

مبانی حقوق محکوم علیه در مرحله اجرای احکام کیفری با تأکید بر فقه امامیه

احمد مرادخانی*، طاهره جعفری**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۱۵)

چکیده

در حقوق جزای امروز، توجه به حقوق محکوم علیه در مرحله اجرای احکام کیفری، از اهمیت فراوانی برخوردار است. تحقق عدالت کیفری و وصول به اهداف مجازات‌ها بدون توجه به حقوق محکوم علیه مشکل است. در حقوق اسلام، توجه به شخصیت و حقوق محکوم علیه، هم در وضع قانون و هم در اعمال آن، مورد توجه قرار گرفته است. با توجه به اهمیت رعایت حقوق محکوم علیه در مرحله اجرای احکام کیفری و ممنوعیت هرگونه توهین، تحقیر و شکنجه در حقوق کیفری اسلام، رعایت عدالت در برخورد با محکوم علیه و برخورداری وی از امنیت، حفظ حیات، کرامت، حیثیت و عزت انسانی محکوم علیه و رعایت اصل فردی کردن مجازات‌ها در برخورد با وی، از جمله مبانی حقوق محکوم علیه در مرحله اجرای احکام کیفری اند که در فقه امامیه نیز بر آن‌ها تأکید فراوانی شده است. برخورد یکسان با محکوم علیه بدون در نظر گرفتن مبانی ذکر شده، استحقاق‌ها، توانایی‌ها و فضایل هر فرد، ظلم است. عدالت آن است که در عین تساوی افراد در مقابل قانون، شایستگی‌های آنان نیز در نظر گرفته شود، لذا برخورد یکدست و خشک، بدون انعطاف‌پذیری و عدم رعایت شأن هر فرد نمی‌تواند مفید باشد و عدالت را به ارمغان آورد.

کلیدواژگان

اجرا، احکام کیفری، اسلام، حقوق، فقه، محکوم علیه.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه فقه و حقوق، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: ah_moradkhani@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

مقدمه

جرم یکی از پدیده‌های اجتماعی است. با تولد جوامع بشری، همیشه شاهد انسان‌هایی هستیم که ناقض حقوق اجتماعی شهروندان بوده و باعث به وجود آمدن بی‌نظمی و هرج و مرج در جامعه می‌شوند. به این ترتیب بسیاری از جامعه‌شناسان و حقوقدانان بر این باورند که انجام اعمال خلاف هنجار و در حالت شدیدتر، ارتکاب جرم، امری طبیعی است. به عبارت دیگر، اقدام‌های مجرمانه به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر در نظام‌های اجتماعی محسوب می‌شوند. با وقوع یک جرم، پس از آنکه متهم مراحل تعقیب و تحقیق و محاکمه را سپری می‌نماید، دو حالت پیش می‌آید؛ یا به عنوان «بی‌گناه» از اتهام وارده، تبرئه گشته و از چرخه عدالت کیفری خارج می‌گردد، یا اینکه در رابطه با اتهام وارده «محکومیت»، حاصل و به وی «محکوم‌علیه» اطلاق می‌گردد که در این حالت در چرخه عدالت کیفری باقی مانده و وارد مرحله اجرای حکم می‌گردد.

با توجه اهمیت حفظ و رعایت حقوق محکوم‌علیه در مرحله اجرای احکام کیفری و ممنوعیت هرگونه توهین، تحقیر و شکنجه در حقوق کیفری اسلام، مسئله‌ای که در این مقاله درصدد تبیین آن هستیم این است که حقوق محکوم‌علیه در مرحله اجرای احکام کیفری بر چه مبنایی استوار است و دیدگاه فقه امامیه در رابطه با این موضوع چیست؟

تبیین این مبانی و بررسی تأثیر آن‌ها بر تحقق اهداف والای نظام عدالت کیفری در مرحله اجرای احکام کیفری، بی‌شک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چرا که اهداف مورد نظر نظام عدالت کیفری و حقوق اسلام که همانا والاترین آن‌ها اصلاح و بازگرداندن مجرم و محکوم‌علیه به اجتماع است، در مرحله اجرای احکام کیفری به فعلیت رسیده و اگر دقت کافی در این زمینه صورت نگیرد، نه تنها اهداف و نتایج مورد نظر به وجود نخواهد آمد، بلکه با خروج از مرز عدالت و انصاف و تجاوز به حقوق محکوم‌علیه، خدشه‌ای اساسی به نظام عدالت کیفری، حقوق کیفری اسلام و مقبولیت آن در اجتماع وارد می‌گردد.

شناسایی و معرفی مبانی حقوق محکوم‌علیه در مرحله اجرای احکام کیفری، به ویژه به محکوم‌علیهم و مجریان احکام کیفری، از جمله ضروریات و اهداف نگارش این مقاله می‌باشد.

روش تحقیق در نگارش این مقاله، کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی است و در نگارش آن، کتب، مقالات و پایان‌نامه‌های مختلف و متعددی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. با ذکر این مقدمه به بیان مبانی حقوق محکوم علیه در مرحله اجرای احکام کیفری با تأکید بر فقه امامیه می‌پردازیم:

رعایت عدالت

انصاف داشتن، دادگری، دادگر بودن (عمید، ۱۳۶۰، ۷۲۶)، مساوات، ضدیت با جور، عدم افراط و تفریط از مهم‌ترین معانی لغوی عدالت است. از نظر اصطلاحی نیز هرچند بسیاری «عدالت» را «اعطاء کل ذی حق حقه»؛ دادن حقوق افراد بر اساس شایستگی‌ها، تعریف کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۱، ۱/ ۳۷۱)؛ اما با عمیق‌تر شدن در معانی آن می‌توان به این نتیجه رسید که کوتاه‌ترین و کامل‌ترین تعریف از آن امیر کلام، امام علی (ع) است که در حکمت ۴۳۷ از نهج البلاغه می‌فرماید: «العدل یضع الامور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها. العدل سائنس عام و الجود عارض خاص. فالعدل اشرفهما و افضلهما؛ عدالت هر چیزی را در جای خود می‌نهد، در حالی که بخشش آن را از جای خود خارج می‌سازد. عدالت تدبیر عمومی مردم است در حالی که بخشش، گروه خاصی را شامل می‌شود. پس عدالت شریف‌تر و برتر است.» (شهیدی، ۱۳۷۰، ۴۴۰).

عدالت یکی از خواسته‌های درونی انسان‌ها و مفهومی ارزشی است. تمام انسان‌ها در هر زمان و مکان خواستار عدالت می‌باشند و همواره در زندگی خود از آن دم می‌زنند و از نابرابری و تبعیض بیزار می‌جویند. همان‌گونه که امام علی (ع) نیز فرمودند عدالت نسبت به سایر ارزش‌های معنوی مانند برابری، جود و... از جایگاه والاتری برخوردار است.

بدون شک کمتر مسئله‌ای است که در اسلام به اهمیت عدالت باشد. دین مبین اسلام فوق‌العاده بر مسئله عدالت فردی و اجتماعی مخصوصاً در امر قضاء تأکید ورزیده است. انواع تأکیدی که در لسان شرع در این زمینه وارد شده است، بخوبی نشانگر حساسیت ویژه اسلام نسبت به این امر است. قرآن مجید یک هدف از ارسال انبیاء را برپایی قسط و عدل می‌داند.

خداوند متعال در آیه ۲۵ سوره مبارکه حدید می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ

الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.»

و در آیه ۲۹ سوره مبارکه اعراف فرموده است: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ؛ بگو [ای رسول] پروردگار من به عدالت و درستی امر کرده است.»

در آیه ۱۳۵ سوره مبارکه نساء آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کاملاً قیام به عدالت کنید و برای خدا شهادت دهید، هر چند [این شهادت] به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد [چرا که] اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است. بنابراین از هوی و هوس پیروی نکنید که [در نتیجه از حق] عدول کنید و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید قطعاً خدا به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.»

باید توجه داشت که در این آیه «قَوَّامِينَ» جمع قوام، صیغه مبالغه به معنی «بسیار قیام‌کننده» است. یعنی باید در هر حال و هر کار و در هر عصر و زمان، قیام به عدالت کرد که این عمل خلق و خوی شما شود و انحراف از آن برخلاف طبع روح شما گردد و از هواپرستی، پیروی نکنید تا بتوانید اجرای عدالت کنید. در حقیقت جمله «وَإِنْ تَلَوُّوا» اشاره به تحریف حق و تغییر آن دارد. در حالی که جمله «تُعْرَضُوا» اشاره به خودداری کردن از حکم حق می‌باشد. «تَلَوُّوا» از ماده «لی» بر وزن طی به معنی جلوگیری کردن و تأخیر و در اصل به معنی پیچیدن و تاب دادن است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳، ۱۶۴/۴).

خداوند تبارک و تعالی در آیه ۵۸ سوره مبارکه نساء می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...؛ خداوند به شما امر می‌کند که امانتها را به صاحبانش برگردانید و هنگامی که بین مردم حکم می‌کنید به عدالت حکم کنید...». و در آیه ۹۰ سوره مبارکه

نحل چنین آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...؛ به تحقیق خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد...».

خداوند متعال در آیه ۸ سوره مبارکه مائده می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است و از [معصیت] خدا پروا دارید که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.» این آیه شریفه تأکید می‌کند که حتی نسبت به دشمنان نیز باید به عدالت رفتار کنید و دشمنی با عده‌ای باعث نشود که شما از عدالت سرپیچی کنید و مرتکب گناه و ستم گردید.

این آیات مذکور، قسمتی کوتاه از آیاتی است که در قرآن مجید، درباره عدالت سخن گفته است و به وضوح، توجه فوق‌العاده اسلام را به عدالت در تمام اشکال زندگی فردی و اجتماعی و در هر شکل و صورت، کاملاً روشن می‌سازد و به وظیفه حساس مسلمین در تحقق عدالت و قیام به قسط تأکید می‌ورزد.

دانشمندان علوم اسلامی در تعریف «عدالت»، معانی و تعبیرهای مختلفی دارند؛ مانند اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغیره، دادن هر حقی به صاحب حق و... که هر کدام از این معانی به بعدی از ابعاد زندگی بشری توجه دارد. معنایی که با شنیدن لفظ «عدالت»، بیشتر به ذهن آدمی متبادر می‌شود، عدالت قضائی است و اطلاق لفظ عدالت‌خانه بر دستگاه قضائی، ناشی از نوع نگاه و انتظاری است که مردم از این دستگاه دارند که عبارت است از اجرای عدالت و بسط قسط و عدل و دادگستری (سپهری، ۱۳۷۳).

اجرای احکام، آخرین مرحله دادرسی‌های کیفری محسوب می‌گردد. اگر گفته شود دادرسی‌های کیفری برای تحقق بخشیدن به این مرحله صورت می‌گیرد، سخنی نادرست نخواهد بود و در حقیقت هدف از رسیدگی‌های کیفری این است که در صورت احراز وقوع جرم، صحت انتساب آن و بعد از احراز مسئولیت کیفری محکوم‌علیه، مجازات و یا اقدامات تأمینی و تربیتی

درباره او به موقع اجرا گذاشته شود تا امنیت جامعه برقرار گردد و رشد جرم، متوقف گردد. هرگاه حکم صادره به اجراء در نیاید و یا در اجرای آن روش‌های صحیح تربیتی مورد عمل قرار نگیرد، تمام تلاش‌ها و کوشش‌های مراجع کیفری بی‌ثمر می‌ماند و بار مالی سنگین، بی‌جهت بر بودجه دولت و جامعه تحمیل می‌گردد و از دادرسی کیفری بهره واقعی بدست نمی‌آید (آخوندی، ۱۳۸۷، ۱۳/۳).

احکامی که از سوی دادگاه‌ها صادر می‌شود، شامل مجازات‌های مختلف است. در اجرای برخی از این مجازات‌ها، شخصیت مجرم مورد توجه و لحاظ قرار نمی‌گیرد و شخصیت مجرم هیچ اثری در چگونگی اجرای مجازات ندارد و این مجازات‌ها تقریباً بالسویه در مورد همه‌ی محکومین اعمال می‌گردد ولی در برخی از مجازات‌های دیگر، در اعمال و اجرای مجازات، شخصیت مجرم مورد توجه قرار می‌گیرد و سعی می‌شود با توجه به شخصیت مجرم، مناسب‌ترین روش در اعمال مجازات اتخاذ گردد و با توجه به همکاری و پیشرفت مجرم در جهت اصلاح و بازپروری یا بالعکس، تصمیم مناسب برای اجرای کیفر گرفته شود (فتحی، ۱۳۷۹، ۶۰).

برخورد یکسان با افراد بدون در نظر گرفتن استحقاق‌ها و توانایی‌ها و فضایل هر فرد، ظلم است. عدالت آن است که در عین تساوی افراد در مقابل قانون، شایستگی‌های آنان نیز در نظر گرفته شود. مسلماً همه‌ی افراد بشر مثل و همانند هم نیستند و لذا برخورد یکدست و خشک، بدون انعطاف‌پذیری و عدم رعایت شأن هر فرد نمی‌تواند مفید باشد و نمی‌تواند عدالت را به ارمغان آورد.

گرچه با نگاهی به تاریخ اجرای احکام محاکم کیفری، درمی‌یابیم که در بسیاری از موارد، اجرای احکام کیفری، به گونه‌ای برگزار نگردیده است که بتواند عدالت را برقرار و شرافت انسان را تضمین نماید، لکن با توجه به سیاست جنایی و روند فعلی قانونگذاری در جمهوری اسلامی ایران، تصویب قوانین جدید در عرصه حقوق جزایی و دادرسی کیفری، تاسیس نهادهای جدیدی همچون پیش‌بینی حالت خطرناک و اقدامات تامینی و تربیتی در قوانین ماهوی، ذکر اصول دادرسی منصفانه و عادلانه و تشکیل پرونده شخصیت متهمین و محکومین در قوانین شکلی،

بارقه‌هایی از امید به رعایت هرچه بیشتر عدالت، تحقق اهداف مجازات‌ها و بازپروری مجرمین و محکومین به چشم می‌خورد.

برخورداری محکوم علیه از امنیت

امنیت مصدر جعلی و صناعتی است که از ریشه «امن» ساخته شده است. این واژه در فرهنگ‌های لغت فارسی، به معنای ایمن شدن، در امان بودن، بیم نداشتن، رهایی از ترس و احساس ایمنی و... آمده است. فراهیدی از لغت شناسان بزرگ، «امن» را به معنای ضد خوف می‌گیرد (فراهیدی، ۱۳۸۳، ۳۸۸).

از آن‌جا که امنیت، صرفاً یک مفهوم ذهنی و انتزاعی نیست که بتوان با مراجعه به کتب لغت معنای آن را پیدا کرد، بلکه مفهومی واقعی، پیچیده و مرکب است، برای تعریف اصطلاحی این واژه، می‌توان این‌گونه بیان داشت که منظور از مصونیت فردی یا امنیت شخصی یا آزادی فردی به معنای اخص کلمه این است که فرد از هرگونه تعرض و تجاوز مانند قتل، جرح، ضرب، توقیف، حبس، تبعید، شکنجه و سایر مجازات‌های غیرقانونی و خودسرانه و یا اعمالی که منافی شئون و حیثیت انسانی اوست مانند اسارت، تملک، بهره‌کشی و بردگی و فحشاء و غیره مصون و در امان باشد، و آن پایه و اساس تمام آزادی‌هاست که با فقدان آن سایر آزادی‌های فردی، معنی و مفهوم خود را از دست می‌دهد (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۸، ۵۷).

به دیگر بیان، تدقیق در معنای لغوی واژه «امنیت» گویای این امر است امنیت را می‌توان حالت و وضعیتی معنا کرد که فرد در آن بتواند بدون هیچ خطر و هراسی، زندگی خود را با آسودگی خیال بگذراند و قادر به بهره‌مندی از مزایا و مواهب حیات باشد. حق امنیت، گویای حالتی است که انسان را به مثابه‌ی یک لایه محافظ دربرگرفته و وی را از هرگونه تهدید که موجب ناامنی اوست، محافظت می‌کند و تمامی انسان‌ها، حتی محکوم‌علیه‌م در تمامی مراحل دادرسی و اجرای احکام، در پرتو این موهبت الهی قرار دارند.

حق امنیت فردی، به عنوان یک حق اساسی، از حق‌هایی است که در اسناد حقوقی هر کشور، والاترین جایگاه را به خود اختصاص می‌دهد؛ زیرا تنها این حق است که زمینه‌ساز حقوق دیگر

بوده تا افراد بتوانند آن‌ها را به راحتی استیفا کنند. اگرچه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به صراحت از لفظ «حق امنیت فردی» سخن به میان نیامده است، اما سعی کرده همه متعلقات این حق را مطرح و در نهایت با شناسایی این حق به عنوان یک حق اساسی، ضمانت اجرای مناسب را، هم در عرصه قانونگذاری و هم در عرصه اجرا برای آن مقرر کند (علیزاده و کاویانی، ۱۳۹۰). از نگاهی دیگر، امنیت به معنای ایجاد فراخنا و وضعیتی خاص برای تحقق حقوق فردی و مصونیت از تهدیدهای احتمالی‌ای است که ممکن است از سوی حکومت و مأموران حکومتی بر افراد تحمیل شود. راهبرد حکومتی امام علی(ع) برای تأمین این حق، عبارت است از ایمنی‌بخشی و القای این حس به مردم که هیچ تهدیدی از سوی حکومت و مأموران حکومتی، متوجه افراد نمی‌شود. امام این کار را با صدور فرمان‌های قاطع به مأموران و هشدار، توبیخ و مجازات آن‌ها در صورت عدم رعایت حال مردم انجام می‌دادند (کاویانی، ۱۳۹۰).

اهمیت این حقوق انسانی موجب آن شده است که حق امنیت، به عنوان یکی از مهم‌ترین حقوق بشر، جایگاه ویژه‌ای در اسناد مهم بین‌المللی حقوق بشری داشته باشد. به لحاظ ارتباط حیاتی امنیت فردی برای انسانها، دولت‌ها مکلف و ملزم به حفظ آن برای تمامی افراد اعم از نابغان خویش، و دیگر افراد انسانی و حتی محکوم‌علیهم به لحاظ جایگاه انسانی و کرامت انسانی آن‌ها هستند (رهامی، ۱۳۹۳).

به دیگر سخن، یکی از اصلی‌ترین و اساسی‌ترین مقولات هر حکومتی، تأمین و برقراری امنیت برای مردم و دفاع از حقوق آن‌هاست. امنیت، سنگ زیر بنای حیات فرد و جامعه و پیش شرط هر گونه توسعه و رفاه و ارتقای مادی و معنوی است. بدون امنیت، ترس و خوف و هرج و مرج بر افراد حاکم می‌شود و نظم و انتظام جامعه برهم می‌ریزد. در چنین وضعیتی، نه تنها زندگی برای افراد، تلخ و سخت و تحمل‌ناپذیر می‌شود بلکه دوام و بقای حکومت نیز به مخاطره می‌افتد. بنابراین حکومت‌ها بایستی در جهت تأمین امنیت تمامی انسان‌ها اعم از محکوم و غیر محکوم، تلاش نمایند و جدیت به عمل آورند. امنیت، بستر مناسب تمام فعالیت‌های بشری اعم از اقتصادی، فرهنگی، تعلیمی، تربیتی، قضایی، علمی، تحقیقاتی و ... است. بدون وجود امنیت تمام

فعالیت‌های مثبت بشر دچار اختلال شده و جلوی پیشرفت‌های بسیاری گرفته می‌شود. وقتی جامعه فاقد امنیت باشد و افکار آدمیان، آشفته و آرامش و آسودگی فکری موجود نباشد و انسان‌ها، مدام در وضعیت اضطراب به سر برند، دیگر مجالی برای پیشرفت نخواهد بود. بعلاوه در شرایط فقدان امنیت به جای اینکه بسیاری از سرمایه‌ها به فعالیت‌های مفید اختصاص یابند، صرف ایجاد امنیت می‌شوند.

حفظ حیات محکوم علیه

این واژه اسم مصدر از ریشه حی و به معنای زندگانی و زنده شدن است که در مقابل آن موت و ممات (مردن) به کار می‌رود. در اصطلاح، نیرویی است که موجب بروز حس و تحرک در موجود زنده می‌شود و موجودات با آن خود را از نقص به کمال می‌رسانند (زمخشری، ۱۳۴۳، ۶۳۸).

نخستین حقی که قرآن کریم برای انسان برشمرده، حق حیات است. حیات دوگونه است، مادی و معنوی. هیچ‌کس مجاز نیست حق حیات مادی یا معنوی دیگران را سلب کند. سلب حق حیات مادی دیگری با قتل تحقق می‌یابد. خداوند سبحان، در آیه ۳۲ سوره مائده چنین می‌فرماید: «أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا؛ هَرَكْسَ دِيْغَرِي رَا جَزْ بَرَاي قِصَاصٍ يَآ مَبَازِرَه بَا فَسَادِ گَرِي بَكْشَد، گُويَا هَمَمَ مَرْدَم رَا كَشْتَه اسْت.»

در علم فلسفه، علامه طباطبایی در کتاب گرانقدر نه‌ایه الحکمه (۱۴۱۲، ۳۰۶) در تعریف حیات چنین می‌نویسد: «الحياة في ما عندنا - من اقسام الحيوان - كون الشيء بحيث يدرك و يفعل؛ زندگی در انواع حیوان که ما می‌بینیم این است که چیزی به گونه‌ای باشد که درک کند و فعالیت انجام دهد.» همان‌طور که می‌بینیم این تعریف بیشتر به موجود زنده نظر دارد تا به خود حیات. علاوه بر این، به آثار حیات نظر دارد، نه به حقیقت یا ماهیت آن.

محقق قوشجی (۸۷۹ هـ.ق، ص ۳۱۴) نیز شبیه همین تعریف را دارد: «و اختلفوا في معنى الحياه، فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم و القدره. و قال الحكماء و ابوالحسين البصري، من المعتزله: إنها كونه بحيث يصح أن يعلم و يقدر.» در این تعریف اگر چه حیات مورد نظر است، نه حی، اما این نیز تعریف و آثار و لوازم حیات است، نه تعریف حقیقت یا ماهیت آن.

اما علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (۱۴۱۱، ۲ / ۳۲۹) با دقت بیشتری به تعریف پرداخته است: «الموجودات وجودها علی قسمین: قسم منها لایختلف حاله عند الحسّ مادام وجوده ثابتاً، كالأحجار و سائر الجمادات، و قسم منها ربما تغیرت حاله و تعطلت قواه و أفعاله مع بقاء وجودها علی ما كان علیه عند الحسّ، و ذلك كالإنسان و سائر أقسام الحيوان و النبات، فإننا ربما نجدها تعطلت قواها و مشاعرها و أفعالها، ثم يطرأ علیها الفساد تدريجاً، و بذلك أذعن الانسان بأن هناك وراء الحواس أمراً آخر هو المبدأ للاحاساسات و الإدراکات العلمیه و الأفعال المبتنیه علی العلم و الإراده، و هو المسمی بالحیاه و یسمی بطلانه بالموت، فالحیاه نحو وجود یترشّح عنه العلم و القدره. و قد ذکر سبحانه هذه الحیاه فی کلامه ذکر تقریر لها: «اعلموا أنّ الله یحیی الأرض بعد موتها» (حدید/۱۷)، و قال تعالی: «إنّک ترى الأرض خاشعه فإذا أنزلنا علیها الماء اهتزت و ربّت إن الّدی أحيّاها لمحی الموتی» (فصلت/۳۹)، و قال تعالی: «و ما یستوی الأحياء و الأموات» (فاطر/۲۲)، و قال تعالی: «و جعلنا من الماء کلّ شیء حی» (انبیاء/۳۰)، فهذه تشمل حیاة أقسام الحی من الانسان و الحيوان و النبات».

این تعریف اگر چه شبیه تعریف نهاییه الحکمه است، اما آنجا که می فرماید: «فالحیاه نحو وجود یترشّح عنه العلم و القدره» از دقت بیشتری برخوردار است، زیرا خود حیات در آن تعریف شده است، نه حی (موجود زنده). اما مشکلی که در این تعریف به نظر می آید این است که از یک سو می خواهد موجود زنده را اعم از حیوان و گیاه بدانند، با این حال بر احساس داشتن موجود زنده تأکید می کند، و همچنین علم و قدرت را نشانه حیات می داند. بی تردید اگر احساس گیاه را با تعبیر شاعرانه بتوانیم بپذیریم، اما با هیچ توجیهی نمی توان علم و قدرت را برای گیاه ثابت کرد. علاوه بر این علم، که در تعریف علامه و فلاسفه آمده است، اگر منظور از آن دانایی در برابر جهل باشد، پس باید دیوانگان زنده نبوده و حقی نداشته باشند؛ چه رسد به حیوانات و گیاهان. اما اگر شعور حیوانی منظور باشد، در این صورت حیوانات اگر چه وارد تعریف می شوند، اما شمول دیوانگان مورد تردید قرار می گیرد و گیاهان قطعاً از این تعریف خارج می شوند؛ مگر اینکه منظور از این تعریف حیات حیوانی باشد.

حق حیات اساسی ترین حق انسان است و سرمایه اصلی وی و موهبت بزرگ الهی برای اوست. در میان حقوقی که مکاتب و مذاهب و ادیان برای بشر قائل شده اند، حق حیات و زندگی به مثابه چشمه ای است که سایر حقوق از آن جوشیده و برآمده است. هر حقی که برای انسان در نظر بگیریم و هر کمالی که انسان بایستی به آن برسد، وابسته به حیات است. کسی که می خواهد مدارج کرامت و کمال انسانی را طی کرده و به آخرین پله های تعالی صعود کند، بایستی حیات داشته باشد. کسی که می خواهد از مواهب طبیعی و الهی در جهان بهره ببرد، باید زنده باشد. به همین دلیل قرآن کریم حیات را به سرمایه تشبیه و هر نوع دستاوردی را که در برابر این سرمایه بدست می آوریم، داد و ستد خوانده است؛ داد ستدی که گاه سودآفرین بوده و گاه خسران بار است. دین مبین اسلام به دلیل اهمیتی که برای حق حیات انسان ها قائل است، تمام راه هایی را که به ضایع نمودن آن منتهی می شود، مسدود کرده است.

در دیدگاه قرآن کریم، حق حیات، تنها از سوی خداوند به انسان بخشیده شده است و از این رو تنها خداوند می تواند در آن تصرف نماید. حیات گذشته از آنکه حق انسان است، بلکه وظیفه او نیز به شمار می آید و هیچ کس نمی تواند دوش خود را از این بار وظیفه برهاند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۱). پیامبر اکرم (ص)، مسلمانان را از اینکه به ناحق خون یکدیگر را بریزند و اموال یکدیگر را به ناروا پایمال نمایند بر حذر داشته و فرموده اند: «ای مردم، خون ها و اموال شما تا روز قیامت، بر یکدیگر حرام است.» (عبد السلام، ۱۴۱۳، ۶۰۳).

با توجه به اهتمام و احترام جدی اسلام به حیات انسان ها، هیچ کس نمی تواند آن را سلب نماید؛ مگر در مواردی که قوانین الهی، سلب آن را اجازه دهد، مانند قصاص قاتلی که حیات دیگری را به عمد و به ناحق سلب نموده باشد. اسلام با وضع قوانینی مانند قصاص، از حق حیات انسان ها دفاع کرده است. باید توجه داشت که قوانین اسلام از پشتوانه عقلی برخوردارند و عقل سلیم آن ها را تأیید می کند و به همین دلیل هم هست که قرآن کریم در آیه ۱۷۹ سوره بقره که از قصاص سخن می گوید، اهل عقل و خرد را مخاطب ساخته و می فرماید: «ای صاحبان عقل، در قصاص برای شما حیات است.»

موضوع حیات در نگاه دین اسلام، چنان مهم است که انسان نه تنها نمی‌تواند حیات دیگران را تهدید کند حتی حق ندارد به زندگی و حق حیات خود آسیب بزند. انسان حق ندارد خود را در معرض هلاکت و نابودی قرار دهد. خداوند سبحان در آیه ۱۹۵ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «وَلَا تُؤْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ؛ خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید». حیات حقی نیست که قابل سلب یا واگذاری باشد، تا کسی آن را از خود سلب کرده و یا دیگری را در قتل خویش مجاز بداند یا تشویق کند. در حقوق بشر اسلامی که توسط کشورهای اسلامی تدوین و تصویب شد، نیز حق حیات و لوازم آن با جدیت بیان شده و برای حفظ آن راهکارهایی تدوین و تصویب شده است. همانطور که بیان شد، حفظ حیات نفس محترمه، همیشه مورد تأکید بوده و به مقتضای این حق نمی‌توان به حیات هیچ‌کس آسیب رساند، بلکه برای هر کسی که توانایی حفظ نفس محترمه از آسیب را داشته باشد تکلیفی واجب است که به هر وسیله ممکن اقدام به حفظ آن نماید و اگر کسی قدرت برای حفظ نفس محترمه را داشته باشد ولی اعتنایی به آن نکند، در حقیقت شریک و عامل ورود آسیب به یک انسان محسوب می‌گردد (جعفری تبریزی، ۱۳۸۵، ۲۸۴).

در حقوق کیفری جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از فقه امامیه و حقوق کیفری اسلام می‌باشد، بر حفظ حیات تمامی انسان‌ها تأکید فراوان شده است و حتی به صراحت اذعان شده است که در مرحله اجرای حکم کیفری (غیر از مجازات‌های سالب حیات)، حیات محکوم‌علیه و سایر افراد وابسته به محکوم‌علیه مثل جنین و نوزاد (حتی افراد وابسته به محکومین به مجازات‌های سالب حیات)، نبایستی به خطر بیافتد و بیشتر حقوق در نظر گرفته شده برای محکوم‌علیه در مرحله اجرای احکام کیفری، نشأت گرفته از ضرورت حفظ حیات محکوم‌علیه می‌باشد.

حفظ کرامت، حیثیت و عزت انسانی محکوم‌علیه

«کرامت» در لغت فارسی دارای معانی مختلفی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ارزش، حرمت، حیثیت، عزت و شرافت و.. (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۶۰۷). آیت ... جوادی (۱۳۶۹، ۲۱)، در تعریف اصطلاحی کرامت این چنین می‌فرماید: «کرامت، همان نزاهت از پستی و فرومایگی است و روح بزرگواری و منزّه از هر پستی را، کریم می‌گویند».

کرامت انسانی به رغم اهمیت بسیار بالایی که دارد تا کنون در هیچ یک از قوانین داخلی کشور و اسناد بین‌المللی تعریف نشده است. لذا فلاسفه و اندیشمندان سعی کرده‌اند کرامت انسانی را تعریف و معنای اصطلاحی آن را روشن نمایند. علامه محمدتقی جعفری (۱۳۸۵، ۲۷۹) ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی، می‌گوید: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها تعریف 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 خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛ ۲. کرامت ارزشی که از به کار 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 غایی انسان به همین کرامت است.»

احترام به انسان و کرامت و منزلت والای او مورد توجه قرآن کریم است. خداوند سبحان، در آیه ۷۰ سوره اسراء می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و همانا فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا، [بر مرکب‌های راهور] حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان عنایت نمودیم و آن‌ها را از همه مخلوقات به نوعی برتری بخشیدیم.»

از نظر اسلام همه انسان‌ها صرف نظر از دین، مذهب، اعتقادات و اعمال و رفتار، دارای کرامت هستند. انسان به ما هو انسان دارای ارزش است. البته هر چه انسان باتقواتر باشد، دارای فضیلت و کرامت بیشتری است. به بیان دیگر هر انسانی دارای کرامت ذاتی است، اما گروهی از انسان‌ها علاوه بر کرامت ذاتی، دارای کرامت اکتسابی نیز هستند که با تقوی و عمل صالح تحصیل می‌گردد (صفایی، ۱۳۷۰). خداوند سبحان در آیه ۱۳ سوره حجرات فرموده‌اند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ؛ در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.»

اما این برتری و فضیلت، از نظر قانونی، امتیاز و برتری حقوقی به کسی نمی‌دهد و همه انسان‌ها از نظر حقوقی با هم برابرند و اسلام اجازه توهین و تحقیر دیگران را نمی‌دهد و لو شخص، کافر باشد یا متهم یا محکوم علیه. شیخ حر عاملی در کتاب گرانقدر وسایل الشیعه (۱۳۶۷،

۴۳۰/۱۸) چنین می‌فرماید: «عن أبي الحسن الحذاء قال: كنت عند أبي عبد الله (ع) فسألني رجل ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعلة فنظر إلي أبو عبد الله (ع) نظراً شديداً قال: فقلت جعلت فداك إنه مجوسی أمه أخته، فقال: أوليس ذلك فی دینهم نکاحاً؟!» ابی‌الحسن الحذاء می‌گوید: خدمت امام صادق (ع) بودم و شخصی از من پرسید طلبکارت با تو چه کرد؟ گفتم آن زنزاده! در این هنگام امام (ع) نگاه تند و شدیدی به من کرد. به امام (ع) عرض کردم: او یک فرد مجوسی است که مادر او خواهرش می‌باشد. امام (ع) فرمود: آیا در دینشان نکاح نیست؟!»

بدین ترتیب می‌بینیم امام صادق (ع) از توهین کردن به یک فرد مجوس کافر ناراحت می‌شود و اجازه توهین نمی‌دهد و به طریق اولی می‌فهمیم که اسلام به هیچ وجه اجازه توهین به یک فرد مؤمن را، ولو متهم یا مجرم و محکوم‌علیه باشد، نمی‌دهد.

از نظر اسلام، مجرم یک میکروب اجتماعی نیست که باید نابود گردد، بلکه در عین مجرم و گنهکار بودن، دارای کرامت و ارزش انسانی بوده و از تمام حقوق یک فرد مسلمان برخوردار است. هیچ‌کس حق توهین و تخریب وی را ندارد و نمی‌تواند مجازاتی شدیدتر از آنچه که مستحق آن است به او تحمیل نماید و اگر فردی بر یک گنهکار مجرم تعدی کند و مجازاتی بیشتر از آنچه که مستحق آن است، به او تحمیل نماید، به دستور اسلام قصاص و مجازات می‌گردد.

«عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن أمير المؤمنين عليه السلام أمر قنبراً أن يضرب رجلاً حداً فغلط قنبر فزاده ثلاثه أسواط فأقاده علي عليه السلام من قنبر بثلاثه أسواط؛ روزی قنبر، غلام امیرالمؤمنین علی (ع) سه ضربه بیشتر از حد الهی بر مجرم وارد ساخت. امام (ع) حق قصاص را برای مجرم محفوظ دانست و ظاهراً با دستان مبارک خویش سه ضربه تازیانه را قصاص کرد.» (الحر العاملی، ۱۳۶۷، ۳۱۲/۱۸).

اگر انسان نسبت به کرامت و منزلت خود، شناخت کافی داشته باشد، به طور جدی در رشد شخصیت وی دخیل خواهد بود و مبنای بسیاری از رفتارهای انسان نسبت به خود و دیگران را تشکیل خواهد داد (پیوندی، ۱۳۸۴). آیت ... جوادی آملی (۱۳۷۵) نیز به این مهم اشاره دارد و می‌فرماید: « هنگامی که بپذیریم انسان گوهری کریم و ارزشمند است خواه ناخواه بر این باور

خواهیم بود که حقوقی از جمله آزادی، امنیت، برخورداری از مواهب الهی و... حق مسلم او محسوب می‌شود...»

کرامت، حیثیت و شرافتی است که انسان به جهت نوع خلقت و آفرینش خود از آن برخوردار است و ارزشی است که تمام انسان‌ها به طور فطری و یکسان از آن بهره‌مند هستند. این کرامت ارتباط عمیقی با آزادی و استقلال ذاتی انسان دارد. کرامت انسان به عنوان یک حق، مبین این امر است که اولاً با انسان به عنوان فردی که به گروه انسانی تعلق دارد، رفتار شود؛ یعنی فردی که دارای استعدادها و قابلیت‌های خاص انسانی است؛ ثانیاً در مقابل مداخلات خودسرانه‌ای که شرایط و اوضاع و احوال اساسی لازم برای رشد و نمو انسانی را به هم می‌زند، حمایت شود؛ ثالثاً تأمین شرایط و اوضاع و احوال مناسب برای رشد شخصیت انسانی او و به فعلیت رساندن استعدادها و ظرفیت‌های انسانی او، حق اوست (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ۲۰۷).

برخورد با مجرم و محکوم علیه، نباید به گونه‌ای باشد که نوع نگاه و نگرش ما به او منفی شود و او را از حقوق اجتماعی و انسانی خویش محروم کند. مجرم انسانی است همانند انسان‌های دیگر که باید کفاره عمل خویش را بپردازد و مجازات شود، ولی باید تنها به آنچه مفاد مجازات است اکتفا شود و نه بیشتر. آیات متعددی از قرآن کریم، بیانگر این موضوع است که برخورد با مجرمان و محکومین باید در محدوده‌ی همان مجازات‌های تعیین شده و مشخص در شرع باشد، و هیچ تجاوزی از این حد صورت نگیرد؛ چرا که تجاوزکنندگان از حدود خداوند، در زمره ظالمان خواهند بود. خداوند در آیه ۲۲۹ سوره بقره، صراحتاً به این موضوع اشاره کرده و می‌فرماید: «تَلْكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ این است حدود احکام الهی؛ پس، از آن تجاوز مکنید و کسانی که از حدود الهی تجاوز کنند، آنان همان ستمکاران‌اند.» (فیروزی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹).

روایات متعددی از معصومین (علیهم السلام) رسیده است که در آن‌ها بر حرمت و کرامت انسان‌ها تأکید فراوان شده و هر عملی که منجر به هتک حرمت و کرامت انسانی شود، مذموم شده است. معصومین (علیهم السلام)، همه افراد را بدون در نظر گرفتن اعمال و رفتار و نیکوکار و بدکار

بودن، مورد احترام قرار می‌دادند و از هرگونه اهانت و تحقیر آن‌ها جلوگیری می‌کردند. امیرالمؤمنین علی(ع)، این معنا را در نامه‌ی ماندگار خود به مالک اشتر بیان می‌دارد و همه‌ی انسان‌ها را از حیثیت برخوردار از کرامت و انسانیت مساوی می‌داند؛ چه مسلمان باشند یا نباشند، چه مرتکب جرمی شده باشند یا نشده باشند. وی در نامه ۵۳ نهج البلاغه، از استاندار خویش می‌خواهد که با همه، رفتاری انسانی داشته باشد (شهیدی، ۱۳۷۰).

رعایت اصل فردی کردن مجازات‌ها در برخورد با محکوم‌علیه

اولین بحثی که در این جا لازم به ذکر است در مورد نام‌گذاری تطبیق مجازات مناسب با فرد فرد مجرمین و محکومین می‌باشد. در حقوق جزای کشور ما یک تعبیر و اصطلاح واحد برای این مفهوم وجود ندارد. در برخی از متون حقوقی از این مفهوم تحت عنوان «شخصی کردن مجازات‌ها» نام برده می‌شود و در برخی متون حقوقی دیگر از این مفهوم با اصطلاح «فردی کردن مجازات‌ها» یاد می‌شود (فتحی، ۱۳۷۹، ص ۷۰). به نظر می‌رسد جعل «فردی کردن مجازات‌ها» برای این مفهوم (تطبیق مجازات با فرد فرد مجرمین و محکومین) مناسب‌تر است؛ چون اولاً شمول «فردی کردن مجازات‌ها» در مورد اشخاص حقوقی هیچ استبعادی ندارد و می‌تواند اشخاص حقیقی و حقوقی را دربرگیرد و هر مجازاتی با فرد حقیقی یا شخص حقوقی تطبیق داده شود. ثانیاً اصطلاح «شخصی کردن مجازات‌ها» در موارد زیادی با اصطلاح «شخصی بودن مجازات‌ها» خلط می‌شود و موجب اشتباه می‌گردد، در حالی که با استفاده از اصطلاح «فردی کردن مجازات‌ها» این اشتباه به حداقل می‌رسد. ثالثاً استفاده از اصطلاح «شخصی کردن مجازات‌ها» این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که منظور از این قاعده تطبیق مجازات با شخصیت مجرم و محکوم‌علیه است، در حالی که اینگونه نیست و فردی کردن مجازات‌ها لزوماً ارتباط فهری با شخصیت مجرم ندارد و ملازمه قطعی بین شخصیت مجرم و فردی کردن مجازات‌ها وجود ندارد (فتحی، ۱۳۷۹).

لذا آقای دکتر علی حسین الخلف در تعریف «تفرید العقاب» می‌گوید: «تفرید العقاب، تعریفه: هو جعل ملائمه لظروف الشخصیه المتمثله فی تکوینة الجسمی و النفسی و الاجتماعی و حالته قبل و أثناء و بعد

ارتکاب الجرمه و طریقه ارتکابه الجرمه و الوسائل المستعمله فی ارتکابها و الاضرار التي اصابت المجنی علیه او المجتمع من جراء الجرمه المرتکبه و الباعث علی ارتکاب الجرمه؛ فردی کردن مجازات عبارت است از تعیین مجازات مناسب با ظرفیت‌های شخصی مجرم که در سیر حیات جسمی، روحی، اجتماعی و حالات او قبل و اثنا و بعد از ارتکاب جرم و طریق ارتکاب جرم و وسایلی که در ارتکاب جرم به کار برده شد و اضرائی که بر مجنی علیه وارد شده یا اضرائی که از جسارت ارتکاب جرم پدید آمده و انگیزه ارتکاب جرم تحقق می‌یابد.»

همانطور که در این تعریف ملاحظه می‌شود «فردی کردن مجازات‌ها» به تعیین مجازات مناسب با ظرفیت‌های شخصی مجرم تعریف شده است که اعم از تعیین مجازات مناسب با شخصیت مجرم است. پس اصطلاح «فردی کردن مجازات‌ها» مناسب‌تر و بهتر است و قرار دادن «تفرید العقاب» یا «فردیه العقاب» برای این مفهوم از سوی حقوقدانان عرب می‌تواند مؤید مطالب فوق و مرجح انتخاب اصطلاح «فردی کردن مجازات‌ها» برای تطبیق مجازات با فرد فرد مجرمین باشد. شاید کوتاهترین تعریف از «فردی کردن مجازات‌ها» همان ترجمه دکتر علی آبادی از نام کتاب «ریموند سالی»^۱ می‌باشد که عبارت است از: تطبیق مجازات با فرد فرد مجرمین (علی آبادی، ۱۳۶۱، ص ۱۴۰).

پس غالباً اصل فردی کردن مجازات با اصل شخصی بودن آن اشتباه می‌گردد در حال که در ادبیات حقوقی این دو تفاوت بنیادین دارد. بر اساس اصل شخصی بودن مجازات، هرگاه شخصی مرتکب جرمی شود مجازات آن جرم منحصر و مختص به خود مجرم است و به خویشاوندان و نزدیکان او ربط پیدا نمی‌کند. حدیث نبوی نیز در این مورد اشاره دارد که هیچ کس به خاطر گناه پدر و به خاطر گناه برادر خود مورد مؤاخذه قرار نمی‌گیرد (شافعی، ۱۳۶۷، ص ۳۱۷)، در اسلام هرکس مسئول اعمال خویش است و طبق قاعده «لا ضرر و لا ضرار» نباید ضرر و زیان دیگران را تحمل کند و لذا تنها مجرم مجازات می‌بیند و دیگری مسئول اعمال او نیست. این اصل گرچه در

برخی موارد مانند مسئولیت عاقله و لزوم اجرای دیه بر او محدود می‌شود، اما در مفهوم خاص مجازات، اصل شخصی بودن (دربرابر گروهی بودن) اعتبار دارد. اقتضای اصل شخصی بودن مجازات این است که با مرگ متهم اجرای مجازات متوقف شود.

یکی از مهم‌ترین آثار توجه به شخصیت مجرم و محکوم‌علیه در حقوق جزا «فردی کردن مجازات‌ها» می‌باشد. امروزه برای متفکران و حقوقدانان مسلم شده است که قضات دادگستری نباید در رسیدگی به جرم و صدور رأی، منحصرأً به نفس جرم توجه کنند و مجرم را به کیفر برسانند، زیرا این عمل افزون بر اینکه مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه لازم است علل و موجبات جرم یعنی وضع مزاجی مجرم، سلبقه زندگی شخصی و محیط خانوادگی و اجتماعی او، نوع شخصیت مجرم، منش و بالجمله انگیزه‌های آشکار و پنهانی که او را به ارتکاب جرم واداشته است نیز باید مورد توجه و بررسی قرار گیرد (محسنی، ۱۳۷۵، ۳۱) و مجازات‌های مختلفی با توجه به اختلافات در اوضاع و احوال جانی، ظرفیت‌های او و شخصیت او اعمال می‌گردد (عبدالنعم، ۱۹۹۶ م، ۶۱۵).

امروزه فردی کردن مجازات‌ها و تعیین مجازات مناسب با توجه به شخصیت و وضعیت فرد مجرمین و محکوم‌علیهم، یکی از پیشرفت‌های حقوق جزای مدرن می‌باشد و لازمه عکس العمل‌های درست اجتماعی آن است که شخصیت واقعی متهم و محکوم‌علیه و کلیه خصوصیات او اعم از خصوصیات جسمی، پزشکی و اجتماعی کاملاً شناخته شود تا قاضی دادگاه، با چشمانی باز و بصیرت کامل درباره متهم اتخاذ تصمیم نماید و مجازات مناسب را برای محکوم‌علیه در نظر بگیرد. «فردی کردن مجازات‌ها» پس از پیروزی انقلاب کبیر فرانسه، در قوانین موضوعه بسیاری از کشورهای غربی ظاهر گردید. این اصل که از دستاوردهای مهم حقوق کیفری می‌باشد، در پی انتقادات فراوان نویسندگان به واقعیات قضایی و کیفری در غرب، وارد حقوق جزای کیفری گردید؛ آنان اظهار نظر می‌داشتند مجازات‌های نامعین که هر یک از قضات صرفاً به تشخیص و خواست خود و بدون رعایت هرگونه اصول و ضوابطی بدان حکم می‌کند، موجب به هم‌ریختگی نظام کیفری در جامعه می‌گردد.

بنابراین با اصل «قانونی بودن مجازات‌ها» اختیارات فراوان قضات محدود شد تا حقوق و آزادی‌های فرد تضمین گردد و بر مبنای این اصل، مجازات معینی برای هر یک از جرایم توسط قانونگذار در نظر گرفته شد و قاضی پس از اثبات مجرمیت، وی را به همان مجازات ثابت و معین محکوم می‌کرد.

اجرای مجازات‌های ثابت که فقط به اعمال مجرمانه توجه داشت و بین بزه‌کاران مختلف با خصوصیات متفاوت و شرایط روحی و جسمی گوناگون هیچگونه تفاوتی در برخورد و مجازات قائل نبود، و حق عفو را جز در موارد به خصوص نمی‌پذیرفت، مشکلات و انتقادات فراوانی را به دنبال داشت (احمدی ابهری، ۱۳۷۷، ۱۵۲). در برخی از موارد هیئت منصفه مجبور بودند برای جلوگیری از بی‌عدالتی بیشتر مرتکبین بعضی از جرایم را تبرئه کنند (محسنی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳).

سرانجام قانون ۱۸۱۰ فرانسه برای جبران این بی‌عدالتی‌ها به سیستم مجازات‌های حداقل و حداکثر روی آورد و حتی در بعضی از موارد، در آنجایی که میزان خسارت از ۲۵ فرانک بیشتر نبوده به محاکم اجازه استفاده از مقررات مربوط به تخفیف مجازات را اعطا کرد. اما این مقدار اختیار، کافی نبود؛ چون بسیاری از مجازات‌ها از قبیل اعدام یا حبس دائم، بدون حداقل و حداکثر بودند و قضات محاکم نمی‌توانستند به هیچ وجه در میزان مجازات، تخفیف دهند و پیشرفت‌های حقوق جزا ایجاب می‌نمود که به قضات در تعیین مجازات، اختیارات بیشتری داده شود تا آنان بتوانند مجازات را متناسب با شخصیت مرتکب تعیین نمایند (محسنی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳).

بزرگترین طرفدار این نظریه «ریموند سالی» فرانسوی می‌باشد که در کتاب معروف خود به نام «شخصی کردن مجازات‌ها»^۱ عیوب این سیستم (مجازات ثابت) را کاملاً نشان داد. او می‌گوید در بین کلیه افرادی که مرتکب جرم شده‌اند، فقط یک وجه مشترک وجود دارد که آن هم جرم ارتكابی است که در مورد همه افراد یکسان است. صرف نظر از این، هیچ گونه شباهت دیگری بین آنان وجود ندارد. اختلافات و تفاوت‌های عظیمی در خصوص سن، تربیت، وضع اجتماعی،

1. L'individualisation delta paine

وضع سلامتی، وضع روحی و روانی، میزان هوش و مذهب و غیره، آن‌ها را از هم جدا می‌سازد. در چنین شرایطی با توجه به این اختلافات، عدالت و انصاف ایجاب می‌نماید که بین مجازات مجرمین، تفاوت‌هایی وجود داشته باشد و باید به قاضی این اجازه داده شود که به هنگام محاکمه، کلیه این عوامل را در نظر گرفته و با توجه به جمیع جهات، مجازاتی متناسب با شخصیت هر فرد مجرم، تعیین کند (محسنی، ۱۳۷۵، ۲۰۴).

نتیجه

با تدقیق در مبانی ذکر شده برای حقوق محکوم‌علیه در مرحله اجرای احکام کیفری، از جمله رعایت عدالت در برخورد با محکوم‌علیه و برخورداری وی از امنیت، حفظ حیات، کرامت، حیثیت و عزت انسانی محکوم‌علیه و رعایت اصل فردی کردن مجازات‌ها در برخورد با وی، می‌بینیم که در حقوق کیفری اسلام و به ویژه فقه امامیه، با توجه به آیات، روایات و سیره پیشوایان دینی، رعایت و حفظ حقوق محکوم‌علیه، به ویژه حیثیت و کرامت انسانی، حفظ حیات و تمامیت جسمانی محکوم‌علیه از جایگاه بالایی برخوردار است؛ لذا هرگونه توهین، تحقیر و شکنجه محکوم‌علیه ممنوع شده است.

برخورد با مجرم و محکوم‌علیه نباید به گونه‌ای باشد که نوع نگاه و نگرش ما به او منفی شود و او را از حقوق اجتماعی و انسانی خویش محروم کند. مجرم و محکوم‌علیه انسانی است همانند انسان‌های دیگر که باید کفاره عمل خویش را بپردازد و مجازات شود، ولی بایستی تنها به آنچه مفاد مجازات است اکتفا شود و نه بیشتر. آیات متعددی از قرآن کریم، بیانگر این موضوع است که برخورد با مجرمین و محکومین باید در محدوده همان مجازات‌های تعیین شده و مشخص در شرع باشد و هیچ تجاوزی از این حد صورت نگیرد، چرا که تجاوزکنندگان از حدود خداوند، در زمره ظالمان خواهند بود.

روایات متعددی از معصومین (علیهم السلام) رسیده است که در آن‌ها بر حرمت و کرامت انسان‌ها تأکید فراوان شده و هر عملی که منجر به هتک حرمت و کرامت انسانی محکوم‌علیه شود، مذموم شده است. حقوق اسلام به عنوان مکتبی که بیشترین توجه را به کرامت و عزت انسان‌ها و

مجرمین و محکوم علیه‌ها دارد، «فردی کردن مجازات‌ها» را در روش‌های مختلف آن پذیرفته است. با توجه به سعه و ظرفیت بالای فقه امامیه و اسلام در استفاده از دستاوردهای مثبت و معقول جامعه بشری، پسندیده است با استفاده از تجربیات و دانش جوامع بشری، نظام حقوقی کشور ما ایران، در روند عزت و کرامت دادن عملی به مجرمین و محکوم علیه‌ها، اصلاح و بازپروری آنان و روند فردی کردن منطقی مجازات‌ها، بهره لازم را ببرد.

منابع و مأخذ

۱. احمدی ابهری، سید محمد علی، (۱۳۷۷هـ.ش)، اسلام و دفاع اجتماعی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات قم، قم، چاپ اول.
۲. آخوندی، محمود، (۱۳۸۷هـ.ش)، آیین دادرسی کیفری، جلد سوم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ چهارم.
۳. پیوندی، حمیدرضا، (۱۳۸۴هـ.ش)، جایگاه شخصیت زندانی در آئین‌نامه سازمان زندان‌ها و اقدامات تأمینی و تربیتی کشور مصوب ۱۳۸۰، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه مفید، قم.
۴. جعفری تبریزی، محمد تقی، (۱۳۸۵هـ.ش)، حقوق جهانی بشر: مقایسه و تطبیق دو نظام اسلام و غرب، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، تهران.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۹هـ.ش)، کرامت در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵هـ.ش)، فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر، نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰هـ.ش)، منابع حقوق بشر در اسلام-حقوق بشر از دیدگاه اسلام، انتشارات الهدی، تهران، چاپ اول.
۸. الحر العاملی، شیخ محمد بن الحسن، (۱۳۶۷هـ.ش)، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریفه، جلد هجدهم، انتشارات اسلامیة، تهران، چاپ ششم.
۹. الخلف، علی حسین، (بی‌تا)، المبادئ العامه فی قانون العقوبات، المكتبة القانونیه، بغداد.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳هـ.ش)، لغت‌نامه، جلد یازدهم، نشر دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۱۱. رحیمی نژاد، اسمعیل، (۱۳۸۷هـ.ش)، کرامت انسانی در حقوق کیفری، نشر میزان، تهران، چاپ اول.
۱۲. رهامی، روح الله، (۱۳۹۳هـ.ش)، بررسی وظیفه دولت‌ها در حفظ امنیت فردی انسان‌ها، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، سال پانزدهم، شماره ۴۲، ۱۸۵-۲۱۱.

۱۳. زمخشری، محمد بن عمر، (۴۳-۱۳۴۲هش)، مقدمه الادب یا پیشرو ادب، چاپ امام محمد کاظم، تهران.
۱۴. سپهری، محمد، (۱۳۷۳هش)، زندان از دیدگاه اسلام، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۵. شافعی، محمد بن ادریس، (۱۳۶۷هش)، احکام القرآن، ترجمه: حسینی، اسماعیل، نشر محمدی، سندج.
۱۶. شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۰هش)، نهج البلاغه، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، تهران، چاپ دوم.
۱۷. صفایی، سید حسین، (۱۳۷۰هش)، حقوق بشر در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۷.
۱۸. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، (۱۳۸۸هش)، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ چهارم.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۱هق)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد اول، مؤسسه علمی للمطبوعات، بیروت.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۱هق)، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد دوم، مؤسسه علمی للمطبوعات، بیروت.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۲هق)، نهیة الحکمه، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم، چاپ دوازدهم.
۲۲. عبدالسلام، محمد هارون، (۱۴۱۳هق)، تهذیب سیره ابن هشام، دارالمتحدہ، بیروت، چاپ بیستم.
۲۳. عبدالنعم، سلیمان، (۱۹۹۶م)، اصول علم الاجرام و الجزاء، المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع، جامعہ بیروت العربی، بیروت.
۲۴. علی‌آبادی، عبدالحسین، (۱۳۶۱هش)، حقوق جنائی، جلد پنجم، انتشارات رودکی، تهران.

۲۵. علیزاده، عبدالرضا و کاویانی، محمد هادی، (۱۳۹۰هـ.ش)، حق امنیت فردی در قانون اساسی، فصلنامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، شماره ۴، ۲۷۲-۲۵۷.
۲۶. عمید، حسن، (۱۳۶۰هـ.ش)، فرهنگ فارسی عمید، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ شانزدهم.
۲۷. فتوحی آملی، حجت الله، (۱۳۷۹هـ.ش)، توجه به شخصیت مجرم در حقوق اسلام، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشگاه مفید، قم.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۳۸۳هـ.ق)، کتاب العین، انتشارات اسوه، قم.
۲۹. فیروزی، مهدی، (۱۳۸۵هـ.ش)، کرامت انسانی زندانیان، راهبردها و راهکارها، انتشارات صفحه نگار، قم، چاپ اول.
۳۰. قوشجی، علی بن محمد، (۸۷۹هـ.ق)، شرح تجرید الاعتقاد، طهران.
۳۱. کاویانی، محمد هادی، (۱۳۹۰هـ.ش)، حق امنیت فردی و تأمین آن در نهج البلاغه، مجله علمی-پژوهشی حقوق خصوصی، دوره ۸، شماره ۲، ۱۳۶-۱۰۴.
۳۲. محسنی، مرتضی، (۱۳۷۵هـ.ش)، دوره حقوق جزای عمومی، جلد اول، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ دوم.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۳هـ.ش)، تفسیر نمونه، جلد چهارم، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم.