

در آمدی بر مفهوم، مبانی و آثار کرامت انسانی در حقوق کیفری*

سید محمدتقی علوی*

اسماعیل رحیمی نژاد**

چکیده

کرامت ذاتی انسان به آن نوع شرافت و حیثیتی گفته می‌شود که تمامی انسان‌ها به جهت داشتن توانایی تعقل، تفکر، قدرت انتخاب و آزادی اراده و اختیار و وجهه و نفخه الهی، به طور فطری و یکسان از آن برخوردارند. این نوع کرامت امری ذاتی و غیرقابل انفکاک از انسان است و برخلاف آنچه برخی از فلاسفه و اندیشمندان معتقدند، چیزی نیست که با ارتکاب جرم و جنایت علیه خود یا دیگران زایل شود. هر چند اندیشه کرامت ذاتی بشر غالباً به عنوان واکنشی طبیعی - انسانی علیه بیدادگری‌هایی مطرح شده است که بشریت در طول تاریخ، خصوصاً در جریان دو جنگ جهانی اول و دوم تجربه کرده است، اما تنها محصول عواطف و احساسات بشری و یا حتی فرامین الهی صرف هم نیست؛ بلکه دارای پشتوانه‌های بسیار مهم عقلی و فلسفی است. پایه‌های اساسی این اندیشه را در نظریه خودمختاری اخلاقی کانت و تئوری کرامت مبتنی بر وحی باید جستجو کرد. کرامت به این معنا، که در مقابل کرامت اکتسابی است، در نظام بین‌الملل حقوق بشر دارای آن چنان اهمیتی است که پایه و اساس حقوق و امتیازات و تکالیف انسانی شناخته می‌شود؛ تا آنجا که حتی تحقق ارزش‌هایی مثل عدالت، آزادی و برابری بدون آن ممکن نیست. این کرامت در قلمرو حقوق کیفری نیز از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است و دارای مولفه‌هایی است که در شکل‌گیری، اصلاح و تغییر، تفسیر و توجیه مشروعیت یا عدم مشروعیت قواعد حقوق کیفری نقش اساسی دارند. کرامت ذاتی انسان در فرایند جرم‌انگاری و دادرسی کیفری، از

* تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۱۰

* دانشیار گروه حقوق دانشگاه تبریز

** استادیار گروه حقوق دانشگاه تبریز

مداخله فضولی، غیرضروری و تبعیض آمیز حقوق جزا در فضای آزاد رفتاری شهروندان جلوگیری می‌کند و در واقع با ارائه معیارها و ضوابطی مثل عدالت، آزادی، برابری و انصاف و منع رفتارها و مجازاتهای ظالمانه و غیرانسانی، خودسرانه و نامتناسب و همچنین منع محاکمه و مجازات مضاعف، شکنجه و آزار و به طور کلی استفاده ابزاری از انسان بزهکار و بزه‌دیده در فرایند کیفری، حاکمیت کیفری مطلق و انحصاری دولت‌ها را محدود کرده، زمینه را برای همگرایی بیشتر در فرایند جهانی شدن حقوق کیفری فراهم می‌آورد. در این مقاله ضمن اشاره به مفهوم و مبانی نظری کرامت ذاتی انسان، لوازم و مقتضیات آن در حقوق کیفری ماهوی و شکلی مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: کرامت انسانی، حقوق کیفری، حقوق بشر، حقوق کیفری ایران.

مقدمه

یکی از موضوعات بسیار مهم و اساسی در قلمرو حقوق، فلسفه، اخلاق و عرفان «کرامت انسانی» است. این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که خود پایه و اساس بسیاری از حقوق و امتیازات و تکالیف انسانی شناخته می‌شود و همانگونه که در اعلامیه‌ها و کنوانسیون‌های مختلف بین‌المللی از جمله میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) و کنوانسیون بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) - در مقدمه میثاقین بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶) - پیش‌بینی شده است: «حقوق مذکور ناشی از حیثیت و کرامت ذاتی شخص انسان است»، امروزه کرامت انسانی نه صرفاً به عنوان یک حق و یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و انتقال، بلکه محور و مبنای حقوق بشر تلقی می‌شود و پیشرفت و توسعه پایدار در هر جامعه‌ای مستلزم رعایت آن است. عدم توجه به این اصل و التزام عملی به آثار آن، بنیان ارزشهایی چون عدالت، آزادی، برابری و صلح در روابط داخلی و یا بین‌المللی را به شدت متزلزل خواهد نمود؛ به گونه‌ای ما را با جهانی پر از ظلم، بی‌عدالتی، بی‌مهری، خشونت، جنگ، تجاوز و تبعیض روبه‌رو خواهیم ساخت و آرمان «تشکیل امت واحد جهانی»^۱ و «استقرار نظام جمهوری اسلامی»^۲ به مخاطره خواهد انداخت.

این اصل در قلمرو حقوق کیفری نیز اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد و از مولفه‌هایی مثل آزادی، برابری و عدالت برخوردار است که در شکل‌گیری، اصلاح و تغییر و تفسیر قواعد حقوق کیفری و توجیه مشروعیت یا عدم مشروعیت آنها نقش مهم و اساسی دارند. با پایه و اساس قرار دادن اصل کرامت انسانی است که می‌توان از ممنوعیت تبعیض در وضع و اجرای قوانین کیفری، ممنوعیت جرم‌انگاری‌های غیرضروری، مجازاتهای نامتناسب، خودسرانه و ظالمانه و تحقیرکننده، شکنجه و ضرورت دادرسی

عادلانه و رفتار منصفانه با بزهکاران و بزه‌دیدگان در قلمرو حقوق کیفری سخن به میان آورد.

به دلیل اهمیت و نقش محوری این موضوع، فلاسفه، حقوق‌دانان و اندیشمندان دیگر از جنبه‌های مختلف به مطالعه آن پرداخته‌اند. فلاسفه و علمای علم اخلاق و عرفان جنبه‌های فلسفی و عرفانی مسئله کرامت انسانی را بررسی و سعی کرده‌اند به این سوال اساسی پاسخ دهند که چرا و بر چه مبنایی انسان دارای کرامت ذاتی است؟ و آیا این کرامت امری قابل سلب است؟

حقوق‌دانان نیز به نوبه خود - اما به مراتب دیرتر از فلاسفه - و به اعتقاد نگارنده، تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی، مسئله کرامت انسانی را در قلمرو بحث‌های حقوقی وارد کرده و سعی نموده‌اند از حقوق و تکالیف ناشی از این اصل فلسفی و اخلاقی سخن به میان آورند.

با وجود این، بررسی مطالعات و تحقیقات به عمل آمده در خصوص موضوع، بیانگر آن است که اولاً، غالب این مطالعات رنگ اخلاقی و فلسفی دارند و از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ در این تحقیقات نقش کرامت انسانی و آثار آن در قلمرو حقوق کیفری چندان مورد توجه قرار نگرفته است؛ ثانیاً، ضعف مبانی نظری در غالب این تحقیقات کاملاً مشهود است؛ ثالثاً، در بسیاری از این نوشته‌ها و تحقیقات یک نوع تناقض و تعارض وجود دارد؛ به این معنا که برخی از علما و اندیشمندان و بویژه اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک^۳ انسان را فی حد ذاته فاقد کرامت دانسته و منشأ کرامت وی را در اموری مثل عقیده، ایمان، جنسیت و یا میزان پابندی او به قوانین موضوعه می‌دانند؛ در حالی که تعدادی دیگر از علما و اندیشمندان از جمله نوآندیشان دینی^۴، کرامت انسانی را امری ذاتی دانسته، منشأ آن را در آزادی اراده و اختیار، قدرت تعقل و تفکر، داشتن وجهه و نفخه الهی انسان جستجو می‌کنند و برخی دیگر، هرچند

معتقد به کرامت ذاتی انسان هستند، می‌گویند این کرامت تا وقتی است که انسان با اراده و اختیار خود، علیه خود یا دیگران مرتکب جرم و جنایت نشود.

با تبیین دقیق مبنا و مفهوم اندیشه کرامت بشر است که می‌توان به بسیاری از سؤالات و شبهاتی که در این زمینه مطرح است پاسخ علمی داد و بدین ترتیب زمینه را برای رفع بسیاری از این تناقض‌ها فراهم ساخت؛ سؤالاتی از قبیل این که چرا و بر چه مبنایی انسان دارای کرامت ذاتی است؟ آیا این کرامت از انسان قابل سلب است؟ مجرمیت چه اثری بر کرامت انسانی دارد؟ و بالاخره لوازم و آثار کرامت انسانی در حقوق کیفری چیست؟

با عنایت به آنچه گفته شد، در این مقاله سعی نگارنده بر این است که به بررسی فرضیه‌های زیر بپردازد:

۱. اندیشه کرامت بشر تنها محصول عواطف و احساسات بشری نیست؛ پایه‌های اساسی این اندیشه را در نظریه «حقوق فطری» و «اصالت فرد (فردگرایی)» و «خودمختاری اخلاقی» و «تئوری کرامت مبتنی بر وحی» باید جستجو کرد؛
 ۲. کرامت امری ذاتی است و با ارتکاب جرم از مجرم سلب نمی‌شود.
 ۳. کرامت انسانی با ارائه معیارهایی چون عدالت، آزادی، برابری، حاکمیت کیفری مطلق و انحصاری دولتها را محدود کرده و بدین ترتیب زمینه را برای همگرایی بیشتر در فرایند جهانی شدن حقوق کیفری فراهم می‌آورد.
- به منظور بررسی این فرضیه‌ها ابتدا مفهوم کرامت انسانی (تعریف لغوی و اصطلاحی کرامت انسانی) و سپس مبانی نظری آن را مورد بررسی و تحلیل قرار داده آنگاه از آثار آن در حقوق کیفری بحث نموده، در آخر به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

۱- مفهوم کرامت انسانی

۱-۱- تعریف لغوی کرامت انسانی

کرامت در لغت دارای معانی مختلفی است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، نزاهت از فرومایگی و پاک بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۶۰۷۰).

معادل انگلیسی واژه کرامت انسانی "**Human dignity**" است که به معنای شرف، افتخار، استحقاق احترام، عنوان، رتبه و مقام، امتیاز، شرافت برجسته می‌باشد. (Henry Campbell, 1991:456)

در دایرةالمعارف انگلیسی آکسفورد در مورد معنای واژه کرامت (**dignity**) چنین آمده است: «واژه کرامت (**Dignity**) از عبارت لاتینی "**Dignitas**" گرفته شده و به معنای شرافت، حیثیت، افتخار و استحقاق احترام است»

(The Oxford Encyclopedic, 1996:398).

اگر معانی لغوی کرامت انسانی را به دقت مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم، کرامت بیانگر دو نوع ویژگی و خصوصیت کاملاً متمایز از یکدیگر در موجود انسانی است. برخی از این ویژگی‌ها رتبه، درجه و موقعیت اجتماعی، سیاسی، دینی و خانوادگی افراد را بیان می‌کند؛ مثل کرامت شاه و شاهزاده و کرامت مؤمن. این نوع کرامت (کرامت اکتسابی یا ارزشی) قابل اکتساب و سلب است و ممکن است کاهش یا افزایش پیدا کند. اما برخی از این ویژگی‌ها مثل انسانیت، ذاتی انسان است و نه قابل سلب از انسان است و نه قابل وضع. این نوع کرامت که اصطلاحاً کرامت ذاتی گفته می‌شود، هیچ رتبه و درجه‌ای را برنمی‌تابد.

۱-۲ تعریف اصطلاحی کرامت انسانی

کرامت انسانی علی‌رغم اهمیت بسیار والایی که دارد، تاکنون در هیچ یک از اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها، تعریف نشده است. با وجود این، فلاسفه و اندیشمندان سعی کرده‌اند، کرامت انسانی را تعریف و معنای اصطلاحی آن را روشن نمایند.

علامه محمدتقی جعفری ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی، می‌گوید: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسانها ثابت شده است که عبارت‌اند از: ۱. کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند؛ ۲. کرامت ارزشی 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» (جعفری تبریزی؛ ۱۳۷۰: ۲۷۹).

از دقت و تأمل در نظر علامه، معلوم می‌شود که به عقیده وی کرامت ذاتی انسان، همان حیثیت و حرمتی است که همه انسانها به طور طبیعی از آن برخوردار هستند. لکن این تعریف، تعریفی مبهم، متعارض‌نما و مستلزم دور است؛ چرا که ایشان در عین حال که معتقد به کرامت ذاتی انسان بوده و آن را با حیثیت طبیعی انسان مرتبط می‌داند و می‌گوید، این کرامت تا وقتی است که انسان با اختیار خود، علیه خود و دیگران مرتکب جرم و جنایت نشود و این در حالی است که به لحاظ منطقی ذاتی شیئی نه قابل وضع است و نه قابل سلب و از طرف دیگر، معلوم نیست که مراد از حیثیت طبیعی چیست و از کجا ناشی می‌شود؟

تعریف دیگر از کرامت انسانی، مربوط به امانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی است. کانت با طرح نظریه «خودمختاری اخلاقی» (Moral Autonomy) و استقلال ذاتی انسان می‌گوید: کرامت انسانی، حیثیت و ارزشی است که تمام انسانها به جهت استقلال ذاتی و توانایی عقلانی و اخلاقی که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند (Kant, 1948:96-97). این کرامت از نظر کانت به طور اجتناب-ناپذیر با «عقلانیت خود آگاه انسان» (Self-conscious rationality) ارتباط دارد؛ در حالی که مرتبط دانستن کرامت ذاتی انسان با عقلانیت خودآگاه تنها، موجب می-شود که تعریف وی از جامعیت لازم برخوردار نباشد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان کرامت ذاتی و اکتسابی را به شرح زیر تعریف کرد: کرامت ذاتی به آن نوع شرافت و حیثیتی گفته می‌شود که تمام انسانها به جهت استقلال ذاتی، توانایی اخلاقی و وجهه و نفخه الهی که دارند، به طور فطری و یکسان از آن برخوردار هستند و کرامت اکتسابی آن نوع شرافت و حیثیتی است که انسان به صورت ارادی و از طریق به کار انداختن استعدادها و توانایی ذاتی خود در مسیر رشد و کمال و کسب فضایل اخلاقی، آن را به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، «هرچند همگان دارای شئون و حیثیت برابرند، اما انسان قادر است با به کار انداختن استعدادهای جمیله خود مراتب کمال انسانیت را طی نماید و به مدارج عالی ارتقا یابد. بدین ترتیب است که رفتار انسانی منزلتهای متفاوتی را ایجاد می‌کند و در نتیجه افراد نسبت به یکدیگر برتری پیدا می‌کنند» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۱۰۱).

مهم‌ترین معیار و محور این نوع کرامت (اکتسابی) بر اساس تعالیم دینی «تقوا و ایمان» است. خداوند متعال در آیه ۱۳ سوره حجرات در این خصوص می‌فرماید: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم».

از دقت و تأمل در این آیه چند نکته به دست می‌آید: نکته اول اینکه، نژاد، زبان، جنسیت و حریت هیچ ارتباطی با کرامت ذاتی انسان ندارد؛ دوم اینکه، این آیه کرامت انسانی را منحصر در کرامت ارزشی نمی‌داند؛ چون آنچه از این آیه استفاده می‌شود این است که همه انسانها دارای کرامت‌اند، لکن با کرامت‌ترین آنان نزد خدا باتقواترین آنان است؛ سوم اینکه، از آنجا که ملاک و محور اصلی کرامت ارزشی، ایمان و تقوای الهی است و ایمان و تقوا دارای مراتب و درجات مختلف است و از طرف دیگر، تنها مقام صالح برای تشخیص متقی و مؤمن واقعی و مراتب و درجات ایمان خداوند متعال است، لذا کرامت مبتنی بر تقوا و ایمان نزد خدا و در روز قیامت می‌تواند ملاک برتری و امتیاز بیشتر انسانها نسبت به همدیگر باشد و نه در این دنیا. به عبارت دیگر، «کرامت ارزشی هیچ تأثیری در حقوق اجتماعی ندارد؛ در حقوق اجتماعی همه انسانها- صرف‌نظر از درجه ایمان و تقوای آنان- از اینگونه حقوق بهره‌مند هستند(منتظری، ۱۳۸۳: ۳۷)».

۲- مبانی نظری کرامت ذاتی انسان

اندیشه کرامت بشر، تنها محصول عواطف و احساسات بشری نیست، پایه‌های اساسی این اندیشه را در «نظریه حقوق فطری»، «نظریه اصالت فرد (فردگرایی)»، «تئوری خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی انسان» و «نظریه کرامت مبتنی بر وحی» باید جستجو کرد.

۲-۱- نظریه حقوق فطری

نظریه حقوق فطری یا طبیعی دارای تاریخی بس کهن و قدیمی است و نخستین بار به وسیله فلاسفه یونان به صورت یک نظریه علمی مطرح گردیده و سپس توسط مکتب فلسفی رواقیان به رهبری زنون مورد بحث دقیق قرار گرفته است (ابو سعیدی، ۱۳۴۵: ۹۴).

اندیشه حقوق طبیعی این گونه تبیین می شود که مجموعه ای از قواعد با موضوعیت جهانی وجود دارد که کاملاً معقول و منطقی است و از آنجا که قواعد و مفاهیم مربوط به حقوق طبیعی ریشه در شعور بشر دارد ، لذا این قواعد را نمی توان به یک گروه یا ملت خاص محدود ساخت (ملکم ، ۱۳۷۲ : ۲۴) . بر اساس این نظریه ، قواعد و اصول حقوق طبیعی ، اصول و قواعدی هستند که از فطرت و طبیعت انسان نشئت گرفته ، از طریق عقل کشف و استنباط می گردند؛ یعنی عقل انسان به طور مستقل و قطع نظر از هر منبع دیگری چون احکام و فرامین الهی بر آنها حکم می کند و اصول مذکور چنان بدیهی هستند که جای هیچ گونه تردیدی در آنها باقی نمی ماند (کاتوزیان ، ۱۳۷۲ : ۲۹) .

سیسرون نظریه پرداز مشهور رومی در تبیین نظریه حقوق طبیعی می گوید : قانون حقیقی عبارت از دستوری است که عقل سلیم آن را در توافق و هماهنگی کامل با طبیعت انشا می کند. چنین قانونی جهانشمول ، تغییر ناپذیر و ازلی است. مفاد آمرانه این قانون مردم را به انجام وظیفه و ادار می کند و نواهی اش از انجام عمل نادرست باز می دارد. تغییر این قانون گناه و تلاش برای بی اعتبار کردن آن مجاز نیست. اراده و تصویب مجلس قانون گذاری و یا اراده مردم نمی تواند ما را از تعهد نسبت به این قانون رها سازد. برای تفسیر و تبیین آن نیازی به مراجعه به خارج از خود نداریم. قوانین متفاوتی برای روم، آتن و یا برای حال و آینده وجود ندارد. بلکه یک قانون جاوید و غیرقابل تغییر برای تمام ملتها و زمانها معتبر است. ارباب و حکمرانی بر تمام ما جز خداوند وجود ندارد؛ هر کس از این قانون اطاعت نکند، از خود می گریزد و طبیعت خود را انکار می کند و به همین دلیل همین واقعیت، چنین کسی از بدترین مجازاتها رنج خواهد کشید؛ حتی اگر بتواند از مجازاتهای متداول رهایی یابد» (Freeman , 1994 : 130) .

از دقت و تأمل در سخنان سیسرون چنین استنباط می شود که حقوق طبیعی از نظر وی دارای ویژگیهای زیر است: اولاً، این حقوق، عقلانی است و عقل انسان توانایی ادراک و استنباط و تفسیر آن را دارد؛ ثانیاً، هر چند این حقوق دارای ریشه الهی است، در عمل دستگاه ادراکی انسان و نفس ملهمه یا وجدان اخلاقی اوست که آن را مشخص و تعیین و تفسیر می کند؛ ثالثاً، این حقوق جهان شمول، ازلی، ابدی، تغییر-ناپذیر و موافق با فطرت و طبیعت انسانی است؛ رابعاً، حقوق فطری به دلیل عقلانی و اخلاقی بودن آن، علاوه بر ضمانت اجراهای رسمی، دارای ضمانت اجراهای اخلاقی و وجدانی است.

ازلی، ابدی و جهانشمول بودن قواعد و مقررات حقوق طبیعی و همچنین عقلانی و اخلاقی بودن آن از جمله ویژگیهایی است که مورد تأیید و تأکید سایر نظریه پردازان حقوق فطری نیز قرار گرفته است.

توماس آکویناس (Thomas Aquinas)، که از متکلمان و فیلسوفان مشهور مسیحی در قرون وسطی محسوب می شود، ضمن تقسیم قانون به قانون جاوید، قانون الهی، قانون طبیعی و قانون بشری می گوید: قانون طبیعی (Natural Law) نتیجه شهود عقلانی انسانها بوده و قابل درک و فهم برای عقل بشری است (Aquinas, 206 : 1956). گروسوس (Hugo Grotius) نیز، که از نظریه پردازان در قلمرو حقوق طبیعی به شمار می آید، حقوق طبیعی را فرامین عقل سلیم تلقی کرده است (Shestack, 1989 : 69). بنابراین، این اعتقاد در مکتب حقوق طبیعی که انسان دارای وجدان اخلاقی بوده و عقل وی به طور مستقل و قطع نظر از هر منبع دیگری چون احکام و فرامین الهی، قادر به درک حسن و قبح اعمال و کشف و استنباط یک سلسله قوانین ازلی، ابدی، جهانی و تغییرناپذیر است، در واقع اذعان و اعتراف به این حقیقت است که انسان دارای کرامت ذاتی است و بدین ترتیب می توان گفت مبنای کرامت ذاتی انسان از دیدگاه این مکتب، توانایی عقلانی و شخصیت و وجدان اخلاقی انسان است.

۲-۲- نظریه اصالت فرد (فردگرایی)

پس از مکتب حقوق طبیعی، مکتب اصالت فرد از جمله مکاتب مهم فکری است که در فرایند تکوین و تکامل اندیشه کرامت انسانی بسیار مؤثر بوده است. از نظر تاریخی، فلاسفه یونان باستان و در رأس آنان اپیکوریان و رواقیان نخستین کسانی بودند که از طریق طرح نظریه رابطه دولت با فرد و مبنا و اساس قرار دادن خود فرد و منافع او، مقدمات این مکتب را فراهم آوردند (Lindsay, 1937 : 675). در سده‌های بعدی فلاسفه و اندیشمندان دیگری چون رنه دکارت، جان لاک، ژان ژاک روسو، منتسکیو و جان استوارت میل با دفاع از استقلال، آزادی و برابری افراد در مقابل قدرت دولت و طرح نظریه «قرارداد اجتماعی» زمینه را برای رشد و شکوفایی اندیودوالیسم (فردگرایی) سیاسی فراهم کردند.

فردگرایی از نظر سیاسی، در واقع، بیانگر طرز تفکر آن دسته از افراد و گروه‌هایی است که معتقدند آنچه اصالت دارد، فرد است نه جامعه. فرد هم از بعد هستی‌شناختی (Ontologic) و معرفت‌شناختی (Epistemologic) و هم از بعد ارزشی (Normative) بر جامعه مقدم است. و باید از حقوق و آزادی‌های افراد در مقابل تجاوز دولت و قدرت سیاسی حمایت نمود (McClean, 1996 : 239).

طرفداران این نوع فردگرایی می‌گویند: این افراد هستند که به منظور بهره‌مندی از مزایای زندگی اجتماعی، هر کدام بخشی از آزادی‌های خود را فدا می‌کنند و با قصد و رضای خود اقدام به انعقاد قرارداد اجتماعی و تشکیل دولت و جامعه می‌نمایند. بنابراین دولت موظف است حداکثر آزادی را برای افراد تأمین کند. به نظر آنان، آزادی اندیشه و عقیده و عمل از حقوق فطری و تغییرناپذیر افراد است. مشروعیت حکومت و دولت ناشی از رأی ملت است. چنانچه دولت به قرارداد اجتماعی تجاوز نموده، از حدود اختیارات خود خارج شود، مشروعیت خود را از دست خواهد داد (کاتوزیان،

۱۳۷۷ : ۱۶۶). آنان می‌گویند: تا آنجا که ممکن است دولت باید از مداخله در فضای آزاد رفتاری شهروندان خودداری نموده، دامنه فعالیت‌های فردی را گسترش دهد. دولت باید از سیستم اقتصادی مبتنی بر آزادی انعقاد قراردادها و مالکیت خصوصی افراد حمایت کند.

فردگرایی دینی و اخلاقی که با نوعی نگرش استقلالی به انسان و اعتقاد به مقام رفیع او همراه است و مورد تأکید ادیان آسمانی به ویژه مسیحیت و اسلام بوده، پس از زوال و سقوط آن در قرون وسطی که همزمان با حاکمیت روحانیون کلیسای کاتولیک بود، بار دیگر در قرن شانزدهم و مقارن با نهضت پروتستانسم یعنی جنبش اصلاح کلیسای عیسوی احیا و تقویت شد و زمینه را برای آزادی فرد از تسلط کلیسا فراهم کرد (آشوری، ۲۲۴: ۱۳۸۰). پیشوایان جنبش اصلاح دینی در مذهب مسیحیت، یعنی مارتین لوتر در آلمان و کالوین در سوئیس و جان فاکس در اسکاتلند و پیروان آنان برای افراد بشر، که اراده و خرد و حقوق و کرامت آنان در طول قرون وسطی قربانی سیاست‌های ظالمانه، غیرانسانی اربابان کلیسا گردیده بود، استقلال و آزادی از سلطه کلیسا به ارمغان آوردند.

به عقیده آنان افراد بشر از توانایی لازم و کافی برای برقراری ارتباط مستقیم با خداوند برخوردارند و نیازی به اطاعت از سلسله مراتب در این مورد ندارند (Mclean, 1996:240).

البته فردگرایی دارای بعد هستی‌شناختی و فلسفی نیز است؛ در این معنا فردگرایی اعتقاد به این نظریه است که جهان هستی از موجودات و اجزای جداگانه و مجزا از هم تشکیل گردیده است؛ در حالی که مخالفان این نوع فردگرایی یعنی وحدت‌گرایان، تصویری کاملاً مرتبط و به هم پیوسته از عالم هستی ارائه می‌دهند که در آن موجودات انسانی تنها گره‌هایی از یک شبکه زیست کره‌ای و یا حوزه‌ای از روابط ذاتی هستند (همان).

فردگرایی به لحاظ هستی شناختی، فرد را واقعی‌تر یا بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارهای آن می‌انگارد (حقیقت و میر موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹۵) و برای وی شخصیتی مستقل قائل است.

با توجه به آنچه گفته شد، نظریه اصالت فرد (یا فردگرایی)، علی‌رغم ایرادهای مختلفی که از جهات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و هستی شناختی بر آن وارد است^۵، در پیدایش و تکوین اندیشه کرامت انسانی نقش بسزایی داشته است. دقت و تأمل در مبانی انسان‌شناختی و فلسفی بنیانگذاران این مکتب به خوبی نشان می‌دهد که از نظر آنان مبنا و اساس اصالت و شرافت فرد، آزادی و استقلال ذاتی انسان است.

۲-۳- نظریه «خودمختاری اخلاقی» کانت

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م)، یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اروپایی است؛ آثار اخلاقی کانت پایبندی استوار وی را به آزادی و حیثیت انسانی به خوبی نشان می‌دهد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسانی و آزادی او را، همچون وحی مداران بر مبنای فرامین الهی و همچون هیوم محصول ترجیحات و امیال و عواطف انسانی و یا محصول اراده حکومتها و یا مقتضیات اجتماعی نمی‌داند، بلکه تکلیف و تعهد به احترام به حیثیت دیگر انسانها را صرفاً بر مبنای عقلانیت توجیه می‌کرد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲: ۱۰۸). کانت با طرح نظریه کرامت ذاتی انسان، می‌گوید: مبنای اصلی این کرامت را در توانایی روحی و اخلاقی برای وضع قوانین فراگیر اخلاقی و به عبارت دیگر، در «خودمختاری اخلاقی و استقلال ذاتی» او باید جستجو کرد. وی می‌گوید:

«آنچه به ما کرامت و ارزش می‌دهد، «انسانیت» ماست؛ یعنی شخصیت اخلاقی که ما را بر جانوران محض به مراتب برتری می‌بخشد. جانوران را غرایزشان راهنمایی می‌کند ولی ما انسانها موجوداتی آزاد و «خودآیین» (Autonomy) و «خودقانونگذار» (Self-legislation) هستیم (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۰۹). کانت در جای دیگر از کتاب

«بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق» خود می‌گوید: «آنچه به هر کس کرامت می‌دهد نه مقام و موقعیت اجتماعی، بلکه نیروی فطری عقل است و نیز توان هر فرد از زن و مرد، برای اینکه بیندیشد و تصمیم بگیرد که نه تنها به زندگی خود شکل دهد، بلکه با وضع قوانینی که ساختار قانونی زندگی همه کس را تشکیل می‌دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند (همان: ۴۵)». به عقیده کانت تفکر مستقل برای تشخیص اینکه چه چیزی اخلاقاً درست و چه چیزی نادرست است، به دلیل توان تعقل و استدلال آدمی در همه کس «ذاتی» است. همه را دارای توان خودآیینی دانستن بدین معناست که قوانین بنیادی دولت باید به طور یکسان و برابر، شامل همه کس شود؛ البته به عقیده کانت، تساوی مدنی به معنای برابری از حیث مال و قدرت نیست. آنچه تساوی سیاسی و مدنی به آن نیاز دارد، فرصت و امکان برابر است؛ بدین معنا که هر کس مجاز باشد برای رسیدن به هر وضع و مقامی که آرزومند است، در محدوده امکانات یک جامعه آزاد تلاش کند و هیچ کس نباید به طور غیرقانونی مانع رسیدن دیگران به آرزوهایش شود (همان: ۴۶).

کانت می‌گوید: «اصل برابری خود مستلزم اصل عمومیت است. عدالت نیازمند آن چنان شرایط قضایی است که با حفظ و حمایت از آزادی همه، حافظ و حامی آزادی یکایک افراد باشد؛ بنابراین دادرسی باید فارغ از هر گونه ملاحظات شخصی بوده، بدون منظور داشتن نژاد و مذهب و جنسیت و تبار قومی و ملی، شامل حال همه کس شود (همان).

به طور خلاصه رشته‌های اصلی تفکر کانت در مورد کرامت انسانی را به شرح زیر می‌توان بیان کرد:

۱. کرامت انسانی به ارزش او اشاره دارد؛ ۲. کرامت ارزشی است که تمامی انسانها به طور ذاتی و مساوی از آن برخوردارند؛ ۳. کرامت انسانی ارتباط عمیق و تنگاتنگی با استقلال و خودمختاری ذاتی انسان دارد؛ ۴. کرامت انسانی به طور

اجتناب‌ناپذیر با عقلانیت خودآگاه انسانی مرتبط است؛ ۵. کرامت انسانی مبنای حقوق مساوی بشر است (Beyleved & Brownsword, 2001:27). اشکال تئوری «خودمختاری اخلاقی یا استقلال ذاتی» کانت این است که اگر ما این تئوری را مبنا و اساس کرامت انسانی بدانیم و معیار کرامت انسانی را «عقلانیت خودآگاه» انسان قرار دهیم، در این صورت افرادی مثل اطفال، عقب‌ماندگان ذهنی و جنین‌ها که فاقد این توانایی هستند، شخص محسوب نگردیده و دارای کرامت انسانی نخواهند بود. بنابراین، به منظور تکمیل این تئوری، باید از نظریه «کرامت مبتنی بر وحی» کمک گرفت.

۲-۴- نظریه کرامت مبتنی بر وحی (Theory based on Revelation)

وحی مداران، کرامت ذاتی انسان را نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری و یا عقلانی صرف، بلکه بر اساس یک امر هستی‌شناختی و اصیل که ریشه در ذات خلقت بشری دارد و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می‌کنند. طرفداران این نظریه می‌گویند کرامت ذاتی انسان فقط به این علت نیست که او از «آزادی اراده و اختیار»^۶ و «قدرت تعقل و تفکر»^۷ برخوردار است، بلکه به این سبب هم است که او دارای وجهه الهی است (خلق الله آدم علی صورته)؛ یعنی خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده و «در واقع ذات انسان به عنوان آینه اسماء الهی به لحاظ طبیعت روحانی و جوهر معنوی خود با کائنات و هستی پیوستگی دارد و بدین ترتیب او عالی‌ترین صورت برای هویت حق است» (ابن عربی، بی تا: ۱۵۱-۱۵۲).

طرفداران این نظریه نه انسان را در مقابل خداوند و نه خداوند را در مقابل انسان قرار می‌دهند. بلکه می‌گویند: خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد و همین ارتباط و خویشاوندی است که مبانی اساسی هستی‌شناختی و متافیزیکی حقوق و

کرامت انسانی را در جامعه بشری و در یک حکومت دینی تبیین می‌کند. «این رابطه بسیار مهم و باارزش خداوند با انسان از آیه شریفه «و نفخت فيه من روحي» استفاده می‌شود (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۲۸۰)».

این کرامت از آن جهت است که انسان خلیفه خداست: مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی چیزی نیست که با افعالی از قبیل فساد و خونریزی نفی گردد؛ اینها امور عارضی هستند و هیچگونه خللی به مقام خلافت الهی انسان وارد نمی‌کنند؛ چون وقتی خداوند با فرشتگان در مورد جعل خلیفه در زمین سخن می‌گوید (اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه)، فرشتگان به پرسش و اعتراض برخاسته و می‌گویند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» خداوند در پاسخ می‌فرماید: «انی اعلم ما لاتعلمون». این پاسخ خداوند بیانگر این حقیقت است که مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی با افعالی از قبیل فساد و خونریزی نفی نمی‌گردد (آقاجری، ۱۳۷۸: ۷). «در واقع آنچه در معرض سرزنش قرار می‌گیرد، وجود انسان نیست، بلکه رفتار و فعلی است که از او سر می‌زند و فعل انسان از ذات او جداست» (ابن عربی، بی تا: ۱۶۷). خلاصه آنکه خداوند انسان را به سبب داشتن استعداد ذاتی و فطری برای درک حقایق و اسرار هستی خلیفه خود قرار داده است؛ به عبارت دیگر، تعلیم تکوینی اسرار و حقایق هستی به انسان در ابتدای آفرینش موجب گردیده است که انسان برای احراز این مقام شایسته‌تر از فرشتگان باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۷۶-۱۷۸).

از آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که اولاً، انسان مظهر و رمزی از حق و در واقع آینه‌ای در برابر وجود الهی است و نابود ساختن و درهم شکستن هر فرد گویی شکستن آن آینه و جلوگیری از تجلی انوار حق از طریق آن است (فیض، ۱۳۸۲: ۵۳)؛ ثانیاً، کرامت انسان یک امر ذاتی است و هیچ ربطی به افعال و کردار آدمی ندارد؛ بنابراین رفتار مجرمانه نافی کرامت ذاتی انسان نمی‌باشد؛ ثالثاً، نظریه مبتنی بر وحی در

توجیه کرامت ذاتی انسان نسبت به نظریه‌های دیگر جامع‌تر و کامل‌تر است؛ چون بر اساس این نظریه، کرامت ذاتی انسان هم به سبب آزادی اراده و اختیار و قدرت تعقل و تفکر آدمی است و هم به علت داشتن وجهه و نفخه الهی است.

۳- آثار و مقتضیات کرامت انسانی در حقوق کیفری

کرامت ذاتی انسان در قلمرو حقوق کیفری دارای آثار و نتایج متعددی است. از تحدید دامنه مداخله حقوق جزا در «منطقه فضای آزاد فردی» (Sphere of Individual liberty) و ممنوعیت استفاده از مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده، غیرضروری و نامتناسب و ممنوعیت تبعیض در وضع و اجرای قوانین کیفری گرفته تا ممنوعیت شکنجه و مجازات به سبب تغییر عقیده و مذهب و لزوم رعایت دادرسی عادلانه و رفتار منصفانه با بزهکاران و بزه‌دیدگان از آثار و نتایج مهم این وصف ذاتی‌اند که به اختصار مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۱- تحدید دامنه مداخله حقوق جزا در منطقه فضای آزاد فردی

بدون تردید یکی از رسالت‌های مهم حقوق کیفری در هر جامعه‌ای، تعیین و تشخیص رفتارهای مجرمانه است. اما حقوق کیفری در انجام این رسالت مهم تابع یک سری معیارها و محدودیت‌هاست که از مهم‌ترین آنها احترام به کرامت ذاتی انسان است. هر جامعه‌ای که برای آزادی و حیثیت انسان، به عنوان یک اصل، اهمیت و ارزش قائل است، از حقوق کیفری به عنوان آخرین راه حل و در موارد کاملاً ضروری برای کنترل اجتماعی باید استفاده کند. چون، همانگونه که قبلاً گفته شد، استقلال ذاتی و آزادی اراده، قدرت تعقل و تفکر و داشتن وجهه و نفخه الهی از مهم‌ترین مبانی نظری کرامت ذاتی انسان محسوب می‌شود و احترام به این کرامت مستلزم احترام به

استقلال و آزادی اراده، عقیده، بیان و قدرت انتخاب و حق تعیین سرنوشت اوست. بنابراین محدود کردن استقلال و آزادی انسان از طریق توسعه دامنه مداخله حقوق جزا و جرم‌انگاری‌های غیرضروری در واقع تعرض به کرامت ذاتی انسان است. اما سؤال اساسی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که جرم شناختن عمل در چه زمانی ضروری است؟ و چگونه و با چه معیاری قانونگذار می‌تواند از طریق ساز و کار جرم‌انگاری در حوزه حقوق و آزادیهای فردی دخالت کند؟

در پاسخ به این سؤال نظریه‌های مختلفی ارائه گردیده است. بعضی از نظریه‌پردازان از «اخلاق‌گرایی قانونی» (Legal moralism) دفاع نموده و معتقدند که رفتار غیراخلاقی به طور ذاتی بد است و صرف‌نظر از آنکه به دیگران آسیب برساند یا نه، خود مجوزی برای جرم‌انگاری این قبیل رفتارهاست. «لرد دولین» (Lord Devlin) که از مدافعان سرسخت این نظریه است، می‌گوید:

«وجود اخلاقیات مشترک برای حفظ هر جامعه‌ای ضروری است. اگر حلقه اخلاقی که اجزای جامعه را به یکدیگر متصل می‌کند، بگسلد، جامعه تجزیه خواهد شد. بنابراین چون جامعه باید از خود حمایت کند، حق دارد قوانینی را در مبارزه با اعمال خلاف اخلاق وضع نماید» (کلارکسون، ۱۳۷۱: ۲۲۹). اما مخالفان اخلاق‌گرایی قانونی ضمن تاکید بر لزوم تفکیک اخلاقیات از حقوق جزا، می‌گویند: در یک جامعه آزاد و دموکراتیک دولت نمی‌تواند در زندگی خصوصی اعضای بزرگسال جامعه و رفتار آنان مداخله‌ای ایجاد نمی‌کند و یا حقوق دیگران را نقض نمی‌کند، دخالت کند. آقای جان استوارت میل (John Stuart Mill)، بنیانگذار مکتب لیبرال، با رد نظریه اخلاق‌گرایی قانونی، می‌گوید: «تنها هدفی که برای آن می‌توان بر عضوی از اعضای یک جامعه متمدن، برخلاف میل او اعمال قدرت نمود، جلوگیری از ایراد صدمه و ضرر به دیگران است (همان)».

آقای «جاناتان شنشک» (Janathan Schonsheck) که از فلاسفه برجسته حقوق کیفری است، با ارائه معیار «پالایش The principle Filter» برای جرم‌انگاری می‌گوید: زمانی که در صدد جرم‌انگاری هستیم باید آن رفتار به طور متوالی و به گونه‌ای موفقیت‌آمیز از میان سه فیلتر مجزا یعنی فیلتر اصول ۹ فیلتر پیش‌فرضها^{۱۱} و فیلتر کارکردها^{۱۱} عبور نماید. در صورت شکست در گذر از این فیلترها نمی‌توان آن را جرم شناخت (Schonsheck, 1994: 64-68)؛ هر چند معیار پالایش نسبت به سایر معیارهای جرم‌انگاری از جمله معیار ایراد صدمه، نسبتاً کامل است، اما در عین حال با یک اشکال اساسی مواجه است؛ بدین معنا که این معیار با توجه به فیلتر اصول، جرم‌انگاری اعمالی را که ذاتاً غیراخلاقی هستند، صرف‌نظر از ایراد صدمه به خود یا دیگری مجاز می‌داند و این در حالی است که وارد کردن تمامی انحرافات غیراخلاقی به قلمرو حقوق جزا با اصل آزادی انسانها و احترام به کرامت ذاتی بشر، که اقتضای آن استثنایی بودن پدیده جرم‌انگاری است، مغایر است. غیراخلاقی بودن یک عمل به تنهایی برای جرم‌انگاری کافی نیست؛ رفتار موضوع جرم‌انگاری باید ماهیتاً به گونه‌ای باشد که به پایه و اساس نظام اجتماعی که مبتنی بر احترام به حیثیت و آزادی دیگران است، لطمه وارد کند. تا زمانی که رفتار خاص واجد این خصوصیت نباشد، از قلمرو صلاحیت مداخله دولت خارج بوده و نتیجتاً جرم‌انگاری آن مجاز نخواهد بود. همانگونه که «نروال موریس» (Norval Morris) اظهارنظر نموده است، نباید از حقوق جزا برای اجتناب مردم از تمامی گناهان و سیئات و جلوگیری از رفتن آنان به جهنم استفاده کرد (عبدالفتاح، ۱۳۸۱: ۱۵۳).

۳-۲- ممنوعیت شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده و یا خودسرانه

امروزه «قرار نگرفتن انسانها و خصوصاً متهمان و محکومان در معرض شکنجه و یا سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده، خودسرانه و یا نامتناسب با جرم ارتكابی» در بسیاری از اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر از جمله ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، ماده ۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، مواد ۲ و ۳ کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرکننده (۱۹۸۴)، ماده ۵ (بند ۲) کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر (۱۹۶۹)، ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر (۱۹۵۰) و همچنین قوانین اساسی بسیاری از کشورها به عنوان یکی از حقوق اساسی شهروندان به رسمیت شناخته شده است.

در واقع بر اساس گزارش آقای شریف بسیونی «حق آزاد بودن از شکنجه و مجازاتهای ظالمانه یا تحقیرکننده» در قوانین اساسی حداقل ۸۱ کشور جهان (تا سال ۱۹۹۳) پیش‌بینی شده است (DirkvanZyl & Ashwotr, 2004:1) و قوانین اساسی کشورهای دیگر نظیر آفریقای جنوبی در سالهای اخیر به این لیست پیوسته‌اند. در برخی از قوانین اساسی هم که مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده و یا نامتناسب با جرم ارتكابی به طور صریح منع نگردیده است، مقرراتی وجود دارد که می‌توان از آنها چنین حقی را استنباط نمود؛ برای مثال می‌توان حق کرامت انسانی در قانون اساسی آلمان، نیجریه و جمهوری اسلامی ایران را به گونه‌ای که دربرگیرنده ممنوعیت مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده و یا نامتناسب با جرم ارتكابی باشد، تفسیر نمود.

اما علی‌رغم اهمیتی که این حق هم در نظام بین‌المللی حقوق بشر و هم در نظام حقوق داخلی کشورها دارد، تاکنون ماهیت و مبنای آن به خوبی تبیین نگردیده است؟ بنابراین نخستین سؤالی که به ذهن انسان متبادر می‌شود این است که مراد از شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده، خودسرانه و یا نامتناسب با جرم ارتكابی چه نوع رفتارها و مجازاتهایی هستند؟ و با چه معیار یا معیارهایی می‌توان آنها را تشخیص داد؟ چرا اعمال این قبیل رفتارها و مجازاتها مغایر با حقوق بشر تلقی می‌شوند؟ به عبارت دیگر، مبنای ارتباط میان این قبیل مجازاتها و رفتارها و نقض کرامت انسانی چیست؟ به منظور روشن شدن پاسخ دقیق این پرسشها، نخست از مفهوم شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده، خودسرانه و یا نامتناسب با جرم ارتكابی و همچنین معیارهای تشخیص آنها بحث نموده، آنگاه مبانی فلسفی ممنوعیت این قبیل رفتارها و مجازاتها و مغایرت آنها با حقوق بشر و کرامت انسانی را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۲-۱- تعریف شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه و غیرانسانی

۳-۲-۱-۱- شکنجه و مجازاتها و اقدامات غیرانسانی، ظالمانه و تحقیرکننده

شکنجه در لغت به معنای اذیت و آزار و رنج و عذاب آمده است (عمید، ۱۳۶۲: ۶۷۸). اما در اصطلاح عبارت است: «از هرگونه آزار و اذیت جسمی یا روانی شدید که مأموران دولت و یا سایر مقامات عمومی در ضمن انجام وظیفه یا به مناسبت شغل خود و به قصد اخذ اقرار یا کسب اطلاعات و یا به هر انگیزه دیگر بر متهم یا محکوم علیه اعمال می‌نمایند.» کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده (۱۹۸۴) سازمان ملل متحد نیز در ماده ۱ خود شکنجه را چنین تعریف نموده است: «هر نوع عمل عمدی است که در اثر آن درد یا رنج

شدید جسمی یا روحی توسط یک مقام عمومی یا با اشاره او به کسی تحمیل می‌شود و منظور از آن نیل به اهدافی است چون کسب اطلاعات یا اخذ اقرار از او یا شخص دیگر یا تنبیه به خاطر عملی که او یا دیگری انجام داده یا مظنون به ارتکاب است یا تهدید و اجبار او یا شخص ثالث یا تنبیه شخص به هر دلیل بر مبنای تبعیض از هر نوع که باشد؛ لکن درد و رنجی که به طور طبیعی یا تبعی با مجازاتهای قانونی همراه است، شکنجه محسوب نمی‌شود».

علاوه بر اسناد بین‌المللی، ممنوعیت شکنجه در نظامهای حقوقی داخلی کشورها نیز به صراحت پیش‌بینی شده است. همچنانکه بررسی آقای «استیون آکرمن» (Stion Ackerman) دربارهٔ صد و سی و شش قانون اساسی یا مجموعه قوانین داخلی کشورها نیز نشان می‌دهد که مقررات قانونی صد و دوازده کشور به طور صریح یا ضمنی استعمال شکنجه را منع کرده‌اند (اردبیلی، ۱۳۸۳: ۱۱۰)، که از میان آنها می‌توان به قانون اساسی اتحادیهٔ اروپا مصوب ۲۰۰۴ (مادهٔ ۶۴-۲)، قانون اساسی جمهوری آفریقای جنوبی مصوب ۱۹۹۶ (مادهٔ ۱۰۸-۱۲) و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (اصل ۳۸) اشاره کرد.

با عنایت به مقررات اصل ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۱۲ و مادهٔ ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی (۱۳۷۵) ۱۳ و با در نظر گرفتن مقررات مشابه در کنوانسیونهای بین‌المللی، در مورد وضعیت شکنجه در نظام حقوقی ایران می‌توان گفت: اولاً، برخلاف آنچه در نظام حقوق بشر بین‌المللی و منطقه‌ای مقرر گردیده است، در نظام حقوقی ایران ممنوعیت شکنجه، مطلق نیست؛ چون ممنوعیت شکنجه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران محدود به گرفتن اقرار یا کسب اطلاع گردیده است؛ در حالی که ممکن است شکنجه با انگیزه‌های دیگری صورت گرفته باشد؛ ثانیاً، هر چند اصل ۳۸ قانون اساسی از جهتی اطلاق دارد و شامل شکنجه‌های بدنی و روحی و شکنجهٔ

متهم یا محکوم و شکنجه به خاطر کسب اطلاع و یا اقرار می‌گردد، اما در ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی به «اذیت و آزار بدنی» متهم محدود گردیده است و شامل مواردی که شکنجه به خاطر کسب اطلاعات و یا مقاصد دیگر صورت می‌گیرد، نمی‌شود؛ مضافاً اینکه این تضمین در قانون مجازات اسلامی، حقوق محکومان را در بر نمی‌گیرد و شکنجه‌های روحی نیز از شمول حکم این ماده خارج است. از طرف دیگر، اطلاق اصل ۳۸ قانون اساسی ایران با وجود اصل چهارم نیز مقید گردیده است. در مورد سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده نیز می‌توان گفت: با توجه به تعریفی که کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل از رفتار غیرانسانی بیان داشته است:^{۱۴} مجازاتهای بدنی، حبس در سلولهای انفرادی و تاریک، به غل و زنجیر بستن بزهکاران و متهمان، بازجویی زیر تهدید و فشار، انجام دادن آزمایشهای زیست‌شناختی و پزشکی، استفاده از تدابیر و اقدامات خشنی و طردکننده‌ای مثل اخته کردن بزهکاران جنسی، برداشتن بخشی از مغز معتادان به بهانه رفع حالت خطرناک، تغذیه اجباری و تحمیل دارو به زندانیان از مصادیق بارز مجازاتها و رفتارهای ظالمانه و غیرانسانی و تحقیرکننده محسوب می‌شوند (لوین، ۱۳۷۸:۱۴۴). کمیته حقوق بشر سازمان ملل، که مسئولیت نظارت بر اجرای کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی را دارد، در تفسیر کلی شماره ۲۰ خود پیرامون مفاهیم ماده ۷ کنوانسیون، چنین اظهار داشته است که با توجه به ماهیت، هدف و شدت اقدام به عمل آمده، می‌توان این مفاهیم را از همدیگر تشخیص داد. همچنانکه مجمع عمومی سازمان ملل نیز در این مورد چنین اظهارنظر کرده است: «شکنجه عبارت است از نوع عمدی و شدید رفتار یا مجازات ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده (Nnamani. Ogbu, 2005:170). کمیسیون اروپایی حقوق بشر نیز در نظر مشابهی گفته است که اصطلاح «شکنجه» نوعاً

در مورد آن نوع رفتار غیرانسانی شدید که با هدفی معین مثل اخذ اقرار یا کسب اطلاعات یا تحمیل مجازات صورت می‌گیرد، به کار می‌رود (همان).

هر چند در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقررات صریحی در مورد ممنوعیت مجازاتهای غیرانسانی و تحقیرکننده پیش‌بینی نگردیده است، با توجه به مفهوم بنیادین کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری ایران (بند ۶ اصل دوم) می‌توان این قبیل مجازاتها را مغایر با کرامت انسانی تلقی نمود.

۳-۲-۱-۲- تعریف مجازاتهای خودسرانه و معیارهای تشخیص آن

به طور کلی در مورد معنا و مفهوم اقدامات و مجازاتهای خودسرانه در اسناد بین‌المللی حقوق بشر^{۱۵} دو نظر وجود دارد: بر اساس نظر اول، منظور از اقدامات یا مجازاتهای خودسرانه «اقدامات و مجازاتهایی هستند که بدون در نظر گرفتن رویه‌ها و ضوابط قانونی لازم وضع و اجرا می‌گردند»؛ لکن بر اساس نظر دوم منظور از «اقدام خودسرانه» به طور کلی «غیر عادلانه و ناموجه بودن آن» است؛ گرچه قانون کشوری به آن اجازه داده باشد؛ تفسیر نخست با روح اعلامیه جهانی حقوق بشر و نیز با منظور تدوین‌کنندگان اعلامیه کاملاً مغایر است؛ چون «با مراجعه به صورتمجلس کارهای مقدماتی تهیه اعلامیه جهانی حقوق بشر معلوم می‌شود که مراد تدوین‌کنندگان آن از «مجازاتها و اقدامات خودسرانه» غیر عادلانه و ناموجه بودن آنهاست؛ گرچه قانون کشوری به آن اجازه داده باشد» (موحد، ۱۳۸۲: ۴۰۰). از طرف دیگر خود رویه‌های قانونی نیز ممکن است خودسرانه و توأم با شکنجه و رفتارهای نامناسب باشد، لذا برای جلوگیری از تجاوزات احتمالی به حیثیت و کرامت انسانی کافی نیست (لوین، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

پس با توجه به مطالب مذکور و همچنین با در نظر گرفتن شاخصه‌های اصلی مجازات مشروع ۱۶، مجازاتهای خودسرانه را می‌توان چنین تعریف کرد: «مجازاتهای خودسرانه، مجازاتهایی هستند که بدون در نظر گرفتن معیارهای اخلاقی و انسانی و موازین دادرسی عادلانه وضع و یا اجرا می‌گردند»؛ بنابراین، چنانچه در وضع یا اجرای مجازاتی، معیارهای انسانی یا موازین دادرسی عادلانه یا معیارهای لازم برای جرم‌انگاری در مورد معیارهای جرم‌انگاری ر.ک: «Report on decriminalization, Council of Europe, Strasbourg, 1980, p. 168-9 رعایت نشده باشد، چنین مجازاتهایی، ظالمانه، خودسرانه و مغایر با حیثیت و کرامت انسانی خواهد بود.

۳-۲-۱-۳- مجازاتهای نامتناسب و معیارهای تشخیص آن

قبل از تعریف مجازاتهای نامتناسب باید به چند نکته اساسی توجه نمود؛ اولاً، تناسب مفهومی است نسبی که در طول تاریخ تحولات حقوق کیفری تحت تأثیر مکاتب مختلف کیفری و جرم‌شناختی تحول و تکامل پیدا کرده است؛ ثانیاً، تناسب رابطه‌ای است میان جرم و مجازات که بر مبنای نوع و میزان صدمه وارده، اهمیت مطلق و نسبی جرایم، نوع جرم ارتكابی، خصوصیات شخصیتی مجرم و تقصیر بزه‌دیده تعیین می‌شود.

بر این اساس مجازات زمانی متناسب خواهد بود که یک نیاز مبرم اجتماعی، ضرورت وجودی آن را برای رسیدن به یک هدف مشروع در یک جامعه دموکراتیک توجیه کند و بتواند یک نوع تعادل و توازن میان حقوق فرد و حقوق اجتماع ایجاد کند، (Spencer, 2004:17)؛ ثالثاً، در نظر گرفتن اهداف کیفرشناختی مثل پیشگیری عمومی و خصوصی و اصلاح بزه‌کار و یا مصلحت عمومی به عنوان بخشی از معیارهای تناسب با فلسفه وجودی اصل ممنوعیت مجازاتهای نامتناسب مغایر است.

با توجه به مطالب مذکور، مجازاتهای نامتناسب، در واقع، مجازاتهایی هستند که بدون توجه به معیارهای اصلی تناسب^{۱۷} یعنی نوع و میزان صدمه وارده، اهمیت مطلق و نسبی جرایم، نوع جرم ارتكابی، خصوصیات شخصیتی مجرم و تقصیر بزه‌دیده وضع یا اعمال می‌شوند.

۳-۲-۲- مبانی فلسفی ممنوعیت شکنجه و مجازاتها و اقدامات غیرانسانی، خودسرانه و نامتناسب با جرم ارتكابی

در مورد مبانی فلسفی ممنوعیت شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه و غیرانسانی سؤالات چندی مطرح است که ابتدا به طرح این سؤالات و سپس پاسخ آنها می‌پردازیم.

علت اصلی ممنوعیت این قبیل رفتارها و مجازاتهای ظالمانه و غیرانسانی چیست؟

چرا این قبیل رفتارها و مجازاتها مغایر با حقوق بشر تلقی می‌شوند؟

در پاسخ به این سؤالات باید گفت که علت اصلی ممنوعیت مجازاتها و سایر رفتارهای ظالمانه و غیرانسانی مغایرت آنها با کرامت ذاتی انسان است. لازمه احترام به این حیثیت ذاتی آن است که هر انسانی حق داشته باشند از هر نوع عملی که غایت بودن آنان را نادیده گرفته، آنان را در حد شئی تنزل می‌دهد، مصون باشند. انسان کالا نیست که بتوان برای او قیمت‌گذاری کرد. او دارای ارزش ذاتی و بی‌نهایت است. با وی فی‌نفسه به عنوان یک هدف باید رفتار کرد و نه صرفاً به عنوان یک وسیله برای نیل به یک هدف. هرگاه مجازاتی که بر مجرم تحمیل می‌شود، ظالمانه و خودسرانه بوده، هیچگونه ارتباطی با شدت و اهمیت جرم ارتكابی نداشته باشد، در این صورت از مجرم اساساً به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی دیگر استفاده می‌شود و بدین وسیله کرامت وی مورد حمله و تجاوز قرار می‌گیرد. با توجه به آنچه گفته شد،

می‌توان نتیجه گرفت که مجازاتهای مقرر در تبصره ۲ ماده ۲۵۹، ماده ۲۲۶ و ماده ۶۳۰ قانون مجازات اسلامی ایران به دلیل ناسازگاری آن با معیارهای دادرسی عادلانه از مصادیق بارز مجازاتهای خودسرانه محسوب می‌شوند؛ از طرف دیگر «تجویز دخالت شهروندان در پاسخ‌دهی کیفری به بزه در نهایت امر به پارادوکس مشروعیت اقتدار دولت می‌انجامد (شاکری گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۹۶)».

۳-۳- ممنوعیت تبعیض در وضع قوانین کیفری

امانوئل کانت در کتاب «آموزش فلسفه اخلاق» می‌گوید: «با همه انسانها به صورت برابر و به عنوان غایت بالذات رفتار کنید (Kant, 1993:91)». دلیل این امر آن است که همه انسانها به جهت داشتن توانایی تفکر و تعقل، قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری و آزادی اراده، از کرامت و شرافت ذاتی یکسان برخوردار هستند، و لذا از تمامی حقوقی که لازمه احترام به کرامت ذاتی آنان است به صورت برابر برخوردارند. نتیجه منطقی این اصل اخلاقی کانت آن است که تفاوت و تبعیض قائل شدن میان انسانها به لحاظ اوصاف و عوارض تکوینی و یا اعتباری مثل جنسیت، نژاد، زبان، عقیده، مذهب و موقعیت اجتماعی، در اعطای امتیازات و حقوق شهروندی، تجاوزی آشکار به حریم انسانیت و کرامت و شرافت ذاتی انسانهاست.

۳-۴- آزادی عقیده، مذهب و ممنوعیت مجازات به لحاظ تغییر عقیده و مذهب

انسان به سبب توانایی تعقل، قدرت انتخاب، آزادی اراده و وجهه الهی که دارد، دارای کرامت و شرافت ذاتی است؛ بنابراین سلب آزادی اندیشه و تفکر و اعتقاد از آدمی و یا سلب حقوق و آزادی وی به سبب داشتن عقیده خاص و یا تغییر آن، معنایی جز انکار کرامت و حیثیت ذاتی بشر نمی‌تواند داشته باشد.

آزادی فکر و عقیده یک حق طبیعی به اقتضای طبیعت ذاتی انسان و نه یک حق قانونی است و به هیچ وجه بخشودنی یا نابخشودنی نیست تا بتوان آن را با یک تصمیم قانونی به بشر ارزانی داشت و یا آن را سلب یا تحدید نمود؛ هیچ نظامی جز طبیعت مطلق بشر صاحب اختیار اینگونه آزادی نیست و به هیچ وجه معقول و منطقی نیست که بتوان آن را با یک عمل قانونگذاری به غیر واگذار نمود و یا از خود سلب کرد؛ چیزی که از لوازم ماهیت است قابل جعل و انشا نیست و آن چیز که قابل جعل و انشا نیست، قابل سلب و تحدید نیز نخواهد بود (حائری یزدی، ۱۳۴۱: ۶۷-۶۸).

«در واقع تعبیر به آزادی اندیشه یا تغییر آن نوعی مسامحه در تعبیر است؛ زیرا پیدایش هر عقیده و استمرار آن معلول شرایط خاص ذهنی است که از اختیار انسان خارج است. آنچه اختیاری انسان است و انسان نسبت به آن آزاد است، مقدمات آن می‌باشد؛ نظیر تحقیق، مطالعه و تلاش فکری در راه رسیدن به آنچه حق است. بنابراین تحمیل هر عقیده‌ای به دیگری، نه امکان دارد و نه صحیح است و هر انسانی بالفطره در پیدا نمودن هر اندیشه و استمرار آن قابل تحمیل و اکراه نخواهد بود» (منتظری، ۱۳۸۳: ۵۱).

۳-۵- لزوم رعایت اصل برائت

اصل برائت از بنیادی‌ترین اصول کلی حاکم بر دادرسی عادلانه و منصفانه در نظامهای نوین دادرسی کیفری است. احترام به کرامت انسانی افراد و حفظ امنیت و آزادی آنان خصوصاً در فرایند دادرسی کیفری مستلزم رعایت اصل برائت است؛ در واقع به منظور اجتناب از هر گونه تعرض به حریم مقدس انسانیت و استقرار صلح و امنیت و آزادی در روابط انسانی و اجتماعی افراد است که این اصل در مقررات حقوقی همه ملل مترقی جهان به رسمیت شناخته شده است.

اصل برائت یا فرض بی‌گناهی (Presumption of innocence) به این معنی است که: «همهٔ انسانها مادامی که مجرمیت آنان در جریان رسیدگی عادلانه و منصفانه در دادگاهی که مطابق با قانون تشکیل گردیده، به طور قطع و یقین اثبات و احراز نگردیده، بی‌گناه محسوب می‌شوند و نتیجتاً از هر گونه تعرض مصون هستند».

اصل برائت در ارتباط با حقوق دفاعی متهم و آزادی وی دارای آثار مهمی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: تکلیف مدعی‌العموم یا شاکی به ارائهٔ دلایل و مدارک اتهام و ممنوعیت الزام متهم به اثبات بی‌گناهی خود، منع توسل به روشهای غیرقانونی جهت تحصیل دلیل، تفسیر شک به نفع متهم و ممنوعیت صدور حکم بر مبنای ظن و گمان، تفهیم فوری نوع و علت اتهام به متهم به زبانی که قابل فهم باشد، خودداری از پیشداوری در مورد متهم، حق داشتن وکیل مدافع و تأمین امکانات دفاعی لازم برای متهم، ممنوعیت صدور قرارهای تأمین جز با تصریح قاضی و وجود دلایل کافی در خصوص توجه اتهام به متهم و تناسب قرار، ممنوعیت صدور قرار بازداشت جز در موارد استثنایی از قبیل جرایم مشهود و جرایم خاصی که مصلحت متهم و یا جامعه اقتضا می‌کند و ضرورت دخالت مقام قضایی جهت سلب آزادی متهم در هر مرحله از رسیدگی به ویژه در مرحلهٔ تحقیقات مقدماتی و حق شکایت متهم از قرار بازداشت موقت صادره و رسیدگی سریع و خارج از نوبت، رها ساختن متهم محبوس پس از صدور حکم برائت و ضرورت جبران خسارت از بازداشت شدگان بی‌گناه (آشوری، ۱۳۷۹: ۲۰۷). نکتهٔ بسیار مهمی که در ارتباط با اصل برائت باید مورد توجه قرار گیرد، این است که عدول از اصل برائت و تقدم امارهٔ مجرمیت بر آن، به بهانهٔ وجود امارات و قرائن ظن‌آور و حالیه‌ای مثل داشتن ثروتهای مشکوک با فلسفهٔ وجودی اصل برائت مغایر بوده و در واقع این اصل را از محتوا خالی کرده، تنها یک پوستهٔ توخالی از آن باقی می‌گذارد؛ چرا که اصل برائت دقیقاً به این منظور جعل و وضع گردیده

است که در چنین شرایط و اوضاع و احوالی از اشخاص که مظنون واقع شده‌اند، حمایت کند و الاً اصل برائت در مواردی که هیچگونه شک و شبهه‌ای در مورد عدم مجرمیت متهم وجود ندارد، موضوعیت پیدا نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، موضوع اصل برائت دقیقاً وجود شک و شبهه و ظن و گمان در خصوص مجرمیت متهم است.

۳-۶- لزوم رعایت دادرسی عادلانه و منصفانه

یکی دیگر از مقتضیات اصل کرامت ذاتی انسان در قلمرو حقوق کیفری شکلی، حق بهره‌مندی شهروندان از «دادرسی عادلانه و منصفانه» (Fair trial) است. این حق، که یکی از حقوق بنیادین بشر است، در بسیاری از اسناد بین‌المللی در سطح جهانی و منطقه‌ای، خصوصاً بند ۱ ماده ۱۴ کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و بند ۱ ماده ۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و نیز ماده ۱۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر و بند ب ماده ۱۹ اعلامیه اسلامی حقوق بشر پیش‌بینی گردیده است.

در قوانین اساسی و عادی کشورهای مختلف از جمله ایران (به موجب اصول ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸ و ۳۹) نیز پاره‌ای از اصول و قواعد حاکم بر دادرسی عادلانه مقرر شده است؛ اما علی‌رغم اهمیت و جایگاه ویژه‌ای که دادرسی عادلانه در نظام حقوق بین‌الملل و به طور کلی جوامع دموکراتیک دارد در هیچ یک از اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها، تعریف مشخص و روشنی از آن به عمل نیامده است و ماده ۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و همچنین ماده ۱۴ کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی صرفاً به بیان پاره‌ای از اصول و ضوابطی که رعایت آنها جزء لاینفک دادرسی منصفانه و عادلانه است، از قبیل اصل برائت، اصل استقلال و بی‌طرفی دادگاه و اصل علنی بودن رسیدگی پرداخته‌اند؛ تدابیر و تضمینهای مقرر در این مواد، برای تضمین دادرسی عادلانه کافی نیستند؛ زیرا این تدابیر عمدتاً ناظر به قواعد

شکلی دادرسی عادلانه هستند و قوانین کیفری ماهوی عادلانه را در بر نمی‌گیرند؛ از سوی دیگر در این مقررات به رعایت حقوق یکی از طرفین دعوا یعنی متهم بیشتر تاکید شده است؛ در حالی که رکن دیگر عدالت کیفری، بزه‌دیده است و بدون توجه به جایگاه و موقعیت و حقوق وی در فرآیند کیفری، دادرسی عادلانه محقق نخواهد شد. بنابراین، در این قسمت نخست دادرسی عادلانه را تعریف نموده و سپس از ضوابط و معیارهای حاکم بر آن سخن به میان می‌آوریم.

دادرسی عادلانه و منصفانه عبارت است از اینکه: «دعوی مطروحه میان طرفین دعوا در یک دادگاه صالح و مستقل و بی‌طرف، که مطابق با قانون تشکیل گردیده، و در یک فضای آرام و شرایطی برابر توسط قضات متخصص و دانا به صورت علنی و با رعایت کلیه تضمینهای شکلی و ماهوی مربوط به اصحاب دعوا مورد رسیدگی قرار گیرد». به بیان دیگر، دادرسی کیفری زمانی منصفانه و عادلانه خواهد بود که با رعایت کلیه معیارها و استانداردهای جهانی دادگستری انجام شود.

با توجه به تعریف ارائه شده و معیارهایی که در نظام حقوق بشر پیش‌بینی شده است، ضوابط حاکم بر دادرسی عادلانه عبارت‌اند از:

وجود دادگاههای صالح، مستقل و بی‌طرف، تساوی افراد در برابر قانون و دادگاه (دادرسی در شرایط عادی و برابر)، علنی بودن دادرسی، رسیدگی در یک مدت معقول (محاكمه سریع و بدون تاخیر موجه)، لزوم رسیدگی توسط قضات صالح و متخصص، لزوم رعایت تضمینهای شکلی و ماهوی مربوط به حقوق متهم، لزوم رعایت تضمینهای شکلی و ماهوی مربوط به حقوق بزه‌دیده و نقش وی در تکوین جرم.

۳-۷- ممنوعیت استفاده ابزاری از انسان در حقوق کیفری

یکی دیگر از آثار و لوازم منطقی احترام به کرامت انسانی، ممنوعیت استفاده ابزاری از انسان در حقوق کیفری است. این اصل به این معناست که هیچ شخصی اعم

از حقیقی یا حقوقی حق ندارد از انسان به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف استفاده کند؛ با همهٔ انسانها باید به صورت برابر و به عنوان غایت بالذات رفتار کرد. امانوئل کانت در کتاب فلسفهٔ اخلاق خود ضمن اشاره به یک اصل مهم اخلاقی یعنی اصل غایت بودن انسان، در این مورد می‌گوید: «هر انسانی دارای این حق مشروع است که از طرف انسانهای هم نوع خود مورد احترام واقع شود و خود به نوبهٔ خود، ملزم به رعایت احترام دیگران است؛ خود انسانیت فی نفسه کرامت است؛ چرا که انسان نمی‌تواند، توسط انسان دیگر صرفاً به عنوان وسیله مورد استفاده قرار گیرد... بلکه همواره باید به عنوان هدف به کار برده شود و دقیقاً کرامت (شخصیت) وی از اینجا ناشی می‌شود؛ کرامتی که به وسیلهٔ آن انسان خود را مافوق تمامی موجودات غیرانسانی، که می‌تواند به عنوان وسیله مورد استفاده قرار گیرند و حتی «اشیاء» می‌داند (Kant , 1991 : 29).

مقتضای اصل غایت بودن انسان، ممنوعیت هرگونه استفادهٔ ابزاری از انسان خصوصاً در قلمرو حقوق کیفری است؛ این اصل متضمن آن است که همهٔ انسانها از همهٔ حقوقی که لازمهٔ محترم شمردن آنان به عنوان غایت ذاتی است، بهره‌مند می‌باشند. استفادهٔ ابزاری از انسان چیزی جز انکار غایت بودن انسان و اهانت به حیثیت ذاتی او نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در مورد مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی و آثار آن در حقوق کیفری ماهوی و شکلی گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که اولاً، کرامت در انسان یک امر ذاتی است. یعنی انفکاک آن از انسان امری محال و ممتنع بوده و انسانیت انسان قائم به آن است؛ به عبارت دیگر، انسان به مقتضای طبیعت و ماهیتی که دارد دارای

کرامت است. این کرامت، برخلاف آنچه برخی از فلاسفه و اندیشمندان معتقدند، چیزی نیست که با ارتکاب جرم و جنایت برخورد یا دیگران زایل شود. در واقع آنچه قابل سرزنش است، رفتار و فعلی است که از انسان سرمی‌زند و نه ذات او و فعل انسان از ذات او جداست. بنابراین، آن دسته از آیات قرآن کریم (از جمله آیه ۱۲ از سوره محمد و آیه ۱۷۹ از سوره اعراف) که کافران و برخی دیگر از انسان‌ها را به جهت عدم استفاده صحیح از قوای تعقل، تفکر و شنوایی و بینایی‌شان به حیوانات تشبیه کرده است، هرگز به معنای زایل شدن وصف کرامت ذاتی از آنان نیست؛ در واقع این آیات نشان می‌دهد که این قبیل انسان‌ها، انسان‌های تکامل نیافته‌اند و اعمال و رفتار آنان با فلسفه و هدف آفرینش انسان‌ها ناسازگار است؛ چرا که حتی این دسته از انسان‌ها هم بنی آدم‌اند و از حقوق و تکالیفی که لازمه انسان بودن است، برخوردارند؛ ثانیاً، از آنجاکه کرامت ذاتی انسان به سبب داشتن استقلال ذاتی، آزادی اراده و اختیار، قدرت انتخاب و توانایی تعقل و تفکر و همچنین دارا بودن وجهه و نفخه الهی است، لذا احترام به این کرامت، مستلزم احترام به استقلال و آزادی انسان و قدرت انتخاب و تعقل و تفکر اوست. اعمال محدودیت از طریق جرم‌انگاری و تعیین و اعمال مجازات، استثناً بر اصل آزادی و کرامت ذاتی انسان محسوب می‌شود؛ بنابراین بار اثبات ضرورت وجود محدودیت بر عهده کسانی است که قصد محروم کردن آزادی‌های افراد را از طریق جرم‌انگاری و اعمال مجازات دارند؛ بدین ترتیب می‌توان گفت هرگونه مداخله در فضای آزاد رفتاری شهروندان و افزودن بر منطقه الزام و کنترل شده رفتاری آنان در پرتو جرم‌انگاری برخی اعمال، نیازمند توجیهات و دلایل قوی است؛ ثالثاً، کرامت ذاتی انسان اراده دولت و حکومت را در فرایند جرم‌انگاری، دادرسی کیفری و تعیین و اعمال مجازات، محدود و پایبند به ضوابط انسانی و اخلاقی همچون عدالت، استحقاق، آزادی، برابری و مساوات و تناسب می‌کند و جلو استفاده ابزاری

حقوق جزا از انسان بزه‌کار یا بزه‌دیده را می‌گیرد؛ رابعاً، تحدید دامنهٔ مداخلهٔ حقوق جزا در منطقهٔ فضای آزادی فردی و ممنوعیت جرم‌انگاری‌های غیرضروری، لزوم جرم-زدایی از برخی اعمال مثل ارتداد، ممنوعیت استفاده از مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی، تحقیرکننده، غیرضروری و نامتناسب با جرم ارتكابی و همچنین ممنوعیت شکنجه و آزار، اعمال خودسرانه مجازات‌ها، دادرسی عادلانه، از مهم‌ترین آثار و نتایج این وصف ذاتی محسوب می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- در مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (شیوه حکومت در اسلام) «تشکیل امت واحد جهانی» از طریق گسترش روابط بین‌المللی و همکاری با دیگر جنبشهای اسلامی و مردمی یکی از هدفهای عمده قانون اساسی پیش‌بینی گردیده است
- ۲- در بند ۶ اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران «کرامت و ارزش والای انسانی» یکی از پایه‌های ایدئولوژیکی نظام جمهوری اسلامی تلقی شده است
- ۳- اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک کسانی هستند که دارای یک قرائت رسمی و سنتی از اسلام و متون دینی بوده، در چارچوب ضوابط فقهی کلاسیک و بر اساس یک سلسله مبانی و پیش‌فرضهای کلامی، فلسفی و انسان‌شناختی از قبیل «ثابت و لایتغیر بودن تمامی احکام شریعت»، «عاجز بودن عقل انسان از درک و فهم حقوق واقعی انسانها» و «نفی کرامت ذاتی انسان» به اجتهاد و استنباط احکام شریعت از کتاب و سنت می‌پردازند (کدیور، ۱۳۸۲: ۱۰۸)
- ۴- نواندیشان دینی کسانی هستند که با رویکردی تجددگرایانه به متون دینی و مذهبی یعنی با توجه به یافته‌های عقلانی بشر در دنیای جدید به کشف حقیقت از کتاب و سنت پرداخته، سعی می‌کنند با ارائه قرائتی نو و تصویری جدید از اسلام، مسئله تعارض مدرنیته و فروع آن از قبیل حقوق بشر را با آموزه‌های دینی حل کنند. روشنفکران دینی با تکیه بر اهداف و مقاصد اصلی شریعت و پایه و اساس قرار دادن اصول کلی از جمله اصل عدالت، آزادی، برابری و کرامت اصیل همه افراد بشر به تفسیر تاریخی آن دسته از احکامی که مغایر با حقوق بشر هستند، می‌پردازند.
- ۵- مهم‌ترین این ایرادها عبارت‌اند از: الف - اصل حاکمیت اراده همیشه عدالت و برابری را در میان مردم به ارمغان نمی‌آورد؛ ب - زندگی اجتماعی انسان نیازمندیها و ضرورت‌هایی دارد که آزادی فردی همیشه آن را تأمین نمی‌کند (کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق، پیشین، ص ۱۷۰ و ۱۷۱)؛ ج - مقام بزرگ و شریف انسانی را نمی‌توان به عنوان یک پدیده علمی صرف تلقی و همواره آن را با مقیاسهای علمی ارزیابی کرد.
- ۶- این اندیشه کانت با آموزه‌های دینی، به ویژه آیات ۸ و ۹ سوره «والشمس» از قرآن کریم که می‌فرماید: «وَنَفْسٍ و ما سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فِجْوَرَهَا وَ تَقْوِيهَا» هماهنگی دارد.

- ۷- از دقت و تأمل در حدیث زیر که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است، به خوبی استنباط می‌شود که آزادی اراده و اختیار از مهم‌ترین مبانی نظری کرامت انسانی است: قال رسول (ص): «ما شئى اكرم على الله من بنى آدم، قيل يا رسول الله ولا الملائكة؟ قال الملائكة مجبورون بمنزله الشمس والقمر». یعنی هیچ چیز نزد خدا گرامی‌تر از انسانها نیست. از پیامبر پرسیدند: حتی فرشتگان؟ حضرت فرمود: آری چون فرشتگان بسان خورشید و ماه مجبورند ولی انسان مختار آفریده شده است (متقی، ۱۳۰۴ هـ: ۱۹۲).
- ۸- یکی از مفسرین در تفسیر آیه ۷۰ از سوره اسرا «و لقد کرمنا بنى آدم»، می‌گوید مراد از آیه آن است که ما فرزندان آدم را با نطق و عقل و قدرت تمییز حق از باطل و صورت زیبا و اندام موزون و تدبیر دنیا و آخرت برتری بخشیدیم (طریحی، ۱۳۹۵ هـ: ۱۵۲).
- ۹- مراد از فیلتر اصول این است که آیا رفتار خاص بر اساس یک سلسله اصول راجع به جرم انگاری مثل اصل صدمه در قلمرو صلاحیت مداخله دولت است یا نه؟ آیا رفتار خاص لطمه‌ای به دیگران وارد می‌کند یا نه؟ و آیا رفتار خاص صرف‌نظر از ورود لطمه به خود یا دیگران ذاتاً غیراخلاقی است یا نه؟ (The principles Filter).
- ۱۰- مراد از فیلتر پیش‌فرضها این است که اقدامات و نظامهای کنترل‌کننده غیرکیفری و غیر قهرآمیز ناتوان از مقابله با آن رفتار است (The presumption Filter).
- ۱۱- با توجه به این فیلتر، جرم‌انگاری زمانی موجه خواهد بود که منافع جرم‌انگاری بر زیانها و هزینه‌های ناشی از آن غالب باشد (The pragmatics Filter).
- ۱۲- اصل ۳۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: «هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و یا کسب اطلاع ممنوع است، اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است، متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می‌شود.
- ۱۳- ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی ایران: «هر یک از مستخدمین و مأموران قضایی یا غیرقضایی دولتی برای اینکه متهمی را مجبور به اقرار کند، او را آزار و اذیت بدنی نماید، علاوه بر قصاص یا پرداخت دیه، حسب مورد به حبس از ۶ ماه تا ۳ سال حبس محکوم می‌گردد و چنانچه کسی در این خصوص دستور داده باشد، فقط دستور دهنده به مجازات

حبس مذکور محکوم خواهد شد و اگر متهم به واسطه اذیت و آزار فوت کند، مباشر مجازات قاتل و آمر مجازات آمر قتل را خواهد داشت».

۱۴- «رفتار غیرانسانی، رفتاری است که به صورت عمدی موجب ایجاد درد و رنج شدید جسمی یا روحی گردد (Crawshaw & Williamson, 1998:147)». رفتارها و مجازاتهای تحقیرکننده هم، رفتارها و مجازاتهایی هستند که به حیثیت و اعتبار فرد لطمه وارد می‌کنند؛ به عبارت دیگر رفتار یا مجازات، زمانی تحقیرکننده محسوب می‌شود که توانایی مقاومت جسمی و روحی قربانی را در هم شکسته و موجب می‌شود که قربانی در خود احساس حقارت و ذلت و خواری نماید (Spencer, 200:71). از نظر کمیسیون اروپایی حقوق بشر نیز، رفتار و یا مجازات و یا [اقدامات تأمینی] نسبت به یک فرد زمانی تحقیرکننده است که شدیداً موجب خفت و خواری وی نزد دیگران گردد و یا موجب شود که برخلاف اراده و وجدان خود، عملی را انجام دهد (Crawshaw & Williamson, 1998:147).

۱۵- در مواد مختلفی از اعلامیه جهانی حقوق بشر (از جمله مواد ۹، ۱۲، ۱۵، ۱۷) و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (از جمله مواد ۹، ۱۲، ۱۷) ممنوعیت رفتارها و مجازاتهای خودسرانه، ظالمانه و غیرانسانی به طور صریح پیش‌بینی شده و چنین مقرر گردیده است که هر شخص در برابر چنین مداخله‌های خودسرانه‌ای حق برخورداری از حمایت قانون را دارد.

۱۶- مهم‌ترین این شاخصه‌ها عبارت‌اند از: رعایت اصل قانونمندی، هماهنگی با معیارها و موازین حقوق فطری، رعایت موازین دادرسی عادلانه در اعمال مجازات و لزوم توجه به معیارهای علمی جرم‌انگاری.

۱۷- برای مطالعه بیشتر در مورد این معیارها مراجعه کنید به: رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۵: ۱۰۹-۱۲۹.

منابع

۱. آشوری، داریوش؛ (۱۳۸۰)، دانشنامه علوم سیاسی؛ چاپ ششم، تهران، انتشارات مروارید.
۲. _____؛ (۱۳۷۹)، آیین دادرسی کیفری، ج ۲، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
۳. ابن عربی، محی‌الدین؛ بی‌تا، فصوص الحکم؛ بیروت، دارالکتب العربی.
۴. ابوسعیدی، مهدی؛ (۱۳۴۵)، حقوق بشر و سیر تکاملی آن در غرب؛ چاپ دوم، تهران، انتشارات آسیا.
۵. اردبیلی، محمدعلی؛ (۱۳۸۳)، حقوق بین‌الملل کیفری، تهران، انتشارات میزان، چاپ اول.
۶. جعفری تبریزی، محمدتقی؛ (۱۳۷۰)، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ تهران، انتشارات دفتر خدمات حقوق بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول.
۷. حائری یزدی، مهدی؛ (خرداد ۱۳۴۱)، اسلام و اعلامیه حقوق بشر، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴.
۸. حقیقت، سید صادق و میرموسوی سیدعلی؛ (۱۳۸۱)، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب؛ چاپ اول، تهران مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۹. دهخدا، علی اکبر؛ (۱۳۷۳)، لغت‌نامه، ج ۱۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۰. رحیمی‌نژاد، اسمعیل؛ (۱۳۷۸)، کرامت انسانی در حقوق کیفری؛ تهران: انتشارات میزان.

۱۱. سالیوان، راجر؛ (۱۳۸۰)، اخلاق در فلسفه کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
۱۲. شاکری گلپایگانی، (۱۳۸۵)، طوبی؛ سیاست جنایی اسلامی؛ تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
۱۳. شاو، ملکم؛ (۱۳۷۲)، حقوق بین الملل عمومی، ترجمه محمد حسین وقار، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۴. طریحی، فخرالدین؛ (۱۳۹۵) ه ق، مجمع البحرين؛ تحقیق سیداحمد الحسینی؛ ج ۶، تهران، المكتبة المرتضویه.
۱۵. عبدالفتاح، عزت؛ (۱۳۸۱)، «جرم چیست و معیارهای جرم انگاری کدام است؟» ترجمه اسمعیل رحیمی نژاد، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، شماره ۴۱.
۱۶. عمید، حسن؛ (۱۳۶۲)، فرهنگ فارسی عمید؛ تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هیجدهم.
۱۷. فیض، رضا؛ (۱۳۸۲)، مفهوم کیفر در عرفان ابن عربی؛ مجله تخصصی علوم اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۹ و ۱۰.
۱۸. قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ (۱۳۸۲)، حقوق بشر در جهان معاصر (دفتر اول)؛ تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.
۱۹. کاتوزیان، ناصر؛ (۱۳۷۲)، حقوق رسوب تاریخی اخلاق، مجله ایران فردا، سال دوم، شماره ۱۰.
۲۰. _____؛ (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق؛ چاپ اول، ج اول، تهران، انتشارات شرکت سهامی انتشار.
۲۱. کدیور، محسن؛ (تیرماه ۱۳۸۲)، حقوق بشر و روشنفکری دینی، مجله آفتاب، شماره ۲۷.

۲۲. لوین، لویا؛ (۱۳۷۸)، پرسش و پاسخ در مورد حقوق بشر؛ ترجمه محمدجعفر پوینده، تهران، نشر قطره، چاپ چهارم.

۲۳. متقی، علی بن حسام الدین؛ (۱۴۰۹ هـ.ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، الجزء الثانی عشر، بیروت، موسسه الرساله.

۲۴. مکارم شیرازی، ناصر؛ (۱۳۷۷)، تفسیر نمونه؛ با همکاری جمعی از دانشمندان؛ ج اول، تهران، دارالکتب اسلامی، چاپ سی و پنجم.

۲۵. منتظری، حسینعلی؛ (۱۳۸۳)، رساله حقوق؛ قم، انتشارات سرایی، چاپ دوم.

۲۶. کلارکسون، سی. ام. وی؛ (۱۳۷۱)، تحلیل مبانی حقوق جزا، ترجمه حسین، میرمحمد صادقی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.

۲۷. هاشمی، سیدمحمد؛ (۱۳۸۴)، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ج اول، تهران، نشر میزان، چاپ ششم.

28. Aquinas, T; Summa Theologica; Trans by Veinon J. Bourk. Garden city. N. Y: Doubleday and Co. 1956.

29. Beyleveled, Deryck & R. Brownsword; Human Dignity in bioethics and Biolaw, First published, Oxford university press, 2001.

30. Crawshaw, Ralph, Barry, Devlin & Tom, Williamson; Human Rights and Policing; Hague kluwer law International, 1998.

31. Dirk. Von. Zyl Smit and Andrew Ashworth; Disproportionate sentences as human rights violations, The Modern law Review, Volume 67 July 2004 No 4. & OSITA. NNAMANE OGBU. Punishments In Islamic criminal law as Antithetical to Human Dignity The Nigerian Experience, International Journal of Human Rights, Vol.9.No, 2. 2005".

32. Freeman, M.D.A. "Introduction to Jurisprudence" London, sweet and Maxwell, 1994.

33. Henry Campbell, Black's law Dictionary, 6th. U.S.A. West Publisher, 1991.

34. Kant, Immanuel, "Grounding for the Metaphysics of morals", Translated by Ellington J., Third, 1993, Hackle Publishing company, usa.
35. Kant, Immanuel "The Metaphysics of morols", Hackle publishing company, U.S.A, 1993.
36. Lindsay, A. D; "Lindsay's Article on Individualism "Encycloedia of Social Sciences . U . S . 1937 .
37. Primoratz; E; "Jutifying Legal punishment" U.S.A. 1989.
38. Report on decriminalization, Council of Europe , Strasborge, 1980.
39. Spencer, Maureen & Spencer, Jone. "Human Rights", second edition, London, sweet and Maxwell publication, 2004.
40. Schonsheck, j; On criminalization, kluwer Academic Publisher, 1994.
41. Shestack , jerom . J ; "Jurisprudence of Human Rights " ; in Human Rights in international Law : Legal and Policy issues , by Theodor Meron, Oxford : Clarendom Press , 1989.