



The Scientific Journal in Jurisprudence and Bases of Islamic law The ۱۴ rd.

Year/NO: ۲ Summer ۲۰۲۱

مبانی مجازات های بدنی از منظر فقهی

حیدر آسیابی بخشکندی^۱ علی یوسف زاده^۲ محمدرضا شادمانفر^۳

چکیده

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۲۷

مجازات واکنشی اجتماعی در قبال پدیده مجرمانه است و این واکنش، در راستای تحقق اهداف مجازات ها صورت می گیرد. مجازات های بدنی به عنوان یکی از اقسام مجازات ها، با هدف حداکثرسازی بازدارندگی و سلب امکان تکرار جرم اجرا می گردد و شدت ملموس و غیرقابل انکار این نوع مجازات ها باعث تمایز آن ها از دیگر مجازات های قانونی شده است. لمس عینی و شخصی رنج جسمی و آلام روحی ناشی از مجازات های بدنی برای هر یک از افراد انسانی موجب می گردد که این نوع از مجازات نسبت به سایر مجازات ها در جامعه ارعاب بیشتری ایجاد می نماید. با گسترش انسان محوری در جوامع بشری، انتقاداتی نسبت به این تهاجم و ارعاب ملموس و شدید نسبت به جسم انسان به عنوان جزء جدانشدنی هویت وی ایجاد شده و نسبت به کارایی و موفقیت این نوع از مجازات جهت نیل به اهداف پیش بینی شده تشکیک شده است. این تشکیک همراه با نفی وجود مبنا و معیار مشخص برای اعمال مجازات های بدنی همراه شده و این امر دقت بیشتر قانونگذار در اجرای صحیح این گونه مجازات ها را لازم می دارد. در این مقاله سعی شده است تا مبانی مجازات های بدنی از منظر قواعد فقهی مورد بررسی قرار گرفته و با روشی تحلیلی نسبت به توجیه این مبانی از منظر حقوقی اقدام شود.

کلید واژه ها: مجازات، اصلاح مجرمان، جرم، بازدارندگی، حدود شرعی.

۱. دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.

alijavadi۵۶۷@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. (نویسنده مسؤول)

ali.yousef۱۱۴۶@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم انسانی و حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. mrsh۲۳@gmail.com

مقدمه

مبنا، همچون هدف به چرایی کیفر، معطوف است و این هر دو، زیر مجموعه فلسفه مجازات به شمار می‌روند. وانگهی، از آن‌جا که فهم فلسفه مجازات در بازیابی معنای مبنای کیفر کمک می‌کند؛ از این‌رو، توضیحی هر چند کوتاه درباره آن ضروری می‌نماید. فلسفه، آن‌گاه که به صورت مطلق به کار می‌رود، دست‌کم به سه معنا است؛ معنای اول نامی است فراگیر برای همه دانش‌های حقیقی یا غیراعتباری؛ مانند ریاضیات، طبیعیات و الهیات. در قرون وسطا گستره مفهوم فلسفه از این هم فراتر رفت و برخی از علوم اعتباری را نیز در بر گرفت. بر این مبنا گاهی فلسفه و متافیزیک در برابر یافته‌های دانش تجربی به کار می‌رود. یعنی به همه علوم غیرتجربی، فلسفه گفته می‌شود. افزون بر کاربرد مطلق فلسفه، این واژه گاه به صورت مقید به کار می‌رود؛ مانند فلسفه علم که به معنای بررسی گونه‌های علوم و تعیین شیوه‌های کلی و جزئی هریک از آنهاست و از آن به متدولوژی یا اسلوب‌شناسی یاد می‌شود. در واقع، فلسفه‌های مضاف (از جمله فلسفه حقوق) نگاهی عقلانی و از بیرون به مفاهیم و گزاره‌های مضاف‌الیه خود (مثلاً حقوق یا فقه) هستند و به تحلیل و تبیین مبانی، اهداف، روش تحقیق و دیگر مسائل روشی شناختی علم مورد نظر می‌پردازند. بنابراین فلسفه فقه، قوانین کلی حاکم بر آن را بررسی می‌کند و پرسش‌هایی همچون پرسش‌های برون فقهی زیر در این علم مطرح می‌گردد؛

- آیا فقه، تنها به رفتارهای ظاهری انسان، مربوط است یا به گونه‌های ظاهری و باطنی، هر دو؟

- آیا جایگاه فقه، تنها بیان احکام است یا با گردآوری آنها در یک زنجیره به هم پیوسته و ارائه نظریه، نظام اقتصادی، اجتماعی و تربیتی قابل استخراج است؟

- آیا امکان جست و جوی اهداف شریعت اسلام در میان متون فقهی وجود دارد؟

پیدا است که در فلسفه حقوق که ردیابی مبنای مجازات نیز جزئی از آن به شمار می‌رود با پرسش‌هایی از این دست روبه‌رو خواهیم بود: پایان راه حقوق کجاست؟ اگر این سرانجام، ارائه الزامات حقوقی می‌باشد، خاستگاه آن‌ها چیست؟ اندیشه‌های حقوقی بر چه پیوندهای منطقی استوار هستند؟

اینک پس از آشنایی با رویکرد موجود در فلسفه مضاف، فلسفه مجازات مفهوم روشن‌تری می‌یابد؛ چرایی کیفر یا دلیل حقانیت و مشروعیت آن، خاستگاه کیفر، چگونگی اختیارات مجری مقررات کیفری و اندازه و معیار آن. (ابراهیمی ۱۳۸۵: ۴۵).

چند و چون این موضوع در دو محور مبنا و هدف مجازات، قابل تعقیب است. انسان از بدو تشکیل جامعه، با پدیده «جرم» رو به رو بوده و از بررسی وقایع تاریخی به دست می آید که وی این رویداد را نوعی گسل و اختلال در تعادل زندگی اجتماعی می انگاشته است. به همین دلیل، همواره، عکس العمل‌هایی در برابر جرم از سوی انسان نشان داده شده است. عمده ترین واکنش‌ها در برابر بزهکاری در قالب «کیفرها» انجام می گرفته، که در زمان‌های پیشین با عادات اجتماعی، اخلاقی و دینی آمیخته بوده و مسئولیت اعمال آنها را نیز خود مجنی علیه یا خویشان وی بر عهده داشتند.

اما با ظهور نیازهای جدید، توسعه اجتماعات بشری و برقراری نظم سیاسی، نه تنها جرایم شکل پیچیده تری نسبت به گذشته یافته اند، بلکه شیوه رویارویی و مبارزه‌ها با جرایم نیز به طور دقیق تری دنبال شده اند. همچنان که مسئولیت اعمال کیفرها هم به عهده دولت‌ها نهاده شده است.

بی گمان هدف از اعمال کیفر، حفظ حقوق انسان و جلوگیری از تعدی و تجاوز به آنها، به منظور تحقق آرمان «عدالت» است. چنین عدالتی که عدالت جزایی (Criminal Justice) نام می گیرد، با این پرسش‌های اساسی رو به روست؛

چرا از میان انواع واکنش‌هایی که ممکن است در برابر جرم اتخاذ شود، کیفرها انتخاب شده اند؟ اگر جامعه ای، ارتکاب عملی را چنان از نظر اخلاقی، زشت و ناپسند تلقی کند که فاعل آن را نه تنها مستوجب دم و تقبیح بداند، بلکه دقیقاً همان رفتاری را که وی انجام داده است، به صورت کیفر بر وی اعمال کند، آیا مثل «مجرم» عمل نکرده است؟ اساساً چرا جرایم را قبیح و مرتکبان آنها را مستحق کیفر می دانیم، ولی کیفرها را در جهت تحقق عدالت و از این رو، مشروع و مجاز می شماریم؟

واقعیت این است که دانشوران اخلاق و حقوق، طبق مفاهیم ارزشی، پاره ای از رفتارها را خوب و عادلانه و برخی دیگر را زشت و ظالمانه دانسته و مرتکب این رفتارها را مستوجب کیفر می دانند، در حالی که مفاهیم ارزشی همچون خوب و بد و عدالت و ظلم، نوعی تعبیر و تفسیر اخلاقی و حقوقی از رفتارها محسوب شده و به همین دلیل، فاقد ثبات و قطعیت ذاتی اند. چند درجه جابه جایی در طول و عرض جغرافیایی، اسن مفاهیم ارزشی را زیر و رو می کند و تحول زمان آنها را درهم می ریزد. (ژان میشل بست، ۱۶؛ ۱۳۷۲)

گفتار اول؛ تحلیل مبانی مجازات های بدنی

مجازات در لغت به معنای جزا دادن، پاداش و کیفر آمده است. کیفر به معنی عقوبتی است که به «شخصی که خلاف قانون، اخلاق یا عرف و عادت رفتار کرده و مرتکب عملی مغایر با این ارزش ها شده» داده می شود. همچنین در تعریف کیفر آمده است که «کیفر عبارت است از تحمیل واکنش اجتماعی به صورت رنج و سختی بر بزهکار». علاوه بر این، آمده است که «مجازات در اصطلاح فنی و حقوقی رنجی است که حکومت برای رعایت منافع اجتماع بر مرتکب جرم که طی حکم مراجع قضایی محکوم شده است وارد می نماید و یا مجازات وسیله ای است که قانونگذار برای سرکوبی و تنبیه و جبران خساراتی که از عمل مرتکب ایجاد شده است تعیین می کند.» (آخوندی، ۱۳۹۱؛ ۸۸)

در مورد تعاریف ارائه شده باید اذعان نمود که علمای حقوق در بدست آوردن حقیقتی از مجازات و تعریف واقعی و اصطلاحی آن عنایت خاصی مبذول نداشته اند؛ زیرا در تعریف مجازات بایستی جنبه های مختلف آن مطمح نظر قرار گیرد:

۱- مجازات ملازمه با عدالت واقعی دارد. پس نخستین نکته در بیان تعریف مجازات، رعایت عدالت است.

۲- اگر برای شناخت حقیقت مجازات به تاریخ مراجعه کنیم، واضح می شود که مجازات در ابتدای امر عبارت از واکنش جامعه در مقابل عمل مجرمانه بوده، ولی بعد ها که جامعه تشکیلات و انتظام پیدا کرده و دولت به وجود آمده است، این واکنش اجتماعی شکل حقوقی به خود گرفته است. بنابراین مجازات باید هدفی را تعقیب و این هدف می باید در تعریف کاملاً مشخص گردد.

۳- واضح و اجرا کننده مجازات باید در تعریف ذکر شود.

۴- محدوده اعمال مجازات باید مشخص شود. (آشوری، ۱۳۷۵؛ ۱۳۹)

در اسلام مجازات مجرمان و متخلفان از اوامر و نواهی الهی بر دو نوع اساسی است.

اول؛ مجازات اخروی. این نوع از مجازات مهم ترین نوع مجازات در اسلام است که در آن انسان ها پس از پایان یافتن حیات دنیوی و مرحله آزمایش، در سرای دیگر به اقتضای حکمت و عدل الهی و بر مبنای میزان پابندی و تخطی نسبت به اوامر و نواهی پروردگار کیفر و پاداش می بینند.

دوم؛ مجازات های این جهانی که به دو نوع منقسم است.

نوع نخست: مجازات تکوینی که بر اساس رابطه علت و معلول و اسباب و مسببات و با برقراری ارتباط نتایج به مقدمات تحقق می یابد و جوامع و انسان ها در صورت انحراف از مسیر حق لاجرم دچار آن می گردند. این نوع از مجازات اشکال گوناگونی دارد و به صورت هلاک و نابودی ملت ها، تسلط دشمنان بر آنان، بروز قحطی و مشکلات

اقتصادی، ذلت و خواری و مانند آن تحقق می‌یابد. پیامبر بزرگوار اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در یکی از سخنان بلند خویش، بی‌توجهی به اقامه حدود الهی و عدم رعایت تساوی همگان در برابر قانون را سبب هلاکت و نابودی برخی از جوامع دانسته است: «أما اهلك من كان قبلکم انهم كانوا اذا سرق فيهم الشريف تركوه و اذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد» (مسلم، ج ۳، ۳۲۵).

نوع دوم: مجازات‌هایی که در نظام‌های کیفری به موجب قوانین جزایی پیش‌بینی می‌شود و فقیهان اسلامی با استفاده از منابع فقه، آن را استنباط نموده و حاکمان جوامع اسلامی مکلف به اجرای آن هستند. مجازات‌هایی از نوع قصاص در قتل عمد، قطع دست سارق، زدن تازیانه و مانند آن. (زراعت، ۱۳۹۲؛ ۶۲) در واقع این نوع مجازات‌ها موضوع بحث این مقاله هستند.

مبحث اول؛ انسان و مسؤولیت

کیفر نتیجه منطقی مسؤول‌انگاری انسان می‌باشد و ویژگی اخیر نیز به مختار بودن او بسته است. گزینش آزادانه رفتار به معنای پذیرفتن پیامدهای آن است. در کندوکاوی ژرف‌تر، رگه‌های انتخابگری انسان را در هدف آفرینش، یعنی آزمایش او می‌یابیم؛ همان که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

«إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (کهف: ۷)؛ در حقیقت، ما آنچه را که بر زمین است زیوری برای آن قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که کدام‌یک از ایشان نیکوکارترند.

در توضیح آیه شریفه گفته شده است:

هدف از آفرینش جهان آزمایش انسان و جداسازی نیکان از بدان، به منظور پاداش دهی یا به کیفر رساندن آنان بوده است و اقدام اخیر نیز به نوبه خود با هدف به اجرا درآمدن وعده الهی است. در آیات دیگر، به صورت جداگانه به موضوعات جداسازی انسان‌های خوب و بد به عنوان هدف از آزمایش، اعطای پاداش و کیفر به عنوان هدف از جداسازی و سرانجام، محقق شدن وعده حق الهی به عنوان هدف دادن پاداش و کیفر اشاره شده است. افزون بر ویژگی انتخابگری انسان، فزونی نعمت‌های الهی که وی از آنها بهره می‌برد نیز از جمله دلایلی می‌باشد که مسؤول‌انگاری انسان را در برابر رفتارهایش را توجیه می‌نماید.

خداوند متعال در قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«ثُمَّ أَلْتَسْأَلَنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)؛ سپس در همان روز است که از نعمت [روی زمین] پرسیده خواهید شد.

گستره نعمت در آیه شریفه افزون بر گونه طبیعی آن، نمونه‌هایی همچون نعمت هدایت الهی از راه وحی، انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام را نیز دربر می‌گیرد و بهره‌گیری نابه‌جا از همه آنها ناخشنودی خداوند را به عنوان صاحب اصلی انسان در پی دارد.

بر مبنای بینش توحیدی در معارف اسلامی، هیچ ذره‌ای در نظام آفرینش نیست، مگر اینکه حساب شده و مقدر است. این‌گونه نیست که آفرینش زمین به گزاف انجام شده و بعد تصادفاً به خلقت انسان منجر گردیده، بلکه اصلاً این زمین حساب شده آفریده شده است. آفرینش زمین و سایر نعمات، در راستای آزمایش انسان و تشخیص چگونگی بهره‌برداری وی از آن‌ها بوده و این امر موجب اثبات مسؤولیت انسان در قبال این نعمات است. مضافاً با اثبات مسئول بودن انسان، جایگاه مجازات نیز روشن می‌گردد. (باباخانی، ۱۳۷۴؛ ۶۳).

مبحث دوم؛ اصلاح و تربیت بزهدکار

شارع اسلامی، به اهداف اصلاح‌گرایانه در اجرای کیفر جرایم توجه داشته است. کیفرهای شرعی با اغراض انتقام‌جویانه تقریر نشده است. این کیفرها را خداوندی مقرر فرموده است که نهایت لطف و رحمت را به بندگان خویش دارد. بر پایه ی همین تلقی از رحمت الهی و این که ذات پاک خالق جهان خیر مطلق است، از دیرباز دل مشغولی حکیمان و متکلمان الهی این بوده که عقاب‌ها و تخویف‌هایی را که در قرآن مجید وارد شده است، آن‌گونه توجیه کنند که با رحمت مطلقه الهی سازگار باشد. آیه ی دوم سوره ی نور که مومنان را از رحمت و ورزیدن به مرد و زن زانی نهی می‌کند، هرگز به معنای نهی از ترحم و رحمت، هم چون وصفی انسانی نیست. چنانکه بسیاری از مفسران گفته‌اند، تاکید آیه بر این است که مبدا رأفت و ورزیدن و عاطفه ی مومنان که اصلی همیشگی، لازم و همه‌گیر است مانع اجرای کیفر شود. (زینالی، ۱۳۸۲؛ ۲۹).

نه تنها رأفت و ورزیدن بر بزهدکار، از نظر آموزه های اسلامی نکوهیده نیست. بلکه اسلام، خود به ترحم و رأفت، فرمان اکید داده است. عدم اجرای حد در هوای گرم و سرد، نهی از تازیانه زدن به سر و صورت بزهدکار، توجه به بیماری فرد محکوم و اجرای نمادین حد بر وی و ملاحظاتی انسانی از این دست همگی نشان دهنده ی جامع‌نگری اسلام هنگام اعمال مجازات بدنی علیه جسم فرد بزهدکار و نشان از ترحم بر بزهدکار است.

مجازات های اسلامی به انگیزه ی انتقام و تشفی خاطر حاکم نیست. از دیگر احکامی که در راستای اندیشه های اصلاح‌گرایانه قابل تحلیل است، نهاد «توبه» است. توبه از زنا و لواط و مساحقه، به اتفاق نظر فقیهان، با شروطی مسقط حد است. به نظر می‌رسد حتی در بزه تجاوز به عنف نیز هرگاه بزهدکار بتواند همراه توبه، بزه دیده را راضی کند و از طرح دعوا بازدارد، به کیفر نمی‌رسد.

روند تشدید کیفر در مواردی که مجازات جرم در مرتبه اول اعدام نیست نیز با اهداف اصلاح گرایانه قابل تحلیل است. به عنوان مثال در مورد کیفر تازیانه برخی از فقها گفته اند که اگر دو بار تازیانه بر مجرم اعمال شود برای بار سوم کشته می شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ۳۳۱) اما مشهور فقیهان با استناد به روایتی دیگر در مطلق حدود گفته اند که حکم قتل برای بار چهارم قابل اجراست (همان، ۳۳۲) علت این توجه آن است که با اصل احتیاط در جان و فرصت دادن برای اصلاح مجرم سازگار تر است.

مجازات در اسلام، به دلیل پیوند با ویژگی مختار بودن انسان جایگاهی برجسته دارد. زیرا دستاورد این ویژگی، مسئول بودن انسان در برابر گزینش های خود می باشد. وانگهی، مسئول بودن نیز بدون پاداش و کیفر بی معناست. قرآن کریم نیز ناگزیری کیفر را به هدفمندی آفرینش پیوند می دهد.

آیات شریفه ۱۹۰ و ۱۹۱ از سوره آل عمران، پس از سفارش به ذکر و اندیشه ورزی به عنوان راهکار و دست یابی خردمندان به اصل هدفمندی آفرینش، با عبارت «فَقَيْنَا عَذَابَ النَّارِ» چنین هشدار می دهد که دستاورد ناهمسویی با اصل یاد شده و انجام رفتارهای بیهوده و باطل، از جمله جرم، کیفر است. وانگهی، حذف مجازات به بیهودگی آفرینش می انجامد. به باور برخی مفسران، مجازات مطرح شده در آیه مزبور به گونه اخروی آن پیوند خورده، ولی با روی آوری به معیاری که در آن برای اشخاص برشمرده شده است، یعنی بیهوده انگاری آفرینش و بی حساب و کتاب دانستن آن، نمی توان آیه شریفه را به گونه ی دنیایی مجازات گسترش داد.

حذف این گونه کیفرها، به بیهودگی و ناهدفمندی می انجامد. همان که در آیه شریفه از آن نکوهش شده است. چراکه با حذف پاداش، افراد جامعه انجام کارهای شایسته را بی ثمر خواهند پنداشت. همچنین با حذف کیفرها گستاخی بزهکاران در انجام کارهای ناشایست رو به فزونی خواهد گذارد. در حقیقت، دسته نخست، انجام کارهای نیک، و گروه دوم یا دست کم برخی از آنان، خودداری از انجام رفتارهای منفی را، به دلیل در پی نداشتن خطر مجازات، بیهوده به حساب خواهند آورد و این همه نیز منجر به نیرومند شدن احساس بیهودگی در آنهاست. (ژان میشل بست، ۱۳۷۲: ۴۹)

مبحث سوم؛ بازدارندگی خصوصی مجازات

بی تردید یکی از اهداف مجازات ها در اسلام از جمله مجازات های حدی بازدارندگی خاص است. تحمل صد تازیانه در حضور جمعی از مؤمنان، مجازاتی است دو جنبه ای است. نخست از نظر جسمانی، که کیفری درد آور است و افراد به آسانی لذت زودگذر جرمی التذاذی مانند زنا را بر تحمل این بار گران ترجیح نمی دهند. دوم اینکه این مجازات کیفری است تزدیلی و خوار کننده. حتی برای کسی که بتواند درد حاصل از این مجازات را بپذیرد، تحمل خواری و ننگ ناشی از آن دشوار است. مگر در مورد کسانی که چنان از اصول و ارزش های اخلاقی دور افتاده باشند که برای شرف و حیثیت اجتماعی شان ارزشی قائل نباشند.

قرآن مجید با به کاربردن واژه «عذاب» در مورد مجازات زنا به هر دو جنبه نظر داشته است. در روایات نیز به این دو جنبه از کیفر زنا تصریح شده است. (ناصر مکارم شیرازی ۱۳۷۲؛ ۷۷) در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «تازیانه را از آن رو با شدت به بدن زناکار می زنند که بدنش مرتکب زنا شده و تمام اجزای تنش از این کار لذت برده است. بنابراین، تازیانه عقوبتی برای او و عبرتی برای دیگران است و زنا از بزرگترین جنایت هاست.» (عاملی، ۱۴۰۱، ج ۱۸، ۳۷۰)

در واقع، با پیش بینی کیفر تازیانه، هدف این بوده است که نوعی تناسب میان جرم و مجازات وجود داشته باشد. همان گونه که اجزای بدن بزهکار از لذتی نامشروع و غیرقانونی بهره مند شد است، اکنون باید با تحمل رنج جسمانی، تاوان کارش را پس دهد. این نوع واکنش به جرم، در دوران باستان در اکثر نظام های کیفری رایج بوده است. در چنین کیفرهایی که امروزه آن را کیفرهای قیاسی می نامند، تأکید بر این بوده است که همان عضو یا اعضای از بزه کار که در ارتکاب جرم دخالت داشته است، مورد مجازات واقع شود. (نوبهار، ۱۳۸۹، ۱۶۴)

پیش بینی مجازات کورکردن چشم برای کسی که در جریان اجرای قتل عمدی برای مرتکب یا مرتکبان دیده بانی می کرده، یا حتی قطع دست سارق، با توجه به این که دست به طور طبیعی در جریان عملیات سرقت نقش محوری دارد، مبتنی بر همین نگرش از عدالت کیفری و در راستای سلب امکان تکرار جرم به صورت قطعی است.

به هر رو، واضح است که به درد آوردن تن بزهکار، مقدمه ی اصلاح بزه کار یا ایجاد حالت بازدارندگی برای وی و دیگران است. ضمن این که برخی فقیهان، با استناد به روایاتی، حتی در مورد حد زنا نیز بر آن اند که تازیانه با شدت به بدن بزهکار زده نشود، بلکه حد به طور متعارف و متوسط اجرا گردد. (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۴۱، ۳۶۰) چنین روایاتی، به ضمیمه ی تأکید بر رعایت ملاحظات انسانی در اجرای حد، مانند عدم اجرای حد بر بیمار، عدم جواز تازیانه زدن به اندام حساس بدن، مثل سر، صورت و اندام تناسلی، عدم اجرای حد در هوای خیلی گرم و سرد، به خوبی نشان می دهد که هدف از تازیانه، تنها وارد ساختن دردی متعارف بر جان بزهکار و متناسب با بزه ارتکابی است تا اهدافی چون بازدارندگی عمومی و خصوصی یا اصلاح بزه کار عملی شود. (سید محمدحسین طباطبائی؛ ۱۴۱۷؛ ۷۹)

گفتار دوم؛ کرامت انسانی و مجازات های بدنی

کرامت انسانی در مفهوم جدید، به این معنا است که انسان به دلیل انسان بودن، واجد شأن، مقام و منزلتی است که هیچ امری نمی تواند آن را سلب نماید. کرامت انسانی در مفهوم اخیر، بر نحوه «بودن» انسان متمرکز می شود. بدان معنا که «بودن» و «وجود» انسان، کرامتی برای وی ایجاد می کند که بر هر موجود دیگری برتری و امتیاز می یابد و به عبارتی، انسان گوهر برین و موجود ارزنده و دارای شأن و منزلت عالی جهان است. (محمدتقی مصباح ۱۳۸۰؛ ۵۶)

این کرامت، ذاتی و طبیعی انسان است و بر اساس قرارداد و اعتبار به دست نمی آید، بلکه مرتبه وجودی او و انسانیت انسان اقتضای چنین کرامتی را دارد. انسان از دیدگاه اسلام، دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی، تنها به اعتبار حیات انسانی کسب می‌شود. اما کرامت اکتسابی، کرامتی است که با سیر تکامل معنوی و انجام کارهای نیک و خدمت به خلق و رعایت حقوق دیگران، کسب می‌شود. کرامت اکتسابی، مهم‌ترین امتیاز و شرافت انسان محسوب می‌شود، زیرا برخاسته از اراده و خواست خود انسان است. (آملی، ۱۳۸۰، ۱۴۰)

در اینکه آیا مجازات‌های بدنی، مخالف حیثیت و کرامت انسانی است یا برعکس، به تناظر آن که قوانین اسلامی نشأت گرفته از رأفت و رحمت الهی است و با هدف هدایت بشر جهت تکامل و تعالی انسان، تشریح شده و کاملاً با کرامت انسانی سازگار است لذا مجازات‌های بدنی نیز در این بستر مفهومی قرار دارد، دو تئوری و دو دیدگاه کاملاً متضاد، تقریر یافته است.

مبحث اول؛ تئوری مخالفت مجازات بدنی با کرامت انسانی

این تئوری معتقد است که مجازات‌های بدنی، مخالف کرامت انسانی تشریح شده بوده و اجرای آنها، با حفظ حیثیت انسانی سازگاری ندارد. برخی مجازات‌ها که به عنوان عوامل خشونت‌زا و مخالف کرامت انسانی معرفی شده‌اند، مجازات‌های شرعی؛ شامل: رجم، قطع دست سارق، شلاق زدن و قصاص می‌باشند. برخی نیز ابهام در تعریف «مهدورالدم» و «مرتد» را زمینه ساز خشونت می‌دانند. هم‌چنین در گزارش گالیندوپل و نیز در قطعنامه ۴۹/۲۰۲ سازمان ملل علیه جمهوری اسلامی ایران، از اعدام، شکنجه و رفتار یا مجازات خشن غیرانسانی، یاد شده و مجازات‌های بدنی مانند شلاق، مصداق شکنجه دانسته شده است که برخلاف حیثیت و کرامت ذاتی انسان است و موجب تحقیر و پستی او می‌شود.

بر این اساس و با فرض اینکه قوانین و مقررات اسلامی، مخالف کرامت و حیثیت انسانی هستند، دو نگرش و دو رویکرد کلی به وجود آمده است: یک رویکرد، اساساً مجازات را برخلاف شأن انسانی می‌داند و از بنیان، مخالف اجرای مجازات است. از نظر رویکرد دوم، باید قوانین کیفری اسلام اصلاح گردد و بر مبنای اجتهاد در هر دوره و زمانی، این قوانین تغییر یابد. دکتر سروش ادعا می‌کند: این قوانین جزء عرضیات دین هستند نه ذاتیات آن و عرضیات همه می‌توانند از صدر تا ذیل و از الف تا یاء مشمول اجتهاد قرار گیرند. (احمدی، ۱۳۹۰، ۸۵)

واضح است که عدم توجه به جهان بینی و ماهیت مقررات تکوینی و تشریحی اسلام و انطباق آن‌ها با فطرت انسانی و ابتدای کلی نظام موضوعه ی هستی بر رحمت و رأفت پروردگار به عنوان مصدر کلیه ی فضائل و حسنات، موجب تولید چنین نظریه ای گردیده است. چه آن که در فرض شناخت صحیح نظام کلی آفرینش و درک مناسب از یکپارچگی و تناسب اجزای آن، هر گونه اقدام تعریف شده از سوی خداوند رحمان در این ساختار کلی توجیه شده و ابهام و تعارضی مابین مقررات مختلف آن مشاهده نخواهد شد.

مبحث دوم؛ تئوری موافقت مجازات اسلامی با کرامت انسانی

براساس دیدگاه دوم، اساساً مجازات های اسلامی، مخالف کرامت انسانی نیست. در شریعت اسلامی، «بایدها» از «هست ها» سرچشمه می گیرد و در واقع، نوعی ضرورت بالقیاس بین عمل و هدف وجود دارد. شارع با لحاظ رابطه ای که بین نظر و عمل، وجود دارد، احکامی را در راستای تأمین منافع دنیوی و اخروی افراد جامعه صادر کرده است. این احکام هر یک در جایگاه خود پیش برنده ی اهداف جزئی و در نهایت نائل کننده ی جامعه ی انسانی و افراد آن به هدف غایی آفرینش است.

این نگرش، مبتنی بر این اعتقاد است که خداوند نسبت به بندگان خویش رحمت و محبت دارد. این رأفت و رحمت فراگیر الهی، اقتضا می کند، آنجا که مانعی در برابر هدایت انسان ها وجود دارد، برداشته شود. حتی اگر این مقابله و اصلاح در ظاهر درشت و مخالف کرامت انسانی به نظر آید. لذا برخی دانشمندان اسلامی گفته اند: اسلام، دین رحمت و رأفت است، اما این رأفت نسبت به شخصی که حدود الهی را زیر پا می گذارد، خلاف رأفت است. (آملی، ۱۳۸۰، ۱۴۵).

نتیجه گیری :

مبنای مجازات یا اندیشه اساسی ای که مجازات های اسلامی مستند به آن است، عبارت از همان مبنایی است که مجموع شریعت اسلامی بر آن مبتنی است. چه آن که فقه جزایی و پدیده کیفر، جزئی از شریعت اسلامی بوده و شریعت دارای جوانب و ابعاد گسترده و در عین حال هماهنگی است که بین آنها تغایر و تضاد وجود ندارد. تمامی شریعت در راستای تحقق یک هدف گام بر می دارد، بنابراین ضروری است که از مبنای واحدی برخوردار باشد و باید آن مبنای واحد را دریافت. با فهم دقیق دین و تحقیق در هدف بعثت و ارسال رسولان الهی می توان مبنای شناخت. مبنای شریعت که مجازات نیز بخشی از آن است، رحمت خداوند بر بندگان است. رحمتی که گستره آن هر جا و همه چیز را فرا گرفته است، رحمت از جانب خداوندی که رحمان و رحیم است. در پاسخ به این سؤال که رحمت چگونه می تواند مبنای کیفر قرار گیرد؟ باید پاسخ گفت که هرچند در کیفر سخن از رنج و عذاب است و به ظاهر با رحمت سازگاری ندارد، ولی این رحمت است که اقتضا دارد منافع و مصالح به آحاد جامعه برسد و مفاسد و ضررها از آنان دفع گردد و حیات جامعه و افراد آن تداوم یابد.

این رحمت و لازمه آن یعنی جلب مصلحت و منفعت و دفع مفسده، از نصوص دینی به روشنی برداشت می شود و برخی از عالمان دین نیز بدان تصریح نموده اند. بر پایه آن چه درباره مبانی مجازات در آیینه باورهای دینی و کیفرهای شرعی گفته شد، می توان ریشه های مجازات های شرعی از جمله قصاص را به حکمت الهی و مصلحت های فردی و اجتماعی اشخاص و جامعه مرتبط دانست. چرا که بر پایه جهان بینی الهی، خداوند خاستگاه خیر و حق است. از سوی دیگر، پیامد چنین رویکردی درباره انسان نیز آن است که چون مختار آفریده شده است، پس در برابر گزینش های خود مسئول بوده و بدون در نظر گرفتن پاداش و کیفر، مسئول پنداری او بی معناست. بدین سان، همه مجازات های بدنی، جایگاه منطقی خود را می یابند. از سوی دیگر، مصلحت های فردی (از جمله به حق خود رسیدن صاحب حق شخصی) و اجتماعی همچون پیش گیری و به مخاطره نیفتادن جان های آدمیان و به کار بسته شدن عدالت که کار ویژه حاکمان می باشد، نگاه دیگری است که کیفر های بدنی را مشروعیت می بخشد و در همان حال، تا اندازه ای مبانی و زیرساخت های فکری آن را می نمایاند.

منابع

- ابراهیمی، محمد، ۱۳۸۵، مجازات های بدنی اسلامی از منظر نظام بین المللی حقوق بشر، پایان نامه کارشناسی ارشد (حقوق بشر)، دانشگاه مفید.
- آخوندی، محمود، ۱۳۹۱، پیرامون تحولات سیاست کیفری در ایران، روزنامه اعتماد، شماره ۱۰۲۴
- آشوری، محمد، ۱۳۷۵ش، عدالت کیفری از دیدگاه همورابی، گنج دانش، تهران.
- باباخانی، علی؛ ۱۳۷۴، اصل فردی کردن مجازاتها در حقوق اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، ۱۳۷۸، عبدالله حقوق بشر از دیدگاه اسلام، انتشارات الهدی، تهران.
- زراعت، عباس، ۱۳۷۷ ش، جرم سیاسی، ققنوس، تهران.
- زینالی، حمزه، کیفر بدنی، ۱۳۸۲، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۴۳، تابستان .
- ژان میشل بست، ۱۳۷۲، جامعه شناسی جنایت، ترجمه دکتر فریدون وحیدا، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- سید محمدحسین طباطبائی، ۱۴۱۷، المیزان، ج ۴، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- عبدالله جوادی آملی، ۱۳۶۳، هدایت در قرآن، تهران، رجاء.
- محمدتقی مصباح، ۱۳۸۰، نظریه حقوقی اسلام (قم)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳، تفسیر نمونه تهران، ج ۱۹، دارالکتب الاسلامیه.

Foundations of corporal punishments by a jurisprudential approach

Punishment is a social reaction against the criminal phenomenon. This reaction can make the goals of punishment. Corporal punishments, as a kind of it, execute to maximize the deterrence and elimination of crime committing and repeating of crime. Tangible and undeniable violence of these punishments make them different through other kinds. This corporal violence cause a bit more intimidation by the society. The extension of Humanism creates some critiques about the violence and fear of these corporal punishments. Some critics claim that these kind of punishments cannot achieve the goals of justice system. These critics express that there is no appropriate basis supporting these kind of punishments. Therefore, it is so important to find the foundations and basis of these punishments and this essay is on to it.

Keywords: Punishment, Correction of Criminals, crime, Deterrence, jurisprudential punishments

