

همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (۱۳۸۰: تهران).
مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها ۱۵-۱۶ اردیبهشت ماه ۱۳۸۰/ برگزار کننده دانشگاه
مفید؛ با همکاری مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها، نمایندگی سازمان ملل متحد در ایران؛ تهیه و تنظیم دبیرخانه
همایش. - قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
۱ ج. (شماره گذاری گوناگون).

ISBN 964-92879-2-2

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی: Collected papers of the international conference on human rights
and dialogue of civilizations 5-6 may 2001.

فارسی. عربی. انگلیسی.
کتابنامه.
۱. حقوق بشر - کنگره‌ها. ۲. حقوق بشر - مقاله‌ها و خطابه‌ها. ۳. گفتگوی تمدن‌ها - مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. دانشگاه
مفید. ب. مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها International center for Dialogue of Civilizations
ج. سازمان ملل متحد. نمایندگی (ایران). د. همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (۱۳۸۰: تهران). دبیرخانه.
ه. عنوان.

۳۲۳ JC۵۷۱ / ۸۸

۱۳۸۰

م ۸۰ - ۱۶۱۸۹

کتابخانه ملی ایران
محل نگهداری:

شناسنامه کتاب:

عنوان: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (اردیبهشت ماه ۱۳۸۰)

تهیه و تنظیم: دبیرخانه همایش

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه مفید

سال نشر: پاییز ۱۳۸۰

شمارگان: ۱۵۰۰

شابک: ۹۶۴-۹۲۸۷۹-۲-۲

بسوی مجازاتهای هر چه انسانی تر

رجیم نوبهار

(عضو هیئت علمی دانشگاه مفید - گروه حقوق)

ضرورت مجازات بدون تعذیب، نخست همچون فریادی از ته دل یا فریاد سرشتی به خشم آمده بیان شد: «به هنگام تنبیه خبیث‌ترین قاتل‌ها دست کم یک چیز را باید محترم شمرد: انسان بودن او را» (میشل فوکو، مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ص ۹۴)

مباحث حقوق بشر به طور فزاینده‌ای بر حقوق جزای نوین سایه افکنده است. مباحثی همچون: ملایمت در مجازات‌ها، رعایت حقوق متهمان و محکومان، حق برخورداری از محکمه منصفانه، ممنوعیت جرایم علیه بشریت، ایجاد ضمانت اجرا برای متجاوزان به حقوق و آزادی‌های فردی در عین حال که از موضوعات مسلم حقوق جزا است، با آب و تاب زیادی در مباحث مربوط به حقوق بشر نیز مطرح می‌شود. در واقع، حقوق جزا به شدت از آموزه‌هایی همچون «فردگرایی» و «انسان مداری» که محور حقوق بشر است تأثیر پذیرفته است. «حقوق بشر» از آغاز شکل‌گیری به برخی از رویه‌های کیفری نگاهی به شدت انتقادآمیز داشته است، خشونت در مجازات‌ها یکی از این رویه‌ها است. از همین رو اعلامیه جهانی حقوق بشر مجازات‌های خشن و ضد انسانی را ممنوع شمرد. در فضای تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر و پیش از آن، گونه‌هایی از مجازات رایج بود که امکان نداشت در برابر آنها ساکت بود و در عین حال از کرامت انسانی و حقوق بشر سخن گفت.

این نوشتار می‌کوشد تا معنای مجازات‌های غیرانسانی را که در ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است تبیین نماید. نگارنده پیشاپیش به پیچیدگی این کار اذعان می‌نماید؛ چه برای دشواری هر بحثی کافی است که موضوع آن به گونه‌ای مربوط به «انسان» باشد. این واژه به اندازه‌ای پیچیده است که می‌تواند هر واژه دیگری را که به آن اضافه شود دچار پیچیدگی نماید. مجازات غیر انسانی هم از همین دست واژه‌ها است؛ معنای «مجازات» روشن است، اما ابهامی که در کلمه «غیر انسانی» نهفته است به مجازات سرایت می‌کند و آن را نیازمند به تفسیر می‌سازد. این مضمون - به این صراحت - نخستین بار در ماده پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر ذکر شده است. ماده یاد شده می‌گوید: «هیچ کس را نمی‌توان تحت شکنجه یا مجازات یا رفتاری قرار داد که ظالمانه و یا برخلاف انسانیت و شئون بشری یا موهن باشد»^۱ این مضمون بعدها در ماده هفتم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب ۱۹۶۶ م نیز مورد تأکید قرار گرفت.^۲

در ماده پنجم اعلامیه از هفت چیز منع شده است: ۱ - شکنجه - ۲ - مجازات ظالمانه - ۳ - رفتار ظالمانه - ۴ - مجازات برخلاف انسانیت - ۵ - رفتار برخلاف انسانیت - ۶ - مجازات موهن - ۷ - رفتار موهن. گرچه همه آنچه در این ماده آمده نیازمند به تفسیر است؛ اما این نوشتار بحث را بر تبیین معنای «مجازات غیر انسانی» متمرکز می‌نماید، هرچند در لابلای مباحث از مجازات‌های موهن نیز - از آن رو که با مجازات غیر انسانی پیوند نزدیکی دارد - سخن به میان می‌آید.

عناوین یاد شده در هیچ یک از اسناد بین‌المللی حقوق بشر تبیین نشده است. به گفته لوین (Leah Levin) درباره تعریف رفتار ظالمانه، ضد انسانی یا تحقیرآمیز هیچ توافق بین المللی به دست نیامده است.^۳ با این حال به نظر کارشناسان و سازمان‌های مختلف بین‌المللی این عبارت اعمال زیر را دربر

می‌گیرد: تنبیهات بدنی، حبس در سلول‌های تاریک، غل و زنجیر بستن به دست و پای زندانیان یا کاربرد دیگر ابزارهای درد آور، بازجویی زیر تهدید و فشار، انجام آزمایش‌های زیست - پزشکی روی زندانیان، تحمیل دارو به زندانیان، اخته کردن، ختنه کردن زنان، کاهش سهمیه غذای روزانه، زندان انفرادی، تغذیه اجباری و...^۴

۱ - تبیین موضوع بحث

در پاره‌ای از مباحث، روشن ساختن «موضوع» به مراتب دشوارتر از تعیین حکم آن است، بلکه در برخی از مباحث علمی، مقصود اصلی تعیین موضوعی است که در حکم آن اختلاف نظر چندانی وجود ندارد. این مطلب درباره مجازات‌های غیر انسانی هم صادق است. شاید همگان - یا دست کم بسیاری - نسبت به نکوهش مجازات غیر انسانی اتفاق نظر دارند، اما درباره این که کدام مجازات انسانی است و کدام غیر انسانی، اختلاف نظرهای شدیدی وجود دارد. در میان نیاکان ما - از هر ملتی که باشیم - گونه‌هایی از مجازات وجود داشته که امروزه ما فرزندان آنان هرگز به خود اجازه نمی‌دهیم آنها را اجرا کنیم؛ بلکه در مواردی از شنیدن آن شگفت زده و حتی شرم‌منده می‌شویم. این اختلاف نظر به مردمانی که در دو عصر زندگی می‌کنند منحصر نمی‌شود؛ مردم یک عصر و زمان هم ممکن است در انسانی بودن نوعی از کیفر دچار اختلاف نظر شوند. در دوران ما، شریکان مجازات‌هایی را روا می‌دارند که غریبان آن را غیر انسانی می‌دانند. حرف و حدیث‌هایی که درباره مجازات‌هایی همچون: «رجم» و «قطع دست» وجود دارد بر آشنایان به مسایل حقوق بشر پوشیده نیست.

در تبیین معنای «مجازات غیر انسانی» یکی از بنیادی‌ترین پرسش‌ها این است که آیا روشن شدن این مفهوم بر تعریف «انسان» متوقف است؟ پاسخ روشن به این پرسش ما را از ذکر مقدمه‌ای ناگزیر می‌سازد.

در میان نظریه‌پردازان حقوق بشر گروهی دارای رهیافتی کارکردگرا هستند؛ اینان معتقدند: «قبل از حل قطعی مبانی

نظری و از آن جمله مسایل انسان‌شناسی فلسفی (Philosophical anthropology) می‌توان در بررسی بیشتر مناقشات مهم نظری و عملی مربوط به حقوق بشر معاصر گام برداشت.^۵ از جمله طرفداران این نظریه، جک دانلی (Jack Donnelly)، ریچارد رورتی (Richard Rorty)، لرن لوماسکی (Loren E. Lomasky) و لاکلائو (Laclau) می‌باشند. لوماسکی تأکید کرده است که بدون وجود اجماع در مبانی نظری می‌تواند نوعی اجماع راجع به حقوق بشر وجود داشته باشد و این اجماع می‌تواند در عمل هم محقق شود.^۶ رورتی هم گفته است: حقوق نیازمند شور و شجاعت است، نه دلیل و نظریه.^۷ رورتی معتقد است تلاش برای تنقیح مبانی فلسفی حقوق بشر از لحاظ فلسفی محکوم به شکست و از لحاظ عملی، بی‌فایده است.^۸ طرفداران این رهیافت معتقدند که «مفاهیم بنیادی» اساساً پیوسته مورد اختلاف و منازعه است و هیچ متد و شیوه منطقی هم برای حل قاطعانه اختلاف‌های مربوط به آن وجود ندارد. ضمن این که مفاهیم بنیادی می‌توانند از لحاظ فرهنگی، نسبی باشند و نسبت فرهنگی اصولاً بهانه‌ای سنتی برای نقض حقوق بشر توسط حکومتها است.^۹

در جانب مقابل، برخی از نظریه‌پردازان حقوق بشر، بنیان‌گرا (Foundationalism) هستند. اینان معتقدند برای هر دکترینی و از آن جمله دکترین حقوق بشر، امکان بنیاد نظری وجود دارد. این اندیشمندان معتقدند بی‌بهره‌گی حقوق بشر از مبانی فلسفی و انسان‌شناختی، مایه ضعف و سستی و آسیب‌پذیری آن است. ورود این اشکال به نظریه کارکردگراها به قدری واضح است که خود آن را می‌پذیرند؛ هرچند آنان معتقدند این کاستی را می‌توان از طریق اجماعی که در دنیای معاصر بر حقوق بشر وجود دارد جبران نمود.^{۱۰}

طرح این دو دیدگاه و نقد و بررسی آن، موضوع این نوشتار نیست؛ اما اشاره به آن از این رو ضروری است که باید روشن شود هرگاه در برداشت از مفاد اعلامیه جهانی حقوق بشر اختلاف نظر پدید آید برپایه کدام رویکرد باید آن را تفسیر

نمود؟ مطالعات تاریخی گویای آن است که اعلامیه جهانی حقوق بشر بارویکردی کارکرد گرایانه و با پرهیز از بنیاد گرایی تدوین شده است. به گفته یکی از نویسندگان: «تدوین حقوق بشر، اقدامی ناشی از ضرورت تاریخی به منظور محدود ساختن جنگها و خون ریزیها و ستمگریها بوده است و نه ناشی از یک سلسله مباحث انسان شناسانه فلسفی یا دینی یا مانند آن...». اعلامیه حقوق بشر راه حل یک توافق عملی اجتناب ناپذیر برای به رسمیت شناختن حرمت و کرامت انسان در هر شرایط و بدون هیچ استثنا و تبعیض را نشان می دهد و کاری به اختلاف نظرهای موجود در انسان شناسی فلسفی و دینی قدیم و جدید ندارد.^{۱۱}

ما اکنون در صدد قضاوت و ارزش گذاری در مورد این دو رویکرد نیستیم^{۱۲}؛ اما با توجه به آنچه گذشت می توان گفت: تبیین معنای مجازات غیر انسانی بر تبیین معنای «انسان» متوقف نیست. هرگاه اعلامیه جهانی حقوق بشر، حتی از بیان مبنای «کرامت ذاتی انسان» و این که منشأ این کرامت چیست یا کیست خودداری می کند، چگونه می توان گفت در به کار بردن واژه هایی مانند «انسان» یا «انسانی»، مباحث هستی شناسی و انسان شناسی را مورد توجه قرار داده است؟ بنابراین مقصود از «انسانی» در ماده مورد بحث، همان مفهومی است که مردم در فرهنگها و تمدنهای گوناگون آن را قصد می کنند و کسی مدعی ابهام و اجمال آن نمی شود. بسیاری از مردم در محاورات روزانه خود با آن که از مباحث فلسفی و آسان شناختی بیگانه اند، به روشنی اعمال و رفتارهایی را «انسانی» یا «غیر انسانی» قلمداد می کنند.

اصول و قواعد مربوط به تفسیر نیز همین را می گوید؛ چه در غیر این صورت باید مدعی شویم که تدوین کنندگان اعلامیه، مفهومی مبهم و نیازمند به مباحث فلسفی و انسان شناختی را موضوع حکم قرار داده اند. این برداشت با روش تفسیر متون حقوقی - بویژه روش تفسیر تحلیلی که مفسر در صدد پی بردن به مراد نویسنده متن است - سازگار نمی باشد. با این همه، آنچه گفته شد هرگز به معنای این نیست که

مفهوم «انسانی» و به تبع آن «رفتار یا مجازات غیر انسانی» چنان واضح و آشکار است که در مورد مصداقها اختلاف نظری پیش نمی آید؛ اختلاف نظر در مصداق، امری طبیعی است؛ اما این به معنای ابهام کامل معنای انسانی و غیر انسانی نیست؛ در قلمرو حقوق مفاهیم دیگری نیز به این سرنوشت - که شاید بتوان گفت حتمی است - دچار هستند. مگر درباره مصداقهای «عدالت» که همه نظامهای حقوقی، تحقق آن را یکی از اهداف خود می دانند، اختلاف نظر وجود ندارد؟ این امر، اختصاص به حقوق ندارد؛ در فلسفه اخلاق نیز در باره مصداق مفاهیمی همچون «خیر» و «شر»، و «فضیلت» و «ردیلت» گاه اختلاف نظرهای شدیدی به وجود می آید، تا آن جا که ممکن است حتی از نظر دو فیلسوف اخلاق که هر دو بداهت گرا هستند و این گونه مفاهیم را بدیهی و روشن به شمار می آورند در مورد مصداق خیر و شر اختلاف نظر وجود داشته باشد.

برای این که روشن شود بدون مطرح کردن مباحث مبنایی و انسان شناسی می توان از مجازاتهایی سخن گفت که همگان آن را با مقام و منزلت انسان مغایر می دانند به ذکر مثالهایی چند می پردازیم:

- در برخی از مناطق مشرق زمین، زنانی را که مرتکب اعمال منافی عفت شده بودند جلوی فیل ها می انداختند. این فیلها تربیت شده بودند تا زنان را به گونه ای نفرت انگیز شکنجه نمایند. منتسکیو که نویسنده این کلمات است از تصریح به شیوه این مجازات شرم می کند.^{۱۳}

- هم او می گوید: «دادگاههای ژاپن، زنان را برهنه در میدانهای عمومی به معرض تماشای مردم گذاشته و آنان را وادار می کردند مانند چهار پایان راه بروند؛ با این عمل خود، عفت را به لرزه درمی آورند، وقتی خواستند یک مادر را مجبور کنند... یک پسر را مجبور کنند... طبیعت را به لرزه در آورند من نمی توانم جمله را تمام بنویسم».^{۱۴}

- در روم قدیم یک رسم قدیمی از کشتن دختران نابالغ منع می کرد، تی بر برای این که بتواند دختران نابالغی [را که مرتکب

جرم شده‌اند] بکشد، راه حلی پیدا کرده بود، به این ترتیب که میرغضب ابتدا از آنها ازاله بکارت کند و سپس آنها را بکشد.^{۱۵}
- افلاطون که درباره مجازات، دیدگاه‌های نسبتاً انسان‌گرایانه‌ای داشته، معتقد بوده است: «اگر بنده یا بیگانه‌ای چیزی از پرستشگاه بدزد، گناهش را با داغ روی پیشانی و دستهایش خواهند نوشت و پس از آن که او را تازیانه زدند، با حالت برهنه از کشور بیرون می‌کنند.»^{۱۶}

- یکی از فرماندهان اردشیر دوم به نام اریاس در موقع جنگ از ارتش فرار کرده بود، اردشیر دستور داد تا اریاس به جای این که اعدام شود، زن فاحشه‌ای را برهنه بر دوش خود بنشاند و او را در تمام روز در میدان‌های شهر و معابر گردش دهد.^{۱۷}

آیا امروزه ما حاضریم این گونه مجازات‌ها را در مورد بزرگترین جنایتکاران اجرا کنیم؟ آیا نه این است که این مجازات‌ها را «غیر انسانی» می‌دانیم؟ برای پیدا کردن این دست مجازات‌ها لازم نیست به اعماق تاریخ سفر کنیم؛ تنها کافی است پیرامون مجازات‌های وحشیانه‌ای که در اروپای پیش از رنسانس رایج بوده، مطالعه‌ای گذرا داشته باشیم. همه کسانی که اندک مطالعه‌ای درباره باستان‌شناسی مجازات‌ها داشته باشند، مجازات‌های به مراتب شرم‌آورتری را در تاریخ سراغ دارند؛ پس بهتر است بگذاریم و بگذریم و این اوراق را با آن صفحه‌های سیاه، سیاه نکنیم.

مثالهای یاد شده کافی است تا ما را به این باور برساند که می‌توان بدون عبور از عقبه تبیین معنای «انسان»، مجازات‌های غیر انسانی را شناخت و گفت: «مجازات غیر انسانی مجازاتی است که هر انسانی - با قطع نظر از وابستگی‌های اعتقادی، ملی و نژادی‌اش - آن را با شأن و مقام انسان ناسازگار می‌بیند.» نکته دیگری که در تبیین موضوع بحث به خوبی باید مورد توجه قرار گیرد این است که «انسان» از سنخ امور تکوینی و حقیقی است، اما «انسانی» و به دنبال آن «غیر انسانی» از سنخ مفاهیم اعتباری است. بنابراین گرچه مفهوم انسانی با انسان پیوند آشکاری دارد، اما اعتباری بودن یکی و تکوینی بودن

دیگری آن دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد.

وصف «انسانی» یا «غیر انسانی» از نظر قواعد مربوط به علت پیدایش، مبنای پیدایش و زوال همچون دیگر مفاهیم اعتباری است. معمولاً انسان‌ها بسته به نیاز خود، مفاهیم اعتباری را خلق می‌کنند و گاه نیز به دلیل بی‌نیازی از پاره‌ای اعتباریات آن را بی‌اعتبار می‌سازند.^{۱۸} بنابراین آفریننده وصف انسانی و غیر انسانی از آن رو که امری اعتباری است افکار عمومی است؛ چه اعتباریات اجتماعی به نوعی قضاوت جمعی نیازمند است و ریشه در افکار عمومی جامعه دارد. در واقع مردم هر عصر و زمانه، بسته به نوع تلقی و باوری که از منزلت و جایگاه انسان دارند، برخی از رفتارها را انسانی و پاره‌ای دیگر را غیر انسانی ارزیابی می‌کنند. البته این بدان معنا نیست که آموزه‌های دینی در سمت و سو بخشیدن به قضاوت عمومی در همه زمینه‌ها و از جمله انسانی بودن یا غیر انسانی بودن رفتاری، بی‌تأثیر است.

با این همه، در تفسیر مجازات‌های غیر انسانی نباید تنها به ارجاع به وجدان و بدهات بسنده نمود. می‌توان سنجه‌هایی را مطرح کرد که با تحلیل آنها بتوان به معنای روشن‌تری از مجازات غیر انسانی دست یافت. در زیر برخی از این سنجه‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲ - سنجه‌های مؤثر در تشخیص مجازات غیر انسانی

۱-۲ - درجه «خوار کنندگی» مجازات

میزان «خوار کنندگی» مجازات، تأثیر مهمی در انسانی بودن یا غیر انسانی بودن آن دارد. این پیوند آن چنان شدید است که به تعبیری می‌توان گفت مجازات غیر انسانی مجازاتی است که از درجه بالایی از خوار کنندگی بزهکار برخوردار باشد. به سخنی دیگر، مجازات از رهگذر برخورد شدید و غیر متعارف با کرامت انسانی است که وصف غیر انسانی را کسب می‌کند. با تأمل درباره‌ای از مثال‌هایی که پیشتر برای مجازات غیر انسانی برشمردیم، روشن می‌شود که این عامل حتی به تنهایی هم

می تواند مجازات را «غیر انسانی» کند.

تأکید ما بر این است که میزان و درجه خوارکنندگی است که مجازات را غیر انسانی می سازد؛ بنابراین صرف خوارکنندگی در حد معقول و متعارف مایه غیرانسانی شدن مجازات نیست؛ چه مجازات به خودی خود باید از درجه معقولی از تحقیر و خوارکنندگی برخوردار باشد.

به نظر می رسد تلاش برخی از مکاتب کیفری برای تهی ساختن مجازات از وصف «خوارکنندگی» حتی با انسان گرایی هم ناسازگار است. حتی اگر از هر ارزش دیگری چشم پوشی کنیم این کار به گونه ای روا داشتن تعرض به ساحت «انسان» است؛ زیرا عنصر «تعرض به حریم انسانی» در بسیاری از جرایم وجود دارد، بنابراین هرگاه به طور کلی بر تقلیل درجه خوارکنندگی مجازات ها تأکید کنیم، هزینه تعرض به حریم «انسان» را پایین آورده ایم. مقصود نگارنده این نیست که متجاوزان به حریم انسانیت را به طور غیر انسانی به کیفر برسانیم؛ این کار خطا است؛ زیرا اصول و قواعد، ما را از رفتار غیر انسانی با هر انسانی - حتی اگر بزهکار باشد - باز می دارد؛ مقصود این است که برخورداری مجازات از میزان معقول و متعارفی از «خوارکنندگی» از آن رو که هزینه تعرض به ساحت انسان را بالا می برد سودمند است و با قطع نظر از اهدافی که از اجرای کیفر انتظار می رود نوعی تلاش در راستای تأکید بر انسان گرایی و پاسداشت حرمت انسان نیز هست.

با توجه به آنچه گذشت به دشواری می توان فصل ممیز «مجازات های غیر انسانی» از «مجازات های موهن» را که در ماده پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر به طور جداگانه ذکر شده، بیان نمود. آنچه جدایی این دو مفهوم را دشوار می سازد این است که این دو واقعیت خارجی در بسیاری از موارد بر یک مجازات واحد صدق می کنند. این امر یکی بودن این دو مفهوم را به ذهن نزدیک تر می کند.

از آنچه گذشت این نکته نیز روشن می شود که وصف غیر انسانی بودن مجازات عمدتاً ناظر به کیفیت و شیوه مجازات است؛ هرچند - چنان که خواهد آمد - کمیت مجازات نیز

می تواند در غیر انسانی شدن مجازات مؤثر باشد.

۲-۲- شدت مجازات

بی گمان میان ملایم بودن مجازات با انسانی بودن آن پیوند وجود دارد. تا آن جا که «فوکو» در جایی انسانی بودن مجازات را نامی محترمانه برای «ملایمت» می داند و می گوید: «این اصل که نباید هرگز تنبیه ها و مجازات های غیر «انسانی» را بر مجرم اعمال کرد، مجرمی که حتی ممکن است خائن و هیولا باشد از همین جا ریشه می گیرد. اگر قانون باید از این پس به شیوه ای انسانی با فرد طبیعت شکن (hors nature) رفتار می کرد، حال آن که پیش از آن، عدالت به شیوه ای غیر انسانی با فرد «قانون شکن» (hors - La lois) رفتار می کرد به دلیل انسانیت عمیق نهفته در مجرم نیست، بلکه به دلیل تنظیم ضروری اثرها و نتایج قدرت است. بر مبنای عقلانیت اقتصادی است که باید کیفرها سنجیده شوند و تکنیک های مناسبشان تجویز شوند و انسانیت (humanite) نامی است محترمانه که به این اقتصاد و به این محاسبه های دقیق داده شده است. در واقع، انسانیت حداقل کیفر را تجویز می کند و سیاست این حداقل را توصیه می کند.^{۱۹} هرچند از برخی دیگر از سخنان فوکو چنین بر می آید که انسانی بودن مجازات الزاماً در رابطه با چگونگی عنصر «ملایمت» تعیین نمی شود.^{۲۰}

به هر رو، عنصر «ملایمت» و «خشونت» در موارد زیادی وضعیت مجازات را از نظر انسانی بودن یا غیر انسانی بودن روشن می سازد. در واقع با قطع نظر از هرگونه مصلحت سنجی در اجرای مجازات، انسانیتی که در انسان - حتی انسان مجرم - نهفته است، ما را ملزم می سازد که نتوانیم کیفر را با درجه بالایی از خشونت اجرا کنیم. البته ممکن است در عین حال، مصلحت هم همین را ایجاب کند؛ به این معنا که اهداف پیشرفته حقوق کیفری نوین همچون اصلاح بزهکار نیز از رهگذر مجازات ملایم به دست آید.

خشونت مجازات تنها در مورد کیفرهای بدنی مصداق پیدا نمی کند. اگر چه ملایمت و خشونت در مورد مجازات های

بدنی ملموس‌تر است، اما می‌توان مجازات‌هایی را یافت که هم غیر بدنی و هم غیر انسانی‌اند. شکنجه روحی برای ما مفهوم روشنی است و بسیاری از مصادیق آن هنوز هم رایج و شایع است. با این حال در کیفرهای بدنی، خشونت چنان جنبه عینی و محسوس دارد که به آسانی قابل فهم است؛ از این رو پیوند میان مجازات‌های بدنی خشن با مفهوم غیر انسانی، پیوند آشکاری است.

از نقطه نظر اصول و قواعد مربوط به تفسیر نیز یکی از مفاهیم نهفته در مجازات انسانی، عنصر «ملایمت» است؛ همچنان که «خشونت» یکی از عناصر مجازات «غیر انسانی» است؛ زیرا یکی از انتقادهای شدید اندیشمندان عصر روشنگری ناظر به خشونت در مجازات‌ها بود. متسکیو در «روح القوانين» مجازات‌های خشن بدنی را مورد انتقاد قرارداد و آنها را ویرانگر و غیر سودمند دانست؛ همان رویه‌ای که بعدها توسط روسو در «قرارداد اجتماعی» و بکاریا در «رساله جرایم و مجازات‌ها» به شدت دنبال شده است. تردیدی نیست که همین آموزه‌های توسعه یافته است که بعدها در اعلامیه جهانی حقوق بشر در شکل ماده پنجم آن تبلور یافته است.

در این جا یادآوری این نکته مناسب است که در زمینه به کار بستن سنجه «شدت و خشونت» برای تشخیص مجازات غیر انسانی باید به «عاطفه» و «احساس» سهم متناسب آن را داد. درست است که احساسات و تمایلات بویژه در مسلک فیلسوفان اخلاق شهودگرا در تعیین خیر و شر اخلاقی دارای نقش مهمی است^{۲۱}؛ اما به طور کلی در باب شناخت هنجارهای حقوقی به احساسات باید نقش کمتری داد. هنجار حقوقی به لحاظ رسالتی که در رابطه با تأمین نظم و انضباط جامعه بر دوش دارد، پایدارتر، خشک‌تر و انعطاف‌ناپذیرتر است. ضمن این که تجربه‌های اخلاقی ریشه عمیق‌تری در «فرد» دارند؛ حال آن که هنجارهای حقوقی بیشتر برخاسته از یک «وجدان جمعی» است^{۲۲}. هم از این رو هنگام قضاوت درباره مجازات‌ها باید به تمایلات و احساسات، میدان متناسب با آن را بدهیم و به هیچ رو مصلحت‌های اجتماعی را - که بر

خلاف میل و احساسمان گونه‌هایی از مجازات را مجاز و حتی لازم می‌شمرد - نادیده نینگاریم؛ چه بازشناسی تجربه‌های حقوقی باید جمعی باشد تا دستور و قاعده در اندیشه افراد جامعه معتبر و از حجیت برخوردار باشد.

البته روی دیگر این سکه آن است که به بهانه دستیابی به مقوله‌هایی همچون «نظم» و «مصلحت جامعه» به وضع مجازات‌هایی بپردازیم که وجدان اخلاقی شهروندان آن را خشن و افراطی می‌شمارد. در این صورت، دیر یا زود اخلاق به انقلاب بر علیه هنجار حقوقی می‌پردازد و آن را تغییر می‌دهد یا دست کم در نزد وجدان جمعی، بی‌اعتبار می‌سازد. تعیین حد وسط و اعتدال در این زمینه، بسیار دشوار است. تاریخ انباشته است از عصیان هنجارهای اخلاقی بر علیه هنجارهایی که کاملاً صورت قانونی و قراردادی داشته است.^{۲۳}

۲-۳- آشکار بودن مجازات

هر مجازات آشکاری الزاماً غیر انسانی نیست؛ ممکن است مجازاتی، پنهان و در عین حال غیر انسانی باشد. با این همه، معمولاً مجازات هرگاه به طور پنهانی و یا در معرض دید شمار کمتری از افراد جامعه اجرا شود، آسیب کمتری به شخصیت انسانی بزهکار وارد می‌کند. هر انسانی - جز آن که از طبیعت انسانی خود عدول کرده باشد - درست دارد بدی‌هایش پنهان بماند و شخصیتش در برابر انبوه مردم خوار نگردد.

بی‌گمان در دوران گذشته تأکید بی‌اندازه بر اجرای مجازات‌ها به صورت کاملاً آشکار یک جنبه غیر انسانی بودن مجازات‌ها بوده است. شاید هم درست‌تر این باشد که بگوییم آشکار بودن مجازات‌ها همچون ذره بینی بزرگ نما بود که غیر انسانی بودن مجازات‌ها را برملا می‌ساخت.

از نقطه نظر تحلیل جامعه شناختی، تأکید فراوان بر اجرای مجازات‌ها به صورت آشکار بیشتر به لحاظ کارکردهای سیاسی آن بوده است تا فواید اجتماعی کیفر. به گفته «فوکو» برگزاری نمایش اجرای کیفر به صورت آشکار بویژه هرگاه با اعتراف بزهکار به جرم در حضور مردم همراه باشد، محکوم را جارچی

مجازات به خودی خود غیرانسانی باشد، پیدا بودن مجازات این وصف را هرچه روشن‌تر می‌نمایاند. بنابراین مبحث مهم «تبلیغات مجازات» را از دریچه تأثیر آن بر وصف انسانی بودن مجازات می‌توان و باید مورد توجه قرار داد.

۴-۲- انگیزه و هدف از مجازات

انگیزه مسئولان اجرای مجازات تا چه اندازه در انسانی بودن مجازات یا غیر انسانی بودن آن دخالت دارد؟ بی‌گمان انگیزه‌های خیرخواهانه عامل مهمی است برای این که مجازات‌ها هرچه انسانی‌تر باشد. معمولاً قانونگذاران انسان‌گرا کیفرهای انسانی‌تری وضع می‌کنند، اما میان درستی انگیزه و انسانی بودن مجازات همیشه همراهی وجود ندارد. آیا می‌توان همه مجازات‌های غیر انسانی و خشن را که توسط ارباب کلیسا در اروپای پیش از رنسانس اجرا می‌شد ناشی از سوء نیت آنان دانست؟ شاید مجریان این کیفرها - یا دست کم بخشی از آنها - در اجرای مجازات‌ها انگیزه‌های دنیوی و سود جویانه‌ای مانند تحکیم موقعیت و جایگاه خود نداشته‌اند؛ اما به هر حال بسیاری از مجازات‌ها در عمل غیر انسانی بوده است.

از سوی دیگر روی آوردن به اجرای کیفرهای ملایم و انسانی الزاماً برخاسته از انگیزه‌های متعالی و انسان‌گرایانه نیست. مگر نمی‌شود حاکمان قدرت طلب و در عین حال زیرکی را یافت که تنها برای استمرار حکومت خود و پیشگیری از شورش شهروندان در برابر اجرای مجازات‌های خشن به تعدیل مجازات‌ها و انسانی کردن آن تن در داده‌اند؟ گمان نمی‌رود پیدا کردن چنین کسانی در تاریخ کار دشواری باشد. «فوکو» از جریانی خبر می‌دهد که در سده هیجدهم در کنار جریان اصلاح طلب اصلی، برای تخفیف و تعدیل مجازات‌ها تلاش می‌کردند. اقدامات این گروه - که بیشتر در درون حاکمیت فرانسه دارای جاه و منزلتی بودند - ناشی از حساسیت روی انسان و انسانی بودن مجازات نبود؛ بلکه هدف آنان عبارت بود از تبدیل تنبیه و سرکوب قانون شکنی‌ها به کار

محکومیت او می‌کند؛ گویا قوای عمومی حاکم برای اثبات جرم و اقناع وجدان عمومی - نسبت به این که جرمی ارتکاب یافته - از خود محکوم استمداد می‌جویند. این مراسم، فرصت مناسبی بود برای «قدرت» تا خود را نمایان سازد^{۲۴}. تاریخ انباشته است از صحنه‌هایی که در آن، تماشاچیان اجرای مجازات، منتظر رسیدن قاصد حامل عفو بزهکار از سوی پادشاه بوده‌اند^{۲۵}. در واقع، اینها همه تلاشی بوده است برای مجسم ساختن رابطه میان «قدرت» و «مجازات». با این همه از اجرای مجازات به طور آشکار می‌توان تحلیل‌های خوش بینانه‌ای هم ارایه داد؛ مانند این که مراسم اجرای مجازات به طور آشکار، جشن مردم برای اجرای قانون یا نظارت آنان بر اجرای قانون است.

به هر رو بررسی تاریخ تحولات مجازات‌ها نشان می‌دهد که رفته رفته کارکرد سیاسی مجازات اهمیت خود را از دست داده است. در واقع با گسترش آزادی و دموکراسی، دولت‌ها از رهگذر برخورداری از مقبولیت عمومی، اقتدار لازم را به دست آوردند و کمتر به اجرای مانور قدرت احساس نیاز نمودند. ضمن این که اجرای مجازات‌ها به صورت آشکار، کارکردهای منفی پنهانی نیز داشت. تأثیر بد اجرای مجازات‌های آشکار بر روح و روان تماشاچیان - بویژه در مورد مجازات‌های خشن - چیزی نیست که بتوان به آسانی از آن گذشت. مجازات‌های شدید مانند اعدام - بویژه هرگاه تکرار شوند - می‌تواند تأثیرات بدی بر بینندگان داشته باشد و خونریزی را پیش آنان در حد یک کار عادی تنزل دهد. لاشز (Lachez) در مجلس مؤسسان فرانسه در سال ۱۷۹۱ گفته بود: «مردمی که به دیدن جاری شدن خون عادت کرده‌اند، خیلی زود یاد می‌گیرند که نمی‌توان بدون خونریزی انتقام گرفت»^{۲۶}. افزون بر این همه، تأکید مکاتب کیفری حقوق جزای نوین مانند دفاع اجتماعی بر اصلاح بزهکار به جای فواید اجتماعی مجازات، رفته رفته بازار اجرای مجازات‌ها به طور آشکار را بی‌روتنی ساخته است.

به هر رو آشکاری مجازات این قابلیت را دارد که در مواردی به آن، وصف غیر انسانی بیخشد؛ ضمن این که اگر

کردی بقاعده و همسو با جامعه؛ نه تنبیه کمتر، بلکه تنبیه بهتر، شاید. تنبیهی با سخت‌گیری تخفیف یافته، اما در راستای تنبیهی فراگیرتر و ضروری‌تر؛ به تعبیر دیگر، جادادن عمیق‌تر «قدرت تنبیه» در پیکر اجتماعی.^{۲۷} پس این امکان وجود دارد که کسانی بدون انگیزه‌های انسان‌گرایانه در عمل برای انسانی کردن مجازات‌ها تلاش کنند.

با این حال از یاد نباید برد که تغییراتی که در نوع نگاه به مجازات رخ داده، در عمل، شکل و شیوه اجرای مجازات‌ها را - به شدت تحت تأثیر قرار داده است. شدت و خشونت مجازات‌ها آن‌گاه که هدف از کیفر، انتقام و حتی عدالت باشد با زمانی که تأکید اصلی بر اصلاح بزهکاران باشد، متفاوت است. به دلیل همین رابطه تنگاتنگ میان هدف از مجازات و شکل و شیوه اجرای آن بود که اندیشمندانی مانند متسکیو، روسو و بکاربا با کیفرهای خشن به مخالفت برخاستند. مطالعه تاریخ تحولات دیدگاهها پیرامون اهداف مجازات‌ها نشان می‌دهد که شکل و شیوه اجرای مجازات‌ها دقیقاً از اهداف مجازات‌ها تأثیر پذیرفته است. بلکه به اعتباری می‌توان گفت: مبحث انسانی بودن مجازات‌ها زیر مجموعه‌ای از بحث اهداف مجازات‌ها است. به این معنا که همه اهدافی که مجازات را توجیه می‌کنند، تنها قادرند مجازات را تا مرزی تجویز کنند که به انسانیت انسان - حتی انسان بزهکار - آسیب وارد نشود. اگر همه چیز برای تأمین مصالح انسان - خواه فرد انسانی یا جامعه انسانی - است، پس چرا اجازه دهیم مجازات، حریم انسان را هم در نوردد؟ بنابراین حتی با دست آویختن به ارزش‌های درجه اولی مانند عدالت هم نمی‌توان کسی را به طور غیر انسانی مجازات نمود. به گفته «فوکو»، انسان و انسانی بودن، مرز قانونی قدرت تنبیه است؛ نه مرزی که برای اصلاح انسان باید بدان دست یافت؛ بلکه مرزی که برای احترام گزاردن به او باید دست نخورده باقی بماند.^{۲۸}

اکنون که مفهوم مجازات غیر انسانی تا اندازه‌ای روشن شد مناسب است به طور گذرا به مطالعه تاریخی این پدیده بپردازیم. این بحث، تنها جنبه تاریخی ندارد؛ بلکه زمینه را

فراهم می‌سازد تا بتوانیم به این پرسش مهم پاسخ گویم که: «آیا مفهوم مجازات غیر انسانی مفهومی است ثابت یا متغیر؟»

۳ - فیلسوفان یونان باستان و انسان‌گرایی در مجازات

رگه‌هایی از انسان‌گرایی در مجازات در اندیشه فیلسوفان عصر یونان باستان به چشم می‌خورد. طبیعی است این ایده‌ها فاقد شفافیتی است که در آثار اندیشمندان عصر روشنگری وجود دارد؛ بلکه گاه مبهم و تا اندازه‌ای تناقض‌آمیز جلوه می‌نماید. ارسطو به بازتاب اجتماعی مجازات‌های توهین‌آمیز اشاره نموده و این‌گونه مجازات‌ها را از آن رو که به شورش و انقلاب می‌انجامد مورد نقد قرار داده است. او شورش مردم شهرهای «هراکله» و «تب» را نمونه آورده، گفته است: «در هر دو شهر دو مرد را به گناه زنا مجازات کردند، اما شیوه مجازات بسیار و هن آور بود؛ به این معنا که دستان دو گناهکار را در یکی از میدان‌های عمومی به دو تیر بستند و برگردنشان حلقه‌های آهنین آویختند.»^{۲۹}

یکی از دل‌مشغولی‌های اندیشمندان عصر یونان باستان از جمله افلاطون این بوده است که چگونه ناخوشایندی حاصل از اجرای مجازات را توجیه کنیم؟ - به گفته ژان پرادل: «همواره در قانون جزا - تضادی وجود داشته است؛ زیرا قانون جزا از آن رو که به عدالت، جامعه عمل می‌پوشاند زیبا است و از آن رو که به تحمیل درد و رنج میبادرت می‌کند، زشت است. به نظر افلاطون هرگاه مجازات نه به منظور رنجاندن، بلکه به منظور اصلاح بزهکار اجرا شود این تضاد از بین می‌رود... توجه به اصلاح مجرم، افلاطون را بر آن می‌دارد که محرومیت از حقوق و مصادره اموال را به این جهت که فرد را شدیداً تحت فشار قرار می‌دهد از قلمرو مجازات خارج سازد.»^{۳۰}

گویی افلاطون، انگیزه خیر در مجازات را ترمیم بخش خشونت و غلظت آن می‌دانسته است؛ با این حال او سفارش می‌کند که نسبت به بزهکاران مانند یک حیوان و حسی به انتقام‌گیری عاری از دلیل و عقل تن در ندهیم.^{۳۱} پرتاگوراس و

جامعه شناس نامی معتقد است: «همه علوم و فنون، فلسفه، و جهان همه زاینده مذهب است.»^{۳۷} امروزه رابطه میان دین و تمدن یکی از مسایل بسیار جدی علوم انسانی به خصوص تاریخ علم الاجتماع و انسان شناسی است و مورد توجه جامعه شناسانی همچون ماکس وبر، دورکیم، لوی برول و... قرار گرفته است.^{۳۸} بویژه بررسی نقش اسلام در این باره از اهمیت در چندان برخوردار است. به گفته شادروان شریعتی، تاریخ و تمدن اسلام «واسطه العقد» تاریخ عمومی انسان است و وارث تمدن های کهن بشری است. اسلام، میراث بین النهرین، مصر، هند و چین، ایران، یونان و رم را فرا گرفته و آن را در قالب تمدن خویش ریخته و پس از آن که خود به کهولت و انحطاط رفته، همه را به تمدن جدید غربی سپرده است و بدین صورت، اسلام ناقل تجربیات معنوی و مادی انسان قدیم است به انسان امروز؛ و شناخت دقیق آن، کیفیت این انتقال را که بسیار مهم است بر ما روشن می سازد.^{۳۹}

به هر رو حتی با مروری کوتاه بر آموزه های ادیان ابراهیمی روشن می شود که تعلیمات این ادیان در انسانی شدن مجازات ها بسی مؤثر بوده است. اصولاً ادیان الهی همواره بر نوعی انسان گرایی و تکریم انسان تأکید داشته اند. به گفته یکی از نویسندگان، برداشت مدرن از انسان و تأکید بر انسان گرایی ریشه در برداشت های دینی دارد، هر چند برخی این مسأله را بی اهمیت جلوه می دهند.^{۴۰} برای اذعان به درستی این ادعا کافی است مهمترین قانون قبل از شریعت موسی علیها السلام (۱۳ قرن قبل از میلاد) یعنی قانون حمورابی (۱۷۹۲ - ۱۷۵۰ ق. م) را با تورات مقایسه کنیم. اگرچه در قانون حمورابی بر عدالت و اراده الهی بر اجرای عدالت تأکید می شود، اما از انسان گرایی در مجازات خبر چندانی نیست. این در حالی است که در تورات انسان شبیه به خداوند است و همه جهان برای او خلق شده است.^{۴۱} در انسان شناسی تورات، قایل با کشتن هابیل، ملعون و مطرود می شود و حتی زمین خدا به قاتل، محصول نمی دهد و آدمکش همواره آواره و پریشان خواهد بود.^{۴۲} از منظر تعالیم تورات، انسان باید قداست خود را حفظ کند؛ چون منسوب به

سینیک (seneque) فیلسوف و آموزگار نرون امپراطور رمی هم در تأیید دیدگاه های افلاطون گفته اند: «اگر کیفر مقصران را کاهش دهیم می توانیم آنان را آسان تر اصلاح کنیم؛ زیرا وقتی فرد، اعتبار و آبروی خود را کاملاً از دست نداده است، در رفتار و کردار خویش، دقت و مراقبت بیشتری به خرج می دهد.»^{۴۳} تراژدی نویسان یونان نیز گهگاه اندیشه های افلاطون را تأیید کرده اند. اورپید (Euripid) - شاعر تراژدی گوی یونان باستان - در «تضرعات» یکی از شخصیت های خود را این چنین به سخن می آورد: «تو را برای قضاوت بدی هایم برنگزیدم، بلکه به این منظور که آنها را درمان کنی، اگر ثابت شد که من بد رفتار کرده ام؛ نه این که به تنبیه یا جریمه من پردازی، بلکه هدفم این است که بتوانم از آن بهره ای به نفع خود کسب کنم.»^{۴۴}

افلاطون از قوانین جزا بیشتر منظور طبئی دارد، به این معنا که مجرمان در نظر وی، مردمی مریض می باشند.^{۴۵} این رویکرد، خود رویکردی انسان گرایانه است؛ اما برخی از توصیه های افلاطون درباره بزه کاران با انسان گرایی سازگار نیست؛ برای نمونه او درباره تهدستانی که ممکن است دست به شورش بزنند می گوید: «راه سهل تر و بی دردتر به عقیده ما این است که قانونگذار همه کسانی را که به سبب تهدستی هر دم آماده اند پیرو افرادی گردند که مردم را بر ضد توانگران می شورانند به آرامی و مهربانی و به بهانه تأسیس شهری نو بنیاد از جامعه دور کنند»^{۴۶} سفارش او به بیرون انداختن نعش عریان قاتل اعدام شده در بیرون شهر نیز از همین دست توصیه ها است.^{۴۷}

با این حال، همین رگه های انسان گرایی - هرچند به صورت خفیف - دست مایه اندیشمندان عصر روشنگری شده و توسعه یافته است.

۴ - نقش ادیان در انسانی تر کردن مجازات ها

جا دارد به مناسبت موضوع این همایش این نکته را یادآور شویم که نقش ادیان الهی در گسترش و تعالی معرفت بشری و شکوفایی تمدن ها، نقش ممتازی است؛ تا آن جا که دورکیم

خداوند است.^{۴۳}

این مایه های انسان گرایی در مجازات ها تأثیر داشته است. از همین رو در بیان راز تشریح قصاص آمده است که: «کشتن انسان جایز نیست؛ زیرا انسان شبیه خدا آفریده شده است.»^{۴۴} تا آن جا که نگارنده تتبع نمود تورات اولین قانون الهی است که از تحقیر بی اندازه بزهکار منع می کند؛ در سفر تثیبه، باب ۲۵، آیات ۱ - ۳ آمده است: «هرگاه بین دو نفر نزاعی درگیرد و آنها به دادگاه بروند، دادگاه باید مجرم را محکوم نماید و بی گناه را تبرئه کند. اگر مجرم مستحق شلاق خوردن باشد باید قاضی به او دستور دهد که دراز بکشد و به نسبت جرمی که انجام داده، تا چهل ضربه شلاق بخورد، ولی نباید بیش از چهل ضربه شلاق بزند؛ مبادا برادران در نظر شما خوار گردند.»

این رویکرد در واقع تلاش برای جلوگیری از تحقیر بی اندازه بزهکار و انسانی کردن مجازات است. تلاش تعلیمات حضرت موسی علیه السلام برای تغییر اهداف مجازات ها از «انتقام» به «ارعاب و بازدارندگی عمومی» و مبارزه با انتقام های شخصی و خصوصی،^{۴۵} را باید گامی در راستای تعدیل، تلطیف و انسانی تر کردن مجازات ها ارزیابی نمود.

برخی بر این باورند که تورات در بهادادن به فرد و انسان نقش مهمی نداشته است. یکی از نویسندگان در این باره گفته است: «مسیحیت در تکوین فرد گرایی دینی مؤثر بوده، ولی در دین یهود به این نکته مطلقاً توجهی نشده است؛ چه در تورات، همه جا قوم اسرائیل (نه افراد) طرف خطاب قرار گرفته اند.»^{۴۶} این گفته، قابل انتقاد به نظر می رسد؛ زیرا درست است که شریعت یهود، آیینی قوم گرا است؛ اما این مسأله با فرد گرایی و تکریم انسان - دست کم در محدوده همان قوم - منافات ندارد. ضمن این که آیات متعددی از تورات تأکید می کند که بنی اسرائیل با غریبانی که در میان آنان زندگی می کنند، مساوی اند. جرم انگاشتن آدم ربایی و برده قرار دادن فرد آزاد و تعیین کیفر اعدام برای مرتکب آن^{۴۷} را نیز می توان نوعی انسان گرایی به شمار آورد.

بلی نمی توان نادیده انگاشت که مایه های فرد گرایی و

انسان گرایی در آموزه های انجیل پر رنگ تر است. عیسی علیه السلام به رغم تأکیدهای زیادی که بر تثبیت مقررات شریعت موسی می نمود، به گونه ای بر فرد گرایی و تلطیف مقررات تورات می کوشید؛ او خود می گفت: «کسانی که در شریعت موسی استاندند و حال شاگرد من شده اند، از دو گنج کهنه و نو برخوردارند، گنج کهنه تورات است، و گنج نو، انجیل.»^{۴۸}

هر چند به گمان نگارنده، کاهنان یهود هیچ گاه به عیسی علیه السلام فرصت ندادند تا او گوهرهای این گنج نوین را به بشریت هدیه نماید. او برای اولین بار از توبه و بخشودگی گناهان سخن به میان آورد و گفت: «اگر کسی حتی به من کفر بگوید و یا گناه دیگری مرتکب شود، امکان بخشایش او وجود دارد، اما بی حرمتی به روح القدس هیچ گاه بخشیده نخواهد شد؛ نه در این دنیا و نه در آن دنیا»^{۴۹}. از منظر انجیل موجود، برخی از مقررات موجود در شریعت یهود، نه احکامی جاودانه که احکامی متناسب با مردمی سنگدل و بی رحم بوده است.^{۵۰} تعلیمات عیسی علیه السلام بر عنصر «عدالت» و «محبت» تأکید می نماید، تا قوانین و مقررات خشک، تلطیف و همراه با رحمت شود.^{۵۱}

آن حضرت در فضایی بر رحمت و عطف تأکید می ورزید که کاهنان عنود و سختگیر یهود سراسیمه به دنبال تنها یک جمله از او بودند تا وی را به اتهام تغییر و تحریف شریعت موسی علیه السلام مرتد بخوانند و حکم اعدامش را صادر کنند؛ همان کاری که سرانجام به گمان خود انجام دادند. با این همه او در فرصت هایی که پیش می آمد بر مایه های انسان گرایی و تلطیف احکام و مقررات و از آن جمله احکام کیفری تأکید می ورزید. برای نمونه به ماجرای زیر بنگرید:

«عیسی به کوه زیتون بازگشت، ولی روز بعد صبح زود به خانه خدا رفت، مردم نیز دور او جمع شدند. عیسی نشست و مشغول تعلیم ایشان شد. در همین وقت، پسران قوم و فریسیان، زنی را که در حال زنا گرفته بودند کشان کشان به مقابل جمعیت آوردند و به عیسی گفتند: استاد! ما این زن را به هنگام زنا گرفته ایم، او مطابق قانون موسی باید کشته شود؛

چه تمام‌تر تنها راه سعادت جامعه و صیانت از آن و موجب خشنودی خداوند است. گویی عیسی علیه السلام آن‌دم که در حضور مردم و زن گناهکار با انگشت بر روی زمین نقاشی می‌کرد حکم واقعی خدا را که شرایط، اجازه بیانش را نمی‌داد؛ تنها بر زمین نقش می‌نمود؛ مگر کم بوده‌اند پیامبران، پیشوایان و مصلحانی که پیامی را که برای جان‌ها و دل‌ها آورده بودند، تنها به کوه‌ها و بیابان‌ها بازگو کردند و اندوهگین جان سپردند؟

به هر رو با همه محدودیت‌هایی که فرا روی عیسی علیه السلام بود آموزه‌های کلی او مبنی بر رحمت و عطف، سر آغاز فصل نوینی از انسان‌گرایی در مجازات شد. بنابراین سخن برخی از محققان که در تحلیل تاریخی انسان‌گرایی در مجازات، این رویکرد را به آموزه‌های حضرت مسیح علیه السلام برگردانده‌اند^{۵۳} سخن‌گزافی نیست؛ هرچند نباید نقش تعلیمات حضرت موسی علیه السلام را در بنیانگذاری این رویکرد نادیده انگاشت.

در باره تأثیر اسلام بر انسان‌گرایی در مجازات سخن بسیار است. آنچه در این فرصت کوتاه می‌توان گفت این است که آموزه‌های اسلامی در زمینه انسان‌گرایی افق‌های وسیعی را گشود. در تورات، انسان موجودی است که به صورت خداوند آفریده شده؛ اما در قرآن مجید انسان جانشین خداوند در زمین است^{۵۴}؛ در منطق قرآن کریم همه فرزندان آدم، مکرم و محترمند.^{۵۵} روح خداوند در انسان دمیده شده و مسجود فرشتگان قرار گرفته است.^{۵۶}

این انسان‌گرایی در مقوله مجازات نیز تأثیر گذاشت و مجازات‌ها را انسانی‌تر کرد. البته کسانی که آگاهی درستی از آموزه‌های اسلامی ندارند، از این سخن دچار شگفتی می‌شوند؛ بویژه آنان که با اثر پذیری از تبلیغات مغرضانه هرگاه، از مجازات‌های اسلامی سخن به میان می‌آید، تنها اعدام، سنگسار، تازیانه و قطع دست و پا در ذهنشان تداعی می‌کند. مطمئناً این دیدگاه ناشی از عدم شناخت درست اسلام است. اگر بخواهیم بدانیم اسلام برای انسانی کردن مجازات‌ها چه گام‌هایی برداشته است باید محیط تولد اسلام را به خوبی بشناسیم و تغییرات شگرفی را که اسلام در زمینه نگرش به

ولی نظر شما چیست؟ آنان می‌خواستند عیسی چیزی بگوید تا او را به دام بیندازند و محکوم کنند؛ ولی عیسی سر را پایین انداخت و با انگشت بر روی زمین چیزهایی می‌نوشت. سران‌قوم با اصرار خواستند که او جواب دهد. پس عیسی سر خود را بلند کرد و به ایشان فرمود: بسیار خوب آن قدر بر او سنگ بیندازید تا بمیرد، ولی سنگ اول را کسی به او بزند که خود تا به حال گناهی نکرده است. سپس دوباره سر را پایین انداخت و به نوشتن بر روی زمین ادامه داد. سران قوم از پیر گرفته تا جوان، یک یک بیرون رفتند تا این که در مقابل جمعیت فقط عیسی ماند و آن زن. آن گاه عیسی بار دیگر سر را بلند کرد و به زن گفت: آنانی که تو را گرفته بودند کجا رفتند؟ حتی یک نفر هم نماند که تو را محکوم کند؟ زن گفت: نه آقا! عیسی فرمود: من نیز تو را محکوم نمی‌کنم، برو و دیگر گناه نکن.^{۵۷}

ما در تورات از چنین رویکردهایی اثری نمی‌بینیم. اما به راستی عیسی علیه السلام با اتخاذ چنین شیوه‌ای می‌خواست بنی اسرائیل را با کدام حقیقت آشنا سازد؟ آیا او تنها می‌خواست این نکته را بیان کند که اجراکنندگان مجازات خود باید پاک و بی‌گناه باشند؟ اگر چنین بود چرا خود زنی را که با سکوت خویش به طور ضمنی به ارتکاب گناه اعتراف می‌نمود، مجازات نکرد؟

شاید عیسی علیه السلام این مسأله را که اجراکنندگان مجازات، خود باید پاک باشند دستاویزی قرار داد تا به بنی اسرائیل، انشان‌شناسی و سیاست کیفری نوینی را بیاموزد. سیاستی که بهای بیان آن به طور واضح و با همه ابعاد و آثارش جان پاک عیسی علیه السلام بود؛ جانی که او از جانب خداوند مأمور به نگهداری آن بود. این تنها یک احتمال نیست؛ برابر آنچه انجیل کنونی به ما گزارش می‌دهد کاهنان یهود سراسیمه عیسی علیه السلام را تحت تعقیب قرار داده بودند تا با استناد به این که او حکمی بر خلاف مقررات موسی علیه السلام بیان کرده است؛ حکم ارتداد او را صادر کنند. شاید او با این رویکرد می‌خواست افق نوینی از «ترحم»، «انسان‌گرایی» و «عاطفه» را در برابر دیدگاه مردمی بگشاید که گمان می‌بردند اجرای مجازات با شدت و حدت هر

مجازات و کارکردهای آن پدید آورده مورد کنکاش قرار دهیم. برای نمونه سالها است که برخی از نویسندگان غربی در نوشته های خود، تعالیم اسلامی را از آن رو که بر قصاص تأکید می نمایند مورد حمله قرار می دهند و آن را خشن و غیر انسانی می خوانند؛ اما آنان از نظر مطالعات تاریخی به این نکته توجه نکرده اند که تأثیر مهم قصاص در جامعه آن روز این بود که مجازات بزهکاران را قانونمند کرد. در جامعه ای که افراد قبیله مقتول برای کشته شدن یک نفر حاضر بودند همه قبیله قاتل را نابود کنند و نسبت به انتقام های بی حد و حصر حریص بودند، اسلام تأکید کرد که مجازات جانی باید درست به اندازه جنایت او باشد، معنای قصاص جز این نیست. افزون بر این، اسلام در کنار «قصاص» بر عفو هم به شدت تأکید نموده است^{۵۷}، به گفته مفسر بزرگ قرآن علامه طباطبائی رحمه الله لحن قرآن مجید در مورد عفو، لحن تربیت است؛ یعنی مردم را به این سو سوق می دهد که از انتقام و قصاص بپرهیزند و جانی را عفو کنند^{۵۸}. ولی این تأکیدها هیچگاه مورد توجه قرار نگرفته است. به نظر می رسد حتی تعالیم عیسی علیه السلام هم در زمینه قصاص دقیقاً همین سیاست کفیری را برگزیده است؛ زیرا عیسی علیه السلام ضمن تأکید بر این که نمی خواهد احکام شریعت برادرش موسی علیه السلام را تغییر دهد^{۵۹} بر عفو و گذشت تأکید می کرد.^{۶۰} با توجه به این که قصاص در شریعت حضرت موسی علیه السلام نیز تشریع شده بود نمی توان در این زمینه میان احکام قرآن مجید با انجیل تفاوت آشکاری مشاهده نمود.

مجازات هایی مانند سنگسار کردن و قطع دست نیز در جامعه آن روز و بسیاری از قوانین قبل از اسلام رایج بود^{۶۱} و اسلام تنها در موارد نادری - آن هم با شرایط بسیار سخت - با اجرای آن موافقت نمود؛ این شرایط چندان سخت گیرانه است که در عمل اجرای آنها نوعی محال عادی است.

در حقوق کفیری اسلام اکثریت جرایم زیر عنوان «تعزیر» طبقه بندی می شود؛ تعزیر، مجازاتی است که چند و چون آن کاملاً از عرف و شرایط زمان و مکان تأثیر می پذیرد. بی گمان یکی از آثار مثبت این رویکرد، فراهم آوردن زمینه برای

گسترش روند انسانی شدن مجازات ها است؛ زیرا چنان که برخی از فقیهان تصریح نموده اند شکل و شیوه کفیر تعزیری تابع عرف است؛^{۶۲} بنابراین بر مبنای پذیرش اصل کرامت انسانی^{۶۳} اگر رفتاری در باور عمومی مردم زمانه ای هتک حرمت و کرامت انسانی تلقی شود نمی توان آن را نسبت به بزهکار اعمال نمود. این رویکرد اسلام، زمینه را فراهم ساخت تا چند و چون مجازات ها از عقلانیت و احساسات جمعی جامعه متأثر شود. چنان که می دانیم در قلمرو حقوق، گشودن چنین روزنه هایی، نور خاصی را بر قواعد حقوقی می تاباند و آنها را از خطر فرسودگی و کهنگی می رهااند.

هرچند - به گمان نگارنده - اسلام در این زمینه هم دچار نوعی مظلومیت و بد فهمی شد. نمونه ای از این مظلومیت، بخش های قابل توجهی از قانون مجازاتی است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران به تصویب رسیده است. با آن که می توان چند و چون مجازات های تعزیری را متناسب با شرایط زمان و مکان تغییر داد، اما تدوین کنندگان این قانون برای اکثریت جرایم مقتوجب تعزیر، مجازات تازیانه را وضع نموده اند و در نتیجه به باور عمومی چنین تلقین شده که اسلام در زمینه مجازات هیچ تأسیسی جز تازیانه ندارد. این در حالی است که پیشوای مسلمانان علی علیه السلام قرن ها پیش، تازیانه را مجازاتی متناسب با شأن حیوان دانسته است^{۶۴} و در واقع به گونه ای بر استثنایی بودن و خلاف اصل بودن آن تأکید نموده است.

از سوی دیگر بر پایه یک ضابطه فقهی هرگاه تأدیب بزهکاران با مجازات ملایمتر ممکن باشند، روی آوردن به مجازات شدیدتر روا نیست^{۶۵}؛ زیرا بر پایه موازین اسلامی اصل بر این است که تصرف در شؤون مربوط به جان و مال مردم - از سوی هر کسی حتی حاکم اسلامی - امری بر خلاف اصل است. بنابراین به اقتضای این اصل، مجازات شدیدتر از آن رو که نیازمند به تصرف بیشتری در تن و جان افراد است نیازمند به دلیل است. برخی از فقیهان تصریح نموده اند که در مجازات های تعزیری هرگاه بزهکار با گونه های دیگری از کفیر

تأدیب شود، روی آوردن به تازیانه و تنبیه بدنی روانیست.^{۶۶} آشنایان به مبانی اسلامی نیک می‌دانند که حتی در مورد مجازات‌های ثابت (حدود) نیز قواعد و ضوابطی وجود دارد که با استناد به آنها می‌توان از اجرای مجازات تازیانه - در موارد بسیار نادری که پیش بینی شده - چشم پوشی کرد. بلکه این چشم پوشی در مواردی ممکن است جنبه الزامی به خود بگیرد.

گام دیگر اسلام در زمینه انسانی کردن مجازات‌ها، تعدیل درجه تزییل و خوارسازی مجازات است. برابر آموزه‌های اسلامی، عنصر تحقیر در مجازات نباید کاملاً از بین برود^{۶۷}، اما این تزییل نباید با اصل کرامت انسان ناسازگار باشد. مطالعه در شیوه برخورد پیشوایان دین با بزهکاران در درستی این دیدگاه جای تردید باقی نمی‌گذارد. پیامبر ﷺ مردم را از بدگویی به بزهکاری که به کیفر رسیده بود منع می‌کرد^{۶۸}. علی علیه السلام نیز همین شیوه را ادامه می‌داد. آن حضرت مردم را از لعن کردن سراجۀ همدانی که رجم شده بود جلوگیری کرد.^{۶۹} شاید از همین روایت که در اسلام بر اجرای مجازات‌ها در حضور انبوه فراوان مردم تأکید نشده است. تنها در اجرای چند کیفر که شمار آنها به انگشتان دو دست هم نمی‌رسد بر حضور گروهی از مؤمنان در مراسم اجرای کیفر تأکید شده است. در این موارد؛ حضور سه نفر و حتی بنابر قولی حضور یک نفر هم برای اجرای مجازات کافی است^{۷۰}. بنابراین در اجرای بیشتر مجازات‌ها اصلاً نیازی به حضور تماشاچی نیست؛ مگر این که حاکم اسلامی، اجرای مجازات به طور آشکار را برای مصلحتی همچون ارباب عمومی لازم ببیند.

در سیره پیشوایان دینی بویژه تأکید بر این است که مجلس اجرای مجازات به محفل جشن و پایکوبی افراد هرزه تبدیل نشود. چنان که پیشتر گذشت در گذشته تاریخ بشر یک رسم رایج در اجرای مجازات‌ها این بود که تماشاچیان با هلهله و شادی و ابراز انواع تحقیر و آزارها بر عذاب جسمی و روحی بزهکار می‌افزودند. این کار تا پیش از رنسانس با شدت و حدت هر چه تمامتر در اروپا رایج بود.^{۷۱} اما اسلام سال‌ها قبل با آن به

رویارویی پرداخت. در یک مورد که علی علیه السلام قصد داشت در بصره بر مردی حد اجرا کند، جمعی از مردم به آن جا هجوم آوردند، علی علیه السلام به قنبر فرمود: بین اینها چه می‌خواهند؟ قنبر گفت: اینها برای تماشای اجرای حد آمده‌اند. علی علیه السلام خطاب به آنها فرمود: آفرین مباد بر چهره‌هایی که تنها در بدی‌ها حضور می‌یابند، اینها آدم‌های فضولند، قنبرا آنان را از من دور ساز.^{۷۲} امیرالمؤمنین علیه السلام در موارد زیادی پیش از اجرای مجازات، اعلام می‌کرد کسی که حدی بر عهده دارد حق ندارد مجری مجازات باشد، یعنی همان چیزی که سیره پیامبر ﷺ و روکش حضرت عیسی علیه السلام بود^{۷۳}. این کار در عمل باعث می‌شد تا افراد هرزه و تبه‌کار که مایل به دیدن خواری دیگران بودند در مراسم اجرای مجازات حاضر نشوند.

انسان در این ساز و کارها طراحی مدلی را می‌بیند که امروزه مرفقی‌ترین شیوه اجرای مجازات‌ها شناخته می‌شود. بنابر این، دیدگاه نویسندگانی همچون فوکو که می‌گویند: «باید مجازات‌ها یک مدرسه باشند نه جشن، باید کتابی همواره باز باشند نه مراسم»^{۷۴} از نظر کسی که با آموزه‌های اسلامی آشنا است حرف درستی است اما دیدگاه نوی نیست؛ زیرا مایه‌های این نگرش به خوبی در آموزه‌های اسلامی موجود است؛ هرچند به این شفافیت و صراحت بیان نشده است.

از نظرانگیزه اجرای مجازات نیز حاکمان راستین اسلامی هرگز از اجرای مجازات در راستای تشفی و عقده‌گشایی از شهروندان بهره نمی‌بردند. علی علیه السلام هرگاه متوجه می‌شد بزهکار عذری دارد که شایسته کیفر نیست شادمان می‌شد.^{۷۵} آن حضرت حتی در دورانی که تصدی حکومت را بر عهده نداشت توصیه می‌کرد تا پیش از اجرای مجازات باز هم از بزهکار سؤال شود، شاید او عذری داشته است که با توجه به آن شایسته کیفر نباشد.^{۷۶} پیشوایان اسلام پس از اجرای مجازات نسبت به بزهکاران به آنها نگاه لطف و رحمت داشته‌اند و نه نگاه تحقیر و غضب. ابن عربی می‌گوید: «قاضی از آن رو از اجرای حد خرسند می‌شود که می‌بیند با اجرای مجازات، عذاب اخروی را از بزهکار دفع نموده‌است و اگر جز

این باشد، بیمار است. بنابراین حاکمی که برای خدا خشم می‌ورزد هرگاه حدّ اجرا نمود نسبت به بزهکار سراسر رحمت می‌شود.^{۷۷} حتی در مورد زنا که اسلام حسّاسیت شدیدی نسبت به آن دارد و قرآن مجید از رأفت ورزیدن به زانی منع می‌کند^{۷۸} به هیچ رو مقصود این نیست که با وی به قساوت و سنگدلی رفتار شود؛ بلکه مقصود این است که مبدا ترحم به وی مانع اجرای مجازات شود، و گرنه حتی هنگام اجرای مجازات هم بزهکار مورد رأفت قرار می‌گیرد. ملاحظات انسانی زیادی که در اجرای مجازات‌ها مورد توجه قرار گرفته و فقیهان در کتاب‌های فقهی به بخشی از آن اشاره نموده‌اند، درستی این باور را گواهی می‌نماید.^{۷۹}

در این جا مناسب است این نکته را یاد آور شویم که اسلام ملاحظات انسانی را نسبت به بزهکاران روا می‌دارد؛ و این، عمق نگاه مکتب و آیین اسلام نسبت به انسان و میزان حرمت و کرامت وی را نشان می‌دهد؛ و گرنه اکتفا نمودن به اکرام و احترام انسان‌های فرزانه و با پروا امری عادی است. برخی از اندیشمندان با تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و کرامت ارزشی بر این نکته اصرار نموده‌اند که کرامت ذاتی و خدا دادی انسان در اثر گناه و جنایت زایل می‌شود.^{۸۰} با قطع نظر از این پرسش که امر ذاتی چگونه زایل شدنی است، اگر مقصود این باشد که گناهکار و جنایتکار از مقام انسانیت سقوط می‌کند و مستحق رفتار غیر انسانی می‌شود سخن درستی نیست؛ زیرا انسانی بودن یک رفتار الزاماً با معیار این که آن رفتار نسبت به چه کسی اعمال می‌شود تعیین نمی‌شود؛ ترحم بر انسان بزهکار، نیز ممکن است رفتاری اخلاقی و انسانی ارزیابی شود. چنان که ترحم بر حیوانی پلید و وحشی نیز در شرایطی متصف به وصف انسانی می‌شود. بر همین پایه، می‌توان تصور نمود که گونه‌ای از رفتار با جانی و حتی حیوانی درنده، غیرانسانی باشد. ضمن این که روشن نیست ارتکاب چه نوع خیانت و جنایتی، کرامت انسان را سلب می‌کند؟ در این صورت ممکن است حکومت‌های اقتدارگرا ارتکاب هرگونه بزه‌ای از سوی شهروندان را دست‌آویزی برای اهانت و تحقیر بزهکار قرار

دهند. همچنین روشن نیست که آیا کرامت در صورت زایل شدن مطلقاً زایل می‌شود یا زوال آن نسبی است؟ به هر رو چنین استثناهایی بر اصل کرامت انسانی که به شدت مورد تأیید خود این گونه نویسندگان قرار گرفته افزون بر آن که مبهم است، مبنای روشنی ندارد؛ پذیرش اصل کرامت انسانی به معنای آن است که هر انسانی از آن رو که انسان است مستحق گونه‌ای از تکریم و حرمت است.

باری اگر سنجه‌های مجازات انسانی را ملایمت، تعدیل درجه تذبذب و خوار کنندگی، پنهان بودن و تأکید بر انگیزه و نیت خیر مجریان مجازات بدانیم؛ اسلام در همه این زمینه‌ها گام‌های بلندی برداشته است، هرچند به گمان نگارنده این جهت‌گیری‌ها بعدها متناسب با شرایط زمان و مکان بارور نشده و توسعه لازم را نیافته است.

۵- رنسانس و انسان‌گرایی در مجازات‌ها

تلاش‌هایی که از عصر روشنگری تاکنون در باره انسانی‌تر کردن مجازات‌ها صورت گرفته را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد؛ برخی از این تلاش‌ها از سوی کسانی صورت گرفته که مستقیماً نسبت به انسانی کردن مجازات‌ها دغدغه جدی داشته‌اند؛ بخش دیگر، تلاش‌هایی است که صاحبان آن چه بسا انسانی کردن مجازات را مورد توجه قرار نداده‌اند، اما تحلیل آنها از جرم، مجازات یا بزهکار به گونه‌ای بوده است که در عمل آنها را در شمار طرفداران مجازات انسانی قرار داده است. برای نمونه در تلاش‌های بنیانگذاران مکتب تحقیقی تأکید بر ملایمت در مجازات‌ها چندان برجسته نیست؛ اما ارزیابی آنها از پدیده مجرمانه و نقشی که برای عوامل طبیعی و وراثتی مجرم و تحقق جرم قایل می‌شوند در عمل به تأکید بر ملایمت در مجازات‌ها می‌انجامد. از اندیشمندان گروه اول می‌توان از مبیون، متسکیو و بکاریا یاد کرد. در نوشته‌های این سه اندیشمند، روح نفرت از مجازات‌های خشن موج می‌زند.

مطالعه دیدگاه‌های مبیون (Mabillon jean) (۱۷۰۷- ۱۶۳۲) به خوبی نشان می‌دهد که این فقیه فرانسوی تلاش

می‌کرد تا روح رحمت را با حقوق کیفری درآمیزد.^{۸۱} پس از وی منتسکیو (۱۷۵۵ - ۱۶۸۹) گام‌های بلندی در این راه برداشت. منتسکیو با آن که حقوقدان نبود، آثارش تأثیر شگرفی بر تحوّل دیدگاهها نسبت به ملایمت مجازات‌ها گذاشت. وی رویه دولت‌ها که یگانه راه مبارزه با جرم را تشدید کیفر می‌دانستند به شدّت مورد انتقاد قرار داد و گفت: «هرگاه دولت‌ها برای اصلاح، قوانین سخت وضع می‌کنند هر چند ممکن است فوراً از سانحه جلوگیری شود، ولی قوّه محرّکه حکومت فرسوده می‌شود و افکار مردم به مجازات سخت، معتاد می‌گردد. همان طور که تنبیهات خفیف مردم را متأثر می‌کرد، آن وقت با تنبیه شدید باید متأثر شوند و رفته رفته ترس از مجازات شدید کمتر می‌شود و باز هم مجبور می‌شوند بر شدّت آن بیفزایند و این سیر تصاعدی معلوم است که به کجاها خواهد رسید؟ نتیجه‌ای هم برای اصلاح اخلاق گرفته نخواهد شد. مردم را از راههای افراطی نباید هدایت نمود؛ بلکه باید در استعمال وسایلی که طبیعت برای راهنمایی آنان در اختیار ما گذاشته است میانه‌روی و اعتدال را پیش کشید. علت بستی‌ها در نتیجه عدم مجازات است؛ نه کمی مجازات. پس باید به طبیعت تأسی کنیم که «خجلت» را مانند یک بلایه برای مردم خلق کرده است و بزرگترین قسمت مجازات را ننگ تحمّل مجازات قرار بدهیم.^{۸۲}

پس از او روسو در «قراردادهای اجتماعی» مجازات‌های تند و خشن را مورد انتقاد قرار داد و کثرت و فراوانی مجازات را نشانه بستی و ناتوانی زمامداران دانست.^{۸۳} همچنین سزار بکاریا در رساله جرایم و مجازات‌ها، شدّت بی‌اندازه مجازات‌ها را مورد انتقاد قرار داد. بکاریا از دریچه «اصل سودمندی مجازات» عملاً ملایمت در مجازات را در یک روند دینامیک توصیه می‌نمود؛ او می‌گفت: «شدّت کیفرها باید با وضع کنونی مردم متناسب باشد. تأثیر بر باطن ملتی که تازه از توخشن بیرون آمده، باید بسیار قوی و محسوس باشد، ولی به تدریج که در حالت تمدّن، طبایع مردم به ملایمت می‌گراید تأثیر پذیری بیشتر می‌شود. بنابراین چنانچه بخواهند رابطه

میان احساس و اثر را ثابت نگه‌دارند، باید از شدّت مجازات‌ها بکاهند.^{۸۴}

بکاریا فصل پانزدهم از رساله جرایم و مجازات‌ها را به «ملایمت کیفرها» اختصاص داد و مجازات‌های خشن را به باد انتقاد تند گرفت و گفت: «در دولتی که خود آرمانده بی‌تشویق هیجان‌های شخصی است و از احساسات تند به دور است آیا می‌توان هدف کیفر را با منشی عبث که دستاویز خشم و تعصب یا ناتوانی ستمگران است آشتی داد؟ آیا فریادهای یک نگون بخت می‌تواند اعمال انجام یافته را از زمانه‌ای که دیگر باز نمی‌آید باز پس بگیرد؟... کیست که باخواندن تاریخ، از آن همه عذاب وحشیانه و بیهوده که به ابتکار مردمانی که خود را فرزانه می‌نامند ابداع و خون‌سردانه به کار بسته شده به خود نلرزد؟»^{۸۵} او همچنین فصل هیجدهم از کتاب خود را به بیان عنصر رسوایی و تزییل در مجازات اختصاص داد و در راستای تعدیل عنصر خوارکنندگی پیشنهاد نمود: «کیفرهای تزییلی نباید بیش از اندازه و به دفعات اجرا شود. همچنین نباید یکباره متوجّه شمار زیادی از اشخاص گردد؛ زیرا در وضع نخست، بهره‌گیری زیاد از نیروی افکار مردم موجب تضعیف قدرت آن می‌شود و در مورد دوم، بدنامی شمار زیادی از افراد رفته رفته برای هیچ یک قبیح نیست.»^{۸۶}

این افکار که زیر ساخت‌های مکتب کلاسیک را تشکیل داد بعدها توسط مکتب نئوکلاسیک و مکتب تحقیقی دچار جرح و تعدیل‌های جزئی شد و در مکتب دفاع اجتماعی به گونه‌ای مبالغه‌آمیز بر آن تأکید شد و سرانجام در دفاع اجتماعی نوین تا اندازه‌ای تعدیل شد.^{۸۷}

باری ویژگی مشخص دیدگاهها در این دوره، شفافیت آنها بود. این افکار که همه آنها به گونه‌ای از نهضت اومانیسم متأثر بودند، در عمل نیز مستقیم یا غیر مستقیم برای انسانی شدن مجازات‌ها تلاش می‌کردند. مسلماً این رویکرد در آثار پسا تجددگرایانی همچون فوکو و کسانی که وی از آنها تأثیر پذیرفته شفاف‌تر و تندتر مطرح شده است.^{۸۸}

۶- مفهوم «انسانی»؛ ثابت یا متغیر؟

چنان‌که پیشتر نیز اشاره شد نباید مفهوم «انسان» را با مفهوم «انسانی» یکی انگاشت. انسان از مقولهٔ امور تکوینی و حقیقی است، اما «انسانی» از سنخ مفاهیم اعتباری است. فیلسوفان در مورد امور تکوینی، انقلاب در ماهیات را محال شمرده‌اند؛^{۸۹} اما تغییر و تبدل در قلمرو مفاهیم اعتباری، امری ممکن و واقع است. علامه طباطبائی قدس سره در مقاله گران‌سنگ «ادراکات اعتباری» اصول و قواعد حاکم بر پیدایش، تغییر و حتی زوال مفاهیم اعتباری را عالمانه مورد بررسی قرار داده است.^{۹۰}

وی تصریح می‌کند که ادراکات اعتباری ریشه در نیازهای زندگی انسانی دارد. در واقع، انسان در جریان زندگی فردی و اجتماعی، خود را ناگزیر از آفرینش پاره‌ای از مفاهیم می‌بیند. این اعتباریات که «اعتباریات عملی» نیز نامیده می‌شود زائیدهٔ احساساتی هستند که متناسب و همگون با قوای گوناگون انسانی است و از جهت ثبات و تغیر و بقا و زوال تابع احساسات درونی انسان است. البته احساسات درونی آدمی خود بر دو قسم است؛ برخی احساس‌ها لازم نوع انسان و تابع ساختمان طبیعی وی است مانند: اعتبار [لزوم پیروی از] علم و اعتبار اجتماع، این اعتباریات ثابت و همیشگی‌اند. اما پاره‌ای از اعتباریات مانند زشتی و زیبایی و اشکال گوناگون اجتماع انسانی متغیر است. این دسته از اعتباریات زمانی خوب شمرده می‌شود و گاه همان اعتباریات را بد می‌شمرند.^{۹۱} از نگاه ایشان، تغییر در چنین اعتباریاتی تا آن جا وسیع است که: «تغییر اعتبارات، خود یکی از اعتبارات عمومی است».^{۹۲}

به باور علامه طباطبائی سه عامل مهمی که در تغییر این اعتباریات مؤثرند عبارتند از: اول، اختلاف منطقه‌های گوناگون زمین از جهت شرایط طبیعی مانند گرما و سرما؛ دوم، کثرت ورود یک فکر به اندیشهٔ انسان در سایهٔ عواملی مانند توارث افکار، تلقین، عادت و تربیت؛ و سوم قریحه و ذوق تکامل که به افزایش علوم تمایل دارد؛^{۹۳} این فیلسوف اندیشمند معتقد است: قریحهٔ تکامل باعث می‌شود که مفهوم باید و نباید و

خوب و بد و نظایر آنها پیوسته هم‌آغوش تغییر باشند. انسان چه بسیار بایستنی‌ها را ترک گفته و خوب‌ها را بد شمرده تا به حد امروز رسیده؛ انسان پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد؛ زیرا هیچ گاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.^{۹۴} البته پیدا است که چنین دیدگاهی نسبت به ادراکات اعتباری هرگز به معنای نفی حسن و قبح ذاتی یا اعتباری بودن اصول ارزش‌های اخلاقی نیست.^{۹۵}

از آنچه گذشت روشن می‌شود که مفهوم «مجازات انسانی» مفهوم ثابتی نیست؛ بلکه این مفهوم اعتباری همراه با تغییر شرایط زمان و مکان دچار تغییر می‌شود. معنای این سخن آن نیست که ذاتیات انسان - به معنای فلسفی آن - دچار تغییر می‌شود، بلکه مقصود این است که تلقی عرف از مفاهیمی همچون «کرامت» و «اهانت» دچار تغییر می‌شود؛ بنابراین ممکن است مردم عصری گونه‌ای از مجازات را کاملاً عادی تلقی کنند، اما مردم عصر دیگری آن را با شأن و کرامت انسانی مغایر ببینند. چیزی که حتی در مورد مفاهیمی همچون عدالت و ظلم نیز اتفاق می‌افتد.

نگرانی از تغییر و تحوّل در چنین مفاهیمی بی‌مورد است؛ چه این گونه تغییرات را باید در حوزهٔ تغییر آداب و سنت‌ها ارزیابی نمود و نه در حوزهٔ اصول و ارزش‌ها.^{۹۶} این که احساسات جمعی در جامعه‌ای، رفتارهایی را در جامعهٔ دیگر خشونت بار بداند حتی نمی‌تواند نمایانگر اختلاف نظر کامل آن جامعه در مورد اصول ارزش‌ها باشد. بنابراین وقتی مقتضای کرامت انسانی تغییرپذیر باشد، مجازات‌های مغایر با شأن انسان و کرامت او نیز دچار تغییر خواهد شد، چنان که برخی از نویسندگان معاصر تصریح نموده‌اند: «کرامت انسان از آن مفهوم‌های مشترک میان ادیان و تمدن‌ها است که در هر عصری مصداق‌های خودش را پیدا می‌کند. این مفهوم، مانند عدالت است. همان طور که نمی‌توان در عصر حاضر عدالت را به مصداق‌های مشخص آن که در عصر پیامبر اسلام وجود داشت منحصر کرد، کرامت انسان را هم نمی‌توان به مصداق‌های این

مفهوم در آن عصر محدود ساخت.^{۹۷} این نویسنده در مقام بیان راههای شناخت این مصادیق می‌گوید: «کرامت انسان در عصر حاضر، مصداق‌های معین خودش را دارد. این مصداق‌ها همان است که مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق انسان‌های آگاه و با بصیرت جهان حاضر قرار گرفته و در اعلامیه حقوق بشر منعکس شده است.^{۹۸}»

با این همه، حتی اگر این گونه تغییرات به گونه‌ای به تغییر در حوزه ارزش‌ها بازگردد، جای نگرانی نیست؛ زیرا تکامل در اصول ارزش‌های انسانی امکان‌پذیر است. حتی ارزش‌های انسانی فطری نیز تکامل پذیرند. چنان که ارزش‌هایی همچون حقیقت‌خواهی، دوستی نسبت به زیبایی یا هنر یا زیبایی آفرینی ارزش‌هایی فطری‌اند، اما مسلماً با گذشت زمان در وجود انسان بارور شده و توسعه یافته است. مهم این است که این تغییرات ضابطه‌مند و جهت‌دار باشد.^{۹۹}

در پایان جا دارد یادآور شویم با توجه به این که هنجارهای عرفی، برآیند افکار، احساسات و تمایلات یک جامعه است، باورهای جمعی نسبت به انسانی بودن یا غیر انسانی بودن مجازات ممکن است دچار افراط یا تفریط شود. در تشخیص مجازات‌های غیر انسانی ضمن بهادادن به درک و وجدان انسان‌های پاک نهاد باید به مصالح اجتماعی نیز اهمیت داد و از عاطفه‌گرایی افراطی پرهیز نمود و از این همه مهمتر، از آموزه‌های دینی به عنوان یکی از منابع علم و معرفت مدد جست. بی‌اعتنایی به اصول و ضوابط دینی در این باره - همچون همه زمینه‌های دیگر - بشر را سرگردان و حیران می‌سازد. اگر نهضت انسان‌گرایی در مجازات دچار نوعی افراط شود و زیر پوشش انسانی کردن مجازات‌ها برای جنایتکاران دلسوزی شود، در آن صورت با قطع نظر از پیامدهای بد اجتماعی که به بار خواهد آمد خود نهضت انسان‌گرایی نیز دچار ایست خواهد شد؛ زیرا در این صورت مجازات‌ها وصف بازدارندگی خود را از دست خواهند داد و زمینه برای بازگشت دولت‌ها به مجازات‌های شدید فراهم خواهد آمد. به سخنی دیگر اگر مجازات، حق جامعه است نباید با توسعه دامنه

مجازات‌های غیر انسانی در عمل نهاد «مجازات» را بی اثر سازیم و حق دفاع جامعه از خود را نادیده انگاریم. به همان دلایلی که در فلسفه اخلاق، اخلاق‌های مبتنی بر احساس و دیدگاههای عاطفه‌گرا مورد پذیرش محققان قرار نگرفته‌اند^{۱۰۰}، نباید دامنه دخالت احساس در شناخت مجازات‌های غیر انسانی و بلکه همه هنجارهای حقوقی را گسترده سازیم و البته این هرگز به معنای بی‌نیازی حقوق از اخلاق وجدایی آن دو نیست.

به هر رو اگر از مجازات انسانی، مجازات‌های معتدل‌تر، همراه با درجه کمتری از تزیین و رسوایی و برخاسته از روح رحمت و انگیزه خیرخواهانه نسبت به بزهکار باشد می‌توان گفت: شعار پیش به سوی مجازات‌های هرچه انسانی‌تر، شعاری مترقی و هماهنگ با آموزه‌های کلی ادیان ابراهیمی است. با اذعان به این که در باره مجازات‌های غیر انسانی مباحث مهم دیگری وجود دارد این نوشتار را به پایان می‌آورم.

پی نوشتها

1 - No one shall be subjected to torture or to cruel, inhuman or degrading treatment or punishment.

۲ - برای ملاحظه برخی از اسناد بین المللی در این باره ر.ک: آقایی، بهمن، فرهنگ حقوق بشر، ص ۱۱۸ به بعد، گنج دانش، ۱۳۷۶.

۳ - لوین، لیا، پرسش و پاسخ درباره حقوق بشر، ترجمه: محمّد جعفر پربنده، ص ۱۴۴، نشر قطره، چاپ چهارم، ۱۳۷۷.

۴ - همان.

۵ - مایکال فریم، مقاله مبانی فلسفی حقوق بشر، ترجمه: شریفی طراز کوهی، حسین، چاپ شده در «حقوق بشر در پرتو تحولات بین المللی، ص ۳۶، دادگستری، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۶ - همان، ص ۳۸.

۷ - همان.

۸ - همان، ص ۴۱.

۹ - همان، ص ۴۴.

۱۰ - همان، ص ۳۶.

۱۱ - مجتهد شبستری، محمّد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۲۲۶، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹، همچنین برای ملاحظه مباحثی در این باره ر.ک: جانسون، گلن، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمّد جعفر پربنده.

۱۲ - مفاهیم حقوق بشر در میان اندیشمندان و نویسندگان داخلی کشور ما نیز با همین دو رهیافت روبرو شده است؛ برای ملاحظه رویکرد بنیان‌گرا ر.ک: جعفری، محمّد تقی، حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب و جواد عاملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر؛ و برای ملاحظه رویکرد کارکردگرا ر.ک: مجتهد شبستری، محمّد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، بحث حقوق بشر.

۱۳ - ر.ک: منتسکیو، روح القوانين، ترجمه مهدی، علی اکبر، کتاب ۱۲، فصل ۱۴، ص ۳۵۲، امیر کبیر، ۱۳۶۲.

۱۴ - همان.

۱۵ - همان.

۱۶ - افلاطون، قوانین، ج ۴، کتاب ۹، ص ۲۳۰۴، ترجمه محمّد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، چاپ دوم.

۱۷ - احمدی، اشرف، کتاب قانون و دادگستری در شاهنشاهی ایران، صص ۶۱ و ۶۲ به نقل از محسنی، مرتضی، کلیات حقوق جزا، ص ۱۴۶، دانشگاه ملی ایران، [بی‌تا].

۱۸ - برای ملاحظه مباحثی پیرامون سیر پیدایش مفاهیم اعتباری و اصول و قواعد حاکم بر آن ر.ک: طباطبایی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، صص ۱۴۳ به بعد، مقاله ادراکات اعتباری؛ صدرا، قم،

۱۳۵۰.

۱۹ - فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، تولّد زندان، ترجمه نبکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، ص ۱۱۶، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸.

۲۰ - ر.ک: همان، ص ۹۴.

۲۱ - برای ملاحظه مباحثی در این باره ر.ک: گوریچ، ژرژ، اخلاق نظری و علم آداب، ص ۲۱۱، ترجمه حسن حبیبی، قلم، تهران، ۱۳۵۸.

۲۲ - ر.ک: همان، ص ۲۲۶.

۲۳ - برای ملاحظه مباحثی پیرامون رابطه این دو هنجار، ر.ک: پیشین، ص ۲۰۰.

۲۴ - فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، تولّد زندان، صص ۵۷، ۶۲ و ۶۴.

۲۵ - همان، ص ۶۹.

۲۶ - همان، ص ۹۴.

۲۷ - ر.ک: همان، صص ۱۰۴ - ۱۰۵.

۲۸ - همان، ص ۹۴.

۲۹ - ارسطو، سیاست، ترجمه: حمید عنایت، ص ۲۰۸، نیل، ۱۳۳۷.

۳۰ - پرادل، ژان، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه نجفی ابرند آبادی، علی حسین، ص ۲۰، دانشگاه شهید بهشتی و یلدا، تهران، ۱۳۷۳.

۳۱ - همان، ص ۱۷.

۳۲ - همان.

۳۳ - همان، ص ۲۰.

۳۴ - دل وکیو، ژرژ، تاریخ فلسفه حقوق، ص ۵۴، ترجمه واحدی، جواد، [بی‌تا]، تهران، ۱۳۳۶.

۳۵ - افلاطون، کتاب قوانین، ج ۴، صص ۲۱۷۰ - ۲۱۷۱.

۳۶ - همان، ص ۲۳۲۷.

۳۷ - شریعتی، علی، اسلام‌شناسی، ص ۱۴، چاپخش، تهران، [بی‌تا].

۳۸ - ر.ک: همان، ص ۱۰.

۳۹ - همان، ص ۹.

۴۰ - ر.ک: احمدی، بابک، مقاله «انسان‌گرایی»، چاپ شده در معنای مدرنیت، ص ۱۲۹، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۴۱ - کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۱، آیات ۲۶ - ۳۱، ترجمه تفسیری [بی‌تا]، [بی‌تا].

۴۲ - همان، سفر پیدایش، باب ۴، آیات ۸ - ۱۵.

۴۳ - همان، سفر لاویان، باب ۲۰، آیه ۷.

۴۴ - همان، سفر پیدایش، باب ۹، آیات ۵ و ۶.

۴۵ - برای ملاحظه شواهدی در این باره ر.ک: نویهار، رحیم، مقرّرات کیفری، جرایم و مجازات‌ها در تورات، نامه مفید، شماره ۱۷، بهار ۱۳۷۸.

۴۶ - ابو سعیدی، مهدی، حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب، ص ۴۵ - ۴۶، آسیا، چاپ دوم، ۱۳۴۵.

۴۷ - کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۲۱، آیه ۱۶.

۴۸ - همان، انجیل متی، باب ۱۳، ش ۵۲.

۴۹ - همان، انجیل متی، باب ۱۲، ش ۳۱ و ۳۲.

۵۰ - ر.ک: همان، انجیل متی، فصل ۱۹، آیات ۳ - ۹.

۵۱ - همان، انجیل لوقا، باب ۱۱، آیه ۴۲.

- ۵۲ - همان، انجیل یوحنا، باب ۸، آیات ۱ - ۱۰.
 ۵۳ - ر.ک: پردال، ژان، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ص ۲۱، ترجمه نجفی ابرندآبادی، علی حسین.
 ۵۴ - بقره (۲): ۳۰.
 ۵۵ - اسراء (۱۷): ۷۰.
 ۵۶ - حجر (۱۵): ۲۹.
 ۵۷ - بقره (۲): ۱۷۸.
 ۵۸ - ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۳۷، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ م.
 ۵۹ - در انجیل متی باب ۵ بند ۱۷ آمده است: «گمان میرسد که آمده‌ام تا تورات موسی و نوشته‌های سایر انبیا را منسوخ کنم، من آمده‌ام تا آنها را تکمیل نمایم و به انجام برسانم».
 ۶۰ - در انجیل یوحنا، باب ۱، بند ۱۷ آمده است که: «خدا احکام را توسط موسی به مردم داد، اما راستی و محبت را به وسیله عیسی مسیح عطا فرمود».
 ۶۱ - ر.ک: جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۶۰۸، دارالعلم للملایین، بیروت و مکتبه النهضة، بغداد، چاپ دوم، ۱۹۷۸ م.
 ۶۲ - عاملی، محمد بن مکی، القواعد والفوائد، ج ۲، قاعدة ۲۰۴، ص ۱۴۴، مکتبه المفید، تحقیق: د. عبدالهادی السید محسن الحکیم.
 ۶۳ - نویسندگان مسلمان برای اثبات این اصل، دلایل استواری ارایه نموده‌اند؛ ما در این نوشتار آن را چون اصلی پذیرفته شده فرض نموده‌ایم. برای ملاحظه بخشی از این دلایل ر.ک: جعفری، محمد تقی، تحقیق در دو نظام حقوقی بشر.
 ۶۴ - نهج البلاغه، نامه شماره ۳۱، تنظیم: صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷.
 ۶۵ - ر.ک: عزالدین بن عبدالعزیز بن عبدالسلام، قواعد الاحکام فی مصالح الانام، ص ۷۵، دار المعرفه، بیروت.
 ۶۶ - ر.ک: نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
 ۶۷ - قرآن مجید در مورد مجازات محاربه صریحاً یک جنبه آن را بُعد خوارکنندگی آن دانسته است. مائده (۵): ۳۳.
 ۶۸ - بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، ج ۴، کتاب الحدود، صص ۱۷۱ و ۱۷۲، دارالمعرفه، بیروت، [بی تا].
 ۶۹ - نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۵۲، باب ۱۲ از ابواب حد الزنا، روایت ۳، آل البيت (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
 ۷۰ - ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۱۲۴، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.
 ۷۱ - ر.ک: فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، توگد زندان، ص ۴۴ به بعد.
 ۷۲ - عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۴، باب ۲۲ از ابواب مقدمات الحدود، روایت ۲۲، اسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۴۰۳ ق.
 ۷۳ - ر.ک: همان، صص ۳۴۱ - ۳۴۲.
 ۷۴ - فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، توگد زندان، ص ۱۴۰.
 ۷۵ - نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۴۴، باب ۵ از ابواب حد الزنا، حدیث ۱.
 ۷۶ - عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۸۴، باب ۱۸ از ابواب حد الزنا، روایت ۷ و ۸.
 ۷۷ - محی الدین عربی، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، گردآوری: محمود محمود الغراب، ج ۳، ص ۲۰۲، دمشق، سوریه، [بی تا]، ۱۴۱۰ ق.
 ۷۸ - نور (۲۴): ۲.
 ۷۹ - برخی از این ملاحظات عبارت است از: لزوم رعایت اعتدال در تازیهانه زدن به بزهکار، عدم جواز اجرای مجازات در هوای خیلی گرم و سرد، نبی از تازیهانه زدن به نقاط حساس بدن بزهکار مانند سر و صورت و اندام تناسلی او، نبی از اجرای مجازات در مورد زنان در حالت قاعدگی و آبینی، عدم جواز اجرای مجازات بر بزهکار بیمار یا اجرای مجازات متناسب با حالت بیماری او، احترام به شخصیت بزهکار پس از اجرای مجازات و... (برای ملاحظه بحثی در این باره ر.ک: نوبهار، رحیم، اهداف مجازاتها در جرایم عفا فی حقوق کیفری اسلام [بایان نامه کارشناسی ارشد]، صص ۷۶-۹۱، دانشگاه مفید، ۱۳۷۹.
 ۸۰ - ر.ک: جعفری، محمد تقی، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، ص ۲۹۹.
 ۸۱ - ر.ک: پردال، ژان، تاریخ اندیشه‌های کیفری، ترجمه، نجفی ابرند آبادی، علی حسین، ص ۲۳.
 ۸۲ - منتسکیو، روح القوانين، ترجمه مهدی، علی اکبر، فصل ۱۲، صص ۲۰۰ - ۲۰۲.
 ۸۳ - روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه زیرک زاده، غلامحسین، صص ۶۸ - ۶۹، شرکت سهامی چهر، تهران، چاپ ششم، ۱۳۴۷.
 ۸۴ - بکاریا، سزار، رساله جرایم و مجازاتها، ترجمه اردبیلی، محمد علی، ص ۸۰، دانشگاه شهید بهشتی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
 ۸۵ - همان، ص ۷۷.
 ۸۶ - همان، صص ۹۴ - ۹۵.
 ۸۷ - ر.ک: آنسل، مارک، دفاع اجتماعی، ترجمه محمد آشوری و...، ص ۸، دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
 ۸۸ - برای نمونه ر.ک: فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، توگد زندان.
 ۸۹ - حتی بنیانگذار حکمت متعالیه، صدر المتألهین که قائل به حرکت در مقوله «جوهر» شده و برهان‌های استواری را برای اثبات آن اقامه نموده، به این مطلب تصریح نموده است. برای نمونه ر.ک: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۳۱۸، ج ۲، ص ۱۷۴ و ج ۸، ص ۳۶۷، مصطفوی، قم، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
 ۹۰ - ر.ک: طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ادراکات اعتباری، ج ۲، صص ۱۴۳ به بعد.
 ۹۱ - همان، ص ۱۸۶.
 ۹۲ - همان، ص ۲۰۸.
 ۹۳ - همان، صص ۲۰۸ - ۲۱۱.
 ۹۴ - همان، ص ۲۱۰.
 ۹۵ - برای ملاحظه توضیحات بیشتری در این باره ر.ک: داوری اردکانی، رضا، مقاله «ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری»، چاپ شده در دومین

بادنامه علامه طباطبائی، صص ۱۳۳ - ۱۷۵، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.

۹۶ - برخی از فیلسوفان اخلاق، معنای موسعی از آداب ارایه نموده اند؛ مثلاً «لبثه» در تعریف آداب گفته است: «آداب، عبارت است از: طرز و روش زندگی، عادات، عرفها، پیشداوری ها و سلوک هایی که نزد اقوام مختلف و در قرون متفاوت، متمایزند. [به نقل از گوروپج، ژرژ، اخلاق نظری و علم آداب، ترجمه حسن حبیبی، ص ۳۶] برای این که تغییر شکل مجازات ها را تغییر در قلمرو آداب اجتماعی قلمداد کنیم، حتی به این تفسیر موسع هم نیاز نیست، تفسیرهای مضیق تر از این نیز شکل مجازات ها در یک جامعه را از

عرف های رایج آن جامعه به شمار می آورد.

۹۷ - مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرائت رسمی از دین، صص ۳۰۸ - ۳۰۹.

۹۸ - همان، ص ۳۰۹.

۹۹ - برای ملاحظه مباحثی در این باره ر.ک: مطهری، مرتضی، فطرت، انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ص ۹۲، تهران، ۱۳۶۱.

۱۰۰ - برای ملاحظه گوشه ای از این مباحث ر.ک: اخلاق نظری و علم آداب، گوروپج، ژرژ، ترجمه حسن حبیبی، ص ۳۶۰ به بعد.