی مجازات سلب حیات دلیل موافقان آن و لزوم احترام به کرامت انسانی و حق حیات دلیل مخالفان این نوع مجازات را تشکیل می‌دهد. قطع نظر از صحت و سقم ادله مخالفان و موافقان، مجازات قصاص، در سیاست جنایی اسلام، از مقررات ثابت و غیر قابل تغییر است. حال سؤال این است که ملاحظات و چالش‌های حقوق بشری این مجازات چیست؟ و برای حل آن، چه راه‌هایی وجود دارد؟

علی‌رغم این‌که برخی از دولت‌ها، از زمان تاسیس سازمان ملل و به وجود آمدن نهادها و اسناد ناظر به حقوق بشر، در حذف قصاص به عنوان مجازات اعدام و سلب حیات تلاش کرده‌اند. صاحب نظران در تایید یا رد آن قلم زده و استدلال‌های طولانی کرده‌اند، کم‌تر کسی دنبال بررسی این نکته بوده‌اند، که تضاد سیاست کیفری اسلام، در این زمینه با اسناد بین‌المللی حقوق بشر در چیست؟ و در اسناد موصوف چیزی مبنی بر لغو مجازات قصاص وجود دارد یا خیر؟ از این‌رو، بحث در این موضوع، در خور اهمیت است؛ به خصوص این‌که، قصاص از زندگی و حیات عمومی دفاع می‌کند و در ضرورت آن، بین عقل و شرع اختلافی نیست؛ چون براساس قانون قصاص نباید انسان به ناحق به هم‌نوع خود آسیب برساند؛ چرا که او محترم است؛ حیات و تمامیت جسمانی حق اوست و نباید مورد تعرض قرار گیرد. براساس این حکم، اگر کسی دیگری را بکشد، خود کشته خواهد شد؛ از این‌رو،

این حکم هم عادلانه و هم عاقلانه و هم مدبرانه است؛ چون بهترین ضمانت اجرا برای محافظت و حمایت از حیات و تمامیت جسمانی انسان محسوب می‌شود. پس لازم به بررسی است تا دیده شود، اسناد موصوف، در چه مواردی و به چه دلایلی، مجازات قصاص را ناقض حقوق و ارزش‌های بشری می‌داند؟ براساس آموزه‌های دینی، هیچ آموزه‌ای دینی مخالف عقل و وجدان فطری وجود ندارد. احکام الهی تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری است. بنابراین، باید بررسی کرد که قصاص ناقض حقوق و ارزش‌های بشری است یا حامی آن؟

با توجه به آنچه گفته شد، نوشتار حاضر، با روش استقرایی، استنادی و مقایسه‌ای، در صدد تبیین و تحلیل چگونگی و چرایی رابطه سیاست جنایی اسلام و اسناد بین‌المللی ناظر بر حقوق و ارزش‌های بشری است؛ تبیین این‌که مجازات قصاص در اسلام، به مفهوم قتل و شکنجه نیست؛ بلکه یک واکنش برابر و سنجیده در برابر رفتار مجرمانه‌ای است، که ارتکاب یافته و در حدّ امکان سعی می‌شود که از هر لحاظ، شبیه و مانند آن رفتار باشد. آیا این واکنش عادلانه، برای انسان‌هایی که تحت امارت عقل و خرد زندگی می‌کنند و احساسات آن‌ها کنترل شده‌است، جز حیات و عدالت چیزی دیگری را در ذهن تداعی می‌کند؟ به‌صراحت قرآن کریم، یکی از مهم‌ترین اهداف و حکمت‌های تشریح و اجرای مجازات قصاص، بازدارندگی عمومی و حمایت از حق حیات مادی و معنوی برای همه انسان‌ها است. بنابراین، مجازات قصاص، موجب تحقق امنیت در جامعه و استمرار حیات برای نوع انسان‌ها خواهد بود و این یعنی حمایت و پاسداری از طبیعی‌ترین و بنیادی‌ترین حق بشر، که در اعلامیه‌های بین‌المللی به آن اشاره شده‌است.

در عین حال، مخالفان مجازات قصاص که تاکید دارند: مجازات قصاص و اعدام منبعث از منابع اسلامی در تعارض با مفاهیم حقوق بشری است؛ مجازات قصاص نه تنها از حقوق بشر حمایت نمی‌کند، که آن را به‌صورت گسترده نقض می‌کند، ادله و مدارک آنان، نیز مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. پس در پژوهش حاضر به تحلیل میزان سازگاری این مجازات الهی با اسناد بین‌المللی حقوق بشر و نقش حمایت‌گرایانه او از حقوق بشر، پرداخته

می‌شود. مطالب تحقیق در سه بخش؛ واژه‌شناسی، رابطه‌ی مجازات قصاص با اسناد بین‌المللی حقوق بشر و جنبه‌های حمایتی مجازات قصاص از حقوق بشر، سامان می‌یابد.

## ۱. واژه‌شناسی

### ۱.۱. مفهوم حق

حق در لغت به معنای «ثبوت» و «تحقق» است؛ از این‌رو، به هر چیزی که دارای ثبوت و تحقق باشد، حق اطلاق می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۰، ۵۱) این واژه در معانی دیگری هم به کارفته است؛ به اموری مطابق با واقع و هم‌چنین به اعتقاد، قول یا فعل مطابق با واقع نیز، حق می‌گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۴۶) یکی از معانی حق نقیض باطل است (جوهری، بی‌تا: ۱۴۶۰) معنای دیگری حق، نصیب و بهره از چیزی است. (عمید، ۱۳۸۴: ماده ح) اما معنای حق در اصطلاح فقه و حقوق نیز از تنوع قابل توجهی برخوردار است؛ مشهور فقیهان آن را به سلطنت فعلیه، تعریف کرده‌اند؛ حق به این معنا بدون لحاظ دو طرف «من له الحق» و «من علیه الحق» قابل اعتبار نیست. (انصاری، ۱۴۳۳: ۹) در علم حقوق به سلطه و امتیاز (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸: ۱۶۶۹) یا به قدرتی ناشی از قانون اطلاق شده است؛ (موحد، ۱۳۸۴: ۴۵) حق در این معنا، معادل انگلیسی «Right» است؛ جمع آن در فارسی و عربی «حقوق» و در انگلیسی «Rights» به کار می‌رود. (دانش‌پژوه، ۱۳۹۱: ۵)

مراد از «حق» در این پژوهش، مفهومی است، در مقابل «تکلیف» وقتی گفته می‌شود که انسان حق حیات و یا حق کرامت دارد؛ این قبیل گزاره‌ها قابل انحلال به یک حق و یک تکلیف است؛ بدین معنا که از لازمه‌ای ثبوت حق حیات و حق کرامت برای کسی (من له الحق) اثبات تکلیف برای طرف مقابل (من علیه الحق) است؛ یعنی در واقع بین حق به این مفهوم و تکلیف ملازمه وجود دارد به گونه‌ای که صاحب این حق می‌تواند از ناقض آن در دادگاه شکایت کند. (کدیور، ۱۳۹۳: ۷۷)

### ۲.۱. مفهوم بشر

بشر از ریشه بُشِر به معنای انسان است (قرشی، ۱۴۱۲: ۱۹۲) در قرآن کریم آمده است: «لِبَشَرٍ مِثْلِنَا» (مؤمنون/ ۴۷) در این آیه کریمه، بشر در معنای انسان به کار رفته است؛ هرچند برخی معتقداند: «بشر» به لحاظ مفهومی مترادف با «انسان» نیست، بلکه مفهوم بشر اخص از

مفہوم انسان است؛ بشر در لغت تنها به ابعادی طبیعی و مادی انسان اطلاق می‌گردد. (قرشی، پیشین: ۱۹۲) به‌خلاف مفہوم انسان کہ به همه ابعاد موجودات انسانی اعم از مادی و معنوی آن، اطلاق می‌گردد، اما در اصطلاح با توجه به تکرر رویکردهای انسان‌شناسی، نمی‌توان تعریف مشخصی از آن ارایه کرد. در غالب رویکردهای انسان‌شناسی معاصر، بشر در معنای لغوی خود به‌کار رفته است؛ یعنی تنها به ابعاد فیزیکی و مادی او اشاره دارد؛ مراد از بشر در این رویکردها تنها معنای زیست‌شناسانه‌ی اوست. (ژان، ۱۳۹۱: ۵۳۹)

بر مبنای اومانیسیم و مکتب اصالت انسان، بشر از ریشه‌ی کلمه‌ی لاتین (humus) معادل خاک و به معنای موجودی خاکی، تنها یک حیوان تکامل یافته‌است کہ زندگی او با تولد آغاز و با مرگ پایان می‌یابد؛ یعنی حیات و زندگی انسان در دایره‌ی تولد و مرگ خلاصه می‌شود. در این نگرش، رابطه‌ی بشر با خداوند و عالم پس از مرگ قطع شده است. (سلیمی، ۱۳۹۲: ۱۱۳) از قرآن کریم استفاده می‌شود کہ این نوع طرز تفکر در انکار مبدأ و معاد و تحدید حیات به حیات طبیعی، اختصاص به جهان امروز نداشته، بلکه در طول تاریخ بشر چنین رویکردی‌هایی وجود داشته‌است. (جائیه/ ۲۴)

اما در رویکردی دینی و اسلامی، بشر تنها یک موجود مادی و تک‌ساحتی محض نیست، بلکه از دوبرخش فطرت و طبیعت، ترکیب یافته‌است. (روم/ ۳۰) کہ هریک از این دوبرخش به ترتیب، مبنای منشأ گرایش‌های فطری و طبیعی در انسان بوده‌است. بشر در این رویکرد، موجود دوساحتی و آمیخته از روح و جسم است (ص/ ۷۱) کہ به‌لحاظ مبدأ وجودی و علت فاعلی، آفریده و مخلوق خدای متعال است (طور/ ۳۵) و از خود استقلال در وجود ندارد و به‌لحاظ جنبه روحانی یک موجود جاوید و ہمیشگی است کہ پس از مرگ به جهان دیگر منتقل شده و در آن «خالد» و جاویدان باقی خواهد ماند. (روم/ ۷)

بنابراین، مفہوم بشر در اصطلاح دینی، مترادف با مفہوم انسان بوده و از معنای لغوی خود فاصله گرفته‌است، اما بشر در رویکردی مادی‌گرایان معاصر و واضعان حقوق بشر بر معنای لغوی خود باقی است و تنها بر ابعاد طبیعی و مادی انسان اطلاق می‌گردد.

## ۳.۱. مفهوم حقوق بشر

اصطلاح حقوق بشر،\* در تاریخ و ادبیات نظام‌های معتبر حقوق جهان اعم از دینی و غیردینی در معنای مصطلح امروزی خود، سابقه و قدمت تاریخی کهنی ندارد؛ از این رو، این اصطلاح نسبتاً جدید است و تنها پس از جنگ جهانی دوم و تاسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵م، وارد ادبیات حقوقی و محاورات روزمره شد و به تدریج جایگزین اصطلاح حقوق طبیعی<sup>†</sup> گردید که قدمت بیش‌تری در تاریخ حقوق دارد. بنابراین، می‌توان گفت: حقوق بشر، توصیف‌کننده‌ای حقوق طبیعی یا حقوق انسان در قرن بیستم است. (حبیبی، ۱۳۸۴: ۲۲۰) امروزه، غالب مردم جهان در کشورهای مختلف با اصطلاح «حقوق بشر» آشنا هستند و به‌طوری طبیعی و غریزی برداشت‌های هرچند غیردقیق از آن دارند، اما در موردی تعریف و معنای دقیق آن، میان اندیشمندان حقوق، وحدت نظر وجود ندارد. این اختلاف دقیقاً از اختلاف در مفردات آن (حق و بشر) ناشی می‌شود که به آن اشاره شد.

بر مبنای اومانیسیم و انسان محوری غربی، حقوق بشر عبارتند از: «مجموعه امتیازاتی که دارای مضمون و مفهوم والای انسانی است، که انسان با قطع نظر از هرگونه عوارض دینی، نژادی، جنسی، زبانی و مانند آن و حتی میزان قابلیت و صلاحیت فردی و بدون توجه به اوضاع و احوال متغییر اجتماعی از آن برخوردار است و به کرامت و احترام و شخصیت انسان ارتباط دارد.» (قربان‌نیا، ۱۳۸۷: ۳۶) عدم اشاره به منبع و منشأ اصلی (خدای متعال) حقوق بشر در این تعریف، بیان‌گری آن است، که این حقوق ناشی و برخاسته از طبیعت انسان و همیشه همراهی اوست؛ مطلق، بنیادی و پایه سایر حقوق تلقی شده و جز در موارد نادر، محدودیت بردار و سلب‌پذیر نیست و هیچ مقام و قانونی، نیز نمی‌تواند آن را از انسان سلب کند.

در تعریف دیگری که براساس رویکردی دینی ارائه شده‌است، حقوق بشر عبارتند از: «مجموعه اصول و قواعدی برگرفته شده‌است، از فطرت انسانی و برگرفته شده از شریعت

\* Human Rights

† Natural Law

الهی که برای رشد نهایی انسان ضرورت دارند.» (عمید زنجانی، ۱۳۹۷: ۳۰-۳۱) در این تعریف، شریعت الهی و اراده‌ی تشریحی خداوند متعال، منشأ و خاستگاه حقوق بشر تلقی شده‌است. مطابق این رویکرد، با صرف قرارداد بشری حقوق بشر ایجاد نمی‌شود. حقوق بشر برخاسته از جعل و تشریح خدای متعال است و در موارد خاص با اراده تشریحی او قابل رفع خواهد بود، اما علی‌رغم اختلاف نظر، میان خداگرایان و مادی‌گرایان در مفهوم «بشر» و خاستگاه‌ها و مبانی حقوق بشر، آن‌ها در یک نکته اتفاق نظر دارند و آن این‌که بشر از آن لحاظ، که بشر است از یک سری حقوق اساسی و بنیادی تحت عنوان حقوق بشر برخوردار است.

#### ۴.۱. مفهوم قصاص

قصاص در لغت به معنای پی‌گیری کردن و دنبال کردن اثر چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۷، ۴۲) در کاربرد فقهی و اصطلاحی، نیز از معنای لغوی خود فاصله نگرفته است؛ البته با این تفاوت که در کاربرد اصطلاحی، دیگر آن عمومیت معنای لغوی را ندارد، بلکه در معنای اخص از معنای لغوی خود به‌کار رفته‌است و آن معنای خاص، عبارت است از: «پی‌گیری کردن اثر جنایت» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰)، به‌گونه‌ای که قصاص کننده عینا همان جنایت وارده را به جانی وارد نماید.» (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۲، ۷) بنابراین، قصاص در مصطلح فقهی به معنای مقابله به‌مثل و پی‌گیری کردن اثر جنایت است؛ یعنی پی‌گیری کردن اثر هر نوع صدمه علیه تمامیت جسمانی اشخاص اعم از این‌که قتل و جرح باشد و یا قطع و ضرب. (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵: ج ۱، ۱۹) در معنای اصطلاحی قصاص یک قید احترازی مهم وجود دارد و آن این‌که «قصاص کننده عینا همان جنایت وارده را به جانی وارد نماید.» از این قید دو نکته استفاده می‌شود: ۱. در جامعه‌ای که مردم پس از یک جنایت به خون‌ریزی و کشتار دست‌جمعی دست می‌زنند و از جانی یا قبیله او انتقام می‌گیرند، قصاص انجام نشده‌است؛ زیرا در قصاص باید به میزان جنایت وارده شده بر مجنی‌علیه، بر جانی صدمه وارد گردد، نه بیش‌تر از آن ۲. اگر استیفای اثر جنایت به پرداخت دیه و یا عفو منجر شود، این نوع دنبال کردن اثر جنایت را نیز، در اصطلاح قصاص نمی‌گویند. هرچند از نظر لغوی ممکن است قصاص گفته شود.

## ۲. رابطه مجازات قصاص با اسناد بین‌المللی حقوق بشر

بررسی نقش و تاثیر مجازات قصاص نسبت به حقوق بشر و بالعکس نگاهی اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به قصاص، از عرصه‌های مهم مسایل نوظهور فلسفه فقه در عصری حاضر است. از این‌رو، تبیین کامل این موضوع هم به‌لحاظ فلسفی و کلامی و هم به‌لحاظ فقهی و حقوقی، می‌طلبد، که حداقل آن را در چهار محور، مورد بحث و بررسی قرار داد؛ محور اول بحث، مقایسه و بررسی این دو موضوع به‌لحاظ مبانی و منابع است؛ پرسشی که در این محور به‌لحاظ فلسفی و کلامی وجود دارد این است، که آیا در سطح مبانی و منابع بین قصاص و حقوق بشر، مغایرت و تنافی وجود دارد یا خیر؟ آیا این دو موضوع نسبت به مبانی توافق دارند یا مبانی همدیگر را تخطئه می‌کنند؟

محور دوم بحث بررسی و مقایسه این دو موضوع به‌لحاظ اسناد و قوانین بین‌المللی حقوق بشر است؛ پرسشی که در این محور قابل بررسی است این است که دیدگاه اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به مجازات قصاص چیست؟ آیا قصاص در این اسناد به‌لحاظ حقوقی به‌عنوان یک مجازات ناقض حقوق بشر، رد شده است یا خیر؟ اسناد مزبور آن را فی‌الجمله و در برخی موارد پذیرفته است؟

محور سوم بحث، مقایسه و بررسی، نقش و تاثیر قصاص به‌عنوان یک مجازات شرعی و دینی، نسبت به حقوق بشر است؛ در این محور باید به این پرسش پاسخ داد، که بر فرضی که اسناد بین‌المللی حقوق بشر، قصاص را رد کرده باشد، اما باید دید که با قطع نظر از اسناد بین‌المللی و دکترین اندیشمندان مخالف قصاص، نگاه واقع‌بینانه در مورد قصاص چیست؟ آیا واقعا مجازات قصاص، حقوق بشر را نقض می‌کند یا برعکس، قصاص نسبت به حقوق بشر، موضع حمایت‌گرایانه دارد؟ یا قایل به تفصیل شد در برخی موارد مغایرت و در برخی موارد دیگر معاضدت را پذیرفت؟ محور چهارم بحث، بررسی راه‌حل‌های رفع تعارض میان قصاص و حقوق بشر است؛ بنابراین، در محور سوم، مغایرت قصاص کلا و یا بعضا با حقوق بشر به اثبات برسد، پرسشی که در این جا رخ می‌نماید این است که برای رفع این تعارض، اساسا راه‌حلی وجود دارد یا خیر؟ بر فرض که راه‌حل وجود داشته باشد، راه‌حل‌های آن کدامند؟ پس از روشن شدن محورهای بحث و پرسش‌های پراهمیتی که در این فضا وجود



دارند، اینک لازم است هریک از محورهای فوق به صورت جدا و مستقل به صورت عالمانه و تحلیلی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

## ۱.۲. در محور مبانی حقوق بشر

در بسیاری آثار و نوشتارهای مربوط به حقوق بشر، ارباب ادیان و اصحاب حقوق بشر، کوشیده‌اند تا مصادیق و مواردی از حقوق بشر را در منابع و تاریخ ادیان نشان دهند و چالش را حل شده وانمود نمایند، اما در این گونه تلاش‌ها یک نکته مغفول مانده است و آن این که در مورد نسبت مجازات قصاص با حقوق بشر دوتا پرسش متفاوت وجود دارد؛ پرسش نخست این است که رابطه مجازات قصاص با حقوق بشر به لحاظ مبانی چگونه است؟ پرسش دوم این است که آیا بین قصاص و اسناد بین‌المللی حقوق بشر، مصادیق و مواردی مشترکی از حقوق بشر وجود دارند که مورد حمایت قصاص باشند یا خیر؟ بین این دوتا پرسش تفاوت وجود دارد؛ پرسش‌های متفاوت، پاسخ‌های متفاوت می‌طلبند.

بنابراین، نمی‌توان به این دو پرسش، پاسخ واحد و یک نواخت داد. تلاش‌های انجام شده تا کنون در مورد پاسخ به سوال دوم بوده است نه پاسخ به سؤال اول؛ به نظر می‌رسد که عدم توجه و التفات به مبحث مبانی، جنبه‌ای مصلحت‌اندیشانه داشته است که طرفین با سکوت آگاهانه آن را مسکوت گذاشته‌اند. به هر حال، مطالعه دقیق قصاص در منابع دینی و حقوق بشر در اسناد بین‌المللی، نشان می‌دهد که بین قصاص و حقوق بشر به لحاظ مبانی، مغایرت وجود دارد؛ یک بعد مغایرت در مساله انسان‌شناسی و موضوع حقوق بشر است؛ بعدی دوم مغایرت در مساله جهان‌شناسی و واضع حقوق بشر است. مغایرت در جهت اول به این معنا است که انسانی که موضوع احکام الهی است با انسانی که موضوع حقوق بشر است، تفاوت‌های زیادی دارد؛ انسانی را که دین تعریف می‌کند، عبودیت و گرایش به اصل وجود خدا و وحدانیت او در حاق وجود او به ودیعت نهاده شده است (روم/ ۳)، دارای دوساحت جسم و روح است و به لحاظ بعدی روحانی انسان، معاد و زندگی پس از مرگ موجه و پذیرفتنی می‌شود و بر همین اساس دنیا و آخرت با هم ارتباط پیدا می‌کند (عنکبوت/ ۶۴) و در برابر همه اعمال و رفتارش مسؤول است؛ چرا که او موجود آزاد و مختار است. (انسان/ ۳)

اما انسان در رویکرد حقوق بشری این ویژگی را ندارد و اساساً ابعاد معنوی و دینی او مورد توجه قرار نگرفته است. انسانی موضوع حقوق بشر، هم‌چنین که قبلاً نیز اشاره شد، یک موجود تک ساحت، بریده از فطرت الهی و بریده از حیات اخروی به‌عنوان یک موجود مادی محض که زندگی او تنها، در دایره‌ی تولد و مرگ محدود می‌شود، در نظر گرفته شده است و روح مجرد او یکسره مورد انکار قرار می‌گیرد. شاهد این مطلب ماده نخست اعلامیه است که به‌جای استفاده از عبارت: «تمام افراد بشر آزاد آفریده می‌شوند» از عبارت انسان‌ها و تمام افراد بشر «آزاد به دنیا می‌آیند...» استفاده شده که در این جمله به عمد رابطه انسان با مبدأ هستی نادیده گرفته شده است. در موقع تصویب اعلامیه، نیز برخی نمایندگان کشورهای غربی تلاش کردند که اعلامیه را به سمت استناد به خداوند به‌کشاند اما نظر آن‌ها پذیرفته نشد. نماینده هلند در سخنرانی خود در مجمع عمومی اعتراف می‌کند که در این اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. (حیبی، پیشین: ۴۲۳)

اما مغایرت در جهت دوم که در واقع ناشی از مغایرت در جهت اول است، مربوط به وضع و تشریح حقوق بشر است. بر مبنای اومانیزم و مکتب اصالت انسان، به‌جای اراده الهی، اراده انسان به‌عنوان مبنا، خاستگاه و واضع حقوق بشر، مطرح می‌گردد؛ زیرا در این رویکرد، انسان اصالت دارد و بر اساس اصالت انسان، اراده‌ای او نیز اصالت پیدا می‌کند، کرامت انسان نیز در اصالت و استقلال ذاتی او نهفته است. (احمدی، ۱۳۹۰: ۴۱) مفاد و مفهوم این سخن این است، انسان در همه امور از جمله تشریح قانون، مستقل عمل می‌کند، انسان محورها و بانیان حقوق بشر معتقدند: برای وضع حقوق بشر و سایر قوانین و مقررات نیاز به تشریح و جعل الهی نیست؛ زیرا موضوع این حقوق، یک موجود مادی محض است که حیات او محدود به همین دنیا است، حیات دنیوی، ابعاد و لایه‌های پیچیده‌ای ندارد، تا نیاز به تشریح الهی باشد؛ از این‌رو، ما خود می‌توانیم، بدون الهام از وحی الهی با استمداد از معرفت‌های حسی و عقلی، به‌رفع نیازمندی‌ها و مشکلات مادی خود پرداخته و مسیر سعادت و خوش‌بختی خود مان را تعیین نماییم.

این در حالی است که در رویکرد دینی تعیین حقوق و تکالیف انسان از جمله تشریح قانون قصاص، تنها در اختیار خداوند متعال قرار دارد؛ چرا که اولاً: خالقیت و مالکیت جهان

هستی به صورت حقیقی منحصر از آن خداوند است. چون خداوند خالق و مالک است، پس جعل قوانین و مقررات برای تدبیر جامعه بشری که مخلوق و مملوک او است، از صلاحیت انحصاری او است و انسان‌ها چون نسبت به همدیگر خالقیت و مالکیت ندارد، به این دلیل صلاحیت اعطای حق و یا سلب حق از کسی را در چهار چوب جعل قوانین و مقررات ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۵۶ - ۵۷)

ثانیا، واضع و تعیین کننده‌ای حقوق و تکالیف انسان باید در بعد علمی و اخلاقی، عالم و متخلق‌ترین باشد. بدون شک خدای متعال هم در بعدی علمی و هم در بعدی اخلاقی، اتم و اکمل موجودات در این زمینه است؛ زیرا در بعد علمی اولاً، خداوند بر تمام نیازهای واقعی بشر اعم از پیدا و پنهان آن و تشخیص نیازهای واقعی از غیرواقعی و هم‌چنین به همه‌ی منافع و مضرات، احاطه کامل دارد. ثانیا، اصول و قواعد حاکم بر روابط اجتماعی و شخصی انسان‌ها را در ابعاد مختلف می‌شناسد. در بعد صلاحیت‌های اخلاقی خداوند متعال، به هیچ صورت مرتکب اشتباه و خطا نمی‌شود و قوانین را به نفع خود جعل نمی‌کند. با توجه به این ویژگی‌های علمی و اخلاقی، تنها خداوند است که می‌تواند بدون دخالت دادن حب و بغض و فارغ از هرگونه جهل و اشتباه، قوانینی را راجع به حقوق بشر، وضع نماید. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۲۰۷) بنابراین، می‌توان گفت: در محور مبانی، بین مجازات قصاص و حقوق بشر، مغایرت در حدی تباین کلی وجود دارد؛ این دوموضوع، مبانی انسان‌شناسی و اعتبارشناسی همدیگر را تخطئه می‌کنند. از این‌رو، رفع تعارض و جمع بین این دوموضوع در سطح مبانی، ممکن نیست.

## ۲.۲. در محور اسناد بین المللی حقوق بشر

یکی از محورهای مهم که در رابطه قصاص با حقوق بشر باید مورد توجه قرار گیرد، بررسی وضعیت و جایگاه قصاص در اسناد و قوانین بین‌المللی حقوق بشر است. پرسشی که در این محور قابل بررسی است، این است که دیدگاه اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به قصاص چیست؟ آیا اسناد بین‌المللی حقوق بشر، قصاص را به‌عنوان یک مجازات فیزیکی که حقوق بشر را نقض می‌کند، رد کرده‌است یا این اسناد، قصاص و اعدام را فی‌الجمله و در برخی موارد پذیرفته‌است؟

قبل از ورود در اصل بحث توجه به این نکته لازم است که بحث ما در این تطبیق و نسبت سنجی تنها معطوف به خود اسناد و اعلامیه حقوق بشر است. اما این که فعالان حقوق بشر و سازمان‌های حقوق بشری و فلسفه‌های سکولار سیاسی و اجتماعی غرب در مورد قصاص و اعدام چه می‌گویند، موضوع سخن ما نیست؛ زیرا این دویحث از یک دیگر، جدا است. با عطف نظر به اسناد بین‌المللی حقوق بشر، باید گفت که هرچند در خود اعلامیه جهانی حقوق بشر، تصریحی به این مجازات نفیاً و اثباتاً نشده‌است، اما موادی مبهمی در این اعلامیه وجود دارد که گرچه به‌طور صریح اختلافی با این حکم ندارد، ولی در تفسیر موسع، احتمالی تسری آن به این حکم اسلامی وجود دارد.

به‌عنوان نمونه در ماده پنج این اعلامیه آمده‌است: «احدی را نمی‌توان تحت شکنجه و یا مجازات برخلاف انسانیت و شئون بشری و یا موهن قرار داد.» اگر شکنجه و مجازات بر خلاف شئون بشری و موهن در این ماده به‌گونه‌ای تفسیر شود، که شامل برخی از مجازات‌های اسلامی گردد و یا برخی از مجازات‌های اسلامی، شکنجه و مجازات خلاف شئون بشری و موهن تلقی شود در هر دو صورت این ماده با مجازات قصاص و برخی مجازات‌های دیگر اصطکاک پیدا می‌کند. ولی به نظر می‌رسد، با توجه به قراین موجود در اسناد دیگر، این ماده، مجازات‌های اسلامی از جمله قصاص را شامل نمی‌شود؛ زیرا کنوانسیون ضد شکنجه، رفتار یا مجازات خشن، غیرانسانی یا تحقیرآمیز مصوب ۱۹۸۴م، مجمع عمومی سازمان ملل متحد، پس از تعریف شکنجه در ماده یک، در ذیل بند یک این ماده تصریح می‌کند: «رنج و دردی که به‌طور ذاتی یا تبعی لازمه مجازات‌های قانونی است، شکنجه محسوب نمی‌شود.» (مهرپور، ۱۳۷۷: ۹۷)

با این دید باید کلمه (Punishment) مندرج در ماده پنج اعلامیه و ماده شانزده این کنوانسیون را نیز به‌معنای تنبیه که خارج از رویه قانونی و حکم دادگاه برکسی اجرا شود، تعبیر کرد؛ یعنی معنای این دو ماده این است که به‌جز شکنجه انواع دیگری تنبیه یا رفتار خشن و غیرانسانی یا تحقیر کننده که پس از حکم و در دوران گذراندن محکومیت یا خارج از روند قضایی بدون قصد کسب اطلاع و اقرار بدون این که مبنای قانون و حکم دادگاه داشته باشد، نیز ممنوع است. (همان: ۱۰۰)

ثانیا: اعلامیه حقوق بشر خود، این معنا را به رسمیت می شناسد، که آزادی ها و حقوق اعلام شده در آن مطلق نیست. بنابراین، به دولت ها اجازه می دهد، که قوانینی تصویب کنند که اجرای این حقوق را محدود کند؛ به عنوان نمونه کشورها می توانند، با تصویب قوانین داخلی، اطلاق حق حیات در ماده سه اعلامیه را محدود کنند. البته این تحدیدها باید با رعایت مقتضیات و نظم عمومی و رفاه همگانی، شناسایی و احترام به حقوق و آزادی های دیگران باشد. (اعلامیه حقوق بشر، ماده ۲۹)

ثالثا: در ماده ۶ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی که به منزله ی شرح و تفسیر اعلامیه حقوق بشر است، سلب حیات و مجازات مرگ فی الجمله در آن پذیرفته شده است؛ این ماده با تفصیل بیش تری در مورد حق حیات و تضمیناتی راجع به آن سخن می گوید که در این جا به برخی بندهای آن اشاره می شود:

۱. حق حیات از حقوق ذاتی انسان است، این حق باید به وسیله قانون مورد حمایت قرار گیرد. هیچ کس را نمی توان بدون مجوز و به طور خودسرانه از زندگی محروم کرد.

۲. در کشورهایی که مجازات اعدام لغو نشده است، صدور حکم باید تنها در مورد «مهم ترین و جدی ترین» جنایات بر طبق قانون لازم الاجرا در زمان ارتکاب جنایت صورت گیرد و...، اجرای مجازات اعدام تنها می تواند به موجب حکم قطعی صادره از دادگاه صالح انجام شود.

۴. هر محکوم به مرگ، حق در خواست عفو و یا تخفیف مجازات خواهد داشت. عفو عمومی، فردی و یا تخفیف مجازات اعدام در تمام موارد می تواند اعطا شود.

۵. حکم اعدام نسبت به جرایم ارتكابی توسط افراد کم تر از ۱۸ سال صادر نمی شود و در مورد زنان باردار اجرا نمی گردد.

هم چنان که ملاحظه می شود در این ماده، مجازات اعدام مبتنی بر حکم دادگاه به عنوان استثنایی بر حق حیات تلقی شده است. بنابراین، وجود آن در مقررات کشورها به معنای نقض حیات تلقی نخواهد شد. برابر بند ۲ این ماده، صدور حکم اعدام در مورد «مهم ترین و جدی ترین جنایات» طبق قانون لازم الاجرا در زمان جنایت، انجام می شود. هر چند مفهوم «مهم ترین و جدی ترین جنایات» مفهومی است، بسیار مبهم و این ابهام، کمیته حقوق بشر را

بر آن داشت، تا به تفسیر و ابهام‌زدایی از این عبارت پردازد. بر اساس تفسیر کمیته حقوق بشر، این عبارت، شامل، جرایم راجع به اموال، جرایم اقتصادی، جرایم سیاسی و هر جرمی که متضمن توسل به زور و اجبار نباشد، نمی‌گردد. (سید فاطمی، ۱۳۸۹: ۵۴)

در این تفسیر، جرایمی که اعدام در مورد آن‌ها قابل اعمال نیست، مشخص شده‌است و در میان آن‌ها جرم «قتل عمد» وجود ندارد. بنابراین، قتل عمد استثنا نشده‌است و در موردی که مخصص وجود ندارد، تمسک به عموم عام می‌شود مگر این‌که گفته شود که قتل عمد، مهم‌ترین جنایت به حساب نمی‌آید که این سخن نیز بالضروره مردود است. بنابراین، بر اساس بند ۲ ماده فوق‌الذکر، مجازات اعدام در مورد «مهم‌ترین و جدی‌ترین جنایات» که یکی از آن‌ها به یقین قتل عمد است، قابل اعمال است و این دقیقاً همان چیزی است که در آموزه‌های اسلام، نیز وجود دارد. بنابراین، مجازات قصاص فراتر از محدوده‌ای (شدیدترین جرایم) که میثاق حقوق مدنی و سیاسی آن را برای اعمال مجازات مرگ در نظر گرفته‌است، اجرا نمی‌گردد، بلکه در همان محدوده‌ای پذیرفته شده اجرا می‌شود.

حتی خود بکاریا که از شخصیت‌های نخست و سرسخت مخالف با اعدام است، نیز در دومورد اعدام را می‌پذیرد: ۱. در مورد جرایم سیاسی که در آن تبهکار می‌تواند «دیگرگونی خطرناکی در شکل حکومت ایجاد کند». ۲. در موردی که مرگ تبهکار تنها عامل بازدارنده است و موجب انصراف سایرین از ارتکاب جرم است. (ژان پرادل، ۱۳۹۲: ۵۴) با این بیان، روشن شد که اسناد بین‌المللی حقوق بشر، مخالف اصل قصاص نیست، بلکه قصاص و اعدام در موارد خاص (شدیدترین جرایم) با قطع نظر از برخی فروع و جزئیات آن، در این اسناد پذیرفته شده‌است.

هرچند نمی‌توان انکار کرد که در برخی بندهای این ماده، قصاص و اعدام در موارد خاص، ممنوع اعلام شده‌است، طبق بند ۵ ماده ۶ این میثاق و ماده یک معاهده بین‌المللی حقوق کودک، اجرای حکم اعدام در مورد جرایم ارتكابی اشخاص کم‌تر از ۱۸ سال ممنوع است. دولت ایران، نیز در اسفند ماه ۱۳۷۲ به‌موجب ماده واحده‌ای که به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید، به این اسناد بین‌المللی ملحق گردیده‌است. (عباچی، ۱۳۸۰: ۱۵) به‌موجب این الحاق و پذیرش اسناد مذکور، افراد زیر ۱۸ سال نباید در جمهوری اسلامی،

حکم اعدام داشته باشند. این در حالی است که براساس احکام اسلامی، چنین اعدامی پذیرفته شده است. البته این ناسازگاری بین قصاص و اسناد بین‌المللی حقوق بشر به این مورد خلاصه نمی‌شود، بلکه موارد و فروع دیگری، نیز در باب قصاص وجود دارند که با اسناد بین‌المللی فوق، مغایرت دارد. اینک به برخی از آن‌ها در این‌جا اشاره می‌شود؛ در مبحث شروط قصاص، یکی از شرایط آن، تساوی در موقعیت اجتماعی است؛ به این معنا که قاتل و مقتول باید از نظری طبقه اجتماعی هردو آزاد و یا هردو برده باشند. بنابراین، اگر مردی آزاد و یا زنی آزاد، عمدا برده‌ای را به قتل برسانند، قصاص نمی‌شوند. (نجفی، پیشین: ج ۴۲، ۹۶) یکی از شرایط قصاص اعم از قصاص نفس و قصاص عضو، تساوی بین جانی و مجنی‌علیه در دین است، اکثریت عالمان اسلام (امامیه، شافعیه، حنابله و مالکیه) (جزیری، ۲۰۱۰: ۱۱۲۲؛ خوبی، ۱۴۲۲: ج ۲، ۷۲) این شرط را در مجازات قصاص معتبر می‌دانند. مقتضای این شرط آن است، اگر کافر کشته شود قاتل آن مسلمان باشد، مجازات قصاص منتفی است. (عاملی، بی‌تا: ۲۶۹) در حالی که بر بنیاد اسناد بین‌المللی حقوق بشر، قانون برهمه به‌طور یکسان تطبیق می‌گردد؛ در صورتی که بزه‌کاران حین ارتکاب جرم در شرایط مساوی و یکسان قرار داشته باشند، همه آن‌ها یک‌نوع مجازات خواهند داشت برابر ماده هفت اعلامیه: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون هیچ‌گونه تبعیضی از حمایت یکسان قانون برخوردار شوند.»

برای رفع این تعارض و مغایرت‌ها راه‌حل‌های وجود دارند که فعلا مجالی برای پرداختن به همه آن‌ها نیست، اما عجالتا پاسخی که در این‌جا می‌توان از این پرسش داد این است که اولاً، الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به اسناد و معاهدات بین‌المللی فوق به‌صورت مشروط بوده است، نه به‌صورت مطلق؛ الحاق مشروط بدین معنا است که هرگاه مفاد معاهده بین‌المللی حقوق کودک، یا اعلامیه حقوق بشر و یا میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در هرزمان و در هر مورد، در تعارض با قوانین داخلی و موازین اسلامی واقع شود، از طرف دولت جمهوری اسلامی ایران لازم‌الرعايه نباشد. (عباجی، پیشین: ۱۵) ثانیاً، در فقه امامیه قلمرو اختیارات حاکم اسلامی بسیار وسیع و گسترده است؛ یکی از ابعاد مهم اختیارات حاکم، اجرا

و عدم اجرای احکام اسلامی براساس مقتضیات زمان و مکان است. (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۳، ۱۹۵) براساس این مبنا، صدور و اجرای حکم مجازات قصاص نیز، به عقیده برخی از فقیهان، مشروط به اذن حاکم است (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۷، ۱۰۰) و یکی از نتایج مترتب بر اشتراط اذن حاکم در مرحله اجرا این است اگر حاکم در مورد و مواردی تشخیص دهد که اجرای برخی از گونه‌های قصاص، با توجه به مقتضیات زمان و مکان و تزامم ملاکات، مقرون به مصلحت نیست، می‌تواند از اجرای حکم با وجود استیذان توسط ولی دم، امتناع ورزد؛ زیرا در غیر این صورت اشتراط اذن حاکم در قصاص مفهوم محصلی نخواهد داشت.

### ۳.۲. ابعاد حمایت‌گرایانه قصاص از حقوق بشر

در بررسی ابعاد حمایت‌گرایانه قصاص از حقوق بشر، توجه به این نکته لازم است که این مبحث اختصاص به ذات قصاص از آن لحاظ، که قصاص یک مجازات و کیفر است، ندارد، بلکه تمام ابعاد مربوط به قصاص که نقش و تاثیر مثبت در مورد حقوق بشر داشته باشند یا دامنه‌ی تعارض مجازات قصاص با حقوق بشر را محدود سازد، اعم از این که موضوع قصاص باشد یا تشریح و اجرای قصاص و یا شروط و موانع آن در این پژوهش مد نظر است.

### ۱.۳.۲. جرم‌انگاری قتل عمد و نقش آن در حمایت از حقوق بشر

طبیعی است که جرم‌انگاری یک عمل، به تحدید حقوق و آزادی انسان می‌انجامد. بنابراین، تحریم و جرم‌انگاری، خلاف اصل است و در امر خلاف اصل باید به قدر ضرورت اکتفا شود. از این رو، حقوق کیفری اسلام، با تکیه بر اصل حداقلی جرایم و استفاده از اصل کمینه، تنها به جرم‌انگاری رفتارهایی پرداخته است، که اساس مصالح جامعه انسانی را نقض می‌کند. در محدوده جرم‌انگاری شرع مقدس هرچند آزادی بشر محدود شده است، اما این محدودیت در تزامم با یک سلسله مصالح بزرگ‌تری صورت گرفته است. بر مبنای قاعده اهم و مهم مصالح اقوا مقدم شده است، اما باید تاکید کرد که این مصالح نیز به خدا بر نمی‌گردد، بلکه به خود انسان و جامعه بشری بر می‌گردد.

بنابراین، انسان‌ها حق دارند، که در چنین مواردی مصالح و منافعش حفظ و حراست شود. بدون شک یکی از رفتارهایی که اساس جامعه انسانی را نقض می‌کند خون‌ریزی و



کشتن انسان‌های بی‌گناه است. از این‌رو، این عمل در اسلام، جرم‌انگاری شده‌است. برای اثبات حرمت و جرم بودن این عمل در شریعت اسلام، آیات و روایات فراوانی وجود دارد. (انعام / ۱۵۱ و فرقان / ۶۸) از سوی دیگر، براساس اصل تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، (مطهری، ۱۳۸۱: ج ۲۱، ۲۹۷) هرگونه جرم‌انگاری و تشریح الهی باید مبتنی بر اهداف و مبانی خاص خود باشد. با توجه به این دونکته، حال پرسشی که وجود دارد این است، که منظور و هدف شارع، از تحریم و جرم‌انگاری قتل عمد چه بوده‌است؟ آیا هدف شارع از بیان این همه آیات و روایات در موضوع قتل عمد، تحریم و جرم‌انگاری آن، تنها این بوده که بنده باید از مولای خود اطاعت کند و از فرمان او سرپیچی نکند؟ یا این که فراتر از این هدف، اهداف و مبانی دیگری را نیز دنبال می‌کند؟

در پاسخ باید گفت: هرچند هدف اساسی در این حکم، تعبد و اطاعت از مولا است؛ بنده باید از مولای خود اطاعت کند، اما نمی‌توان انکار کرد که در ورای این هدف اساسی اهداف و فلسفه‌های دیگری نیز وجود دارند. بدون شک یکی از اهداف مهمی که این آیات و روایات آن را دنبال می‌کنند، تامین حقوق بشر در زمینه حفظ حیات انسان‌ها است؛ زیرا در برخی روایات به‌صراحت در تعلیل جرم‌انگاری قتل عمد به‌موضوع بازدارندگی از قتل و کشتار انسان‌ها اشاره شده‌است. از جمله در نامه‌ای که حضرت علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> در پاسخ به پرسش‌های ابن سنان مرقوم فرمود، آمده‌است: «حَرَّمَ اللَّهُ قَتْلَ النَّفْسِ - لِعَلَّةِ فَسَادِ الْخَلْقِ فِي تَحْلِيلِهِ لَوْ أُحِلَّ وَ فَنَائِهِمْ وَ فَسَادِ التَّدْبِيرِ»؛ خداوند کشتن انسان را حرام کرد به‌دلیل این که اگر حلال می‌کرد، در حلال دانستن قتل، فساد مردم و نابودی آنان و فساد تدبیر بود. (جرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۹، ۱۴)

امام<sup>(ع)</sup> در این نامه دو مساله حقوق بشری را به‌عنوان فلسفه و مبانی تحریم و جرم‌انگاری قتل و کشتار انسان‌ها را ذکر می‌کند: ۱. حفظ حیات مردم از فساد و نابودی؛ ۲. حفظ نظم و تدبیر امور اجتماعی آنان. فرمایش امام<sup>(ع)</sup> در واقع به این مهم اشاره دارد که تحلیل و حلال انگاشتن قتل نفس و عدم جرم‌انگاری آن، هم حیات و زندگی مردم را در معرض فنا و نابودی قرار می‌دهد و هم نظم و امنیت جامعه را به هم می‌ریزد. در حالی که انسان‌ها حق

داند که حیات و زندگی ایشان محفوظ باشد و هیچ عاملی آن را تهدید نکرده و در جامعه‌ای که در آن بسر می‌برند نظم و امنیت وجود داشته باشد.

در برخی از فرازهای نامه امام علی<sup>(ع)</sup> به مالک اشتر، نیز به این حکمت اشاره شده است؛ حضرت در آغاز، مالک را از ریختن خون حرام منع می‌کند و سپس در تعلیل آن می‌فرماید: «هیچ چیز از ریختن خون‌های به ناحق، کیفر را سریع‌تر و مجازات را بزرگ‌تر و نعمت را به نابودی و مدت را به سپری شدن شایسته‌تر نمی‌سازد. پس با ریختن خون حرام، حکومت خود را تقویت مکن؛ زیرا که خون ناحق نه تنها حکومت را ضعیف و سست می‌کند، بلکه آن را نابود و سرنگون نیز می‌کند.» (دستی، ۱۳۹۳: ۳۶۴)

امام<sup>(ع)</sup> در این بخش از نامه به مبانی و اهداف مختلفی جرم‌انگاری قتل و کشتاری به ناحق اشاره کرده است. از جمله این‌که قتل نفس و عدم جرم‌انگاری آن «نعمت» را زایل می‌کند. با توجه به این‌که «نعمت» در کلام حضرت، اطلاق دارد و هر نوع نعمت مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. بدون شک، یکی از مصادیق مهم و بارز آن، نعمت حیات و زندگی و نعمت نظم و امنیت اجتماعی است. حضرت در ادامه، می‌فرماید: قتل و ریختن خون به ناحق علاوه بر زوال نعمت، حکومت را نیز به تدریج ضعیف و سست کرده و آن را نابود و سرنگون می‌کند.

بنابراین، جرم‌انگاری قتل عمد و بیان مجازات اخروی سنگین از قبیل دخول در نار و خلود در جهنم و... در آیات (نساء/ ۹۳) و روایات (حرعاملی، پیشین: ج ۲۹، ۱۳)، نقش عمده‌ای در کاهش ارتکاب قتل ایفا می‌کند؛ زیرا کسی که به مبانی دین معتقد و به اخلاق اسلامی متخلق باشد، به مناهای و محرّمات الهی به‌خصوص قتل بی‌گناهان اقدام نمی‌کند. براین اساس، نفس ممنوعیت قتل در اسلام برای اکثر افراد جامعه که خود را ملتزم و تابع اسلام می‌دانند، بازدارنده است. افراد متدین و متشرع جامعه وقتی فهمیدند؛ که از نظر اسلام و قرآن، کشتن یک نفر به مثابه این است که همه انسان‌ها از خلقت آدم تا انقراض عالم را به قتل برساند (مائده/ ۳۲) یا آنگاه که متوجه بیان نورانی رسول گرامی اسلام<sup>(ص)</sup> می‌شوند که فرمود: «اگر اهل آسمان و زمین در قتل یک نفر مسلمان شریک و به آن راضی شوند، خدای متعال همه آنان را در آتش دوزخ خواهد افکند (همان)، نه تنها از ارتکاب چنین عملی شیعی

منصرف می‌گردد، بلکه فکر چنین چیزی را، نیز در ذهن خود راه نمی‌دهد. انسان مسلمان و لو جانی بالقوه که به خدا و قیامت ایمان دارد وقتی که متوجه چنین مجازات شدید می‌شود، چهار ستون بدنش به لرزه می‌افتد و تهدیدها و مجازات اخروی خدای متعال را جدی می‌گیرد. از این‌رو، ترساندن از عذاب آخرت عامل مهمی است که در جلوگیری از خون‌ریزی به ناحق، نقش موثری ایفا می‌کند. بازدارنده درونی، مهم‌تر از بازدارنده‌های بیرونی است؛ چرا که ممکن است اشخاص بتوانند از بازدارنده بیرونی خود را مخفی کنند، ولی بازدارنده درونی که همان باور و اعتقاد به عذاب آخرت است، همیشه همراه شخص بوده و مخفی شدن از آن ممکن نیست. (علق/ ۱۴) پس براساس آیات، روایات و آموزه‌های دینی، جرم‌انگاری قتل و کشتار عمدی انسان‌ها، در راستای حمایت از ارزش‌های انسانی و مصالح اساسی جامعه، قابل ارزیابی است، که از مطابقت آن با عقلانیت و همسوی آن با حقوق بشر حکایت دارد.

### ۲.۳.۱. تشریح قصاص و نقش آن در حمایت از حقوق بشر

امنیت جانی اعضای یک جامعه یکی از ارکان مهم حیات اجتماعی است، به گونه‌ای که عدم چنین امنیتی مانع تمام پیشرفت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی می‌شود. از این‌رو، اسلام در دفاع از حیات اجتماعی جامعه، تنها به جعل قانون و جرم‌انگاری قتل و کشتار انسان‌ها اکتفا نکرده است؛ زیرا روشن است جرم‌انگاری قتل و بیان مجازات‌های اخروی به تنهایی کفایت نمی‌کند؛ چرا که باز هم در جامعه افرادی یافت می‌شوند، که نه به جهان پس از مرگ معتقدند و نه از انسانیت، بهره‌ای برده‌اند. از این‌رو، شارع حکیم که خود بهتر از هر روان‌شناسی اجتماعی دیگری، مصالح و مفاسد جامعه را تشخیص می‌دهد، بهترین راه را برای حفظ حیات اجتماعی و امنیت جامعه در موضوع قتل عمدی، واکنش اجتماعی و حق قصاص تشخیص داده است.

قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ در قصاص برای شما زندگی است ای صاحبان عقل! شاید پرهیزید. (بقره/ ۱۷۹) هرچند، در آیه ۱۷۸ بقره که قبل از این آیه است، عفو از قصاص در آن تشریح شده است. آن‌جا که می‌فرماید: «ذَالِكْ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»؛ یعنی عفو از قصاص تخفیف و رحمتی است از

سوی پروردگار شما. کنار هم قرار گرفتن این دو آیه، نشان می‌دهد که در مورد قتل عمد، هم‌چنین که قصاص و حفظ حیات عمومی مصلحت دارد، عفو قاتل و پرداخت دیه نیز مقرون به مصلحت است، اما باید دانست که مصلحت‌ها در یک درجه نیست؛ در تراحم مصلحت‌ها، براساس قاعده عقلی «اهم و مهم»، مصلحت اهم بر مصلحت مهم مقدم می‌گردد. (منتظری، ۱۴۲۹: ۷۸) براساس جهان بینی توحیدی و فرهنگ اسلامی، حفظ حیات عمومی جامعه دارای اهمیت و قوت ملاک بیش‌تری است.

از این‌رو، اهم تلقی می‌شود؛ این اهمیت هم به‌وسیله عقل که یکی از منابع دین است و هم براساس خود آیات قصاص قابل فهم و درک است؛ زیرا نفس ذکر آیه ۱۷۹ بعد از آیه ۱۷۸ و بیان برترین حکمت‌های اجتماعی برای قصاص، اشاره به این نکته دارد که شاید تشریح عفو در آیه قبل سبب این توهم می‌شد که عفو به مصلحت جامعه نزدیک‌تر از انتقام است، آیه ۱۷۹ با اشاره به حکمت تشریح قصاص، در دفع توهم مزبور می‌فرماید: گرچه در عفو، تخفیف و رحمت الهی است، لکن مصلحت عمومی بر قصاص استوار است؛ زیرا حیات جامعه را چیزی جز قصاص تضمین نمی‌کند و هراسان عاقل و دارای لبّ و اندیشه آن را به درستی می‌فهمد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۶۵۷)

بنابراین، گذشت از حق قصاص تا زمانی پسندیده‌است که حکمت قصاص از بین نرود. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ج ۱، ۵۷۷) معنای این سخن این است که از نظر قرآن کریم مصالح جامعه بر مصلحت فرد مقدم است و شارع اهتمام بیش‌تری به حفظ حیات عمومی کرده‌است؛ براین اساس در مواردی که قتل عمد، امنیت جامعه را تهدید می‌کند، اعمال قصاص، اصل، تخفیف و عفو جانی فرع است و در صورت تراحم بین عفو و قصاص یا دیه و قصاص با صرف نظر از علل رجحان از بیرون، ترجیح با جانب قصاص است و عفو نباید به حیات عمومی جامعه آسیب رساند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۹، ۱۸۴)

اما سئوالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که قصاص چگونه برای بشر، حیات و زندگی تلقی می‌شود؟ در حالی که ظاهر آن مرگ است. چیزی که ابزار مرگ است، چگونه در همان حال، منجر به حیات که نقیض مرگ است، می‌گردد؟ پرسش دوم این که بر فرض که قصاص ابزاری باشد برای تامین حیات اما حیاتی که از ناحیه قصاص برای جامعه حاصل

می‌شود چه نوع حیاتی است؟ آیا با قصاص، حیات فرد تامین می‌شود یا حیات جامعه؟ هرکدام که باشد آیا مراد تامین حیات مادی هریک است یا حیات معنوی؟ در پاسخ باید گفت: در آیه قصاص تناقض وجود ندارد؛ چون در تناقض وحدت موضوع شرط است. در حالی که در آیه قصاص موضوع و متعلق احیا و اماته متعدد است؛ متعلق احیا، جامعه است و متعلق اماته فرد است. تنها در صورت تناقض لازم می‌آید که مراد از حیات در آیه، حیات مادی و دنیوی شخص قاتل باشد که در این صورت موضوع احیا و اماته یکی می‌شود. اما این احتمال قطعاً مردود است؛ زیرا جانی با قصاص نابود شده و از بین می‌رود و دیگر اثری از حیات او باقی نیست؛ علاوه بر این که مصدر بودن آیه به ضمیر جمع «و لکم...» نیز این فرض را رد می‌کند؛ زیرا بدون تردید، مرجع و مخاطب این ضمیر، مجموع افراد جامعه است، نه تنها فرد جانی.

بنابراین، تنها فرضی که منطقی و معقول به نظر می‌رسد، این است که بگوییم: مراد از حیات در آیه فوق، حیات جامعه و حیات افراد دیگر غیر از قاتل باشد. طبق این فرض نیز دوا احتمال قابل بررسی است؛ احتمال نخست این که مراد از حیات، حیات معنوی جامعه باشد؛ یعنی جامعه‌ای که مجازات قصاص در آن اعمال شود، جامعه‌ای زنده است؛ زیرا در چنین جامعه‌ای با توجه به قانون قصاص متجاوز و قاتل عادلانه و به قدر استحقاق مجازات می‌شود. امام علی<sup>(ع)</sup> می‌فرماید: «عدالت حاکم، جامعه را زنده می‌کند.» احتمال دوم این که مراد از حیات، حیات مادی جامعه باشد؛ طبق این احتمال، معنای آیه این می‌شود که قصاص، افراد را از ارتکاب قتل در جامعه باز می‌دارد و با اجرای قصاص حیات در جامعه جریان می‌یابد و منظور از «حیات»، زندگی مادی است. اکثر مفسران اعم از شیعه و اهل سنت در تفسیر آیه قصاص، به همین احتمال اشاره کرده‌اند و هدف و فلسفه اصلی قصاص را تامین حیات مادی جامعه دانسته‌اند. (اندلسی، ۲۰۱۰: ج ۲، ۱۸)

اینک با روشن شدن مفهوم حیات در آیه قصاص، می‌توان گفت: اساساً در نفس تشریح قصاص، حمایت از حق حیات و حقوق بشر نهفته است؛ زیرا لام در «لکم فی القصاص حیاة یا اولی...» دلالت بر سودمندی و لازم بودن و مفید بودن تشریح و اجرای این حکم برای

جامعه دارد؛ زیرا ضمیر «کم» اشاره به جامعه است؛ واژه «حیاء» هم به حفظ جان افراد جامعه از آسیب قتل عمد اشاره دارد. کلمه «اولی‌الالباب» می‌رساند که قصاص مطابق، حکم عقل است و از دیدگاه صرفاً عقلانی توجیه پذیر است؛ یعنی عقل سلیم برای حفظ خون و جان آحاد جامعه به این تشریح صحه می‌گذارد. به عبارت دیگر، درک مصلحت عمومی و حیات عمومی افراد جامعه، نیاز به تفکر و تأمل دارد. از این‌رو، خدای متعال، تنها اهل بصیرت و صاحبان عقل را مورد خطاب خویش قرار داد؛ چون تنها آن‌ها هستند که متذکر می‌شوند. (رعد/ ۹)

هرچند امروزه ممکن است، چنین عقیده‌ای شگفت‌آور باشد، همان‌طور که مجازات قصاص در برخی کشورها، واکنش‌های خصمانه‌ای را نیز برانگیخته‌است، اما با این وجود، باید گفت: این دشمنی‌ها متکی به تمایلات عاطفی و دلایل احساسی است، نه متکی بر مشی عقلانی، اگر بخواهیم از منظر صرفاً عقلانی سخن بگوییم، تصدیق خواهیم کرد که قصاص تنها ضمانت اجرایی است، که دقیقاً به انتظارات عدالت کیفری پاسخ می‌دهد. مجازات قصاص تنها کیفری است، که دقیقاً معادل و برابر با جرم است، اما سایر مجازات‌ها با همرامی باشد، از نظر عقلانی توجیه نا پذیرند. (ژان پرادل، پیشین: ۱۵۲)

در نهایت از جمله «لعلکم تتقون» استفاده می‌شود که تشریح قصاص برای عمومی افراد جامعه باز دارنده‌است؛ زیرا تشریح قصاص منجر به ایجاد خوف و ترس در جامعه می‌گردد و چنین خوفی به تدریج، تقوا و پرهیز از خون‌ریزی را به دنبال خواهد داشت. از این‌رو، از نقطه نظری تفسیری جمله «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در ذیل آیه به منزله تعلیل برای تشریح قصاص است؛ یعنی قصاص تشریح شد، تا در جامعه تقوا و پرهیزگاری محقق شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۶۵۷) البته روشن است، که منظور از این تقوا، تقوای فردی و عبادی محض که در آیه صوم مطرح شده‌است، نیست، بلکه منظور، تقوای اجتماعی و سیاسی است؛ تقوای پرهیز از خون‌ریزی و آدم‌کشی؛ زیرا عاقل هیچ وقت نمی‌خواهد با کشتن دیگری خود را به کشتن دهد برخلاف غیرعاقل که چنین خوفی برای او ایجاد نخواهد شد. (قاسمی، ۱۴۲۲: ۴۵۱)

از این‌رو، آحاد جامعه آنگاه که بدانند اگر صد نفر برکشتن حتی یک نفر اجتماع کنند اولیای دم می‌توانند با تقسیم دیه ۹۹ نفر بین آن صد نفر، همه آن صد نفر را براساس قصاص

اعدام کنند، قہرا نہ تنها مبادرت بہ آدم‌کشی نمی‌کنند، بلکہ ہرگز توطئہ قتل نیز نخواہد داشت؛ چنین جامعہ‌ای از خون‌ریزی محفوظ بودہ و در آن نظم عادلانہ بر قرار خواہد شد. (جوادی آملی، پیشین: ۲۰۱) بنابراین، قصاص جانی را نباید کم شدن افراد جامعہ تلقی کرد، بلکہ حفظ بقای جامعہ بہ حساب آورد؛ یعنی قصاص میراندن نیست، بلکہ حیات و زندگی است برای جامعہ. (مطہری، ۱۳۸۸: ج ۲۲، ۷۴۹)

براساس این تفسیر، قصاص در اسلام بہ هیچ وجہ جنبہی انتقام‌جویی ندارد، بلکہ وسیلہ‌ای است برای تضمین و حمایت از حیات و زندگی انسان‌ها؛ داشتن حق قصاص اگر تنها راہی بہ حداقل رساندن جرم قتل و سایر جرایم علیہ تمایت جسمانی نباشد، قطعاً بہترین و حکیمانہ‌ترین راہ برای این منظور خواہد بود. قصاص با دادن حق مقابلہ بہ مثل بہ مجنیٰ علیہ یا اولیای دم، رعب و وحشت، در دل جانی و متجاوز ایجاد می‌کند و او را وادار می‌کند، تا بیش تر در اطراف کار خود بیندیشد و بہ آسانی دست خود را بہ تجاوز نیالاید. این قاعدہ با برداشتن حرمت از طرف قاتل و جانی و تہدید امنیت او، انگیزہ تجاوز را در افرادی کہ استعداد تجاوز دارند، نابود یا ضعیف می‌کند. این افراد اگر احساس کنند کہ تجاوز بہ دیگران مشکل عمدہ‌ای برای شان بہ وجود نمی‌آورد آسان تر دست بہ قتل و تجاوز می‌زنند؛ ولی با وجود قاعدہ قصاص ہرچند کہ ضعف اخلاقی ہم داشتہ باشند، ترس کہ یک عامل نیرومند روانی و بازدارندہ است در حد قابل توجہی از تجاوز، پیش‌گیری خواہد کرد.

بدیہی است، آن‌چہ نقش پیش‌گیری از تجاوز دارد، تہدید بہ قصاص و مقابلہ بہ مثل است نہ عمل و اجرای آن؛ زیرا اجرای قصاص بعد از تجاوز امکان دارد. بنابراین، نقش تہدید کنندگی قصاص کہ جنبہی پیش‌گیری دارد، وسیع‌ترین و عمیق‌ترین نقش آن خواہد بود و نقش آن، چنان وسیع است کہ امنیت و حیات مادی و معنوی ہردو طرف و ہم‌چنین حیات جامعہ، تحت تاثیر این تہدید حفظ می‌شود؛ زیرا ترس در بین جوامع انسانی یک عامل فطری نیرومند است، کہ برای جلوگیری از ہر تجاوز، ترس متناسب با آن می‌تواند کارساز و مفید باشد. با توجہ بہ آن‌چہ گفتہ شد و دقت در آیہ قصاص، می‌توان نقش حمایت‌گرایانہ تشریح قصاص را نسبت بہ حق حیات بہ صورت زیر خلاصہ کرد: تشریح قصاص از یک سو ضامن حیات جامعہ است؛ زیرا اگر حکم قصاص بہ هیچ وجہ وجود نداشت و افراد سنگ‌دل

احساس امنیت می‌کردند، جان مردم بی‌گناه به‌خطر می‌افتاد، همان‌گونه که در کشورهای بی‌حکم قصاص به‌کلی لغو شده‌است، آمار قتل و جنایت بالا رفته‌است. از سوی دیگر، مایه حیات قاتل است؛ چرا که او را از فکر آدم‌کشی تا حد زیادی باز می‌دارد و کنترل می‌کند و از سوی سوم، به‌خاطر لزوم تساوی و برابری، جلو قتل‌های پی‌درپی را می‌گیرد و به سنت‌های جاهلی که گاه یک قتل، مایه چند قتل و آن نیز به‌نوبه خود مایه قتل‌های بیش‌تری می‌شد، پایان می‌دهد. از این راه، نیز مایه حیات جامعه است. (مکارم شیرازی و هم‌کاران، ۱۳۶۲: ج ۱، ۶۸۴)

به هر حال، تشریح قانون قصاص در قالب یک نظام عادلانه کیفری با تکیه بر اصل شخصی بودن مجازات‌ها، نه تنها به کشتارها و خون‌ریزی‌های غیرعادلانه عصر خود که جان افراد بی‌گناه را هدف قرار داده بودند، خاتمه داد که حیات و عدالت را در سطح بسیار گسترده برای جوامع انسانی اسلامی به ارمغان آورد. از این‌رو، تشریح قصاص در اسلام یکی از گام‌های بسیار مهم در جهت حفظ حیات بشر و تامین نظم و امنیت در جامعه محسوب می‌گردد.

### ۳.۳.۱. نقش اجرای قصاص در حمایت از حقوق بشر

آنچه تا کنون در رابطه قصاص با ارزش‌های حقوق بشری، گفته شد، مربوط به مرحله‌ی تشریح مجازات قصاص بود، اما این آثار لزوماً مترتب بر تشریح قصاص نیست، چه بسا اجرای قصاص و صحنه‌ی به‌دار آویختن قاتل روی چوبه‌ی دار، برای برخی، بازدارندگی بیش‌تری نسبت به اصل تشریح قصاص داشته باشد، افزون بر این‌که جبران خسارت‌های مادی و معنوی حاصل از جرم در صورت درخواست اولیای دم، تنها با اجرای قصاص امکان‌پذیر است، صرف تشریح قصاص اثری در ترمیم چنین خسارت‌ها ندارد. از این‌رو، لازم است، در این قسمت به بررسی اجرایی قصاص و نقش آن در حمایت از حقوق بشر به‌صورت مختصر پرداخته شود.

#### ۱.۳.۳.۱ حقوق قاتل

یکی از تفاوت‌هایی که بین مجازات در اسلام و سایر مکاتب حقوقی وجود دارد، این است که مجازات در اسلام تنها اهداف مادی و اجتماعی را دنبال نمی‌کند، بلکه به دنبال



تحقق اهداف معنوی، نیز است، که از جمله آن می‌توان به تطهیر مجرم از گناه، سقوط مجازات اخروی و خروج از آثار و تبعات روحی و روانی ارتکاب جرم اشاره کرد (حر عاملی، پیشین: ج ۲۸، ۱۴) مراجعه بزه‌کاران به پیامبر<sup>(ص)</sup> یا امیر مومنان امام علی<sup>(ع)</sup> در صدر اسلام و تقاضای اجرای حد الهی از آن حضرات، براساس این مبنا توجیه می‌گردد. (همان: ۱۰۰)

بنا بر نظریه‌ی ابتدای مجازات‌های الهی بر رحمت و تطهیر مجرم، اجرای قصاص به عنوان یک مجازات دنیوی در همین دنیا به نفع بزه‌کار خواهد بود؛ چون هرچند با اجرای قصاص حیات مادی او از بین می‌رود، اما در بدل، قصاص او را تطهیر کرده و به او حیات اخروی می‌بخشد و از مجازات مجدد او در عالم دیگر جلوگیری می‌نماید. بنابراین، قصاص هم‌چنین که حیات برای جامعه است، برای شخص قاتل، نیز مایه حیات خواهد بود، اما در عین حال قصاص کردن در اسلام یک حکم آمره و الزامی نیست و این خود دلیل دیگر است بر این‌که در اسلام هدف اصلی ریختن خونی کسی نیست و اسلام با جعل عدم الزام در قصاص، به نوعی، حیات قاتل را نیز مورد توجه قرار داده است؛ زیرا نفس عدم الزام در قصاص در برخی موارد منجر به عفو قاتل شده و حیات او از این طریق حفظ می‌گردد.

قرآن، با «برادر» خواندن قاتل، خواسته‌است، تا احساسات خانواده‌ی مقتول را برای تخفیف به قاتل و عفو او فراهم کند. بنابراین، تجویز عفو در قرآن، در کنار توصیه به اعتدال در قصاص، اهمیت مرگ و حیات یک انسان را و لو تبه‌کار و قاتل باشد، از نظر این کتاب آسمانی آشکار می‌کند و در مواردی هم که مساله به عفو منجر نمی‌شود، ولی مقتول می‌تواند، قاتل را بسزای اعمال خود برساند، اما برای حفظ حقوق و کرامت انسانی او، حق ندارد او را مثله کند یا به او توهین کند، خداوند مثله کردن را نمی‌پسندد و از آن نهی فرموده‌است «فلا یسرف فی القتل» و یکی از مصادیق اسراف در قتل مثله کردن قاتل است و پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز از مثله کردن نهی فرموده‌است. (مغربی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۴۱۱)

### ۲.۳.۳.۱ حقوق بستگان قاتل

بدون شک، قتل یک عضو خانواده به هر دلیلی که باشد، آزرده‌گی شدیدی را برای سایر اعضای خانواده به وجود می‌آورد که به‌طور طبیعی و غریزی در صدد انتقام و کشتن قاتل بر می‌آیند. در این صورت زندانی کردن قاتل چیزی از خشم اولیای دم نمی‌کاهد و حتی آن را

حفاظتی از جان قاتل قلمداد می‌کنند. در این صورت، اولیای دم گاه منتظر فرصت برای انتقام از قاتل می‌شوند و گاه نیز به صورت انتقام کور، نزدیکان قاتل را هدف قرار می‌دهند (داوودی، ۱۳۹۶: ۳۱۴) و ممکن است آن‌ها در اوج عصبانیت افراط کنند و خون‌ریزی‌های زیادی را به راه اندازند و قربانی‌هایی زیادی از خانواده و اطرافیان قاتل بگیرند و حوادث غیرقابل کنترل، به وقوع بپیوندند و این عمل خود به نوعی به هرج و مرج اجتماعی می‌انجامد.

اسلام در عین این‌که این سرشت انسانی و علاقه شدیدی انسان به انتقام را می‌پذیرد، برای تعدیل و منطقی کردن آن، برای ولی دم سلطه و حق قصاص قرار داده است: «فقد جعلنا لولیة سلطنا» و از حکومت اسلامی خواسته است که او را در انجام این کار یاری رساند: «انه کان منصورا» در چنین حالتی فوران خشم ولی مقتول فروکش کرده و درون او آرامش می‌یابد. بنابراین، تنها چیزی که از هرج و مرج و خون‌ریزی‌های افراطی جلوگیری می‌کند، اجرای قصاص یا قدرت بر اجرای قصاص توسط اولیای دم است؛ زیرا همین‌که آن‌ها احساس کنند که اگر بخواهند می‌توانند حق خود را اعمال کنند و حکومت قاتل را از درس آن‌ها خارج نکرده و خود به تنبیه وی پرداخته، بلکه جنبه خصوصی جرم هم لحاظ شده است، خود این احساس و توانایی هم تنبیهی برای سایر افراد جامعه است و هم سکون و آرامش برای اولیای دم.

در چنین حالتی راه برای توصیه به عفو و گذشت، نیز بازتر می‌شود؛ چرا که اولیای دم احساس می‌کنند: با اختیار خود و از درون می‌توانند از حق قصاص صرف نظر کنند، نه آن‌که جز پذیرش دریافت خسارت مالی و رضایت به زندان راهی دیگری نداشته باشند. (همان: ۳۱۵) به تعبیر سید قطب: «این‌که ولی دم بداند، که هم توانایی بر قصاص و هم توانایی بر عفو دارد، اغلب به گذشت و بزرگواری رو می‌کند، اما اگر در یابد که به ناچار باید از قصاص چشم‌پوشد، درونش به تکان و جنبش در می‌آید و امواج سیلاب خشم او را به غلو، زیاده‌روی، طغیان و سرکشی می‌کشاند.» (سیدقطب، ۱۳۸۹: ج ۴، ۳۶۰)

بنابراین، مجازات قصاص، از همان آغاز براساس اصل شخصی بودن مجازات‌ها، خون‌ریزی‌ها و کشتارهای زیادی را محدود می‌کند و برکشتن یک نفر که همان قاتل باشد

پای می‌فشارد و از اسراف در قتل و سوءاستفاده از قدرت، ولی دم را پرهیز می‌دهد. «فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» اسراف در قتل هم به این است که قاتل را رها کند و به دیگری به پردازد یا قاتل را بکشد و دیگران را که گناهی نداشته و در قتل مقتول شرکت نکرده‌اند، به قتل برساند.

چنان‌که این نوع قصاص در جاهلیت مرسوم بوده‌است. نتیجه آن‌که قصاص، به‌خواست فطری و طبیعی انسان پاسخ می‌دهد و به‌صورت قاطعانه حرص و طمع نفوس را در هم می‌شکند و جنایت‌کار را از ادامه‌ی جنایت باز می‌دارد. از این‌جا است، که به‌وسعت افق‌های اسلامی آشنا می‌شویم و می‌بینیم که چگونه به‌هنگام قانون‌گذاری همه محرک‌ها و انگیزه‌های نفس بشری را در نظر داشته و تا چه اندازه با کشش‌ها و خواست‌های سرشت انسانی آشنا بوده‌است.

### ۳.۳.۳.۱. حقوق مجنی‌علیه و اولیای دم

غلبه‌ی جنبه‌ی خصوصی جرم بر بعد عمومی آن در مجازات قصاص، بیان‌گر این واقعیت است، که حقوق و منافع مجنی‌علیه و تشفی خاطر بازماندگان مقتول، بیش‌ترین اهمیت را در نزد قانون‌گذار اسلام داشته‌است؛ زیرا بعد از وقوع جنایت در صورتی‌که هنوز مجنی‌علیه زنده‌است، حق قصاص طرف برای او محفوظ است؛ «وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ» (مائده/ ۴۵) او می‌تواند با قصاص کردن جانی از تزییع حق خود جلوگیری کرده و خود را از مظلومیت خارج کند، اما در صورتی‌که مجنی‌علیه جان خود را از دست دهد در این فرض قصاص نفس یا دیه برای او منظور می‌گردد که در هر دو حالت به خون او بی‌احترامی نشده و از هدر رفتن خون او جلوگیری شده‌است.

از سوی دیگر، قتل یکی از اعضای خانواده در حد زیادی احساسات و عواطف اولیای او را جریحه‌دار می‌کند و آن‌ها را به‌مقابله و برخورد با جانی وا دار می‌نماید. در این صورت، اگر زمینه برخورد مستقیم و متقابل با جانی وجود نداشته باشد و آن‌ها صرفاً به صبر و گذشت توصیه شوند، بر احساسات مجروح آن‌ها سرپوش گذاشته شده و آن‌ها از یک حق

طبیعی و مسلم شان محروم گردیده‌اند و این محرومیت ممکن است به طغیان احساسات انتقام‌جویانه منجر شود.

اسلام به‌عنوان یک دین فطری که به همه جوانب و ابعاد ظاهری و روحی انسان احاطه دارد، در مورد جنایت قتل عمد، قصاص را به‌عنوان یک مجازات عادلانه تشریح کرده و در اختیار اولیای دم قرار داده‌است، تا آن‌ها بتوانند به‌عنوان یک حق قانونی و مشروع از آن استفاده کنند، (اسراء/ ۳۳) تا از این طریق، تشفی خاطر یافته و تا حدودی آرام گیرند هرچند که به عفو و گذشت، نیز توصیه شده‌اند.

بنابراین، در قصاص هرچند خون مقتول با خون قاتل شست‌وشو نمی‌شود، اما کرامت و حقوق مقتول اقتضا دارد که خونس هدر نرود و قصاص در واقع از هدر رفتن خون او و خون افراد بی‌گناه دیگر که ممکن است بر اثر طغیان احساسات انتقام‌جویانه اولیای دم به وقوع بپیوندد، جلوگیری می‌کند. امروزه، عده‌ای به‌جای همدلی با خانواده مقتول و در نظر گرفتن ارزش و قیمت خون به ناحق ریخته شده‌ او برای قاتل و جانی بی‌رحم و مروت، دل می‌سوزانند و سینه چاک می‌کنند. به راستی اگر فرزندان و عزیزان خود آنان، نیز به ناحق کشته شوند، باز هم با همین سوز و گداز به دفاع از قاتل و لزوم حفظ جان او خواهند پرداخت؟

#### ۴.۳.۳.۱. حقوق جامعه

اجرای مجازات قصاص هم‌چنان‌که به سود مقتول و اولیای دم است، به سود جامعه، نیز است، تداعی رنج و عذابی که در قصاص برای هربیننده یا شنونده‌ای پدید می‌آید و یا رسوایی حاصل از انجام قصاص عضو که برای مجرم در جنایت برای اعضا و جوارح در صحنه اجتماعی و اذهان و افکار عمومی مطرح می‌شود و در کنار آن‌ها قطعیت مجازات قصاص، هریک به‌نوعی موجب ارعاب عمومی آحاد جامعه شده و نیز سختی کیفر را به فوریت در ذهن جنایت‌کاران متبادر می‌کند و آنان را در جهت عبرت‌آموزی از سرنوشت مختوم و موعود سوق می‌دهد. به این ترتیب، با اثر بازدارندگی از جرم و جنایت در مجرم‌ان بالقوه، به‌نوعی حیات انسان در نظام اجتماعی، مورد حمایت جدی قرار می‌گیرد. (خشک‌بیجاری، ۱۳۸۹: ۶۳)

ظاهر بیان قرآن نیز که قصاص را عامل مهم حیات معرفی می‌کند از لحاظ اجرا و تشریح اطلاق دارد؛ یعنی همان‌طور که در تشریح قصاص، عامل مهم حیات نهفته است، بر اجرای قصاص نیز این اثر مترتب است. اگر ممکن بود آمار دقیقی از کسانی گرفته می‌شد که به نابودی دیگران می‌اندیشند و بارها در فکر و اندیشه خود نقشه قتل یک هم‌کار یا یک شریک یا حتی همسر خود را کشیده‌اند؛ ولی به‌خاطر ترس از قصاص از آن منصرف شده‌اند، آن زمان به‌درستی اذعان می‌کردیم که حکم قصاص چقدر رادع و بازدارنده از قتل دیگران است. البته کسی ادعا ندارد که ترس از قصاص می‌تواند همگان را از قتل دیگران بازدارد، ولی بی‌تردید، بسیاری از جنایت‌کاران را منصرف می‌کند.

به هر حال آنچه در نظام کیفری اسلام بدان توجه شده، تحلیلی جامع و کامل از پدیده جنایی قتل نفس است. از این‌رو، در مواجهه و مقابله با این پدیده جنایی به‌گونه‌ای برخورد شده‌است، که بیش‌ترین آثار مثبت و مفید برای تمام کسانی که به‌نوعی در این حادثه دخالت دارند یا از آن متاثر می‌شود به‌دست آید.

## نتایج تحقیق

تحقیق حاضر، با موضوع «ملاحظات حقوق بشری قصاص»، به نتایج ذیل دست یافته است:

۱. مبانی و اصول حقوق بشر در مورد خدا و انسان، منطبق بر مبانی و اصول دینی نیست؛ قصاص منشأ الهی دارد، اما حقوق بشر با اراده و خواست بشری به وجود آمده است. در رویکرد حقوق بشری به همه ابعاد انسان توجه نشده است برخلاف رویکرد الهی که انسان را به عنوان یک موجود دارای ابعاد متعدد مورد توجه قرار داده است.

۲. با دقت در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و به خصوص، میثاق حقوق مدنی و سیاسی ملل متحد، می‌توان گفت: اصلاً چالش‌های حقوق بشری لحاظ شده برای مجازات بی‌مورد و سالبه به انتفای موضوع به نظر می‌رسد؛ زیرا براساس بند ۲ ماده ۶ سند فوق، مجازات اعدام در مورد «مهم‌ترین و جدی‌ترین جنایات» که یکی از آن‌ها به یقین قتل عمد است، قابل اعمال است. روشن است که قصاص نیز فراتر از محدوده‌ای (شدیدترین جرایم) که میثاق حقوق مدنی و سیاسی آن را برای اعمال مجازات مرگ در نظر گرفته است، اجرا نمی‌گردد، بلکه در همان محدوده‌ای پذیرفته شده اجرا می‌شود.

۳. به علاوه، بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد: قصاص، نه تنها از جنبه، بلکه در جنبه‌های مختلف از حقوق بشر دفاع می‌کند. اساساً در نفس تشریح قصاص، حمایت از حقوق بشر نهفته است؛ زیرا لام در «لکم فی القصاص حیاة یا اولی‌الالباب لعلکم تتقون» دلالت بر سودمندی و لازم و مفید بودن تشریح و اجرای این حکم برای جامعه دارد؛ زیرا ضمیر «کم» اشاره به جامعه است؛ واژه «حیاة» هم به حفظ جان افراد جامعه از آسیب قتل عمد اشاره دارد.

۴. کلمه «اولی‌الالباب» می‌رساند: این حکم، حکم عقلانی است؛ یعنی عقل سلیم برای حفظ تمامیت جسمانی افراد جامعه به این تشریح صحه می‌گذارد. در نهایت از «لعلکم

تتقون» استفاده می‌شود که تشریح قصاص برای عمومی افراد جامعه بازدارنده است. در مرحله‌ی اجرا و تطبیق، نیز قصاص با همه‌ی اصول حاکم بر حقوق جزا در زمینه‌ی دفاع از حقوق بشر، انطباق دارد.

## منابع

### قرآن کریم

۱. اندلسی، ابوحیان، البحرالمحیط، بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه، چاپ سوم، ۲۰۱۰م.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعه والنشر والتوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴.
۳. \_\_\_\_\_، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.
۴. احمدی، عیدمحمد، کرامت انسانی و مجازات‌های بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، قم، انتشارات موسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۵. اعلامیه حقوق بشر، مصوب ۱۹۴۸.
۶. انصاری، مرتضی، مکاسب المحرمه، قم، انتشارات شریعت، ۱۴۲۳ق.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی، انتشارات گنج دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۸. الجزیری، عبدالرحمان، الفقه علی مذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ چهارم، ۲۰۱۰م.
۹. جمعی از نویسندگان، درس نامه فلسفه حقوق، قم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسرا، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح اللغه و صحاح العربیه، [بی‌جا]، [بی‌نا].
۱۲. حبیبی، محمد، مبانی نظری حقوق بشر، مجموعه مقالات، قم، مرکز مطالعات حقوق بشر، دانشگاه مفید، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۳. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل‌البیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۱۴. خوی موسوی، ابوالقاسم، مبانی تکمله‌المنهاج، قم، موسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۵. دانش‌پژوه، مصطفی، مقدمه علم حقوق، قم، پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه، چاپ هشتم، ۱۳۹۱.
۱۶. داوودی، سعید، حقوق کیفری در قرآن، تهران، سازمان انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۷. دشتی، محمد، ترجمه نهج‌البلاغه، قم، انتشارات مجمع جهانی اهل‌بیت (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق، دارالعلم - الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.



۱۹. ژان پرادل، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه علی حسین نجفی‌ابرناد آبادی، تهران، انتشارات سمت، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
۲۰. ژان، فرانسوا دورتیه، انسان‌شناسی، ترجمه جلال‌الدین رفیع‌فر، تهران، انتشارات خجسته، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۲۱. سلیمی، عبدالحکیم، درس‌نامه حقوق بشر در اسلام، قم، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۲۲. سید فاطمی، سید محمد قاری، حقوق بشر در جهان معاصر، موسسه مطالعاتی و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
۲۳. سید قطب، فی ظلال القرآن، ترجمه مصطفی خرم دل، تهران، نشر احسان، چاپ سوم، ۱۳۸۹.
۲۴. شاه ملک‌پور خشک‌بیجاری، حسن، «فلسفه تنوع ضمانات اجراها در قتل از منظر سیاست کیفری اسلام» پژوهش‌نامه حقوقی، سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۹.
۲۵. طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.
۲۶. عاملی شهید اول، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، قم، منشورات مکتبه‌المفید، چاپ اول، بی‌تا.
۲۷. عمید زنجانی، عباس‌علی، مبانی حقوق بشر در اسلام و غرب، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجلد، چاپ سوم، ۱۳۹۷.
۲۸. طوسی، ابوجعفر، المبسوط فی فقه‌الإمامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، چاپ سوم، ۱۳۸۷ق.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سی دوم، ۱۳۹۰.
۳۰. عباچی، مریم، حقوق کیفری اطفال، انتشارات مجلد، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۳۱. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ بیست و هفتم، ۱۳۸۴.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب‌العین، قم، نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۳۳. قربان‌نیا، ناصر، حقوق بشر و حقوق بشردوستانه، تهران، انتشارات پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۳۴. قاسمی، جمال، تفسیر القاسمی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۳۵. قرشی، سید علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
۳۶. کدیور، محسن، حق‌الناس (رابطه اسلام و حقوق بشر) تهران، انتشارات کویر، چاپ پنجم، ۱۳۹۳.
۳۷. مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، القصاص علی ضوء القرآن والسنة، قم، انتشارات کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره)، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۳۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۴۰. \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
۴۱. \_\_\_\_\_، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.
۴۲. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم‌الاسلام، موسسه آل‌البیت (ع)، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر و هم‌کاران، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ شصت و یکم، ۱۳۶۲.
۴۴. موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران، نشر کارنامه، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۴۵. منتظری، حسین‌علی، مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، قم، ارغوان دانش، چاپ اول، ۱۴۲۹.
۴۶. مهرپور، حسین، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران، اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۴۷. نجفی، محمدحسن، جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.
۴۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر، تفسیر راهنما، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۴۹. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب ۱۹۶۶.

## مبانی جرم‌انگاری جرایم اقتصادی در حقوق اسلام و حقوق موضوعه

محراب اخلاقی\*

### چکیده

در هر نظام حقوقی، یک سلسله اصول اساسی و ارزش‌مند وجود دارد که براساس آن قوانین وضع و تصویب می‌گردد که این اصول تحت عنوان مبانی مطرح است. یعنی وضع قانون علاوه بر دلایل جرم‌انگاری باید برمبانی علمی و نظری نیز استوار و قابل دفاع باشد تا بتوان آن را توجیه و تبیین کرد.

از آنجایی که جرم‌انگاری موجب محدودیت حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌شود نمی‌تواند بدون مبنا و معیار باشد. مهم‌ترین مبانی نظری جرم‌انگاری جرایم اقتصادی در حقوق اسلام عبارتند از: اکل مال به باطل، تقدم مصلحت جمعی بر مصلحت فردی و حفظ نظام اقتصادی. در حقوق موضوعه‌ی عرفی، اصل لاضرر، اصل پدرسالاری و اصل اخلاق‌گرایی را از مبانی جرم‌انگاری جرایم اقتصادی، می‌توان برشمرد. با توجه به قلمرو گسترده‌ی زیان‌بار آن می‌توان براساس اصول بیان شده، جرایم اقتصادی را جرم‌انگاری و تبیین و تحلیل کرد.

**واژگان کلیدی:** مبانی، جرم‌انگاری، جرایم اقتصادی، حقوق اسلام، حقوق موضوعه.

---

\* دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه المصطفی (ص) العالمیه / ایمیل: akhlaqi1363@gmail.com