



فصلنامه علمی پژوهشی اخلاق پژوهی

سال هشتم • شماره چهارم • زمستان ۱۴۰۴

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 8, No. 4, Winter 2026



اخلاق مجازات تعزیر در فقه امامیه: تحلیل نظریه آیه الله العظمی صافی گلپایگانی

احمد کریمی*

doi 10.22034/ethics.2025.52147.1817

چکیده

تعزیر (ادب‌مند کردن فرد با مجازات‌هایی پایین‌تر از حد شرعی) یکی از ارکان فقه جزای اسلامی است. در این پژوهش - با روش تحلیلی - به ابعاد و ملاحظات اخلاقی نظریه فقه التعزیر فقیه فقید معاصر، آیه الله العظمی صافی گلپایگانی پرداخته شده است. یافته‌ها نشان‌دهنده تلقی اخلاقی مثبت لغویان و فقها از واژه تعزیر است و ادب‌مند کردن فرد و جامعه می‌تواند در مورد کودکان و بهائیم و حتی به شکل لفظی باشد و منوط به وقوع بزه نیست. حیثیات روان‌شناختی و اجتماعی مجرم، همچنین نیت، کیفیت و کمیت جرم، آثار و تبعات فردی و اجتماعی آن، حاکم و قاضی، نوع، میزان و غایات تعزیر و آثار فردی و اجتماعی، عناصر تعیین‌کننده تعزیر هستند. نظریه تعزیر آیه الله صافی گلپایگانی، با اتکا به تفاوت‌های افراد و بزه و با توجه به تنوع غایات اخلاقی تعزیر - در سطوح فردی، اجتماعی و حکومتی - بر سیالیت تعزیر استوار شده و رهیافتی برای تناسب جرم و مجازات، دفاع از حقوق و کرامت انسانی و توجه به خیر عمومی فراهم می‌کند و نظریه تعزیر تدرجی - از نظر اخلاقی - به «بهترین بازگشت بر اساس خیر عمومی» منجر می‌گردد که هم‌زمان سزادهی، بازدارندگی، اصلاح و جبران یا عدالت ترمیمی را پوشش می‌دهد و اخلاق فضیلت اجتماعی را تداعی می‌کند.

کلیدواژه‌ها

اخلاق تعزیر، آیه الله صافی گلپایگانی، سیالیت تعزیرات، اخلاق مجازات اسلامی، کرامت انسانی.

* دانشیار گروه کلام دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | ahmad.karimi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

■ کریمی، احمد. (۱۴۰۴). اخلاق مجازات تعزیر در فقه امامیه: تحلیل نظریه آیه الله العظمی صافی گلپایگانی. فصلنامه

اخلاق پژوهی، ۸(۲۹)، ۴۵-۶۴. doi: 10.22034/ethics.2025.52147.1817

۱. مقدمه

«تعزیر» یکی از قوانین بازدارنده اسلام برای تربیت انسان و جامعه اسلامی است که میزان آن کمتر از حدود است. برخی فقیهان، تمایز میان حدود و تعزیرات را تا ده مورد برشمرده‌اند. می‌توان گفت در حالی که «حدود» عمدتاً متمرکز بر حقوق الهی است، تعزیرات می‌تواند شامل حقوق الهی و انسانی و یا به صورت ترکیبی باشد. مرارت‌ها و تلخی اولیه تعزیرات، در نگاه اول، نگرانی‌ها، ابهامات و شبهاتی القا می‌کند، حال آنکه احکام و قواعد حاکم بر فقه تعزیر امامیه، از غایات و الزامات اخلاقی مهمی برخوردار است که ملاحظات و حقوق انسانی را در سطح کلان مورد توجه قرار داده و باید به مثابه پیوست اخلاقی و کلامی مورد بازخوانی قرار گیرد. مطالعه موردی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران در ۱۳۶۱، با عنوان التعزیر، احکامه و ملحقاته اثر آیه الله العظمی صافی گلپایگانی، به دلیل پیشینه فقه‌ای و تصدی بلنددامنه منصب مرجعیت دینی و سابقه هشت سال حضور در شورای نگهبان در نهاد نظارت بر تقنین ابعاد انسانی تعزیر، به ما این امکان را می‌دهد تا یکی از ابواب مهم فقه کیفری را با رویکرد اخلاقی و از منظر یکی از فقیهان نام‌آور امامیه که در فضای معاصر می‌زیسته و از وجوه و ابعاد حقوق بشر مدرن نیز آگاهی داشته، فهم کنیم. در خلأ مطالعات پیشین، این نخستین پژوهشی است که «فقه التعزیر» را از زاویه اخلاقی مورد تحلیل قرار می‌دهد و در پی آن است تا ابعاد مختلف نظریه ایشان درباره تعزیر را از زاویه فلسفه اخلاق و به روش تحلیل مضمون بررسی کند.

از آنجا که تعزیر و اضلاع آن با مسائل حقوق انسانی، آزادی‌های فردی، کرامت انسانی، مصالح فردی و اجتماعی و خیر عمومی ارتباط وثیقی دارد، ضرورت پژوهش مستقل در این باره مشخص می‌گردد. از منظر فلسفه حقوق اسلامی و امامیه، احکام و افعال الهی معلل به اغراض و دارای غایاتی برای انسان و جامعه است و از آنجا که غایت القصوای دین، سعادت آدمیان است، جست‌وجو در ابعاد و حیثیات فقه تعزیر، روشن می‌سازد که نظام تعزیرات اسلامی از چه مکانیزم‌های اخلاقی برای سعادت غایی انسان بهره جسته است. در مقابل ادعاهایی که تلاش کرده‌اند تا مجازات تعزیر را غیر مبتنی بر یک نظام اخلاقی جلوه دهند، این پژوهش تلاش کرده تا بنیان‌ها و غایات اخلاق تعزیر را بررسد و از این راه، فلسفه اخلاق مجازات تعزیر را نشان دهد.

۲. مرور ادبیات تحقیق

فلسفه اخلاق مجازات به بررسی توجیهات اخلاقی و فلسفی اعمال مجازات در پاسخ به جرم

می‌پردازد. این حوزه از فلسفه حقوق و اخلاق کاربردی، پرسش‌های بنیادینی را مطرح می‌کند: چرا مجازات می‌کنیم؟ چه چیزی مجازات را از نظر اخلاقی موجه می‌سازد؟ و چگونه می‌توان تناسب بین جرم و مجازات را تعیین کرد؟ نظریه‌های اصلی در این زمینه شامل سزادهی، بازدارندگی، اصلاح و بازپروری، جبران (عدالت ترمیمی) و انزوای اجتماعی هستند.

۱.۲. نظریه سزادهی^۱

نظریه سزادهی بر این اصل استوار است که مجازات به دلیل ارتکاب جرم، به عنوان پاسخی عادلانه و ذاتاً ضروری اعمال می‌شود. این دیدگاه، که ریشه در مفهوم عدالت توزیعی دارد، مجازات را نه به عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف اجتماعی، بلکه به عنوان وظیفه‌ای اخلاقی می‌داند که مجرم به دلیل نقض نظم اخلاقی سزاوار آن است (Kant, 1797). امانوئل کانت، یکی از برجسته‌ترین حامیان این نظریه، در متافیزیک اخلاق استدلال می‌کند که مجازات باید به خاطر احترام به کرامت انسانی مجرم و قربانی اعمال شود و هر گونه استفاده ابزاری از مجازات (مثل بازدارندگی) غیر اخلاقی است (Kant, 1797, p. 473). به‌طور مشابه، هگل در کتاب فلسفه حق، مجازات را راهی برای بازگرداندن تعادل اخلاقی در جامعه می‌داند، جایی که جرم به عنوان نقض قرارداد اجتماعی، نظم حقوقی را مختل می‌کند (Hegel, 1821, §99). مایکل مور، فیلسوف معاصر، نیز از سزادهی دفاع کرده و آن را تنها توجیه اخلاقی مجازات می‌داند، با این استدلال که احساس عدالت‌خواهی در انسان‌ها ریشه‌ای عمیق دارد (Moore, 1997). با این حال، سزادهی با نقدهایی مواجه است. منتقدان استدلال می‌کنند که این نظریه ممکن است به انتقام‌جویی شباهت پیدا کند و فواید اجتماعی مانند کاهش جرم را نادیده می‌گیرد (Dolinko, 1991). همچنین، تعیین تناسب دقیق بین جرم و مجازات، به‌ویژه در موارد جرایم پیچیده یا غیرمادی، چالش‌برانگیز است.

۲.۲. نظریه بازدارندگی^۲

نظریه بازدارندگی که ریشه در نگاه و نظریه سودگرایانه دارد، مجازات را به عنوان ابزاری برای

1. Retributivism
2. Deterrence



پیشگیری از جرایم آینده توجیه می‌کند. این نظریه دو نوع بازدارندگی را در بر می‌گیرد: بازدارندگی خاص (جلوگیری از ارتکاب مجدد جرم توسط مجرم) و بازدارندگی عام (ترساندن دیگران در جامعه از ارتکاب جرم) (Bentham, 1789). جرمی بنتام - بنیان‌گذار سودگرایی - در مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری، استدلال می‌کند که مجازات باید به گونه‌ای طراحی شود که خیر کلی جامعه را حداکثر کند و این خیر از طریق کاهش جرم محقق می‌شود (Bentham, 1789, p. 158). سزار بکاریا، در درباره جرایم و مجازات‌ها نیز از بازدارندگی حمایت کرده و خواستار مجازات‌هایی متناسب و انسانی شده است که به پیشگیری از جرم کمک کنند (Beccaria, 1764). با این حال، بازدارندگی با چالش‌های اخلاقی مواجه است. برخی منتقدان همچون دولینکو، استدلال می‌کنند که این نظریه ممکن است مجازات افراد بی‌گناه برای ایجاد ترس در جامعه را توجیه کند که از نظر اخلاقی غیر قابل دفاع است (Dolinko, 1991). همچنین، اثربخشی بازدارندگی به عوامل متعددی مانند شدت، قطعیت، و سرعت مجازات بستگی دارد و شواهد تجربی نشان می‌دهد که این اثربخشی همیشه قطعی و تضمین شده نیست (Nagin, 1998).

۳.۲. نظریه اصلاح و بازپروری^۱

نظریه اصلاح بر تغییر رفتار مجرم و بازگرداندن او به جامعه به عنوان فردی مفید تمرکز دارد. این دیدگاه انسان‌گرایانه، به جای تنبیه، به ریشه‌یابی علل جرم (فقر، اعتیاد، مشکلات روانی و ...) و ارائه راه‌حل‌هایی مانند آموزش و مشاوره می‌پردازد (Menninger, 1968). جان استوارت میل، اگر چه بیشتر به سودگرایی شناخته می‌شود، در آثارش به «اصلاح» به عنوان هدفی اخلاقی برای مجازات اشاره کرده و معتقد بود که مجازات باید به بهبود فرد و جامعه کمک کند (Mill, 1863). کارل منینگر، روان‌پزشک آمریکایی، در - جرم گناه - استدلال کرد که سیستم قضایی باید به جای مجازات، بر درمان و اصلاح تمرکز کند (Menninger, 1968, p. 254). این نظریه در سیستم‌های قضایی کشورهای اسکاندیناوی و به‌ویژه نروژ، به‌طور گسترده‌ای اعمال شده و نتایج مثبتی در کاهش نرخ تکرار جرم نشان داده است (Pratt, 2008). با این حال، اصلاح در برابر جرایم سنگین یا مجرم‌ان غیرقابل اصلاح ناکارآمد تلقی می‌شود. همچنین، نیاز به منابع مالی و زیرساخت‌های گسترده، کاربرد آن را در برخی جوامع محدود می‌کند (Cullen & Gendreau, 2000).

۴.۲. نظریه جبران^۱

عدالت ترمیمی بر ترمیم آسیب ناشی از جرم تمرکز دارد و به جای تنبیه مجرم، به بازسازی روابط بین مجرم، قربانی و جامعه از طریق گفت‌وگو و جبران خسارت می‌پردازد (Zehr, 1990). هاوارد زهر، یکی از پیشگامان این نظریه - در تغییر لنزها - استدلال می‌کند که عدالت ترمیمی جایگزینی اخلاقی‌تر برای سیستم‌های تنبیهی است؛ زیرا نیازهای قربانیان را در اولویت قرار می‌دهد (Zehr, 1990, p. 181). جان بریت‌ویت نیز در جرم، شرم و بازپیوند، از عدالت ترمیمی به عنوان راهی برای کاهش جرم و بازسازی جامعه دفاع کرده و مفهوم «شرم بازپیوندی» را معرفی کرد (Braithwaite, 1989). کاربرد عدالت ترمیمی در کمیسیون حقیقت و آشتی آفریقایی جنوبی پس از آپارتاید که تحت نظارت دزموند توتو بود، نمونه‌ای برجسته از موفقیت این رویکرد است (Tutu, 1999). با این حال، این نظریه در جرایم سنگین یا زمانی که قربانی تمایلی به همکاری ندارد، محدودیت‌هایی دارد. همچنین، نیاز به توافق همه طرف‌ها، کاربرد آن را در سیستم‌های قضایی سنتی چالش برانگیز می‌کند (Johnstone, 2011).



۵.۲. نظریه انزوای اجتماعی^۲

نظریه انزوا بر محافظت از جامعه با حذف یا محدود کردن توانایی مجرم برای ارتکاب مجدد جرم و معمولاً از طریق حبس یا در موارد شدید، اعدام (van den Haag, 1975) تمرکز دارد. ارنست ون دن هاگ، در دفاع از مجازات اعدام، استدلال کرد که انزوای مجرم خطرناک برای امنیت عمومی ضروری است (Van den Haag, 1975, p. 213). جیمز ویلسون - جرم‌شناس آمریکایی - نیز در نظریه «پنجره‌های شکسته» از انزوای مجرم برای کاهش جرم حمایت کرد (Wilson & Kelling, 1982). این نظریه بیشتر از آنکه مورد توجه فیلسوفان کلاسیک باشد، سیاست‌گذاران عمل‌گرا را مجذوب خود کرده است، اما با چالش هزینه‌های بالای حبس طولانی‌مدت و خطر مجازات غیرمنصفانه افراد کم‌خطر (Tonry, 2004) روبه‌روست. همچنین، تمرکز صرف بر امنیت عمومی ممکن است ملاحظات اخلاقی مانند کرامت انسانی را نادیده بگیرد. نظریه‌های مجازات، هر یک از منظری خاص به توجیه مجازات می‌نگرند: «سزادهی» بر

1. Restorative Justice
2. Incapacitation

عدالت ذاتی، «بازدارندگی» بر پیشگیری، «اصلاح» بر بهبود فرد، «جبران» بر ترمیم روابط و «انزوا» بر امنیت عمومی. انتخاب نظریه مناسب به ارزش‌های جامعه، نوع جرم و اهداف سیستم قضایی بستگی دارد. در حالی که سزادهی و بازدارندگی در سیستم‌های قضایی سنتی غالب بوده‌اند، اصلاح و عدالت ترمیمی در دهه‌های اخیر به دلیل تأکید بر انسان‌گرایی و نتایج اجتماعی مثبت، توجه بیشتری یافته‌اند. با این حال، هیچ نظریه‌ای به‌تنهایی نمی‌تواند تمام پیچیدگی‌های مجازات را توضیح دهد و ترکیبی از این رویکردها در عمل اغلب ضروری است. در زمینه «اخلاق تعزیر» از دیدگاه هیچ یک از فقه‌های شیعه، کار مستقلی انجام نگرفته، اما می‌توان به کتاب مطالعه تعزیرات منصوص شرعی در فقه و حقوق کیفری ایران^۱ و کتاب اخلاق مجازات^۲ و همچنین مقاله «نقش اصول اخلاقی در تعیین مجازات در قوانین کیفری»^۳ و مقاله سرگذشت تعزیرات: (نگرشی بر سیر قانون‌گذاری تعزیرات در جمهوری اسلامی ایران)^۴ که ربط و ارتباطی وثیق با حوزه اخلاق تعزیر دارند، اشاره کرد.^۵

۳. بازخوانی اخلاقی نظریه تعزیر حضرت آیه الله صافی گلپایگانی

۱.۳. معناشناسی تعزیر

واژه «تعزیر» در قاموس‌های عربی به معانی متعدد و مرتبطی آمده است. آیه الله العظمی صافی

۱. زجاجی، حمیدرضا؛ مالیر، محمود. (۱۳۹۸). مطالعه تعزیرات منصوص شرعی در فقه و حقوق کیفری ایران. فصلنامه پژوهش‌های حقوق کیفری، ۷ (۲۷) ص ۱۳۱-۱۶۳.
۲. لفولت، هیو. (۱۴۰۰). اخلاق مجازات، ترجمه مجموعه مقالات اخلاق کاربردی درباره مجازات. (ترجمه: مجموعه مترجمان انتشارات). قم: نشر کتاب طه.
۳. قاسمی فلاورجانی، سلمان؛ مسعود، غلامحسین؛ توکلی، احمدرضا. (۱۴۰۰). نقش اصول اخلاقی در تعیین مجازات در قوانین کیفری. فصلنامه اخلاق زیستی. ۱۱ (۱۷) ص ۱-۱۳. <https://doi.org/10.22037/bioeth.v11i36.37298>
۴. مهرپور، حسین. (۱۳۶۸). سرگذشت تعزیرات: (نگرشی بر سیر قانون‌گذاری تعزیرات در جمهوری اسلامی ایران). کانون وکلا. ش ۱۴۸ و ۱۴۹. این مقاله به دلیل بازتاب دادن دیدگاه‌های آیه الله العظمی صافی در شورای نگهبان از اهمیت برخوردار است.
۵. افزون بر این، می‌توان به مرتضوی، سید ضیاء. (۱۴۰۲). حفظ نظام و جایگاه الزامات و تعزیرات بازدارنده، سید ضیاء مرتضوی در جلد ۲ ارجمانه دکتر حسین مهرپور؛ در میانه حقوق بشر، حقوق اساسی و روزآمدی فقه و قانون. انتشارات داد و دانش، و هامپتن، جین. (۱۳۸۴). نظریه تعلیم اخلاقی مجازات. (ترجمه حمید محبوبی). فصلنامه فقه و حقوق ش ۵. اشاره کرد.

در بحث مستوفایی به معناشناسی تعزیر پرداخته است. بزرگداشت و تعظیم، احترام گزاردن و توقیر و یاری کردن و نصرت همراه با بزرگداشت، از جمله این معانی است. جوهری در الصحاح ذیل ماده «عزر» بیان می‌کند که «التعزیر» به معنای «التعظیم و التوقیر» (بزرگداشت و احترام گزاردن) است؛ نظری که توسط تاج اللغة و صحاح العربیة، تأیید می‌شود. راغب الأصفهانی در مفردات ألفاظ القرآن: «التعزیر» را «النصرة مع التعظیم» (یاری کردن همراه با بزرگداشت) معنا کرده و به آیاتی؛ چون «تُعَزَّرُوهُ» و «عَزَّزْتُمُوهُمْ» استناد نموده است (الراغب الأصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ذیل ماده عزر). ابن اثیر - در النهاية - اشاره می‌کند که اصل تعزیر، منع و ردّ است و از مصداق نصرت، بازداشتن و منع دشمنان از آزار رساندن به کسی است (ابن الاثیر، ۱۳۹۹ ق، ذیل ماده عزر).

با این حال، فرهنگ لغت‌های عربی به معنای اصطلاحی آن در فقه و حقوق اسلامی نیز اشاره داشته‌اند و تعزیر را به معنای تأدیب و مجازات کمتر از حد تعریف کرده‌اند: جوهری می‌گوید: «التعزیر أيضاً التأدیب»؛ تعزیر همچنین به معنای تأدیب است» و می‌افزاید: «و منه سمي الضرب دون الحدّ تعزيراً»؛ و از این معناست که زدن کمتر از حدّ، تعزیر نامیده شده است. (الجوهری، ۱۹۹۰ م، ذیل ماده عزر). فیروزآبادی، تعزیر را «ضرب دون الحدّ؛ زدن کمتر از حدّ» تعریف می‌کند و می‌افزاید: «وهو أشدّ الضرب»؛ و آن [در نوع خود یا در برخی موارد] شدیدترین نوع زدن است (الفیروزآبادی، ۱۴۲۶ ق، ذیل ماده عزر). ابن منظور، تعزیر را «ضرب دون الحدّ» می‌داند که هدف آن بازداشتن مجرم از تکرار جرم و منع او از گناه است. او همچنین به قول «و قيل: هو أشدّ الضرب» اشاره کرده است. ابن منظور، تأکید می‌کند که اصل تعزیر، تأدیب است و به همین دلیل «یسمي الضرب دون الحدّ تعزيراً» (ابن منظور، بی‌تا، ذیل ماده تعزیر). فیومی، تعزیر را - به اختصار - تأدیب کمتر از حدّ تعریف می‌کند (الفیومی، بی‌تا، ذیل ماده عزر) ابن اثیر توضیح می‌دهد که به تأدیبی که کمتر از حدّ است، تعزیر گفته شده؛ زیرا مجرم را از بازگشت به گناه منع می‌کند (ابن الاثیر، ۱۳۹۹ ق، ذیل ماده عزر). شریف جرجانی، تعزیر را تأدیبی کمتر از «حدّ» تعریف کرده و گفته اصل آن از «عزر» به معنای منع است (الجرجانی، ۱۴۰۵ ق، باب التاء). راغب در مفردات پس از ذکر معنای نصرت و تعظیم، بیان می‌دارد: «تعزیر، زدن کمتر از حدّ است». او توضیح می‌دهد که معنای «ضرب دون الحدّ» به معنای اول (نصرت همراه با تعظیم) بازمی‌گردد؛ زیرا تأدیب نیز نوعی یاری و نصرت است؛ با این تفاوت که نصرت در معنای اول، از طریق دفع ضرر دیگران از فرد است، اما در معنای دوم (تأدیب)، نصرت از طریق بازداشتن خود فرد از آنچه به او ضرر می‌رساند (ارتکاب گناه یا جرم) محقق می‌شود (الراغب الأصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ذیل ماده عزر).



آیه الله صافی، به معنای تعزیر در مجمع البیان طبرسی نیز اشاره می‌کند: «معنای اینکه گفته شود فلانی را با زدن کمتر از «حد» تعزیر کردم آن است که او با زدنش، مانع از بازگشت مجرم به کارش شده است». او نظر تاج العروس را جامع می‌داند که تعزیر را ملامت کردن دانسته و آن را زدن کمتر از حد با هدف منع جانی از بازگشت به عملش و بازداشتش از معصیت معرفی کرده است (زبیدی، ۱۳۷۳، ج ۸، ص ۱۰۰). آیه الله صافی، در پایان نتیجه می‌گیرد که با بررسی نظرات عالمان زبان درمی‌یابیم که آنان اجماع دارند که تعزیر در لسان شارع و عرف متشرعه همان ضرب کمتر از حد است و حبس هیچ جایگاهی در معنای تعزیر ندارد و در احادیث شریف هم در مقام بیان عقوبت کمتر از حد برای مجرمان، به زدن تعریف شده است و در ادامه، نشان می‌دهند که در احادیث و کلمات فقها همین معنا را دارد (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۲۵).

از آنچه بیان شد می‌توان دریافت که از نقطه نظر ریشه‌شناسی معنای اصلی تعزیر بازداشتن و منع از تعدی و ضرر است و در همه معانی دیگر - اعم از نصرت، تأدیب، تعظیم، توقیر و حتی ضرب - نوعی بازدارندگی وجود دارد و در نهایت، تعزیر فرد نصرت و یاری و تأدیب او از طریق بازداشتش از کاری است که به خود یا دیگری آسیب می‌رساند. از حیث معناشناسانه، می‌توان دریافت که وجه اولیه معنای تعزیر، بار معنایی مثبت و اخلاقی دارد و ناظر به یاری فرد تعزیرشونده است تا از خطای خویش باز ایستد و در همه معانی تعزیر، وجه اخلاقی آن واضح است.

با بررسی معناشناختی نیز می‌توان نتیجه گرفت که «تعزیر» در ریشه لغوی خود معنای «منع»، «رد»، «نصرت» و «تعظیم» را در بر دارد. معنای اصطلاحی رایج آن، یعنی «تأدیب و مجازات کمتر از حد شرعی»، از همین ریشه و به ویژه از مفهوم «منع از گناه و تکرار جرم» و «تأدیب به قصد اصلاح» نشأت گرفته است.

در واقع، تأدیب نیز نوعی یاری به فرد برای بازداشتن او از اموری است که به ضرر خود او و جامعه است. تحلیل اخلاقی نظریه زبان‌شناختی درباره تعزیر به ما نشان می‌دهد که زبان‌شناسان نامدار عرب از این واژه که تابعی از دیدگاه عرفی و بازتاب وضع تعیینی شکل گرفته در میان اهل زبان است، این تلقی را داشته‌اند که تعریف تعزیر، عمدتاً ناظر به غایات آن و دارای مؤلفه‌های معنایی سزادهی (در تأدیب)، بازدارندگی (در ردع و منع)، اصلاح و بازپروری (در تعظیم) است، اما به مؤلفه‌های معنایی جبران (آن‌گونه که در اصطلاح اخلاق مجازات، کاربرد دارد) و یا انزوای اجتماعی توجه ویژه نشده است. با این حال، تلقی دیگری از جبران در اینجا وجود دارد که از سویی به یاری فرد و جامعه و از سویی دیگر به تأدیب مجرم نظر دارد، اما

کژتابی ای که رخ می‌نماید ناشی از آن است که عبارت «عززه» در این صورت به معنای تعزیر مظلوم و نه متهم است.

آیه الله العظمی صافی نشان می‌دهد که غالب فقها تعزیر را - در معنای اصطلاحی - به معنای ضرب پایین‌تر از حد، شلاق زدن کمتر از حد و تأدیب به کمتر از حد دانسته‌اند: المقنع (شیخ صدوق، ۱۴۱۵ ق، ص ۴۳۲)، مقنعة (مفید، ۱۴۱۹، ص ۷۷۴)، الانتصار (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ص ۵۱۳)، المراسم (دلمی، بی‌تا، ص ۲۵۳)، خلاف (طوسی، ۱۳۶۵ ق، ج ۵، ص ۳۸۲) و نهاية (طوسی، ۱۳۸۷ ق، ج ۳، ص ۲۹۰) و مبسوط (طوسی، ۱۳۹۰ ق، ج ۸، ص ۹۶) و الغنیة (ابن زهره، ۱۴۱۷ ق، ص ۴۳۵) و السرائر (ابن ادریس، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۳۴) و الوسيلة (ابن حمزه، ۱۴۰۸ ق، ص ۴۱۰) و شرائع (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۸۷) و مختصر النافع (محقق حلی، ۱۴۰۳، ص ۴۳۲) و نکت النهایة (محقق حلی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۰۵ و ۳۲۸) و دیگران گفته‌اند که «تعزیر»، زدن کمتر از حد است؛ زیرا در بسیاری موارد، تعزیر را به کمتر از «حد» مقید کرده‌اند و یا گفته‌اند که تعزیر، حد کامل نیست و در پاره‌ای موارد بیان داشته‌اند «تعزیر» همان تأدیب پایین‌تر از حد است و در مواردی تعزیر را زدن یا شلاق زدن گفته‌اند (صافی، ۱۴۳۱ ق، ص ۲۱).

از سوی دیگر، باید توجه داشت که «تعزیر» دارای ابعاد و اطراف مختلفی است: در بادی امر، توجه ما به عنصر جرم و گناه و مرتکب آن جلب می‌شود، اما با دقت بیشتر می‌توان دریافت که قربانی تعدی ممکن است فرد یا جامعه و یا هر دو باشد و نیز اجرای مجازات با صدور حکمی است که توسط حاکم (قاضی) صورت می‌گیرد و ممکن است حاکم و مجری حکم یکسان یا متفاوت باشند.

۲.۳. غایات اخلاقی تعزیر

نظام مجازات اسلامی - از نظر آیه الله صافی - بر اساس مصالح و غایات اخلاقی طراحی شده و تعزیرات، دارای سه گونه مصلحت فردی، اجتماعی و حکومتی است. در حیطه اول، بازدارندگی فردی و جلوگیری از تکرار و بازگشت به جرم، مصلحتی است که به سعادت فرد منجر می‌شود. تکرار عمل، مصالح دنیوی و اخروی را به خطر می‌اندازد و در صورت شهره شدن فرد به عنوان یک عنصر مخرب و مصر بر گناه، اعتبار اجتماعی فرد نیز مورد تهدید قرار می‌گیرد. از این رو، غایات مهم تعزیر، ردع و بازدارندگی فرد از ارتکاب مجدد یا اصرار بر گناه و تأدیب (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۶۱) به معنای آداب‌مندی و فراگیری فرهنگ اخلاقی و دینی و در نهایت، عدم تکرار جرم و بازگشت فرد به جامعه است.



البته، در حوزه اجتماعی تعزیرات دو مصلحت را دنبال می‌کنند: اولاً، حیث بازدارندگی اجتماعی تعزیر موجب عدم تجرّی مردم و جلوگیری از استهانت نسبت به گناه در جامعه می‌شود. افزون بر این، اجرای حکم، سلامت جامعه و امنیت اجتماعی و در نهایت، خیر اجتماعی را رقم می‌زند (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۶۱). ایشان در این باره تأکید می‌کند:

همان‌گونه که کتاب و سنت تأکید دارند که اسلام به حفظ نظامات و منع از آنچه موجب نزاع و تخاصم می‌شود و هتک اعراض و خون‌ریزی به بار می‌آورد، اهتمام دارد و این افزون بر اجرای حدود و تعزیرات در موارد منصوص، نیازمند اجرای تعزیر در هر جرمی است که کیان امن اجتماعی را تهدید می‌کند و موجب تجرّی مردم بر گناه و هتک حرّمات شود (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۱۰۵).

مصالح و اهداف تعزیر، محدود به حوزه‌های فردی و اجتماعی نمی‌شود و با جلوگیری از ارتکاب جرم در جامعه است که حکومت هژمونی و تسلط و اقتدار خویش را برای کنترل جامعه نشان می‌دهد و حفظ نظام جامعه میسر می‌شود. آن فقیه فقید، ضرورت حکومتی تعزیر را این‌گونه توضیح می‌دهد که اگر حاکم، اختیار تعزیر را نداشته باشد، «نیل به اهدافش برایش ممکن نیست و از درجه اعتبار، ساقط می‌شود، بلکه هیچ وجودی برای چنین حاکمی نیست» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۱۰۵). مسئله‌ای که هم‌زمان توجه به اخلاق حکمرانی و حقوق مردم را گوشزد می‌کند.

به نظر می‌رسد در اندیشه آیه الله العظمی صافی، استخفاف فردی و جمعی معصیت الله، یک ردیله الهیاتی فردی و اجتماعی است که انسان و جامعه دینی باید از آن پاک و مبرا باشند. با توجه به مجموع اهداف مجازات می‌توان آنها را بر اساس نظام اخلاقی فضیلت و نیز نظام اخلاقی فایده‌گرایانه جمعی توضیح داد. هر مقدار خیر عمومی و مصالح اجتماعی، در اندیشه فقهی تعزیر پر اهمیت است، اما سزادهی و ستاندن حق که نوعی اخلاق وظیفه را تداعی می‌کند کم‌رنگ نشان داده می‌شود.

چنانکه دیدیم، فقه شیعه اهداف تعزیر را در سه لایه فردی، اجتماعی و حکومتی در جهت اصلاح فرد، حفظ نظم جامعه و بازدارندگی تعریف کرد. دانسته شد فیلسوفان اخلاق معتقدند از حیث اخلاقی، هر نوع مجازاتی می‌تواند چهار نوع توجیه داشته باشد: سزادهی، بازدارندگی، بازپروری و اصلاح و ناتوان‌سازی. اکنون می‌توانیم دریابیم نظریه تعزیر آیه الله صافی گلپایگانی، در عین اینکه از هیچ یک از این اهداف خالی نیست، اما به سزادهی توجه صریحی ندارد و انزوای مجرم از طریق ناتوان‌سازی را در اولویت قرار نمی‌دهد. در واقع، باید گفت غایات اخلاق

مجازاتاتی که ایشان مدّ نظر داشته‌اند، سزادهی، بازدارندگی و منع، اصلاح و بازپروری و در نهایت، جبران از طریق انتصاف مظلوم و احقاق حقوق بوده (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۸۵)۔ که با تئوری جبران در فلسفه اخلاق غرب تمایزاتی هم دارد۔ دیدگاه آیه الله صافی درباره عدم اولویت حبس، در عین اینکه به اصلاح و بازپروری فرد و جامعه توجه دارد، نوعی عمل‌گرایی فقهی را نشان می‌دهد که دائماً تلاش می‌کند از خطر مجازات غیر منصفانه، دور شود و اطمینان یابد که متهم بیشتر از آنچه که استحقاق داشته مجازات نشده است (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۵۳)۔ تأکید ایشان بر اجرای تعزیرات، عمدتاً بر محور حفظ نظام اجتماعی (فضیلت‌های اجتماعی)، حفظ اعراض و حفظ نفوس محترمه و نیز پذیرش توبه و شفاعت برای مجرم نشان می‌دهد که اخلاق تعزیر با دغدغه خیر عمومی گره خورده است. انزوای اجتماعی یکی از آخرین گزینه‌های شارع است که پس از ناامیدی از اصلاح فرد، اجرا می‌گردد و می‌توان در اخلاق تعزیر آن را ذیل نظریه بازدارندگی آورد.

با این همه، گشودن راه‌های متفاوت به روی فرد خاطی - با هدف اصلاح و بازگشت به جامعه - این فرضیه را تقویت می‌کند که بازگشت، بازپروری و اصلاح فرد خاطی اولویت و اهمیت بسیار برای شارع دارد. از همین رو، در پاره‌ای موارد اگر حاکم اطمینان یابد که متهم، از خطای خود توبه کرده و یا افرادی برای شفاعت او اقدام کنند مجازات او لغو می‌شود یا کاهش می‌یابد. ایشان تأکید می‌کند اگر مجرم پیش از اینکه مسئله به حاکم ارجاع شود و نزد او ثابت شود، توبه کند بر او چیزی نیست؛ زیرا توبه، آنچه در گذشته اتفاق افتاده را می‌پوشاند و توبه‌کننده از گناه مانند کسی است که گناه نکرده است (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۶۳ و ۶۴) و نیز مقتضای اصل، شفاعت کردن برای متهم و همچنین پذیرش شفاعت برای اوست (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۶۵).

۳.۳. سیالیت تعزیر یا تعزیر تدرجی - تشکیکی

می‌توان گفت تعزیر تدرجی محوری‌ترین بخش نظریه آیه الله صافی گلپایگانی درباره تعزیر است که افق‌های اخلاقی این نظریه را پیش رو قرار می‌دهد. تعزیر امری نسبی است و وابسته به آن است که چه کسی در کدام جامعه و تحت چه شرایطی، چه نوع جرمی را و با چه نیت و چه نتایجی مرتکب شده است. همان‌گونه که برخی جرم‌ها و اهانت‌ها ممکن است از منطقه‌ای به منطقه دیگر و از جغرافیایی به جغرافیای دیگر وزن متفاوتی داشته باشند، در این صورت، درباره هر شهر و منطقه‌ای باید متناسب با عادات آن عمل کرد. پس حیثیات وجودشناختی جرم نیز در مناطق



مختلف، تفاوت دارند و چه بسا یک جرم در یک منطقه جغرافیایی اقوی از منطقه دیگری تلقی شود. از همین رو، تعزیر دارای درجاتی است و برخی مانند ماوردی در احکام السلطانیه ادعا کرده اند که از خفیف به شدید بدین ترتیب است: اعراض، تعنیف، زواجر کلام و نهایت استخفاف، حبس، نفی، ضرب، اما ماوردی از اخذ مال سخن نگفته است (ماوردی، ۱۲۹۸، ق، ص ۲۲۴-۲۲۷). آیه الله العظمی صافی مایل است تا با تأکید بر عبارت «الضرب دون الحد» اصل اولی در تعزیر را به ضرب پایین تر از حد محدود کند و از سوی دیگر، با عطف نظر به عبارت «بما یراه الحاکم» دست حاکم جامع الشرایط را برای انجام هر نوع تأدیبی که پایین تر از حد است باز بگذارد و از همین رو، مجازات های مالی را هم حسب اوضاع و شرایط متهم و نیز نوع فعل به عنوان تعزیر می پذیرد. آیه الله العظمی صافی، متدرج بودن تعزیرات را در پیوند و نسبت به افراد و شرایط و نوع جرم، متفاوت می داند و از همین رو، در جایی که نوع خفیف تری از تعزیر وجود دارد نوبت به مرحله سخت تر و بالاتر نمی رسد (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱، ق، ص ۵۷). نکته جالب توجه آنکه در جایی که احتمالاً دو نوع تعزیر به شکلی برابرند، مجرم اختیار دارد یکی از دو مورد را انتخاب کند.

۴.۳. مبنای سیالیت تعزیرات

فقه تعزیر به دلایل متنوعی که فقهای شیعه از جمله حضرت آیه الله صافی به آن اشاره داشته اند، سیال است: «... امر موکول به حاکم است، یعنی منوط است به آنچه که او مصلحت می بیند و بنا به تفاوت گناهان [افعال] و گناهکاران [فاعل و نیت او] متفاوت است (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱، ق، ص ۶۱). رد وحدت رویه در مجازات تعزیر و سیالیت تعزیرات بر حسب شرایط و وابستگی آن به نظر امام و حاکم، توجه به مسئله عدالت و تناسب مجازات را نشان می دهد.

۱.۴.۳. سیالیت نتیجه گرایانه بزه

سیالیت تعزیر می تواند به دلیل اختلاف در نوع و کیفیت جرم و بحسب اختلاف الذنوب والمذنبین (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱، ق، ص ۶۱) باشد؛ زیرا آثار و عوارض فردی و اجتماعی جرم و «میان آنچه که موجب اذیت مردم گردیده با آنچه که چنین موجباتی را فراهم نیاورده و آنچه سبب اختلال نظام گردیده و آنچه به این حد نرسیده» مختلف است (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱، ق، ص ۹۹) همچنانکه بر خلاف حد که عمدتاً تضییع حق الله است، تعزیر در بزه می تواند به دلیل تضییع

حق الله مانند دروغ، یا حق محض بنده مانند شتم و حق مشترک خداوند و بنده مانند جنایت به وسیله شتم بر اموات صالح باشد (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۱۱۱).

۲.۴.۳. سیالیت نتیجه گرایانه تعزیر

مصالح تعزیر نیز می تواند عاملی تعیین کننده در کمیت و کیفیت آن باشد. آیه الله صافی، همسو با شهید در قواعد، تأکید دارد که حتی نیازی نیست جرم یا گناهی به معنای خاص کلمه اتفاق افتاده باشد، بلکه تعزیر «تابع مفسده است، حتی اگر معصیت رخ نداده باشد و برای مثال، تأدیب کودکان و بهائم و مجانین در طلب صلاح آنان باشد» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۱۱۰). تعارض مصالح فردی و اجتماعی تعزیر نیز اختلاف در احکام را رقم می زند و ابعاد اخلاقی تعزیر را به مراتب پیچیده تر از آنچه در بادی امر به نظر می رسد، نشان می دهد.



۵۷

اخلاق مجازات تعزیر در فقه امامیه: تحلیل نظریه آیه الله العظمی صافی گلپایگانی

۳.۴.۳. سیالیت فاعل محور تعزیر

سیالیت تعزیر بنا به نظر آیه الله صافی می تواند به دلیل تفاوت های فردی خاطیان (بحسب اختلاف المذنبین) باشد؛ زیرا وضعیت و جایگاه اجتماعی فرد، اوضاع و احوال اجتماعی شامل فرهنگ و شناخت اجتماعی، شرایط روحی، روانی فرد، شرایط جسمی او (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۵۵) و شرایط اقتصادی و مالی همگی می توانند در تعیین کیفیت و کمیت تعزیر مؤثر باشند: «و چه بسا شخصی با پرداخت صدها هزار ادب نگردد، پرداخت چنین مبلغ زیادی برای او مشقت و سختی نداشته باشد، اما با زدن ۲۰ ضربه شلاق یا دو ماه حبس تأدیب شود» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۵۵) همچنین نيات فاعل بزه و نیز قصد بر ادامه فعل و اصرار بر گناه همگی در نحوه مجازات تأثیر دارند (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۹۱) که نشان از جایگاه اخلاق فضیلت و قبح فاعلی در سیالیت تعزیر دارد و در ادامه، به آن می پردازیم.

۳.۴.۳. سیالیت فضیلت گرای تعزیر

در نظریه های ناظر به مجازات، مسئله بی منشی^۱ و نداشتن منش و نافضیلت مند بودن فرد، خلأ

مهمی است که توجه‌ها را به خود جلب کرده است. در این صورت، می‌توان پرسید که در اخلاق مجازات، باید روی کُنش متهم تمرکز شود یا بر منش او؟ به عبارت دیگر، مجازات چه زمانی اخلاقی می‌شود؟ زمانی که کُنش و فعل متهم را مورد بررسی قرار می‌دهد یا زمانی که منش او را هدف اصلی مجازات قرار می‌دهد و او را به واسطه خبث طینت و قبیح فاعلی و نه به صرف ارتکاب عمل مُجرمانه مجازات می‌کند؟ دوریس می‌گوید: «در سنت فلسفی اخلاق فضیلت‌ورایی‌های منش نسبت به ویژگی‌های کنشی در صدر تمرکز تأملات اخلاقی قرار دارد» (Doris, 2014, 474). انسان نافضیلت‌مند، فردی است که از حداقل پاره‌ای فضیلت‌ها بی‌بهره است و همین مسئله سبب نوعی بی‌تفاوتی در برابر انجام گناه و تمایل به ارتکاب قبیح می‌شود. در اخلاق تعزیر، به مسئله منش توجه شده و میان فرد فضیلت‌مند و غیر آن تمایز گذاشته شده است. در نظام مفاهیم و موضوعات اخلاق تعزیر، عناوین متعددی همچون قبیح فاعلی، تجزّی (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق، ص ۱۰۵) و اصرار بر گناه (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق، ص ۹۹) همگی بازتاب نوعی بی‌منشی است. در این صورت، موضوع تعزیر نه تنها آن‌گونه که سزاگرایی می‌گوید امری مربوط به کُنش خاطی است و نه آن‌گونه که فایده‌گرایی طلب می‌کند به بازدارندگی ارتباط دارد، بلکه فراتر از آن امری منشی و در نسبت با فضیلت‌ها و رذیلت‌هاست. لازم به ذکر است که اخلاق تعزیر آیه الله صافی به دو نوع تجزّی توجه دارد: تجزّی مرتکب بزه (اخلاق فضیلت‌محوری که در اینجا از آن بحث می‌کنیم) و تجزّی جامعه (اخلاق غایت‌نگر که در بحث غایات اخلاقی تعزیر مورد توجه است).

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت منشاء سیالیت تعزیر، توجه به حیث اخلاقی آن است و حاکم به ناچار باید به فاعل و وضعیت روحی روانی، جسمی و حتی شرایط او در هنگام وقوع فعل، نیت و مقاصد او نوع فعل و آثار و نتایج فردی آن و در نهایت، به خود تعزیر، کیفیت و کمیت آن، میزان تأثیرپذیری اش بر فرد و جامعه و مصالح فردی و اجتماعی تعزیر توجه کند. بر این مبنا، سیالیت تعزیر، اموری حتی فراتر از تناسب جرم و مجازات را در نظر می‌گیرد و اخلاق تعزیر ناگزیر است تا به ۵ عنصر پیش‌آیندهای بزه، فاعل آن (نیات، منش و قبیح فاعلی)، خود فعل (کُنش و قبیح فعلی)، نتایج و آثار آن و بالاخره مجازات متناسب و کیفیت و نحوه آن نظر داشته باشد. پیش‌آیندهای فعل خود بر دو نوع روان‌شناختی و محیطی وضعیتی اند و نشان می‌دهند که فاعل در چه شرایط روحی، جسمی و محیطی مرتکب فعل شده است. پرسش از اینکه فاعل کیست و دارای چه موقعیت اجتماعی و فکری است (بحسب اختلاف المذنبین)، آیا

منش وی، اجازه یا احتمال تکرار چنین جرمی را به او خواهد داد؟ (من کان منتهیاً عنه و من کان مصراً علیه) (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۹۱) - که به حوزه اخلاق فضیلت، بازگشت می‌کند - و با چه قصدی مرتکب جرم شده است؟ در تعزیر متهم، مؤثر است. از سوی دیگر، باید دانست فعل رخ داده از نظر کمیت و کیفیت و گستره چیست. نتیجه و آثار فعل و اینکه جرم واقع شده چه نتایج بالفعلی بر روی متهم و جامعه دارد و همچنین توجه به نتایج و آثار بالقوه فعل بر روی فرد متهم و جامعه از عناصری است که در تعیین مجازات مؤثر است. همچنین حاکم باید به مصالح فردی و اجتماعی تعزیر تعیین شده توجه داشته باشد و تعارضات اخلاقی ناظر به مصالح و مفاسد تعزیرات گوناگون را نیز مد نظر قرار دهد.

۵.۳. قصد و مسئولیت اخلاقی در تعزیر

نظریه تعزیر آیه الله صافی به عناصری اشاره دارد که نشان می‌دهد قصد و مسئولیت اخلاقی مجرم نیز در تعزیر مورد توجه قرار می‌گیرد. سه مؤلفهٔ اصرار بر گناه، تجزّی و توبه، که پیش از این به آن اشاره کردیم، عناصری هستند که به قصد و نیت مجرم توجه نشان می‌دهند و مجازات تعزیر و حتی لغو آن را با قصد و نیت مجرم گره می‌زنند. در این صورت، هم فعل و هم نیت و هم نتایج و آثار پدیدآمده در تعزیر مؤثر هستند.

۳.۶. تعزیرات و کرامت انسانی

اهداف و غایات تعزیر و نیز تقسیمات اضلاع جرم، همگی در راستای توجه به کرامت انسانی در سطوح فردی و سطح اجتماعی و تأمین‌کننده حقوق و آزادی‌های مشروع همه جامعه است. جزاگرایی تعزیر نیز از مجازات‌های جسمانی معقول حمایت می‌کند و آن را جزایی در برابر آسیب‌ها و رنج‌های اجتماعی قربانی ناشی از جرم می‌داند، اما اشارتی صریح به حیث جزاگرایانه دیده نمی‌شود. در عین حال، به گونه‌های متنوعی تلاش شده تا کرامت انسانی مجرم، افزون بر کرامت انسانی آحاد جامعه مورد تأکید قرار گیرد: تخییر متهم در انتخاب پاره‌ای مجازات‌ها، ایجاد سقف مجازاتی برای قاضی (دون الحد) و عدم اجازه قاضی برای ضرب همراه با جرح (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۷۳)، تدرجی بودن مجازات و عدم حق استفاده از درجه بالاتر در صورت امکان استفاده از درجهٔ پایین‌تر مجازات، گستره مجازات می‌تواند شامل قول و تهدید و



توعید هم باشد. اصل اولی در تعزیر، ضرب پایین تر از حد است و مجازات‌های دیگر مانند زندان، اخذ مال و حبس جایز نیست و اصل هم بنا بر استصحاب حرمت حبس، احترام مال و عدم جواز اخذ مال او بدون رضایت حقیقی‌اش، همین است (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۲۶). پذیرش توبه و شفاعت برای متهم نیز که پیش تر به آن اشاره شد، توجه به حفظ کرامت انسانی او را نشان می‌دهد. به علاوه آیه الله صافی با تأکید بر اینکه «از بزرگ‌ترین ابتلائات یک قاضی آن است که از حدود الهی تجاوز کند و حتی یک شلاق را در غیر محلش و بیش از حد تعیین شده بزند»، بر کرامت انسانی متهم تأکید می‌کند و به علاوه، قاضی را به سوی نوعی از اخلاق و وظیفه‌گرایانه دینی سوق می‌دهد که در انجام وظیفه‌اش باید «با رعایت کمال احتیاط، به کمترین میزانی که با آن مقاصد و اغراض شارع بر آورده می‌شود، اکتفا کند» (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۶۵).

۴. نتایج پژوهش

این پژوهش در پی آن بود تا با رویکردی اخلاقی، تعزیر را بر اساس دیدگاه آیه الله العظمی صافی در کتاب التعزیر بررسی کند و چارچوب تحلیلی اخلاقی از تعزیر را که کمتر به نحو مستقل مورد توجه قرار گرفته، نمایان سازد. یافته‌ها نشان داد که پدیدآور «التعزیر»، اخلاق فایده‌گرایانه‌ای را در غایات تعزیر دنبال می‌کند که غایات مادی، معنوی، اخروی و نیز فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد و از ادب‌مند شدن فرد تا حفظ نظام اجتماعی و نجات آخری انسان را دنبال می‌کند. غایات اجتماعی سلبی اخلاق تعزیر بازدارندگی و ناتوان‌سازی عناصر شر اجتماعی است. غایات اجتماعی ایجابی اخلاق تعزیر، بازپروری و اصلاح، حفظ نظام اجتماعی، حفظ اعراض، حفظ نفوس محترمه (فضیلت‌های اجتماعی و دفاع از حقوق عمومی و آزادی مشروع) است، اما کمتر به مسئله طرد و انزوای اجتماعی توجه دارد و به نحو اولیه مبتنی بر آن نیست. همچنانکه نظریه سزاگرایی نیز در کل دیدگاه آیه الله صافی تقویت نمی‌شود؛ برای مثال، ایشان حبس در تعزیر را نه از باب عقوبت و سزا، بلکه از جهت منع و بازداشتن فرد از انجام عمل می‌دانند و بر حیث بازدارندگی آن تأکید می‌کنند (صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ ق، ص ۴۶-۴۷).

به عبارت دیگر، اخلاق در التعزیر به حوزه خیر عمومی و مصلحت اجتماعی منتهی می‌گردد تا امنیت، آزادی‌های فردی و صلح و آرامش جامعه تأمین شود و یکپارچگی جامعه در گرو تأمین عدالت، حفظ شود. تعزیرات یک ساز و کار منطقی تضمین خیر مشترک برای همه افراد جامعه است و با تعریف و تثبیت خیر مشترک، مشارکت اجتماعی ممکن می‌گردد. در عین حال، نظام

تعزیرات، احیا کننده فضیلت‌هایی است که برای خیر عمومی ضرورت دارد و از این جهت، می‌توان غایات آن را بر مبنای یک نظریه فضیلت‌گرایانه عمومی اجتماعی توضیح داد و نیازمند پژوهش‌های مستقل بعدی است. نویسنده التعزیر، حقوق مجرم را به مثابه انسان کرامت‌مندی که باید دوباره احیا و به جامعه بازگردد به رسمیت می‌شناسد و با تکیه بر جنبه‌های ترمیمی تعزیر و آنچه ما آن را تئوری «بهترین بازگشت» می‌نامیم، یک نظام دادرسی مبتنی بر این تئوری را بنا می‌نهد تا مجرم، ضمن اصلاح رفتار خود، بتواند به جامعه با حداکثر فوایدی که می‌تواند برای او و جامعه داشته باشد، باز گردد. این مکانیزم، مجرم را حذف نمی‌کند و نمی‌خواهد او را برای همیشه از جامعه طرد کند، بلکه به بازدارندگی و اصلاح فردی و اجتماعی به مثابه امر ناظر به خیر عمومی می‌نگرد. عدم ایجاد وحدت رویه در تعزیر، محملی است تا قاضی برای بهترین بازگشت، تصمیمات بهتری را بگیرد و از همین رو، اخلاق داوری و قضاوت با سه امر فضیلت، غایت و وظیفه گره خورده است. قاضی با بهره‌مندی از فضیلت‌های اخلاقی و عقلی و ایمانی، از حدود مشخص شده فرا نمی‌رود و حکم را در راستای خیر اجتماعی و بر مبنای فضیلت‌های نهادینه‌شده درونی خویش صادر می‌کند. آیین دادرسی در تعزیر، دست داور و حاکم را برای صدور حکمی که بیشترین فایده را برای جامعه و فرد داشته باشد، باز می‌گذارد و با تدرجی دانستن تعزیر، بر حسب شرایط و اوضاع و احوال، پذیرش توبه و نیز شفاعت برای متهم، به کرامت اخلاقی او احترام می‌گذارد. امری که می‌تواند به نسبت فرااخلاقی تعزیر تعبیر شود؛ زیرا به رسمیت شناختن سیالیت و تدرجی بودن تعزیر، نشان‌گر آن است که واقعیت اخلاقی و مجازات مبتنی بر آن، در پیوند و وابستگی با وضعیت و ویژگی‌های افراد است.

در نظام ماهوی فقه، تعزیر بنا به دیدگاه آیه الله صافی گلپایگانی، تعزیرات نمی‌توانند از حدود الهی فراتر روند، نظام درجه‌گذاری متهم از حیث روحیات و شرایط و نیز سوابق و اوضاع و احوال، منجر به درجه‌گذاری مجازات و تعزیر می‌گردد و با وجود مجازات‌های خفیف‌تر نوبت به درجات بالاتر نمی‌رسد. همچنین ممکن است نوعی از مجازات برای یک فرد غیر مؤثر بوده و قدرت بازدارندگی نداشته باشد، اما همان مجازات برای دیگری، بازدارنده و مؤثر باشد و اخلاق فایده‌گرایانه جمعی تعزیر، مجازاتی که برای خیر عمومی مفید است را پیشنهاد می‌کند. سیالیت تصمیم درباره نحوه جزا دهی، موجب می‌شود تا مسئله نیت و انگیزش‌ها و اوضاع و احوال فردی و شخصیت متهم نیز به عنوان عناصر تأثیرگذار در صدور حکم شناخته شود. با این حال، مسئله میزان اختیارات حاکم و امکان یک داوری همه‌جانبه و همچنین مشکلات ناشی از بروز تعارضات اخلاقی فردی و اجتماعی در تعیین نوع و کیفیت و کمیت تعزیر، چالش‌هایی است که



لازم است اخلاق مجازات اسلامی برای آنها راه حل‌های عملی بیاندیشد. نکته قابل توجه آن است که آیه الله صافی گلپایگانی تعزیر را به معنای تأدیب و تعظیم فرد می‌داند و از همین رو، آن را در گناه، منحصر نمی‌کند که نشان می‌دهد تعزیر الزاماً نه بر اثر گناه و بزه، بلکه بدون آن و در جهت تأدیب، ممکن است. در این صورت، به قاضی اختیار داده می‌شود تا برای ادب‌مند شدن و نه الزاماً مجازات، به میزان کمتر از ضرب مانند تهدید زبانی یا ملامت کردن فرد اکتفا کند؛ امری که ابعاد روشنی از وجه اخلاقی تعزیر را نشان می‌دهد. از آنجا که غایات تعزیر در تأدیب است از این رو، حتی کودکان و بهائم را در بر می‌گیرد و در این صورت، واکنش لفظی مانند سرزنش کردن یا تهدید زبانی به قصد ادب‌مند شدن آنان اخلاقی است.

شایان ذکر است همین حیث عملگرایانه اخلاق تعزیر، نشان‌دهنده توجه به اخلاق وضعیت نیز هست. در پاره‌ای موارد، ایشان با نگرشی فرااخلاقی، فلسفه و حکمت احکام تعزیر را ذکر می‌کنند و به هر روی، اجمالاً می‌توان دریافت که حیثیات اخلاقی در تشریع تأثیرگذار است و تعزیر با وجود آنکه ذاتاً عنوانی فقهی است، اما از ابعاد و اطراف اخلاقی برخوردار است. به علاوه، این پژوهش با بررسی نقش فلسفه اخلاق و فرااخلاق در حوزه تعزیر، به تبیین مبانی نظری تعیین مجازات‌های تعزیری پرداخته و افق‌های جدیدی را در سه عرصه می‌گشاید: در حوزه استنباط فقهی، چارچوبی معیارمند برای فهم و استنتاج مجازات‌های غیرمحدد شرعی فراهم می‌آورد؛ در عرصه قانون‌گذاری، مبنایی خردپسند و نظام‌مند برای تدوین مقررات کیفری مبتنی بر اهداف اخلاقی ارائه می‌دهد؛ و در سطح اجرا و قضاوت، راهکارهای عملی برای مجریان قانون و قضات در جهت اعمال متناسب، عادلانه و هدفمند مجازات‌های تعزیری پیشنهاد می‌کند.

فهرست منابع

- ابن إدريس الحلّی. (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
ابن الاثیر، مجد الدین أبو السعادات المبارك بن محمد. (۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م). النهاية في غريب الحديث والاثار. تحقيق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، بیروت: المكتبة العلمية.
ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م). المقنع. قم: مؤسسه امام هادی (ع).
ابن حمزة الطوسی. (۱۴۰۸ق). الوسيلة إلى نيل الفضيلة. قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.

ابن زهرة، حمزة بن علي. (١٤١٧ق). غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
ابن منظور، محمد بن مكرم. (بي.تا). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
الجرجاني، علي بن محمد. (١٤٠٥ق). التعريفات. تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دارالكتاب العربي.
الجوهري، إسماعيل بن حماد. (١٩٩٠م). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار). بيروت: دار العلم للملايين.

ديلمي، حسن بن أبي طالب. (بي.تا). المراسم العلوية في الأحكام النبوية. قم: دار الحديث.
الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٤١٢ق). المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق و بيروت: دار القلم والدار الشامية.

سيد مرتضى، أحمد بن محمد. (١٤١٥ق). الانتصار في ویژگی های الإمامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
شيخ مفيد، محمد بن محمد ابن نعمان. (١٤١٣ق). المقنعة. قم: كنز هزاره شيخ مفيد.
الصافي گلپایگانی، لطف الله. (١٤٣١ق). ثلاث رسائل فقهيه. قم: قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (١٣٦٥ش). الخلاف. قم: دار الكتب الإسلامية.

طوسی، محمد بن حسن. (١٣٨٧ق). النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى. بيروت: دار الكتاب العربي.
طوسی، محمد بن حسن. (١٣٩٠ق). المبسوط في فقه الإمامية. تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. (١٤٢٦ق). القاموس المحيط. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ. (بي.تا). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

ماوردي، أبي الحسن. (١٢٩٨ق). الاحكام السلطانية والولايات الدينية. بی.جا.
محقق الحلّي، جعفر بن حسن. (١٤٠٣ق). مختصر النافع في فقه الإمامية. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
محقق الحلّي، جعفر بن حسن. (١٤٠٩ق). شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام. قم: اسماعيليان.
محقق الحلّي، جعفر بن حسن. (بي.تا). نكت النهاية. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

Beccaria, C. (1764). *On Crimes and Punishments*. Translated by H. Paolucci, 1963. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by J. H.

Burns & H. L. A. Hart, 1996. Oxford: Clarendon Press.

Braithwaite, J. (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge



۶۳

- University Press.
- Cullen, F. T., & Gendreau, P. (2000). *Assessing correctional rehabilitation: Policy, practice, and prospects*. Criminal Justice, 3, 109^{۱۷}-5.
- Dolinko, D. (1991). *Some thoughts about retributivism*. Ethics, 101(3), 537^{۵۵}-9.
- Hegel, G. W. F. (1821). *Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox, 1952. Oxford: Oxford University Press.
- Johnstone, G. (2011). *Restorative Justice: Ideas, Values, Debates*. 2nd ed. London: Routledge.
- Kant, I. (1797). *The Metaphysics of Morals*. Translated by M. Gregor, 1996. Cambridge: Cambridge University Press.
- Menninger, K. (1968). *The Crime of Punishment*. New York: Viking Press.
- Mill, J. S. (1863). *Utilitarianism*. Edited by R. Crisp, 1998. Oxford: Oxford University Press.
- Moore, M. S. (1997). *Placing Blame: A Theory of the Criminal Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagin, D. S. (1998). *Criminal deterrence research at the outset of the twenty-first century*. Crime and Justice, 23, 1^{۴۲}-..
- Pratt, J. (2008). *Scandinavian exceptionalism in an era of penal excess*. British Journal of Criminology, 48(3), 275^{۲۹}-2.
- Tonry, M. (2004). *Thinking about Crime: Sense and Sensibility in American Penal Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Tutu, D. (1999). *No Future Without Forgiveness*. New York: Doubleday.
- van den Haag, E. (1975). *Punishing Criminals: Concerning a Very Old and Painful Question*. New York: Basic Books.



۶۴

فصلنامه علمی - پژوهشی اخلاق پژوهی | سال هشتم | شماره چهارم | زمستان ۱۴۰۴