

## راهکارهای شریعت برای حفظ کرامت انسان در حقوق جزای اسلامی

محمد رضا کاظمی گلوردی<sup>۱</sup>

ثریا منیری تکمه داش<sup>۲</sup>

### چکیده

مطابق نصوص قرآنی و روایی، خداوند متعال، بنی آدم را کرامت بخشیده است و انسان به عنوان «انسان»، درخور احترام و سزاوار تکریم دانسته شده است. لازمه ی این نگاه، انعکاس و بازتاب آن در قوانین و مقررات شریعت است؛ بخصوص در قوانین کیفری که حتی مرتبه ی نازل آن، ایلاء، اهانت و ایذاء را در بر دارد و به ظاهر، با تعظیم و بزرگداشت آدمی ناسازگار می نماید. لذا شریعت اسلام در قوانین کیفری خود، راهکارهایی را برای حفظ کرامت انسان تعبیه کرده است. و با تعبیه ی این راهکارها، اجرای مجازات را به موارد ضروری آن که اجتناب از آن به زیان و خسارت بر می گردد، محدود ساخته است. بر این اساس، اعمال دقیق این راهکارها در قوانین کیفری - آنگونه که مد نظر شریعت اسلام است - باعث خواهد شد تا متقن ترین دلایل در عداد دلایل مثبتی جرم قرار گیرد، تا از این طریق افراد به آسانی هتک نشوند و کرامت انسانی آنان لگه دار نگردد. در این مقاله سعی شده با استفاده از منابع معتبر فقهی، به موضوع «راهکارهای شریعت برای حفظ کرامت در قوانین جزایی اسلام» پرداخته و به نتیجه ای قابل اتکا، دست یافته شود.

**واژگان کلیدی:** کرامت، کرامت انسانی، حقوق جزای اسلامی؛

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

۲- دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

#### مقدمه؛

تأمل در نظام کیفری اسلام ما را به این حقیقت رهنمون می سازد که اسلام، با برقراری انواع مجازات های اسلامی هدف اصلی خود را، مصالح شش گانه یا «ضروریات سته» - که عبارتند از: دین، نفس، نسل، نسب، مصلحت مال، و مصلحت عرض قرار داده و هرنوع تعدی و تجاوز به هر یک از این مصالح شش گانه را جرم دانسته و برای آن مجازات تعیین کرده است. اما روح حاکم بر این نظام کیفری، روح تساهل و عطوفت و ستر و پوشش و عفو و گذشت می باشد و مجازات به عنوان آخرین راه مطرح است و در واقع، موضوعیت و مطلوبیت ندارد و مجرم به عنوان انسانی شکست خورده و سقوط کرده از مقام عالی انسانیت - که نیاز به دستگیری و اصلاح دارد - مورد توجه ویژه است. چه هدف از بعثت پیامبران: به طور کلی، تربیت و ساختن انسانی وارسته و صالح و بازسازی و اصلاح افراد منحرف و بزهکار می باشد. همین توجه هدفدار اسلام به مجرم است که باعث شده در قوانین جزایی، راهکارهایی تعبیه شود تا از طریق آنها کرامت انسانی افراد، حفظ گردد؛ راهکارهایی چون سقوط مجازات به واسطه ی عروض شبهه، سخت گیری در اثبات جرائم، سقوط مجازات به واسطه ی توبه و سقوط مجازات به واسطه ی عفو امام.

#### تعریف کرامت

برخی از لغت شناسان عرب «کرامت» را در معنای سخاوت، شرافت، نفاست و عزت نفس آورده اند. (قرشی، ۱۴۱۲، ۶، ۱۰۳) ابن فارس در کتاب خود ذیل واژه ی «کرم» می نویسد: «اصل صحیح له بابان؛ شرف فی الشیء فی نفسه أو شرف فی خلق من الاخلاق ....» ؛ کرامت از ریشه ی «کرم» به معنای شرافت در ذات و نفس آن

شیء و یا شرافت در اخلاق است .... . «(المصطفوی، ۱۴۰۲، ۱۰: ۴۶-۴۷) و در معنای اصطلاحی آن آمده است: کرامت همان نزاهت از پستی و فرومایگی است، ... و کرامت یک وصف نفسی است. (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ۲۱-۲۲).

براساس آنچه گفته شد و نیز با توجه به اینکه کلمه ی «کرامت» در لغت مقابل با کلمه ی «لئامت» آمده است این حیث تقابلی، نشانگر این حقیقت است که مفهوم بلندی و شرافت و علو در آئینه ی معنایی کرامت، نمود چشمگیری دارد؛ چرا که لئامت و لئیم که از ریشه ی «لوم» گرفته شده، در معنای کسی آمده است که اصلش پست و نفسش بخیل باشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۵۳۰؛ واسطی زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۷: ۶۳۴). همچنین دقت در مرزشناسی لغوی مفهوم «کرامت» با کلماتی نظیر «شرافت» و «عزت»، نشان می دهد که شمول بیشتر، همراه با بار معنایی ویژه ای در کرامت وجود دارد که آن را از معنای قریب الافق و نزدیک به آن جدا می کند. (جوهری، ۱۴۱۰، ۴: ۱۳۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ۳: ۲۶۳؛ حمیری، ۱۴۲۰، ۶: ۳۴۱۹ و ۷: ۴۲۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵: ۳۷۴ و ۹: ۱۶۹).

بنابراین تأمل و مرور بر دیدگاههای لغوی در باب «کرامت» و مشتقات آن، ما را به این حقیقت می رساند که اولاً کرامت معنایی است که در بردارنده ی عزت، نفاست، شرافت و تشخیص یافتن در میان همگنان خود می باشد و از این روست که حرمت و احترامی خاص برای صاحب کرامت به وجود می آید؛ ثانیاً تأمل در معنای لغوی کرامت، بیانگر دو نوع کرامت است: ۱- کرامت در نفس و ذات شیء ۲- کرامت در فعل و رفتار.

## کرامت انسانی

کرامت انسانی (Human dignity) به رغم اهمیت بسیار بالایی که دارد، تا کنون در هیچ یک از اسناد بین المللی و قوانین داخلی کشور تعریف نشده است اما فلاسفه و اندیشمندان سعی کرده اند کرامت انسانی را تعریف و معنای اصطلاحی آن را روشن نمایند.

علامه جعفری<sup>۱</sup> ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی می گوید: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسان ثابت شده است که عبارت است از: ۱- کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه ی انسان ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران، آن را از خود سلب نکنند، از این وصف شریف برخوردارند. ۲- کرامت اکتسابی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می شود. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹). از دقت و تأمل در سخنان علامه چنین استفاده می شود که ایشان «ذاتی» را در این جا به معنای فلسفی آن به کار نبرده اند چرا که «ذاتی» به لحاظ منطقی قابل سلب نیست. از این جهت این تعریف ابهام دارد.

برخی دیگر از اندیشمندان نیز در تعریف کرامت انسان می گویند: کرامت انسانی به آن نوع حرمت و ارزشی گفته می شود که انسان از آن جهت که انسان است از آن برخوردار است. آنان منشأ این کرامت را در انسانیت انسان و فرزند آدم بودن او جستجو می کنند و می گویند این انسانیت در تمام انسان ها به طور مساوی وجود دارد. (الحکیمی، ۱۳۶۷، ۵: ۱۵۶).

به نظر می رسد تعریف مذکور از کرامت نیز، دارای ابهام است چون به این سوال اساسی که چرا انسان بما هو انسان دارای کرامت است، پاسخ روشن نمی دهد.

با توجه به آنچه گفته شد و همچنین با توجه به تقسیم بندی که در لغت از «کرامت» شده بود، می توان گفت: کرامت انسانی به دو دسته تقسیم می شود:

۱- کرامت نفس، که عبارت است از آن نوع شرافت، نفاست و حیثیت و عزتی که تمامی انسان ها فی ذاته از آن برخوردارند به جهت آن روح الهی که در آن ها دمیده شده است.

۲- کرامت عرضی (اکتسابی) که عبارت است از آن نوع شرافت و حیثیتی که انسان ها به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی های ذاتی خود در پرتو تقوا، ایمان، و معرفت و عمل صالح به دست می آورند. به عبارت دیگر «هر چند همگان دارای شئون و حیثیت برابرند، اما انسان قادر است با به کار انداختن استعدادهای جمیله ی خود، مراتب کمال انسانیت را طی کند و به مدارج عالی ارتقاء یابد. بدین ترتیب است که رفتار انسانی منزلت های متفاوتی را ایجاد می کند و در نتیجه، افراد نسبت به یکدیگر برتری پیدا می کنند.» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

### حقوق جزای اسلامی

حقوق جزای اسلامی، سلسله ای از قواعد و ضوابط است که به موجب آنها، جرایم و جنایات و معاصی کبیره، اعمال مخالف نظم و امنیت و عدالت اجتماعی، تشخیص و میزان و نوع مجازات آن نیز معین می گردد و در مواردی تعیین میزان آن به عهده ی حاکم شرع و ولی فقیه محول می شود. (فیض، ۱۳۸۹: ۵۵)

### راهکارهای شریعت برای حفظ کرامت انسان در حقوق جزای اسلام

شریعت مقدّس اسلام، راهکارهایی را در حقوق جزای خود در نظر گرفته است تا از این طریق، افراد به آسانی هتک نشوند و کرامت انسانی آنها لگه دار نگردد که در ذیل، به تشریح راهکارهای ارائه شده، پرداخته می شود.

### الف) ساقط شدن مجازات به واسطه ی عروض شبهه

یکی از راهکارهایی که شریعت اسلام برای حفظ کرامت متهمین در قوانین کیفری خود تعبیه کرده است، «سقوط مجازات به واسطه ی عروض شبهه» است که مشهور فقهاء از آن به «قاعده ی درأ» تعبیر می کنند و در موارد گوناگون به آن استناد کرده اند. این قاعده یکی از قواعد مسلم فقه شیعه است و در مواردی که وقوع جرم و یا انتساب آن به متهم و یا مسئولیت و استحقاق مجازات وی، به جهتی محلّ تردید و تشکیک باشد، به واسطه ی این قاعده، جرم و مجازات حدّی و تعزیرات شرعی منتفی می شود.

مضمون این قاعده، نشانگر این است که نظام جزائی اسلام سعی بر آن دارد تا با پیدایش کمترین شبهه، کیفر را ساقط گرداند و از این طریق، کلیه ی دلایل و امارات و قرائن ظنی را از عداد دلایل مثبتیه ی کیفری خارج ساخته و قوی ترین دلایل و اسباب را به منظور اجرای مجازات به کار برد تا به واسطه ی این راهکار، کرامت و عزّت نفس آدمی که از بنیادی ترین حقوق اساسی بشر است، حفظ گردد.

این راهکار در نظام جزائی اسلام، مستند به مدارک متعددی است که از طریق عامّه و خاصّه وارد شده است. شیخ صدوق به نقل از پیامبر اکرم ۹ آورده است؛ «کیفر را به مجردّ حدوث شبهه، دفع کنید». (صدوق، ۱۴۱۳، ۴: ۷۴؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۱۸: ۴۷؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۸: ۲۶)

ترمذی در کتاب سنن که از منابع معتبر حدیثی اهل سنت است به نقل از عایشه از رسول گرامی اسلام ۹ چنین نقل می کند: «تا می توانید، حدود را از مسلمانان دفع کنید (سعی کنید بر کسی حدّی جاری نشود)، پس اگر راه گریزی برای مسلمانان به

جهت فرار از حد پیدا کردید، او را رها سازید؛ زیرا اگر حاکم در عفو خطا کند، بهتر از آن است که بی گناهی را مجازات نماید». (ترمذی، بی تا، ۴۳۸:۲)

همچنین توجه به سیره ی عملی معصومین: به ویژه حضرت امیرالمؤمنین علی ۷ در برخورد با مجرمین در خصوص مجازاتهای سخت نیز مؤید این ادعاست.

روایت ابی عبیده از حضرت امام محمد باقر(ع) است که فرمود: «زنی را همراه با مردی که با او به طور نامشروع آمیزش نموده بود، نزد حضرت علی(ع) آوردند. زن عرض کرد: یا امیرالمؤمنین! بخدا سوگند این مرد مرا به زور وادار به این کار کرد و من از خود اختیاری نداشتم. حضرت در پی این ادعا، حد را از او برداشته و تبرئه اش نمود». (حرّعاملی، ۱۴۰۹، ۲۸:۱۱۰؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۸:۵۷)

و این چیزی نیست جز شبهه ی اکراه که از سوی امام مورد پذیرش قرار می گیرد. صاحب جواهر در تحلیل این مسئله می گوید: «... زیرا حدود، مبنی بر تخفیف و مسامحه است». (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۱:۲۷۶)

فقها نیز در راستای پذیرش این قاعده در موارد متعددی فتوی داده اند که در حد حوصله ی این مقاله به مواردی از آن اشاره می کنیم.

۱- شبهه ی هبه یا اذن یا مالکیت، مسقط حدّ سرقت است.

نظر فقهاء در بحث سرقت بر این است که اگر سارق در سرقت ادعا کند که مال (مسروقه) به او هبه شده یا مالک به او اذن و اجازه ی گرفتن آن مال را داده و یا اینکه آن مال، متعلق به خود سارق بوده باشد، در حالی که مالک، منکر هبه، اذن، و مالکیت سارق نسبت به مال دزدیده شده است، در اینجا از لحاظ قضائی، انکار مالک ترجیح دارد و اصل، مقتضی آن است که مالک به او (سارق) هبه نکرده، اذن نداده، و به مالکیت وی نیز درنیاورده است و استصحاب بقاء مالکیت می شود. لذا مالک،

سوگند به نفی ادعای سارق می خورد و ادعای سارق باطل می شود. ولی با وجود بطلان ادعای سارق، حد بر او جاری نمی شود چون با ادعای مذکور، حد سرقت به واسطه ی عروض شبهه برای حاکم شرع، دفع می شود؛ زیرا برای حاکم شرع، این شبهه ایجاد می شود که شاید سارق گمان کرده که مال به او بخشیده شده یا اینکه به او اذن داده شده و او مال را گرفته است. پس با شبهه ای که برای حاکم شرع به وجود می آید و احتمال می دهد که گرفتن مال به وسیله ی گیرنده (سارق)، مشروع بوده، حد سرقت از سارق دفع می شود، حتی اگر سایر شرایط تحقق جرم نیز به طور کامل مهیا باشد. و این یعنی حفظ کرامت مجرم. (رک: العالمی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۵۷)

## ۲- شبهه در فراش؛

هرگاه مردی، زنی را در فراش خود بیابد و به خیال آنکه این زن، همسر اوست، با وی نزدیکی کند، به حکم قاعده ی درأ، حد از آن مرد ساقط می شود. (عاملی، ۱۳۸۴، ۳: ۳۹۱)

و صاحب جواهر؛ در شرح قول محقق حلی؛ در شرایع، که گفته است: اگر زنی که شوهر ندارد، حامله شود، حد زنا بر او جاری نمی شود مگر آنکه خودش چهار بار به ارتکاب زنا اقرار نماید، می نویسد: علت تبرئه ی زن این است که احتمال دارد از روی اشتباه یا به اکراه یا نظایر این امور، باردار شده باشد. پس مجرد بچه دار شدن، دلیل بر ارتکاب زنا نیست. بر خلاف نظریه ی مالک که در این خصوص، زن را مستحق مجازات می داند، در حالی که نظر وی فاقد دلیل است. بلکه حتی حق نداریم زن را مورد پرسش قرار دهیم و از حال او تفحص کنیم که آیا مرتکب زنا شده است یا نه. زیرا اصل و بلکه اصول (همچون اصل براءت، استصحاب، و احتیاط در نفوس و اعراض)، به نفع او جاری می شود. پس اینکه شیخ طوسی در مبسوط



گفته است که لازم است از چنین زنی تحقیق و بازجوئی به عمل آید، فاقد دلیل است. (نجفی، ۴۰: ۲۹۵، ۱۴۰۴)

امام خمینی ۱ در تحریرالوسیله، با این نظر صاحب جواهر به صراحت موافقت می کند. (خمینی، بی تا، ۲: ۴۶۱). شهید ثانی؛ نیز در شرح لمعه می نویسد: «لم تُحدِّ لاحتمال کونه بوجه حلال أو شبهه». (عاملی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۱۹)

۳- شبهه در تعزیرات؛

فقها در باب تعزیرات نیز شبهه را موجب سقوط حد می دانند. به عنوان مثال امام خمینی ۱ در خصوص مجازات کسی که محرمات الهی را حلال بشمارد می فرماید: اگر کسی یکی از محرمات الهی را که حرمت آن بین مسلمانان مورد اتفاق است، مانند خوردن گوشت مردار یا خوردن گوشت خوک یا ربا را حلال بشمارد، اگر مسلمان زاده باشد، در صورتی که انکار وی به تکذیب پیامبر اکرم ۹ و یا انکار شریعت اسلام برگردد، کشته خواهد شد و در غیر این صورت، تعزیر می شود. اما اگر انکار او به جهت حصول شبهه باشد، در صورتی که احتمال شبهه در حق وی صحیح باشد، تعزیر نخواهد شد. (خمینی، بی تا، ۲: ۴۸۱)

و یا در جای دیگر می نویسد: اگر کسی با حیوانی نزدیکی کند، تعزیر می شود و نوع و میزان آن به نظر حاکم بستگی دارد. البته در اجرای این مجازات، وجود بلوغ، عقل، اختیار، و انتفای شبهه در مرتکب، شرط است. از این رو کسی که بر این عمل اکراه شود یا برای او شبهه (حکمیّه یا موضوعیّه) ایجاد شود، در صورتی که چنین شبهه ای در حق او صادق باشد، از مجازات معاف است. (همان: ۴۹۶)

آنچه ذکر آن در اینجا ضروری به نظر می رسد، این است که در فقه امامیّه، دو نوع شبهه مطرح است: یکی «شبهه ی موضوعیّه» و دیگری «شبهه ی حکمیّه». شبهه ی

موضوعیّه یا جهل به موضوع با تمام فروعات آن، با استناد به قاعده ی درأ، به عنوان عذر شناخته شده و موجب عدم تحقق مسئولیت کیفری مرتکب، می شود. علاوه بر آن، مقتضای اصول اولیه و قاعده ی مسلّم عقلی این است که تا زمانی که موضوع محرز نشود، حکم نیز بر آن جاری نمی گردد. اما در مورد جهل به حکم یا شبهه ی حکمیّه، جهل قصوری، مطلقاً، و جهل تقصیری در صورتی که به صورت جهل مرکب باشد، رافع مسئولیت کیفری است. (خمینی، همان: ۴۵۶؛ مبانی تکمله المنهاج، ۱۴۲۲، ۴۱ موسوعه: ۲۰۶)

### ب) سختگیری در اثبات جرائم

یکی دیگر از راهکارهایی که شریعت در نظام کیفری برای حفظ کرامت انسانی تعبیه کرده است، سخت گیری در اثبات جرائم می باشد. سیاست کیفری اسلام از این راهکار در دو جهت سود جسته است: حفظ کرامت انسان و عدم اشاعه ی فحشاء در جامعه.

پیش از توضیح این مطلب، در ذیل به بیان برخی از موارد سختگیری در اثبات جرائم می پردازیم.

۱- یکی از ویژگیهای مجازاتهای حدّی که از آن می توان به عنوان یک راهکار در جهت احتراز از کیفر شدن مجرم و در نتیجه حفظ کرامت او در سیاست کیفری اسلام نام برد، سختگیریهایی است که در خصوص اثبات جرم اعمال گردیده است. به گونه ای که محدودیت ادله ی اثبات در آئین دادرسی کیفری اسلام، نسبت به آئین دادرسی مدنی آن، مشهور و آشکار است. شارع مقدّس به لحاظ پذیرش قواعدی همچون «لا یمین فی الحد» برخی از ادله ی اثبات را از عداد دلایل خارج نموده است. قاعده ی «البینه علی المدعی و الیمین علی من أنکر» که بر اساس آن، در صورت نداشتن بینه

ای از سوی مدعی و ناتوانی وی در اثبات حق خود، منکر باید قسم بخورد و در غیر این صورت، با سوگند مدعی به نفع وی، حکم صادر می شود، در مقررات جزائی اسلام، جایگاهی نداشته و در صورت عاجز بودن شاکی از اثبات ادعای خود به استناد اصل براءت، به سود متهم حکم می شود.

امام خمینی ۱ در تحریرالوسیله چنین می نویسد: «... قسم در حدود ثابت نمی گردد، زیرا حدود، تنها با اقرار و بینه اثبات می شود و با قسم نمی توان آنها را ثابت نمود. در عدم اعتبار قسم، فرقی نیست که حد، حق الله خالص باشد مانند زنا یا مشترک بین حق الله و حق الناس باشد مانند قذف ... آری! در مواردی که دعوی مانند سرقت، مرکب از حق الله و حق الناس باشد، نسبت به حق الناس قسم (قسم با درخواست مدعی) معتبر است، نه در قطع (ید) که حق الله است». (خمینی، همان: ۴۳۰-۴۲۹)

۲- عدم صدور حکم علیه متهم غائب در جرائم پیوسته به حق الله. (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۰: ۲۲۴-۲۲۲؛ خمینی، بی تا، ۲: ۴۱۴)

از آنجا که جرائم حق الله بیشتر با حیثیت و آبروی متهم سروکار دارند، ضروری است تا هرگونه داوری نهائی درباره ی انتساب آنها به وی، در حضور او انجام گیرد تا وی هم دفاع لازم را از خود به عمل آورد و هم ماجرا برای قاضی، نمایان تر گردد. از این رو، سیاست کیفری اسلام در این باره چاره ای منطقی اندیشیده و از هرگونه صدور حکم در غیاب متهم، جلوگیری به عمل آورده است.

۳- عدم پذیرش شهادت فرع در حدود، اعم از حق الله محض مانند حد زنا و لواط ... و یا حد مشترک بین حق الله و حق الناس مانند حد سرقت. (العالمی، ۱۳۸۴، ۱: ۵۳۱؛ گلپایگانی، ۱۴۰۵: ۳۴۶-۳۴۷؛ خمینی، همان: ۴۴۹؛ نجفی، ۱۹۱: ۴۱)

۴- تشویق مجرم مقرر از سوی قاضی در حقّ الله به ادامه ندادن به اقرار که این امر، از دیدگاه شریعت اسلام، جایز و مستحب است. (نجفی، ۴۰: ۱۳۰-۱۲۹) زیرا در حقوق الله، خداوند رحیم و بخشنده دوست دارد بندگان گنهکارش، توبه کنند. همچنین نباید قبح گناه-هرچند با اقرار و اعتراف- از بین برود، لذا در روایات بسیاری وارد شده است که اگر گنهکار توبه کرده و اقرار به گناه نماید، برای او بهتر است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸: ۳۷-۳۸) بنابراین، در این حقوق دیگران حتی حکومت حقّ تحقیق، تفحص و تجسس ندارد.

۵- عدم پذیرش گواهی برخی از شهود از جمله گواهی قاذف، گواهی شرابخوار، گواهی شخص مشهور به فسق، گواهی شخصی که با شخص مشهود علیه دشمنی و عداوت دنیائی دارد، گواهی شخصی که به شهادت دادن در حقّ الناس فراخوانده نشده (شهادت تبرّعی)، و نیز گواهی شخصی که با گواهی دادنش در معرض اتهام است. (العالمی، ۱۳۸۴، ۱: ۵۲۴-۵۲۰)

۶- لزوم استمرار عدالت شهود تا زمان صدور حکم در حقوق محضه ی الهی (عدم قضاوت به هنگام فسق و کفر گواهان)

اگر دو نفر عادل شهادت دهند ولی پیش از صدور حکم، فاسق شوند، ولو فسقشان با کفر باشد، در حقوق محض الهی مانند حدّ زنا و لواط و شرب خمر، این عامل، مانع اجرای حد در چنین حقوقی خواهد بود، زیرا اساس حقّ الله بر تخفیف و احتیاط است و با کوچکترین شبهه، حدود برداشته می شود. (نجفی، ۴۱: ۲۱۹؛ العالمی، ۱۴۱۳، ۱۴: ۲۹۴)

۷- ادله ی اثباتی شناخته شده در آئین دادرسی کیفری اسلام نیز در خصوص مجازاتهای حدی، چنان مشروط و مقید شده اند که اثبات جرم با آن ادله، حقیقتاً

بعیدالوقوع و نادر است. بطور مشخص، قیود و شرایط اعتبار شده در ادله ی اثبات جرائم حدی جنسی، به قدری زیاد و سخت است که اثبات اینگونه جرائم با آن ادله را باید جزو اتّفاقات نادر دانست. شرایط مربوط به عدد، محتوا و کیفیت «اقرار» و «شهادت»، آنچنان سختگیرانه است که به راحتی می توان گفت شارع مقدّس، علاقه ای به تحقّق مجازات در اینگونه جرائم نداشته و به مستور ماندن خطایای شهروندان گرایش دارد.

اینها مواردی از سختگیری هائی است که در قوانین کیفری اسلام، شاهد آن هستیم.

### **حکمت سخت گیری در اثبات جرائم**

با آنکه بنای قوانین و احکام اسلام بر سهله و سمحه بودن بنیان نهاده شده و بنا به فرموده ی پیامبر اکرم ۹: «ولکن بعثنی بالحنیفه السهله السمحه» یعنی خداوند مرا به دینی معتدل، آسان و با گذشت مبعوث فرمود (کلینی، ۱۳۷۷ق، ۵: ۴۹۴)، پس چرا در قوانین کیفری اسلام، در اثبات جرائم و خصوصاً جرائم جنسی، شاهد این همه سختگیری هستیم؟ به نظر می رسد راز و رمز این سختگیری، در دو مسئله نهفته است؛ یکی حفظ کرامت انسانی و دیگری عدم اشاعه ی فحشاء در جامعه. پس مطلب را در دو بحث، پی می گیریم.

### **۱- حفظ کرامت انسانی و سختگیری در اثبات جرائم؛**

دین اسلام، اهتمام خاصی بر حفظ کرامت انسان دارد و می کوشد تا جایی که ممکن است، این کرامت لگه دار نشده و حفظ گردد. درواقع، سختگیری در اثبات جرائم، راهکاری است که شریعت به واسطه ی آن می کوشد اولاً منکرات و زشتی هائی را که در جامعه رخ می دهد، پوشیده و مستور بدارد تا از این طریق، آبروی افراد -که حفظ آن یکی از مقاصد شریعت اسلام است- محفوظ بماند و همچنین

مانع انتشار و نقل شدن کردار زشت افراد در میان عموم مردم می شود تا از این طریق، از شکست حیثیت و وجهت مجرم و نیز رسوائی و مفتضح شدن او و خانواده اش در میان مردم جلوگیری نماید. صاحب جواهر در توجیه سختگیری شارع در ادله ی اثبات جرائم جنسی، اگرچه آن را به عنوان تعبد می شمارد، ولی در پایان می نویسد: «گاهی گفته می شود حکمت ثبوت زنا با چهار گواه این است که شارع می خواهد تا آنجا که ممکن است اینگونه امور، مستور و پوشیده باشد و افراد به آسانی، هتک نشوند». (نجفی، ۴۱: ۱۵۵) صاحب کتاب روائع البیان می نویسد: بر مسلمان است که وقتی برادرانش دچار خطا و اشتباه می شوند، به جهت حفظ کرامت آنها، خطا و لغزش ایشان را بپوشاند. (صابونی، بی تا، ۲: ۷۴)

فقهاء حتی ترک اقامه ی شهادت علیه مؤمن را به جهت مخفی کردن و نهان کردن جرم وی، مستحب دانسته اند مگر اینکه پوشیده داشتن، متضمن فساد باشد. (فاضل هندی، ۱۳۹۱، ۲: ۲۱۷) شیخ طوسی در المبسوط می نویسد: «جرائمی که در زمره ی حقوق الله هستند، از این دو صورت خارج نیستند؛ یا از نظر مردم، مخفی داشته شده اند، و یا آنکه وقوع آن شهرت یافته است. پس اگر جرمی باشد که مردم بدان آگاهی نیافته اند و مکتوم مانده است، شایسته است بر او که آن را بپوشاند. (طوسی، ۱۳۸۷، ۸: ۱۷۷)

غزالی نیز پوشیده داشتن معصیت و فسق را به چند دلیل جایز شمرده و بر آن ترغیب کرده است: «عذر اوّل - آنکه خدای تعالی فرموده است که فسق و معصیت، پنهان دارید و رسول - علیه السلام - گفت: هر که چیزی از فواحش بر وی رود، باید که پرده ی حق تعالی بر آن نگاه دارد. عذر دوّم - آنکه چون در این جهان پوشیده بماند، بشارتی بود که امید آن باشد که اندر آن جهان نیز پوشیده بماند. عذر سوّم -

آنکه ترسد که از ملامت مردمان، دل وی مشغول شود و بر وی، عبادت، بشوئیده گردد و دل وی پراکنده گردد. عذر چهارم - آنکه دل، از ملامت و مذمت، رنجور شود و این، طبع آدمی است و رنجور بودن از ملامت و حذر کردن از وی، حرام نیست زیرا برداشتن مذمت و محمده، از نهایت توحید است و هرکس بدان نرسد. اما طاعت کردن از بیم مذمت، روا نبود که طاعت باید که به اخلاص باشد و صبر کردن بر آنکه حمد و ثنا نباشد، آسان بود، اما صبر کردن بر مذمت، دشوار بود. عذر پنجم - آنکه شرم دارد از مردمان و شرم، محمود است و از ایمان اوست و شرم، دیگر است و ریا، دیگر. عذر ششم - آنکه ترسد چون اظهار کند، فاسقان به وی اقتدا کنند و در معصیت کردن، دلیر شوند. چون بدین نیت ها پوشیده دارد، معذور باشد ... اگر گوید که هرچه حق - عزوجل - می داند، گو خلق نیز می دان، این از جهل بود و نشاید، سبلكه سر حق تعالی نگهداشتن، واجب بود». (طوسی، ۱۳۶۴: ۶۹۲-۶۹۱)

با توجه به مطالب گفته شده، راهکار سختگیری در اثبات جرائم، علاوه بر اینکه منجر به حفظ آبرو و حیثیت افراد و خانواده هایشان می شود، باب ایراد تهمتهای ناروا به افراد بسته می شود.

درواقع، افراد به علت این سختگیری ها و موانعی که در اثبات جرائم بر سر راهشان قرار می گیرد (چه از باب شرایط شاهد و شهادت دادن، و چه از باب محدودیت ادله ی اثبات در جرائم حدی و ...)، نخواهند توانست به راحتی افراد را مورد اتهام خود قرار دهند و علیه آنان اقامه ی دعوی کنند. از سوی دیگر، خود مجازات و کیفر، حتی در پائین ترین مرتبه ی خود، خصوصیتی از تحقیر را به همراه دارد و این در واقع، اقدامی علیه حرمت و عزت و کرامت نفس آدمی است؛ کرامتی که حفظ آن از اصولی است که در اخلاق اسلامی بر آن تأکید شده است و این معنا در کلام گهربار امام

علی(ع) در وصیت نامه ی خویش به فرزندش امام حسن مجتبی ۷ تجلی یافته است که فرمود: نفس خویش را از هر پستی و دنائت، بزرگ و برتر بدار. (نهج البلاغه، نامه ی ۳۱)

پس می توان گفت اجرای مکرر مجازات، ثمره ای جز این نخواهد داشت که فرد مجرم را از لحاظ شخصیتی به یک فرد متزلزل و حقیر تبدیل کرده و در نتیجه منجر به خطرناک شدن و شرارت وی خواهد شد. از همین روست که برخی از اندیشمندان جهان اسلام، به ترک کیفر و عدم حرص بر آن ترغیب نموده و بر آثار زیانبار اجرای مکرر مجازات و شهرت یافتن به بدی، توجّه داده اند. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می نویسد: «از عادت گرفتن تویخ و مکاشفت، احتراز باید کرد که موجب وقاحت شود و بر معاودت، تعریض دهد که «الإنسان حریص» علی ما منع». به استطاع، ملامت کند و ارتکاب قبایح لذات کند از روی تجاسر». (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۲۴)

## ۲- عدم اشاعه ی فحشاء و سختگیری در اثبات جرائم

حکمت دیگری که برای سختگیری در اثبات جرائم می توان برشمرد، عدم اشاعه ی فحشاء و زشتی ها در جامعه است. شیوع و شهرت یافتن منکرات در جامعه، نه فقط به کمرنگ شدن جرم و کوچک شماری آن خواهد انجامید، بلکه اجرای مکرر کیفر، باعث عادی شدن مجازات و بر تحقیر کیفر، منتهی خواهد شد. درواقع، آشکارشدن و کشف جرم، با گسترش اخبار مربوط به آن همراه است. در نتیجه اگر اخبار وقوع جرم در میان مردم مکرراً منتشر شود، بزرگی گناه در نظر مردم شکسته شده و کوچک می شود و قبیح و زشتی جرم از اذهان عمومی مردم زدوده می شود و آلودگی به آن را آسان و ساده می نماید و این، خطرناکترین پدیده ای است که امنیت جامعه را تهدید می کند. از این رو، اشاعه ی فحشاء و بازگو کردن زشتی های



گناهان در اسلام، چنانچه با قصد و علم به آثار سوء آن صورت گیرد، با واکنش شدیدی مواجه شده است. خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَحْبُونُ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نور، ۲۴، ۱۹) کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده اند، شیوع یابد، برای آنان در دنیا و آخرت، عذابی دردناک خواهد بود و خدا(ست) که می داند و شما نمی دانید.

علّامه طباطبائی<sup>۱</sup> در اینکه مقصود از «فحشاء» چیست، می نویسد: «مقصود از «فاحشه»، مطلق فحشاء است». (الطباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۵: ۹۳) «و اشاعه ی فحشاء، مفهوم وسیعی دارد که هرگونه نشر فساد و اشاعه ی زشتی ها و قبایح و کمک به توسعه ی آن را شامل می شود». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۱۴: ۴۰۲)

مراجعه به سیره ی معصومین: نیز اثبات کننده ی این مطلب است که ایشان نیز بر نهان سازی زشتی ها، مؤکداً توصیه فرموده اند. از امام جعفر صادق<sup>۷</sup> نقل شده است که فرمود: «بر حاکم است که سه چیز را درباره ی عام و خاص به اجرا گذارد؛ پاداش دادن به نیکوکار تا رغبت در انجام اعمال نیک در او بیشتر شود؛ پوشانیدن گناه خطاکار تا توبه کند و از گناه بازگردد، و ایجاد الفت بین همگان به وسیله ی احسان کردن و انصاف به خرج دادن». (حرّانی، ۱۳۷۶ق: ۳۳۳)

در روایتی از حضرت امام رضا<sup>۷</sup> آمده است: آنکس که گناه را نشر دهد، خوار و مخدول، و آنکس که گناه را پنهان دارد، مشمول رحمت الهی خواهد بود. (کلینی، ۱۳۶۲ش، ۲: ۴۲۸)

در حدیثی دیگر از پیامبر اکرم<sup>۹</sup> می خوانیم: کسی که کار زشتی را منتشر کند، مانند کسی است که آن را در آغاز انجام داده است. (کلینی، همان، ۳۵۶؛ مجلسی، بی تا، ۷۲: ۲۱۵)

و یا در روایت دیگری از حضرت امام موسی کاظم(ع) آمده است که مردی به حضور حضرتش آمد و عرض کرد: فدایت شوم، از یکی از برادران دینی ام، کاری را برایم نقل کردند که من آن را ناخوش داشتم؛ از خودش پرسیدم، انکار کرد. درحالی که جمعی از افراد موثق، این مطلب را برایم نقل کردند. امام(ع) فرمود: گوش و چشم خود را در مورد برادر مسلمانان تکذیب کن، حتی اگر پنجاه کس سوگند خورند که او کاری کرده و او بگوید نکرده ام، از او بپذیر و از آنان بپذیر. هرگز چیزی که مایه ی عیب و ننگ اوست و شخصیتش را از میان می برد، در جامعه پخش نکن که [در این صورت] از آنانی خواهی بود که خداوند متعال درباره شان می فرماید: کسانی که دوست دارند ... (مجلسی، همان : ۲۱۵). در توضیح این روایت آمده است ؛ منظور حضرت از اینکه فرمود «اگر در باره شخصی با پنجاه قسم هم گواهی دهند و خود او خلاف آن را بگوید، باید آن را تکذیب کرد»، این مطلب نیست که آنان را متهم به دروغ گویی کنیم، بلکه منظور این است که عملاً به حرفشان ترتیب اثر داده نشود. چون وقتی که متهم و یا مرتکب یک خطا و جرم، ارتکاب آن را نمی پذیرد، در واقع بدینوسیله از کرده ی خود اظهار پشیمانی و عذرخواهی می کند. بنابراین باید در باره ی او از هر گونه افشاگری خودداری به عمل آید و لغزش او نادیده گرفته شود، هرچند که واقعاً نیز مرتکب کار خلافی شده باشد. (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹، ۴: ۲۸۹)

باتوجه به مطالب گفته شده، می توان چنین نتیجه گیری کرد که راهکار سختگیری در اثبات جرائم در سیاست کیفری اسلام، نه تنها در جهت پاسداشت کرامت انسانی - که ودیعه ای خدادادی است - می باشد، بلکه تضمین کننده ی عفت عمومی بوده و از اشاعه و انتشار فحشاء و منکرات در جامعه، پیشگیری و جلوگیری می کند.

### ج) ساقط شدن مجازات به واسطه ی توبه

یکی دیگر از راهکارهایی که شریعت اسلام برای حفظ کرامت انسانها در نظام کیفری خود پیش بینی کرده است، راهکار سقوط مجازات به واسطه ی توبه است. از آنجه که فلسفه ی اصلی بعثت پیامبران، تربیت انسانها و اصلاح افراد و سالم سازی جوامع انسانی است، اصولاً مجازات به عنوان آخرین راه حلّ ضروری و در عین حال، ناخوشایند مطرح است. زیرا مجازات، ضمن آنکه با منزلت والای انسانی و کرامت او تناسب ندارد، در بیشتر مواقع موجب اصلاح و تربیت افراد نمی شود. از همین روست که قانونگذار اسلام در قوانین جزائی، اصراری بر اجرای مجازات نداشته، بلکه بر مخفی نگه داشتن جرم و گناه از طریق توبه تأکید کرده است. مراجعه به سیره ی معصومین: و نظریات فقهاء و علماء نیز بیانگر این مطلب است. معصومین: کسانی را که به منظور تحمّل مجازات و رهایی از کیفر اخروی نزد آنان به گناه خود اقرار می کردند، به توبه ی پنهانی تشویق می فرمودند و صریحاً به آنان توصیه می کردند تا بجای اقرار به گناه، در خفا توبه کنند.

در روایتی از رسول مکرم اسلام(ص) آمده است که وقتی شخص زناکاری نزد ایشان اقرار به زنا نمود و حد بر او جاری شد، حضرت فرمود: «اگر این مرد، کرده اش را مخفی می داشت و سپس توبه می کرد، برایش بهتر بود». (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۸: ۳۷). در این قضیه مشاهده می شود که پیامبر(ص) این فرد را به اختفای عمل خود و توبه کردن به جای اقرار، تشویق و توصیه می نماید، حتّی پیامبر اکرم(ص) توبه ی چنین افرادی را به آسانی می پذیرفت؛ انس بن مالک می گوید: «روزی در محضر رسول خدا(ص) بودم. مردی آمد و گفت: ای رسول خدا! من مرتکب جرم حدّی شده ام؛ حد را بر من جاری فرما. پیامبر(ص) از او پرسشی نکرد. چون وقت نماز

رسید، آن مرد با حضرتش نماز گزارد. پس از نماز، مرد دوباره سخنش را تکرار نمود و از آن حضرت خواست تا حکم خداوند را درباره اش اجراء کند. پیامبر(ص) به او فرمود: «مگر با ما نماز نگزاردی؟» مرد گفت: آری. پیامبر(ص) فرمود: «خداوند، گناهت را بخشید». (بخاری، بی تا، ۴: ۱۷۸).

امیرالمؤمنین علی(ع) نیز در این زمینه، کاملاً از شیوه ی رسول خدا(ص) پیروی می فرمود. در روایتی از آن حضرت نقل شده که توبه ی مجرم را برتر از اقامه ی حد بر وی دانسته اند. مردی نزد آن حضرت، اقرار به زنا نمود. امام(ع) فرمود: «چقدر برای انسان زشت و ناپسند است که مرتکب یکی از اعمال زشت گردد و آنگاه خود را در میان مردم، مفتضح سازد. ای کاش (این مرد) در منزل خود توبه می کرد، چه آنکه به خدا سوگند، توبه ی او میان خود و خدایش برتر از آن است که بر او اقامه ی حد نمائیم». (کلینی، ۱۳۶۷ق، ۷: ۱۸۸) نکته ی حائز اهمیت در این روایت این است که اینگونه افراد، عموماً به انگیزه ی تطهیر و پاکسازی خویش و مصونیت از عقاب اخروی، نزد امام حاضر می شدند؛ ذکر کلمه ی «طهرنی» در روایاتی که در این رابطه وارد شده اند، مؤید این مطلب است. و یا در روایت دیگری از امیرالمؤمنین(ع) آمده است که آن حضرت، خطاب به مردی که در حضور ایشان به ارتکاب زنا اقرار کرده بود، فرمودند: «آیا هرگاه یکی از شما مرتکب این کار زشت می شود، ناتوان است چنان که خداوند متعال، گناهِش را پوشیده، پرده پوشی کند؟» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۲۸: ۳۸)

علاوه بر سیره ی معصومین، نظریات فقهاء و علماء نیز در این رابطه بیانگر این مطلب است که مطلوبیت توبه از اقرار، نزد آنان بیشتر است. شیخ طوسی در المبسوط می نویسد: «جرائمی که در زمره ی حقوق الله هستند از این دو صورت خارج

نیستند؛ یا از نظر مردم، مخفی داشته شده اند، و یا آنکه وقوع آن شهرت یافته است. پس اگر جرمی باشد که مردم بدان آگاهی نیافته اند و مکتوم مانده است، شایسته است بر او که آن را بپوشاند. (المبسوط، ۱۳۸۷ق، ۸: ۱۷۷).

شیخ طوسی در مورد جرمی که در بین مردم شهرت یافته است می نویسد: «و إن كان قد اشتهر بذلك و شاع و ذاع عنه، فالمستحب له أن يحضر عند الحاكم فيعترف به، لأنه إذا كان مشهوراً بذلك و اعترف به، أقمنا عليه الحدّ و كان كفّاره له، لأنّ الحدود كفّارات لأهلها» ولی در ادامه می گوید: «يقوى في نفسى أن يتوب سرّاً و لا يعترف اصلاً لعموم الخبر». (همان: ۴۱-۴۰) در واقع، از دیدگاه ایشان، حتّی اگر جرم هم شهرت یافته باشد، آنچه مطلوبیت دارد عدم اقرار و توبه ی پنهانی است.

غزالی نیز در این خصوص می نویسد: «اگر کبیره کرده است چون زنا و لواط و دزدی و شرب خمر و آنچه حدّ خدای تعالی واجب آید، توبه کند و بر وی واجب نیست اقرار دهد پیش سلطان تا حدودی برانند؛ بلکه پنهان دارد و تدارک آن به ملامت بسیار می کند و هر چه صغایر بود، همچنین». (غزالی، ۱۳۱۹ق: ۷۶۷) و همچنین یکی از عذرهای پوشاندن معصیت را چنین می نویسد: «عذر پنجم آنکه ترسد که به وی قصد کنند و وی را برنجانند و شرع، بدین رخصت داده است که اگر حد نیز بر وی واجب بود، پنهان دارد و توبه کند؛ پس از شرّی دیگر حذر کردن، روا باشد». (طوسی، ۱۳۶۴: ۶۹۲-۶۹۱)

بنابراین، مقرّرات قضائی اسلام در چارچوب دینی است که می خواهد انسانها را به نحوی بسازد و وجدان آنان را به گونه ای تربیت کند که در صورت آلودگی به گناه، توبه کنند. به ویژه زمانی که جرم به مرحله ی انتشار و تجاهر نرسیده است. به همین جهت، در اعمال زشت و زننده که آشکارشدن آنها به حریم عمومی مردم (جامعه)

آسیب می رساند، تا زمانی که جرم، کشف و علنی نشده است، توبه از آنها و انصراف از مجازات را تسهیل می کند. در واقع با تحقق توبه، ضمن آنکه مجرم اصلاح می شود و این خود قدمی در راه اصلاح جامعه محسوب می گردد، آبروی شخص و خانواده ی او نیز حفظ شده و گناه در جامعه اشاعه نیافته و قبح و زشتی آن نیز از بین نمی رود. اما مطلبی که ذکر آن در اینجا ضروری بوده و در واقع محور اصلی بحث توبه در جرایم به شمار می آید، این است که با دقت نظر در مسئله ی توبه در هریک از جرائم، می توان گفت توبه ی هر جرمی، ویژگی خاص خود را دارد. در واقع آنچه که به عنوان توبه ی واقعی می تواند مسقط مجازات گردد، در هر یک از جرائم، به حسب جرم واقع شده، اختلاف پیدا می کند و جان کلام اینکه؛ توبه ی هر جرمی به حسب آن جرم است. پس می توان گفت که از دیدگاه فقه، توبه در همه ی جرائم از یک معیار خاص پیروی نکرده است؛ بلکه در هریک از جرائم، ویژگی خاص خود را دارد. به عنوان مثال در جرم قذف، توبه ی حقیقی قاذف به این است که خویشتن را تکذیب نموده و رضایت مقذوف را جلب نماید. علاوه بر بحث تکذیب نفس، شخص قاذف، به استناد آیات شریفه ی چهارم و پنجم سوره ی مبارکه ی نور، شهادتش نیز به علت قذف، پذیرفته نمی شود. لذا اگر چنین کسی قبل از اقامه ی بیّنه و اقرار، توبه نماید، شهادتش پذیرفته خواهد شد و بر این مطلب، در کتب مختلف فقهی استدلال شده است. و یا در جرم محاربه نیز توبه به عنوان یک عامل ساقط کننده ی مجازات به شمار می رود. اما بایستی گفت حقوقی که بر عهده ی شخص محارب قرار می گیرد، دو نوع است: اول، حق عمومی که به صورت کیفرهای چهارگانه ی محاربه و یا به صورت کیفر سایر جرائم مستلزم حد که در حین محاربه انجام می دهد، اعمال می گردد. دوم، حق خصوصی که متعلق به متضرر

از جرم است و ممکن است قصاص یا دیه و یا خسارتهای مادی و معنوی دیگر باشد. فقهاء که از اولی به عنوان «حقّ الله» نام می برند و از دوّمی به عنوان «حقّ النّاس»، به اتفاق آراء معتقدند که توبه ی محارب، منوط به پیش از دستگیری وی می باشد که تنها، مسقط حقّ الله است نه حقّ النّاس. (العاملی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۳۲۶؛ همو، ۱۴۱۳ق، ۱۵: ۱۴؛ مقدّس الاردبیلی، بی تا: ۶۶۵) مستند آنان شرط صریحی است که در آیه ی شریفه وجود دارد. اما در مورد اینکه چه نوع توبه ای موجب رفع حد از او می شود-چیزی که فقهاء متعرّض خصوصیت ها و جزئیات آن نشدند و به همان عبارت «من قبل أن تقدروا علیهم» اکتفاء نمودند- باید گفت: از آنجا که توبه ی هر جرمی، به حسب آن جرم می باشد، بنابراین توبه ی محارب، آن هم با توجّه به قید «تقدروا علیهم»، به معنای معرفی خویشتن و خود را تحت استیلاء و سلطه ی نیروی انتظامی قراردادن می باشد که در واقع با این کار، حالت ندامت واقعی و توبه ی نصح خویش را به اثبات می رساند و تنها در این صورت است که شرعاً طبق نظر فقهاء، اجرای حد از او ساقط می شود؛ چرا که «قدر علیه» در لغت عرب، حاکی از استیلاء شخص می باشد. لذا در آیه ی شریفه، «من قبل أن تأخذوهم» نیامده است. بنابراین استفاده از عبارت «قبل از دستگیری» تنها به خاطر رایج بودن استعمال این عبارت است، و الّا بیانگر معنای واقعی «من قبل أن تقدروا علیهم» نخواهد بود.

#### د) عفو امام در مورد اقرار به حقّ خداوند و حفظ کرامت انسان

یکی دیگر از راهکارهایی که شریعت برای حفظ کرامت انسان در قوانین کیفری خود تعبیه کرده است، راهکار سقوط مجازات به واسطه ی عفو امام است. این راهکار، نگرش اخلاقی و انسانی شریعت را نسبت به بزهکاری که با میل خود به پای میز محاکمه آمده است، نشان می دهد و با اینکه اقرار، جرم او را ثابت کرده و

کیفر را در حقّ او قطعی ساخته است، ولی این نوع برخورد بزهکار، مورد اهتمام شریعت قرار گرفته و او را شایسته ی دریافت فرصتی دیگر از سوی امام برای اصلاح و تربیت واقعی خود ساخته تا امام<sup>۱</sup> در صورت صلاحدید (مصلحت مجرم و مصلحت اجتماع) او را مورد عفو خود قرار دهد و در این عفو، انگیزه ی او مبنی بر اینکه آیا از روی ندامت واقعی و تطهیر از گناه اقرار کرده یا اینکه شخص، چون خود را در شرف اثبات جرم دیده، ناگزیر از اقرار شده و این یعنی احترام به انسان و عملکرد او، حتی اگر او یک انسان مجرم باشد که شریعت آن را به عنوان یک اصل، در تمام قوانین خود مورد توجه قرار داده است.

سیره و رفتار معصومین: نیز تائید کننده ی این مطلب است. رفتار پیشوایان دین، حکایت از عمق مهرورزی و احترام به تک تک انسانها دارد و تأمل در برخورد ایشان بیانگر آن است که نه تنها هیچگاه در پی تحقیر افراد نبوده اند، بلکه همواره به دنبال تأمین کرامت آنان در جامعه بوده اند.

روزی جوانی خدمت حضرت امیرالمؤمنین(ع) عرض کرد: من سرقت نموده ام. امام(ع) در واکنش به این اقرار وی فرمود: من تو را جوانی می یابم که هیچ اشکالی در بخشیدنت نیست؛ آیا چیزی از قرآن می خوانی؟ گفت: آری، سوره ی بقره را.

---

<sup>۱</sup> - زبان روایات و تعبیر فقهاء در فتوی به گونه ای است که ظهور دارند اختیار عفو از مجازات، منحصر و مختص به امام معصوم<sup>۷</sup> است. لکن ادله ی نصب فقیه به نیابت از معصوم، اقتضا دارد که آنچه برای معصوم است، برای نائب او نیز باشد و برای فقیه نیز اختیار عفو از مجازات باشد. (نجفی، جواهرالکلام، ۴۱: ۲۹۴) و قانون مجازات اسلامی عفو از مجازات را جزو اختیارات فقیه دانسته و لکن این اختیار را محدود به ولی امر کرده، یعنی در صورت عفو رهبر انقلاب، قاضی از مجازات فرد مجرم می تواند صرف نظر کند. ماده ۷۲ ق.م.ا. : هر گاه کسی به زنایی که موجب حد است اقرار کند و بعد توبه نماید، قاضی می تواند تقاضای عفو او را از ولی امر بنماید و یا حد را بر او جاری نماید.



آنگاه امام(ع) بدو فرمود: دست تو را (که می بایست به جرم سرقت، قطع می شد) به جهت سوره ی بقره بخشیدم. (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۸: ۴۱) در این نمونه برخورد، به خوبی مشاهده می شود که امام(ع) پس از شنیدن این اقرار در جستجوی راهی برای عفو و گذشت از بزهکار و نتیجتاً لغو کیفر بوده و از همین رو، در نخستین گام، جوانی او را پیش کشیده و آن را زمینه ی مناسبی برای بخشش وی ارزیابی می کند و در گام بعدی، قرائت قرآن را از وی سؤال می کند که گویای اهمّیت آن در نزد آن حضرت است و پس از آنکه جوان بزهکار می گوید که توانائی قرائت سوره ی بقره را دارد، امام(ع) تلاوت همین سوره را بهانه ای قرار داده تا از لغزش او درگذرد و بدین ترتیب، به کرامت و شخصیت او آسیبی نرسد. امام(ع) به جای آنکه در اثبات جرم به واسطه ی اقرار، به اقامه ی حدّی که بنا بر احادیث وارده از باران چهل شبانه روز، پر برکت تر و پاکیزه تر (حرّ عاملی، ۲۸: ۱۲) و سودمندتر (پیشین: ۱۲) است، پردازد، او را مورد تفقّد و لطف خاصّ خویش قرار می دهد. آیا این رفتار امام(ع) جز بر تحفّظ و صیانت و رعایت کرامت انسانی سارق، قابل حمل است؟

حقّ عفو امام، بر اساس نقل مشهور فقهاء، در جائی است که فرد مجرم پس از اقرار، توبه نماید و بعضی بر آن ادّعای اجماع کرده اند. (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۱: ۲۹۳) هرچند که در این رابطه، چند نظریه ی دیگر نیز وجود دارد<sup>۱</sup>، ولی این نظریه در میان فقهاء

۱. - نظریه ی اوّل- جواز عفو امام در صورت توبه پس از گواهی شهود. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۷۷۷)

نظریه ی دوّم- جواز عفو امام در صورت توبه پس از ثبوت جرم با بیّنه یا با اقرار یا با علم (ابو صلاح حلبی، ۱۴۰۳: ۴۰۹ و حلبی، ۱۴۱۷ق: ۴۲۴)

نظریه ی سوّم- انحصار عفو امام به حدّی که موجب هلاکت است. (ابن ادریس حلّی، ۱۴۱۷ق: ۳، ۴۴۴)

مشهور بوده و قانون هم از آن تبعیت کرده است. به عنوان مثال در رابطه با حق عفو امام در جرایم جنسی گفته شده؛ اگر کسی اقرار به حدی کند و سپس توبه نماید، امام نسبت به اقامه ی حد بر او و یا بخشیدن او مخیر می باشد؛ خواه آنکه آن حد، سنگسار کردن او باشد یا غیر آن، بنابر قول مشهور. زیرا رجم و غیر آن در مقتضی حکم تخیر امام بین اقامه ی حد و عفو، مشترکند و نیز هرگاه توبه، کیفر شدید را که قطعیت یافته، ساقط کند، به طریق اولی کیفر خفیف را نیز ساقط خواهد کرد. (شهیدثانی، ۱۳۸۴، ۳: ۴۲۰)

و در مورد انکار پس از توبه گفته شده اگر کسی به چیزی اقرار کند که موجب حد باشد و سپس آن را انکار نماید، اگر چیزی که بدان اقرار کرده موجب رجم باشد، حد ساقط می گردد؛ اما به جز رجم (یعنی تازیانه و مواردی مانند آن) ساقط نمی شود. (همان). به نظر می رسد این حکم به دلیل سنگین بودن مجازات رجم است. در واقع شارع با این حکم خواسته است مجازات سنگین رجم که تحقیر مجرم و نیز شکستن حیثیت و جاهت مجرم را در بر دارد، به اجراء درنیاید (اخیراً این نوع مجازات لغو شده است). از این رو با اینکه اقرار، جرم را به اثبات رسانیده، ولی انکار را بهانه ای قرار می دهد تا مجازات مجرم به اجراء در نیاید و این در واقع، تلاشی است برای حفظ کرامت مجرم، هرچند که این مجرم، جرم شنیع زنا را-که خود بارزترین جرم علیه اخلاق و اعراض و کرامت انسانی است- علیرغم راه مشروع اطفاء و ارضای غریزه ی جنسی خود، به صورت علنی و آشکار و با شرایط خاص آن مرتکب شده است. مثال دیگری که می توان در رابطه با حق عفو امام مطرح کرد

---

نظریه ی چهارم-جواز عفو در صورت ثبوت جرم با اقرار و عدم اعتبار بینه (تبریزی، ۱۴۱۷ق: ۷۳)

در تعزیرات است. تعزیراتی که مربوط به حقوق الله هستند، آنچه از اطلاق آیات و روایات مربوط به عفو و اغماض و نیز سیره ی پیامبر اکرم(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و دیگر پیشوایان دین: استفاده می شود، این است که اگر امام، مصلحت را در گذشت ببیند و موجب تجرّی مجرم نشود، گذشت و عفو امام جایز است. در واقع، اقامه ی تعزیر به تحقّق مصلحت بر اساس تشخیص امام است؛ گاهی گذشت، بهتر از مجازات و احیاناً به عکس آن است.

در حقوق الناس نیز قاضی از حقوق مردم نمی تواند گذشت نماید، اما در مورد حقّ عمومی در تأدیب و بازدارندگی مجرم، بنابر مصلحت، حقّ گذشت دارد. در هر صورت، گذشت مورد بحث با قیود مذکور، تابع تشخیص ولیّ امر باتوجه به شرایط و موقعیت هائی است که جرم در آنها به انجام رسیده و نیز با ملاحظه ی ویژگی ها و شخصیت مجرم می باشد.

### **نتیجه و پیشنهاد**

کرامت انسان و حفظ آن به عنوان یک اصل بسیار مهم در حقوق کیفری مطرح است. لذا قانون گذار اسلام در قوانین جزایی خود به این اصل مهم توجه داشته و برای حفظ کرامت انسان راهکارهایی را در قوانین خود تعبیه کرده است، راهکارهایی که مهم ترین هدف از تعبیه ی آنها، حفظ آبرو و حیثیت افراد است. در واقع شریعت اسلام از این راهکارها در جهت حفظ آبرو و حیثیت افراد که بزرگترین سرمایه ی زندگی یک انسان است، بهره جسته و سعی کرده از این طریق، باب ایراد تهمت های ناروا نسبت به افراد بسته شود و همچنین قبح و عظمت گناه (جرم) در اذهان عمومی مردم زدوده نشود و از اجرای مکرّر مجازات -که ثمره ای جز این نخواهد داشت که فرد مجرم را از لحاظ شخصیتی به یک فرد متزلزل و حقیر تبدیل کرده و نتیجه ی

این امر نیز خطرناک شدن و شرارت او خواهد بود و از سوی دیگر منجر به عادی شدن مجازات و نیز تحقیر کیفر که خطرناک ترین پدیده ای است که امنیت و نظام جامعه را تهدید می کند، می شود - جلوگیری نماید.

پس می توان گفت این راهکارها بایستی در تمام مراحل دادرسی کیفری از طرف مجریان قانون در نظر گرفته شده و به کار رود و سعی بر آن باشد تا از این طریق، متقن ترین ادله در عداد دلایل مثبتی جرم قرار گیرد. چرا که اگر این راهکارها در نظر گرفته نشود و یا آن گونه که مد نظر شریعت اسلام است، اعمال نشود، در این صورت با جامعه ای روبرو خواهیم شد که در آن افراد به آسانی هتک شده و حیثیت و آبرویشان با اندک شبهه یا اتهامی لگه دار شود و در اثر اجرای مکرر مجازات، عظمت گناه «جرم» از بین رفته و افراد به آسانی خود را به انواع جرایم آلوده کنند.

### منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن، نور، ۲۴، ۱۹.
- ۲- نهج البلاغه، نامه ۳۱.
- ۳- القرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۶، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ه ق.
- ۴- المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۱۰، تهران، مرکز الکتب للترجمه والنشر، ۱۴۰۲ ه ق.
- ۵- واسطی زبیدی، محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۷، بیروت، دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ ه ق.
- ۶- ابن منظور، ابوالفضل حماد الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۹ و ۵، بیروت- لبنان، دار الفکر للطباعه والنشر والتوزیع، دارصادر، ۱۴۱۴ ه ق.
- ۷- ابوالحسین، احمد بن فارس زکریا، معجم مقاییس اللغه، ج ۳، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ه ق.
- ۸- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الكلوم، ج ۶ و ۷، بیروت- لبنان، دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۰ ه ق.
- ۹- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه وصحاح العربیه، ج ۴، بیروت- لبنان، دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ه ق.
- ۱۰- الحکیمی، محمد رضا، الحیاه، الجزء الخامس، طهران، المكتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۷.
- ۱۱- قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ه ق.

- ۱۲- حر عاملی ، محمد بن الحسن ، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه ، ج ۲۸ و ۳۱ و ۳ ، قم ، موسسه آل البيت عليهم السلام ، ۱۴۰۹ هـ ق .
- ۱۳- نوری ، میرزا حسین ، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل ، ج ۱۸ ، بیروت ، موسسه آل البيت: ۱۴۰۸ هـ ق.
- ۱۴- ترمذی ، محمد بن عیسی ، سنن ترمذی ، تحقیق و شرح ، احمد محمد شاکر ، ج ۲ ، بیروت ، دار احیاء التراث العربی ، بی تا .
- ۱۵- نجفی ، محمد حسن ، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام ، ج ۴۰ و ۴۱ ، بیروت ، دار احیاء التراث العربی ، ۱۴۰۴ هـ ق.
- ۱۶- العاملی (شهیدثانی) ، زین الدین بن علی ، مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام ، ج ۱۴ و ۱۵ ، قم ، موسسه المعارف الاسلامیه ، ۱۴۱۳ هـ ق.
- ۱۷- العاملی (شهید ثانی) زین الدین بن علی الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه ، ج ۳ ، قم ، ارغوان دانش ، ۱۳۸۴ ش.
- ۱۸- موسوی خمینی ، روح الله ، تحریر الوسیله ، ج ۲ ، قم ، موسسه مطبوعات دار العلم ، بی تا.
- ۱۹- موسوی خویی ، سید ابوالقاسم ، مبانی تکمله المنهاج ، ج ۴ موسوعه ، قم ، موسسه احیاء آثار الخویی ، ۱۴۲۲ هـ ق.
- ۲۰- کلینی ، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق ، الفروع من الکافی ، ج ۵ و ۷ ، تهران ، اسلامیه ، ۱۳۶۷ هـ ق.
- ۲۱- کلینی ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق اصول کافی ، ج ۲ ، بی جا ، دار الکتب الاسلامیه ، ۱۳۷۵ هـ ق.
- ۲۲- همو الکافی ، ج ۲ ، تهران ، اسلامیه ، ۱۳۶۲ هـ ق .

- ۲۳- طوسی ، ابو جعفر محمد بن حسن ، المبسوط فی فقه الامامیه ، ج ۸ ، تهران ،  
المکتبه المر توضیوه لاحیاء الآثار الجعفریه ، ۱۳۸۷ ه ق.
- ۲۴- گلپایگانی ، محمد رضا ، کتاب الشهادات ، قم ، جناب مقرر کتاب (علی حسینی  
میلانی ) ، ۱۴۰۵ ه ق.
- ۲۵- مجلسی ، محمد باقر ، بحار الانوار ، ج ۷۲ ، تهران ، اسلامیة ، بی تا .
- ۲۶- الصابونی ، محمد علی ، روائع البیان تفسیر آیات الاحکام من القرآن ، ج ۲ ،  
بیروت ، موسسه مناہل العرفان ، بی تا.
- ۲۷- فاضل هندی ، محمد بن حسن ، کشف اللثام والابهام عن قواعد الاحکام ، ج ۲ ،  
بی جا ، انتشارات فراهانی ، ۱۳۹۱ ه ق.
- ۲۸- طوسی ، خواجه نصیر الدین ، اخلاق ناصری ، تصحیح ؛ مینوی ، مجتبی ، بی  
جا ، انتشارات خوارزمی ، ۱۳۶۴.
- ۲۹- الطباطبایی ، سید محمد حسین ، المیزان فی تفسیر القران ، ج ۵ ، قم ، دفتر  
انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، ۱۴۱۷ ه ق .
- ۳۰- حرانی ، حسن بن علی ، تحف العقول ، تهران ، انتشارات مکتبه الصدوق ، ۱۳۷۶.
- ۳۱- بخاری ، محمد بن اسماعیل ، صحیح بخاری ، ج ۴ ، بیروت ، دار المعرفه ، بی  
تا.
- ۳۲- غزالی ، کیمیای سعادت ، بی جا ، چاپخانه مرکزی ، ۱۳۱۹ ه ق.
- ۳۳- مقدس اردبیلی ، احمد بن محمد ، زبده البیان فی احکام القرآن ، تهران ، المکتبه  
الجعفریه لاحیاء الآثار الجعفریه ، بی تا .
- ۳۴- منتظری نجف آبادی ، حسین علی ، مبانی فقهی حکومت اسلامی ، مترجم ؛  
صلواتی ، محمود ، شکوری ، ابوال ، ج ۴ ، قم ، موسسه کیهان ، ۱۴۰۹ ه ق.

- ۳۵- جوادی آملی ، عبدالله ، کرامت در قرآن ، قم ، مرکز نشر فرهنگی رجاء ، ۱۳۶۶ش.
- ۳۶- جعفری ، محمد تقی ، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دید گاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بریکدیگر، تهران ، دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران ، ۱۳۷۰.
- ۳۷- هاشمی ، سید محمد ، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ، ج ۱ ، تهران ، نشر میزان ، ۱۳۸۴ش.
- ۳۸- فیض ، علیرضا ، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلام ، تهران ، سازمان چاپ و انتشارات ، ۱۳۸۹ش.
- ۳۹- مکارم شیرازی ، ناصر، تفسیر نمونه ، ج ۱۴، تهران ، دار الکتب الاسلامیه ، ۱۳۷۴ش.