

نوع مقاله: ترویجی

اجرای حدود و حقوق بنیادین بشر (کرامت، آزادی و حیات)

m.honarjoo313@gmail.com

bagherzadehfirst@yahoo.com

محقق: محسن هنرجو / کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدرضا باقرزاده / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۸

دریافت: ۹۹/۱۰/۲۸

چکیده

تفاوت در نوع نگرش اسلام و مکاتب مادی، به انسان، قانون، حق حیات، آزادی و حقوق بنیادین بشر، مهم‌ترین عامل تفاوت در جرم‌انگاری رفتارها، مجازات و نحوه اجرای آنهاست. برخی با در نظر گرفتن مبانی فکری اومانیسیم و حقوق بشر غربی، در مورد مجازات‌های اسلامی مناقشه کرده‌اند و برخی از آنها را نافی حقوق بنیادین بشر می‌دانند. با بررسی دقیق مفهوم‌شناسی هر یک از حقوق بنیادین بشر و توجه به منشأ آن، تناقضی که بین آنها و مجازات‌های حدی به نظر می‌رسد، برطرف می‌شود، این تحقیق با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی با تبیین حقوق «حیات، کرامت و آزادی» از منظر حقوقی و فقهی بیانگر این است که این مجازات‌ها در راستای حفظ و تحقق همین حقوق طبیعی انسان‌ها وضع شده و باید اجرایی شود. از این رو، بسیاری از این شبهات، ناشی از عدم تصور دقیق چیستی، چرایی و شرایط مجازات‌های حدی است که با تأمل و دقت در فلسفه آنها معلوم می‌شود این گونه مجازات‌ها به هیچ وجه با حقوق انسانی تنافی نداشته و اختلاف در این خصوص، ناشی از اختلاف در جهان‌بینی‌ها و نگرش‌های انسان‌شناسانه است.

کلیدواژه‌ها: حدود، حق حیات، مجازات بدنی، کرامت انسانی، حق آزادی.

مقدمه

۱. اجرای حدود سلب‌کننده حیات

برخی از مجازات‌های حدی سلب‌کننده حق حیات هستند و به اصطلاح به آنها اعدام‌های حدی گفته می‌شود. اعدام حدی در واقع حدودی است که مجازات‌های تعیین‌شده آنها، مرگ است؛ اعدام‌های حدی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. جرائم جنسی: شامل زنا (زناى محصنه یا با محارم یا به عنف و یا غیرمسلمان با زن مسلمان) و لواط؛

ب. جرائم علیه دین و امنیت اجتماعی: شامل محاربه و ارتداد؛

ج. تکرار جرم: همچون تکرار سه بار زنا غیرمحصنه که برای بار چهارم، حد اعدام جاری می‌شود.

مخالفان مجازات سالب حیات و مدعیان نوع دوستی انسان‌ها در مخالفت با این مجازات حدی و دفاع از حق حیات انسان‌ها، چنین استدلال می‌کنند که «حیات، هدیه خداوند به انسان‌هاست و هیچ‌کس، حتی دولت‌ها حق محروم کردن انسان‌ها را از این موهبت الهی ندارند» (میرمحمدصادقی، ۱۳۹۳، ص ۳۷۲؛ ابهری، ۱۳۷۷، ص ۳۱۵)؛

همچنان‌که براساس مواد ۵۳ و ۵۴ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مجازات اعدام تجاوز به حقوق بنیادی انسان است؛ «هر فردی سزاوار و محق به زندگی، آزادی و امنیت فردی است» (اعلامیه حقوق بشر، ماده ۳).

سزار بکاربا در فصل شانزدهم کتاب خود می‌نویسد: «این حقی که افراد، سرهم‌نوع خود را می‌برند، از کجا برمی‌خیزد؟ مسلماً این حق مبنای حاکمیت و قوانین نیست. قوانین همان مجموعه اجزای آزادی، یعنی کوچک‌ترین جزء آزادی است که هرکس توانسته است به جامعه واگذارد. قانون نماینده اراده عامه است که خود نیز از مجموع اراده‌های افراد پدید آمده. از این‌رو، باید پرسید: چه کسی به افراد دیگر حق داده که حیات او را از وی بازگیرند؟ چگونه کوچک‌ترین جزء آزادی هرکس می‌تواند شامل حق حیات - یعنی بزرگ‌ترین مواهب - شود و اگر این راست باشد، چگونه می‌توان آن را با اصلی دیگر هماهنگ کرد که می‌گوید: بشر حق خودکشی ندارد؛ و حال آنکه اگر بتواند معطی این حق به جامعه باشد، باید خود فاقد آن نباشد. از این‌رو، هیچ حقی مجازات مرگ را تجویز نمی‌کند» (بکاربا، ۱۳۸۵، فصل شانزدهم).

این نظریه را از دو جهت می‌توان بررسی کرد: جهت اول با تبیین ابعاد درون‌دینی و ایدئولوژی اسلامی به جایگاه حق حیات انسان‌ها در هندسه اسلامی، و جهت دوم با تحلیل حقوقی این نظریه و نگاه جرم‌شناسانه به آن است.

حقوق بنیادین حقوق بشر در همه ابعاد مورد توجه شرع مقدس اسلام بوده است؛ چراکه براساس آموزه‌های اسلامی، انسان اشرف مخلوقات و حتی بهانه آفرینش سایر مخلوقات دانسته شده است. با وجود این، با بررسی دیگر آموزه‌های اسلام، بخصوص در امور کیفری و مجازات‌های اسلامی، برخی از قوانین و احکام اسلامی در ظاهر با این حقوق بنیادین، با تأکید بر وصف بنیادین این حقوق، در تعارض است. در حقیقت مجازات‌های حدی، به‌عنوان شاخص‌ترین مجازات‌هایی که در شریعت میزان شدت، شرایط اثبات و کیفیت اجرای آنها از طرف خداوند مشخص شده است، با حقوق بنیادین بشر که همان حیات، کرامت و آزادی است، سازگار نیستند و این حقوق را با چالش‌های جدی مواجه کرده است.

سؤال اصلی این مقاله این است که چه مناسباتی میان حقوق بنیادین بشر در اسلام و اجرای مجازات‌های حدی برقرار است؟ هدف اصلی این پژوهش این است که با رویکرد تحلیلی، مرزهای بین اجرای حدود و حقوق بنیادین بشر را با تأکید بر مبانی حقوق بشر در اسلام، در هریک از سه حق حیات، کرامت و آزادی، از روزه مجازات‌های حدی، بررسی کند. فرض ما در این پژوهش تحلیلی، بر خدادادی بودن این حقوق است که در نتیجه با مجازات‌های حدی تعالی انسان حفظ خواهد شد.

در این مقاله ابتدا با بررسی مجازات‌های حدی سالب حیات، به رابطه حق حیات با این دسته از حدود می‌پردازیم. سپس تحت عنوان اجرای حدود و کرامت انسانی، مناسبات بین مجازات‌های بدنی و اصل کرامت انسان مورد بررسی قرار می‌دهیم و در آخر وجه جمع میان حق آزادی بیان و جرم‌انگاری ارتداد را توضیح خواهیم داد.

در خصوص پیشینه این مسئله در منابع فارسی، باید گفت عمده مقالات نگارش شده درباره حقوق بنیادین بشر، عمدتاً حریم این حقوق را از هرگونه تعرض مصون دانسته‌اند و به تغییر یا توقف مجازات‌های حدی، در شرایط حقوق بشری حاکم بر جوامع اسلامی، از باب حکم ثانویه یا از منظر عرفی‌سازی قوانین، توصیه کرده‌اند. آنچه در این تحقیق ضروری و متمایز است، اولاً پرداختن به حقوق بنیادین بشر از نگاه جرم‌شناسی و کیفری است و ثانیاً، از باب «اجرای یک حد برابر با چهل روز باران» به دنبال پاسخ به شبهاتی است که مانع از اجرای حدود شده است.

۲. حق حیات و جهان بینی اسلامی

توجه به این نکته ضروری است که نحوه رویکرد به این حق در اسلام با حقوق سکولار از حیث مبنا متفاوت است. حقوق دانان سکولار به خاطر محدودیتی که در جهان بینی خویش دارند، و هدف از حقوق را تنها تأمین سعادت در همین جهان می دانند؛ چنین نتیجه می گیرند که هیچ قانونی نمی تواند انسانی را به مرگ و نیستی محکوم کند؛ حتی اگر آن انسان مرتکب قتل و جنایت شده باشد.

اما در نگرش حقوق خدامحور، حق حیات یعنی اینکه هر انسانی حق دارد که زنده باشد و دیگران مکلفاند که زندگی او را محترم بشمارند و آن را به مخاطره نیندازند و اساساً انسان از آنجاکه در حیطة مالکیت خدا قرار دارد و از خود هیچ گونه استقلال وجودی ندارد؛ بنابراین هیچ گونه حق مستقلی برای حیات ندارد و حق حیات آدمی در طول حقی است که خداوند برای انسان در نظر گرفته است.

بنابراین در چنین ایدئولوژی، انسان نمی تواند صیانت از این حق را در برابر خداوند نیز برای خود قائل باشد. در مورد تقابل این حق در بین انسان ها؛ قیح و حرمت قتل نفس محترمه که گاهی را مرتکب نشده باشد، در ارتباط انسان ها با یکدیگر قابل قبول است؛ اما نه در ارتباط بین خداوند با انسان ها.

از این رو، معنای این جمله که «کشتن انسان بی گناه ناپسند و بد است»؛ این می شود که «هیچ انسانی از ناحیه خودش، حق ندارد که جان انسان دیگری را به مخاطره اندازد و او را بکشد؛ اما خداوند متعال که خالق و مالک انسان هاست، اگر دستور به قتل انسانی بدهد، جز در ملک خود تصرف نکرده است و اوست که صاحب اختیار انسان هاست» (باقرزاده، ۱۳۸۷).

چنین نگرشی در حقوق در صورتی پدیدار می شود که نقش خالقیت و مالکیت خداوند در عالم هستی مورد لحاظ باشد، وگرنه حق حیات همان گونه که در اعلامیه حقوق بشر غربی آمده است، حقی ذاتی بوده که به هیچ عنوان قابل سلب نیست.

از این رو، کسی حق قانون گذاری و اظهار نظر در مورد حق حیات و تعیین موارد اعطای این حق و گرفتن آن را دارد که حقیقتاً قیمومیتی در مورد انسان ها داشته باشد، و این قیمومیت در حقوق اسلامی و به ویژه حقوق کیفری و مجازات های حدی، مشاهده می شود. بنابراین سلب حیات از طرف مالک و صاحب اختیار انسان ها، کاملاً مشروع و مجاز است.

به عبارت دیگر، در مکتب متعالی اسلام ارزش یک انسان بسیار درخور توجه است؛ تا جایی که حرمت مؤمن از کعبه بالاتر دانسته شده است: «المؤمن اعظم حرمة من الکعبة» (صدوق، ۱۳۶۲، ص ۲۱)، و این حرمت و کرامت و شأن شدیداً مورد حمایت است؛ اما تا زمانی که فرد از حریم خود تجاوز نکرده، حقوق افراد و جامعه را نقض نکند. خداوند که خالق هستی است، حفظ حرمت و شأن همه بندگان را مدنظر دارد؛ حال اگر شخصی با این خواسته خداوند مخالفت کرد و به جان و مال و ناموس دیگر بندگان خدا تعدی کرد، از جانب خداوند حرمت و شأن و کرامتی برای چنین فردی نیست؛ لذا خداوند می فرماید: «من قتل نفساً بغير نفسٍ او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جميعاً و من احيها فکأنما احيها الناس جميعاً» (مائده: ۳۲).

این آیه شریفه علاوه بر اینکه عمق حرمت حیات حتی یک انسان را در نزد خداوند روشن می کند، به این نکته اشاره دارد که انسانی دارای حرمت و شأن است که به حیات دیگران تجاوز نکرده و موجب فساد در زمین نشده باشد. در غیر این صورت شخص گرفتار غضب و لعنت خداوند شده هیچ حرمت و شأنی نخواهد داشت: «ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خلداً فیها و غضب الله علیه و لعنه و اعدله عذاباً عظيماً» (نساء: ۹۳).

در آیه دیگری ضمن تأکید بر اینکه خداوند برای حیات انسان حرمت و شان قائل شده و تجاوز به حیات هیچ انسانی روا نیست، می فرماید: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق. و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل انه کان منصوراً» (اسراء: ۳۳)؛ هیچ کس نمی تواند خود را دایه مهربان تر از مادر دانسته و نسبت به ارزش و حرمت حیات بشریت از خداوند دلسوزتر بداند. خداوندی که کشته شدن یک انسان نزد او برابر با کشته شدن تمام انسان هاست و حتی نسبت به حیات یک جانی و قاتل نیز توصیه می کند؛ حکم اعدام و قصاص او نیز در راستای رعایت حرمت حیات انسانی است.

قصاص و اعدام با شرایط و خصوصیتی از طرف خداوند، از قبیل امکان گذشت، توبه، عفو، پیش بینی شده و هیچ گونه تعارضی با احترام و ارزش حیات انسانی ندارد؛ بلکه دقیقاً در راستای احیای این حیثیت و ارزش است.

ارزش و حرمت حیات انسانی امری مسلم و مورد قبول اسلام است. اما این حرمت و کرامت بشری هدیه ای الهی است که پیش از هر کس، خود انسان باید آن را پاس بدارد. چنین نیست که انسان هرگونه که رفتار

کند باز در حریم کرامت انسانی باقی بماند؛ بلکه این کرامت تابع حدودی است که خالق آن یعنی خداوند، مشخص کرده است.

به‌طور خلاصه در جهان‌بینی اسلامی، حق حیات انسان‌ها، ذاتی نیست و از طرف خداوند است، و این خداوند است که بنا بر اراده تشریحی خود می‌تواند با وضع مقرراتی آن را پس بگیرد و این اشکال که جامعه چه حقی دارد که حیات انسانی را بگیرد، وارد نیست؛ چه اینکه در حقیقت حکم خداوند است که در جامعه اجرا می‌شود.

۳. تحلیل حقوقی و جامعه‌شناسانه مجازات سالب حیات و لزوم حفظ هنجارهای جامعه

اگر هدف از گرفتن حیات از یک نفر، دادن حیات به چندین نفر باشد، این سلب کردن حیات، هیچ منعی ندارد و افراد یا دولت‌ها این حق را خواهند داشت تا مجرم را اعدام کنند. از این‌رو، اینکه مخالفان مجازات‌های سالب حیات می‌گویند مجازات اعدام، کشتن انسان‌هاست و کشتن بد است و هیچ‌کس حق ندارد حق حیات دیگری را از او سلب کند، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این استدلال، موارد نقض دارد. مثل اینکه کشتن در موارد زیر را نمی‌توان بد دانست: کشتن مهاجم در دفاع مشروع یا در جنگ با دشمن؛ کشته شدن متهم در درگیری با پلیس قبل از محاکمه؛ که در این مورد براساس چه مبنایی به پلیس و مأموران انتظامی حق کشتن داده می‌شود؟ و مواردی از این قبیل. پس نمی‌توان به طور مطلق به بدی کشتن در همه موارد حکم کرد؛ بلکه برخی از انواع کشتن‌ها مجاز و حتی موافق عدالت است. به همین دلیل در قوانین اغلب کشورها، قتل به خاطر دفاع مشروع مجاز شمرده شده است. در جنگ‌ها نیز هیچ کشوری در مقام دفاع از خود در کشتن نیروهای کشور متجاوز، تردید نمی‌کند. از این‌رو، با رد کبرای استدلال مخالفان، نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

مشروعیت سلب حیات مهاجم از آنجا ناشی می‌شود که عقل و اخلاق دفاع از خود را جایز می‌شمارند و حفظ حیات را واجب می‌دانند و شرف و مقام انسانی هر فرد وقتی محترم است که از جایگاه انسانی خود تنزل نکند.

سن توماس - استاد الهیات - معتقد است: «اگر جامعه برای زندگی نوع بشر ضرورت باشد باید از تمام حقوق لازم برای حفظ و صیانت آن از گزند اشخاص برخوردار باشد. استدلال مخالفان مجازات اعدام، صحیح به نظر نمی‌آید و نتیجه آن لغو تمام

مجازات‌های سالب آزادی است؛ زیرا جامعه به انسان آزادی عطا نکرده؛ بلکه انسان ذاتاً و فطرتاً آزاد خلق شده است. البته برای انسان، حق حیات و بهره‌مندی از آزادی یک نعمت خدادادی است؛ ولی این دو حق محدودند به حق حیات سایرین و رعایت آزادی آنان، و چنانچه از حد تجاوز کنند، از وی سلب می‌شوند و متجاوز باید به کیفر خود برسد» (خزائی، ۱۳۸۹).

یکی از محققان در دفاع از مجازات مرگ این استدلال را چنین تقریر می‌کند: «مجازات اعدام در موارد خاص به منظور دفاع از حیات طیبه الهی است که ارزشی به مراتب برتر از حیات مادی دارد. در نهایت، به منظور دفاع از حقوق بنیادین بشر است. بالاخره، مجازات‌ها ماهیتاً نوعی تعرض به این ارزش‌ها محسوب می‌شوند و شخصی که جرمه، زندانی و یا اعدام می‌شود، حقیقتاً به مال، آزادی یا جان او به‌مثابه یک ارزش انسانی تعرض می‌شود. اما مجازات‌ها، که تعرض به ارزش‌های انسانی افراد هستند، در صورتی عقلائی‌اند که در دفاع از ارزشی برتر، یا دست‌کم متناسب و برابر اجرا شوند. اعدام و مجازات یک قاتل حرفه‌ای، یا یک جنایتکار حتی از نظر غرب سکولار نیز به منظور دفاع از ارزش‌های مهم‌تر، امری پذیرفتنی، عقلایی و ضروری قلمداد می‌شود.

از سوی دیگر، باید توجه داشت که رتبه‌بندی ارزش‌ها در هر نظام متفاوت است. برخی نظام‌ها (مثل چین)، که برای اقتصاد و نظام حاکم بر اموال، ارزش بسیاری قائل‌اند، چه‌بسا برای کسانی که در شرایط خاص محل امنیت اقتصادی هستند، مجازات اعدام پیش‌بینی کنند. تقریباً همه کشورهای اروپایی، جزو پیمان ناتو هستند که به آنها اجازه می‌دهد به بهانه مبارزه با شخص یا کشوری که دشمن تشخیص داده‌اند، به یک کشور حمله کنند. بنابراین، حتی از نظر حقوق بشر غربی نیز حیات آدمی ارزش بلامنازع نیست؛ بلکه برخی جرائم وجود دارد که ارزش جان بشر را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد» (باقرزاده و کدخدایی، ۱۳۹۰).

از این‌رو، هر جامعه‌ای با توجه به ارزش‌های خود، قانون وضع می‌کند و مجازات تعیین می‌کند و این قوانین در مواردی که از اهمیت بالاتری برخوردار باشد، شدیدتر می‌شود. همچنان که در بحث حق آزادی بیان و عقیده، اهمیت امنیت اعتقادی جامعه مورد بررسی قرار خواهد گرفت و لزوم مبارزه با ناقضان این امنیت [مرتد] تبیین خواهد شد؛ و همچنین بحث در مورد سایر مجازات‌های حدی سالب حیات نیز همین‌گونه است.

۳-۱. اجرای حدود و کرامت انسانی

بی‌تردید یکی از رسالت‌های مهم حقوق کیفری در هر جامعه‌ای تعیین و تشخیص رفتارهای مجرمانه است. اما نکته‌ای که حائز اهمیت است اینکه حقوق کیفری در انجام این رسالت مهم تابع معیارها و محدودیت‌هایی است که از جمله آنها می‌توان «احترام به کرامت انسانی» را نام برد.

امروزه، بسیاری این مسئله را مفروض می‌گیرند که حقوق جزا باید رعایت حقوق بشر و حفظ شأن و کرامت انسانی را مورد توجه قرار دهد، همچنان که در مقدمه اعلامیه حقوق بشر آمده است: «کسی را نباید شکنجه کرد و یا تحت مجازات‌ها و یا رفتارهای خون‌خوارانه، غیرانسانی و خوارکننده قرار داد».

متأثر از این اندیشه، به تدریج مجازات‌های بدنی مانند شلاق، اعدام و سایر مجازات‌هایی که به شکلی ظن تحقیر انسان در آنها وجود داشت، از قوانین کشورها حذف شد. قانون مجازات فرانسه، اولین قانونی بود که مجازات‌های بدنی و سپس کلیه مجازات‌های تزیلی را لغو کرد.

سؤال اساسی که پیش‌روی ما قرار دارد، این است که چه ارتباطی بین مجازات‌های اسلامی و کرامت انسان وجود دارد؟ آیا مجازات‌های اسلامی، مخالف حیثیت و کرامت انسانی است یا برعکس، قوانین اسلامی نشئت گرفته از رأفت و رحمت الهی و با هدف هدایت بشر جهت تکامل و تعالی انسان، تشریح شده و کاملاً با کرامت انسانی سازگار است؟

برخی بر این باورند که رعایت موازین حقوق بشری، چنین اقتضا دارد که پیش‌بینی و اعمال مجازات‌های وحشیانه، ظالمانه، غیر انسانی از جمله مجازات‌های بدنی باید اجتناب شود، و از آنجا که اکثر مجازات‌های حدی جزو مجازات‌های بدنی محسوب می‌شوند، این مجازات‌ها نیز باید حذف شوند و یا به مجازات‌های جایگزین [زندان] تبدیل شوند (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸). اما آیا مجازات زندان، کرامت انسان‌ها را تهدید نمی‌کند؟

۳-۲. مفهوم و ماهیت کرامت انسان

انسان از دیدگاه اسلام، دارای دو نوع کرامت است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. کرامت ذاتی، تنها به اعتبار وابستگی انسانی کسب می‌شود؛ یعنی همین که انسان به دنیا می‌آید، فارغ از تعلقات اجتماعی، دینی، نژادی و رفتارهای او در زندگی، از حقوق و مزایایی

برخوردار می‌گردد که کرامت یکی از آنهاست. اما کرامت اکتسابی، کرامتی است که با سیر تکامل معنوی و انجام کارهای نیک و خدمت به خلق و رعایت حقوق دیگران، کسب می‌شود. کرامت اکتسابی، مهم‌ترین امتیاز و شرافت انسان محسوب می‌شود؛ زیرا برخاسته از اراده و خواست خود انسان است.

علامه محمدتقی جعفری کرامت انسانی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است، که عبارت است از: ۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛ ۲. کرامت ارزشی [اکتسابی] که از به‌کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غائی انسان به همین کرامت است» (جعفری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹).

این مفهوم، از قرآن به دست آمده است؛ در آنجا که خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰) از این رو، انسانی که تقوای الهی پیشه کند، خود را از گناه و معصیت حفظ کند، به حریم دیگران تجاوز نکند و به دستورات الهی توجه داشته باشد: «انْ كَرَّمَكَمُ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاتُمْ» (حجرات: ۱۳) و در آن مسیر حرکت کند، به کرامت والای اکتسابی دست می‌یازد. اما اگر حرکت غاصبانه و سبعانه انجام دهد، به حریم و حقوق دیگران تجاوز کند، جرم و جنایت مرتکب شود و به قانون و شرع اهتمام نورد؛ نه تنها کرامت اکتسابی خود را از دست می‌دهد، بلکه از مرحله انسانی و کرامت ذاتی نیز سقوط می‌کند و از حیوان پست‌تر و از سنگ نیز سخت‌تر می‌شود.

همچنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْإِنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (اعراف: ۱۷۹)؛ به یقین، گروه بسیاری از جن و انس را برای دوزخ آفریدیم؛ آنها دل‌ها [عقل‌ها]ی دارند که با آن (اندیشه نمی‌کنند، و) نمی‌فهمند؛ و چشمانی که با آن نمی‌بینند؛ و گوش‌هایی که با آن نمی‌شنوند؛ آنها همچون چهارپایانند؛ بلکه گمراه‌تر! اینان همان غافلان‌اند (چراکه با داشتن همه‌گونه امکانات هدایت، باز هم گمراهند!)

لذا چنین می‌توان نتیجه گرفت که در اسلام، از همان راهی که کرامت ذاتی را برای انسان‌ها اثبات می‌شود، از همان راه نیز، این

ایجاد کرد، مغلظه است؛ تربیت و ایجاد دارالتأدیب بی تردید لازم و ضروری است و تربیت صحیح مسلماً از میزان جرائم می‌کاهد. همان‌طور که نابسامانی اجتماعی یکی از علل وقوع جرائم است، برقراری نظامات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی صحیح نیز، به نوبه خود از جرائم می‌کاهد. ولی هیچ‌یک از اینها جای دیگری را نمی‌گیرد؛ نه تربیت و نظامات عادلانه، جانشین کیفر و مجازات می‌شود و نه کیفر و مجازات، جانشین تربیت صحیح و نظام اجتماعی سالم.

هر اندازه تربیت، درست و نظام اجتماعی، عادلانه و سالم باشد باز افراد یاغی و سرکش پیدا می‌شوند که تنها راه جلوگیری از آنها مجازات و کیفر است، که احياناً باید سخت و شدید باشد. از طریق تقویت ایمان و ایجاد تربیت صحیح و اصلاح جامعه و از بین بردن علل وقوع جرم از میزان جرائم و جنایات می‌توان تا حدود زیادی کاست و باید هم از این راه‌ها استفاده کرد؛ ولی نمی‌توان انکار کرد که مجازات هم در جای خود لازم بوده و هیچ‌یک از امور دیگر، اثر آن را ندارد. بشر هنوز موفق نشده و شاید هیچ وقت موفق نشود که از طریق اندرز‌گویی و ارشاد و استفاده از سایر وسایل آموزشی و پرورشی، بتواند همه مردم را تربیت کند و امیدی هم نیست که تمدن و زندگی مادی کنونی، بتواند وضعی را به وجود بیاورد که هرگز جرمی واقع نشود. تمدن امروز نه تنها جرائم را کم نکرده؛ بلکه به مراتب، آنها را بیشتر و بزرگ‌تر کرده است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۵).

از سوی دیگر، در ایدئولوژی اسلامی، هدف از آفرینش انسان‌ها سعادت و قرب الهی است. بنابراین با توجه به اینکه اراده تکوینی و تشریحی خداوند در یک راستا قرار دارد و «بابدها» مبتنی بر «هست‌ها» است و در واقع، نوعی «ضرورت بالقیاس» بین «عمل» و «هدف» وجود دارد؛ احکام جزایی اسلام نیز که یکی از احکام تشریحی خداوند است، در راستای همان هدف آفرینش و سعادت حقیقی وضع و تشریح شده‌اند.

این نگرش، مبتنی بر این اعتقاد است که خداوند نسبت به بندگان خویش رحمت و محبت دارد. محبتی که در جای‌جای زندگی بشر و حیات طبیعی، مشهود است. این محبت، همان خیر رساندن است و اقتضای این خیررسانی، در بعضی موارد، بیان احکامی است که به ظاهر تند و درشت هستند؛ اما از بُعد دیگر، این نیز رحمت

کرامت را از انسان‌ها سلب می‌شود. همان‌طوری که بنی بشر را بر سایر موجودات از لحاظ تکوینی برتری و کرامت داده، همان خدا نیز این کرامت را از او سلب و او را حتی از حیوانات نیز گمراه‌تر می‌داند. ذاتی بودن این کرامت، به معنای جاودان بودن آن نیست؛ بلکه به معنای غیراکتسابی بودن آن و در مقابل کرامت اکتسابی انسان‌هاست، و سر در آن توجه به عطاکننده آن کرامت است، نه اینکه بدون لحاظ کردن معطی آن، بخواهیم آن را غیرقابل سلب بدانیم.

اینکه گفته شود کرامت انسانی غیرقابل سلب است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۹) بدین استناد که خداوند در آیه‌ای از قرآن به انسان‌ها کرامت می‌دهد و به فرشتگان می‌فرماید: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ و این نشانه مقام ذاتی خلافت خداوند است که با افعالی از قبیل فساد و خونریزی نفی نمی‌گردد (آقاجری، ۱۳۷۸، ص ۷)؛ پس آیات الاحکام کیفری که احکام قصاص و حد زنا، محاربه، سرقت و... را بیان می‌کند، چه می‌شوند؟ اگر به دنبال فهم صحیح مفهوم کرامت در اسلام باشیم، باید تمام گزاره‌ها و احکام اسلامی را مورد توجه و نظر داشته باشیم و از مصادیق این آیه نباشیم که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنُكْفِرُ بِبَعْضٍ وَ يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۵۰)؛ کسانی که خدا و پیامبران او را انکار می‌کنند، و می‌خواهند میان خدا و پیامبرانش تبعیض قائل شوند، و می‌گویند: «به بعضی ایمان می‌آوریم، و بعضی را انکار می‌کنیم» و می‌خواهند در میان این دو، راهی برای خود انتخاب کنند... .

علت بسیاری از اشتباهات، عدم توجه به مبانی اندیشه‌هاست. باید دید کرامت انسانی در اسلام چیست و از چه جایگاهی برخوردار است، نه اینکه مدل کرامت انسانی اندیشه‌های سکولار را انتخاب کرده، دیدگاه اسلام با آن مطابقت داده شود.

۳-۳. رابطه مجازات و کرامت

اینکه بخواهیم مجازات‌ها را [به‌طور مطلق] مخالف با کرامت انسانی بدانیم، امری پذیرفتنی نیست. چنان‌که شهید مطهری می‌گوید:

قوانین جزایی برای تربیت مجرمین و برقراری نظم در جامعه‌ها، ضروری و لازم بوده، هیچ چیز دیگری نمی‌تواند جانشین آن شود. اینکه برخی می‌گویند به جای مجازات، مجرم را باید تربیت کرد و به جای زندان باید دارالتأدیب

ب). از دو جهت مجازات مجرم، با حق کرامت انسانی منافات ندارد: اول. خداوند نسبت به بندگانش محبت و رأفت دارد؛ خداوندی که به آفریدگان خود عشق می‌ورزد و مخلوقات را تحت تکفل خویش تلقی می‌کند، چگونه ممکن است، مجازات خشن و مخالف کرامت آنها تشریح کند؟ پس با توجه به نگاه جامع مجازات‌های اسلامی به مصالح و مفاسد واقعی، و تراحمات نظام احسن، این تنافی برطرف می‌شود. دوم. انسان مجرم، خود، کرامت خود را حفظ نکرده و با جرمی که مرتکب شده است، در واقع حیثیتش را پایمال کرده و کرامت خویش را از بین برده است و این مجازات نیز نتیجه عملش می‌باشد. در قرآن کریم تعابیری وجود دارد که مؤید این استدلال است: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» و یا «تَمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً»؛ به تعبیر قرآن، گروهی از مجرمان و گناه‌کاران، از مرحله انسانیت و کرامت خود سقوط کرده و از حیوانات پست‌تر و بلکه مقام آنها پایین‌تر از نبات و جماد شده است. در این صورت است که تنها با محدود کردن آنها می‌توان از اجحاف‌های آنان در امان ماند. اصولاً شلاق و سایر مجازات‌های سخت، برای چنین افرادی وضع شده است. لذا *عبدالقادر عوده* می‌گوید: مجازات تازیانه در مورد کسی که خود حرمت انسانی خویش را رعایت نکرده است، موجب کسر شرافت او نمی‌گردد (عوده، ۲۰۱۳، ص ۶۴۰).

۳-۴. اجرای حدود و آزادی انسان

برخی چنین عقیده دارند که اصل بر آزادی و استقلال ذاتی انسان بر مبنای اصالت‌الاباحه است و اعمال محدودیت از طریق جرم‌انگاری استثنائی بر این اصل می‌باشد، از این رو، محدودیت‌های قانونی باید بر مبنای ضرورت و اثبات آن بر عهده کسانی باشد که قصد محدود کردن آزادی‌های افراد را از طریق جرم‌انگاری دارند. این، نوعی پیش‌فرض به نفع حق آزادی محسوب می‌گردد و نباید با جرم‌انگاری‌های غیرضروری از حقوق جزا استفاده ابزاری کرد. بدین ترتیب هرگونه پیشروی در فضای آزاد رفتار شهروندان و حریم خصوصی آنان نیازمند توجیهات و دلایل محکمی است (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). جرم‌انگاری رفتارهایی که در حیطة حریم خصوصی آنها به حساب می‌آید، نقض حریم خصوصی شهروندان جامعه و خلاف حقوق بنیادین آنهاست.

الهی است. این رأفت و رحمت فراگیر الهی، اقتضا می‌کند: آنجا که مانعی در برابر هدایت انسان‌ها وجود دارد، آن را بردارد، حتی اگر در ظاهر شدید و مخالف کرامت انسانی به نظر آید.

مجازات‌ها به منظور حفظ مصالح پنج‌گانه دین، حیات، عقل، ناموس و مال وضع شده‌اند که با حفظ این مصالح، که از نیازها و ضروریتهای انسانی و اجتماعی است، امنیت و کرامت نیز حفظ می‌شود.

همچنان که در روایتی از امام کاظم^ع در تفسیر آیه «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۱۹) چنین آمده است: «لَيْسَ يَحْيِيهَا بِالْقَطْرِ وَ لَكِنْ يُمِيتُ اللَّهُ رَجُلًا فَيَحْيِيهِ الْعَدْلُ فَتُحْيِي الْأَرْضُ لِأَحْيَاءِ الْعَدْلِ وَ لِإِقَامَةِ الْحَدِّ لِلَّهِ أَنْفَعُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۰۸)؛ فرمودند: منظور زنده کردن زمین با آب باران نیست، بلکه برانگیختن مردانی است که عدالت را احیا می‌کنند و زمین به خاطر احیای عدالت، زنده می‌گردد و جز این نیست که اقامه حدود الهی در زمین به مراتب سودمندتر از بارانی است که چهل روز بیارد.

اسلام، دین رحمت و رأفت است؛ اما این رأفت نسبت به شخصی که حدود الهی را زیر پا می‌گذارد، خلاف رأفت است. اقدام شخص خاطی، به کرامت مؤمنان و خود او لطمه وارد می‌کند. اجرای رأفت در مورد این شخص، نوعی قساوت است. اجرای مجازات درباره او، باعث نجات از عذاب اخروی است و این عین رحمت است. براساس قانون کلی الهی، هیچ رحمتی بدون زحمت حاصل نمی‌شود و رسیدن به آخرت، نیازمند تحمل این زحمت می‌باشد.

در تاریخ نقل شده که در حدود یک هزار سال پیش از عالم بزرگ اسلام، سید مرتضی پرسیدند: «دستی که آن قدر در اسلام دارای ارزش و احترام است که دیه آن پانصد دینار است [نصف دیه انسان] چرا به خاطر یک ربع دینار بریده می‌شود؟ سید مرتضی در جواب این شعر را سرود:

عِزُّ الْأَمَانَةِ أَعْلَاهَا وَ أَرْخَصَهَا ذُلُّ الْخِيَانَةِ فَافْهَمِ حِكْمَةَ الْبَارِي؛ یعنی عزت امانت آن دست را گران قیمت کرد و ذلت خیانت بهای آن را پایین آورد؛ فلسفه حکم خدا را بدان (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۳۷۹).

به‌عنوان نتیجه‌گیری، به چند نکته اشاره می‌شود:

الف) مجازات، ضمانت اجرای قواعد حقوقی است و مجرم به واسطه بزه‌ای که انجام داده، باید کیفر گردد و این از سنت‌های قطعی الهی است.

۴. نسبت اجرای حدود با آزادی در حوزه عمومی

یکی از نکات کلیدی در این مبحث، مشخص شدن مفهوم حق آزادی است؛ به این توضیح که منظور از آزادی در اعمال و روابط، چیست؟ آیا آزادی به معنای «رهایی مطلق» از هر قید و بند و محدودیتی است؟ یا به معنای «رهایی نسبی» از محدودیت‌هاست؟ هنوز هیچ متفکری و جامعه‌روشنفکری نتوانسته از آزادی مطلق جانب‌داری کند و یا در حوزه آزادی مطلق بحث کند، و از لحاظ تئوری هیچ طرفداری ندارد. در جوامع لیبرال که فلسفه لیبرالیسم به‌عنوان مبانی نظم اجتماعی پذیرفته شده است؛ انسان در ابعاد مختلف زندگی، حتی آزادی بیان و عقیده نیز آزاد است، اما آزادی او محدود به دو جهت است: الف. رعایت حقوق انسان‌های دیگر؛ ب. رعایت حقوق جامعه.

هر کس می‌تواند تا جایی که باعث مزاحمت برای سایر شهروندان نباشد، هرطور که بخواهد می‌تواند بیندیشد و رفتار کند و تفاوتی میان دین‌دار و بی‌دین نیست. علاوه بر این، رفتار اجتماعی هرکسی نباید آسیبی به حقوق «اجتماع» وارد کند. ممکن است رفتار شخصی، آسیبی به حقوق هیچ شهروندی به‌عنوان یک فرد انسانی نرساند؛ اما اساس و موجودیت آن جامعه و ارکان حکومت را متزلزل سازد. افشای اسرار نظامی، اقتصادی و سیاسی جامعه، گرچه به‌طور مستقیم به هیچ‌یک از شهروندان جامعه آسیبی نمی‌رساند؛ اما چه‌بسا باعث هجوم بیگانگان به مرزهای جغرافیایی و در نتیجه ساقط کردن حکومت گردد.

از این رو، حتی در همین جوامعی که به‌عنوان نماد حکومت‌های آزاد مطرح هستند، آزادی فردی انسان‌ها به معنای «رهایی مطلق» نیست و آزادی هر فردی محدود به حقوق فردی سایر شهروندان و نیز حقوق جامعه است (بیات و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲).

جان استوارت میل، یکی از متفکران لیبرالیسم معتقد است: «رفتار فرد در جامعه مبتنی بر دو شرط مهم و اساسی است: شرط اول این است که افراد به منافع همدیگر یا در واقع به یک رشته منافی که به موجب نص روشن قانون (یا برحسب تفاهم ضمنی) جزء حقوق مسلم شناخته شده است، زیان نزنند. شرط دوم این است که هر فردی تعهدات خود را نسبت به جامعه (که میزان و حدود آن باید به طور عادلانه تعیین شود) برگردن گیرد و از هیچ‌گونه کار یا فداکاری که برای حراست افراد از زیان دیدن و دردسر کشیدن لازم است، دریغ نرزد. جامعه حق دارد این شرایط را جبران و به هر قیمتی که شده است، بر آنها بی‌گردد که می‌کوشند شانه‌ها را زیر تعهدات خود خالی کنند، تحمیل کند» (میل، ۱۳۵۸، ص ۹۲).

در نتیجه، آزادی‌ها از جهت حقوق سایر انسان‌ها و همچنین از جهت مصالح و حقوق جامعه، محدود می‌شود و باید برای مقابله با ناقضان آن جرم‌انگاری کرد و این نکته پیش‌فرضی مثبت، به نفع محدودیت در آزادی است.

با توجه به جهان‌بینی اسلامی، جهت‌سومی نیز در تحدید حق آزادی انسان‌ها مطرح است؛ در جهان‌بینی اسلامی مالکیت مطلق خداوند نسبت به انسان‌ها و هر آنچه در جهان است، مطرح می‌شود؛ پس تنها رعایت حقوق دیگر انسان‌ها و جامعه کافی نیست؛ بلکه در مرتبه بالاتر و در درجه نخست، رعایت «حق خداوند» بر بندگان امری بایسته و لازم در کنار حقوق سایر افراد و حقوق جامعه است.

رعایت باید‌ها و نبایدهای الهی نه‌تنها از سوی فرد شهروندان الزامی است؛ بلکه بر حاکمان و دولتمردان نیز لازم و بایسته است. در این نگاه، حاکم و محکوم و شهروند و دولتمرد، همگی به‌عنوان بندگان خدا، باید حقوق الهی را پاس بدارند و اراده حق را در جامعه عملی سازند. بنابراین، در این نگاه حقوقی، آزادی هر فرد محدود به حدود سه‌گانه است: ۱. حقوق خداوند بر انسان‌ها [شهروندان و حاکمیت]؛ ۲. حقوق جامعه بر شهروندان؛ ۳. حقوق شهروندان بر یکدیگر.

از این رو، با توجه به اینکه در اسلام، انسان دو بُعدی (مادی، الهی) در نظر گرفته شده و هدف از وضع قوانین و محدودیت در رفتارهای اجتماعی، رسیدن به مقام جانشینی خداوند (بقره: ۴۰) و بندگی خدا به منظور قرب به جایگاه الهی است، (ذاریات: ۵۶) محدودیت‌های رفتاری نیز که در هر جامعه‌ای به منظور حفظ ارزش‌ها وضع می‌شوند نیز متفاوت است.

و نکته حائز اهمیت اینکه نادیده انگاشتن ابعاد معنوی انسان و اعطای آزادی‌های بی‌ضابطه به او، یکی دیگر از مشکلات نظام حقوق بشر و جزای سکولار است. آثار و پیامدهای فرهنگی و اخلاقی که طی دو سده در غرب مدرن پدید آمده، مبانی فکری مکاتب حقوق مدرنیسم، به شکل گسترده در دوران پست‌مدرن مورد نقد و بازنگری قرار گرفته است. برای مثال، کمیته دولتی ولفندن، که در انگلیس به منظور چاره‌سازی برای حل مبانی حقوق کیفری مدرنیسم در پیدایش فجایع اخلاقی و فرهنگی دامن‌گیر جامعه انگلستان تشکیل شده بود، برای فاحشگی قوانین سخت‌گیرانه‌ای را درخواست و این‌گونه استدلال کرد: «سرکوب گناه همان قدر وظیفه حقوق است که سرکوب فعالیت‌های مخرب» (کلی، ۱۳۸۸، ص ۶۴۳).

این کمیته در جایی دیگر، وارد کردن جنبه‌های صرفاً اخلاقی

۵. فلسفه جرم‌انگاری ارتداد

اسلام، دینی است که جست‌وجو و پرسش را در تمام اصول و فروع دین جایز و در بسیاری از موارد لازم می‌داند، و هر شخص مسلمانی، با توجه به سطح دانش و معلومات خود می‌تواند تمام مسائل مطرح شده در این دین آسمانی را مورد بحث و بررسی خود قرار دهد و تا زمانی که با دلیل مناسبی اقتناع نشده باشد، شک و تردیدی که در درون او به وجود می‌آید، به دین‌داری و اسلام او آسیبی وارد نخواهد کرد.

از دیدگاه اسلام، مرتد شخصی است که بعد از رسیدن به حق و اثبات حقانیت اسلام، بدون هیچ دلیل قابل قبولی از این دین روی برگرداند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشت‌شان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است» (محمد: ۲۵).

گروهی از کافران، با اینکه به حقانیت اسلام پی برده بودند، تصمیم داشتند که به دلیل حسادت، با شیوه‌های مختلف، افراد با ایمان را وادار کنند که از دین خود برگردند. این افراد با انتشار شبهات غیرمنطقی، تصمیم به انجام چنین کاری داشتند؛ اما خداوند به افراد با ایمان دستور داد که با دلایل منطقی به مبارزه با این‌گونه افراد برخاسته و از برخورد فیزیکی با آنان خودداری کنند (مجلسی، بی‌تا، ج ۹۷، ص ۶۷). توجه به این نکته مهم است که فرمان اولیه الهی آن است که با پیروان ادیان مختلف، با بهترین شیوه به گفت‌وگو بپردازیم، مگر آنانی که به دنبال حقیقت نیستند، بلکه درصدد ظلم و ستم می‌باشند (عنکبوت: ۴۶).

با توجه به منطقی قوی اسلام، شیوه قبل با شکست روبه‌رو شد. بنابراین دشمنان اسلام روش جدیدی را در پیش گرفته، تا چنین وانمود کنند که اسلام، دینی بی‌منطق و بی‌دلیل است و اشخاصی که به این دین گرایش می‌یابند، بعد از مدتی، آن را ترک می‌کنند. در این راستا، آنان تصمیم گرفتند که خود را افرادی جویای حقیقت جلوه داده و اعلام کنند که به دلیل آنکه اسلام را هدف دلخواه خود یافته‌اند، مسلمان شده‌اند، اما بعد از گذشت زمان کوتاهی، خروج خود از این دین و بازگشت به دین قبلی را با سر و صدا و تبلیغ فراوان، به اطلاع مردم برسانند و با این شیوه به‌طور غیرمستقیم، دیگر مسلمانان را دچار این شک و شبهه کنند که اگر اسلام دینی منطقی بود؛ پس چرا این تازه مسلمانان به ظاهر دانشمند و جویای حقیقت، اسلام را ترک گفته‌اند (آل عمران: ۷۲-۷۳)؟!

بنابراین، می‌توان به این نتیجه رسید که موضوع ارتداد، دیگر از

(اخلاق مسیحی)، به حقوق کیفری را حتی اگر برای نظم و سعادت اجتماعی مضر نباشد، لازم و ضروری می‌داند. از این‌رو، سقط جنین، فاحشگی، زنا با محارم، مرگ آسان، پیمان خودکشی و... را اگرچه اموری شخصی و خصوصی قلمداد می‌شوند، قابل مجازات معرفی می‌کند. این کمیته استدلال می‌کند که اگر گزاره‌های اخلاق (به معنای دینی و مسیحی، نه به معنای سکولار) تغییر کند، و انحرافات جنسی به دلیل خواست و اراده مردم، قانونی اعلام شود، عملاً جامعه منهدم و واژگون خواهد شد (همان، ص ۶).

متأسفانه روش مقلدانه برخی روشن‌فکران عرب و ایران، الهام‌گیری و ذوق‌زدگی از رویه مخرب دوران مدرنیسم غرب است؛ دورانی که به صورتی گسترده مورد نقد دانشمندان مکاتب حقوقی غرب در عصر حاضر قرار گرفته است (باقرزاده و کدخدایی، ۱۳۹۰).

۵. اجرای حدود و آزادی بیان و عقیده

هر چند اسلام «اصل آزادی بیان و عقیده» را همچون سایر آزادی‌ها پذیرفته است؛ اما مانند سایر نظام‌های حقوقی برای آن محدودیت‌هایی گذاشته که هریک از این محدودیت‌ها بر مبنای فلسفه‌ای خاص و دلائل خود را داراست، در بحث مجازات‌های حدی، حد ارتداد و مجازات مرتد با حق آزادی بیان و عقیده و شاید بتوان گفت با یکی از مهم‌ترین آموزه‌های اسلامی در تضاد است. بدین توضیح که در اغلب متون اصلی دین و مکاتب فقهی اسلام تأکید شده که اختیار و گزینش دین، روندی آزادانه است که پس از تحقیق و بررسی و تفکر و پرسش رخ می‌دهد. تضاد بین گزینش آزادانه و محققانه دین با ممنوعیت تغییر دین اما با این فرض فقهی مسلمان حل می‌شود که هر تحقیق بی‌طرفانه و درست درباره ادیان به ناچار و به ضرورت به گزینش اسلام منجر می‌شود و از این‌رو، نتیجه تحقیق کسانی که در خانواده‌ای مسلمان به دنیا آمده و بخت آشنایی با اسلام را داشته‌اند، جز حقانیت و برتری اسلام نیست.

جرم‌انگاری ارتداد در اسلام، علاوه بر مبهم بودن و مستلزم دور شدن در تبیین آن، با یکی از اصول اسلامی که عدم تقلید در دین و لزوم انتخاب آگاهانه و عقلانی اصول دین نیز در تعارض است.

قبل از ورود به بحث مبنایی، لازم است برای نگاه دقیق‌تر به ماهیت جرم ارتداد و علت جرم‌انگاری آن در اسلام، نگاهی به پیشینه تاریخی آن داشته باشیم.

مقابل هر کسی که این سرمایه‌ها را تهدید کند، ایستادگی می‌کند؟ سرمایه‌های مادی جامعه مهم‌تر است یا سرمایه‌های معنوی آن؟ آیا حفظ معادن نفت و گاز و آهن مهم‌تر است یا حفظ هویت دینی و فرهنگی؟ آیا از دست دادن مجسمه‌ای سنگی یا قطعه طلائی باستانی برای جامعه اسلامی زیان‌بارتر است، یا از دست دادن اندیشه و فرهنگ اسلامی که مردم مسلمان تمامی اعمال فردی و اجتماعی خود را از بدو تولد تا هنگام مرگ براساس آن تنظیم کرده‌اند؟

شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید: «... بله اسلام یک مطلب را از آن بشریت می‌داند، اسلام هر جا که توحید به خطر بیافتد برای نجات توحید می‌کوشد. چون توحید عزیزترین حقیقت انسانی است... اگر کسی از جان خودش دفاع بکند، آیا این دفاع را صحیح می‌دانید یا غلط؟ همچنین اگر ناموس کسی مورد تجاوز واقع شد، باید دفاع بکند؛ اگر مال و ثروت کسی مورد تجاوز قرار گرفت، باید دفاع بکند؛ اگر سرزمین مردمی مورد تجاوز واقع شد، باید دفاع بکنند. تا اینجا کسی بحث ندارد؛ اگر کسی برای دفاع از علم بجنگد چطور؟ همین‌طور است. برای نجات صلح بجنگد، چطور؟ همین‌طور است. توحید حقیقتی است که مال من و شما نیست، مال بشریت است. [لذا اگر توحید به خطر بیافتد دستور اقدام می‌دهد] ولی معنایش این نیست که می‌خواهد به زور توحید را وارد قلب مردم کند؛ بلکه عواملی را که سبب شده است توحید از بین برود، از بین می‌برد. آن عوامل که از بین رفت، فطرت انسانی به سوی توحید گرایش پیدا می‌کند. مثلاً وقتی تقلید، تلقینات، بت‌خانه‌ها و بت‌کده‌ها و چیزهایی را که وجود آنها سبب می‌شود که انسان اصلاً در توحید فکر نکند، از بین رود، فکر مردم آزاد می‌شود. همان کاری که حضرت ابراهیم علیه السلام انجام داد» (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۵۰).

البته جرم‌انگاری و مجازات مرتد، حکمت‌های دیگری نیز دارد که مهم‌ترین آنها از این قرار است: حفظ اصل اسلام؛ دفاع از مقدسات؛ جلوگیری از تزلزل عقاید مسلمانان؛ جلوگیری از نفوذ بیگانگان و نفوذ به قصد براندازی اسلام (ارجی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۵-۳۸۰).

۵.۳. آزادی بیان و عقیده مرتد در اسلام

در جواب این سؤال که اسلام چه راهی برای مرتد قرار داده تا بتواند عقایدش را بیان کند؛ باید گفت اصل بیان شبهه و سؤال در اسلام پذیرفتنی است؛ اما کجا و چگونه؟ آیا در بین همه کس و همه جا می‌توان از «حق» طرح سؤال و اشکال استفاده کرد؟ آیا رواست که

محدوده آزادی ادیان که مورد تأیید اسلام است (بقره: ۲۵۶) خارج شده و به روشی سیاسی برای تضعیف و به شکست کشاندن اسلام تبدیل شده بود و طبیعتاً می‌باید چاره‌ای برای آن اندیشید. بر همین اساس، بدون آن که بحث و گفت‌وگوی منطقی در ارتباط با مسائل مرتبط با دین، ممنوع شود، و یا اینکه تمام کافران مجبور شوند که الزاماً مسلمان شوند، مقرر شد که اعلام رسمی خروج از دین مقدس اسلام (و نه ارتداد باطنی)، ممکن است مجازات‌های سنگینی؛ از جمله مرگ را در پی داشته باشد؛ تا از این راه، از سوءاستفاده دشمنان و ایجاد هرج و مرج در میان پیروان اسلام، جلوگیری به عمل آید.

۵.۲. مبنای فقهی - حقوقی جرم‌انگاری ارتداد

اما مبنای جرم‌انگاری ارتداد، براساس دیدگاهی که قبلاً اشاره شد (آزادی هر فرد محدود به حدود سه‌گانه است: ۱. حقوق خداوند بر انسان‌ها [شهروندان و حاکمیت]؛ ۲. حقوق جامعه بر شهروندان؛ ۳. حقوق شهروندان بر یکدیگر)، تبیین می‌شود، که در آن آزادی افراد جامعه با سه قید محدود می‌شود. رابطه آزادی فرد مرتد و حقوق الهی و جامعه چنین تبیین می‌شود:

الف. مرتد و حقوق خداوند: براساس حقی که خداوند بر انسان‌ها دارد (که در قالب بایدها و نبایدها آنها را به وسیله آیات قرآن و روایات معصومان علیهم السلام بیان داشته است، فرد مرتد نباید به ابراز و اظهار عقاید الحادی خود در بین عوام مردم بپردازد و از این رهگذر موجب انحراف فکری آنان گردد. فرد مرتد تا جایی که به اظهار و تبلیغ عقاید خود نپرداخته است و تنها در فضای اندیشه و فکر خود از عقاید اسلامی رو گردانده و به عقاید الحادی گراییده است. چنین فردی در ظاهر حکم مسلمان دارد و مجازات نمی‌شود؛ هرچند در باطن کافر شده و باید در آخرت پاسخگو باشد.

اما وقتی که فرد مرتد به ابراز و اظهار عقاید الحادی خود می‌پردازد، علاوه بر ارتداد باطنی، به ارتداد فقهی نیز دچار شده و بدین لحاظ مشمول نواهی فقهی [احکام مرتد] قرار می‌گیرد.

ب. مرتد و حقوق جامعه: گذشته از حقوق الهی، «حق جامعه» و اجتماع مسلمانان ایجاب می‌کند که از هرگونه ترویج الحاد و بی‌دینی در جامعه جلوگیری شود. مگر نه این است که هر جامعه‌ای در مقابل تجاوز به آب و خاک و هرگونه حادثه‌ای که منافع ملی آنان را خدشه‌دار می‌کند، حساسیت نشان می‌دهد و در مقابل آن می‌ایستد؟ مگر نه این است که هر جامعه سرمایه‌های مادی و معنوی خود را پاس می‌دارد و در

نمی‌توان او را مجازات کرد.

اگر شخصی به دلیل برخورد با شبهاتی، در دین خود دچار تردید شده و (بدون جار و جنجال تبلیغاتی و تنها در باطن خود) مرتد شود، نه تنها مجازاتی دامنگیر او نخواهد شد، بلکه اگر مجدداً به اسلام برگردد، کارهای نیک قبل از ارتداد او نیز از بین نخواهد رفت (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۰۴).

۶. نسبت اجرای حدود با آزادی در حریم خصوصی

با آنکه عبارت حریم خصوصی در زبان محاوره و مباحث سیاسی - حقوقی مکرر استعمال می‌شود، ولی معمولاً تعریف دقیق از آن ارائه نمی‌گردد و دایره و حدود آن نیز مبهم باقی می‌ماند.

حریم خصوصی مفهومی است که امروزه عده‌ای معتقدند که دامنه آن، آزادی وجدان و اندیشه، کنترل بر جسم خود، داشتن خلوت و تنهایی، کنترل بر اطلاعات شخصی، حمایت از حیثیت و اعتبار خود در برابر تفتیش‌ها و تجسس‌ها و رهایی از نظارت‌های سمعی و بصری دیگران را شامل می‌شود.

با بررسی و جمع‌بندی نظرات حقوق دانان و کنوانسیون‌های مربوط به این موضوع، می‌توان حریم خصوصی را چنین تعریف کرد: «قلمرویی از زندگی هر فرد است که آن فرد نوعاً و عرفاً انتظار دارد دیگران بدون رضایت وی به اطلاعات راجع به آن قلمرو دسترسی نداشته باشند، یا به آن قلمرو وارد نشوند، یا به هر صورت دیگری وی را در آن قلمرو مورد تعرض قرار ندهند» (انصاری، ۱۳۸۱، ص ۳۸).

بنابراین اینکه حریم خصوصی چه مسائل، اماکن و زمان‌هایی را شامل می‌شود، معیارها و ضوابط خاصی دارد که از جمله آنها می‌توان به عمومی یا خصوصی بودن مکان حریم خصوصی و همچنین عادی یا حساس بودن موضوع حریم خصوصی اشاره کرد.

از این رو، ممکن است فردی در حریم خصوصی خود، به‌عنوان مثال منزل خویش که نوعاً و عرفاً حریم خصوصی وی به حساب می‌آید، مرتکب عملی شود که نتواند مدعی نقض حریم خصوصی شود. مثلاً در منزل به‌گونه‌ای رفتار کند که اشخاصی که در اماکن مجاور هستند یا حتی رهگذران اتفاقی، بتوانند آنچه را در منزل اتفاق می‌افتد، ببینند و یا بشنوند؛ و مثال‌هایی از این قبیل. در چنین مواردی فرد نمی‌تواند مدعی نقض حریم خصوصی خود شود.

بنابراین نکته‌ای که توجه به آن دارای اهمیت فراوانی است، تمایز میان حریم خصوصی افراد و اعمال فردی آنان است؛ چه اینکه ممکن است عملی فردی باشد، ولی آثار و نتایج آن در اجتماع

در مورد مهم‌ترین مباحث هستی‌شناسی و عمده‌ترین مباحث دینی، در بین عوام مردم به ایراد و اشکال پرداخت و از آنان انتظار داوری بین سخنان درست و نادرست و پیروی از سخنان درست را داشت؟ در حوزه مباحث دینی، طرح هر سؤال و جوابی باید متناسب با حوصله حاضران و مخاطبان باشد؛ تا جایی که حوصله علمی و طاقت عقلی مخاطبان و خوانندگان اجازه می‌دهد، هیچ باکی از طرح سؤال و اشکال و ارائه جواب آن نیست. طبیعی است هر چه مباحث دینی و سؤالات و اشکالات عمیق‌تر و پرمایه‌تر می‌شود، شنوندگان و مخاطبان آن در دایره کوچک‌تری قرار می‌گیرند و از تعداد کمتری برخوردارند.

حاصل آنکه، طرح هیچ اشکال و سؤالی در جمع متخصصان معارف اسلامی و صاحب‌نظران و اندیشمندان این حوزه، ممنوع نیست. افراد ملحد و مرتد نیز می‌توانند در این‌گونه مجامع به طرح اشکال و سؤال بپردازند و با حاضران و مخاطبان به بحث و گفت‌وگو بنشینند. آنها می‌توانند در این‌گونه مجامع علمی، عقاید الحادی خود را بیان کنند و به اقامه دلیل و برهان بپردازند. ابراز عقاید الحادی و ضددینی در این‌گونه مجامع آزاد است و هیچ‌گونه تعرض آبرویی و جانی در پی نخواهد داشت (عزیزان، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷).

همچنان‌که در سیره عملی ائمه معصومان علیهم‌السلام مرسوم بوده است و در کتب «احتجاج» بخشی از این مناظره‌ها گردآوری شده و همچنین تشویق و تربیت شاگردانی همچون هاشم‌بن حکم، هشام‌بن سالم، مفصل و... توسط امامان معصوم علیهم‌السلام برای انجام مناظره‌های علمی با مخالفان دینی، خود گویای این مطلب است.

با توجه به نکات فوق درمی‌یابیم که در زمینه طرح پرسش، تحقیق و کشف حقیقت، کوچک‌ترین مانعی برای هیچ محقق مسلمان یا غیرمسلمانی وجود ندارد و کمترین تعرض و بی‌احترامی نسبت به او مجاز نیست. هیچ آیه و روایتی و نیز هیچ فتوای فقهی وجود ندارد که تعرض به آبرو یا جان محقق مسلمان یا غیرمسلمان را مجاز شمرده باشد؛ بلکه بر عکس، آیات و روایات و کلمات عالمان دینی سراسر مملو از تشویق دانش‌پژوهان به تعمق و تدبر و طرح سؤال و پرسش است.

باید توجه داشت که تنها ارتدادی، مجازات مرگ دارد که نمودهای عملی به دنبال داشته باشد؛ مانند آنکه مرتد به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام ناسزا گفته و یا بدیهیات دین را انکار کند؛ وگرنه اگر شخصی تردیدهایی نسبت به این دین مقدس داشته و یا حتی بدون اعلام ارتداد و بدون انکار صریح موازین دینی، یکایک اصول و فروع دین را به نقد و چالش کشیده و خواستار پاسخی مناسب شود،

منعکس شود. اما اعمال و رفتارهای شخصی، اعمالی است که شخص در حوزه حریم خصوصی خود مرتکب می‌شود و با توجه به قاعده ممنوعیت تجسس، از تعقیب و محکومیت در امان است. از این رو، آزادی افراد و لزوم رعایت حق حریم خصوصی آنان در صورتی که در رفتار اجتماعی فرد تبلور و بروز پیدا کند، با نظم و عفت عمومی و امنیت اجتماعی در چالش و تضاد می‌باشد و جرم‌انگاری این اعمال، خللی به حوزه حریم خصوصی افراد وارد نمی‌کند. اینکه گاهی در قواعدی مخالف با حق حریم خصوصی وضع و یا لازم‌الاجرا می‌شود و یا مأموران دولتی این حق را نقض می‌کنند، به دلیل ناآگاهی از احکام اسلامی در این باره است، که از آن احکام می‌توان به ممنوعیت تجسس و تفتیش، ورود به منازل بدون اذن و همچنین ممنوعیت سوءظن اشاره کرد. البته لازمه این سخن بی‌توجهی دین و احکام شریعت به اعمال و افعال انسان‌ها در خلوت خود نیست، و در احکام فردی اسلامی و قواعد اخلاقی اسلام، درباره نحوه ارتباط انسان‌ها با خویشان و با خداوند، دستورات و احکام بسیاری وارد شده که بشتر جنبه اخلاقی دارد تا حقوقی.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار بیان شد، به این نتایج می‌رسیم: باید توجه داشت که حقوق بشر از نظر اسلام، حقوقی است که انسان از آن جهت که انسان و متمایز از حیوان است، از آن حقوق برخوردار می‌باشد. قرائت حقوق بشر غربی، انسان را در حد حیوان تنزل داده است. علاوه بر این، باید توجه داشت که نادیده‌انگاری یا انکار آخرت، سعادت اخروی و همچنین سازوکارهای معنوی و فرامادی در حقوق بشر سکولار غرب، دیدگاه بسیار تنگ‌نظرانه‌ای است که موجب می‌گردد قسمت اعظم سعادت و مصلحت بشر به شکل گسترده‌ای در خطر قرار گیرد. تفاوت در رویکردهایی که بین نظام حقوقی اسلام و حقوق بشر سکولار وجود دارد، ناشی از تفاوت در اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌هاست، چه اینکه عدم لحاظ منشأ این حقوق، تنها تعهد بدون مسئولیت را برای انسان محقق سبب خواهد شد.

هر جامعه‌ای با توجه به ارزش‌های خود، قانون وضع می‌کند و مجازات تعیین می‌کند، این ارزش‌ها هرچقدر بالاتر باشد، مجازات ناقضان آن نیز شدیدتر می‌شود. در جهان‌بینی اسلامی، حق حیات انسان‌ها، ذاتی نیست و از

طرف خداوند می‌باشد، و این خداوند است که بنا بر اراده تشریحی خود، می‌تواند با وضع مقرراتی آن را پس بگیرد و این اشکال که جامعه چه حقی دارد که حیات انسانی را بگیرد، وارد نیست؛ چه اینکه در حقیقت حکم خداوند است که در جامعه اجرا می‌شود. در اسلام، از همان راهی که کرامت ذاتی را برای انسان‌ها اثبات می‌شود، از همان راه نیز، این کرامت را از انسان‌ها سلب می‌شود، همان خدایی که بنی‌بشر را بر سایر موجودات از لحاظ تکوینی برتری و کرامت داده، همان خدا نیز این کرامت را از او سلب و او را حتی از حیوانات نیز گمراه‌تر می‌داند.

منابع

- ابهری، سیدمحمدعلی، ۱۳۷۷، *اسلام و دفاع اجتماعی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 ارجی، علی‌اکبر، ۱۳۹۰، *رساله ارتداد - تبیین آرای فقهای بزرگ*، قم، فیضیه.
 انصاری، باقر، ۱۳۸۱، *حقوق حریم خصوصی*، تهران، سمت.
 آقاجری، سعید، ۱۳۷۸، «حکومت دینی و کرامت انسانی»، *روزنامه مشارکت*.
 باقرزاده، محمدرضا و محمدرضا کدخدایی، ۱۳۹۰، «بررسی حکم سنگسار از منظر فقه و حقوق بشر»، *معرفت حقوقی*، ش ۲، ص ۳۹-۶۷.
 باقرزاده، محمدرضا، ۱۳۸۷، «مبانی حقوق بشر در اسلام از منظر آیت‌الله مصباح»، *حکومت اسلامی*، سال سیزدهم، ش ۱.
 بکاریا، سزار، ۱۳۸۵، *رساله جرائم و مجازات‌ها*، ترجمه محمدعلی اردبیلی، تهران، میزان.
 بیات، عبدالرسول و دیگران، ۱۳۸۱، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
 جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۵، *حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه محمدتقی جعفری.
 حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
 خزانگی، منوچهر، ۱۳۸۹، «مجازات اعدام براساس کنفرانس بین‌المللی سیراکیز»، *دادنامه*، سال پنجم، ش ۱، ص ۴۸-۵۴.
 رحیمی‌نژاد، اسماعیل، ۱۳۸۷، *کرامت انسانی در حقوق کیفری*، تهران، میزان.
 صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
 عزیزان، مهدی، ۱۳۸۴، *ارتداد و آزادی*، قم، مؤسسه امام صادق.
 عوده، عبدالقادر، ۲۰۱۳م، *التشريع الجنائی الاسلامی مقارنا بالقانون الوضعی*، بیروت، مؤسسة الرسالة ناشرون.
 کلی، جان، ۱۳۸۸، *تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران، طرح نو.
 مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
 —، ۱۳۹۲، *سیری در سیره نبوی*، تهران، صدرا.
 مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۷، *تفسیر نمونه*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت.
 میرمحمدصادقی، حسین، ۱۳۹۳، *حقوق جزای بین‌الملل*، تهران، میزان.
 میل، جان استوارت، ۱۳۶۲، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.