

بررسی جایگاه عدالت جزایی در حقوق موضوعه ایران

سعید چقا کبودی

چکیده

در حقوق اسلامی نیز با این که اراده خداوند منشا و مبنای عدالت کیفری است، اما این مطلب به هیچ وجه به معنای حرمت تأمل و اندیشه در باب مجازاتهای حدود، قصاص، تعزیرات و دیات نیست و چنانچه بعداً خواهیم آورد. اسلام، دینداران را به تعمق و تأمل در باب فلسفه و حکمت کیفرهای شرعی تشویق نموده است. مهمترین نتیجه بحث فلسفی از کیفرها این است که معلوم خواهد شد نظام عدالت کیفری در هر جامعه‌ای، بر پایه‌هایی قرار دارد که نه تنها باید در فهم و بررسی نظریه‌های کیفری، آن پایه‌ها را به دست آورد و آنها را فهمید، بلکه انتظار هر نوع تحول و اصلاح نظام عدالت کیفری با دگرگونی آن پایه‌ها و ریشه‌ها امکانپذیر است؛ همچنان که طبق همین پایه‌هاست که می‌توان به داوری هر نظامی پرداخت و آن را نو یا کهنه، پیشرفته یا عقب افتاده، زشت یا زیبا، خوب یا بد، عادلانه یا ظالمانه توصیف کرد.

واژگان کلیدی: عدالت جزایی، کیفر و مجازات، حدود، قصاص، دیات، قانون مجازات

اسلامی، مجرم، حبس

بخش اول: معنا و مفهوم عدالت جزایی

عدالت جزایی از دو کلمه عدالت و جزا ترکیب شده است. عدالت در معانی قسط، دادگستری، مساوات و انصاف و جزا به معنای کیفر، تنبیه، پاداش و تلافی استعمال می شود. در قرآن، جزا هم به معنای کیفر بدکاران و هم به معنای پاداش نیکوکاران به کاررفته است اما معنای ترکیبی عدالت جزایی، تا اندازه ای قابل تأمل است. زیرا نمی توان مفهوم این ترکیب را بدون تعمق و مذاقه، بیان کرد. به نظر نگارنده، دو معنا برای این اصطلاح قابل ذکر است: کیفر و عدالتی که با کیفر محقق می شود. مفهوم عدالت جزایی، چیزی جز اعمال کیفر و مجازات نیست و ترکیب کیفر با عدالت، تنها به این خاطر است که کیفر با مفهوم ارزشی عدالت ترکیب شود و نشانگر این باشد که اجرای قوانین کیفری، همان اجرای عدالت است. بسیار دیده شده که وقتی قاتل عمدی به کیفر اعدام محکوم می شود، هنگام اجرای کیفر، شاهدان مجازات، معمولاً به جرم انجام یافته او توجهی نمی کنند و در نظر نمی گیرند که این قاتل که هم اکنون در حال تحمل کیفر است، مدتی قبل، چه بسا، وحشیانه ترین رفتارها را درباره مجنی علیه به کار برده است و از این رو، چه بسا، اعمال کیفر را غیر انسانی توصیف کنند. اما در منطق بسیاری از طرفداران مجازات، کیفر هر چند ظاهری خشونت بار دارد، ولی وسیله اجرای عدالت بوده و در واقع چنانچه مجازات بر مرتکب جرم اعمال نگردد، ارزش عدالت مخدوش و فاقد حفاظ خواهد شد. به نظر اینان، با وجود امکان هر لحظه وقوع تعدی و تجاوز به حقوق افراد، عادلانه نخواهد بود که مشروعیت کیفرها را نفی و ضرورت آنها را نادیده بگیریم.

بخش دوم: عدالت جزایی به معنای تحقق عدالت با کیفر

مهمترین تأثیر وضع و اجرای دقیق قوانین جزایی، تحقق عدالت است. چنین عدالتی که با مجازات ها به دست آمده است، عدالت جزایی نام می گیرد. از این رو، اگر انتظار تحقق عدالت را، از طریق اجرای مجازاتها داریم، باید کیفرها نیز در مواجهه با جرایم ارتكابی، از وصف عدالت بی بهره نباشند، چه این که طبق اصل سنخیت علت و معلول، با کیفرنا عادلانه نمی توان وضعیت عادلانه ای را در جامعه برقرار ساخت. در اینجا تذکر این

نکته لازم است که مفاهیم ارزشی‌ای همچون عدالت، براساس نیازهایی که انسان جهت نیل به سعادت و کمال خویش دارد، وضع شده و از این جهت مفاهیمی اعتباری و نسبی نیز تلقی می‌شوند؛ اما با این حال، مفاد اصلی آنها همان رابطه‌علیت است و از این رو، بی‌ارتباط با حقایق عینی و خارجی نخواهد بود. مثلاً وقتی در قانون جزا، گفته می‌شود که «کیفر سرقت حدی، قطع دست سارق» است، هرچند مستقیماً نامی از رابطه علیت بین فعل یعنی کیفر، و هدف یعنی ارعاب یا تلافی به میان نمی‌آید، ولی قضیه، مبین رابطه علیت بین آن دو است. تشکیل نظام عدالت جزایی، در یک جامعه، بر پایه‌ها و ریشه‌های نامریی استوار است، که نه تنها حقوق و تکالیف شهروندان و حکمرانان براساس همین پایه‌های پنهان نمودار می‌شود، بلکه مشروعیت مجازات و عدالت جزایی نیز طبق همین پایه‌ها توجیه می‌گردد. اما پس از مشروعیت یافتن، هدف و غایت از اعمال مجازات‌ها نیز باید معین شود، چه این که با تعیین هدف، قانونگذار خواهد توانست نوع و میزان مجازات‌ها را در قوانین پیش‌بینی کند تا به این ترتیب، غایت موردنظر حاصل آید. اما چنانکه گفته شد، هم توجیه مشروعیت و هم توجیه مجازات‌های معین، طبق ذهنیتهای تشکیل دهندگان نظام عدالت کیفری ممکن خواهد بود؛ طبق این ذهنیت‌هاست که نظریه خاصی در باب مبانی عدالت جزایی پذیرفته می‌شود.

بخش سوم: ملاک و مبنای کلی تعیین مجازات و جبران

ارسطو اولین کسی است که ملاک تعیین کیفرها را جبران (retibution) دانسته و براین اعتقاد بود که مجرم باید به تناسب جرم ارتكابی کیفر ببیند. نظریه جبران، پس از ارسطو، با تحول اندیشه انسان، دگرگون شد. اگر ارسطو، مبنای نظریه جبران را عدالت طبیعی می‌دانست و نقش کیفر را جبران آسیبهای وارد شده می‌انگاشت، در اندیشه رواقی، عدالت طبیعی به معنای زیستن بر وفق قوانین الهی و تبعیت آگاهانه از مشیت خداوند بود و کیفر نوعی انتقام الهی دانسته می‌شد. سپس اندیشمندان مسیحی، عدالت کیفری را به شیوه ارسطویی و رویکرد رواقی، بر تعالیم مسیحیت منطبق ساختند و مفهوم گناه، کیفر و خداوند را به یکدیگر نزدیک است و مجازات را در حقیقت، کفاره گناه تلقی می‌کردند. با این توضیح، می‌توان اعتقاد

اساسی طرفداران نظریه جبران را این دانست که کیفر به نحوی تاوان جرم تلقی شده و همین که مجرم متناسب با جرمش مجازات ببیند، بهای جرمش را پرداخته است.

بند اول: نظریه ارباب

براساس این نظریه، هدف اصلی از کیفر، منع ارتکاب جرم یا حداقل کاهش آن است، و باید با اعمال کیفر و ایجاد هراس و بیم در دل مردم، مانع آنان از ارتکاب جرم در آینده شد. در توجیه این نظریه گفته می‌شود: مردم به لحاظ ارتکاب بزه، سه گروه‌اند؛ یک دسته بزهکارانی هستند که از خطر مجازات هیچ ترسی به خود راه نداده و دانستن این که ممکن است مشمول کیفر قرار بگیرند، تأثیری در جلوگیری آنان از ارتکاب جرم ندارد، اعم از این که مجرم ابتدایی باشد یا حرفه‌ای. دسته دوم افراد معمولی هستند که اکثریت افراد جامعه را تشکیل داده و عادت کرده‌اند بدون چون و چرا از قانون پیروی کنند؛ و دسته سوم کسانی هستند که امکان گرایش به ارتکاب جرم در آنها وجود دارد و چنانچه کیفرهای قانونی وجود نمی‌داشت، احتمالاً اندیشه ارتکاب جرم در ذهن آنان رسوخ می‌یافت. البته تعداد این افراد نسبت به هر جرمی متفاوت است، مثلاً اگر برای قتل، قاچاق موادمخدر و فرار از پرداخت مالیات، هیچ کیفری تعیین نمی‌شد، واضح است که تعداد مرتکبان احتمالی این گونه جرایم به یک میزان نبود. به هر حال، منطقی می‌نماید که هر جرمی را وسوسه‌انگیز بدانیم و با وضع قوانین کیفری وسوسه ارتکاب جرم را از مخیله مرتکبان احتمالی بزداییم. بنابراین، تعیین کیفر، برای گروه نخست و دوم، نقش مؤثری نخواهد داشت، تنها در مورد گروه سوم است که کیفر می‌تواند مؤثر باشد. از این رو، می‌توان با تعیین کیفرهای دقیق، طبق نظریه ارباب، باعث پیشگیری و کاهش وقوع جرم شده، به گونه‌ای که حتی کسانی که پای‌بند اصول اخلاقی هستند، هوای ارتکاب جرم را در سر نپروراند.

بند دوم: نظریه اصلاح

طبق این نظریه، هدف از تشکیل نظام عدالت کیفری، این است که با اعمال مجازات ضربه روحی‌ای بر مجرم وارد شود، تا وی دریابد عمل زشتی که مرتکب شده است، صحیح نبوده و نباید آن را تکرار کند. در این نظریه، از بین کیفرها، بر کیفر زندان، بیشتر تأکید می‌شود و حداقل این است که کیفر اعدام، به طور کلی از نظام کیفری حذف گردد، زیرا اهداف از کیفر، تغییر روح و اندیشه شخص بزه‌کار، و تحول بینش او است و این منظور، بیشتر در زندان و با اعمال مجازاتهای جایگزین اعدام قابل دستیابی است. از این رو، پاره‌ای از جرم شناسان، اتخاذ تدابیر و سیاست جنایی خاصی را پیشنهاد می‌کنند. مثلاً مرتکبان جرم رانندگی در حال مستی، باید ملزم شوند در بخش تصادفات بیمارستانها، مشغول به کار شوند یا کسی که به کودک‌کی تجاوز کرده و موجب آسیب جسمی و روانی وی شده است، تحت شرایط کنترل شده با قربانی جرم روبرو شود و از این طریق، رنجی را که خود باعث آن شده، شاهد باشد، و از آن درس بیاموزد. ناگفته پیداست که تعیین کیفر، طبق این نظریه، مطمئناً از لحاظ اجرا آسان تر و از نظر هزینه کم خرج تر است و در برابر برخی جرایم و مجرمان می‌تواند نقش مؤثری داشته باشد. به همین جهت، امروزه ما شاهد مجازاتهای تکمیلی در برخی کشورها هستیم. مثلاً در قانون یازده ژوئیه ۱۹۷۵ فرانسه، مجازاتهای تبعی و تکمیلی جایگزین کیفر زندان شده است و در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، قانونگذار ایرانی در ماده ۲۲ تخفیف مجازات و تبدیل آن را پیش‌بینی کرده و در ماده ۱۹ همین قانون، مجازاتهای اصلاحی و جایگزین زندان را و در ماده ۲۵ مجازاتهای معلق را مقرر کرده است. در برخی از موارد، می‌توان پس از تخفیف مجازاتهای حبس، به اقدامات اصلاحی مبادرت ورزیده و مجرم نیز طبق پیش‌بینیهای قانونی که برای اصلاح وی منظور شده است، به طور اختیاری اقدام خواهد کرد.

بند سوم: نظریه درمان

پاره‌ای از جرم‌شناسان بر آنند که مجازاتها اساساً باید حذف شوند، زیرا مجرم شریا پلید نیست، بلکه او بیمار است. وقوع جرم، نشانه نوعی مشکل شخصیتی یا دیگر اختلالات روانی فاعل آن است، چنین کسی را نمی‌توان با مجازات اصلاح کرد یا وی را ترسانید. از این رو، اعمال

کیفر، مبتنی بر هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند باشد؟ اصولاً چه انتظاری از کیفر داریم؟ آیا کیفر به خاطر سودی نیست که برای نظم اجتماعی به بار می‌آورد؟ امروزه، ما شاهد پیش‌بینی انواع مجازات‌های دقیق در قوانین جزایی هستیم که اعمال آنها تنها باعث وخیم‌تر شدن اوضاع اجتماعی شده و هیچ ضرورتی برای تشکیل نظام عدالت کیفری تصور نمی‌رود، بلکه حتی باعث تکرار جرم و چه بسا، سنگدلی مجرمان شود. بنابراین، آیا بهتر نیست به جای شیوه اعمال کیفر، از داده‌های علوم پزشکی، روان‌شناسی و... استفاده برده و از طریق اقدامات منظم درمانی بابزه و بزهکاری روبرو شویم؟

بند چهارم: نظریه ارضا

براساس این نظریه، در ارتکاب جرم، به حق مجنی علیه تعدی و تجاوز شده است، احساسات او برانگیخته شده است و طبیعتاً میل به ارضای خشم و کینه در او ظاهر می‌شود و چنانچه این نیاز به شکلی ارضا نگردد، انتقام، شکل خصوصی یافته و جامعه دچار اختلال خواهد شد. بنابراین، نمی‌توان نظام کیفری یک جامعه را عادلانه دانست، مگر این که مصوبات قانونی را در جهت ارضای تمایلات انسانی مجنی علیه و فرونشاندن احساسات او دانست. چنانکه پیداست، این نظریه بیشتر بر ملاحظات روان‌شناسی مبتنی است تا بر تحقیقات تاریخی یا علمی.

بخش چهارم: مبانی عدالت جزایی در اندیشه اسلامی

اسلام دین قانون است. چنانکه در صدر اسلام دولت اسلامی براساس یک سلسله قوانین، از جمله جزایی، تأسیس شد تا از امنیت روحی و جسمی فردی و اجتماعی حراست کرده و از وقوع بزهکاری و گسترش فساد جلوگیری نماید. در اسلام هم، همانند دیگر ادیان ابراهیمی، منشا این قوانین، وحی و اراده الهی است. در درستی این مطلب از لحاظ اعتقادی، برای پیروان اسلام، جای هیچگونه تردیدی نیست. برای آنان همین اندازه کافی است که از رفتارهای نامشروع، اطلاع یابند تا در پی ارتکاب آنها نباشند. اما خارج از محدوده تعبد، آیا اسلام به پیروان خود اجازه بررسی و داوری عقلی درباره مبانی کیفرهای شرعی را می‌دهد؟ اصولاً آیا

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

بخش پنجم: ملاک تعیین کیفرهای اسلامی

بند اول: کیفرهای اسلامی و حفظ ارزشها

الف) تحلیل قضایای ارزشی

سعادت، هدفی است که آدمیان را به تلاش و کوشش واداشته تا جهت برآورده شدن نیازهایی همچون سلامت، امنیت، رفاه و... از نیروی فکری و جسمانی خویش کمک‌بگیرند. از این رو، اموری که باعث رفع نیازمندیهای انسان می‌شود، «ارزشهای انسانی» خوانده می‌شوند. بنابراین، ارزشها، وقایعی هستند که احتیاجها و اشتیاقهای گوناگون آدمی را برآورده می‌سازند، که البته میزان تأمین نیازها و رفع آنها از نظر هر انسانی به یک‌اندازه نیست، همچنان که مصادیق نیازها از نگاه همگان یکسان نیست. چنانکه قبلاً گفتیم، پاره‌ای از اندیشه‌ها، به گونه‌ای به نیازهای ما وابسته است که باتطور و تغیر آنها، آن اندیشه‌ها ثابت نمی‌مانند؛ این نوع قضایا که ما آنها را پنداری خواندیم و در این جا به سبب متضمن بودن ارزشهای انسانی، آنها را «قضایای ارزشی» می‌نامیم، در واقع وسیله‌ای هستند که ما، امیال و نیازهای خود را از طریق آنها بیان می‌کنیم. این که رفتاری را خوب یا بد توصیف می‌کنیم و از لحاظ حقوق جزایی، مستوجب پاداش یا کیفر می‌دانیم، در واقع می‌خواهیم رابطه آن رفتار را با هدف موردنظر خود نشان‌دهیم؛ خوب بودن یک رفتار یعنی منطبق بودن آن با هدف ما و بد بودن آن، به معنی عدم مطابقت با هدف موردنظر ماست. بدین ترتیب، چنین قضاوتی، چون از احساسات، عواطف نیازهای ما برخاسته است، نمی‌تواند قابل صدق یا کذب باشد. مثلاً قضیه «سرقت بد است» یک قضیه ارزشی است، اما قضیه «زید سارق است» یک قضیه حقیقی است؛ به این معنا که می‌توان صحت و سقم حمل سارق بر زید را با برهان عقلی اثبات کرد.

اما در قضیه اول، مفاد قضیه نه درست است و نه نادرست؛ زیرا بد بودن سرقت، منطبق با شیء خارجی نیست، از این رو، نمی توان این قضیه را صحیح یا خطادانست و برای اثبات یک طرف، به برهان عقلی تمسک کرد. اما قضایای ارزشی، براساس علت و دلیلی حاصل می آیند؛ وقتی می گوییم: «سرقت بد است» به این معناست که سرقت را عامل سلب آرامش جامعه می دانیم و بین سرقت و امنیت مالی و آرامش جامعه، رابطه علیت را کشف کرده ایم. همچنین وقتی می گوییم: «کیفر سرقت، قطع دست سارق است» به این معناست که این مقدار کیفر را عامل ارباب، پیشگیری یا تشفی خاطر افراد جامعه می پنداریم. به همین دلیل، سرقت امری نامطبوع و ناخوشایند است، چون مغایر با هدف آرامش جامعه و امنیت مالی افراد است، ولی کیفر آن مطبوع، خوش آیند و به نفع جامعه تلقی می شود.

طبق این تحلیل، قضایای ارزشی دارای دو حیثیتند: نخست این که مفاد این قضایا، حاکی از عواطف، تمایلات و نیازهای ماست؛ چنانکه رفتاری در جهت هدف مورد نظر ماباشد، مطلوبیت داشته و آن را خوب دانسته و اگر منطبق نباشد، آن را نامطلوب و بد تلقی می کنیم. حیثیت دوم این است که قضایای ارزشی، از جهت بیان رابطه علیت بین رفتار و هدف، دیگر تابع امیال و نیازهای ما نیستند، بلکه مانند سایر روابط علی و معلولی، حاکی از واقعیات نفس الامری اند. هرچند، ممکن است در تشخیص هدف، خطایی صورت بگیرد. اما این اشتباهات، ضرری به واقعی بودن رابطه علیت بین افعال اختیاری و نتایج مترتب بر آنها نخواهد زد و آنها را از مباحث عقلی و قابل استدلال برهانی خارج نخواهد ساخت.

ب) معیار تعیین ارزشها

گفتیم که ریشه خوب و بد یا مطلوبیت و نامطلوبیت، آن است که چیزی را برای زندگی و معیشت خود نافع و مصلحت آمیز و یا مضر و مفسده آمیز بدانیم؛ و قضایای ارزشی یا پنداری ما بر همین اساس واضح می شوند. این سخن که در حکمت اسلامی، از ابتکارات علامه طباطبایی و در فلسفه غرب، از سوی پاره ای از فیلسوفان همچون دیوید هیوم، جرج ادوارد مور و برتراند راسل مطرح شده است، در برابر نظریه حقوق فطری و تحقیقی قرار دارد. بی گمان سعادت انسان به این است که نیازها و احتیاجات وی بخوبی رفع شود. انسان با علم

و تجربه می آموزد که چه احتیاجاتی دارد و چگونه باید آنها را رفع کند. اما واسطه ای در بین است که رفتارهای او را تنظیم می کند و باعث انتخاب او از یافته های می شود؛ آنچه واسطه عمل و استفاده از شناخت های علمی ما قرار می گیرد، اصول اعتقادی و بینش های انسان است. زیرا معرفت به اشیاء خارجی، مبین اقدامات و افعال ما نیست. این مغالطه آشکاری است که وقتی نیازی از نیازهای انسان را با علم و تجربه دریافتیم، حکم کنیم که پس باید طبق آن عمل کنیم. از این رو، همچنان که این فیلسوفان به ما یاد داده اند، واقعیت و هستی از این نظر که مکشوف مایند، مستلزم هیچ قضیه ارزشی نخواهند بود. در عین حال، اخلاق و حقوق مبتنی بر واقعیت و علم، از زمان افلاطون و ارسطو، تاندریشه تحقق گرایی عصر ما، براساس این مغالطه بدیهی قرار دارد که قضایای ارزشی را می توان از قضایای حقیقی به دست آورد. متأسفانه بسیاری از قضایا، از اخلاق جنسی در غرب گرفته تا حقوق کیفری، امروزه بر این مغالطه بنا شده است و ادعا می شود که نظام ارزشها، با نیازهای طبیعی و داده های علمی و تجربی پیش می رود. ما با حقوق فطری یا داده های علمی و تجربی مخالف نیستیم، سخن ما این است که اینها به ما از وقایع خارجی خبر می دهند، نه اینکه چگونه باید عمل کنیم یا نکنیم. زیرا در برابر وقایع خارجی دو گونه می توان تصمیم گرفت: رد یا قبول؛ هیچگاه وقایع خارجی به ما نمی گویند کدام طرف را انتخاب کنید، بلکه ما طبق ذهنیتهای قبلی، دست به گزینش یافته های خویش می زنیم. در این باره، نظریه دیگری وجود دارد که معیار باید ها و نباید را «خوش آیندی» و «بد آیندی» دانسته است. پاره ای از فیلسوفان معتقدند که قضایای ارزشی فقط به پسند و ناپسند اشخاص وابسته بوده و بیانگر حالات روانی انسانند. قضیه «سرق بد است» به این معناست که من سرق را دوست ندارم. مهمترین سستی نظریه فوق این است که برای اخلاق و حقوق، معیار و ضابطه ای کلی قایل نیست و وانمود می کند که تابع سلیقه های شخصی افراد است. این نظریه به «تئوری عاطفی» شهرت دارد. از نظر ما، نه طبیعت و فطرت، و نه عواطف و احساسات، و نه علم و تجربه، هیچ کدام معیار ارزش نیست. آنچه می تواند معیار باشد، تنها پیش فرضهای ماست؛ با اینهاست که به سراغ علم و فطرت و... می رویم و از آنها آنچه را که با هدف ما متناسب است، گزینش می کنیم. از همین رو، همان گونه که علت و منشا تفاوت باید ها و نبایدها در تمام زمینه های ارزشی، ذهنیتهای قبلی است،

علت یکسان شدن آنها را نیز باید در همانها جستجو کنیم. لذا می‌توان ارزشهای ثابت و ماندگاری را تعیین کرد و با تأسیس نظام عدالت کیفری به حفظ و حمایت از آنها پرداخت.

بند دوم: تعیین مجازاتهای اسلامی بر اساس ارزشها

الف) تبیین مجازاتهای اسلامی بر اساس ارزشها

انسان موجودی هدفمند است و بالتبع، اعمال خود را طبق اهداف خویش تنظیم می‌کند؛ کیفرها نیز نوعی رفتارند و طبعاً، قبل از اعمال آنها، هدف و مقصودی موردنظر است. بویژه، از آغاز تبدل جامعه طبیعی به جامعه سیاسی، اعمال مجازات، از حالت خصوصی به شکل اجتماعی درآمد و به موجب قانون در اختیار حکمرانان قرار گرفت. پس هر قانون کیفری، تابع هدف و مقصود قانونگذاران است که براساس زمینه‌های فکری، بیشن‌ها و پیش‌فرضهای خود و تفسیری که از نیازها و ارزشهای اجتماعی و فردی دارند، آن را در نظر گرفته و قوانین کیفری را در جهت دستیابی به آن اهداف تنظیم می‌کنند. اما از نگاه برخی از فیلسوفان، هر هدفی که برای اعمال کیفرها و تعیین نوع و میزان آنها موردنظر باشد، منطبق و مبنای صحیحی برای توجیه کیفرها نخواهد بود. توجیه این نظریه شاید این باشد که دست کم سه هدف عمده برای کیفر قابل تصورات است:

الف) تشفی خاطر مجنی علیه

ب) ارباب

ج) اصلاح.

طبق نظریه اول، باید کیفر از نوع همان جرم ارتكابی و از لحاظ کمی و کیفی با آن متناسب باشد. اشکال این مبنا این است که باید یک دستگاه عریض و طویل، مرکب از قضات، پلیس و... را با هزینه‌های کلان آماده کنیم تا کسی با آن، خشم خود را فرو نشانیده و خاطرش تشفی یابد. اشکال دیگر این است که قضیه به این سادگی نیست که تصور رود پس از تشفی خاطر مجنی علیه، قضیه تمام شده است. بلکه ممکن است این امر، باعث خشم مجرم شود و حس

انتقام جویی او را شعله‌ور سازد و او را وادار به اقدامات تلافی جویانه نماید. بدیهی است که این جریان تشفی خاطرها، همچنان ادامه خواهد یافت و نظام کیفری بر مبنای این هدف، فاقد ثبات و نظم خواهد شد. نظریه ارباب نیز همچنان که گفتیم بر این تصور استوار است که مجرم باید به کیفر برسد تا باعث رعب و هراس دیگران شده و احتمال ارتکاب جرم را از بین برده یا، حداقل، آن را کاهش دهد. اشکال این هدف این است که با احساس عدالت انسانی منطبق نیست، چگونه طبق این مبنا، کیفر و وصف عدالت بگیرد، در حالی که تبهکار محتمل کیفر شود، تاد دیگران به دنبال رفتاری همانند او نروند؟ پس او برای این که دیگران قصد ارتکاب جرم را در سر نپروانند باید کیفر ببیند؟! مگر مجرم وسیله و ابزاری برای ترسانیدن دیگران است؟ آیا قانونگذار مجاز است انجام عملی را در اجتماع بر فردی تجویز کند تا دیگران عبرت گرفته و به دنبال آن نروند؟! درباره نظریه اصلاح نیز می‌توان گفت اگر تحمل کیفرهایی مثل شلاق، به دار آویختن، حبس، قطع دست و... برای اصلاح مجرم باشد، پس مجازات اعدام باید ممنوع گردد. زیرا این هدف با این کیفرها حاصل نخواهد شد. علاوه بر این، تجربه نشان داده است که با مجازاتهای بدنی شدید، نه تنها اصلاحی صورت نخواهد گرفت، بلکه باعث جرأت بیشتر مجرم شده و موجب می‌شود که وی در ارتکاب جرایم بعدی با دقت بیشتری عمل کند. ولی باید توجه داشت که در نظام عدالت کیفری، اجتماع با یک سلسله رفتارهای متفاوت با یکدیگر رو به روست که تنها نقطه اشتراک آنها عنوان «جرم» است. این جرایم نه تنها از نظر حالات و اجزاء یکسان نیستند و از عناصر متفاوتی تشکیل شده‌اند، بلکه تبهکاران نیز حالات یکسانی ندارند؛ ارتکاب جرم در پاره‌ای از آنان، به دلیل بیماری و امراض دماغی و روانی است، برخی به تحریک و تشویق دیگران جرمی را مرتکب می‌شوند و برخی دیگر، با قصد و اراده قبلی به ارتکاب جرم روی می‌آورند. از نظر تجاوز و تعدی به حقوق افراد نیز همیشه این گونه نبوده است که قربانیان جرم یک حالت داشته باشند. قربانی جرم، گاهی جامعه است و گاهی فرد؛ و افراد نیز یکسان نیستند. اینها همه نکاتی است که نشان می‌دهد که طبق یک نظریه نمی‌توان درباره هر فاعل جرمی، یا فعل مجرمانه‌ای به طور عادلانه تمشی نمود و نتایج مطلوبی حاصل کرد. از این رو، نمی‌توان نظریه اصلاح را فقط معیار کیفرها قرارداد یا تنها از زاویه تشفی خاطر و تلافی، به جرم و مجازات

نظر افکند. بلکه باید در هر مورد قایل به نظریه‌ای شد که متناسب با مجرم، نوع جرم و مجنی علیه بوده و عادلانه هم پنداشته شود. البته قابل ذکر است که فیلسوفان غربی مخالف مجازات، در جامعه و فضای فرهنگی آنان، هر نوع هدف و منطقی برای اعمال کیفر به بن‌بست می‌رسد. به قول «نیچه» از یک سوءانسان امروز، همه چیز را از دریچه منافع خود می‌بیند و بدون پایبندی به ارزشهای اخلاقی، می‌خواهد زودتر به مقصود خویش که منافع اوست، برسد؛ از سوی دیگر، کیفرهایی که اعمال می‌شوند، نتایج موردنظر را حاصل نمی‌آورند، زیرا مجرم، کیفر را تحمل می‌کند، ولی در همان حال، نقشه ارتکاب جرم بعدی را در سر دارد. در گذشته، کیفر حالت اصلاح‌گرانه داشت؛ مجرم با رغبت، متحمل کیفر می‌شد و معتقد بود که کیفر او را از خباثت پاک می‌کند، اما انسان امروز، علاوه بر این که با صرف وقت و هزینه‌های بسیار، باید وی را تحت تعقیب و محاکمه قرار داد، باید منتظر تکرار جرایم بعدی وی شد. ولی در حوزه اندیشه اسلامی، مقصود اصلی از حیات انسان، نزدیکی به خداوند، بالاجرای فرامین الهی است و شخصیت انسان تنها با تقرب به خدا به دست می‌آید؛ از این رو، متناسب با این هدف، ابزارهای دقیقی معین شده است تا مانع از انحراف او از مسیر و مقصد اصلی شود. درحالی که این نکته، در اغلب نظامهای کیفری دنیا گرا، مورد اتمام نیست. اسلام دومرحله برخورد را با افراد منحرف و ناسازگار با اجتماع، معین ساخته است: اول، تعلیم و تربیت و استفاده از روشهای اخلاقی؛ و دیگری، چنانچه انحراف و ناسازگاری وی درحدی باشد که مستوجب کیفر و عقوبت دنیوی گردد، اعمال کیفر. از دیدگاه اسلام، حفظ ارزشهای ثابت انسانی، توجیه‌گر روشهای اخلاقی و جزایی است و نمی‌توان با لزوم یکی، دیگری را طرد کرد. نقش کیفرهای اسلامی، در جهت جلوگیری از تعدی و تجاوز به ارزشها، در مرحله پایانی قرار دارد. در تئوری کیفری اسلامی، وقوع جرم به معنای تجاوز به ارزشهای ثابت مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی، اخروی و... است. از مصادیق این ارزشها، امنیت بدنی، مالی، ناموسی، فکری و روانی و... است و قوام حیات فردی و اجتماعی، به حفظ این ارزشها بستگی دارد. از این رو، نقش کیفرها، در این است که امنیت این ارزشها را حفظ کرده و مانع از وقوع قتل، ضرب و جرح، سرقت، کلاهبرداری، زنا، لواط و... شود و دست کم، میزان ارتکاب آنها را کاهش داده، موانعی برای ارتکاب مجدد آنها به وجود

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

ب) اهداف مجازاتهای اسلامی

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

۱- نظریه اصلاح

اصلاح مجرمان، از تئوریهای شخصی است که با ظهور مکاتب تحقیقی و رشد و توسعه علوم جنایی و جرم شناسی، جایگاه ویژه ای نزد حقوقدانان یافته است. نقطه مشترک طرفداران نظریه اصلاح، بازپوری و درمان، تأکید زیاد بر کیفر زندان و نفی کیفرهای بدنی است، بویژه که در نظریه درمان، اصولاً نظام کیفری حذف شده و مجرم بیمار تلقی می شود. چنانکه قبلاً هم گفته شد، مجازات، شرط لازم و کافی برای حصول اهداف مورد نظر نیست؛ چه بسا افرادی بدون لزوم تحمل مجازات، با پند و اندرز، از فعل قبیح خود نادم شده و تصمیم بگیرند که به هیچ وجه به دنبال ارتکاب جرم نروند. حالات و شخصیت افراد یکسان نیست؛ عده ای حتی از بیم علنی شدن جرمشان، از ارتکاب جرم ست برمی دارند وعده ای حتی با تحمل سخت ترین کیفرها، باز هم به ارتکاب جرم روی می آورند. از این رو، نظریه اصلاح، تنها در مورد مجرمانی که روحیه اصلاح پذیر دارند، خصوصاً مجرمان ابتدایی قابل اجراست نه در مورد هر جرمی.

در اسلام، هم به شخصیت مجرم توجه خاصی شده و هم تحول روانی او بسیار مورد اهتمام قرار گرفته است؛ به گونه ای که حتی ارتکاب پاره ای از جرایم، در شرایط ویژه ای، مستوجب کیفرهای حدی یا تعزیری نمی شود. در این موارد، مفهوم «توبه» قابل توجه است. پذیرش توبه، مبین بی اهمیتی نقش و کیفر است. زیرا اعمال آن، برای تحصیل اهداف مورد نظر بوده

و چنانچه، بدون کیفر، مقاصد مورد نظر حاصل آید، نیازی با به کارگیری آن نخواهد بود. از این رو، «توبه» به معنای قبول «نظریه اصلاح» در مورد برخی جرایم است. در مورد مجازاتهای تعزیری، این نظریه روشن تر دیده می شود، زیرا تعیین مقدار و نوع مجازات تعزیری، بستگی به نظر قاضی دارد و بدیهی است که او با توجه به علوم و معارف زمان خود، مقتضیات زمان، مصالح فردی و اجتماعی می تواند از بهترین ابزار موجود، برای تحقق اهداف مورد نظر اسلام، استفاده برد. در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۷۰، پذیرش نظریه اصلاح، بازپروری و حتی درمان، درباره مجازاتهای تعزیری کاملاً آشکار است. قانونگذار، با پذیرش نهادهای تعلیق، آزادی مشروط، تخفیف مجازات، تشدید مجازات، تعدد و تکرار و... در واقع نظریه عینی بودن مجازاتها را در این نوع کیفرها رد کرده و با رویکردی ذهنی گرایانه به جرایم نگریسته است. از دیدگاه قانونگذاران نظام اسلامی، اعمال کیفر، در برخی از موارد، هیچ مطلوبیتی فی نفسه ندارد و برخلاف گفته کانت و هگل، جزء نوامیس خلقت و کائنات به شمار نمی رود؛ مطلوبیت کیفر به خاطر حصول اهداف و مقاصدی است که بعضاً با اصلاح مجرم و بازگرداندن وی به آغوش جامعه حاصل می آید. درباره برخی جرایم حدی نیز، قانونگذار پذیرفته است که پاره ای از جرایم با توبه مجرم ساقط می شود، مشروط بر این که قبل از اقامه بینه و حکم قاضی نباشد و در صورت اثبات جرم، براساس اقرار و صدور حکم قاضی، سقوط مجازات، منوط به نظرولی امر مسلمین است.

۲- نظریه ارباب و تلافی

طبق این نظریه، اعمال مجازات برای آن است که مجرم و دیگران در آینده، مرتکب جرم نشوند. در حقوق جزای اسلامی، برای عبرت آموزی مجرم و دیگران مجازاتهایی مقرر شده است تا به این وسیله، احتمال وقوع جرم از بین رفته یا به حداقل برسد. معروف ترین مجازاتهای اسلامی، که نمونه ای از مجازاتهای سخت و خشن را نمایش می دهند، مجازات رجم و قطع اعضا است. در این قبیل جرایم، که مصلحت اجتماعی بیش از مصلحت فردی اهمیت دارد، چنانچه پس از ارتکاب جرم، اصلاحی در شخصیت مجرم پدید نیاید، و از لحاظ روانی و رفتاری، تحولی در وی دیده نشود، از قبیل توبه، ظهور رفتارهای نیکو و... در این

صورت، امنیت اجتماعی، شرافت و عفت عمومی اقتضا می کند که با فساد و بی عفتی و تعدی به امنیت اجتماعی مبارزه شود. قرآن درباره مجازات سرقت می فرماید: والسارق و السارقه فاقطعوا ایدیهمما جزائهما کسبا نکالا من الله و الله عزیز حکیم، دست مرد و زن سارق را قطع کنید به این خاطر که مجازات چیزی است که کسب کرده اند تا از خداوند عبرت بیاموزند و خداوند عزیز و حکیم است. طبق این آیه ۷ مجازات سرقت بر دو هدف استوار است: اول، مکافات عمل و دوم، عبرت آموزی. مکافات عمل، براساس نظریه تلافی، برای این است که او مال را به طور مشروع کسب نکرده است و از راه میان بر و با تعدی و تجاوز به حقوق مالی دیگران و بی ارزش انگاشتن زحمات و تلاش آنان، بعضاً به اموال هنگفتی رسیده است. پس اگر در برابر این جرم، هیچ گونه عکس العملی نشان ندهیم، و بطور کلی مجازات را از نظام اجتماعی حذف کنیم، در واقع به سوی نابودی و اضمحلال حیات اجتماعی گام برداشته ایم بدیهی است که در این صورت، تحقق عدالت، آرمانی بدون پشتوانه و درحقیقت، آرزویی دست نیافتنی خواهد بود؛ و مصلحت دیگر مجازات سرقت، ارعاب و عبرت آموزی است تا دیگران را از ارتکاب جرایم سرقت در آینده در هراس افکند. البته همان طور که برخی از دانشمندان بیان کرده اند، مصلحت اصلی در خود وضع و جعل این احکام است، نه اعمال آنها.

۳- نظریه ارضای مجنی علیه

در حقوق جزای اسلامی، نظریه ارضا از اهمیت ویژه ای برخوردار است. دانشمندان اسلامی معتقدند که مجازات برای تحقق عدالت است و در جرایم مربوط به حقوق الناس مثل قتل، ضرب و جرح و... تحقق عدالت، منوط به این است که مجنی علیه به حقوق از دست رفته خویش برسد و اعمال کیفر در این موارد، مبین انتقام فردی است. در جرایمی مثل زنا و سرقت و... که به حقوق الهی تجاوز می شود، تحمیل کیفرهای شرعی، مبین مکافات عمل است.

منابع و مآخذ:

- ۱- آخوندی، محمود، آئین دادرسی کیفری، جلد سوم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹
- ۲- آزمایش، علی، تقریرات درس حقوق جزای عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال تحصیلی ۷۲-۱۳۷۱

۳- آزمایش، علی، «بررسی انتقادی قانون مجازات عمومی ایران مصوب تیرماه ۱۳۵۲»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۱۳، سال ۱۳۵۲

۴- آشوب، ...، « مجازات اعمال و خصائص آن»، مجموعه حقوقی، شماره ۲۳، شماره ۲۳، سال ۱۳۷۱

۵- آشوری، محمد، آئین دادرسی کیفری، جلد اول، چاپ دوم، سمت، ۱۳۷۶

۶- آشوری، محمد، «نقش زیان دیده از جرم و تحول آن در دعاوی کیفری» مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۳۴، سال ۱۳۷۴

۷- آنسل، مارک، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرند آبادی، چاپ سوم، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵

۸- ابوالفتحی، الوالفتح، تعلیق اجرای مجازات در حقوق ایران و حقوق تطبیقی، علمیه، بدون سال انتشار

۹- احمد ادريس، عوض، ديه، ترجمه علیرضا فیض، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲

۱۰- اردبیلی، محمدعلی، « جایگزینهای زندانهای کوتاه مدت در حقوق کیفری ایران»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۱۲- ۱۱، سال ۱۳۷۲- ۱۳۷۱

۱۱- اشملک، رابرت و پیکا، ژرژ، «کیفرشناسی و علم اراده زندانها». ترجمه عزیز طوسی، مهنامه قضائی، شماره ۱۱۴، سال ۱۳۵۴

۱۲- اعظم صادقی، جواد، اصل شخصی بودن مجازاتها، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم شناسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۳

۱۳- بولک، برنار، کیفرشناسی، ترجمه حسین نجفی ابرند آبادی، مجمع علمی و فرهنگی
مجد، سال ۱۳۷۲

۱۴- باهری، محمد، جزوه درسی حقوق جزای عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی
دانشگاه تهران، سال تحصیلی ۴۰-۱۳۳۹

۱۵- پرادل، ژان، تاریخ اندیشه های کیفری، ترجمه علی حسین نجفی ابرند آبادی، دانشگاه
شهید بهشتی، ۱۳۷۳

۱۶- پیناتل، ژان، « کیفرهای جانشین و جرم شناسی»، ترجمه علی حسین نجفی، فصل نامه
حق، دفتر ششم

۱۷- تقی خانی، بهروز، مجازات غرامت در حقوق ایران، رساله دکتریف دانشکده حقوق و
علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۵۱

۱۸- جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، گنج دانش، ۱۳۷۲

۱۹- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، جلد ۲۹، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸

۲۰- سمیعی، ح، حقوق جزا، شرکت مطبوعات، تهران، ۱۳۳۲

۲۱- شامبیاتی، هوشنگ، حقوق جزای عمومی، جلد دوم، چاپ چهارم، ویستار، ۱۳۷۳

۲۲- شهابی، محمود، تقریرات اصول، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵

۲۳- شهابی، محمود، دو رساله، وضع الفاظ و قاعده لاضرر، چاپ دوم، بدون ذکر محل و
سال انتشار

۲۴- صانعی، پرویز، حقوق جزای عمومی، جلد دوم، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۲

۲۵- صلاحی، جاوید، کیفرشناسی، آرش، ۱۳۵۲

۲۶- طاهری، ناصر، «قانون مجازات اسلامی در بوته آزمایش دیگر»، مجله کانون وکلای دادگستری، دوره جدید شماره ۷-۶، سال ۷۲-۱۳۷۱

۲۷- عرب زاده، محمد، «علل سقوط دعوی کیفری و حکم کیفری» مجموعه حقوقی، شماره ۱۴، سال ۱۳۲۰

۲۸- علی آبادی، عبدالحسین، حقوق جنائی، جلد دوم، فردوسی، ۱۳۶۸

۲۹- علی آبادی، عبدالحسین، موازین قضائی، جلد دوم، حسینیہ ارشاد، ۱۳۶۳

۳۰- عمید، حسن، فرهنگ فارسی، جلد دوم، امیرکبیر، ۱۳۶۷

۳۱- فرسیو، ...، اجرای مجازات ماهنامه قضائی، شماره ۲۷، سال ۱۳۴۷

مرکز آموزش علمی کاربردی
سازمان همکاری و حمایت معنوی
تهران



بنیاد علمی قانون یار برگزار می کند

با همکاری و حمایت معنوی
مرکز آموزش علمی- کاربردی سازمان همکاری و شهرداری های استان اصفهان



همایش ملی

علمی- پژوهشی فقه و حقوق اسلامی



دکتر بهنام اسدی

مسئول برگزاری

ارکان کلیدی همایش

محور های همایش:

پدیرش مقاله در تمامی زمینه های علوم تربیتی و روان شناسی (تمامی گرایش ها)، برنامه ریزی درسی، علوم مشاوره، فلسفه تعلیم و تربیت، آموزش و پرورش، آموزش الکترونیک، برنامه ریزی آموزش عالی، علوم اجتماعی، فرهنگ، هنر (تمام گرایش ها)، ارتباطات اسلامی و سایر موضوعات مرتبط با علوم انسانی

دبیر اجرایی همایش:

دکتر امین امیریان فارسانی

رئیس هیات داوران:

دکتر سعید سامانی مجد

رئیس شورای سیاست گذاری:

دکتر سعید خردمندی

۱۳۹۸ بهمن ماه ۱۵

اصفهان سالن اجلاس دانشگاه



پایگاه های نمایه کننده مقالات همایش

Sponsored and Indexed by
CIVILICA
We Respect the Science

T
PBIN.com
Sponsored And Indexed

همایش های ایران
Symposia

CONF
PAPER

کنفرانس
CONFERENCE

فصلنامه علمی
Journal of Islamic Studies Association
JISA



جهت چاپ مقالات خود در دیگر همایش های قانون یار

کافیست فایل word مقاله خود را به همراه

شماره تماس به آدرس ایمیل زیر ارسال نمایید

phdsara@yahoo.com

ارسال مقاله در واتس آپ یا تلگرام به شماره

09100636002

همایش های علمی و پژوهشی، هر ساله در دو نوبت برگزار می شود

www.olomensani.IR

دبیر خانه همایش: تهران، میدان انقلاب، خ منبری جاوید، کوچه مینا، پلاک ۲۹، طبقه سوم

واحد مشاوره ۰۲۱۶۶۹۷۹۵۱۹ - ۰۲۱۶۶۹۷۹۵۲۶ واحد صدور مدرک ۰۲۱۴۴۴۴۱۷۶۴

همایش علمی پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، موسسه قانون یار، مرکز علمی کاربردی سازمان همکاری شهرداری اصفهان، بهمن ۱۳۹۸