

بلاغت

**نقد کتاب**  
نشست های

کیفرهای تزدیلی  
پرسی اخلاقی سعادت های بدنی  
اسماعیل بیوکافی

با حضور مؤلف کتاب آقای اسماعیل بیوکافی  
ناقد محترم: حجت الاسلام دکتر احمد دیلمی  
نشانی: قم، بلوار امین، انتهای کوچه ۱۳، سمت راست، پلاک ۲۳۱  
دوشنبه ۴ آذر ماه ۹۸  
از ساعت ۱۸

خانہ اخلاق پیروهان جوان

هشتمین جلسه از سلسله جلسات نقد کتاب

معرفی و نقد کتاب «کیفرهای تزدیلی»

بررسی اخلاق مجازات های بدنی»

مؤلف کتاب: آقای اسماعیل بیوکافی

ناقد محترم: حجت الاسلام والمسلمین احمد دیلمی

۴ آذرماه ۱۳۹۸

به قلم: علی علیزاده

## چکیده

پرداختن به مسأله‌ی کیفرهای ترذیلی سابقه‌ای چندصدساله در دنیا دارد. هر چند این مسأله در مغرب‌زمین عمدتاً با حذف شدن این‌گونه کیفرها از رژیم حقوقی‌شان رفع و رجوع شده‌است اما مباحث اخلاق کیفری حتی در این مجامع نیز زنده هستند، چرا که کماکان در بعضی از کشورها - به خصوص در رژیم حقوقی اسلام و ایران - از این‌گونه کیفرها استفاده می‌شود. کیفرهای ترذیلی، کیفرهایی هستند که علاوه بر خصوصیت رنج‌آور بودن، ویژگی تحقیرکردن مجرم نیز در آن‌ها برجسته است. مصداق‌های برجسته‌ی کیفرهای ترذیلی که مورد اتفاق صاحب‌نظران هستند، عبارتند از: شلاق، قطع عضو و سنگسار.

## آقای بیوکافی:

مسأله‌ای که بنده در این کتاب به آن پرداخته‌ام، بحث «کیفرهای ترذیلی» است. این مسأله بسیار دامنه‌دار بوده و سابقه‌ای چندصدساله در دنیا دارد. هر چند مسأله‌ی کیفرهای ترذیلی در مغرب‌زمین عمدتاً با حذف شدن این‌گونه کیفرها از رژیم حقوقی‌شان رفع و رجوع شده‌است اما مباحث اخلاق کیفری حتی در این مجامع نیز زنده هستند، چرا که کماکان در بعضی از کشورها - به خصوص در رژیم حقوقی اسلام و ایران - از این‌گونه کیفرها استفاده می‌شود. از آن‌جایی که در کشورمان با بحث کیفرهای ترذیلی درگیر هستیم، باید جدای از بحث‌های فقهی و حقوقی<sup>۱</sup> از منظر اخلاقی نیز به این مسأله بپردازیم. این کتاب گام کوچکی در این راستا است و امیدوارم اساتید و پژوهشگران از زوایای بیشتری به این مسأله بپردازند.

اولین پرسشی که باید به آن پاسخ بدهیم این است که «کیفرهای ترذیلی» چیستند؟ در این باره بین صاحب‌نظران توافق کاملی وجود ندارد. حتی در اسناد حقوقی بین‌المللی نیز تعریف مورد توافق وجود نداشته و در بسیاری از موارد به جای تعریف به بیان مصادیق پرداخته شده‌است. از طرفی بنده هم نخواسته‌ام در ابتدای کار خیلی درگیر این تعاریف بشوم. فلذا سعی کرده‌ام به بیان مصادیقی که مورد اتفاق صاحب‌نظران - به خصوص در رژیم حقوقی اسلام و ایران - هستند، اکتفا کنم. به طور کلی یکی از ویژگی‌های مجازات، رنج‌آور بودن آن است. کیفرهای ترذیلی، کیفرهایی هستند که ویژگی تحقیرکردن مجرم نیز در آن‌ها برجسته است. مصداق‌های برجسته‌ی کیفرهای ترذیلی که مورد اتفاق

<sup>۱</sup>. در این باره مقالات و کتاب‌های فراوانی نوشته شده است.

صاحب‌نظران هستند، عبارتند از: شلاق، قطع عضو و سنگسار.<sup>۲</sup> برخی از چیزهایی که از مصادیق کیفرهای تزدیلی برشمرده می‌شوند، رفتار هستند، نه کیفر. بنده نیز کوشیده‌ام تمام مطالب این کتاب را بر اساس بررسی اخلاقی این سه مصداق پیش ببرم.

در دنیا دو رویکرد کلی در اخلاق کیفری وجود دارد که عبارتند از:

۱. اخلاق سزاگرا که بر وظیفه‌گرایی مبتنی است.

۲. اخلاق فایده‌گرا.

در رویکرد اول به مجرم از این جهت که سزاوار مجازات است، نگاه می‌شود. علاوه بر این در این رویکرد اصولی همچون تناسب بین مجازات و جرم و اصل عدالت برجستگی خاصی دارند. در این رویکرد برخلاف فایده‌گرایان که برای توجیه کیفر سخن از پیامدهای کیفر به میان می‌آورند، مشخصاً به پیامدها و فواید کیفر توجهی نمی‌شود. در مقابل مهم‌ترین ویژگی‌ای که در ادبیات رویکرد فایده‌گرایانه وجود دارد، پیش‌گیری از جرم است. این پیش‌گیری اعم از پیش‌گیری خاص - که به معنای جلوگیری از جرم همان مجرم با اجرای مجازات است - و پیش‌گیری عام - که به معنای جلوگیری از جرم افراد بالقوه‌ای که ممکن است مرتکب آن جرم شوند، است - است. البته در رویکرد فایده‌گرایانه چیزهای دیگری مثل تشریف‌خاطر قربانی، اصلاح مجرم و ... نیز به عنوان فواید مترتب بر مجازات نیز مورد توجه قرار می‌گیرند.

هر کدام از این دو رویکرد موافقان و مخالفانی دارند. عمده‌ترین استدلال سزاگرایانی که مخالف کیفرهای تزدیلی هستند این است که این کیفرها در تضاد با کرامت ذاتی انسان هستند. کرامت انسانی در ادبیات حقوق بشری بسیار تکرار شده و می‌شود. این مفهوم از پیشینه‌ی زیادی در مغرب‌زمین برخوردار است. در ادبیات اخلاقی و دینی ما نیز به این مطلب پرداخته شده است. با این حال اولین کسی که به صورت نظام‌مند و فلسفی به مفهوم کرامت انسانی پرداخته، کانت است. اغلب کسانی هم که بر اساس کرامت انسانی کیفرهای تزدیلی را زیر سوال برده‌اند، به نوعی پیرو کانت هستند. ادعای کسانی که از این استدلال استفاده می‌کنند این است که همه‌ی انسان‌ها به واسطه‌ی انسان‌بودن از ویژگی خاصی به نام کرامت ذاتی برخوردار هستند. نکته‌ی مهمی که در این میان وجود دارد این است که این کرامت حتی در صورت ارتکاب شنیع‌ترین جرایم ذاتی و غیرقابل سلب است و این کیفرها در مقابل این کرامت قرار دارند. ایشان در بیان چرایی این تقابل، معمولاً به شهودات استناد کرده و استدلال دیگری نمی‌آورند. پرسشی اصلی که متوجه این گروه است این است که چه ویژگی‌ای در انسانیت نهفته است که باعث می‌شود انسان‌ها کرامتی ذاتی و غیرقابل سلب

<sup>۲</sup>. برخی مجازات اعدام را نیز از این دسته برشمرده‌اند.

داشته باشند؟ ایشان به این پرسش پاسخ‌های مختلفی داده‌اند: از اشاره به ویژگی عقلانیت انسان گرفته تا اشاره به ویژگی‌های دیگری همچون خودمختاری، ظرفیت برای درک عدالت، حساسیت اخلاقی و ... با این حال بر اساس تحقیقاتی که در حوزه روان‌شناسی جرم به عمل آمده است، این ادعا در مورد همه‌ی انسان‌ها قابل اثبات نیست، چرا که مجرمانی وجود دارند که به رفتارهای دگرآزارانه (سادیسم) یا مازوخیسم مبتلا هستند. از آنجایی که برخی از این مجرمان از ارتکاب این رفتارها لذت برده یا حتی نسبت به این رفتارها احساس وظیفه می‌کنند، ویژگی حساسیت به عدالت در آن‌ها قابل اثبات نیست. این یکی از بزرگترین اشکالاتی است که به ادعای کرامت انسانی وارد شده است. اشکال دیگر به ایشان این است که در مقام واقع با پذیرش این ادعا، گرفتار تزامم این ادعا با ارزش‌های بنیادینی مثل عدالت یا حقوق قربانی خواهیم بود. با این حال علی‌رغم همه‌ی اشکالات وارد شده، باید اجمالا اصل کرامت انسانی را در کنار اصولی همچون عدالت به عنوان یک اصل اساسی در بررسی اخلاقی کیفرهای تزدیلی بپذیریم.



در مقابل رویکرد مبتنی بر فایده‌گرایی به پیشگیری عام و خاص از جرم اهمیت بیشتری می‌دهد. برخی از رویکردهای فایده‌گرایانه بر بررسی‌های آماری‌ای که در کشورهای دیگر انجام شده‌اند، مبتنی هستند. یکی از این بررسی‌های آماری گزارش کمیته‌ی کادوان در سال ۱۹۳۷ در انگلستان است. در این گزارش بود که بحث الغای کیفرهای بدنی و مشخصا شلاق مطرح شد. عده‌ای با این‌الغا به این علت که شلاق خاصیت بازدارندگی بسیاری قوی‌ای دارد، مخالفت کردند. به همین دلیل این کمیته مامور شد تا این خاصیت را مورد بررسی قرار دهد. این کمیته به این منظور ۴۴۰ مجرم دارای سوابق خشن را - که علاوه بر تحمل زندان، شلاق نیز می‌خورده‌اند - با دیگر مجرمان - که صرفاً متحمل مجازات زندان می‌شده‌اند - مقایسه می‌کند و در می‌یابد که کیفر شلاق نه تنها از تکرار جرم در این مجرمان جلوگیری

نمی‌کند؛ بلکه باعث افزایش تکرار جرم نیز می‌شود. پس از مدتی عده‌ای از مردم انگلستان مجدداً درخواست می‌کنند تا کیفر شلاق به دلیل بازدارندگی آن دوباره احیا شود. بر اثر این درخواست پارلمان انگلستان از وزارت کشور درخواست می‌کند تا تحقیقی مجدد در این باره صورت بگیرد و بر اساس مقایسه‌ی مشابهی که در سال ۱۹۶۰ صورت می‌گیرد، نتایج بررسی کمیته‌ی کادوان تایید می‌شود.

یکی دیگر از استدلال‌های مخالفین کیفرهای تزدیلی بر اساس رویکرد فایده‌گرایانه، مقایسه‌ی میزان شیوع وضعیت جرایم خشن در اسکاتلند، ولز و انگلستان است. در دوره‌ی ۳۰ و ۴۰ که این بررسی به عمل آمد، کیفرهای بدنی در اسکاتلند به طور کامل، ملغاً شده بودند اما در انگلستان و ولز مجازات شلاق برای جرائم خشن اعمال می‌شد. با مقایسه‌ی شیوع جرایم خشن در این کشورها روشن شد که شیوع این جرایم در انگلستان و ولز بیشتر از اسکاتلند است. این بررسی نشان داد که این گونه مجازات‌ها بازدارندگی عمومی‌ای را که مورد انتظار بود، به دنبال نداشتند. برخی از صاحب‌نظران همچون نیومن این تحقیقات را کامل ندانسته و معتقدند این تحقیقات جانب‌دارانه هستند، چرا که به نظر ایشان برخی از دقت‌ها در این تحقیقات اعمال نشده‌اند؛ مثلاً نیومن درباره‌ی تحقیقات کمیته‌ی کادوان می‌گوید: افرادی که شلاق می‌خوردند سابقه‌دار بوده و مرتکب جرائم خشن شده بودند. این در حالی است که کمیته‌ی کادوان ایشان را با گروهی که برای اولین بار مرتکب جرم شده‌اند، مقایسه کرده است. بنابراین بازگشت افراد سابقه‌دار به جرم کاملاً طبیعی بوده و این مقایسه، مقایسه‌ی علمی و دقیقی نیست. ضمن این که درست این بود که کیفر بدنی را به تنهایی در برابر چیزی همچون زندان مقایسه کنیم، نه این که زندان همراه با شلاق را با زندان مقایسه کنیم، چرا که می‌خواهیم وضعیت اخلاقی کیفر بدنی را بررسی کنیم. از طرفی در آن دوره شیوع جرایم مالی در انگلستان و ولز به مراتب بیشتر از اسکاتلند بوده است، در حالی که در همه‌ی این کشورها جرائم مالی یک پاسخ - یعنی زندان - را دریافت می‌کرده‌اند. این مساله نشان می‌دهد که جامعه‌ی انگلستان و ولز به طور کلی جرم‌خیزتر از اسکاتلند بوده‌اند و این متغیری است که در آن تحقیقات لحاظ نشده و سبب سوگیری بررسی‌ها شده است.

مهم‌ترین فرد سزاگرای مدافع شلاق و شوک‌الکتریکی، شخصی به نام نیومن است<sup>۳</sup> که استاد دانشگاه کلمبیا در آمریکا است. این شخص در دهه‌ی ۸۰ کتابی<sup>۴</sup> نوشته است که در آن به تفصیل به این مساله پرداخته و نظام اخلاقی عریض و طولی را طراحی کرده است. نیومن سه اصل را به عنوان اصول محدودکننده‌ی مجازات بر شمرده و می‌گوید: اگر مجازاتی یکی از این سه ویژگی را داشته باشد، غیر اخلاقی است. این سه ویژگی عبارتند از: وحشیانه بودن، نزدیک شدن به ماهیت شکنجه و بی‌رحمانه بودن. او در وحشیانه بودن یک مجازات سه عنصر را دخیل می‌داند. این سه عنصر عبارتند از: قطع عضو، افراط و خشونت. نیومن از خشونت عبور کرده و آن را می‌پذیرد. با این حال با قطع عضو و

۳. نیومن با قطع عضو و به طریق اولی با سنگسار مخالف است.

۴. این کتاب اخیراً توسط آقای تیموری ترجمه شده است.

افراط مخالفت می‌کند. یکی از زیرکی‌های نیومن در این کتاب این است که مباحثش را به شکلی سیال درباره‌ی زندان و شلاق طرح می‌کند و به همین دلیل به سختی می‌توان با استدلال‌های او مخالفت کرد. بن‌مایه‌ی استدلال نیومن این است که اگر قرار باشد شلاق و شوک الکتریکی را کنار گذاشته و به زندان متوسل شویم، باید به این نکته توجه کنیم که زندان از ویژگی‌های مجازات نامشروع بیشتری برخوردار است. ضمن این که ایشان برخی از این ویژگی‌ها را با کیفرهای بدنی منطبق نمی‌دانند.

## آقای الهی:

بنده فرازهایی از کتاب را که شاید برای ما تکان‌دهنده باشند، می‌خوانم:

«نقل شده است که یکی از قاضیان مسیحی به نام روبرت دومینیکین در ۱۲۳۹ میلادی در یک روز حکم سوزاندن صد و هشتاد نفر زندانی را صادر کرده است. بدعت‌گذاران تا بیست سال پس از آغاز تفتیش عقاید شکنجه نمی‌شدند اما در سال ۱۲۵۲ اینوکتینت چهارم مقرر داشت هرگاه قضات تحقیر شخص متهم را مسلم بدانند، می‌توانند او را شکنجه کنند. شکنجه معمولاً عبارت بوده است از: شلاق، سوزاندن، کشیدن جوارح از اطراف، حبس انفرادی در سیاهچال‌های تنگ و تاریک و سوزاندن پای متهم روی ذغال. مجازات زنا برای زن حداقل بریدن بینی و گوش‌های او بود و شوهر وی حق داشت وی را بکشد. به طور کلی در این دوره مجازات‌هایی

---

**نیومن سه اصل را به عنوان اصول محدودکننده‌ی مجازات برشمرده و می‌گوید: اگر مجازات یک از این سه ویژگی را داشته باشد، غیراخلاقی است. این سه ویژگی عبارتند از: وحشیانه‌بودن، نزدیک شدن به ماهیت شکنجه و بی‌رحمانه بودن.**

---

مثل چرخ، فروبردن اعضای بدن در پاتیل‌های روغن داغ، سوزاندن، کندن پوست بدن، انداختن جانوران درنده به جان معجرم، تازیانه، قطع یکی از اعضای بدن، در آوردن چشم و داغ کردن معمول بود و شکنجه هم به طور گسترده اعمال می‌شد.»

اگر کسی بخواهد نگاهی کلی و حتی جزئی به نظرات و رویکردهای موجود در باب کیفرها پیدا کند، مطالعه‌ی این کتاب، برای او گزینه‌ی بسیار خوبی خواهد بود. همچنین در این کتاب مصادیق خوبی در رابطه با نگاه تاریخی جمع‌آوری شده است. قیمت چاپ اول این کتاب ۳۲۰۰۰ تومان است.



## آقای دیلمی:

در زمینه‌ی کیفی‌های ترذیلی خلا زیادی در حقوق کیفری داریم. از طرفی برای بررسی این مسئله منابع اندکی در دست است. به همین دلیل کاری که در این کتاب صورت گرفته، کار بسیار ارزنده‌ای است. قاعدتا در بحث‌های این چینی که میان‌رشته‌ای هستند، همواره یک‌طرف بحث به طرف دیگر آن می‌چرید و به ندرت پیش می‌آید که کسی بر هر دو طرف یک بحث میان‌رشته‌ای تسلط یکسانی داشته باشد. آقای بیوکافی با قلم وزینی که دارند، دیدگاه‌های خوبی را در این کتاب مطرح کرده‌اند. فکر نمی‌کنم امروزه دیگر کسی به این شکل پایان‌نامه بنویسد.



با این حال به این اثر نقدهایی نیز وارد است. وقتی می‌خواهیم یک اثر را ارزیابی کنیم، قاعدتا باید کار نویسنده را ارزیابی کنیم، نه هر آن‌چه را که در کتاب وجود دارد. نقد همه‌ی دیدگاه‌های موجود در این کتاب شاید به زمانی در حد یک ترم نیاز داشته باشد. چیزی که در این جلسه برای ما مهم است این است که بدانیم هدف موردنظر نویسنده تا چه اندازه محقق شده است. همچنین باید بررسی کنیم که قواعد این کار تا چه اندازه رعایت شده است. به همین منظور بنده ابتدا مروری اجمالی بر مطالب کتاب خواهم داشت و در ادامه به بیان نکاتی کلی‌تر در باب ساختار کتاب، میزان تحقق هدف نویسنده و ... خواهم پرداخت.

اولین نکته مربوط به عنوان کتاب است: چرا عنوان کتاب «کیفرهای ترذیلی» است؟ من تا پیش از این کتاب، به این کلمه برنخورده بودم. به نظرم مخاطب با چنین عنوانی چندان ارتباط برقرار نمی‌کند و شاید عنوان «کیفرهای

تحقیق آمیز» عنوان مناسب تری می‌بود. با این حال عنوان‌هایی همچون «مجازات‌های خشن یا بی‌رحمانه» از آن‌جایی که بار منفی دارند، گزینه‌ی مناسبی به نظر نمی‌آیند. عنوان‌هایی همچون «مجازات‌های غیرمعمول» نیز - چنان که برخی این عنوان را برگزیده‌اند - خشی، نسبی و شخصی هستند و جایگزین خوبی به شمار نمی‌آیند. با این حال با توجه به مطالب مطرح شده در صفحه‌ی ۲۰ به نظر می‌رسد که جمع‌بندی آقای بیوکافی نیز برگزیدن عنوان «غیرمعمول» بوده است. این عنوان بی‌معناست و نمی‌تواند در شناسایی یک مفهوم مهم که ما به دنبال آن هستیم، ما را یاری دهد.

نکته‌ی بعدی این است که نویسنده کرامت ذاتی را در مقابل کرامت انتسابی قرار داده است. در حالی که کرامت انتسابی به معنای کرامت اکتسابی نیست، چرا که ممکن است یک امر انتسابی در عین انتسابی بودن ذاتی نیز باشد.

نکته‌ی بعدی این است که به نظر می‌رسد بخش زیادی از مباحث کتاب، به مساله‌ی کلی فلسفه‌ی مجازات مربوط است. پیشینه‌ی کتاب نیز علی‌رغم نکات خوبی که در آن مطرح شده است، خیلی عام است. به طور کلی پیشینه‌ی هر مساله، باید پیشینه‌ی خاص خودش باشد، نه یک پیشینه‌ی کلی. همچنین خوب بود که به پیشینه‌ی بحث در محیط اسلامی و ایرانی نیز پرداخته می‌شد تا پیشینه‌ی کتاب تا این حد خارجی نباشد. البته دلیل خارجی بودن این پیشینه روشن است؛ چرا که آن‌ها درباره‌ی این مسائل خیلی کار کرده‌اند اما در محیط ما کار چندانی در این زمینه صورت نگرفته و منابع کمتری موجود است. اگر چنین کاری انجام می‌شد، کار تازه‌ای به شمار می‌آمد. اصولاً تاریخ حقوق در ایران از حوزه‌هایی است که خیلی کم مورد توجه قرار گرفته است. از طرفی حدوداً ۷۵ تا ۸۰ درصد کتاب با ادبیات حقوقی و اخلاقی خارجی نوشته شده است.

در صفحه‌ی ۴۱ نویسنده به همه‌ی اسناد حقوق بشری اشاره کرده است ولی به مجموعه‌ای که تحت عنوان منشور حقوق بشر اسلامی منتشر شده، توجهی نکرده است.

در صفحه‌ی ۵۲ و در قسمت اول بحث یادداشت کرده‌ام که باید ارتباط منطقی میان این مباحث و موضوع بحث روشن شود.

نویسنده در صفحه‌ی ۶۸ در بیان دیدگاه کانت می‌گوید: «احساس شرمندگی معیار داوری است.» به نظر می‌رسد این مطلب سازگاری چندانی با دیدگاه کانت ندارد، چرا که کانت به امیال نگاه مثبتی ندارد.

مساله‌ی بعدی این است که در نوشته‌ی آقای بیوکافی و در پارادایم کرامت ذاتی، به رویکرد فضیلت‌محور - که قطب بزرگی در اخلاق است - اشاره‌ای نشده است. بحث کلان دیگری که در فلسفه‌ی اخلاق وجود دارد این است که آیا ما می‌توانیم رویکرد وظیفه‌گرایانه یا غایت‌گرایانه‌ی محض داشته باشیم یا خیر؟ من نسبت به این مساله تاملی جدی دارم چرا که به نظر می‌رسد اساساً چنین چیزی از نظر منطقی ممکن نباشد.



همان‌طور که می‌دانید مهم‌ترین مساله در کرامت ذاتی منشا آن است؛ به طوری که سایر بحث‌ها دایره‌مدار آن است. اساساً اثبات قلمرو کرامت ذاتی دایره‌مدار منشا و ملاک آن است. با این حال آقای بیوکافی در این کتاب صرفاً یکی دو بار به این مطلب اشاره کرده‌اند اما بحثی از ملاک کرامت ذاتی به میان نیاورده‌اند.

نویسنده در جمع‌بندی‌ای که از بحث کرامت ذاتی ارائه کرده است، می‌گوید: کرامت ذاتی به طور جزئی قابل سلب است. در حالی که اگر کرامت ذاتی باشد، دیگر قابل سلب نخواهد بود.

یکی از مباحث اصلی در کرامت ذاتی، بررسی نسبت کرامت ذاتی - که امری طبیعی و تکوینی است - با کرامت تشریحی است. آیا می‌توان بین کرامت ذاتی و تشریحی ملازمه‌ای برقرار کرد؟ ظاهراً کسانی که هم در اخلاق و هم در حقوق به دنبال این مطلب هستند، می‌خواهند چنین ملازمه‌ای را برقرار کرده و از کرامت ذاتی نتیجه‌ای تشریحی بگیرند. اثبات این مطلب به استدلال نیاز دارد. بنده نمی‌خواهم در این جا به مساله‌ی رابطه‌ی بین «باید» و «هست» و رابطه‌ی «ارزش» و «واقع» پردازم. با این حال این مسائل باید حل شوند تا ما بتوانیم از آن چه که «هست» به آن چه که «باید» پلی بزنیم.

در صفحه‌ی ۱۰۰ بحث مساله‌ی وظایف و تکالیف اخلاقی روی اهلیت اخلاقی می‌رود اما نویسنده در صفحه‌ی ۱۰۵ می‌گوید: ملازمه‌ای در این جا برقرار نیست، چرا که مدعای شخص این نیست که هر شکنجه‌ای مجازات است. در این جا صرفاً کافیت است که از آن طرف ملازمه برقرار باشد. در واقع مهم این است که کفِ جوهر شکنجه را داشته باشد؛ یعنی حدنصاب حداقلی شکنجه در آن وجود داشته باشد.

نویسنده در صفحه‌ی ۱۵۱ اشکالاتی را بر نقدهای نظریه وارد کرده است. بنده درباره‌ی اشکال مطرح شده در پاراگراف اول نوشته‌ام که این اشکال مصادره است؛ به این معنی که تحلیلی نیست.

آقای بیوکافی در صفحه‌ی ۱۶۰ نوشته‌اند که فایده‌گرایان باید ابتدا نظریات سزاگرایانه را ابطال کنند، در حالی که اساساً مبنای ایشان در فلسفه‌ی اخلاق غایت‌گرایی نیست تا بخواهند آن را ابطال کنند. بنابراین چنین الزامی اساساً لازم نیست.

در صفحه‌ی ۱۷۰ نویسنده خواسته کیفرهای تزدیلی را بر اساس مقامات معنوی در سنت اسلامی بررسی کند. این در حالی است که بسیاری از این مجازات‌ها جنبه‌ی معنوی ندارند. چیزهایی مثل دزدی، تجاوز به حقوق دیگران و ... ارتباطی به معنویات ندارند؛ بلکه مجرمین این چنین بی‌نظمی‌ای را در جامعه به وجود آورده‌اند و ما می‌خواهیم جلویشان را بگیریم. به عبارت دیگر همه‌ی کسانی که در جامعه حضور دارند، اخلاقی نیستند تا بگوییم اگر کسی

آزاد باشد، اخلاقی زندگی می کند و اگر کسی در زندان باشد، غیر اخلاقی زندگی می کند. به طور کلی مبانی ای که نویسنده در قسمت اسلامی بیان کرده است، خوب هستند اما فاصله‌ی زیادی با بحث دارند.

اجازه بدهید این جا قدری به ملاحظات کلی نیز پردازم: بنده فکر می کنم که بحث باید به گونه‌ای دیگر شروع می شد. به نظر می رسد که پرسش نویسنده در این کتاب این بوده که آیا این مجازات‌ها اخلاقی هستند یا خیر؟ در حالی که باید ابتدا مشخص کنیم، معیار اخلاقی بودن - و لو به صورت پیش فرض - چیست. هر چند در این کتاب گزارش‌های خوبی بر اساس معیارهای متنوع اخلاقی، ارائه شده است اما روشن است که هر کس مطابق مبانی خودش سخن می گوید. به عبارت دیگر تا ما به معیار و سنج‌های واحد نرسیم، نمی توانیم در رابطه با اخلاقی بودن عملی همچون شلاق زدن داوری‌ای انجام دهیم.

نکته‌ی بعدی این است که جغرافیای علمی بحث به خوبی طراحی نشده است. به عبارت دیگر نویسنده به این که این بحث به کدام فاز یا منطق بحث‌های فلسفه‌ی اخلاق تعلق دارد، اشاره‌ای نکرده است. دلیل این غفلت این است که

---

پرداختن به مسأله‌ی مسئولیت اخلاقی در پژوهش‌های فلسفه‌ی اخلاق خیلی کم رنگ است و جغرافیای بحث نیز در در مسأله‌ی آثار مترتب بر مسئولیت اخلاقی جای می گیرد، چرا که جرم علاوه بر این که یک گناه اخلاقی است، باید آثاری نیز داشته باشد. در واقع مسئولیت اخلاقی واکنشی است که جامعه در مقابل یک خطا از خود بروز می دهد. حال پرسش این است که چه

**به نظر می رسد که پرسش نویسنده در این کتاب این بوده است که آیا این مجازات‌ها اخلاقی هستند یا خیر؟ در حالی که ما باید ابتدا مشخص کنیم، معیار اخلاقی بودن - و لو به صورت پیش فرض - چیست.**

---

بر خوردی باید با خطا صورت بگیرد تا عادلانه باشد؟ عرض من این است که بحث باید به این جا کشانده می شد؛ یعنی نویسنده باید به بحث تئوری‌های مسئولیت اخلاقی می پرداخت تا قواعد اخلاقی مسئولیت اخلاقی و مناسبات بین مسئولیت اخلاقی و مسئولیت کیفری را روشن کند.

نکته‌ی بعدی این است که به نظر بنده جای پژوهش‌های کلامی و تفسیری در این اثر خالی است. به نظر بنده مباحث این قسمت از اثر خیلی نحیف شده‌اند. بخشی از مباحث فلسفه‌ی اخلاق ما در علم کلام و متون تفسیری ما است.

نکته‌ی آخر راجع به مسأله‌ی بزرگی است که در مسائل اجتماعی ما - از جمله مجازات‌ها - وجود دارد و آن عبارت است از تراحم. بحث تراحم از جمله مباحثی است که در بحث‌های متعددی همچون مسئولیت مدنی، مسئولیت کیفری و ... مطرح است. به عبارت دیگر بخش بزرگی از این مسأله مربوط به این است که در این میان کسی نیز آسیب دیده است. در واقع بحث ما فقط مربوط به این که مجازات با مجرم چه می کند، نیست.

علاوه بر این یکی دیگر از کارهایی که باید در این اثر انجام می‌شد، احصای فرض‌های معقول بود؛ به این معنا که نویسنده باید فرض‌های معقول درباره‌ی اهداف مجازات را برمی‌شمرد. آن‌گاه در گام بعدی باید هر کدام از این فروض براساس سنجهی اخلاقی مورد بررسی قرار می‌گرفتند. اگر چنین احصایی انجام می‌شد، حقوق قربانی نیز بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت. البته باید گفت این جهت‌گیری وجود دارد. ما امروزه با یک انحراف علمی و اخلاقی حاد مواجهیم که در آن از متهم حمایت می‌شود. پرسش این است که پس تکلیف قربانی چیست؟ به نظر من این مساله تا حدود زیادی تحت تاثیر جهت‌گیری‌هایی است که براساس مبانی یک‌سویه‌ای همچون کرامت ذاتی - که هنوز قلمرو آن تثبیت نشده - صورت گرفته است.

## آقای بیوکافی:

اصطلاح «کیفرهای ترذیلی» یک اصطلاح حقوقی در حوزه‌ی حقوق کیفری است. این اصطلاح برای کسانی که در این حوزه کار کرده‌اند، اصطلاح مانوسی است. بنده در این اثر کاری بینارشته‌ای انجام داده‌ام و به همین جهت ناچار بودم که به بعضی از این اصطلاحات وفادار باشم. البته بنده این مکافات را درباره‌ی تصویب این موضوع در شورای علمی دانشگاه نیز داشتم. این موضوع بعد از مدت‌ها بررسی توسط دکتر اسلامی به بنده پیشنهاد داده شد. آن زمان از آن‌جایی که بنده از یک طرف سابقه‌ی طلبگی داشتم و از طرفی دیگر در رشته‌ی فلسفه‌ی اخلاق تحصیل می‌کردم، تصمیم گرفتم کاری فقهی-اخلاقی انجام بدهم. با این که بنده تحصیلات حوزوی را تا مقطع خارج طی کرده بودم، این مساله برای من نیز مسبوق به سابقه نبود. وقتی این پایان‌نامه را شروع کردم، دکتر اسلامی به بنده گفتند که «کیفرهای ترذیلی» یک اصطلاح است. بعدها وقتی خودم نیز این مطلب را پیگیری کردم متوجه شدم که این عنوان یک اصطلاح متعارف است. با این حال به هنگام انتشار کتاب به دوستانم در انتشارات پیشنهاد کردم تا عنوان «تحقیرکننده» را - ولو در پراکنش - به عنوان اصلی اضافه کنند، اما ایشان پیشنهاد بنده را نپذیرفتند.

درباره‌ی بحث کرامت باید بگویم که بحث کرامت انتسابی پیشینه‌ای دارد که بنده از آن‌جایی که اصل بحث مربوط به کرامت نبود، به آن نپرداختم. برخی از صاحب‌نظران از سه نوع کرامت سخن به میان آورده‌اند که عبارتند از: کرامت ذاتی و کرامت غیرذاتی که خود بر دو بخش است: کرامت انتسابی و کرامت اکتسابی. کرامت اکتسابی کرامتی است که فرد خودش به دنبال آن می‌رود؛ مثلاً شخصی به دنبال علم رفته و عالم می‌شود. در مقابل کرامت انتسابی به معنای واکنش و احترامی است که از سوی جامعه به خاطر ویژگی خاصی که در یک فرد وجود دارد، نسبت به آن فرد اعمال می‌شود. فلذا کرامت انتسابی و اکتسابی - که هر دو در برابر کرامت ذاتی قرار دارند - به یک معنا نیستند.

یکی دیگر از نقدهای جناب آقای دیلمی این بود که پیشینه‌ی بحث باید در خیلی از موارد، به خود کیفرهای ترذیلی مربوط می‌شد. فکر می‌کنم که بنده در این پیشینه اغلب به کیفرهای ترذیلی پرداخته‌ام. از طرفی بنده در همان ابتدای کتاب با مخاطب قرارداد کرده‌ام که مصادیق عمده‌ی کیفرهای ترذیلی عبارتند از: سنگسار، شلاق و قطع عضو. بحث‌های تاریخی مطرح شده نیز معمولاً حول همین محور بوده‌اند. از جهت دیگر اتفاقاً بنده این مساله را در محیط اسلامی و ایرانی نیز مورد بحث قرار داده‌ام. فکر می‌کنم درجایی از کتاب به اندازه‌ی کافی و در حد حجم اثر در مورد مجازات‌ها در رژیم حقوقی اسلام، بحث کرده‌ام.

آقای دیلمی در ادامه فرمودند که ۷۰ تا ۸۰ درصد کتاب درباره‌ی حقوق و اخلاق خارجی نوشته شده است. در پاسخ باید بگویم که این کتاب در واقع واکنشی بوده است به انتقاداتی که به کیفرهای ترذیلی مطرح می‌شوند. عمده‌ی این انتقادات نیز در اندیشه‌های مغرب‌زمین و منشورهای حقوق بشری ریشه دارند. بنده در این کتاب کوشیده‌ام تا از پایگاه اخلاق درباره‌ی این مساله بحث کنم. به عبارت دیگر کوشیده‌ام تا بگویم: اگر ما باشیم و خودمان - بدون در نظر گرفتن پیشینه‌های کلامی و ایدئولوژیک بحث - چه برخوردی با این مجازات‌ها خواهیم داشت؟ به علاوه عمده‌ی استدلال‌هایی که «له» یا «علیه» کیفرهای ترذیلی مطرح شده‌اند، متعلق به اهالی مغرب‌زمین هستند، چرا که در سنت فلسفی ما بحث کیفرهای ترذیلی اساساً مساله نبوده و این موضوع بحثه کاملاً جدید است.

---

**عمده‌ی استدلال‌هایی که «له» یا «علیه» کیفرهای ترذیلی مطرح شده‌اند، متعلق به اهالی مغرب‌زمین هستند، چرا که در سنت فلسفه ما بحث کیفرهای ترذیلی اساساً مساله نبوده و این موضوع بحثه کاملاً جدید است.**

---

بحث‌های تفسیری - مثل تفسیر آیات مربوط به قطع دست سارق - مراجعه کرده‌ام. به عنوان نمونه در تفسیر المیزان بحث مجازات با نگاه اخلاقی محض توجیه نشده است. این به این خاطر است که اساساً در نگاه عالمان مسلمان چنین چیزی مساله نبوده، چرا که موضوع کاملاً جدیدی است.

نکته‌ی دیگری که وجود دارد این است که این کتاب در حوزه‌ی اخلاق کاربردی نوشته شده است. به نظر می‌رسد بعضی از مطالبی که آقای دیلمی به آن‌ها اشاره کردند، به پژوهش‌های بنیادینی نیاز دارند؛ مثل به دست آوردن مبانی و معیارهای اخلاقی. به همین دلیل به نظرم چنین پژوهش‌هایی خارج از مسئولیت این اثر هستند. از طرفی اگر چنین پژوهش‌هایی انجام می‌گرفتند، بنده گرفتار هزار توی مباحثی که طول و تفصیل زیادی دارند، می‌شدم.

آقای دیلمی در ادامه فرمودند: جغرافیای علمی بحث به خوبی طراحی نشده است و این به حوزه‌ی مسئولیت اخلاقی مربوط است. بنده فکر می‌کنم بحث مسئولیت اخلاقی یکی از مباحثی است که اغلب سزاگراها به آن معتقد هستند.

در مقابل فایده‌گرایان که به سمت سیستم اصلاح و درمان مجرمان گرایش دارند، خیلی به مسئولیت اخلاقی قائل نیستند. به عبارت دیگر فایده‌گرایان مجرم را یک بیمار روانی می‌دانند که باید اصلاح شود. با این حال اگر فایده‌گرایان به مسئولیت اخلاقی قائل باشند، فرد را به نحوی پیشینی مستحق مجازات می‌دانند. این در حالی است که ایشان اصولاً بحث استحقاق را قبول ندارند.

درباره‌ی پرداختن به فضیلت‌گرایی نیز باید بگویم که در حوزه‌ی اخلاق مجازات، فضیلت‌گرایی نیز در سزاگرایی گنجانده می‌شود. بنده در ابتدا به این اشاره کرده‌ام که افرادی مثل ارسطو اولین سزاگرایان بودند، چرا که ایشان معتقد بودند از آن‌جایی که مجرم فضیلتی را به اختیار و اراده‌ی خود رها کرده، مستحق مجازات است. چیزی که در سزاگرایی نیز اهمیت دارد، همین مسأله‌ی استحقاق است. ضمن این که از آن‌جایی که بحث کیفرهای تزدیلی بحث جدیدی است، متأسفانه به طور خاص و بر اساس مبانی فضیلت‌گرایی چندان به این مسأله پرداخته نشده است. با این حال بنده به هنگام دنبال کردن این مسأله به مباحث مطرح شده توسط یک خانم از فضیلت‌گرایان جدید برخورد کردم که متأسفانه قابلیت این را که به شکل فصلی مستقل و هم‌تراز با فصول دیگر دربیانند، نداشتند.

## آقای الهی:

اجازه بدهید در این جا روایات بسیار زیبایی را از فصل آخر کتاب برای شما بخوانم:

«از امام باقر (علیه السلام) درباره‌ی کسی که او را سنگسار کردند، پرسیده شد: آیا در آخرت نیز عقاب می‌شود؟ امام فرمودند: خداوند بزرگوارتر از آن است که او را در قیامت دوباره عقاب کند.

همچنین نقل شده است که علی (علیه السلام) بر مردی حد جاری کردند و مردم شروع به سب و لعن کردند. امام فرمودند: او دیگر از این گناه خود بازخواست نخواهد شد.»

**پوشش:** بنده به عنوان مخاطب این کتاب دوست داشتم، وقتی این کتاب در فضای ایرانی - اسلامی منتشر می‌شود، جایگاه مطالب فقهی در رد یا پاسخ‌گویی به این مسائل روشن شود. علاوه بر این شما مطالب کتاب را به این سه مجازات محدود کرده‌اید ولی به نظرم باید به بسیاری از مباحث دیگر نیز می‌پرداختید؛ مثل وصل کردن برق به مجرم، غرق مصنوعی و ... . ممکن است بگویید چنین مطالبی باید در اخلاق بازجویی یا شکنجه مطرح شوند اما به نظرم جا داشت که تفکیکی بین سایر مجازات‌ها که ابداعات بشری هستند و بین مجازات‌های تزدیلی‌ای که مستنداتی دارند، (مثل سنگسار که نظامی فقهی پشتیبان آن است) صورت بگیرد. به طور کلی به نظرم اگر قرار باشد فردی مثل نیومن بزرگترین مدافع این مجازات‌ها باشد، به این مجازات‌ها جفا شده است! اتفاقاً بزرگترین مدافع این مجازات‌ها نظام‌های فقهی هستند.

**پاسخ:** زبان فقها زبان اخلاق نیست. ما نمی‌توانیم در پاسخ به نقدهای وارد شده از سوی مخالفین مغرب‌زمین، از پیشینه‌های ایدئولوژیکمان استفاده کنیم؛ مثلاً نمی‌توانیم بگوییم اولاً خدایی وجود دارد، دوماً این خدا عالم و حکیم مطلق است، سوماً خدایی که عالم و عادل مطلق است به همه‌ی پیامدهای هر مجازاتی آگاه است و اغلب بر اساس مصلحت‌های واقعی مجازاتی را تعیین می‌کند و در نهایت این خدا خدای اخلاق است و فلذا نمی‌تواند یک حکم غیراخلاقی را صادر کند. چرا که این مطالب محتوای ذهن یک انسان متشرع هستند و نمی‌توانند برای فردی که متشرع نیست، مبنای اخلاق قرار بگیرند. ضمن این که بنده سعی کرده‌ام بخشی از این مطالب را در قسمتی از کتاب بگنجانم. باز هم عرض می‌کنم که پروژه‌ای که در ذهن بنده بود این بود که دقیقاً چنین اتفاقی را رقم بزنم؛ یعنی به دو موضوع فقه و اخلاق در این زمینه پردازم؛ مثلاً اگر در اخلاق ثابت کردیم که سنگسار قطعاً غیراخلاقی است، آیا می‌توانیم در فقه نیز تمهیدی بیاندیشیم؟ آیا اصلاً می‌توانیم ثابت کنیم سنگسار اخلاقی است؟ من دوست داشتم در فاز دوم این اتفاق بیفتد و به دوستان نشر طه نیز این پیشنهاد را دادم اما متأسفانه پیشنهاد بنده جدی گرفته نشد. انتشار همین کتاب آماده هم سه سال طول کشید! به هر حال بنده پیشنهاد این طرح را برای فاز دوم بر فرض اثبات غیراخلاقی بودن این مجازات‌ها - چنان که برخی از فقهای نواندیش در این باره کار کرده‌اند<sup>۵</sup> - داده‌ام.

**پرسش:** شما برای کیفرهای تزدیلی سه مصداق برشمردید که عبارتند از: شلاق، سنگسار و قطع عضو. وقتی ما این مصادیق را در ماده‌ی ۱۴ قانون مجازات بررسی می‌کنیم می‌بینیم که شلاق به دو قسم حدی و تعزیری، قطع عضو به دو قسم قصاصی و حدی و سنگسار صرفاً به یک قسم حدی تقسیم می‌شوند. بر فرض که هدف مجازات در اسلام بازدارندگی باشد، ما این مباحث را صرفاً در بحث شلاق تعزیری می‌توانیم پیاده کنیم. حال سوال اصلی این است که آیا نظر و مبنای شما این است که ما صرفاً می‌توانیم در تعزیرات تغییر ایجاد کنیم یا معتقدید که این تغییرات شامل حدود نیز می‌شوند؟

**پاسخ:** خیر. فقهای ما دوره‌ی جدید<sup>۶</sup> در این باره بحث‌هایی جدی دارند. می‌توانیم با فلسفه‌ی فقه نیز - که علمی نوظهور است - فقه را نسبت به این مسائل پاسخ‌گو کرده و حتی در حدود از ضوابط و چهارچوب‌های فقهی خارج شویم. از بحث‌های تاریخی نیز می‌توان کمک گرفت تا اثبات کرد مجازاتی مثل سنگسار یک مجازات وارداتی بوده و اصالت فقهی ندارد.<sup>۷</sup> بحث‌های مربوط به مفساد و مصالح و احکام اولیه و ثانویه نیز می‌توانند در این زمینه ما را یاری کنند. حتی ائمه‌ی معصومین نیز به این مسأله قائل بوده‌اند؛ مثلاً نقل است که حضرت امیر (علیه السلام) در جایی از حد

<sup>۵</sup>. برای مثال برخی اصالت سنگسار را زیر سوال برده‌اند. می‌دانید که در قرآن به سنگسار اشاره‌ای نشده است. به لحاظ تاریخی نیز گفته شده که این مجازات اصالتی ندارد.

<sup>۶</sup>. مثل آقای احمد قابل.

<sup>۷</sup>. گفته می‌شود سنگسار از یهودیت وارد شده است.



زدن فردی به علت نزدیکی به دشمن و احتمال پیوستن این فرد به دشمن، منصرف شده‌اند. این یک نگاه مصلحت‌اندیشانه‌ی ضابطه‌مند است.

**کلیدواژه‌ها: کیفرهای تذبذبی، مجازات‌های تحقیرکننده، شلاق، قطع عضو، سنگسار، شوک الکتریکی.**

