



کرامت انسانی از منظر فقه و قانون اساسی

عباس خواجه زاده، دانشجوی کارشناسی ارشد گروه حقوق، واحد تفت، دانشگاه آزاد اسلامی، تفت، ایران.

مهدی هادیان، دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق، مدرس دانشگاه و بازپرس عمومی و دادسرای انقلاب اصفهان

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»، «فقه‌المصلحه یا مصلحت نظام» و «ضرورت یا اضطرار» برای حل این بحران ارائه گردیده، لکن به نظر هیچ‌کدام 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، «کرامت ذاتی انسان» را به عنوان یک واقعیت انسانی، فطری و 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

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 آنان را تعیین می‌کند. 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 به آنان اشاره شده، امروزه کرامت انسانی نه صرفاً به عنوان یک 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» و «استقرار نظام جمهوری اسلامی» هرگز محقق نخواهد شد، در این قانون، کرامت انسانی جزء مبانی اعتقادی نظام جمهوری اسلامی بوده، هم‌طراز اصول اعتقادی، همچون توحید، نبوت و معاد مطرح گردیده است (بند ششم اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران) که نشان‌دهنده 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 به شدت 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^۱ به بررسی فرضیه‌های زیر می‌پردازیم:

۱- تعارض قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ارتباط با موضوع کرامت انسانی تعارض مستقر و درونی و بیرونی است.^۲

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 کرده سرانجام به نتیجه‌گیری از بحث می‌پردازیم.

۲- مفهوم و مبانی نظری کرامت انسانی

مفهوم کرامت انسانی

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

روش کل‌گرا، روشی سیستم‌گرا و کل‌نگراست که مجموعه مقررات را با درنظر 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.

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 نظایر بین‌المللی کرامت انسانی و حقوق بشر ناسازگاری دارد و این ناسازگاری و تنافی به صورت تناقض و یا تضاد است

**"تحولات مسولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران"**

«کرامت» در لغت دارای معانی مختلفی است که مهم ترین 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 آلودگی ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت (دهخدا، ۱۳۷۳، ۱۶۰۷۰). اگر معنای لغوی کرامت انسانی را به دقت مورد توجه قرار دهیم، می بینیم کرامت، بیانگر دو نوع ویژگی و خصوصیت کاملاً متمایز در موجود انسانی است. برخی از این ویژگی ها رتبه، درجه و موقعیت و جایگاه اجتماعی، سیاسی، دینی و خانوادگی افراد را بیان می کند؛ 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 ویژگی ها، مثل انسانیت، ذاتی انسان است و نه قابل سلب از انسان است و نه قابل وضع. این نوع کرامت که اصطلاحاً «کرامت ذاتی» گفته می شود، هیچ رتبه و درجه ای را بر نمی تابد.

-تعریف اصطلاحی کرامت انسانی

کرامت انسانی، علی رغم اهمیت بسیار والایی که دارد، تاکنون در هیچ یک از اسناد بین المللی و قوانین داخلی کشورها تعریف نشده است. با وجود این، فلاسفه و اندیشمندان سعی کرده اند، کرامت انسانی را تعریف و معنای اصطلاحی آن را روشن سازند. علامه محمدتقی جعفری ضمن تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و اکتسابی می گوید: «در اسلام دو نوع کرامت برای انسان ها ثابت شده است که عبارت است از: ۱) کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان ها 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 می شود. 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 فوق معلوم می گردد که کرامت ذاتی انسان، همان حیثیت و حرمتی است که تمام انسان ها 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 می داند، می گوید 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 «خود مختاری اخلاقی» و استقلال ذاتی انسان می گوید: کرامت انسانی، آن نوع حرمت و ارزشی است که تمام انسان ها به جهت استقلال ذاتی و توانایی اخلاقی که دارند، به طور ذاتی و یکسان از آن برخوردارند (Kant, ۱۹۹۳, ۹۶) این کرامت از نظر کانت به طور اجتناب ناپذیر با «عقلانیت خودآگاه انسان» (هاشمی، ۱۳۸۴، ۶۷) 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، می توان کرامت ذاتی و اکتسابی را به شرح زیر تعریف کرد:

کرامت ذاتی به آن نوع شرافت و حیثیتی گفته می شود که تمام انسان ها 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 می آورد. 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 منزلت های متفاوتی را ایجاد می کند و در نتیجه، افراد نسبت به یکدیگر برتری پیدا می کنند» (هاشمی، ۱۳۸۴، ۱۰۱). مهم ترین 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 می فرماید: «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 می آید: 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 نمی داند، چون آنچه از این آیه استفاده می شود این است که همه انسان ها دارای کرامتند، لکن با کرامت ترین آنان نزد خدا با تقواترین آنان است؛ سوم اینکه کرامت مبتنی بر تقوا و ایمان نزد خدا و در روز قیامت می تواند ملاک برتری و امتیاز بیشتر انسان ها نسبت به همدیگر باشد و نه در این دنیا. به عبارت دیگر، «کرامت ارزشی، هیچ تأثیری در حقوق اجتماعی ندارد؛ در حقوق اجتماعی همه انسان ها صرف نظر از درجه ایمان و تقوا- از این گونه حقوق بهره مند هستند.

-مبانی نظری کرامت ذاتی انسان



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

-نظریه «خودمختاری اخلاقی» کانت

امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴ م.) از بزرگترین فیلسوفان اروپایی است. آثار اخلاقی کانت، پایبندی استوار وی را به آزادی و حیثیت انسانی به‌خوبی نشان می‌دهد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسان 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» 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 «خوآیین» و «خودقانون‌گذار» هستیم (سالیوان، ۱۳۸۰، ۱۰۹). کانت در جای دیگر از کتاب خود به نام «بنیادهای مابعدالطبیعه اخلاق» در این باره 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 بیندیشید و تصمیم بگیرد که نه تنها به زندگی خود شکل دهد، بلکه با وضع قوانینی که ساختار قانونی زندگی همه کس را تشکیل دهد، به حفظ و ترویج احترام متقابل مردم یاری رساند. 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» است^۳. 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

Beyleveled, Deryck & Brownsword, Roger; Human Dignity in Bioethics and Biolaw; Oxford University Press, 00 .

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 (سالیوان، ۱۳۸۰، ۴۶). کانت می گوید: «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» (همان). به طور خلاصه، رشته های اصلی تفکر کانت در مورد کرامت انسانی را به شرح زیر می توان بیان کرد:

۱- کرامت انسانی به ارزش او اشاره دارد؛

۲- کرامت، ارزشی است که تمام انسان ها به طور ذاتی و مساوی از آن برخوردارند؛

۳- کرامت انسانی به طور اجتناب ناپذیر با عقلانیت خودآگاه انسان مرتبط است؛

۴- کرامت انسانی مبنای حقوق مساوی بشر است (متقی، ۱۴۰۹، 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.

نظریه کرامت مبتنی بر وحی

وحی مداران، کرامت ذاتی انسان را نه بر مبنای یک امر قراردادی و اعتباری و یا عقلانی صرف، بلکه بر اساس یک امر هستی شناختی و اصیل که ریشه در ذات خلقت بشری دارد و نیز بر مبنای احکام و فرامین الهی توجیه می کنند. طرفداران این نظریه می گویند کرامت ذاتی انسان فقط به این علت نیست که او از «آزادی اراده و اختیار» و «قدرت تعقل و تفکر» 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 عالی ترین صورت برای هویت حق است». طرفداران این نظریه، نه انسان را در مقابل خداوند و نه خداوند را در مقابل انسان قرار می دهند، بلکه می گویند: خدای انسان با او نوعی پیوستگی و ارتباط دارد و همین ارتباط و خویشاوندی است که مبانی اساسی هستی شناختی 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».

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

«اذ 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 لا تعلمون». این پاسخ

خداوند بیانگر این حقیقت است که مقام ذاتی جانشینی و خلافت الهی با افعالی از قبیل فساد و خونریزی نفی

نمی‌گردد. «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». 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 تا انسان برای احراز این مقام، شایسته‌تر از فرشتگان

باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، 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 به مانند 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 در کرامت ذاتی

انسان نیست؛ ثالثاً نظریه مبتنی بر وحی در توجیه کرامت ذاتی انسان، نسبت به نظریه‌های دیگر جامع‌تر و کامل

تر است؛ چون بر اساس این نظریه، کرامت ذاتی انسان، هم به سبب آزادی اراده و اختیار و قدرت تعقل و تفکر

آدمی و هم به علت داشتن وجهه و نفخه الهی است.

ماهیت بحران تعارض و جنبه‌ها 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.

پنجمین همایش ملی حقوق "تحولات مسؤلیت های مدنی در نظام حقوقی ایران"

مقررات حمایتی قانون اساسی درباره 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:

- 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 تشریح 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 تشریح؛

۵-امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی؛

۶-کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤلیت او در برابر خدا.»

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در بند ۶ این اصل، اعتقاد به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤلیت 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، به‌گونه‌ای که نفی آن ملازمه با نفی و انکار ارکان اصلی حکومت اسلامی یعنی جمهوری 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 (هاشمی، ۱۳۸۴، ۱۰۴)». به عبارت دیگر اعتقاد به این اصل و التزام عملی به آثار و مقتضیات آن مهم‌ترین تضمین برای حفظ مشروعیت نظام جمهوری اسلامی ایران است.

-آزادی و کرامت انبای بشر به عنوان سر لوحه 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 ابنای 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 نمی باشد. به عبارت دیگر قانونی اساسی وسیله‌ای برای عینیت بخشیدن به آزادی و کرامت ابناء بشر است. بنابراین بر عهده 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.

- ممنوعیت استفاده ابزاری از زن و ایمان به کرامت والاتر او

در مقدمه قانون اساسی (زن در قانون اساسی)، در مورد ممنوعیت استثمار و استفاده ابزاری از انسان و به‌ویژه 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 زمینه‌ساز اصلی حرکت تکاملی و رشد یابنده انسان است، اصل اساسی است... زن در چنین برداشتی از واحد خانواده از حالت (شیء بودن) و یا «ابزار کار بودن» در خدمت اشاعه مصرف زدگی 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 والاتر برخوردار خواهد بود». از دقت و تأمل در این بخش از قانون اساسی به این نکته پی می‌بریم که تصویب کنندگان قانون اساسی با ممنوعیت استثمار و استفاده ابزاری از انسان به ویژه زن، کرامت ذاتی زن و حقوق انسانی ناشی از آن را به رسمیت شناخته‌اند. چون ممنوعیت استفاده ابزاری که از انسان و رفتار با او به عنوان غایت بالذات نتیجه منطقی اعتقاد به کرامت و حرمت ذاتی او است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ۲۰۱). البته از آنجا که در این بخش از قانون اساسی با توجه به وظیفه خطیر مادری زن و وظایف و مسؤولیت های مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که می‌تواند داشته باشد، از ارزش و کرامت والاتر زن نیز سخن به میان آمده است، معلوم می‌شود که تدوین کنندگان 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.

- 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

"تحولات مسولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران"

ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه های 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)، پی ریزی اقتصاد صحیح و عادلانه (بند ۱۲)، تأمین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی 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 ۱۸) از مهم ترین وظایف دولت جهت تحقق اهداف مذکور در اصل دوم و در رأس آنها احترام به آزادی و کرامت انبای بشر می باشد. دقت و تأمل در مقررات این اصل و همچنین اصل دوم قانون اساسی به خوبی نشان می دهد 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.

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

قانون گذار در اصول دیگر این قانون نیز با پیش بینی 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، همان گونه که خواهیم دید، حمایت کافی و دقیق نیست.

- مقررات نفی کننده کرامت انسانی در قانون اساسی

- مقررات ناظر بر تفاوت های حقوقی انسانها به لحاظ عقیده و مذهب

در اصول ۱۲ تا ۱۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی مقررات مختلفی در این مورد پیش بینی شده است. برابر این مقررات اولاً: دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی و زیدی دارای احترام کامل می باشند (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 غیرمسلمان و شیعه و سنی را در این اصول به رسمیت شناخته است، در حالی که این امر با اصول پیش گفته این قانون و مقتضیات کرامت ذاتی انسانی 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.

۲- گرچه رسمیت دین اسلام بما هو اسلام و شیعه جعفری اثنی عشری، فی نفسه، فاقد اشکال است و حکایت از یک واقعیت تاریخی و اعتقادی و اجتماعی دارد، اما درعین 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 قرائت‌ها 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) پیش‌بینی شده، کاملاً به رسمیت شناخته است.

پنجمین همایش ملی حقوق "تحولات مسولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران"

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 می شود این است که آیا کسانی که مرتکب رفتارهای مجرمانه می شوند، کرامت ذاتی ندارند؟ آیا رعایت قسط و عدل در مورد بزهکاران و کسانی که علیه نظام جمهوری اسلامی ایران توطئه می کنند، لازم نیست؟ در پاسخ باید گفت: کرامت انسان همان گونه که گفته شد، یک امر ذاتی و غیرقابل سلب است و اعمال و رفتار مجرمانه فقط کرامت ارزشی و اکتسابی را از انسان سلب می کند، نه کرامت ذاتی را. در نتیجه؛ هتک حرمت و حیثیت بزهکاران نیز همان گونه که در اصل ۳۹ قانون اساسی (و در یک رویکرد کاملاً متناقض با رویکرد اتخاذ شده در اصل ۱۴) به آن اشاره شده، به هر صورت که باشد ممنوع و موجب مجازات است. با بررسی تحلیلی و تطبیقی مقررات این اصل و اصول پیش گفته دیگر این قانون (به ویژه اصل دوم، و سی و نهم) که قائل به کرامت ذاتی است، به خوبی متوجه می شویم 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 می گوید این کرامت تا وقتی است که انسان مرتکب توطئه و خیانت علیه کشور نشود. آیا چیزی را که ذاتی انسان است می توان از او سلب کرد؟

۴- در اصل چهاردهم قانون اساسی، دولت و مسلمانان موظف گردیده اند 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 این گونه 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 می کند و از آنجا که بر اساس این معیارها، رفتار با غیرمسلمانان، رفتاری تبعیض آمیز است لذا می توان 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 می گوید: «مذاهب دیگر اسلامی، اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می باشند». این احترام کامل، زمانی معنا و مفهوم پیدا می کند که پیروان این مذاهب از آزادی کامل عقیده و مذهب برخوردار باشند، به گونه ای 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 می کند، خلاف این واقعیت را به اثبات می رساند. لذا این مورد نیز از پارادکس های دیگر قانون اساسی در خصوص موضوع کرامت انسانی است.

مقررات ناظر بر تفاوت های حقوقی میان انسان ها 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 تمام موازین اسلامی تضمین نماید (اصل بیست و یکم). اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی هم بیانگر آن است که رئیس جمهور 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 به خوبی بیانگر آن است که قانون اساسی ایران تفاوت های حقوقی میان انسان ها، به لحاظ جنسیت را هم با ظرافت تمام به رسمیت شناخته است و این عبارت در این اصول، معنایی غیر از این نمی تواند 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) تفاوت های حقوقی میان انسان ها 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، ۳۳۷ قانون مجازات اسلامی می توان گفت مهم ترین این تفاوت ها 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 می شود 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» (پوپر، ۱۳۷۳، 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 به‌موجب 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 بر اطلاق و عموم کلیه اصول قانون اساسی از یک طرف و به رسمیت شناخته شدن مجازات‌های شدید، نامتناسب و در مواردی خودسرانه 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 تعزیر بر مبنای وقوع فعل حرام یا ترک واجب 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 ایران، برخلاف کنوانسیون‌های بین‌المللی و

به ویژه کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازات های ظالمانه، غیر انسانی و تحقیرکننده (۱۹۸۴)، ممنوعیت شکنجه مطلق نیست؛ چون علاوه بر امکان تمسک بالقوه به شکنجه تحت عنوان تعزیر شرعی در مواردی مثل اقتضای مصلحت نظام، ممنوعیت شکنجه در قانون اساسی به گرفتن اقرار یا کسب اطلاع محدود گردیده است؛ در حالی که ممکن است شکنجه با انگیزه های دیگر صورت گرفته باشد. ثالثاً قانون اساسی ایران، برخلاف کنوانسیون های بین المللی، تفاوت های حقوقی میان انسان ها به لحاظ عقیده و مذهب و جنسیت را به رسمیت شناخته است.

- علل و عوامل پیدایش بحران تعارض

در پیدایش این بحران، علل و عوامل مختلفی نقش دارند که از مهم ترین آنها می توان به «نفوذ دیدگاه ها و رویکرد های 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 دیدگاه ها و رویکردهای متناقض نسبت به کرامت انسانی را به اختصار نقد و بررسی می کنیم و سپس ناسازگاری احکام فقهی با یکدیگر را مورد بحث قرار می دهیم.

- 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 می دهیم.

- رویکرد دینی کلاسیک و سنتی

از نظر اسلام گرایان سنتی و کلاسیک (کدیور، ۱۳۸۲، ۶۹) 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 انسان ها به جایگاه دینی و ایمانی آنان باز می گردد (کدیور، ۱۳۸۲، ۵۶). 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؛ ۳) انسان‌های درجه سوم یعنی اهل کتاب ذمی و کفار معاهد که از اکثر حقوق بی‌بهره‌اند؛ ۴) انسان‌های درجه چهار یعنی کفار غیر ذمی و غیرمعاهد که تقریباً فاقد هرگونه حق هستند و حرمتی ندارند. 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 به‌خوبی قابل استنباط است. این رویکرد نه فقط با معیارهای عقلانی، بلکه با دلایل نقلی مثبت کرامت ذاتی انسان نیز ناسازگار است (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰، ۲۸۰). برخی دیگر از فلاسفه و اندیشمندان نیز در رویکردی مشابه با رویکرد مذکور می‌گویند: هرچند 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 خویشان کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردار هستند». به عقیده وی: «همه نیروها و استعداد های مثبت که خداوند به انسان‌ها عنایت فرموده، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان می‌باشد، نه اینکه در همه موقعیت‌ها و شرایط، انسان‌ها دارای شرف ذاتی و کرامت وجود هستند». 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

حرم و شرافت با حیوان تفاوتی ندارد. همان گونه که می توان حیوان شرور را با زدن مهار کرد، در مورد انسان مهاجم نیز اعمال این شیوه، لطمه ای به کرامت انسانی نمی زند». نتیجه منطقی این رویکرد هم این است که بزهکار و مجرم فاقد کرامت ذاتی است. به نظر می رسد رویکرد اسلام گرایان 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 می گویند 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 می گوئیم انسان دارای کرامت ذاتی است، مراد ما از کرامت ذاتی، محمولی 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 هیچ گونه ارتباطی با عقیده، نژاد، مذهب و مانند این ها ندارد و حتی با ارتکاب جرم و جنایت نیز از آدمی سلب نمی شود.

بنابراین، آن دسته از آیات قرآن کریم-از جمله آیه ۱۲ سوره محمد و آیه ۱۷۹ سوره اعراف- که کافران و برخی دیگر از انسان ها را به جهت عدم استفاده صحیح از قوای تعقل، تفکر و شنوایی و بینایی شان به حیوانات تشبیه کرده اند، هرگز در مقام بیان زایل شدن وصف کرامت ذاتی از آنان نیستند. در واقع، این آیات نشان می دهند که این قبیل انسان ها در فرآیند تکاملی حیات از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته اند. «چنین آیاتی بیشتر ناظر بر هماهنگی 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 می زنند، مورد نکوهش قرار می گیرند» (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰، ۲۸۰). 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.

- رویکرد روشن فکری دینی

روشن فکری یا نو اندیشی دینی، یک نوع جریان فکری است که عمدتاً در دامن «مدرنیسم و تجددگرایی» 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 روشن فکری یا نواندیشی دینی است (ملکیان، ۱۳۸۰، ۳۵۶-۳۵۷). این رویکرد که در مقابل «سنت گرایی 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 مسلم دین است می‌خواهد به شیوه‌های تجدد گرایانه، یعنی با توجه به یافته‌های عقلانی بشر در دنیای جدید، به کشف حقیقت از کتاب و سنت پرداخته (ملکیان، ۱۳۸۰، 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، «روشن فکری 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» (محقق داماد، ۱۳۷۵، ۳۲۷)

روشن فکران 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 مفاسد 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. نگاه روشن فکران دینی به انسان نیز یک نگاهی تجددگرایانه است. نواندیشان دینی بر توانایی عقل انسانی در تشخیص مصالح و مفاسد و موازن 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، براساس این معیارها کلیه احکام را مورد ارزیابی قرار دهد؛ در حالی که اسلام گرایان 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، نظام های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و حقوقی موجود در عصر رسول اکرم (ص) را برای همیشه عادلانه تلقی می کنند.

- رویکرد حقوق بشری و سکولار

رویکرد و نگرش دیگر در مورد انسان و کرامت او، رویکردی غیردینی و سکولار است که در نظام بین الملل حقوق بشر مطرح است. براساس این دیدگاه، انسان از آن جهت که انسان است، دارای کرامت، حرمت و ارزش است. این کرامت در انسان یک امر ذاتی است؛ چون انسان ها آزاد آفریده شده اند تا آزاد فکر کنند و آزادانه انتخاب کنند و سرنوشت خود را خود به دست گیرند و مسؤول اعمال خود باشند. همین توانایی های 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 ویژگی های مشترک است که در نظام حقوق بشر، همه انسان ها دارای کرامت بوده، از حقوق مساوی برخوردار هستند. 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 بین المللی 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 جهان شمولی و فرامکانی بودن آنرا از بین می برد. بسیاری از اسناد بین المللی مربوط به حقوق بشر، از جمله منشور سازمان ملل متحد (۱۹۴۵)، اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸)، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (۱۹۶۶)، میثاق بین المللی حقوق اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی (۱۹۶۶)، کنوانسیون بین المللی منع شکنجه و سایر رفتارها و مجازات های ظالمانه، غیر انسانی و تحقیرکننده (۱۹۹۸)، اعلامیه حقوق بشر و ژنوم انسانی (۱۹۶۶) و اساسنامه دیوان کیفری بین المللی (۱۹۹۸) براساس این رویکرد نسبت به کرامت انسانی تنظیم و تصویب گردیده اند. از دقت و تأمل در مقررات این اعلامیه ها و کنوانسیون ها به چند نکته اساسی می توان پی برد: اولاً این مقررات ریشه در این تفکر مبنایی و فلسفی دارند که تمام انسان ها دارای «کرامت ذاتی» هستند. حقوق بشر از این کرامت ذاتی نشأت گرفته و ثابت

و غیرقابل سلب است؛ 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 خود مختار 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 آرمان های حقوق بشر پیوند می دهد و زمینه را برای همگرایی بیشتر میان آموزه های اصیل دینی و حقوق بشر فراهم می آورد.

-ناسازگاری احکام فقهی با یکدیگر

بدون تردید یکی از عوامل بسیار مهم و مؤثر در فرآیند فهم و تفسیر متون دینی و فقهی، پیش فهم ها و پیش فرض های مفسر در مورد جهان، انسان و کرامت او است، اهمیت این پیش فرض ها به اندازه ای است که اختلاف در آنها به اختلاف در قانون گذاری و اجتهاد و استنباط متفاوت از قوانین و منابع دینی منجر می شود. علاوه بر این، همین پیش فهم ها 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 نمی پردازد. جهان بینی و ایدئولوژی فقیه و فهم او از انسان و جهان و حق و عدالت، تمدن جدید و غیره در فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شریعت نقش مهمی ایفا می کند. فقیه، هم در مرحله استنباط احکام کلی از کتاب و سنت و هم در مرحله تطبیق آن احکام کلی بر موضوعات خاص از این بنیان های فکری فلسفی، کلامی و تاریخی و انسان شناختی استفاده می کند (فریمن، ۲۱۳، ۱۳۸۲). با توجه به کثرت جهان بینی ها و ایدئولوژی ها و همچنین با عنایت به تفاوتی که میان پیش فهم ها و پیش فرض های فلسفی، کلامی و انسان شناختی و اسلام شناختی فقها وجود دارد، احکام استنباط شده از کتاب و سنت نیز متفاوت و در مواردی کاملاً متعارض هستند. به عنوان مثال، آن دسته از فقهایی که کرامت ذاتی انسان را به عنوان یک اصل و پیش فرض پذیرفته اند، در فرآیند 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. یا آن دسته از فقهایی 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 سیاسات 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 (شریفیان، ۱۳۸۰، ۹).

۵- راه‌حل‌های خروج از بحران تعارض

به‌منظور 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 به‌صورت 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 راه‌حل بنا به چند دلیل، منطقی به‌نظر 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 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 راه‌حلی 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 (شریفیان، ۱۳۸۰، 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 مسؤلیت بین‌المللی دولت است (مقتدر، ۱۳۷۲، 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 راه‌حل، مبتنی بر سازوکارهایی مثل تمسک به «ضرورت یا اضطرار»، «مصلحت نظام یا فقه‌المصلحه» و بالاخره «عدم اجرای حدود در زمان غیبت» است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ۱۴۱).

هرچند راه‌حل سوم نسبت به راه‌حل‌های اول و دوم بهتر است، اما بنیادی و اساسی نیست، لذا ذکر چند نکته در مورد این راه‌حل حائز اهمیت است: اولاً بسیاری از این سازوکارها (بجز سازوکار فقه‌المصلحه) جزئی هستند و کلیت لازم را ندارند. بنابراین نمی‌توانند مشکل تعارض را از جهات مختلف حل کنند؛ ثانیاً این راه‌حل‌ها، 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» (مقتدر، ۱۳۷۲، ۴۵۵). بر اساس 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. با این تئوری، حقوق بشر و اخلاق در پای مصلحت‌سنجی و فایده‌گرایی محض فدا می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ۱۴۳).

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 آنرا 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، به‌منظور حفظ امنیت و آزادی و عدالت و صلح در روابط میان انسان‌ها و ملت‌ها و همچنین به‌منظور همگرایی بیشتر میان دولت‌ها در فرآیند 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.

پنجمین همایش ملی حقوق
"تحولات مسولیت های مدنی در نظام حقوقی ایران"

۷-منابع

- پوپر، کارل(۱۳۷۳) جامعه باز و دشمنان آن؛ ترجمه عزت الله فولادوند، چ ۲، تهران، خوارزمی.
- جعفری تبریزی، محمد تقی(۱۳۷۰) حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ تهران، انتشارات دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران.
- دهخدا، علی اکبر(۱۳۷۳) لغت نامه؛ ج ۱۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سالیوان، راجر(۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت؛ ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو.
- شریفیان، جمشید(۱۳۸۰) راهبرد جمهوری اسلامی ایران در زمینه حقوق بشر در سازمان ملل؛ تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- فریمن، مایکل(۱۳۸۴) حقوق بشر، دین و سکولاریسم؛ ترجمه محمد، حبیبی مجنده، مجموعه مقالات دومی همایش بین المللی حقوق بشر، اردیبهشت ۱۳۸۲، قم، انتشارات دانشگاه مفید قم.
- قاری سید فاطمی، سید محمد(۱۳۸۲) حقوق بشر در جهان معاصر؛ دفتر اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- مکارم شیرازی، ناصر با همکاری جمعی از دانشمندان(۱۳۷۷) تفسیر نمونه؛ ج ۱، چ ۳۵، تهران، دارالکتب الاسلامی.
- مقتدر، هوشنگ(۱۳۷۲) حقوق بین الملل عمومی؛ تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- مجتهد شبستری، محمد(۱۳۸۴) هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ تهران، انتشارات طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد(۱۳۸۴) نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران، انتشارات طرح نو.
- محقق داماد، سید مصطفی(۱۳۷۵) «تدوین حقوق بشر دوستانه بین المللی و مفهوم اسلامی آن»، مجله تحقیقات حقوقی دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، ش ۱۸، تابستان ۱۳۷۵، ص ۲۰۳
- هاشمی، سید محمد(۱۳۸۴) حقوق بشر و آزادی های اساسی؛ تهران نشر میزان.
- 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.

ایتترنت

٦- Kant, Immanuel, "Groundwork of the Metaphysics of Morals", Translated by Ellington, J. Third ed. Hackle publishing Company, U.S.A. ١٩٩٣.

مجلات

- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد؛ فقه شیعه و حقوق بشر جهانشمول؛ مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ١٣٨٢، قم، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید قم، ١٣٨٤.
- نوبهار، رحیم؛ دین و کرامت انسانی: مبانی نظری حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر، اردیبهشت ١٣٨٢، قم انتشارات دانشگاه مفید قم، ١٣٨٤.
- جاودان، محمد؛ نواندیشی دینی در اسلام و تأملاتی در کرامت ذاتی انسان و حقوق بشر؛ مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر؛ اردیبهشت ١٣٨٢، قم، دانشگاه مفید ١٣٨٤.

-