

فلسفه تنوع ضمانت اجراها در قتل از منظر سیاست کیفری اسلام

حسن شاه‌ملک‌پور خشکبیجاری*

استادیار گروه حقوق دانشگاه گیلان

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۱۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۰/۱/۲۸)

چکیده

از آنجا که ارزش‌های اخلاقی و هنجارهای اجتماعی که مورد حمایت نظام کیفری می‌باشند به لحاظ مرتبه و جایگاه یکسان نیستند، پاسخ‌های نظام کیفری نیز که عنوان مجازات یا کیفر دارند به حکم لزوم تناسب جرم و مجازات، متنوع و گوناگون می‌باشند. در سیاست کیفری اسلام نیز، با توجه به منشأ و خاستگاه حقوق و از جمله حقوق کیفری، پاسخ‌های کیفری از ویژگی‌های خاصی برخوردار است. یکی از ویژگی‌های حقوق کیفری اسلامی، تنوع و گوناگونی پاسخ‌ها نسبت به برخی جرایم است. بیشترین جلوه تنوع و گوناگونی مجازات در سیاست کیفری اسلام، در جرم قتل مشاهده می‌گردد. به گونه‌ای که جرم قتل در اسلام ممکن است مستوجب قصاص، دیه و یا تعزیر گردد. علاوه بر این که عفو و بخشش قاتل، از طرف اولیای دم مقتول نیز جایگاه مهمی دارد. تبیین فلسفه تنوع ضمانت اجراها در جرم قتل، از جمله اشاره به واقع‌بینانه بودن، عادلانه بودن و سودمند بودن مجازات‌ها، موضوع مورد بررسی در این مقاله است.

کلید واژه‌ها: سیاست کیفری، حقوق کیفری، اسلام، قصاص، دیه، اولیای دم.

۱. مقدمه:

واژه سیاست که همان روشمندی در مقام اجراء است، متضمن مفاهیمی از قبیل خردورزی، هدایت‌شدگی و هدفمندی است. لذا چنانچه واژه سیاست با هر وصفی بیامیزد و واژگان ترکیبی ایجاد کند، به معنای حرکتی هدف دار و با درایت و شناخت توأم با حمایت و حفاظت از رشد و بالندگی در آن مقوله مورد نظر است. بر این اساس، در بیان معنای وصف ترکیبی سیاست کیفری به «مجموعه شیوه‌های سرکوب‌گرانه‌ای که دولت با استفاده از آنها علیه جرم واکنش نشان می‌دهد» (لازرز، ۱۳۸۲: ۱۱) یا «واکنش سازمان یافته و سنجیده جامعه علیه فعالیت‌های مجرمانه، منحرفانه یا ضد اجتماعی» (همان) اشاره می‌شود.

در رویکردهای جدید، از مترادف انگاری سیاست کیفری با حقوق کیفری اجتناب، و سیاست کیفری، تا حد نزدیک شدن به سیاست اجتماعی پیش رفته است. این گستردگی در معنی و مفهوم سیاست کیفری سبب گردیده حقوق دانان و جرم‌شناسان، میان دو واژه سیاست کیفری و سیاست جنایی تفکیک قایل شوند. به این بیان که سیاست کیفری مترادف با جنبه‌های نظری و عملی نظام کیفری و سیاست جنایی به عنوان رشته مطالعاتی مستقل در علوم جنایی شامل مطالعه اقدام‌ها و تدبیرهای متنوعی است که دولت و جامعه مدنی برای سرکوبی پدیده مجرمانه (جرم و انحراف)، پیشگیری از آن، حمایت از بزه دیدگان و ترسیم آثار زیانبار جرم از جمله پیشگیری از تکرار جرم اعمال می‌کنند (همان: ۴۲).

در این شرایط، حقوق کیفری ضمن این که با توجه به خصوصیت‌ها و کارکردهای ویژه به عنوان بخش محسوس سیاست جنایی، جایگاه خود را حفظ کرده است، به دلیل این که در چارچوب کلی سیاست جنایی و یکی از ابزارهای مورد استفاده در کنترل اجتماعی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، نیازمند تحول و پاسخ‌گویی مناسب، با توجه به شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر پدیده‌های مجرمانه است. در این میان، کارکردهای حقوق کیفری اسلام در ذیل مجموعه-ی آموزه‌های اسلامی برای تربیت و تعالی انسان از جهت هماهنگی با اهداف و مقاصد شریعت و فلسفه و اهداف خلقت، نیازمند بررسی و مطالعه است. در این پژوهش، با توجه به اهمیت حق حیات در شریعت اسلامی، و پاسخ کیفری شریعت اسلامی به سلب عمدی یا غیر عمدی حیات، به گوناگونی پاسخ شریعت به سلب حیات و فلسفه تنوع این پاسخ‌ها اشاره گردیده است.

۲. اهمیت حیات و مجازات سلب آن:

قتل یا سلب حیات از انسان زنده، در زمره جرایم طبیعی و در همیشه تاریخ، ممنوع و با پاسخ کیفری همراه بوده است. این پدیده، فارغ از همه اوصاف فیزیکی و انگیزه‌های روانی قاتل و علل و عوامل اعدادی آن و حتی فارغ از نژاد، ملیت و مذهب قاتل و مقتول، فعلی است سرزنش آمیز و توأم با قبح. البته برخی از اشکال آن، به دلیل نوع انگیزه قاتل و یا استفاده از ابزارهای خاص، از جرایم بزرگ تلقی شده و سخت‌ترین واکنش اجتماعی را به دنبال داشته است. تا آنجا که امروزه نیز با همه‌ی نظریه پردازی‌هایی که در سایه تولد مکاتب جدید کیفری پیرامون مبارزه با جرایم می‌شود، هنوز هم مقابله با قتل و آدمکشی از جایگاه مهمی در نظامهای کیفری معاصر برخوردار است.

به عبارت دیگر، قتل نفس همیشه جرم محسوب می‌شده و تنها به طور استثنائی در برخی از جوامع، بعضی از موارد آن، از مفهوم جرم بودن خارج می‌شدند؛ مانند کشتن دختران در بعضی از قبایل عهد جاهلیت توسط پدر در بعضی مناطق شبه جزیره عربستان (زرین کوب، ۱۳۵۶، ص ۱۴). در آموزه‌های اسلامی، حیات انسان، موهبتی گرانبها است که هم خود انسان و هم دیگران باید در حفظ آن بکوشند و حق زندگی و حیات انسان، به عنوان اولین و مهم‌ترین حق شناخته می‌شود. قرآن کریم، نخستین حقی که برای انسان بر شمرده، حق حیات به دو گونه مادی و معنوی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵)، و هیچ کس مجاز نیست حق حیات مادی یا معنوی دیگران را سلب کند. این کار، مساوی است با نابود سازی همه جامعه، مگر این که به دلیل درستی انجام گیرد: «من قتل نفسا بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعا» (مائده، ۳۲). جهت تضمین حق حیات در قرآن کریم، حق قصاص قاتل برای اولیای دم کسی که بی گناه کشته شده تشریح گردیده است: «و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا» (اسراء، ۳۳)

هم‌چنین بر اساس قاعده «لایبطل دم امرء مسلم» که به نظر برخی از فقهای معاصر مفاد آن همانند قاعده نفی ضرر و حرج کلی است (مدنی کاشانی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۰)، می‌توان از مضمون این قاعده، وظیفه حاکمیت اسلامی در حمایت از حق حیات و امنیت جانی افراد را استفاده کرد.

۳. ابزارهای سیاست کیفری اسلام در مواجهه با قتل و فلسفه وجودی آن:

تنوع مجازات‌ها در سیاست کیفری اسلام خصوصاً در جرایم علیه تمامیت جسمانی به گونه‌ای است که آن را در میان سایر نظام‌های کیفری متمایز و برجسته می‌نماید.

به عبارت دیگر، برخلاف بسیاری از نظام‌های کیفری، سیاست کیفری اسلام در قبال قتل نفس، سیاستی قابل انعطاف است که این انعطاف، علاوه بر این که جنبه حق الناسی (جنبه خصوصی) و جنبه عمومی جرم را مورد توجه قرار داده است، برای مقابله با پدیده قتل، راه‌های متعددی را پیش روی نظام کیفری و اولیای دم قرار داده است.

به عنوان نمونه، واکنش کیفری قصاص که در موارد قتل عمد بدان حکم می‌شود و جایگزین آن یعنی پرداخت دیه، به عنوان دو اثر و پیامد مهم قتل نفس عمدی در سیاست کیفری اسلام شناخته می‌شوند. از طرفی در کنار آن دو، به اولیای دم این حق داده شده است که قاتل را عفو نمایند. البته با عفو اولیای دم، حقوق عمومی یا خدشه وارد شدن به حق جامعه مطرح است که حکومت به نیابت از مردم می‌تواند قاتل را به مجازات تعزیری محکوم نماید.

با ملاحظه ابزارهای متنوع سیاست کیفری اسلامی در مواجهه با پدیده قتل، به صورت کلی سه ویژگی واقع بینی، عادلانه بودن و سودمندی قابل مشاهده است که این ویژگی‌ها می‌تواند در بحث فلسفه یا اهداف مجازات‌های اسلامی در باب قتل مورد بررسی قرار گیرد. بدیهی است به دلیل وحیانی بودن خاستگاه قوانین شرع، ممکن است در اهداف و مقاصد شریعت مصالحی نهفته باشد که بر بشر معلوم نشده است.

۱.۳. واقع بینی در تعیین کیفر قتل:

یکی از اصول مهم در مباحث نظری پیرامون فلسفه مجازات‌ها، واقع بینی در تعیین مجازات‌ها است. البته به نظر می‌رسد که این مبنای نظری با وجود اهمیت آن، عملاً مغفول مانده و مکاتب کیفری فقط به یکی از ابعاد و ارکان پدیده جنایی توجه و التفات نشان داده‌اند. برخی به جرم، برخی به مجرم و برخی دیگر به مجازات اهتمام ورزیده‌اند.

در این میان، قتل نفس و مقابله با آن نیز از این مقوله مستثنی نیست. به طوری که امروزه شاهد مباحثی پیرامون تثبیت و یا لغو مجازات اعدام هستیم (خزانی، ۱۳۷۷، ص ۷۴-۶۸). یعنی از یک طرف برای ضرورت اجرای مجازات اعدام در قبال برخی جرایم بزرگ از جمله قتل استدلال می‌شود و از طرف دیگر، با ذکر ادله متعدد و با تمسک به برخی پیامدهای اجرایی مجازات اعدام، اعمال آن را بی اثر و موجب ازدیاد نابرابری‌های زننده و سخت‌گیری‌های بی مورد می‌دانند (آنسل، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۵). با این حال، به نظر می‌رسد آنچه که در نظام کیفری اسلام بدان توجه شده، تحلیلی جامع و کامل از پدیده جنایی قتل نفس (عمدی) است. لذا در مواجهه و مقابله با این پدیده جنایی به گونه‌ای برخورد شده که بیشترین آثار مثبت و مفید برای تمام کسانی که به نوعی در این حادثه دخالت دارند به دست آید. چون به هر حال، درست است که قتل و آدمکشی فی

نفسه یک جرم و جنایت وحشتناک و به لحاظ انسانی فوق‌العاده بی‌رحمانه است و شخص قاتل با تمام مسئولیت اخلاقی که برعهده داشته مرتکب این جنایت شده است؛ اما در هر صورت، انگیزه‌های جرم و علل و عوامل موجب آن می‌تواند بسیار متفاوت باشد. به عنوان مثال، قتل‌های صورت گرفته در عالم واقع را می‌توان تحت عنوان‌های کلی زیر دسته بندی کرد:

الف قتل به‌واسطه خروج از حالت عادی؛ ب قتل به‌واسطه پنهان نمودن خطا یا جرم دیگر؛ ج قتل به‌واسطه اختلافات عقیدتی و اخلاقی با مقتول؛ د قتل بر اثر درگیریهای قومی و قبیله‌ای؛ ر قتل ناشی از مسائل جنسی و ناموسی (ز قتل به‌واسطه اختلافات مالی و ملکی). (عبدی، ۱۳۶۷، ص ۳۶)

البته نمی‌توان انسان را به لحاظ فلسفی مجبور و دست بسته و تابع بی‌قید و شرط عوامل محیطی و جغرافیایی و ژنتیکی فرض کرد، ولی واقعیت‌های موجود را نیز نمی‌توان انکار کرد؛ مثلاً آنجا که کشتن و قتل نفس، با سبق تصمیم صورت می‌گیرد، با آنجا که حادثه قتل در اثر یک هیجان لحظه‌ای پدید می‌آید یکسان و برابر نیستند. لذا یک نوع انعطاف در پاسخ کیفری به این موارد متفاوت، معقول و مقبول به نظر می‌رسد. البته به بهانه تفاوت انگیزه‌های مجرمانه نمی‌توان و نباید قوانین کیفری را متزلزل نمود و برای تطبیق جرم و جنایت با شخصیت و انگیزه‌های مجرم، به قضات دادگاه‌ها، اختیارات ویژه‌ای و رای اصل فردی کردن مجازات‌ها داد. در عین حال به این موضوع هم باید توجه کرد که قتل در صحنه اجتماع پیامدهای روحی و روانی خاصی را در آحاد جامعه، خصوصاً بازماندگان مقتول و مجنی علیه برجای خواهد گذارد که اگر سیاست درست و منطقی در مواجهه با آدمکشان و قاتلان اتخاذ نگردد، چه بسا آثار خشم و شعله‌های غضب برجای مانده در قربانیان (غیرمستقیم) این جنایت، سبب ایجاد جنایت‌های دیگری گردد و عملیات انتقامجویانه آنها چه بسا بی‌گناهان دیگری را به کام مرگ فرو برد.

از طرف دیگر، اعمال مجازات‌های یک سوپیه از طرف حاکمیت، به عنوان دفاع از حقوق جامعه و پاسداری از عدالت مطلق و لزوم سزادهی به مجرم که بواسطه ارتکاب قتل، مستحق مجازات گشته است، معلوم نیست که بتواند تمام آثار بر جای مانده از قتل یکی از افراد خانواده را برای بازماندگان جبران و تلافی نماید. لذا، مسئله جبران خسارت‌های اقتصادی ناشی از خلاء موجود در عوامل تولید خانواده، خود یکی از جنبه‌های واقعی در پدیده قتل و آدمکشی است که نه با تحقق قصاص و مرگ قاتل و نه با لغو اعدام و به زندان انداختن قاتل، قابل علاج است و سیاستی دیگر را طلب می‌نماید. فارغ از همه مقولات عاطفی، اقتصادی، اجتماعی و نیز کیفیت قتل، رابطه و سوابق قاتل و مقتول، اختلافات و وجوه تمایز قاتل و مقتول، خود از دیگر واقعیت‌هایی است که در تحلیل پدیده قتل و شناخت ابعاد آن اهمیت بسیاری دارد. همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم گاهی قتل

ناشی از مسائل ناموسی و یا یک اختلاف عقیدتی بوده در واقع قاتل برای حمایت از یک ارزش اخلاقی مرتکب آدمکشی شده است. پر واضح است که این موارد با آنجایی که قاتل به سبب افراط در نوشیدن مشروبات الکلی و یا اختلافات مالی و یا پنهان نمودن جرم و خطایی دیگر مرتکب قتل می‌شود، متفاوت است.

بنابراین به نظر می‌رسد پدیده قتل و آدمکشی جرمی است با ابعاد مختلف و گوناگون که لاجرم پاسخی با همین صفات و مشخصات طلب می‌نماید و اگر در مراحل تقنین و اجرای پاسخ‌ها دقت شود، نه تنها با عدالت انسانی و استحقاق مجرم منافات نخواهد داشت، بلکه تأمین‌کننده اهداف و آرمانهای انسان دوستانه اندیشمندان علوم اجتماعی، جرم‌شناسی و حقوق کیفری نیز خواهد بود.

در اینجا ادعای ما این است که مواجهه سیاست کیفری اسلام با پدیده قتل دارای چنین خصوصیتی است. در آیه ۱۷۸ سوره بقره چنین می‌خوانیم:

«ای اهل ایمان خداوند بر شما قصاص را واجب کرد، آزاد در مقابل آزاد، عبد در مقابل عبد و زن در مقابل زن و چون ولی دم از قاتل (که برادر دینی اوست) بخواهد درگذرد، آن کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند. در این حکم آسانی و رحمت خداوندی است و پس از آن هر کس تعدی کند برای او عذایی دردناک خواهد بود.»^۱

بدین ترتیب، قرآن که قطعی‌ترین منبع تشریح قوانین کیفری در اسلام به شمار می‌رود، به صراحت سه نوع مواجهه در قبال قتل و آدمکشی را تجویز می‌نماید که البته اعمال هر یک از آنها در وهله اول به انتخاب و تصمیم اولیای دم و صاحبان حق وابسته است و با این تخییر و تخفیف در اعمال مجازات، در واقع به نوعی همه آراء و نظرات را در حکم خود جمع کرده است: قصاص، عفو، و دیه. البته مجازات اولیه و بالاصاله که در شریعت اسلام برای جنایات عمدی منجر به قطع عضو و یا قتل نفس تعیین گردیده قصاص است؛ عکس‌العمل شدیدی که به نوعی، پاسخی به رفتار خشن جانی و از مصادیق مقابله به مثل شمرده می‌شود.

لزوم مماثلت و همانندی جرم و مجازات در خصوص قتل نفس، در میان انواع مجازات‌های معمول در نظام‌های کیفری از مهمترین صورت‌های تهدید تقنینی است که با اهداف خاص در سیاست کیفری اسلام مورد پیش‌بینی واقع شده و با شرایط ویژه به مرحله اجرا در می‌آید.

۱. یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتل الحی بالحر العبد بالعبد والانی بالانی فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان ذلک تخفیف من ربکم و رحمه فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیم.

آن گونه که در منابع حقوق کیفری آمده است، حقوق دانان برای انواع واکنش‌های اجتماعی در مقابل جرم، خصوصیات را بر می‌شمردند که عبارت است از رنج آور بودن، رسوا کنندگی، مشخص بودن و قاطع بودن (صانعی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۸۷-۱۸۱)، که همه اینها به نوعی در جلوگیری از تکرار جرم (پیشگیری فردی) و یا جلوگیری از ارتکاب جرم (پیشگیری جمعی) تأثیرگذار می‌باشند. نکته قابل توجه این که در تشریح قصاص به عنوان حکم اولیه مجازات قتل نفس عمدی، همه این خصوصیات (به علاوه ویژگی‌های دیگری که بدان اشاره خواهد شد) وجود دارد، به طوری که تداعی رنج و عذابی که در قصاص برای هر بیننده و یا شنونده‌ای پدید می‌آید و یا رسوائی حاصل از انجام قصاص عضو که برای مجرم در جنایت برای اعضاء و جوارح و در صحنه اجتماعی و اذهان و افکار عمومی مطرح می‌شود و در کنار آنها قطعیت مجازات قصاص، هر یک به نوعی موجب ارباب عمومی آحاد جامعه شده و نیز سختی کیفر را به فوریت در ذهن جنایتکاران متبادر می‌سازد و آنان را در جهت عبرت آموزی از سرنوشت مختوم و موعود سوق می‌دهد. به این ترتیب، با اثر بازدارندگی از جرم و جنایت در مجرمان بالقوه، به نوعی حیات انسان در نظام اجتماعی مورد حمایت جدی قرار می‌گیرد. شاید بیان قرآن کریم (بقره، ۱۷۹) در فلسفه تشریح قصاص نیز اشاره به همین مطلب باشد: «ولکم فی القصاص حیات یا اولی الالباب.»

البته مجازات قصاص، پیشینه چند هزار ساله دارد که در این رابطه به عنوان اولین قانون‌نامه مدون می‌توان از قانون‌نامه حمورابی نام برد (آشوری، ۱۳۷۶: ص ۹۲). همچنین، در کتب عهدین نیز به مسئله قصاص اشاره شده است (تورات، باب ۳۵ آیه ۳۱ و انجیل متن، باب ۵ آیه ۳۲).

از طرف دیگر، آنچه که به لحاظ اجتماعی در هر پدیده مجرمانه‌ای قابل ملاحظه است و با همان دیدگاه واقع‌بینانه، غیرقابل انکار شمرده می‌شود، خسارت و آثار تبعی است که در صحنه اجتماع بر جای می‌گذارد. از جمله، رعب و وحشت و اضطراب و نگرانی حاصل از ارتکاب قتل نفس، در هر جامعه‌ای ایجاب می‌نماید که حاکمیت با ابزارهای مختص به خود در رفع و دفع آن وارد عمل شده و با اقتدار و سلطه کامل به مقابله با آن برخیزد و این امر به هیچ وجه با حق الناس بودن جرم مزبور منافات ندارد. چرا که به هر حال قتل و آدمکشی از جمله افعال و گناهیانی است که در طرح کلی سیاست کیفری اسلام و در کنار مجازات‌های مقرر قرآنی، مجازات تعزیری نیز برای آن پیش بینی شده و واضح است که نه تنها در صورت عفو اولیای دم نسبت به قاتل، بلکه حتی در مواردی که مقتول ولی دم ندارد تا طرح شکایت نماید، دستگاه حاکمه می‌تواند با وضع مجازاتی مناسب در مقابل قتل واقع شده، عکس‌العمل نشان دهد و از این حیث مانعی وجود ندارد. البته به لحاظ قوانین موضوعه ایران که آغاز آن به سال ۱۳۶۱ بر می‌گردد، چنین واقع‌نگری در نظام قانونگذاری ما رخنه نکرده بود و با وجود تذکرات و توصیه‌های اندیشمندی که در این باره مشفقانه

متذکر حقوق عمومی می‌شدند (کاتوزیان، ۱۳۸۲)، ص ۱۵۱). در مصوبات سال ۶۱ که اولین قدم-های قانونگذاری اسلامی بود، حقوق عمومی آسیب دیده در اثر قتل نفس مورد توجه نبود. لذا با وضع ماده ۴۳ در قانون راجع به مجازات اسلامی، صرف گذشت و عفو مجنی علیه و یا خانواده مقتول موجب آزادی مجرم می‌شد و حتی بازداشت موقت او در مراحل ابتدایی دادرسی نیز بنا به رأی کمیسیون استفتائات شورای عالی قضایی غیرمشروع اعلام شد (معاونت قضایی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۷). جالب توجه این که در این زمان، گذشت اولیای دم موجب آزادی مجرم در قتل عمد می‌شد اما در همین زمان، با توجه به ماده ۱۴۹ قانون تعزیرات مصوب سال ۶۲ راجع به قتل غیرعمد ناشی از تصادفات رانندگی، اساساً گذشت اولیای دم تأثیری در آزادی مجرم نسبت به حبس (۶ ماه تا ۲ سال) مقرر در موضوع ماده ۱۴۹ نداشت.^۱ این دور بودن از واقعیت‌های اجتماعی که البته در متون فقهی و منابع اسلامی برای آن راه حل مناسبی پیش بینی شده بود (شاهرودی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۰)، حدود ۱۰ سال طول کشید و آثار مثبتی را در سوابق تقنینی نظام حقوقی ما بر جای نگذاشت. به هر حال، در سال ۱۳۷۰ با توجه به فشارهای موجود و فتاوی‌ای حضرت امام در پاسخ به برخی استفتائات (کریمی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۲۵۷)، سرانجام بر اساس ماده ۲۰۸ و تبصره ۲ ماده ۲۶۹ قانون مجازات اسلامی، مجرمانی که به قتل عمد و یا ضرب و جرح اقدام نموده‌اند در صورت گذشت اولیای دم، قاضی محکمه می‌توانست مجرم را در قتل عمد به ۳ تا ۱۰ سال حبس و در ضرب و جرح عمدی به ۳ ماه تا ۳ سال حبس تعزیری محکوم نماید. البته در اعمال این حق اجتماعی، شرطی در ماده مذکور مطرح شد که تصمیم‌گیری در این باره را سخت کرده و موجبات تشمت و اختلاف آراء قضایی را فراهم می‌آورد. شرط مذکور این بود که «اگر اقدام قاتل موجب اخلال در نظم جامعه یا خوف شده یا بیم تجری مرتکب یا دیگران را فراهم آورد» که در این رابطه به نظر می‌رسد اولاً ارتکاب قتل همیشه نوعی اختلال در نظم اجتماعی را موجب می‌شود، ثانیاً برای بیم تجری مرتکب یا دیگران هیچ مبنایی وجود ندارد. النهایه چنین معنایی باید به تشخیص قاضی واگذار گردد که این خود آثار مطلوبی ندارد و موجب صدور احکام مختلف در جرایم یکسان می‌گردد؛ خصوصاً آن که مجازات تعزیری مزبور بین ۳ تا ۱۰ سال حبس قرار داده شده است.

۱. رأی وحدت رویه ردیف ۶۳ / ۲۲ شماره ۳۴-۶۳/۹/۱۲.

۲.۳. عادلانه بودن پاسخ‌های کیفری به قتل:

بدون تردید، شریعت اسلام طرفدار جدی عدالت در تمام سطوح و ارکان جامعه است. مؤید این معنا همان شعار عدالت‌خواهانه قرآنی است که می‌فرماید: «ان الله یامرکم بالعدل والاحسان» (نحل، ۹۰) بنابراین، در اعمال سیاست کیفری اسلامی در مقام قانون‌گذاری و اجراء می‌بایست این شعار تجلی عینی و عملی پیدا کند.

در این رابطه، با همه اختلافی که شاید در معنای عدالت کیفری مطرح باشد، ابتدا لازم است تا مراد خود را از عدالت کیفری معلوم سازیم. خصوصاً آن که عدالت از جمله مقولاتی است که در تحسین و تقبیح عقلی جایگاه رفیعی داشته و از جمله مفاهیمی است که نمی‌توان معیار و ملاک آن را به اوامر و نواهی شارع مستند کرد که در آن صورت از مصادیق حسن و قبح شرعی می‌گردد. بلکه باید با درک اولیه عقلی که از عدالت، فهم می‌شود و در میان عقلاء پذیرفتنی است، به بحث و بررسی در سیاست کیفری مورد بحث بپردازیم و موضع درست و عدالت‌خواهانه را از لابلاي ادله و مستندات شرعی بیرون آوریم. به همین دلیل، ابتدا مقصود خود را از عدالت کیفری بیان نموده و سپس به تطبیق آن با سیاست کیفری اسلام و ایران در قبال قتل می‌پردازیم. آنچه که مورد توافق همه عقلای عالم است و شاید ساده‌ترین و کلی‌ترین معنای عدالت کیفری باشد، تناسب بین جرم و مجازات و یا همان رعایت استحقاق است. البته شاید هیچ‌گاه در این که مصداق کامل عدالت از جهت حداکثری چه مقدار است، به یک توافق عمومی (اجماع عقلانی) در سطح جامعه بشری نائل نشویم، اما در یک معنای حداقلی از عدالت که تجاوز از آن هر قانون و یا عملی را به مرز ظلم و بی‌عدالتی نزدیک می‌کند، قابلیت توافق وجود دارد و آن همان مجازات مجرم متناسب با نوع جرم است. با همین دیدگاه، اصل مقابله به مثل در کلام قرآنی به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده است: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم» (بقره، ۹۰)

از این رو، در قصاص نیز که از جمله مجازات‌های کیفری شریعت اسلام در قبال قتل نفس است، ما شاهد همین تناسب جرم و مجازات به شکلی کاملاً عدالت‌خواهانه هستیم و اصلاً وجه تسمیه مجازات قصاص نیز همین تناسب بین جرم و مجازات و تبعیت مجازات از جرم ارتكابی به لحاظ اثر و دنباله است. آن چنان که در کتب لغت نیز آمده: «قصصت الشی اذا تتبعت اثره شیئاً بعد شیئاً». (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۱۹۰) در این خصوص صاحب‌المنجد می‌گوید: قصاص مجازاتی است که با مرتکب جرم به همان صورت رفتار شود که خود رفتار کرده است. (معلوف، ۱۳۶۴، ص ۶۳۱) و همین معنا مد نظر فقها و اندیشمندان اسلامی نیز بوده است که "قصاص" اسمی است برای استیفای مثل جنایت. (شهید ثانی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۱). و یا این که گفته شده: قاتل طریقی

از قتل را پیموده که شخص قصاص کننده آن طریق را دنبال کرده است (الجزیری، ۱۴۰۶، ص ۲۴۶). و همینطور گفته شده: "مراد از قصاص دنبال نمودن اثر جنایت است به گونه‌ای که قصاص کننده عین عمل جانی را نسبت به او انجام دهد". (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۴۲، ص ۷).

البته گاهی در خصوص جرایم و مجازات‌ها اگر بحث عدالت مطرح می‌شود، افراط و تفریط‌هایی نیز به عمل می‌آید که از نظر شریعت اسلامی مطرود است. از جمله این که گفته شده باید به دنبال عدالت مطلق باشیم و لذا برای جرمی مثل قتل نفس، تنها مجازات عادلانه، همان کشتن قاتل در هر شرایطی به لحاظ زمان و مکان است (صانعی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۱). در هر صورت، به نظر می‌رسد سیاست کیفری اسلام در مواجهه با پدیده‌ای چون قتل نفس بگونه‌ای بوده است که:

اولاً: تحقق حداقلی عدالت که همان تناسب بین جرم و مجازات است رعایت شده؛

ثانیاً: با توجه به اختلاف و تمایز قتل‌هایی که رخ می‌دهد و علل و عواملی که در آن نقش دارند و واقعیت‌هایی که در جرم شناسی معاصر، اندیشمندان علوم کیفری بدان اعتراف و اذعان دارند، تعیین یک مجازات ثابت در خصوص قتل را نه تنها عینیت بخش عدالت نمی‌توان دانست، بلکه چه بسا گاه به مرز بی‌عدالتی و ظلم نیز نزدیک می‌شود. لذا تنوع و تخفیف در اعمال مجازات‌ها پیش بینی شده است. مضافاً این که اساساً مطلق هیچ امری در جهان طبیعت قابل تحقق نیست از جمله عدالت مطلق و یا همان عدالت حداکثری.

ثالثاً: بهترین ملاک و معیار تناسب و عدالت در مجازات‌ها مورد توجه قرار گرفته و آن رعایت تناسب مجازات، با توجه به کیفیت و کمیت جرم و نیز با توجه به شخصیت مجرم و انگیزه‌های آن و نیز با توجه به آثار و پیامدهای مادی و معنوی که در بازماندگان جرم پدید آورده و یا خواهد آورد، می‌باشد. اساساً مگر ممکن است که در اعمال مجازات، ما به کیفیت و کمیت جرم توجه نکنیم؟ بدیهی است یک سیاست کیفری مبتنی بر عدالت، حتی به چگونگی انجام جرم نیز توجه دارد. از این رو، فقها در شرایط اصلی قصاص مسئله امکان رعایت تساوی و برابری بین جرم و مجازات (در خصوص جرح و قصاص عضو) را متذکر شده‌اند و در صورتی که امکان رعایت این امر موجود نباشد و یا در صورتی که با اعمال قصاص، آثار شدیدتری نسبت به اصل جرم در شخص مجرم پدید آید، اجرای قصاص متوقف خواهد شد (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۴۲، ص ۳۳۵).

به عبارت دیگر، برای اجرای قصاص، رعایت شرایط زیر الزامی است: ۱- تساوی اعضاء در سالم بودن ۲- تساوی اعضاء در اصلی بودن ۳- تساوی در محل عضو مجروح یا مقطوع ۴- قصاص موجب جانی یا عضو دیگر نباشد ۵- قصاص بیشتر از اندازه جنایت نشود (شهید ثانی، ج ۱۰ ص ۷۶).

در همین رابطه گفتنی است که فقهای اهل سنت نیز با توجه به منابع مورد استناد خود، به صورت صریح یکی از شرایط قصاص عضو را امکان استیفاء حق، بدون ائتلاف و ضرر و زیان مطرح کرده‌اند. فقیه بزرگ حنبلی می‌نویسد: امکان استیفاء قصاص باید بگونه‌ای باشد که موجب افراط در مجازات نشود چون خداوند فرموده است: "و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به" علاوه بر این دلیل قرآنی، اساساً چون خون مجرم فی نفسه معصوم است مگر به اندازه جنایتی که کرده است، لذا نسبت به مازاد بر جنایت ارتكابی، معصومیت او باقی می‌ماند و تعرض به آن حرام است کما اینکه قبل از ارتكاب جنایت نیز تعرض به جان او حرام بوده است (ابن قدامه، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۴۱۱). بنابراین، به عنوان یک قاعده کلی می‌توان این گونه نتیجه گرفت که هر گاه قصاص عضوی از مجرم موجبات تعزیر و ضرر و زیانی بیش از مقدار جنایت ارتكابی را فراهم آورد، در آن صورت قصاص عضو منتفی شده و تبدیل به دیه می‌گردد.

قانونگذار جمهوری اسلامی نیز با الهام از مبانی فقهی و آراء فقها در موارد متعددی از قانون مجازات اسلامی از جمله در ماده ۲۷۲ قاعده اصلی که همان تعزیر مجرم است را پذیرفته، سپس در باب شرایط و کیفیت قصاص عضو با بیان شرط تساوی در سلامت و اصلی بودن اعضا و تساوی در محل جراحت و این که انجام قصاص عضو موجب تلف جانی و یا عضو دیگر نشود متذکر شده است که قصاص عضو بیشتر از اندازه جنایت نشود. مواد بعدی این باب، در واقع ناظر به توضیح و تشریح همین ماده هستند که ذکر آنها به‌طور مستقل چندان ضرورتی نداشته است. البته در خصوص ماده ۲۷۵ قانون مجازات و تبصره آن توضیح مختصری لازم است و آن این که در قسمت اول ماده می‌گوید به جهت تساوی در محل عضو برای انجام قصاص، در مقابل قطع عضو دست راست، عضو همان طرف مجرم قصاص می‌شود. سپس قانونگذار در تبصره این ماده می‌گوید: در صورتی که مجرم دست راست نداشته باشد، دست چپ او و چنانچه دست چپ هم نداشته باشد پای او قطع خواهد شد.

در این ماده، علاوه بر تعارضی که در انشای قسمت اول ماده و تبصره آن موجود است، به نظر می‌رسد با بیان این ماده، اصل تساوی در عدالت حداقلی در انجام قصاص مخدوش گردد و لذا جا داشت که قانونگذار در تصویب این تبصره به جستجو و کنکاش بیشتری در منابع شرعی از جمله قرآن و آراء فقها می‌پرداخت و این گونه قاعده مسلم قرآنی را (که در آیه ۴۵ سوره مائده با صراحت آمده که چشم در مقابل چشم و گوش در مقابل گوش)، به روایتی که در بعضی کتابهای معتبر فقهی نسبت به صحت و درستی سند آن تشکیک شده و برخی از فقهای معاصر صراحتاً با آن مخالفت کرده‌اند (خویی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۱۵۵)، تخصیص نمی‌زد.

مرحوم ابن ادریس، محقق ثانی صاحب شرایع و شهید ثانی صاحب مسالک الافهام از مهمترین شخصیت‌های فقهی هستند که با این معنای مذکور در تبصره مزبور مخالفت ورزیده‌اند (محمدی، ۱۳۷۴، ص ۳۵۷)؛ و به فرض این که قانونگذار ما می‌بایست به آراء متقن فقهی تمسک کرده و به عنوان قوانین مدون اسلامی آنها را جعل و وضع نماید، چنین معنایی در تبصره ماده ۲۷۵ مقبول و مطلوب نخواهد بود.

گفتنی است که اکثر فقهای اهل سنت نیز با مفاد تبصره مزبور مخالف بوده و در همه اعضاء و جوارحی که زوج هستند، هیچ عضوی را به جای عضوی دیگر مجاز به قصاص نمی‌دانند. مثلاً قصاص گوش راست به گوش چپ یا پای راست به پای چپ را جایز نمی‌دانند (ابن قدامه، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۰ ص ۴۳۸).

نکته دیگر این که در خصوص قصاص نفس نیز همین قاعده (عدم ملازمه بین قصاص مجرم و تحمل ضرر و زیان افراطی) البته به شکلی دیگر، قابل طرح است. یعنی اگر مجرمی محکوم به قصاص شود، آنچه که در حق او قابل اجراء و مجاز به اعمال است، همان قصاص نفس است و لا غیر، لذا اگر کسی تعرض دیگری به او روا بدارد و ضرب و شتمی نسبت به او انجام دهد، شرعاً مستحق مؤاخذه خواهد بود. کما این که اصلاً به واسطه قتل نفس، مستحق قصاص بودن او نیز فقط نسبت به مجنی علیه و اولیای دم مقتول ثابت می‌گردد، بنابراین اگر فردی غیر از ولی دم و بدون رضایت او، قاتل (محکوم به قصاص) را به قتل برساند، خود مستحق قصاص خواهد بود و قانون مجازات اسلامی نیز مطابق قواعد فقهی این معنا را در ماده ۲۱۹ صراحتاً متذکر شده است. از طرف دیگر، در اجرای مجازات، شخصیت مجرم و انگیزه‌های او نیز می‌تواند در نوع برخورد اولیای دم و بازماندگان مقتول مؤثر باشد و توصیه قرآن به عفو و بخشش قاتل، مسلماً در همین رابطه است. مثل آنجائی که خانواده مقتول بفهمند که وقوع قتل حاصل یک نزاع ناشی از مراودات سابق بین قاتل و مقتول بوده و قربانی به نوعی در تحقق قتل تأثیر گذار بوده است؛ والا معلوم است که قرآن در خصوص جنایتکاران حرفه‌ای و آنهائی که با سبق تصمیم و از روی کینه و عداوت و به طور ظالمانه مرتکب قتل شده‌اند و فضای جامعه را مضطرب و ناامن می‌نمایند، هرگز ترغیب و توصیه به عفو نخواهد داشت.

بنابراین، اعطای حق مطالبه قصاص و یا عفو و بخشش قاتل به اولیای دم، خود یک طریق اطمینان بخشی است که در موارد مقتضی از اجرای قصاص جلوگیری به عمل آید و در واقع به نوعی راه را برای رعایت تناسب مجازات با شخصیت مجرم باز می‌گذارد. از این رو، قابل پذیرش نیست که گفته شود، «در جرایم مهم که به مصالح اساسی جامعه مربوط می‌شود و کیان جامعه را به مخاطره می‌اندازد، لزوم پیشگیری از جرم باعث می‌شود که قانونگذار مجازات را متناسب با جرم

تعیین کند و از توجه به شخصیت مجرم و دخالت دادن آن در نحوه تعیین مجازات سرباز زند» (عوده، ۱۳۷۳، ص ۶۱۱).

۳.۳. سودمند بودن سیاست کیفری اسلام در قبال قتل:

از جمله مسائلی که می‌توان در مواجهه حقوق کیفری اسلام در قبال قتل بدان اشاره کرد، سودمندی و ترتب آثار مفید و چند جانبه در اعمال مجازات‌های مقرر در خصوص قتل و آدمکشی است.

در یک نگاه اجمالی، این آثار متعدد و مترتب عبارتند از: ۱- حفظ نظم و امنیت اجتماعی (ارباب عمومی) ۲- تنبیه و تأدیب مجرم برای جلوگیری از تکرار جرم (ارباب خاص) ۳- جلوگیری از اشاعه خشم و غضب کینه توزانه در جامعه و ایجاد مهر و محبت و صلح و دوستی. در اینجا پیرامون هریک از موارد مزبور توضیحاتی را مطرح می‌نمائیم.

۱.۳.۱. حفظ نظم و امنیت اجتماعی:

انسان به لحاظ شرایط روحی (روحیه استخدام) و طبیعتی که از آن بهره‌مند است (مدنی بالطبع) نیازمند زندگی اجتماعی است و شاکله وجودی او، در صحنه اجتماع و در یک زیست جمعی، قوام و دوام پیدا می‌کند. بنابراین، به همان میزانی که حفظ حیات آدمی و مصون ماندن جسم و جان او از لغزش و تعدی مهم شمرده می‌شود، حفظ و صیانت نظام اجتماعی و جلوگیری از بروز هر گونه اضطراب و ترس و دلهره نیز مهم تلقی شده و حائز اهمیت است. با چنین نگرشی است که توجه و التفات شارع مقدس به حفظ امنیت و آرامش مردم و انسجام و استحکام زندگی اجتماعی آنها قابل توجه است. مؤید ما در این بحث، نویدی است که قرآن کریم به صاحبان خرد و اندیشه می‌دهد و آن تحقق تأمین حیات به سبب اجرای مجازات قصاص است: (ولکم فی القصاص حیات یا ولی الالباب) (بقره، ۱۷۹).

براستی این حیات به چه معنا است. آیا همان زنده ماندن است که کثیری از مفسران قرآن بدان متذکر شده‌اند (رازی، بی تا، ج ۵، ص ۵۶)، اعم از آن که مراد، زنده ماندن افراد جامعه در اثر کاهش قتل و آدمکشی و یا زنده ماندن بازماندگان و خانواده جانی باشد، چرا که با وضع و تشریح قصاص، تنها کسی که مستحق کشتن شمرده می‌شود، خود جانی و مرتکب قتل است (برخلاف آنچه که در رویه‌های عهد جاهلیت مرسوم بوده و در مقابل یک نفر چندین نفر از خانواده قاتل را بعنوان قصاص می‌کشتند) (مقداد، ۱۳۷۳، ج ۲ ص ۳۵۷؛ طباطبائی، ۱۹۹۷، ج ۲ ص ۴۲۸) و شاید مراد، خود زندگی و حیات معقول و طیبه‌ای است که در یک جامعه عاری از رنج و تعب و ترس و

وحشت می‌تواند حاصل شود. جامعه‌ای که در آن، انسان‌ها نگران آینده خود و اعضای خانواده خویش نباشند و به برنامه‌های روزمره‌ای که برای فردای بهتر خود در زندگی تدارک دیده‌اند امیدوار باشند و این معنا، با تشریح قصاص حاصل می‌شود چرا که از طرف اجتماع، قصاص حیاتی برتر است زیرا ریشه کنی جنایات آنگاه موجب رشد و ارتقاء همه جانبه فکری و اخلاقی و اجتماعی می‌گردد که هدف‌های برتر شناخته شده و نسبت به آن ایمان آورده شده باشد (طالقانی، ۱۳۵۰، ج ۱ ص ۵۸). از طرفی در بخش‌های قبلی متذکر شدیم که علل و عواملی که موجب وقوع قتل می‌گردد مختلف است اما آنچه که در میان همه آنها مشترک است، رسیدن قاتل به منافع و فوایدی است که برای خود تصور می‌کند؛ لذا یک سلسله عملیات متعدد و متفاوت باید انجام پذیرد تا او به مراد و مقصود خود نائل شود. اما در این میان، با تقنین و تشریح قصاص، آن هم با اختیاری که خانواده مقتول از رهگذر حق قصاص بدست می‌آورد، مجرمین بالقوه را با این مسئله روبرو می‌سازد که چه بسا با ارتکاب قتل، نه تنها به منافع خود نائل نمی‌شوند، بلکه حتی شریان حیات و زندگی معمول آنها نیز قطع می‌گردد. بدیهی است در چنین موقعیتی، یک نحو بازدارندگی عمومی در جامعه پدید می‌آید. آن هم به صرف وضع و تشریح یک کیفر مناسب که در واقع واکنشی است سرکوبگرانه بر اساس اصل روشن و بدیهی مقابله به مثل. بر همین اساس، برخی از مفسران بر این کارکرد قصاص التفات داشته و متذکر آن شده‌اند (طباطبائی، ۱۹۹۷، ج ۲ ص ۴۳۴-۴۳۳؛ طبرسی، بی تا، ج ۲۶۶؛ رازی، بی تا، ج ۵ ص ۵۷).

البته شاید این نتیجه گیری، بخشی از مراد خداوند را مطرح نماید و سایر ابعاد حیات نیز می‌تواند در آثار دیگری از قصاص مورد دقت و تأمل قرار گیرد. در روایتی از امام سجاد (ع) بر همین معنا تصریح شده است (طبرسی، ج ۲ ص ۵۰): «عن علی بن الحسین فی تفسیر قوله تعالی ولکم فی القصاص حیاة». امام می‌فرماید: برای شما ای امت محمد در قصاص حیات و زندگی نهفته است زیرا کسی که قصد کشتن کسی را می‌کند و می‌داند که قصاص خواهد شد از قتل خودداری خواهد کرد و این موجب استمرار حیات است، هم برای کسی که اراده قتل داشت و هم برای کسی که قصد کشتن او را داشت و نیز موجب حیات است برای غیر آن‌ها از مردم. چون وقتی بدانند که قصاص امکان پذیر است از ترس قصاص، جرأت بر قتل پیدا نمی‌کنند." نکته دیگری که در خصوص معنای حیات وعده داده شده از سوی قرآن به ذهن انسان متبادر می‌شود؛ آن است که: تحقق این حیات را خداوند به امت پیامبر اسلام (ص) بشارت می‌دهد، در حالی که به تشریح قرآن کریم، این قصاص در امت موسی (ع) نیز (لا اقل) معمول و مرسوم و بلکه واجب بوده است. (مآئده، ۴۵) پس چرا به قول امام سجاد(ع) بشارت حیات را به امت محمد(ص) خطاب می‌کند؟ نکته ای که به ذهن می‌رسد آن است که قصاص در امت موسی (ع)

تنها روش مقابله با قتل و آدمکشی بوده است، در حالی که در امت پیامبر اسلام (ص) با وضع و تشریح قصاص در کنار اخذ دیه و یا عفو قاتل، در واقع، خانواده مقتول در انتخاب یکی از آنها مخیر است و این معنا، خود ناشی از رشد و بالندگی و بلوغ امتی است که در سایه تعالیم اسلامی می‌تواند نسبت به جرایم ارتكابی و چگونگی مقابله و مواجهه با آنها تصمیم‌گیری نماید. این درجه از حیات اجتماعی که به معنای آگاهی و توانایی بر تشخیص و انتخاب مصالح و مفاسد زندگی انسانی است، بسیار گرانبهارتر از حیات فیزیکی صرف است که در آن انتخاب و ابداع و اراده چندان نقشی ندارد.

در هر صورت، به نظر می‌رسد قانونگذار ایران با پذیرش این معنا که از جمله آثار قصاص حفظ نظم اجتماعی است، مواد مختلفی را که برای تحقق این آرمان ضروری است، جعل و وضع نموده است. از جمله، در ماده ۲۰۵ قانون مجازات اسلامی که مجازات قتل عمد را بیان داشته، اجرای آن را منوط به اذن ولی امر دانسته است و در ماده ۲۱۹ نیز این موضوعا را تکرار و تأکید کرده است. البته مفاد این مواد نه به معنای آن است که در مطالبه قصاص، اذن ولی امر نقش داشته باشد و جزء العله باشد، بلکه بدین معنا است که برای تحقق نظم اجتماعی، نظارت ولی امر در اجرای امور قضایی لازم است؛ لذا در قسمت اخیر ماده ۲۰۵ آمده است که این نظارت، قبال تفویض به رئیس قوه قضائیه و یا شخص دیگر می‌باشد و معلوم است که ولایت در معنای اصلی‌اش قابل تفویض نیست.

در راستای حمایت از همین نظم اجتماعی و امنیت عمومی، جعل و وضع ماده ۲۰۸ قانون مجازات نیز قابل توجیه است. یعنی از آنجائی که اجرای قصاص جز به مطالبه اولیای دم امکان‌پذیر نیست، و چه بسا با عفو او قصاص منتفی شود و موجب آزادی مجرم را فراهم آورد و این امر فی نفسه موجب تجری مجرم و دیگران خواهد بود، لذا با توجه به مبانی فقهی موجود و از باب تعزیر، مجازات حبس نیز در ماده ۲۰۸ پیش‌بینی شده است. البته با همه اهمیت و اهمیتی که قانونگذار برای مجازات مجرم قاتل است، اما به هیچ وجه پذیرای هرج و مرج و دخالت‌های بی‌رویه اشخاص و افراد غیرمسئول، حتی در اجرای احکام الهی نمی‌شود لذا بر اساس ماده ۲۱۹ قانون مجازات اسلامی، اگر محکوم به قصاص را فرد دیگری غیر از اولیای دم و یا بدون اجازه آنها به قتل برساند، مرتکب قتلی شده است که موجب قصاص است.

نکته قابل توجهی که به عنوان انتقاد از قانون مجازات ایران می‌توان ذکر کرد این است که با همه‌ی تمهیدات قانونگذار برای حفظ امنیت و آرامش عمومی، ترتیبات مقرر در ماده ۲۲۶ و تبصره ۲ ماده ۲۹۵ که می‌تواند برای دخالت‌های خودسرانه افراد، راهی را باز نماید موجه به نظر نمی‌رسد. مهدورالدم بودن در فقه اسلامی دارای شرایط دقیق و مفصلی است که به ویژه از جهت نسبی

یا مطلق بودن مصادیق مهدور الدم، اختلافات گسترده ای بین صاحب نظران وجود دارد (خویی، ۱۳۹۶ ق.ج.۲، ص.۶۸). لذا این که فردی به زعم خود شهروندی را به عنوان مهدورالدم به قتل برساند و بعداً موظف شود که آن را اثبات کند (اعم از آنکه بتواند یا نه) از بدترین صورت‌های دخالت در امور کیفری و اخلال به نظام اجتماعی و امنیت قضایی است که بازنگری در مفاد مواد مذکور را ضروری می‌سازد.

۲.۳.۳. تنبیه و تأدیب مجرم برای جلوگیری از تکرار جرم (بازدارندگی خاص):

بازدارندگی (خاص) مجرم که لزومی هم ندارد با اصلاح و تربیت مجرم همراه باشد، البته در مواردی است که بحث جرم و جنایت بر اعضا و اجرای قصاص عضو مطرح باشد. البته در موارد جرح، مجنی علیه از حق تعیین و انتخاب برخوردار است و با توجه به شرایط و مقتضیات شخصی، اجتماعی، مالی و معنوی و حتی شخصیتی مجرم می‌تواند مطالبه قصاص نموده و یا برای خسارت مادی خود دیه اخذ نماید و یا مجرم را مورد عفو قرار دهد. البته در صورت اخیر و یا حتی اگر اصلاً شاکی وجود نداشته باشد، برای مجرم حبس تعزیری پیش بینی شده که در ماده ۲۶۹ قانون مجازات اسلامی و تبصره آن به این مطلب اشاره شده است. به هر صورت، اعمال مجازات، آن هم به صورت و شکلی که در قصاص مطرح است به نظر می‌رسد در مقایسه با مجازات‌های معمول و مرسوم در حقوق عرفی نقش بازدارندگی بیشتری داشته باشد. چون هر انسانی، به لحاظ خصلت‌های طبیعی و غریزی به حفظ جان و تمامیت جسمانی علاقمند است و به تعبیری بهترین متاعی که در دست خود می‌یابد، همین سلامت جسمانی توأم با حفظ تمام اعضا و جوارح می‌باشد و اگر بداند و نیز ببیند که پیامد هر گونه جرح و تعرض جسمانی به دیگران، مستوجب معامله به مثل و مجازاتی شبیه به آن جنایتی است که خود بدان اقدام نموده است، به نظر می‌رسد همین تصویر سازی از نوع مجازات و بلکه عینیت یافتن مجازات و تحمل رنج و عذاب ناشی از قطع عضوی از اعضا، مانع و رادعی بزرگ برای پیشگیری از تکرار جرم خواهد بود.

به عبارت دیگر، در تحقق هر جرمی یک مراحل تکوینی وجود دارد که در اصطلاح جرم شناسان از آن به «پویش جنایی» و یا فرایند گذار از اندیشه به عمل (Acting out) تعبیر می‌شود (نجفی، هاشم بیگی، ۱۳۷۷ ص ۳). ولتر نویسنده فرانسوی بر قدرت و تأثیر فرصت‌ها و مناسبت‌ها تأکید نموده و بکارها به تأثیر بی رحمی و لذت طلبی معتقد بوده است و همین طور بنتام معتقد بود که محاسبه و مقایسه لذات و منافع حاصل از جرم و مجازات‌های مربوطه توسط مجرم انجام می‌پذیرد.

در جرم شناسی معاصر نیز بار دیگر گذار از اندیشه به عمل مطرح شده و اندیشمندان علوم جنایی معتقد شدند که اساساً وقوع جرم به گونه‌ای است که کشش به سوی ارتکاب جرم از مقاومتی که در برابر آن ایجاد می‌شود قویتر باشد. این کشش و گرایش به سمت جرم در بیشتر انسانها به وسیله بازدارنده‌هایی خنثی می‌گردد از جمله ترس از سرزنش اجتماعی، ترس از تهدید به کیفر و یا ترحم نسبت به مجنی علیه (همان، ص ۴).

در علم جرم شناسی، فرایند گذار از اندیشه به عمل را مورد مذاقه قرار می‌دهند و به مطالعه روابط و کنش‌های متقابل میان عواملی می‌پردازند که به واسطه پاره‌ای مراحل، گذار از اندیشه به عمل مجرمانه را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. در این میان، از جمله عواملی که به طور جدی و قاطعانه می‌تواند در این فرایند تأثیرگذار باشد، عینیت یافتن یک واکنش سرکوب‌گرانه است. بدین ترتیب، مجرمی که عملاً تلخی و رنج حاصل از کیفر قصاص را چشیده باشد و پیامدهای سخت‌تر آن را در زندگی لمس کرده باشد، از تکرار این گونه جرایم اجتناب کرده و در واقع این بازدارندگی از تکرار جرم سبب خواهد شد که حیات و سلامتی او نیز در آینده تأمین گردد. نکته قابل ذکر این که با تأمین و تضمین این زندگی حتی برای مجرم، وعده قرآنی نیز جامه عمل می‌پوشد و پیامد قصاص چیزی جز زندگی و استمرار حیات، حتی نسبت به مجرم نخواهد بود.

۳.۳.۳. تسکین مجنی علیه یا اولیای دم:

قابل انکار نیست که بیشترین ضرر و زیان مادی و معنوی در هر جرمی متوجه مجنی علیه یا بزه دیده است خصوصاً در قتل نفس و یا جرح و صدمات جسمانی. لذا بسیار طبیعی است که با توجه به عمق جنایت و کیفیت آن، مجنی علیه و یا بازماندگان او که در واقع قربانیان غیرمستقیم جنایت هستند بیشترین و شدیدترین عکس‌العمل را از خود نشان دهند و اساساً ساختار درونی و خلقتی انسان چنین است که در مقابل تهاجم، خصوصاً هجمه‌ی نفسانی از خود دفاع می‌کند. در واقع، مبنای دفاع مشروع نیز که در همه نظام‌های حقوقی (با کمی اختلاف در شرایط و محدوده آن) پذیرفته شده، همین نکته است. البته در فرض ما یعنی (جنایت واقعه) مسئله دفاع مشروع منتفی است چرا که از جمله شرایط مسلم دفاع مشروع فعلیت حمله و هجوم است؛ در حالی که اگر بعد از انجام جنایت، مجنی علیه و یا بازماندگان او به عملیات توأم با خشونت که صدمات

جسمانی را به دنبال داشته باشد، دست زند از مصادیق دفاع مشروع نیست^۱. تمام بحث ما در اینجا این است که به هر حال، آنهایی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم از یک جنایت متضرر شده‌اند؛ چه بسا در اثر آتش خشم و غضبی که به طور طبیعی در آنها پدید می‌آید تمایل نشان دهند که به گونه‌ای که خود مقتضی می‌دانند تلافی و مقابله به مثل نمایند و بدین وسیله خود و اطرافیان را به یک آرامش روحی و روانی برسانند. به همین مناسبت، شارع مقدس با درک درست و واقع بینانه از این امر غریزی و طبیعی، تمهیدات مناسبی را در ذیل سیاست کیفری خود برای مقابله با پدیده قتل و جرح فراهم آورده است و آن نیست مگر مخیر کردن بازماندگان و یا مجنی علیه نسبت به انتخاب قصاص، عفو و یا دیه. البته آن قدر بر عفو و گذشت تأکید و اصرار شده که بدون تردید می‌توان گفت عدم اجرای قصاص از طرف اولیای دم مقتول، بیش از اجرای آن مورد نظر قانونگذار اسلام بوده است (خسرو شاهی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۸). اما به هر حال، محروم کردن بازماندگان جنایت از برخورد متقابل با جانی و صرفاً توصیه به صبر و عفو و یا حتی گرفتن دیه، تنها سرپوش گذاشتن ظاهری به احساساتی جریحه‌دار شده و محروم کردن ذی حق از یک حق طبیعی است. لذا به نظر می‌رسد در حقوق کیفری اسلام، به این امر غریزی و فطری در قالب نظام تشریحی پاسخی مناسب داده شده است.

پر واضح است که اعطای این حق، توأم با لجام گسیختگی اجتماعی و بر هم زدن نظام زندگی مردم نبوده اصلاً مستلزم آن معنا نیست؛ بلکه صرفاً شارع مقدس با اعطای حق تصمیم‌گیری و مطالبه کردن قصاص، بدین امر مهم اهتمام ورزیده حق الناس بودن قصاص نیز صرفاً به همین معنا است لذا مناسب است در همین جا به این نکته مهم نیز متذکر شویم که حق الناس بودن قصاص و یا مطالبه مجازات در برخی دیگر از جرایم مثل حد قذف و سرقت، منافاتی با برنامه ریزی نظام کیفری برای مقابله با اینگونه جرایم نداشته و ندارد. بنابر این، چه در موارد قتل و جرح و قذف که از حقوق الناس هستند و چه حتی در موارد حق الله مثل زنا و لواط، اساساً حکومت از یک امتیاز ویژه‌ای برخوردار است که در موقع لزوم با جعل و وضع قوانین مکمل (به عنوان حکم اولی نه به عنوان حکم ثانوی) از خلاءهای موجود و نابسامانی‌های محتمل جلوگیری نماید.^۲

۱. در این خصوص رأی صادره از هیئت عمومی دیوان عالی کشور در خصوص پرونده ای که در آن فردی با گرفتن داس از دست مهاجم او را به قتل رساند قابل استناد است که در این رأی موضوع را از مصادیق دفاع مشروع ندانسته است (رأی شماره ۲۰۵۲ - ۱۳۱۷/۹/۲۶)

۲. اشاره ای است به نامه تاریخی امام خمینی در پاسخ به رئیس جمهور وقت در خصوص اختیارات وسیع حکومت به تاریخ ۶۶/۱۰/۱۶ که در کتاب دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی اثر دکتر حسین مهرپور مندرج گردیده است.

ناگفته نماند که این رویه و سیاست کیفری، هیچ گونه منافاتی با اخلاقیات مطروحه در منابع دینی ندارد چرا که همان طور که متذکر شدیم، بنای اخلاقی مبتنی بر تعدیل لذایذ و غرایز نفسانی به حاکمیت قوه عاقله است که نتیجه آن به گفته بزرگان اخلاق، تحقق عدالت در جهان تن و بدن است. تشریح سیاست کیفری اسلام نیز در مواجهه با قتل و جرح که اصطلاحاً از آن به قصاص تعبیر می‌شود، به نوعی ارضاء همان غریزه غضب، تحت حاکمیت عقل است که البته در کنار آن توصیه به عفو و بخشش نیز انجام می‌گیرد که مکمل آن است و در واقع انسان بین خشم و غضب شعله‌ور شده و کظم غیظ (فرو خوردن خشم) مخیر می‌شود و با توجه به جوانب امر، یکی از آن دو را انتخاب می‌کند و بدین وسیله مرحله‌ای از مراحل کمال نفسانی و ارتقاء روحانی را طی می‌کند.

۴. نتیجه گیری:

حیات انسان به عنوان نعمت ارزشمند الهی در سیاست کیفری اسلام مورد حمایت است. در قرآن کریم که قطعی‌ترین منبع مقررات کیفری در اسلام به شمار می‌رود، به صراحت سه نوع پاسخ یا واکنش در قبال جرم قتل (عمدی) به طور صریح مورد تاکید قرار گرفته است که عبارتند از قصاص، دیه و عفو. از تحلیل پاسخ‌های شریعت اسلام، حداقل سه خصوصیت واقع بینی، عدالت خواهی و سودمندی سیاست کیفری اسلام قابل استنباط است که با حکمت و عقلانیت مفروض در تقنین شریعت، نیز سازگار است. با توجه به قوانین دینی و یا مقررات بشری متقدم بر شریعت اسلام، به نظر می‌رسد شریعت اسلامی در احترام به حق حیات انسان و تضمین حق حیات نسبت به شرایع سابق و مقررات بشری مورد اشاره، کارآمدتر، عادلانه‌تر و سودمند تر است. زیرا، با تنظیم پاسخ‌های کیفری به شیوه‌ای که تصمیم گیرنده اصلی در تقاضای اجرای مجازات، زیان‌دیده یا اولیای دم وی هستند، ضمن حمایت از حقوق عمومی و امنیت جامعه، به حقوق و خواسته زیان‌دیده و حتی تقاضای مصالحه با فرد قاتل و یا عفو وی نیز توجه می‌شود. این سیاست کیفری، به نحو شایسته‌ای کارکرد اصلی حقوق در جامعه را که حفظ و تضمین امنیت است با رضایت زیان‌دیده و امنیت روانی و عدالت خواهی عجین کرده است. در عین حال، تقارب و انطباق برخی نظریات جدید در عرصه جرم شناسی و کیفرشناسی و یا لاقلاً عدم مخالفت مبنایی این نظریات با آثار و نتایج مستنبط در سیاست کیفری اسلام، موضوعی است که در این مقاله مورد تأیید قرار گرفت.

منابع و مأخذ:

الف. فارسی و عربی:

۱. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، (۱۴۰۴)، *المغنی (همراه با شرح کبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن منظور، (۱۴۰۸ ق) *لسان العرب*، بیروت، دارالتراث العربی
۳. آشوری، محمد. (۱۳۶۶)، *عدالت کیفری*، تهران، گنج دانش.
۴. آنسل، مارک، (۱۳۷۵ش) *دفاع اجتماعی*، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرند آبادی، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. پردال، ژان، (۱۳۷۳)، *تاریخ اندیشه های کیفری*، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۶. جزیری، عبدالرحمن، (۱۴۰۶) *الفقه علی المذاهب الاربعه*، چاپ هفتم، بیروت، داراحیاء التراث.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) *فلسفه حقوق بشر*، چاپ ششم، قم، نشر اسراء.
۸. حرعاملی، محمدبن الحسن، (۱۳۸۸)، *وسایل الشیعه*، تهران، مکتبه الاسلامیه.
۹. خزانی، منوچهر، (۱۳۷۷)، *فرایند کیفری (مجموعه مقالات)*، تهران، گنج دانش.
۱۰. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۳۹۶) *مبانی تکمله المنهاج*، قم، مطبعه العلمیه
۱۱. خسروشاهی، قدرت الله. (۱۳۸۰)، *فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۱۲. رازی، فخرالدین، (بی تا)، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۰، چاپ دوم، تهران، دارالکتب العلمیه.
۱۳. رحیمی، مصطفی، (۱۳۷۱)، *حقوق و جامعه شناسی (ترجمه مقالات حقوقی)*، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۶)، *بامداد اسلام*، تهران، امیرکبیر.
۱۵. شاهرودی، سید محمود، (۱۳۷۸) *بایسته های فقه*، تهران، نشر میزان.
۱۶. شهید ثانی، (بی تا) *الروضه البهبیه (فی شرح اللمعه الدمشقیه)*، قم، مکتبه آیه الله العظمی النجفی.
۱۷. صاعی، پرویز، (۱۳۷۲)، *حقوق جزای عمومی*، چاپ پنجم، تهران، گنج دانش.
۱۸. طالقانی، سید محمود، (۱۳۵۰)، *پرتوی از قرآن*، ج ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۹۹۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (بی تا)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، مکتب العلمیه الاسلامیه.
۲۱. عبدی عباس، (۱۳۷۶)، *مسائل اجتماعی قتل در ایران*، تهران، نشر جهاد دانشگاهی.
۲۲. عوده عبدالقادر، (۱۳۷۳)، *حقوق جنایی اسلام* (با تعلیقه مرحوم صدر) ترجمه اکبر غفوری مشهد، نشر آستان قدس رضوی.
۲۳. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۲) *گفتگوهای فلسفه فقه*، مصاحبه با چند تن از اساتید، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. کریمی، حسین، (۱۳۶۵)، *موازن قضایی از دیدگاه امام خمینی*، قم، شکوری.
۲۵. کلارسون، سی وی، (۱۳۷۶)، *تحلیل مبانی حقوق جزا*، ترجمه حسین میر محمد صادقی، چاپ دوم، تهران، جهاد دانشگاهی.
۲۶. لازرژ، کریستین، (۱۳۸۲)، *درآمدی به سیاست جنایی*، برگردان علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول، تهران، نشر میزان.
۲۷. محمدی، ابوالحسن، (۱۳۷۴)، *حقوق کیفری اسلام* (ترجمه حدود، قصاص و دیات از کتاب *مسالک الافهام شهید ثانی*)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۸. مدنی کاشانی، رضا، (۱۴۱۰)، *کتاب القصاص للفقهاء و الخواص*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. معلوف، لویس (۱۳۶۴ش)، *المنجد*، بیروت، دارالمشرق.
۳۰. مقداد، فاضل، (۱۳۸۵ق) *کنز العرفان*، تهران، انتشارات مرتضوی.
۳۱. نجفی ابرند آبادی علی حسین و هاشم بیگی، حمید، (۱۳۷۷)، *دانشنامه جرم‌شناسی*، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۳۲. نجفی، محمد حسن، (۱۳۹۹)، *جواهر الکلام*، تهران، مکتب الاسلامی.

ب. انگلیسی:

1. John M. Schob, John M.schebl, (1999), **Criminal Law**, USA, Thomson Publishing Co.