



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 Alishahi ghalehjoughi³ ✉

1. PhD Student, Department of Jurisprudence and Criminal law, Motahhari University, Tehran, Iran. Email: eng.um.maali@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and criminal law, University of Shahid Motahari, Tehran, Iran. Email: m.rasaei@motahari.ac.ir
3. Corresponding Author, Associate professor, Department of Theological Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: a.alishahi@cfu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 3 March 2025

Revised: 4 August 2025

Accepted: 23 September 2025

Available Online: 14 October 2025

Keywords

Punitiveness,
Tolerance, Qisas,
Pardon, Restorative
Justice.



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 crime 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 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.

Cite this article: Maali, M.; Rasaei, M.; Alishahi ghalehjoughi, A. (2025). The Dual Structure of Qisas and Pardon in the Punishment of Intentional Homicide: A Jurisprudential Reflection on the Relationship between Retributive and Restorative Justice. *Criminal Law Doctrines*, 22(29), 203-234. <https://doi.org/10.30513/cld.2025.6863.2096>



Extended Abstract

Introduction

This study begins by addressing a central question: How has Islamic law succeeded in integrating two seemingly contradictory approaches found in contemporary criminal policy—namely, punitive retributivism on the one hand, and approaches grounded in the elimination, mitigation, or suspension of punishment on the other hand—into a coherent framework for responding to intentional homicide? Retributivism, with its emphasis on maximal punishment, suppression, and deterrence, risks perpetuating cycles of violence while neglecting the social dimensions of crime. Conversely, approaches that reduce, replace, or abolish punishment tend to prioritize rehabilitation and reintegration at the expense of the normative and expressive functions of criminal sanctions. In such context, the Islamic criminal justice system offers a distinct model by simultaneously recognizing the harshest sanction (Qisas) and the most lenient responses (forgiveness and reconciliation). Although this duality appears contradictory at first glance, jurisprudential and criminological analysis reveals that Qisas and Pardon function as sequential stages within a structured, graduated mechanism: the initial severity of Qisas creates a normative framework that, in turn, enables restorative options such as forgiveness, reconciliation, and compensation. This article shows how Islamic jurisprudence, through a stepwise design, subordinates retributive justice to restorative ends and thereby constructs a model that is conceptually independent from the hybrid models common in contemporary criminal law systems.

Method

This research employs a descriptive–analytical methodology based on documentary study, conceptual analysis, and comparative examination. Primary sources include classical works in Islamic criminal jurisprudence, criminological literature, theories of criminal justice, traditional exegetical texts, and modern legislative materials—particularly Article 429 of the Islamic Penal Code of Iran. The study adopts a hierarchical analytical framework: first, the theoretical foundations of punitive and anti-punitive (abolitionist or mitigation-oriented) approaches are clarified; second, the historical and jurisprudential foundations of Qisas and Pardon are examined; and finally, the capacities and challenges inherent in the interaction of these two institutions in cases of intentional homicide are assessed.

The selected methodology aligns fully with the objective of the study, which is the conceptual reconstruction of a jurisprudential model and its linkage with contemporary theories of criminal justice.

Results

The findings indicate the following:

1. Qisas possesses a dual foundation. In terms of ownership, it is a private right rooted in pre-Islamic traditions of retaliation; in terms of function, it conveys a strong normative message intended to reinforce social order. This duality enables Qisas—despite its severity—to inherently accommodate institutional mechanisms for forgiveness, reconciliation, and financial compensation.

2. Qisas is not a foundational (Ta'sisi) ruling but rather an endorsed and re-regulated one. The Islamic law did not abolish retaliation entirely but instead re-shaped it into a morally and procedurally constrained institution aimed at preserving collective life, curbing retaliatory violence, and creating balance in penal response.

3. Forgiveness (Pardon), reconciliation (Sulh), and compensation (Diyah) function as complementary mechanisms promoting restorative justice. The broad discretion granted to the victim's heirs, the possibility of substituting execution with financial compensation, and the active role of the victim in shaping the penal outcome collectively guide the Qisas system toward restorative goals.

4. The Islamic model differs fundamentally from contemporary hybrid models. In hybrid systems, punishment and rehabilitation are implemented simultaneously. In contrast, the Islamic law structures the choice between Qisas and Pardon sequentially and in a victim-oriented manner; simultaneity does not occur.

5. Islam's stepwise structure subordinates retributive justice to restorative aims. The initial severity of Qisas serves a deterrent and expressive function, but the ultimate purpose is to create an ethical and legal environment conducive to forgiveness and reparative outcomes. The softer mechanisms derive their normative force precisely from the existence of the harsher one.

6. Several challenges remain. These include the need for a social culture that values forgiveness, the risk of tribal or communal pressure on victims' families, the offender's unwillingness or inability to participate in restorative processes, the tension between the private nature of Qisas and the principle of public prosecution, and public resistance to replacing Qisas with Diyah. These challenges require supportive institutional frameworks and oversight mechanisms for the Islamic model to be fully effective.

Conclusion

The study demonstrates that the Islamic model of responding to intentional homicide is conceptually distinct from dominant paradigms in modern criminal law. In this model, Qisas and Pardon are not oppositional or incompatible but complementary stages in a rational and graduated process: first, the establishment of severity for deterrence and norm reinforcement; then, the creation of pathways for forgiveness, compensation, and restorative healing. This stepwise structure places retributive justice in the service of restorative outcomes and produces a penal framework capable of both restraining violence and addressing victim harm. Nonetheless, the full realization of this model requires cultural development, supportive institutions, and careful management of its social and structural challenges.

Author Contributions

The conception of the study, development of the theoretical framework, source collection, jurisprudential analysis, and drafting of the main sections were undertaken by the first author. All authors contributed to reviewing, editing, and approving the final manuscript.

Data Availability Statement

All data used in this article are drawn from publicly accessible library resources, jurisprudential texts, legislative documents, and peer-reviewed academic publications. No confidential, proprietary, or sensitive data were used.

Acknowledgments

The authors gratefully acknowledge the anonymous reviewers for their constructive feedback and insightful comments on this manuscript.

Ethical Considerations

The authors affirm adherence to all standards of academic integrity, including avoidance of data fabrication, falsification, plagiarism, and all forms of research misconduct. All principles of scholarly honesty, proper citation, and responsible research practice were fully observed.

Funding

This study received no financial support from governmental, private, or institutional sources.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no academic, financial, or personal conflicts of interest related to this research.

Declaration of Generating AI and AI-assisted technologies in the writing process

During the writing process, the authors made limited use of ChatGPT as an auxiliary tool for translation and technical editing. All AI-generated content was subsequently reviewed, revised, and validated by the authors, who bear full responsibility for the final published version.



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

مهدیه معالی^۱ | محمد رسائی^۲ | ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی^۳

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق جزا، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: eng.um.maali@gmail.com
۲. استادیار، گروه فقه و حقوق جزا، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: m.rasaei@motahari.ac.ir
۳. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: a.alishahi@cfu.ac.ir

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 سیاسی 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 می‌دهد 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 خصوص بزه قتل عمد تحت هیچ یک از این تقسیم‌بندی‌ها قرار نمی‌گیرد. شریعت اسلام هنگام بحث از سزادهی این بزه، ابتدا کیفر قصاص را به عنوان شدیدترین کیفر مستقر نموده است و همزمان، اولیای دم را ترغیب به عفو یعنی حذف کامل کیفر که نشان از اوج مداراست می‌کند. هرچند اتخاذ این رویکرد دوگانه در نگاه اول متعارض به نظر می‌رسد، 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 می‌رساند. بنابراین می‌توان گفت: دو حق قصاص و عفو به عنوان دو مکمل یکدیگر در اسلام معرفی شده‌اند و این دوگانگی به جبران خسارت و ایجاد شرایط بهتر برای ترمیم آسیب‌های وارده بر بزه‌دیده کمک می‌کند. در نهایت، وجود حق عفو و توجه همزمان به بزه‌دیده، بزه‌کار و جامعه، عدالت سزادهی را به نفع عدالت ترمیمی تضعیف می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲

کلیدواژه‌ها

کیفرگرایی، سقوط کیفر، قصاص، عفو، عدالت ترمیمی.



استناد: معالی، مهدیه؛ رسائی، محمد؛ علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل. (۱۴۰۴). ساختار دوگانه قصاص و عفو در سزادهی قاتل عمد؛ تأملی فقهی در نسبت عدالت سزاده و ترمیمی. *آموزه‌های حقوق کیفری*، ۲۲(۲۹)، ۲۰۳-۲۳۴.

<https://doi.org/10.30513/cld.2025.6863.2096>



مقدمه

قرآن 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، واکنش های متفاوتی 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 به منظور 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، معتقدند 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 او، به ارائه فرصت ها برای بازسازی اجتماعی و تغییر رفتارش می پردازد. این رویکرد فقط بر کیفر فرد تکیه نمی کند، بلکه با ارائه برنامه هایی مانند تربیت، راهنمایی، مشاوره و آموزش، سعی در جلوگیری از ادامه فعالیت های بزهکارانه دارد و فرد را به بازگشت به جامعه به عنوان عضوی سازنده و مفید تشویق می کند.

پس از شناخت دو رویکرد مذکور و درک ابعاد آن، ظاهر امر رویکرد قانون گذار اسلامی در سزادهی قتل عمد را دوگانه می نمایاند. توضیح آن که، نظام حقوق کیفری اسلام هنگام برخورد

۱. خداوند متعال در آیات ۲۷ و ۳۲ سوره مبارکه مائده می فرماید: «وَإِذْ عَلَّمْنَا نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرَ قَالَ لَأَمَّا لَئِيْلُكَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿۳۲﴾»؛ «و بخوان بر آن ها 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: «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا يَغْتَرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا خُبِيَ النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنْ كَثُرُوا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لُمْسُوفُونَ ﴿۳۳﴾»؛ «به این سبب بر بنی اسرائیل حکم نمودیم که هر کس نفسی را بدون حق و یا بی آن که فساد و فتنه ای در زمین کرده است، 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 است. 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».

با بزه قتل عمد، دو نهاد قصاص و عفو را که برخاسته از دو رویکرد متضاد در جرم‌شناسی اند، در کنار هم قرار داده است. این امر با توجه به آن‌که 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 مدارای یک قانون‌گذار، به این شکل کنار هم قرار نمی‌گیرد، امری متعارض به نظر می‌رسد. لذا پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا به بیان مسئله و تشریح ابعاد مختلف آن بپردازد و پس از تبیین تعارض موجود، آن را رفع نماید.

به این ترتیب، در مقاله حاضر تلاش شده است تا با نگاهی نو به 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 تحول یافته‌ای 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 تا 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. قصاص به‌عنوان 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 به‌عنوان یک تدبیر تاریخی - اخلاقی برای سامان‌دهی واکنش کیفری در نظر گرفت. این تحلیل که در آثار برخی متفکران نیز نمود یافته است (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۱)، زمینه را برای تأویلی متفاوت از آیه قصاص 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 (فرجیها 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، به ویژه در شرایط نابرابر قدرت، فشار اجتماعی یا ملاحظات قبیله‌ای شده است. این چالش ضرورت خوانشی تحول‌گرایانه از قصاص را ایجاب می‌کند که ضمن وفاداری به اصول فقهی، ظرفیت‌هایی برای تعدیل اختیارات مطلق اولیای دم و افزایش نقش نهاد قضایی فراهم آورد.

شایان ذکر است که هرچند در فقه اسلامی قصاص نفس حق خصوصی اولیای دم تعریف شده است و ماهیتی متفاوت از مجازات‌های حکومتی دارد، اما در این مقاله، تحلیل مفهومی آن در چارچوب نظریه‌های عدالت کیفری معاصر صورت می‌گیرد، به این معنا که بدون انکار جایگاه فقهی قصاص به عنوان 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 به مثابه پدیده‌ای دوگانه، با خاستگاه خصوصی، اما کارکرد عمومی، در تقاطع دو نظریه عدالت کیفری سخت‌گیرانه و عدالت ترمیمی بررسی کند.

در ادبیات فقهی و حقوقی، آثاری به تبیین نقش قصاص یا عفو پرداخته‌اند، اما کمتر پژوهشی به طور 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 واکنش فرد آسیب‌دیده یا نظام حقوق کیفری مواجه می‌شود. در این میان، پاسخ‌های کیفری به عنوان پاسخ اولیه، معمول، رسمی و در دسترس‌ترین شکل پاسخ به بزه شناخته شده‌اند. از این منظر، بزهکار با گذر از هنجارهای اجتماعی و نقض قوانین کیفری، ضمن ایجاد اخلاق در عدالت اجتماعی، پایه‌های نظم جامعه را نیز می‌لرزاند. هرچند اساساً خواسته غریزی انسان‌ها در واکنش به بزه، اعمال کیفر و اقدامات سرکوب‌گرایانه است، با این 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 این‌که گذر زمان و تغییر در ارزش‌ها موجب تعدیل در نوع کیفر و مقدار آن شده است، با وجود این، به نظر می‌رسد نمی‌توان کیفر را به‌کلی از رده‌گونه‌های پاسخ به بزه خارج نمود، به طوری که حتی تصور جهانی بدون کیفر و سازوکارهای کنترلی قهرآمیز امری دشوار است. به این ترتیب، باید گفت ضمن تأکید بر انکارناپذیری ضرورت وجود کیفر در واکنش به عمده بزه‌ها، برخی جوامع از کیفر و سازوکارهای کیفری، بیش از حد متعارف استفاده نموده و در این حوزه دچار سوء مصرف شده‌اند. این امر همان معنایی است که از آن به «کیفرگرایی» تعبیر می‌شود (کوره‌پز و دانش‌یاری، 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 فقط از گذر افزایش شدت کیفر می‌توان نرخ بزه را کنترل کرد، به اعمال کیفرهای نامتناسب، تشدید و سخت‌گیری در اجرای آن‌ها می‌پردازد (Braga, 2012, pp. 201-210). 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 طولانی‌مدت، 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 کم‌اهمیت 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 داد و با توسل به اعمال ضروری کیفر بر مرتکب و یا شدت عمل در کیفرها و صرف نظر کردن از هر گونه رویکرد مبتنی بر تسامح و تساهل، به پدیده بزهکارانه پاسخ می‌دهد. در این رویکرد، بزهکار به مثابه کنشگری اقتصادی است که با به‌کارگیری 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 به این طریق بتوان پیشگیری عمومی و اختصاصی از بزه را بهتر محقق نمود (مرادی‌پسند و دیگران، ۱۴۰۱، ص. ۱۳-۱۴).

در واقع، رویکرد کیفرگرایانه مفهوم مجازات را در مقابل پاسخ کیفری قرار داده است و بر این امر تأکید دارد که تحت تأثیر آموزه‌های سزادهی، حق یا تکلیف به مجازات شدن / کردن، امری ضروری و گریزناپذیر است، لکن 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 مصداقی از عدالت سزادانانه قابل تحلیل است. در همین راستا، برنار بولوک^۲ 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 (بولوک، ۱۳۷۲، ص. ۲۲). این دیدگاه امکان تبیین فقهی - کیفری قصاص را در پیوند با نظریات سزادهی فراهم می‌سازد.

به این ترتیب، پس از بررسی کیفرگرایی به عنوان رویکردی غالب در پاسخ به بزه و درک مشخصات آن، باید دید آیا می‌توان کیفر قصاص نفس در مقابل قتل عمد را نوعی کیفرگرایی اسلام در خصوص این بزه دانست؟ معنای اصطلاحی قصاص در ادبیات فقهی به معنای استیفا و گرفتن مثل اثر جنایت قتل یا قطع عضو و یا جرح است، به نحوی که قصاص‌کننده

2. Bernard Bouloc

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 و ۴۱ سوره مبارکه شوری،^۳ آیه ۱۲۶ سوره مبارکه نحل،^۴ آیه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره^۵ و به طور ویژه‌تر در آیه ۴۵ سوره مبارکه مائده^۶ و آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره مبارکه بقره^۷ به بیان حکم قصاص پرداخته است. همچنین منابع روایی نیز از این جهت غنی‌اند 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 آرای فقها نیز 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،

۳. «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴿۳۱﴾ وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ﴿۳۲﴾»؛ «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 نمی‌دارد (۴۰) و هر کس پس از ظمی که بر او رفته است انتقام طلبد، بر اینان هیچ گناه و مواخذه نیست (۴۱)»

۴. «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلْبَصَائِرِ ﴿۴۰﴾»؛ «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.»

۵. «السَّهْرُ الْحَرَامُ بِالسَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿۴۱﴾»؛ «ماه‌های حرام را در مقابل ماه‌های حرام قرار دهید، که اگر حرمت آن را نگاه نداشتند و با شما قتال کنند شما نیز قصاص کنید. هر که به ستم بر شما دست دراز کند، او را از پای در آورید به قدر ستمی که به شما رسانده است، و از خدا پروا کنید و بدانید که خدا با پرهیزکاران است.»

۶. «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿۴۲﴾»؛ «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) کفاره (گناه) او خواهد شد، و هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده است حکم کند چنین کس از ستمکاران خواهد بود.»

۷. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصَ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ وَالْحَرْبِ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأْتِيَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿۳۳﴾»؛ «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 کنید. و چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواید 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 (۱۷۸). ای عاقلان، حکم قصاص برای حفظ حیات شماست اما مگر (از قتل یکدیگر) پرهیزید (۱۷۹).»

ص. ۲۳۴؛ نجفی، ۱۳۹۹، ج. ۴۱، ص. ۲۶۲؛ خویی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۱۲۳؛ خمینی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۵۳۳، ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج. ۴، ص. ۱۱۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵، ج. ۲، ص. ۳۵۶.

در باب علت یابی تشریح کیفر قصاص اصلی ترین بحثی که تاکنون مطرح شده است، سیر تاریخی این کیفر بوده است، چنان که از دیرباز، افراد و قبایل با رویکردهای انتقام خصوصی در واکنش به قتل، دست به کیفرهای دسته جمعی می زدند و گاه حتی قبله ای را در مقابل یک فرد به قتل می رساندند (خسروشاهی، ۱۳۸۰، ص. ۳۳-۳۹). لذا دین اسلام در عین توجه به حیات مادی انسان، با مدنظر قرار دادن دیگر ابعاد وجودی و نیز رشد معنوی او، عادلانه ترین راه یعنی ضابطه مند ساختن این حکم را در پیش گرفت. به این ترتیب می توان دریافت که حکم قصاص که از قبل وجود داشت نه تأسیس و نه ملغی شد، بلکه دارای حدود و ثغور گردید (عباس زاده مهنه و نمازی فر، ۱۳۹۵، ص. ۱۱). علامه طباطبایی ذیل تفسیر آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره مبارکه بقره به این نکته اشاره می کند که مصلحت عموم فقط با قصاص تأمین می شود، زیرا قصاص است که حیات را ضمانت می کند نه عفو، نه دیه و نه هیچ چیز دیگر. ایشان در ادامه، این حکم را حکم عقل دانسته است و بر این نکته تأکید دارد که عبارت «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ناظر به تعلیل برای تشریح حکم قصاص است. او بیان می دارد که آیات مورد بحث به نوعی شامل تحریک و تشویق نیز هست، زیرا دال بر این است که شارع حیات برای مردم در نظر گرفته است که خودشان از آن غافل اند و در صورتی که قصاص را جاری کنند، مالک آن حیات می شوند. لذا به منظور تصاحب آن حیات باید به اجرای حکم قصاص مبادرت ورزند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۴۳۳). همچنین گفته شده است اگر حکم قصاص به هیچ وجه وجود نداشت، افراد سنگدل احساس امنیت می کردند و جان مردم بی گناه به خطر می افتاد. از سوی دیگر، قصاص مایه حیات است، زیرا افراد جامعه را تا حد زیادی از فکر قتل باز می دارد و کنترل می کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۶۰۶). شهید مطهری در این باب یکی از فلسفه های اجرای حکم قصاص را جلوگیری از تباهی جامعه و تشفی خاطر بزه دیده می داند، چرا که به عقیده او حس انتقام جویی بشر بسیار قوی است. همچنین اگر 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 اگر 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 عقده‌اش گشوده شود و روانش از کینه زدوده گردد (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص. ۲۲۶). برخی فقها نیز با تعلیل‌های مشابه، وجود حکم قصاص را دارای بازدارندگی دانسته‌اند و معتقدند می‌توان با آن از جامعه محافظت کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص. ۲۲۹؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص. ۳۶۰).

از بررسی رویکرد کیفرگرایانه در حقوق کیفری و نیز کیفرگذاری اسلام در جنایت قتل عمد چنین به نظر می‌رسد که قانون‌گذار اسلامی در مسئله، کیفرگرا عمل نموده است، هرچند این امر به معنای کیفرگرایی نظام حقوقی اسلام نیست، چراکه از میان جوامع، حتی نظام‌هایی که زیاد کیفرگرا نیستند نیز کیفر شدید را در جرائم سنگین می‌پذیرند. لذا منصفانه‌تر این است که بگوییم نظام حقوقی اسلام در خصوص بزه قتل عمد، با بهره‌گیری از ابزار سرکوبگر کیفر، رویکرد کیفرگرایانه اتخاذ نموده است. در این خصوص آنچه برای ما ایجاد سؤال می‌کند آن است که قصاص به‌عنوان شدیدترین و یا حداقل یکی از شدیدترین قوانین فقهی به‌حسب ظاهر، اوج شدت قوانین در مقابله با قتل عمد را نشان می‌دهد. پس با توجه به این مطلب، آیا می‌توان اسلام و قوانین فقهی را در این 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 بزهکارانه، از سیاست‌های مبتنی بر عقب‌نشینی کیفری، به خصوص رفع کیفر جهت اصلاح و درمان استفاده کند و اعطای فرصت به مرتکب، جایگزین اعمال کیفر گردد و کیفرگرایی آخرین راهکار تلقی شود، گفته می‌شود که الگوی حاکم بر سیاست جنایی الگوی کیفرزداست. بنابراین کیفرزدایی عبارت از هرگونه اقدامی است که پس از ارتکاب بزه و احراز مسئولیت کیفری بزهکار اتخاذ می‌گردد و با حفظ وصف بزهکارانه عمل ارتكابی، موجبات حذف یا تعدیل کیفر به صورت تقلیل یا تبدیل آن به کیفری سبک‌تر و یا جایگزین‌سازی اقدامات غیرکیفری به جای کیفر اصلی را فراهم می‌کند (مرادی‌پسند و دیگران، ۱۴۰۰، ص. ۱۹۷).

این رویکرد یکی از اقسام جنبش حداقل‌سازی حقوق کیفری است که شامل سه حوزه قضازدایی، کیفرزدایی و جرم‌زدایی می‌شود. یکی از اهداف این جنبش محدود نمودن

استفاده از ضمانت اجراهای کیفری در فرایند پاسخ‌دهی به بزه است، به طوری که نظام حقوقی در برخی جرائم و با وجود برخی اقتضائات، استفاده از ضمانت اجراهای کیفری را کنار می‌گذارد و کنشگران عدالت کیفری را در مسئله، حسب مورد، به شکل الزام‌آور یا توصیه‌گر به سمت بهره‌جستن از تدابیر غیرکیفری در واکنش به رفتار بزهکارانه رهنمون می‌سازد. جنبش حداقل‌سازی که ملهم از اندیشه‌های تقلیل‌گرایان است، اظهارات خود را بر پیامدهای منفی استفاده حداکثری از کیفر بنا نهاده است، هرچند اندیشمندان این حوزه این رویکرد را بیشتر در جرائم سبک قابل اجرا می‌دانند (مهر، ۱۳۷۶، ص. ۳۳). در این حوزه، نهاد عفو را می‌توان جلوه‌ای از پذیرش جنبش اصل حداقل‌سازی 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 که عفو از قصاص را نمی‌توان مشخصاً کیفرزدایی مصطلح در حقوق کیفری دانست، چراکه 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 چشم‌پوشی از اجرای کیفر است و نباید با کیفرزدایی تقنینی اشتباه گرفته شود.

به هر رو، هرچند برخی دیدگاه‌های متولدشده از رویکرد کیفرگر بر این باورند که یافته‌های علم بزه‌دیده‌شناسی برای حمایت از بزه‌دیده، ما را به سمت تشدید کیفر رهنمون می‌سازند تا انگیزه ارتکاب بزه توسط بزهکاران بالقوه و علیه بزه‌دیدگان بالقوه کاهش یابد، اما اندیشمندان مکتب عدالت ترمیمی دیدگاه‌های مذکور را افراطی و التقاطی می‌دانند و معتقدند کیفر نه تنها نفعی برای بزه‌دیده ندارد، بلکه ممکن است فقط آرامشی نسبی و زودگذر برای او به ارمغان آورد. این در حالی 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 درصدد لغو یا کاهش کیفر حتی در جرائم خشونت‌بار است، زیرا مقدار کیفر به خصوص در این‌گونه جرائم، دارای کمترین اثر پیشگیرانه است، زیرا مرتکبین آن‌ها عمل بزهکارانه خود را معمولاً به دلیلی غیر از میزان کیفر مرتکب می‌شوند. لذا هیچ‌گاه فردی را سراغ

نداریم که با توجه به کم بودن کیفر عملی، به ویژه در بزه قتل (به طور مثال، قتل فرزند که در آن قصاص منتفی است)، دست به ارتکاب آن بزند. به این ترتیب، چنین نیست که بزه‌کار ابتدا به فهرست جرائم بنگرد و بزه‌ی را انتخاب کند که کیفر آن کمتر است و سپس دست به ارتکاب آن بزند. البته نمی‌توان منکر بازدارندگی کیفر در این حوزه شد. برای مثال، وقتی شخصی بداند با ریختن خون مقتول ممکن است قصاص شود، چنین اندیشه‌ای اغلب منجر به کنترل خشم در او می‌شود، اما نکته اینجاست که ابتدائاً اغراض و عوامل مهم تری فرد را به ارتکاب بزه می‌کشاند (حسینی و موسوی بایگی، ۱۳۹۲، ص. ۱۲).

شارع مقدس در کیفردهی قتل عمد، پس از تعیین قصاص به عنوان کیفر اصلی، چهره‌ای ارفاق‌آمیز و مصلحت‌اندیشانه دارد 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 عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ» (بقره/۱۷۸) دست به توصیه اخلاقی و ترغیبی برای عفو قاتل می‌زند. علت امکان این امر آن است که قصاص ماهیت حقی دارد نه حکمی (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص. ۶۶۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص. ۸۱؛ مقیمی حاجی، ۱۳۸۶). صاحب نظران اسلامی ملاک‌های مختلفی برای تشخیص حق از حکم برشمرده‌اند. در این میان، برخی معتقدند که برای تمییز این دو از یکدیگر باید به آثارشان نگریست، به طوری که در صورت قابل نقل و انتقال بودن، حق و در غیر این صورت، حکم است. همچنین توجه به مفاد ادله در این خصوص اهمیت دارد، چراکه حق و حکم هر دو از نتایج ادله شرعی و قانونی‌اند 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 است، 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 غیبت‌کننده، یا حق بنوت، اگرچه در زمره حقوق محسوب می‌شوند، اما از حیث قابلیت انتقال یا اسقاط محدودند یا به کلی فاقد آن ویژگی‌اند. از این رو صرف قابلیت اسقاط یا انتقال نمی‌تواند معیار عام و فراگیر برای تعریف حق در برابر حکم باشد، بلکه ترکیب چند ملاک از جمله نقش اراده شخصی در اعمال یا تعطیل‌سازی آن، تعلق موضوع به مصلحت شخصی یا جمعی و نحوه بیان در ادله شرعی، می‌تواند تحلیل دقیق‌تری از تمایز این دو ارائه دهد. در همین چارچوب، قصاص با توجه به ویژگی‌هایی مانند

امکان عفو یا تبدیل به دیه توسط اولیای دم و دخالت مستقیم ایشان در سرنوشت کیفری قاتل، واجد ماهیتی «حق مدار» است، هرچند این حق در چارچوب کلی شریعت، از جهاتی رنگ و بوی «حکم شرعی» را نیز دارد.

به این ترتیب، 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 می‌کند. امام صادق (ع) در تبیین عبارت «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مائده/۴۵) فرمود: به میزان عفو و بخشش صاحب حق، از گناهان او چشم‌پوشی می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۳۵۸). در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: در روز قیامت منادی ندا سر می‌دهد: هر کس از سوی خدا پاداشی دارد برخیزد. آن‌گاه گروهی به پا می‌خیزند. به آن‌ها گفته می‌شود: چه پاداشی را از خداوند دارید؟ می‌گویند: ما از کسانی بودیم که از افرادی که به ما ستم کرده بودند گذشتیم. آن‌گاه به آنان گفته می‌شود: به اذن خدا وارد بهشت شوید (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج. ۹، ص. ۷). امام صادق (ع) فرمود: عفو هنگام قدرت و تسلط، روش انبیا و از اسرار پرهیزکاران است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۸، ص. ۴۲۳). پیامبر اکرم (ص) فرمود: خداوند عفوکنندگان را دوست دارد (بیهقی، ۱۴۲۴، ج. ۸، ص. ۵۷۵).

چنان‌که روشن است، عفو در زمره فضائل اخلاقی به شمار آمده است و شارع با تشویق و ترغیب به عفو پس از قصاص و با وعده‌های اخروی می‌کوشد تا کیفر را از طریق خود بزه‌دیده حذف نماید. به‌رغم پذیرش این‌که چنین پرده‌پوشی‌های حکیمانه و صلح‌جویانه، ضریب بازسازی و میزان بازاجتماعی کردن افراد در معرض رفتارهای پرخطر را افزایش می‌دهد، باید پذیرفت قانون‌گذار اسلامی در اینجا برخلاف مرحله قبل، رویکردی معطوف به امکان سقوط کامل کیفر اتخاذ نموده است که تعارض را آشکار می‌نماید.

۳. تلاقی دو رویکرد؛ از تقابل تا تعامل

بررسی برش‌های تاریخی نشان می‌دهد که گرایش مطلق به یکی از رویکردهای فوق در حقوق کیفری نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه ابعاد درباره بزه، بزه‌کار، بزه‌دیده و جامعه باشد. (داچک، ۱۳۹۹). لذا اندیشمندان حقوق کیفری در سیاست‌های جنایی مختلف، روش‌های منحصر به فردی را در خصوص بزه‌ها پی گرفته‌اند و اصطلاحاً قائل به سیاست جنایی افتراقی

هستند. با این حال، رویکرد دوگانه قانون‌گذار اسلامی در مسئله حاضر را باید از دو جهت با سیاست جنایی افتراقی متفاوت دانست. نخست آن‌که در این مسئله دو رویکرد در خصوص یک بزه اتفاق افتاده است. این در حالی است که حتی روش‌های افتراقی نیز در مواجهه با بزه‌های مختلف متفاوت عمل می‌کنند و در خصوص هر بزه رویکرد واحدی دارند. دوم آن‌که 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 مواجه هستیم که برای پاسخ به آن باید عمیق‌تر و مبنایی‌تر ابعادش را بررسی کرد.

در پاسخ به این مسئله باید گفت قانون‌گذار اسلامی نیز با امعان نظر به این‌که گرایش مطلق به اِعمال یا سقوط کیفر نمی‌تواند به تنهایی کارکرد مناسبی در پاسخ‌دهی به بزه داشته باشد، تمایل دارد تا رویکرد بینابینی را در این خصوص اتخاذ کند. با وجود این، 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 اینجا نیز اقتضا می‌کند تا اتخاذ این رویکرد بینابینی، یک باره صورت نگیرد، چراکه خود این امر می‌تواند قانون‌گذاری را از اهداف خود دور سازد، عملکرد معکوسی داشته باشد و نوعی بحران را در سیاست جنایی ایجاد نماید. بنابراین، شارع چنان‌که 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 آن، در زمره جرائم دارای جنبه غالب حق الناسی قلمداد می‌کند. این در حالی است که اصل در جرائم، حق الهی بودن آن‌هاست و حق الناسی بودن در مواردی نظیر قصاص، جنبه استثنایی و افزوده می‌یابد. از دیدگاه برخی فقها، این استثنای بیشتر ناظر به تأکید شارع بر نقش بزه‌دیده و دعوت به عفو و گذشت است (طوسی، بی‌تا، 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 جنبه خصوصی قتل معتقدند جنایات علیه تمامیت جسمانی افراد، با سایر جرائم علیه مال و عرض تفاوت ماهوی دارد. توضیح سخن آن‌که، در

جرائم علیه تمامیت جسمانی و به ویژه قتل، غالباً وجود رابطه خاصی میان جانی و مجنی علیه 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، به طور معمول کمتر مرتکب تکرار بزه می‌شوند (میرمحمدصادقی، ۱۳۸۶، ص. ۳۷۱). این مسئله نیز سبب شده است جنبه حق الناسی قتل از منظر سیاست جنایی بیشتر برجسته شود، هرچند به لحاظ فقهی و الهی، نمی‌توان جنبه حق الهی آن را نادیده گرفت. بنابراین، اگرچه شارع کیفر قتل عمد را در چارچوب قصاص و با نقش محوری اولیای دم طراحی کرده است، اما این سیاست بر مبنای دوساحتی بودن جرم قتل عمد (حق الهی و حق الناسی) استوار است. چنین طراحی ای از آن رو فتی 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 مجنی علیه است و عمده آسیب‌های روحی و روانی متوجه او گشته است، انجام پذیرد، آثار حیات بخش زیادی خواهد داشت. در حقیقت، شارع با این عمل ضمن توجه به لزوم ترمیم خسارات مادی و معنوی، به ضرورت بازگشت آسودگی خاطر و آرامش روانی بزه‌دیده از طریق مداخله وی در جریان رسیدگی نظر دارد.

این ایده در آموزه‌های حقوق کیفری نیز قابل مشاهده است، به طوری 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 او (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. برای مثال، بی‌توجهی به وضعیت بزه‌دیده و خواسته‌ها و نیازهای او در دادگاه باعث می‌شود که وی از نظام عدالت کیفری ناراضی شود، احساس بی‌عدالتی کند و این احساس بی‌عدالتی نه تنها احتمال بزه‌دیدگی مجدد او را فراهم می‌کند، بلکه بزه‌کار شدنش را محتمل می‌سازد (نجفی ابرندآبادی و دیگران، ۱۳۸۴، ص. ۱۷). بنابراین، چنان‌که روشن است، در جای جای

نظام حقوق کیفری اسلام و به‌ویژه در نهاد قصاص و به‌تبع آن عفو، به سلسله حقوقی از بزه‌دیده توجه شده است که نظام‌های حقوقی پیشرفته دنیا پس از سال‌ها آزمون و خطا و مبارزه با آسیب‌های ناشی از آن، به‌عنوان یک رویکرد جدید حمایت از بزه‌دیده به آن دست یافته‌اند که بازتاب آن را می‌توان در اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها از جمله قانون آیین دادرسی ایران دید. 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 برسد، اما در واقع، به معنای توانمندسازی بزه‌دیده به‌عنوان یک فرد آسیب‌دیده جامعه، در جهت استیفای حقوق تضییع‌شده اوست (کوشا و پاک‌نیت، ۱۳۹۶، ص. ۳۹-۴۰). نظام حقوقی اسلام در مواضع مختلف با تعبیری چون «مظلوم»، «ستم‌دیده» و «مستضعف»، توجه خود را به بزه‌دیده معطوف داشته است (سوادکوهی فر، ۱۳۸۲، ص. ۷). به‌طور کلی، حمایت از بزه‌دیده در خصوص قتل عمد از جهاتی مدنظر قانون‌گذار اسلامی قرار گرفته است، از جمله حمایت امدادی،^۸ حمایت حکمی^۹ و حمایت معاوضی^{۱۰} (حسینی و موسوی بایگی، ۱۳۹۲، ص. ۱۳-۱۵). از سوی دیگر، همزمان با توجه به

۸. حمایت امدادی یا ایجابی دربرگیرنده تمام کسانی است که مورد ظلم و تعدی واقع شده‌اند تا آنچه از دست داده‌اند باز پس گرفته شود یا تعدی به آن‌ها جبران گردد. به این منظور، گاه به اجتماع بزه‌دیدگان بزهی خاص قدرت داده شده است تا علیه بزهکاران مقابله کنند: «... وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا» (نساء/۹۱)؛ «برای شما و علیه آنان قدرت آشکاری قرار دادیم». گاه نیز قدرت و مدد به ولی مقتول داده شده است تا استیفای حق نماید: «... وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَيْهِ سُلْطَانًا» (اسراء/۳۳)؛ «هر کس شخص بی‌گناهی را به قتل برساند، برای ولی او سلطه یا قدرتی قرار دادیم».

۹. در حمایت حکمی و قانونی، شخص خود را به‌طور قطع در حمایت قانون می‌بیند و به‌اعتبار سنت جاودانه‌ای، به حمایت آن امیدوار است. 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 اولیای دم) که از آن با عنوان «حیاتی دوباره» یاد شده است، در این راستا می‌باشد. در هر شکل، انسان ممکن است زمانی به دوراهی برسد که انتخاب راه عدم تعدی و ظلم بسیار دشوار باشد، زیرا اگر حمایت قانون و اطمینان از تحقق آن نباشد، به‌سختی می‌توان در راه صحیح گام گذاشت.

۱۰. در مواردی، زیان‌دیده یا قربانی بزه به دلیل به دست آوردن چیزی بهتر، از مجازات بزه به‌طور کلی یا جزئی صرف‌نظر می‌کند. چنین راهکاری در قانون الهی آمده است تا نتایج گوناگونی از آن، هم به نفع زیان‌دیده، هم به نفع مرتکب بزه، و هم در راستای استحکام جامعه حاصل گردد. در ادامه آیه شریفه‌ای که ناظر بر حق قصاص نفس و اعضا و جراحت‌هاست، می‌فرماید: «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ» (مائده/۴۵)؛ «هر کس 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 پیش‌بینی شده دیگر دریافت دیه در قبال گذشت از قاتل یا رضایت اوست؛ با این توضیح که در فقه اسلام، قتل یکی از گناهان کبیره است و در شرع حرام شناخته شده است و مرتکبان آن مستوجب مجازات‌اند. قتل عمد موجب قصاص است، اما قصاص تنها گزینه نیست و خانواده مقتول می‌تواند قاتل یا جانی را عفو کند. در قرآن نیز در مورد تشویق به عفو آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ... فَمَنْ عُتِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْعُرْوَفِ وَأَدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّن رَّبِّكَ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره/۱۷۸)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، درباره کشتگان بر شما قصاص مقرر شد... پس هر کس که از جانب برادر خود عفو گردد، باید که با خشنودی، از پی ادای خون‌بهار و آن را با رعایت احسان به او بپردازد. 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. این آیه قصاص را حق خانواده مقتول می‌داند. اما حقی که خانواده مقتول می‌تواند به حق دیگری تبدیل کند و از قاتل درخواست دیه نماید.

بزه دیده، در خصوص امکان عفو قاتل توسط اولیای دم نکته ظریفی وجود دارد که چه بسا در نگاه اول مدنظر قرار نگیرد، و آن توجه به پرونده شخصیت بزهکار است که از ابداعات آموزه های جرم شناسی نشئت می گیرد؛ با این توضیح که اولیای دم هنگام رویارویی با قاتل، آنجا که در مقام تصمیم گیری برای قصاص یا عفو قرار می گیرند قطعاً شرایط قاتل همچون وضعیت خانوادگی و اقتصادی، وضعیت فیزیکی و روانی و... او را مدنظر قرار می دهند. لذا اگر تشخیص دهند که قاتل از عملش پشیمان نشده است و امکان ارتکاب مجدد توسط او وجود دارد، می توان گفت احتمال عفو آن ها به اقرب احتمال نزدیک به صفر خواهد بود.

در این میان، یکی از مؤلفه های قابل توجه که می تواند در راستای همگرایی میان دو رویکرد نقش آفرین باشد، مسئولیت پذیری بزهکار است. این مفهوم در اندیشه های سزاکرایانه، ناظر بر استحقاق کیفر و پیش فرض انتساب اخلاقی و حقوقی بزه به بزهکار است، به گونه ای که در صورت فقدان مسئولیت کیفری به هر دلیل، مجازات با اصول عدالت کیفری تعارض خواهد داشت. از سوی دیگر، در نظریه های نتیجه گرایانه، مسئولیت پذیری ناظر به قابلیت اصلاح پذیری و امکان بازپروری فرد خاطی است. بر این اساس، فقط بزهکاری که ندامت و پذیرش مسئولیت دارد، می تواند در مسیر اصلاح و بازاجتماعی شدن قرار گیرد. این معنا در فرایند اجرای قصاص نیز قابل تأمل است، زیرا اولیای دم در مقام تصمیم گیری نسبت به عفو یا اجرای قصاص، معمولاً بر مبنای شواهد رفتاری و عاطفی، نسبت به پشیمانی و ندامت قاتل داوری می کنند. به تعبیر دیگر، مسئولیت پذیری بزهکار در نگاه ایشان از جمله عوامل تعیین کننده در تمایل یا عدم تمایل به عفو محسوب می شود. از این رو می توان گفت عنصر مسئولیت پذیری، ضمن آن که وجه اشتراک دو رویکرد نظری به شمار می رود، در مقام عمل نیز یکی از ارکان مؤثر در روند پاسخ دهی به بزه تلقی می گردد.

نکته مهم در اینجا آن است که هرچند دین اسلام کیفر قتل عمد را اولاً قصاص معرفی می کند، اما آن را حتمی و متعین ندانسته و به ولی دم مقتول اختیار اخذ دیه یا عفو را نیز می دهد.^{۱۱} لذا وجود این حکم نه تنها اشکالی به وجود نمی آورد، بلکه موجب می شود مردم در جوامع مختلف با توجه به سطح رشدیافتگی آن جامعه و اهمیت ارزش ها و فضائل اخلاقی، به هر

۱۱. در حقیقت، شارع مقدس اصل در دماء که احتیاط و عدم تهجم بر دم است را همزمان در دو جهت نسبت به قاتل و مقتول جاری می سازد. بر این اساس، در عین حال که به دلیل احتیاط دم مقتول نمی تواند کیفر قصاص را ملغی کند، به همان اندازه نیز به منظور احتیاط در دم قاتل، از تعیین بی قید و شرط قصاص و اجرای آن می پرهیزد. چنین رویکرد بینابینی که شارع را در نقطه میانی قاتل و مقتول قرار می دهد، آن را قابل توجه می نماید.

میزان که رشد یافته تر باشند، خود به عفو مبادرت ورزند، چنان‌که آیه قصاص نیز به این معنا اشاره دارد. از این رو مرحوم علامه طباطبایی انتخاب قصاص یا عفو را وابسته به نظام ارزشی هر جامعه می‌داند و معتقد است که اگر تربیت مردم سبب شود که همه افراد جامعه عفو را ارزش و جزء افتخارات محسوب کنند، هرگز عفو را رها نمی‌کنند و دست به انتقام نمی‌زنند (عباس‌زاده مهنه و نمازی فر، ۱۳۹۵، ص. ۲۴). به علاوه، وقتی تعیین کیفر در خصوص قتل عمد در دو مرحله انجام شود و بزه‌کار در وهله نخست، قصاص را بر خود مستقر بداند و خود را در آستانه مرگ ببیند، تا حد زیادی از کرده‌اش نادم می‌گردد و همین شرمساری منجر می‌شود تا بگوییم 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 اولیای دم او را ببخشند، چنان تأثیر روانی بر وی خواهد گذاشت که موجب تحولی عظیم در او می‌گردد و باعث می‌شود تمام تلاش خود را به کار بندد تا بقیه عمرش را به دور از هر گونه خطا سپری کند. این نوع کیفرگذاری هوشمندانه جز از یک نظام حقوقی رشد یافته و قانون‌گذار حکیم برنخواهد آمد. چه بسا در اینجا اشکال شود که گاهی بزه‌کار خوی وحشی‌گری دارد، به قتل عادت دارد و در صورت عفو خطری برای جامعه قلمداد می‌شود و ممکن است دوباره مرتکب قتل گردد. در پاسخ به این اشکال می‌گوییم این امر از نظر قانون‌گذار اسلامی مغفول نمانده است، و لذا این جرائم 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 جرائم 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 بحث و بررسی شده است. این دو رویکرد هر یک از زاویه دید خود به دوگانه بزه و کیفر نگرسته و بر جنبه‌های خاصی از پاسخ‌دهی به بزه تأکید کرده است. با این حال، هر کدام ناکارآمدی‌هایی دارد که می‌تواند تأثیرات منفی بر جامعه و نظام عدالت کیفری بگذارد. 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 غیرقهرآمیز که تمرکز خود را بیشتر بر بازپروری، اصلاح و بهبود رفتار افراد معطوف ساخته است نیز می‌تواند 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 با 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، چالش‌برانگیزترین 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 می‌کوشد تا متناسب با نوع بزه و شرایط محیطی و فردی بزهکار، رویکردهای متفاوتی در پیش گیرد.

هرچند رویکرد قانون‌گذار اسلامی در سزادهی به بزه قتل عمد ممکن است جلوه‌ای از این ترکیب به نظر آید، اما باید گفت این تصور غلطی است، چراکه رویکرد اسلام و رویکرد ترکیبی از دو جهت با هم تفاوت اساسی دارند: اولاً در رویکرد ترکیبی، نوعی مشابهت و هم‌نوایی در کیفر و اقدام اصلاحی وجود دارد، درحالی‌که قصاص و عفو از حیث شدت در دورترین نقطه نسبت به یکدیگر قرار دارند. ثانیاً در رویکرد ترکیبی، کیفر و راهکارهای اصلاحی معمولاً در کنار هم قرار دارند و توأمان اعمال می‌شوند، درحالی‌که در فرایند دادرسی اسلامی، یا قصاص اعمال می‌شود یا عفو (تبدیل قصاص به دیه ضرری 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 بینابینی را به روشی فنی و پلکانی برگزید. شارع مقدس با توجه به این نکته که تشریح بسیاری از قوانین

به خودی خود و صرف نظر از اجرا شدن یا نشدن، آثار اجتماعی و روانی دارد، معتقد است صرف وجود حق اولیای دم مقتول برای قصاص قاتل، دارای بازدارندگی است، هرچند در عمل کمتر اجرا شود. از این رو، قرار دادن حق قصاص به خودی خود امری است که می‌تواند برای اجتماع اثر حیاتی داشته باشد و مانع از قتل و تجاوز شود، هرچند در عمل از این حق بسیار کم استفاده شود.

بنابراین می‌توان ادعا کرد اسلام تشریح دو قانون عفو و قصاص را در نتیجه‌ای برای نیل به دو هدف عالی خود قرار داده است: (۱) 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 می‌رفت و خطرات بسیاری جامعه انسانی را تهدید می‌کرد. (۲) باز گذاشتن دست صاحبان حق قصاص در گذشتن از این حق تا اگر روزی مصالح ایجاب کرد که از در عفو در آیند و یا طبعاً مایل به انتقام نباشند، بر متجاوز منت گذارند 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 نیستند و می‌توانند مکمل یکدیگر باشند. با توجه به آن‌که گاهی عفو و 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. به این ترتیب، قانون‌گذار اسلامی با اعطای نقش مستقیم و تصمیم‌گیرنده به بزه‌دیده در فرایند سزادهی قتل عمد، به صراحت بر حقوق وی تأکید داشته است 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، به رغم مزایای قابل توجه، چالش‌هایی دارد که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تحقق موفقیت‌آمیز این تلفیق مستلزم وجود بسترهای مناسب فرهنگی و اجتماعی است. مفاهیمی چون گذشت، ترمیم، مسئولیت‌پذیری و مشارکت فعال بزه‌دیده و بزه‌کار، بدون پذیرش اجتماعی و تربیت فرهنگی متناسب نمی‌تواند به صورت مؤثر پیاده‌سازی شود.

۲. فرایند ترمیم و مشارکت در عفو، نافی نقش بزهکار در پذیرش مسئولیت نیست. چه بسا در برخی موارد، بزهکار نخواهد یا نتواند در این روند شرکت کند، به ویژه در مواردی که اولیای دم از قصاص صرف نظر کرده‌اند، اما پذیرش دبه به رضایت بزهکار نیز نیاز دارد و در صورت عدم تمایل وی، با خلئی در اجرای عدالت مواجه خواهیم بود.

۳. چالش دیگر مقاومت‌های اجتماعی در برابر چنین تلاقی‌هایی است، زیرا افکار عمومی، رسانه‌ها یا حتی بخشی از جامعه حقوقی ممکن است آن را نشانه‌ای از تساهل یا ضعف دستگاه عدالت کیفری تلقی کنند.

۴. باید از خطر «یکسان‌سازی» نیز برحذر بود، زیرا هر پرونده اقتضائات منحصر به فرد خود را دارد و هر گونه الگوسازی کلی و بدون توجه به ویژگی‌های خاص هر مورد، می‌تواند موجب تضعیف اثربخشی سیاست جنایی گردد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

مقاله هیچ کمک مالی مشخصی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به صورت برابر در مفهوم سازی مقاله و نگارش پیش نویس اولیه و نسخه های بعدی آن اعم از نسخه بازبینی شده، ویرایش شده و... مشارکت داشته اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش و آماده سازی این مقاله، از هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می کنند که در نگارش این مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب نموده اند.

بیانیه دسترسی به داده ها

هیچ داده ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان مایل اند از داوران ناشناس بابت نظرات سازنده شان تشکر کنند.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۳ق). **من لایحضره الفقیه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۲۸ق). **غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع**. قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. آشوری، محمد. (۱۳۹۵ش). **آیین دادرسی کیفری**. تهران: سمت.
۵. بولک، برنار. (۱۳۷۲ش). **کیفرشناسی**. (ترجمه علی حسین نجفی ابرندآبادی، چاپ اول). تهران: مجد.
۶. بیهقی، احمد بن حسین. (۱۴۲۴ق). **السنن الکبری**. (تحقیق محمد عبدالقادر عطا). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. جعفری، اسماعیل؛ حاجی تبار فیروزجائی، حسن؛ و نبی پور، محمد. (۱۴۰۱ش). **مبانی و جلوه های اصل حداقل سازی نظام کیفری در حقوق ایران**. **جامعه شناسی سیاسی ایران**، ۵(۱۱)، ۹۶-۱۱۸. <https://doi.org/10.30510/psi.2022.316591.2671>
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۸ق). **وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه**. (تصحیح و تحقیق شیخ محمد الرازی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. حسینی جرجانی، سید امیر ابوالفتح. (۱۴۰۴ق). **تفسیر شاهی**. تهران: انتشارات نوید.
۱۰. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۲۸ق). **من فقه الزهراء علیها السلام**. قم: انتشارات رشید.
۱۱. حسینی، سید حسین؛ موسوی بایگی، سید علی. (۱۳۹۲ش). **نحوه انعکاس آورده های بزه دیده شناسی در مجازات قصاص (رویکرد فقهی-حقوقی)**. **فصلنامه هیات و معارف اسلامی**، ش. ۵.
۱۲. خسروشاهی، قدرت الله. (۱۳۸۰ش). **فلسفه قصاص از دیدگاه اسلام**. قم: بوستان کتاب.
۱۳. خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ق). **تحریر الوسیله**. قم: دار الکتب العلمیه.
۱۴. خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۲ق). **مبانی تکملة المنهاج**. قم: المطبعة العلمیه.
۱۵. داچک، هادی. (۱۳۹۹ش). **مجازات های جایگزین حبس و تأثیر آن بر کاهش جمعیت کیفری زندان**. **پژوهش ملل**، ۵(۵۴)، ۱۱۷-۱۳۲.
۱۶. سبحانی تبریزی، جعفر؛ مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱ش). **پاسخ به پرسش های مذهبی**. قم: انتشارات نسل جوان.
۱۷. سوادکوهی فر، سام. (۱۳۸۲ش). **حمایت از قربانی جرم در فرایند دادرسی کیفری**. **مجله دادرسی**، ۷(۳۸)، ص. ۷-۱۲.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین. (۱۴۳۳ق). **مسالك الأفهام فی شرح شرائع الإسلام**. قم: انتشارات بصیری.
۱۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷). **المبسوط فی فقه الإمامیه**. تهران: مؤسسه حیدریه.

۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **الخلاف**. دار المعارف الإسلامية.
۲۲. عباس زاده مهنه، سعید؛ نمازی فر، حسین. (۱۳۹۵ش). **واکاوی فلسفه قصاص با تکیه بر تفسیر المیزان**. *مطالعات فقهی و فلسفی*، ۶(۳)، ۷-۲۶. دسترس پذیر در: <https://sanad.iau.ir/Journal/aqojap/Article/860637>
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۵. غلامی، حسین. (۱۳۸۲ش). **عدالت ترمیمی**. تهران: سمت.
۲۶. غلامی، حسین. (۱۳۹۵ش). **کیفرشناسی؛ کلیات و مبانی پاسخ شناسی جرم**. تهران: میزان.
۲۷. غلامی، حسین. (۱۳۹۵ش). **کیفرگرایی**، مفهوم و گونه های آن. در: **مجموعه مقالات نكوداشت دكتور سيلویا تلباخ**، (به کوشش حسین غلامی). تهران: میزان.
۲۸. غلامی، حسین. (۱۳۹۶ش). **اصل حداقل بودن حقوق جزا**. (چاپ ۲). تهران: میزان.
۲۹. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۵ق). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. قم: انتشارات مرتضوی.
۳۰. فرجیها، محمد؛ مرادی، عباس. (۱۴۰۳ش). **چالش های پیش روی اولیای دم در اعمال حق بر قصاص**. **آموزه های حقوق کیفری**، ۲۰(۲۶)، ۲۹-۷۴. <https://doi.org/10.30513/cld.2024.5005.1814>
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۳. کوره پز، حسین محمد؛ دانش ناری، حمیدرضا. (۱۳۹۹ش). **دوگانه رویکردهای کیفرگرا - مداراگرا در پاسخ دهی به جرائم مواد مخدر و روان گردان: تحلیل گفتمان فیلم «متری شیش و نیم»**. **رفاه اجتماعی**، ۲۰(۷۷)، ۵۷-۱۰۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.17358191.1399.20.77.4.2>
۳۴. کوشا، جعفر؛ پاک نیت، مصطفی. (۱۳۹۶ش). **توازن میان حقوق متهم و بزه دیده در قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ و اسناد بین المللی**. **مجله حقوقی دادگستری**، ۸۱(۹۷)، ۲۹-۵۲. <https://doi.org/10.22106/jlj.2017.25898>
۳۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. محدث نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۷. مرادی پسند، گلناز؛ بشیریه، تهمورث؛ و غلامی، حسین. (۱۴۰۰ش). **بررسی تطبیقی جلوه های کیفرگرایی در نظام های حقوقی و تأثیر آن بر الگوهای کیفرزدا**. **تحقیقات حقوقی آزاد**، ۱۴(۵۱)، ۱۹۷-۲۱۵. <https://doi.org/10.30495/alr.2021.683844>

۳۸. مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۱ش). **هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرایند تفسیر وحی)**. تهران: طرح نو.
۳۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰ش). **مجموعه آثار شهید مطهری**. تهران: صدرا.
۴۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بی تا). **زبدة البیان فی أحكام القرآن**. تهران: المكتبة الجعفرية لإحياء الآثار الجعفرية.
۴۱. مقیمی حاجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶ش). **فلسفه مجازات در اسلام. فقه اهل بیت (ع)**، ش. ۵۱، ص. ۱۰۶-۱۴۷.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). **دائرة المعارف فقه مقارن**. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع).
۴۴. مهرا، نسرین. (۱۳۷۶ش). **درآمدی بر جرم زدایی، کیفر زدایی و قضازدایی**، (ترجمه گزارش کمیته اروپایی ویژه مسائل جنایی). **تحقیقات حقوقی**، ش. ۲۱ و ۲۲، ص. ۳۰۱-۳۱۱.
۴۵. میرمحمدصادقی، حسین. (۱۳۸۶ش). **حقوق جزای بین الملل**، (چاپ ۲). تهران: میزان.
۴۶. نجفی، محمدحسن. (۱۳۹۹). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، (تصحیح و تحقیق و تعلیق شیخ رضا استادی). تهران: انتشارات اسلامی.
۴۷. نجفی ابرندآبادی، علی حسین؛ غلامی، حسین؛ و محمودی جانکی، فیروز. (۱۳۸۴ش). **میزگرد عدالت برای بزه دیدگان. مجله حقوقی دادگستری**، ش. ۵۲ و ۵۳، ص. ۷۲-۹.
48. Braga, A. (2012). Getting deterrence right?. *Criminology and Public Policy Journal*, 11(2), 201-210.

Resources

1. Abbaszadeh Mahneh, Saeed, & Namazifar, Hossein. (1395 SH). Philosophy of qisas based on Tafsir al-Mizan. *Fiqh and Philosophy Studies Journal*, 27, 7–26.
2. Ashuri, Mohammad. (1395 SH). *Criminal Procedure Law (Vol. 1, 1st ed.)*. Tehran: SAMT.
3. Bayhaqi, Ahmad ibn Husayn. (1424 AH). *Al-Sunan al-Kubra (Vol. 8, 3rd ed., M. A. Ata, Ed.)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
4. Bouloc, Bernard. (1372 SH). *Penology (A.-H. Najafi Abrandabadi, Trans.)*. Tehran: Majd.
5. Braga, A. (2012). Getting deterrence right? *Criminology and Public Policy*, 11(2), 201–210.
6. Dachak, Hadi. (1399 SH). Alternative sanctions to imprisonment and their effect on reducing the prison population. *Research of Nations Journal*, 54, 117–132.
7. Fakhri Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Tafsir al-Kabir (Vol. 5)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
8. Farajih, Mohammad, & Moradi, Abbas. (1403 SH). Challenges faced by heirs of the victim in exercising the right of qisas. *Criminal Law Doctrines Journal*, 26(20), 29–74. <https://doi.org/10.30513/cld.2024.5005.1814>
9. Fazel Moqaddad, Moqaddad ibn Abdullah. (1425 AH). *Kanz al-Irfan fi Fiqh al-Quran (Vol. 2)*. Qom: Mortazavi Publications.
10. Gholami, Hossein. (1382 SH). *Restorative Justice*. Tehran: SAMT.
11. Gholami, Hossein. (1395 SH). *Penology: Principles of Crime-Response Studies*. Tehran: Mizan.
12. Gholami, Hossein. (1395 SH). Punitive approaches: Concepts and types. In H. Gholami (Ed.), *Collected Essays in Honor of Dr. Silvia Tellenbach*. Tehran: Mizan.
13. Gholami, Hossein. (1396 SH). *The Minimalist Principle in Criminal Law (2nd ed.)*. Tehran: Mizan.
14. Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1412 AH). *Mukhtalaf al-Shia fi al-Ahkam al-Shariah (Vol. 9)*. Qom: Islamic Publishing Office.
15. Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1413 AH). *Qawaed al-Ahkam fi Marifat al-Halal wa al-Haram (Vol. 3)*. Qom: Jamea Modarresin.
16. Hosseini Jorjani, Seyyed Amir Abolfath. (1404 SH). *Tafsir-e Shahi (Vol. 2)*. Tehran: Navid.
17. Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad. (1428 AH). *Min Fiqh al-Zahra (Vol. 2)*. Qom: Rashid Publications.
18. Hosseini, Seyyed Hossein, & Mousavi Bayegi, Seyyed Ali. (1392 SH). Reflection of victimology findings in qisas punishment. *Theology and Islamic Studies Quarterly (Lahijan)*, 5.

19. Hurr Amili, Muhammad ibn Hasan. (1388 SH). Wasael al-Shia (Vol. 19, M. Razi, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
20. Ibn Babawayh, Muhammad ibn Ali ibn Babawayh. (1413 AH). Man la yahduruhu al-faqih (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Daftar Nashr Islami.
21. Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (1419 AH). Tafsir al-Quran al-Azim (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
22. Ibn Zuhra, Hamza ibn Ali. (1428 AH). Ghaniyat al-nuzu ila ilm al-usul wa al-furu (Vol. 9). Qom: Imam Sadiq Institute.
23. Imam Khomeini, Ruhollah. (1392 SH). Tahrir al-Wasilah (Vol. 2). Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah Ismaailiyan Najafi.
24. Jafari, Esmail, Hajitabar Firuzjaj, Hasan, & Nabipour, Mohammad. (1401 SH). Foundations and manifestations of the principle of minimizing the penal system in Iranian law. Iranian Political Sociology Journal, 11, 96–118.
25. Khosrowshahi, Ghodrattollah. (1380 SH). The Philosophy of Qisas in Islam. Qom: Bustan-e Ketab.
26. Khoui, Seyyed Abolqasem. (1396 SH). Mabani Takmilat al-Minhaj (Vol. 2). Qom: al-Matbaah al-Ilmiyyah.
27. Koosha, Jafar, & Pak-Nejat, Mostafa. (1396 SH). Balancing rights of defendants and victims in Iran's 2013 Criminal Procedure Code and international instruments. Judicial Law Journal, 97, 29–52. <https://doi.org/10.22106/jlj.2017.25898>
28. Kulayni, Muhammad ibn Yaqub. (1407 AH). Al-Kafi (Vol. 7, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
29. Majlisi, Mohammad-Baqer. (1403 AH). Bihar al-Anwar (Vol. 68, 2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
30. Makarem Shirazi, Nasser. (1374 SH). Tafsir-e Nemouneh (Vol. 1). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
31. Makarem Shirazi, Nasser. (1427 AH). Dairat al-Maarif al-Fiqh al-Moqaren (1st ed.). Qom: Madreseh Imam Ali ibn Abi Talib.
32. Mehra, Nasrin. (1376 SH). Introduction to decriminalization, depenalization, and dejudicialization. Legal Research Journal, 21–22, 301–311.
33. Mir Mohammad Sadeghi, Hossein. (1386 SH). International Criminal Law (2nd ed.). Tehran: Mizan.

34. Moghimi Haji, Abolqasem. (1386 SH). Philosophy of punishment in Islam. *Ahl al-Bayt Jurisprudence Journal*, 51, 106–147.
35. Mohaddith Nuri, Hossein. (1408 AH). *Mustadrak al-Wasael wa Mustanbat al-Masail* (Vol. 9, 1st ed.). Beirut: Aal al-Bayt Foundation.
36. Mohammad Kurehpaz, Hossein, & Danesh-Nari, Hamid-Reza. (1399 SH). Punitive vs tolerant approaches to drug crimes: Discourse analysis of “Metri Shesh-o-Nim”. *Social Welfare Research Quarterly*, 77, 57–104. <https://doi.org/10.1001.1.17358191.1399.20.77.4.2>
37. Moqaddas Ardabili, Ahmad ibn Muhammad. (n.d.). *Zubdat al-Bayan fi Ahkam al-Quran* (1st ed.). Tehran: Maktabat al-Jafariyyah.
38. Moradi-Pasand, Golnaz, Bashiriyeh, Tahmouras, & Gholami, Hossein. (1400 SH). Comparative study of punitive tendencies and their effect on decarceration models. *Azad Legal Research Quarterly*, 51, 197–215. <https://doi.org/10.30495/alr.2021.683844>
39. Motahhari, Morteza. (1390 SH). *Collected Works* (Vol. 1). Tehran: Sadra.
40. Najafi (Sahib Jawaher), Mohammad Hasan. (1399 SH). *Jawaher al-Kalam* (Vol. 41, R. Ostadi, Ed.). Tehran: Islamic Publications.
41. Najafi Abrandabadi, Ali-Hossein, Gholami, Hossein, & Mahmoudi Janki, Firouz. (1384 SH). Roundtable on justice for victims. *Judicial Law Journal*, 52–53, 9–72.
42. Savadkouhifar, Sam. (1382 SH). Victim protection in criminal procedure. *Dadresi Journal*, 38, 7–12.
43. Shahid Thani, Zayn al-Din. (1433 AH). *Masalek al-Afham fi Sharh Sharae al-Islam* (Vol. 4). Qom: Basiri Publications.
44. Sobhani Tabrizi, Jafar, & Makarem Shirazi, Nasser. (1381 SH). *Answers to Religious Questions*. Maaref-e Eslam Publications.
45. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein. (1417 AH). *Tafsir al-Mizan* (Vol. 1). Qom: Jamea Modarresin.
46. Tusi, Abu Jafar Muhammad ibn Hasan. (1387 SH). *Al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah* (Vol. 7, 3rd ed.). Tehran: Heydariyyah Institute.
47. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (n.d.). *Al-Khilaf* (Vol. 3). Dar al-Maarif al-Islamiyyah.