

قرآن به عنوان یکی از منابع حقوقی اسلام شماری از حقوق کیفری را در خود جای داده است. قصاص، دیات، حد سرقت، حد زنا، حد مرتد و ... شماری از این حقوق کیفری می باشد.

این حقوق کیفری، مورد هجمه های بسیاری قرار گرفته است. برخی از شبهات خرده گیران اصل این حقوق را نشانه گرفته است و تعدادی نیز شرایط آن را. نوشتار پیش رو، شماری از شبهات حد قصاص، سنگسار و سرقت را مطرح و هریک را به صورت مستقل به نقد و بررسی می گیرد.

شبهه شناسی قصاص

یکی از حقوق کیفری قرآن، قصاص است. قصاص در لغت به معنای پی گیری نمودن اثر چیزی است و در اصطلاح، پی گیری نمودن اثر جنایت و ضرب و جرح است به گونه ای که قصاص کننده همان جنایتی که جانی بر او وارده ساخته است بر خود او وارد نماید.

« يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَى بِعَدَاةٍ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ » (بقره/۱۷۸)

« ای افرادی که ایمان آورده اید حکم قصاص در مورد کشتگان بر شما نوشته شده است: آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس اگر کسی از سوی برادر دینی خود چیزی به او بخشیده شود باید از راه پسندیده پیروی کند. و او نیز به نیکی دیه را بپردازد این تخفیف و رحمتی است از ناحیه پروردگار شما و کسی که بعد از آن تجاوز کند عذاب درناکی خواهد داشت.»

« وَكَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْيَدَ بِالْيَدِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ » (مائده/۴۵)

« و بر آنها در آن مقرر داشتیم که جان در مقابل جان و چشم در مقابل چشم و بینی در برابر بینی و گوش در مقابل گوش و دندان در برابر دندان می باشد و هر زخمی قصاص دارد و اگر کسی آن را ببخشد کفاره او محسوب می شود و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند ستمگر است.»



در قصاص به مفهوم اصطلاحی آن، دو عنصر اساسی وجود دارد:
الف. قصاص باید به اندازه جنایت باشد.

ب. دریافت دیه از سوی خانواده مقتول یا مجنی علیه، قصاص شمرده نمی‌شود. قصاص به عنوان یک حکم قرآنی، از جهات گوناگونی به نقد گرفته شده است. برخی در دفاع از این کیفر سخن گفته‌اند و شماری دیگر در برابر این کیفر موضع گرفته، ایرادتی بر آن وارد ساخته و شبهه سازی کرده‌اند که در این جا به صورت فشرده بدانها می‌پردازیم.

شبهه نخست. اعدام حد نهایی قتل است نه یگانه کیفر برای قتل

محمد شحرور نو اندیش سوری شماری از آیات را بیانگر حد ادنی می‌شناسد، تعدادی را بیانگر حد اعلی و برخی را بیانگر حد ادنی و اعلی و... در نگاه نویسنده «الکتاب و القرآن» آیات قصاص در شمار آیاتی است که اعدام را حد اعلی قتل معرفی می‌کند. بنابراین حداکثر مجازات کسی که دیگری را به عمد کشته است، اعدام است. اما این به آن معنا نیست که اعدام تنها گزینه است و قاتل باید اعدام گردد؛ بلکه اهل اجتهاد می‌توانند بسته به عصر و زمان خویش قاتل را مجازات کنند و یکی از این مجازات‌ها اعدام است.

او در تفسیر آیه شریفه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» (الاسراء/۳۳) و آیه «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسٰنٍ ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بِعَدَاۤئِكُمْ فَلَهُ عَدَاۤؤُكُمْ أَلِيمٌ» (بقره/۱۷۸) می‌نویسد:

« در آیات یاد شده حداکثر کیفر قاتلی که به ناحق دیگری را از میان برده است اعدام است به گونه‌ای که نمی‌توان از این حد پا فراتر گذاشت و خویشاوندان قاتل را نیز چون قاتل اعدام کرد. بنا بر این بر اهل اجتهاد واجب است که قتلی که کیفر اعدام دارد را توضیح دهند. اما قتل‌های دیگری نیز داریم که مجازات اعدام ندارد چون قتل غیر عمد و قتلی که از باب دفاع انجام گرفته است. افزون بر این عفو قاتل نیز گزینه دیگری است که در آیات یاد شده آمده است.

اما اگر قتل از روی خطا باشد حد ادنی مجازات قاتل در آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا» فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ «(نساء/۹۲) دو ماه روزه است.» (شحرور، /۴۵۶-۴۵۷)

مبانی و پیش فرض‌های این شبهه

دکتر محمد شحرور با مبانی خاص و پیش فرض‌هایی ویژه به این نتیجه دست یافته است. برخی از این مبانی عبارتند از:

الف. پیامبر ﷺ خاتم انبیاء الهی است و چنان که نبوت آن حضرت به گونه‌ای متشابه آمده است تا برای هر عصر و زمانی شایسته باشد رسالت آن حضرت نیز خاصیتی دارد که رسالت ایشان را شایسته هر عصر و زمانی می‌گرداند. بنابر این باید رسالت آن حضرت خصوصیتی داشته باشد که سایر رسالت‌ها ندارد؛ به گونه‌ای که بی توجهی به این خصوصیت تشریح اسلامی را واپس‌گرا و خشک نشان می‌دهد و ما را از فهم اساس شریعت اسلامی و فهم بهینه سنت باز می‌دارد. به باور شحرور ویژگی شریعت اسلام زمانی کشف می‌شود که ما دو صفت «استقامت» و «حنیفیت» را شناسایی کنیم به گونه‌ای که بدون این دو، فهم معاصر دین و شایستگی آن برای تمام زمان‌ها امکان پذیر نیست.

در نگاه وی آیات ۶ فاتحه، ۱۶۱ و ۱۵۳ انعام، و ۱۱۸ صافات بیانگر ویژگی «استقامت» است و آیات ۷۹ و ۱۶۱ انعام، ۳۰ روم، ۵ بینه، ۳۱ حج و ... نشان از خصوصیت حنیفیت دارد.

واژه «حنیف» از حنف مشتق شده است و حنف در عربی میل و انحراف است و در مورد پا به کار می‌رود: «و الحنف اعوجاج فی الرجل الی الداخل»

کلمه «استقامت» از قوم گرفته شده و در لغت عربی این واژه دو معنا دارد:
 ۱. گروهی از مردم ۲. انتصاب یا عزم، که در انتصاب و ویژگی استقامت نهفته است و در برابر آن انحراف قرار دارد و در عزم خصوصیت دین قیم جای گرفته



است.

بر این اساس در آیه «قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام/۱۶۱) عزم دین و قوت و سیطره آن به این دو صفت (استقامت و حنیفیت) آمده است و قوت دین اسلام به استقامت و حنیفیت آن است.

بنابر این هرگاه تشریح اسلامی این دو خاصیت را داشته باشد در آن صورت برای هر زمان و مکانی شایسته خواهد بود. به این معنا که در خور حرکت میان حد ادنی و حد اعلی خواهد بود و این شایستگی و قابلیت آنگاه برای تشریح اسلامی و سلوک اسلامی پدید می‌آید که این دو بر حدود استوار گشته باشد. بنابراین حدود، عبارتند از احکام متعدد در فعل واحد به گونه‌ای که میان حد ادنی و حد اعلی در نوسان باشد؛ یعنی از حد اعلی نتوان گذر کرد و از حد ادنی نتوان کاست.

تشریح اسلامی گاه بیانگر حد اعلی و ادنی است مانند آیه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...» (نور/۲) و گاه در نوسان میان حد اعلی و ادنی چون آیه ارث^۱، در مواردی تنها بیانگر حد ادنی است چون آیه «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» (نساء/۲۲) و آیه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...» (نساء/۲۳)^۲ و شماری فقط حد اعلی را بیان می‌کند مانند آیاتی که کیفر سرقت و قتل را مطرح کرده است. در این موارد حداکثر کیفر سارق، قطع دست است و نمی‌توان او را بیش از این کیفر داد اما کیفر کمتر از قطع دست جایز است.

ب. در نگاه شحرور، سنت، به دو قسم سنت رسالت و سنت نبوت تقسیم می‌شود و از این میان، سنت رسالت و وجوب اطاعت دارد اما سنت نبوت و وجوب اطاعت ندارد. در قرآن اطاعت از رسول آمده است: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ» (آل عمران/۱۳۲) است نه فرمانبری از نبی «اطيعوا النبي» و این وجوب اطاعت از رسول در آیات وحی گاه به صورت پیوسته است یعنی میان اطاعت از خدا و رسول کلمه‌ای قرار نگرفته است چون «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (آل عمران/۱۳۲) و گاه به صورت ناپیوسته که میان اطاعت از خدا و رسول کلمه «اطيعوا» تکرار شده است

مانند: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹)

در آیات گروه دوم طاعت رسول از طاعت خدا جدا است. به این معنا که خدا را در تمام زمان‌ها فرمانبرداری کنید و پیامبر ﷺ را تنها در زمان حیاتش فرمان برید نه پس از رحلتش. در این صورت احکامی که پیامبر ﷺ به عنوان رئیس حکومت فرموده‌اند لزوم اطاعت ندارد و می‌توان برابر با سنت‌های اجتماعی و آداب و رسوم جدید، حکم وضع کرد. در نتیجه تنها خدا می‌تواند احکامی دائمی وضع کند چه این که حدود در آیه « وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ » (نساء/۱۴) حدود خداست نه پیامبر. زیرا ضمیر به خدا باز می‌گردد که در غیر این صورت می‌فرمود: «حدودهما».

در پایان شحرور سنت پیامبر را اجتهاد آن حضرت بر اساس عصر و زمان خویش می‌خواند و وحی بودن آن را باور ندارد:

«ان السنة النبوية هي اجتهاد النبي في تطبيق احكام الكتاب من حدود و عبادات و اخلاق اخذا بعين الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه متحركا بين الحدود و واقفا عليهما احيانا، و وضع حدود مرحليه للامور التي لم ترد في الكتاب و في هذا كان الرسول الاسوة الحسنة لنا الي يوم الدين بالحنف ضمن حدود الله و وضع حدود حنيفية لبقية الامور» (شحرور، /۵۵۳)

«سنت پیامبر ﷺ اجتهاد آن حضرت در تطبیق احکام قرآن - حدود، عبادات، اخلاق - با توجه به فضا و محل زندگی آن حضرت است به گونه ای که میان حدود در حرکت است و گاهی بر موضوعات و حدود واقف است و آن حضرت حدودی را وضع می‌کند، حدودی که در قرآن نیامده است و در این جهت رسول خدا برای ما تا قیامت اسوه حسنه می‌باشد چه آن که ایشان در ضمن حدود الهی حرکت می‌کند و برای دیگر مواردی که در آیات وحی حدود نیامده است، حدودی وضع می‌کند که با تحولات بیرونی سازگار افتد.»

و سنت را، روشی در تطبیق احکام تشریحی قرآن به صورت سهل و آسان می‌دارند بی آن که برون رفتی از حدود الهی - در مواردی که حدودی وجود دارد - صورت گیرد و در دیگر موارد بسته به زمان، مکان و دیگر شرایط بر اساس



سهولت و آسانی احکام تطبیق گردد.

در نتیجه احکام اسلام را می‌توان تغییر یا تعدیل کرد و آنها را سازگار با زندگی اجتماعی جدید ساخت.

ج. شریعت اسلام باید برابر با عصر و زمان جدید گردد اما به شرط عدم تجاوز از حدود.

د. حدود کیفری است که برای متجاوزان از حدود الهی در نظر گرفته شده است.

نقد و بررسی نظریه شحرور

لغت شناسان حد را «الفصل بین الشیئین» معرفی می‌کنند و بر این اساس کیفر انجام برخی محرمات در شریعت اسلام، حد نامیده شده است زیرا این کیفر فرد را از انجام فعل حرام باز می‌دارد و میان فرد و کار حرام فاصله می‌اندازد. تفسیرگران قرآن نیز به فرائض و مقادیری که خداوند برای ورثه در نظر گرفته است، حدود می‌گویند.

بنابر این هیچ یک از دو معنای یاد شده با معنای مورد نظر شحرور سازگار نیست، در نگاه شحرور، همان گونه که اشاره شد، حدود عبارت است از، تعدد حکم در فعل واحد به گونه‌ای که میان حد ادنی و حد اعلی در نوسان باشد یعنی نمی‌توان از حد ادنی کاست و بر حد اعلی افزود اما در میان آن دو بر اساس زمان، مکان، شرایط، مصالح فردی و اجتماعی ... می‌توان کم یا زیاد کرد.

افزون بر این فهم شحرور از دو واژه «استقامت» و «حنیفیت» نیز با معنای لغوی و کاربرد قرآنی این دو واژه در قرآن ناسازگار می‌نماید. چه این که آیاتی چون «قُلْ إِبْنِي هَدَيْتِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَدِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (انعام/۱۶۱) و «حُنْفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج/۳۱) و... که در آن واژه حنیف و حنیفیت به کار رفته است و آقای شحرور از آنها در اثبات نظریه خویش بهره می‌برد، سخن از اعتقاد، دین و نکوهش مشرکین است و هیچ ارتباطی به احکام شرعی که آقای شحرور مدعی آن است ندارد. آیات یاد شده مشرکان را به توحید و نفی چند خدایی دعوت می‌کند و

خواهان بازگشت ایشان به فطرت الهی و عقل است بنابر این حنیف نقیض شرک است و با احکام شرعی بی ارتباط می‌نماید.

نتیجه: واژه حنیف از الفاظ مشکل و مشترک است و معانی گوناگونی را برمی‌تابد که در شمار آن معانی میل و استقامت قرار دارد. بنابراین شکی نیست که در آیات وحی این کلمه به معنای میل، انحراف، دوری از عقائد باطل و فاسد به سوی باورهای صحیح (استقامه) است و هیچ گونه دلیل شرعی یا لغوی یا حقیقت لغوی و شرعی ناسازگار با این معانی وجود ندارد.

بنابر این دیدگاه دکتر شحرور- هر زمان حدی از حدود با مقتضیات عصر و زمان ناسازگار نمود باید از آن به سوی قوانین و مقررات دیگری میل کرد- در خور پذیرش نیست.

افزون بر این بر اساس نظریه مهندس شحرور غرائز و خواسته‌های مردم از مصادر تشریح است چه این که به باور ایشان هر زمان در احکام و قوانین اسلام دشواری و مشقت وجود داشت به قاعده رفع عسر و حرج می‌توان آن احکام و تشریحات را حذف کرد زیرا مشقت در تکالیف به باور ایشان با واقع و سماحه الاسلام همخوان نیست.

در نظریه شحرور سنت اجتهاد پیامبر برابر با عصر و زمان خویش است نه ما صدر عن الرسول از قول، فعل، امر، نهی و اقرار. در صورتی که سنت در لغت طریقت است و در شرع قول، فعل و تقریر رسول خدا که برگرفته از وحی الهی است.

شوآف در نقد این سخن شحرور می‌نویسد:

«این تعریف از سنت با این باور شحرور که انسان‌ها دارای غرائز هستند چون گزینه بقاء نوع و دینداری سازگار نیست؛ زیرا بر اساس این امیال و خواسته‌ها انسان ممکن است به هر کاری برای رسیدن به امیال خود دست بزند. بنابراین باید شخصی که برخوردار از وحی است و از سوی خدا برگزیده شده است هدایت این مردم را به دست گیرد و این هدایتگری از هر مجتهدی ساخته

نیست.» (شوآف، تهافت القراء المعاصره، ۱۹۶)

افزون بر این آیاتی از قرآن و روایاتی از معصومین خواهان عمل به قرآن و سنت است و سنت را هم وزن آیات می‌خوانند:

« وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ » (حشر/۷)
« مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ » (نساء/۸۰)

شبهه دوم. قصاص وسیله است نه هدف

برخی دیگر از منتقدان قصاص این کیفر را وسیله می‌شناسند نه هدف. به باور ایشان اعدام یکی از مظاهر خشونت است و شایسته نیست این خشونت به عنوان یکی از حقوق کیفری قرآن معرفی شود.

یکی از نویسندگان دوران اصلاحات که خویش را مخالف اعدام می‌خواند و در نقد آن بسیار گفته است در این باره می‌نویسد:

«ایران از امضا کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر است و پس از انقلاب این اعلامیه مورد پذیرش قرار گرفته است. موادی از این اعلامیه نشان از ورود مفاد این بیانیه بر قوانین کشورهای عضو دارد. اما آیا زمامداران جمهوری اسلامی که در رأس آن عالمانی چون امام خمینی قرار داشته‌اند بر تباین لغو حکم اعدام با شریعت اسلامی واقف نبوده‌اند؟!» در این رابطه به نکاتی چند تنبیه می‌دهم:

یکی از مظاهر تفاوت دو نوع جامعه سنتی و مدرن وجود دو نوع حقوق تنبیهی و حقوق ترمیمی است. در جامعه سنتی مجازات عبارت است از تحمیل نوعی درد یا نقص بر مجرم. هدف از حقوق تنبیهی آسیب رساندن به متخلف از لحاظ ثروت، حیات یا آزادی اوست اعمال مجازات نیز در جامعه پراکنده است. در جامعه مدرن که حقوق ترمیمی غالب است مجازات الزاما در بردارنده محرومیتی برای متخلف نیست و هدف حقوق عبارت است از ترمیم دوباره امور و برگرداندن روابط بهم خورده و به حالت عادی بازگرداندن امور و در یک کلام احیای مجرم یا بازسازی او. در این وضعیت قاضی از حق سخن می‌گوید نه مجازات یعنی بازگرداندن و استیفای حق، هدف حقوق ترمیمی است. در این



جامعه اعمال مجازات پراکنده نیست و توسط اقدام‌های رسمی مشخصی اعمال می‌شود که به آن مجازات قانونی می‌گویند تفاوت خشونت و مجازات در همین جاست و عده‌ای با درهم آمیختن این دو مدعی می‌شوند که مخالفت با خشونت یعنی مخالفت با مجازات‌های قانونی. (باقی، ۱۳۷۸/۶/۸)

به باور نویسنده، آموزه‌های قرآنی فراتر از زمان و مکان بوده و با هدف تغییر وضع موجود در جوامع سنتی به سوی وضع مطلوب و به عنوان تابلوی راهنما در یک جاده تکاملی توسط پیامبر به بشریت هدیه شده است و روح قرآن و تصریحات آن دلالت بر حقوق ترمیمی دارد و حق قصاص نیز به عنوان یک آموزه قرآنی بیشتر جنبه ترمیمی دارد تا تنبیهی. به این جهت می‌توان کیفر دیگری را جایگزین قصاص کرد.

در نظرگاه نویسنده در هیچ جای قرآن کریم، سخن از اعدام نرفته است و یگانه تعبیری که به آن نزدیک می‌باشد، قتل است که خداوند آن را در آیه شریفه زیر مذموم شمرده است:

« مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا » (مانده/۳۲)

«هر کس انسانی را که مرتکب قتل و فساد در زمین نشده است بکشد مانند این است که بشریت را کشته است.»

این آیه بر حرمت نفس انسان تأکید و تعبیری بی نظیر دارد. اما آنچه به عنوان اعدام قانونی در برخی از کشورها پذیرفته شده است لزوماً با آموزه‌های قرآنی همگونی ندارد زیرا تعبیر صحیح قرآنی آن قصاص است.

تجربه تاریخ بشری نشان می‌دهد که اعدام راه حل قتل و فساد در زمین نیست. لذا مفهوم قصاص حاوی دو عنصر کلیدی است:

الف: ارهاب، به گفته برخی مفسرین کلمه قتل، قتل ابتدایی را شامل نمی‌شود اما قصاص برای آن است که دیگران را بیم دهد و از کشتن بازدارد.

ب: خداوند می‌فرماید: « وَلكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (بقره/۱۷۹) یعنی هدف از قصاص اعدام نیست، هدف زندگی و حیات است هدف



ترمیم دوباره امور و بازگرداندن فرد یا جامعه به وضعیت عادی است. اگر کسی بدون دلیل و مستقل از اقدام‌های رسمی جامعه اقدام به قتل نفس کند حیات اجتماعی به مخاطره می‌افتد و قصاص برای تضمین حیات اجتماعی و فردی است.

«۴. ... نسبت اعدام قانونی و قصاص نسبت عام و خاص مطلق است. یعنی اعدام قانونی جزء بسیار اندک از قصاص است و هر قصاصی اعدام نیست. به همین جهت حتی جوامعی که نخستین ارائه دهندگان لغو مجازات اعدام بودند (مانند آمریکا) با تمایز نهادن میان قصاص قتل‌های سرخود و بی دلیل با اعدام‌های قانونی متداول در گذشته نوعی از اعدام قانونی (به تعبیر صحیح‌تر قصاص) را که در راستای حقوق ترمیمی است مورد مطالعه قرار داده‌اند تا در نظام حقوقی خویش وارد کنند.

نکته بسیار مهم در آیه شریفه در تجویز قصاص به معنای عام این است که حکم قصاص را می‌توان از احکام «منصوص العله» شمرد، گر چه ملفوظاً در این قبیل احکام از لام تعلیل استفاده می‌شود اما مفهوماً نیز می‌توان تعلیل را به دست آورد. یعنی اگر در برخی از موارد هم اعدام قانونی (که مسامحتاً آن را به کار می‌برم) مجاز شمرده شده است نفس حذف فیزیکی علت جعل حکم نیست بلکه علت جعل حکم در تضمین حیات است. بنابراین اگر انسان به مراتبی از تکامل اخلاقی رسید که قصاص یعنی ترمیم امور و تأمین حیات فردی و جمعی به روشی دیگر و جایگزین حذف فیزیکی میسر بود مرجح نیز خواهد بود زیرا هدف اعدام نیست هدف حیات است و خداوند نسبت به همه بندگان و مخلوقات رحمة للعالمین می‌باشد. از همین رو آیه شریفه، مغز انسان‌ها و خردمندان را مورد خطاب قرار می‌دهد نه احساس و عواطف آنها را و می‌گوید: «فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يٰۤاُولِيَ الْاَلْبٰبِ...» شواهد فراوانی بر این برداشت نیز وجود دارد که عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ» در پایان آیه شریفه یکی از آنهاست. یعنی قصاص تجویز می‌شود شاید شما رستگار شوید و از خشونت و بی تقوایی و تزییع حقوق یگدیگر بهره‌زید آیات و روایات فراوانی نیز دلالت بر ترجیح بخشش مجرمان دارد و موید این برداشت است.

آیه شریفه دیگری پس از بیان حکم قصاص می‌گوید: اما کسی که به جای قصاص از نوع قتل، عفو را برگزیند و دیه مقتول را اخذ کند باید از روش پسندیده‌ای تبعیت کند: «يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَخْرَجَ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ خَفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ...» (بقره ۱۷۸)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: حتی در اخذ دیه هم سزاوار نیست فرد را تحت فشار قرار دهد و شایسته تر آن است که مصالحه کند. عفو قاتلان حمزه عموی پیامبر توسط رسول اکرم صلی الله علیه و آله عفو امام علی نسبت به اهل جمل یا حتی تأکید بر ترجیح عفو نسبت به قاتل خویش برخی از نمونه‌های آن است.

بنابراین خداوند با بیان یک حکم منصوص العله، راه را برای اتخاذ روشهای دیگر برای نیل به حیات و ترمیم مسدود نکرده است زیرا روش‌ها تابع سطح تکامل فکری و اجتماعی بشر هستند. خداوند راه را برای حذف حکم اعدام قانونی و توسل به روشهای دیگر برای تحقق علت یا فلسفه حکم نبسته است اما آیا جامعه ما اکنون به درجه‌ای از تعالی فرهنگی و اخلاقی نایل شده است که نغمه لغو آن را سر دهیم.» (باقی، ۱۳۷۸/۶/۸)

مبانی این دیدگاه انتقادی

۱. حقوق تنبیهی منسوخ است و باید از حقوق ترمیمی بهره برد. حقوق ترمیمی الزاما در بردارنده محرومیتی برای متخلف نیست بلکه هدف این حقوق بازگرداندن امور و احیای مجرم و بازسازی اوست.
۲. حقوق ترمیمی با روح قرآن و تصریحات آن سازگاری دارد.
۳. نسبت قصاص و اعدام عام و خاص مطلق است و قصاص در حقیقت اعدام قانونی است.
۴. فلسفه قصاص بازداشتن دیگران از جرم و جنایت است هدف زندگی و حیات اجتماعی و فردی است.
۵. حکم قصاص منصوص العله است بنابر این اگر حیات به وسیله دیگری

تضمین شود می‌توان قاتل را قصاص نکرد.

۶. قصاص روش است و روش‌ها تابع سطح تکامل فکری و اجتماعی بشر می‌باشد بنابراین این می‌توان از روش دیگری جز قصاص بهره برد.

نقد و بررسی

این دیدگاه از چند جهت قابل نقد است:

اول اینکه نویسنده، موادی که به اصطلاح ایشان وارد بر قوانین کشورهای اسلامی است مشخص نمی‌کند.

دوم اینکه با طرح یک پرسش - آیا زمامداران جمهوری اسلامی که در رأس آن عالمانی چون امام خمینی قرار داشته‌اند بر تباین لغو حکم اعدام با شریعت اسلامی واقف بوده‌اند - نمی‌توان نتیجه گرفت: امام نیز با پذیرش اعلامیه جهانی حقوق بشر، حکم اعدام را باور نداشته‌اند و تنها قصاص را که مسامحتاً می‌توان آن را اعدام قانونی دانست پذیرفته‌اند. در صورتی که قصاص یکی از مصادیق اعدام است. در حقوق کیفری اسلام برخی از مجرمان باید اعدام گردند و این کیفر به هیچ روی به معنای قصاص نیست. قصاص در فقه اسلامی معنای خاص و در عین حال روشنی دارد و این معنا کاملاً مترداف با اعدام نیست. در فقه جزایی اسلام سه نوع مجازات وجود دارد:

الف. قصاص. و این، در صورتی است که مجرم مرتکب قتل شده باشد و یا دیگری را کتک بزند یا او را مجروح سازد. بنابراین قصاص مجرم، عبارت است از کشتن یا زدن یا مجروح ساختن وی در نتیجه قصاص برابر با اعدام نیست؛ چه این که در اعدام زندگی جانی از او گرفته می‌شود، اما در قصاص گاه زندگی جانی گرفته می‌شود و گاه مجازات خفیف تری می‌بیند. بنابراین قصاص، بر اصل مقابله به مثل استوار است اما اعدام ممکن است بر اساس اصل مقابله به مثل باشد که اصطلاحاً قصاص است و ممکن است بر اساس این اصل نباشد.

ب. حدود. مجازات‌هایی که بر اساس اصل مقابله به مثل انجام نمی‌گیرد و کیفر آنها در فقه تعیین شده است حد نامیده می‌شود. برای نمونه حد زنا و لواط و ... در



حقوق جزایی اسلام اعدام است.

ج. تعزیر. مجازاتهایی که مقدار آن در فقه مشخص نشده است تعزیر نامیده می‌شود.

سوم آنکه رسمیت یافتن حقوق ترمیمی و منسوخ شدن حقوق تنبیهی در غرب و مخالفت جرم شناسان با حقوق تنبیهی، درستی نظریه نویسنده را نتیجه نمی‌دهد؛ چه این که طرفداران حقوق ترمیمی، نه تنها با اعدام غیر قانونی بلکه با اعدام قانونی - که نویسنده نام آن را قصاص می‌گذارد - نیز مخالف هستند و آن را نوعی تنبیه می‌شناسند.

چهارم آنکه ظاهر بسیاری از آیات، حقوق کیفری قرآن را به عنوان حقوق تنبیهی جلوه می‌دهد پس اینکه نویسنده از تصریحاتی سخن می‌گوید که حقوق کیفری قرآن را ترمیمی نشان می‌دهد و نامی از آن آیات نمی‌آورد، ادعای محض است و مستند قرآنی ندارد.

پنجم آنکه عبارت « فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ » فلسفه قصاص است نه علت قصاص. ۳. علت قصاص قتل یا جراحتی است که جانی به طرف مقابل می‌زند و فلسفه قصاص حیات است. بنابر این وقتی نویسنده می‌گوید: «نفس حذف فیزیکی علت جعل حکم نیست.» معنای عبارت ایشان آن است که نفس حذف فیزیکی علت جعل قصاص نیست بلکه علت جعل قصاص تضمین حیات است. از سویی دیگر آقای باقی حیات را هدف قصاص می‌خوانند بنابر این ایشان از سویی حیات را علت قصاص و از سویی دیگر هدف قصاص معرفی می‌کنند.

افزون بر این نویسنده میان منصوص العله بودن حکم و روش بودن آن ارتباط می‌بیند و بر این اساس می‌گوید: «بنابر این خداوند با بیان یک حکم منصوص العله راه را برای اتخاذ روش‌های دیگر برای نیل به حیات و ترمیم مسدود نکرده است» در صورتی که اولاً قصاص منصوص العله نیست و افزون بر این روش دانستن قصاص به منصوص العله بودن حکم وابسته نیست.

نویسنده میان منصوص العله بودن حکم و روش بودن آن ارتباط می‌پیند و بر این اساس می‌گوید: «بنابر این خداوند با بیان یک حکم منصوص العله راه را برای اتخاذ روش‌های دیگر برای نیل به حیات و ترمیم مسدود نکرده است» در صورتی که اولاً قصاص منصوص العله نیست و افزون بر این روش دانستن قصاص به منصوص العله بودن حکم وابسته نیست.

شبهه سوم. ناسازگاری قصاص با دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی یکی از نویسندگان معاصر قصاص را ناسازگار با دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌خواند:

« عده‌ای بر اصل قصاص در اجرای مجازات‌ها ایراد گرفته مخصوصاً با توجه به تحقیقاتی که اخیراً در دانش روان‌شناسی و جامعه‌شناسی صورت گرفته و به مسئله مسوولیت شکل جدیدی داده است آن را غیر عادلانه و بیش از اندازه شدید و غیر انسانی می‌دانند» می‌دانیم که رفتارهای انسان محصول تعلیم و تربیت اجتماعی در گروه‌های مختلف است که بر استعدادها و تواناییهای بالقوه افراد تأثیر می‌گذارد و آنها را به صورت معین و مشخص در می‌آورد. با توجه به این مطالب مسئول شناختن مجرم و تحمیل مجازات‌های سنگین غیر منطقی و غیر اصولی جلوه می‌کند و اصل قصاص ظالمانه به نظر می‌آید. درعین حال باید توجه داشت که اولاً اصل قصاص در زمان وضع خود پیشرفتی قابل ملاحظه در امور جزایی بود. زیرا قبل از برقرار شدن این اصل، در مقابل هر جرمی که صورت می‌گرفت تمام خویشان و بستگان مجرم مسئول شناخته می‌شدند... در حالی که اصل قصاص مسوولیت را تنها متوجه مجرم می‌داند.» (صانعی، پرویز، ۱۴۱/۱۴۲)

نقد و بررسی

هر چند برخی مجرمین بیمارند و نیازمند درمان، اما آیا می‌توان با لغو قصاص تمام مجرمان را از مجازات رهانید. در میان مجرمان جنایتکارانی وجود دارند که از



راه آدم کشی امرار معاش می‌کنند و دیگرانی هستند که در سلامت کامل اقدام به قتل می‌کنند آیا این شمار نیاز به روان درمان و ... دارند؟! آیا می‌توان به این بهانه که جامعه، مردم، خانواده و ... فرد را به سمت جرم سوق داده‌اند مجرم را بی اختیار نشان داد. آیا دیگر کیفرها در حق مجرم عادلانه است آیا زندان ابد برای مجرمی که دیگران او را به جرم سوق داده‌اند عادلانه است و اعدام ناعادلانه؟! و آیا زندانی ساختن یا محدود ساختن رفت و آمد مجرمی که به تعبیر نویسنده جامعه او را به این سمت و سو کشانده است عادلانه خواهد بود؟! افزون بر این برخی از کشورهایی که خود را پشتیبان سرسخت حقوق بشر نشان می‌دهند حامی مجازات اعدام هستند.

شبهه چهارم. عفو قاتل و جانی بهترین گزینه است.

برخی بر این باورند که شدیدترین مجازاتی که خداوند برای قاتل آورده است قصاص است. اما قصاص تنها گزینه نیست و خانواده مقتول می‌توانند قاتل یا جانی را عفو کنند. یکی از نویسندگان می‌نویسد:

«فکر می‌کنم که الغای مجازات اعدام مورد نظر شارع اسلام بوده است.»

(سیف‌زاده)

علاء اللابی نویسنده عرب نیز پس از آن که کاربرد مجازات اعدام در کاهش جرم را به پرسش می‌گیرد سخن از سازگاری آیات قرآن با درخواست گروههایی دارد که خواهان حذف مجازات اعدام هستند:

«درخواست لغو مجازات اعدام با تعالیم آسمانی ناسازگار نیست هر چند این مجازات در این تعالیم در یک دوره‌ای از تاریخ بشر مورد پذیرش قرار گرفت اما کیفر دیگری شایسته تر خوانده شد: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ... فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...» (بقره/۱۷۸) و معنای این سخن این نیست که مثلاً حبس ابد جایگزین اعدام گردد بلکه کیفر جایگزین دیه‌ای که قاتل به خانواده مقتول می‌پردازد بنا بر این احکام نورانی قرآن بیش از آن چه دیگران آورده‌اند به بشریت عرضه می‌دارد.» (علاء اللابی، مجله الزمان)

نقد و بررسی

هر چند در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ...» عبارت «فَمَنْ عُفِيَ...» نشان از برتری عفو بر قصاص دارد اما این جمله به معنای مردود دانستن قصاص یا به تعبیر دیگر الغاء حکم قصاص نیست. این آیه شریفه قصاص را حق خانواده مقتول می‌داند اما حقی که خانواده مقتول می‌توانند به حق دیگری تبدیل کنند و از قاتل درخواست دیه کنند بنابر این هر چند عفو بهتر است اما این برتری الغاء را نتیجه نمی‌دهد و در حقیقت در این آیه شریفه میان اعتقاد یهود به قصاص و اعتقاد نصاری به عفو جمع شده است که این حد وسط نه الغاء است و نه اثبات. آیه قصاص را می‌گوید اما نه آن گونه که یهود باور داشت و مجازات را تنها قصاص می‌دانست و نه آن گونه که نصاری تنها حکم به عفو و دیه می‌دادند بلکه آیه قصاص و دیه را با هم می‌گوید. خانواده مقتول می‌توانند درخواست قصاص قاتل را داشته باشند چنان که می‌توانند دیه بگیرند و یا قاتل را عفو کنند هر چند در میان این گزینه‌ها دیه و عفو بهتر است.

شرایط قصاص

فقه نویسان شرایطی برای اجرای قصاص آورده‌اند. مهمترین این شرایط عبارتند

از:

الف. همسانی اجتماعی

بر اساس این شرط قاتل و مقتول باید از یک طبقه اجتماعی باشند. اگر قاتل آزاد است و مقتول برده خواهد شد اما اگر قاتل برده باشد و مقتول آزاد برده قصاص خواهد شد. همسانی اجتماعی، مورد پذیرش تمامی فقها عامه و خاصه است جز این که ابوحنیفه این حکم را باور ندارد و حکم به قصاص فرد آزاد در برابر برده می‌دهد.



در حقیقت در این آیه شریفه میان اعتقاد یهود به قصاص و اعتقاد نصاری به عفو جمع شده است که این حد وسط نه الغاء است و نه اثبات. آیه قصاص را می گوید اما نه آن گونه که یهود باور داشت و مجازات را تنها قصاص می دانست و نه آن گونه که نصاری تنها حکم به عفو و دیه می دادند بلکه آیه قصاص و دیه را با هم می گوید.

ب. هم دینی

یکی دیگر از شرایط قصاص، هم دینی قاتل و مقتول است. اگر فردی مسلمان، فردی از کافران را بکشد چه آن فرد در شمار اهل ذمه قرار گیرد و یا مستأمن خوانده شود یا حربی شناخته شود، قاتل قصاص نمی شود. اما در صورتی که قاتل کافر باشد و مقتول مسلمان، کافر قصاص می گردد چنان که اگر غیر مسلمانی فرد غیر مسلمانی را بکشد به جرم قتل قصاص می گردد هر چند قاتل و مقتول هم دینی نداشته باشند. (امام خمینی، تحریر الوسیله، ۶۴۹/۲)

آنان که حکم به عدم قصاص می کنند و هم دینی را شرط قصاص می دانند مستنداتی دارند که برخی از مستندات ایشان عبارتند از:

مستند نخست: آیه شریفه «وَلَنْ نَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء/۱۴۱)

شاهد ثانی در دلالت آیه شریفه می نویسد:

«اگر خانواده کافری که کشته شده حق قصاص مسلمان قاتل را داشته باشد در

این صورت کافر بر مسلمان سبیل دارد.» (شاهد ثانی، ۱۴۱/۱۵)

و از آن جهت که آیه یاد شده اخص از مدعا است، شاهد می گوید:

«چون فقهاء میان ولی دم مسلمان و کافر فرق نگذاشته اند از این رو با اجماع

مرکب و عدم قول به فصل باید گفت به طور کلی ولی دم کافر حق قصاص

ندارد.» (همان)

در برابر این گروه شماری از فقهاء چون شیخ صدوق، ابوحنیفه و ابو یوسف و

... حکم به قصاص قاتل می دهند و دلالت آیه شریفه بر عدم قصاص را

بر نمی تابند. (صدوق، ۵۳۴/۱) به باور این گروه آیه شریفه در مورد آخرت است و



عطف عبارت «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ» به سیاق پیشینی «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (نساء/۱۴۱) نشان از آن دارد که آیه شریفه در مورد آخرت است برای نمونه علامه طباطبایی می‌نویسد:

«معنای عبارت «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ» این است که حکم در قیامت به نفع اهل ایمان بر ضرر اهل کفر است. (طباطبایی، ۱۱۶/۵)

ثانیا: در برخی روایات مراد از مومنین انبیاء الهی و مراد از سبیل، حجت و برهان معرفی شده است. بنابر این مراد آیه این است که خداوند حجتی به نفع کافران و به زیان پیامبران قرار نداده است.

ثالثا: سلطه نداشتن کافر بر مسلمان در زمانی است که مسلمان مرتکب حرام نشده باشد در صورتی که در مورد بحث مسلمان فعل حرام انجام داده است و باید کافر بر او سلطه یابد.

رابعا: اگر این آیه بر تمام ادله حاکم باشد در این صورت حق دیه نیز برای ذمی ثابت نخواهد بود و با استناد به این آیه می‌توان حکم به عدم ثبوت دیه برای ذمی کرد.

ابوحنیفه نیز در شمار فقهای است که دلالت آیه را بر نمی‌تابد و با استناد به دلایل زیر حکم به جواز قصاص مسلمان به کافر ذمی می‌کند:

الف. عمومیت آیات قصاص مثل آیه النفس بالنفس.

ب. تساوی ذمی و مسلمان در حرمت خون.

ج. روایت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که مرد مسلمانی به جرم قتل مرد ذمی قصاص شد.

د. روایاتی که خون مسلمین را متکافی می‌خواند. (صدوق، ۳۴۱/۹)

ه. دستور حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام به کشتن مسلمانی که یک ذمی را کشته بود.

نقد و بررسی

بهره‌گیری گسترده فقهاء از آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» در ابواب مختلف فقهی (ابن فهد، ۲۹۹/۳؛ شهید اول، ۲۲۸/۳ و نجفی، ۲۹۴/۳۷) و مستند سازی عدم جواز قصاص مسلمان به کافر به آیه یاد شده (ابن فهد، ۱۸۰/۵)

خویی، ۳۰۴/۴) نشان از آن دارد که در نگاه این گروه از فقهاء آیه شریفه در باره آخرت نیست یا دست کم اعم است و می‌توان به آن در ابواب مختلف فقهی و در مورد عدم قصاص مسلمان به کافر استناد کرد.

بهره‌گیری ابوحنیفه از عموم آیات، قیاس و استحسان نیز ناتمام است چه این که در فقه شیعه این دلایل حجت نیست و افزون بر این عموم آیات به روایات بسیاری که در مورد بحث رسیده است تخصیص می‌خورد.

ج. هم جنسی

از دیگر شرایط قصاص، هم جنسی قاتل و مقتول است. اگر قاتل مرد است و مقتول زن حکم به قصاص مرد نمی‌توان داد مگر در صورتی که اولیای مقتول نصف دیه کامل را به او پردازند.

این شرط را فقهاء شیعه و گروه اندکی از اهل سنت در شمار شرایط قصاص آورده‌اند اما بسیاری از اهل سنت «هم جنسی» را از شرایط قصاص به شمار نمی‌آورند.

مستند قرآنی فقهاء شیعه آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِيُّ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ» (بقره/۱۷۸) است.

در برابر اجماع فقهاء شیعه، گروهی از روشنفکران و برخی از فقهاء، قصاص مشروط را بر نمی‌تابند و دلالت آیه شریفه بر قصاص مشروط را ناتمام می‌خوانند. در نگاه این گروه قصاص مشروط نتیجه مفهوم آیه شریفه است در صورتی که مفهوم آیه به دلایل زیر حجت نیست:

الف. ناسازگاری با دیگر آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام

ابن ادریس در این باره می‌نویسد:

«مفهوم مخالف آیه حجت نیست زیرا مستندات قرآنی و روایی دیگری بر جواز

قصاص در غیر از موارد یاد شده داریم.» (حلی، ۳/۳۲۴)

ب. ناسازگاری با اجماع و سبب نزول آیه شریفه

پیش از اسلام، برخی از قبایل، مرد را در برابر زن قصاص می‌کردند و شماری دیگر در برابر یک زن، یک یا چند مرد را قصاص می‌کردند. با نزول آیه شریفه



«كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» این سنت عرب جاهلی شکسته شد و قصاص مرد تنها در برابر مرد و زن در برابر زن روا خوانده شد.

در میان فقهای معاصر نیز برخی درستی قصاص مشروط را باور ندارند و دلالت آیه شریفه بر قصاص مشروط را برنمی‌تابند:

«آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» دلالت بر برابری مرد و زن در قصاص دارد و قصاص مشروط را نتیجه نمی‌دهد چه این که آیه تنها از اجرای قصاص در باره قاتل می‌گوید و اجرای قصاص بر دیگران را برنمی‌تابد بنابراین اگر انسان آزادی، انسان آزاد دیگری را از میان برد باید قاتل را قصاص کرد و نمی‌توان به این بهانه که رتبه اجتماعی قاتل از مقتول بالاتر است برده آن قاتل را قصاص کرد و اگر برده‌ای برده دیگری را کشت باید خود قاتل قصاص شود و نمی‌توان به این بهانه که این دو برده در یک رتبه نیستند خواهان قصاص یک انسان آزاد شد چنان که در جایی که مقتول و قاتل هر دو زن هستند نمی‌توان به این بهانه که مقتوله به طبقه اشراف وابسته است از قصاص قاتل طفره رفت و قصاص یک مرد را خواهان شد.» (صانعی، جزوه درسی خارج)

در نگاه این فقیه معاصر برداشت یاد شده با سایر آیات قرآن و مذاق شریعت سازگاری بیشتری دارد و تقیید دیگر ادله را فراهم نمی‌سازد و افزون بر این با سبب نزول آیه شریفه سازگاری دارد چه این که در تفسیر مجمع البیان می‌خوانیم:

« این آیه در باره دو قبیله از عرب نازل شد که یکی را بر دیگری برتری بود. آنان زن‌های طایفه خود را بدون مهریه به ازدواج در می‌آوردند. این قبیله سوگند یاد کردند که اگر برده‌ای از ما کشته شود در برابرش آزادی از آن را می‌کشیم؛ در برابر زنی از قبیله ما مردی از آنان را می‌کشیم و در برابر مردی از قبیله ما دو مرد از آنان را می‌کشیم و جراحت‌های قبیله خود را دو برابر جراحت‌های دیگران حساب می‌کردند تا این که اسلام آمد و آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» فرود آمد.» (طبرسی، ۴۸۹/۱)

نویسنده مقاله «قصاص از دیدگاه قرآن» نیز در شمار منتقدان قصاص مشروط است و دلالت آیه شریفه بر این شرط را باور ندارد. در نگاه ایشان قصاص مشروط

ناسازگار با سبب نزول آیه شریفه است چه این که برابر با اسناد تاریخی و سخن علامه طباطبایی آیه شریفه در مورد انتقام جوییه‌های قبیله‌ای و برای جلوگیری از خونریزیهای بی پایانی است که در جاهلیت مرسوم بوده است.

افزون بر این، دلالت آیه شریفه در صورتی است که مفهوم وصف حجت باشد در حالی که برابر با دیدگاه آیت الله طالقانی در «پرتوی از قرآن»، تقابل مشعر به حصر برای اثبات تساوی و نفی امتیاز در خونخواهی است فقط قاتل آزاد و قاتل زن قصاص شود نه غیر آن. چنان که شیوه امتیازی جاهلیت پیش از اسلام و جاهلیت کنونی (جاهلیت زمان طاغوت) است که در مقابل کشته شدن یک تن از سران یا افراد قدرتمند یا افراد سرشناس، بسیاری را به خاک و خون می‌کشیدند یا چندین تن را محکوم به قصاص می‌نمودند یا خون بی پناهی را لوٹ می‌کردند. بنابر این مفهوم تقابل وصفی را ندارد تا عبد به حر و زن به مرد و هم چنین ... قصاص نشود... و اگر گفته شود باید به ظاهر آیه عمل کرد این سوال پیش می‌آید که چگونه است که اگر مردی زنی را بکشد مرد قصاص نمی‌شود اما اگر زنی مرد را بکشد، قصاص می‌شود.» (موحد شریعت پناهی، شماره ۱۹، / ۵۴)

نویسنده مقاله « بررسی تفاوت اجرای حکم قصاص در مورد زن و مرد» نیز دلالت آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...» بر قصاص مشروط را باور ندارد او می‌نویسد:

«به نظر می‌رسد از آیه ۱۷۹ بقره نمی‌توان تبعیض میان مرد و زن در قصاص را استنباط کرد و آیه شریفه در مقام بیان این مطلب نیست. به باور نویسنده سبب نزول آیه نشان می‌دهد که علت تشریح این حکم آن است که در مقابل مقتول قاتل قصاص گردد نه فرد دیگری جز قاتل. در سبب نزول آیه می‌خوانیم: در بین اعراب جاهلی در زمان و محیط نزول قرآن قصاص و یا به تعبیر دیگر انتقام گیری شناخته شده بود و رواج داشت اما حد و ضابطه خاصی برای آن وجود نداشت. چگونگی حل موضوع بستگی به میزان قدرت و عصیت قبیله قاتل یا مقتول داشت نه قبیله قاتل حاضر بود او را تحویل دهد و به قصاص برساند و نه قبیله مقتول راضی بود که فقط قاتل قصاص گردد. به گونه‌ای که گاه در برابر



یک نفر دهها نفر قصاص می‌شدند و گاه موافقت نامه‌ای میان قبایل امضا می‌شد قبيله‌ای که قدرت بیشتری داشت مقرر می‌کرد که در برابر هر برده ایشان یک نفر آزاد کشته شود و در برابر یک زن ایشان یک مرد از قبيله مقابل قصاص گردد. با ظهور اسلام و نزول آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» این رسم جاهلی منسوخ شد. (مهرپور، نامه مفید، شماره ۱۴، ۱۱/)

نقد و بررسی

تفسیر گران قرآن در سبب نزول آیه شریفه اختلاف نظر دارند بنابر این ناسازگار خواندن قصاص مشروط با سبب نزولی که اعتبار آن معلوم نیست شایسته نیست. افزون بر این اگر همه مفسران یک سبب نزول برای آیه شریفه بیاورند و آن سبب نزول از جهت سند و دلالت مشکل نداشته باشد باز هم سبب نزول مخصوص آیه نخواهد بود و نمی‌توان حکم آیه را به آن سبب نزول اختصاص داد.

ب. نسخ آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» به آیه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ»

آنان که از قصاص مشروط می‌گویند و نابرابری زن و مرد را در قصاص فریاد می‌زنند به آیه شریفه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...» استناد می‌کنند به باور ایشان جمله «وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ» مفید حصر است چنان که جمله «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ» حصر را می‌رساند بنابر این، برابر آیه شریفه نمی‌توان مرد را در برابر زن قصاص کرد مگر آن که تفاوت دیه مرد و زن به خانواده قاتل پرداخت گردد. شیخ طوسی در مقام مستند سازی قصاص مشروط که دیدگاه مختار ایشان است می‌نویسد:

« و دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و ایضا قوله تعالی: «وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ» فدل علی

ان الذکر لایقتل بالانثی» (شیخ طوسی، الخلاف ۵/۱۴۵)

در برابر این گروه شماری از فقیهان اهل سنت آیه «يَتَأْتِيهِمُ الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ...» (بقره ۱۷۸) را منسوخ می‌شناسند و آیه شریفه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ...» (اسراء/۳۳) و «وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ» (مانده ۴۵) را ناسخ معرفی

می‌کنند و از پذیرش قصاص مشروط سرباز می‌زنند. ابن جوزی در این باره می‌نویسد:

« ذهب بعضهم الى ان دليل الخطاب منسوخ لما قال : « أَلْحَرْ بِأَحْرٍ » اقتضى انه لا يقتل العبد بالحر و كذا لما قال « وَالْأَتَى بِالْأَتَى » اقتضى ان لا يقتل الذكر بالانثى من جهة دليل الخطاب فذلك منسوخ بقوله « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » (ابن جوزی، المصنفی باکف اهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ، ۱۷/ و رک: نواسخ القرآن، ۵۶/؛ زاد المسیر، ۱/۱۶۴)

سنجش و ارزیابی

این شبهه آیه شریفه ۱۷۸ بقره را از اعتبار نمی‌اندازد و آیه را در شمار منسوخات قرار نمی‌دهد؛ چه این که :

الف. مخاطب آیه تمام مسلمانان است و آیه به گروه خاصی نظر ندارد.

ب. حکم قصاص در آیه شریفه جزمی و قطعی است و عبارت « کُتِبَ عَلَیْکُمْ » به گونه‌ای است که نسخ را بر نمی‌تابد و به زمان خاصی اختصاص نمی‌یابد.

ج. حکم قصاص یک حکم قطعی و یقینی نیست به گونه‌ای که خانواده مقتول تنها ناگزیر از انتخاب قصاص باشند بلکه ایشان می‌توانند قاتل را قصاص کنند و یا این که از او دیه دریافت دارند.

د. فلسفه قصاص نشان از نسخ ناپذیری قصاص دارد و این کیفر را به عنوان یک حق اجتماعی نمایان می‌سازد.

هـ. میان آیات یاد شده ناسازگاری نیست چه این که در آیه ۳۳ اسراء و آیه ۴۵ سوره مائده، اصل قصاص ذکر شده است و در آیه « کُتِبَ عَلَیْکُمْ الْقِصَاصُ » موارد و چگونگی اجراء آن. بنابر این آیه « کُتِبَ عَلَیْکُمْ » بیان تفصیلی دو آیه دیگر است و روایات اهل بیت به عنوان بیانگر، تفسیرگر و... آیات می‌باشد.

برخی دیگر از نویسندگان نسبت آیه شریفه « کُتِبَ عَلَیْکُمْ الْقِصَاصُ » به آیه شریفه « أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ » را عام و خاص می‌دانند و از خاص به عنوان مقید عام سود می‌برند.



علامه طباطبایی مفسر برجسته شیعه نیز نسبت آیات یاد شده را نسبت تفسیری می‌داند و نظریه نسخ را بر نمی‌تابد.

آیه الله خوئی نیز در نقد نظریه نسخ می‌نویسد:

«۱. آیه «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» از جهت معنی روشن و بدیهی است و از جهت حکم استوار.

۲. میان آیه ۱۷۸ بقره و آیه ۴۵ مائده هیچ گونه ناسازگاری دیده نمی‌شود. یک آیه در بیان اصل قصاص و حدود آن است و آیه دیگر در تفسیر و تبیین آن.» (خوئی، ۲۹۳/)

فخر رازی مفسر برجسته اهل سنت و ابن جوزی آیه ۴۵ مائده را حکم شریعت موسی می‌دانند و بر این باورند که اگر قرار بر نسخ یک حکم باشد شایسته است حکم شریعت موسی منسوخ شود نه این که این حکم ناسخ حکمی قرار گیرد که در شریعت اسلام آمده است.

ج. عدم نسخ آیه ۴۵ مائده به آیه ۱۷۸ بقره.

نویسنده «قصاص از دیدگاه قرآن» نظریه نسخ آیه ۴۵ مائده به ۱۷۸ بقره را گزارش می‌کند و آن را نقد می‌کند:

«اولاً: به نظر تمام تاریخ نویسان سوره مائده آخرین سوره‌ای است که بر پیامبر گرامی اسلام نازل شده است، بنابراین آیه ۱۷۸ سوره بقره که پیش از آیه ۴۵ از سوره شریفه مائده فرود آمده است نمی‌تواند ناسخ آن باشد چه این که یکی از شرایط ناسخ آن است که پس از آیه منسوخ فرود آمده باشد.

ثانیاً: خداوند در آیه ۱۰۶ از سوره شریفه بقره می‌فرماید: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» هر آیه‌ای را که نسخ می‌کنیم یا فراموش می‌سازیم بهتر از آن یا مانند آن را می‌آورم آیا نمی‌دانی که خدا بر تمام چیزها بسیار توانا است.

حال سؤال این است که حکم تساوی در قصاص بهتر است یا عدم تساوی در قصاص؟ ... اگر آیه ۱۷۸ آن گونه که عده‌ای می‌گویند بیانگر شریعت محمدی باشد و آیه ۴۵ مائده بیانگر حکم قصاص در تورات و مسیحیت، در این صورت

این دیدگاه با آیاتی که پیروان موسی و عیسی و محمد ﷺ را مسلمان می‌خواند- مانند «وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران/۳) و آیه شریفه «وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (عنکبوت/۴۶) ناسازگار می‌افتد- «چگونه است که در میان گروهی از این مسلمانان وقتی یک مرد زنی را می‌کشد او را بدون قید و شرط قصاص می‌کنند ولی گروه دیگر ابتدا نصف دیه را از خانواده مقتوله بی‌گناه طلب می‌کنند؟!» آیا می‌شود از خدای واحد بدون هیچ دلیل منطقی دو حکم غیر واحد صادر شود در این صورت چگونه می‌توان به آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (مائده /۴۴) عمل کرد؟!» (موحد شریعت پناهی، شماره ۱۹، ۵۴/)

نویسنده مقاله « بررسی تفاوت اجرای حکم قصاص میان زن و مرد» نیز میان آیه ۴۵ مائده و ۱۷۸ بقره نسبت ناسخ و منسوخ یا عام و خاص برقرار نمی‌بیند چه این که هیچ یک از دو آیه ناسازگار با آیه دیگر نیست:

« هر دو آیه در یک جهت و بیان مختلف و در موقعیت بیانی خاص خود و در مقام تبیین وجود حکم قصاص در مورد قتل و متعادل بودن آن هستند.»

(مه‌رپور، نامه مفید، شماره ۱۴، ۱۱/)

نقد و سنجش

نویسنده « قصاص از دیدگاه قرآن» با انکار ناسخ بودن آیه ۱۷۸ بقره نسبت به آیه ۴۵ مائده در پی استناد به آیه ۴۵ و نشان دادن نادرستی حکم قصاص مشروط است به باور ایشان وقتی آیه ۴۵ منسوخ نباشد می‌توان با استناد به آن نادرستی قصاص مشروط را مستند به قرآن کرد.

افزون بر این، ملاک نویسنده محترم در ترجیح تساوی زن و مرد در قصاص و نادرست خواندن قصاص مشروط چیست؟! اگر فلسفه قصاص مشروط، تفاوت زن و مرد از جهت مسوولیت اقتصادی است شبهه نویسنده وارد نیست چه این که در این صورت حکم قصاص مشروط بهتر از تساوی زن و مرد در قصاص است. بنابر این نویسنده با این پیش فرض که تفاوت زن و مرد در قصاص از جهت تفاوت



اگر فلسفه قصاص مشروط، تفاوت زن و مرد از جهت مسوولیت اقتصادی است شبهه نویسنده وارد نیست چه این که در این صورت حکم قصاص مشروط بهتر از تساوی زن و مرد در قصاص است.

جنسی میان آنهاست به این نتیجه رسیده است و این نتیجه با این پیش فرض کاملاً درست است اما این پیش فرض به باور بسیاری درست نیست و تفاوت زن و مرد در قصاص به جهت مسائل اقتصادی است نه تفاوت جنسیتی میان مرد و زن. افزون بر این میان آیات یاد شده ناسازگاری وجود ندارد و هیچ یک ناسخ دیگری نیست.

د. قصاص مشروط یک حکم امضایی است.

نویسنده «برابری مرد و زن در قصاص» پس از توضیح آیات شریفه «يَتَأْتِيَا الَّذَيْنِ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ...» (بقره ۱۷۸-۱۷۹) و «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...» نتیجه می‌گیرد:

« با این ترتیب معلوم می‌شود قانون قصاص نفس و قصاص اعضاء از قوانین امضائی است نه تاسیسی و خداوند همان حکمی که در تورات مقرر فرموده اجرای آن را از مسلمانان خواسته است» (محمودی، ۵۹/)

همو از روایات دیه و مقدار آن نیز امضایی بودن دیه را نتیجه می‌گیرد:

«دیه در زمان جاهلیت مرسوم بوده و پیامبر اکرم ﷺ آن را امضا فرموده‌اند لذا خون بهاء از قوانین امضایی اسلام است نه قوانین تاسیسی» (همان، ۶۶/)

نویسنده مقاله « بررسی تفاوت دیه زن و مرد در قانون مجازات اسلامی» نیز دیه را یک حکم امضایی می‌شناسد:

«ظاهراً این حکم، امضایی است یعنی در جاهلیت نیز حداقل در بعضی موارد این وضع رعایت شده و طبق بعضی از نقلها با ابتکار عبدالمطلب این میزان به عنوان دیه و خون بها تعیین شده و پیامبر آن را پسندیده و مقرر فرموده است» (مهرپور، پژوهشنامه متین، شماره ۲، ۵۷/)

نویسنده مقاله «زن مقتول از مرد قاتل هم کمتر است» نیز امضایی بودن قصاص

و دیات را فریاد می‌کند و قصاص و دیات را از احکام الهی نمی‌شناسد:

« بر اساس نص قرآن (آیه شریفه ۴۵ سور مائده) قصاص از قوانین شرایع سابقه است؛ یعنی قصاص از قوانین امضایی است و نوآوری دین اسلام نیست. قصاص در مکاتب بشری پیش از ادیان یهود و مسیحیت نیز وجود داشته و قرآن آن را برای مسلمانان امضا کرده و در شمار احکام و قوانین خود برای مردم آورده است.» (سعیدزاده، شماره ۳۹، ۲۴/)

همو افزون بر معاملات، سیاست‌ها و حتی برخی عبادات را امضایی می‌شناسد. به باور نویسنده، شرط امضایی بودن یک حکم، وجود همانند آن در شرایع سابقه نیست بلکه همین که یک حکم در شرایع سابقه نیز ریشه داشته باشد می‌توان آن حکم را امضایی خواند:

« امضایی بودن عیب نیست امضا به معنای تأیید شریعت سابقه یا حکم عرف و عقلائی مردم است. قانون قصاص با امضایی بودن سبک نمی‌شود بلکه بر عظمت آن افزوده می‌شود. تنها فایده‌ای که از این تقسیم بندی عاید مجتهد می‌شود سهولت استنباط فروع فقهی و اصلاح و دگرگونی در شکل مسئله - نه محتوای آن - است... از نگاه نگارنده قصاص و دیات بدون هیچ شک و شبهه‌ای امضایی‌اند... به این ترتیب، نابرابری زن و مرد در قصاص حکم تاسیسی و تعبدی محض اسلام نیست و قانونگذار ما برای تصویب برابری، با مانع شرعی (تاسیسی بودن و لذا تعبدی محض خواندن) مواجه نیست.» (همان)

بر این اساس نویسنده حکم پرداخت نصف دیه به مرد قاتل را یک حکم امضایی می‌خواند و آن را نتیجه استنباط فقیهان جهان اسلام معرفی می‌کند و آن را حکم ظاهری و مجازی می‌شناسد چه این که در نگاه ایشان نسبت حکم به خدا چهار صورت دارد. ایشان در این باره می‌نویسد:

« نسبت دادن حکم به خدا همواره حقیقی نیست. به دیگر بیان اصولاً هر نسبتی می‌تواند چندین صورت داشته باشد. که به اقتضای بحث به چهار صورت آن اشاره می‌کنیم: نسبت ظاهری، نسبت مجازی، نسبت واقعی و نسبت ظاهری.»

نسبت حقیقی عبارت است از وابسته کردن چیزی به چیز دیگر، چنان که سلب



آن عقلا روا نباشد مانند نسبت دادن آفرینش جهان به خدا و نسبت دادن معلول به علت خودش.

نسبت مجازی عبارت است از پیوند دادن دو چیز به هم ، با انگیزه‌ها و علل قابل قبول به گونه‌ای که سلب آن عقلا روا نباشد، مانند نسبت دادن رمی به خدا در آیه ۱۷ سوره انفال « فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ » نسبت واقعی عبارت است از نسبت دادن چیزی به چیز دیگر از روی علم و یقین.

نسبت ظاهری نیز انتساب از روی گمان ، حدس و برداشت شخصی است. بنابر این فردی که می‌گوید: « قطعاً مواردی که ائمه اطهار علیهم‌السلام در آثار روایی معین کرده‌اند مانند مقدار حدود و دیه حکم الله هستند» به نوع نسبت توجه نداشته است و نمی‌داند که حکم الله نامیدن محتوای روایات نسبتی ظاهری است. روایات همه « ظنی الصدور » هستند. در میان روایات، روایات جعلی بسیاری وجود دارد و نمی‌توان محتوای همه آنها را حکم قطعی خدا دانست علاوه بر این نسبت حکم امضایی به خدا نسبت مجازی است و نه حقیقی و دیه چون امضایی است نسبت آن به خدا اولاً مجازی و ثانیاً ظاهری است.

حکم الله آن دسته از احکامی است که نسبت آن به خدا حقیقی و واقعی باشد. حدود - به معنای فقهی خاص آن - حقیقتاً حکم الله است زیرا در قرآن و سنت متواتر به خدا منتسب شده است اما مقدار دیه زن و مرد چنین نیست و همین نکته راه امید را برای مردم و قانون‌گذار باز می‌گذارد. تقسیم حق به حق الله و حق الناس نیز از این قاعده بیرون نیست نسبت حق به خدا مجازی است نه حقیقی ؛ خدا که نعوذ بالله شهروند اسلامی نیست تا حقیقتاً حقی ببرد . انتساب حقیقی حق به خدا با توحید و صفات جلال و جمال خدا موافق نیست این ماییم که براساس استظهار و استنباط خود برای خدا حق قائل شده‌ایم خدا - اگر هم حقی بدان تفسیر داشته باشد- آن را به دینداران واگذاشته است: « أَرْضَ الْأَرْضِ بِرَبِّهَا عِبَادِيَ الصَّالِحِينَ » (انبیاء/ ۱۰۵) حکم نیز چنین است. گاهی استنباط فقیه یا تفسیر مفسران رسمی شریعت حکم خدا خوانده می‌شود. عده‌ای که از دانش دین

کم بهره‌اند گمان می‌برند خدا حقیقتاً حکم کرده است و نمی‌دانند که در علم کلام منکر وحی بر امامان شده‌اند و به خاتمیت حضرت محمد اعتراف کرده‌اند و شریعت او را کامل و تمام دانسته‌اند.

با این توصیف خدا حکمی نکرده است. بشر عالم حکمی را استنباط کرده و آن را به خدا نسبت داده است و در بیشتر موارد حتی خودش هم فهم خود را به خدا نسبت نداده و علم داشته که فهم او حکم خدا نیست ولی مریدانش آن را حکم خدا گرفته‌اند با این بیان روشن می‌شود که نظریه سوم (قصاص مشروط) حکم خدا نیست بلکه استنباط جمعی از فقیهان دنیای اسلام است که اگر به نسبت مذاهب شمارش شوند در اقلیت قرار می‌گیرند. پس برابری زن و مرد در قصاص نظریه خلاف شرعی نیست، قانونگذار ایرانی، برای تصویب برابری حکم الله را پیش رو ندارد و این مسئله مانع او نیست. اندیشه‌ای که نابرابری زن و مرد را حکم الله می‌خواند و تغییر آن را نقطه مقابل حکم خدا تصور می‌کند به خطا می‌رود.» (سعید زاده، شماره ۳۹، ۲۴/)

همین نویسنده در نوشتار دیگری دیه را سنتی اقتصادی اجتماعی و امضایی خوانده و تغییر سنت‌ها و چون و چرا در احکام امضایی دین اسلام را با توجه به اصول اساسی دین روا می‌داند:

«دیه و قصاص از دیر باز در میان ملل رواج داشته و مبدا بشری دارد. دیه در جامعه عرب پیش از اسلام نیز مرسوم بوده که به همان صورت و با همان نظریه‌های قرن ششم میلادی به قوانین اسلامی راه یافته و تا عصر حاضر نیز ماهیتاً درباره آن بحث نشده است. در جامع بابلی برای کور کردن چشم، شکستن استخوان و شکستن دندان دیه پرداخت می‌شده و مبلغ آن در هر مورد معین و جنس آن نقره بوده است. در قوانین حمورابی قصاص و دیه نمود روشن تری دارد. موادی از قانون حمورابی که اکنون در دست است به این دو موضوع اختصاص دارد. بر اساس روایات و متون اسلامی قانون دیات در میان عرب جاهلی اجرا می‌شد. عبدالمطلب مقدار دیه را از ده شتر به صد شتر افزایش داد. این افزایش خونبها نخست در میان قریشیان پذیرفته و سپس



عمومی شد. حضرت محمد ﷺ همین مبلغ را به عنوان دیه پذیرفتند. میزان دیه در جوامع مختلف یکسان نبوده و قبیله، جنسیت و شرافت در میزان آن تاثیر داشته است. اشراف زادگان جامعه بابلی در برابر طبقات پایین قصاص نمی‌شدند. در قوانین حمورابی نیز مشابه این تبعیضات دیده می‌شود در جامعه عرب نیز احتمالاً طبقه و قوم در میزان و نوع دیه موثر بوده است. شافعی نقل کرده که در میان عرب دیه افراد محترم بیشتر از دیه افراد عادی و گاهی چند برابر بوده است. برخی از قبایل عرب (نضیری‌ها) از برخی دیگر (قرظی‌ها) بیشتر دیه می‌گرفتند. در همه این جوامع جنسیت نیز یکی از متغیرها شمرده شده و دیه زنان را به نسبت مردان کاهش داده است.

در سنت عرب به جز سه متغیر یاد شده (نژاد، قوم، جنسیت) متغیرهایی چون شهر نشینی دین و پناهندگی نیز در میزان دیه تاثیر دارد طبق بعضی از دیدگاه‌های فقه اسلامی صاحبان ادیان رسمی (اهل ذمه) دیه‌ای کمتر از مسلمانان دارند.

در زمان پیامبر ﷺ بهای دیه به نسبت اشخاص اماکن و کالاهای متفاوت داشت. هم چنین میزان و نوع دیه برای افراد شهرنشین، روستا نشین و چادر نشین و با اندیشه‌های دینی و سیاسی متفاوت از چهار هزار تا دوازده هزار درهم نقره در نوسان بوده است.» (همان، شماره ۳۷، ۳۶)

این نویسنده برابری دیه زن و مرد را قبول دارد و نابرابری دیه را بشری می‌خواند:

« به نظر ما دیه زن و مرد در جان و عضو برابر است. آن چه افراد را به رویکردهای متفاوت می‌کشاند، مشکل آنان در حل مسئله است. دیه زنان به این صورت حکم مسلم اسلام نیست این حکم مبدا بشری دارد و خلفای اسلامی آن را صادر کرده‌اند. اگر دیه را جبران خسارت محسوب کنیم، می‌توانیم بگوییم که خلفای اسلامی خسارت‌های زنان را با توجه به اوضاع زمان و مکان کمتر برآورد می‌کرده‌اند و این برآورد بی ارتباط با سایر قوانین مدنی و جزایی آن دوره نبوده است. ولی امروزه با گذشت زمان و ضرورت تغییر در قوانین

خود به خود برابری حاصل شده است. زنی که خارج از خانه شاغل و هزینه خانواده بر دوش اوست همان زن نفقه گیر خانه دار گذشته نیست. زن امروز چون خودش به خواستگاری می رود یا با توافق ازدواج می کند- نه مثل گذشته که ازدواج با رضایت یک طرف انجام می شد- مهریه نقدی ندارد یا خیلی کمتر مهریه می گیرد. بنابر این تعادل حقوقی برای جامعه سنتی گذشته مصداق داشته اما اکنون که تعادل حقوقی برهم خورده است، تعادل مادی و امکانات مالی زوجه نیز به هم می خورد. در این صورت دیه زن با مرد برابر می شود زیرا زنان مثل مردان کار می کنند و مثل آنان مسئولیت های زندگی خانوادگی را بر دوش دارند و نان آور خانواده اند» (همان، /۳۷)

نویسنده یادشده چون دیه را حکم امضایی می داند تغییر آن و توجه به خواسته های مردم برای برابری دیه زن و مرد را جایز می داند:

«آیا مردم می توانند از حکام و متولیان برگزیده خود بخواهند قوانین شرعی را بازنگری و اصلاح کنند؟ آیا اراده و خواست مردم در تشریح بشری که در عین حال منتسب به خداست دخالت دارد یا نه؟ اگر مردم از قانون گذار بخواهند دیه زنان را برابر مردان تعیین کند آیا خواسته آنان حق است یا ناصواب؟

در نگاه اول اغلب مقامات خواسته مردم را ناصواب می شمارند اما با اندکی تامل و با تفکیک میان احکام امضایی و تاسیسی حقانیت درخواست آنان را در می یابند. چون دیات از قوانین امضایی اسلام است و چون زمان در تشریح آن نقش اساسی دارد، خواسته مردم در این بخش به حق است و باید به آن توجه کرد زیرا قانون برای مردم و برای احقاق حقوق آنان است. اگر مردم قانون را قبول نداشته باشند یا آن را ظالمانه بخوانند یعنی که قاضیان را عادل نمی دانند قانونگذاری در اسلام مشروط است و حد و حدودی دارد. تشریح نباید حرج آفرین باشد نباید مردم را در سختی بیندازد و به منافع مادی و معنوی آنان ضرر بزند. قانونی که باعث عسر، ضرر و حرج شود، مشروعیت و اعتبار ندارد. دین اسلام به پیروان خود آرامش می دهد و به فطرت و خواست آنان توجه دارد و لذا شدت و خشونت را بر نمی تابد.» (همان، /۳۸)



نویسنده «حقوق جزای اسلام و مساله قصاص و دیه زن» نیز دیه و مقدار آن را حکم امضایی گرفته است و بر این اساس نسخ و یا تعدیل آن را روا می‌داند:

«بسیار اتفاق افتاده است که اسلام سنت‌های جاری در عرب را پذیرفته و امضا کرده است ولی با گذشت زمان و تغییر شرایط و ملاک و معیارهای اجتماعی آن احکام یا مانند برده داری نسخ و یا تعدیل شده است.» (انصاری راد، ۱۳۷۷/۷/۱)

همو در پایان مقاله خویش نتیجه گرفته است:

«بسیار واضح است که اسلام با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان و تناسب این گونه احکام با شرایط حاکم بر آدمیان بسیار تأکید داشته است. حال با توجه به این نکته آیا در عصر ما که جان آدمیان چه مرد و چه زن به یک اندازه ارزش دارد با وجود داشتن حکم مطلق قرآن بر تساوی زن و مرد آیا جای آن نیست که در اصل حکم دیه بازنگری داشته باشیم؟» (همان)

نقد و سنجش

شبهه نویسنده مقالات «خون بهای زنان چرا نابرابر» و «زن مقتول از مرد قاتل هم کمتر است» از چهار گزاره شکل گرفته است:

۱. دیه حکم امضایی است.
۲. چون و چرا در احکام امضایی روا می‌باشد.
۳. مقدار دیه در قرآن و سنت متواتر نیامده است.
۴. نصف بودن دیه زنان مبدا بشری دارد و خلفاً حکم به تصنیف کرده‌اند.
۵. مقدار دیه یک حکم ظاهری و مجازی است.

در رابطه با ادعای نخست می‌توان گفت:

یک. وجوب دیه در آیات و روایات ظهور در تاسیسی بودن دارد و امضایی بودن آن نیاز به دلیل دارد چه این که اصل در احکام تاسیسی بودن آنها است و امضایی بودن احکام نیاز به دلیل دارد.

دو. تقسیم به تاسیسی و امضایی درباره احکام است و دیه حکم نیست تا

بتوانیم آنرا از احکام امضایی بخوانیم؛ چنان که نماز و روزه و ... حکم نیستند؛ بلکه متعلق حکم می‌باشند. حکم، وجوب پرداخت دیه، وجوب نماز و وجوب صوم است.

سه. وقتی می‌توان دیه را در شمار احکام امضایی آورد که پیش از آیات و روایات دیه به عنوان یک سنت فراگیر و همگانی یا دست کم سنت غالب مطرح باشد، در صورتی که پیش از اسلام زندگی قبیله‌ای بود و در زندگی قبیله‌ای هر فرد قبیله و طائفه، جزئی از کل قبیله به شمار می‌آمد و پرداخت کننده دیه و دریافت کننده آن قبیله بود، بنابر این دیه در جنایاتی که میان افراد یک قبیله رخ می‌داد مطرح نبود، چنان که خانواده شخصی که بر او جنایت رفته بود در جنایات درون قبیله‌ای حق انتقام از جانی را نداشتند و به طرد جانی از میان قبیله راضی بودند. در میان افراد و قبیله نیز اصل بر انتقام بود و هر گزینه دیگری نشان از ضعف قبیله داشت به گونه‌ای که دریافت دیه مذمت می‌شد هر چند در مواردی از قبیله جانی دیه دریافت می‌شد.

چهار. بر فرض آن که دیه حکم باشد و به عنوان یک سنت فراگیر وغالب باشد باز هم نمی‌توان دیه را از احکام امضایی به شمار آورد، زیرا احکامی که در شرایع پیش از اسلام آمده است از احکام انشائی خوانده میشود نه احکام امضایی؛ و دیه از مواردی است که در شریعت موسی و عیسی علیهم‌السلام آمده است.

پنج. اگر دیه را از احکام امضایی به شمار آوریم و ادعا کنیم شارع مقدس همان دیه‌ای را که پیش از اسلام رواج داشته امضا کرده است در این صورت ناگزیریم فلسفه دیه در اسلام را همان فلسفه دیه در عصر جاهلیت بدانیم در صورتی که اشکال کننده، فلسفه دیه را جبران خسارتهای اقتصادی می‌داند و اشکال خود را براساس همین فلسفه سامان داده است، نه فلسفه دیه در عصر جاهلیت که دیه در برابر شخصیت، مقام، نژاد، جنسیت و ... شخص جنایت دیده بود.

برای نمونه دیه افراد قبیله بنی النضیر برابر دیه دیگر قبایل بود، و دیه افراد قبیله بنی الاسد بن رزن دو برابر دیه قبیله بنی الدیل تعیین می‌شد. دیه کشته‌های قبیله بنی نضیر دو برابر کشته‌های بنی قریظه معین شده بود، چنان که برخی از اسناد و

تقسیم به تأسیسی و امضایی درباره احکام است و دیه حکم نیست تا بتوانیم آنرا از احکام امضایی بخوانیم؛ چنان که نماز و روزه و ... حکم نیستند؛ بلکه متعلق حکم می‌باشند. حکم، وجوب پرداخت دیه، وجوب نماز و وجوب صوم است.

مدارک تاریخی نشان می‌دهد دیه پیامبر ده برابر و یا سه برابر دیه سایرین بود، دیه رئیس یک قبیله برابر و یا کمتر و گاه چند برابر افراد عادی قبایل دیگر بود و دیه زنان برخی از قبایله‌ها از دیه مردان دیگر قبیله بیشتر بود...

اما ادعای دوم یعنی این که در احکام امضایی چند و چون روا خواهد بود نیز نقدهایی وارد است؛ از جمله:

یک. چند و چون در احکام امضایی مانند احکام تأسیسی نادرست است و نمی‌توان به بهانه امضایی بودن حکم خواستار تغییر حکم شد، به ویژه که دیه و مقدار دیه در آیات و سنت متواتر ثابت است و به باور اشکال‌کننده احکامی که در سنت متواتر آمده است حکم الله است و غیر قابل چند و چون.

دو. نویسنده به باور خود امضایی بودن دیه را اثبات کرده است و اگر چند و چون در احکام امضایی درست باشد می‌توان در دیه به عنوان یک حکم امضایی چند و چون کرد، اما آنچه نویسنده در پی آن است برابر ساختن دیه زنان با مردان و چند و چون در مقدار دیه زنان است، نه چند و چون در خود دیه و انتخاب گزینه دیگری جز دیه. و اگر نویسنده مقدار دیه را امضایی می‌داند هیچ مدرک و سند تاریخ بر تایید نظریه نویسنده و این که مقدار دیه زنان در پیش از اسلام پنجاه شتر بوده وجود ندارد، چنان که در نوشته‌های نویسنده نیز شاهد و قرینه‌ای که مقدار دیه زن را پیش از اسلام پنجاه شتر بداند وجود ندارد.

بنابر این بر فرض آن که دیه را امضایی بدانیم و مقدار دیه مردان را نیز امضایی بدانیم اما مقدار دیه زنان را نمی‌توان امضایی دانست، زیرا هیچ سند تاریخی نشان نمی‌دهد که دیه زنان پیش از اسلام پنجاه شتر بوده است و یا دیه زنان نصف یا یک سوم یا چهارم و یا ... دیه مردان بوده است بلکه در مواردی دیه زن یک قبیله



چند برابر دیه مرد قبیله دیگر بوده است.

سه. اگر چند و چون در احکام امضایی روا باشد و مقدار دیه زنان نیز امضایی باشد باز هم نمی‌توان گزینه دیگری غیر از دیه و غیر از پنجاه شتر در دیه زنان را به عنوان حکم شرعی بیان داشت زیرا انتخاب هر گزینه و حکم جدیدی نیاز به دلیل امضا دارد و دلیل امضا محدود است به کتاب، سنت، عقل و اجماع.

کتاب، سنت و اجماع نمی‌تواند دلیل امضای برابری دیه زنان با مردان باشد، چه این که دلالت بر نابرابری دیه زنان با مردان دارد.

عقل نیز با توجه به این که نفقه بر ذمه مرد است و مرد بایستی تمام هزینه‌های خانواده خود را تأمین کند و زن هیچ مسئولیتی از نظر شارع در تأمین هزینه‌های خانواده ندارد و از آن سو زنان مهریه دارند و مهریه دیه مرد به زن است، حکم به برابری دیه زنان با مردان نمی‌کند به ویژه با این فرض که فلسفه تشریح دیه تأمین و جبران خسارتهای اقتصادی خانواده جنایت دیده باشد.

بنابر این اگر بخواهیم برابری دیه زن و مرد را حکم عقل بدانیم و به قاعده «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» به حکم برابری دیه زن و مرد صورت شرعی بدهیم بایست نخست وجوب نفقه و مهریه را از ذمه مرد برداریم.

چهار. اگر تغییرات و اصلاحات شارع در سنتها و مستقلات عقلیه پیش از اسلام تاثیر گذار نباشد ناگزیریم بسیاری از احکام حتی عبادیات را امضایی بدانیم و به جواز چون و چرا در آنها حکم کنیم در صورتی که به نظر نمی‌رسد اشکال کنندنده این پیامدها را بپذیرد و در پی آن باشد.

بر ادعای سوم نیز دو اشکال وارد است:

یک. به باور برخی از مفسران و فقها مقدار دیه در آیات قرآن آمده است به ویژه با فرض امضایی بودن دیه و مقدار دیه مردان. افزون بر این روایاتی که بیانگر مقدار دیه در قتل عمد و شبه عمد و خطا و جراحات و ... هستند به اندازه‌ای فراوان هستند که می‌توان آنها را متواتر نامید به گونه‌ای که بررسی سند تک تک این روایات ضروری به نظر نمی‌رسد.

دو. چند و چون بسیاری از احکام شرعی در آیات قرآن نیامده است و روایاتی



که نشان دهنده کیفیت و کمیت این احکام است در حد تواتر نیست. آیا نیامدن این گونه احکام در قرآن و سنت متواتره مجوز چند و چون در احکام است؟! برای نمونه برخی از اعمال حج در سنت متواتر نیامده است آیا نیامدن این احکام چند و چون در شکل حج و احکام آن را مجاز می‌کند؟!

در نقد ادعای چهارم نیز مواردی را می‌توان ذکر کرد:

یک. مقدار دیه زنان مبدأ بشری ندارد و حکم خلفا نیست، بلکه مدلول روایات زیادی است که از امامان معصوم علیهم‌السلام رسیده است چنان که در همین نوشتار برخی از آن روایات را آوردیم.

دو. به فرض آن که مقدار دیه زنان بر اساس داوری و حکم خلفا باشد در این صورت نویسنده محترم ناگزیر از امضایی خواندن دیه، مجاز دانستن چون و چرا در احکام امضایی و ... نبود، زیرا آن چه خلفا داشته‌اند نظر شرعی اصلاً حکم نیست و مانع شرعی برای قانونگذار به شمار نمی‌آید تا بخواهیم با امضایی خواندن دیه منع شرعی را از میان برداریم.

سه. مقایسه زن امروز با زن دیروز در اشکال نویسنده نشان می‌دهد که نویسنده می‌خواهد بگوید زنی را که در گذشته پنجاه شتر دیه او بوده زن امروزی نیست بنابر این دیه زن امروزی پنجاه شتر نمی‌باشد. اگر مقصود نویسنده چنین چیزی است نیازی به این همه مقدمه چینی نبود؛ او می‌توانست از ابتدا ادعا کند مقدار دیه زن نصف مرد است اما برای زن دیروز نه زن امروز که قابل مقایسه با زن دیروز نیست.

چهار. تمام زنان امروز شاغل نیستند و بسیاری از زنان مسلمان خانه دارند. افزون بر این بر فرض آن که تمام زنان شاغل باشند و یا مهریه نگیرند، اما این حکم شرعی را عوض نمی‌کند؛ در شرع اسلام نفقه زن و خانواده‌اش بر عهده مرد است و مهریه نیز دین است بر ذمه مرد، و او می‌تواند هر زمان خواست درخواست مهریه کند و با حمایت قانون مهریه‌اش را دریافت کند.

اما ادعای پنجم، اگر تقسیم بندی احکام به حقیقی، واقعی و ظاهری درست باشد آیات و روایات بسیار زیادی که در قصاص مشروط یا نصف بودن دیه زن

وجود دارد و در نگاه عده‌ای در حد تواتر است دیه را از احکام حقیقی یا دست کم واقعی نمی‌سازد؟!

پیامدهای قصاص مشروط

شماری از نویسندگان، قصاص مشروط را از آن جهت بر نمی‌تابند که اجرای این حکم پیامدهای بسیار بدی به همراه خواهد داشت. برای نمونه نویسنده «برابری زن و مرد در قصاص» می‌نویسد:

«اگر مردی زنی را بکشد و قاضی حکم به قصاص دهد و ولی زن قادر بر پرداخت نصف دیه نباشد در این صورت چه باید کرد؟» (محمودی، ۵۰/)

او برای پاسخ به این پرسش چند احتمال می‌آورد و همه را دارای اشکال می‌خواند:

۱. «قاتل از زندان آزاد شود تا وقتی که ولی دم قادر به تهیه نصف دیه گردد و بعد از پرداخت آن قاتل قصاص شود» (همان)

به باور نویسنده، این گزینه به ناامنی در جامعه می‌انجامد و قانون و قانون گذاران را زیر سوال می‌برد:

«اما اگر قاتل در زندان بماند تا حکم نهایی در باره اتهام وی صادر شود و بعد از رسیدگی و اثبات اتهامش به قصاص محکوم گردد بدیهی است در صورتی که ولی دم نصف دیه مرد را پرداخت کند مشکلی برای اجرای حکم قصاص پیش نخواهد آمد. ولی فرض این است که صاحب خون نتواند نصف دیه را بپردازد. حال اگر به علت فقر ستم‌دیده، قاتل از زندان آزاد شود ممکن است مفسد زیر پیش آید.

الف. اولیاء مقتول در مقام انتقام‌جویی شخصی برآمده و قاتل را خود به قتل برسانند زیرا وقتی قانون حامی حقوق مظلوم نباشد مظلوم هم ظالم خواهد شد. ب. ممکن است اولیاء مقتول نخواهند یا نتوانند شخصا از قاتل انتقام بگیرند ولی انتقاد آنها از قانون و قانون گذار و بازگو کردن مظلومیت خویش نزد دیگران هم از اعتبار قانون و مجریان آن خواهد کاست و هم افراد جامعه به ارتکاب قتل عمد تشویق خواهند شد. مخصوصاً وقتی که بدانند مخالف و دشمن ایشان



شخص فقیری است که اولیاء او قادر به پرداخت نصف دیه قاتل نیستند.» (همان)
۲. «قاتل در زندان نگهداری شود تا زمانی که ولی دم بر پرداخت نصف دیه
توانا گردد.» (همان)

این گزینه نیز به باور منتقد به بی عدالتی و سردرگمی می‌انجامد:

« اگر بعد از چندین سال اولیاء دم توانستند نصف دیه را تهیه کرده و بپردازند
آیا منصفانه است که قاتل را چندین سال بلا تکلیف در زندان نگهدارند و بعد هم
او را اعدام کنند؟ آیا قاتل را به انتظار اعدام، چند یا چندین سال نگه داشتن
او را در وحشت و اضطراب لحظه فرا رسیدن مرگ قرار دادن منصفانه است؟
اگر تا زمان فراهم کردن نصف دیه ولی دم بمیرد و وارثی هم نداشته باشد آیا
در چنین مواردی حقی ضایع نشده است؟» (همان، ۵۳/)

۳. «اصولا قاتل بعد از ارتکاب جرم زندانی نگردد تا تکلیف او بعد از پرداخت
نصف دیه روشن شود.» (همان / ۵۰)

به باور نویسنده محترم این گزینه با عدالت ناسازگار می‌نماید و زمینه ساز هرج
و مرج خواهد شد.

« بدیهی است در صورتی که قتلی به وقوع بپیوندد و قاتل دستگیر و زندانی
نشود تا در محاکمه تکلیف نهائی او روشن گردد در جامعه هرج و مرج به وجود
خواهد آمد و هر کسی که قصد انتقام گرفتن از دشمن خود را داشته باشد
وحشت زیادی از قتل خصم خود نخواهد داشت و این امر چون به صلاح جامعه
نیست و با عدل و انصاف هم مطابقت ندارد اسلامی نخواهد بود.» (همان، ۵۱/)
نویسنده دیگری با شمارش پیامدهای منفی قصاص مشروط، خواهان تساوی دیه
زن و مرد است:

« محصول تجربه ۱۲ سال اجرای نظریه قصاص مشروط عبارت است از: قصاص
نشدن تعدادی از قاتلان زنان؛ بلا تکلیف ماندن تعدادی دیگر از قاتلان آنان؛ افزایش
جرأت و جسارت قاتلان؛ زجر و شکنجه روحی خانواده‌های مقتول؛ به زحمت افتادن
آنها برای کسب نصف دیه؛ ایجاد روحیه بدبینی نسبت به فقه شیعه؛ اعتراض‌های
بین المللی؛ حمله مخالفان اسلام از همین سنگر و...» (سعیدزاده، شماره ۳۹، ۴۰/)

نقد و بررسی

هر چند تمام گزینه‌هایی که نویسنده محترم مطرح می‌کند و نادرستی آنها را نتیجه می‌گیرد درست می‌نماید اما می‌توان بر این گزینه‌ها گزینه‌های دیگری را نیز افزود. وقتی کسی مرتکب قتل می‌شود دو حق را از بین برده است: حق نخست حق امنیت مردم به اعتبار این که در یک جامعه مشترک زیست می‌کند و حق دوم حق حیات مقتول است. بنابر این باید دو نوع مجازات برای قاتل وجود داشته باشد که این دو نوع مجازات در صورت قصاص تحقق می‌یابد اما اگر قاتل دیه پرداخت کند و خانواده مقتوله نیز به دریافت دیه رضایت دهند نمی‌توان هیچ مجازاتی برای قاتل در نظر نگرفت اگر مردی زنی را بکشد و خانواده زن بی‌درنگ درخواست دیه کنند آیا می‌توان قاتل را از کیفر رها کنید و تنها او را محکوم به پرداخت دیه کرد، یا این که او باید دیه پرداخت کند از آن جهت که حق حیات یک نفر را گرفته است و مجازات دیگری ببیند از آن جهت که در جامعه ایجاد ناامنی کرده است و امنیت دیگران را به مخاطره انداخته است.

افزون بر این می‌توان سقف زمانی مشخصی برای پرداخت دیه به قاتل یا خانواده او در نظر گرفت و بدون این که قصاص مشروط را زیر سوال ببریم از ظلم بر قاتل اجتناب کنیم. افزون بر این می‌توان با راهکارهایی جلوی این پیامدها را گرفت. برای نمونه در قالب بیمه می‌توان ما به التفاوت دیه زن و مرد را به مرد قاتل پرداخت و یا این که حکومت اسلامی در صورت ناتوانی خانواده مقتوله دیه را از بیت‌المال بپردازد و تکلیف قاتل هر چه زوتر روشن شود.

قصاص اعضا و جوارح

اگر فردی عضو فرد دیگری را از بین ببرد در این صورت اگر وسیله جنایت به گونه‌ای باشد که در اکثر موارد به قتل می‌انجامد، فرد قاتل باید قصاص گردد و اگر وسیله جنایت معمولاً باعث از میان رفتن عضو نمی‌گردد اما در این مورد باعث از بین رفتن شده است قصاص جانی در صورتی روا است که به عمد چنین کاری کرده باشد.



افزون بر این می‌توان سقف زمانی مشخصی برای پرداخت دیه به قاتل یا خانواده او در نظر گرفت و بدون این که قصاص مشروط را زیر سوال ببریم از ظلم بر قاتل اجتناب کنیم. افزون بر این می‌توان با راهکارهایی جلوی این پیامدها را گرفت. برای نمونه در قالب بیمه می‌توان ما به التفاوت دیه زن و مرد را به مرد قاتل پرداخت و یا این که حکومت اسلامی در صورت ناتوانی خانواده مقتوله دیه را از بیت المال بپردازد و تکلیف قاتل هر چه زوتر روشن شود.

به باور برخی از فقها، آیات شریفه ذیل دلالت بر جواز قصاص در اعضا و جوارح دارد:

«وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» (مانده/۴۵)

«فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ» (بقره/۱۹۴)

«وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ» (نحل/۱۲۶)

در برابر این گروه برخی از نویسندگان دلالت آیات یاد شده بر جواز قصاص در پایین تر از نفس را بر نمی‌تابند. به باور این گروه آیه شریفه «وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...» (مانده/۴۵) خطاب به بنی اسرائیل است نه مسلمانان بنا بر این حکم مسلمانان را بیان نمی‌کند.

آیه دوم «فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ...» (بقره/۱۹۴) نیز ناظر به قصاص پایین تر از نفس نیست؛ بلکه بیانگر چگونگی برخورد مسلمانان با کفار است.

آیه سوم «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ...» (نحل/۱۲۶) و «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/۴۰) نیز در مقام دفع آزار از نفس و مقابله به مثل است نه بیان عقوبت پایین تر از نفس. (محامی، ۱۶۳-۱۶۴)

نقد و سنجش

هر چند آیه شریفه « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالْئَفْسِ » خطاب به بنی اسرائیل است و برخی چون محمد بن شربینی، البکری الدمیاطی، مناوی، با استناد به آیات وحی « شریعت پیشینیان » را شریعت ما نمی دانند، اما در برابر این گروه شماری دیگر شریعت سابق را شریعت اسلام می دانند و به آیات ذیل استناد می کنند:

« يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُننَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » (نساء/۲۶)
« أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَيُهْدِنُهُمْ آقَدِيدَهُ » (انعام/۹۰)

به باور گروه دوم، آیات یاد شده ناسازگار با آیه « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا » (مائده/۴۸) نیست؛ چه این که آیه « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ » تا زمانی اعتبار دارد که نسخ نشده باشد و آیه شریفه « يُرِيدُ اللَّهُ » و آیه « أُولَئِكَ الَّذِينَ » ناظر به اصول دین است نه فروع دین:

« اجمعت عليه الامه هو ان شرع من قبلنا اذا خالف ما ثبت في شرعنا فهو منسوخ به لامحاله و اما اذا لم يخالف فوقع فيه الخلاف و الجمهور على انه ليس شرعا لنا الا اذا سيق مساق المدح و الثناء » (مصاحبه با طرهونی)
« امت اجماع دارند بر این که شریعت پیشین اگر ناسازگار با چیزی باشد که در شریعت ما آمده است آن حکم شریعت پیشین منسوخ می شود.
اما اگر حکم آن شریعت با حکم شریعت ما ناسازگار نباشد و در آن اختلاف رخ دهد در آن صورت جمهور آن حکم شریعت پیشین را حکم شریعت ما نمی شناسند؛ مگر آنکه در شریعت پیشین آمده است در قالب مدح و ثناء قرار گیرد.»

باور مخالفان در مورد آیه دوم نیز درست نیست؛ چه این که از این آیه برخی از فقها چون شیخ طوسی و محقق اردبیلی (خلاف، ۱۹۴/۵ و مجمع الفائده، ۷۷/۱۴) برای قصاص در پایین تر از نفس بهره برده اند.

بنابر این نتیجه می گیریم آیه شریفه از آن جهت که دلالت بر قصاص مشروط دارد از سوی گروهی از فقها برای قصاص پایین تر از نفس مورد استفاده قرار

گرفته است.

دیدگاه مخالفان در باره مستند سوم نیز نادرست است چه این که این آیات به تعبیر برخی از فقهاء بر اصل مقابله به مثل دلالت دارد و یکی از مصادیق مقابله به مثل قصاص است.



پی نوشت ها :

۱. در آیه ارث حد ادنی و حد اعلی آمده است حد اعلی آن است که مرد دو برابر زن ارث ببرد و حد ادنی آن است که زن کمتر از نصف ارث مرد سهم نبرد. مرد حداکثر ۶/۶٪ و زن دست کم ۳/۳۳٪ ما ترک میت. بنابر این می‌توان به زن سهم بیشتری داد و از سهم مرد که حداکثر آن ۶/۶٪ است مقداری کاست و آن را به زن داد.

۲. در این دو آیه حد ادنی تحریم نکاح، نکاح با همین مواردی است که در آیات شریفه آمده است بنابر این در هیچ صورت ازدواج با موارد یاد شده جایز نیست اما با اجتهاد می‌توان بر موارد یاد شده اضافه کرد مثلا اگر ازدواج با دختر عمو، دختر دایی و ... از جهت علمی اثرات بدی بر فرزندان دارد در این صورت می‌توان بر موارد تحریم نکاح افزود و تحریم را تنها به همان مواردی که در دو آیه شریفه آمده است محدود نکرد.

۳. اگر حکمی منصوص العله باشد با رفتن علت معلول نیز می‌رود. به این معنا که اگر قصاص به عنوان یک حکم علتش در آیه با روایات آمده باشد با رفتن آن علت حکم می‌رود به اصطلاح حکم دائر مدار علت است. اما اگر در آیه یا روایتی فلسفه یک حکم آمده باشد با رفتن فلسفه یک حکم اصل حکم از میان نمی‌رود اگر فلسفه نماز که مثلا باز داشتن نماز گذار از فحشاء و منکر است تحقق نیابد نمی‌توان به این بهانه نماز نخواند اما اگر علت یک حکم وجود نداشت آن حکم از میان می‌رود.

در آیه شریفه مورد بحث نیز آن چه در آیه آمده است فلسفه قصاص است نه علت قصاص که اگر عبارت و فی القصاص حیاة علت حکم باشد اگر این علت به وسیله دیگری یا روش دیگری جز قصاص تامین گردد باید بتوان قصاص را اجرا نکرد و کیفر دیگری را جایگزین کرد در صورتی که هیچ یک از فقها چنین فتوایی ندارند.

علت حکم صفتی است در حکم که به وسیله آن وجود حکم دانسته می‌شود برای نمونه اسکار صفتی است برای خمر و به این صفت حرمت خمر دانسته

می‌شود اما حکمت حکم عبارت است از چیزی است که سبب حکم شده است اعم از آن که آن چیز مصلحت در پی داشته باشد یا دفع ضرر برای نمونه حکمت تحریم خمر دفع ضرر است که آن ضرر ذهاب عقل است و حکمت از تحریم ربا دفع ضرر است.

افزون بر این آن چه نویسند محترم به عنوان شواهد نظریه خویش می‌آورد بیشتر با فلسفه قصاص سازگار است، عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» نیز احتمال دارد به عبارت «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ» بازگردد نه به عبارت «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ» و آیات و روایاتی که در قرآن و منابع روایی دلالت بر ترجیح بخشش مجرمان دارد از درستی نظریه نویسنده محترم حکایت ندارد چه این که مدعای نویسنده آن است که قصاص منصوص العله است و علت آن حیات است.



منابع و مأخذ

۱. ابن جوزی؛ زاد المسیر، دار الفکر، بیروت.
۲. ----؛ المصنفی باکف اهل الرسوخ من علم الناسخ و المنسوخ، الرسالة، بیروت.
۳. ----؛ نواسخ القرآن، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۴. ابن فهد حلی؛ مهذب البارع، جامعه مدرسین، قم.
۵. انصاری راد، رضا؛ «حقوق جزای اسلام و مساله قصاص و ديه زن»، روزنامه زن، ۱۳۷۷/۷/۱
۶. باقی، عماد الدین؛ «اعدام و قصاص»، نشریه نشاط، ۱۳۷۸/۶/۸
۷. الحلی، محمد بن ادريس؛ السرائر، نشر اسلامي، قم.
۸. خمینی، روح الله؛ تحریر الوسيلة، مکتبه الاعتقاد، تهران.
۹. خوئی، ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن، دار الزهراء، بیروت.
۱۰. ----؛ مصباح الفقاهة، سيدالشهداء، قم.
۱۱. سعید زاده، محسن؛ «خون بهای زنان چرا نابرابر؟!»، ماهنامه زنان، شماره ۳۷.
۱۲. ----؛ «زن مقتول از مرد قاتل هم کمتر است»، ماهنامه زنان، شماره ۳۹.
۱۳. سیف زاده، محمد؛ (www.dw-world.de/Persian/interviews).
۱۴. شحرور، محمد؛ کتاب و القرآن قراءة معاصرة، چاپ پنجم، بیروت.
۱۵. شوآف، منیر محمد طاهر؛ تهافت الدراسات المعاصرة فى الدولة و المجتمع، دارالشوآف، ریاض.
۱۶. ----؛ تهافت القراءة المعاصرة، الشوآف للنشر و الدراسات، بیروت.
۱۷. شهید اول؛ شرح لمعه، داوری، قم.
۱۸. شهید ثانی؛ مسالک الافهام، مؤسسه معارف اسلامي، قم.
۱۹. شیخ صدوق؛ المقنع، مؤسسه امام هادی، اعتماد، ۱۴۱۵هـ.
۲۰. شیخ طوسی؛ الخلاف، نشر اسلامي، قم.
۲۱. صانعی، پرویز؛ حقوق جزایی عمومی، طرح نو، تهران.
۲۲. صانعی، یوسف؛ جزوه درسی خارج، مبحث قصاص.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان، جامعه مدرسین، قم.