



# کرامت انسانی به عنوان مبنای برخورداری از حقوق شهروندی با رویکردی بر نظریه فقهای معاصر و ایمانوئل کانت

سیدرضا اسدی پور<sup>۱</sup>

مسعود راعی<sup>۲</sup>

هرمز اسدی کوه باد<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۰۹

## چکیده

قواعد حقوقی در ماهیت خود قواعدی انسانی بوده و در راستای حمایت از بشر وضع شده اند. به کار بردن قواعد یاده شده برای انسان متصف به صفت کرامت است که در هیچ زمانی نباید به عنوان ابزار تلقی گردد. اما در مواردی، قوانین و رویه‌های موجود، زمینه مخدوش نمودن، کرامت آدمی را فراهم ساخته‌اند. از حیث مبنایی در نظام حقوقی اسلام و در رویکرد فقهای معاصر کرامت انسانی به عنوان مبنا و نقطه پیوند حمایت از حقوق بشر و حقوق شهروندی مطرح شده است. با علم به وجود تفاوت بین دو مفهوم حقوق شهروندی و حقوق بشر، در سطوح داخلی دکتربین حمایت از حقوق انسانی موید نظریه‌هایی است که کرامت را به عنوان سنگ بنای وضع و اجرای قواعد حقوقی تلقی کرده‌اند. اکنون مسئله اساسی این است که: کرامت انسانی در قرائت فقهی و فلسفی نسبت به حقوق شهروندی چگونه است؟ در این مقاله نگارندگان کوشیده‌اند تا با تحلیل مبنای فقهی و فلسفی به تبیین این دیدگاه‌ها پرداخته و رابطه آن را با حقوق شهروندی بررسی کنند.

**واژگان کلیدی:** کانت، اخلاق، شهروند، کرامت انسانی، فقه، حقوق شهروندی.

## مقدمه

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. reza.asadipour95@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول): masoudraei@yahoo.com

<sup>۳</sup> دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران. asadi.koohbad@gmail.com

کرامت در لغت فارسی به معانی ارزش، حرمت، حیثیت، بزرگواری، عزت، شرافت، انسانیت، شأن، مقام، موقعیت، درجه، رتبه، جایگاه، منزلت، از فرومایگی و پاک‌بودن از آلودگی‌ها، احسان و بخشش، جوانمردی و سخاوت به کار رفته است. (معین، ۱۳۷۹: ۱۴۵۹) در زبان انگلیسی برای اصطلاح کرامت انسانی معادل «human dignity» را به کار برده‌اند که به معنای وضعیت یا موقعیتی است که فرد به واسطه آن، شایسته افتخار و احترام است.<sup>۱</sup> کرامت انسانی در قلمرو حقوق، فلسفه و اخلاق، از موضوعات اساسی مرتبط با حقوق، امتیازات و تکالیف انسانی محسوب می‌شود. کرامت انسانی، نه تنها به منزله حق یا مجموعه‌ای از حقوق غیرقابل سلب و غیرقابل انتقال می‌باشد، بلکه محور و مبنای حقوق بشر در حمایت از آدمی و همچنین تشکیل دولت محسوب می‌شود. (رحیمی نژاد، ۱۳۹۰: ۱۱۴) همچنین بیان شده است: کرام و کرماء و هی کریمه (ج) کرائم؛ و ضد لؤم. کرم الشيء: عز و نفس (الزیات، ۱۳۸۷: ۱۳۴) (سخاوت به خرج داد و با جود و کرم شد، بزرگواری و ارجمند شد و ضد فرومایه است. کرم الشيء یعنی آن چیز گرایی و ارزشمند و گران‌مایه شد). در کتاب العین آمده: الکریم: شرف الرجل (الفراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۴۵) (کرم الله الرجل تکریم و تکریمه یعنی خدا او را شریف و بزرگواری کند). صاحب کتاب لسان العرب کرامت را به معنای منزلت، بزرگی و نزاهت می‌داند و کریم کسی است که دارنده‌ی همه‌ی انواع نیکی‌ها، شرافت و فضائل باشد. اکرم الرجل و کرمه: اعظمه و نزهه. الکریم: الجامع لانواع الخیر و الشرف و الفضائل (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۲۴۵) در قاموس قرآن هم کرامت را در لغت به معنای بزرگواری، شرافت، بخشندگی، سخاوت، ارزشمند بودن و مانند آن معنا کرده اند. بنابراین معنای موضوع له واژه‌ی کرامت را در کتاب‌های لغت، بزرگواری، شرافت و بزرگ‌منشی دانسته‌اند که در مقابل پستی و فرومایگی است و معانی دیگر آن مربوط به مصداق‌های این واژه است که با قرینه به کار می‌رود. مرحوم مصطفوی می‌نویسد: کرامت در مقابل هوان و پستی است و شاهد آن آیه (ومن یهن الله فماله من مکرم) می‌باشد و به معنی عزت و برتری داشتن در ذات چیز است و مفاهیم جود، بخشش، صفح، بزرگی که صاحب کتاب مقایس اللغه آن را به معنای کرامت در اخلاق شمرده است، از آثار کرامت می‌باشد. (مصطفوی، ۱۳۸۴: ۲۹۵) در کتاب‌های لغت کرامت در مقابل لثامت آمده و این تقابل معنایی بیانگر آن است که مفهوم بزرگواری و علو در واژه‌ی کرامت نهفته است و با مشخصه‌های بار معنایی مفهوم لثامت می‌توانیم به ویژگی‌های معنای کرامت دست‌یابیم و انسان کریم در مقابل انسان لثیم قرار دارد.

هرچند واژه‌ی شرافت هم به معنای بزرگی، بزرگواری مجد و رفعت قدر و... به کاررفته (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۱۴۲۰۵) اما برخی از لغت‌شناسان معتقدند: واژه شریف بیشتر درباره‌ی امتیازات مادی استعمال می‌گردد و لذا نمی‌گویند خدای تعالی شریف است. (و اما الشرافة: فاکثر استعماله فی علو و امتیاز مادی و علی هذا لا یقال ان الله تعالی شریف). (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷). البته گاهی این دو واژه مترادف

<sup>۱</sup> <https://en.oxforddictionaries.com/definition/dignity>

یکدیگر به کار می‌روند به شرط آن که قرینه مقالی یا مقامی وجود داشته باشد. در آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی اسراء به کرامت و تفضیل انسان سخن به میان آمده است و فرق بین این دو در آن است که در واژه‌ی کرامت، مقایسه با غیر، صورت نمی‌گیرد و فقط نظر به ذات و نفس شیء است اما درباره‌ی فضیلت مقایسه انجام می‌شود. علامه‌ی طباطبایی در این باره می‌نویسد:

فان التکریم معنی نفسی و هو جعله شریفا ذا کرامه فی نفسه و التفضیل معنی اضافی و هو تخصیصه بزیاده العطاء بالنسبه الی غیره مع اشتراکهما فی اصل العطیه (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۵۵)

(تکریم و کرامت یک معنای مستقل و نفسی است و عبارت است از این که او را با شرافت و کرامت قرار داد ولی تفضیل یک معنای نفسی و اضافی است و آن عبارت از این است که با اشتراک دو فرد در اصل عطیه و بخشش به یکی بیشتر از دیگری عطا نماید.) بنابراین مراد از فضیلت انسان نسبت به بسیاری از مخلوقات این است که هر چیزی که به آن‌ها داده شده بیشتر آن به انسان عطا شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷)

### کرامت از منظر فقهی

علامه محمدتقی جعفری معتقد است کرامت آدمی به دو دسته ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود. وی در این خصوص می‌نویسد:

در اسلام دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت است از: کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها 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؛ کرامت ارزشی 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. ارزش نهایی و غایی انسان به همین کرامت است. (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۹)

فارغ از بحث گونه‌ها و مبانی کرامت انسانی، اینکه طبیعی یا تاریخی‌اند، مطلق یا نسبی‌اند، موضوع یافتن یک روش مطمئن برای تضمین کرامت انسانی و پیشگیری از ادامه نقض آن است.

### کرامت انسانی از منظر حقوق بشر

در آغاز هزار سوم، گام‌هایی برای یک هم‌اندیشی هنجاری در ساخت برخی از قواعد بنیادین برداشته شده و چه بسا مساعدت و همفکری تمدن‌ها، دولت‌ها و ملت‌ها پیش‌درآمد رعایت حقوق بشر و کرامت بشری باشد. (ذاکریان، ۱۳۹۲: ۵۹) در طول تاریخ، وضع قانون و فرایند رسیدگی و همچنین اجرای مجازات‌ها در مقابله با مجرمان امنیتی، منجر به نقض کرامت انسانی به اشکال گوناگون شده است. این موضوع در دوران معاصر نیز محل بحث و نظر است که به آن اشاره خواهیم کرد.

ماده ۱ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، مستقیماً مربوط به حقوق بنیادی است. این ماده، از کرامت انسانی به‌عنوان مهم‌ترین ارزش همگانی «غیرقابل تقسیم» (کرامت انسانی، آزادی، عدالت، همبستگی) که اتحادیه اروپا بر آن‌ها استوار شده است، یاد می‌کند. ماده ۱، بنیان تمام حقوق بنیادینی است که در منشور مطرح می‌شوند. از این ماده در کنوانسیون حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی به‌عنوان «حق اصلی» نام برده شده است. واژه‌ها و جمله‌بندی‌ها دقیقاً از ماده ۱ قانون اساسی آلمان به سال ۱۹۴۹، نشئت گرفته است؛ هرچند که نباید فراموش کرد اشاره بارز منشور اتحادیه اروپا به کرامت انسانی، نمونه‌هایی شایان توجه در قوانین اساسی کشورهای عضو و قوانین اروپایی و بین‌المللی دارد.

در میان اسناد بین‌المللی، کنوانسیون‌ها و اعلامیه‌های بین‌المللی دیگری نیز هستند که به کرامت انسانی اشاره داشته‌اند؛ از جمله کنوانسیون بین‌المللی رفع هر گونه تبعیض نژادی به سال ۱۹۶۵ (مقدمه)، اعلامیه مجمع عمومی سازمان ملل دربارهٔ محو همه اشکال تعصب و تبعیض مبتنی بر دین یا اعتقاد به سال ۱۹۸۱ (مقدمه و خصوصاً ماده ۳: تبعیض میان موجودات بشری به خاطر مذهب یا عقیده، تعرض به شأن انسانی است)، کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان به سال ۱۹۷۹ (مقدمه)، اعلامیه مجمع عمومی سازمان ملل در خصوص حذف خشونت علیه زنان به سال ۱۹۷۹ (مقدمه)، کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی یا تحقیرکننده که به سال ۱۹۸۴ به تصویب رسیده است.

منشور اروپایی، این حقوق را که اساسی‌ترین حقوق بشر هستند در فصل اول، تحت عنوان «کرامت» در یک گروه قرار داده است که با کرامت شخص انسان شروع شده و با حقوق حیات و کمال فردی و منع شکنجه و برده‌داری ادامه می‌یابد (حسینی فیروز و دیگران، ۱۳۹۹، ۱۳۳). به نظر می‌رسد که این تمرکز روی کرامت انسانی، همان طور که در اعلامیه جهانی و قانون اساسی آلمان بیان شده، بر اساس این اعتقاد راسخ فلسفی است که کرامت ذاتی انسان، تشکیل‌دهنده مبنای اصلی حقوق بشر است.

همان طور که هیئت‌رئیس کنوانسیون، که نویسنده منشور بوده، در توضیح خود از ماده ۱ بیان کرده است «کرامت انسان بخشی از جوهر حقوق مشخص شده در این فصل است؛ از این رو باید حتی در جایی که یکی از حقوق محدود است، رعایت شود». از آنجایی که هیچ شرایط استثنایی‌ای، حتی جنگ یا حمله تروریستی قریب‌الوقوع نمی‌تواند استفاده از شیوه‌های شکنجه را توجیه کند، ممکن است حتی انسان‌ها عمداً طی درگیری‌های مسلحانه توسط سربازان (به شرط اینکه این اعمال مطابق با قانون بشردوستانه بین‌المللی باشند) یا توسط مأموران پلیس به‌منظور حفاظت یک شخص در برابر خشونت غیرقانونی یک شخص عادی دیگر، کشته شوند. به‌رحال این محدودیت‌های استثنایی حق حیات باید در محدودکننده‌ترین مفهوم و با در نظر گرفتن اصل مهم واجب‌الحرمت بودن کرامت انسان تعبیر شوند (ذاکریان، ۱۳۹۲: ۳۶).

کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی به سال ۱۹۵۰ و پروتکل‌های الحاقی آن به شکل غیرمنتظره‌ای شامل هیچ‌گونه قانون مشخصی درخصوص کرامت انسانی زندانی نیست؛ هرچند در مقدمه این کنوانسیون به اعلامیه سازمان ملل به سال ۱۹۴۸ در این خصوص ارجاع داده شده است. علاوه بر این، در منشور حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، حقوقی چون حفاظت از حریم شخصی (ماده ۸) و منع شکنجه (ماده ۳) و در نهایت تمام حقوق بشری، بر مبنای مسئله حمایت از کرامت انسانی در مورد زندانیان تضمین شده‌اند. بدین ترتیب مشخص می‌شود کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، بدون شک بر مبنای مسئله حمایت از کرامت انسانی به وجود آمده است. در ضمن، دادگاه اروپایی حقوق بشر نیز بارها در تصمیمات خود به کرامت انسانی ارجاع داده است. این موضوع در کنوانسیون حمایت از حقوق بشر و کرامت انسانی و در مبحث کاربرد زیست‌شناسی و پزشکی، عطف به کنوانسیون حقوق بشر و زیست‌پزشکی، وجود دارد. این کنوانسیون در روز ۱ دسامبر ۱۹۹۹ لازم‌الاجرا اعلام شد و در مقدمه خود به اعلامیه سال ۱۹۴۸ و همچنین کنوانسیون اروپایی حمایت از حقوق بشر و آزادی‌های اساسی ارجاع می‌دهد و در تکامل آن، سه بار بر کرامت انسانی تأکید می‌ورزد. ماده ۱ این کنوانسیون، هدف از ایجاد آن را چنین بیان می‌کند: «امضاکنندگان این کنوانسیون می‌بایست از کرامت و هویت تمامی اینا بشر حمایت کرده و بی‌هیچ تبعیضی، احترام به صداقت و دیگر حقوق و آزادی‌های اساسی زندانیان را با توجه به کاربرد زیست‌شناسی و پزشکی تضمین نمایند».

دیوان عدالت اروپا بارها به کرامت انسانی اشاره کرده است؛ هرچند آن را خیلی دیر و در سال ۲۰۰۱ به‌عنوان اصلی در حقوق جامعه اروپا به رسمیت شناخت. این دیوان در حکمی که درخصوص یکی از زندانیان هلندی صادر کرد، چنین بیان داشت: «بر دیوان عدالت، لازم است که در بررسی مطابقت اعمال این افراد با اصول کلی قانون جامعه اروپا اطمینان یابد که کرامت انسانی زندانیان مورد توجه باشد». در پرونده امگا<sup>۱</sup> دیوان با ارجاع به نظرات مشاور قاضی، خانم استیکس هاکل، چنین بیان می‌دارد:

«حکم قانونی جامعه اروپا تلاشی غیرقابل انکار در حفظ احترام به کرامت انسانی زندانی به‌عنوان اصلی کلی در قانون خواهد بود». (فالكس، ۱۳۸۱: ۵۷)

استیکس هاکل بر اهمیت بنیادی کرامت انسانی در قانون جامعه اروپا و همچنین ریشه‌های آن در تمدن اروپایی نیز تأکید بسیار داشته است. تمرکز بر کرامت انسانی در اسناد مذکور بر تداوم ماده ۱ منشور تأکید دارد. چنین تمرکزی، اهمیتی دارد که بیشتر موضوع مطروحه در منشور به‌عنوان ارزشی بنیادی در مورد هر شخص است. کرامت انسانی در قانون اساسی آینده اروپا نیز به مهم‌ترین بند تبدیل می‌شود. این مسئله، به‌درستی به‌عنوان ستون اصلی هویت در حال ایجاد اروپائیان شناخته شده است.

## انسانیت‌زدایی از حقوق و کرامت‌زدایی از انسانی

رهیافت انسان‌محور به حقوق، از جمله الزاماتی است که هم در نظام حقوق داخلی و هم در نظام حقوق بین‌الملل باید بر آن استوار گردد. توسعه نهادها و قواعد حقوقی، همه در راستای حمایت از حقوق افراد انسانی بوده‌اند. نظام‌های حقوقی کلاسیک، قواعد اندکی را در این حوزه داشتند؛ اما اسناد حقوق بشری در عصر حاضر، تمرکز بیشتری بر این موضوع لحاظ نموده‌اند. این سطح بی‌سابقه از توجه به حقوق افراد، بیانگر شناسایی ارزش شخص انسانی به‌عنوان موضوع نهایی تمامی قوانین است و مبین ضرورت توجه به خیر افراد انسانی می‌باشد. بنابراین تمامی حقوق برخاسته از کرامت ذاتی بشر و فرد انسانی، موضوع اصلی حقوق و آزادی‌های بنیادین است. (امیرارجمند، ۱۳۸۹: ۹۰)

یکی از مهم‌ترین موضوعات حقوق، ارتباطی است که این علم با اخلاق دارد. در برخی نظام‌های فلسفی، این مسئله چنان غنا و گستردگی دارد که می‌توان گفت فلسفه حقوق آن‌ها، به رشته‌ای تبدیل شده که بخش عمده‌ای از منابع آن، به این مسئله پرداخته است. رویارویی اخلاق و حقوق، مانند ورطه خطرناکی است که ممکن است نظام حقوقی نتواند به سلامت از آن خارج شود. به دلیل نامعلوم بودن و پرابهام بودن مفهوم اخلاق و حقوق، تعیین مرز میان این دو، گاهی بسیار دشوار می‌شود. (دل وکیو، ۱۳۸۶: ۵۰) برخی مانند کانت و اسپینوزا، با تأکید بر اختلاف کمی میان حقوق و اخلاق، دو حوزه متفاوت برای هر یک ترسیم کرده‌اند و برخی مانند دل وکیو معتقدند که می‌توان میان حقوق و اخلاق، تفکیک و نه تناقض را پذیرفت. (دل وکیو، ۱۳۸۶: ۴۳)

انسان موجودی اخلاقی است؛ یعنی می‌تواند عمل اخلاقی داشته باشد. فرض می‌شود انسان می‌تواند مختارانه یک عمل را انتخاب کند و تنها در این حالت است که می‌توان از تقبیح و تحسین فعل و ترک فعل او و در نتیجه از نظام اخلاقی و حقوقی سخن به میان آورد. اما سؤالی که مطرح می‌شود این است که معیار اخلاقی بودن عمل انسان چیست. در پاسخ باید گفت هنگامی عمل انسان اخلاقی است که از نیتی خیر برخیزد و نه از ترس قدرت. اما حکومت بنا به اصل، سیاست‌ها و برنامه‌های خود را به شکل الزام آور و قهری اعمال می‌کند. از ترکیب دو اصل یادشده یک معما مطرح می‌شود: اصالت مطلق دادن به اراده آزاد اخلاقی، به نفی قوه قهریه می‌انجامد؛ حال آنکه تجویز قوه قهریه حکومت، به معنای از بین رفتن امکان عمل اخلاقی افراد است. در این بین، حفظ عمل اخلاقی و نفی حکومت، مدل آنارشیسم را مطرح می‌سازد. حفظ اصل قوه قهریه حکومتی و کنارزدن انگیزه اخلاقی، منجر به ارائه مدل سودگرایی خواهد شد. (راسخ، ۱۳۹۳: ۷۶)

## کرامت ذاتی و تکوینی انسان

مراد از کرامت ذاتی آن است که یکایک انسان‌ها به خودی خود و از جنبه‌ی انسانیت انسان‌ها، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های شخصیتی و اجتماعی آن‌ها همچون نژاد، رنگ پوست، مذهب، طبقه‌ی اجتماعی و فرهنگی و جنسیت آن‌ها دارای حقوق فطری کاملاً طبیعی، فردی و اجتماعی هستند و این حقوق به سبب ماهیت وجودی انسان است. و این به خاطر حرمت و احترامی است که انسان به ماهو انسان دارای آن است و لذا استحقاق آن را دارد که محترمانه زیست نماید و احدی حق ندارد بدون دستور شرع و قانون، این حقوق را از او سلب نماید (ذاکریان، ۱۳۹۲: ۲۲).

وقتی که گفته می‌شود انسان دارای کرامت ذاتی است، مراد از کرامت ذاتی معمولی است که مقوم موضوع (انسان) است، یعنی چیزی که تصور انسانیت انسان بدون آن ممکن نیست. پس کرامت ذاتی، حرمت و ارجی است که انسان از آن‌رو که انسان است از آن برخوردار بوده، غیرقابل انفکاک و انتزاع از وجود آدمی است و هیچ ارتباطی با نژاد، مذهب و عقیده و... فرد ندارد اما حتی با وقوع جرم هم از او سلب شدنی نیست. (منتظری، ۱۳۹۴: ۳۷) بنابراین انسانیت انسان فارغ از مشخصه‌های فردی، اجتماعی جغرافیایی و غیره موجب می‌شود از مجموعه حقوق گوناگون در تمامی عرصه‌های اجتماعی برخوردار شود، و این حقوق مبتنی بر هیچ پیش فرضی هم نیستند و این به خاطر آن است که خداوند احترام و کرامتی به انسان‌ها اعطا نموده که از وجود او از قبل از تولد تا بعد از مرگ او، از او سلب شدنی نیست. استاد جوادی آملی می‌فرماید: در حقوق اسلامی که معیار آن حفظ کرامت انسان و هویت واقعی اوست، بسیاری از این حقوق (انسان) از جمله حق حیات، حق آزادی بیان و انتقاد، حق تعیین سرنوشت، حق امنیت، حق برابری و عدم تبعیض مورد تأیید و تأکید (اسلام) قرار گرفته است. بر این اساس شهروندان، افراد مطیع و محکومان حکومت که به‌عنوان ابزار مطامع شخصی و گروهی حاکمان مورد استفاده قرار می‌گیرند، نمی‌باشند بلکه در روابط دولت با افراد جامعه به‌عنوان شهروند همواره این اصل (کرامت انسان) باید مدنظر قرار گیرد و تعیین هر نوع حقوقی بدون در نظر گرفتن این اصل مبنایی و نظری، اصل غیر معتبر خواهد بود، رفتار دولتمردان و تعیین قواعد حقوقی و هر نوع تعاملی با شهروندان باید با حفظ کرامت انسان همراه باشد و گرنه از دیدگاه اسلام، مردود و غیرقابل قبول هست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۲)

با توجه به مطالب بالا، روشن است که مفهوم کرامت و محترم بودن انسان‌ها جزو لاینفک وجودی و ذاتی آنهاست و به این سبب، حقوقی از جمله حقوق شهروندی بر آن مترتب می‌گردد و انسان‌ها به‌صورت فطری و در نهان و ذات خود، فارغ از جنسیت، نژاد، طبقه اجتماعی و... از حقوق فردی و اجتماعی برخوردارند و لذا کرامت انسانی محدود به افراد بالایمان و مسلمان نیست. از آنجایی که تعریفی از کرامت انسانی در متون دینی ما نیامده، معنای عرفی آن مراد شارع است که همان بزرگواری و شرافتی است که عموم مردم از آن می‌فهمند. پس این حقوق اختصاص به همه‌ی شهروندان اعم از زن و مرد، مؤمن و کافر و سایر اقشار جامعه دارد مگر اینکه از ناحیه شارع و قانون این عموم تخصیص خورده باشد.

استاد جوادی آملی می‌فرماید:

هر یک از این دو تکریم (ذاتی و اکتسابی) شامل همه‌ی انسان‌ها می‌شود، نه تنها رنگ، نژاد، قبیله و... در آن تأثیر ندارد بلکه ملاک‌های برتری حقیقی مانند ایمان، علم، جهاد و غیره نیز نقشی ندارد از این رو قرآن کریم جمیع فرزندان آدم (علیه‌السلام) (بنی آدم) را مشمول این تکریم معرفی کرده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء آیه ۷۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۷۳)

مطهری هم انسان را دارای کرامت ذاتی دانسته، می‌فرماید:

وقتی خداوند می‌فرماید: «لقد کرّمنا» معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم، او را احترام کردیم و بالای دست موجودات دیگر نشان‌دهیم، بلکه مقصود این است که در حقیقت خلقت و آفرینش او را مکرم قرار دادیم، یعنی این کرامت، شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم. اصلاً کرامت، عزت و بزرگواری جزو سرشت انسان است و انسان اگر خود را آن چنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۳) سخن ایشان مؤید این است که کرامت انسان، ذاتی او بوده و در نهاد او وجود دارد و قابل سلب نیست و ایشان در کتاب‌های دیگر خود به نحو مبسوط از حیثیت و کرامت ذاتی انسان بحث کرده‌اند. صادقی تهرانی می‌نویسد: این آیه‌ی کریمه ۷۰ سوره‌ی اسراء با سه تأکید، کرامت مطلق را برای انسان بیان می‌کند و در بیان کرامت و ارزش انسان بی‌مانند است. (صادقی تهرانی، ۱۳۹۵: ۱۷۳)

محمدحسن فضل‌الله تکریم در آیه‌ی کرامت را تکریم نوع بشر می‌داند و آن را مختص به مؤمنان ندانسته است. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷۸) محمدجوادی مغنیه ذیل آیه‌ی کرامت می‌نویسد: کرامت انسان در این آیه، کرامت ذاتی برای انسان است که از ابتدای آفرینش با او همراه است و برای او حقوق و آثاری به وجود می‌آورد و در برخورداری از این کرامت، تفاوتی در جنسیت، رنگ و دین وجود ندارد و حق حیات، حق امنیت و عدم جواز آزار انسان‌ها و آثار و نتایج کرامت ذاتی آن‌ها هست. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۷۴)

سید محمدحسینی شیرازی در تفسیر آیه‌ی کرامت، کرامت را ذاتی بشر دانسته، این کرامت را به نعمت عقل و نیکویی در آفرینش می‌داند. (شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۳۱) سید قطب کرامت را در آیه‌ی کرامت، ذاتی برای ابنای بشر می‌داند و انسان را به سبب ساختار آفرینش و برتری‌هایی که خدای تعالی در ذات او قرار داده و برخوردار از این کرامت دانسته است. (سید قطب، ۱۴۰۸: ۴۱)

بنابراین از نظر کسانی که قائل به کرامت ذاتی انسان هستند، انسان به ما هو انسان برخوردار از مجموعه‌ی حقوقی که در شرع و قانون جامعه‌ی اسلامی مقرر شده، هست و قیدهای عارضی لحاظ نخواهند شد و بر این اساس می‌توان به حقوق برابر شهروندان در جامعه اسلامی قائل شد.



محمدتقی جعفری می‌فرماید: کرامت ذاتی و حیثیت انسان‌ها مادام که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این حقیقت شریف برخوردارند. این آیه (آیه‌ی کرامت) باکمال صراحت اثبات می‌کند که خداوند متعال فرزندان آدم را ذاتاً موردتکریم قرار داده و آنان را بر مقداری فراوان از کائنات برتری داده است، به همین دلیل قاطع و صریح، افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای همدیگر به‌عنوان یک حق به رسمیت بشناسند و خود را در برابر آن حق، مکلف ببینند. (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۷۹) از نظر ایشان تا هنگامی که انسان بااراده‌ی خودش، اعمال و رفتاری خلاف حقوق مقرر در شرع و قانون و شؤونات انسانی مرتکب نشود، دارای کرامت ذاتی است. البته به کلام ایشان این اشکال وارد است که ذاتی شیء قابل سلب و اثبات نیست و لذا در صورت ارتکاب جرم، کرامت ذاتی انسان خدشه‌دار و سلب نخواهد شد.

### کرامت ذاتی انسان مبنای برخی از گزاره‌های فقهی

برخی از فقهای معاصر زیربنایی بودن کرامت انسان را درزمینه‌ی مسائل فقهی پذیرفته و گاهی به‌صورت روشن و مصداقی آن را بیان کرده‌اند. مثلاً مکارم شیرازی به این سؤال که آیا می‌توان بعضی از احکام را با توجه به کرامت انسان استنباط کرد، جواب مثبت می‌دهد و آنگاه در قالب مثال آن را به‌صورت عینی و عملی در باب دیه، تطبیق می‌دهد و دیه‌ای را که برای کمترین خدشه بر بدن انسان باید پرداخت شود، در پیوند با کرامت انسان ارزیابی می‌کند و به‌ویژه در مسائل مستحدثت، استفاده از قاعده‌ی کرامت را لازم می‌داند. البته تفسیر کرامت باید در راستای ایمان به خدا و تکامل بشر انجام گیرد و با این رویکرد از کرامت انسان به‌عنوان قاعده‌ی فقهی برای حل مسائل جدید فقهی می‌توان استفاده کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵: ۲۲۹)

ایشان در این زمینه می‌فرماید: چنانچه گاهی احکامی منافی کرامت انسانی تلقی شود اما به‌حسب زمان، مکان، اشخاص و شرایط می‌توان احکام ثانوی را جاری کرد. از این مطلب می‌توان استفاده کرد که گاهی کرامت انسانی می‌تواند جلوی برخی از احکام را بگیرد و برای حفظ کرامت از اجرای آن صرف‌نظر کرد.

بنابراین ایشان اصل کرامت انسان را اصل حاکم و غیرقابل تخصیص می‌دانند؛ یعنی هر حکمی که در تقابل با کرامت انسان قرار گیرد باید از زیرمجموعه‌های این اصل خارج کرد یا حکم را همسو با اصل مذکور تفسیر کرد تا این اصل حفظ شود. از این رو معتقدند مجازات اسلامی برای تحقیر و اهانت به انسان‌ها نیست بلکه هدف از وضع آن‌ها، تنبیه، هدایت و اصلاح انسان‌هاست و لذا مجازات در اسلام در راستای حمایت از کرامت انسان‌هاست نه ضد کرامت. در توجیه این که مجازات اسلامی، ضد کرامت و تحقیر انسان‌ها نیست می‌گویند: در فقه «تحقیر» از عناوین قصدی است و تا کسی قصد اهانت و تحقیر کسی را نداشته باشد، نمی‌توان گفت که قصد او تحقیر بوده است.

## کرامت انسانی اخلاق محور در اندیشه کانت

کانت از جمله مهم‌ترین فلاسفه اخلاق است که بر بی‌طرفی و ماهیت کلی و عمومی اصل اخلاق تأکید دارد. همچنین رابطه بین دولت و اخلاق در اندیشه کانت نیز از جایگاهی رفیع برخوردار است. در مابعدالطبیعه اخلاق، کانت نظریه اخلاق سیاسی خود را ارائه نمود و چنین استدلال کرد که تنها امری که بی‌هیچ قید و شرطی خیر است، همان نیت خیر (اراده خیر) است. شخصی که با نیت خیر عمل می‌کند، نه بر مبنای امیالی عمل می‌کند که با نفوذ خود بر آن عمل تأثیر می‌گذارد و نه بر مبنای پیامدهایی عمل می‌کند که نتیجه آن عمل هستند؛ بلکه بر مبنای به رسمیت‌شناسی آن عمل به عنوان عملی الزامی و ضروری، عمل می‌کند. بنابراین، عمل شخص مطابق با آنچه کانت امر مطلق می‌نامد انجام می‌شود. امر مطلق به این معناست که تنها بر مبنای آن اصلی عمل کنید که هم‌زمان بتوانید آن را به عنوان قانونی جهان‌شمول که همه باید از آن تبعیت نمایند، اراده نمایید. به گفته او «بر اساس اصلی عمل کن که همان زمان که عمل می‌کنی، بخواهی یک قانونی جهانی و عمومی باشد». کانت تأکید دارد که فلسفه اخلاق باید بر یک بنیان پیشین،<sup>۱</sup> بنا شود که لزوماً صورتی<sup>۲</sup> است؛ البته این اصل صورتی از معنا تهی نیست؛ زیرا به ما توصیه می‌کند که بر اساس حاکمیت و استقلال خویش عمل کنیم و حقوق و تعهدات هر شخص دیگری که همان عمل را انجام می‌دهد، محترم شماریم. (تسون، ۱۳۸۸: ۲۹)

امر مطلق کانت، نوعی نظریه اخلاقی وظیفه‌گراست که عمل درست و برحق را بیشتر در مناسبات وظایف و تعهدات تعریف می‌کند تا در مناسبات نتایج یا پیامدهای یک عمل. این نظریه در تقابل با نظریه‌های اخلاق غایت‌گرا قرار می‌گیرد که بر اساس آن‌ها بهترین نتایج و پیامدها تبیین‌کننده حقایق یک عمل هستند. به باور کانت، عمل اراده‌شده بر مبنای امر مطلق، با نظر به ضرورت رفتار به همه، از جمله خودمان، به عنوان غایباتی فی‌نفسه و نه صرفاً وسایلی برای رسیدن به غایبات دیگر انجام می‌پذیرد. بنابراین، صورت‌بندی کانت از امر مطلق به معنای احترام به کرامت انسان است. تنها به این شکل است که احترام به آزادی، برابری، خودمختاری و کرامت ذاتی انسان‌ها ممکن و میسر می‌شود. به گفته کانت «خواه نسبت به شخص خودت یا نسبت به شخص دیگر طوری عمل کن که با انسانیت رفتار می‌کنی، نه به عنوان وسیله و ابزار؛ بلکه انسان به عنوان غایت و هدف». فاعل‌های اخلاقی از منظر کانت، همه انسان‌ها هستند و مفهوم انسانیت بر مجموعه‌ای کارکردی از توانایی‌ها و ویژگی‌های انسانی دلالت دارند که ما را قادر می‌سازد که اهداف و غایباتی را برای خود تعیین نماییم و انتخاب عقلایی داشته باشیم. پس انسان فی‌نفسه

<sup>۱</sup> prior foundation

<sup>۲</sup> formal

غایت است و اشیاء، جنبه ابزاری دارند و ارزش آن‌ها برون‌ذاتی<sup>۱</sup> است؛ اما انسان از ارزش اصلی و درون‌ذاتی<sup>۲</sup> برخوردار است. (تسون، ۱۳۸۸: ۳۰)

وی وضع مدنی را بر مبنای قرارداد اجتماعی توجیه می‌کند که بیانگر مفهوم بشریت به‌عنوان غایتی فی‌نفسه است. در یک دولت مدنی عدل‌محور، حقوق بشر، تضمین شده و از این رو تکلیف و تعهدی مبنی بر احترام به حقوق دیگر افراد، بر دوش هر یک از شهروندان نهاده شده است. به‌واسطه حکم قانون و حق مجازات کردن دولت‌شهر، محدودیت‌هایی برای آزادی وجود دارند که مشروع بوده؛ زیرا در واقعیت، انواع ناحق‌ها و نادرستی‌هایی را که مبین بی‌قانونی وضع طبیعی هستند، اصلاح می‌کنند و منجر به افزایش آزادی می‌شوند. (هیدن، ۱۳۹۲: ۱۹۹)

قانون را می‌توان به معنای محدودیت در آزادی هر فرد تعریف کرد؛ البته تا آنجا که در سازگاری با آزادی دیگر افراد جامعه باشد و تا حدی که یک قانون جهان‌شمول به ما اجازه می‌دهد. قانون عمومی، پیوسته چنین سازگاری‌ای را در جامعه میسر می‌سازد. از آنجا که وضع هر محدودیتی در آزادی یکی از طریق اراده دیگری، اجبار یا الزام نامیده می‌شود، چنین برمی‌آید که یک قانون اساسی مدنی، رابطه‌ای بین آدمیان آزاد باشد که تابع قوانین الزامی نیز می‌باشند. چنین حکمی، حکم عقل محض است. (هیدن، ۱۳۹۲: ۲۰۰)

## دولت حقوقی و کرامت انسانی

به عقیده کانت، دولت حقوقی، اساساً دولت آزادی است. هدف این دولت، مجازداشتن افراد به زیستن در قلمرو خصوصی است، آن‌گونه که خود می‌خواهند. دولت حقوقی از بنیاد، معارض با دولت استبدادی به‌ویژه دولت پدرگونه است که داعیه خوشبخت کردن شهروندان خود را دارد. به باور آندره توزل، دولت حقوقی کانت، اقتدار سیاسی را از اقتدار خانوادگی پدر بر فرزندان، اقتدار ارباب خانه بر خدمتگزارانش و اقتدار حاکم مستبد بر رعایایش مجزا می‌سازد و می‌خواهد آخرین ارباب کسی باشد که سلطه اربابی را به حاکمیت قانون تبدیل سازد.

از منظر کانت، در هر دولت، سه قدرت وجود دارد. به تعبیری اراده همگانی در سه شخصیت، گرد آمده است: قدرت حاکم در شخصیت قانونگذار، قدرت اجرایی در شخصیت حکومت و بر طبق قانون و در نهایت قدرت قضایی در شخصیت قاضی. این مسئله مانند سه گزاره قیاس عقل عملی است. کبرا شامل قانون آن اراده، صغرا دربردارنده فرمان عمل طبق قانون یعنی اصل تبعیت از کبرا و در نتیجه محتوی حکم عدالت چیزی است که درخصوص مورد حقوقی است. (اوزر، ۱۳۸۹: ۲۳۳ و ۲۳۴)

<sup>۱</sup> extrinsic

<sup>۲</sup> intrinsic

قدرت قانونگذاری تنها از ارادهٔ متحد همگانی نشئت می‌گیرد؛ زیرا از آنجا که حقوق، ناشی از ارادهٔ همگانی است، این قدرت به استناد قوانین خود نباید بتواند به کسی آسیب رساند. هنگامی که شخصی در مورد دیگری تصمیمی می‌گیرد، همیشه امکان دارد که با این کار، آسیبی به او برساند؛ اما هرگز این وضع در مورد تصمیمی که برای خود اتخاذ می‌کند پیش نمی‌آید. تنها ارادهٔ متفق و همگان، به‌منزلهٔ تصمیم فرد برای همگان و تصمیم همگان برای فرد و در نتیجه، ارادهٔ متفق مردم می‌تواند واضح قانون باشد. اعضای جامعه یا به عبارتی شهروندان، مجبور به تبعیت از هیچ قانونی جز آنچه بدان تن داده‌اند نیستند. همچنین بر اساس برابری مدنی، هیچ‌یک از افراد، شخصی را برتر از خود نمی‌بیند؛ مگر کسی که قدرت اخلاقی‌اش در الزام وی به هر امری همان اندازه باشد که قدرت اخلاقی وی در الزام او به همان امر. درنهایت، استقلال مدنی با این ویژگی، وجود و بقایش مرهون خودکامگی فرد دیگری از افراد ملت نیست؛ بلکه مرهون حقوق و نیروهای خود به‌عنوان عضو جمهوری می‌باشد. (اوزر، ۱۳۸۹: ۲۳۵ و ۲۳۶)

اهمیت و تأثیر نظریهٔ کانت در مورد احترام به کرامت انسان که مبنای توجیه اخلاقی رفتار با انسان را می‌سازد، در فلسفهٔ سیاسی، به‌روشنی پیداست. اگر باید به کرامت انسان‌ها احترام گذاریم و نباید در رفتارهای روزانهٔ خود، انسان‌ها را به‌عنوان وسیله و ابزار ببینیم، قانون اساسی کشور یعنی چیزی که برای خدمت به انسان، ساخته و پرداخته می‌شود. به طریق اولی باید متضمن احترام به کرامت انسان باشد. به عبارت دیگر، چنین قانونی باید متضمن ویژگی‌های برجستهٔ یک سند حقوق بشری باشد. بنابراین در نظرگاه کانت، مبنای قانون اساسی جمهوری، سازوکار تضمین حقوق مدنی و سیاسی سنتی است تا مانع سوءاستفادهٔ دولت از قدرت شود و همین سازوکار است که احترام به حاکمیت و کرامت انسان را تحقق می‌بخشد. درنهایت برای تحقق کرامت انسان، کانت هم قائل به عمل به تکالیف سلبی و هم معتقد به انجام تکالیف ایجابی است. (تسون، ۱۳۸۸: ۳۱)

در رابطهٔ فرد با دولت، باید گفت که حکومت‌های امروزی، قواعد و نهادهای خود را به‌طور عمدی بر اساس قانون بنا کرده‌اند و، الزام و اجبار هرگونه عقیده و ارزشی را بر پایهٔ قانون پی می‌گیرند. همچنین قانون و نظام حقوقی، بدون اقتدار سیاسی شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در غیر این صورت، مرز میان حقوق و غیرحقوق شکل نمی‌گیرد. اگر حقوق را تنظیم و کنترل مقتدرانه و قهری روابط اجتماعی بدانیم، الزام حقوقی، باور یا ارزشی اخلاقی نخواهد بود که تحقق آن، تنها از رهگذر قدرت سیاسی حکومت امکان‌پذیر باشد. هنگامی که از الزام یا اجرای قواعد اخلاقی، سخن به میان می‌آوریم، درواقع، از ارتباط حکومت و حقوق از سویی و اخلاق از سوی دیگر سخن گفته‌ایم. (محمودی جانکی، ۱۳۸۲: ۲۳۴)

سخن گفتن از ارتباط میان حکومت و اخلاق، همان سخن گفتن از ارتباط میان حقوق و اخلاق است و به عکس. حکومت‌های مدرن، قدرت خود را به‌طور عمدی به‌وسیلهٔ قانون و نهادهای قانونی اعمال می‌کنند. به عبارتی، حکومت‌ها تلاش می‌کنند همهٔ قواعد عمل، رویه‌ها و نهادهای خود را بر اساس و در چارچوب

قانون بنا نهند و به این ترتیب الزام هرگونه فکر یا ارزشی را به روش‌های قانونی پی گیرند. همچنین قانون و نظام حقوقی، بدون وجود اقتدار سیاسی، وجود نمی‌یابد؛ زیرا در غیر این صورت، مرز میان حقوق و غیرحقوق از بین می‌رود و دیگر تفاوتی میان قانون و دیگر هنجارهای اجتماعی باقی نمی‌ماند. اگر قانون به معنای تنظیم مقتدرانه روابط اجتماعی باشد، الزام قانونی، جز با به‌کارگیری قدرت سیاسی، ممکن نخواهد شد. بدین سان، هر گاه از الزام قواعد اخلاقی سخن برانیم، در واقع، از ارتباط میان حکومت و حقوق در یک سو و اخلاق در سوی دیگر بحث کرده‌ایم و به بالطبع هر حکمی که در بحث از رابطه حکومت و اخلاق جاری شود، در مبحث رابطه حقوق و اخلاق نیز صادق است و به عکس. (راسخ، ۱۳۹۳: ۷۷)

### تعریف اصطلاحی شهروندی

شاید بهتر آن باشد که برای شناخت مفهوم شهروندی به هسته مشترک و ریشه تاریخی آن بازگردیم. برپایه تعریفی سنتی، «شهروند<sup>۱</sup> کسی است که در جامعه مدنی دارای حقوق سیاسی است و حقوق سیاسی او به خواست دولت و مدیران شهری بستگی ندارد، بلکه کارهای دولت و مدیران و تصمیم‌گیری‌هایشان یا دست کم شفافیت برنامه‌ها در کنترل شهروندان است.» (فالكس، ۱۳۸۱: ۲۴) اما بعضی این مفهوم از شهروندی را چندان قبول ندارند و معتقدند باید برای شناخت و تعریف شهروندی به آراء اندیشمندان کلاسیک رجوع کرد. برای مثال بسیاری برای درک این مفهوم آغاز و مبنای کار خود را نظر ارسطو قرار داده‌اند. ارسطو بت‌طرح این مفهوم و تعریف آن به عنوان فردی که «در امور عمومی جامعه اش مشارکت دارد» صورت بندی اولیه مفهوم شهروندی را ارائه کرده است. پس می‌توان گفت مفهوم شهروندی در ادبیات فلسفی کلاسیک عبارت بوده است از به رسمیت شناختن حقوق مدنی و اجتماعی کسانی که در قلمرو خاص جغرافیایی و سیاسی تابعیت لازم قانونی را پذیرفته‌اند. پس شهروندی با تابعیت نیز مرزهای مشترک پیدا می‌کند که به شرح آن خواهیم پرداخت. این موضوع و این مفهوم از شهروندی در دولت شهرهای نخستین در یونان باستان مطرح و برای سال‌ها مورد بحث واقع بوده است. فلسفه تولید این اندیشه در دولت شهرهای یونان باستان به موضوع حقوق اجتماعی اقوام، ملیت‌ها و طبقات اجتماعی مختلف باز می‌گردد که دولت شهرهای یونانی به دلیل رونق شهری و فرهنگی تجاری توانسته بودند آنان را به سمت خود ترغیب نمایند.

در دوره رونسانس اگر چه تعریف دقیقی از شهروندی وجود ندارد اما پیرو نظریه اندیشه رومی بر مقوله‌هایی نظیر، تسلط بر خود، میهن پرستی، توجه به صلاح عامه و... دور می‌زد. پس از آن طرح مفهوم شهروندی در قرن هجدهم میلادی به طور تعیین کننده ای بر مسائل گوناگون اثر داشته است. برای مثال جانوسکی معتقد است شهروندی به عنوان یک فرآیند سیاسی و اجتماعی از قرن نوزدهم در جوامع مدنی

و به عنوان یک تعامل جدی بین دولت و ملت مطرح و به طور همزمان با مسئله عضویت دولت ملت‌ها تعریف شده است.

به گفته برگان شهروندی مبین دو جنبه مهم است. جنبه نخست این پیش فرض است که هر شهروندی حق دارد که در اداره جامعه سیاسی مورد مشورت قرار بگیرد و وظیفه دارد که به جریان مشاوره عمومی به نحوی یاری رساند. جنبه دوم عکس جنبه اول است. شهروندی که حق دارد مورد مشاوره قرار بگیرد موظف به پذیرفتن نتایج مشاوره است. به طور کلی در این دیدگاه می‌توان گفت شهروندی عبارت است از: «وضع رابطه موجود میان یک شخص طبیعی و یک جامعه سیاسی موسوم به دولت که بر اثر آن اولی ملزم به وفاداری و دومی موظف به حمایت است. این وضع با رابطه میان فرد و دولت از طریق قانون شهری تعیین می‌شود و با قانون ملل به رسمیت شناخته می‌شود. پایگاه شهروند در یک جامعه مبتنی بر حاکمیت قانون و اصول برابری و به اصطلاح شهروندی به معنای مصطلح آن فقط به فردی طبیعی که در واحد سیاسی حکومت از حقوق کامل مدنی و سیاسی بهره مند باشد قابل اطلاق است.» (موسوی، ۱۳۸۰: ۵۹ و ۶۰)

از میان اندیشمندان معاصر به باور دیوید هلد «شهروندی عبارت است از وضعیتی که به افراد به طور برابر حقوق و تکالیف، آزادی، محدودیت، قدرت و مسئولیت در درون جامعه سیاسی ارزانی می‌دارد.» مطابق این دیدگاه شهروند کسی است که شایستگی مشارکت در زندگی جامعه سیاسی را داراست. وضعیت شهروندی در جهان جدید نیز به نوعی نشانه آمیزه‌ای از شایستگی‌ها و حقوق برای مشارکت و دسته‌ای از الزامات و تکالیف است. (فلاح زاده، ۱۳۸۶: ۵۵)

### نقش کرامت ذاتی در اثبات حقوق شهروندی

با توجه به اینکه در آموزه‌های دینی بر روی حقوق انسان‌ها، خواه فردی و یا اجتماعی تأکید فراوان شده است و از سوی دیگر برخی از مسائل نو پیدا در امور اجتماعی همچون حقوق شهروندی در عصر حاضر، وجود دارند که صرفاً با نگاه سنتی محض به فرایند استنباط، بدون توجه به عنصر زمان و مکان و استناد به اصل کرامت ذاتی انسان و مانند آن به عنوان مبانی فقهی حاکم بر روند استنباط احکام، میسر نخواهد بود. اکنون درصدد آن هستیم که روشن شود اصل کرامت انسان در چه حدی در این راستا راهگشاست.

### کرامت ذاتی یک اصل فقهی یا یک قاعده‌ی فقهی

هرچند فقها از کرامت ذاتی به عنوان یک قاعده‌ی فقهی همچون قاعده‌ی عدالت و قاعده‌ی مصلحت نام نبرده‌اند اما باید در روند استنباط احکام حقوق شهروندی به آن‌ها استناد نمود و باید به هنگام تعارض

و رویارویی و تقابل یک حکم فقهی با کرامت انسانی، قاعده‌ی کرامت انسانی حاکم باشد. البته برخی از فقهای معاصر همچون صناعی و مکارم شیرازی و منتظری در برخی از استنباط‌های خود بدان استناد کرده‌اند.

بنابراین در مواردی که در فقه امامیه اصل کرامت با دیگر قواعد تعارض پیدا نمود، بایستی اصل کرامت انسانی را مقدم بر سایر قواعد فقهی داشت، همان طوری که اصل عدالت، حاکم و مقدم بر هر قاعده‌ی فقهی دیگر است، و لذا برخی از فقهای معاصر بر این اساس به استنباط احکام پرداخته‌اند. مانند عدم جواز اهانت به مخالفین و یا در خصوص بیماری که مشرف به موت قرار دارد و پزشکان از او قطع امید کرده‌اند، حکم می‌کنند که کرامت انسان اقتضا می‌کند او را نکشند، چون آتانازی را از مصادیق قتل عمدی دانسته‌اند و تا هنگامی که شخص نفس می‌کشد باید کرامتش حفظ شود.

### اصل کرامت ذاتی انسان به عنوان یکی از اصول پیش فقهی

استاد مصطفی محقق داماد معتقد است که اصل کرامت انسانی به عنوان یک مبنا تا کنون مورد توجه فقهای عظام قرار نگرفته و می‌گوید: روشن نیست که در علم فقه میزان نقش وجود اصل کرامت انسانی در استنباط احکام شرعی تا چه حد است و مواردی را در فقه نداریم که فقها به این اصل استناد کرده باشند مگر بحث وقف که برخی از فقها با استناد به این اصل، فتوا صادر کرده‌اند. خداوند در آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی اسراء کرامت انسانی را فقط یک گزاره خبری و اخبار از یکی از واقعیات عالم ندانسته است، بلکه گزاره‌ی «بشر دارای کرامت است» مرتبط با حقوق و تکالیف انسان‌هاست که در آموزه‌های دین ما آمده است و این قضیه تبیین‌کننده‌ی اصل حاکم بر روابط اجتماعی و آموزه‌های دین ما هست لذا حق و تکلیف ایجاد می‌نماید. ایشان می‌فرماید:

اصل کرامت بشری مانند اصل عدالت از اصول پیش فقهی به شمار می‌رود. اصول پیش فقهی اصولی هستند که در عرض قواعد درون فقهی قرار ندارند بلکه در فوق و یا در طول آن‌ها هستند و در مقام تعارض و مقابله و رویارویی با یکدیگر، از قواعد اصول فقه برای حل و آشتی دادن آن‌ها بهره می‌گیریم. مثلاً هرگاه قاعده‌ی تسلیط و لاضرر باهم در مسئله‌ای تعارض پیدا کنند فقیه بررسی می‌کند که نسبت آن‌ها چگونه است آیا نسبت آن عام و خاص است یا حاکم و محکوم؟ در این هنگام مجتهد طبق موازین اجتهاد به راه‌حلی می‌رسد که چه بسا با راه‌حل دیگر مجتهدان، متفاوت باشد؛ و چنانچه استنباط یک حکمی در تعارض و رویارویی با اصول پیش فقهی قرار گیرد، مجتهد باید استنباط خود را تخطئه کند مثلاً اگر مجتهد در همین استنباط به حکم برسد که با اصل عدالت در تضاد بوده، ظالمان باشد، باید بلافاصله دست از استنباط خود بردارد، چون هرگز حکم خدا ظالمانه نیست (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ) (حجر ۱۰) «ما پیش از تو (نیز) پیامبرانی در میان امت‌های نخستین فرستادیم».

اصل کرامت بشری نیز این‌گونه است، یعنی نباید فقط به‌عنوان یک اصل فلسفی و انسان‌شناسانه با آن برخورد کرد و رابطه‌اش را با زندگی انسان‌ها قطع کرد بلکه باید مجتهدان به‌عنوان یک اصل کاربردی از آن بهره‌گیرند و فتوای خود را با توجه به آن صادر نمایند.

اصل کرامت یا اصل عدالت، قواعد درون‌فقهی نیستند تا با یک قاعده‌ی درون‌فقهی مانند قاعده‌ی لاضرر و یا قاعده‌ی تسلیط تعارض پیدا کنند زیرا این اصول، حاکم بر سایر قواعد درون‌فقهی‌اند. لذا اصل کرامت مثلاً با قاعده‌ی لاضرر، نفی سبیل و تسلیط و سایر قواعد فقهی مقابل هم قرار نمی‌گیرند بلکه مقدم بر آن‌ها هستند و حکم فقهی بر اساس این اصول برون‌فقهی باید استنباط شود.

بنابراین کرامت ذاتی انسان یک اصل حاکم بر گزاره‌های فقهی و حقوقی محسوب می‌شود و حکم مجتهد که مربوط به انسان‌هاست نباید در تعارض و تضاد با این اصل بنیادین برون‌فقهی و حقوق قرار گیرد به طوری که مجازات مجرم هم نباید تحقیرانه و ظالمانه باشد و شئون انسانی او را خط‌هشدار نماید و با این بسیاری از مشکلات پیرامون برخورد فقه با حقوق شهروندی، حل و فصل می‌شود.

### نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در آموزه‌های دینی بر روی حقوق انسان‌ها، خواه فردی و یا اجتماعی تأکید فراوان شده است و از سوی دیگر برخی از مسائل نوپیدا در امور اجتماعی همچون حقوق شهروندی در عصر حاضر، وجود دارند که صرفاً با نگاه سنتی محض به فرایند استنباط، بدون توجه به عنصر زمان و مکان و استناد به اصل کرامت ذاتی انسان و مانند آن به‌عنوان مبنای فقهی حاکم بر روند استنباط احکام، میسر نخواهد بود. اکنون درصدد آن هستیم که روشن شود اصل کرامت انسان در چه حدی در این راستا راهگشاست. هرچند فقها از کرامت ذاتی به‌عنوان یک قاعده‌ی فقهی همچون قاعده‌ی عدالت و قاعده‌ی مصلحت نام نبرده‌اند اما باید در روند استنباط احکام حقوق شهروندی به آن‌ها استناد نمود و باید به‌هنگام تعارض و رویارویی و تقابل یک حکم فقهی با کرامت انسانی، قاعده‌ی کرامت انسانی حاکم باشد. بنابراین در مواردی که در فقه امامیه اصل کرامت با دیگر قواعد تعارض پیدا نمود، بایستی اصل کرامت انسانی را مقدم بر سایر قواعد فقهی داشت، همانطوری که اصل عدالت، حاکم و مقدم بر هر قاعده‌ی فقهی دیگر است، و لذا برخی از فقه‌های معاصر بر این اساس به استنباط احکام پرداخته‌اند. از منظر کانت انسان برخوردار از کرامت ذاتی است و نظریه کرامت اکتسابی در آراء وی نمودی نیافته است. به هر روی در اسلام کرامت به ذاتی و اکتسابی تقسیم شده و برخورداری از کرامت ذاتی نه تنها منع نشده بلکه کرامت اکتسابی به عنوان مکمل آن مطرح گردیده است. نظریه کانت به‌عنوان مبنای در غرب و در اسلام شکل توسعه یافته‌تر این مفهوم مطرح و مورد قبول واقع شده است.



## فهرست منابع و مأخذ

## منابع فارسی:

- امیرارجمند، اردشیر، قنبری، حمید، نشر مجد، چاپ اول، ۱۳۸۹.
- اوزر، آتیلا، دولت در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، نشر فرزانه روز، چاپ دوم، ۱۳۸۹.
- تسون، فرناندو، فلسفه حقوق بین الملل، ترجمه محسن محبی، نشر شهر دانش، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- تسون، فرناندو، فلسفه حقوق بین الملل، ترجمه محسن محبی، نشر شهر دانش، چاپ اول، ۱۳۸۸.
- جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، نشر دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب، تهران، موسسه تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری، ۱۳۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد سکولاریسم، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ادب فناء مقربان، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حسینی، فیروز، شریف شاهی، محمد و قدرت الله نوروزی، ۱۳۹۹، رویکرد انسان مدار به حق بر تامین اجتماعی از منظر قواعد حقوقی معاصر، فصلنامه تحقیقات حقوق خصوصی و کیفری، شماره ۴۳.
- دل وکیو، جورجو، فلسفه حقوق، ترجمه جواد واحدی، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- ذاکریان، مهدی، همه حقوق بشر برای همه، نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۹۲.
- راسخ، محمد، حق و مصلحت، (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حقوق و فلسفه ارزش)، مقاله حکومت و اخلاق راس هریسون، نشر طرح نو، چاپ پنجم، ۱۳۹۳.
- رحیمی نژاد، اسماعیل، نگرش اسلامی به کرامت انسانی، نشریه معرفت حقوقی، سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰.
- الزیات، احمد و همکاران، المعجم الوسیط، قم، نشرصادق، ۱۳۸۷.
- طباطبایی، محمد حسین، میزان فی تفسیر القرآن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱، ۱۳۸۳.
- فالكس، کیث، شهروندی، ترجمه محمد تقی دلفروز، نشر کیمیا، ۱۳۸۱.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، قم، صدرا، ۱۳۷۵.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، نشر امیرکبیر، چاپ پانزدهم، ۱۳۷۹.
- مکارم شیرازی، ناصر، دایرةالمعارف فقه مقارن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۵.
- منتظری، حسینعلی، رساله‌ی حقوق، تهران، انتشارات سرای، ۱۳۹۴.

هیدن، پاتریک، فلسفه حقوق بشر، (جلد نخست)، ترجمه و تحقیق از مهدی یوسفی و رضا علی میرزایی، نشر مخاطب، چاپ اول، ۱۳۹۲.

### منابع عربی:

- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.  
حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه القانون، بیروت، مرکز الرسول الاعظم (ص)، ۱۴۱۹.  
سید قطب، سید ابراهیم، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق، ۱۴۰۸.  
صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۵.  
فراهیدی، خلیل بن احمد، العين، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰.  
فضل‌الله، سید محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک، ۱۴۱۹.  
مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، بیروت، داراکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴.

### مقالات:

- فلاح زاده، علی محمد، نسبت حقوق شهروندی و حقوق بشر، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، شماره ۵۸، ۱۳۸۶.  
موسوی، یعقوب، تحول حقوق شهروندی به سوی تامین انتظام شهری، دانش انتظامی، شماره ۱۱، ۱۳۸۰.

### پایان نامه:

- محمودی جانکی، فیروز، «مبانی، اصول و شیوه‌های جرم‌نگاری»، پایان‌نامه دوره دکتری، دانشگاه تهران، مهر ۱۳۸۲.

### پایگاه اینترنتی:

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/dignity>

