

اصول اخلاقی حاکم بر سیاست جنایی در نظام حقوقی اسلام

فائزه طوقانی پور^۱، دکتر محمود مالمیر^{۲*}، دکتر جواد پنجه پور^۳

۱. دانشجوی دکتری تخصصی فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

۲. گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

۳. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۲)

چکیده

زمینه: اسلام به عنوان دین جامع که ریشه در فطرت آدمی دارد و به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی بشر نازل شده است، اصول اخلاقی را در ابعاد وسیع سرلوحه سیاست جنایی خود قرار داده و پدیده‌هایی چون جرم، مجرم، مجازات را در ارتباط با هم و با سایر مقررات این دین لحاظ نموده است و دستورالعمل‌هایی مبتنی بر ارزش‌ها و اصول اخلاقی برای دوری افراد جامعه از جرم پیش‌بینی نموده است، چنانچه پیامبر اکرم (ص) هدف غایی بعثت خود را کامل شدن محاسن اخلاقی بیان فرموده‌اند. تبیین سیاست جنایی اسلام مستلزم بیان ویژگی‌ها و اوصاف کلی اصول بنیادین اخلاقی حاکم بر آن می‌باشد که در کلیه مراحل سیاست کیفری مورد توجه قرار گرفته است. هدف بحث حاضر، بررسی اصول و ارزش‌های اخلاقی در سیاست جنایی اسلام است.

نتیجه‌گیری: اجرای اصول اخلاقی در سیاست کیفری، مستلزم شناخت معیارهای اخلاقی در این نظام حقوقی است. در تبیین اصول اخلاقی، سه اصل رعایت کرامت انسانی، عدالت محوری و مبتنی بر تساهل و تسامح بودن وجود دارد که مبنای تدوین قواعد حقوقی در سیاست‌گذاری‌های جنایی می‌باشد. سیاست جنایی به تنهایی و با استفاده محض از قواعد حقوقی به نتیجه نخواهد رسید و بایستی اصول اخلاقی در کلیه مراحل سیاست جنایی مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری قرار گیرد و این اصول والای اخلاقی علاوه بر آنکه زیربنایی سیاست‌گذاری‌های نظام حقوقی اسلام به شمار می‌روند، در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسی، اجرای احکام و پس از آن لازم‌الاجرا بوده و عدول از آن صرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است.

کلیدواژگان: اصول اخلاقی، سیاست جنایی، کرامت، عدالت محوری

سر آغاز

بحث در خصوص ارتباط بین حقوق^۱ و اخلاق^۲ از جمله مباحثی است که از دیرباز مورد توجه متفکران و اندیشمندان به خصوص فلاسفه حقوق بوده است.

برخی از حقوقدانان بر رابطه نزدیک اخلاق و حقوق پافشاری کرده‌اند: ژرژ ریبیر، استاد نامدار حقوق در فرانسه را می‌توان سرآمد این دسته از اندیشمندان دانست. وی در کتاب قاعده اخلاقی در تعهدات مدنی نشان داد منبع اصلی قواعد تعهدات در حقوق مدنی فرانسه اخلاق مذهبی است و نیز کتاب نیروهای سازنده حقوق اصول عقاید خود را در مورد رابطه نزدیک حقوق و اخلاق و مذهب بیان کرده است و اخلاق را حاکم بر حقوق و معیار ارزیابی آن می‌داند. (۱) بنابراین اخلاق عامل اصلی ایجاد حقوق است و نباید آن را تنها یکی از بنیادهای گوناگونی پنداشت که حقوقدانان بر مبنای آن حقوق را پی‌ریزی می‌کنند. در میان گرایش‌های حقوق، حقوق کیفری، تأثیر و سرایت خود را بیش از هر چیز

به اصول اخلاقی^۳ مدیون است؛ قتل، سرقت، کلاهبرداری^۴، خیانت در امانت، اعمال منافی عفت، رشاء و ارتشاء، جعل، اختلاس و هر آنچه جنبه کیفری دارد و در قانون مجازات اسلامی^۵ برای آن مجازات در نظر گرفته شده است، گذشته از آنکه به نظم عمومی آسیب می‌رساند، با مبنای و اصول اخلاقی در هر اجتماعی سر ستیز دارد و بر همین اساس در همه نظام‌های کیفری، مورد جرم‌انگاری قرار گرفته‌اند. در نظام حقوقی اسلام نیز اخلاقیات بسیار مورد توجه قرار گرفته است. مجموعه مقررات و احکام کیفری اسلام، مانند سایر اجزای این مجموعه بر اساس جهان‌بینی واقعی و به ویژه انسان‌شناسی مبتنی است؛ چه اینکه واضع احکام و آموزه‌های اسلامی خالق تمام هستی و از جمله انسان است و بر همه زوایای وجودی او احاطه دارد و برای تنظیم و سامان‌دهی حیات بشر، حفظ نظم عمومی و تحقق عدالت در حیات اجتماعی، مقررات جامع را وضع و ضمانت‌های اجرایی آن را بیان نموده است.

تواند اصول اخلاقی و موازین حقوق بشری مورد تأکید حقوق بین‌الملل را تأمین و ضمانت کند، هرگز سیاستی موجه نبوده و در بلندمدت در مسیر مبارزه با معضل پدیده جنایی با شکست و ناکامی مواجه خواهد شد. توجه به شرایط زمانی و مکانی مختلف و رعایت مفاد اسناد و کنوانسیون‌های بین‌المللی، گزاره‌ای است که شرط مثبت جلوه کردن کیفیت تعامل و برهم‌کنش سیاست جنایی امنیت گرا و موازین حقوق بشر و اصول اخلاقی بوده و می‌تواند به رفع بسیاری از موانع موجود فراروی چنین تعاملی کمک شایانی نماید (۷).

اصول اخلاقی مورد نظر شارع در سیاست جنایی اسلام

در تدوین سیاست جنایی اسلام، سه اصل اخلاقی مورد نظر شارع قرار گرفته است که هر یک مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱- اصل رعایت کرامت انسانی^۸

اندیشه کرامت ذاتی انسان و محترم بودن وی، قدمتی به اندازه تاریخ انسان دارد و دارای سابقه‌ای کهن در ادیان مختلف از جمله یهود، مسیحیت، زردشتی و اسلام است. با این وجود، تبیین نقش آن در استنباط احکام حقوقی، یکی از مباحث جدیدی است که طرح آن، متأثر از اعلامیه جهانی حقوق بشر و بحث‌های مربوط به آن است. این اصل که مشترک میان جهان‌بینی اسلامی و اعلامیه جهانی حقوق بشر است، یکی از اصول مسلم و بنیادین حاکم بر سیاست جنایی اسلام است.

کرامت را به ظهور امر خارق عادت از شخص، غیرمقارن با دعوی نبوت تعریف کرده‌اند (۸). در واژه «کرام الکاتبین» که به معنای بزرگان و فرشتگانی است که کارهای نیک و بد انسان را ثبت و ضبط می‌کنند (۹) نوعی عزت و بزرگی به عنوان صفت این دو فرشته نهفته است. یکی از فلاسفه اسلامی نیز در این خصوص بیان داشته است: «کریم به صفتی که بردارنده انواع شرف و خیر و فضائل است، اطلاق می‌شود و در اصل، اسم است برای کسی یا چیزی که همه اوصاف ستودنی و محمود را در خود، جمع داشته باشد و متضاد با لثیم است و در اصل بر انسان‌ها اطلاق می‌شود. (۱۰)

در قرآن کریم نیز این واژه و مشتقات آن در معانی ذکر شده و یا مرتبط با این معانی، بکار رفته است. مانند «قولاً کریماً» (سوره اسراء، آیه ۲۳)، «رزق کریم» (سوره اسراء، آیه ۲۳)، «کتاب کریم» (سوره نمل، آیه ۲۹)، و... بنابراین هرکدام از معانی متعدد این واژه، چه وصف خداوند قرار گیرد، چه انسان و یا چیز دیگر، دلالت بر بزرگی و شرافت و ارجمندی می‌کند.

در اسلام دو نوع کرامت برای انسانها ثابت شده است که عبارتست از: الف) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند.

ب) کرامت ارزشی^۹ که از بکار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است. (۱۱)

بدون تردید، یکی از اساسی‌ترین حقوق افراد حق حیات و زندگی است که نظام کیفری اسلام راه‌کارهای بنیادین را برای حفظ و حراست از آن ارائه داده است.

تعریف و اقسام سیاست جنایی و ارتباط آن با اخلاق

سیاست جنایی^۶ بررسی معرفت شناختی پدیده مجرمانه و تحلیل و درک این پدیده و ابزارها و امکاناتی است که به منظور مبارزه علیه رفتارهای کژمدارانه و بزهکارانه^۷ به اجرا گذاشته می‌شود (۲).

برای رسیدن به یک سیاست جنایی و احد بایستی قانونگذار، دولت، دستگاه قضایی و در نهایت جامعه مدنی، همگام و هم سو حرکت نمایند تا به آن هدفی که از برآیند سیاست جنایی مطرح است، نایل گردند. بنابراین برای رسیدن به این مقصود در سطح قلمرو داخلی نیاز به هماهنگ نمودن سیاست جنایی در لایه‌های نخستین آن یعنی در سطح قوای سه گانه و جامعه مدنی ضروری می‌باشد. رهاورد این همگامی شکل‌گیری سیاست جنایی یکسان و سازمان یافته در سطح ملی می‌باشد. می‌توان سیاست جنایی تقنینی، سیاست جنایی قضایی، سیاست جنایی اجرایی و سیاست جنایی مشارکتی را از دسته‌های سیاست جنایی به حساب آورد. (۳).

بررسی زوایای مختلف «اخلاق» امری است گسترده و بسیار ضروری، زیرا بشر به طور فطری از خوبی‌ها و فضائل نیک و اخلاقی لذت می‌برد و از زشتی‌ها و رذائل اخلاقی بیزار است. با این حال، متأسفانه جهان در طول تاریخ، شاهد خودخواهی‌ها، جاه‌طلبی‌ها، تعصبات و جهالت‌های گروهی اندک و در مقابل، فقر و بی‌خانمانی مرگ گروه بزرگی از مردم بوده است.

آنچه ذهن اندیشمندان و پژوهشگران، مصلحان اجتماعی و اخلاق پژوهان را به خود مشغول نموده، آن است که چگونه می‌شود، بشری که فطرتاً خواستار نیکی و کسب لذت‌های اخلاقی است، تا به این حد اسیر رذایل و زشتی‌های اخلاقی گردد؟ از این‌رو، عوامل مختلفی که در مسیر رشد شخصیت یک انسان و در جهت ترقی و پیشرفت یا برعکس سقوط و از هم پاشیدگی اخلاقی او تأثیر می‌گذارند، باید مورد بررسی قرار گیرند. عوامل تربیتی همچون خانواده، مدرسه و جامعه نیز هرکدام در جای خود قابل توجه هستن (۴-۶).

ماهیت سیاست جنایی به گونه‌ای است که با اخلاقیات و ارزش‌ها پیوند ناگسستنی دارد، این امر از وا شکافی و تبیین اهداف، مبانی و روش‌های سیاست جنایی چه در مفهوم مضیق و چه در مفهوم موسع آن به خوبی آشکار می‌شود، به گونه‌ای که نمی‌توان بعدی از سیاست جنایی را بدون لحاظ لایه‌ها و رگه‌های اخلاقی و ارزشی آن مورد بررسی قرار داد. از طرفی امنیت‌گرایی، راهبردی است که نفوذ موفق و قابل قبول آن در عرصه سیاست جنایی حاکم بر جامعه مستلزم هم‌پوشانی و انطباق با موازین حقوق بشری محدودکننده و رعایت حریم خصوصی و منزلت ذاتی انسان‌هاست. لذا چنانچه گفتمان امنیت‌گرایی بنا به هر دلیلی

حضرت علی (ع) نیز حرمت و منزلت انسان از درجه اول اهمیت برخوردار بود. رفتار ایشان با قاتل خود، شاهدی بر مدعاست (۱۴) با پذیرش اصل کرامت ذاتی انسان در مکتب اسلام، آنچه امروزه در خصوص کرامت ذاتی، اهمیت پیدا می‌کند، نقش و جایگاه این اصل در استخراج مسائل حقوقی و میزان انطباق این احکام با کرامت انسانی است.

اصولاً قانونگذاری یکی از نخستین و مهم‌ترین گام‌های تضمین کرامت انسان به عنوان مثبت حقوق و تکالیف به شمار می‌رود و امروزه در حقوق کشورها جلوه‌گر بوده و در سه بعد قانونگذاری، نظارت و حمایت اجراء محقق می‌گردد.

بر این اساس در متن و مقدمه اسناد حقوق بشر مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر (مواد ۴-۵-۷ الی ۱۱، ۱۸ و ۱۹)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مقدمه و ماده ۳ و بندهای ۲، ۴، ۵ و ۶ ماده ۶ و ماده ۷)، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی (مواد ۳ و ۱۰)، کنوانسیون رفع تبعیض نژادی، کنوانسیون منع شکنجه، کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان (مقدمه)، کنوانسیون حقوق کودک (بند الف و ج ماده ۳۷ و ماده ۴۰)، کنوانسیون چهارگانه ژنو و حقوق بشردوستانه و مقررات حمایتی فراوانی در راستای حفظ کرامت انسانی پیش‌بینی شده است. به طور مثال، ماده اول اعلامیه حقوق بشر در این باره مقرر می‌دارد: «تمام انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و در کرامت انسانی و بهره‌مندی از حقوق با یکدیگر برابرند».

قانون اساسی^{۱۳} جمهوری اسلامی ایران که با الهام از اصول و ضوابط اسلامی و بین‌المللی تنظیم شده است، در اصل دوم آن که در مقام بیان مبانی و زیرساخت‌های نظام حکومتی جدید است، ضمن ترسیم پایه‌های اساسی نظام، کرامت انسانی را در کنار اصول دین قرار داده و مقرر نموده است: «نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه ایمان به ۱- خدای یکتا ۲- وحی الهی ۳- معاد ۴- عدل خدا ۵- امامت و رهبری مستمر ۶- کرامت و ارزش والای انسانی و آزادی توأم با مسوولیت او در برابر خدا... بنا شده است».

تدوین این اصل و تأکید بر کرامت ذاتی انسان در کنار اصول اساسی اسلام به عنوان پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران و یکی از مبانی آن، بیانگر میزان اهمیت کرامت انسانی و حاکی از نگرش تدوین‌کنندگان قانون اساسی در خصوص انسان و احترام به حیثیت وی است. در مقدمه قانون اساسی (بخش وسایل ارتباط جمعی) کرامت انسان و آزادی، سرلوحه قانون و زینت بخش سایر اهداف، معرفی شده است و اشعار می‌دارد: «پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت انسانی بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته و راه رشد و تکامل انسان را می‌گشاید، برعهده همگان است».

این بخش از قانون اساسی، تبعیت از اصل کرامت انسانی را بر همگان لازم دانسته است همچنین در مقدمه همین قانون با به رسمیت شناختن حقوق زنان، ضمن منع هر گونه استثمار زنان، بر حفظ کرامت انسانی و ارزش والای آنان، تأکید نموده است.

اشکال عمده این تعریف آن است که ارتکاب جنایت و خیانت را زائل‌کننده کرامت ذاتی انسان دانسته است که نتیجه منطقی این رویکرد، آن است که فرد بزه‌کار، دارای کرامت نیست.

یکی دیگر از فلاسفه اسلامی ضمن تعریف کرامت به وجه تمایز آن با تفصیل، اشاره نموده، و می‌نویسد: مقصود از تکریم بنی آدم، اختصاص دادن او به عنایت و شرافت خاص است که در غیر بشر نباشد و فرقی با تفصیل آن است که شخص مورد تفصیل با غیرش در اصلی مشترکند ولی از غیرش بیشتر دارد. اما خصوصیت منحصر به فرد بنی آدم که خداوند سبحان به او اعطا فرموده، نعمت عقل است (۱۲).

ایراد این تعریف آن است که اگر عقل به عنوان خصوصیت منحصر به فرد، عامل کرامت انسان باشد، در صورت زوال عقل، کرامت انسان، زایل شده و باید گفت انسانی که از نعمت عقل، بهره‌مند نیست، دیگر متصف به صفت کرامت نخواهد بود. حال آن که در آیه ۷۰ سوره اسراء، خصوصیتی که عامل مکرمات انسان باشد، ذکر نگردیده و عبارت «بنی آدم» به طور مطلق و خالی از قید، بکار رفته است.

بر این اساس، در تعریف کرامت باید گفت برتری و بزرگداشت انسان نسبت به سایر موجودات مفروض است که قسمی از این احترام و بزرگداشت از سوی خدای تعالی به تمام انسان‌ها اعطاء شده است و قسمی دیگر در نتیجه جد و جهد انسان در طریق تقوای الهی، کسب می‌گردد. (۱۳)

در خصوص زوال کرامت با ارتکاب جنایت^{۱۴}، گفته شده است آن کرامتی که با ارتکاب جرم و جنایت زایل می‌گردد، کرامت اکتسابی^{۱۱} است نه ذاتی؛ زیرا کرامت ذاتی، حیثیتی است که تمام انسان‌ها از آن برخوردارند و اعتقاد به زوال آن در صورت ارتکاب جرم در صورتی است که جامعه قائل به اختصاص کرامت ذاتی به مؤمن باشد و بگوید انسان منهای ایمان، کرامت ندارد؛ حال آن که این امر مخالف صریح آیه «لقد کرما بنی آدم...» است؛ زیرا عبارت «بنی آدم» در آیه مطلق و خالی از قید ایمان است.

آنچه مورد توجه پژوهشگر در این مقاله است، کرامت ذاتی و نقش آن به عنوان مبنایی اخلاقی در تدوین قوانین و راهبردهای سیاست جنایی است؛ زیرا این قسم از کرامت در تمام انسان‌ها به طور یکسان، وجود دارد و بر این اساس می‌تواند ملاک بهره‌مندی از حقوق و بنیاد نظم اجتماعی، شمرده شود.

در قرآن کریم، تنها در یک آیه با واژه تکریم (سوره اسراء، آیه ۱۷) به موضوع کرامت انسان اشاره شده است. اما در آیات دیگر، در قالب موضوعاتی مانند خلیفه الله، به دوش کشیدن بار امانت الهی و ... به گونه ای کرامت انسان، مورد اشاره قرار گرفته است.

تکریم انسان و تشریح، تبلیغ و حفظ کرامت در سیره پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) نیز مطرح بوده تا جایی که پیامبر (ص)، با بیان «انسی بعث لاتمم مکارم الاخلاق» فلسفه بعثت خود را اتمام کرامات اخلاقی، معرفی نموده است. آن حضرت در خصوص لزوم رعایت کرامت انسانی می‌فرماید: «من اکرم اخاه المسلم، فإنما یکرم الله عزوجل» در منطق



خود قرار گیرند، اعتدال، انصاف و مساوات برقرار شده و هر گونه ظلمی، دفع خواهد شد.

مطابق نظر برخی از حقوقدانان عدالت در صورتی برقرار می‌شود که هر کسی به کاری دست زند که شایستگی و استعداد آن را دارد. (۱۶) اهمیتی که عدالت به عنوان یک ارزش اخلاقی والا در زندگی انسان دارد، آن را از حدی که اصل نظری خارج و به اصلی عملی تبدیل نموده است. تمام انسان‌ها در هر عرصه و جامعه‌ای، مکلف به تطبیق امور زندگی خود بر اساس الگوی عدالت هستند. این وظیفه و لزوم پاسداری از عدالت، خاصه در امر قضا اهمیت بیشتری می‌یابد. همان‌سان که همگان مکلف به اجرای عدالت در امور و شئون خود هستند، قانونگذار باید بکوشد این آرمان و ارزش را در تقنین به کار برد و قوانینی ارزشمند وضع نماید.

علاوه بر مقنن بر قضات نیز واجب است که عدالت را در قضاوت خود رعایت نمایند. در واقع، جلوه‌گاه اصلی عدالت در امر قضاوت است و این دو همواره لازم و ملزوم هم هستند و قضاوت بدون عدالت، معنا و مفهومی ندارد. این پیوستگی و ملازمه، ناشی از اهمیت تسلط و حاکمیتی است که قضاوت بر مردم و امور زندگی آنان دارند. یکی از محققین در این خصوص می‌نویسد: «قضاوت و عدالت دو همزاد تاریخی‌اند، یعنی از روزی که بشر، خود را شناخته است، در جستجوی این بوده که بداند عدالت چیست و همان عدالت را در قضاوت رعایت کند». (۱۷)

در اسلام، عدالت قضایی که از جلوه‌های عدالت اجتماعی و مطمح نظر پژوهشگران در پژوهش حاضر است، در آیه ۵۸ سوره نساء و آیات دیگر از قبیل آیه ۴۲ سوره مائده، آیه ۲۶ سوره صاد، آیه ۹۰ سوره نحل و آیه ۲۵ سوره حدید، محقق گشته است. این آیات با مضمون مشابه، امر به رعایت عدالت، خاصه در مسئله قضاوت نموده‌اند که به طور مجزا و با عبارت های فحکم «بالقسط»، «بالعدل»، «بالحق» و عبارتی مشابه، مورد تأکید قرار گرفته است.

منظور از «حکم بالعدل، بالقسط و ...» در آیات وارده، اجرای عدالت در مقام محاکمه است که به رعایت تساوی بین اصحاب دعوی از سوی قاضی و اعطاء حق به صاحبش در برابر خصم، تفسیر شده است. بر همین مبناست که برخی اندیشمندان عدالت را به مساوات در مکافات و جزا تعبیر کرده‌اند (۱۵) زیرا با توسعه مفهوم مساوات، می‌توان گفت رعایت برابری میان اصحاب دعوی، مستلزم عمل به آن در تمام زمینه‌های دادرسی که برابری در مکافات از زیرشاخه‌های آن است، می‌باشد. یکی از حقوقدانان در این باره می‌نویسد: «عدالت قضایی به معنای برابر داشتن و رعایت تساوی بین اصحاب دعوی توسط قاضی در جریان رسیدگی و صدور حکم به نفع صاحب حق با رعایت منافع عمومی در چهارچوب موازین اسلامی است. عدالت در قضا در سه ویژگی زیر جلوه‌گر می‌شود:

الف) برابر داشتن طرفین دعوی در امر رسیدگی

ب) حمایت از حق صاحب حق

قانونگذار در تدوین سایر اصول قانون اساسی نیز از این هدف کلی، در راستای احیاء و حفظ آن تبعیت نموده است که از اصول مورد نظر می‌توان به اصول و مقررات حمایتی، یاد کرد. برخی از این اصول، ناظر به حقوق کیفری ماهوی و حقوق کیفری شکلی به عنوان بخش مهمی از سیاست جنایی اسلام است و برخی دیگر، تعیین کننده خط و مشی کلی قانونگذار، تلقی او از انسان و بیان کننده حقوق طبیعی ابناء بشر از جمله آزادی، حق اشتغال، امنیت و ... است.

به موجب اصل ۲۲ قانون اساسی، حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص از تعرض مصون است، مگر در مواردی که قانون تجویز کند. این اصل، حاکی از آن است که در اندیشه اسلامی، نه تنها خود انسان، گرامی داشته شده است؛ بلکه تمام آنچه متعلق به اوست از جمله جان، مال و آبرو نیز محترم بوده و هیچ فرد حق تعرض به آن‌ها را ندارد.

در یک جمع‌بندی باید گفت انسان بواسطه انسان بودن و کرامت ذاتی - اش، صاحب حقوقی است که جامعه انسانی باید آن حقوق را محترم بشمارد. این اصل در هر حرکت اجتماعی از جمله باب قضا، دادرسی و کلیه اصول و مبانی سیاست جنایی باید مراعات گردد.

۲- اصل عدالت محوری^{۱۴}

در قرآن کریم، تحقق عدالت از مهم‌ترین اهداف رسالت انبیاء معرفی گردیده است. در آیات متعدد قرآن کریم (سوره نساء، آیه ۴؛ سوره مائده، آیه ۸؛ ...) نیز رعایت و پیاده‌سازی عدالت در تمام شئون زندگی، یکی از تکالیف مؤمنین معرفی شده است. علاوه بر آیاتی که به برقراری عدالت توصیه می‌کنند، احادیث متعددی در فضیلت عدالت، وارد و تلبس به ملکه عدالت را موجب تقرب به تقوای الهی معرفی کرده است. پیامبر گرامی اسلام نیز همچون دیگر پیامبران به برقراری عدالت و سیراب نمودن روح تشنه بشریت از چشمه زلال عدالت، مأمور شده بود. عدل و عدالت هر دو مصدر سماعی ثلاثی مجرد از ریشه «ع،د،ل» بوده و در لغت به معنای برابری، استقامت و راست کردن کژی و اعوجاج، انصاف، حد وسط میان امور و مفهومی است در مقابل ظلم و جور می‌باشد. (۱۰)

فلاسفه اسلامی عدل را به معنای مساوات دانسته‌اند؛ عدل، تقسیم کردن به طور مساوی است و از این رو گفته‌اند آسمان و زمین بر پایه عدالت، استوار شده است. برای آگاهی دادن به این که اگر یک رکن از چهار رکن جهان از ارکان دیگر بیشتر یا کمتر باشد، جهان مقتضای حکمت و نظم نخواهد بود. (۱۵). این تعریف برگرفته از آیه ۷ سوره الرحمن است که به عدالت تکوینی اشاره نموده است. عدالت تکوینی که از صفات الهی و مربوط به آفرینش اشیاء است، متفاوت با عدالت تشریحی است و در امر قانونگذاری به کار می‌رود.

حضرت علی (ع)، عدل را به «انصاف و میانه روی و اجتناب از افراط و تفریط» و در جای دیگر به «قرار دادن هر چیز در جای خود» تعریف نموده است. (۱۴). بدیهی است که هنگامی که امور در جایگاه مناسب

ج) حمایت از صاحب حق به شرط حفظ و رعایت منافع عمومی جامعه». (۱۸).

حضرت امیرالمؤمنین (ع) حکم به عدالت را از شروط اساسی دادرسی و از اهداف حکومت خود قرار داده است، می‌فرماید: «شرطی که با آنان در حکم به عدالت و عمل به حق کرده بودیم، بر بداندیشی و داوری ستمگرانه‌شان پیشی جست و اینک که آنان در راستای حق راهشان را از ما جدا کردند، به گونه‌ای ناشناخته، حکم وارونه صادر کردند». (۱۹)

فقه‌اء اسلامی با وجود عدم ارائه تعریف خاصی از عدالت، اغلب به مسئله عدالت به عنوان یکی از تکالیف شرعی قاضی، اشاره نموده و در باب «ادب القاضی» نوشته‌اند که بر قاضی واجب است که عدالت و مساوات را بین طرفین دعوی مراعات نماید. با تتبع در تألیفات و عبارات آنان در این باب، روشن می‌گردد که مراد آنان از رعایت عدالت و مساوات، برابر انگاشتن طرفین دعوی در مقام محاکمه و اعطاء حق به ذی حق، توسط قاضی است. به لحاظ تاریخی، نخستین نکته‌ای که در این باره به چشم می‌خورد، مطلبی است که شیخ طوسی در فقه‌الرضا آورده است. در آن جا تأکید شده است که قاضی باید با دوطرف دعوی، برخورد کاملاً یکسان داشته و در صدور حکم، عدالت را به طور تام رعایت کند و این نکته است که می‌توان گفت فقهای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند. (۲۰)

اعتبار شرط عدالت برای قاضی که خود موجب صدور احکام عادلانه و تأمین امنیت و سلامت دستگاه قضایی می‌شود، یکی از مهم‌ترین تدابیری است که در سیستم حقوقی اسلام برای تحقق عدالت پیش‌بینی شده است.

«در هیچ نظام قضایی دنیا برای قاضی داشتن عدالت، شرط نشده است. در نظام‌های قضایی غیراسلامی، تحصیل علم شرط شده است؛ ولی از داشتن عدالت سخنی به میان نیامده است؛ یعنی اگر قاضی، جرمی مرتکب شود یا فسق او آشکار گردد، نمی‌شود او را از دستگاه قضایی بیرون کرد. اما در دستگاه قضایی اسلامی از شرایط استخدام قضات، داشتن عدالت است. به خصوص که این شرط درباره رؤسای محاکم قضایی، حتمی و قطعی است» (۲۱)

در یک جمع بندی باید گفت عدالت، اصلی اساسی و زیربنایی در حقوق اسلام به شمار می‌رود که در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسی، اجرای احکام و پس از آن لازم‌الاجرا بوده و عدول از آن صرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است و مقنن در دوران امر میان عدالت و نظم عمومی، ناگزیر از حفظ نظم عمومی از راه وضع قوانین و مقررات ناعادلانه است. بر همین اساس، نظم عمومی تهدیدی برای عدالت، محسوب می‌شود.

«در حقوق داخلی، گاه نظم عمومی باعث ایجاد قواعد ناعادلانه می‌شود. هرگاه نظم، در روابط اجتماعی ایجاد کند، هیچ حکومتی در وضع قواعد خلاف عدالت، تردید نخواهد کرد. چنان که نشیندن درخواست صاحب حقی که در مدت معین، اقامه دعوی نکرده یا از حکمی نادرست، تمیز نخواسته، به طور مسلم، خلاف انصاف و عدالت است؛ در حالی که قانون

به خاطر حفظ نظم دادرسی و کاستن از شمار دعوی آن را مقرر می‌دارد». (۲۲)

به علاوه دولت، عهده دار نظم و در عین حال اجرای عدالت است. این دو ارزش به هم مربوط و وابسته است؛ ولی گاه نیز دو اقتضای معارض است و قانونگذار باید در ترجیح یکی از آن دو به ارزیابی کیفی نیز دست زند». (۱۶)

در قانون آمده است که چهل به قانون، رافع مسئولیت کیفری نیست و همگان پس از چاپ و نشر قانون، آگاه محسوب می‌شوند، حال آن که این قاعده به لحاظ هجوم قوانین جدید که تسلط و آگاهی از آن، حتی از حیطة دانش و آگاهی حقوقدانان، قضاوت و وکلاء نیز خارج است، ناعادلانه است؛ لیکن به دلیل انطباق با نظم عمومی به دلیل ممانعت از ارتکاب بسیاری از جرایم به بهانه چهل به قانون، رجحان داده می‌شود. غیر از نظم عمومی که آگاهانه، قوانین و مقررات خلاف عدالت، وضع و اجراء می‌گردد، در مواردی ممکن است، انحراف از مسیر عدالت، ناخواسته صورت گیرد. مانند این که قانونگذار و یا دادرس، در تشخیص مصادیق عدالت، دچار اشتباه شوند که امری طبیعی از انسان غیرمعصوم و مورد اغماض است.

۳- اصل مبتنی بر تساهل و تسامح بودن

یکی از ویژگی‌های دین مبین اسلام که سبب جلب قلوب و امتیاز آن نسبت به ادیان پیش از خود شده است، سهل و آسان بودن آن است که از آن به مدارا، تساهل و تسامح یاد می‌شود. بنای دین اسلام بر این است که تا جایی که ایمان، اخلاق و نظم جامعه اسلامی در معرض خطر قرار نگیرد، با مردم به ملاطفت و مدارا رفتار نماید. این ویژگی در سیاست جنایی اسلام، جلوه خاصی دارد.

در اسلام، دو رویکرد مثبت و منفی نسبت به مسئله تساهل و تسامح وجود دارد؛ بدین معنا که علی‌رغم آن که روح احکام اسلامی، با سهولت و آسان‌گیری همراه است؛ لیکن اسلام این اصل را به طور مطلق نپذیرفته و موضعی میانه‌رو نسبت به آن اتخاذ نموده است. از جمله اموری که اسلام این اصل را پذیرفته؛ بلکه توصیه به آسان‌گیری و مدارای با مردم نموده است، تساهل در تشریح احکام، رویارویی با مردم، دعوت به دین، همزیستی مسالمت آمیز با مردم دیگر ادیان و تساهل و تسامح در زمامداری و مدیریت می‌باشد که هر کدام ادله خاص خود را دارد (۱۳).

تساهل در سیاست کیفری، به عنوان یکی از ویژگی‌های برجسته سیاست جنایی اسلام در پژوهش حاضر مورد مذاکره قرار گرفته است و سایر عرصه‌های تساهل به دلیل عدم ارتباط به موضوع، مورد نظر پژوهش نیست.

ادعای سهولت دین اسلام و آسان‌گیری آن در امر قانونگذاری و اجرای قوانین و مقررات اسلامی، با اسناد فراوان اعم از آیات و روایات، قابل اثبات است. آیات و روایاتی که دلالت بر نرم‌خوبی و سهل‌گیری پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) و توصیه و تأکید آنان بر این امر دارند، گویای آن است که سیره عملی ایشان نیز بر مدارای با مردم و طرد سختگیری



مبین تساهل و تسامح شریعت اسلام در امر قانونگذاری است، به طوری که هر گونه ضرری را نفی می‌نماید.

توبه پذیر بودن خداوند و سقوط مجازات با توبه مجرم در برخی از جرایم، از دیگر مظاهر اصل اخلاقی تساهل و تسامح در کیفر دادن مجرم است.

از سوی دیگر در نظر گرفتن شرایط سخت و سنگین برای اثبات برخی از جرایم، حاکی از آن است که اسلام هیچ گونه تمایلی به اثبات این گونه جرایم ندارد و عملاً راه را برای اثبات آن‌ها و مجازات مجرم، مسدود کرده است. به عنوان مثال برای اثبات زنا و حد آن، چهار شاهد باید به طور همزمان به وقوع فعل واحد، شهادت دهند. در غیراین صورت نه تنها حد ثابت نمی‌گردد؛ بلکه بر شهود، حد قذف جاری خواهد شد.

در یک جمع‌بندی، باید گفت یکی دیگر از ویژگی‌های کلی سیاست جنایی اسلام، رعایت اصل اخلاقی مدارا و ملاطفت قانونگذار اسلام در احکام جزایی است که از راه به کار بستن قواعدی مانند لاضرر، لاجرح، درأ، اصله البرائت، نفی اضطرار و اکراه و اجبار و جهل است که در مرحله تقنین، جرم انگاری، اثبات جرم و اجرای مجازات و حتی پس از آن، صورت کاربردی به خود گرفته و در عرصه‌های متعدد مانند تشویق شاکی به گذشت، تفسیر شک به نفع متهم، سقوط دعوی به استناد شبهه، خصوصی کردن برخی از جرایم مبهم، ترغیب شهود به عدم شهادت، ترغیب متهم به عدم اقرار و اعتراف، عدم توسل به شکنجه برای اخذ اقرار، توصیه به اجتناب از اعمال کیفر، عدم توسعه مفاهیم مجرمانه از راه تفسیر، جلوه گر شده و نشان از تلاش برای اجرای اصول اخلاقی و در نتیجه عدم اثبات جرم و بازگرداندن او به زندگی غیر مجرمانه است.

نتیجه‌گیری

ماهیت سیاست جنایی به گونه‌ای است که با اخلاقیات و ارزش‌ها پیوند ناگسستنی دارد، این امر از واشکافی و تبیین اهداف، مبانی و روش‌های سیاست جنایی چه در مفهوم مضیق و چه در مفهوم موسع آن به خوبی آشکار می‌شود، به گونه‌ای که نمی‌توان بعدی از سیاست جنایی را بدون لحاظ لایه‌ها و رگه‌های اخلاقی و ارزشی آن مورد بررسی قرار داد. دین مبین اسلام با بهره‌گیری از کلام وحی و احادیث معصومین (ع) اصول و تعالیم سیاست جنایی خود را در جهت حمایت از افراد جامعه پیش‌بینی نموده است و در تدوین سیاست جنایی اسلام، سه اصل اخلاقی مورد نظر قرار گرفته است:

نخستین اصل اخلاقی حاکم بر سیاست جنایی اسلام، اصل رعایت کرامت انسانی است. سبیری در آیات و روایات وارد شده در خصوص کرامت انسانی، این امر را روشن می‌سازد که در تفکر اسلامی، اصل کرامت، ذاتی انسان و لزوم احترام به انسان، امری مسلم و متقین است و تردیدی در لزوم پاس داشتن شأن و حیثیت انسان وجود ندارد و اصولاً قانونگذاری یکی از نخستین و مهم‌ترین گام‌های تضمین کرامت انسان

بوده است. پیش از پرداختن به جایگاه تساهل و تسامح در اسلام و تبیین ابتدای احکام اسلام بر تساهل و تسامح، مستندات آن، مورد اشاره قرار می‌گیرد.

آیات بسیاری بر نفی هرگونه ضیق و مشقت در اسلام وجود دارند. این آیات، بعضاً با عبارت‌های ایجابی نظیر یسر و تخفیف و بعضاً با عبارت‌های سلبی چون نفی عسر و حرج، وارد شده‌اند. برخی در بیان مقام حکمی خاص مانند اسقاط تکلیفی که منشأ سختی و مشقت می‌گردد، بوده و ارتباط مستقیمی با احکام جزایی ندارند؛ لیکن برخی دیگر با اطلاقیان، مثبت ادعای تساهل و تسامح بوده و در احکام جزایی، قابل استنادند.

مطابق آیات قرآن، هر گونه ضیق و مشقت در اسلام نفی گردیده و تردیدی در وجود و پذیرش تساهل و تسامح در اسلام وجود ندارد. رفع وضوی ضرری و حرجی، عدم وجوب روزه بر حائض، مریض و مسافر، اسقاط تکلیف جهاد از ناتوان مانند لنگ، نابینا و مریض که ملازم با ضرر و حرج‌اند، سقوط مجازات در صورت وقوع شبهه، اضطرار، نسیان، اکراه، جهل و ... ناشی از مدارا و سهل‌گیری قانونگذار اسلام با مکلفین است.

مهم‌ترین دلیل روایی ابتدای اسلام بر سهولت و مدارا، تصریح حضرت رسول (ص) با عبارت «بعثت بالحنیفة السهله المسمحه» (۲۳) است که با کمی تغییر در کتاب‌های گوناگون فقهی و حدیثی روایت شده است. برخی محققان اسلامی بر این باورند: قانونی الهی و طریق امامی است که به وسیله آن، احکام جاری و حلال از حرام تمییز داده می‌شود. فایده‌اش کمال مکلفان از حیث علم و عمل است. حکمت و وضعش، هدایت گمراهان از خطا است. دین برای هر وضع و شریف و قوی و ضعیفی، وضع شده است؛ پس عقل حکم می‌کند که دین، طریقی آسان و راهی روشن باشد؛ چنان که خود حضرت رسول به این مطلب اشاره فرمود که من بر دین آسان گیر و روشن، برانگیخته شده‌ام.

حدیث نبوی دیگر با مضمون مشابه، نقل شده است که می‌فرماید: «من بر دین یهودیت و مسیحیت مبعوث نشده‌ام؛ بلکه بر دین آسان و حنیف برانگیخته شدم». (۲۴)

در تساهل اخلاقی^{۱۵} که از آن به حسن خلق، تعبیر می‌شود، پیامبر مأمور به ملاطفت و تساهل و نمونه بارز خوش‌رویی و مدارا با مردم بودند. در این زمینه احادیث فراوانی از پیامبر به جا مانده است. از جمله در روایاتی آمده است: «جبرئیل (ع) به نزد پیامبر (ص) آمد و به او گفت: ای محمد پروردگارت به تو سلام می‌رساند و می‌فرماید: با خلق من مدارا کن» و همچنین پیامبر فرمود: «رفق و مدارا، میمنت دارد و سخت‌گیری، شوم و نحس است». (۲۵)

غیر از مضمون این روایات که در آنها از تعابیری چون سهل، رفق و مدارا به کار رفته و دلالت بر سهولت دین اسلام می‌کنند، روایاتی نیز وجود دارند که با دلالت غیرمستقیم در این زمینه قابل استنادند: پیامبر (ص) فرمودند: «لاضرر و لااضرار فی الاسلام». (۲۵): این روایت جزء روایاتی است که در کتاب‌های فقهی به حد تواتر رسیده است و در سندیت آن شبهه‌ای وجود ندارد و از مهمترین مستندات قاعده لاضرر و

- | | |
|----------------------|---------------|
| 11. Acquired dignity | کرامت اکتسابی |
| 12. Innate dignity | کرامت ذاتی |
| 13. Constitution | قانون اساسی |
| 14. Pivotal justice | عدالت محوری |
| 15. Moral tolerance | تساهل اخلاقی |

References

- Musavi Bojnordi SM. (2013). The role of ethics in jurisprudence and law with an approach to the foundations of the Islamic Republic of Iran. Available at: <http://moosavibojnordi.blogfa.com>. Accessed: 12 May 2018.
- Lazerges C. (1996). Criminal politics. Translated by: Najafi Abrandabadi AH. 1st ed. Tehran: Yalda Publications. (In Persian).
- Lazerges C. (2002). An introduction to criminal policy. Translated by: Najafi Abrandabadi AH. 1st ed. Tehran: Myzan Publications. (In Persian)
- Farhud DD. (2011). Training of ethics. Journal of Ethics in Science and Technology; 6(3): 1-15. (In Persian).
- Farhud DD. Malmir M. (2015). Perspectives of medical ethics department. Journal of Ethics in Science and Technology; 10(4). (In Persian).
- Bagheri F, Jafarina S, Hassanpur A. (2019). Relationship between ethical values and ethics and citizenship behaviors. Journal of Ethics in Science and Technology; 14(3). (In Persian).
- Ashoori M, Mondani E. (2018). Analysis of security-oriented criminal policy in the light of ethics and human rights standards. Ethical Researches; 9(1): 183-204. (In Persian).
- Ibrahim M, Mamor Abdolghader MA. (1989). Intermediate Dictionary. Cairo, Arabic Academy. (In Arabic).
- Amid H. (2018). Amid Dictionary. Tehran/Iran: Amirkabir Publication. (In Persian).
- Ebn Manzour (1418 AH). Arabic language. Beirut: Dar Al Ehya heritage. (In Arabic).
- Jafari MH. (2011). Universal human rights (comparison of the two systems of islam and the west). Tehran: Institute for Editing and Publishing the Works of Allameh Mohammad Taghi Jafari. (In Persian).
- Tabatabaee MH. (2018). Al Myzan in interpreting the Qur'an. 14th ed. Tehran: Islamic Publication. (In Arabic).
- Haghmohammadi Fard Z. (2014). Principles governing Islamic criminal policy based on Imam Khomeini's thought. [M.A thesis]. Iran: Imam Khomeini Research Institute.. (In Persian).
- Dashti M. (2003). Translation of Nahj Al Balagha. 8th ed. Qom: Cultural Research Institute of Amir al Momenin. (In Persian).
- Ragheb Esfahani A. (1418). Dictionary of vocabulary of the Qur'an. Beirut: Scientific Institute. (In Arabic).

به عنوان مثبت حقوق و تکالیف به شمار می‌رود و امروزه در حقوق کشورها جلوه گر بوده و در سه بعد قانونگذاری، نظارت و حمایت و اجراء محقق می‌گردد.

عدالت محوری از دیگر اصول اخلاقی حاکم بر سیاست جنایی اسلام می‌باشد. عدالت به هر معنایی که باشد از مهمترین اصول حاکم بر سیاست جنایی اسلام است که در تمام قوانین و مقررات گنجانده شده است و هر قانونی که خلاف عدالت باشد، از آن اسلام نیست.

علاوه بر مقنن، بر قضات نیز واجب است که عدالت را در قضاوت خود رعایت نمایند از این رو یکی دیگر از تمهیداتی که برای برقراری عدالت در سیستم قضایی اسلامی پیش‌بینی شده است،

اصل مبتنی بر تساهل و تسامح بودن از اصول بنیادین دیگر اخلاقی حاکم بر سیاست جنایی اسلام است که علاوه بر احادیث، مبتنی بر قواعدی نظیر قاعده لاضرر، قاعده درأ و... می‌باشد. لازم به ذکر است که گرچه اسلام پس از اثبات جرم، هیچ‌گونه سهل انگاری را در خصوص اجرای مجازات بر نمی‌تابد و خواهان اجرای حد بر مجرم است؛ لیکن این مرحله نیز از لطف و مدارای قانونگذار اسلام، دور نمانده است. به موجب اصل اخلاقی سهله و سمحه، هر حکم کیفری که موجب عسر و حرج شود، تا زمان برطرف شدن عسر و حرج، به تعویق می‌افتد. لذا همانگونه که به تفصیل بیان گردید، اصول اخلاقی در سیاست جنایی نظام حقوقی اسلام مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری قرار گرفته است. سیاست جنایی به تنهایی و با استفاده محض از قواعد حقوقی به نتیجه نخواهد رسید و بایستی اصول اخلاقی در کلیه مراحل سیاست جنایی مورد توجه قانونگذار و دستگاه عدالت کیفری قرار گیرد و این اصول والای اخلاقی علاوه برآنکه زیربنایی سیاستگذاری‌های نظام حقوقی اسلام به شمار می‌روند، در کلیه مراحل اعم از تقنین، دادرسی، اجرای احکام و پس از آن لازم‌الاجرا بوده و عدول از آن صرفاً در صورت تنافی با نظم عمومی، امکان‌پذیر است.

ملاحظه‌های اخلاقی

موضوعات اخلاقی همچون؛ سرقت ادبی، رضایت آگاهانه؛ انتشار چندانگانه و ... در پژوهش حاضر موردتوجه قرار گرفته‌اند.

واژه نامه

- | | |
|-------------------------|--------------------|
| 1. Law | حقوق |
| 2. Ethics | اخلاق |
| 3. Ethical Principles | اصول اخلاقی |
| 4. Fraud | کلاهبرداری |
| 5. Islamic punishment | مجازات اسلامی |
| 6. Criminal policy | سیاست جنایی |
| 7. Delinquent behaviors | رفتارهای بزهکارانه |
| 8. Human dignity | کرامت انسانی |
| 9. Valuable dignity | کرامت ارزشی |
| 10. Crimes | جنایت |

- justice in Iranian jurisprudence and law. *Jurisprudence and Islamic Studies*; 5(15): 113-134. (In Persian).
22. Katuzian N. (2018). Introduction of law science. 14th ed. Tehran: Ganj-e-Danesh Publication. (In Persian).
 23. Majlesi MB. (1403 AH). *Bahar al-anvar*. 2nd ed. Beirut: Vafa Institute. (In Arabic).
 24. Hor Amoli M. (1403 AH). Detailed Shi'a means to collect Sharia issues. 16th ed. Qom: Al Albait Publication. (In Arabic).
 25. Kolini M. (1988). *Alkafi*. Qom: Islamic Institute. (In Persian).
 16. Katuzian N. (1998). *Philosophy of law*. 1st ed. Tehran: Publication Company. (In Persian).
 17. Katuzian N. (2003). The contribution of justice to judgment. *Journal of Law and Political Sciences*; 62. (In Persian).
 18. Validi MS. (2012). An examination of highlights of judicial justice in Imam Ali's Sire. *Journal of Iranian and International Comparative Law Research*; 17. (In Persian).
 19. Tabari Amoli M. (1262). *History of the apostles and kings*. Tehran: Asatir Publication. (In Persian).
 20. Hoseini SA. (2016). Ali and justice. *Journal of Mirror of Research*. (In Persian) .
 21. Sufiabadi M. (2009). Investigating the condition of judicial justice and the characteristics of judicial

