

The Dual Structure of Qisas and Pardon in the Punishment of Intentional Homicide: A Jurisprudential Reflection on the Relationship between Retributive and Restorative Justice

Mahdia Maali¹, Mohammad Rasaei², Abolfazl Alishahighalehjoughi³

Abstract:

Punitiveness and tolerance approaches, rooted in different foundations, constitute two predominant paradigms in the systems of criminal law. The former emphasizes punishment and retaliation, leading to the perpetuation of an endless cycle of violence and punishment, while the latter, focusing on rehabilitation and reform, may forfeit some of the benefits of punishment and diminish the deterrent element. Although scholars argue that a rational combination of these two approaches brings us closer to justice, it may pose numerous challenges in balancing retribution and rehabilitation.

Studies indicate that Islamic law's approach to the punishment for intentional homicide does not fall into either of these categorizations. Islamic jurisprudence, when addressing the retribution for this offense, initially establishes Qisas (retaliation) as the severest punishment while simultaneously encouraging the victim's heirs to forgive, symbolizing the pinnacle of mercy. Although adopting this dual approach may initially appear contradictory, the gradual process - First, considering it as Haq al-Nas and then trying to compensate and support the victim through his intervention in Proceeding - demonstrates the shrewdness and technicality of this process. Therefore, it can be argued that the rights of Qisas and pardon

¹ - PhD Student, Department of Jurisprudence and Criminal law, Motahhari University, Tehran, Iran. eng.um.maali@gmail.com

² - Assistant Professor, Department of Jurisprudence and criminal law, University of Shahid Motahari, Tehran, Iran. m.rasaei@motahari.ac.ir

³ - Corresponding Author, Associate professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran. a.alishahi@cfu.ac.ir

complement each other in Islam, and this duality aids in compensating for damages and creating better conditions for repairing the injuries inflicted upon the victim. Ultimately, the existence of the right to pardon and simultaneous attention to the victim, the offender, and society weaken punitiveness justice in favor of restorative justice.

Keywords: Punitiveness, Tolerance, Qisas, Pardon, Restorative Justice.

ساختار دوگانه قصاص و عفو در سزادهی قاتل عمد: تأملی فقهی در نسبت عدالت سزاده و ترمیمی

مهديه معالی،^۱ محمد رسائی،^۲ ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۳

چکیده

رویکردهای کیفرگرایانه از یک سو و منعطف مبتنی بر حذف یا سقوط کیفر از سوی دیگر با خاستگاه‌های متفاوت، به عنوان دو رویکرد و گرایش سیاستی غالب سزادهی در نظام‌های حقوق کیفری، به ترتیب یا بر سرکوب و انتقام تأکید داشته و منجر به تولید چرخه بی پایان بزه و کیفر می‌شود و یا با تمرکز بر بازپروری و اصلاح، برخی از فواید کیفر را از دست داده و عنصر بازدارندگی را کم‌رنگ می‌نماید. گرچه اندیشمندان معتقدند که ترکیبی منطقی از این دو رویکرد ما را به عدالت نزدیک‌تر می‌کند، با این حال می‌تواند چالش‌های بسیاری را در تعارض میان انتقام و اصلاح به وجود آورد. بررسی‌ها حاکی از آن است که رویه قانون‌گذار اسلامی در

^۱ - دانشجوی دکترای فقه و حقوق جزا، دانشگاه شهید مطهری. تهران، ایران. eng.um.maali@gmail.com

^۲ - استادیار گروه فقه و حقوق جزا، دانشگاه شهید مطهری. تهران، ایران. m.rasaei@motahari.ac.ir

^۳ - نویسنده مسئول، دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. a.alishahi@cfu.ac.ir

خصوص بزہ قتل عمد تحت هیچ یک از این تقسیم بندی ها قرار نمی گیرد. شریعت اسلام هنگام بحث از سزادهی این بزہ ابتدا کیفر قصاص را به عنوان شدیدترین کیفر مستقر نموده و همزمان اولیای دم را ترغیب به عفو یعنی حذف کامل کیفر که نشان از اوج مداراست می کند. هرچند اتخاذ این رویکرد دوگانه در نگاه اول متعارض به نظر می رسد، با این حال فرایند پلکانی یعنی ابتدا حق الناس قلمداد کردن آن و سپس تلاش برای جبران خسارت و حمایت از بزهدیده از طریق مداخله وی در جریان دادرسی، هوشمندی شارع و فنی بودن این فرایند را می رساند. بنابراین می توان گفت: دو حق قصاص و عفو به عنوان دو مکمل یکدیگر در اسلام معرفی شده و این دوگانگی به جبران خسارت و ایجاد شرایط بهتر برای ترمیم آسیب های وارده بر بزهدیده کمک می کند. در نهایت وجود حق عفو و توجه همزمان به بزهدیده، بزہکار و جامعه، عدالت سزادهی را به نفع عدالت ترمیمی تضعیف می کند.

کلید واژه: کیفرگرایی، سقوط کیفر، قصاص، عفو، عدالت ترمیمی.

قران کریم به عنوان اصلی ترین منبع آموزه های اسلامی، قتل نفس را نخستین بزه ارتكابی انسان بر روی زمین معرفی می کند.^۱ پس از آن به گواه تاریخ انسان ها در هر عصر متناسب با سطح آگاهی، فرهنگ و رشد عقلانی خود، عکس العمل های متفاوتی نسبت به این بزه داشته اند. با این حال به نظر می رسد انتقام و مقابله به مثل اولین واکنش آن ها به قتل بوده است. با این تفاوت آشکار که در ابتدا حد و مرزی نداشته و پس از ظهور ادیان الهی به ویژه دین اسلام، ضابطه مند گشته است.

کیفرگرایی به عنوان یک ایدئولوژی حاکم بر سیاست جنایی، با گرایش بی حد و حصر به اعمال کیفر و خروج از میزان متعارف آن، دارای سابقه در حوزه حقوق کیفری بوده و تمرکز خود را بر استفاده حداکثری از کیفرها و کیفرگذاری جهت جلوگیری از وقوع بزه و تقویت نظم اجتماعی معطوف داشته است. باور اندیشمندان این رویکرد مبتنی بر این است که ترس از کیفرها و تدابیر قانونی، می تواند افراد را از ارتكاب بزه باز دارد و از طریق اعمال کیفر، می توان از جامعه محافظت کرد. بنابراین با درک تأثیر ترس از عواقب قانونی و کیفرهای احتمالی بر بازدارندگی، معتقد است این گونه می توان اجتماع را ایمن نگه داشت. در مقابل رویکرد مبتنی بر حذف و سقوط کیفر، به منظور تصحیح رفتار بزهکار، به جای تمرکز بر تنبیه و کیفر، به ارائه

^۱ خداوند متعال در آیات ۲۷ و ۳۲ سوره مبارکه مائده می فرماید: وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ؛ «و بخوان بر آنها به حقیقت حکایت دو پسر آدم (قابیل و هابیل) را، که چون تقرب به قربانی جستند از یکی پذیرفته شد و از دیگری پذیرفته نشد. (قابیل به برادرش هابیل) گفت: البته تو را خواهم کشت. (هابیل) گفت: بی تردید خدا (قربانی را) از متقیان خواهد پذیرفت.» و: مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُشْرِفُونَ؛ «بدین سبب بر بنی اسرائیل حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق و یا بی آنکه فساد و فتنه ای در زمین کرده، بکشد مثل آن باشد که همه مردم را کشته، و هر کس نفسی را حیات بخشد (از مرگ نجات دهد) مثل آن است که همه مردم را حیات بخشیده. و هر آینه رسولان ما به سوی آنان با معجزات روشن آمدند سپس بسیاری از مردم بعد از آمدن رسولان باز روی زمین بنای فساد و سرکشی را گذاشتند.»

فرصت‌ها برای بازسازی اجتماعی و تغییر رفتار او می‌پردازد. این رویکرد تنها بر کیفر فرد تکیه نمی‌کند بلکه با ارائه برنامه‌هایی مانند تربیت، راهنمایی، مشاوره و آموزش، سعی در جلوگیری از ادامه فعالیت‌های بزهکارانه دارد و فرد را به بازگشت به جامعه به عنوان عضوی سازنده و مفید تشویق می‌کند.

پس از شناخت دو رویکرد مذکور و درک ابعاد آن، ظاهر امر رویکرد قانون‌گذار اسلامی در سزادهی قتل عمد را دوگانه می‌نمایاند. با این توضیح که نظام حقوق کیفری اسلام هنگام برخورد با بزه قتل عمد، دو نهاد قصاص و عفو که برخاسته از دو رویکرد متضاد در جرم‌شناسی هستند را در کنار یکدیگر قرار داده است. این امر باتوجه به آن که در خصوص یک بزه و در یک فضا پیش‌بینی شده است و با در نظر داشتن این نکته که در جوامع بشری هیچ‌گاه اوج شدت و مدارا توسط یک قانون‌گذار بدین شکل کنار هم قرار نمی‌گیرد، متعارض به نظر می‌رسد. لذا پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا به بیان مسئله و تشریح ابعاد مختلف آن پرداخته و پس از تبیین تعارض موجود آن را رفع نماید.

بدین‌سان در این مقاله تلاش شده است تا با نگاهی نوبه دو گفتمان عمده در سیاست کیفری یعنی گرایش به کیفر یا حذف و سقوط آن، امکان هم‌زیستی و تعامل آن‌ها در حوزه سزادهی قتل عمد بررسی شود. نوآوری مقاله در آن است که این دو رویکرد را نه صرفاً متقابل و ناسازگار، بلکه به مثابه دو مؤلفه هم‌افزا در روند تحول‌یافته‌ای از عدالت کیفری تحلیل می‌کند؛ روندی که می‌توان ریشه‌های آن را هم در منابع فقه جزایی اسلامی و هم در سیاست جنایی معاصر ایران بازشناخت. در ادبیات موجود، عمدتاً میان این دو رویکرد تقابل مطلق فرض شده و کمتر تلاشی برای تلفیق یا هم‌زیستی تحلیلی آن‌ها، به‌ویژه در قلمرو قصاص، صورت گرفته است. این مقاله با تمرکز بر قتل عمد، و تحلیل سازوکارهای تعلیق، صلح و عفو در منابع فقهی و نیز رویکردهای اخیر تقنینی (نظیر اصلاحات مرتبط با ماده ۴۲۹ قانون مجازات اسلامی)

می‌کوشد نشان دهد که قصاص، برخلاف ظاهر صرفاً کیفرگرای آن، واجد ظرفیت‌هایی برای پیوند با سیاست‌های مقابل آن است.

همچنین در تحلیل ماهیت قصاص، لازم است میان حکم تأسیسی و حکم امضایی در شریعت اسلامی تفکیک شود.^۱ قصاص به عنوان مجازات قتل عمد، حکمی است که ریشه در سنت‌های پیشااسلامی جوامع عرب داشته و شریعت اسلامی با پذیرش مشروط آن، نوعی تنظیم و هدایت در جهت عدالت حداقلی و مهار خشونت انتقام‌جویانه اعمال کرده است. بر این اساس قصاص را نه باید لزوماً به مثابه تأسیس یک نظام کیفری نوین، بلکه باید به عنوان یک تدبیر تاریخی - اخلاقی برای سامان‌دهی واکنش کیفری در نظر گرفت. این تحلیل که در آثار برخی متفکران نیز نمود یافته^۱، زمینه را برای تأویلی متفاوت از آیه قصاص در قرآن کریم فراهم می‌کند؛ تأویلی که نه بر جنبه صرفاً کیفری و مجازاتی، بلکه بر مقاصد عالی‌تری چون تحقق حیات اجتماعی و عدالت نسبی تأکید دارد.

از سوی دیگر ماهیت خصوصی مجازات قصاص و واگذاری کامل تصمیم‌گیری به اولیای دم، در عمل با چالش‌های جدی مواجه شده است. (فرج‌ها و مرادی، ۱۴۰۳) نظام عدالت کیفری در جوامع معاصر، متکی بر اصل عمومی بودن جرم است؛ امری که با واگذاری کامل سرنوشت مجرم به شاکیان خصوصی، دچار تعارض ساختاری می‌شود. تجربه‌های عملی نیز نشان داده که این وضعیت، گاه موجب آسیب‌پذیری مضاعف اولیای دم، به‌ویژه در شرایط نابرابر قدرت، فشار اجتماعی یا ملاحظات قبیله‌ای شده است. این چالش، ضرورت خوانشی تحول‌گرایانه از قصاص را ایجاب می‌کند؛ خوانشی که ضمن وفاداری به اصول فقهی، ظرفیت‌هایی برای تعدیل اختیارات مطلق اولیای دم و افزایش نقش نهاد قضایی فراهم آورد.

لازم به ذکر است که هرچند در فقه اسلامی قصاص نفس به عنوان حق خصوصی اولیای دم تعریف شده و ماهیتی متفاوت از مجازات‌های حکومتی دارد، اما در این مقاله تحلیل مفهومی

^۱ رک: مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)*، تهران: طرح نو.

آن در چارچوب نظریه‌های عدالت کیفری معاصر صورت می‌گیرد. بدین معنا که بدون انکار جایگاه فقهی قصاص به‌عنوان حق الناس، از منظر جرم‌شناسی و فلسفه حقوق می‌توان آن را دارای کارکرد «سزادهی» و نماد عدالت انتقامی دانست؛ زیرا اجرای آن در نظام قضایی رسمی و از طریق دخالت دولت انجام می‌شود و پیامد آن، سلب حیات مجرم است. از این رو، تحلیل حاضر بر آن است که قصاص را به‌مثابه پدیده‌ای دوگانه - با خاستگاه خصوصی اما کارکرد عمومی - در تقاطع دو نظریه عدالت کیفری سخت‌گیرانه و عدالت ترمیمی بررسی نماید.

در ادبیات فقهی و حقوقی آثاری به تبیین نقش قصاص یا عفو پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به‌طور نظام‌مند این دو نهاد را در قالب رویکردهای عدالت کیفری سخت‌گیرانه و عدالت ترمیمی تحلیل کرده است. نوآوری مقاله حاضر در آن است که با رویکردی تلفیقی نشان می‌دهد چگونه فقه اسلامی، از رهگذر نهادهای قصاص و عفو، ظرفیت‌هایی برای تحقق عدالت ترمیمی در کنار سزادهی فراهم کرده است. بر این اساس مقاله حاضر با هدف تحلیل نحوه همزیستی دو رویکرد مذکور در بستر فقه اسلامی، در بخش نخست مفاهیم نظری مربوط به گرایش به کیفر، ترجیح حذف و سقوط کیفر و نیز عدالت ترمیمی را تبیین می‌کند. در بخش دوم به تحلیل مبانی فقهی قصاص و عفو در حقوق جزای اسلامی می‌پردازد. در بخش سوم نیز به چالش‌ها و ظرفیت‌های هم‌نشینی این دو رویکرد در جرم قتل عمد پرداخته می‌شود.

۱- رویکرد کیفرگرایانه در سزادهی قاتل عمد

توسعه روابط انسانی در جوامع مدرن باعث افزایش حمایت از ارزش‌ها و حفظ انسجام اجتماعی شده است. در این ساختار، هرگونه اقدامی که به فرد یا جامعه آسیب بزند با واکنشی از سوی فرد آسیب‌دیده یا نظام حقوق کیفری مواجه می‌شود. در این میان پاسخ‌های کیفری، به‌عنوان پاسخ اولیه، معمول، رسمی و در دسترس‌ترین شکل پاسخ به بزه شناخته شده‌اند. از این منظر بزه کار با گذر از هنجارهای اجتماعی و نقض قوانین کیفری، ضمن ایجاد اخلال در عدالت اجتماعی، پایه‌های نظم جامعه را نیز می‌لرزاند. هرچند اساساً خواسته غریزی انسان‌ها در

واکنش به بزه، اعمال کیفر و اقدامات سرکوب‌گراییه است، باین حال تحولات نظام حقوق کیفری با توجه به فاکتورهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی منجر به تعدیل این رویکرد و حرکت به سمت پاسخ به بزه از راه‌های غیرکیفری شده است. بنابراین علی‌رغم این که گذر زمان و تغییر در ارزش‌ها، موجب تعدیل در نوع کیفر و مقدار آن شده است، باین وجود به نظر می‌رسد نمی‌توان کیفر را به کلی از رده گونه‌های پاسخ به بزه خارج نمود. به‌طوری که حتی تصور جهانی بدون کیفر و سازوکارهای کنترلی قهرآمیز، امری دشوار است. بدین سان باید گفت ضمن تأکید بر انکار ناپذیری ضرورت وجود کیفر در واکنش به عمده بزه‌ها، برخی جوامع بیش از حد متعارف از کیفر و سازوکارهای کیفری استفاده نموده و در این حوزه دچار سوءمصرف شده‌اند. این امر همان معنایی است که از آن به «کیفرگرایی» تعبیر می‌شود. (کوره‌پز و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۶۳) اصطلاح کیفرگرایی در این نوشتار، ناظر به مجموعه‌ای از جهت‌گیری‌های تقنینی و قضایی است که بر اجرای سخت‌گیرانه و تمام‌عیار مجازات تأکید دارند، اعم از اینکه این مجازات بر نظریه سزاگرایی یا فایده‌گرایی مبتنی باشد. این رویکرد با مفروض دانستن این نکته که تنها از گذر افزایش شدت کیفر می‌توان نرخ بزه را کنترل کرد، به اعمال کیفرهای نامتناسب، تشدید و سخت‌گیری در اجرای آن‌ها می‌پردازد. (براگا، ۲۰۱۲، صص ۲۰۱-۲۱۰) این امر ممکن است از طریق توسل به نوع خاصی از کیفر، میزان بیشتری از آن، تحمیل آن در شرایط سخت، عدم رعایت اصول و هنجارهای منصفانه یا عادلانه محاکمه، تعقیب و اجرای عدالت کیفری باشد. (غلامی، ۱۳۹۵، ص ۳۶۲) بررسی‌ها حاکی از آن است که به طور مشخص تورم بزه‌های پیش‌بینی شده در قانون، توسل افراطی به کیفرهای سرکوب‌گرانه شدید همچون حبس‌های طولانی مدت، کیفرهای جسمانی خشن، نقض موازین دادرسی عادلانه، حذف یا کاهش ظرفیت‌های قانونی جهت توقف یا سقوط کیفر و کاهش یا حذف موجبات مخففه، همگی از جلوه‌های کیفرگرایی هستند. در واقع این رویکرد با کم اهمیت جلوه دادن رسالت اصلاحی و درمانی کیفر، اهدافی چون سزادهی، سلب توان کیفری

و مدیریت ریسک ارتکاب بزه را دنبال می‌کند. این رویکرد از دهه هفتاد قرن بیستم میلادی و با شکست برنامه‌های مربوط به اصلاح و بازپروری بزه‌کاران مطرح شد و با فاصله گرفتن از دیدگاه‌های بزه‌کارمحور، اساس توجه خود را بر بزه قرار داده و با توسل به اعمال ضروری کیفر بر مرتکب و یا شدت عمل در کیفرها و صرف نظر کردن از هرگونه رویکرد مبتنی بر تسامح و تساهل، به پدیده بزه‌کارانه پاسخ می‌دهد. در این رویکرد، بزه‌کار به مثابه کنش‌گری اقتصادی است که با بکارگیری عقل و محاسبه سود و زیان عمل خود دست به ارتکاب بزه می‌زند و تنها راه مقابله با او، وضع و اعمال کیفرهای سخت و قطعی است تا بدین طریق بتوان پیشگیری عمومی و اختصاصی از بزه را بهتر محقق نمود. (مرادی پسند و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۳-۱۴)

درواقع رویکرد کیفرگرایانه، مفهوم مجازات را در مقابل پاسخ کیفری قرار داده و بر این امر تأکید دارد که تحت تأثیر آموزه‌های سزادهی، حق یا تکلیف به مجازات شدن / کردن، امری ضروری و گریزناپذیر است، لیکن آموزه‌های ترمیمی اصلاح و بازپروری که مستظهر به اصل حداقلی بودن حقوق جزاست، از حق یا تکلیف به مجازات نکردن / نشدن و ضرورت توسل به پاسخ‌های فاقد وصف کیفر و توسل به کیفر به عنوان ناگزیرترین راه چاره و محدود به کمترین میزان ضروری سخن می‌گویند. (غلامی، ۱۳۹۵، ص ۴۶) از این منظر می‌توان گفت نهاد قصاص با تکیه بر اصل مقابله به مثل و مناسبت جرم و جزا، به مثابه مصلحتی از عدالت سزادهانه قابل تحلیل است. در همین راستا، برنار بولک نیز با تأکید بر سیر تاریخی مفهوم مجازات، بر آن است که هدف اولیه مجازات، پاسخ‌گویی اخلاقی به نقض نظم اجتماعی است، حتی اگر بعدها اهداف پیشگیرانه به آن افزوده شود (بولک، ۱۳۷۲، ص ۲۲). این دیدگاه، امکان تبیین فقهی-کیفری قصاص را در پیوند با نظریات سزادهی فراهم می‌سازد.

بدین سان پس از بررسی کیفرگرایی به عنوان یک رویکرد غالب در پاسخ به بزه و درک مشخصات آن، باید دید آیا می‌توان کیفر قصاص نفس در مقابل قتل عمد را به عنوان نوعی

کیفرگرایی اسلام در خصوص این بزه پذیرفت؟ معنای اصطلاحی قصاص در ادبیات فقهی به معنی استیفاء و گرفتن مثل اثر جنایت قتل یا قطع عضو و یا جرح است به نحوی که قصاص کننده عیناً همان جنایت را که بر او وارد شده است بر جانی وارد کند. با توجه به موضوع مورد بحث، در ادامه این گفتار هر جا صحبت از قصاص باشد منظور قصاص النفس در مقابل قتل عمدی است. لذا قصاص عضو و منفعت از محل بحث خارج است.

کیفر قصاص چنان در جای جای منابع فقهی مطرح شده که امروزه به عنوان امری مسلم مورد پذیرش است. قرآن کریم در آیات ۴۰^۱ و ۴۱^۲ سوره مبارکه شوری، آیه ۱۲۶^۳ سوره مبارکه نحل،

^۱ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ؛ «و انتقام بدی (مردم) به مانند آن بد رواست (نه بیشتر) و باز اگر کسی عفو کرده و (بین خود و خصم خود را به عفو) اصلاح نمود اجر او بر خداست، که خدا ستمکاران را هیچ دوست نمی دارد.»

^۲ وَلَمَنْ اتَّصَرَ بِعَدُوِّهِ فَلْيَكِلْهُ فَإُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ؛ «و هر کس پس از ظلمی که بر او رفته انتقام طلبد، بر اینان هیچ گناه و مؤاخذه نیست.»

^۳ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ؛ «و اگر به شما مسلمانان کسی عقوبت و ستمی رسانید شما باید به قدر آن در مقابل انتقام کشید (نه بیشتر) و اگر صبوری کنید البته برای صابران بهتر خواهد بود.»

آیه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره و به طور ویژه‌تر در آیه ۲۴۵ سوره مبارکه مائده و آیات ۱۷۸^۳ و ۱۷۹^۴ سوره مبارکه بقره به بیان حکم قصاص پرداخته است. همچنین منابع روایی نیز از این جهت غنی بوده و با استناد به آیات شریفه، اصل حکم چنان بدیهی است که فقها هنگام طرح بحث قصاص معمولاً تنها در هنگام بیان شرایط آن به بیان روایاتی می‌پردازند. از تتبع در آراء فقها نیز چنین به دست می‌آید که اکثر قریب به اتفاق فقهای شیعه حکم قتل عمد را اولاً و بالذات قصاص می‌دانند. (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵۲؛ ابن زهره، ۱۴۲۸، ج ۹، ص ۲۷۵؛ شهید ثانی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۴۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۲۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۲۳؛ محقق حلی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۳۴؛ نجفی، ۱۳۹۹، ج ۴۱، ص ۲۶۲؛ خوئی، ۱۳۹۶،

^۱ الشُّهُرُ الْحُرَامُ بِالشُّهُرِ الْحُرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ؛ «ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، که اگر حرمت آن را نگاه نداشته و با شما قتال کنند شما نیز قصاص کنید. هر که به ستم بر شما دست دراز کند او را از پای آورید به قدر ستمی که به شما رسانده است، و از خدا پروا کنید و بدانید که خدا با پرهیزکاران است.»

^۲ وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ «و در تورات بر بنی اسرائیل حکم کردیم که نفس را در مقابل نفس قصاص کنید و چشم را مقابل چشم و بینی را به بینی و گوش را به گوش و دندان را به دندان، و هر زخمی را قصاص خواهد بود. پس هر گاه کسی حق قصاص را ببخشد (نیکی کرده و) کفار (گناه) او خواهد شد، و هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند چنین کس از ستمکاران خواهد بود.»

^۳ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ «ای اهل ایمان بر شما حکم قصاص کشتگان چنین معین گشت که مرد آزاد در مقابل مرد آزاد، و بنده را به جای بنده، و زن را به جای زن قصاص توانید کرد. و چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد درگذرد کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند. در این حکم، تخفیف (امر قصاص) و رحمت خداوندی است، و پس از این دستور، هر که تجاوز کند او را عذابی سخت خواهد بود.»

^۴ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ «ای عاقلان، حکم قصاص برای حفظ حیات شماست تا مگر (از قتل یکدیگر) پرهیزید.»

ج ۲، ص ۱۲۳؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۳۳، ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۱۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۳۵۶)

در باب علت‌یابی تشریع کیفر قصاص اصلی‌ترین بحثی که تاکنون مطرح شده است، سیر تاریخی این کیفر بوده است. چنانکه از دیرباز افراد و قبایل با رویکردهای انتقام خصوصی در واکنش به قتل دست به کیفرهای دسته‌جمعی می‌زدند و گاه حتی قبیله‌ای را در مقابل یک فرد به قتل می‌رساندند. (خسروشاهی، ۱۳۸۰، صص ۳۳-۳۹) لذا دین اسلام در عین توجه به حیات مادی انسان، با مدنظر قرار دادن دیگر ابعاد وجودی و نیز رشد معنوی او، عادلانه‌ترین راه یعنی ضابطه‌مند ساختن این حکم را در پیش گرفت. بدین‌سان می‌توان دریافت که حکم قصاص که از قبل وجود داشت نه تأسیس و نه ملغی شد بلکه دارای حدود و ثغور گردید. (عباس‌زاده مهنه و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱) علامه طباطبائی ذیل تفسیر آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره مبارکه بقره بدین نکته اشاره می‌کنند که مصلحت عموم تنها با قصاص تأمین می‌شود زیرا قصاص است که حیات را ضمانت می‌کند نه عفو، نه دیه و نه هیچ چیز دیگر. ایشان در ادامه این حکم را حکم عقل دانسته و بر این نکته تأکید دارند که عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ناظر به تعلیل برای تشریع حکم قصاص است. ایشان در ادامه بیان می‌دارد آیات مورد بحث به نوعی شامل تحریک و تشویق نیز هست زیرا دالّ بر این است که شارع حیاتی برای مردم در نظر گرفته که خودشان از آن غافلند و در صورتی که قصاص را جاری کنند مالک آن حیات می‌شوند. لذا به منظور تصاحب آن حیات‌گذاری باید مبادرت به اجرای حکم قصاص نمایند. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۳۳) همچنین گفته شده اگر حکم قصاص به هیچ وجه وجود نداشت، افراد سنگدل احساس امنیت کرده و از این طریق جان مردم بی‌گناه به خطر می‌افتاد. از سوی دیگر قصاص مایه حیات است زیرا افراد جامعه را تا حد زیادی از فکر قتل باز داشته و کنترل می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰۶) شهید مطهری در این باب یکی از فلسفه‌های اجرای حکم قصاص را جلوگیری از تباهی جامعه و تشفی خاطر بزه‌دیده می‌داند چراکه به عقیده ایشان حس انتقام‌جویی بشر

بسیار قوی است. همچنین اگر انسان بزه کار از طریق قانون کیفر داده نشود، تباهی و فساد بسیاری در جامعه پدید خواهد آمد. این حس اکنون نیز به طور بالقوه در بشر وجود دارد و نهایتاً بتوان گفت در جوامع مدرن قدری ضعیف یا پنهان است. لکن از آنجا که انسان ستم دیده دچار عقده های روحی می گردد و در صورتی که عقده او خالی نشود ممکن است خودآگاه یا ناخودآگاه دست به ارتکاب بزه بزند، لذا ضروری است قاتل را در برابر او کیفر دهند تا عقده اش گشوده و روانش از کینه زدوده شود. (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۶) برخی فقها نیز با تعلیل های مشابه وجود حکم قصاص را دارای بازدارندگی دانسته و معتقدند می توان از طریق آن از جامعه محافظت نمود. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۲۲۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۰)

از بررسی رویکرد کیفرگرایانه در حقوق کیفری و نیز کیفرگذاری اسلام در جنایت قتل عمد چنین به نظر می رسد که قانون گذار اسلامی در مسئله کیفرگرا عمل نموده است. هرچند این امر به معنی کیفرگرایی نظام حقوقی اسلام نیست. چراکه از میان جوامع حتی نظام هایی که زیاد کیفرگرا نیستند نیز، کیفر شدید را در جرایم سنگین می پذیرند. لذا منصفانه تر این است که بگوییم نظام حقوقی اسلام در خصوص بزه قتل عمد، با بهره گیری از ابزار سرکوب گر کیفر، رویکرد کیفرگرایانه اتخاذ نموده است. در این خصوص آنچه برای ما ایجاد سوال می کند آن است که قصاص به عنوان شدیدترین و یا حداقل یکی از شدیدترین قوانین فقهی به حسب ظاهر، اوج شدت قوانین در مقابله با قتل عمد را نشان می دهد. پس با توجه به این مطلب آیا می توان اسلام و قوانین فقهی را در مسئله مطلقاً کیفرگرا دانست؟

۲- رویکرد معطوف به امکان سقوط کیفر در سزادهی قاتل عمد

در نقطه مقابل کیفرگرایی، هنگامی که جامعه در پاسخ به پدیده بزه کارانه، از سیاست های مبتنی بر عقب نشینی کیفری به خصوص رفع کیفر جهت اصلاح و درمان استفاده کند و اعطای فرصت به مرتکب جایگزین اعمال کیفر شده و کیفرگرایی آخرین راهکار تلقی شود، گفته می شود که الگوی حاکم بر سیاست جنایی الگوی کیفرزداست. بنابراین کیفرزدایی

عبارت از هرگونه اقدامی است که پس از ارتکاب بزه و احراز مسئولیت کیفری بزه کار اتخاذ می گردد و با حفظ وصف بزه کارانه عمل ارتكابی، موجبات حذف یا تعدیل کیفر به صورت تقلیل یا تبدیل آن به کیفری سبک تر و یا جایگزین سازی اقدامات غیرکیفری به جای کیفر اصلی را فراهم می کند. (مرادی پسند و دیگران، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷)

این رویکرد یکی از اقسام جنبش حداقل سازی حقوق کیفری است که شامل سه حوزه قضازدایی، کیفرزدایی و جرم زدایی می شود. یکی از اهداف این جنبش محدود نمودن استفاده از ضمانت اجرای کیفری در فرایند پاسخ دهی به بزه است. به طوری که نظام حقوقی در برخی جرایم و با وجود برخی اقتضائات استفاده از ضمانت اجرای کیفری را کنار گذاشته و کنش گران عدالت کیفری را در مسئله حسب مورد به شکل الزام آور یا توصیه گر به سمت بهره جستن از تدابیر غیرکیفری در واکنش به رفتار بزه کارانه رهنمون می سازند. جنبش حداقل سازی که ملهم از اندیشه های تقلیل گرایان است، اظهارات خود را بر پیامدهای منفی استفاده حداکثری از کیفر بنا نهاده است. هرچند اندیشمندان این حوزه این رویکرد را بیشتر در جرایم سبک قابل اجرا می دانند. (مهرا، ۱۳۷۶، ص ۳۳) در این حوزه نهاد عفو را می توان جلوه ای از پذیرش جنبش اصل حداقل سازی قلمرو حقوق کیفری در شریعت اسلام دانست که نشانگر رویکرد شارع در مسئله برای تقلیل و تخفیف کیفر تا حد امکان است. (جعفری و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳) اصل حداقلی بودن حقوق جزا با استناد به کرامت انسانی و کارآمدی محدود کیفر، معتقد است هر جا که سازوکارهای غیرکیفری بتوانند به هدف حقوق جزا نزدیک شوند، باید از توسل به مجازات پرهیز کرد. (غلامی، ۱۳۹۶، ص ۶۸) البته باید توجه داشت عفو از قصاص را نمی توان مشخصاً کیفرزدایی مصطلح در حقوق کیفری دانست. چرا که این حذف عملی، نتیجه ساختار حق محور و اختیار اولیای دم در عفو است نه حذف قانونی مجازات از فعل مجرمانه. لذا روشن است که موضوع مورد بحث امکان چشم پوشی از اجرای کیفر است و نباید با کیفرزدایی تقنینی اشتباه گرفته شود.

به هر روی هرچند برخی دیدگاه‌های متولد شده از رویکرد کیفرگرا بر این باورند که یافته‌های علم بزه‌دیده شناسی برای حمایت از بزه‌دیده، ما را به سمت تشدید کیفر رهنمون می‌سازند تا از این طریق انگیزه ارتکاب بزه توسط بزه‌کاران بالقوه و علیه بزه‌دیدگان بالقوه کاهش یابد، با این حال اندیشمندان مکتب عدالت ترمیمی دیدگاه‌های مذکور را افراطی و التقاطی دانسته و معتقدند کیفر نه تنها نفعی برای بزه‌دیده ندارد، بلکه ممکن است فقط آرامشی نسبی و زودگذر برای او به ارمغان آورد. این درحالی است که بزه‌دیده به دنبال جبران خسارت است و این جبران با کیفر کمتر و یا از طرقی غیر از کیفر نیز قابل حصول است. بنابراین عدالت ترمیمی نه به دنبال کیفر صرف، بلکه در صدد لغو یا کاهش کیفر حتی در جرایم خشونت‌بار است. زیرا مقدار کیفر به خصوص در این گونه جرایم دارای کمترین اثر پیشگیرانه است. به این دلیل که مرتکبین آن‌ها عمل بزه‌کارانه خود را معمولاً به دلیلی غیر از میزان کیفر ارتکاب می‌یابند. لذا هیچگاه فردی را سراغ نداریم که با توجه به کم بودن کیفر عملی به ویژه در بزه قتل (و به طور مثال قتل فرزند که در آن قصاص منتفی است)، دست به ارتکاب آن بزند. بدین سان چنین نیست که بزه‌کار ابتدا به لیست جرایم نگاه کند و بزهی را انتخاب کند که کیفر آن کمتر است و بعد دست به ارتکاب آن بزند؛ البته نمی‌توان منکر بازدارندگی کیفر در این حوزه شد، به عنوان مثال وقتی شخصی بداند با ریختن خون مقتول ممکن است قصاص شود، چنین اندیشه‌ای اغلب منجر به کنترل خشم در او می‌شود، اما نکته این جاست که ابتدائاً اغراض و عوامل مهم‌تری فرد را به سوی ارتکاب بزه می‌کشانند. (حسینی و دیگران، ۱۳۹۲، ص ۱۲)

شارع مقدس در بحث کیفردهی قتل عمد پس از تعیین قصاص به عنوان کیفر اصلی، چهره‌ای ارفاق‌آمیز و مصلحت‌اندیشانه به خود گرفته و عفو را به عنوان گزینه بهتر و ارزشمندتر به اولیای دم معرفی می‌کند. این دعوت در جایی به اوج خود می‌رسد که قاتل را برادر اولیای دم می‌داند. بنابراین شارع با عبارت «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ» دست به توصیه اخلاقی و ترغیبی برای عفو قاتل می‌زند. علت امکان این امر آن است که قصاص ماهیت حقی دارد و نه حکمی.

(مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۶۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۸۱؛ مقیمی حاجی، ۱۳۸۶) صاحب نظران اسلامی ملاک های مختلفی را برای تشخیص حق از حکم برشمرده اند. در این میان برخی بر این باورند که برای تمیز این دو از یکدیگر باید به آثارشان نگریست؛ در صورت قابل نقل و انتقال بودن حق و در غیر این صورت حکم است. همچنین توجه به مفاد ادله در این خصوص حائز اهمیت است چرا که حق و حکم هر دو از نتایج ادله شرعی و قانونی هستند و در صورت تصریح ادله بر تأثیر اراده شخص حق و در صورت عدم این تأثیر حکم است. با توجه به اینکه اجرا یا عدم اجرای قصاص و عفو تحت تأثیر مستقیم اولیای دم هستند، لذا باید این دو را از جمله حقوق دانست. (آشوری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۱۱)

البته در تعیین ملاک تمایز میان حق و حکم، باید از اطلاق پرهیز کرد؛ زیرا برخی از حقوق مانند حق ولایت، حق قصاص در مورد غیبت کننده، یا حق بنوت، اگرچه در زمره حقوق محسوب می شوند اما از حیث قابلیت انتقال یا اسقاط محدودند یا به کلی فاقد آن ویژگی اند. از این رو صرف قابلیت اسقاط یا انتقال نمی تواند معیار عام و فراگیر برای تعریف حق در برابر حکم باشد. بلکه ترکیب چند ملاک از جمله: نقش اراده شخصی در اعمال یا تعطیل سازی آن، تعلق موضوع به مصلحت شخصی یا جمعی و نحوه بیان در ادله شرعی، می تواند تحلیل دقیق تری از تمایز این دو ارائه دهد. در همین چارچوب، قصاص یا توجه به ویژگی هایی مانند امکان عفو یا تبدیل به دیه توسط اولیای دم و دخالت مستقیم ایشان در سرنوشت کیفری قاتل، واجد ماهیتی «حق مدار» است، هر چند این حق در چهارچوب کلی شریعت، از جهاتی رنگ و بوی «حکم شرعی» را نیز دارد.

بدین سان ترک اخذ قصاص نه تنها ممکن، بلکه دارای ارجحیت است. (حسینی جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۰۳؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۱۴) همچنین روایاتی که در تفسیر آیات آمده است دعوت به عفو را تکمیل می کند. امام صادق (علیه السلام) در تبیین عبارت «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» فرمودند: به میزان عفو و بخشش صاحب حق، از گناهان او

چشم پوشی می شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۵۸) در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: در روز قیامت منادی ندا سر می دهد: هرکس از سوی خدا پاداشی دارد برخیزد. آنگاه گروهی به پا می خیزند، به آن ها گفته می شود: چه پاداشی را از خداوند دارید؟ میگویند ما جزو کسانی بودیم که از افرادی که به ما ستم کرده بودند گذشتیم، آنگاه به آنان گفته می شود به اذن خدا وارد بهشت شوید. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۷) امام صادق (ع) فرمودند: عفو هنگام قدرت و تسلط، روش انبیا و از اسرار پرهیزکاران است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۴۲۳) پیامبر اکرم (ص) فرمودند: خداوند عفوکنندگان را دوست دارد. (بیهقی، ۱۴۲۴، ج ۸، ص ۵۷۵)

بنابراین چنانکه روشن است عفو در زمره فضائل اخلاقی به شمار آمده و شارع با تشویق و ترغیب به عفو پس از قصاص و ارائه وعده های اخروی، در تلاش است تا کیفر را از طریق خود بزه دیده حذف نماید. علی رغم پذیرش اینکه این پرده پوشی های حکیمانه و صلح جویانه، ضریب بازسازی و نرخ باز اجتماعی کردن افراد در معرض رفتارهای پرخطر را افزایش می دهد، باید پذیرفت قانون گذار اسلامی در اینجا برخلاف مرحله قبل رویکردی معطوف به امکان سقوط کامل کیفر اتخاذ نموده که تعارض را آشکار می نماید.

۳- تلاقی دو رویکرد؛ از تقابل تا تعامل

بررسی برش های تاریخی نشان می دهد که گرایش مطلق به یکی از رویکردهای فوق در حقوق کیفری، نمی تواند پاسخگوی تمامی ابعاد پیرامون بزه، بزه کار، بزه دیده و جامعه باشد. (داچک، ۱۳۹۹) لذا مشاهده می شود که اندیشمندان حقوق کیفری در سیاست های جنایی مختلف، روش های منحصر به فردی را در خصوص بزه ها پی گرفته و اصطلاحاً قائل به سیاست جنایی افتراقی هستند. باین حال رویکرد دوگانه قانون گذار اسلامی در مسئله حاضر را باید از دو جهت با سیاست جنایی افتراقی متفاوت دانست؛ نخست آن که در این مسئله دو رویکرد در خصوص یک بزه اتفاق افتاده است. این در حالی است که حتی روش های افتراقی نیز در مواجهه با بزه های مختلف متفاوت عمل می کنند و در خصوص هر بزه دارای رویکرد واحدی

هستند. دوم آن که در این مسئله قانون‌گذار اسلامی در یک فضا به کیفرگذاری بزه قتل عمد پرداخته است. لذا این تصور که کیفر قصاص و عفو در دو فضای مختلف و با دو ملاک و معیار متفاوت جعل شده باشند، پاسخی سطحی و نابخردانه به نظر می‌رسد. بنابراین با توجه به این دو تفاوت روشن است که با مسئله جدیدی مواجه‌ایم که برای پاسخ به آن باید عمیق‌تر و مبنایی‌تر ابعاد آن را بررسی نماییم.

در پاسخ به این مسئله باید گفت قانون‌گذار اسلامی نیز با امان نظر به این که گرایش مطلق به اعمال یا سقوط کیفر نمی‌تواند به تنهایی کارکرد مناسبی در پاسخ‌دهی به بزه داشته باشند، تمایل دارد تا رویکرد بینابینی را در این خصوص اتخاذ کند. با این وجود عملکرد حکیمانه و فنی قانون‌گذار اسلامی که به مثابه روح حاکم بر پیکره حقوق جزای اسلام در جای جای قانون‌گذاری آن قابل مشاهده است، در این جا نیز اقتضا می‌کند تا اتخاذ این رویکرد بینابینی به یکباره صورت نگیرد. چرا که خود این امر می‌تواند قانون‌گذاری را از اهداف خود دور نموده، دارای عملکرد معکوسی باشد و نوعی بحران را در سیاست جنایی ایجاد نماید. بنابراین شارع چنان که خواهیم دید با التفات‌های مبنایی به این مسئله می‌پردازد.

نخستین گام شارع در کیفرگذاری بزه قتل عمد، از جایی آغاز می‌شود که این بزه را با لحاظ ویژگی‌های ماهوی که داراست، در زمره جرایم دارای جنبه‌ی غالب حق الناسی قلمداد می‌کند. این در حالی است که اصل در جرایم، حق الهی بودن آن‌هاست و حق الناسی بودن در مواردی نظیر قصاص، جنبه‌ی استثنائی و افزوده می‌یابد. از دیدگاه برخی فقها، این استثناء بیشتر ناظر به تأکید شارع بر نقش بزه‌دیده و دعوت به عفو و گذشت است (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۸)؛ در حالی که حق الهی بودن قتل عمد، به لحاظ حرمت نفس و مصلحت عمومی، همچنان پابرجاست و زمینه‌ساز مشروعیت اصل قصاص و ورود دولت در موارد خاص تلقی می‌شود.

از سوی دیگر، حقوق دانان در تعلیل جنبه‌ی خصوصی قتل معتقدند جنایات علیه تمامیت جسمانی افراد، با سایر جرایم علیه مال و عرض تفاوت ماهوی دارد. با این توضیح که در جرایم

علیه تمامیت جسمانی و به‌ویژه قتل، غالباً وجود رابطه‌ی خاصی میان جانی و مجنی‌علیه موجب ارتکاب جنایت می‌گردد؛ لذا چه بسا بتوان گفت جانی نسبت به سایر مردم و جامعه خطر چندانی ندارد. مؤید این امر نیز آمارهایی است که نشان می‌دهد قاتلان، حتی در صورت اعدام یا قصاص نشدن، به‌طور معمول کمتر مرتکب تکرار بزه می‌شوند. (میرمحمدصادقی، ۱۳۸۶، ص ۳۷۱) این مسئله نیز سبب شده است جنبه‌ی حق‌الناسی قتل از منظر سیاست جنایی بیشتر برجسته شود، هرچند به‌لحاظ فقهی و الهی، نمی‌توان جنبه‌ی حق‌اللهی آن را نادیده گرفت.

بنابراین، اگرچه شارع، کیفر قتل عمد را در چارچوب قصاص و با نقش محوری اولیای دم طراحی کرده، اما این سیاست بر مبنای دوساحتی بودن جرم قتل عمد (حق‌اللهی و حق‌الناسی) استوار است. چنین طراحی‌ای از آن‌رو فنی تلقی می‌شود که با حفظ مبانی فقهی، امکان انعطاف، عفو و ترمیم را نیز فراهم می‌آورد.

سپس شارع در دومین گام خود صاحبان حق قصاص را ضمن حفظ حق اخذ دیه، دعوت به گذشت از قصاص، یعنی عفو می‌کند. این اقدام نیز حاکی از دیگر هوشمندی قانون‌گذار در مسئله است. با این توضیح که وقتی رفع کیفر از طریق بزه‌دیده و با دخالت او که متضرر اصلی در فقدان مجنی‌علیه است و عمده آسیب‌های روحی و روانی متوجه او گشته انجام پذیرد، آثار حیات‌بخش زیادی را به همراه خواهد داشت. در حقیقت شارع با این عمل ضمن توجه به لزوم ترمیم خسارات مادی و معنوی، به ضرورت بازگشت سکونت خاطر و آرامش روانی بزه‌دیده از طریق مداخله وی در جریان رسیدگی نظر دارد.

این ایده در آموزه‌های حقوق کیفری نیز قابل مشاهده است. به‌طوری که یکی از ویژگی‌های برجسته نظام کیفری تحول یافته در دهه‌های اخیر را می‌توان از یک سو مشارکت فعال و مداخله بزه‌دیده و از سوی دیگر خانواده و بستگان وی (که در فقه از آن‌ها تحت عنوان اولیای دم یاد می‌شود) در رسیدگی‌های کیفری دانست که از لوازم عدالت ترمیمی محسوب می‌شوند. (غلامی، ۱۳۸۲، ص ۲۲) همچنین قانون‌گذار با این عمل از بروز برخی آسیب‌ها نیز جلوگیری

می‌کند. به عنوان مثال عدم توجه به وضعیت بزه‌دیده و خواسته‌ها و نیازهای وی در دادگاه باعث می‌شود که وی از نظام عدالت کیفری ناراضی بوده و احساس بی‌عدالتی کند و این احساس بی‌عدالتی نه تنها احتمال بزه‌دیدگی مجدد وی را فراهم می‌کند بلکه احتمال بزه‌کار شدن او نیز وجود دارد. (نجفی ابرندآبادی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۱۷) بنابراین چنان‌که روشن است در جای‌جای نظام حقوق کیفری اسلام و به ویژه در نهاد قصاص و به تبع آن عفو، به سلسله حقوقی از بزه‌دیده توجه شده که نظام‌های حقوقی پیشرفته دنیا پس از سال‌ها آزمون و خطا و مبارزه با آسیب‌های ناشی از آن، به عنوان یک رویکرد جدید حمایت از بزه‌دیده بدان دست یافته‌اند که بازتاب آن را می‌توان در اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها از جمله قانون آیین دادرسی ایران مشاهده کرد. این امر تا جایی ادامه یافت که منجر به ایجاد رشته مطالعاتی جدید تحت عنوان بزه‌دیده‌شناسی گردید. لذا از رهگذر کاربرد دسترسی به عدالت در حوزه حقوق بزه‌دیدگان، هرچند این حقوق ممکن است در ابتدا مبهم و نارسا به نظر بیاید، اما در واقع به معنای توانمندسازی بزه‌دیده به عنوان یک فرد آسیب‌دیده جامعه در جهت استیفای حقوق تضییع شده وی می‌باشد. (کوشا و دیگران، ۱۳۹۶، صص ۳۹-۴۰) نظام حقوقی اسلام در مواضع مختلف با تعبیری چون «مظلوم»، «ستم‌دیده» و «مستضعف»، توجه خود را به بزه‌دیده معطوف داشته است. (سوادکوهی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۷) به طور کلی حمایت از بزه‌دیده

در خصوص قتل عمد از جهاتی چون حمایت امدادی^۱، حمایت حکمی^۲ و حمایت معاوضی^۳ مدنظر قانون گذار اسلامی قرار گرفته است. (حسینی و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۱۳-۱۵) از سوی

^۱ حمایت امدادی یا ایجابی، دربرگیرنده کلیه کسانی است که مورد ظلم و تعدی واقع شده‌اند تا آنچه از دست داده‌اند باز پس گرفته و یا تعدی به آنها جبران شود. به این منظور، گاه قدرت به اجتماع بزه‌دیدگان بزه‌ی خاص داده شده است تا علیه بزه‌کاران مقابله کنند، چنانچه در این آیه آمده است: «... و اولئکم جعلنا لکم علیهم سلطانا مبینا» (برای شما و علیه آنان، قدرت آشکاری قرار دادیم.) و گاه قدرت و مدد به ولی مقتول داده شده است تا استیفای حق نماید؛ همان گونه که در آیه آمده است: «... و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا» (هرکس شخصی بی گناهی را به قتل برساند برای ولی او سلطه یا قدرتی قرار دادیم.)

^۲ منظور از حمایت حکمی و قانونی، موردی است که شخص، خود را به‌طور قطع در حمایت قانون ببیند و به اعتبار سنت جاودانه‌ای به حمایت آن امیدوار باشد. وجود چنین امری در قوانین، و جان و تن را به حکم ایمان به قانون سپردن، حکایت از نهایت درجه ایمان به قانون دارد. شدت مجازات قصاص و لزوم اجرای آن در قرآن (در صورت درخواست اولیاء دم) که از آن با عنوان «حیاتی دوباره» یاد شده در این راستا می باشد. در هر شکل انسان ممکن است زمانی به یک دوراهی برسد که انتخاب راه عدم تعدی و ظلم بسیار دشوار باشد؛ زیرا اگر حمایت قانون و اطمینان از تحقق آن نباشد، بسختی می‌توان در راه صحیح گام گذاشت.

^۳ در مواردی، زیان‌دیده یا قربانی بزه به دلیل به دست آوردن چیزی بهتر، از مجازات بزه به‌طور کلی یا جزئی صرف نظر می‌کند. چنین راهکاری در قانون الهی آمده است، تا نتایج گوناگونی از آن، هم به نفع زیان‌دیده و هم به نفع مرتکب بزه و هم در راستای استحکام جامعه، حاصل گردد. آیه شریفه‌ای که ناظر بر حق قصاص نفس و اعضا و جراحات می‌باشد در ادامه می‌فرماید: «فمن تصدق به فهو کفارة له» (هرکس از آن (قصاص) گذشت، آن کفاره [گناهان] او خواهد بود.) به عبارت دیگر، پیشنهاد حمایتی مبنی بر کفاره گناهان، در ازای گذشت از حق قصاص قرار گرفته است. همچنین عوض پیش بینی شده دیگر دریافت دیه درقبال گذشت از قاتل با رضایت او می باشد. با این توضیح که در فقه اسلام قتل یکی از گناهان کبیره محسوب می‌شود و در شرع حرام شناخته شده و مرتکبان آن مستوجب مجازات هستند. قتل عمد موجب قصاص است. اما قصاص تنها گزینه نیست و خانواده مقتول می‌توانند قاتل یا جانی را عفو کنند. در قرآن نیز در مورد تشویق به عفو چنین آمده است: «یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم القصاص ... فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و اداه الیه باحسنن ...» (ای کسانی که ایمان آورده اید، در باره کشتگان بر شما قصاص مقرر شد، پس هر کس که از جانب برادر خود عفو گردد باید که با خشنودی از پی ادای خونبهارود و آن را با رعایت احسان به او پردازد. این حکم، تخفیف و رحمتی از جانب پروردگارتان است و هر که از آن سر باز زند، بهره او عذابی دردآور است.) این آیه شریفه نشان از برتری عفو بر قصاص دارد.

دیگر همزمان با توجه به بزه دیده، در خصوص امکان عفو قاتل توسط اولیاء دم نکته ظریفی وجود دارد که ممکن است در نگاه اول مدنظر قرار نگیرد و آن توجه به پرونده شخصیت بزهکار است که از ابداعات حاصل از آموزه‌های جرم‌شناسی نشأت می‌گیرد. بدین توضیح که اولیاء دم هنگام رویارویی با قاتل، آنجا که در مقام تصمیم‌گیری برای قصاص یا عفو قرار می‌گیرند قطعاً شرایط قاتل شامل وضعیت خانوادگی و اقتصادی، وضعیت فیزیکی و روانی و ... او را مدنظر قرار می‌دهند. بنابراین اگر تشخیص دهند که قاتل از عمل خویش پشیمان نبوده و امکان ارتکاب مجدد توسط او وجود دارد، می‌توان گفت احتمال عفو آن‌ها به اقرب احتمال نزدیک به صفر خواهد بود.

در این میان یکی از مؤلفه‌های قابل توجه که می‌تواند در راستای هم‌گرایی میان دو رویکرد نقش‌آفرین باشد، مسئولیت‌پذیری بزهکار است. این مفهوم در اندیشه‌های سزاگرایانه، ناظر بر استحقاق کیفر و پیش‌فرض انتساب اخلاقی و حقوقی بزه به بزهکار است؛ به گونه‌ای که در صورت فقدان مسئولیت کیفری به هر دلیل، مجازات با اصول عدالت کیفری تعارض خواهد داشت. از سوی دیگر در نظریه‌های نتیجه‌گرایانه، مسئولیت‌پذیری ناظر به قابلیت اصلاح‌پذیری و امکان بازپروری فرد خاطی است. بر این اساس تنها بزهکاری که ندامت و پذیرش مسئولیت دارد، می‌تواند در مسیر اصلاح و بازاجتماعی‌شدن قرار گیرد. این معنا در فرآیند اجرای قصاص نیز قابل تأمل است؛ زیرا اولیای دم در مقام تصمیم‌گیری نسبت به عفو یا اجرای قصاص، معمولاً بر مبنای شواهد رفتاری و عاطفی، نسبت به پشیمانی و ندامت قاتل داوری می‌کنند. به تعبیر دیگر مسئولیت‌پذیری بزهکار در نگاه ایشان از جمله عوامل تعیین‌کننده در تمایل یا عدم تمایل به عفو محسوب می‌شود. از این رو می‌توان گفت عنصر مسئولیت‌پذیری، ضمن آن که وجه

این آیه قصاص را حق خانواده مقتول می‌داند اما حقی که خانواده مقتول می‌توانند به حق دیگری تبدیل کنند و از قاتل درخواست دیه کنند.

اشتراک دو رویکرد نظری به‌شمار می‌رود، در مقام عمل نیز یکی از ارکان مؤثر در روند پاسخ‌دهی به بزه تلقی می‌گردد.

نکته مهم در اینجا آن است که هرچند دین اسلام کیفر قتل عمد را اولاً قصاص معرفی می‌کند، با این حال آن را حتمی و متعین ندانسته و به ولی دم مقتول اختیار اخذ دیه یا عفو را نیز می‌دهد.^۱ لذا وجود این حکم نه تنها اشکالی به وجود نمی‌آورد بلکه موجب می‌شود مردم در جوامع مختلف با توجه به سطح رشدیافتگی آن جامعه و اهمیت ارزش‌ها و فضائل اخلاقی، به هر میزان که رشدیافته‌تر باشند خود به عفو مبادرت ورزند. چنانکه آیه قصاص نیز خود به این معنا اشاره دارد. از این روی مرحوم طباطبائی انتخاب قصاص یا عفو را وابسته به نظام ارزشی هر جامعه دانسته و معتقدند اگر تربیت مردم سبب شود که همه افراد جامعه عفو را ارزش و جزء افتخارات محسوب کنند، مرکز عفو را رها نکرده و دست به انتقام نمی‌زنند. (عباس‌زاده مهنه و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۴) علاوه بر اینکه وقتی تعیین کیفر در خصوص قتل عمد در دو مرحله انجام شود و بزه‌کار در وهله نخست قصاص را بر خود مستقر دانسته و خود را در آستانه مرگ ببیند، تا حد زیادی از کرده خود نادم شده و همین شرمساری منجر می‌شود تا بگوئیم قانون‌گذار به هدف خود از کیفر رسیده است. درحالی‌که دعوت به عفو از ابتدا بزه‌کار و جامعه را نسبت به ارتکاب قتل جری‌تر می‌کند. چه بسا بتوان گفت در لحظاتی که بزه‌کار خود را در آستانه مرگ می‌بیند اگر توسط اولیاء دم مورد عفو قرار گیرد، چنان تأثیر روانی بر وی خواهد گذاشت که موجب تحولی عظیم در او گشته و باعث می‌شود تمام تلاش خود را به کار بندد تا بقیه عمر خود را به دور از هرگونه خطا سپری کند. این نوع کیفرگذاری

^۱ در حقیقت شارع مقدس اصل در دماء که احتیاط و عدم تهاجم بر دم است را همزمان در دو جهت نسبت به قاتل و مقتول جاری می‌سازد. بر این اساس در عین حال که به خاطر احتیاط دم مقتول نمی‌تواند کیفر قصاص را ملغی کند، به همان اندازه نیز به منظور احتیاط در دم قاتل از تعیین بی‌قید و شرط قصاص و اجرای آن می‌پرهیزد. چنین رویکرد بینایی که شارع را در نقطه میانی قاتل و مقتول قرار می‌دهد آن را قابل توجه می‌نماید.

هوشمندانه جز از یک نظام حقوقی رشد یافته و قانون گذار حکیم بر نخواهد آمد. ممکن است در اینجا اشکال شود که گاهی بزهکار خوی وحشیگری دارد، به قتل عادت نموده و در صورت عفو خطری برای جامعه قلمداد شده و ممکن است دوباره مرتکب قتل شود. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم این امر از نظر قانون گذار اسلامی مغفول نمانده و لذا این جرایم تحت عناوین دیگری چون محاربه و افساد فی الارض بررسی می‌شود که علاوه بر تعیین کیفر حدی و قطعی برای آن‌ها، دارای حداقل مسامحه است البته این جرایم تخصصاً از محل بحث ما خارج است.

نتیجه‌گیری

ناکارآمدی رویکردهای محض گرایش به اعمال کیفر یا حذف و سقوط آن یکی از مسائلی است که امروزه در گستره حقوق جزا مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. این دو رویکرد، هریک از زاویه دید خود به دوگانه بزه و کیفر نگریسته و بر جنبه‌های خاصی از پاسخ‌دهی به بزه تأکید دارند. با این حال هر کدام ناکارآمدی‌هایی را در خود جای داده‌اند که می‌تواند تأثیرات منفی بر جامعه و نظام عدالت کیفری داشته باشد. رویکرد کیفرگرایی محض که بیشتر بر سرکوب، انتقام و سزادهی تمرکز دارد، ممکن است آسیب‌هایی از جمله ایجاد یک حلقه بی‌پایان از بزه و کیفر، عدم توجه به عوامل اجتماعی و روانی متهم یا عدم توجه کافی به تأثیرات اجتماعی را به همراه داشته باشد. این رویکرد ممکن است به نقصان در فرصت‌های بازپروری و اصلاح متهمان منجر شود که به تشدید جرم‌انگاری نیز می‌انجامد. از سوی دیگر، رویکرد معطوف به سقوط یا تبدیل کیفر در پرتو مداخلات غیر قهرآمیز که تمرکز خود را بیشتر بر بازپروری، اصلاح و بهبود رفتار افراد معطوف ساخته است نیز می‌تواند ناکارآمدی‌هایی داشته و با عدم اثربخشی در جلوگیری از بزه‌های جدید و انتقال صحیح پیام اجتماعی مربوط به کیفرها، به تضعیف و دلسردی از قانون در جامعه منجر گردد.

اندیشمندان این حوزه پس از بروز آسیب‌های ناشی از گرویدن محض به یکی از دو رویکرد، بر آن شدند تا از طریق ایجاد تعامل بین این دو، رویکردی ترکیبی را در پیش گیرند. این ترکیب

به لحاظ تداخل میان انتقام و اصلاح، انسانی‌ترین و در عین حال چالش برانگیزترین ترکیب در حوزه آزادی و عدالت است. ترکیب مذکور به دنبال ایجاد تعاملی است که از دیدگاه جامعه به عنوان یک نهاد انتقامی و همزمان یک نهاد متمایل به اصلاح و بازپروری فرد، کارآمد باشد. این امر در نظام حقوقی بسیاری از کشورها از جمله کشور ایران وارد حوزه تقنین شده و مطابق آن اجرای کیفر با فرصت‌های اصلاحی برای متهمان که می‌تواند شامل آموزش، مشاوره روانی، درمان اعتیاد و... باشد همراه است. در عین حال هدف از این ترکیب، ارائه نسخه واحد برای انواع بزه و بزهکار نیست بلکه در تلاش است تا متناسب با نوع بزه و شرایط محیطی و فردی بزهکار، رویکردهای متفاوتی را در پیش گیرد.

هرچند رویکرد قانون‌گذار اسلامی در سزادهی به بزه قتل عمد ممکن است جلوه‌ای از این ترکیب به نظر آید، با این حال باید گفت این تصور غلطی است. چرا که رویکرد اسلام و رویکرد ترکیبی از دو جهت با هم تفاوت اساسی دارند: نخست آن که در رویکرد ترکیبی نوعی مشابهت و همنوایی در کیفر و اقدام اصلاحی وجود دارد درحالی که قصاص و عفو از حیث شدت در دورترین نقطه نسبت به یکدیگر قرار دارند. دوم آن که در رویکرد ترکیبی کیفر و راهکارهای اصلاحی معمولاً در کنار هم قرار داشته و توأمان اعمال می‌شود در حالی که در فرایند دادرسی اسلامی یا قصاص اعمال می‌شود یا عفو (تبدیل قصاص به دیه ضروری به بحث ما نمی‌زند).

پس از درک تفاوت میان رویکرد اسلامی و رویکرد ترکیبی، بررسی‌ها در پژوهش حاضر نشان داد که قانون‌گذار اسلامی با آگاهی از شرایط و آثار اتحاد هر دو طرف، شیوه‌ای بینایی را به روشی فنی و پلکانی برگزید. شارع مقدس با توجه به این نکته که تشریع بسیاری از قوانین به خودی خود و صرف نظر از اجرا شدن یا نشدن دارای آثار اجتماعی و روانی هستند، معتقد است صرف وجود حق اولیای دم مقتول برای قصاص قاتل، دارای بازدارندگی است هرچند در عمل کمتر اجرا شود. از این روی قرارداد حق قصاص به خودی خود امری است که می‌تواند برای

اجتماع اثر حیاتی داشته و مانع از قتل و تجاوز شود هرچند در عمل از این حق بسیار کم استفاده شود.

بنابراین می‌توان ادعا کرد اسلام تشریع دو قانون عفو و قصاص را دریچه‌ای برای نیل به دو هدف عالی خود قرار داده است؛ یکی پیشگیری از بزه از طریق اعطای قدرت و اختیار انتقام به اولیای دم مقتول که در صورت نبود چنین حقی به طور مسلم آمار جنایت بالا رفته و خطرات بسیاری جامعه انسانی را تهدید می‌کرد. و دیگری باز گذاشتن دست صاحبان حق قصاص در گذشتن از این حق تا اگر روزی مصالح ایجاب کرد که از در عفو آیند و یا طبعاً مایل به انتقام نباشند، بر متجاوز منت گذاشته و او را عفو کنند.

بنابراین می‌توان ادعا کرد دو نهاد قصاص و عفو و در حقیقت دو رویکرد قانون‌گذار اسلامی در این خصوص در تقابل و مخالف هم نبوده و می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. با توجه به آن که گاهی عفو بخشش بیشتر و بهتر از انتقام موجب آرامش بزه‌دیده می‌شود، وجود چنین دوگانه‌ای به ایجاد شرایط بهتر برای جبران خسارت واقعی کمک می‌کند.

در نهایت باید حق عفو و بخشش را مکمل حق قصاص دانست به ویژه امکان اخذ دیه که نوعی جبران خسارت با رویکرد ترمیمی است، به طور مشخص بر حمایت از بزه‌دیده تأکید دارد. بدین‌سان قانون‌گذار اسلامی با اعطای نقش مستقیم و تصمیم‌گیرنده به بزه‌دیده در فرایند سزادهی قتل عمد، به صراحت بر حقوق وی تأکید داشته و از طریق مراحل پلکانی تغییر و تقلیل کیفر با گذر از شدیدترین نوع آن یعنی قصاص به حذف کامل کیفر می‌رسد و می‌توان گفت عدالت سزادهی را به نفع عدالت ترمیمی تضعیف می‌کند.

با این حال باید توجه داشت که تلفیق دو رویکرد مذکور، علی‌رغم مزایای قابل‌توجه، با چالش‌هایی نیز روبروست که نمی‌توان از آن‌ها غافل شد. از جمله مهم‌ترین این چالش‌ها، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

نخست آن که تحقق موفقیت آمیز این تلفیق مستلزم وجود بسترهای مناسب فرهنگی و اجتماعی است. مفاهیمی چون گذشت، ترمیم، مسئولیت پذیری و مشارکت فعال بزه دیده و بزه کار، بدون پذیرش اجتماعی و تربیت فرهنگی متناسب نمی تواند به صورت مؤثر پیاده سازی شود. دوم آن که فرآیند ترمیم و مشارکت در عفو، نافی نقش بزه کار در پذیرش مسئولیت نیست. در برخی موارد ممکن است بزه کار نخواهد یا نتواند در این روند شرکت کند؛ به ویژه در مواردی که اولیای دم از قصاص صرف نظر کرده اند، اما پذیرش دیه نیازمند رضایت بزه کار نیز می باشد و در صورت عدم تمایل وی، با خلأیی در اجرای عدالت مواجه خواهیم بود. چالش دیگر، مقاومت های اجتماعی در برابر چنین تلافی هایی است؛ زیرا افکار عمومی، رسانه ها یا حتی بخشی از جامعه حقوقی ممکن است آن را نشانه ای از تساهل یا ضعف دستگاه عدالت کیفری تلقی کنند. نهایتاً باید از خطر «یکسان سازی» نیز بر حذر بود؛ زیرا هر پرونده دارای اقتضائات منحصر به فردی است و هرگونه الگوسازی کلی و بدون توجه به ویژگی های خاص هر مورد، می تواند موجب تضعیف اثربخشی سیاست جنایی گردد.

فهرست منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳). **من لایحضره الفقیه**. ج ۴، چ ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۲۸). **غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع**. ج ۹، قم: موسسه امام صادق (ع).
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹). **تفسیر القرآن العظیم**. ج ۱، بیروت: انتشارات دار الکتب العلمیه.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲). **تحریر الوسیله**. ج ۲، قم: دارالکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی.

- آشوری، محمد. (۱۳۹۵). **آیین دادرسی کیفری**. ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات سمت.
- بولک، برنار. (۱۳۷۲). **کیفرشناسی**. ترجمه دکتر علی حسین نجفی ابرندآبادی، چ ۱، تهران: مجد.
- بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴). **السنن الکبری**. ج ۸، چ ۳، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جعفری، اسماعیل؛ حاجی تبار فیروز جانی، حسن؛ نبی پور، محمد. (۱۴۰۱). **مبانی و جلوه‌های اصل حداقل سازی نظام کیفری در حقوق ایران**. مجله جامعه‌شناسی سیاسی ایران، ۱۱، صص ۹۶-۱۱۸.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۸). **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. تصحیح و تحقیق شیخ محمد الوازی، ج ۱۹، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح. (۱۴۰۴). **تفسیر شاهی**. ج ۲، چ ۱، تهران: انتشارات نوید.
- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۸). **من فقه الزهراء (علیها السلام)**. ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات رشید.
- حسینی، سید حسین؛ موسوی بایگی، سید علی. (۱۳۹۲). **نحوه انعکاس آورده‌های بزه دیده شناسی در مجازات قصاص (رویکرد فقهی-حقوقی)**. فصلنامه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد واحد لاهیجان، ۵.
- خسروشاهی، قدرت‌الله. (۱۳۸۰). **فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام**. قم: بوستان کتاب.
- خوئی، سید ابولقاسم. (۱۳۹۶). **مبانی تکمله المنهاج**. ج ۲، قم: المطبعه العلمیه.

- داجک، هادی. (۱۳۹۹). مجازات‌های جایگزین حبس و تأثیر آن بر کاهش جمعیت کیفری زندان. مجله پژوهش ملل، ۵۴، ۱۱۷-۱۳۲.
- سبحانی تبریزی، جعفر؛ مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). پاسخ به پرسش‌های مذهبی. معارف اسلام، انتشارات نسل جوان.
- سوادکوهی فر، سام. (۱۳۸۲). حمایت از قربانی جرم در فرآیند دادرسی کیفری. مجله دادرسی، ۳۸، ۷-۱۲.
- شهید ثانی، زین‌الدین. (۱۴۳۳). مسالک الافهام فی شرح شرائع الاسلام. ج ۴، قم: انتشارات بصیری.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه امامیه. ج ۷، چ ۳، تهران: موسسه حیدریه.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). تفسیر المیزان. ج ۱، قم: جامعه مدرسین.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). الخلاف. ج ۳، دارالمعارف الاسلامیه.
- عباس‌زاده مهنه، سعید؛ نمازی فر، حسین. (۱۳۹۵). واکاوی فلسفه قصاص با تکیه بر تفسیر المیزان. مجله مطالعات فقهی و فلسفی، ۲۷، ۷-۲۶.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲). مختلف الشیعه فی احکام الشرعیه. ج ۹، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام. ج ۳، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- غلامی، حسین. (۱۳۸۲). عدالت ترمیمی. چ ۱، تهران: سمت.
- غلامی، حسین. (۱۳۹۵). کیفرشناسی؛ کلیات و مبانی پاسخ‌شناسی جرم. چ ۱، تهران: میزان.

- غلامی، حسین. (۱۳۹۵). **کیفرگرایی، مفهوم و گونه‌های آن**. در مجموعه مقالات نکوداشت دکتر سیلویا تلنباخ، به کوشش حسین غلامی، تهران: میزان.
- غلامی، حسین. (۱۳۹۶). **اصل حداقل بودن حقوق جزا**. چ ۲، تهران: میزان.
- فاضل مقداد، مقداد بن عدالله. (۱۴۲۵). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. ج ۲، چ ۱، قم: انتشارات مرتضوی.
- فرجیها، محمد؛ مرادی، عباس. (۱۴۰۳). **چالش‌های پیش‌روی اولیای دم در اعمال حق بر قصاص**. مجله آموزه‌های حقوق کیفری، ۲۶ (۲۰)، ۷۴-۲۹.
[10.30516/ra.1399.20.77.4.2](https://doi.org/10.30516/ra.1399.20.77.4.2)
- فخررازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰). **تفسیر کبیر**. ج ۵، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. ج ۷، چ ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کوره‌پز، حسین محمد؛ دانش‌ناری، حمیدرضا. (۱۳۹۹). **دوگانه رویکردهای کیفرگرا-مداراگرا در پاسخ‌دهی به جرایم مواد مخدر و روان‌گردان: تحلیل گفتمان فیلم «متری شیش و نیم»**. فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، ۷۷، ۵۷-۱۰۴.
[20.1001.1.17358191.1399.20.77.4.2](https://doi.org/10.1001.1.17358191.1399.20.77.4.2)
- کوشا، جعفر؛ پاک‌نیت، مصطفی. (۱۳۹۶). **توازن میان حقوق متهم و بزه‌دیده در قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ و اسناد بین‌المللی**. مجله حقوقی دادگستری، ۹۷، ۲۹-۵۲، <https://doi.org/10.22106/jlj.2017.25898>
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). **بحارالانوار**. ج ۶۸، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محدث نوری، حسین. (۱۴۰۸). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. ج ۹، چ ۱، بیروت: موسسه آل البيت (ع).

- مرادی پسند، گلناز؛ بشیریه، تهمورث؛ غلامی، حسین. (۱۴۰۰). **بررسی تطبیقی جلوه‌های کیفرگرایی در نظام‌های حقوقی و تأثیر آن بر الگوهای کیفرزدا.** فصلنامه علمی تحقیقات حقوقی آزاد، ۵۱، ۱۹۷-۲۱۵، [10.30495/alr.2021.683844](https://doi.org/10.30495/alr.2021.683844).
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). **مجموعه آثار شهید مطهری.** ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی‌تا). **زبدۀ البیان فی احکام القرآن.** ج ۱، تهران: مکتبه الجعفریه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- مقیمی حاجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). **فلسفه مجازات در اسلام.** مجله فقه اهل بیت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۵۱، ۱۰۶-۱۴۷.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). **تفسیر نمونه.** ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷). **دائرة المعارف فقه مقارن.** ج ۱، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
- مهراء، نسرين (۱۳۷۶). **درآمدی بر جرم‌زدایی، کیفرزدایی و قضا‌زدایی.** ترجمه گزارش کمیته اروپایی ویژه مسائل جنایی، مجله تحقیقات حقوقی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۲۱ و ۲۲، ۳۰۱-۳۱۱.
- میرمحمد صادقی، حسین. (۱۳۸۶). **حقوق جزای بین الملل.** ج ۲، تهران: میزان.
- نجفی (صاحب جواهر)، محمد حسن. (۱۳۹۹). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام.** تصحیح و تحقیق و تعلیق شیخ رضا استادی، ج ۴۱، تهران: انتشارات اسلامی.

- نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ غلامی، حسین؛ محمودی جانکی، فیروز. (۱۳۸۴).
میز گرد عدالت برای بزه‌دیدگان. مجله حقوقی دادگستری، ۵۲ و ۵۳، ۷۲-۹.
- Braga, A. (2012). **Getting deterrence right?** Criminology and Public Policy Journal, 11(2), 201-210.

نسخه پیش از انتشار