

فلسفه مجازات از منظر قرآن کریم

غلامرضا پیوندی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین موضوعات در بخش کیفرها در نظام جزایی اسلام، بحث فلسفه مجازات است. بخش زیادی از نظام کیفری به موضوع مجازات‌هایی اختصاص دارد که نوع و میزان آن در اختیار حاکم اسلامی (حکومت) است که با توجه به اهداف و فلسفه کیفر می‌توان در امر کیفرگذاری در مقام تقنین قوانین جزایی از آن بهره برد. در این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی فلسفه مجازات در آیات قرآن مورد بررسی قرار گرفته است؛ چرایی یا فلسفه کیفر می‌تواند ابعاد مختلفی را شامل شود؛ اهدافی که جنبه فردی دارد یا اهدافی که بر مسائل اجتماعی تمرکز می‌کند یا هدفی که به حوزه تشریح (احکام و مقررات) در شریعت اسلام بر می‌گردد. در آیات قرآن اهدافی مانند اصلاح و تربیت، پاسداری از حدود و حریم الهی، ارباب فردی، عمومی و تعلیمی، پاکسازی فرد و اجتماع و... قابل بحث و بررسی است.

واژگان کلیدی: فلسفه مجازات، اهداف مجازات، مجازات در قرآن، ارباب، سزادهی، اصلاح و تربیت.

۶۱

قرآن پژوهی

سال چهارم / شماره ۱۳ / پائیز ۱۴۰۳

مقدمه

برای توجیه و فلسفه مجازات رویکردهای مختلفی در مکاتب حقوقی و فلسفی مطرح شده است. رویکردهای سزاگرایی (گذشته‌نگر)، غایت‌نگر (نتیجه‌گرایی) یا رویکرد ترکیبی و یا دوسطحی نیز مطرح است. مسئله اصلی این مقاله عبارت از این است که با توجه به ساختار و سازمان کلی آیات قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی آموزه‌های دینی اسلام، چه رویکردی به فلسفه و اهداف مجازات دارد. اساساً در نظام جزایی متخذ از قرآن چگونه می‌توان اهداف مجازات را تبیین کرد. در این مقاله به روش توصیفی و تحلیلی به موضوع فلسفه مجازات پرداخته شده است. برخی اهداف به کلیت اهداف تشریح احکام و مقررات در شریعت بر می‌گردد و برخی اختصاص به نظام جزایی دارد. در این نوشتار اهدافی که از آیات قرآن استفاده می‌شود، پرداخته شده است؛ البته برای تبیین رویکرد قرآنی به فلسفه مجازات از روایات و سنت اهل بیت علیهم‌السلام نیز کمک گرفته شده است. در مورد مجازات این نکته قابل توجه است که مفهوم رنج و آزاردهندگی از عناصر ذاتی مجازات بوده و از آن تفکیک‌ناپذیر است. به نظر می‌رسد مجازات به‌نوعی صدمه یا محدودیتی که بر اساس قانون و به حکم دادگاه برای رسیدن به اهدافی، نسبت به جان، تمامیت جسمانی، آزادی، مال، حقوق و حیثیت مجرم تحمیل می‌گردد، اطلاق می‌شود.

منظور از فلسفه در این نوشتار همان هدف و غایت است؛ هدف در لغت به معنای نشانه، مقصود و غرض است. البته هر چیز بلند و برافراشته از بنا را نیز هدف گویند که جمع آن اهداف است (فیومی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۳۵). منظور از فلسفه مجازات، مقصود و علت‌هایی (حکمت‌هایی) است که مجازات به‌خاطر آنها وضع شده است. البته بحث در خصوص فلسفه کیفرهای اسلامی از نظر اهمیت هم‌ردیف با علت کیفر نمی‌باشد. مقصود از اهداف مجازات، فقط منحصر در این نیست که در اصطلاح فقهی - اصولی به آن علت حکم اطلاق می‌شود، بلکه حکمت‌های احکام شرعی را نیز شامل می‌گردد؛ اما تبیین حکمت کیفر از آن رو که قانون‌گذار را در امر کیفرگذاری کمک کرده یا هدف قانون‌گذار را بیان می‌کند، قابل توجه و سودمند است. در ادبیات حقوقی برای بیان این مفهوم از اصطلاح «فلسفه مجازات» هم استفاده می‌شود.

در قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین منبع دین مبین اسلام از واژه جزا و مشتقات آن استفاده شده است (شوری: ۴۰، انسان: ۱۲، اسراء: ۶۳) که به تفکیک می‌توان هدف از مجازات در آیات الهی را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول آیاتی هستند که به‌طور مستقیم و جزئی، حکمی کیفری را بیان

کرده‌اند و در ضمن بیان حکم شرعی به فلسفه و هدف آن نیز اشاره کرده‌اند. آیه ۱۷۹ سوره بقره، آیات ۳۳ و ۳۸ سوره مائده و آیه دو سوره نور از این قبیل‌اند. دسته دوم آیاتی هستند که به‌طور کلی‌تر به فلسفه احکام الهی و اهداف آن اشاره دارند. آیاتی مثل آیه ۶ سوره مائده، آیه ۲۲۹ سوره بقره و آیه یک سوره طلاق در این دسته دوم قرار می‌گیرند که به‌طور کلی قرآن کریم دو رویکرد نتیجه‌گرا و سزاگرا را باهم دارد. در ادامه موضوع فلسفه مجازات در قرآن کریم بررسی می‌شود.

هر گاه سخن از اهداف یا فلسفه مجازات به میان می‌آید، همان اموری است که کیفر برای دستیابی به آنها پیش‌بینی (وضع) و اجرا می‌شود. مقصود از اهداف مجازات، فقط منحصر در این نیست که در اصطلاح فقهی اصولی به آن علت حکم (عبدالمنعم، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸۴) اطلاق می‌شود؛ بلکه حکمت‌های احکام شرعی را نیز شامل می‌گردد.

در اسلام مجازات‌های پیش‌بینی شده براساس طبیعت و فطرت و کرامت انسان وضع شده و تشریح‌کننده آن به مصالح و مفاسد مخلوقات خود علم کامل دارد (یدالله‌پور، ۱۳۹۱، ص ۱۸۴-۱۸۵). در اسلام هیچ حکمی را نمی‌توان یافت که در آن مصلحتی وجود نداشته باشد هرچند در برخی موارد این مصلحت بر بسیاری از مردم پوشیده می‌ماند (فیض، ۱۳۷۹، ص ۷۷). به تعبیر یکی از حقوقدانان اسلامی عقوبت الهی همان مجازات تعیین‌شده برای مصلحت جامعه و خود شخص است که بر اثر مخالفت با اوامر شارع مقدس و به‌خاطر مصونیت از مفاسد و نجات از جهالت و گمراهی وضع شده است (حصری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۳)؛ از این روست که خداوند به پیامبر ﷺ فرمود: «وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ» (ق: ۴۵) بلکه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷).

صفت جبار یعنی کسی که در پادشاهی و حکومت مقامش بسیار عظیم باشد (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۳۸). این صفت در مورد غیر خداوند متعال به کار نمی‌رود مگر در جایی که قصد نكوهش غیر خدا را داشته باشند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۷۶-۳۷۷)؛ لذا منظور اصلاح‌کردن چیزی با غلبه و قدرت است و این واژه هنگامی که در مورد خداوند به کار رود، بیانگر یکی از صفات بزرگ اوست که با نفوذ اراده و کمال قدرت به اصلاح هر فساد می‌پردازد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۳) و در مورد پیامبر ﷺ می‌فرماید که تو جبار نیستی بلکه رحمة للعالمین هستی. پس تمام احکامی که پیامبر ﷺ در قالب دین اسلام به انسان‌ها ارائه داد، رحمتی است که از سوی پروردگار به بندگان ارزانی شده است (هلالی عامری، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۷۷۹). اسلام در

حمایت از مصالحی که در اجتماع وجود دارد، مجازات‌هایی را مقرر کرده است؛ زیرا دنیایی که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند، بر این مصالح (اصول پنج‌گانه حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال) استوار است و کرامت انسان و زندگی همراه با کرامت انسان تأمین نمی‌شود، مگر اینکه این امور وجود داشته باشد (فیض، ۱۳۷۹، ص ۷۶).

فلسفه مجازات براساس هدایت افراد به سوی سعادت و پاکی آنان از جرایم و مفسد است. این نکته روشن است که همه جوامع به نوعی به مجازات تن می‌دهند و به بهانه کرامت انسان، مجرم را مطلق‌العنان رها نکرده‌اند که هر کاری که بخواهد، انجام دهد.

در میان فقهای شیعه نیز به این نکته تصریح کرده‌اند که تمام قوانین وضع شده برای انسان و پیشرفت او و رسیدن سعادت دنیا و آخرت وضع شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۶، ص ۲۳؛ امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰ و ج ۵، ص ۳۸۹). امام خمینی رحمته‌الله در تبیین این دیدگاه تصریح می‌کنند حتی در اجرای قصاص و حدود و تعزیرات و امثال آن که به نظر می‌رسد با ملاحظه نظام مدینه فاضله تأسیس و تقنین شده است، هر دو سعادت منظور است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۶). به هر حال اصل مجازات کردن افراد در برابر ارتکاب فعل مبعوض، از امور عقلایی است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۲۲۴-۲۲۶).

در ادامه به مهم‌ترین اهداف مجازات اشاره می‌شود.

۱. تطهیر و تزکیه فرد و جامعه

یکی از اهداف مجازات‌های اسلامی، تطهیر مجرمان و تزکیه جامعه است. هدف اصلی و اساسی جرم‌انگاری و کیفر مرتکبان، پاکسازی جامعه از جرم و آثار آن است نه اینکه به دنبال انتقام از مرتکبان جرایم باشیم. به همین دلیل در آیات جزایی قرآن کریم خداوند متعال در همه موارد راه توبه و بازگشت را برای مرتکبان باز گذاشته است؛ البته توبه‌ای که موجب از بین رفتن فساد پدیدآمده و اصلاح عملکرد فرد شود (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۶۹؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۵۲).

در آیات ۳۸-۳۹ سوره مائده بعد از بیان حکم سرقت (قطع دست) که آن را مجازات عمل ارتكابی و مایه عبرت دیگران می‌داند، در آیه بعد با تعبیر «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ...» (فأء) در این آیه را می‌توان فای نتیجه گرفت؛ یعنی نکال‌بودن قطع موجب آن شده که جمله «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ...» بر آن متفرع شود که حاصل آن تفریع چنین می‌شود: حال که قطع دست دزد نکالی است از خداوند تا شخص عقوبت شده و از گناه خود بر گردد، پس اگر دزدی بعد از

دزدی اش توبه کند و خود را اصلاح نماید، خدای تعالی توبه اش را می پذیرد و مغفرت و رحمتش به وی بر می گردد. در چنین فرضی به نظر می رسد دیگر نیازی به اجرای کیفر نیست؛ زیرا خداوند غفور و رحیم است؛ همچنان که خودش فرموده: «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ...؛ اگر سپاس بدارید و ایمان آورید، خدا می خواهد با عذاب شما چه کند؟...» (نساء: ۱۴۷).

البته ممکن است گفته شود اجرای کیفر و حتی وضع کیفر برای سارقان می تواند زمینه ساز توبه (پشیمانی قلبی) و اصلاح و جبران (پشیمانی عملی) شود. این مسئله منجر به غفران و رحمت الهی می شود. خداوند متعال غفور است؛ یعنی قلب انسان و وجدان جامعه را پاک می کند و از آلودگی گناه چنان پاک می کند همانند کسی که اصلاً گناهی مرتکب نشده است.

ضمن اینکه مهم ترین عامل بازدارنده از ارتکاب جرم اصلاح رفتار و شخصیت فرد است که تنبیه می تواند عامل بیدارکنندگی برای شخص باشد تا از گذشته نادم و به اصلاح امور و جبران گذشته اقدام کند. در هر حال وضع کیفر و در مرحله بعد، اجرای آن برای تزکیه و تطهیر مرتکب جرم است یا حداقل زمینه ساز اصلاح و پاکی شخص بر اثر پشیمانی قلبی و عملی می گردد؛ همچنین نقل است مرتکب وقتی پیش حضرت علی علیه السلام می آمد و عرضه می داشت با اجرای حکم الهی مرا پاک کن (انی زینت فطهرنی) کأنه در ذهن فرد این است می خواهد با اجرای کیفر پاک شود.

حمران می گوید از امام صادق یا امام باقر پرسیدم کسی که در دنیا حد بر وی جاری شده، آیا در قیامت مجازات می شود؟ حضرت فرمود: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ ذَلِكَ: خداوند کریم تر از کار است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۴۳). با توجه ضرورت پاک شدن از آلودگی ها برای بهشت رفتن، این کلام در حدیث مذکور کنایه از این است که با تحمل مجازات دنیوی تطهیر شده است؛ همچنین امیرالمؤمنین علی علیه السلام می فرماید: گناهان بر سه گونه اند: گناهی که [در قیامت] بخشیده می شود؛ گناهی که بخشیده نمی شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب. از حضرت درخواست شد که به تفسیر و توضیح آنها بپردازد، ایشان فرمود: اما گناهی که بخشیده می شود، درباره عبودی است که مرتکب گناه شده و خدا او را در دنیا مورد عقاب قرار می دهد؛ پس خداوند حلیم تر و کریم تر از آن است که عبدش را دو بار عقاب کند (همان).

به استناد برخی آیات قرآنی کسی که به دلیل ارتکاب جرم در این عالم مجازات شود، در صورت توبه و ایمان به خدا و نیکوکاری و انجام عمل صالح، در عالم دیگر برای ارتکاب این عمل

مجازات نخواهد شد و این اعمال موجب تکفیر گناهان می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۰۴): «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ» (عنکبوت: ۷).

برخی فقیهان در ذیل آیات این چنینی تکفیر عقوبت‌های اخروی را مسلم گرفته‌اند. نتیجه این رویکرد یعنی پاک‌شدن مرتکب جرم از آلودگی گناه و جرم (گلیاگانی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۹۵).^۱ در همین مسئله برخی بر این باورند اجرای مجازات به منزله توبه پذیرفته‌شده است و این موضوع را امری اجماعی و مطابق نصوص روایی می‌دانند.^۲ این نظریه بدین معناست که مرتکب جرم با تحمل کیفر از آلودگی گناه پاک می‌شود و دیگر نیازی به عذاب اخروی نیست. البته برخی از فقیهان با استناد به آیه ۳۳ سوره مائده (کیفر محارب) معتقدند با اجرای کیفر، عذاب اخروی دفع نمی‌شود؛ یعنی علاوه بر کیفری دنیوی، کیفر اخروی نیز وجود دارد (رواندی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۶۷؛ بغدادی کاظمی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۲). می‌توان در رد این دیدگاه بیان کرد که امکان دارد این حکم اختصاص به بحث محاربه که مورد خاصی است، داشته باشد و در بقیه حدود و تعزیرات این‌گونه نباشد یا حکم عذاب اخروی در آیه محل بحث مربوط افراد بی‌ایمان است که امنیت و آسایش عمومی را سلب می‌کنند (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: داوودی، ۱۳۹۶، ص ۲۵۶، پاورقی ۲).

در برخی احادیث نقل شده از طریق اهل سنت، پیامبر ﷺ فرمودند با من عهد کنید که به خدا شرک نوزید، مرتکب قتل نشوید، زنا نکنید و مرتکب سرقت نگردید. بعد فرمود اگر کسی بر این

^۱ البته برخی بر این باورند که مجازات اخروی اعمال به عنوان یک اثر وضعی باقی است و مجازات دنیوی نمی‌تواند آن را از بین ببرد؛ اما به نظر می‌رسد این کلام در صورتی قابل قبول است که اجرای کیفر را به منزله توبه مقبوله ندانیم؛ یعنی با توبه مرتکب یا اجرای کیفر آثار وضعی گناه نیز از بین می‌رود و شخص در قیامت نیز معاقب نخواهد بود (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۷، ج ۲۷، ص ۲۲۵)؛ چراکه اجرای کیفر یا توبه باعث پاک‌ی فرد از آلودگی می‌شود و اثر وضعی (کیفر اخروی) آن از بین می‌رود و حتی به لطف و تفضل پروردگار سنیات به حسنات تبدیل می‌شود.

در هر حال به نظر می‌رسد همان‌گونه که برخی دانشمندان مسلمان بیان نموده‌اند، جمع بین این دو نظریه به این است که مجازات این جهان اگر با بازگشت و توبه مجرم و اصلاح درونی او باشد، موجب رهایی او از عقوبت اخروی خواهد شد (شیخ طوسی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۹۴).

^۲ الحد بمنزلة التوبة المقبولة، فكل من حد لا يعاقب على ما حدّ عليه يوم القيامة، إجماعاً و نصاً (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲۷، ص ۲۲۵).

عهد وفادار ماند، اجر و پاداش او با خداست و اگر مرتکب شد و در دنیا مجازات آن را تحمل کرد، این کیفر کفاره گناه اوست (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۳۳). برخی تأکید کرده‌اند که مجازات کفاره گناه ارتكابی است، حتی اگر مرتکب توبه نکرده باشد. البته برخی دانشمندان نیز توبه کردن را ضروری می‌دانند (احمد بن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۳۶، ص ۱۹۳، بخش پاورقی).

بر اساس بعضی روایات، زمانی که رجم بر شخص اجرا شده بود، مردم او را لعن می‌کردند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام به منادی فرمود که میان مردم ندا دهد ای مردم، بر هیچ کس حدّ اجرا نمی‌شود مگر اینکه آن حدّ، کفاره گناه وی خواهد شد؛ آن گونه که دین با ادای دین پرداخت می‌شود (بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۵۰۴). در روایت دیگر آمده است اگر جنایتکاران در حالی بمیرند که حدود الهی درباره آنان جاری گردیده، اینان در دنیا و آخرت پاک شده‌اند (همان)؛ همچنین بر اساس روایت منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله هر کس گناهی کند و در دنیا به مجازات آن برسد، خداوند عادل تر از آن است که دوباره بنده اش را مجازات کند (همان).

بر اساس بعضی روایات خداوند کریم تر از آن است که کسی را دو بار برای انجام عملی مجازات نماید (حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۲۸، ص ۱۴). البته باید گفت بر اساس رویکرد دیگری که در اینجا قابل طرح است، رهایی از عقوبت اخروی، علاوه بر عقوبت دنیوی، مستلزم توبه و اصلاح واقعی شخص نیز می‌باشد.

در برخی آیات قرآن درباره ارتكاب برخی گناهان مانند شکستن سوگند (حنث قسم)، تحمل برخی رنج‌ها و سختی‌ها را -علاوه بر توبه و اصلاح راستین- شرط تطهیر مجرم از جرایم و گناهان می‌دانند: «لَکِنْ یُواخِذُکُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاکِینَ» (مانده: ۸۹)؛ همچنین قرآن کریم در جای دیگر، کفاره را (بنا بر نظر برخی) (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۵۰۴) که آن را مجازات تلقی کرده‌اند) سبب تطهیر و تزکیه دانسته است: «وَ اٰخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ... * خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّیهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ اِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللّٰهُ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ» (توبه: ۱۰۲-۱۰۳).

کیفر دادن مجرمان (از جمله شلاق، قطع ید و...) د واقع رحمتی است از ناحیه خداوند برای تطهیر مجرم و کفاره گناه و حفظ گناهکار از عذاب آخرت است (گرگی، ۱۳۸۶، ص ۷۱).
 در میان عرفای اسلامی نیز مسئله تشریح احکام الهی و حکمت و اسرار آن مطرح شده و برخی معتقدند هر حکمی حاوی مصلحت برای شخص یا جامعه یا متضمن دفع مفسده‌ای می‌باشد.

ولی احکام غیر از علت حکمتی نیز دارند و در احکام شرع اسراری هست که فراتر از حفظ مصلحت یا دفع مفسده است (فیض، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶)؛ برای مثال صد ضربه شلاقی که برای زانی بکر (زنای غیر محصنه) پیش بینی شده برای این نکته است که شخص با این عمل صد نام از نام های الهی را که خود حامل آن است، هتک کرده است و با نواختن ضربات شلاق بر بدن وی ارتباط وی با اسمای صدگانه مجدداً برقرار می شود (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۴۷). به نظر می رسد این مسئله نوعی تطهیر برای مرتکب جرم و بازسازی وی می باشد. در مورد مجازات رجم نیز چنین برداشتی وجود دارد که در زانی محصن چون در مقام تفضیل یا مقام ظهور قرار دارد، فسق او نیز در این مقام فسق ظاهر و مانند این است که نه تنها اسما و صفات بلکه افعال الهی را در مقام ظهور نیز هتک نموده است (فیض، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶).

ابن عربی در تفسیر آیه «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰) که به عنوان مبنای کیفر دادن مجرمان است، بر این باور است که واژه دوم سیئه در لیه به معنای عقوبت و مجازات به کار رفته است. گویی مجازات را خداوند نیز ناخوشایند و مذموم می داند، هر چند اعمال آن مشروع است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۸). شاید به دلیل همین مطلب باشد که خداوند بلافاصله بعد از بیان اینکه کیفر عمل سیئه، سیئه ای مثل آن است می فرماید: «اما آن کس که بخشید و صلح نمود، پاداش او با خداست».

۲. آرامش روحی و روانی بزه‌دیده یا بستگان ایشان

در اجرای مجازات، آرامش روحی (تشفی خاطر) بزه‌دیده یا اولیای دم وی و رضایت بزه‌دیده باید مورد توجه قرار گیرد؛ برای مثال یکی از اصول محوری سیاست کیفری اسلام در قصاص این است که وقتی مجنی علیه ببیند مجرم به سزای عمل خویش رسیده است، موجب تشفی خاطر (آرامش روانی) وی می شود. بسیاری از فقیهان موضوع تشفی بزه‌دیده یا اولیای دم را جزء حکمت های مسلم کیفر قصاص در نظر گرفته و حتی در مواردی موضوع تشفی را به عنوان دلیلی بر اثبات یا رد دیدگاهی آورده اند (طوسی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۲۷؛ حلی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۶۲۵؛ نجفی، بی تا، ج ۴۲، ص ۳۰۱ و...); اگرچه طبق تصریح قرآن عفو را اولی می دانند.

البته حق قصاص برای ورثه در قصاص نفس و برای مجنی علیه در غیر نفس جعل شده است. در آیه ۳۳ سوره اسراء آمده است: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا» و نفسی را که خداوند حرام کرده است جز

به حق مکشید و هر کس مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده‌ایم، پس [او] نباید در قتل زیاده‌روی کند؛ زیرا او [از طرف شارع] یاری شده است». ضمیری که در «فَلَا يَسْرِفُ» و در «إِنَّهُ» هست به «ولی» بر می‌گردد و مقصود از «منصور بودن او» همان مسلط بودن قانونی اولیای دم بر کشتن قاتل است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۹۰).

با دقت در این آیه شریفه، مخالفت جدی قرآن را با وضعیت آشفته انتقام به جای قصاص به خوبی می‌نمایند؛ تا آنجا که به باور برخی، این کیفر قرآنی، افزون بر به‌کار بستن مجازاتی دقیقاً همسان با جرم انجام‌یافته که خود راهکاری برابر با اصل عدالت کیفری می‌باشد، در تشفی خاطر اولیای دم نیز نقش بسزایی دارد؛ زیرا بهترین راه تشفی همان تسلط اولیای دم بر قصاص قاتل می‌باشد (ابوزهرة، ۱۴۲۷، ص ۴۴-۴۵). حس انتقام‌جویی و آرامش بزه‌دیده و بستگان وی در بشر بسیار قوی است و اگر بزه‌کار بر اساس موازین قانونی کیفر نبیند، در جامعه اقداماتی انجام می‌شود که موجب فساد و تباهی و در نتیجه موجب هرج و مرج می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷). باید توجه داشت هدف کیفر با توجه به حق قربانیان جرم توجیه می‌گردد و اعتبار آن ناشی از رضایت خاطری است که در قربانی جرم و اطرافیان وی ایجاد می‌کند. اگر قربانیان جرایم، امیدی به سپرده‌شدن مجرمان به دست عدالت نداشته باشند، خودشان قانون را به دست می‌گیرند و این امر به انتقام‌ها منجر می‌گردد (مقیمی جاجی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

برخی مفسران اهل سنت (طبری، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۲۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲۲) و شیعه (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۱۵۸؛ ثلاثی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۱۲) و همچنین برخی پژوهشگران آیات احکام مانند صاحب کنز العرفان (فاضل مقداد، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۵۶) با این تعلیل که یهودیان در قتل‌ها و جنایات، تشریحاً محکوم و مجبور به خصوص قصاص بوده‌اند: «ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» (بقره: ۱۷۸) انتخاب میان قصاص، بخشش یا مصالحه را ویژه امت اسلامی دانسته‌اند؛ بنابراین بر خلاف تورات که در ارتباط با قتل عمد، فقط حکم قصاص مطرح شده و جواز عفو بیان نشده است (کتاب مقدس، ۱۳۸۰، خروج، ۲۱؛ ۲۴-۲۹) و بر خلاف انجیل که در آن فقط عفو است و قصاص نیست (کتاب مقدس، متی، ۵؛ ۳۹)، در قرآن کریم هم قصاص و هم عفو آمده است و خداوند درباره مسلمانان این تخفیف و رحمت را روا داشت که مجنی‌علیه یا ولی دم می‌تواند قصاص، عفو یا مصالحه کند و مجبور به قصاص نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۱۷۳). هر چند اگر مجنی‌علیه یا ولی دم،

تصدّق و عفو کنند رواست و این تصدّق، کفاره‌ای برای گناهان آنهاست (مانده: ۴۵). البته برخی مفسران در این باره نظر دیگری دارند و برای اهل تورات قصاص و عفو تشریح شده و برای اهل انجیل عفو و دیه تشریح شده است؛ ولی در قرآن هر سه تشریح شده است (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۵؛ ماوردی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۰؛ طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۳).

نظام جزایی اسلام زمانی که اعمال برخی کیفرها مانند قصاص را از طرفی به اختیار مجنی علیه یا قربانی جرم واگذار می‌شود و از سوی دیگر توصیه مؤکد بر عفو و گذشت از سوی آنها می‌گردد، می‌تواند اشاره به ارضا و تشفی خاطر بزه‌دیده باشد. اینکه در اسلام بر عفو تکیه شده و انتقام نهی شده، توجه ویژه به آرامش روانی و روحی افراد جامعه است که از نظر روان‌شناسی در بخشش این فرد گذشت‌کننده است که به آرامش فکری و روحی نایل می‌گردد. در فرهنگ قرآن نیز اولین اثر و فایده مستقیم عمل خیر که عفو و گذشت از مظاهر بارز آن است، به خود فرد است (اسراء: ۷؛ فصلت: ۴۶). البته قرآن کریم که در هر مورد مسائلی را با واقع بینی و بررسی همه‌جانبه دنبال می‌کند، در مسئله خون بی‌گناهان نیز حق مطلب را به دور از هر گونه تندروی و کندروی بیان داشته است، نه همچون آیین تحریف‌شده یهود فقط تکیه بر قصاص می‌کند و نه مانند مسیحیت کنونی فقط راه عفو یا دیه را به پیروان خود توصیه می‌نماید؛ چراکه دومی مایه جرئت است و اولی عامل خشونت و انتقام‌جویی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰۷). به عبارت روشن‌تر طبق آیه «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ» (بقره: ۱۷۸).

البته در نظر مشهور فقیهان امامیه برای موافقت در تبدیل قصاص به دیه پذیرش قاتل شرط است؛ اما برخی قبول از طرف قاتل در صورت توانایی پرداخت دیه را واجب می‌دانند؛ همچنین از نظر فقهی اولیای دم یا مجنی علیه می‌توانند به میزان دیه یا کمتر یا بیشتر یا با امور دیگر غیر مالی مصالحه کنند (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۹۰؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸).

۳. اصلاح و تربیت (اصلاح مجرم یا جامعه یا هر دو)

در متون دینی از جمله قرآن کریم موارد زیادی را به تمرکز در بحث اصلاح و تزکیه انسان، اختصاص داده است. قرآن تنها در پی مجازات صرف نیست تا مخاطبانش به خاطر ترس از عقاب و مجازات از ارتکاب جرم و گناه بپرهیزند، بلکه بر آن است آنها را به مقامی رهنمون سازد تا فطرت الهی را که بر وفق آن آفریده شده‌اند، دریابند. این مقام همان مقام خلیفه‌اللهی است که خداوند آن

را به پویندگان حقیقی عطا می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۹۴). در قرآن کریم به این نکته که هدف از بعثت پیامبران، تزکیه و تربیت انسان‌هاست، تصریح و تأکید شده است: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيَعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۵۱). یکی از احکام الهی در بیان شریعت اجرای کیفرهای الهی است که در ذیل این هدف کلی و مهم از بعثت انبیا و ارسال کتب آسمانی، قرار می‌گیرد.

لغت‌شناسانی که ریشه «زکو» را به معنای رشد و نمو گرفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۵۸)، در مورد انسان به صلاح (فیومی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) و طهارت تعبیر کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۰-۳۸۱). گویا در مورد انسان لازم یا ملزوم معنای رشد مقصود است. از این جهت مجازات وی می‌تواند یکی از موارد تزکیه (طریحی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۲) بعد از ارتکاب جرایم باشد.

وضع مجازات در اسلام صرفاً هدف انتقام‌جویانه نیست؛ به این معنا که اسلام هرچند در وضع مجازات‌ها اهداف متعددی را مورد توجه قرار داده است که مهم‌ترین آنها بازداشتن از ارتکاب جرم است و برای این منظور در برخی موارد مجازات نسبتاً شدیدی را مقرر داشته است تا این هدف را در حد امکان تأمین کند و به دنبال آن اهدافی چون اصلاح و درمان مجرم و نیز جلوگیری از طغیان احساسات انتقام‌جویانه را مورد توجه قرار داده است و این اهداف در جدیدترین نظام‌های کیفری امروز نیز مورد توجه قرار گرفته است (قیاسی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۵). قرآن با بیان هدف از بعثت پیامبران که همان تزکیه و تربیت انسان‌هاست، می‌فرماید: «... ما یریدُ اللهُ لیجعلَ علیکمُ مِنْ حَرَجٍ وَ لَکِنْ یریدُ لیطهرکمُ وَ لیتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَیکُمْ لَعَلَّکُمْ تَشکُرُونَ: خداوند نمی‌خواهد مشکلی برای شما ایجاد کند، بلکه می‌خواهد شما را پاک سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید، شاید شکر او را به جا آورید» (مائده: ۶).

به نظر می‌رسد از نظر فردی هدف غایی و اصلی مقررات دینی در اسلام، تطهیر انسان از آلودگی‌هاست. به تعبیر علامه طباطبایی قوانین اجتماعی از جمله قوانین جزایی در دین مبین اسلام مقدمه‌ای برای تکالیف عبادی و عبودیت حضرت حق بوده و آنها نیز مقدمه‌ای برای معرفت و شناخت باری تعالی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۹). اگرچه غایت نهایی علم و معرفت به حضرت حق است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۱۹)، کمترین اخلاق یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام و عبودیت آن و فساد مذکور نیز باعث اختلال معرفت

خواهد بود.

در هر حال یکی از اهداف مهم و اساسی کیفرها اصلاح و تربیت بزهکاران است (فیض، ۱۳۹۰، ص ۳۸۳)؛ زیرا وقتی به موضوع سقوط کیفر بزهکاران در صورت توبه در سیاست کیفری اسلام توجه می‌کنیم، این مفهوم قابل برداشت است؛ برای مثال کیفر محارب در فرضی که قبل از دستیابی به او توبه کرده باشد (مائده: ۳۴)، سارق پس از سرقت و قبل از اثبات جرم (مائده: ۳۸-۳۹) در صورتی که با شهادت شهود ثابت شود و توبه کند، پذیرش شهادت در صورت توبه بعد از قذف و محرومیت از ادای شهادت (نور: ۴-۵) و مرتکبان جرایم حدی که با اقرار ثابت شود که اگر پس از اقرار توبه کنند، حاکم حق عفو دارد و امثال آن؛ همه اینها حاکی از آن است که اسلام به دنبال اصلاح و تربیت بزهکاران است. در آیه ۱۶۰ سوره بقره، «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَاُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ» بیان شده که توبه از هر گناه و خطایی، جبران کردن آن است؛ مثلاً توبه از تحصیل مال حرام، رد کردن آن به صاحبش و... می‌باشد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۴۰).

از آیات متعددی در قرآن استنباط می‌شود که اولین اثر توبه پایدار سقوط کیفر است. ظاهر آیات مزبور بیانگر سقوط مجازات دنیوی و اخروی است؛ از جمله آیات ۱۳۳-۱۳۶ سوره آل عمران می‌باشد. طبق صراحت آیات مزبور کسانی که به سرعت به سوی مغفرت پروردگار و بهشت رضوان الهی قدم بر می‌دارند، انفاق می‌نمایند، خشم خود را کنترل می‌کنند، از گناهان دیگران نسبت به خود گذشت می‌نمایند و سرانجام در صورتی که گناهی مرتکب شده یا ظلمی به نفس خود روا داشته‌اند، از حضرت حق طلب مغفرت کرده و توبه می‌کنند.

به نظر برخی، طبق آیات شریفه مزبور، مسارعت به سوی مغفرت حضرت باری تعالی که در بیان «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ...» از آیه ۱۳۳ سوره آل عمران آغاز می‌شود و در انجام چهار عمل انفاق، کظم غیظ، عفو از خطاهای مردم و استغفار از گناهان محقق می‌شود.

از آیه ۱۳۶ سوره آل عمران که در ادامه مسارعین در مغفرت حضرت حق و در پاداش عمل آنها به شرح مزبور آمده است، معلوم می‌گردد که نه تنها کیفر گناهان ایشان ساقط شده و مورد لطف و مغفرت الهی قرار می‌گیرند، بلکه پاداش اعمالشان باغ‌هایی است که از زیر درختان آن نهرها جاری است و جاوید در بهشت برخوردار خواهند بود.

توبه از نظر منابع دینی واجب فوری است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۳۵۰) فوری بودن توبه به دلیل آن است که انسان باید صریح آثار سوء گناه و جرم را از وجود خود دور کند

تا راحت‌تر بتواند مسیر صلاح و درست را طی کند. در هر حال وجوب توبه از سوی مجرم و گناهکار و سقوط مجازات بر اثر آن، نشان‌دهنده این است که هدف اصلی در اسلام اصلاح و تربیت بزهکار است (نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)؛ زیرا در فرهنگ قرآن کسی که مرتکب جرم شد و توبه کرد، با توجه به شرایطی، دیگر نمی‌توان وی را مجازات کرد.

به دلیل اینکه هدف اصلی و مهم غالب کیفرها اصلاح بزهکار است، باید افراد جامعه طوری با مجرم اصلاح‌شده برخورد کنند که دوباره به روش قبلی برنگردد و اصلاح در وی تثبیت شود. در قرآن کریم از اینکه مجرم و گناهکار را سرزنش کنیم، نهی شده است؛ خصوصاً اینکه تحمل کیفر نیز کرده باشد. در ذیل آیه ۹۲ سوره یوسف به این بحث اشاره شده است: «قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ: [یوسف] گفت امروز ملامت و توبیخی بر شما نیست [و من عفو کردم]، خداوند شما را می‌آمرزد که او مهربان‌ترین مهربانان است.

وقتی برادران، یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را شناختند، به ظلم و گناه خود اعتراف کردند و از شرم سربه زیر انداختند و با ترس و دلهره تقاضای عفو و گذشت کردند. حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: هیچ توبیخ و ملامتی بر شما نیست. تریب به معنای ملامت و سرزنش است. برخی مفسران بعد از بیان مطلب فوق به این حلیث اشاره کردند که زانی را حد بزیند، اما او را به خاطر جرمی که مرتکب شده، ملامت و سرزنش نکنید (النحاس، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۴۵۶).

برخی صاحب‌نظران در خصوص فلسفه و علت نهی پیامبر از تعییر و سرزنش و به‌رخ‌کشیدن گناه و جرم آن است که حیای مرتکب از بین می‌رود و دیگر ننگی احساس نمی‌کند و مجدداً به آن جرم کشیده می‌شود (حطیبه، بی تا، ج ۶، ص ۸).

برخی نویسندگان نیز به آیات ۳۰-۳۱ سوره قلم استناد کرده‌اند: «فَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتْلَاؤُمُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا طَاغِينَ: سپس آنها رو به هم کردند و به ملامت یکدیگر پرداختند [ملامت‌کنندگان فریادشان بلند شد] و گفتند وای بر ما که طغیانگر بودیم». شاید سرش این نکته باشد که فرد تبهکار احساس شرمندگی بر اثر سرزنش‌ها و نگاه‌های معنادار به وی در جامعه، او را مجدداً به دامن تبهکاری برنگرداند (نوبهار، ۱۳۸۹، ص ۱۱۰)؛ اما به نظر می‌رسد مطلب نهی از سرزنش مجرم از آیه قابل استفاده نباشد؛ چراکه محتوای آیه آن است که هر کدام از افراد، دیگری را سرزنش و گناه را به او مستند می‌کردند.

به هر حال سرزنش دیگران، چه در معصیت و جرمی که مرتکب شده‌اند، چه در عیوب دیگر،

از گناهان بزرگ است. قرآن شریف با کلمه «وَيْلٌ» سرزنش کننده و غیبت کننده را تهدید کرده و فرموده است: «وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» (همزه: ۱). یکی از معانی «همزه» یعنی عیب‌های فرد را در مقابل روی او بگویند که این نوعی ملامت و سرزنش است و قرآن آن را نهی کرده است. البته برخی مفسران «لمزه» را به معنای طعنه زنده در مقابل روی شخص خطارکار معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۵۸؛ نووی الجاوی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۱). لمزه به معنای مسخره کردن نیز آمده است (دراز، ۱۳۸۷، ص ۸۱۸ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۰).

در هر حال «همزه» و «لمزه» هر دو صیغه مبالغه است. اولی از ماده «همز» در اصل به معنای شکستن است و از آنجا که افراد عیجیج و غیبت کننده شخصیت دیگران را درهم می شکندند، به آنها «همزه» اطلاق شده و «لمزه» از ماده «لمز» - بر وزن رمز- در اصل به معنای غیبت کردن و عیجیجی کردن است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۲۷، ص ۳۰۹). «همز» در اصل به معنای شکستن است. گویا طعنه زن یا عیب جو با این کارش دیگری را می شکند (سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ص ۶۰۱). در روایتی که از پیامبر ﷺ نقل شده نیز آمده است: بر فردی حد اجرا کرده بود، برخی از مردم پس از اجرای کیفر حد به او می گفتند خدا تو را خوار کرد. پیامبر ﷺ فرمود شیطان را علیه این فرد یاری نکنید (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۷۱). بر اساس بیان امام صادق علیه السلام، امیر مؤمنان علیه السلام بعد از قطع دست گروهی از سارقان نسبت به مداوای زخم هایشان و رسیدگی به وضع ظاهری آنان امر کردند و از آنان خواستند این گونه دعا کنند که خدایا این کار به حکم کتاب تو و سنت پیامبرت بود. سپس به آنان گفت: اگر توبه کردید، دست هایتان را سالم [از آتش] نگه داشته‌اید و اگر توبه نکنید، خود شما نیز به دست هایتان ملحق خواهید شد. پس از آن به قنبر فرمود: آزادشان کن تا بروند و به هر یک مالی بده که آنان را به شهرشان برساند (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۱۲۷-۱۲۸). این روایت به خوبی شیوه برخورد با مرتکب جرم را که مجازات بر وی اجرا شده، به می آموزد.

در مجموع وقتی فردی مرتکب جرم شده و مجازات آن را نیز تحمل کرده است و در فرهنگ دینی حتی توبه کرده و گذشته را اصلاح نموده است، سرزنش کردن و طعنه زدن به وی موجب تحقیر شخصیت وی شده و ممکن است با این رفتار از جامعه ایمانی دور شده و همین مسئله زمینه ساز بازگشتش به ورطه جرم و گناه شود.

۴. تأمین و اجرای عدالت (سزادهی)

وقتی مجرم مرتکب جرم می شود، در نگاه دینی حرمت و حریم احکام الهی را شکسته و قانون

دینی را نقض کرده است و این رفتار از نظر عقلی و نقلی او را مستحق کیفر کرده است. مجازات حتی اگر هیچ حکمت و فلسفه‌ای نداشته باشد، اما مقتضای عدالت است.

در قرآن کریم تجاوز از حدود الهی نهی شده و متجاوزان از آن ظالم شمرده شده‌اند: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۲۹) و تبعیت‌کنندگان از حدود الهی را اهل بهشت دانسته و آن را موجب نیل به فیض الهی معرفی کرده است: «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَدْخُلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يَدْخُلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء: ۱۳-۱۴). از این آیات استفاده می‌شود که وقتی مجرم مرتکب جرم می‌شود در نگاه دینی حرمت و

حریم احکام الهی را شکسته و قانون دینی را نقض کرده است و این رفتار او را مستحق کیفر کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۰۸). همچنین در قرآن کریم آمده است: «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ» و کیست بیدادگرت‌تر از آن کس که به آیات پروردگارش پند داده شود و آنگاه از آن روی بگرداند؟ قطعاً ما از مجرمان انتقام‌کشنده‌ایم» (سجده: ۲۲). برخی از مفسران تأکید می‌کنند که در اینجا منظور عقوبتی است که خداوند برای مجرم در نظر گرفته است (قاضی عبدالجبار اسدآبادی، ۱۴۲۶، ص ۳۳۱). در برخی تفاسیر تأکید شده است منظور در اینجا کسانی هستند که مرتکب گناهان می‌شوند و در انجام سنیات و گناهان متجری‌اند (طبری، ۱۴۱۵، ج ۲۱، ص ۷۰) و ارتکاب برخی گناهان موجب عقوبت دنیوی است.

در مرحله بعد، مجرم با ارتکاب جرم، عواطف و احساسات مجنی‌علیه و وابستگان به وی و همچنین سایر افراد جامعه را جریحه‌دار و احساس امنیت و آسایش را دچار نقص و خدشه می‌کند و همه این موارد از مصادیق بارز و آشکار ظلم و بی‌عدالتی هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی است. از منظر قرآن ارسال رسل و انزال کتب همه برای اقامه قسط و عدل است و تشریح کیفر و اجرای آن از مصادیق آن است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید: ۲۵). برخی گفته‌اند «میزان» استعاره از عدالت در میان مردم است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۳۷۴) و برخی می‌گویند بعید نیست که مراد از میزان مجموعه دین باشد که عقاید و اعمال انسان‌ها را توزین می‌کند و سعادت فردی و اجتماعی انسان‌هاست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۷۱). البته برخی دیگر گفته‌اند مراد از میزان، امام جامعه (ائممه عليهم‌السلام)

می باشد (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۵۲).

قرآن کریم در خصوص اجرای حق و عدالت در صدور و اجرای احکام الهی چنین بیان می دارد: «یا داوُد اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (ص: ۲۶). منظور از حکم به حق یعنی هر آنچه را که خداوند امر فرموده است، در موضع خودش قرار دهیم (طوسی، [بی تا]، ج ۸، ص ۵۵۶) و این چیزی جز عدالت نیست؛ پس بالحق یعنی بالعدل (دینوری، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۲۹) و عدم تبعیت از هوی یعنی در تمام مراحل اجرای احکام بین مردم نباید از خواهش های نفسانی و آنچه طبع به آن میل می کند، تبعیت کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۳۷).

در این راستاست که همه قوانین و مقررات کیفری از جمله مجازات مجرمان در راستای تحقق عدالت تشریح شده است و تا جایی که امکان دارد، باید بی عدالتی های حاصل از وقوع جرم از بین برود و وضعیت عادلانه قبل از وقوع جرم برقرار گردد.

۵. ارباب فردی، عمومی و تعلیمی (بازدارندگی)

برنامه قرآن بر آگاهی و تربیت انسان ها برای پیمودن راه سعادت تنظیم شده است که هم با برنامه منسجم فرهنگ سازی می کند و هم هشدار می دهد و تنبّه در جامعه ایجاد می کند؛ بنابراین یکی از اهداف وضع و اجرای کیفرها از منظر قرآن ارباب فردی، عمومی و تعلیمی است.

ارباب تعلیمی (Educative deterrence) یعنی تهدید به کیفر و اجرای آن علاوه بر اینکه مجرمان بالقوه را از ارتکاب جرم باز می دارد، بلکه در یک پروسه زمانی نسبتاً طولانی، افراد جامعه عادت می کنند که قانون مدار بوده، از نقض قوانین خوداری نمایند. در این مفهوم کیفر به صورت ناخودآگاه موانعی را در برابر ارتکاب جرم به وجود می آورد و آحاد جامعه را نسبت به تشخیص خوبی از بدی آموزش می دهد. برای نمونه وقتی که سارقی به دلیل ارتکاب جرم سرقت مجازات می شود، اخلاق عمومی نسبت به بدبودن جرم سرقت تقویت می شود.

بر اساس کلام الهی، کیفر دادن متخلفان و بزهکاران برای این است که هم خودشان هم دیگران آثار بد آن را ببینند و متنبه بشوند؛ در خصوص بیان کیفر سرقت (مائده: ۳۸) از واژه «نکال» استفاده شده است که به معنای کیفر و عقوبتی است که با اعمال آن مرتکب متنبه شده و موجب تنبّه دیگران نیز بشود.

نکال از ریشه نکل به معنای عاجزشدن از چیزی یا کاری است. «نکل عن الشیء» یعنی

ضعیف و عاجز شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۲۴-۸۲۵) که در قرآن کریم در جای دیگری چنین آمده است: «إِنَّ لَدَيْنَا أَنْكَالًا وَ جَحِيمًا» (مزمّل: ۱۲). در لغت «نکل» به کسر نون به معنای قید و بند نیز آمده است (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۹۸۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۷۳). برخی نیز در ذیل آیه ۶۳ سوره بقره در توضیح نکال گفته‌اند: نکال به معنای واقع شدن در مضیقه و عقب‌نشینی است؛ یعنی برگشتن از موقعیت موجود خود با واقع شدن در مضیقه و ابتلا. معنای عقوبت و ممانعت و منصرف شدن نیز از آثار نکال می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۰). خداوند متعال در آیه مربوط به جرم سرقت می‌فرماید: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (مانده: ۳۸). نکته مهم این است که خداوند در پایان آیه می‌فرماید: خداوند هم توانا و قدرتمند است، بنابراین دلیلی ندارد از کسی انتقام بگیرد و هم حکیم است، بنابراین دلیلی ندارد کسی را بی حساب کیفر دهد. یعنی در چنین مواردی کیفر دادن برای بازدارندگی مرتکب جرم است.

یکی دیگر از آیاتی که مستقیم بر بازدارندگی دلالت دارد، آیه مربوط به قصاص است. خداوند متعال ذیل تشریح کیفر قصاص می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ یعنی منشأ و علت تشریح قصاص ایجاد ملکه تقوا در انسان است که مهم‌ترین عامل بازدارندگی از ارتکاب جرم و گناه است. اینکه مدعی شویم اصل بازدارندگی است و ابزار رسیدن به آن اهمیت ندارد، سازگار با آموزه‌های دینی نیست (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۷۸ و ۸۴)؛ لذا وقتی به کتاب وحی رجوع می‌کنیم، در می‌یابیم که فلسفه این قوانین صرفاً بازدارندگی است؛ البته لازم است ذکر شود بازدارندگی منحصر در اعمال کیفر نیست و راه‌های مشروع دیگری نیز وجود دارد و اتفاقاً بر اعمال کیفر تقدم رتبی دارند و اعمال قوانین آخرین راه حل است.

همچنین در آیه‌ای دیگر مربوط به حد زنا بر حضور و مشاهده صحنه اجرای کیفر از سوی عده‌ای از مؤمنان تأکید شده، «وَلْيُشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور: ۲) و گفته شده است یکی از مهم‌ترین فایده چنین حضوری عبرت‌آموزی از صحنه اجرای کیفر است (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۹۵).

۶. حفظ نظم و امنیت اجتماعی

مهم‌ترین کارکرد قوانین و مقررات به‌طور کلی و قوانین جزایی به‌طور خاص در هر جامعه‌ای ایجاد و استقرار نظم و امنیت است. هر دولت یا حاکمیتی با وضع مقررات کیفری، نظم عمومی را

حفظ نموده و بنا به اهمیت حفظ نظم در جامعه، حقوق جزا ضمن نظارت بر نحوه اجرای مجازات‌ها این مقررات را با زبان امرانه قانونی تأمین می‌کند.

ارتکاب جرم و گناه در واقع روابط تمام افراد جامعه را دستخوش ناامنی و بی‌نظمی می‌کند و موجب گستاخی دیگر افراد شرور و رواج جرم و جنایت در تمام جامعه شده، قبح و زشتی عمل مجرمانه را از بین می‌برد. اینجاست که برخورد سریع، حتمی و قاطعانه با بزهکاران و اجرای مجازات‌های عادلانه، از گسستگی و فروپاشی امنیت و آرامش اجتماع جلوگیری می‌کند و موجب احیای سلامت و بهبود روابط اعضای جامعه می‌شود. بر همین اساس است که قرآن در خصوص «قصاص» می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹). برخی مفسران در بیان مفاد این آیه بیان می‌کنند که منظور قرآن کریم از اینکه در قصاص حیات است، این است که پیش از اسلام به جای یک نفر ده یا کمتر و بیشتر می‌کشتند؛ ولی با وضع قصاص به عوض یک نفس بیشتر از یک نفس را نکشند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۰). اعمال کیفر قصاص در این‌گونه موارد حافظ نظم اجتماعی و ثبات امنیت در جامعه است.

همچنین یکی از احکامی که همه فقیهان اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، مسئله وجوب حفظ نظام است (امام خمینی ره، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۴۶۱). صاحب جواهر الکلام در اشاره به این حقیقت می‌گوید: مسئله از امور روشن است و نیاز به دلیل ندارد (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۲۱، ص ۳۸۴).

منظور از نظام در اینجا همان کیان و اساس زندگی مردم است؛ لذا هر گاه در متون فقهی عبارت «نظام» یا حفظ نظام مطرح می‌شود، مراد شالوده جامعه و مصالح عمومی مردم است. منظور از نظام «حدود و ثغور یا کیان کشور و سرزمین‌های اسلامی»، «حکومت یا نظام سیاسی»، «مرکزیت جامعه مسلمین» و «نظام اسلام» است (ملک‌افضلی اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱).

بسیاری از فقیهان وقتی سخن از حفظ نظام می‌کنند، منظور حفظ نظام اجتماعی به‌طور مطلق است (اکبری، ۱۳۸۵، ص ۲۲)؛ تعابیری مانند «حفظ نظام الناس»، «حفظ نظام المجتمع»، «حفظ نظام العباد». البته تعبیر حفظ نظام مسلمین نیز زیاد به کار رفته است که دارای اهمیت ویژه بوده و به تعبیر امام خمینی از واجبات مؤکد می‌باشد (امام خمینی ره، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹) «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ» (شوری: ۱۳).

همچنین در جای دیگر جلوگیری از تباهی و فساد در جامعه را مستلزم اعمال مجازات و جزای کردار مجرمانه افراد می‌داند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ

الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (روم: ۴۱). گفتنی است طبق نقلی از مفسران، مراد از فساد، نیامدن باران است؛ زیرا وقتی که باران نبارد، در بیابان نبات نروید و در دریا جانوران نابود شوند (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۷، ص ۱۸۵). یکی از مهم‌ترین زمینه‌های ایجاد فساد در جامعه اختلال و بی‌نظمی در آن است که ارتکاب جرایم از مهم‌ترین عوامل بی‌نظمی و اختلال در نظام اجتماعی است و اعمال کیفر می‌تواند تا حدودی با آن مقابله کند و از نظم و امنیت محافظت کند.

امام خمینی علیه السلام بعد از بیان اینکه احکام اسلام اعم از سیاسات، امور مالی و حقوق تا قیامت لازم‌الاجراء است و این امر مقتضی تشکیل حکومت و ولایت است، می‌گوید: حفظ نظام از واجبات بسیار مؤکد است و ایجاد اخلال در امور مسلمانان از امور مورد غضب است. این نظام به پا داشته نمی‌شود و جلوی اختلال گرفته نمی‌شود مگر به وسیله یک والی و تشکیل حکومت (امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹). اعمال کیفر و داشتن نهاد حقوق کیفری (نهاد اعمال کیفر بر مجرمان) از مهم‌ترین ابزارهای هر حاکمیت (به‌عنوان آخرین راه حل) می‌باشد. یکی از احکامی که همه فقیهان اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، مسئله وجوب حفظ نظام است (آشتیانی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۲۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۶۱۹؛ منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۴۸). فقها این اصل را به‌عنوان یک قاعده عقلی و ضروری، تا آنجا مسلم تلقی نموده‌اند که در بسیاری از موارد به‌خاطر حفظ این اصل دست از احکام اولیه برداشته و به احکامی ثانوی فتوا داده‌اند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۴۹).

آیات بسیاری در قرآن از فساد نهی کرده و مبعوض بودن فساد و مفسدان را با بیان‌های مختلف تکرار نموده است. از جمله می‌توان به آیات ۶۰ و ۲۰۵ سوره بقره، آیه ۷۴ سوره اعراف، آیه ۶۴ سوره مائده و آیات ۷۷ و ۸۳ سوره قصص، اشاره کرد.

به باور یکی از فقیهان معاصر منظور از افساد آن اعمالی است که موجب اختلال در نظام اجتماع می‌شود؛ به گونه‌ای که نظم و آرامش عمومی از بین برود. در نتیجه هر کاری که اگر در میان مردم رایج شود، موجب انحلال و الغای نظام جامعه گردد، افساد به شمار می‌آید (گلبایگانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۱۶).

در نتیجه با توجه به اینکه در جامعه اسلامی یک سلسله هنجارهایی به‌عنوان قانون پذیرفته شده و افرادی که قوانین مذکور را نقض می‌کنند، در واقع نظم اجتماعی ایجاد شده را نقض کرده‌اند، حاکم اسلامی با اعمال کیفر این نقض را از بین می‌برد. پس یکی از اهداف مهم کیفرها در اسلام

حمایت از نظام اجتماع و حفظ کیان جامعه است. جامعه دینی برای رسیدن به اهداف خود یکی از نهادهای ضروری برای جامعه اسلامی را وضع کیفر برای متجاوزان از حریم شریعت می‌داند.

۷. پاسداشت حدود و حریم الهی

در قرآن کریم آیاتی به بحث اشاره دارند (بقره: ۲۲۹-۲۳۰؛ حج: ۳۰؛ طلاق: ۱) که احکام و تشریح الهی از جمله حد و مرزهایی هستند که خداوند قرار داده است و برای افرادی که از آنها تعدی کنند، مجازات سخت (اعم از دنیایی یا آخرتی) قرار داده است. حدود و حریم الهی مناطق ممنوعه‌ای می‌باشد که حد و مرزهای آن با امر و نهی‌های خداوند تعیین شده است. قرآن کریم نیز ما را به پاسداشت حریم الهی فرا می‌خواند: «ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ» (حج: ۳۰).

به تصریح قرآن خداوند احکام و مقررات خود را حدود الهی می‌داند و تأکید می‌کند که از آنها تعدی نشود. یکی از عناوین کلی که در قرآن مجید وعده دوزخ درباره آن داده شده است، تعدی از حدود الهی است. خداوند متعال در آیه ۱۴ سوره نساء بعد از بیان احکام ارث می‌فرماید: «وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَّعَدِ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ: و آن کس که نافرمانی خدا و پیامبر را کند و از حدود الهی تجاوز نماید، او را در آتشی وارد می‌کند که جاودانه در آن خواهد ماند و برای او مجازات خوارکننده‌ای است». منظور از حدود الهی احکام، قوانین و مقررات است (مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۵۲؛ زحیلی، ج ۴، ص ۲۸۶؛ راغب اصفهانی، ص ۲۲۱).

گرچه در لغت برای واژه «حدّ» سه معنای متفاوت منع، انتهای هر چیزی و شدت گفته شده (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳)، ظاهراً هر سه معنای مفهوم منع باز می‌گردد؛ چراکه انتهای هر چیزی مانع از در آمیختن آن با اشیای دیگر می‌شود. احکام الهی از این رو حدود الهی شمرده است که برای انسان مناطق ممنوعه‌ای ایجاد می‌کند که وارد آن نگردد؛ همچنین مجازات‌های شرعی پیش‌بینی شده در اسلام را از این جهت حدّ گفته‌اند که در بسیاری اوقات مانع از تکرار آن می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۹۴). در نتیجه تعبیر «تَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ» در چندین مورد از آیات قرآن مجید آمده است که همه آنها بعد از بیان يك رشته احکام الهی است. در آیه ۱۴ سوره نساء و همچنین در آیات ۲۲۹-۲۳۰ سوره بقره و آیه ۱ سوره طلاق بعد از بیان قسمتی از احکام طلاق در آیه ۱۸۷ سوره بقره بعد از بیان ممنوع بودن آمیزش جنسی در اعتکاف و بعضی احکام روزه و در آیه ۴ سوره مجادله بعد از بیان کفار ظهار این تعبیر آمده است.

از مجموع این آیات استفاده می‌شود که حدود الهی مفهوم گسترده‌ای دارد که همه این‌گونه احکام را شامل می‌شود. البته حدود الهی اعم از مواردی است که شارع مقدس برای تعدی به آنها مجازات دنیوی وضع کرده یا بدون کیفر دنیوی است. از جمله احکام الهی که در قرآن بدان‌ها تصریح شده، احکام کیفری است که در برخی از آنها مانند آیه ۲ سوره نور و آیه ۳۸ سوره مانده کیفر تعدی از احکام الهی را نیز بیان کرده است. در روایتی نیز در جریان کیفر دادن نجاشی شاعر توسط حضرت علی علیه السلام به خاطر شرب خمر علنی در ماه رمضان که هم شرب خمر کرده بود و هم حرمت ماه رمضان را در هم شکسته بود، حضرت فرمود چون از حدود الهی تعدی کرده است، باید متحمل کیفر آن بشود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۱۶). محقق اردبیلی در ذیل آیه «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (بقره: ۲۲۹) می‌گوید: یعنی افرادی که تعدی از حدود الهی می‌کنند، بر خود ظلم کرده، مستوجب عذاب اخروی بلکه دنیایی مانند حبس و تعزیر و حد می‌گردند (اردبیلی، بی‌تا، ص ۶۰۷).

روایات در حد استفاضه وجود دارد که دلالت می‌کند بر اینکه خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای هر کس که از آن حد تعدی و تجاوز کند نیز حدی مقرر فرموده است (برقی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۷۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۹۹). همچنین در روایتی که از امام رضا علیه السلام نقل شده است که علت نیاز به امام این است که خداوند برای اعمال مردم، حدی قرار داده که نباید از آن تجاوز کنند و مردم معمولاً برای دست یافتن به لذت‌ها و منافع، به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند و از حد خود می‌گذرند؛ لذا به فرد امینی نیاز است که زمام امور را به دست گرفته، مردم را از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران و از فساد و وارد شدن در آنچه ممنوع شده‌اند، بازدارد و حدود و احکام الهی را در جامعه اقامه نماید (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۵۳).

۸. حفظ و حمایت از حیات فردی و اجتماعی^۱

قرآن کریم در تشریح برخی کیفرها مانند قصاص بحث حفظ حیات فردی و اجتماعی می‌داند. در تعبیری کوتاه قرآن قصاص را مایه حیات جامعه می‌داند. «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹).

^۱. این هدف با مورد ششم (حفظ نظم و امنیت اجتماعی) ممکن است اشتراکاتی داشته باشد؛ اما هر کدام می‌تواند دارای مباحث مستقل از هم باشد. تمرکز هدف محل بحث بیشتر بر حفظ حیات فردی و جمعی است.

برخی در مقام بیان حکمت تشریح قصاص می‌گویند: حکمت تشریح قصاص صیانت از حیات جامعه است؛ زیرا بهترین مانع برای جلوگیری مردم از جرئت بر قتل نفس است و اگر افراد اجتماع به‌طور قطعی بدانند که هر گاه اقدام به قتل نفس کنند، اصل بر قصاص بوده و در اجرای قانون قصاص در صورت عدم عفو و بخشش از سوی اولیای دم استثنایی راه ندارد، از ترس آن جرئت بر این خیانت نمی‌کنند. در این زمینه امام سجاد علیه السلام فرمودند: چون اگر کسی تصمیم بگیرد کسی را بکشد و بداند که در این صورت قصاص خواهد شد، از کشتن خودداری می‌کند. پس هم موجب زنده ماندن کسی است که خواسته او را بکشد، هم موجب زنده ماندن جنایتکاری است که قصد آدم‌کشی دارد و هم مایه زنده ماندن دیگرانی است که می‌دانند قصاص واجب است و از ترس آن، جرئت آدم‌کشی پیدا نمی‌کنند (تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۵۹۵).

بنابراین کسانی که بر این باور تکیه می‌کنند که قصاص به دلیل اینکه يك فرد کشته شده و به واسطه قصاص فرد دیگری هم کشته می‌شود، موجب ازدیاد مرگ است، باور درستی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا نتیجه را که از کشتن آن يك نفر عاید اجتماع می‌شود، در نظر نگرفته‌اند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹). شاید بر همین نکته در آیه قرینه‌ای باشد که از آنجا که قانون قصاص، ضامن عدالت و امنیت و رمز حیات جامعه است. در پایان آیه می‌فرماید: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»؛ یعنی اجرای این قانون، موجب خودداری از بروز قتل‌های دیگر است.

در هر حال شارع مقدس برای حفظ حیات افراد جامعه راهکارها و موانعی را پیش‌بینی کرده است؛ برخی تهدیدهای اخروی مانند وعده‌دادن به عذاب قیامت و جهنم «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَبِجْرَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (نساء: ۹۳) و برخی دنیوی مانند کیفر قصاص که در آیات قرآن تصریح شده است (حسینی جرجانی، ج ۲، ص ۶۸۷). بنابراین اگر انسان به مراتبی از تکامل اخلاقی رسید که قصاص یعنی ترمیم امور و تأمین حیات فردی و جمعی به روشی دیگر و جایگزین حذف فیزیکی میسر بود، رجحان نیز خواهد داشت؛ زیرا هدف اعدام نیست؛ هدف حیات است و خداوند نسبت به همه بندگان و مخلوقات رحیم و مهربان است. از همین رو آیه شریفه محل بحث، مغز انسان‌ها و خردمندان و نه احساسات و عواطف آنها را مورد خطاب قرار داده و قصاص را حیات و زندگی معرفی کرده است: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره: ۱۷۹)؛ یعنی مسئله قصاص یک مسئله احساساتی و انتقام‌جویی نیست، بلکه قانونی است که با تکیه بر عقل و درایت وضع شده و یک حکم عقلانی و منطقی است و صاحبان عقل‌های سالم باندیشه و

تفکر تصدیق خواهند کرد که این قانون منشأ حیات اجتماعی و امنیت جامعه خواهد بود. تعبیر «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در پایان این آیه شریفه نیز تأکید دیگری بر این مدعاست. به نظر می‌رسد آیه محل بحث نه تنها امری عقلانی را مطرح و خرد انسان‌ها را مورد خطاب قرار داده است، بلکه به احساسات و عواطف انسان‌ها نیز توجه دارد.

در نتیجه حیات اجتماعی سالم در سایه وجود امنیت و آسایش عمومی و رعایت حقوق و تکالیف متقابل است و آسایش عمومی در گرو حفظ اصول و ارکان یک حیات اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث مطرح‌شده در این مقاله به نظر می‌رسد اهداف مجازات در سطوح مختلف فردی و اجتماعی در قرآن مطرح شده است:

۱. بخشی از اهداف به کلیت احکام و مقررات تشریحی اسلام بر می‌گردد؛ تأمین جامعه پاک و سالم و در مسیر سعادت نیاز به برنامه منسجم و همه‌جانبه دارد که از دانه‌های این زنجیره به هم پیوسته نظام کیفری و به دنبال آن وضع و اجرای کیفر به صورت یک امر حداقلی در جامعه است.
۲. برخی از اهداف مطرح‌شده به مسائل اجتماعی و جامعه بر می‌گردد. حفظ نظم و امنیت اجتماع یا ارباب و بازدارندگی عمومی و همچنین ارباب تعلیمی، یا اصلاح رفتارهای اجتماعی و پاکسازی جامعه از آلودگی جرم و گناهان و همچنین تأمین عدالت.
۳. مواردی از اهداف هم از منظر قرآن مربوط به فرد مرتکب یا بزه‌دیده است. تطهیر مجرم، ارباب (بازدارندگی) خاص، اصلاح و تربیت مرتکب و تشفی و آرامش خاطر بزه‌دیده از این دسته هستند.

منابع و مآخذ

۱. آشتیانی، میرزا محمدحسن، القضاء، تهران: چاپخانه رنگین، ۱۳۶۹ ش.
۲. آقایی، مجید، مکاتب کیفری، تهران: انتشارات خرسندی، ۱۳۸۶ ش.
۳. آنسل، مارک، دفاع اجتماعی، ترجمة محمد آشوری و علی حسین نجفی ابرندآبادی، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث والاثیر، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد طناحی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۴ ش.
۵. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
۷. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر والتنویر (تفسیر ابن عاشور تونسلی)، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۸. ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، قم: انتشارات الزهراء ع، ۱۳۷۰ ش.
۹. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ش.
۱۰. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ابن وهب دینوری، عبدالله بن محمد، الواضح فی تفسیر القرآن الکریم (تفسیر ابن وهب دینوری)، تحقیق: احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان وروح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: ناصح یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. ابوحیب، سعدی، القاموس الفقهی لغة واصطلاحاً، دمشق: دارالفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۵. ابوزهره، محمد، الجریمة والعقوبة، القاهرة: دارالفکر العربی، ۱۴۲۷ ق.
۱۶. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، تحقیق: محمدباقر بهبودی، تهران: مکتبة المرتضویة، بی تا.
۱۷. اردبیلی، محمد علی، حقوق جزای عمومی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. اکبری، کمال: رابطه مشروعیت و مشارکت سیاسی، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵ ش.

۱۹. امام خمینی رحمته الله علیه، سیدروح الله موسوی، البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۲۱ق.
۲۰. امام خمینی رحمته الله علیه، سیدروح الله موسوی، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۰ش.
۲۱. امام خمینی رحمته الله علیه، سیدروح الله موسوی، صحیفة امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸ش.
۲۲. الهام غلامحسین و برهانی محسن؛ درآمدی بر حقوق جزای عمومی؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۹۲ش.
۲۳. الهام، غلامحسین، برهانی، محسن؛ درآمدی بر حقوق جزای عمومی (واکنش در برابر جرم)؛ تهران: نشر میزان، ۱۳۹۳ش.
۲۴. بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۵. برقی، احمدبن محمد، المحاسن، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۰ش.
۲۶. بروجردی، آقاحسین، جامع أحادیث الشیعة، ج ۳۰، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ۱۳۸۶ش.
۲۷. بستانی، فواد افرام، المنجد الابدی (فرهنگ ابجدی عربی - فارسی)، ترجمة رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۲۸. بغدادی کاظمی، جوادبن سعید (فاضل جواد)، مسالك الافهام الى آیات الاحكام، تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۵ش.
۲۹. تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام، التفسیر المنسوب الى الامام العسکری علیه السلام، قم: مدرسة الامام المهدي؟ عج؟، ۱۴۰۹ق.
۳۰. ثلاثی، یوسف بن احمد، تفسیر الثمرات الیانة والاحکام الواضحة القاطعة، یمن: مكتبة التراث الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۳۱. جعفری، محمد تقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۳۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.

٣٣. جوهری، احمد بن عبیدالله، مقتضب الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر علیهم السلام، تحقیق: نزار منصور، قم: مكتبة الطباطبائي، بی تا.
٣٤. حر عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الائمة (تكملة الوسائل)، تحقیق: محمد بن محمد حسین قائینی، قم: مؤسسة معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ١٤١٨ ق.
٣٥. حسینی جرجانی، سید امیر ابی الفتح، آیات الاحکام (تفسیر شاهی)، تحقیق: میرزا ولی الله اشراقی، تهران: انتشارات نوید، ١٤٠٤ ق.
٣٦. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ١٤١٤ ق.
٣٧. حسینی، عمار عباس، وظيفة الردع العام للعقوبة (دراسة مقارنة فی فلسفة العقوبة)، بیروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠١١ م.
٣٨. حصری، احمد، السياسة الجزائية فی فقه العقوبات الاسلامی المقارن، بیروت: دارالجيل، ١٤١٣ ق.
٣٩. خطیبه، الشیخ الطیب أحمد، شرح ریاض الصالحین، مصدر الكتاب: دروس صوتیة قام بتفریغها موقع الشبكة الإسلامية: <http://www.islamweb.net>، بی تا.
٤٠. حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی)، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال والحرام، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٣ ق.
٤١. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم ودواء کلام العرب من الکلوم، تحقیق: حسین بن عبدالله عمری و دیگران، بیروت: دارالفکر المعاصر، ١٤٢٠ ق.
٤٢. خسروشاهی، قدرت الله، فلسفة قصاص از دیدگاه اسلام، قم: بوستان کتاب، ١٣٨٠ ش.
٤٣. دراز، محمد عبدالله، ترجمه محمد رضا عطایی، آیین اخلاق در قرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، ١٣٨٧ ش.
٤٤. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت: الدار الشامیة، ١٤١٢ ق.
٤٥. رواندی، قطب الدین، فقه القرآن، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٥ ق.

۴۶. زحیلی، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، بيروت: دارالفكر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۴۷. زحیلی، وهبه، التفسير الوسيط (زحیلی)، دمشق: دارالفكر، ۱۴۲۲ق.
۴۸. زمخشری، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، بيروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۰۷ق.
۴۹. سبحانی، جعفر، الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، قم: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام، ۱۳۸۱ش.
۵۰. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الاسلامي ومنابعه، بيروت: دارالاضواء، ۱۴۱۹ق.
۵۱. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحكام في بيان الحلال والحرام، تحقيق: مؤسسة المنار، قم: دفتر آیت الله سبزواری، ۱۴۱۳ق.
۵۲. سلیمانی، حسین، عدالت کیفری در آیین یهود، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴ش.
۵۳. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم (تفسیر سمرقندی)، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۶ق.
۵۴. سید کریمی حسینی، عباس، تفسیر علین، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۲ش.
۵۵. شامبیاتی، هوشنگ، حقوق جزای عمومی براساس قانون جدید، تهران: نشر مجد، ۱۳۹۳ش.
۵۶. شرتونی، سعید خوری، اقرب الموارد في فصح العربية والشوارد، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۵۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق: سيد محمد کلانتر، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۵۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، تمهيد القواعد الاصولية والعربية لتفريع قواعد الاحكام الشرعية، تحقيق: عباس تبریزیان و دیگران، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵۹. صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل یاسین، بيروت: عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.

۶۰. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد شیرازی، شرح اصول الکافی، تحقیق: محمد خواجوی و علی عابدی شاهرودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
۶۱. صدوق، محمدبن علی؛ علل الشرایع؛ تحقیق: سیدمحمدصادق بحرالعلوم؛ النجف الاشرف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۵ق.
۶۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ مصحح: فضل الله یزدی طباطبائی؛ ج ۳، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.
۶۴. طبری، محمدبن جریر؛ جامع البیان عن تأویل ای القرآن؛ تحقیق: صدقی جمیل عطار؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۶۵. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق: سیداحمد حسینی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۶۶. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق: احمد قصیر عاملی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۷. طوسی، محمدبن حسن؛ المیسوط فی فقه الامامیه؛ تحقیق: محمدباقر بهبودی؛ قم: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۸ق.
۶۸. طوسی، محمدبن حسن؛ تهذیب الاحکام؛ تحقیق: سیدحسن موسوی خراسان؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۶۹. طبیب، سیدعبدالحسین؛ اطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۷۰. عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن؛ معجم المصطلحات والألفاظ الفقهیة؛ القاهرة: دارالفضیلة، بی تا.
۷۱. عمید زنجانی، عباسعلی؛ فقه سیاسی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۴۲۱ق.
۷۲. عمید، حسن؛ فرهنگ فارسی؛ تهران: انتشارات پارمیس، ۱۳۸۹ش.
۷۳. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله سیوری؛ کنز العرفان فی فقه القرآن؛ تحقیق: سیدمحمد قاضی؛ قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ق.

۷۴. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله سیوری؛ **نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية**؛ تحقیق: سیدعبداللطیف حسینی کوه کمری؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.

۷۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ تحقیق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی؛ قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۰ق.

۷۶. فیض، سیدرضا؛ «تفسیری عارفانه بر دو حکم ربا و زنا»، نامه مفید؛ ۶، ش ۲۲، ۱۳۷۹ش.

۷۷. فیض، علیرضا؛ **مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام**؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۰ش.

۷۸. فیومی، احمد بن محمد؛ **المصباح المنیر**؛ قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.

۷۹. قاضی عبدالجبار اسدآبادی، عبدالجبار بن احمد؛ **تنزیه القرآن عن المطاعن**؛ بیروت: دارالنهضة الحديثة، ۱۴۲۶ق.

۸۰. قرشی، سیدعلی اکبر؛ **قاموس قرآن**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.

۸۱. قمی، علی بن ابراهیم؛ **تفسیر القمی**؛ تحقیق: سیدطیب موسوی جزائری؛ قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

۸۲. قیاسی، جلال الدین و دیگران؛ **مطالعة تطبیقی حقوق جزای عمومی اسلام و حقوق موضوعه**؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰ش.

۸۳. کاتینگهام، جان؛ «فلسفه مجازات»؛ ترجمه ابراهیم باطنی و محسن برهانی؛ فصلنامه فقه و حقوق؛ ۴، ش ۴، ۱۳۸۴ش.

۸۴. کاشانی (القاسانی)، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص الحکم**؛ ج ۴، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ش.

۸۵. کاشانی، فتح الله بن شکرالله؛ **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**؛ تهران: کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۶ش.

۸۶. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق؛ **شرح علی فصوص الحکم**؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۷۰ش.

۸۷. کتاب مقدس؛ ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۰ش.

۸۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ تحقیق: علی اکبر غفاری؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.

۸۹. گرجی، ابوالقاسم؛ مقالات حقوقی؛ تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۸۶ش.
۹۰. گلپایگانی، سیدمحمد رضا موسوی؛ الدر المنضود فی احکام الحدود؛ تحقیق: علی کریمی جهرمی؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۹۱. ماتریدی، محمد بن محمد؛ تأویلات اهل السنة؛ تحقیق: فاطمه یوسف نجمی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۵ق.
۹۲. ماوردی، علی بن محمد؛ النکت والعیون (تفسیر ماوردی)؛ تحقیق: سید بن عبدالمقصود؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
۹۳. مدرسی، محمد تقی؛ من هدی القرآن؛ تهران: دار محیی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۹۴. مراغی، احمد بن مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی بی تا.
۹۵. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین؛ القصاص علی ضوء القرآن والسنة؛ تحریر سید عادل علوی؛ قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق.
۹۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ دایرة المعارف قرآن کریم؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۲ش.
۹۷. مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم؛ قاهره: دارالحدیث، ۱۴۱۲ق.
۹۸. مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ تحقیق: حسین درگاهی؛ تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۹۹. مصطفوی، حسن؛ التحقیق: فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۱۰۰. مصطفوی، حسن؛ تفسیر روشن؛ تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰ش.
۱۰۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ش.
۱۰۲. معلوف، لوئیس؛ المنجد فی اللغة؛ تهران: نشر بلاغت، ۱۳۸۶ش.
۱۰۳. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ش.
۱۰۴. مقاتل بن سلیمان؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ تحقیق: عبدالله محمود شحاته؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۱۰۵. مقیمی حاجی، ابوالقاسم؛ «فلسفة مجازات در اسلام (۱)»؛ فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام؛ قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ش ۵۱، ۱۳۸۶ش.

۱۰۶. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۱۰۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۵ ش.
۱۰۸. ملک‌افضلی اردکانی، محسن؛ «آثار قاعده حفظ نظام»، فصلنامه حکومت اسلامی؛ قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ش ۵۸، ۱۳۸۹ ش.
۱۰۹. منتظری، حسینعلی؛ الحدود؛ قم: انتشارات دارالفکر، بی تا.
۱۱۰. منتظری، حسینعلی؛ دراسات فی ولایة الفقیه وفقه الدولة الاسلامیة؛ قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۹ ق.
۱۱۱. موسوی بجنوردی، سیدمحمدحسن؛ القواعد الفقهیة؛ تحقیق: مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۱۱۲. نائینی، میرزا محمدحسین؛ تنبیه الامة وتنزیه الملة؛ تحقیق: سیدجواد ورعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۴ ق.
۱۱۳. نجفی خمینی، محمدجواد؛ تفسیر آسان (منتخب از تفاسیر معتبر)؛ تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ ق.
۱۱۴. نجفی، محمدحسن؛ جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام؛ تحقیق: عباس قوچانی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۶ ش.
۱۱۵. النحاس، ابوجعفر احمدبن محمد؛ معانی القرآن؛ تحقیق: محمد علی الصابونی؛ مکه: جامعة أم القرى، ۱۴۰۹ ق.
۱۱۶. نراقی، احمدبن محمد مهدی؛ عوائد الايام؛ بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱۷. نوبهار، رحیم؛ اهداف مجازات‌ها در جرایم جنسی (چشم‌اندازی اسلامی)؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۱۸. نووی الجاوی، الشیخ محمدبن عمر؛ مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید؛ تحقیق: محمد أمين الضناوی، [بی جا]: دارالکتب العلمیة؛ بی تا.
۱۱۹. هلالی عامری، سلیم بن قیس؛ کتاب سلیم بن قیس؛ تحقیق: محمدباقر انصاری؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۰۵ ق.
۱۲۰. یدالله پور، بهروز؛ کرامت انسان در قرآن (ماهیت، مبانی و موانع)؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۹۱ ش.

