

قصاص در ترازوی حقوق و اخلاق

امیر غنوی*

چکیده

بسیاری از مفاهیم عمیق در اندیشه اسلامی همچون قصاص، در چهارچوب محدودی به کار گرفته شده‌اند. تأمل دقیق در آیات قصاص و جلوه‌های آن در فقه شیعی این پرسش را پدید می‌آورد که آیا مفهوم قصاص در گستره‌ای وسیع‌تر از آنچه امروز شاهدیم، جریان نمی‌یابد؟ این پرسش ما را به تحقیق در آیات قصاص و نیز بررسی جریان این مفهوم در روایات و فقه واداشت.

تحلیل دوباره عموماً بحث قصاص، بررسی روایات وارده در آموزه‌های گوناگون اخلاقی و فقهی و تحلیل‌های دانشمندان بزرگ پیشین، عرصه‌های جدیدی در این وادی گشود و توجه به سیره‌های عقلایی در رعایت تناسب میان برخورد با فرد متخلف و رفتار و وضعیت او، تأکیدی بر صحت برداشت‌های تازه است.

اما دستاورد نهایی این مطالعه، توجه به قصاص به مثابه حکمی اخلاقی و قاعده‌ای مهم در عرصه روابط اجتماعی است؛ قاعده‌ای که اخلاقیات در عرصه رفتار بین‌الملل نیز آن را پذیرفته، در برخی زمینه‌ها حقوق بین‌الملل نیز بر پایه آن شکل گرفته است. قصاص را به مثابه قاعده‌ای در اخلاق اجتماعی باید تلقی کرد و ریشه‌های این قاعده حقوقی را در آن باید یافت؛ قاعده‌ای که بدون رعایت آن، حریم‌ها محفوظ نمی‌ماند و رفتارهای آسیب‌زا کنترل نمی‌شود. دستاورد دیگر تحقیق حاضر، رسیدن به قاعده‌ای پُر دامنه در حقوق جزاست؛ قاعده‌ای که نه فقط جنایات علیه اشخاص را در برمی‌گیرد، بلکه قصاص را به مثابه رویکردی در چگونگی تعیین مجازات‌های تعزیری مطرح می‌کند. این عرصه بدون تعیین معیاری مشخص به حاکم سپرده شده، نوعی عدم انضباط را پدید آورده است.

واژگان کلیدی: قصاص، اخلاق اجتماعی، اصل مقابله به مثل.

مقدمه

در میان سیستم‌های حقوقی موجود، شاید بتوان قصاص را یکی از مختصات فقه اسلامی به‌شمار آورد؛ مجازاتی که معمولاً اختیار اجرای آن با کسانی است که مجرم به آنان صدمه زده است و حکومت غالباً فقط نقش مجری را ایفا می‌کند. چنین مجازاتی این قابلیت را دارد که با مصالحه، به پرداخت خسارت بدل شود و به فضای مسئولیت مدنی نزدیک گردد یا حتی با عفو از سوی مصدومان، به امری اخلاقی تغییر شکل دهد. ویژگی دیگر مجازات قصاص، لزوم رعایت مماثلت میان جرم و مجازات است که آن را با دیگر مجازات‌های مرسوم متمایز می‌کند. قطع عضو، قتل یا ایجاد جرح، شکل‌های گوناگونی از مجازات است که متناسب با جنایات وارده اعمال خواهد شد. تأملی دوباره در آیات قصاص، گستره‌ای نو پیش روی ما باز می‌کند و از نگاه رایج که در جزئیات احکام قصاص محصور مانده است، فراتر می‌رود. قصاص نه تنها از منظر فقهی و دامنه شمول آن نسبت به جرایم علیه اشخاص نیازمند بازنگری است، بلکه از جهت حقوقی و به‌مثابه یک رویکرد در تعیین مجازات‌ها درخور توجهی تازه است و افزون‌براین می‌تواند بیانگر اصلی مهم در عرصه روابط اجتماعی و اخلاقی باشد.

۱. تحلیل واژه قصاص و ظرفیت مفهومی آن

دانشمندان لغت، واژه قصاص را به‌معنای کیفر دادن بر گناه و کار بد برای آنچه مرتکب شده است، مکافات (عمید زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۹۴۱) و پاداشی همانند جرم (معین، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۷۹) عنوان کرده‌اند که از ریشه «قص» به‌معنای جست‌وجو، پیگیری (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱) و حکایتی مطابق با واقع است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۲۷۴). قصه حکایتی است از آنچه در واقع رخ می‌دهد و با آن مطابقت دارد. برخی اهل لغت و مفسران نیز به معنای «مساوات» در واژه قصاص تصریح کرده‌اند و رعایت مطابقت میان شکل جنایت و چگونگی مجازات را لازم دانسته‌اند. همچنین از قصاص به «مقابله به‌مثل» و «رفتار متقابل» می‌توان تعبیر کرد که معنای لغوی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۱ / حمیری، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۳۳۵) و اصطلاحی

(عبدالرحمن، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹۵) این واژه بر همان معانی دلالت دارد. قرآن پژوهان در تبیین دایره مصادیق قصاص، از همین تعابیر بهره جستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۳/ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۳۰۱/ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۶۶). افزون‌براین تفریع «امر به اعتداء به مثل» بر جمله «الحرمت قصاص» بر همین مطلب دلالت دارد؛ زیرا امر به «اعتداء به مثل» به روشنی از مشروعیت «مقابله به مثل» و «رفتار متقابل» خبر می‌دهد. آیات ۱۷۸ و ۱۷۹ سوره بقره از لزوم رعایت همسانی در مورد مقتولان خبر داده، صاحبان خرد را از زندگی و حیاتی خاص باخبر می‌سازد که در رعایت همسانی کیفر و جرم وجود دارد و از بستر مناسبی می‌گوید که برای پروای از پروردگار پدید می‌آید. در سوره مائده، گزارشی از حکم قصاص در کتاب تورات آمده است و جریان این حکم را در جان، اعضای بدن و جراحات ثابت کرده است.

افزون‌براین واژه «قصاص» در بیانی عام و حکمی کلی، در آیه ۱۹۴ بقره وارد شده است: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۴).

این بیان پس از آیاتی است که دستور کارزار با کسانی را می‌دهد که به کشتار مسلمانان دست می‌زنند. آیه به این نکته اشاره می‌کند که حرمت ماه‌های حرام در قبال یکدیگر قرار دارد. با توضیحاتی که در ادامه آمده است، روشن می‌شود ممنوعیت کارزار در ماه‌های حرام در صورتی است که دشمن نیز این حرمت را رعایت کند. در غیراین صورت کارزار با ایشان حتی در ماه‌های حرام نیز مجاز خواهد بود.

در تعبیر «الحرمت قصاص» واژه نخست، جمع «حرمة» بوده که مقصود از آن هر امری است که دارای حریم و حرمت باشد (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۲۹/ ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۳۲۷/ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۷۳/ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۱۳۱). آمدن الف و لام بر سر جمع، شمول سخن را نسبت به همه حرمت‌ها نشان می‌دهد (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۴۴/ ابوالسعود، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴/ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۵۹/ اردبیلی، ج ۱، ص ۶۸۰/ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۰/ راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۳۷/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۷/ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۴۹). این تعبیر به این نکته اشاره دارد

که حرمت‌ها با یکدیگر همسانی و مطابقت دارند و اعتبار هریک به اعتبار دیگری است؛ به‌همین دلیل این قاعده کلی به ما اجازه می‌دهد اگر کسی حرمت ما را رعایت نکرد، همان‌گونه حرمت او را رعایت نکنیم و در برابر عبور از حریم خویش ساکت نشینیم و تجاوز را با تجاوزی مشابه پاسخ دهیم (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۲۱/ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴/ بقاعی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۶۶). در ادامه به موارد استثنا اشاره خواهد شد.

۲. قصاص به‌مثابه حکمی اخلاقی

آیا تلافی کردن و انتقام‌کشیدن از فرد تجاوزگر، کاری اخلاقی است؟ این پرسش در برابر حکم قصاص خودنمایی می‌کند؛ به‌عبارت‌دیگر آیا سپردن حق تصمیم درمورد مجازات و حق اعمال مجازات به بزه‌دیده یا خانواده او کاری اخلاقی و درست است؟ آیا این رفتار تحقیرآمیز با بزه‌کار، انسانی و اخلاقی است؟ آیا اعمال خشونت و ایجاد رنج شدید جسمانی برای بزه‌کار، از لحاظ اخلاقی قابل دفاع است؟ آیا قصاص به‌معنای همسان‌شدن بزه‌دیده و بزه‌کار در انجام رفتاری غیرانسانی نیست؟ حتی اگر ضرورت قصاص را بپذیریم، آیا می‌توان از میان سه گزینه قصاص، گرفتن دیه و عفو، به اخلاقی‌بودن گزینه نخست رأی داد و به انجام آن توصیه کرد؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها باید به چند نکته توجه داشت:

۱. اگر اعتبار دین را برای راهنمای صادق در گستره پیچیده هستی می‌پذیریم، نمی‌توانیم با چند پرسش یا ابهام از طرح دینی قصاص دست بشویم. ادعای تعلق قصاص به دوره‌ای خاص و کنارگذاشتن آن با تکیه بر عناوینی همچون وهن اسلام ممکن نیست؛ زیرا قصاص جزئی از شرایع ادیان ابراهیمی است. اطلاعات ادله قصاص و حکمت‌های قرآنی و روایی آن، همگی نشان از محدودنبودن قصاص به دوره‌ای خاص دارد. قرآن از قصاص به‌عنوان قانونی کاملاً عقلایی و موجب حیات اجتماعی یاد کرده است و مقاومت برخی مجامع علمی در برابر قصاص، نتیجه ضعف در تبیین دین است.

۲. نگاه عمیق به ریشه‌های روانی جرم و شیوه‌های لازم برای جلوگیری از آن، ما را به جامع‌نگری و دوراندیشی می‌رساند و از احساسات لحظه‌ای فاصله می‌دهد. شیوه مجازات قصاص و دادن این حق به اولیا، بازدارندگی بسیاری دارد و به کاهش خشونت در جامعه می‌انجامد. دوراندیشی قانونگذار آنجاست که به کاهش حجم کلی در جرایم و صدمات اجتماعی بیندیشد و در دام احساسات لحظه‌ای نیفتد.
۳. مجازات باید برای اصلاح و بازدارندگی، با جرم تناسب داشته باشد. کسی که با اعمال قدرت دیگری را تحقیر کند، باید طعم تحقیر را بچشد و همان رنجی را بکشد که در حق دیگری روا داشته است. حتی اگر به مصلحت بزهکار می‌اندیشیم، باید بدانیم به‌رخ‌کشیدن ضعف و ناتوانی او گاهی تنها راه علاج فرد بزهکار و دست برداشتن او از تجاوزگری و تعرض است.
۴. نظام جزایی آخرین حلقه از حلقه‌های نظام‌های اجتماعی اسلام و مجازات، آخرین تدبیر برای کنترل اجتماع است. شکل‌گیری جامعه اسلامی با تربیت آغاز می‌شود؛ تربیتی که با آن نظام‌های فکری، اخلاقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محقق می‌گردد. جامعه پس از عبور از این مسیر، با نظام‌های قضایی، حقوقی و جزایی تکمیل خواهد شد. بسیاری از زمینه‌های جرم و جنایت با تحقق نظام‌های فردی و اجتماعی اسلام برطرف می‌شود و آنچه می‌ماند، اختیار آدمی است که با وجود همه زمینه‌سازی‌های مثبت می‌تواند راه را کج کند و به کژرفتاری و جرم روی بیاورد.
۵. قصاص یک حق است، نه حکمی که اجرای آن بر قاضی لازم باشد. دادن حق انتخاب قصاص به آسیب‌دیده، کمک بزرگی است برای اینکه حرمت و شخصیت شکسته ترمیم شود. در کنار اعطای حق قصاص، توصیه‌های بسیار به عفو و بخشش و وعده‌های بزرگ برای کسانی که گزینه عفو را برمی‌گزینند، عملاً قصاص را به امکانی برای آزادی و رهایی از مجازات بدل می‌کند؛ امکانی که با ایجاد نگاه مهربانانه در جامعه وسعت می‌یابد.
۶. در انتخاب میان سه گزینه تلافی، جبران مالی و عفو، باید میان نگاه اجتماعی - حقوقی و نگاه فردی، تفاوت قائل شد. از نگاه اجتماعی و حقوقی باید به

راه حلی اندیشید که با عامه مردم و شرایط کلی جامعه سازگار باشد. چنین راه حلی با دادن حق انتخاب به بزه‌دیده و امکان قصاص هماهنگ است. حفظ حریم‌ها، رعایت عدالت و امنیت اجتماع، همگی لزوم اجرای قصاص را می‌رساند، ولی از نگاه فردی و منظر حکمت، باید به بهترین‌ها اندیشید و صبوری کرد و فراترها را دید. همیشه عفو، متناسب‌ترین رفتار نیست و حتی عفو نامناسب، مجرم‌پروری و جسارت‌آفرینی است.

۳. قصاص؛ اصلی مهم در روابط اجتماعی

تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» یکی از عبارات و مفاهیم پُر تکرار در قرآن است. قرآن کریم در این تعبیر معمولاً بر جنبه سلبی آن تأکید می‌کند؛ یعنی در برابر رفتاری بد، باید به رفتار بدی همسان آن اکتفا کرد و پای از عرصه عدالت بیرون نگذاشت. همچنین در کنار این بیان، توصیه به عفو و اصلاح رابطه (شوری: ۴۰) و نیز دعوت به کنارزدن بدی با شیوه‌ای نیکو وارد شده است (مؤمنون: ۹۶ / فصلت: ۳۴-۳۵).

در هر صورت جنبه اثباتی این سخن نیز نکته‌ای کلیدی در روابط اجتماعی است. در روایتی از حضرت علی علیه السلام نقل شده است: «ردّ الحجر من حیث جائك فإنه لا یردّ الشرّ إلّا بالشرّ: سنگ را از همان سو که به سویت آمده است، برگردان؛ زیرا شرّ جز با شرّ بازنمی‌گردد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۸۶).

سزای عقلایی رفتاری بد، برخورد تند است و آن‌کس که به خود اجازه می‌دهد حریم دیگری را بشکند و حرمت او را فروبریزد، باید بداند با او نیز همان‌گونه برخورد خواهد شد.

۳-۱. توصیه یا مشروعیت

«قصاص» حقی متعلق به مجنی^۱ علیه یا اولیای او و سلطه‌ای قانونی برای ایشان است (اسراء: ۳۳). از یک سو باید به این نکته توجه داشت که پذیرش حق قصاص به معنای باارزش و مثبت تلقی کردن رفتار تلافی‌جویانه نیست. معیار اخلاقی و باارزش دانستن یک رفتار، وجود انگیزه درست و تطابق عمل با حکمت است و مسلماً تلافی و انتقام،

انگیزه‌ای ارزشمند محسوب نمی‌شود، اما جای این پرسش هست که آیا استفاده از این حق و انجام قصاص، توصیه شده است؟ امروزه این سخن در همه موارد اجرای قصاص شنیده می‌شود که عفو و گذشت بهتر است و کینه‌جویی‌ها را باید کنار گذاشت. برخی پا را فراتر نهاده‌اند و اساساً قصاص را رفتاری خشن و غیرقابل دفاع تلقی می‌کنند. تعابیر وارده در مورد حکمت قصاص، به روشنی عادلانه بودن آن را گوشزد می‌کند و وعده تحقق نوعی حیات اجتماعی را در ادامه عمل به قصاص داده است.

قصاص مقتضای عدالت است، ولی عفو، ریشه در جود دارد و نوعی احسان و صدقه به دیگری است. امام علی علیه السلام در پاسخ به کسی که از مقایسه عدل و جود پرسید، فرمود:

الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يَخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا وَالْعَدْلُ سَائِسٌ عَامٌّ وَالْجُودُ عَارِضٌ خَاصٌّ فَالْعَدْلُ أَشْرَفُهُمَا وَأَفْضَلُهُمَا: عدل کارها را در جایگاه خویش قرار می‌دهد و جود آن را از جهت خودش خارج می‌کند. عدل، سیاست‌گذاری عمومی است و جود در وضعیتی خاص رخ می‌دهد؛ پس عدل از میان آن دو برتر و بافضیلت‌تر است (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۵۳).

قرآن از حیاتی خبر می‌دهد که در قصاص هست (بقره: ۱۷۹) و به ما دستور می‌دهد در برابر تجاوز دیگری، مقابله به مثل کنیم (بقره: ۱۹۴). امیر مؤمنان علیه السلام به این نکته اشاره دارد که برطرف کردن رفتار شرورانه، راهی جز مقابله به مثل ندارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۸۶). این‌گونه بیانات، اصل بودن قصاص را نشان می‌دهد و عفو به شرایطی اختصاص می‌یابد که بخشش و گذشت، آثار مثبت بیشتری دارد و فرصت‌های بهتری را فراهم می‌آورد.

دعوت به عفو و بخشش، به زبان‌های گوناگونی در قرآن مطرح شده است. در سوره بقره پس از بیان حکم قصاص نفس، به این نکته اشاره می‌شود که کوتاه آمدن از قصاص، نوعی عفو نسبت به برادر مؤمن است (بقره: ۱۷۸). برادری، تخفیف و رحمت بودن از جانب پروردگار، اموری است که در عفو به آن توجه داده شده است. در سوره مائده پس از اشاره به قصاص به عنوان سنتی معتبر از زمان ادیان گذشته، بخشش را نوعی تصدق معرفی می‌کند که کفاره‌ای برای فرد بخشنده خواهد بود (مائده: ۴۵).

البته مفاد آیات مذکور بر زیبایی و حُسن عفو در هر وضعیتی دلالت دارد. در سوره فصلت، نخست از برترین سخنان می‌گوید. این سخنان از آن کسانی است که به سوی خدا می‌خوانند و خود رفتاری شایسته دارند. سخن ایشان، اعلام تسلیم‌بودن در برابر حق است. در ادامه از یکسان‌نبودن خوبی و بدی می‌گوید و به این نکته مهم اشاره دارد که در مقام دفع باید با نیکوترین رفتار عمل کرد. این شیوه گاهی به پیدایش دوستی و صمیمیتی تازه به‌جای دشمنی کهنه منجر خواهد شد. همچنین به این نکته توجه می‌دهد که چنین ظرفیتی در کسی نیست، مگر آنان که پیش‌تر صبر ورزیده‌اند و بهره‌های بزرگ دارند (فصلت: ۳۳-۳۵). عفو و گذشت هنگامی به‌درستی بر جای قصاص می‌نشیند که نگاهی برادرانه یا پدرانه در فرد آسیب‌دیده پدید آید؛ درغیراین صورت تبلیغات و فشارهای روانی حتی اگر به عفو بینجامد، زمینه‌های بازگشت خشونت را برطرف نمی‌سازد و روان فرد آسیب‌دیده را به آرامش نمی‌رساند. مشروعیت قصاص به آن، هم جنبه جزایی می‌بخشد و هم آثار حقوقی به‌دنبال دارد. پذیرش حق تعرض و مقابله به‌مثل با جانی، به‌معنای نوعی مجازات جانی است که اختیار اعمال آن به‌دست مجنی‌علیه یا اولیای اوست و شمول قصاص نسبت به اموال، امکان جبران خسارت وارده را نیز فراهم می‌آورد و جبران حقوق از دست‌رفته یا درخواست جبران آن از مراجع ذی‌صلاح، به قصاص جنبه مدنی می‌بخشد. این وسعت در آثار قصاص، نتیجه تلقی آن به‌مثابه اصلی اجتماعی و حقی قابل استیفاست.

۲-۳. گستره قصاص در روابط اجتماعی

پیش‌تر اشاره شد که قصاص در تمامی عرصه‌هایی جریان دارد که حرمت‌های فردی و اجتماعی حضور دارند. حرمت‌ها را گاهی شرع بدان تصریح می‌کند؛ مانند حرمت جان، مال و آبرو که البته عقلایی نیز هست و گاهی مصادیقی عقلایی می‌یابد و شرع نیز آن را تأیید یا دست‌کم با آن مخالفتی نکرده است؛ مانند حرمت برادری، حرمت دوستی و حرمت همسایگی. این حرمت‌ها دو سر دارند و حفظ آن نیازمند رعایتی دوسویه است.

نمونه‌هایی از رعایت تناسب در رفتار با دیگران، در روایت امیر مؤمنان^ع درباره اقسام برادران مؤمن آمده است. در این نقل، امام در پاسخ به پرسش در مورد «برادران» می‌فرماید: برادران دو دسته‌اند: برادران مورد اعتماد و برادران بگو و بخند، ولی برادران مورد اعتماد، پناهگاه و دست و بال و اهل و مال‌اند؛ پس اگر به برادری اعتماد داری، مال و کمک خود را از او دریغ مدار و با دوست او دوست باش و با دشمن او دشمن باش و رازش را پنهان دار و عییش را بپوشان و خوبی‌اش را آشکار ساز. ای پرسشگر! بدان که آنان بسیار کمیاب‌اند و اما برادران بگو و بخند، پس تو به وسیله آنان از لذت و خوشی برخوردار می‌شوی؛ لذا تو این لذت را از دست مده و بیش از این هم از آنان توقع نداشته باش و همان اندازه که آنان از خوش‌رویی و شیرین‌زبانی تو را برخوردار می‌سازند، تو نیز آنان را برخوردار ساز (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۸/ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۹/ همو، ۱۴۰۲، ص ۲۹/ مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۱/ ابن‌شعبه، ۱۴۰۴، ص ۲۰۴).

امام^ع در برخورد با عامه مردم، تناسب میان برخورد فرد با برخورد طرف مقابل را لازم می‌شمارد. آنجاکه او خوش‌رو و شیرین‌زبان باشد، باید تو نیز همان‌گونه باشی. روایت، درس رعایت تناسب در برخورد با دیگران را به انسان می‌دهد.

شیخ انصاری در کتاب مکاسب محرمة در اواخر بحث غیبت (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸۲)، روایات وارده در مورد حقوق برادران مسلمان را نقل می‌کند و می‌نویسد: «روایات در مورد حقوق مؤمن بسیار است و ظاهراً مراد، حقوق مستحبی است که شایسته است ادا شود». در ادامه این احتمال را مطرح می‌کند که این حقوق به برادر آگاهی اختصاص دارد که خودش تا حد امکان همین حقوق را در مورد دیگران ادا می‌کند. از نظر وی در مورد مؤمنی که خود این حقوق را ضایع می‌کند، ادانکردن این حقوق مورد بازخواست نخواهد بود؛ زیرا مقاصه محقق شده و تهاوتر در حقوق رخ می‌دهد. تطبیق بحث قصاص بر حقوق برادران، نشان از وسعت مصادیق قصاص در نگاه شیخ انصاری دارد. وی در ادامه بحث، برخی روایات در مورد «دوستی» را نقل می‌کند:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تَكُونُ الصَّدَاقَةَ إِلَّا بِحُدُودِهَا فَمَنْ كَانَتْ فِيهِ هَذِهِ الْحُدُودُ أَوْ شَيْءٌ مِنْهَا فَانْسُبْهُ إِلَى الصَّدَاقَةِ وَمَنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهَا فَلَا

تَنْسُبُهُ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الصَّدَاقَةِ فَأَوْلَاهَا أَنْ تَكُونَ سَرِيرَتُهُ وَعَلَانِيَتُهُ لَكَ وَاحِدَةً وَالثَّانِي أَنْ يَرَى زَيْنَكَ زَيْنَهُ وَشَيْنَكَ شَيْنَهُ وَالثَّلَاثَةُ أَنْ لَا تُغَيِّرَهُ عَلَيْكَ وَلَا يَةً وَلَا مَالٌ وَالرَّابِعَةُ أَنْ لَا يَمْنَعَكَ شَيْئًا تَنَالَهُ مَقْدَرَتُهُ وَالْخَامِسَةُ وَهِيَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ أَنْ لَا يُسَلِّمَكَ عِنْدَ النَّكَبَاتِ (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۹).

در این روایت شرایطی برای دوستی شمارش شده، کسی را که فاقد همه این شرایط باشد، دوست ندانسته است. شیخ انصاری مفهوم دوستی را اعم از برادری می‌داند و نتیجه می‌گیرد که با منتفی شدن دوستی، برادری و لزوم رعایت حقوق برادر مؤمن منتفی می‌گردد. ایشان همچنین چند روایت را نقل می‌کند (ر.ک: کوفی اهوازی، ۱۴۰۴، ص ۴۵/ صدوق، ۱۴۰۲، ص ۳۶/ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۲) و می‌گوید کسانی را که حقوق برادری را با دیگران رعایت نمی‌کنند، برادر ندانسته، در نتیجه حقوق برادری در مورد آنان به‌عهده مؤمنان نیست.

همسایگی نیز برای افراد، حریم و حرمت خاصی را نسبت به یکدیگر ایجاد می‌کند. از حقوق و وظایف همسایگان نسبت به یکدیگر در روایات سخن گفته شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۶۶/ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۸). سخنان شیخ در مورد حقوق همسایگی در این عرصه نیز قابل تکرار است.

در روابط اجتماعی هرکس باید این نکته را درک کند که حرمت او تا آنجا محفوظ خواهند ماند که به حرمت دیگران احترام بگذارد. این سزادهی فقط در مقام قضایی مطرح نیست، بلکه هر رفتار ناروایی را در برمی‌گیرد که در فضای اجتماع رخ می‌دهد. جزای بی‌اعتنایی، بی‌اعتنایی است و جزای ترش‌رویی، رفتاری همسان آن می‌باشد. البته در جایگاهی برتر و با نگاهی اصلاحی باید حتی از تلافی بدی‌ها فراتر رفت به شیوه بهتری اندیشید که بدی‌ها را کنار می‌زند و دوستی و صمیمیت را به‌جای دشمنی می‌نشانند (فصلت: ۳۴-۳۵).

۳-۳. آثار اجرای قصاص در اجتماع

«قصاص» مجازاتی برای حرمت شکسته‌شده است. چنین مجازاتی جسارت را از تجاوزگر می‌گیرد و با افزایش هزینه برای ارتکاب چنین عملی، مانعی در برابر این اقدام

شکل می‌گیرد. حفظ حرمت‌ها نیز از جهت روانی برای افراد آرامش می‌آورد و ارتباطات اجتماعی را بر پایه کرامت و شخصیت انسانی برقرار می‌کند. قصاص، نمایشی از تساوی حرمت‌ها میان بزرگ و کوچک، توانگر و مستمند و شخصیت اجتماعی و فرد عادی است. این تصویر، برخی از زمینه‌های تبعیض‌های ناروا را منتفی می‌سازد. امکان مقابله به مثل از سوی بزه‌دیده و تسلط او بر سرنوشت جانی، چنان ترسی در جان افراد قدرتمند می‌اندازد که جسارت بر جرم را به حداقل می‌رساند. انتظار برخورد مشابه، بهترین بازدارندگی را برای متجاوز و عادلانه‌ترین امنیت را برای افراد در معرض تجاوز دارد. افزون‌براین تسلط فرد رنج‌دیده بر سرنوشت بزه‌کار، به جبران شکست و تحقیری کمک می‌کند که در اثر تجاوز در روح و جان فرد رنج‌دیده حاصل شده است. قصاص، مصداق عدل و عفو نمایش احسان است، ولی نباید فراموش کرد که آنچه استحکام در اجتماع و آرامش برای مردمان را به‌ارمغان می‌آورد، برقراری عدل است؛ گرچه احسان و عفو نیز می‌تواند لطافت، معنویت و اخوت را بر این جامعه مستحکم بیفزاید (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۵۵۳). تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» منصفانه‌بودن مجازات قصاص را اعلام می‌کند، اما درکنار این بیان، توصیه به عفو و اصلاح رابطه (شوری: ۴۰) و نیز دعوت به کنارزدن بدی با شیوه‌ای نیکوتر وارد شده است (مؤمنون: ۹۶/فصلت: ۳۴-۳۵).

۴. قصاص؛ اصلی پذیرفته‌شده در روابط بین‌الملل

در روابط میان دولت‌ها «مقابله به مثل» قاعده‌ای پذیرفته شده است که در سطوح گوناگونی توجه می‌شود؛ در نزاکت بین‌المللی، در چگونگی رفتار دولت در حیطه قانونی و نیز در اقدامات تلافی‌جویانه. نزاکت (Etiquette) عبارت است از نوع برخورد افراد با یکدیگر در زندگی روزمره، ولی در عرصه بین‌الملل، به‌جای افراد، دولت مورد توجه قرار می‌گیرد. درحقیقت برخی رفتارها از حدود مرزها فراتر می‌رود و به‌عنوان یک نزاکت بین‌المللی پذیرفته است. این رفتارها تقریباً به‌صورت مشابهی در جامعه بین‌المللی رعایت می‌شود و تحت عنوان کد

رفتار بین‌المللی معرفی شده است.

رفتار متقابل یکی از قواعد در نزاکت یا آداب معاشرت بین‌المللی است. هنگامی که نمایندگان یک دولت، رعایت آداب لازم را در برخورد با دولت دیگر نکنند، طبیعی است نمایندگان آن دولت، این بی‌نزاکتی را تحمل نکنند و اقدامی همسان انجام دهند. البته رفتار متقابل در جایی توصیه می‌شود که بی‌نزاکتی فاحش بوده یا تکرار شده باشد (http://protocolportal.com/maghalat_show.php?id=18؛ پرتال تشریفات ایران).

در سطحی بالاتر، دولت‌ها می‌توانند در برابر اقدام غیردوستانه دولت دیگر با توسل به عملی قانونی، مقابله به‌مثل کنند (Retorsion). این نوع رفتار در جایی مطرح می‌شود که دولت نخست، رفتاری مخالف با اصول حقوق بین‌الملل انجام نداده است. رفتار دولت مقابله‌کننده با این انگیزه صورت می‌گیرد که دولت نخست از رفتارهای غیردوستانه دست بردارد. این شکل از برخورد را در مقررات ماهی‌گیری، مهاجرت، سفر و تعرفه‌ها می‌توان دید (Glenn, 1895, p.157/ Keith, 1929, p.622).

بالاترین شکل از مقابله به‌مثل آنجا رخ می‌دهد که دولت‌ها در برابر رفتارهای غیرقانونی یک دولت، به رفتار متقابل اقدام کنند و به رفتارهای غیرقانونی (Reprisal) دست بزنند (Preservation. EPIL IV (2000)_Karl Josef Partsch: Self).

این روش به‌عنوان یکی از استثنائات اصل تحریم عمومی استفاده از زور معرفی شده است (مقتدر، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲-۱۳۹). البته در حقوق بین‌الملل تلاش شده است به‌دلیل سوء استفاده دولت‌ها از این حق، با روش‌های گوناگونی این حق محدود و با شرایط و قیود زیادی همراه شود (راعی دهقی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱). چنین رفتاری اگر در قالب دفاع مشروع قرار گیرد و از چهار عنصر ضرورت، فوریت، نبودن راه دیگر برای مقابله با خطر و تناسب دفاع با خطر برخوردار باشد، مسلماً قاعده منع توسل به زور شامل آن نخواهد شد (مقتدر، ۱۳۹۲، ص ۱۳۲-۱۳۹).

در عرف دیپلماتیک و رفتارهای عمومی سیاسی، مقابله به‌مثل، قاعده‌ای است که هر کشور برای الزام دیگران به رعایت حرمت و حق حاکمیت خویش بدان اقدام می‌کند و

تا زمانی که این نوع مقابله به رفتارهای خشونت‌بار منجر نشود، عرف سیاسی آن را تجویز می‌کند (راعی دهقی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۶-۱۰۳).

۵. قصاص به مثابه مجازاتی اسلامی

قصاص به جهت لزوم همسانی جنایت و مجازات در آن و نیز تلقی آن به عنوان یک حق، گفت‌وگویی مستقل از دیگر مجازات‌ها را می‌طلبد. فقهای سلف گاهی با نظر به جرم و سبب مجازات، از آن در «کتاب الجنایات» بحث کرده‌اند و گاهی با توجه به مسبب یعنی نوع مجازات، این مباحث را در «کتاب القصاص» جای داده‌اند. تلفیق این دو عنوان و نیز همراه کردن آن با بحث دیات، یکی از شیوه‌های رایج در گفت‌وگوی از آن بوده است.

در نوشته‌های اولیه از مسائل قصاص به صورت پراکنده و همراه با بحث‌های دیگر گفت‌وگو شده، ولی به تدریج مسائل آن ذیل عناوینی چون الجنایات و القصاص جمع‌آوری شده است. نخستین نوشته‌ای که عنوان «کتاب القصاص» را بر خود دارد، از عبدالعزیز جلودی - شیخ صدوق با یک واسطه از وی نقل می‌کند - است و نخستین نوشته با عنوان «الجنایات» از فقیه معروف محمد بن احمد بن جنید نقل شده است (نجاشی، ۱۴۰۷، ج ۱، صص ۲۴۴ و ۳۸۸). پس از استقلال مباحث قصاص، فقهای بعدی به تویب و تنظیم مباحث قصاص پرداخته‌اند و از مباحثی همچون جرایم موجب قصاص، شرایط، ادله اثبات و چگونگی استیفای قصاص و آداب آن استفاده کرده‌اند.

مجازات قصاص از چند جهت با دیگر مجازات‌ها متفاوت است. جرایمی با قصاص مجازات می‌شود که جنایت بر جسم و جان‌اند؛ به عبارت دیگر صرفاً قتل و صدمات وارده بر اعضای داخلی و خارجی فرد با مجازات قصاص روبه‌رو خواهد شد. البته در صورتی که جانی هیچ قصدی - حتی تبعی - برای وارد کردن صدمه مزبور نداشته باشد، قصاص منتفی می‌شود و گرفتن دیه جایگزین آن خواهد شد.

برای ثبوت قصاص، برخی شرایط ایجابی و سلبی باید رعایت شود. قاتل مسلمان به جای مقتول غیرمسلمان و قاتل آزاده به جای مقتول برده قصاص نمی‌شود. همچنین

قاتل اگر پدر - و بنا بر نظر برخی، مادر مقتول (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۰/ تبریزی، ۱۴۲۶، ص ۱۴۶؛ این نظر را صرفاً به اسکافی نسبت داده‌اند) - باشد، قصاص نخواهد شد. کودک و دیوانه در هیچ شرایطی به قصاص محکوم نمی‌شود.

موضوع قصاص همانند دیگر موضوعات جرایم، با اقرار، بی‌نه و علم قاضی ثابت می‌شود؛ افزون‌براین جرایم مشمول قصاص هم در حالت عمد و هم در وضعیت شبه‌عمد و خطای محض، با قراین گمان‌آور همراه با قسم‌های مکرر اولیای دم نیز ثابت می‌شود.

شاید مهم‌ترین ویژگی‌های قصاص را بتوان در دو نکته دانست: «قصاص حق است، نه حکم» و «در قصاص، رعایت مطابقت میان جرم و مجازات لازم است». نکته نخست، از یک سو امکان مصالحه یا عفو را پدید می‌آورد و می‌تواند به جبران خسارت وارده بر فرد و خانواده بینجامد یا حتی با عفو، به تقویت فضای اخلاقی و معنوی جامعه منجر شود. از سوی دیگر قصاص پایه حفظ حریم‌ها و نمایش تساوی حرمت همه آحاد جامعه است. این اوج احترام به شخصیت فرد مصدوم از تجاوز است که اختیار شکستن یا عفو جانی را به او بدهیم و متجاوز را ناچار از چشیدن ذلت و تلاش برای جلب رضایت فرد مورد تعرض کنیم. البته رعایت تساوی در حرمت‌ها مانع از آن نیست که اگر تعادل دیگری از لحاظ دیه جانی و مجنی^۱ علیه برهم خورد، حکم به لزوم پرداخت تفاوت دیه گردد.

نکته دوم یعنی رعایت مطابقت، منطقی‌مجاب‌کننده برای ناظر و جانی دارد؛ زیرا از نگاه جانی و ناظر، رفتاری که با جانی شده، همان است که او در حق دیگری روا داشته است و طبیعی به نظر می‌رسد که صدمه‌خورده حق داشته باشد این داد را از او بستاند و رفتاری را که با او شده است، تلافی کند. این شیوه تأثیر کاملی بر ممانعت از انجام جرم دارد؛ زیرا هنگامی که فرد، قصد انجام جنایتی را علیه دیگری می‌کند، این تصور در ذهن او نقش می‌بندد که عیناً آنچه در حق دیگری روا می‌دارد، در حق او روا خواهد شد (حسن بن علی^ع، ۱۴۰۹، ص ۵۹۵؛ به نقل از امام سجاده^ع).

افزون‌براین رعایت مطابقت سبب می‌شود منطقی‌ترین شیوه تشریحی برای مجنی^۱ علیه

فراهم شود و دور باطل و خسارت بار جنایت پایان پذیرد. اوست که اختیار مجازات و یا عفو یا مصالحه با مجرم را دارد و اوست که سخن آخر را می‌گوید و تکلیف جانی را مشخص می‌کند.

در نهایت انجام جنایت، فضای قانون‌مند جامعه را می‌شکند و احترام متقابل حاکم بر آن را مخدوش می‌سازد. قصاص فرد مرتکب یا عفو او هردو می‌تواند این صدمه اجتماعی را جبران کند.

۶. قصاص قاعده‌ای عام در جرایم علیه اشخاص

کتاب‌های فقهی در بحث قصاص فقط به جرایمی می‌پردازند که علیه جان یا جسم افراد رخ داده باشد، ولی جرایم دیگر مورد توجه نبوده، مشمول این قاعده محسوب نمی‌شوند؛ مانند جرایم علیه اموال، علیه حیثیت اشخاص، محدودکننده آزادی ایشان یا سلب برخی حقوق و امکانات. برخی فقها مشمول قصاص نسبت به همه مواردی را پذیرفته‌اند که حرمتی شکسته شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸/ اردبیلی، ج ۱، ص ۶۸۰).

بررسی عموماً قصاص، حکایت از شمول این ادله نسبت به تمامی موارد پیش‌گفته دارد؛ زیرا موضوع ادله قصاص هرگونه حرمتی را شامل می‌شود و اختصاصی به جان یا جسم فرد ندارد. مهم‌ترین دلیلی که دامنه شمول حکم قصاص را مشخص می‌کند، آیه ۱۹۴ سوره بقره است: «الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ».

اگر الف و لام در واژه «الحرمت» را عهد بدانیم، مطالب ذکرشده در آیه به حرمت‌هایی اختصاص می‌یابد که در این آیات بدان اشاره شده است، ولی اگر الف و لام را عهد ندانیم، هر حرمتی را شامل خواهد شد. حمل آیه بر فرض نخست، محتاج قرینه و خلاف ظاهر تعبیر کلی آیه است. در بند نخست، به نظرات برخی مفسران اشاره شد. این سخن را بسیاری از فقها نیز فرموده‌اند (ر.ک: حائری، ج ۱، ص ۴۸۹/ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۳۲/ بروجردی، ۱۴۱۳، ص ۱۳۴). همچنین قاعده جواز اعتداء

به مثل که بر این کلام تفریع شده، سخنی کلی و نامتناسب با حمل «الحرمت» بر حرمت‌های ذکر شده در آیه است. شمول تعبیر «الحرمت قصاص» نسبت به همه حرمت‌ها تفسیری است که بسیاری از مفسران نیز بدان اعتقاد دارند.^۱

افزون بر این آیه، تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها» در چند آیه قرآن کریم وارد شده است^۲ که اطلاق آن، مقابله به مثل در برابر هر رفتار بدی را مجاز می‌کند. این ادله مسلماً همه موارد بحث ما را دربرمی‌گیرند؛ حتی اگر به شمول برخی از آنها نسبت به تمامی موارد اشکال کنیم.

اما این پرسش همچنان باقی است که آیا در تعرض به همه حریم‌ها و در برابر هر رفتار بدی می‌توان به جواز اقدام متقابل و مشابه حکم کرد؛ مثلاً آیا در مواجهه هتک عرض، به هتک عرض می‌توان اقدام کرد و در غضب مال، به تصرف در مال و در برابر حبس و سلب آزادی از کسی، او را به حبس دیگری مجاز دانست؟

۱-۶. شبهه در شمول ادله قصاص نسبت به عرض و آبرو

در بحث تقاذف، فقها به استناد روایات وارده، اقدام به قذف متقابل را حرام دانسته‌اند و مرتکب آن را مستحق تعزیر شمرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۱۰). در این بحث به دو صحیحه استناد می‌شود که در آن از حکم دو شخص سخن به میان می‌آید که یکدیگر را قذف کردند. از این دو نفر حدّ نفی و تعزیر ثابت شده و

۱. ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۶۳ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۳۷ / طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۰۸ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۸ / محلی، ۱۴۱۶، ص ۳۳ / قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳۵۵ / ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴ / رضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۲ / طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۴۱۴ / نیز برای دیدن مناسب‌ترین توضیح در مورد گستره این قاعده، رک: شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۸۲۹.

۲. این تعبیر در آیه ۴۰ سوره شوری و همانند آن در آیات ذیل اشاره شده است:

«وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا» (یونس: ۲۷).

«مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا» (غافر: ۴۰).

«مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يَجْزِي إِلَّا مِثْلُهَا» (انعام: ۱۶۰).

«وَأِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» (نحل: ۱۲۶).

درحقیقت رفتار هر دو، گناه تلقی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، صص ۲۴۰ و ۲۴۲). همچنین به روایت مرسله *ابومخلد السراج* (حمیری، ۱۴۱۳، ص ۱۴۴) استناد می‌شود. در این روایت، حکم به مجازات دو فرد شده است که یکدیگر را با تعبیر «ابن‌المجنون» خطاب کرده‌اند. همچنین به روایت دیگری در کتاب *قرب‌الاسناد* به نقل از حضرت علی علیه السلام استناد شده است: «عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لَيْسَ فِي كَلَامٍ قِصَاصٌ». به نظر می‌رسد این موارد با شمول قاعده قصاص به عرض و آبرو همساز نیست، ولی چنین استدلالی قابل دفاع نیست؛ زیرا:

اولاً، در دو روایت صحیحی از قذف سخن گفته شده است، نه از هرگونه اهانت کلامی. ممکن است اهانتی همچون قذف، حکمی خاص داشته باشد. در این دو روایت، حد قذف که ترکیبی از حق و حد است، ساقط شده باشد؛ زیرا تقاضای سبب از میان رفتن حق هر دو طرف می‌شود و جایی برای حد قذف نمی‌ماند. البته اهانتی در این حد، گناه بزرگی است و حکم به تعزیر نیز به همین دلیل صادر شده است. برخی روایت *ابومخلد* را دچار ضعف سند می‌دانند؛ زیرا *ابومخلد* توثیقی ندارد، ولی به جهت نقل *ابن‌ابی‌عمیر* از او (نجاشی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۵۸) می‌توان به وثاقت وی قائل شد. این روایت به جهت دیگری نیز محل اشکال است و آن عدم اثبات نسبت کتاب موجود به حمیری است (محسنی قندهاری، ۱۴۳۲، ص ۴۲۷). او از توهین به افرادی خارج از دعوا یعنی پدر طرفین خبر داده است که مسلماً حاکم شرع می‌تواند به جهت این توهین، طرفین را تعزیر کند. تعبیر «لیس فی کلام قصاص» هم بر مورد قذف یا درگیری‌هایی قابل حمل است که از حد حرف بالاتر نرفته و به برخورد فیزیکی نینجامیده باشد و هم دچار ضعف سند است.

ثانیاً، در مورد سب، روایات دیگری وارد شده است که به روشنی از جواز سب در برابر سب خبر می‌دهد.

۱-۱-۶. صحیحیحه محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَمْلُوكِ يَدْعُو الرَّجُلَ لِغَيْرِ أَبِيهِ قَالَ أَرَى أَنْ يَعْرِى جِلْدَهُ قَالَ وَقَالَ فِي

رَجُلٌ دُعِيَ لِغَيْرِ أَبِيهِ أَقِيمِ بَيْتَكَ أَمْكَنَكَ مِنْهُ فَلَمَّا أَتَى بِالْبَيِّنَةِ قَالَ إِنَّ أُمَّهُ كَانَتْ أُمَّةً قَالَ لَيْسَ عَلَيْكَ حَدٌّ سَبَّهُ كَمَا سَبَّكَ وَأَعْفُ عَنْهُ إِنَّ شَيْئًا: از امام باقر^ع نقل شده است که فرمود: امیر مؤمنان^ع در مورد برده‌ای قضاوت کرد که مردی را به غیر پدرش نسبت داده بود. فرمود: نظرم این است که پوستش عریان شود [امام باقر^ع] فرمود: [امیر مؤمنان^ع] در مورد مردی که به غیر پدرش نسبت داده شده بود، فرمود: بی‌تنبه خودت را اقامه کن تا او را در اختیار تو قرار بدهم [برای مجازات قذف]. هنگامی که بی‌تنبه را آورد، [آن مرد] گفت به راستی مادرش کنیز بود [امیر مؤمنان^ع] فرمود: بر تو حدی نیست، به او فحش بده، همان‌گونه که به تو فحش داده است و اگر خواستی او را ببخش (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۸۸).

۲-۱-۶. روایت سید رضی در نهج البلاغه

رُوي أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا فِي أَصْحَابِهِ ... فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْخَوَارِجِ قَاتَلَهُ اللَّهُ كَافِرًا مَا أَفْقَهُهُ [قَالَ] فَوَتَّبَ الْقَوْمُ لِيَقْتُلُوهُ فَقَالَ رُويًا إِنَّمَا هُوَ سَبٌّ سَبِّ أَوْ عَفْوٌ عَنْ ذَنْبٍ: روایت شده است که حضرتش روزی میان یاران خود نشسته بود ... مردی از خوارج گفت: خدا این کافر را بکشد، چه نیک فقه داند. مردم برای کشتن او برخاستند. امام^ع فرمود: آرام باشید! دشنام را دشنامی باید یا بخشودن گناه شاید (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۵۵۰).
روشن است که در فرض تعارض میان دو دسته روایت پیش گفته، عمومات «الحرمت قصاص» و «جزاء سیئه سیئه مثلها» مرجع یا مرجح خواهد بود.

۲-۲-۶. شمول ادله قصاص نسبت به اموال

عموم ادله قصاص به طور قطع شامل اموال نیز می‌شود؛ زیرا اموال هرکس حرمت دارد و کسی که حریم مالی دیگری را زیر پای بگذارد، به اقتضای عموم ادله قصاص، شکستن حرمت مالی او برای فرد آسیب دیده مجاز خواهد بود. مسلم بودن جواز مقاصه از نظر فقها جایی برای شبهه و اشکال در استدلال مذکور باقی نمی‌گذارد (خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۳۶ / حسینی روحانی، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۲۱۰).
در بحث مقاصه اگرچه فقها به جای تمسک به عمومات قصاص، عمدتاً به روایات خاص (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، صص ۳۳۸ و ۳۴۷-۳۴۹) تمسک کرده‌اند

(ر.ک: کاظمی، [بی تا]، ج ۳، ص ۱۰۱ / نجفی، ۱۴۰۴، صص ۳۷ و ۳۹ / کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۸۵ / بحرالعلوم، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۷۶)، ولی این روایات کاملاً با عمومات قصاص متناسب است و می توان چنین روایاتی را مؤید شمول ادله قصاص در مورد اموال نیز دانست.

در روایات مقاصه، این قید مطرح است که مقاصه در جایی مجاز می باشد که فرد به غضب مال دیگری اقدام کند، یا آگاهانه منکر حق او شود یا باوجود وسع مالی، به ادای دین خود اقدام نکند. مقاصه با قصاص، در معنای رایج در این نکته مشترک است که برخاسته از حق مقابله به مثل بوده، صرفاً به جهت تفاوت مورد تعرض در یکی به مجازات جسمی انجامیده و در دیگری به جبران خسارت منجر شده است، اما در هر دو مورد، حق تعرض و اعتداء برای خسارت دیده به رسمیت شناخته شده است (برای بحث از تقاص اضرائی، ر.ک: نکونام، ۱۳۹۶، ص ۳۷۵).

۳-۶. موارد ممنوعیت قصاص

شمول ادله قصاص نسبت به دیگر موارد نیز روشن است، ولی باید چند نکته را از نظر دور نداشت:

۱. قصاص پاسخی به تجاوز دیگری است، ولی جایی که رفتار مزبور معصیت باشد، مقابله به مثل، شکستن حریم پروردگار محسوب می گردد و دلیلی بر جواز چنین قصاصی موجود نیست؛ مثلاً در برابر رفتار منافی عفت نمی توان اقدام به مقابله به مثل کرد؛ زیرا حرمت رفتار منافی عفت فقط برخاسته از حرمت تعرض به حریم دیگری نیست؛ چنین رفتاری داخل در عمومات حرمت رفتارهای جنسی با غیرهمسر و کنیز قرار می گیرد (مؤنون: ۶۵). حتی از برخی روایات این گونه برداشت می شود که نسبت دادن افراد به چنین اعمالی (قذف) حتی در شکل مقابله به مثل (تقاذف) جایز

۱. البته مؤلف با تکیه بر قاعده منع از اختلال نظام، تقاص اضرائی را مجاز ندانسته است، ولی این استدلال به صورت عام قابل قبول نیست.

نیست، ولی اگر ممنوعیت تعرض صرفاً به جهت حرمت فرد باشد، این ممنوعیت با تعرض فرد مزبور منتفی خواهد بود.

۲. قصاص حقی برای عبور از حریم متعرض است، اما در این عبور نباید حریم دیگری مخدوش شود. اگر فردی به مادر دیگری اهانت کند، نمی‌توان به مادر او اهانت کرد؛ زیرا آنچه با اهانت فرومی‌ریزد، حریم خود اهانت‌کننده است، ولی کسی حق اهانت به مادر او را نخواهد داشت.

۳. در قصاص باید مماثلت و مساوات رعایت گردد و برخی اساساً قصاص را به معنای مساوات و مماثلت دانسته‌اند (ابن‌عادل، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۴۹ / طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ص ۴۱۴ / نیشابوری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۹۳)؛ از این رو اگر اطمینان به رعایت مماثلت نباشد و احتمال سرایت و بروز صدمات شدید در میان بیاید، قصاص منتفی است. مصداق روشن این بحث را در

بحث قصاص عضو می‌توان یافت؛ زیرا اگر در قصاص عضو، خوف سرایت باشد، قصاص منتفی می‌شود و به گرفتن دیه اکتفا می‌گردد.

۷. قصاص به‌عنوان رویکردی کلی در تعیین مجازات

مفهوم قصاص را می‌توان فراتر از یک قانون عام در جرایم علیه افراد دانست. قصاص نگاهی متفاوت در تعیین مجازات‌هاست که در آن به مطابقت و تناسب میان مجازات و حالت مجرم و هدف او، شرایط تحقق جرم و آثار توجه خواهد شد. قصاص در این تحلیل، تناسب مجازات با جرم تلقی می‌شود که البته در جرایم علیه اشخاص به مماثلت و همسانی مجازات با چگونگی رفتار متجاوز می‌انجامد. برای پذیرش این تحلیل باید وسعت مفهومی تازه‌ای برای قصاص ثابت گردد یا قراینی از آیات و روایات بر این رویکرد یافت. در ادامه از هر دو روش برای اثبات این موضوع استفاده خواهیم کرد.

این نگاه کارآیی خود را در محدوده‌ای از جرایم نشان می‌دهد که تعیین مجازات به قاضی و قانونگذار سپرده شده است؛ یعنی در جرایم تعزیری. اکتفا به تعبیری همچون

«بما یراه الحاکم» در تعیین شیوه و میزان تعزیر به بی‌انضباطی در تقنین و قضا می‌انجامد، درحالی‌که پذیرش این رویکرد، ما را ناگزیر از تعیین مجازات‌هایی متناسب با شیوه و میزان جرم و اثر اجتماعی آن و همچنین متناسب با شخصیت و سوابق او می‌کند، اما اعتبار این رویکرد از کجاست و کدام ادله از پذیرش چنین رویکردی از سوی شارع خبر می‌دهد. به نظر می‌رسد چهار دلیل بر پذیرش این رویکرد قابل طرح است که در ذیل بدان خواهیم پرداخت.

۱-۷. ادله تناسب مجازات با جرم و مجرم

رعایت تناسب میان مجازات و جرم اصلی مسلم در حقوق جزاست. آیات و روایات بسیاری بر این معنا دلالت دارند که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

۱-۱-۷. آیات دارای تعبیر «جزاء سیئة سیئة مثلها»

در مورد این سخن که «در برابر رفتار بد باید رفتار بدی همانند آن داشت» باید گفت همانندی در اینجا الزاماً به معنای مشابهت در شکل فیزیکی دو رفتار نیست، بلکه مقصود «همانندی در بدی» است که به لزوم تناسب میان مجازات و جرم اشاره دارد. در رعایت تناسب مجازات با جرم می‌توان به حالت مجرم، آثار جرم او و چگونگی انجام جرم توجه داشت که هر یک به شکلی از مجازات می‌انجامد. تلاش برای تحقیر دیگران می‌تواند با کیفری که به تحقیر مجرم بینجامد، مواجه شود. کوشش برای وارد کردن خسارت به دیگری، با جریمه مضاعف نقدی و پرداخت آن به خسارت دیده تلافی می‌شود که نمونه آن در ادامه خواهد آمد. در تمامی موارد مذکور، رفتار بد مجرم با رفتار بدی پاداش می‌گیرد که از جهتی «مثل» آن است. بسیاری از مفسران بر همسانی معنای «مقابله به مثل» در این آیه و معنای مستفاد از آیه «الحرمت قصاص» تصریح کرده‌اند و بر این اساس می‌توان ادعای نوعی وسعت در معنای قصاص یا دست‌کم حکم آن کرد.

۲-۱-۷. آیه «جزائاً وفاقاً» (نبأ: ۲۶)

تعبیر مذکور اگرچه در سیاق آیات مرتبط با مجازات‌های اخروی وارد شده است، ولی حکایت از تناسب و هماهنگی (وفاق) مجازات با جرم و مجرم دارد؛ به عبارت دیگر پس از بیان مجازات‌های اخروی در آیات پیشین، در مقام تمجید از شیوه این مجازات‌ها تعبیر «جزائاً وفاقاً» آمده، این هماهنگی را از نقاط قوت این مجازات‌ها دانسته است؛ از این رو رعایت چنین هماهنگی در مجازات‌های دنیوی و ایجاد تناسب میان چگونگی مجازات با جرم و مجرم نیز پسندیده خواهد بود.

مروری بر روایاتی که از مجازات‌های اخروی خبر داده‌اند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۰۳) به روشنی نشان می‌دهد که در بسیاری موارد، چگونگی مجازات تناسب خاصی میان انگیزه، آثار و چگونگی انجام گناه با چگونگی و میزان مجازات فرد وجود دارد که معنایی وسیع‌تر از مشابهت صوری میان جنایت و مجازات را افاده می‌کند.

۳-۱-۷. آیه «و لکم فی القصاص حیاة» (بقره: ۱۷۹)

برخی روایات، قصاص را به معنای مطابقت و مساوات دانسته‌اند: «قَالَ الْإِمَامُ: قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ يُعْنِي الْمُسَاوَاةَ» (حسن بن علی، ۱۴۰۹، ص ۵۹۵؛ به نقل از امام سجاد). برخی مفسران نیز این نظر را ابراز کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۰۵/ شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۷۴۱/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۰۷/ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۴). اگر در آیه مورد بحث، قصاص به معنای لغوی آن استعمال شده باشد، معنای آن این‌گونه خواهد بود: «و در پیگیری و رعایت مطابقت برای شما نوعی زندگی است». در روایات نیز به این نکته اشاره شده است که اقدام به قتل فرد قاتل سبب می‌شود جنایتکاران کمتر جسارت یابند و به قتل دیگران اقدام کنند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۹).

همسانی و مطابقت را نباید فقط در همسانی در هیئت خارجی مجازات و جرم محدود کرد؛ زیرا مطابقت در تناسب حالت مجرم و مجازات او و نیز تناسب آثار جرم و نحوه مجازات او نیز صدق می‌کند. به تعبیر برخی مفسران معاصر:

«كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ» به تطابق در جانی و مجنی‌علیه و تطابق در

جرم و مجازات و تطابق در انگیزه جرم با شکل مجازات و در تطابق مجازات با آثار و پیامدهای جرم اشاره دارد، که در مفهوم قصاص پیگیری و در مفهوم قصص، تطابق و حکایت از واقعیت ملحوظ است (صفایی حائری، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۹۷).

گفتنی است مباحث دیگری که در آیات پیش گفته وارد شده است و نیز شأن نزول خاص آیات، نمی تواند معنای کلی آنها را دچار محدودیت کند و به شرایط خاص محدود نماید. این سبک قرآن است که با وجود تبیین حکم موارد، کلیت کلام را حفظ کرده، مباحث متنوعی را بدون آسیب به کلیت آنها مطرح کند.

۷-۲. سیره عقلایی در تعیین مجازات‌ها

بی شک توجه به شرایط وقوع جرم، حالت مجرم و آثار جرم در تعیین چگونگی مجازات، امری کاملاً عقلایی است و شارع نیز نه فقط از آن منعی نکرده است، بلکه توجه او به این مسئله را در روایات مرتبط با حکمت مجازات‌ها می توان دید؛ روایاتی که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد. روشن است این سیره عقلایی سبب توسعه مفهومی در قصاص نمی شود، ولی از تأیید شرع نسبت به چنین رویکردی در تعیین مجازات‌ها خبر می دهد.

۷-۳. روایات وارده در مورد حکمت مجازات‌های حدی

برخی روایات وارده از حکمت مجازات‌های حدی پرده برداشته اند. این روایات از تناسب مجازات با قصد و حالت او، با طرز رفتار سابق، با آثار اجتماعی جرم مزبور در جامعه و در هستی و با سوابق قبلی مجرم خبر می دهد. این روایات اگرچه بر قاعده‌ای عام در این باره مشتمل نیستند، ولی می توانند مؤیدی بر لزوم رعایت چنین تناسبی در مجازات تعزیری باشند. در ذیل به این روایات خواهیم پرداخت.

۷-۳-۱. مجازات قطع دست در جرم سرقت

از امام رضا علیه السلام نقل شده است:

اما علت بریدن انگشتان دست راست در دزدی بدان جهت است که وی با خود دست

راستش این عمل را انجام داده است و دست در بدن انسان، منفعتش از سایر اعضا بیشتر و بهتر است؛ پس بریدن آن موجب تنبّه و عبرت است افراد جامعه را که بترسند و بدین کار دست نیالیند، و عمده اینکه بیشتر با دست راست دزدی می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۶).

۷-۳-۲. شلاق بر بدن در جرم زنا

از امام رضا (ع) نقل شده است که فرمود: علت اینکه زناکار را با سختی تازیانه بر بدنش زند، آن است که با آن پیکر مباشر این عمل زشت گشته است و همه وجودش از آن لذت برده؛ پس ضرب تازیانه بر جسد او عقوبت آن لذت حرام است و موجب عبرت است برای دیگران و آن بزرگ‌ترین گناهان است (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۴۴).

۷-۳-۳. شلاق برای قذف

خداوند عزوجل نسبت ناروا به زنان عقیف را حرام کرده؛ زیرا در آن مفاسدی همچون فساد و تباه شدن انساب، نفی و سلب کردن فرزند از مادر، ابطال و از بین بردن موارث، ترک تربیت فرزند و نابود شدن معارف و همچنین به خاطر بدی‌هایی که در این کار هست و همچنین علت‌های دیگری به فساد مردمان می‌انجامد (همو، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۶۵).

۷-۳-۴. مرگ اهل گناهان کبیره در سومین اجرای حد

علت اینکه شخص دو بار حدّ خورده را در مرتبه سوم می‌کشند، آن است که وی حکم الهی را خفیف شمرد و باکی از خوردن حدّ ندارد (همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۴۷).

۷-۳-۵. مجازات حبس ابد برای سارق در مرتبه سوم

امام باقر^{علیه السلام} درباره مردی که دست راستش شل بود و سرقت کرد، فرمود: دست راست او را قطع باید کرد؛ اعم از آنکه صحیح بوده یا فاسد و شل باشد و اگر دوباره سرقت نمود، پای چپش را می‌برند و در صورتی که بار سوم مرتکب آن شد، وی را زندان ابد می‌کنند و از بیت‌المال مسلمانان طعامش را تهیه کرده و به وی می‌دهند و بدین‌وسیله شرّ او را از سر مردم کم می‌کنند (همان، ص ۵۳۷).

۶-۳-۷. توضیحات قرآن در مورد مجازات محارب

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائده: ۳۳).

محارب با نوع رفتار خود، مردم را تحقیر کرده است و مجازات او را نیز همین نکته در حق او محقق می‌کند. این تحقیر هم از واژه «خزی» دریافت می‌شود و هم از استفاده از صیغه تفعیل در مواد «قتل»، «صلب» و «قطع» که شدت و کثرت را بر معنای ماده می‌افزاید. موارد پیش گفته همگی شاهد بر این مدعا هستند.

در روایات پیش گفته، تناسب میان هریک از شیوه‌های مجازات با جرم و مجرم مرتبط با آن تبیین شده است؛ طرز رفتار سارق با مجازات بریدن دست، شیوه مجازات زانی با قصد و حالت او در ارتکاب جرم، شلاق زدن بر قاذف با آثار اجتماعی قذف و

روایاتی که از مجازات ممسک در قتل خبر داده‌اند، شاهد خوبی بر رعایت چنین تناسبی است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که امیر مؤمنان علیه السلام در مورد دو مردی قضاوت کرد که یکی نگهداشته و دیگری کشته است. حضرت فرمود: «قاتل کشته شده و دیگری حبس می‌شود تا با غم و غصه بمیرد؛ همان‌گونه [مقتول را] حبس کرده بود تا بمیرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۸۷).

این روایات می‌تواند به شکل‌گیری ظهوری مستند به مجموع روایات باب بینجامد؛ ظهور اینکه شارع رعایت تناسب و هماهنگی میان جرم و مجازات را خواستار است. حتی اگر این ظهور را نپذیریم، می‌توان این روایات را به‌مثابه مؤیدی بر لزوم تطابق جرم و مجازات تلقی کرد.

۴-۷. شیوه تعیین مجازات تعزیری در روایات وارده

در جرایم تعزیری، تعیین شیوه و میزان مجازات به‌عهد حاکم شرع است، ولی در بسیاری از جرایم تعزیری، شیوه‌های خاصی برای مجازات ارائه شده است. تأمل

در شیوه‌های مزبور، نشان از رعایت تناسب میان چگونگی مجازات با ویژگی‌های جرم و مجرم دارد.

مجازات زندان برای افرادی در نظر گرفته شده است که جرم و ویژگی‌های رفتاری آنان با این مجازات تناسب دارد؛ مثلاً مجرمان خطرناکی که حضور آنها در جامعه مشکل‌زاست (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۳۱۹/ نیز در مورد جرم سرقت، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۲۲)، حبس افراد شروری که مورد اعتماد قرار گرفته‌اند و مردم در رویارویی با آنان دچار آسیب و ضرر می‌گردند مانند افراد خائن (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۴۰۳) و نیز حبس برای حفظ حقوق دیگران (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، صص ۲۸۶ و ۳۷۰/ صنعانی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، صص ۱۹۰ و ۲۱۶) و اجرای حدود (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۲۰/ طوسی، ۱۴۰۷، صص ۱۴۳-۱۴۴).

در برخی موارد، مجازات زندان تناسب بیشتری با جرم دارد؛ مثلاً حبس کسی که در جرم قتل، به بستن و نگهداشتن دیگری اقدام کرده، امکان قتل او را برای فرد سوم فراهم کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۰). درحقیقت او دیگری را تا مرگ و کشته‌شدن حبس کرده است و مجازات او حبس تا هنگام مرگ است. همچنین مجازات کورکردن برای کسی که وظیفه مراقبت و جاسوسی برای قتل را انجام داده، از نوعی مماثلت برخوردار است. همانند این موارد آنجاست که فردی به تراشیدن موی سر خانمی اقدام کرده است (همان، ص ۲۶۱). مجازات او حبس تا زمانی است که موی سر آن زن بلند شود و امکان طبیعی خروج از منزل برای او مقدور گردد.

این تناسب را در مجازات‌های مالی نیز می‌توان دید. مجازات‌های مالی عمدتاً در حق کسانی به کار برده می‌شود که در جرم خویش از انگیزه‌های مالی اثر پذیرفته‌اند یا قصد ضرر اقتصادی زدن به فرد زیان‌دیده داشته‌اند. در چنین مواردی مجازات مالی برای فرد سودجو مناسب است و پرداخت جریمه به فرد زیان‌دیده - نه به صندوق دولت - دقیقاً متناسب با قصد اضرار او خواهد بود (همان، ص ۲۳۰/ ابن‌تیمیه، ۱۴۱۲، ص ۴۷). همچنین آتش زدن اموال فردی که به احتکار دست زده است (ابن‌حزم، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۶۵)، مجازاتی مناسب با هدف سودجویانه فرد مجرم است.

در مجازات‌ها به اثر اجتماعی و عنصر بازدارندگی نیز توجه ویژه‌ای باید داشت. در بحث مجازات لواط‌کار، روایتی از امیر مؤمنان علی^{علیه السلام} نقل شده است که حضرت علت سوزاندن جنازه لواط‌کار را تأثیر این عمل بر مردم آن زمان و عدم تأثیر کافی قتل بر ایشان ذکر می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۳). این بیان، نکته ظریفی را در شیوه تعیین نوع مجازات به ما می‌آموزد و آن توجه به میزان تأثیر نوع مجازات در مردم و هراسی است که در ذهنیت افراد مستعد به جرم ایجاد می‌کند.

در برخی مجازات‌های جنسی می‌توان توجه به حالت مجرم و نمایش دادن زشتی آن با رعایت نوعی تناسب در مجازات را دید؛ مانند مجازات فردی که با خوابیدن در بستر زن نامحرم، به نوعی لذت‌جویی زشت روی آورده بود (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۰/طوسی، ۱۴۰۷، ج ۱۰، ص ۴۸). مجازاتی که از حضرت علی^{علیه السلام} در این باره نقل شده است، غلطاندن فرد خاطی در خرابه‌های آلوده به نجاسات است. تناسب فضای ذهنی مجرم با شکل مجازات او، سخت درس‌آموز و عبرت‌انگیز می‌باشد.

نتیجه

قصاص را نباید در نهادی حقوقی محدود کرد و به‌مثابه مجازاتی برای برخی جرایم علیه اشخاص دانست. قصاص، نهادی اخلاقی است که دامنه نفوذ آن را در گستره روابط اجتماعی و روابط بین‌الملل باید یافت. قصاص، مجازاتی متفاوت و ابتکاری در عرصه حقوق جزاست که دو ویژگی «حق‌بودن» و «لزوم رعایت مماثلت میان جرم و مجازات»، قابلیت فوق‌العاده‌ای به آن داده است. قصاص را به جرایم علیه جسم و جان افراد نباید محدود کرد. قصاص می‌تواند اصلی کلیدی در همه جرایم علیه اشخاص باشد و حتی به‌مثابه رویکردی در تعیین مجازات‌های تعزیری به‌کار گرفته شود؛ قاعده‌ای اخلاقی که زمینه‌های تجاوز و رفتارهای ناعادلانه را در روابط داخلی و بین‌المللی می‌کاهد.

منابع

١. ابن اثير، مبارك بن محمد؛ النهاية في غريب الحديث والأثر؛ ج ٤، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، ١٣٦٧.
٢. ابن بابويه (صدوق)، محمد بن علي؛ الخصال؛ قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٣٦٢.
٣. —؛ ثواب الأعمال؛ ج ٢، قم: دار الشريف الرضى، ١٤٠٦ق.
٤. —؛ علل الشرائع؛ قم: كتابفروشى داورى، ١٣٨٥.
٥. —؛ عيون أخبار الرضاؑ؛ تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ق.
٦. —؛ مصادقة الإخوان؛ كاظميه: مكتبة الإمام صاحب الزمان العامة، ١٤٠٢ق.
٧. —؛ من لا يحضره الفقيه؛ ج ٢، قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٤١٣ق.
٨. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم؛ الحسبة فى الإسلام؛ رياض: نشر عبدالعزیز رباه، ١٤١٢ق.
٩. ابن حزم، على بن احمد بن سعيد؛ المحلى؛ ترجمه احمد محمد شاکر؛ قم: دارالفکر، [بى تا].
١٠. ابن سيده، على بن اسماعيل؛ المحکم والمحيط الأعظم؛ بيروت: دار الكتب العلميه، ١٤٢١ق.
١١. ابن شعبه حرانى، حسن بن على؛ تحف العقول؛ ج ٢، قم: جامعه مدرسين حوزة علميه قم، ١٤٠٤ق.
١٢. ابن عادل، عمر بن على؛ اللباب فى علوم الكتاب؛ بيروت: دارالكتب العلميه، ١٤١٩ق.

۱۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۱۴. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. ابوالسعود، محمد بن محمد؛ تفسیر أبی السعود؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۳م.
۱۶. ابوحيان، محمد بن یوسف؛ البحر المحيط فی التفسیر؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۱۷. اردبیلی، احمد بن محمد؛ زبدة البیان؛ ترجمه محمد باقر بهبودی؛ تهران: المکتبه الجعفریه، [بی تا].
۱۸. ازهری، محمد بن احمد؛ تهذیب اللغة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۹. انصاری، مرتضی؛ مکاسب المحرمه؛ قم: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۰. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی؛ بلغة الفقیه؛ چ ۴، تهران: مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ق.
۲۱. برقی، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۲. بغوی، حسین بن مسعود؛ تفسیر البغوی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۳. بقاعی، ابراهیم بن عمر؛ نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
۲۴. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. تبریزی، جواد بن علی؛ تنقیح مبانی الأحکام (کتاب القصاص)؛ چ ۲، قم: دارالصدیقه الشهیده، ۱۴۲۶ق.
۲۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۷. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف والبیان المعروف تفسیر الثعلبی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

٢٨. حائرى، سيد على بن محمد طباطبايى؛ قم: مؤسسه آل البيت، بى تا.
٢٩. منسوب به حسن بن على عليه السلام (امام حسن عسكرى)؛ التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن بن على العسكرى عليه السلام؛ قم: مدرسة الإمام المهدي (عج)، ١٤٠٩ق.
٣٠. حسيني روحاني (قمي)، سيد صادق؛ فقه الصادق عليه السلام؛ قم: دارالكتاب (مدرسه امام صادق عليه السلام)، ١٤١٢ق.
٣١. حميرى، نشوان بن سعيد؛ شمس العلوم؛ بيروت: دارالفكر المعاصر، ١٤٢٠ق.
٣٢. حميرى، عبدالله بن جعفر؛ قرب الإسناد؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤١٣ق.
٣٣. خمينى، سيد روح الله؛ تحرير الوسيلة؛ قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، ١٤٠٩ق.
٣٤. راعى دهقى، مسعود؛ «اقدام متقابل و حقوق بين الملل»، مجله معرفت؛ ش ١٦٥، تابستان ١٣٩٠، ص ١٠٣-١١٦.
٣٥. رضا، محمدرشيد؛ تفسير المنار؛ بيروت: دارالمعرفه، ١٤١٤ق.
٣٦. زمخشري، محمود بن عمر؛ الكشاف؛ ج ٣، بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
٣٧. شريف رضى؛ نهج البلاغه؛ قم: مؤسسه نهج البلاغه، ١٤١٤ق.
٣٨. شعراوى، محمد متولى؛ تفسير الشعراوى؛ بيروت: اخبار اليوم (ادارة الكتب والمكتبات)، ١٩٩١م.
٣٩. شوكانى، محمد؛ فتح القدير؛ دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤ق.
٤٠. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم؛ مفاتيح الأسرار و مصابيح الأبرار؛ تهران: مركز البحوث والدراسات للتراث المخطوط، ١٣٨٧.
٤١. صفايى حائرى، على؛ تطهير با جارى قرآن؛ قم: ليلة القدر، ١٣٩١.
٤٢. صنعانى، عبدالرزاق بن همام؛ المصنّف؛ الأعاضى، حبيب الرحمن؛ بيروت: المجلس العلمى، ١٣٩٠ق.
٤٣. طباطبايى بروجردى، آقا حسين؛ تقريرات ثلاث؛ قم: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ١٤١٣ق.
٤٤. طباطبايى حائرى، سيد على بن محمد؛ رياض المسائل؛ قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ١٤١٨ق.

۴۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۴۶. طبرسی، احمد بن علی؛ الإحتجاج علی أهل اللجاج؛ مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ تفسیر جوامع الجامع؛ قم: قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۴۸. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ ج ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۹. طنطاوی، محمد سید؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۵۱. —؛ تهذیب الأحکام؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۵۲. عبدالرحمن، محمود؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة؛ قاهره: دارالفضیلة، ۱۴۱۹ق.
۵۳. عمید، حسن؛ فرهنگ عمید؛ ج ۳۸، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.
۵۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۵۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضه الواعظین و بصیره المتعظین (ط - القدیمه)، ۲جلد، انتشارات رضی - ایران؛ قم، چاپ: اول، ۱۳۷۵ ش.
۵۶. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵۷. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۵۸. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۹. قطب راوندی، سعید بن هبه الله؛ فقه القرآن؛ ج ۲، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۶۰. کاظمی، جوادی بن سعد اسدی؛ مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام؛ تهران: مرتضوی، [بی تا].
۶۱. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.

۶۲. کوفی اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، اجلد، المطبعة العلمية - قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۲ق.
۶۳. محدث نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۶۴. محسنی قندهاری، محمد آصف؛ الفقه و مسائل طيبة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۶۵. محلی، محمد بن احمد؛ تفسیر الجلالین؛ بیروت: مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ق.
۶۶. مصطفوی، حسن؛ التحقيق فی کلمات القرآن الکریم؛ چ ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۶۷. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ چ ۵، تهران: آدنا، ۱۳۸۸.
۶۸. مغنیه، محمد جواد؛ التفسیر الکاشف؛ قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۶۹. مفید، محمد بن محمد؛ الإختصاص؛ قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۷۰. مقتدر، هوشنگ؛ حقوق بین الملل عمومی؛ تهران: انتشارات وزارت خارجه، ۱۳۹۲ش.
۷۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم؛ فقه الحدود والتعزیرات؛ چ ۲، قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ق.
۷۲. نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی؛ رجال النجاشی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۷۳. نجفی (کاشف الغطاء)، جعفر بن خضر؛ القواعد الستة عشر؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، [بی تا].
۷۴. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر؛ أنوار الفقاهه (کتاب البیع)؛ نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۷۵. نجفی، محمد حسن؛ جواهر الکلام؛ چ ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی،

۱۴۰۴ق.

۷۶. نسفی، عبدالله بن احمد؛ تفسیر النسفی؛ بیروت: دارالفائس، ۱۴۱۶ق.
۷۷. نکونام، وحید؛ «شروط تقاص در فقه امامیه»، نشریه پژوهش‌های فقهی؛ ش ۲، تابستان ۱۳۹۶، ص ۳۶۵-۳۸۷.
۷۸. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن؛ وضح البرهان فی مشکلات القرآن؛ بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۰ق.
79. Glenn, Edwin, Handbook of International Law, Minnesota: West Publishing, 1895)
80. http://protocolportal.com/maghalat_show.php?id=18 حاشیه‌های جذاب تشریفات ایرانی، رفتار متقابل در برخورد با بی‌احترامی دیپلماتیک
81. https://en.wikisource.org/wiki/۱۹۱۱_Encyclop%C3%A6dia_Britannica/Reprisals
82. Karl Josef Partsch: Self _ Preservation. Amsterdam : North-Holland, 2002.
83. Keith, A. B. , Wheaton's Elements of International Law, 6th Ed (London: Stevens and Sons, 1929).

