

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۵ - ۲۶۳

جایگاه کرامت انسانی در فقه جزایی و مقارنه آن با حقوق کیفری ایران

علی امیرمحمدی^۱

محمود قیوم زاده^۲

نادر مختاری افرکتی^۳

چکیده

انسان کرامت ذاتی دارد و شایسته کسب فضایل است و لازمه آن داشتن حق حیات و امنیت شخصی است؛ چراکه این فضایل تنها در صحنه زندگی اجتماعی بروز و ظهور پیدا می‌کند. عمل نیک و اخلاق کریمه‌ای برای انسان فضیلت شمرده می‌شود که در شرایط آزاد از او ظهور و بروز پیدا کند و این حقوق؛ یعنی حق حیات، آزادی و امنیت شخصی که در ماده ۳ اعلامیه حقوق بشر به رسمیت شناخته شده است، اساس همه حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی متعاقب آنها از جمله رهایی از شکنجه و بازداشت خودسرانه، نیز حقوق مربوط به محاکمه منصفانه، آزادی بیان و آزادی مسافرت (هجرت) و عدم مداخله در زندگی خصوصی و اصل برائت، حق ازدواج و تشکیل خانواده و آزادی عقیده و نظایر آنها است که در بخش حقوق ملت و در واقع، حقوق شهروندی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و مواد سوم تا بیست و یکم اعلامیه جهانی حقوق بشر مندرج است. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی به مسئله پرداخته است.

واژگان کلیدی

کرامت انسانی، اخلاق الهی، فقه جزایی، حقوق کیفری.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

۲. استاد گروه معارف اسلامی و حقوق، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: maarefteacher@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه زاهدان، زاهدان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۹/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۱۰

طرح مسأله

کرامت در لغت معنای مختلفی دارد از جمله: حرمت، حیثیت، انسانیت، شرافت، عزت و بزرگواری و... در فرهنگ لغات معین، کرامت به معنای بخشندگی، هوش و بزرگی است (معین، ۱۳۷۸: ۸۴۰). واژه «کرامت» که معادل صحیح واژه انگلیسی Dignity است، واژه‌ای قرآنی بوده که در قرآن کریم، خداوند از اعطای کرامت به ابناء بشر سخن گفته است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ و محققاً ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم و آنها را (بر مرکب) در بر و بحر سوار کردیم و از هر غذای لذیذ و پاکیزه آنها را روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری و فضیلت کامل بخشیدیم» (اسراء/۷۰). تکریم به معنی بزرگداشت و کرامت هم به معنی عزت، منزلت والا و شرف است (قربان‌نیا، ۱۳۸۷: ۸۵).

کرامت انسانی از مفاهمی مهم اما نسبتاً پیچیده‌ای است که برای همگان ثابت می‌باشد که مفهومی ژرف و قدیمی در تفکر اسلامی و انسانی دارد.

در کلمات محققان، تعاریف مختلفی برای این اصطلاح صورت گرفته است که روح کلی همه آنها متناسب با معانی لغوی آن می‌باشد. آیت‌الله جوادی آملی در توضیح و تبیین کرامت، آن را متفاوت از فضیلت دانسته و فرموده: «کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه اوست و مقایسه با غیر در آن لحاظ نمی‌شود، بر خلاف فضیلت که مقایسه با غیر، رکن آن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶). علامه جعفری نیز کرامت را به معنای شرافت، عزت و حیثیت ارزشی دانسته که منشأ احترام یک موجود است (جعفری، ۱۳۷۷: ۳۴۹).

با توجه به تعاریف ذکر شده و با لحاظ معانی لغوی واژه کرامت، می‌توان گفت: در مفهوم کرامت انسان، نوعی بزرگواری و شرافت نهفته است. بنابراین می‌توان کرامت انسانی را این‌گونه تعریف نمود: کرامت حیثیتی است که تمام انسان‌ها به جهت اقتضائات و ویژگی‌های نوع بشر، که خداوند متعال به آنها عطا نموده، به نحو جبری و طبیعی از آن برخوردار هستند.

حق حیات و امنیت در زندگی شخصی

در فلسفه حقوق اسلامی همه این حقوق مبتنی بر اصل کرامت انسانی است. درباره انسان گفته شده که کشتن او به منزله نابودی همه انسانها است (مائده/۳۲) و حیات انسانی و الهی - بخشیدن به او همسنگ احیای همه انسان‌ها است (مائده/۳۲) تشریح قانون قصاص به‌خاطر دفاع از حق حیات و سلامت و امنیت جامعه انسانی است. چنان که قرأت می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ؛ ای عاقلان، حکم قصاص برای حفظ حیات شماست» (یقره/۱۷۹)، از اطلاق آیه ذکر شده «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ» که نه در ناحیه قاتل و نه در ناحیه مقتول، قید ایمان شرط نشده است؛ نیز از صراحت نامه امیر مؤمنان (ع) فهمیده می‌شود که

مشرکین و اهل کتاب تازمانی که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، حق حیات دارند و حیاتشان محترم است و عدم ایمانشان، مجوزی برای سلب این حق نیست؛ از این رو، باید با آنها به عدل و انصاف رفتار کرد و در اعلامیه اسلامی حقوق بشر و اعلامیه جهانی حقوق بشر بر این اصل تأکید شده است. بر این اساس، در ماده ۲ اعلامیه اسلامی حقوق بشر آمده است: «زندگی، موهبتی است الهی و حقی است که برای هر انسانی تضمین شده است و بر همه افراد جوامع و حکومتها واجب است که از این حق، حمایت کرده و در مقابل هر تجاوزی علیه آن ایستادگی کند» (کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران، بروشور آموزشی- ترویجی، ش ۱۰، ص ۳)

با این وجود، کرامت انسانی مجرم نسبی و تشکیکی است؛ از این رو، نمی‌توان به مجرم توهین کرد یا دشنام داد و از حق آب و غذا محروم کرد. چنانکه حضرت امام (ره) می‌فرمایند: [من] اعلامیه داده‌ام که حبسی [زندانی] را در حکومت اسلامی - ولو هرچه مجرم باشد - حبسی را حق ندارند به اینکه گرسنگی بدهند، حق ندارند به اینکه یک سیلی به او بزنند، حق ندارند به اینکه او را شکنجه بکنند، حق ندارند که یک کلمه درشت به او بگویند... هر جرمی که دارد به آن جرم [مجازات] کنند... بیشتر از این نه» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۱۰ و ۳۱۱).

عدالت اجتماعی و نفی تبعیض

تحقق عدالت و استیفای کامل حقوق همگان از اساسی‌ترین مبانی و پایه‌های تأمین کرامت‌ها و ارزش‌های الهی و انسانی به‌شمار می‌رود. تأمین کرامت انسانی با عدالت به‌ویژه با عدالت توزیعی امکان‌پذیر است. اساساً یکی از هدف‌های مهم رسالت پیامبر(ص) و مأموریت او، اجرای عدالت اجتماعی بوده است. بیشتر مردم به طور طبیعی و فطری قادر به درک وضعیت رفتارهای عادلانه و ناعادلانه و تمایز قائل شدن میان این دو وضعیت هستند. با این همه، به دلیل اهمیت و نقش محوری عدالت اجتماعی در سرنوشت فردی و اجتماعی، در متون دینی و سنت و سیره به روشنی مفهوم عدالت شناسانده و نمایانده شده و شاخصه‌های آن نیز بیان شده است. اصولاً اسلام مکتب اعتدال است و امت اسلامی امتی معتدل هستند، نظام آن عادلانه است. خدای تعالی عادل است و عدل از صفات کمال اوست و خداوند عالم همه صفات کمال را دارا می‌باشد و نیز کراراً در کلام خود عدل را ستوده و ظلم را نکوهش می‌کند و مردم را به عدالت امر نموده و از ظلم نهی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ؛ خدا به اندازه ذره‌ای به کسی ستم نمی‌کند» (نساء/۴۰) و «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا؛ خداوند به هیچ موجودی ستم نمی‌کند» (کهف/۴۹). علامه طباطبایی می‌نویسد: خدای متعال عادل است زیرا عدالت در حکم یا در اجراء آن این است که استثنا و تبعیض بر ندارد و در مواردی که مشمول حکم هستند بطور یکنواخت ثابت شود و در مواردی که قابل اجراء است به طور یکنواخت به اجرا درآید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۵). بدیهی است که عدالت به‌منزله شعار اصلی حکومت عدل‌گستر مهدوی، ضامن تحقق این

کرامت‌های عالی خواهد بود؛ پیامبر اکرم (ص) در این زمینه می‌فرماید: «يَمَالُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مُلِثَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲۵۲).

امام خمینی (ره) در نقش اعتقاد به مبدأ و معاد در اصلاح جامعه و حفظ حقوق انسان‌ها می‌فرماید: «حکومتی می‌تواند ادعا کند که حقوق بشر را حفظ می‌کند که دولتش مبتنی بر یک عقاید الهی دینی باشد و خودش را در برابر یک قدرت بزرگ مسئول بداند... اینها هرچه ادعا کنند که ما بشردوست هستیم و می‌خواهیم حقوق بشر حفظ بشود... ادعا است. هیچ واقعیت ندارد تا آن نقطه اصلی که نقطه اتکا است خدا نباشد و خوف از او نباشد و خوف از مسئولیت روز جزا نباشد، این بشر هرج و مرج می‌کند و به تباهی می‌کشد، طبع انسان این است که از همین کارهای خلاف کند، طبعی است که اگر سرخود باشد متعدی است... تا یک نقطه اتکای معنوی نباشد، بشر اصلاح شدنی نیست، اصلاح بشر، حفظ حقوق بشر نمی‌شود، جز اینکه نقطه اتکایش یک مبدأ معنوی باشد (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

به هر حال یکی از حقوق اساسی انسانها که لازمه کرامت انسانی است، بهره‌مندی از امتیازات اجتماعی به‌طور مساوی است، این حقوق خود پایه حقوق دیگری است.

آزادی اجتماعی

یکی از اصولی که بر کرامت انسان بار می‌شود آزادی است؛ چون انسان آزاد و مختار آفریده شده است، پس علاقه او به حریت و آزادی ریشه تکوینی دارد. حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگران مباش؛ در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه/ نامه ۳۱). در اصل اول اعلامیه حقوق بشر نیز آمده است همه مردم آزاد آفریده شده‌اند. پس بر مبنای این اصل برده‌داری امری مغایر کرامت انسانی است و باید با آن مبارزه کرد تا از میان برداشته شود. پیامبر اسلام (ص) وقتی در جامعه عصر خویش با پدیده برده‌داری مواجه شد، برای آزاد کردن برده ارزش بسیار قائل شده و کفاره بعضی گناهان مثل کشتن اشتباهی (قتل خطا) (مائده/ ۸۹) و برخی معاصی دیگر را آزاد کردن برده قرار داده است. در قرآن «فک رقبه»؛ یعنی آزادی بردگان از فضایل عالی انسانی شمرده شده است (بلد/ ۱۳). همچنین، راه‌هایی پیش‌بینی کرده که بندگان خودشان بتوانند برای آزادیشان از قید رقیق اقدام کنند. روش‌هایی مثل مکاتبه، تدبیر و نظایر آن که یکی از محققان دوازده روش از راه‌های آزاد شدن برده‌ها را با استفاده از منابع اسلامی بر شمرده است (قربانی، ۱۳۷۵: ۲۱۹-۲۱۸). خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ؛ ای رسول، کسانی را که قول [نیک و حق] را می‌شنوند و آنگاه از بهترین آن پیروی می‌کنند را بشارت ده، اینانند که خداوند هدایت‌شان کرده است و اینانند که خردمندانند» (زمر/ ۱۸-۱۷).

حضرت امام خمینی (ره) می‌فرمایند: جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آن هستیم، مارکسیست‌ها در بیان مطالب خود آزاد خواهند بود (خمینی، ۱۳۸۵: ۳۷۱). بدیهی است وقتی مارکسیست‌ها آزاد باشند و در جامعه اسلامی اظهار عقیده کنند، پیروان ادیان الهی به‌ویژه مسلمانان آزاد خواهند بود. پس شکنجه کردن برای اقرار به عمل یا بازگو کردن اسرار درونی خویش ممنوع است. هیچکس حق تحقیر، توهین، افترا، تعزیر و تحدید دیگران را مادام که جرم آشکاری از آنها سرزده باشد، ندارد و نمی‌توان مجرمان را بیش از میزانی که در قانون پیش‌بینی شده، تنبیه کرد.

تمامی این اصول، ریشه در کرامت انسان دارد؛ ازاینرو، نه تنها انسان در حالت عادی آزاد است و باید کرامت انسانی او حفظ شود، حتی اگر به اتهام جرمی دستگیر شود، باید به حرمت و حیثیت انسانی وی احترام گذاشت. چنانکه در اصل ۳۹ قانون اساسی آمده است: «هتک حرمت و حیثیت کسی که به حکم قانون دستگیر، بازداشت، زندانی یا تبعید شده، به هر صورت که باشد، ممنوع و موجب مجازات است.» امام خمینی (ره) آزادی را از حقوق خداوندی می‌داند و با همین تفکر به رژیم شاه که مدعی اعطای حق آزادی به مردم بود، می‌فرماید: «مگر آزادی، اعطاشدنی است؟! خود این کلمه جرم است. آزادی مال مردم است. قانون، آزادی داده، خدا آزادی داده، اسلام آزادی داده و...» (خمینی، ۱۳۸۵: ۴۰۶).

حاصل سخن اینکه بر مبنای کرامت انسان همه افراد بشر دارای آزادی‌های مشروع مانند: آزادی اندیشه، آزادی علم‌آموزی و انتخاب محل زندگی، مسکن، شیوه زندگی، انتخاب کردن، انتخاب شدن و انتقاد از شیوه حکومت حاکمان و... هستند.

اجرای علنی مجازات‌ها

فقهای اسلامی با استناد به کتاب و سنت، بعضی قائل به وجوب و برخی قائل به استحباب اجرای علنی حدود شده‌اند. مستند هر دو گروه آیه دوم از سوره نور و روایات وارده در خصوص آثار مثبت اجرای حد است. «الرَّائِيَةُ وَالرَّأْيِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ باید هر یک از زنان و مردان زنا کار را به صد تازیانه مجازات و تنبیه کنید و هرگز درباره آنان در دین خدا رأفت و ترحم روا مدارید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، و باید عذاب آن بدکاران را جمعی از مؤمنان مشاهده کنند» (نور/۲). در تفسیر آیه مذکور دو کلمه «طائفه» و «مؤمنین» اهمیت خاصی دارند. اینکه کلمه طائفه بر چند نفر قابل اطلاق است، بحثی اختلافی است. عده‌ای اطلاق آن را بر فرد واحد صحیح می‌دانند و بر این اساس در اجرای حد در خصوص موضوع آیه، قائل به حضور حداقل یک نفرند. این گروه برای مدعای خود به دلایل لغوی، روایی، عرفی و اصل برائت ذمه از زائد به‌هنگام شک تأسی کرده‌اند. این قول را

محقق حلی، فاضل مقداد، و آیت‌الله خویی از امامیه پذیرفته‌اند (محقق حلی، ۱۳۱۸: ۲۱۰؛ فاضل - مقداد، ۱۳۷۳: ۳۴۲؛ خویی، ۱۴۲۲: ۲۲۱).

عده‌ای دیگر از فقها هم‌چون علامه حلی از باب احتیاط مراد از طایفه را دو نفر دانسته و در مقام استدلال، به آیه ۱۲۲ سوره توبه استناد کرده‌اند. این آیه که به آیه «نُفِر» شهرت دارد، می‌فرماید: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نُفِرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ و هنگامی که رسول فرمان خروج برای جنگ دهد) نباید مؤمنان همگی بیرون روند (و رسول را تنها گذارند) پس چرا از هر طایفه‌ای جمعی برای جنگ و گروهی نزد رسول برای آموختن علم دین مهیا نباشند تا قوم خود را چون به نزدشان بازگشتند بیم رسانند، باشد که (از نافرمانی خدا) حذر کنند» (توبه/ ۱۲۲). کلمه فرقه در این آیه اسم جمع است و حداقل بر سه نفر دلالت دارد و طایفه که از آن استثنا شده، دلالت بر دو و یا یک نفر دارد؛ لکن از باب احتیاط، حمل بر دو نفر شده است (محقق حلی، ۱۴۱۸: ۱۷۰).

برخی دیگر از جمله ابن‌ادریس در سرائر و امام خمینی (ره) در تحریرالوسیله حضور حداقل سه نفر را لازم دانسته‌اند؛ دلایل این گروه نیز قول لغویین در اسم جمع بودن طائفه و ارجاع آن به آیه «نُفِر» در قرآن کریم است (حلی، ۴۳۳: ۱۴۱۱؛ خمینی، ۱۴۲۱: ۴۴۳). برخی مفسران و فقهای اهل سنت از جمله زمخشری، بیضاوی، شافعی و مالک با استناد به معنای لغوی و حکم آیه مورد بحث، یعنی لزوم حضور دست‌کم چهار نفر را لازم دانسته‌اند. از نظر آنان حکمت حکم با کمتر از عدد مذکور حاصل نمی‌شود. بعضی از آنان این نکته را هم اضافه کرده‌اند که همان‌گونه که جرم زنا توسط چهار نفر شاهد، اثبات می‌شود، حضور چهار نفر هنگام اجرای حد نیز لازم است (زمخشری، ۱۴۰۸: ۲۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳۲۶)؛ برخی فقهای امامیه با همین منطق و از باب احتیاط و یقین به تحقق مدلول طائفه، حضور حداقل ده نفر را لازم دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۶: ۳۷۴).

از مجموع اقوال فقها و مفسران و ادله مورد استناد آنان، چنین برداشت می‌شود که صرف - نظر از مدلول لغوی کلمه طائفه، منظور آیه از اجرای مجازات به نحو مذکور، حضور عده‌ای انگشت شمار از «مؤمنان» جهت شهادت و نظارت بر قطعیت و حتمیت اجرای حد و به تبع آن آگاهی عمومی از اجرای احکام جزایی و تا حدودی تحمل رنج روانی آن بر مرتکب بوده است و نه لزوماً فراخوان و مشاهده عمومی صحنه اجرای مجازات. در کنار این، برخی از فقهای امامی و مالکی تصریح کرده‌اند که یکی از اهداف حضور عده‌ای متقی و وارسته به هنگام اجرای حد، دعا و طلب آمرزش برای مجرم است (مالکی، ۱۳۹۸: ۴۲۴)؛ این نکته علاوه بر اینکه توجه فقها به بعد انسانی نظام کیفری اسلام را نشان می‌دهد، در مواردی که مجازات مورد نظر، سالب حیات

نباشد، می‌تواند زمینه تحقق یکی از اهداف مجازات یعنی اصلاح و تربیت مجرم را نیز فراهم سازد (نوفرستی، ۱۳۸۳: ۴۰).

جایگاه کرامت انسانی در فقه

قرآن کریم برای انسان، حرمت و کرامت ذاتی قائل است ولی انسان‌ها را هم در حد حیوان تنزل داده است. کرامت و حرمت ذاتی تا وقتی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۵۵). خویی انسانیت و شرافت انسانی وجود داشته باشد در اندیشه صدرالمتهین «انسان موجودی ملکی، ملکوتی و فطرت دار است.» و استاد مطهری می‌گوید: «از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خود آشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، ... ظرفیت علمی و عملی اش نامحدود است» (مطهری، ۱۳۹۵: ۲۷۲). به تعبیر آیت الله جوادی آملی، کرامت انسانی در قرآن آن است که در قلمرو دین می‌گنجد، قلمرو دین آن است که انسان دین‌شناس، دین‌باور همچین دیندار باشد، معرفت، گرایش و منش او، دینی است اگر شخصی هوی مدار بود، نه خدا محور این خلیفه الله نیست؛ وقتی خلیفه خدا نبود (کرمن) شامل او نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۴).

کرامت انسانی در فقه امامیه

تبیین و تعیین دقیق جایگاه کرامت انسانی در فقه اسلامی به دلیل نو بودن بحث دشوار است اما با وصف آن هم تلاش می‌شود تا با استفاده از نظریه‌های روشنفکران زوایای بحث تا حدودی روشن شود. اصل کرامت انسانی را تمام ادیان آسمانی پذیرفته اند، «در عهد عتیق آمده است که آدم در صورت الهی آفریده شده است، یعنی انسان‌ها مهر الهی بر پیشانی دارند که ارزش والا به آن‌ها می‌بخشد، مفهوم کرامت انسانی در سنت یهودی، مسیحی، اسلام و دیگر ادیان که مبنای الهی دارند یافت می‌شود» (خواججه‌زاده و هادیان، ۱۳۹۸: ۱۰۱) و همانند واژگان «عدالت و آزادی» مورد پذیرش همگان است. پرسش‌هایی در مورد جایگاه، نقش و حدود کرامت انسانی مطرح است از جمله، این پرسش که آیا کرامت را می‌توان مانند یک قاعده فقهی برای کشف احکام فقهی چنان که در مورد (عدالت و مصلحت) ادعا شده است تلقی کرد؟ و به کرامت به عنوان قاعده حاکم نسبت به آموزه‌های دیگر فقه نگریم؟ که پاسخ به این پرسش تأمل و تحقیق در مورد جایگاه کرامت در مسایل حقوق اسلام را ضروری می‌سازد.

درباره شیوه کرامت پژوهی و نقش آن در مسائل حقوقی باید گفت در آثار اندیشمندان اسلامی به ویژه فقها در گذشته‌های دور، مواردی نمی‌یابیم که به طور مستقل به نقش کرامت ذاتی انسان پرداخته باشند. این در حالی است که در قرآن کریم و گفتار و رفتار معصومین (ع) در دوره تشکیل حکومت و غیر آن، بر اصل کرامت انسانی تأکید شده است. اما در دنیای غرب و به

ویژه مباحث مربوط به حقوق بشر، درباره نقش کرامت ذاتی مباحث فراوانی مطرح شده است. «روش تحقیقات غربی‌ها در حوزه کرامت انسان با پژوهش‌های اندک مسلمانان، متفاوت است. پژوهشگران غرب از موضوع‌هایی مانند حقوق زن، زیست‌شناسی، شبیه‌سازی، اخلاق پزشکی و متعادل‌سازی مجازات در مورد تأثیر کرامت استفاده می‌کنند و تلاش دارند از این زمینه‌ها برای معیار سنجش کرامت انسان بهره ببرند. کرامت زن اقتضاء می‌کند او از حقوق برابر با مردان برخوردار باشد یا آلوده کردن محیط زیست و شبیه‌سازی انسان، با کرامت او ناسازگار است. بنابراین، روش غربی‌ها درباره کرامت، بیشتر روش میدانی و کاربردی است، برخلاف مسلمانان که بیشتر با روش نظری و ذهنی، مبحث را دنبال کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۲).

از این‌رو، موضوع‌هایی از قبیل دمیدن روح الهی در انسان، قرار گرفتن آدم به عنوان مسجود ملائکه و امانت‌دار بودن او که اندیشمندان اسلامی به عنوان دلیل و شاهدی برای توجه به کرامت انسان بیان می‌کنند، در روش تحقیقات غربی‌ها یا اصلاً مطرح نیست یا کمتر به آن‌ها توجه می‌شود. به جای این موارد، از حقوق بشر، حقوق زنان، زندانیان، متهمان و اسیران جنگی برای جست و جوی کرامت انسان استفاده شده است. به دیگر سخن، پیش از تبیین مسایل نظری در موضوع کرامت، مستقیم به سراغ تأثیر کرامت در روابط اجتماعی و نظام حقوقی و قضایی رفته‌اند، شیوه کار دو فیلسوف بزرگ اسلامی و غربی نشان دهنده این ادعا است (سلیمی، ۱۳۹۳: ۳۹). در فلسفه کانت، مبنای کرامت انسان عبارت است از: «عقلانیت عملی؛ چیزی که در فلسفه اسلامی و از جمله حکمت متعالیه، در مقایسه با عقلانیت نظری، کمتر به آن توجه شده است. همین امر موجب شده است تا «فلسفه ی اسلامی، با همه غنا و اهمیتی که در بعد نظری دارد، بیشتر جنبه انتزاعی پیدا کند و در عمل، کمتر به کار آید» (جوادی‌آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۱). اندیشه‌های حکیم ملاصدرا در حکم مواد خامی می‌ماند که نیاز به پالایش دارد، برای عصر حاضر، در سطح نظر، متوقف شده است. نظام فلسفی کامل، نظامی است که بتواند به مسائل و نیازهای جدید پاسخ دهد. مفاهیم بلند حکمت متعالیه را تا سطح زندگی بشری خودمان تنزل ندادیم و به منظور تعالی انسان، آن را در زندگی فردی و اجتماعی، تعلیم و تربیت، حقوق، سیاست و... به کار نبردیم، در حالی که فلسفه کانت که با نیازهای روز سازگار است، در حقوق، سیاست و... بیشتر کاربرد دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۸). به نظر می‌رسد در هر دو شیوه بحث، کاستی‌هایی وجود دارد. در غرب، به جنبه اجتماعی کرامت توجه افراط‌گرایانه دیده می‌شود و در بین مسلمانان، به بخش نظری و فردی کرامت توجه شده، ولی از تأثیر داشتن یا نداشتن آن در مسائل اجتماعی و حقوقی غفلت گشته است.

دیدگاه فقها درباره کرامت انسانی

در میان فقیهان توجه قابل قبولی به کرامت انسانی نشده است؛ و این بی‌توجهی شاید بیشتر به خاطر مبنای کلامی رایج در میان آنان است. مبنی بر اینکه کافر، اعم از حربی و غیر حربی از کرامت بی‌بهره است. یا آنکه به تفصیل موجود بین کرامت الهی که مخصوص مؤمن است و کرامت انسانی به معنای حرمت داشتن که بین همه افراد بشر مشترک است توجه نکرده‌اند. برای نمونه شهید ثانی در شرح این عبارت محقق «لَوْ أَعَارَهُ أَرْضًا لَلدَّفْنِ لَمْ يَكُن لَهُ إِجْبَارُهُ عَلَي قَلْعِ المَيِّتِ» می‌فرماید: «مراد از این میت، مسلمان است یا آنکه در حکم او باشد مانند فرزند صغیرش یا مجنون و یا فرد گمشده با شروط مذکورش. زیرا غیر مسلمان حرمتی ندارد» (شهید ثانی، ۱۳۹۹: ۱۴۹). شهید ثانی در اینجا به طور کلی و به عنوان یک قاعده می‌فرماید: «هیچ حرمتی برای غیر مسلمان وجود ندارد. بنابراین در تمام موارد مشابه از این قاعده استفاده خواهد کرد و نمی‌توان توقع نگاه کرامت محور در فتواها از ایشان داشت. در حالی که در جای دیگر و در مسأله وقف لابس شرط بر اهل ذمه، به حکم جواز گراییده و در توجیه اجتهاد خویش می‌گوید: زیرا حاجت ایشان را برطرف می‌کند و اینکه ایشان نیز از بندگان خدا و جزء بنی‌آدمند که تکریم شده‌اند، و نیز اینکه ممکن است در نسل ایشان مسلمانانی متولد شوند بنابراین وقف بر آنان اشکالی ندارد (شهید ثانی، ۱۳۹۹: ۸۷).

در زمان معاصر برخی به این مهم توجه نموده و در فتاوا از آن بهره برده‌اند. مثلاً درباره حکم برده‌داری در زمان حاضر در صورت جهاد، با ابتناء حکم بر مقوله کرامت انسانی، حکم به عدم جواز داده‌اند. (منتظری، ۱۳۷۳: ۳۴۵).

همو در مورد مجازات‌های تعزیری معتقد است از آنجا که هتک کرامت افراد مبعوض شارع است در مجازات‌ها باید به قدر متیقن اکتفا شود که در مصادیقی خلاصه می‌شود که کمتر ناقض کرامت باشند. سپس می‌گوید: بر این اساس اگر نوع تعزیر یا شکل اجرای آن موجب هتک کرامت انسانی و در تعارض با مبانی و ارزش‌های پذیرفته شده اخلاقی در یک جامعه باشد، دلیلی بر جواز آن وجود ندارد. (همان: ۵۱۵).

مقام معظم رهبری نیز در بحث شک در مهدورالدم بودن صابئیان که مسبب از شک در کتابی بودن آنان است می‌فرماید: «استصحاب عدم کتابیه در ما نحن فیه، به هیچ وجه مورد نخواهد داشت. بنابراین، ظاهراً، این جا از باب لزوم احتیاط در جان و مال و آبرو، مجرای «أصالة الاحتیاط» است. چنانچه پیداست اصل جاری در مورد حرمت و آبروی افراد انسانی را احتیاط دانسته‌اند.

در میان فقیهان اهل سنت استناد به «کرامت» بیشتر به چشم می‌خورد. البته محکم‌ترین دلیل آنان در فتاوا همان آیه معروف ۷۰ سوره اسراء است. اما در هر صورت این «کرامت» است

که مبنای حکم قرار گرفته است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

سبط بن جوزی در مسأله جواز یا عدم جواز فروش شیر آدمی در قدح، فتوا به عدم جواز داده و در مقام استدلال می‌گوید: «دلیل ما قول خداوند است که می‌فرماید: «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و محققاً ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم» (اسراء/۷۰) و شیر نیز جزئی از آدمی است پس وهن آن نیز جایز نخواهد بود (ابن جوزی، ۱۴۰۸: ۳۰۵).

چنانچه روشن است ایشان با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء، اهانت به آدمی را مردود می‌دانند و در پی آن فروش شیر انسان در ظرف را مصداقی از وهن به مقام آدمی دانسته‌اند. سرخسی در باب ضمانت از میت گفته است: «ضمانت برای میت جایز است. سپس اضافه می‌کند: این برای آن است که حق، پس از موت او باقی و مطلوب است و ذمه میت پس از مرگ هم حکماً باقی است زیرا این کرامتی است مخصوص آدمی و با موت او چنین نیست که دیگر مستحق کرامات بنی آدم نباشد (سرخسی، ۱۴۰۶: ۵).

یکی دیگر از فقیهان اهل سنت در مسأله نجاست و یا طهارت میت می‌گوید: «عامه مشایخ ما فتوا می‌دهند که انسان با مرگ نجس می‌شود اما با غسل حکم به طهارت او می‌شود به خاطر کرامتش». پس کرامت در نزد ایشان در حکم به طهارت میت به وقت وجوب، سبب مطهر است که همان غسل می‌باشد نه در منع از حلول نجاست اما در نزد برخی کرامت میت به امتناع حلول نجاست در اوست و اما قول عامه اظهر می‌باشد (کاشانی، ۲/۲۳). فقیه دیگری در باب نفقه عبد در مورد لباس چنین می‌گوید: «بر مولا لازم است که کیفیت غالب را رعایت کند و ستر عورت کافی نیست اگرچه با آن ساتر از گرما و سرما نیز در امان باشد زیرا اینگونه پوشش، باعث اذلال و تحقیر است (شربینی خطیب، ۱۳۶۹: ۴۶۰).

یکی از مسائل مستحدثه که در دهه‌های اخیر مطرح شده شبیه‌سازی است. فقیهان از این مسأله بحث کرده و به طور کلی دو نظر را مطرح نمودند. مخالفان شبیه‌سازی، در میان مهمترین ادله خود، نقض کرامت انسانی را جای دادند. آنان با این تفسیر که خلقت انسان ممتاز و به گونه‌ای خاص نسبت به موجودات دیگر است گفتند صحیح نیست که با انسان همچون یک موش آزمایشگاهی برخورد شود. این فتوا در میان فقیهان شیعه تقریباً طرفداران زیادی داشته و اکثریت فقیهان فتوا به جواز داده‌اند؛ و یا اگر هم منع کرده‌اند به مفسد اجتماعی و اخلاقی آن با عباراتی بسیار کلی اشاره نموده‌اند.

حتی برخی با تفسیر خاصی از کرامت انسانی، مخالفت و تناقض این عمل را با کرامت انسان نپذیرفته و ادله مخالفان را یک به یک نقض کرده‌اند.

در مسائل دیگری همچون خرید و فروش اعضای انسان و پیوند اعضاء نیز استناد به کرامت انسانی به عنوان یک دلیل به چشم می‌خورد از ادله حرمت انتفاع به اعضای آدمی،

کرامت انسانی است. مثلاً از شافعی نقل شده که گفته مو و استخوان میت انسان، نجس است و در بیان دلیل می‌گوید: «لَا تَهْلِكُ لَآيَتَاتُكَ بِهٖ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهُ» (مرغینانی، ۱۹۲: ۲۱). در جواب گفته شده: مو و استخوان نیز پاک و طاهرند؛ و اما اینکه قابل انتفاع و خرید و فروش نیستند بخاطر نجاست آن‌ها نیست بلکه عدم انتفاع از آن و نیز عدم جواز بیع موارد مذکور، مستند به کرامت انسان است بنابراین دلالت بر نجاست آن ندارد (همان: ۲۲).

فقیهان شیعه در دوران معاصر درباره حکم خرید و فروش کلیه و امثال آن معتقدند اجزایی که در بدن بدل دارند قابل انتقالند. اما پولی را که شخص صاحب عضو می‌گیرد، احتیاطاً باید بابت برداشتن عضو بگیرد نه فروش آن.

برخی از فتاوا را نیز سراغ داریم که ظاهراً با کرامت سازگار نیست. مثال صاحب جواهر در یک جا فتوا به جواز ختان اجباری می‌دهد: «حاکم می‌تواند فرد کامل ممتنع از ختان را ختنه نماید و با فقدان حاکم، آحاد مردم به طریق حسبه می‌توانند چنین کنند. البته واجب، برداشتن همه پوست است و اگر فاعل بیشتر از این مقدار بردارد ضامن است اگرچه ماذون بوده باشد (نجفی، ۱۳۹۷: ۶۷۲). چنین فتوایی در تضاد صریح با کرامت انسان‌ها و لزوم حفظ حریم افراد است. البته ما در مقام رد آن نیز نیستیم. زیرا این کار منحصر به مجتهد جامع شرائط فتوا است. ما فقط حق داریم ظاهر فتوا را در تضاد با کرامت تلقی کنیم.

به هر روی گمان ما بر آن است که در استناد به کرامت انسانی عمده‌ترین محل اختلاف فتاوا در صغرای قضیه نهفته است و بحث صغروی در این باب شامل دو بخش است. یکی اصل وجود کرامت برای انسان بماهو انسان و دیگری تطبیق مصادیق خارجی بر مفهوم کرامت و اهانت. به نظر می‌رسد اگر وجود حرمت و کرامت انسانی برای همه بشر را بپذیریم، لاجرم باید بگوییم: اولاً اصل اولی در هر انسان، وجود حرمت و کرامت برای اوست الا ما خرج بالیقین. که این اصل مربوط به احراز موضوع است. اگر چه برخی از بزرگان، اصل را بر خلاف این قرار داده و فرموده‌اند: کافر هیچ حرمتی ندارد مگر در مواردی که دلیل خاص داشته باشیم (وحید بهبهانی، ۱۳۷۹: ۳۵). اما به نظر می‌رسد شاید منظور ایشان از کلمه «حرمت» همان «کرامت الهی» به اصطلاحی است که ما به کار بردیم. زیرا در ادامه و به عنوان نتیجه می‌فرمایند: حاصل اینکه تکریم مخالفین حق بر ما واجب نیست مگر در مواردی که دلیل خاص وجود دارد و تغسیل نیز از این اصل کلی خارج نشده است (همان: ۳۶).

به هر حال در چنین مواردی است که تفریق بین حرمت و کرامت کارساز بوده و سرنوشت یک فتوا را تعیین می‌کند. در اینجا باید ابتدا به فتوا و ایضاً مبنای فردی چون امام خمینی (ره) توجه کنیم و در مرحله بعد در نظر داشته باشیم که تغسیل میت مؤمن برای او نوعی تکریم است نه اینکه عدم تغسیل کافر، نوعی اهانت به کافر باشد. زیرا تغسیل میت از

واجبات مسلمانان است نه کسی که از اسلام بیرون باشد. پس نه تغسیل، در حق او تکریم است زیرا محلّ، قابلیت تأثر ندارد و نه عدم آن اهانت است زیرا او آن را تکریم نمی‌دانسته و به آن معتقد نبوده و عدمش را نیز اهانت بشمار نمی‌آورد.

ثانیاً احکام مستخرج مربوط به انسان باید مطابق با کرامت انسانی بوده و از وهن و اهانت خالی باشد و اصل اولی در احکام نیز مطابقت آن‌ها با حرمت انسانیت می‌باشد «الا ماخرج بالدلیل». که این اصل نیز مربوط به تحصیل حکم شرعی است. فقیهی که اعتقاد به وجود کرامت انسانی دارد در اجتهاد خویش باید آن را منظور دارد. مثلاً همان‌گونه که اگر به خبر واحدی برخورد کند که مضمون آن اثبات یک حکم کلی ضرری است رجوع به اصل کرده و با توجه به قاعده لاضرر در صدور آن شک کرده و یا در دلالت آن بر اثبات حکم ضرری تصرف می‌نماید، به همین شکل اگر قاعده کلی ثبوت کرامت انسانی برای بشریت را پذیرفت در برخورد با اخبار و یا ادله دیگر آن را باید به عنوان صفحه، و احکام مستخرج را به عنوان نوشته‌هایی بر آن صفحه فرض نماید. سپس اگر به یک حکم قطعی دست پیدا کند که ظاهراً با کرامت انسان‌ها منافات دارد مرز کرامت انسانی را به وسیله آن تعیین و یا آنکه اصل تنافی را رد کند. مثلاً اگر به این نتیجه رسید که در شریعت اسلام دیه زن و مرد و یا مسلمان و کافر در قتل متفاوت است و شبهه تنافی این حکم با کرامت بشر برای او پیش آمد می‌تواند اصل تنافی را رد کند. آیت... مکارم شیرازی در این‌باره می‌گوید: «با توجه به کرامت می‌توان برخی احکام را بررسی کرد و با بررسی برخی احکام، حد و حدود کرامت را تعیین نمود (مکارم‌شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۸۸).

نتیجه گیری

برخی اندیشمندان اسلامی، ضمن پذیرش «کرامت ذاتی انسان» این کرامت را زیر بنای شکل‌گیری مسایل فقهی و حقوقی نمی‌دانند. به تصریح اینان، «از دیدگاه اسلام، انسان دارای «کرامت تکوینی» است که آن عبارت است از نعمت‌هایی که خدای متعال به انسان داده است. یکی از بزرگ‌ترین این نعمت‌ها، نعمت عقل و شعور است، ولی این که خرد (عقل) و وجدان انسان منشأ حقوقی برای وی گردد که حتی با ارتکاب بدترین جنایات نیز مستحق اهانت نباشد قابل قبول نیست. ظاهر آیه شریفه «لَقَدْ كَرَّمْنَا...» این است که در مقام بیان برتری قوا و استعدادها و وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است نه این که بخواهد حقی را برای انسان اثبات نماید» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۲۸۸). این گروه (تن دادن به نظام اسلامی و انسانیت انسان)؛ یعنی ترکیب این دو را منشأ سلسله حقوق تلقی می‌کنند (همان: ۳۰۰).

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۰۸ق، شرایع الاسلام، جلد ۳، قم، انتشارات اسماعیلیان، ص. ۱۸۶
۲. خمینی، امام روح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا، ص. ۵۶۳
۳. صفری، محسن، پاک طینت، حسن، ۱۳۸۹، مسئولیت قهری و قراردادی: تفاوت‌ها و کارکردها، فصل نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۴
۴. عاملی، زین الدین (شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، مسالک الافهام، جلد ۱۲، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، ص. ۱۶۳
۵. کریمی، عباس، ادله اثبات دعوا، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۶۵، ص ۱۶۳
۶. گنجی، مریم، معیارهای تشخیص و مصادیق سبب اقوی از مباشر در قوانین جزایی و فقه، فصلنامه بین المللی قانون یار، دوره سوم، شماره دوازدهم، ۱۳۹۸، ص ۳۵۵
۷. لطفی، اسدالله، قواعد فقه حقوقی، انتشارات جاودانه، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴
۸. محسنی، فرید، ملکوتی، نصیر، ۱۳۹۴، رابطه سببیت در قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲، مجله حقوقی دادگستری، سال هفتاد و نهم، شماره نود و یکم، صص ۱۴۳-۱۴۵
۹. مراغه ای، میر عبدالفتاح، العناوین، جلد اول، انتشارت جنگل، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱
۱۰. یزدانیان، علیرضا، حقوق مدنی، قواعد عنومی مسؤولیت مدنی، نشر میزان، جلد ۱، ص ۱۵۹.