

Original Article

Alternative Punishments to Imprisonment in the Light of the Principle of Dignity and Human Personality with Emphasis on Fiqh of Imamiyya

Hassan Mahdavifar¹, Seyed Askari Hosseini Moghaddam^{2*}, Abbas Arab Khazaeli³

1. Ph.D. Student in Jurisprudence and Basics of Islamic Law, Sari Branch, Islamic Azad University, Sari, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Sari Branch, Islamic Azad University, Sari, Iran.
(Corresponding Author) Email: dhoseini@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Sari Branch, Islamic Azad University, Sari, Iran.

Received: 31 Jul 2021 Accepted: 8 Jan 2022

Abstract

Background and Aim: By paying attention to the basic rules governing punishments, it can be easily understood that Islam, according to the interests of society, has also paid special attention to the personality of the criminal on the basis of dignity. In the present study, we seek to answer the question of what role the principle of human dignity plays in the application of alternative punishments to imprisonment.

Materials and Methods: This research is of theoretical type. The research method is descriptive-analytical and the method of data collection is library and has been done by referring to documents, books and articles.

Ethical Considerations: In order to organize this research, while observing the authenticity of the texts, honesty and fidelity have been observed.

Findings: The challenges of imprisonment for the human persons are not only in terms of its nature and conflict with the right to liberty that precedes the principle of human dignity. Moreover, there are various consequences for the punishment of imprisonment, and these consequences themselves can provide the basis for violating human dignity.

Conclusion: Given that the inherent dignity of man cannot be taken away, its effects and consequences, including human freedoms, can not be taken away. To put it simply: deprivation of human liberty, even in relation to punishment, is exceptional and unprincipled. Consequently, in order to impose punishment in cases where the Shariah has not determined the punishment of imprisonment explicitly and in the form of "hudud", it seems that judges should apply alternative punishments to imprisonment, taking into account the principle of dignity and respect for human personality.

Keywords: Human Rights; Human Dignity; Punishment; Fiqh; Fiqh of Imamiyya; Alternative Punishments to Imprisonment

Please cite this article as: Mahdavifar H, Hosseini Moghaddam SA, Arab Khazaeli A. Alternative Punishments to Imprisonment in the Light of the Principle of Dignity and Human Personality with Emphasis on Fiqh of Imamiyya. *Bioethics Journal*, Special Issue on Ethical & Legal Reflections 2021; 347-363.

مجازات‌های جایگزین حبس در پرتو اصل کرامت و شخصیت انسانی با تأکید بر فقه امامیه

حسن مهدوی^۱، سیدعسکری حسینی مقدم^{۲*}، عباس عرب خزانلی^۳

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد ساری، دانشگاه آزاد اسلامی، ساری، ایران.

۲. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد ساری، دانشگاه آزاد اسلامی، ساری، ایران. (نویسنده مسؤول) Email: dhoseini@gmail.com

۳. استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، واحد ساری، دانشگاه آزاد اسلامی، ساری، ایران.

دریافت: ۱۴۰۰/۵/۹ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

چکیده

زمینه و هدف: با دقت در قواعد بنیانی حاکم بر کیفرها، به راحتی می‌توان فهمید که اسلام با توجه به مصلحت‌های جامعه، بر اساس کرامت به شخصیت بزه‌کار نیز توجه خاصی داشته است؛ در پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که اصل کرامت انسانی چه نقشی در به کارگیری مجازات‌های جایگزین حبس دارد.

مواد و روش‌ها: این تحقیق از نوع نظری است، روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد و روش جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای است که با مراجعه به اسناد، کتب و مقالات صورت گرفته است.

ملاحظات اخلاقی: در نگارش پژوهش حاضر، ضمن توجه به اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

یافته‌ها: چالش‌های مجازات حبس برای افراد انسانی فقط از جنبه ماهیت آن و تعارض با حق آزادی که جلوه اصل کرامت انسانی است، نخواهد بود، بلکه تبعات مختلفی برای کیفر حبس وجود دارد که تبعات مزبور نیز به نوبه خود، می‌تواند زمینه نقض کرامت انسانی را فراهم آورد.

نتیجه‌گیری: با توجه به اینکه کرامت ذاتی انسان قابل سلب نمی‌باشد، اصل بر این است که آثار آن از جمله آزادی‌های انسان نیز قابل سلب نباشد. به بیان ساده‌تر، سلب آزادی انسان‌ها حتی در ارتباط با مجازات‌ها یک امر استثنایی و خلاف اصل می‌باشد، در نتیجه در راستای اعمال مجازات در مواردی که شارع صراحتاً و در قالب حدود، مجازات حبس تعیین نکرده است، به نظر می‌رسد که قضات با در نظر گرفتن اصل کرامت و احترام به شخصیت انسانی باید مجازات‌های جایگزین حبس را مطرح نظر داشته باشند.

واژگان کلیدی: حقوق بشر؛ کرامت انسانی؛ مجازات؛ فقه؛ فقه امامیه؛ مجازات‌های جایگزین حبس

۱. مقدمه

در روایات فراوانی، مسلمین از توهین و حقیرکردن مؤمنان، ظلم و ستم، آسیب و هراساندن و به وحشت‌انداختن سایر انسان‌ها منع شده‌اند، چنانچه به فلسفه کیفر از منظر اسلام نگاه کنیم، درمی‌یابیم که اجرای عدالت، حمایت از مصالح جامعه، ادب و اصلاح مجرم، جلوگیری از بزه، تسلی خاطر مظلوم و... از مقاصد کیفرها و توبیخ‌ها به حساب می‌آید. سه محرک و هدف برای مجازات‌های اسلامی متصور است:

- ۱- پیشگیری از دوباره انجام‌دادن جرم توسط مجرم یا سایر افراد، از طریق رعب و وحشتی که مجازات به وجود می‌آورد، به همین دلیل می‌توان این نوع کیفرها را تنبیه نامید؛ ۲- التیام و دلجویی از مظلوم و این در صورتی است که جرم از نوع جنایت یا تعدی و تعرض به حقوق دیگران است؛ انسان مظلوم به وسواس فکری مبتلا می‌شود و اگر این وسواس درمان نشود، امکان دارد به صورتی آگاهانه یا ناخودآگاه، جنایتی را مرتکب شود، ولی زمانی که ظالم را در مقابلش مجازات کنند افکار منفی از او دور شده و روحش آزاد و عاری از کینه می‌شود؛ ۳- وجود قوانین کیفری جهت اصلاح مجرم و ایجاد نظم در جامعه واجب است و هیچ چیزی نمی‌تواند جایگزین آن شود (۱).

در مقابل مبانی فلسفی پیرامون اتخاذ کیفرها، با دقت در قواعد بنیانی حاکم بر کیفرها و اساس آنان، به راحتی می‌توان فهمید که اسلام با توجه به مصلحت‌های جامعه، بر اساس کرامت به شخصیت بزه‌کار نیز توجه خاصی داشته است، هرچند امکان دارد در وهله اول مهیاکردن این دو هدف میسر نباشد، زیرا پشتیبانی از جامعه در برابر مجرم سبب چشم‌پوشی کردن از مقام و شخصیت مجرم می‌باشد، همان‌گونه که دقت و التفات به جایگاه و منزلت او به قصور در پشتیبانی از جامعه منجر می‌شود، ولی با این وجود، بزه‌کار با مرتکب‌شدن به جرم قصد هتک حرمت به دستورات الهی را داشته و قانون مذهبی را زیر پا گذاشته و این فعل از نظر عقلی و شرعی مستوجب کیفر می‌باشد؛ همچنین در بیشتر جرم‌ها علاوه بر هتک حرمت، بزه‌کار مزایا و فوایدی کسب می‌کند که مشروع و قانونی نیستند و به دست‌آوردن آن‌ها از

این روش، باعث محروم‌شدن حق قانونی دیگران است؛ علاوه بر این‌ها، بزه‌کار با ارتکاب بزه، احساسات درونی و عطوفت مجنی‌علیه و نزدیکان او و دیگر افراد جامعه را خدشه‌دار می‌کند و ناامنی در جامعه به وجود می‌آورد، ولی همه این‌ها باعث نمی‌شود که حد مجازات او بیشتر از حد قانونی‌اش باشد و زمینه‌ای برای بی‌حرمتی به شخصیت مجرم نخواهد بود.

در پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که اصل کرامت انسانی چه نقشی در به کارگیری مجازات‌های جایگزین حبس دارد؟ به بیان ساده‌تر، اصل احترام به کرامت و شخصیت انسانی تا چه اندازه می‌تواند مبنایی برای اعمال مجازات‌های جایگزین حبس ایجاد کند؟ فرضیه‌ای که در پژوهش حاضر مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت، این است که اصل کرامت و احترام به شخصیت انسانی به عنوان مبنای اصلی جهت به کارگیری مجازات‌های جایگزین حبس محسوب می‌شود. به تعبیری، با در نظرگرفتن مفهوم کرامت انسانی در فضای مبانی فقهی، اصل بر این است که قضات از مجازات‌های جایگزین حبس استفاده کنند و در صورت عدم امکان سازوکار مزبور، به مجازات حبس متوسل شوند.

در ارتباط با پیشینه پژوهش حاضر می‌توانیم به چند اثر مهم اشاره داشته باشیم. نخست، مقاله «مجازات‌های نامتناسب: مجازات‌های مغایر با کرامت انسانی» نوشته اسماعیل رحیمی نژاد و محمدجعفر حبیب‌زاده که در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسیده است. از نظر نویسندگان، مجازات‌های نامتناسب، مجازات‌هایی هستند که بدون توجه به معیارهای تناسب میان جرم و مجازات، یعنی معیار صدمه وارده، اهمیت مطلق و نسبی جرائم، نوع جرم ارتكابی و خصوصیات شخصیتی مجرم و درجه و نوع تقصیر بزه‌دیده تعیین و یا اعمال می‌شوند. بنابراین در نظرگرفتن اهداف کیفرشناختی، یعنی تنبیه و اصلاح مجرم، پیشگیری عمومی و خصوصی و تأمین دفاع اجتماعی به عنوان بخشی از معیارهای تناسب با فلسفه وجودی اصل تناسب مغایر است. علت اصلی ممنوعیت مجازات‌های نامتناسب در نظام بین‌المللی حقوق بشر و همچنین نظام‌های حقوقی داخلی، ممنوعیت استفاده ابزاری از انسان و لزوم احترام به حیثیت و کرامت ذاتی اوست. در نظام

موضوعات کیفری و به طور خاص، اجرای مجازات‌ها، اهمیت کرامت انسانی دوچندان می‌شود، چنانچه مفهوم کرامت انسانی به دقت در فضای حقوق کیفری تحلیل و مشخص شود، معیار توسل دادرسان به مجازات حبس دقیقاً روشن خواهد شد. به بیان ساده‌تر، پاسخ به این پرسش که آیا دادرسان در قامت یک اصل یا در قامت یک استثنا باید به مجازات حبس متوسل شوند، در گروی روشن شدن این مهم است.

۲. ملاحظات اخلاقی

در نگارش پژوهش حاضر، ضمن احترام به اصالت متون، صداقت و امانتداری رعایت شده است.

۳. مواد و روش‌ها

این تحقیق از نوع نظری است، روش تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد و روش جمع‌آوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای است که با مراجعه به اسناد، کتب و مقالات صورت گرفته است.

۴. یافته‌ها

یافته‌های پژوهش حاضر نشان داد با توجه به اینکه کرامت ذاتی انسان قابل سلب نمی‌باشد، اصل بر این است که آثار و تبعات آن، از جمله آزادی‌های انسان نیز قابل سلب نمی‌باشد. به بیان ساده‌تر سلب آزادی انسان‌ها حتی در ارتباط با مجازات‌ها یک امر استثنایی و خلاف اصل می‌باشد، در نتیجه در راستای اعمال مجازات در مواردی که شارع صراحتاً و در قالب حدود، مجازات حبس تعیین نکرده است، به نظر می‌رسد که قضات با در نظر گرفتن اصل کرامت و احترام به شخصیت انسانی باید مجازات‌های جایگزین حبس را اعمال کنند. از طرفی نیز، چالش‌های مجازات حبس برای افراد جامعه فقط از جنبه ماهیت آن و تعارض با حق آزادی که جلوه اصل کرامت انسانی می‌باشد، نیست، بلکه تبعات مختلفی برای کیفر حبس وجود دارد که تبعات مزبور نیز به نوبه خود، احترام به کرامت انسانی را با چالش‌های مهمی مواجه می‌کند.

حقوقی ایران اصل ممنوعیت مجازات‌های نامتناسب در هیچ یک از قوانین موضوعه به صراحت پیش‌بینی نشده و مجازات‌های تعیین‌شده در بسیاری از قوانین کیفری با معیارهای اصلی تناسب هماهنگ نیستند. در این مقاله، معیارهای اصلی تناسب جرم و مجازات و جایگاه آن در نظام عدالت کیفری ایران، مفهوم مجازات‌های نامتناسب و مبانی فلسفی ممنوعیت این قبیل مجازات‌ها بررسی می‌شود (۲).

همچنین در مقاله «بررسی مبانی نظری احترام به شخصیت انسانی مجرمان در طول مجازات» نوشته ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی و مهدی دهقان علیشاهی که در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است؛ از نظر نویسندگان، در اسلام، مجازات مرتکب جنایاتی مانند قتل، سرقت و خیانت در امانت، اموری مانند قصاص، قطع دست، حبس و یا شلاق است، ولی چنین مجازات‌هایی مجوزی برای توهین و تحقیر مجرم نیست، یعنی سزای هر عمل مجرمانه‌ای در شرع و قانون مشخص شده و باید عین مجازات تعیین‌شده اعمال گردد و در عین حال نباید به شخصیت فرد مجرم بی‌حرمتی شود و یا شخص مجرم مورد اهانت و تحقیر قرار گیرد. بنیان این ادعا را باید در قانون احترام انسان جستجو کرد که در اصل کرامت، اصل عدم تلازم بین بدن و آبروی مجرم و اصل اولویت احترام به مؤمن ریشه دارد. لازمه اثبات این ادعا، بررسی مدارک احترام به مجرم به عنوان یک قاعده در فقه و حقوق اسلامی است که نیازمند تبیین و تأمل است. با توجه به مبانی قرآنی و نیز آرای فقیهان و اندیشمندان مسلمان، ظرفیتی برای بحث کردن از احترام مجرم، به عنوان قانونی در فقه، اخلاق و حقوق وجود دارد. در این مقاله تلاش شده است تا ضمن اثبات برخورداری انسان از اصل کرامت، دلایلی را بر این مسأله اقامه نموده و فلسفه مجازات را در راستای احترام به مجرم به عنوان یک قانون، مورد تبیین و بررسی قرار دهد (۳).

در راستای تبیین اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر باید دقت داشت که در هر نظام حقوقی، یکسری مبانی هستند که اصول اساسی و رویکردهای اصلی را ایجاد می‌کنند. کرامت انسانی و احترام به شخصیت انسان، یکی از مبانی اساسی و بسیار مهم در این رابطه محسوب می‌شود. در مواجهه با

رعایت موازن حقوق بشر و کرامت انسانی می‌شوند؛ مسأله‌ای که همواره با انکار دولتمردان این کشورها رو به رو می‌شود. شهید مطهری باور دارد که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌شود. در فلسفه غرب سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است... از نظر برخی فلسفه‌های نیرومند غربی، انسان شی‌ای است که محرک وی جز منافع اقتصادی نیست... (۴).

برخی نظریه‌پردازان در عرصه حقوق بشر باور دارند که مفهوم‌های بنیادین مانند کلیت حقوق بشر ذاتاً و اساساً مورد اختلاف و منازعه است. نه تنها مفاد آن پیوسته مورد چالش و اعتراض قرار می‌گیرند، بلکه افزون بر آن هیچ روش و شیوه منطقی برای حل قاطعانه اختلاف وجود ندارد، این مفهوم‌های بنیادین می‌توانند از لحاظ فرهنگی نسبی باشند. با همین دیدگاه ریچارد رورتی باور دارد کوشش برای ارائه و نشان دادن حقوق بشر با مبانی نظری آن، فایده‌ای ندارد و محکوم به شکست است (۵).

در برابر نظریه پیش‌گفته عده‌ای باور دارند که هر نظریه مانند نظریه حقوق بشر دارای مبانی فلسفی و مباحث بنیادی است. اگر حقوق بشر به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی بی‌توجه باشد، دچار آسیب و ضعف می‌شود (۶). به باور برخی از نویسندگان، اعلامیه حقوق بشر راه حل یک توافق عملی پرهیزناپذیر برای به رسمیت‌شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می‌دهد و کاری به اختلاف نظرهای موجود در انسان‌شناسی فلسفی و دینی قدیم ندارد (۷).

۵-۲. اقسام کرامت: به اعتقاد برخی از اندیشمندان، در

سراسر آفرینش سه گونه کرامت وجود دارد:

۱- کرامت ملکوتی که فراطبیعی صرف و مربوط به فرشتگان خدا، عرش الهی، حاملان عرش و... است.

۲- کرامت طبیعی که مربوط به موجودات طبیعی است. از این رو، خداوند در سوره شعرا آیه ۷ گیاهان را با وصف کرامت یاد می‌کند و می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ

در واقع نظام کیفری اسلام در حالی که بزه‌کار را مستوجب کیفر می‌داند و اجرای عدالت کیفری را تا حد ممکن مورد عنایت قرار می‌دهد، کیفرهای خود را در امتداد مقاصد بالارزش فردی و جمعی می‌داند و از اجرا و اعمال هر کیفری مقاصد ویژه‌ای را تعقیب می‌کند. این مقاصد در شرایطی به دست می‌آیند که بزه‌کار، در حالی که کیفر می‌شود، بداند که شخصیت انسانی او تباه نشده و تا حدودی امید به اصلاح را در خویش احساس کند. حاصل و نتیجه کیفر باید اصلاح و طهارت بزه‌کار از آثار و پیامدهایی باشد که بزه در نفس و روان او به وجود آورده است. نگرش به نشانه‌ها و عملکرد فردی و اجتماعی به دست‌آمده از اجرای کیفر در جامعه، تحت هیچ شرایطی مورد بی‌التفاتیت مقنن اسلام نبوده است و در همه کیفرها یکی از مقاصد با اهمیت اجرای کیفر، اثبات نشانه‌های مطبوع آن در زندگی مادی و معنوی انسان‌ها می‌باشد. یکی از مسائل مهمی که این خواسته را به اثبات می‌رساند، وصف دنیایی بودن این کیفرها است، چه این که اگر نیت تنها اثبات عدالت و عقوبت بزه‌کار بود، به شکل بهتری در دنیای دیگر می‌توانست به حقیقت بیبوند، چون حقیقت عدالت مطلق در این دنیا، نه شدنی است و نه مطبوع، در صورتی که مشاهده می‌شود این کیفرها نه فقط باید در این دنیا اعمال بشوند، لیکن دیر اجراکردن آن‌ها حتی به اندازه یک ساعت هم رد شده است که این خود به دلیل این است که اعمال کیفرها در این دنیا و شتاب در اجرای آن‌ها می‌تواند پیامدها و عملکردهای مناسبی را به همراه داشته باشد.

۵. بحث

۵-۱. کرامت انسان: در بحث‌های حقوق بشر یکی از

حقوق شناخته‌شده، حق کرامت بشری است که در اسناد بین‌المللی گوناگون به این مسأله تصریح شده، اما تعریفی از آن ارائه نشده است و آنچه در اسناد بین‌المللی به آن اشاره شده است را بیش از هر چیز باید بر شرافت و شخصیت انسانی تعبیر کرد تا بر کرامت به منزله یک امر ذاتی درونی در انسان. سال‌هاست با غلبه گفتمان غربی درباره حقوق بشر، نظام کیفری کشورهای در حال توسعه به وسیله غرب متهم به عدم

كُلُّ زَوْجٍ كَرِيمٍ؛ آیا آنان به زمین نگاه نکردند که چقدر از انواع گیاهان پرارزش در آن رویانیدیم؟!»

۳- کرامت بلند انسانی که از تلفیق بین طبیعت و فراطبیعت حاصل آمده است و از جمع سالم میان کرامت ملکوتی و کرامت طبیعی پدیدار گشته است (۸).

همچنین برخی نویسندگان کرامت انسان را به تکوینی و اکتسابی یا طبیعی و الهی و ارزشی تقسیم می‌کند. کرامت تکوینی و طبیعی به معنای برخورداری انسان از قابلیت‌ها و نعمت‌های بی‌بدیل و دارا بودن موقعیت ممتاز در عالم خلقت است، اما کرامت اکتسابی، الهی و ارزشی، دستیابی به کمالات انسانی و مقام قرب الهی است که با مجاهدت‌ها و رعایت تقوای الهی به دست می‌آید (۹).

۵-۳. قابل زوال نبودن کرامت از انسان: آیا غالباً

کرامت ذاتی یا بخشش انسان، قابل فنا و نیستی می‌باشد؟ آیا فعلی که «ذاتی» می‌باشد، امکان دارد سلب شود؟ همانطور که فعل ذاتی غیر قابل سلب می‌باشد، کرامت اعطایی انسان هم غیر قابل سلب است، زیرا قسمتی از شخصیت و وجودش است و اگر فعل ذاتی را از چیزی بگیرند، به درستی واقعیت آن را از بین برده‌اند و هستی و وجودش را دستخوش تغییر قرار داده‌اند. به همین منوال، انسانی که کرامت ذاتی او را سلب کرده باشند، به طور مسلم دیگر انسان نمی‌باشد و احکام انسانی شامل حالش نمی‌باشد. همانطور که در قبل گفته شد، کرامت ذاتی انسان از شخصیت و قوه اندیشه، عقل و نیروی اراده نشأت می‌گیرد که در ذات وجودی انسان نهاده شده و خصوصیت اکتسابی نمی‌باشد تا بشود آن را از انسان گرفت.

بنابراین باید کردار و گفتار انسان و موضوع کرامت اعطایی او را از یکدیگر جدا کرد. کرامت ذاتی یا اعطایی انسان، با کردار، گفتار و اعمال انسانی ربطی ندارد و اگر چنانچه دست درازی به حقوق دیگران صورت گیرد و یا بزه و جنایتی مرتکب شود هم این کرامت از انسان سلب نخواهد شد و فقط کیفر خاص الهی را برای انسان به دنبال دارد. به تعبیر دیگر این‌گونه نیست که اگر فردی حق و حقوق دیگران را نادیده گرفت و ظلم کرد و باعث ریختن آبروی شخص دیگری شد و اختلال در امنیت جامعه به وجود آورد، قطعاً کرامت از او گرفته شود،

لیکن کرامت ذاتی او به قوت خود باقی خواهد ماند و او در برابر حق که پایمال و ستم‌هایی که به دیگران وارد کرده، باید کیفر شود. به عنوان نمونه، فردی که حکم اعدام برایش صادر شده، تنها باید اعدام و کیفر شود، هیچ شخص دیگر اجازه اهانت و دشنام‌دادن به او را تا زمانی که اعدام می‌شود، نخواهد داشت، زیرا هرچند که آن شخص حکمش اعدام است، ولی انسان است و همه انسان‌ها وظیفه دارند به او احترام بگذارند.

بدین‌جهت قرآن کریم در سوره بقره آیه ۲۲۹، کسانی را که از دستورات الهی سرپیچی می‌کنند ظالم می‌داند و فرموده به اندازه گناهی که مرتکب شده‌اند باید کیفر شوند؛ «هر کس از حدود الهی تعدی کند ظالم است»؛ قرآن کریم در سوره بقره آیه ۱۹۴، در حیطه موضوعات اجتماعی و ارتباطات جمعی برای داشتن امنیت و به وجود نیامدن ناامنی سفارش می‌کند هر اندازه که تجاوز و جرمی صورت گرفت، به همان اندازه باید مجازات شود؛ «فمن اعتدى عليك فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم». این روش بیانگر این است که علاوه بر عدالت داشتن در کیفر، موضوع کرامت انسان، از اهمیت به سزایی در مراعات کردن حقوق بزه‌کاران و مشخص کردن حد و حدود کیفر آنان به قوانین منصوب‌شده شرعی و قراردادی دارد.

یکی از دلایلی که بیانگر این است که کرامت ذاتی انسان، ارتباطی با کردار و گفتار نامناسب او ندارد، سخن بین خداوند و ملائکه در آیه ۳۰ سوره بقره می‌باشد. در این آیه زمانی که فرشتگان به خداوند در مورد خلقت انسان به عنوان جانشین خداوند روی زمین معترض می‌شوند و تباهی و خونریزی و قتل را دلیل خود مطرح می‌کنند، خداوند به دلیل آن‌ها التفاتی نکرده و می‌فرماید که «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید». این پاسخ بیانگر این است که مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی، با اعمالی مثل فساد و خونریزی گرفته نمی‌شود، در نتیجه باید ذات انسان و اعمال انسان را از هم جدا دانست، زیرا در آیه بالا هر آنچه به دلیل مرتکب‌شدن به فساد و خونریزی مورد شماتت واقع شده، وجود انسان نمی‌باشد، لیکن اعمال و کرداری است که انجام می‌دهد و عمل انسان از ذات او جدا می‌باشد (۱۰).

قوانین وضع شده برای انسان و پیشرفت وی و رسیدن سعادت دنیا و آخرت وضع شده است. یکی از فقیهان معاصر در این باره می‌نویسد: «و حیث ان القانون الاسلامی وضع لأجل الإنسان، فالاسم المشترك فی کل قوانین الاسلام السیاسة و الأقتصادیة و العبادیة و الجزائیة و الشخصیة هو فائدة للانسان ابقاءً و إنماءً؛ از آنجا که قانون اسلامی به خاطر انسان تشریع شده است، در نتیجه نقطه مشترک تمام قوانین اسلامی اعم از سیاسی، اقتصادی، عبادی، کیفری و فردی عبارت از فایده‌ای است که برای انسان از نظر بقا و رشد دارد» (۱۵).

نباید فراموش شود که مجازات‌ها به اندازه ضرورت و برای حفظ جامعه و افراد از آلودگی‌ها و رذیلت‌های لازم و ضروری است. اگر معلم، محصل گریزپای خود را تنبیه می‌کند، برای این است که وی بیدار شود و از خطر جهل نجات یابد و برای دیگران هم عبرت شود... مجازات‌های دنیوی گناه نیز از همین گونه است، اگر حدود و دیاتی وجود داشته باشد: اولاً برای حفظ امنیت جامعه است؛ ثانیاً برای بازداري و بیدارگری است، اگر چنین نباشد جامعه آگاه معترض می‌شود که چرا چنین نکردی... گویا این حق بشر است که کسانی که آگاهی دارند، بیایند و وی را از گناه بیم دهند و باز دارند (۶). در فقه اسلامی مجازات کردن بزه‌کاران به نوعی رحمت تلقی می‌شود، این رحمت هم در عرصه کیفرگذاری به چشم می‌خورد و هم در چگونگی اجرای مجازات در اسلام که خود گویای احترام به کرامات و شرافت انسانی است.

۵-۵. رعایت جنبه رحمانی به هنگام اجرای مجازات:

به بیان امام علی (ع) آنچه که در بحث کرامت انسان مطرح می‌باشد، این است که اگرچه مجازات‌های بیان شده در اسلام مخالفتی با کرامت انسان ندارد، بلکه برای حفظ کرامت انسان است، اما این مسأله به آن معنا نیست که هر گونه‌ای بتوانیم با مجرم برخورد کنیم یا به عبارتی برخورد خشن و غیر انسانی با مجرمان داشته باشیم.

یکی از مهم‌ترین مسائل در اسلام آن است که مجریان قوانین جزایی باید به قصد اصلاح هم‌زمان با رأفت و رحمت با مجرم برخورد کنند، از برخوردهای معصومان نیز این مسأله قابل برداشت است. به عبارت دیگر باید مجازات‌ها یک مدرسه

اگر چنانچه این تفکیک انجام نشود، امکان دارد عده‌ای از انسان‌ها فاقد کرامت ذاتی تصور شوند که این باعث می‌شود در رعایت کردن حق و حقوق انسان‌ها تبعیض و حق‌کشی به وجود بیاید. اگر ذات انسان از افعال و کردار او جدا نشود، بعضی از گناهان مانند غیبت، تهمت و... مقید و محدود خواهد بود؛ به این معنا که مرتکب شدن آن‌ها نسبت به مؤمنین گناه محسوب می‌شود، اما نسبت دادن به کافران و ملحدان روا و شایسته به حساب می‌آید. طبق این دیدگاه، برای کافران احترامی قائل نخواهد شد (۱۲-۱۱).

۵-۴. رابطه کیفر و مجازات با کرامت انسانی در

اندیشه اسلامی: در نظام حقوقی اسلام یکی از موارد ضروری و شناخته شده آن است که مجرمان و بزه‌کاران باید مجازات شوند و اجرای این حق از شؤون حکومت است، اما مشروعیت و سرچشمه حق مجازات کردن بزه‌کاران از راه احکام الهی و منبع وحی صورت می‌گیرد که در قرآن کریم و روایت‌های معصومان آمده است.

مطلبی که می‌توان به صورت مبنایی در بخش مجازات‌ها بیان کرد، آن است که مجازات‌های پیش‌بینی شده در شریعت اسلام که یکی از راهکارهای مقابله با کجروی و فساد و رسیدن انسان به سعادت ابدی (البته به عنوان واپسین راه حل) می‌باشد، برای حمایت مصالح بنیادی زندگی انسان در عالم دنیا می‌باشد که به باور برخی از اندیشه‌وران اسلامی بر پنج پایه استوار است: ضروریات عموم جامعه برای محافظت از پنج پایه یا رکن استوار است که از آن تعبیر به کلیات پنج‌گانه می‌شود. پایه‌ها یا ارکان عبارت است از: ۱- حفظ دین یا باور؛ ۲- حفظ نفس یا حیات؛ ۳- حفظ عقل؛ ۴- حفظ نسل و عرض؛ ۵- سرانجام حفظ مال (۱۴-۱۳).

برای تعرض به هر یک اصول پنج‌گانه پیش‌گفته شارع مجازات‌هایی را در نظر گرفته است. بر همین اساس است که خداوند متعال در قرآن کریم در سوره نور آیه ۲، درباره امر به شلاق زدن به زانیه و زانی پافشاری می‌کند: «و لا تأخذکم بهما رأفة فی دین الله».

میان فقیهان شیعه نیز برخی به همین مسأله مصلحت اجتماع و فرد اشاره و به این نکته تصریح کرده‌اند که تمام

باشند، نه مانند برگزاری یک جشن، باید همواره مانند کتابی باز باشد و نه مانند برگزاری یک مراسم. همان‌گونه که مدت زمان کیفر برای محکوم اثرگذار است، نسبت به دیگر افراد جامعه که نظاره‌گر اجرای آن هستند نیز مفید است؛ ناظران اجرای کیفر باید بتوانند در هر لحظه به واژه‌نامه جرم و مجازات مراجعه کنند.

در زمان امام علی (ع) آنگاه که مقرر شد حدی را بر یک شخص مجرم اجرا کنند، جمعی از مردم برای تماشا حضور پیدا کردند. امام علی فرمود: «لَا مَرْحَبًا بِجُؤٍ لَا تُزَى إِلَّا فِي كُلِّ شَيْءٍ هَؤُلَاءِ فُضُولُ الرَّجَالِ أَيْطَهُمْ عَنِّي يَا قَتْبَرُ؛ ناخوش باد چهره‌هایی که جز در صحنه‌های بد و ناخوشایند دیده نمی‌شوند، اینان افرادی بیهوده هستند. ای قنبر! آنان را از من دور کن» (۱۷).

همچنین در مواردی که در موقع اجرای حد رحم وقتی مردم جمع می‌شدند، امام علی (ع) می‌فرمود: «فَمَنْ كَانَ لِلَّهِ عَلَيْهِ مِثْلُ مَا لَهُ عَلَيْهَا فَلَا يَقُمْ عَلَيْهَا الْحَدَّ؛ کسی که حدی از حدود الهی بر خویش دارد، حق ندارد حد را اجرا کند» (۱۸).

این عمل نشان‌دهنده آن است که افرادی که برای تحقیر و هتک احترام مجرم می‌خواهند عملی انجام دهند، مورد نهی وی بوده‌اند. در برخوردهای پیامبر اکرم (ص) با مجرمان نیز این نکته استفاده می‌شود که وی فقط به خاطر مجازاتی که به طور صحیح بر وی اعمال شده مستحق آن بوده است، اما کسی حق ندارد وی را مورد تحقیر قرار دهد. بنابراین وی مردم را از هتک حرمت بزه‌کاری که مجازات بر وی اجرا شده، نهی می‌کردند (۱۹).

به طور کلی در اسلام سرزنش کسی به علت ارتکاب گناه یا جرمی ناپسند است. در کتاب‌های روایی شیعه روایاتی نیز در این باره داریم که مرحوم کلینی در کتاب کافی بابی را تحت عنوان «باب التعییر» در این زمینه آورده‌اند (۲۰).

۵-۶. اصل کمینه‌گرایی کیفری و ظهور حق بر مجازات‌نشدن: به دنبال تغییر و تحولاتی که در طی زمان رخ داده، انسان دریافته که موجودی است آزاد و دارای حق و تکلیف، حقی که باید مطالبه کند و تکلیفی که باید انجام دهد، ولی این آزادی و محق‌بودن تا جایی است که به آزادی و حق دیگران تجاوز نکند و همین امر موجب دخالت کیفری دولت

می‌گردد تا آزادی و حق کسی مورد تعدی دیگری قرار نگیرد. در قوانین کیفری آزادی عمل فرد محدود شده و نقض این قوانین مستوجب کیفر است (۲۲).

اصل حداقل‌بودن در قالب عناوین دیگر، مانند حقوق جزا به عنوان آخرین وسیله، اصل صرفه‌جویی کیفری، اصل تکمیلی یا فرعی‌بودن حقوق کیفری و نیز اصل حقوق جزا به عنوان آخرین و حداقل وسیله یا چاره مورد اشاره قرار گرفته است. این اصل پایه و اساسی است برای روی‌آوردن به سیاستگذاری کیفری که از آن به عنوان اصل کمینه‌گرا یا تقلیل‌گرایی یاد می‌شود (۲۲). این اصل بیانگر آن است که در رویایی با ناهنجاری‌های اجتماعی، جرم‌انگاری آخرین چاره است (۲۳).

طبق اصل کمینه‌گرایی تا زمانی که روش‌های دیگری برای تنبیه و بازداري فرد مجرم وجود دارد نباید از قوانین کیفری استفاده نمود. ظهور و حصول اصل کمینه‌گرایی در حقوق کیفری را می‌توان به طور کلی از دو دیدگاه مورد توجه قرار داد: اول دیدگاه مادی مبتنی بر نتیجه‌گرایی که از نتایج زیانبار رعایت‌نکردن حداقل حقوق کیفری و سخاوتمندی در خرج عدالت کیفری به قناعت در عدالت کیفری و حقوق کیفری حداقلی رسیده است؛ دوم دیدگاه مبتنی بر تحلیل مفهوم آزادی که بی‌عنایت به نتایج حاصله و مبتنی به مؤلفه‌های اعتباری، حقوق کیفری حداقلی را به عنوان یک قاعده توجیه نموده است؛ البته این رویکرد در متون اسلامی نیز تحت عنوان قاعده سلطه و اصل عدم ولایت مورد بحث قرار گرفته است (۲۴).

انسان به واسطه داشتن قدرت تفکر و تعقل از سایر موجودات ممتاز گشته و دارای کرامات والا می‌باشد. به دلیل زندگی محیطی حق محور، حق مجازات‌نشدن را از حقوق اولیه خود می‌داند و کیفر را همچون شر می‌داند (۲۵). اصل حداقل بودن حقوق جزا در قالب عناوین دیگر مانند به وجود آمدن حق مجازات‌نشدن به واسطه برابری انسان‌ها در مقابل یکدیگر است، در نتیجه مفهوم حق از برحق‌بودن به حق داشتن تحول یافته است. بنابراین نمی‌توان فردی را مورد اتهام قرار داد و

مجازات‌ی برای او تعیین نمود، چون هر مجازات محدودکننده حقی از افراد می‌باشد (۲۶).

حق مجازات‌نشدن مانع مجازات بزه‌کار نمی‌شود، بلکه مجازات باید متناسب با جرم واقع شده و بر اساس اصل کمینه‌گرایی کیفری باشد. اصل بر این است که نباید کسی متحمل کیفر و مجازات گردد، مگر اینکه چاره دیگری نباشد (۲۷)، از جمله نتایج اثربخش ناشی از پذیرفتن حق بر مجازات نشدن می‌توان به خودداری از تحمیل مجازات به شهروندان، پاکسازی عناوین مجرمانه در حقوق کیفری و در نتیجه کم‌شدن تعداد زندانیان، کم‌شدن هزینه‌های کلان برای ساخت و توسعه زندان‌ها و... را بیان نمود. با این توضیح کوتاه از معانی و مفاهیم مرتبط با موضوع مورد بحث به تحلیل مبانی فقهی اصل تعیین حداقل کیفر حبس می‌پردازیم.

۵-۷. مبانی فقهی اصل تعیین حداقل کیفر حبس در

مجازات‌های تعزیری: مبانی فقهی از اصول مهم در مجازات‌های تعزیری نظام حقوقی ایران می‌باشد. در اینجا به طور مختصر به رویکرد حداقل‌گرایی فقهی به کیفر حبس در جرائم تعزیری می‌پردازیم.

۵-۷-۱. اولویت پاسخ‌های تعزیری حداقلی: به طور کلی می‌توان معیار فقهی «أخذ باقل قدر، یکفی للزجر» را به عنوان یکی از اصول تعیین تعزیر در فقه اسلامی تلقی نمود که دلالت بر حداقل مجازات می‌نماید. احادیث و روایات مختلفی بر سهل‌گیری مجازات در سیاست جنایی اسلام وجود دارد، از جمله این حدیث از یکی از معصومین که می‌فرماید: «هنگامی که مجازات می‌کنی شدت به خرج مده» (۲۸).

علاوه بر آن آیه ۳۴ سوره فصلت نیز به امر نیز اشاره دارد. با این توصیف معیار ذکرشده قابل مقایسه با مفهوم مجازات‌های استحقاقی می‌باشد که مهم‌ترین اصل آن اکتفا به حداقل مجازات می‌باشد و تأکید بر رویکرد مبتنی بر محدودسازی مجازات دارد.

در فقه اسلامی بسیاری از آیات و روایات بر توجه و انجام عمل نیک یا به عبارتی اصلاح عمل بعد از ارتکاب جرم تأکید دارند، به صورتی که اعمال کیفر را آخرین راه می‌دانند. عبارت کوتاه «فاذا لن اجد بداء فآخر الدواء الکی» (۲۹) نیز دلالت بر

همین موضع‌گیری اساسی دارد که در فقه اسلامی کیفر جز در موارد ضروری و آخرین چاره جایز نمی‌باشد، لذا تعزیر ضرورتی است که باید به حداقل آن اکتفا نمود.

برخی پژوهشگران معتقدند که حداقل‌گرایی در مجازات‌های تعزیری به صورت دیگر در آرای متعدد از فقهای شورای نگهبان آشکار می‌باشند. فقهای شورای نگهبان بر این باورند که تعیین حداقل مجازات در قانون خلاف شرع می‌باشد و محدودیت قاضی را فقط ناظر بر حداکثر مجازات قانونی می‌دانند. همچنین اظهار می‌دارند در مورد بسیاری از متهمین حتی نیاز به اعمال حداقل مجازات قانونی نیست، بلکه با در نظر گرفتن مراتب تعزیر و با متناسب‌سازی مجازات با جرم در صورتی که با نصیحت، توبیخ و... امکان اصلاح مجرم وجود داشته باشد، حداقل کیفر نیز اعمال نگردد. ایشان چنین امری را در حق مجرم بی‌عدالتی می‌دانند. این رویکرد اساسی هدف نهایی کیفرها را از مجازات فرد به فایده‌گرایی و اصلاح مجرم پیش می‌برد (۳۰).

۵-۷-۲. توسل به تعزیر به عنوان آخرین راهبرد: در سیاست کیفری اسلام اصل اولیه در تعزیر به عنوان یک کیفر نامشخص و رایج‌ترین عکس‌العمل علیه جرائم، عدم جواز آن است، زیرا آزار و اذیت دیگران جزء محرمات قطعی است و جایز نمی‌باشد، مگر تا حدی که جواز شرعی آن صادر شده باشد. بنابراین بین حداقل و حداکثر مجازات باید به اقل اکتفا نمود. در تعزیر باید به اصل پرهیز از کیفر پایبند بود (۲۳).

در فقه اسلامی تعزیر به عنوان آخرین راهکار و چاره به حساب می‌آید که قاضی کیفری می‌تواند از آن استفاده نماید. برخی از فقها عقیده دارند که جواز حبس تعزیری مشروط به این است که تحمل آن برای مجرم از تحمل شلاق کمتر باشد تا مصلحت تعزیر محقق گردد و هزینه آن از بیت‌المال تأمین نگردد. همچنین مجرم بین تحمل آن و تحمل شلاق کمتر مختار است. کارآمدی تعزیر به چگونگی استفاده از آن در جهت تطبیق این نوع عکس‌العمل با شخصیت متهمان، بستگی دارد.

۵-۷-۳. راهبرد کرامت‌مداری در واکنش‌های تعزیری: تعزیر در لغت از ریشه «عزر» به معنی یاری کردن گرفته شده

است. راغب اصفهانی در مفردات تعزیر را به معنی یاری کردن همراه با تعظیم و تجلیل تفسیر کرده، سپس اضافه می‌کند: «التعزیر ضرب دو الحد و ذلك يرجع الى الاول فان ذلك تأديب و التأديب نصره ما، لكن الاول نصره يجمع ما يضره عنه و الثاني نصره يجمعه عما نصره».

طبق این عبارت راغب ریشه اصلی تعزیر را منع نمی‌داند، بلکه «نصرت توأم با تعظیم» می‌شمرد و اگر تازیانه‌زدن به میزان کمتر از حد را تعزیر می‌نامند، به این دلیل است که نوعی تأديب می‌باشد، لذا تعزیر در اصطلاح اقدام تأدیبی است که در شرع اسلام مجازات معینی برای آن مقرر نشده است.

در نظام کیفری اسلام، ماهیت و اهداف مجازات‌های تعزیری و معنایی که از تعزیر و مراتب آن مورد توجه فقها قرار دارد، آن است که این کیفرها دارای ماهیتی ارفاقی هستند. از روایات و آرای فقهی چنین استنباط می‌شود که شارع مقدس اسلام در سیاست کیفری به دنبال اندیشه مجازات‌کردن در بخش تعزیرات نبوده و هدف تنبیه افراد و بازگشت به جامعه را مد نظر داشته است.

با توجه به گسترش عواملی که موجب افزایش جرم و ایجاد فشارهای اجتماعی که منجر به بزه‌کاری در جامعه گردیده، به طور حتم مجازات تحت هر شرایطی عدالت تلقی نمی‌شود. به همین دلیل در سیاست کیفری اسلام انعطاف بسیاری به خصوص در بخش تعزیرات دیده می‌شود (۳۲). در دین مبین اسلام از انسان به عنوان اشرف مخلوقات یاد شده و می‌توان گفت علت اصلی ممنوعیت مجازات‌های نامناسب مغایرت آن‌ها با کرامت ذاتی انسان است. کرامت ذاتی حیثیت و شرافتی است که تمام انسان‌ها به جهت دارابودن استقلال ذاتی، قدرت تعقل ذاتی و تفکر به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند (۳۲).

حضرت علی (ع) در حکمت ۳۸۸ نهج‌البلاغه می‌فرمایند: «چه بسا گفتار ملایم که مؤثرتر از حمله و خشونت است»، طبق این نگرش به انسان است که استفاده نا به جا از حقوق کیفری و جرم‌انگاری‌های نامحدود، گذشته از هزینه‌هایی که برای مجرمین و دولت به دنبال دارد، موجب واردشدن خسارت به شهروندان و از میان‌بردن سرمایه وجودی آن‌ها می‌شود.

هزینه‌های غیر مادی نیز از جمله هزینه‌های نامحسوس، ولی مستقیمی است که در اثر سیاست‌های سوءکیفری بر کرامت نوع بشر وارد می‌شود و با نگرش صحیح و دقیق به انسان و با توجه به مقام و موقعیت او قابل درک و فهم می‌باشد.

۵-۸. لزوم احترام به شخصیت انسانی مجرم: لازمه

سه رکن ذکر شده، یعنی غیر ممکن‌بودن سلب کرامت ذاتی، مقایسه فضیلت و برتری در ارتباط با مسلمان و یا کافر حربی، و هم مغایرت داشتن بی‌احترامی به گناهکار با قانون عدالت و فلسفه کیفر، این می‌باشد که همه انسان‌ها از یک نوع حقوق ذاتی به شکل تساوی برخوردار هستند و هر شخص و جامعه‌ای موظفند تا به این حقوق احترام بگذارند. احترام‌گذاشتن به شخصیت انسانی هر شخص یکی از همین حقوق محسوب می‌شود. این امر به این علت است که کرامت ذاتی برای انسان‌ها از یک طرف حق و از طرف دیگر وظیفه به حساب می‌آید. هر انسانی از یک جهت وظیفه دارد تا کرامت و بزرگواری که خداوند به سایر انسان‌ها بخشیده را محافظت کند و از جانب دیگر صاحب حق است تا دیگر انسان‌ها حقوقش را رعایت کرده و به او احترام بگذارند و با اشخاصی که کرامت انسانی او را نادیده می‌گیرند، برخورد کند. طبق این اصل، این هدیه الهی از یک طرف حقوقی را و از طرف دیگر وظیفه‌ای را به وجود می‌آورد. کرامت انسان از جهت وظیفه را این‌گونه می‌شود تعبیر کرد که هر انسانی موظف است از مناعت طبع خود محافظت کرده و طبق عقل و اندیشه رفتار کند، در نتیجه کرامت ذاتی را همه انسان‌ها دارند و به دنبالش حقوقی را به اشخاص و جامعه می‌دهد. این موضوع در قرآن در سوره ممتحنه، آیه ۷، با زبان دیگری به روشنی شرح داده شده است، مراقبت از اعتبار و ارزش و کرامت انسانی مختص به مسلمین نیست، لیکن در رابطه با صیانت و محافظت از اعتبار و آبروی تمامی انسان‌ها حتی آن‌هایی که مسلمان نیستند، سفارش می‌کند و می‌فرماید: «خداوند شما را از کسانی که در کار دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارند که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید».

کرامت ذاتی، با هستی انسان تفکیک‌ناپذیر است و با عقاید، دین، اصالت و مواردی از این نوع مرتبط نیست و تا آنجا که با مرتکب‌شدن به بزه و جنایت هم از انسان سلب نخواهد شد، زیرا باید ذات انسان و عمل وی را از هم جداسازی دانست، به تعبیری دیگر باید میان ذات موظف و عمل موظف انفکاک قائل شد. بدین سبب یکی از شیوه‌های با اهمیت در تأدیب اشخاص گناهکار، متوجه‌کردن آن‌ها به حیثیت و کرامت ذاتی خودشان می‌باشد. شخصی که به این درک برسد که برای دیگران دارای شخصیت بالارزشی است، به آسانی ارتکاب به جرم نمی‌کند، در نتیجه تلاش می‌کند برای مراقبت از شخصیت و منزلت خود نزد دیگران، از انجام بسیاری اعمال ناپسند دوری کند، در نتیجه همه افراد جامعه و تمامی اشخاصی که به نوعی با مجرمان یا گناهکاران در ارتباط هستند، باید تمام تلاش خود را به کار گیرند تا آنجا که امکان دارد حافظ شخصیت آن‌ها باشند؛ برای اینکه انسان‌ها، اگرچه گناهکار باشند، مشتاق مهربانی و آرزومند احترام هستند و با لطافت و نگه‌داشتن حرمت شخصیت آن‌هاست که به سمت فضائل مهم و بالارزش هدایت و تشویق می‌شوند.

تجارب بیانگر این است که با نفرت، توهین، ارباب و کیفر نمی‌شود کسی را راهنمایی کرد، اما این دلیل نمی‌شود که بزه‌کاران اجتماعی و حقوقی، به تناسب گناهی که انجام داده‌اند کیفر نشوند، چراکه اگر این‌گونه نباشد احتمال وقوع جرم و یا الگوشدن مجرم برای دیگران و شجاعت بقیه افراد در انجام جرم به شکل جدی وجود دارد. در مرحله نخست ادب، ارباب و کیفر نه فقط در تأدیب و اصلاح اشخاص تأثیری ندارد، بلکه بعضی اوقات هم کیفرهای سخت حس‌کینه‌جویی را شعله‌ور می‌کند و به ارتکاب بزه و بزه‌کاری تبدیل می‌شود؛ آنچنانکه خداوند عزیز در سوره یونس آیه ۹۹، به پیامبر گرامی می‌فرماید: «آیا می‌توانی همه را به جبر و اکراه مؤمن گردانی؟» و در مناجات نیمه‌شعبان هم این موضوع مطرح شده است: «بندگان را با کرامت و تکریم، ادب می‌کنی و تویی کریم‌ترین کریمان.»

طبق این اصل، حاکمان دادگاه عدالت و اجراکنندگان حکم‌ها و کیفرها و همه اشخاصی که به نوعی با انسان‌های

بزه‌کار در ارتباط هستند، باید شخصیت آن‌ها را محترم شمرده تا آن‌ها به شخصیت ذاتی و اصلی خود واقف شوند و از اعتقاد نادرست و اعمال زشت و سخیف خود دست کشیده و صالح شوند. حضرت علی (ع) در سخنی می‌فرماید: «اگر کسی از کرامت نفس برخوردار باشد، هرگز خود را به گناه، پست و بی‌ارزش نمی‌کند» و نیز می‌فرماید: «من کرم علیه نفس‌هانت علیه شهوات؛ کسی که از احترام و کرامت نفس برخوردار باشد، شهوات نزد او بی‌ارزش است» (۳۳).

در برابر شخصی که حیثیت خارق‌العاده خود را قبول نداشته باشد و حس حقارت و پستی داشته باشد، از مرتکب شدن به هر اعمال زشت و غیر اخلاقی ابا ندارد، امام هادی (ع) در این مورد می‌فرماید: «از شر کسی که خودش را بی‌مقدار می‌داند، در امان نباش» (۳۴).

عده‌ای از روان‌شناسان علت اساسی حس ذلت و فرومایگی را در رانده‌شدن پی در پی و متداوم شخص از طرف خانواده و نزدیکان و جامعه می‌دانند، اعتقاد دارند: حس حقارت شدید، اساس بسیاری از احساسات نادرست روحی و روانی می‌باشد که در انسان مشاهده می‌شود. عده‌ای از روان‌شناسان، عملکردهای منفی و ضد اخلاقی را نشأت‌گرفته از نبود شخصیت در انسان می‌دانند و معتقدند این نوع فعل‌ها عموماً از کسانی سر می‌زند که از مناعت طبع ضعیفی برخوردارند. Myers در کتاب روان‌شناسی اجتماعی بیان می‌کند: «طبق تحقیقی که Bruckeno Holten در سال ۱۹۸۷ در مورد افرادی که دارای عزت نفس زیاد و عزت نفس پایینی بوده‌اند، انجام داده، این نتیجه به دست آمد که افرادی که دارای عزت نفس بالایی هستند، نه تنها کمتر از افرادی که عزت نفس کمی دارند، دچار افسردگی می‌شوند، بلکه کمتر از آنان گرفتار ناراحتی‌های عصبی و بی‌خوابی شده، کمتر از آنان به طرف اعتیاد و الکلیسم کشیده می‌شوند» (۳۵).

مخلص کلام این است در اسلام کسی که به جنایاتی مثل قتل، دزدی، خیانت در امانت مرتکب شود، کیفرش قصاص، بریدن دست، زندان یا تازیانه می‌باشد، لیکن این‌گونه کیفرها دلیل بر اهانت و حقارت بزه‌کار نمی‌باشد. به این معنا که عاقبت هر فعل مجرمانه‌ای در دین و قانون تعیین شده و حتماً

همان کیفر معین‌شده اعمال شود، ولی نباید به شخصیت بزه‌کار هتک حرمت شود و یا به فرد گناهکار توهین کنند. بدین منوال، علمای شیعه در موقعیت امر به معروف بیان کرده‌اند: متصدی این عمل باید مثل پزشک رئوف و پدری بامحبت که صلاح فرزندان را مورد توجه قرار می‌دهد، باشد. مانع‌شدن وی باید از روی مهربانی و کرم باشد، عملش در راه خداوند باشد، کار خویش را از هرنوع پلیدی و زشتی نفس تهی سازد و تحت هیچ شرایطی مزیتی برای خود در نظر نگیرد، زیرا احتمال دارد فرد خطاکار خصوصیات شایسته‌ای داشته باشد که پروردگار از او راضی شود و فقط از این فعل و کار او خشنود نباشد، در صورتی که فرد امر به معروف از این موفقیت ناکام باشد، گرچه خودش بی‌اطلاع باشد (۳۶).

۵-۹. راهکارهای همگرایی مجازات‌های بدنی با

حقوق بین‌الملل کیفری: در عصر حاضر در حقوق کیفری پیشرفته علیرغم بودن برخی از مجازات‌های آزاررسان و دردناک مانند شلاق و قطع عضو، در بعضی از نظام‌های کیفری مانند ایران و سایر کشورهای اسلامی، در گستره بین‌المللی و در قلمرو کیفرهای تصویب‌شده در اساسنامه دستگاه قضایی یوگسلاوی سابق و رواندا کیفرهایی با چنین خصوصیتی دیده نمی‌شود (۳۷)، در نتیجه این نظریه مورد توجه واقع شده که حقوق جاری پیشرفته با وجود اینکه نیازمند به پیوند و توافق و ارتباط میان قوانین و مقررات کشورها می‌باشد، به فسخ و از بین بردن این کیفرها هم نیازمند می‌باشد.

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تحولات بسیاری در قوانین کیفری به وجود آمد که اکثر این تحولات به خاطر ارتباط و پیمان‌های بین‌المللی است و ایران هم از آنجا که یکی از اعضای جامعه جهانی می‌باشد، باید در برابر آن نرمش داشته باشد. همراه با این تحولات باید به این مسأله اشاره کرد که نظام حقوقی ایران به دلیل آنکه بر پایه دین اسلام نهاده شده، معتبر است، در نتیجه احتمال دارد این شک و تردید به وجود بیاید که جریان بین‌المللی شدن حقوق، نفی‌کننده و سدی برای پیشینه تاریخی، فقهی و اخلاقی قوانین حقوقی باشد، در نتیجه می‌شود این چنین بیان کرد حقیقتی به نام تغییرات متعدد و متنوع زندگی انسانی در همه ادوار وجود دارد و

حقوق جزایی اسلامی با ادعای پشتیبانی از زندگی مادی و معنوی بشر، نمی‌تواند از کنار آن بگذرد و ناچار باید با آن مواجه شود تا جوابی شایسته به شک و تردیدهایی که در هر دوره به وجود می‌آید با توجه به زمان و مکان داشته باشد. برای نائل‌شدن به این مقصود رسیدگی مشکلاتی مانند تغییر احکام به دلیل تغییر مسائل و مفاهیم، و به وجودآمدن حکم‌های جدید به خاطر به وجودآمدن مشکلات جدید و مهم‌بودن عقل و راهکارهای عقلا مهم‌ترین راه حل برای انطباق احکام کیفری با توجه به موقعیت زمانی و مکانی معرفی شده است. در حقیقت متغیر زمان و مکان یک مسأله بسیار مهم در ارتباط با جرم‌زدایی، تبدیل، تخفیف، کیفرزدایی و مسائلی از این قبیل می‌باشد (۳۹).

هرچند در آغاز این‌گونه مشاهده می‌شود، اصل چهارم قانون اساسی مانع هماهنگی مذکور می‌شود، ولی همراه با این اصل، موضوعاتی مانند مصلحت نظام اسلامی و ضرورت زمان و مکان، و توجه به شرایط همیشگی در این مورد بسیار مؤثر است.

۵-۹-۱. راهکارهای فقهی: در میان قوانین حقوق اسلامی موضوعاتی هست که از طریق آن‌ها می‌شود جهت نرمش و منعطف کردن کیفرهای شرعی کمک گرفت در اینجا مهم‌ترین آن‌ها را بیان می‌کنیم. انسان کنونی ارزشیابی الزامات دینی را نه به عبادت و بندگی، بلکه به خرد و اندیشه خود سپرده است. خویش را نه موجودی مکلف، لیکن ذی‌حق و مشخص کننده درست از نادرست می‌داند. در دیدگاه انسان کنونی اجرای بعضی از انواع کیفر دینی، به جز اینکه کارآمد نیستند در شأن و مقام انسان نمی‌باشند و با حقوق و کرامت ذاتی، اندیشه و عقل گروهی سازگاری ندارد، حتی عده‌ای برای از بین بردن این تعارض بر این باورند هر الزامی مخالف عقل باشد به دستور عقل منسوخ و از بین می‌رود (۳۹).

این‌گونه می‌شود بیان کرد که هماهنگی و سازش نباید به منسوخ‌شدن یا از بین بردن احکام دینی منجر شود، لیکن باید احکام جزایی مخالف با عقل سالم، هماهنگ با تمدن و قانون جهان تبدیل شود. آنچه در ادامه می‌آید پیگیری و بررسی بعضی از شیوه‌های درون مذهبی می‌باشد که به وسیله آن‌ها

می‌شود کیفرهای دینی و به خصوص حدی را با سایر کیفرهای عمومی مناسب با شرایط زمانی و مکانی تعدیل یا جایگزین کرد.

در این راستا بعضی از قواعدی را که می‌شود برای این هدف به کار برد، بیان خواهیم کرد. یکی از قواعد و مقرراتی که می‌شود آن‌ها را جهت جایگزینی و یا حتی نسخ کیفری استفاده کرد، تراحم احکام می‌باشد. به این صورت که در دوران معاصر، اجرای کیفرهای ثابت‌شده حدی می‌تواند از مفاهیم تراحم احکام به حساب بیاید، چنانچه مرجع تقلید یا رهبر دینی تشخیص بدهد که به طور مثال اجرای حکم سنگسار یا بریدن دست دزد یا دیگر کیفرهای حدی و مخالفت و مزاحمت با عدالت و کرامت ذاتی و یا مخالف مصلحت‌های اساسی نظام اسلامی باشد و از طرفی به دلیل خشونت‌هایی که به همراه دارد، باعث اهانت به اسلام می‌شود و با قداست و با انوار الهی اسلام منافات دارد، این توان را دارد از اجراکردن این حکم جلوگیری به عمل آورد (۴۰). اگر این کیفرها با امر واجب‌تر و بااهمیت‌تری مثل ایمن‌نبودن اساس دین، تراحم پیدا کند، رهبر دینی می‌تواند اجرای آن را غیر علنی و یا برای مدتی به تعویق بیندازد (۴۱).

بر اساس قانون لاجرح می‌شود این‌گونه بیان کرد که این اصول و قواعد با اینکه قطعی‌الثبوت و قطعی‌الادله هستند، ولی برای تأمین مصلحت‌های عمومی جامعه اسلامی مانند عدم انزوا در مجمع‌های بین‌المللی، لازم است مورد تبدیل یا تغییر واقع شوند و تغییر و جایگزینی این‌گونه حکم‌هایی با قانون‌های نوین، هماهنگ با منطق علمی و فرهنگی دنیای کنونی نوعی لزوم تاریخی و مسؤولیت پرهیزکاران و مؤمنان به حساب می‌آید (۴۲).

مطلب دیگر برای تبدیل کیفرها، به چگونگی استفاده از قانون و اجرای احکام مرتبط است. ظاهراً می‌شود از عمومیت و اطلاق قاعده مبحث‌عنه این‌گونه فهمید که «در همه موارد و مصادیق، همه زمان‌ها و مکان‌ها» اگر شک و تردیدی در تثبیت و اجرای کیفرهای الهی به وجود بیاد، حاکم نباید حکم را اجرا کند (۴۳).

سند اعتبار این قاعده بعضی احادیث می‌باشد که درستی نسبت‌دادن آن به شارع معلوم نیست و همه جزء خبرهای ارسالی هستند، اما توالی و تداوم و یکی‌بودن مفاهیم احادیث و منطبق‌بودن مضمون این خبرها با حکم عقل، از علل مستند و معتبربودن این احادیث و قاعده محسوب می‌شوند (۴۴).

موضوع دیگر استفاده از اصل مصلحت می‌باشد، طبق مطالب و مدارک مطرح‌شده می‌توان چنین بیان کرد در شرایطی که اجرای جزا به صلاح نباشد، قاضی این اختیار را دارد که اجرای آن را متوقف کند. این قضیه را می‌توان یک قاعده عمومی به حساب آورد و در تمامی کیفرها اجرا کرد. یکی از مباحثی که در فقه امامیه مطرح شده است، موضوع بنیان‌نهادن حدود الهی بر تخفیف و مسامحه می‌باشد، زیرا باید در حدود آسان‌گرفت و سخت‌گیری نکرد و در پی ثابت‌شدن بزه و وضع کیفر نرفت، زیرا آن‌گونه که از متون حاوی روایت استنباط می‌شود، تصمیم شارع در حدود بر تخفیف و آسان‌گرفتن می‌باشد و تا حد ممکن چشم‌پوشی از کیفر بر اجرای کیفر مقدم است.

۵-۹-۲. راهکارهای حقوقی: با پذیرفتن قالب کنونی تقنین و منابع به دست‌آمده الزامات حقوقی در نظام حقوقی ایران، چه شیوه‌هایی برای کم‌کردن و به حداقل‌رساندن کیفرهای بدنی در فرآیند تقنین موجود است؟ و آیا شیوه‌هایی برای جایگزین‌کردن آن‌ها وجود دارد؟ در این راستا به شرح رویکرد حقوقی در این‌باره و روش‌های خروج از چالش پیش روی کیفرهای بدنی می‌پردازیم. مسائلی که در جهت مطلب مورد گفتگو می‌توان به آن‌ها توجه کرد، اعمال قاعده محاکمه‌نکردن مجدد می‌باشد، پرسشی که در حال حاضر به وجود می‌آید، این است که آیا می‌شود از این قاعده درباره کیفرهای بدنی (علی‌الخصوص حدود و مجازات‌های شرعی) استفاده کرد یا خیر؟

در قانون مجازات اسلامی نوین، مقنن در ماده ۵ به قابلیت حقیقی کشور ایران نسبت به بعضی کیفرها می‌پردازد، کیفر پیشین متهم را سدی برای محاکمه دوباره او به حساب نمی‌آورد و تنها در تعزیرات، ارزیابی میزان اجرای کیفر مورد حکم را جهت دستگاه قضایی ایران ضروری شمرده است (۴۵).

در صورتی که به دنبال مطرح‌شدن چند پرونده در دستگاه قضایی جمهوری اسلامی ایران که بعد از محاکمه و کیفر قاتل در برون از کشور و برگشتن بزه‌کار با تابعیت ایرانی به ایران، ولی دم از دادگاه درخواست بررسی مجدد کردند، سازمان پژوهش فقهی قوه قضاییه از مراجع کنونی درخواست استفتا کرد. در جواب، عده‌ای از مراجع، به طور کامل حکم‌های صادرشده از جانب دادگاه بیگانه را نامعتبر دانسته و بررسی مجدد پرونده را در دادگاه ایران ضروری تشخیص دادند.

به عنوان نمونه، آیت‌ا... فاضل لنکرانی، در انتهای فتوای خویش و بعد از به صراحت بیان کردن درباره طرح مجدد دعوا در جرم‌های که مستحق قصاص، حد و حق‌الناس، فرموده‌اند: «به طور کلی حکم آن‌ها (محکمه خارجی) اعتبار شرعی ندارد.» در برابر آیت‌ا... بهجت، در پاسخ به این پرسش که «حکم کسانی که در خارج از ایران مرتکب جرم می‌شوند و طبق قوانین آن کشورها تعقیب و محاکمه می‌شوند و کیفر مقرر را هم می‌گذرانند و سپس به ایران می‌آیند، چیست؟ آیا اگر اولیای دم بخواهند، می‌شود آن‌ها را قصاص کرد؟ درباره اجرای حدود و تعزیرات و بازدارنده حکم قضیه چیست؟» فرموده‌اند: «قصاص و حد از شخص رفع نمی‌شود، مگر شرایط را داشته باشند و در خصوص مجازات‌های تعزیری و بازدارنده، بستگی به نظر قاضی دارد» (۴۵).

این موضوع از قرون پیش هم میان علما مورد بحث بوده است. نظر شیخ طوسی هم بیان‌کننده وحدت نظر علمای شیعه در خصوص معتبربودن صدور احکام از طرف دادگاه‌های غیر مذهبی بوده، با این حال در بعضی مواقع عقاید مخالف هم وجود داشته، آن‌گونه که مطرح شد اگر طغیانگران به کشوری تسلط پیدا کنند و زکات و مالیات را از مردم بگیرند، باید این اعمال را قابل قبول و با اعتبار دانست، چون اگر این اموال دوباره از مردم گرفته شود، باعث ضرر و آسیب به آن‌ها می‌شود و طبق همین اصل حضرت علی (ع) این نوع اعمال را با اعتبار به حساب می‌آورد. کیفرها هم در صورتی که به وسیله آن‌ها اجرا شوند، دیگر به وسیله دادگاه مشروع اجرا نمی‌شوند، به دلیل اینکه اگر مجدداً اجرا شوند، مردم دچار ضرر و زیان خواهند شد و حضرت علی هم مجازات اجراشده به وسیله

سرکشان و طغیانگران را اجرا نمی‌فرمودند. از طرف دیگر به دلیل روشن‌ساختن عده‌ای از علمای امامیه، وظایف حکومتی امام در زمان غیبت، به ولی فقیه یا رهبر دینی محول می‌شود، در نتیجه ولی فقیه مختار است حکم‌هایی را که از طرف دستگاه‌های قضایی صادر شده‌اند را که از دیدگاه نظام حقوقی شیعه دارای شرایط لازم نیستند را قابل پذیرش به حساب بیاورد (۴۶).

در نتیجه می‌توان چنین بیان کرد این فعل در حقوق اسلام هم قابل قبول بوده است و مصلحت‌هایی که اجرای این قاعده ضمانت آن‌ها را به عهده دارد، از مصلحت اجرای کیفرهای معین‌شده در جرم‌ها با کیفر معین‌شده بااهمیت‌تر می‌باشد، از این جهت می‌شود از اجرای این کیفرها طبق پذیرفتن قاعده پرهیز از ظلم به متهم چشم‌پوشی شود (۴۷).

با وجود اینکه شخص به سبب قوانین و حکم‌های اسلامی که بر او وارد می‌شود، به خودی خود حق است، ولی در این‌باره کیفر باعث زیان و آسیب به فرد می‌شود که به سبب این قاعده شارع مقدس آن را رد می‌کند، در نتیجه بایستی حکم اولیه اسلام که در حقیقت اجرای احکام کیفری اسلام است، به سبب این قاعده باطل شود و جای خود را به حکم ثانویه که چشم‌پوشی کردن از کیفر می‌باشد، بدهد. با توجه به اینکه پذیرفتن احتمال محاکمه دوباره در حدود و قصاص، نه فقط ذهنیت نامناسبی از جمهوری اسلامی ایران را در عرصه بین‌المللی را نمایش می‌دهد، لیکن هماهنگی با قواعد عدالت و مروت ندارد و قابل قبول نیست که اسلام برای مبارزه با این تداوم تباهی شیوه و راهکاری نداشته باشد. اسلام با توجه به تحولات و به وجود آمدن موضوعات جدید که رخ داده، توانسته در گذر زمان خودش را با مقتضیات زمان و مکان تطبیق بدهد و این باعث شده که اسلام دینی پایدار و مانا باشد، در نتیجه می‌شود چنین بیان کرد، پذیرفتن به طور کامل و بلااستثنای قاعده اصل محاکمه و کیفر دوباره هم با مانعی از طرف دین رو به رو نمی‌باشد و اصولی که باعث پذیرفتن این قاعده در حقوق جزای بین‌الملل شده، هم مورد تأیید و هم تأکید اسلام می‌باشد، در نتیجه این قاعده را در تمامی جرم‌ها و بلااستثنا کردن جرم‌ها با کیفرهای منصوص مذهبی تا صلاحدید و

صراحتاً و در قالب حدود، مجازات حبس تعیین نکرده است، به نظر می‌رسد که قضات با در نظر گرفتن اصل کرامت و احترام به شخصیت انسانی باید مجازات‌های جایگزین حبس را منظور نمایند. به خصوص این که چالش‌های مجازات حبس برای فرد فقط از جنبه ماهیت آن و تعارض با حق آزادی که جلوه اصل کرامت انسانی است، نمی‌باشد، بلکه تبعات فردی، خانوادگی و اجتماعی مختلفی برای کیفر حبس وجود دارد که تبعات مزبور نیز به نوبه خود، پاسداشت کرامت انسانی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای مثال اشخاص محبوس، نمی‌توانند به اشتغال بپردازند و از این طریق به رفع نیازهای خود و خانواده‌شان اهتمام نمایند، در نتیجه همین امر بر شأن اجتماعی و وضعیت اقتصادی و رفاه این افراد در جامعه تأثیر می‌گذارد.

۷. تقدیر و تشکر

ابراز نشده است.

۸. سهم نویسندگان

حسن مهدوی فر: نگارش و تألیف مقاله.

سیدعسکری حسینی مقدم: راهنمایی و نظارت بر نگارش مقاله.

عباس عرب خزائلی: راهنمایی و مشاوره در تنظیم مقاله.

۹. تضاد منافع

در این مقاله هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

خیراندیشی در آن است، می‌توان قبول کرد. علاوه بر مبانی فردی و اجتماعی بالا، ضرورت و لزوم عدالت این است که هیچ فردی به خاطر مرتکب شدن به یک بزه دو بار کیفر نشود، برای اینکه بزه‌کار زمانی یک بار کیفر می‌شود، وظیفه خود را نسبت به جامعه انجام داده است و بازجویی دوباره او به دلیل همان فعل بزه‌کارانه، از بین بردن قاعده عدالت و مرور به نظر می‌رسد (۴۸).

۶. نتیجه‌گیری

نظام کیفری اسلام درحالی که بزه‌کار را مستوجب کیفر می‌داند و اجرای عدالت کیفری را تا حد ممکن مورد عنایت قرار می‌دهد، کیفرهای خود را در امتداد مقاصد با ارزش فردی و گروهی قرار می‌دهد و از اجرا و اعمال هر کیفری مقاصد ویژه‌ای را تعقیب می‌کند. این مقاصد در شرایطی به دست می‌آیند که بزه‌کار، در حالی که کیفر می‌شود، بداند که شخصیت انسانی او تباه نشده و تا حدودی امید به اصلاح را در خویش احساس کند. حاصل و نتیجه کیفر باید اصلاح و طهارت بزه‌کار از آثار و پیامدهایی باشد که بزه در نفس و روان او به وجود آورده است. نشانه‌ها و نتایج فردی و اجتماعی به دست آمده از اجرای کیفر در جامعه، تحت هیچ شرایطی مورد بی‌التفاتیت مقنن اسلام نبوده است و در همه کیفرها یکی از مقاصد با اهمیت اجرای کیفر، اثبات نشانه‌های مطبوع آن در زندگی مادی و معنوی انسان‌ها بوده است.

خداوند برای بشر، کرامت ذاتی قرار داده است و این کرامت هرگز توسط دیگران قابل سلب نمی‌باشد. لذا بدیهی است که مرتکب شدن به بزه و مستحق بودن کیفر، دلیلی برای اهانت و حقیرشمردن گناهکار نمی‌باشد.

حق آزادی انسان، و به طور خاص حق آزادی جسمانی، یکی از جلوه‌های کرامت ذاتی انسان است. با توجه به اینکه کرامت ذاتی انسان قابل سلب نمی‌باشد، اصل بر این است که آثار و تبعات آن از جمله آزادی‌های انسان نیز قابل سلب نخواهد بود. به بیان ساده‌تر، سلب آزادی انسان‌ها حتی در ارتباط با مجازات‌ها یک امر استثنایی و خلاف اصل می‌باشد، در نتیجه در راستای اعمال مجازات در مواردی که شارع

References

1. Motahari M. Man and freedom. Tehran: Sadra; 2013. p.225-226. [Persian]
2. Rahiminejad E, Habibzadeh M. Disproportionate punishments: Punishments contrary to human dignity. *Private Law Studies*. 2008; 38(2): 115-133. [Persian]
3. Alishahi A, Alishahi M. Examining the theoretical foundations of respect for the human personality of offenders during punishment. *Islamic Insight and Education*. 2015; 12(33): 33-53. [Persian]
4. Motahari M. The system of women's rights in Islam. Tehran: Sadra Publications; 2002. p.134-135. [Persian]
5. Sharifi Tarazkoohi H. Philosophical Foundations of Human Rights. Tehran: Dadgostar Publishing; 1998. p.44-45. [Persian]
6. Javadi Amoli A. Haq wa Taklif. *Journal of Islamic Government*. 2003; 2(1): 9-34. [Persian]
7. Murtahid Shabestari M. A Critique of the Official Reading of Religion. Tehran: Tarh-e No Publications; 2005. p.226. [Persian]
8. Javadi Amoli A. The face and character of man in the Qur'an. Qom: Nashre Asra; 2002. p.327-328. [Persian]
9. Tabatabaei M. Tafsir Al Mizan. Beirut: Scientific Institute for Publications; 2011. p.165-166. [Arabic]
10. Ibn Arabi, M. The rules of the Qur'an. Beirut: Dar Al-Jail; 1988. P. 168. [Arabic]
11. Najafi M. Jawaher al-Kalam. Tehran: Islamic Library; 2011. Vol.41 p.413-414. [Arabic]
12. Khoei A. Statement in the interpretation of the Qur'an. Beirut: Dar al-Zahra; 2016. p.281-282. [Arabic]
13. Abu Shari'a I. The Intentions of Islamic Shari'a and the Important Goods with Punishment. *Journal of Research in Jurisprudence*. 2011; 1(2): 461-499. [Arabic]
14. Ghazali M. Al-Mustafa. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya; 2011. p.278. [Arabic]
15. Shirazi M. Fiqh. Beirut: Dar al-Uloom; 1990. p.33. [Arabic]
16. Jahandide A, Sarkhish N. Care and Punishment, Birth of Children. Tehran: Ney Publishing; 2003. p.140-141. [Persian]
17. Boroujerdi A. Comprehensive Shiite Hadiths. Tehran: Farhang Sabz Publications; 2007. p.590. [Persian]
18. Ameli M. Wasael Al-Shiite. Qom: Al-Bayt Institute; 1990. p.241. [Arabic]
19. Bukhari M. Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Fikr; 2002. p.171. [Arabic]
20. Koleini A. Al-Kafi. Tehran: Islamic Library; 1984. p.356. [Arabic]
21. Roustaei M. Comparative comparison of the principle of harm and the rule of no harm in justifying criminal intervention. *Journal of Comparative Legal Research*. 2015; 19(2): 51-73. [Persian]
22. Gholami H. The Principle of Minimum Criminal Law. Tehran: Mizan Publishing; 2017. p.18. [Persian]
23. Nobahar R. Principle of Application of Minimum Criminal Law. Tehran: Mizan Publishing; 2014. p.43, 237. [Persian]
24. Zarshenasan SH, Shojaei M. Explaining Minimal Criminology from an Ethical Perspective. *Studies in Criminal Law and Criminology*. 2017; 4(2): 328-329. [Persian]
25. Rostami H. Criminalization and Punishment in the Light of the Principles Restricting Freedom in Liberal Theory. *Journal of Criminal Law*. 2014; 5(1): 151-172. [Persian]
26. Mahmoud Janaki F, Roustaei M. Theory of Criminal Intervention, Principles and Necessities. *Journal of Criminal Law Research*. 2014; 2(3): 49-69. [Persian]
27. Gholami H. Criminology. Tehran: Mizan Publishing; 2016. p.179-180. [Persian]
28. Amadi A. Sharh Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim. Tehran: University of Tehran; 1994. p.1183.
29. Al-Mu'tazili I. Sharh Nahj al-Balaghah. Qom: School of Ayatollah Marashi; 2014. p.294. [Arabic]
30. Elham GH. Trust in a Judge. *Perspectives on Judicial Law*. 2012; 57(1): 25-42. [Persian]
31. Mirkhalili M. Hierarchy of Ta'zir. *Jurisprudential Research*. 2014; 10(4): 677-706. [Persian]
32. Rahiminejad I, Habibzadeh M. Disproportionate Punishments, Punishments against Human Dignity. *Law Quarterly Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 2008; 38(2): 115-133. [Persian]
33. Noori H. Mustadrak al-Vsayl. Qom: Moasseye Al al-Beyt; 1988. p.339-340. [Arabic]
34. Majlesi M. Bihar al-Anwar. Beirut: Revival; 1983. p.300-301. [Arabic]

35. Shamli A. The process of raising children in religious thought. *Strategic Studies of Women*. 2004; 24(1): 11-39. [Persian]
36. Khomeini R. Forty Hadiths. Tehran: Raja Cultural Publishing; 1989. p.414-415. [Persian]
37. Razavifard B. International Criminal Law. Tehran: Mizan Publications; 2015. p.123. [Persian]
38. Gharavi Esfahani M. Nahayeh al-Darayeh. Qom: Seyyed al-Shohada Publications; 1998. Vol.2 p.342. [Arabic]
39. Kadivar M. Human Rights, Islam and Human Rights. Tehran: Kavir Publications; 2009. p.41. [Persian]
40. Montazeri H. Thesis of Law. Qom: Qom Publishing House; 2000. p.42. [Persian]
41. Makarem Shirazi N. The Message of the Quran. Qom: Amir al-Momenin School; 2002. p.41. [Persian]
42. Rezaei H. The Role of the Necessities of Time and Place in the Islamic Penal System, Institute for Organizing and Publishing Imam's Works. Tehran: Aruj Publishing Institute; 2002. p.99. [Persian]
43. Najafabadi H, Ayati M. Conversion and replacement of Islamic punishments (limits and punishments) in accordance with the requirements of the time. *Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Law*. 2016; 13(46): 89-112. [Persian]
44. Khoei A. Mabaniye Takmalah Al Menhaj. Qom: Dar al-Eslami; 1976. p.168. [Arabic]
45. Mirzaei E. A Study of the Rule of Prohibition of Retrial in International Criminal Law with an Approach to the Islamic Penal Code 2013. *Quarterly Journal of Strategic Studies in Humanities and Islamic Sciences*. 2016; 1(2): 1-29. [Persian]
46. Najafi M. Jawaher al-Kalam, Hudud and Tazirat. Tehran: Khorsandi Publications; 2011. p.18-19. [Arabic]
47. Pourbaferani H, Rahimi R. A Comparative Study of the Crime of Torture in Iranian Law and the Convention against Torture. *Judicial Law*. 2016; 93(1): 88-101. [Persian]
48. Khaleghi A. Transfer of Convicts: A Major Transformation in Recognizing the Validity of Sentences. *Journal of the Faculty of Law and Political Science*. 2004; 48(51): 417-439. [Persian]