

کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

محمدجعفر حبیب‌زاده^{۱*}، اسمعیل رحیمی‌نژاد^۲

۱- دانشیار گروه حقوق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

۲- دانشجوی دکتری حقوق کیفری و جرم‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

دریافت: ۸۵/۶/۲۷

پذیرش: ۸۵/۱۲/۲۶

چکیده

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در مورد کرامت انسانی دچار یک نوع پارادکس و تعارض است. این تعارض که از نوع تعارض واقعی و مستقر است، دو جنبه درونی و بیرونی دارد؛ به این معنا که اصول مختلف این قانون (از جمله اصول دوم، سوم، چهارم، دوازدهم، سیزدهم، چهاردهم، بیستم، بیست و یکم، صد و پانزدهم، و صد و شصت و سوم) هم با یکدیگر و هم با نظام بین‌المللی کرامت انسانی و حقوق بشر ناسازگاری و تنافی دارند و این ناسازگاری و تنافی به شکل تناقض و تضاد است. چون قانون اساسی در عین حال که کرامت ذاتی انسان را به رسمیت شناخته، مقرراتی را وضع کرده که با لوازم و مقتضیات آن کاملاً مغایر است. ریشه‌های اصلی این تعارض را در رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت و متناقضی باید جستجو کرد که در باب این موضوع میان فلاسفه و اندیشمندان وجود دارد. تاکنون راه‌حلهای متعددی از قبیل تمسک به «قواعد اصولی مربوط به اطلاق و تقیید، عام و خاص»، «تقدم قانون اساسی بر قوانین و مقررات دیگر»، «فقه المصلحه یا مصلحت نظام» و «ضرورت یا اضطرار» برای حل این بحران ارائه گردیده، لکن به نظر هیچ کدام از این راه‌حل‌ها و سازوکارها، مشکل تعارض را برای همیشه حل نمی‌کند. برای حل این بحران باید از طریق اجتهاد در اصول و مبانی اسلام‌شناختی، انسان‌شناختی، «کرامت ذاتی انسان» را به عنوان یک واقعیت انسانی، فطری و

*نویسنده مسئول مقاله:

E-mail: habibzadeh@modares.ac.ir



دینی به رسمیت شناخت و از طریق بازنگری در اصول قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی و قوانین دیگر، آن دسته از مقرراتی را که با لوازم و مقتضیات کرامت ذاتی انسان مغایرند، اصلاح کرد تا بدین وسیله زمینه برای استقرار عدالت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظام کیفری عادلانه فراهم گردد. البته با توجه به تفاوتی که میان دو دسته از حقوق انسانی «حقوق مدنی و سیاسی» و «حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی» وجود دارد، تفاوت قائل شدن میان انسانها در دسته دوم از حقوق انسانی، مغایر عدالت و کرامت ذاتی انسان نیست و همان‌گونه که افلاطون و ارسطو معتقدند در این قبیل حقوق، عدالت در تناسب است و نه برابری.

کلید واژه‌ها: کرامت انسانی، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بحران تعارض

۱- مقدمه

قانون اساسی، به عنوان عالیترین سند حقوقی-سیاسی، در هر جامعه سیاسی از جایگاه بسیار والایی برخوردار است. این قانون، ساختار و شکل حکومت، انواع نهادهای سیاسی و حقوق و آزادیهای اساسی شهروندان را مشخص کرده، روابط متعادل دولتمردان و فرمانبرداران و همچنین وظایف و تکالیف آنان را تعیین می‌کند [۸، ص ۱۸۵]. با این قانون، مشروعیت قوانین و مقررات دیگر ارزیابی می‌شود. چنانچه این قانون تابع منطق واحدی بوده، از نظم و انسجام درونی و بیرونی لازم برخوردار باشد، می‌تواند کرامت انسانی را تضمین کرده، زمینه را برای استقرار و استمرار عدالت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تحقق نظام کیفری عادلانه فراهم آورد.

یکی از موضوعات بسیار مهم که در مورد امنیت و عدالت و آزادی و رعایت حقوق و آزادیهای اساسی شهروندان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مورد تأکید قرار گرفته، «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^۱ به آن اشاره شده، امروزه کرامت انسانی نه صرفاً به عنوان یک

۱. به مهمترین این اعلامیه‌ها و کنوانسیونها در بخشهای بعدی این مقاله اشاره شده است.

حق یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و انتقال، بلکه محور و مبنای حقوق بشر تلقی می‌شود و پیشرفت و توسعه پایدار در هر جامعه مستلزم رعایت آن است. در صورت عدم توجه به این اصل و التزام عملی به آثار آن، ارزشهایی چون عدالت، آزادی، برابری و صلح در روابط داخلی و بین‌المللی معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد. نیز ما شاهد جهانی پر از ظلم، بی‌عدالتی، بی‌مهری، خشونت، جنگ، تجاوز و تبعیض خواهیم بود و آرمان «تشکیل امت واحد جهانی»^۱ و «استقرار نظام جمهوری اسلامی» هرگز محقق نخواهد شد. در این قانون، کرامت انسانی جزء مبنای اعتقادی نظام جمهوری اسلامی بوده، هم‌تراز اصول اعتقادی، همچون توحید، نبوت و معاد مطرح گردیده است^۲ که نشاندۀ اهمیت بسیار بنیادین و اساسی آن است و اهمیت آن تا جایی است که در مقدمه قانون اساسی (بخش وسایل ارتباط جمعی)، آزادی و کرامت ابنای بشر، سرلوحه اهداف قانون اساسی محسوب گردیده است. با وجود این، نگاهی کلی به مجموعه مقررات مندرج در این قانون (از جمله اصول دوم، سوم، چهارم، دوازدهم، سیزدهم، چهاردهم، بیستم، بیست و یکم، یکصد و پانزدهم، و صد و شصت و سوم) و تحلیل منطقی آنها بیانگر آن است که این قانون در ارتباط با موضوع کرامت انسانی دچار نوعی «بحران تعارض» است که تداوم آن می‌تواند بنیان قانون‌مداری و عدالت و آزادی را به‌شدت متزلزل کند. بنابراین تبیین ماهیت این بحران از نظر حقوقی و یافتن علل و عوامل پیدایش آن و مآلاً ارائه راهکاری برای خروج از آن کاملاً ضروری و حیاتی است.

سؤال اساسی که این تحقیق در پی یافتن پاسخ آن است، این است که چگونه می‌توان ماهیت این تعارض را از نظر حقوقی تبیین و تحلیل کرد؟ علل و عوامل پیدایش آن چیست و راه‌حلهای آن کدام است؟ با عنایت به سؤالهای مذکور، در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی و توصیفی و کل‌گرا^۳ به بررسی فرضیه‌های زیر می‌پردازیم:

^۱. در مقدمه قانون اساسی (شیوه حکومت در اسلام) «تشکیل امت واحد جهانی» از طریق گسترش روابط بین‌المللی و همکاری با دیگر جنبشهای مردمی و اسلامی، یکی از هدفهای عمده قانون اساسی پیش‌بینی گردیده است.

^۲. بند ششم اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

^۳. روش کل‌گرا، روشی سیستم‌گرا و کل‌نگر است که مجموعه مقررات را با در نظر گرفتن مجموعه و کل نظام حقوقی بررسی می‌نماید. در این روش آنچه مهم است اثر نهایی مجموعه قوانین موجود است و نه کمیت قوانین و مقررات موجود.



۱. تعارض قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ارتباط با موضوع کرامت انسانی تعارض مستقر و درونی و بیرونی^۱ است.

۲. این تعارض از دیدگاهها و رویکردهای متفاوت فلاسفه و اندیشمندان در مورد کرامت انسانی ناشی شده است.

بر این اساس به منظور شناخت ماهیت و جنبه‌های مختلف این تعارض و علل و عوامل پیدایش آن، نخست مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی را تبیین کرده، سپس مجموعه مقررات مربوط به کرامت انسانی در قانون اساسی (مقررات حمایتی و مقررات نفی‌کننده) و همچنین مقررات مشابه در کنوانسیون‌های بین‌المللی را مورد بررسی قرار می‌دهیم و آنگاه از مهمترین علل و عوامل بروز این بحران و همچنین راههای مقابله با آن بحث کرد، سرانجام به نتیجه‌گیری از بحث می‌پردازیم.

۲- مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی

۲-۱- مفهوم کرامت انسانی

به منظور روشن شدن مفهوم کرامت انسانی، معانی لغوی و اصطلاحی آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۱-۱- 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 [۲، ص ۱۶۰۷۰].

معادل انگلیسی واژه کرامت انسانی "human dignity" است که شرف، افتخار، استحقاق احترام، عنوان، رتبه و مقام، امتیاز و شرافت برجسته معنا می‌دهد [۳، ص ۴۵۶].

در دایره‌المعارف انگلیسی آکسفورد در مورد معنای واژه کرامت (dignity) چنین آمده است: «واژه کرامت (dignity) از واژه لاتینی "dignitas" گرفته شده و به معنای شرافت، حیثیت، افتخار

^۱ . مراد از تعارض مستقر و درونی و بیرونی در اینجا، این است که اصول مختلف قانون اساسی در ارتباط با موضوع کرامت انسانی هم با یکدیگر و هم با نظام بین‌المللی کرامت انسانی و حقوق بشر ناسازگاری دارد و این ناسازگاری و تناقض به صورت تناقض و یا تضاد است.

و استحقاق احترام است» [۴، ص ۳۹۸]. اگر معانی لغوی کرامت انسانی را به دقت مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم کرامت، بیانگر دو نوع ویژگی و خصوصیت کاملاً متمایز در موجود انسانی است. برخی از این ویژگیها رتبه، درجه و موقعیت و جایگاه 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 امکان دارد کاهش یا افزایش یابد. 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.

۲-۱-۲- تعریف اصطلاحی کرامت انسانی

کرامت انسانی، علی‌رغم اهمیت بسیار والایی که دارد، تاکنون در هیچیک 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 سازند.

علامه محمدتقی جعفری ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی می‌گوید: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسانها ثابت شده است که عبارت است از: ۱) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند؛ ۲) کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌شود. این کرامت، اکتسابی و اختیاری است و ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است» [۵، ص ۲۷۹]. از دقت و تأمل در نظر فوق معلوم می‌گردد که کرامت ذاتی انسان، همان حیثیت و حرمتی است که تمام انسانها به طوری طبیعی از آن برخوردار هستند.

اشکال اساسی این تعریف، آن است که به یک تناقض شدید و آشکار دچار است؛ چرا که ایشان در عین حال که معتقد به کرامت ذاتی انسان بوده، آن را با حیثیت طبیعی انسان مرتبط می‌داند، می‌گوید این کرامت تا وقتی است که انسان با اختیار خود، علیه خود و دیگران مرتکب جرم و جنایت نشود.

تعریف دیگر از کرامت انسانی، مربوط به امانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی، است. کانت با طرح نظریه «خودمختاری اخلاقی»^۱ و استقلال ذاتی انسان می‌گوید: کرامت انسانی، آن نوع حرمت و

^۱ . Moral Autonomy



ارزشی است که تمام انسانها به جهت استقلال ذاتی و توانایی اخلاقی که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند [۶، صص ۹۶-۹۷]. این کرامت از نظر کانت به طور اجتناب‌ناپذیر با «عقلانیت خود آگاه انسان»^۱ ارتباط دارد. البته این تعریف از کرامت انسانی نیز به دلیل مرتبط دانستن آن با عقلانیت خودآگاه انسان از جامعیت لازم برخوردار نیست.

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 کند 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» [۷، ص 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 اکرکم عندالله اتقیکم».

از دقت و تأمل در این آیه چند نکته به دست می‌آید: اول اینکه اوصاف و عوارض تکوینی یا اعتباری مثل جنسیت، نژاد، و زبان، هیچ ارتباطی با کرامت انسانی 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 کرامتند، لکن با کرامت‌ترین آنان نزد خدا با تقواترین آنان است؛ سوم اینکه 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 تقوا- از این گونه حقوق بهره‌مند هستند [۸، ص ۳۷].»

^۱. Self-Conscious rationality

۲-۲- مبانی نظری کرامت ذاتی انسان

در پاسخ به این سؤال که چرا و بر چه مبنایی، انسان دارای کرامت ذاتی است، نظریه‌های مختلفی مطرح گردیده‌است که به مهمترین آنها به اختصار اشاره می‌کنیم.

۲-۲-۱- نظریه «خودمختاری اخلاقی» کانت

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م.) از بزرگترین فیلسوفان اروپایی است. آثار اخلاقی کانت، پابندی استوار وی را به آزادی و حیثیت انسانی به‌خوبی نشان می‌دهد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسان و آزادی او را، همچون وحی‌مداران بر مبنای فرامین الهی و همچون «هیوم» محصول ترجیحات و امیال و عواطف انسانی^۱ و یا محصول اراده حکومتها و یا مقتضیات اجتماعی نمی‌دانست، بلکه تکلیف و تعهد به احترام به حیثیت دیگر انسانها را صرفاً بر مبنای عقلانیت توجیه می‌کرد [۹، ص 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» ما است؛ 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»^۲ و «خودقانونگذار»^۳ هستیم [۱۰، ص ۱۰۹].

کانت در جای دیگر از کتاب خود به نام «بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق» دراین‌باره 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،

^۱ دیوید هیوم David Hume هنجارهای اخلاقی را هنجارهای غیرعقلانی دانسته، می‌گوید: آنچه به عنوان اخلاق شناخته می‌شود، چیزی جز توجیهات نفسانی افراد نیست. به عقیده وی عقل به تنهایی نمی‌تواند درمورد اعمال اخلاقی قضاوت کند. عقل نمی‌تواند به انسان بگوید که چه کاری درست و چه کاری نادرست است. واکنش ما در برابر اعمالی چون قتل و یا سرقت به عنوان اعمالی رذیلانه مبتنی بر قضاوت عقلانی نیست؛ بلکه صرفاً مبتنی بر احساسات و عواطف درونی ماست [۹، ص ۱۲۹-۱۳۰].

^۲ Autonomy

^۳ Self-legislating



بلکه با وضع قوانینی که ساختار قانونی زندگی همه کس را تشکیل دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند [۱۰، ص ۴۵]. به عقیده کانت، توانایی 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»^۱ است. همه را دارای توان خودآیینی دانستن بدین معنا است 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 و جریمه کردن افراد برتر از نظر روحی و جسمی 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 [۱۰، ص 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 هرگونه ملاحظات شخصی بوده و بدون منظور داشتن نژاد و مذهب و جنسیت و تبار قومی و ملی یکسان شامل حال همه کس شود» [۱۰، ص ۴۶].

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 تمام 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 انسان مرتبط است؛ (۵) کرامت انسانی مبنای حقوق مساوی بشر است [۱۱، ص ۵۳].

البته برای تکمیل تئوری خودمختاری اخلاقی در تبیین اندیشه کرامت بشر لازم است در کنار این تئوری، نظریه کرامت مبتنی بر وحی نیز مورد توجه قرار گیرد.

۲-۲-۲- نظریه کرامت مبتنی بر وحی^۲

وحی‌مداران، 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

^۱ این اندیشه کانت با آموزه‌های دینی، به‌ویژه آیات ۸ و ۹ سوره «والشمس» از قرآن کریم که می‌فرماید: «والنفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقواها» هماهنگی دارد.

^۲ theory based on revelation (Divine Command Theory)

و فرامین الهی توجیه می‌کنند. طرفداران این نظریه می‌گویند کرامت ذاتی انسان فقط به این علت نیست که او از «آزادی اراده و اختیار»^۱ و «قدرت تعقل و تفکر»^۲ برخوردار است، بلکه به سبب آن است که او دارای وجهه الهی است: «خلق الله آدم علی صورته»؛ یعنی خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است 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 عالیت‌ترین صورت برای هویت حق است» [۱۴، صص 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 با ارزش خداوند با انسان از آیه شریفه «و نفخت فیه من روحی» استفاده می‌شود» [۵، ص ۲۸۰].

این کرامت از آن جهت است که انسان خلیفه خدا محسوب می‌شود: 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 («ان قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفه») فرشتگان به پرسش و اعتراض برخاسته، 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 [۱۵، ص 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 جدا است» [۱۴، ص 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

^۱ از دقت و تأمل در حدیث زیر که از پیامبر اسلام (ص) نقل شده به‌خوبی استنباط می‌شود که آزادی اراده و اختیار از مهمترین مبانی نظری کرامت انسانی است: قال رسول (ص): «ما من شیء اکرّم علی الله من بنی آدم، قیل یا رسول الله و لالملائکه قال الملائکه مجبورون بمنزله الشمس و القمر». 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 [۱۲، ص ۱۹۲].

^۲ یکی از مفسرین در تفسیر آیه ۷۰ از سوره اسرا «و لقد کرمنا بنی 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 [۱۳، ص ۱۵۲].



اسرار و حقایق هستی به انسان در ابتدای آفرینش موجب گردیده تا انسان برای احراز این مقام، شایسته‌تر از فرشتگان باشد [۱۶، صص ۱۷۶-۱۷۸].

از آنچه تاکنون در مورد این نظریه 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 به‌مانند شکستن آن آئینه و جلوگیری از تجلی انوار حق از طریق آن است؛ ثانیاً کرامت انسان یک امر ذاتی است و هیچ ربطی به افعال و کردار آدمی ندارد. بنابراین رفتار مجرمانه، نافی کرامت ذاتی انسان نیست؛ 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.

۳- ماهیت بحران تعارض و جنبه‌های مختلف آن

در مورد ماهیت این تعارض و جنبه‌های مختلف آن، مجموعه مقررات قانون اساسی را به دو دسته مقررات حمایتی و مقررات نفی‌کننده کرامت ذاتی انسان طبقه‌بندی کرده، آنها را با یکدیگر و در ارتباط با نظام بین المللی حقوق بشر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱- مقررات حمایتی قانون اساسی در باره موضوع کرامت انسانی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به منظور حمایت از کرامت ذاتی انسان و احترام به آن، مقررات مختلفی را به شرح زیر پیش‌بینی کرده است:

۳-۱-۱- اتکای نظام جمهوری اسلامی ایران بر کرامت و ارزش والای انسان

در این مورد، اصل دوم قانون اساسی ایران چنین پیش‌بینی کرده است: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به (۱) خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر او؛ (۲) وحی الهی و نقش بنیادین آن در بیان قوانین؛ (۳) معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛ (۴) عدل خدا در خلقت و تشریع؛ (۵) امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛ (۶) کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در بند ۶ این اصل، اعتقاد به کرامت و ارزش والای انسان^۱ و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، در کنار اصول اعتقادی یعنی توحید، نبوت، معاد، امامت و عدل مطرح شده است. این امر بیانگر اهمیت بنیادین و اساسی موضوع کرامت انسانی است، بگونه‌ای که نفی آن ملازمه با نفی و انکار ارکان اصلی حکومت اسلامی یعنی جمهوری و اسلامی بودن نظام دارد، این اصل بیانگر آن است که نه فقط ایمان و اعتقاد به کرامت ذاتی انسان شرط تکوین و استقرار نظام جمهوری اسلامی است، بلکه «شرط ادامه حیات نظام جمهوری اسلامی نیز می‌باشد» [۷، ص ۱۰۴]. به عبارت دیگر اعتقاد به این اصل والتزام عملی به آثار و مقتضیات آن مهمترین تضمین برای حفظ مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران است.

۳-۱-۲- آزادی و کرامت ابنا بشر به عنوان سرلوحه اهداف قانون اساسی

در این مورد، در مقدمه قانون اساسی (بخش مربوط به وسایل ارتباط جمعی) چنین مقرر گردیده است: «... پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت انبای بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته و راه رشد و تکامل انسان را می‌گشاید بر عهده همگان است». این بخش از قانون اساسی هم نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه بسیار والای کرامت انسانی در نظام حقوقی ایران است. زیرا قانون اساسی در این بخش، آزادی و کرامت انبای بشر را سرلوحه و زینت بخش تمامی اهداف خود دانسته است؛ این سخن به این معناست که هیچ هدف و هیچ مصلحتی بالاتر از کرامت انسانی نیست و این مصلحت قابل معامله با مصلحتهای دیگر نمی‌باشد. به عبارت دیگر قانون اساسی وسیله‌ای برای عینیت بخشیدن به آزادی و کرامت انبای بشر است. بنابراین برعهده همگان و خصوصاً قانونگذار است که با پایبندی به این اصل و لوازم و آثار آن زمینه را برای تحقق عدالت و آزادی و برابری و برادری و توسعه و پیشرفت فرد و جامعه فراهم آورد.

^۱ با عنایت به مشروح مناکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، منظور از کرامت در این بند، کرامت ذاتی است. دلیل این امر آن است که اولاً همان‌گونه که از مشروح این مناکرات برمی‌آید اعتقاد به کرامت و ارزش والای انسان به عنوان «پایه» نظام جمهوری اسلامی ایران، نشان‌دهنده نوع جهان‌بینی و نحوه نگرش نسبت به انسان است. در این نگرش، انسان موجودی است که اشرف مخلوقات و احسن المخلوقین بوده، دارای فطرت الهی و توانایی تعقل، تفکر و آزادی اراده و اختیار است. ثانیاً «قید پرورش گوهر الهی نهفته در انسان» که به دنبال عبارت «کرامت و ارزش والای انسان» در این مناکرات آمده، بیانگر آن است که کرامت انسان به سبب داشتن گوهر و موهبت الهی او است. به عبارت دیگر، کرامت انسان در مکتب وحی نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری، بلکه بر اساس یک امر هستی‌شناختی و اصیل که ریشه در ذات خلقت بشری دارد، تبیین و توجیه می‌گردد [۱۷، ص ۲۰۸]. دلیل دیگر بر ذاتی بودن این کرامت این است که برابر اصل اول و اصل دوم قانون اساسی، حکومت ایران جمهوری اسلامی است و روح جمهوری همان‌گونه که لایوئل کانت می‌گوید: فقط در حکومتی وجود دارد که به جمیع شهروندان به عنوان افراد آزاد و برابر و دارای استقلال ذاتی احترام بگذارد [۸، ص ۴۸].



۳-۱-۳- ممنوعیت استفاده ایزاری از زن و ایمان به کرامت والایتر او

در مقدمه قانون اساسی (زن در قانون اساسی)، در مورد ممنوعیت استثمار و استفاده ایزاری از انسان و به ویژه زنان چنین آمده است: «... خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسان است و توافق عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده که زمینه ساز اصلی حرکت تکاملی و رشد یابنده انسان است، اصل اساسی است... زن در چنین برداشتی از واحد خانواده از حالت (شیئی بودن) و یا «ایزار کار بودن» در خدمت اشاعه مصرف زندگی و استثمار، خارج شده و ضمن باز یافتن وظیفه خطیر و پر ارج مادری در پرورش انسانهای مکتبی پیش آهنگ و خود هم‌رزم مردان در میدان‌های فعال حیات می‌باشد. و در نتیجه پذیرای مسؤولیتی خطیرتر و در دیدگاه اسلامی از ارزش و کرامتی والایتر برخوردار خواهد بود».

از دقت و تأمل در این بخش از قانون اساسی به این نکته پی می‌بریم که تصویب‌کنندگان قانون اساسی با ممنوعیت استثمار و استفاده ایزاری از انسان به ویژه زن، کرامت ذاتی زن و حقوق انسانی ناشی از آن را به رسمیت شناخته‌اند. چون ممنوعیت استفاده ایزاری از انسان^۱ و رفتار با او به عنوان غایت بالذات نتیجه منطقی اعتقاد به کرامت و حرمت ذاتی او است. البته از آنجا که در این بخش از قانون اساسی با توجه به وظیفه خطیر مادری زن و وظایف و مسؤولیتهای مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که می‌تواند داشته باشد، از ارزش و کرامت والایتر زن نیز سخن به میان آمده است، معلوم می‌شود که تدوین‌کنندگان این قانون، کرامت ارزشی و اکتسابی زن را نیز مورد تأکید قرار داده‌اند. دلیل این امر آن است که کرامت ذاتی انسان هیچ‌گونه رتبه و درجه‌ای را بر نمی‌تابد.

۳-۱-۴- تکلیف دولت در احترام به کرامت ذاتی انسانها

بر اساس اصل سوم قانون اساسی، طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ اجانب (بند ۵)، رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی (بند ۹)، تأمین آموزش و پرورش رایگان برای همه در تمامی سطوح و تسهیل و تعمیم آموزش عالی (بند ۳)، محو هرگونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی (بند ۶)، پی‌ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه (بند ۱۲)، تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی

^۱ . Instrumentalization

عادلانه و تساوی عموم در برابر قانون (بند ۱۴)، توسعه و تحکیم برادری و تعاون عمومی بین همه مردم (بند ۱۵) و مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش (بند ۸) از مهمترین وظایف دولت جهت تحقق اهداف مذکور در اصل دوم و در رأس آنها احترام به آزادی و کرامت انبای بشر می‌باشد.

دقت و تأمل در مقررات این اصل و همچنین اصل دوم قانون اساسی بخوبی نشان می‌دهد که لازمه احترام به کرامت ذاتی انسانها تأمین امنیت، آزادی، عدالت، برابری و برادری است. بنابراین، دولت مکلف است برای تحقق این اهداف تلاش کافی و لازم به عمل آورد.

۳-۱-۵- احترام به حیثیت و کرامت انسانی در سایر اصول قانون اساسی

قانونگذار در اصول دیگر این قانون نیز با پیش‌بینی مقرراتی چون منع شکنجه (اصل ۳۸)، منع هتک حرمت و حیثیت دستگیرشدگان و زندانیان (اصل ۳۹)، منع تبعید خودسرانه یا تغییر اقامت اجباری (اصل ۳۳)، منع دستگیری و توقیف غیرقانونی (اصل ۳۲)، منع تفتیش عقاید (اصل ۲۳) منع عطف کردن قوانین جزایی به گذشته (اصل ۱۶۹)، حقوق مساوی اقوام و قبایل (اصل ۱۹)، اصل قانونی بودن جرم و مجازات (اصل ۳۶) و اصل برائت (اصل ۳۷) احترام به کرامت انسانی را مورد تأکید قرار داده و بدین وسیله از آن حمایت کرده است. البته نباید این نکته را فراموش کرد که حمایت از کرامت انسان در این اصول نیز، همان‌گونه که خواهیم دید، حمایت کافی و دقیق نیست.

۳-۲- مقررات نفی‌کننده کرامت انسانی در قانون اساسی

۳-۲-۱- مقررات ناظر بر تفاوت‌های حقوقی انسانها به لحاظ عقیده و مذهب

در اصول ۱۲ تا ۱۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقررات مختلفی در این مورد پیش‌بینی شده است. برابر این مقررات اولاً؛ دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی‌الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند (اصل دوازدهم)؛ ثانیاً، ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی تنها اقلیتهای دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می‌کنند (اصل سیزدهم)؛ ثالثاً، دولت



جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت نمایند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند (اصل چهاردهم). چنان‌که مشاهده می‌شود، قانون اساسی تفاوت‌های حقوقی مسلمانان و غیرمسلمانان و شیعه و سنی را در این اصول به رسمیت شناخته است، در حالی که این امر با اصول پیش‌گفته این قانون و مقتضیات کرامت ذاتی انسان یعنی عدالت، آزادی و برابری و برادری مغایر است. دلایل این مدعا به شرح زیر است:

۱. با توجه به رسمیت دین اسلام و مذهب شیعه طبعاً اقلیتهای دینی کشور در امور سیاسی و اجتماعی خود، ناگزیر به تبعیت از این رسمیت و انصراف از قسمتی از آیین خود هستند. در نتیجه، این امر برخی محدودیتها را برای گروهی از مردم کشور به دنبال آورده و اصل حقوق مساوی و برابر شهروندان را، که در اصل نوزدهم مورد تأکید قرار گرفته، از عمومیت می‌اندازد [۱، ص ۵۹۰].

۲. گرچه رسمیت دین اسلام بما هو اسلام و شیعه جعفری اثنی عشری، فی‌نفسه، فاقد اشکال است و حکایت از یک واقعیت تاریخی و اعتقادی و اجتماعی دارد، اما در عین حال نباید از این نکته غافل بود که تأکید این قانون بر رسمیت شریعت اسلام و مطابقت کلیه حقوق و آزادیهای مقرر در قانون اساسی با موازین اسلامی، به‌ویژه در اصل چهارم، می‌تواند زمینه‌ساز برداشتهایی از دین و مذهب باشد که خشونت و بی‌مهری و تبعیض و تفاوت را در عمل به ارمغان آورد. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه قرائنها و برداشتها از دین اسلام و احکام شریعت مختلف است و در رویکرد سنتی و کلاسیک نسبت به اسلام و احکام شریعت، که فعلاً رویکرد غالب در نظام حقوقی ایران است، تفاوت‌های حقوقی میان انسانها به لحاظ عقیده و مذهب یک امر کاملاً مسلم و بدیهی است، لذا تردید باقی نمی‌ماند که قانون اساسی ایران این قبیل تفاوتها را که نمونه‌های آن در مواد ۲۰۷ و ۲۰۹ و ۸۲ و ۱۴۶ قانون مجازات اسلامی (۱۳۷۰) ایران پیش‌بینی شده، کاملاً به رسمیت شناخته است.

۳. در اصل چهاردهم قانون اساسی، رعایت حقوق انسانی غیرمسلمانان که در رأس آنها، احترام به کرامت ذاتی آنان است، یک امر مطلق نیست؛ چون برابر قسمت اخیر این اصل، رعایت کرامت و حقوق انسانی غیرمسلمانان تا وقتی است که علیه اسلام و نظام جمهوری

اسلامی ایران مرتکب جرم نشوند. به بیان خود این قانون: «این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدام نکنند».

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا کسانی که مرتکب رفتارهای مجرمانه می‌شوند، کرامت ذاتی ندارند؟ آیا رعایت قسط و عدل در مورد بزهکاران و کسانی که علیه نظام جمهوری اسلامی ایران توطئه می‌کنند، لازم نیست؟ در پاسخ باید گفت: کرامت انسان همان‌گونه که گفته شد، یک امر ذاتی و غیرقابل سلب است و اعمال و رفتار مجرمانه فقط کرامت ارزشی و اکتسابی را از انسان سلب می‌کند، نه کرامت ذاتی را. در نتیجه، هتک حرمت و حیثیت بزهکاران نیز همان‌گونه که در اصل ۳۹ قانون اساسی (و در یک رویکرد کاملاً متناقض با رویکرد اتخاذ شده در اصل ۱۴) به آن اشاره شده^۱، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است.

با بررسی تحلیلی و تطبیقی مقررات این اصل و اصول پیش‌گفته دیگر این قانون (به‌ویژه اصل دوم، و سی و نهم) که قائل به کرامت ذاتی است، به‌خوبی متوجه می‌شویم که قانون اساسی ایران از این جهت دچار یک نوع پارادکس است؛ چون از یک طرف قائل به کرامت ذاتی انسان است و از طرف دیگر می‌گوید این کرامت تا وقتی است که انسان مرتکب توطئه و خیانت علیه کشور نشود. آیا چیزی را که ذاتی انسان است می‌توان از او سلب کرد؟

۴. در اصل چهاردهم قانون اساسی، دولت و مسلمانان موظف گردیده‌اند که نسبت به غیرمسلمانان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی رفتار کنند. اگر صفت «اسلامی» که به دنبال عبارت قسط و عدل آمده، یک صفت تأکیدی بوده و ارشاد به حکم عقل باشد، اشکالی متوجه این اصل نخواهد بود؛ اما اگر جنبه تأسیسی داشته باشد، که ظاهراً هم این‌گونه است، این عبارت از قانون اساسی مفید این معنا خواهد بود که رفتار با غیرمسلمانان باید در چارچوب ضوابط و معیارهایی باشد که رویکرد غالب دینی برای قسط و عدل مشخص می‌کند و از آنجا که بر اساس این معیارها، رفتار با غیرمسلمانان، رفتاری تبعیض‌آمیز است لذا

^۱. با عنایت به اینکه جرم، حیثیت ارزشی و اکتسابی مجرم را زایل می‌کند، دیگر تردیدی باقی نمی‌ماند که مراد قانونگذار از «حیثیت» در اصل ۳۹ قانون اساسی، حیثیت و کرامت ذاتی انسان است؛ چون در غیر این صورت، سخن گفتن از ممنوعیت هتک حرمت و حیثیت از کسی که حرمت و حیثیت خود را از دست داده، کاملاً غیرمنطقی است.



می‌توان گفت: مقررات مذکور نیز با مقتضیات و لوازم منطقی کرامت ذاتی انسان، یعنی برابری و عدالت در تعارضند.

۵. قانون اساسی در اصل دوازدهم، بعد از اعلام رسمیت دین اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری می‌گوید: «مذاهب دیگر اسلامی، اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند». این احترام کامل، زمانی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که پیروان این مذاهب از آزادی کامل عقیده و مذهب برخوردار باشند، به گونه‌ای که این آزادی به سلب یا محدودیت تمام یا برخی از حقوق اجتماعی آنان منجر نگردد و این در حالی است که خود این قانون در اصول دیگر خود- از جمله اصول ۱۱۵ و ۱۶۳- یعنی آنجا که «ایمان» و «اسلام» را از شرایط تصدی سمت ریاست جمهوری و شغل قضاوت اعلام می‌کند، خلاف این واقعیت را به اثبات می‌رساند. لذا این مورد نیز از پارادکسهای دیگر قانون اساسی در خصوص موضوع کرامت انسانی است.

۳-۲-۲- مقررات ناظر بر تفاوت‌های حقوقی میان انسانها به لحاظ جنسیت

در این مورد، اصول بیستم، بیست و یکم، و یکصد و پانزدهم قانون اساسی قابل توجه است. به موجب این اصول، همه افراد ملت ایران، اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند (اصل بیستم) و دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین نماید (اصل بیست و یکم). اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی هم بیانگر آن است که رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی باشد. علاوه بر این، به موجب اصل یکصد و شصت و سوم، زنان دارای حق قضاوت نیستند.

قید «رعایت موازین اسلامی» در اصول چهارم، بیستم، و بیست و یکم به‌خوبی بیانگر آن است که قانون اساسی ایران تفاوت‌های حقوقی میان انسانها، به لحاظ جنسیت را هم با ظرافت تمام به رسمیت شناخته است و این عبارت در این اصول، معنایی غیر از این نمی‌تواند داشته باشد؛ چون در غیر این صورت، با وجود اصل نوزدهم قانون اساسی که به موجب آن، اصل برابری حقوق همه شهروندان به رسمیت شناخته شده است، دیگر نیازی به این اصول نبود. از طرف دیگر بر اساس موازین اسلامی (طبق رویکرد غالب و رایج) تفاوت‌های حقوقی میان

انسانها به لحاظ جنسیت، یک امر کاملاً بدیهی و مسلم است. با توجه به این رویکرد و همچنین مواد ۲۰۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۷۴، ۷۵، ۱۲۸، ۱۵۳، ۱۸۹، ۲۹۹ و ۲۳۷ قانون مجازات اسلامی می‌توان گفت مهمترین این تفاوتها عبارت است از تفاوت زن و مرد در قصاص و دیه، قتل فرزند، سرقت حدی، شهادت، و قسامه.

با عنایت به آنچه قبلاً در مورد کرامت ذاتی زن و ممنوعیت استفاده ابزاری از او در قانون اساسی گفته شد، کاملاً روشن می‌شود که تفاوت و تبعیض قائل شدن میان انسانها به لحاظ اوصاف و عوارض تکوینی و یا اعتباری، مثل جنسیت، نژاد، زبان، مذهب و موقعیت اجتماعی در اعطای امتیازات و حقوق شهروندی، تجاوزی آشکار به حریم انسانیت و کرامت و شرافت ذاتی انسانها است؛ چون همان‌گونه که قبلاً گفته شد، کرامت ذاتی انسان مستلزم رفتار برابر با همه شهروندان در حقوق مدنی و سیاسی است. کارل پوپر با رد نظر فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو که معتقدند عدالت واقعی در تناسب است و نه تساوی، و نابرابری در جامعه نه تنها ناپسند نیست، بلکه امری لازم برای بقای آن است، می‌گوید: عدالت عبارت است از: «توزیع برابر بار شهروندی، یعنی آن‌گونه محدودیتها که در زندگی اجتماعی انسان برای حفظ آزادی لازم است» [۱۸، صص ۲۵۹-۲۶۱].

در مورد جنبه بیرونی تعارض قانون اساسی می‌توان گفت که اصول قانون اساسی با بسیاری از اعلامیه‌ها و کنوانسیونهای بین‌المللی مربوط به حقوق بشر که کرامت ذاتی انسان را به رسمیت شناخته و آن را پایه و اساس عدالت، آزادی، برابری و صلح دانسته‌اند، به‌ویژه اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، کنوانسیون بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، کنوانسیون بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (۱۹۶۶)، و کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده (۱۹۸۴) در تعارض صریح است؛ به این دلیل که اولاً گرچه اصول بیست و سوم و بیست و چهارم، آزادی عقیده را به رسمیت شناخته‌اند، آزادی مذهب از جمله تغییر مذهب، تبلیغ مذهبی و مانند آن با توجه به اطلاق و عموم اصل امره چهارم منتفی است و خود این عقیده، منشأ تفاوتهای حقوقی است، در حالی که در نظام بین‌المللی حقوق بشر، آزادی عقیده، مذهب و وجدان کاملاً پذیرفته شده و تفاوت قائل شدن میان انسانها از این حیث، مغایر با کرامت ذاتی انسان تلقی گردیده است. ثانیاً با اینکه قانون اساسی به موجب اصول سی و ششم و سی و هشتم، اعمال شکنجه و



مجازات‌های خودسرانه را ممنوع اعلام کرده، در عین حال، حاکمیت اصل چهارم قانون اساسی^۱ بر اطلاق و عموم کلیه اصول قانون اساسی از یک طرف و به رسمیت شناخته شدن مجازات‌های شدید، نامتناسب و در مواردی خودسرانه^۲ در قانون مجازات اسلامی و قوانین متفرقه دیگر- از جمله قانون مبارزه با مواد مخدر (۱۳۷۶) و قانون مجازات جرائم نیروهای مسلح (۱۳۸۲)- و همچنین اختیارات وسیع قاضی در تعیین مجازات و تعزیز بر مبنای وقوع فعل حرام یا ترک واجب^۳ به استناد قاعده «التعزیر لکل فعل محرم»، از سوی دیگر، این امر را نیز با تردید جدی مواجه کرده و آن را زیر سؤال برده است. به عبارت دیگر در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، برخلاف کنوانسیون‌های بین‌المللی و به‌ویژه کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده (۱۹۸۴)، ممنوعیت شکنجه مطلق نیست؛ چون علاوه بر امکان تمسک بالقوه به شکنجه تحت عنوان تعزیز شرعی در مواردی مثل اقتضای مصلحت نظام، ممنوعیت شکنجه در قانون اساسی به گرفتن اقرار یا کسب اطلاع محدود گردیده‌است؛ در حالی که ممکن است شکنجه با انگیزه‌های دیگر صورت گرفته باشد. ثالثاً قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، برخلاف کنوانسیون‌های بین‌المللی، تفاوت‌های حقوقی میان انسانها به لحاظ عقیده و مذهب و جنسیت را به رسمیت شناخته‌است.

^۱ . برابر اصل چهارم قانون اساسی: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق و عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده شورای نگهبان است».

^۲ . برای مطالعه بیشتر در مورد مجازات‌های خودسرانه رک: رحیمی‌نژاد، اسمعیل؛ «مجازات‌های خودسرانه و مغایر با کرامت انسانی»، فصلنامه علمی- تخصصی مؤسسه تحقیقاتی علوم انسانی- اسلامی دانشگاه تبریز، س ۳، ش ۹، بهار ۱۳۸۵، ص ۱۰۴-۸۳.

^۳ . در نظام دادرسی کیفری ایران که ترکیب و تلفیقی از نظام قضاوت اجتهادی و قضاوت قانونی است، عده‌ای علی‌رغم اعتقاد به حرمت و عدم جواز شکنجه، به کار بستن آن را در مواردی که مصلحت نظام اقتضاء می‌کند، جایز دانسته و «چنین استدلال می‌کنند که اگر اسرار و اظهار اطلاعات فرد بسیار مهم و دانستن آن برای حفظ نظام ضروری باشد، در این صورت، افشاء این اسرار و اظهار این اطلاعات بر فرد واجب است و چنانچه از ابراز آن خودداری کند، به ترک واجب متهم است و از آنجا که ترک واجب حرام است، لذا چنین فردی به استناد قاعده «التعزیر لکل فعل محرم» قابل تعزیز است. مغایرت این استدلال با بسیاری از اصول کلی حاکم بر حقوق کیفری ماهوی و شکلی، از جمله اصل قانونی بودن جرم و مجازات و اصل تناسب چنان بدیهی است که نیاز به گفتن ندارد [۲۰، ص ۱۰۸]». از طرف دیگر، حفظ نظام برابر اصل دوم قانون اساسی با ایمان به کرامت ذاتی انسان و پایبندی به لوازم و آثار آن تأمین می‌شود و نه با شکنجه که ممنوعیت آن از لوازم و مقتضیات منطقی کرامت ذاتی انسان است.

۴- علل و عوامل پیدایش بحران تعارض

در پیدایش این بحران، علل و عوامل مختلفی نقش دارند که از مهمترین آنها می‌توان به «نفوذ دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلف در مورد انسان و کرامت او» در قانون اساسی از یک سو و «ناسازگاری احکام فقهی با یکدیگر» از سوی دیگر، اشاره کرد.

به منظور روشن شدن بیشتر این موضوع، نخست دیدگاه‌ها و رویکردهای متناقض نسبت به کرامت انسان را به اختصار نقد و بررسی می‌کنیم و سپس ناسازگاری احکام فقهی با یکدیگر را مورد بحث قرار می‌دهیم.

۴-۱- رویکردهای متناقض در مورد کرامت انسانی

رویکردهای مختلف در مورد کرامت انسانی را به سه گروه، یعنی رویکرد دینی کلاسیک و سنتی، رویکرد روشنفکری دینی، و رویکرد حقوق بشری و سکولار تقسیم کرده، به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱-۱- رویکرد دینی کلاسیک و سنتی

از نظر اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک،^۱ انسان بما هو انسان، فاقد کرامت و شرافت است، هرچند بالقوه از گوهری شریف برخوردار است. در این رویکرد، ایمان و اسلام، منشأ کرامت و حقوق است، نه انسانیت انسان. انسان از آن حیث که انسان است، یعنی فارغ از دین و مذهب، از حقوق برخوردار نیست. در این دیدگاه، دین و مذهب و عقیده و جنسیت و حریت، مقدم بر انسانیت است و به عبارت دیگر، مقام و موقعیت انسان، متوقف بر میزان تقرب او به فضایل و کمالات الهی است و لذا حقوق واقعی انسانها به جایگاه دینی و ایمانی آنان باز می‌گردد [۱۹، ص ۵۶].

^۱ . اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک کسانی هستند که دارای یک قرائت رسمی و سنتی از اسلام بوده، در چارچوب ضوابط فقهی کلاسیک اقدام به اجتهاد و استنباط احکام شریعت از کتاب و سنت می‌کنند و معتقد به یک سلسله میانی، اصول و پیش‌فرضهای کلامی، فلسفی و انسان‌شناختی هستند. از نظر اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک، تمام احکام شریعت ثابت و لایتغیرند. انسان فی حد ذاته فاقد کرامت و شرافت است. عقل انسان از درک و فهم مصالح و مفاسد احکام شریعت عاجز است و بالاخره انسان کانون بحث نیست تا حقوق وی در وضع احکام مدنظر باشد، بلکه خداوند، کانون و محور دین است و تکالیف پیکره شریعت را می‌سازد [۲۱، صص ۱۰۷-۱۰۸].



نتیجه منطقی چنین رویکردی نسبت به انسان و کرامت او چیزی جز «طبقاتی شدن حقوق» و تبعیض میان انسانها در عرصه‌های مختلف حقوقی، اجتماعی و سیاسی نیست. ذکر نمونه‌هایی که حاکی از طبقه‌بندی و درجه‌بندی انسانها در این رویکرد است، جایگاه واقعی این نوع نگرش نسبت به انسان و کرامت او را نشان می‌دهد. برای مثال در این نگرش، انسانها به اعتبار دین و مذهبی که دارند به چهار درجه تقسیم می‌شوند: ۱) انسانهای درجه یک که مسلمانان فرقه ناجیه هستند و دارای احترام کامل بوده، از تمام حقوق و امتیازات دینی برخوردارند؛ ۲) انسانهای درجه دوم که مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی هستند و از برخی حقوق شرعی و بسیاری امتیازات دینی محرومند؛^۱ ۳) انسانهای درجه سوم یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد که از اکثر حقوق بی‌بهره‌اند؛^۲ ۴) انسانهای درجه چهار یعنی کفار غیرذمی و غیرمعاهد که تقریباً فاقد هرگونه حق هستند و حرمتی ندارند [۲۲، صص ۲۴۲-۲۶۴]. مثال دیگری که تفاوت میان انسانها را به اعتبار دین و ایمان نشان می‌دهد، آن است که در این رویکرد، حرمت بعضی از گناهان- مثل غیبت و تهمت و هجو کردن- مطلق نیست؛ یعنی ارتکاب آنها نسبت به مؤمنان معصیت است، ولی نسبت به کفار و مشرکین جایز و مباح شمرده می‌شود و معنای مباح و جایز بودن آن است که غیرمؤمنان در این موارد فاقد احترامند. این معنا از دقت و تأمل در برخی کتب فقهی از جمله *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام* و *مصباح‌الفقاهه* به خوبی قابل استنباط است.

این رویکرد نه فقط با معیارهای عقلانی، بلکه با دلایل نقلی^۳ مثبت کرامت ذاتی انسان نیز ناسازگار است.

برخی دیگر از فلاسفه و اندیشمندان نیز در رویکردی مشابه با رویکرد مذکور می‌گویند: هر چند انسان دارای کرامت ذاتی است، لکن این کرامت تا وقتی است که انسان با اختیار خود علیه خود و دیگران مرتکب خیانت و جرم نشود. علامه محمدتقی جعفری ضمن تقسیم کرامت به کرامت ذاتی و کرامت ارزشی می‌گوید: «همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جنایت بر

^۱ برای مثال از دیدگاه عالمان شیعه، مسلمانان دیگر مذاهب اسلامی در مناصب دینی از قبیل ولایت امر، مرجعیت، قضاوت و شهادت فاقد شرایط لازم هستند.

^۲ برای نمونه، شهادت و قضاوت آنان از دیدگاه فقهای شیعه اعتباری ندارد. آنان حق درخواست قصاص و یا اجرای حد قذف در مورد مسلمان را ندارند.

^۳ برای مطالعه بیشتر در مورد این دلایل ر.ک.: جعفری تبریزی، محمدتقی؛ *حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام* و غرب؛ تهران، انتشارات دفتر خدمات بین‌المللی جمهوری اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۰ به بعد.

خویشتن کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردار هستند». به عقیده وی: «همه نیروها و استعدادهای مثبت که خداوند به انسانها عنایت فرموده، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان می-باشد، نه اینکه در همه موقعیتهای و شرایط، انسانها دارای شرف ذاتی و کرامت وجود هستند» [۵، ص ۲۸۲]. اندیشمند دیگری نیز می‌گوید: «درست است که قرآن کریم برای انسان حرمت و کرامت ذاتی قائل است... ولی کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است که خوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد. پس اگر کسی این خاصیت را از خود سلب کرده و حرمت انسانی خویش را حفظ نکند از حیث حرمت و شرافت با حیوان تفاوتی ندارد. همان‌گونه که می‌توان حیوان شرور را با زدن مهار کرد، در مورد انسان مهاجم نیز اعمال این شیوه، لطمه‌ای به کرامت انسانی نمی‌زند» [۲۳، ص ۱۷۷]. نتیجه منطقی این رویکرد هم این است که بزهکار و مجرم فاقد کرامت ذاتی است. به نظر می‌رسد رویکرد اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک، دچار تناقض شدید و آشکار است؛ چون طرفداران این نظر، از یک طرف قائل به کرامت ذاتی انسان بوده، معتقدند که قرآن کریم برای انسان کرامت ذاتی قائل است و از سوی دیگر می‌گویند کرامت و حرمت ذاتی انسان تا وقتی است که خوی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد. سؤالی که در اینجا مطرح است این است که چگونه ممکن است کرامت انسان که در ذات و جوهر وجودی وی قرار دارد قابل سلب از ذات او باشد؟

در این نظریه، مفهوم و مبانی فلسفی - عرفانی کرامت ذاتی انسان، مورد عنایت قرار نگرفته و تفکیکی بین ذات انسان و رفتار او به عمل نیامده است. وقتی ما می‌گوییم انسان دارای کرامت ذاتی است، مراد ما از کرامت ذاتی، معمولی است که مقوم موضوع است؛ یعنی چیزی که تصور انسانیت انسان بدون آن ممکن نیست. به عبارت دیگر، کرامت ذاتی، ارج و حرمتی است که انسان از آن رو که انسان است، از آن برخوردار است. این کرامت از وجود انسان غیرقابل انفکاک و انتزاع است و هیچ‌گونه ارتباطی با عقیده، نژاد، مذهب و مانند اینها ندارد و حتی با ارتکاب جرم و جنایت نیز از آدمی سلب نمی‌شود.

بنابراین، آن دسته از آیات قرآن کریم - از جمله آیه ۱۲ سوره محمد و آیه ۱۷۹ 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 کرده‌اند، هرگز در مقام بیان زایل شدن



وصف کرامت ذاتی از آنان نیستند. در واقع، این آیات نشان می‌دهند که این قبیل انسانها در فرایند تکاملی حیات از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته‌اند. «چنین آیاتی بیشتر ناظر بر ناهماهنگی رفتار آنان با هدفی است که خداوند آدمیان را برای آن آفریده است. در واقع، چون هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است، آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند» [۲۴، صص ۶۱۳-۶۳۲].

خلاصه آنکه انسان به مقتضای آیه «و لقد کرّمنا بنی آدم» تا زمانی که عنوان انسان و بنی آدم بر او صادق است، از حرمت و کرامت ذاتی برخوردار است و بدیهی است که این کرامت، مستلزم آن است که انسان از یک سلسله حقوق طبیعی و اجتماعی، از قبیل حق حیات، و حق آزادی اندیشه و بیان، که لازمه احترام به کرامت ذاتی او است، برخوردار باشد.

۴-۱-۲- رویکرد روشنفکری دینی

روشنفکری یا نواندیشی دینی، یک نوع جریان فکری است که عمدتاً در دامن «مدرنیسم و تجددگرایی»^۱ متولد گردیده و از محصولات دنیای جدید است؛ دنیایی که در آن، پیدایش نظریه‌های علمی جدید در مقایسه با نظریه‌های علمی و فلسفی دوران کلاسیک، دیدگاه و نگاه انسان را درباره انسان و جهان و دین، کاملاً متحول و دگرگون ساخته است، به گونه‌ای که بازتاب این تحول در عرصه دین، موجبات تأمل دوباره و در نتیجه، پیدایش دیدگاهها و تفسیرهای نو را فراهم آورده که یکی از مهمترین آنها، رویکرد روشنفکری یا نواندیشی دینی است.

این رویکرد که در مقابل «سنت‌گرایی دینی» قرار گرفته، رویکردی تجددگرایانه به متون دینی و مذهبی است؛ یعنی در عین حال که پایبند به پیام جاودانه وحی الهی و اصول کلی و مسلّم دین است می‌خواهد به شیوه‌های تجددگرایانه، یعنی با توجه به یافته‌های عقلانی بشر

^۱. مدرنیته (modernity) اشاره به تمدن جدیدی دارد که در طی چند قرن اخیر در اروپا و جهان غرب به وجود آمده و به تدریج و به‌ویژه از قرن نوزدهم به این سوی، همه کشورها و فرهنگها و ادیان را سخت تحت تأثیر خود قرار داده است. از مهمترین خصوصیات و ویژگیهای این تمدن جدید (مدرنیته) می‌توان به عقلگرایی و تحقیق و برنامه‌ریزی عقلانی، انسان‌گرایی، فردگرایی و حرمت به فرد، مردم‌سالاری لیبرال، داشتن شیوه‌ای نو و کارآمد برای مطالعه و تحقیق در عالم طبیعت، فناوریهای ماشینی نو، سرمایه‌داری و بازار آزاد اشاره کرد. تجددگرایی (modernity) نیز در واقع بیانگر یک نوع نگرش و اعتقاد به مدرنیته و فرهنگ تجدد است (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: ملکیان، مصطفی؛ راهی به راهی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت؛ تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۳۵۶-۳۵۷).

در دنیای جدید، به کشف حقیقت از کتاب و سنت پرداخته [۲۵، صص ۲۸۲-۲۸۳]. و با ارائه قرائتی نو و تصویری جدید از اسلام، مسأله تعارض مدرنیته و فروع آن، از قبیل حقوق بشر، را با آموزه‌های دینی حل کند. به عبارت دیگر، «روشنفکری دینی، هم دغدغه درون دین را دارد و هم بیرون دین را و در پی آن است که میان این دو (مدرنیته و دین) تعادلی خردپسندانه پدید آورد» [۲۶، ص ۳۲۷].

روشنفکران دینی معتقدند که پیام جاودانه وحی الهی با عرف عصر نزول آمیخته شده و بنابراین، وظیفه اصلی علمای دین و اسلام‌شناسان بصیر، استخراج دوباره پیام قدسی و کنار زدن رسوبات تاریخی است. آنان مجموعه احکام و تعالیم اسلامی را به دو دسته تقسیم می‌کنند: دسته اول از این احکام، اصول ثابت و لایتغیر و فرازمانی و فرامکانی شریعت را بیان می‌کنند که تابع تغییرات محیطی و جغرافیایی و شرایط تاریخی نیستند. دسته دوم که ناظر به شرایط تاریخی، محیطی و جغرافیایی هستند، احکام افعالی هستند که ملازمه دائمی با مصلحت و مفسده ندارند؛ یعنی در شرایطی دارای مصلحت و در شرایط دیگر قبیح و فاقد مصلحت هستند. اکثر احکام شرعی مربوط به معاملات از این قبیل هستند [۲۱، ص ۱۳].

نگاه روشنفکران دینی به انسان نیز یک نگاهی تجددگرایانه است. نواندیشان دینی بر توانایی عقل انسانی در تشخیص مصالح و مفاسد و موازین عدالت تأکید داشته، وی را به عنوان «انسانی عامل و فعال» معرفی می‌کنند، انسانی که با عقل نقاد و سنجشگر خود می‌تواند اهداف و مقاصد اصلی شریعت یعنی عدالت، آزادی و رحمت و احسان را تشخیص داده، بر-اساس این معیارها کلیه احکام را مورد ارزیابی قرار دهد؛ در حالی که اسلام‌گرایان سنتی و کلاسیک، مسأله عدالت را یک مسأله فلسفی و عقلانی ندانسته، معتقدند که معنا و مفهوم عدالت را باید از کتاب و سنت استنباط کرد. به عبارت دیگر، مخالفان تجدد، نظامهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی موجود در عصر رسول اکرم (ص) را برای همیشه عادلانه تلقی می‌کنند [۲۷، ص ۱۹۰].

۳-۱-۴ رویکرد حقوق بشری و سکولار

رویکرد و نگرش دیگر در مورد انسان و کرامت او، رویکردی غیردینی و سکولار است که در نظام بین‌الملل حقوق بشر مطرح است. بر اساس این دیدگاه، انسان از آن جهت که انسان



است، دارای کرامت، حرمت و ارزش است. این کرامت در انسان یک امر ذاتی است؛ چون انسانها آزاد آفریده شده‌اند تا آزاد فکر کنند و آزادانه انتخاب کنند و سرنوشت خود را خود به دست گیرند و مسئول اعمال خود باشند.

همین تواناییهای خاص روحی و معنوی، یعنی استعداد و توانایی تفکر، قدرت انتخاب و آزادی اراده، منشأ کرامت و حرمت است و به دلیل همین خصوصیات و ویژگیهای مشترک است که در نظام حقوق بشر، همه انسانها دارای کرامت بوده، از حقوق مساوی برخوردار هستند [۲۸، صص ۳۹-۴۲]. نتیجه منطقی این نوع نگرش نسبت به انسان و کرامت وی، آزادی، عدالت، برابری و در نهایت، حرکت در فرآیند «جهانی شدن حقوق» است.

دلیل اصلی غیردینی و سکولار بودن نظام بین‌المللی حقوق بشر نسبت به کرامت انسانی آن است که تکیه بر مبانی دینی با فلسفه و هدف اصلی سازمان ملل، یعنی توسعه و گسترش فرهنگ حقوق بشر مغایر بوده، ویژگی جهانشمولی و فرامکانی بودن آن را از بین می‌برد [۲۹، ص ۳۹۰]. بسیاری از اسناد بین‌المللی مربوط به حقوق بشر، از جمله منشور سازمان ملل متحد (۱۹۴۵)، اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، میثاق بین‌المللی حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی (۱۹۶۶)، کنوانسیون بین‌المللی منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازاتهای ظالمانه، غیرانسانی و تحقیرکننده (۱۹۸۴)، اعلامیه حقوق بشر و ژنوم انسانی (۱۹۶۶) و اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی (۱۹۹۸) بر-اساس این رویکرد نسبت به کرامت انسانی تنظیم و تصویب گردیده‌اند.

از دقت و تأمل در مقررات این اعلامیه‌ها و کنوانسیونها به چند نکته اساسی می‌توان پی برد: اولاً این مقررات ریشه در این تفکر مبنایی و فلسفی دارند که تمام انسانها دارای «کرامت ذاتی» هستند. حقوق بشر از این کرامت ذاتی نشأت گرفته و ثابت و غیرقابل سلب است؛ ثانیاً از آنجا که تمام انسانها دارای کرامتند، به طور یکسان از این حقوق برخوردارند؛ ثالثاً شناسایی کرامت ذاتی برای انسان مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان است؛ رابعاً چون انسان موجودی عقلانی و دارای شخصیت و وجدان اخلاقی است و توانایی اندیشیدن و آزاد عمل کردن را دارد، دارای کرامت است. خامساً در این اسناد، کرامت انسان، هم به عنوان یک حق و هم به عنوان یک تکلیف مورد توجه قرار گرفته است. کرامت انسان به عنوان یک حق به این معنا است که انسان موجودی خودمختار و دارای استقلال ذاتی است و دیگران مکلفند

به آزادی و استقلال او احترام بگذارند. همچنین کرامت انسان به عنوان یک تکلیف بدین معنا است که انسان مکلف است عزت نفس خود را حفظ کرده، از دست زدن به اعمال خلاف اخلاق که به منزله استفاده ابزاری از خود است، پرهیز کند؛ سادساً تکیه بر استقلال ذاتی، شخصیت و وجدان اخلاقی انسان چیزی است که ادیان الهی را با آرمانهای حقوق بشر پیوند می‌دهد و زمینه را برای همگرایی بیشتر میان آموزه‌های اصیل دینی و حقوق بشر فراهم می‌آورد.

۲-۴ ناسازگاری احکام فقهی با یکدیگر

بدون تردید یکی از عوامل بسیار مهم و موثر در فرایند فهم و تفسیر متون دینی و فقهی، پیش‌فهمها و پیش‌فرضهای مفسر در مورد جهان، انسان و کرامت او است، اهمیت این پیش-فرضها به اندازه‌ای است که اختلاف در آنها به اختلاف در قانونگذاری و اجتهاد و استنباط متفاوت از قوانین و منابع دینی منجر می‌شود. علاوه بر این، همین پیش‌فهمها و مفروضات قبلی مفسر است که در تعیین نوع، روش و حتی چگونگی تفسیر او نقش تعیین کننده دارد.

هیچ فقیه و اندیشمندی صرفاً در چارچوب قواعد علم اصول به استنباط احکام از کتاب و سنت نمی‌پردازد. جهان‌بینی و ایدئولوژی فقیه و فهم او از انسان و جهان و حق و عدالت، تمدن جدید و غیره در فرایند اجتهاد و استنباط احکام شریعت نقش مهمی ایفا می‌کند. فقیه، هم در مرحله استنباط احکام کلی از کتاب و سنت و هم در مرحله تطبیق آن احکام کلی بر موضوعات خاص از این بنیانهای فکری فلسفی، کلامی و تاریخی و انسان‌شناختی استفاده می‌کند [۳۰، ص ۴۵].

با توجه به کثرت جهان‌بینیها و ایدئولوژیها و همچنین با عنایت به تفاوتی که میان پیش-فهمها و پیش‌فرضهای فلسفی، کلامی و انسان‌شناختی و اسلام‌شناختی فقها وجود دارد، احکام استنباط شده از کتاب و سنت نیز متفاوت و در مواردی کاملاً متعارض هستند. به عنوان مثال، آن دسته از فقهای که کرامت ذاتی انسان را به عنوان یک اصل و پیش‌فرض پذیرفته‌اند، در فرایند اجتهاد و استنباط احکام شریعت از کتاب و سنت، احکام مربوط به بردگان را به دلیل مغایرت آنها با کرامت ذاتی انسان از احکام عاریتی، مقطعی و موقت اسلام می‌دانند و یا احکام مربوط به مجازات مرتد را از احکام حکومتی و مصلحتی اسلام می‌دانند



که قابل تعمیم نبوده، جنبه کلیت و عموم در آنها منتفی است.^۱ یا آن دسته از فقهای که فلسفه مجازات قصاص و یا مجازاتهای حدی را جلوگیری از اقدامات خودسرانه، دلبخواهی، وحشیانه و انتقام‌جویانه افراد می‌دانند، می‌گویند در کتاب و سنت و علم فقه، شواهد و قرائن آشکاری وجود دارد که نشان می‌دهد نصوص مربوط به سیاست با فرهنگ و واقعیات اجتماعی و سیاسی عصر نزول وحی در ارتباط بوده، در صدد تنظیم عادلانه و اخلاقی همان واقعیات بوده است. هدف احکام حدود و قصاص و دیات گونه‌ای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشیهای رایج در میان اعراب آن عصر بوده است و نه قانونگذاری از موضع حکومت مرکزی برای پیشگیری از تکرار جرم و مانند آن [۳۱، ص ۹].

۵- راه‌حلهای خروج از بحران تعارض

به منظور خروج از بن‌بست تعارض موجود در قانون اساسی، راه‌حلهای مختلفی قابل طرح است. ممکن است گفته شود تعارض در قانون اساسی یک تعارض ظاهری است و نه واقعی؛ به این دلیل که رابطه اصول مختلف قانون اساسی در این مورد، رابطه عام و خاص و یا مطلق و مقید است و نه تضاد یا تناقض و بنابراین می‌توان با استفاده از قواعد اصولی مربوط به عام و خاص و مطلق و مقید، این تعارض را به‌سادگی حل کرد؛ بدین ترتیب که آن دسته از اصول قانون اساسی را که کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن را به صورت عام و یا مطلق بیان کرده‌اند، حمل بر مقید کنیم و چنین نتیجه بگیریم که انسان دارای کرامت ذاتی است، مگر در مواردی که قانون یا شرع استثنا کرده باشد.

این راه حل بنا به چند دلیل، منطقی به نظر نمی‌رسد. اولاً تعارض موجود یک نوع تعارض واقعی و مستقر است و نه ظاهری و غیرمستقر. این تعارض، بازتاب دیدگاه‌ها و رویکردهای کاملاً متناقض است؛ ثانیاً کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن چیزی نیست که قابلیت و امکان تقیید از طرف قانونگذار را داشته باشد؛ چون قانونگذار آن را اعطا نکرده که بتواند آن

^۱ در مورد عاریتی، مقطعی و مصلحتی بودن احکام مربوط به بردگان و مجازات اشخاص مرتد به منابع زیر مراجعه کنید: منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه*، ج ۳، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۱ هـ.ق، ص ۸۴۷، محقق داماد، سیدمصطفی، «تدوین حقوق بشر دوستانه بین‌المللی و مفهوم اسلامی آن»، *مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۸، تابستان ۱۳۷۵، ص ۲۰۳ و کدیور، محسن، «مسأله بردگی در اسلام معاصر»، *مبانی نظری حقوق بشر*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴، ص ۹۶.

را از انسان سلب و یا محدود کند. بنابراین، موضوع کرامت انسانی اساساً از قلمرو شمول بحث اطلاق و تقیید و یا عام و خاص خارج است.

دومین راه حلی که از طرف بعضی از حقوقدانان برای حل این بحران - خصوصاً از جنبه بیرونی - مطرح شده این است که عهدنامه و کنوانسیونهای بین‌المللی که از طریق تصویب در مراجع قانونگذاری به حقوق داخلی تبدیل می‌شوند، در حکم قانون عادی و داخلی‌اند و بنابراین در صورت بروز هرگونه تعارض، قانون اساسی که قانون برتر است، مقدم خواهد بود [۳۲، ص ۳۵۲].

اشکال اساسی این روش هم آن است که صرفاً در قلمرو حقوق داخلی می‌تواند تا حدودی مشکل تعارض را حل کند، نه در قلمرو حقوق بین‌الملل. در حقوق بین‌الملل، تصویب مقررات مغایر با عهدنامه‌های بین‌المللی پذیرفتنی نبوده، متضمن مسئولیت بین‌المللی دولت است [۳۳، ص ۳۸]. علاوه بر این، دولتها نیز با الحاق به چنین کنوانسیونهایی، همان‌گونه که در بند ۲ ماده ۲ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶) مقرر شده، متعهد می‌شوند اقدامات قانونگذاری لازم را در مورد تضمین حقوق شناخته شده در کنوانسیونهای بین‌المللی فراهم آورند و در واقع، اصلاحات لازم را در حقوق داخلی خودشان صورت دهند که این امر، خود حاکی از تفوق حقوق بین‌الملل بر حقوق داخلی است. به عبارت دیگر می‌توان گفت هنجارهای بین‌المللی مربوط به حقوق بشر، از جمله کرامت انسانی، وجودی مستقل از اراده دولتها دارند. بسیاری از این هنجارها، ریشه در وجدان بشریت داشته، جهان شمولند و بنابراین دولتها نمی‌توانند قوانینی را که مغایر با این قبیل هنجارها هستند، وضع کنند.

سومین راه حل، مبتنی بر سازوکارهایی مثل تمسک به «ضرورت یا اضطرار»، «مصلحت نظام یا فقه المصلحه»^۱ و بالاخره «عدم اجرای حدود در زمان غیبت» است.

هر چند راه حل سوم نسبت به راه‌های اول و دوم بهتر است، اما بنیادی و اساسی نیست. لذا ذکر چند نکته در مورد این راه حل حائز اهمیت است: اولاً بسیاری از این سازوکارها (بجز سازوکار فقه المصلحه) جزئی هستند و کلیت لازم را ندارند. بنابراین نمی‌توانند

^۱ فقه المصلحه یا مصلحت نظام، ابتکار حضرت آیه‌الله موسوی خمینی (ره) برای مقابله با بحران تعارض بخصوص از جنبه خارجی آن بود. به نظر حضرت امام (ره) احکام حکومتی و حفظ مصالح نظام مقدم بر تمام احکام اولیه است. بنابراین حکومت می‌تواند کلیه احکام شرعی را که مصلحت نظام را تأمین نمی‌کنند و تناسبی با مقتضیات زمان و مکان ندارند، لغو کند و جلو اجرای آنها را بگیرد.



مشکل تعارض را از جهات مختلف حل کنند؛ ثانیاً این راه‌حلاها، موقتی یا مصلحتی هستند، نه دائمی؛ چون این امکان وجود دارد که احکام حکومتی لغو گردیده، وضعیت به حالت سابق برگردد. «از طرف دیگر نظریه مصلحت‌مدار نظریه‌ای مبتنی بر مصالح عمومی است که فی‌نفسه یک نظریه فایده‌گرایانه است و فایده‌گرایی در اصل، حتی مبنای حقوق بشر جهانشمول را که عمدتاً مبتنی بر اصل کرامت انسانی است، نمی‌پذیرد» [۳۳، ص ۴۵۵]. براساس تئوری اصالت سود، تفسیر عدالت و کرامت به نفع امنیت نظام به‌سادگی امکان‌پذیر است. این تئوری می‌تواند مبنای خوبی برای استفاده از خشونت دولتی باشد [۲۷، ص ۴۵۳]. با این تئوری، حقوق بشر و اخلاق در پای مصلحت‌سنجی و فایده‌گرایی محض فدا می‌شود [۳۵، ص ۲۳-۲۰].

با عنایت به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد بهترین راه‌حل برای مقابله با مشکل بحران تعارض آن است که از طریق اجتهاد در اصول و مبانی و تنقیح پیش‌فهمها و پیش‌فرضهای کلامی، انسان‌شناختی و اسلام‌شناختی (اجتهاد کلان و نه اجتهاد خرد)، کرامت ذاتی انسان را به عنوان یک واقعیت انسانی، فطری و دینی قبول کنیم و با بازنگری در قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی و سایر قوانین و مقررات موجود به اصلاح آن دسته از مقرراتی که با لوازم و مقتضیات کرامت ذاتی انسان مغایر هستند، اقدام کنیم. بدیهی است این امر مستلزم تلاش فراوان برای شناسایی اهداف و مقاصد شریعت و تشخیص احکام ثابت از احکام موقت شریعت خواهد بود. در واقع، کار اصلی اجتهاد در دنیای معاصر، هماهنگ ساختن سنتهای اسلامی با یکدیگر از یک سو و سازگار کردن آنها با هنجارهای بین‌المللی مربوط به حقوق بشر از طرف دیگر است. به این منظور ما می‌توانیم با تکیه بر اهداف و مقاصد اصلی شریعت و پایه و اساس قرار دادن ارزشهایی چون عدالت، آزادی، کرامت انسانی افراد، آن دسته از احکامی را که مغایر با این ارزشها هستند، از احکام تاریخی، مقطعی و زمان‌مند اسلام تلقی کنیم. به عبارت دیگر تنها از طریق تفسیر قرآن و سنت در سیاق تاریخی آنها می‌توان این قبیل تعارضها را از بین برد.

همان‌گونه که عبدالله احمدالنعم می‌گوید، تنها روش مؤثر برای ایجاد اصلاحات کافی در شریعت و از بین بردن این قبیل تعارضهای درونی و بیرونی، تفسیر تاریخی آن بخش از نصوص قرآن و سنت است که با معیارهای حقوق بشر هماهنگی ندارند و در مقابل، آن دسته از نصوص قرآن و سنت که حقوق بشر را تأیید می‌کنند باید به عنوان پایه‌های اصول و

قواعدی قرار گیرند که در جهان امروز از نظر حقوقی به عنوان حقوق اسلامی قابل اجرا هستند [۳۶، ص ۳۴۹]. وی می‌گوید: تا زمانی که زیربنای حقوق اسلامی جدید، از نصوص قرآن و سنت دوره مدینه که پایه‌های بنیان شریعت را تشکیل می‌دهد، دگرگون نشود، هیچ راه‌حل دیگری جهت پرهیز از نقض ریشه‌ای معیارهای جهانی حقوق بشر وجود ندارد؛ زیرا تا وقتی که به مراعات محدوده شریعت متعهد هستیم، قادر نخواهیم بود، بردگی را به عنوان یک نظام قانونی الغا کنیم، و یا انواع و اقسام تبعیض علیه زنان و غیرمسلمانان را ریشه‌کن سازیم [۳۶، ص ۳۵۰].

۶- نتیجه‌گیری

با عنایت به مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی و با توجه به مجموعه مقررات موجود در قانون اساسی در ارتباط با موضوع کرامت انسانی و همچنین با توجه به رویکردها و دیدگاه‌های مختلفی که میان فلاسفه و اندیشمندان در این مورد وجود دارد، به این نتیجه می‌رسیم که کرامت در انسان، برخلاف آنچه برخی فلاسفه و اندیشمندان معتقدند، یک امر ذاتی و غیرقابل سلب است و بنابراین اولاً قانونگذار آن را به انسان اعطا نکرده که او هم بتواند آن را سلب و یا محدود کند؛ ثانیاً کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی انسان هیچ‌گونه ارتباطی با اعمال و رفتار آدمی ندارد و اعمال مجرمانه صرفاً کرامت ارزشی و اکتسابی را از انسان سلب می‌کند، نه کرامت ذاتی را، چون کرامت انسانی از آزادی اراده و اختیار و قدرت تعقل و تفکر و وجهه و نفخه الهی انسان ناشی می‌شود؛ ثالثاً از آنجا که همه انسانها به صورت برابر از این حیثیت و شرافت برخوردارند باید از حقوق یکسان و برابر که لازمه احترام به کرامت ذاتی آنان است، برخوردار باشند. تفاوت قائل شدن میان انسانها به لحاظ عوارض تکوینی و یا اعتباری، مثل جنسیت و عقیده و ایمان و همچنین استفاده ابزاری از انسان، با کرامت ذاتی انسان مغایر بوده، بنیان عدالت، آزادی و صلح و برابری را شدیداً متزلزل می‌کند.

بنابراین، به منظور حفظ امنیت و آزادی و عدالت و صلح در روابط میان انسانها و ملتها و همچنین به منظور همگرایی بیشتر میان دولتها در فرایند جهانی شدن حقوق کیفری، لازم است آن دسته از مقررات قانون اساسی و یا قانون مجازات اسلامی و قوانین و مقررات دیگر که مغایر با کرامت ذاتی انسان بوده، بر مبنای رویکرد سنتی و کلاسیک نسبت به کرامت



انسانی وضع گردیده‌اند، اصلاح شوند. نیل به این مقصود جز از طریق بازنگری در قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر و اجتهاد در اصول و مبانی انسان‌شناختی و اسلام‌شناختی (اجتهاد کلان) میسر نخواهد بود. با عنایت به اینکه تعارض موجود در قانون اساسی، ارتباط مستقیم با ناسازگاری احکام مختلف فقهی دارد تا زمانی که تعارض میان احکام مختلف فقهی از طریق پایه و اساس قرار دادن ارزشهایی بنیادین اسلامی، از قبیل عدالت و آزادی و کرامت انسانی و تفسیر مجدد و تاریخی احکام مغایر با این قبیل اصول و ارزشها صورت نگرفته، تعارض درونی و بیرونی قانون اساسی نیز از بین نخواهد رفت.

۷- منابع

- [۱] هاشمی، سیدمحمد؛ حقوق بشر و آزادیهای اساسی؛ تهران، نشر میزان، ۱۳۸۴.
- [۲] دهخدا، علی‌اکبر؛ لغتنامه؛ ج ۱۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- [3] Black, Henry Campbell, *Black's law Dictionary*, 6th, U.S.A., West Publisher, 1991.
- [4] The Oxford Encyclopedic, *English Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1996.
- [۵] جعفری تبریزی، محمدتقی؛ حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ تهران، انتشارات دفتر خدمات حقوق بین‌الملل جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
- [6] Kant, Immanuel, "Groundwork of the Metaphysics of Morals", Translated by Ellington, J. Third ed., Hackle Publishing Company, U.S.A. 1993.
- [۷] هاشمی، سیدمحمد؛ حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ ج ۱، چ ۶، تهران، نشر میزان، ۱۳۸۴.
- [۸] منتظری، حسینعلی؛ رساله حقوق؛ قم، انتشارات سرایی، ۱۳۸۳.
- [۹] قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ حقوق بشر در جهان معاصر؛ دفتر اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲.
- [۱۰] سالیوان، راجر؛ /خلاق در فلسفه کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.

- [11] Beylveled, Deryck & Brownsword, Roger; *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*; Oxford University Press, 2001.
- [۱۲] متقی، علی بن حسام الدین؛ *کنز العمال فی سنن الاقوال و الاعمال*؛ ضبطه و فسرّه غریبه، کرى حیانی، الجزء الثانی عشر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹.
- [۱۳] طریحی، فخرالدین؛ *مجمع البحرین*؛ تحقیق سیداحمد الحسینی، ج ۶، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۹۵، هـ.ق.
- [۱۴] ابن عربی، محیی الدین؛ *فصوص الحکم*؛ بیروت، دارالکتب العربی، بی تا.
- [۱۵] آقاجری، سیده هاشم؛ «حکومت دینی، کرامت انسانی»؛ *روزنامه مشارکت*، ۱۹-۱۷ خرداد ۱۳۷۸.
- [۱۶] مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از دانشمندان؛ *تفسیر نمونه*؛ ج ۱، چ ۳۵، تهران، دارالکتب الاسلامی، ۱۳۷۷.
- [۱۷] *صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱، تهران، انتشارات اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
- [۱۸] پوپر، کارل؛ *جامعه باز و دشمنان آن*؛ ترجمه عزت الله فولادوند، چ ۲، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۳.
- [۱۹] کدیور، محسن؛ *حقوق بشر و روشنفکری دینی*؛ *مجله آفتاب*، ش ۲۷، تیر ۱۳۸۲.
- [۲۰] اردبیلی، محمدعلی؛ *گفتاری درباره شکنجه و پیشگیری از آن*؛ *مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی*، ش ۲۲-۲۱، زمستان ۱۳۷۶ تا تابستان ۱۳۷۷.
- [۲۱] کدیور، محسن؛ *حقوق بشر و روشنفکری دینی*؛ *مجله آفتاب*، ش ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۲.
- [۲۲] کدیور، محسن؛ *آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر*؛ *مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها*، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۰.
- [۲۳] مهرپور، حسین؛ *حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*؛ تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.



- [۲۴] نوبهار، رحیم؛ دین و کرامت انسانی: مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ۱۳۸۲، قم، انتشارات دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.
- [۲۵] جاودان، محمد؛ نواندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر؛ اردیبهشت ۱۳۸۲، قم، دانشگاه مفید ۱۳۸۴.
- [۲۶] سروش، عبدالکریم؛ حکومت دموکراتیک دینی؛ حقوق بشر از منظر اندیشمندان (مجموعه مقالات)، گردآورنده محمد بسته‌نگار، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۰.
- [۲۷] مجتهد شبستری، محمد؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴.
- [28] Novak, M.; "Human Dignity, Human Rights", November.1999.
[Http: //print. firstthings. com/ ftissues/ ft9911/ articles/mnovak.html](http://print.firstthings.com/ftissues/ft9911/articles/mnovak.html).
- [۲۹] فریمن، مایکل؛ حقوق بشر، دین و سکولاریسم؛ ترجمه محمد، حبیبی مجنده، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ۱۳۸۲، قم، انتشارات دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.
- [۳۰] مجتهد شبستری، محمد؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴.
- [۳۱] حائری یزدی، مهدی؛ اهداف مجازات در اسلام؛ مجله کیان، س ۹، ش ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
- [۳۲] شریفیان، جمشید؛ راهبرد جمهوری اسلامی ایران در زمینه حقوق بشر در سازمان ملل؛ تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
- [۳۳] مقتدر، هوشنگ؛ حقوق بین‌الملل عمومی؛ تهران، انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۲.
- [۳۴] قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ فقه شیعه و حقوق بشر جهانشمول؛ مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ۱۳۸۲، قم، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید قم، ۱۳۸۴.
- [35] Wood, Bailx, *Utilitarianism, Institutions and Justice*, Oxford University Press, New York, 1997.
- [۳۶] النعیم، عبدالله احمد؛ نواندیشی دینی و حقوق بشر؛ ترجمه حسنعلی نوریها؛ تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۱.