

## کرامت انسانی مبنای حقوق اساسی

مهدی پورحسین\*

### چکیده

«کرامت انسان» به معنای شرافت و بزرگواری، به دو نوع اکتسابی و ذاتی تقسیم می‌شود. کرامت ذاتی به مفهوم «حیثیتی طبیعی که در وجود انسان «بما هو انسان»، به ودیعت نهاده شده است، شامل همه انسان‌ها از هر نژاد و رنگ و با هر عقیده و فرهنگی، خواهد شد و یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که در این باره مطرح است، اینکه آیا از منظر دینی، چنین کرامتی می‌تواند مبنای حقوق انسان قرار گیرد یا خیر؟ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل دوم خود، کرامت انسانی را یکی از پایه‌های ایمانی این نظام قرار داده و بسیاری از اصول آن را به صورت مطلق با محوریت «انسان»، «ایران» و «ملت»، بنا نهاده است که نشان از پذیرش اصل کرامت ذاتی در حوزه قانون‌گذاری دارد. مبنای چنین رویکردی آن است که انسان‌ها به حکم انسانیت و براساس خلقت و فطرت خدادادی، دارای اشتراکات طبیعی هستند و این اشتراکات طبیعی، حقوق مشترک انسانی را نیز در پی خواهد داشت؛ بنابراین، آنچه از لیاقت و استعداد که دست خلقت ایجاد کرده و در تک‌تک افراد به امانت نهاده و به گونه‌ای مساوی در میان آنها تقسیم کرده است، اقتضا می‌کند که حقوق زندگی هم در میان افراد آن مساوی باشد و همه در بهره‌مندی از آن در یک سطح باشند.

واژگان کلیدی: کرامت انسان، کرامت ذاتی، حقوق انسان، حقوق اساسی، حقوق طبیعی و قانون‌گذاری.

## درآمد

اصل «کرامت انسان»، از امور مورد اتفاق میان اقوام و ملل بشری و مورد توجه ادیان و مذاهب گوناگون است و نیز نشانه‌های روشن آن در قرآن و دیگر منابع اسلامی به وفور یافت می‌شود. خداوند متعال، افزون بر تصریح به کرامت انسانی، در قرآن (اسراء، ۷۰)، در آیات مختلف، بر روح الهی انسان (حجر، ۲۹)، جانشینی خود در زمین (بقره، ۳۰)، تعلیم اسماء الهی (بقره، ۳۱) و لزوم سجده ملائک بر او (بقره، ۳۴)، تأکید کرده و جایگاه ارزشمند انسانی را ستوده است و مفسران قرآن نیز نکات ارزنده‌ای در تبیین و تشریح این آیات بیان کرده‌اند؛ چنان‌که روایات چندی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در این باره وارد شده و با الهام از این آیات و روایات، مباحث فراوانی درباره کرامت و ارزش والای انسان در علوم مختلف اسلامی از جمله فقه و حقوق اسلامی از سوی صاحب‌نظران، مطرح شده و میراث ماندگاری به جای مانده است، اما همچنان «کرامت» در میان مسلمانان از مفاهیم مبهم و رازآلود به شمار می‌رود و جایگاه آن در هندسه آموزه‌های دینی نامشخص و همواره مورد بحث و گفت‌وگو است. از جمله، این بحث میان اندیشمندان مسلمان مطرح است که کرامت مدنظر اسلام، اختصاص به مؤمنان دارد یا از ویژگی «نوع انسانی» به شمار می‌رود. اگرچه اکثریت عالمان دینی آن را در حد «کرامت اکتسابی» و ارزشی پذیرفته‌اند، اما برخی از صاحب‌نظران، افزون بر پذیرش کرامت ارزشی و اکتسابی، با استناد به آیه ۷۰ سوره اسراء و دیگر ادله دینی، کرامت را از آن «بنی آدم» دانسته و برای «نوع انسان» کرامت ذاتی قائل‌اند (ر.ک: مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین، کرامت انسان، ۱۳۸۶). در این نگاه، کرامت ذاتی که در خلقت انسان نهاده شده، به معنای کرامت «انسان بما هو انسان» است و غیرقابل سلب است؛ بدین معنا که هیچ عنصر دیگری در کرامت وی دخالت ندارد و همان‌گونه که رنگ و ملیت انسان در کرامت او تأثیری

ندارد، عقیده و ایمان هم در کرامت بشر دخالتی ندارد؛ بنابراین، انسان منهای ایمان از نظر کرامت، همان کرامتی را دارد که انسان به علاوه ایمان، دارد. این گروه از صاحب نظران، کیفیت خلقت انسان، روح الهی، خلیفه خدا بودن، عقل، اراده و اختیار، عواطف و احساسات و اصل هدایت‌پذیری انسان را از جمله مبانی کرامت ذاتی انسان برمی‌شمارند.

### کرامت در قانون اساسی

کرامت ذاتی انسان پس از اثبات، ابعاد گوناگونی دارد و در حوزه‌های مختلف پیامدهایی را به بار می‌آورد که یکی از ابعاد مهم آن، پیامدهای حقوقی آن است؛ این پیامد پس از نوزایش علمی و فرهنگی در مغرب‌زمین بدان توجه بسیاری کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که امروزه بسیاری از قوانین و پیمان‌ها در حوزه حقوق انسانی، از جمله اعلامیه جهانی حقوق بشر مبتنی بر کرامت انسان است. این موضوع در دهه‌های اخیر نیز میان بسیاری از اندیشمندان اسلامی به یک «مسئله» تبدیل شده است؛ بدین صورت که اگر کرامت از ویژگی وجودی انسان است، پس هر قانون و مقرراتی که برای این انسان تدوین می‌شود، به‌ویژه اگر منشأ الهی و فطری داشته باشد، باید به مقتضای وجود این ویژگی در انسان باشد و نباید این ویژگی «ذاتی» و «وجودی» بشر نادیده انگاشته شود؛ از این‌رو، این پرسش اساسی در حوزه قانون‌گذاری با مبنای اسلامی مطرح می‌شود که کرامت ذاتی انسان، چه جایگاهی در تدوین قوانین برای اداره جامعه، به‌ویژه در تدوین قانون اساسی دارد و آیا می‌توان از آن به‌عنوان مبنایی در فهم ادله شرعی و نیز قانون‌گذاری براساس آن، به‌عنوان «یک قاعده فراگیر» استفاده کرد یا خیر؟

پایه‌گذاری قوانین بر «کرامت انسان» در برخی مکاتب و کشورها امری مسلم و پذیرفته است، ولی در کشورهای اسلامی با توجه به اینکه قوانین براساس اصول و

موازین دینی تدوین می‌شود و مبنایی الهی و آسمانی دارد و این اصول و مبانی تاکنون تبیین نشده، وضع روشنی ندارد. این امر در مذهب امامیه که تاکنون حکومت در عرصه اجتماعی را تجربه نکرده است، مبهم‌تر است، به‌ویژه آنکه مراجعه به نگاه فقهای شیعی در متون اصلی فقهی که مبنایی برای قانون‌گذاری اجتماعی بر پایه مذهب شیعه است، نشان می‌دهد که مجال واسعی برای نقش «کرامت انسانی»، آن هم «کرامت ذاتی انسان»، در قانون‌گذاری باقی نمی‌ماند.

با این حال، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که از سوی جمع بسیاری از فقهای بنام شیعه و تأیید مراجع عظام وقت و رهبر کبیر جمهوری اسلامی ایران - که خود از مراجع دینی بوده‌اند - تدوین شده است؛ اصل دوم، پایه‌های این نظام را شش محور برشمرده است که محور پایانی آن کرامت انسانی است و در آن بیان شده است: «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به: ... ۶ - کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا».

اگرچه در این اصل نیز چون، ایمان به «کرامت و ارزش والای انسانی»، در کنار ایمان به «خدای یکتا»، «وحی الهی»، «معاد»، «عدل خدا» و «امامت و رهبری مستمر»، آمده است وضع روشنی ندارد و تناسب آن با دیگر پایه‌ها در امر قانون‌گذاری مشخص نیست، اما اصل اینکه خبرگان - تدوین‌کننده قانون اساسی که عمدتاً از فقهای شناخته‌شده حوزه‌های علمی امامیه بوده‌اند - چنین افقی را در برابر قانون‌گذاری با پایه‌های دینی گشوده‌اند، بسیار ذی‌قیمت و ستودنی است؛ چنان‌که توصیف مطلق و بدون قید و شرط «انسان»، به «کرامت»، نشانه ارزشمندی برای پذیرش کرامت ذاتی انسان به شمار می‌رود. چنان‌که همین قانون اساسی بسیاری از اصول خود را بر محور «انسان» «ایران» و «ملت»، به معنای همه ساکنان در ایران زمین بنا نهاده است که دارای تنوع نژادی، قومی، دینی و مذهبی است و چنین رویگری نیز تنها از باور به کرامت همه انسان‌ها برمی‌خیزد. هنگامی که در اصل

پنجاه و ششم قانون اساسی به صورت مطلق تصریح می‌شود که «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ‌کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». و یا برای نمونه، در اصل نوزدهم به صراحت می‌آید که «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود» و نیز بسیاری دیگر از اصول قانون اساسی، توجیهی به غیر از مبنا بودن کرامت همه بنی آدم در عرصه قانون‌گذاری ندارد.

نگاه به این اصول از قانون اساسی، این پرسش را ایجاد می‌کند که «کرامت انسان»، چرا و چگونه می‌تواند مبنای قانون‌گذاری، به ویژه از منظر دینی قرار گیرد. در اینجا برای پاسخ به این پرسش اساسی، صرف نظر از اینکه قانون اساسی موجود جمهوری اسلامی ایران، چه میزان بر پایه «کرامت انسانی»، بنا شده است، پس از یک مفهوم‌شناسی کوتاه، موضوع «نقش کرامت در حقوق انسانی» از منظر حقوق طبیعی و فطری، مورد مذاقه بیشتر قرار می‌گیرد تا افق روشن‌تری را در این عرصه بگشاید.

### مفهوم کرامت

کرامت از «کرم»، ضد دنائت و پستی (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۱۹)، به معنای شرافت (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸)، پاکیزگی و پسندیدگی (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۶۲) می‌آید و «کریم» اسم جامع برای انواع خیر، شرف و فضائل (جزری، بی تا، ج ۴، ص ۱۶۶) و نیز اسم جامع برای تمامی آن چیزی است که ستایش می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰). با این توصیف، اگرچه برای

معادل‌سازی فارسی «کرامت» باید چند واژه مانند شرافت، عزت و پاکیزگی را در کنار هم قرار داد، اما همان‌گونه که برخی از لغت‌دانان فارسی آن را به «بزرگی ورزیدن» و «بزرگواری» معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه کرامت)، به‌نظر می‌رسد نزدیک‌ترین کلمه به کرامت در زبان فارسی، واژه «بزرگواری» است.

بنابراین، چنان‌که صاحب‌المحیط اشاره کرده است (صاحب‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۶۱)، مفهوم کرامت نزد انسان‌ها معروف و روشن است؛ بنابراین، در علوم مختلف اصطلاح ویژه‌ای ندارد و به همان معنای لغوی به کار می‌رود؛ از این‌رو، علامه طباطبایی کرامت انسانی مورد نظر در آیه ۷۰ سوره اسراء را به همان معنای لغوی تعریف کرده است و می‌گوید: «مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۱۵۶). آیت‌الله جوادی آملی نیز در تعریف آن می‌گوید: «کرامت همان نزاهت از پستی و فرومایگی است ... روح منزّه از هر پستی را کریم می‌گویند» (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۲)؛ از این‌رو، می‌توان آن را به‌صورت کلی «دور بودن از هر پستی و فرومایگی و نائل آمدن به شرافت و بزرگواری» تعریف کرد. فقها نیز مفهوم کرامت را به‌وضوح آن‌واگذار کرده‌اند، اما روشن است مقصود از آن در فقه و حقوق اسلامی، «پاسدداشت منزلت آدمیان و حقوق آنها» در عرصه قوانین و مقررات اجتماعی، به سبب شرافت و منزلت نهاده‌شده در انسان‌هاست.

اینکه مفهوم اصطلاحی کرامت به عرف واگذار شده است، بدین معناست که «کرامت» یک مفهوم عقلایی است و مفهومی برگرفته از شرع نیست؛ بنابراین، محدوده معنایی آن نیز در عرف عقلا تبیین می‌گردد، چنان‌که تشخیص موارد و مصادیق آن نیز با عقلا خواهد بود و شارع هر امری را که «عقل جمعی» با هر گرایش فکری و اعتقادی، «کرامت» بنامد و یا موردی را منافی با آن تشخیص دهد،

تأیید می‌نماید، اگرچه در موارد اختلافی و غیر مشخص باید از خود شرع به‌عنوان یکی از معیارهای شناخت عقلی یاری گرفت.

از سوی دیگر، کرامت با توجه به مفهوم یادشده، به دو گونه قابل تقسیم است: کرامت ذاتی و کرامت عرضی یا اکتسابی.

کرامت ذاتی، از ذات و جوهر اشیا برمی‌خیزد: «شَرَفٌ فِي الشَّيْءِ فِي نَفْسِهِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۲)، و از آن جدانشدنی است و هر چیزی که از درون و ذات خود دارای منزلت و شرافت باشد، کریم ذاتی خوانده می‌شود و مقصود از کرامت ذاتی انسان آن است که «انسان دارای ویژگی‌هایی است که در مقایسه با موجودات دیگر، از لحاظ ساختمان وجودی امکانات و مزایای بیشتری دارد». با این تعریف، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای کرامت ذاتی برشمرد:

۱. از خمیرمایه و ذات شیء برمی‌خیزد؛

۲. از زمان خلقت با شیء همراه است و از ذات جدانشدنی است؛

۳. غیراختیاری و غیراکتسابی است.

با توجه به این ویژگی‌های کرامت برای انسان، تعریف کرامت ذاتی به «حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند» (جعفری، ۱۳۸۵، ص ۲۷۹) غیردقیق و تناقض‌نما است؛ زیرا امر ذاتی از جمله کرامت، چنان‌که در تعریف آن آمده، از لوازم بین ذات انسان و سلب‌نشدنی است؛ بنابراین، از اساس ارتباطی به رفتار و کردار آدمی ندارد و رفتار مجرمانه نیز نمی‌تواند نافی کرامت ذاتی انسان باشد، مگر آنکه مراد نویسنده محترم این باشد که کرامت ذاتی برای انسان، به معنای مجازات نشدن در برابر جنایات نیست و انسان در عین داشتن کرامت، در صورت ارتکاب جنایت، مجازات می‌شود، که سخن پذیرفته شده‌ای است.

در برابر کرامت ذاتی، کرامت عرضی و اکتسابی است که از راه وصف عارض بر ذات حاصل می‌آید: «شرفٌ فی خُلُقٍ من الأخلاق» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۷۲) و هر شرافت و منزلتی که به سبب داشتن صفتی به دست آید، کرامت عرضی نامیده می‌شود و چون امری اختیاری است و با همت و تلاش فرد فراهم می‌آید، به کرامت اکتسابی هم مشهور است. به دیگر سخن، اگر ارزش و بزرگی به رفتار انسان مربوط شد، مانند بخشندگی و از خودگذشتگی که شخص در اثر مداومت در این رفتار منزلت می‌یابد، این ارزش، اختیاری و اکتسابی است؛ از این رو، می‌توان گفت کرامت اکتسابی برای انسان «منزلت و جایگاهی است که انسان به موجب عمل و تلاش خود کسب می‌کند» و البته چون اکتسابی است، دارای درجات و مراتب نیز هست. با این توصیف، کرامت عرضی و اکتسابی نیز از ویژگی‌های زیر برخوردار است:

۱. وصف خارجی است که بر یک چیز عارض می‌شود؛

۲. ممکن است زمانی با ذات همراه نباشد و سلب‌شدنی است؛

۳. اختیاری است و با تلاش به دست می‌آید؛

۴. به دلیل اکتسابی بودن دارای شدت و ضعف است.

بنابراین کرامت ارزشی، کرامتی افزون بر کرامت ذاتی است که از پنجه تلاش و زحمت انسان با هدایت انبیا، اولیا و نورانیت عقل وی حاصل می‌شود و آنچه از این رهگذر پدید می‌آید، فضائل انسانی - اعتقادی و اخلاقی - است که ملاک برتری ارزش‌مدارانه افراد، گروه‌ها و حتی جوامع بر یکدیگر می‌گردد و بسته به مراتب آنها، درجات هر یک از انسان‌ها و گروه‌های انسانی نیز در حوزه ارزش‌ها مشخص می‌شود. به بیان روشن‌تر، همان کرامت ذاتی که خداوند در نهاد هر انسانی به امانت گذاشته است، در واقع، مقدمه و بستر نیل به فضائل و کمالات افزون‌تر، در راستای کمال‌غایی انسان و نردبان صعودی است برای رسیدن به قله‌های مرتفع مقامات



انسانی و آنچه که انسان شایستگی رسیدن به آن را دارد، یعنی در این بستر: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند؛ بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت» و همان که هدف خلقت نیز رسیدن به آن نقطه تعریف شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶). با این وصف، می توان گفت: همان گونه که قرآن اشاره کرده است، کرامت اکتسابی و ارزشی، برخاسته از کرامت ذاتی انسان است که به اختیار، اراده، تلاش و رنج انسان ساخته می شود و در نهایت، می تواند به ملاقات خدا نیز ختم گردد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶) و این ملاک ارزیابی نهایی شخصیت او در نزد باری تعالی نیز به شمار می رود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳).

بنا بر آنچه گفته شد، روشن می شود که مصداق بارز دو گونه از کرامت، در نوع انسانی تجلی می یابد و انسان ها به دوگانه کرامت ذاتی و عرضی متصف می شوند، بدین معنا که خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که از یک سو، در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی از امکانات و مزایای بیشتر و از غنای افزون تری برخوردار است و از سوی دیگر، راه کمال و سعادت بیشتر نیز به روی انسان ها باز بوده و می توانند با اتکا بر گوهر انسانیت و حفظ و حراست از فطرت پاک که در نهاد آدمی نهفته است، به سوی تکامل گام نهاده، به کرامت دوچندانی نایل آیند. بنابراین، کرامت ذاتی در انسان، حیثیتی طبیعی است که در وجود انسان «بما هو انسان» به ودیعت نهاده شده و هر انسانی از هر نژاد و رنگ، از هر قوم و قبیله و از هر سرزمین، آب و خاک و با هر عقیده و فرهنگی، کرامت و احترام انسانی دارد و تک تک انسان ها، از آن روی که انسان اند، دارای حیثیت انسانی برابر با دیگر انسان ها هستند، اما کرامت اکتسابی منزلت و جایگاهی است که انسان به موجب عمل و تلاش خود کسب می کند و به همین دلیل نیز دارای درجات و مراتب و شدت و ضعف است و همان گونه که مراتب نازله آن در بسیاری از انسان ها

مشاهده می‌شود، مراحل عالی آن هم یافت می‌شود که به باور عرفا، نهایی‌ترین درجه آن، یعنی «انسان کامل» در وجود مقدس نبی اکرم، محمد مصطفی ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) تبلور یافته است؛ بنابراین، کرامت ذاتی، کرامتی حداقلی است که تمامی بشر به تساوی از آن برخوردارند، اما کرامت اکتسابی، کرامتی است که به قدر تلاش و اکتساب در افراد انسانی پدید می‌آید و به همین دلیل، چون انسان در ادوار و حالت مختلف، متفاوت است، نمی‌توان وصف کرامت اکتسابی انسانی را بر همه انسان‌ها و همه حالات منطبق و یا یکسان دانست.

از منظر قرآنی هم، آیاتی چون «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰)، «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹)، «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره، ۳۰)، «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲)، «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۱)، «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه، ۱۳)، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین، ۴)، «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۴) و «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲) که ناظر به نوع انسانی بدون هیچ درجه و مراتب میان آنان است، می‌تواند اشاره به کرامت ذاتی انسان و آیاتی چون «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم، ۳۹)، «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى» (لیل، ۴)، «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا» (انعام، ۱۳۲)، «وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره، ۲۵۳)، «يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (مجادله، ۱۱) و «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳) که ناظر به تلاش آدمی و کسب موقعیت‌ها و درجات افزون‌تر و بهتر است، می‌تواند اشاره به کرامت عرضی باشد.

بنابراین، با یک رویکرد الهی و قرآنی هم می‌توان گفت خداوند متعال در مهندسی خلقت انسان و در مقایسه با موجودات دیگر، دو نوع تکریم را برای انسان

در نظر گرفته است: تکریم عام و تکریم خاص. در تکریم عام، تمامی انسان‌ها اعم از زن و مرد، مؤمن و کافر، سفید و سیاه و... مشمول این کرامت هستند که نماد صفت «رحمانیت» خداوند متعال است. همان‌گونه که برخی مفسران تصریح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸)، صفت «رحمان»، در برابر وصف «رحیم»، نوعی از کرامت خداوندی است که شامل تمامی بشر می‌شود و هیچ‌کس، با هیچ مرام و مسلک و رفتاری از آن مستثنی نیست، اما در تکریم خاص، کرامت الهی تنها شامل انسان‌هایی می‌شود که راه حقیقت را یافته‌اند و ایمان به خدا و عمل صالح دارند. خداوند متعال به این دسته از انسان‌ها، افزون بر کرامت اولیه، عنایت خاصی دارد که دیگر انسان‌ها از آن بی‌بهره‌اند؛ کرامتی که در زبان قرآن و مفسران آن، به «رحیم» و «رحمت خاص» تعبیر شده است و در خود قرآن نیز آمده است: «كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب، ۴۳).

آنچه در اینجا مورد نظر است، اینکه صرف نظر از کرامت ارزشی و اکتسابی انسان که از منظر دینی کاملاً قابل پذیرش و مورد توجه است، کرامت ذاتی انسان که شامل همه بنی آدم است، چه نقشی می‌تواند در قانون‌گذاری دینی ایفا کند.

### نقش کرامت ذاتی در حقوق انسانی

مهم‌ترین بخش مباحث کرامت ذاتی انسان، پیوند آن با حقوق و امتیازاتی است که از این ناحیه، به انسان ارزانی می‌گردد. از گذشته‌های دور، همواره این پرسش مطرح بوده است که آیا کرامت انسانی می‌تواند منشأ حقوق و امتیاز برای انسان باشد یا نه و اگر هست چگونه؟ مطالعه فقرات اعلامیه جهانی حقوق بشر - که مهم‌ترین سند جهانی در این باره است - نشان می‌دهد که این اعلامیه، بر حیثیت کرامت ذاتی انسان بنا شده است، برای نمونه، در مقدمه این اعلامیه به‌عنوان مبانی مواد مصوب آمده است:

«از آنجا که شناسایی حیثیت و کرامت ذاتی تمام اعضای خانواده بشری و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر آنان اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است»، و «از آنجا که مردمان ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و حیثیت و کرامت و ارزش فرد انسان و برابری حقوق مردان و زنان، دوباره در منشور ملل متحد اعلام و عزم خود را جزم کرده‌اند که به پیشرفت اجتماعی یاری رسانند و بهترین اوضاع زندگی را در پرتو آزادی فزاینده به وجود آورند». سپس مواد حقوقی بر این مبانی بار شده و در برخی مواد آن آمده است: «همه افراد بشر آزاد و با حیثیت و حقوق یکسان زاییده می‌شوند و دارای موهبت خرد و وجدان هستند و باید با یکدیگر با روحیه برادری رفتار کنند» (ماده ۱). هر کس می‌تواند بی‌هیچ‌گونه تمایزی، به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگر، و همچنین منشأ ملی یا اجتماعی، ثروت، ولادت یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و همه آزادی‌های یادشده در این اعلامیه بهره‌مند شود. به علاوه نباید هیچ تبعیضی به عمل آید که مبتنی بر وضع سیاسی، قضایی یا بین‌المللی کشور یا سرزمینی باشد که شخص به آن تعلق دارد، خواه این کشور یا سرزمین مستقل، تحت قیمومت یا غیر خودمختار باشد، یا حاکمیت آن به شکلی محدود شده باشد» (ماده ۲).

مفاد اعلامیه حقوق بشر نشان می‌دهد که در نگاه تدوین‌کنندگان آن، که برگزیدگان ملل مختلف با باورها و سنن متنوع نیز بوده‌اند، نه تنها میان حیثیت ذاتی، فطری و طبیعی انسان و قوانین حاکم بر او رابطه تنگاتنگی وجود دارد و قوانین حاکم بر جامعه انسانی، وابسته به داشته‌های طبیعی انسان است، بلکه به تعبیر استاد شهید مطهری اساساً تکیه‌گاه این اعلامیه «مقام ذاتی انسان» و شرافت طبیعی اوست و در این اعلامیه، انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌ها شده است که دیگر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت

و شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادی‌ها بی‌بهره‌اند و همین نیز، نقطه قوت این اعلامیه به شمار می‌رود (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۵۰).

درباره ارتباط حیثیت ذاتی انسان با حقوق انسانی، چند موضوع به بررسی نیاز

دارد:

#### الف) خاستگاه حقوق انسانی

در یک نگاه کلی حقوق و امتیازاتی که برای انسان پدید می‌آید، یا برخاسته از قانون وضعی است و یا طبیعی.

حق وضعی، حقی است که به موجب قوانین موضوعه در یک جامعه به رسمیت شناخته می‌شود و تابع شرایط زمان و مکان و عرف حاکم بر جامعه است و به همین دلیل دگرگون‌شونده است، اما حقوق طبیعی آن دسته از قواعد همیشگی است که مقتضای طبیعت و فطرت بشری بوده، عقل هرکس بی‌هیچ واسطه‌ای بر آن حکم می‌کند و از اراده حکومت‌ها و وضع واضعان برتر است (ر.ک: جعفری لنگرودی، بی‌تا؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹). به دیگر سخن، حقوق طبیعی، مجموعه حقوق ازلی و ابدی و تغییرناپذیر است که عموم افراد بشر به موجب قانون طبیعت از آن برخوردارند، البته روشن است که حقوق طبیعی، از آنجا که از نهاد انسان سرچشمه می‌گیرد، ازلی، ابدی و تغییرناپذیر است، اما این امر بدین معنا نیست که شکل استیفای آن نیز دائمی و تغییرناپذیر باشد. ازاین‌رو، حق طبیعی، حقی جامد و ثابت نیست، بلکه به مقتضای زمان گسترش می‌یابد و دگرگون می‌شود. آنچه در این میان اهمیت دارد این است که حق طبیعی بر این اساس مبتنی است که شخصیت بشر و احترام او حفظ شود و جان، آزادی و شرف او در معرض خطر قرار نگیرد و دارای چنان وسایل مادی باشد که بتواند زندگی خود را اداره کند و وسایل یک زندگی شرافتمندانه مبتنی بر کار، برای او فراهم شود (مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران،

شماره ۱۶۱۲، ص ۲۲۱). بنابراین، باید میان خود حق طبیعی در مقام ثبوت و شیوه‌های استیفای آن در مقام اثبات، تفاوت قائل شد و گفت حقوق طبیعی در مقام ثبوت عبارت است از حقوقی که ناشی از حیثیت ذاتی انسان است و هیچ‌یک از عوارض انسانی، نظیر زبان، نژاد، جنسیت، مذهب، در آن دخالت ندارد (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵)، اما در مقام اثبات و برای استیفای آن حقوق در شرایط مختلف می‌توان شیوه‌های متنوعی را براساس اقتضای زمان و مکان در نظر گرفت. برای نمونه، آزادی یک حق طبیعی است که از حیثیت ذاتی انسان ناشی می‌شود، ولی شرایط استیفای آن در جوامع مختلف، متفاوت خواهد بود و از یک شیوه معینی پیروی نمی‌کند. دیگر مصادیق اصلی حقوق طبیعی مانند حق حیات، آزادی، برابری و مالکیت، نیز از همین قانون پیروی می‌کند.

#### ب) قواعد برتر از حقوق موضوعه

فکر حقوق طبیعی یا فطری و اعتقاد به وجود قواعدی برتر از حقوق موضوعه را می‌توان از بحث‌انگیزترین موضوعاتی دانست که پیشینه آن به قرن‌ها پیش از میلاد حضرت مسیح (علیه السلام) بازمی‌گردد. اگرچه در آثار افلاطون، ارسطو و دیگر فیلسوفان یونان قدیم نیز می‌توان رگه‌هایی از گرایش آنان به حقوق طبیعی را یافت، اما قدیمی‌ترین متن در این باره از آن سیسرون، نظریه‌پرداز و سخنران رومی، پیش از میلاد مسیح (علیه السلام) است که به بهترین شکل، هسته محوری دیدگاه حقوق طبیعی سنتی را تبیین کرده است. از نگاه وی، «قانون حقیقی همانا مُدرک عقل سلیمی است که مطابق با طبیعت و فطرت باشد. قانونی که جهان شمول، تغییرناپذیر و جاوید است. تغییر این قانون گناه است و تلاش بر بی اعتبار کردن آن مجاز نیست. اراده و تصویب مجلس قانون‌گذاری نمی‌تواند ما را از تعهد نسبت به این قانون رها سازد. برای تفسیر و تبیین آن نیازی به مراجعه به خارج از خود نداریم. قوانین

متفاوتی برای روم، آتن و یا برای حال و آینده وجود ندارد، بلکه تنها یک قانون جاوید و غیرقابل تغییر برای تمام ملت‌ها و تمام زمان‌ها معتبر است. حکمرانی بر تمام ما جز خداوند وجود ندارد» (به نقل از: قربان‌نیا، ۱۳۸۳، شماره ۱).

با این بیان، ویژگی‌های زیر را می‌توان برای حقوق طبیعی از نگاه سیسرون استنباط کرد:

۱. حقوق فطری و طبیعی عقلانی است؛ دستگاه ادراکی انسان در تبیین و تفسیر آن تواناست. انسان با فراست خود این قواعد را درمی‌یابد. این حقوق اگرچه ریشه الهی دارد، ولی در عمل، عقل و سرشت آدمی است که آنها را مشخص، تبیین و تفسیر می‌کند؛

۲. این حقوق فرازمانی و فرامکانی و جهان‌شمول است؛

۳. این حقوق ثابت و لایتغیر است؛

۴. این حقوق میزان و معیار است و هرگونه مقررات بشری که با آن در تعارض باشد، فاقد اعتبار است؛

۵. این حقوق با طبیعت انسانی منطبق است و به دلیل اخلاقی-عقلانی بودن، وضع و رفع آن نمی‌تواند به دست قانون‌گذار بشری باشد. به بیان دیگر، منشأ فراقراردادی و فراوضعی دارد (ر.ک: همان).

بحث حقوق طبیعی، پس از سیسرون، به پای ثابت مباحث اندیشمندان غربی بدل شده است، تا آنجا که در قرون بعد، به یک نهضت علمی انجامید و اصل اساسی مورد توجه این گروه، این نکته بود که انسان بالفطره و به فرمان خلقت و طبیعت، دارای یک سلسله حقوق و آزادی‌هاست. این حقوق و آزادی‌ها را هیچ فرد یا گروه به هیچ عنوان و با هیچ نام نمی‌توانند از فرد یا قومی سلب کنند؛ حتی خود صاحب حق نیز نمی‌تواند به میل و اراده خود، آنها را به غیر منتقل نماید و خود را از اینها عریان و منسلخ سازد و همه مردم، اعم از حاکم و محکوم، سفید و سیاه،

ثروتمند و مستمند در این حقوق و آزادی‌ها با یکدیگر «متساوی» و برابرند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۲۶-۲۷).

البته بحث حقوق طبیعی، اختصاص به اندیشمندان غربی ندارد، بلکه از قرن‌ها پیش در میان دانشمندان مسلمان نیز مطرح بوده است، به گونه‌ای که برخی اندیشمندان مسلمان، آن را از ابتکارات علمای مسلمان برشمردند و بر این باورند که توجه به حقوق بشر و اصل عدالت به عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، نخستین بار به وسیله مسلمانان عنوان شد؛ بنابراین، پایه حقوق طبیعی و عقلی را آنها بنا نهادند (ر.ک: همان، ص ۱۳۹)؛ اگرچه این نکته که علمای اسلام مبتکر حقوق طبیعی اند اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، اما بی تردید علمای اسلامی پس از شکل‌گیری تفکر مبتنی بر آموزه‌های اسلام، افزون بر تبیین عدالت به عنوان پایه حقوق، به حقوق طبیعی انسان در برابر حقوق وضعی، توجه ویژه‌ای نشان داده‌اند. برای نمونه، خواجه نصیر طوسی از دانشمندان مسلمان سده هفتم هجری قمری، در مقدمه کتاب اخلاق ناصری بر این باور است که اصل و مبدأ برخی از احکام در طبیعت است که تفصیل آنها را انسان به دستگیری خرد و تجربه معلوم می‌دارد. این احکام با اختلاف زمان و مکان تغییر نمی‌کند و گذشت روزگار در آنها تأثیر نمی‌گذارد، اما احکام دیگر، اعم از آنکه واضح آن یک تن باشد یا یک جمع، در معرض تغییر و تبدیل است. از نگاه ایشان احکام طبیعی، موضوع علم اخلاق و احکام وضعی و موضوع علم فقه است. جالب‌تر آنکه خواجه تصریح می‌کند: «آنچه مبدأ آن طبع بود آن است که تفصیل آن مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست مجرد و به اختلاف ادوار و تقلب سیر و آثار مختلف و متبدل نشود ... و اما آن مبدأ آن وضع بود ... به تقلب احوال و تغلب رجال و تطاول روزگار و تفاوت ادوار و تبدل ملل و دول در بدل افتد» (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۴۰-۴۱). چنین نگاهی، تنها به معدودی از اندیشمندان پیشین خلاصه نمی‌شود، بلکه در دوره



معاصر، این رویکرد با اعتنا و اهتمام افرون تری مورد اقبال قرار گرفته است. برای نمونه، علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «وَلَا يَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران، ۶۴)، با اشاره به اشتراکات طبیعی انسان، نتیجه می‌گیرد که این اشتراکات طبیعی، حقوق مشترک انسانی را نیز در پی خواهد داشت و از آیه شریفه فهمیده می‌شود مجتمع انسانی با همه کثرتی که در افراد آن و اختلافی که در اشخاص آن هست، روی هم رفته جزئی از یک حقیقت است و آن حقیقت نوع انسان است؛ بنابراین، آنچه از لیاقت و استعداد که دست خلقت و ایجاد در تک تک افراد به امانت نهاده و به گونه‌ای مساوی در میان آنها تقسیم کرده است، اقتضا می‌کند که حقوق زندگی هم در بین افراد آن مساوی باشد و همه در بهره‌مندی از آن در یک سطح باشند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۵۰).

یکی از گزاره‌های قطعی که از این فقرات و عبارات‌های مشابه آن از طرفداران حقوق طبیعی انسان قابل استخراج است، آنکه انسان دارای حقوق فراوضعی است و قوانین موضوعه نیز برآمده از آن و نباید مخالف آن باشد. به گونه‌ای که گفته شد، برخی اندیشمندان همه چیز را از قوانین طبیعی قابل استخراج می‌دانستند و همین نظریه نیز در اعلامیه جهانی حقوق بشر جلوه‌گر شده است.

درواقع گزاره‌های یادشده، پاسخ به همان پرسش بالا است که آیا کرامت ذاتی به‌عنوان یک حیثیت طبیعی و ذاتی انسان، می‌تواند منشأ حقوق و امتیاز برای انسان باشد یا خیر؟ و نشان می‌دهد که اندیشمندان بنامی از پیش از میلاد، آن را مسلم و قطعی دانسته و آن را غیرقابل سلب، تغییر و تبدل و مصون از دست‌درازی حاکمان، واضعان قانون و راهزنان حقوق بشر، فرض کرده‌اند و امروزه نیز به یک امر روشن در میان صاحب‌نظران تبدیل شده است. استدلال روشن آن نیز، این است که از یک‌سو، انسان موجودی است که زندگی اجتماعی برای او ضرورت دارد؛ زیرا در غیر این صورت ابعاد گوناگون وجودی او شکوفا نخواهد شد و از رسیدن به مصالح

خود باز خواهد ماند و چون زندگی اجتماعی بدون وجود مبنایی برای نظم و تأمین حقوق افراد و تعیین وظایف ایشان، راه به جایی نخواهد برد، به ناچار باید قانون بر زیست جمعی حاکم باشد تا مصالح شهروندان به خوبی تأمین شود. از سوی دیگر، روشن شد که طبیعت دارای نظم طبیعی است و بی‌نظمی خلاف طبیعت است و اگر مجموعه نظام‌ها طبیعت شناخته شود، مجموعه‌ای از قوانین طبیعی در میان جمادات، نباتات، حیوانات و به‌ویژه انسان کشف می‌شود که هر یک به‌عنوان اصل ثابت، از نهاد آنها برخاسته است و هرگونه عملی خلاف این قوانین طبیعی، تعدی به حقوق این موجودات محسوب می‌شود. بنابراین، هر برنامه و قانون از سوی هر کس، از جمله انسان برای این موجودات، باید با در نظر گرفتن این قوانین طبیعی و در همسویی با آن مقرر گردد. به بیان دیگر، اگر چیزی مقتضای طبیعت کلی انسان‌ها بود، باید تحقق یابد و نباید انسان را از آنچه مقتضای کلی طبیعتش است محروم کرد؛ زیرا قوانین در جوامع، برای نظم روابط انسان‌ها تنظیم می‌گردد؛ از این رو، باید براساس توانایی‌ها و ظرفیت آدمیان تنظیم شود و هرچه به طبیعت و خلقت وجودی آنان نزدیک‌تر باشد، از شانس بیشتری برای موفقیت برخوردار خواهد بود و انسان‌ها برای ساخت روابط سالم‌تر و رهایی از درد و رنج، ظلم و ناعدالتی و صیانت ذات و رسیدن به «صلح» و «عدالت»، به قوانینی که منطبق بر فطرت و طبیعت خدادادی بشر باشد، بیشتر از دیگر قوانین نیازمندند و این همان لزوم مطابقت قوانین موضوعه با طبیعت اشیاست که پاسخ قطعی به پرسش بالا به شمار می‌آید.

افزون بر آنکه این گزاره پذیرفته‌شده در میان متدینان که «قوانین الهی همواره بر قوانین بشری برتری دارد»، برخاسته از همین منطق است که چون خالق هستی بر سرشت واقعی انسان و طبیعت بشری اشراف دارد، به‌ناچار قوانین خود را مطابق همان سرشت و توانایی‌های متناسب با آن، از طریق پیامبران ارسال و مقررات مغایر

با آن را نیز الغا می‌کند، اما انسان به دلیل کاستی اطلاعاتش از زوایای پنهان خلقت بشر، نمی‌تواند به آسانی مقررات متناسب آن را پیدا کند؛ بنابراین، ناچار است همواره به تغییر قوانین تنظیم شده به دست خود اقدام نماید و همین تغییرات گاه متناقض نیز موجب بی‌ثباتی در نظم مطلوب جامعه می‌گردد.

### ج) منشأ حقوق طبیعی

روشن است که مقصود از طبیعت در اینجا، همان چیزی است که در ادبیات دینی، از آن به «فطرت» یاد می‌شود و منشأ الهی دارد، یعنی از سوی خداوند متعال در نهاد انسان سرشته شده است و صورت جبللی و ذاتی دارد. به تعبیر استاد مطهری: «حقوق الهی با حقوق طبیعی مغایر و مابین نیست، بلکه حقوق طبیعی را اگر جنبه غائی بدهیم و طبیعت را ذی‌هدف بدانیم نام «حقوق الهی» به خود می‌گیرد، بلکه اگر دقت کنیم حقوق طبیعی غیرغائی و غیرالهی بی‌معنی است» (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۹). در این منطق، اساساً حقوق طبیعی در درون خلقت هدف‌دار که خالق آگاه و بصیر دارد معنا می‌دهد و در آن هر «استعداد» طبیعی، مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید و طبعاً دستگاه آفرینش در این کار، خود هدف‌مند عمل می‌کند و این سندها را به صورت تصادفی و بی‌خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نداده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۹، ص ۱۵۸). از همین رو، حقوق طبیعی نه تنها به دلیل سرشت فطری خود، مقدم بر دین است، بلکه گاه معیار آزمون صحت و سلامت آموزه‌های دین نیز به شمار می‌رود، بدین معنا که آموزه‌های دین باید با حقایق و حقوق ثابت پیشینی که پسندیدگی آن از سوی عقل محرز شده است، سنجیده و غربال گردد. این همان است که در علوم اسلامی از آن، به‌عنوان «حسن و قبح ذاتی اشیاء» یاد می‌شود و یکی از شاخص‌های تمایز شیعیان و معتزلیان، در برابر اشاعره در مقام اثبات، به شمار می‌رود. در این

میان، گروه عقل‌گرا به حسن و قبح عقلی باور دارند و نیکی و بدی را بسته به بازشناخت و داوری عقل می‌دانند، اما اشاعره ضمن پذیرش اصل خوب و بد در مقام ثبوت، بر این باور هستند که عقل راهی برای اثبات آن ندارد؛ بنابراین جایی که شرع، رفتاری را سزاوار ثواب می‌داند، خوب شمرده می‌شود و اگر سزاوار ثواب نداند، باید بد انگارده شود. در برابر، متکلمان معتزلی و امامیه بر عقلی بودن حسن و قبح تأکید دارند و مراد آنها این است که هر کس، ناگزیر و بدون نیاز به استدلال، یا تعلیم از دیگری درمی‌یابد که خوب، خوب است و بد، بد است و این مستلزم وجود خوب و بد پیشینی است که البته بخشی از آن می‌تواند حقوق طبیعی باشد. چنان‌که عدالت نیز در یک معنا با همین حقوق فطری سنجیده می‌شود، به این نشان که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا» (نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷)، بدین معنا که عدالت، امور را در وضع طبیعی و فطری خود جای می‌دهد و همان نیز یکی از معیارهای عدالت و راستی است.

#### د) مفهوم اطلاق در حقوق طبیعی

پرسشی که در این مقام اهمیت دارد آن است که آیا حقوق طبیعی به حکم طبیعی بودن خود، در همه شرایط جاری است و هیچ حدی در به کار بستن آن وجود ندارد؟ این پرسش از آنجا اهمیت می‌یابد که اگر حقوق طبیعی افراد در همه شرایط جاری باشد، در زندگی اجتماعی که به صورت قهری جمع حقوق متعارض و متزاحم است، گاهی با حقوق افراد دیگر و یا اجتماع، در تعارض قرار می‌گیرد و غیرقابل مقید بودن آن به معنای نقض حقوق طبیعی خواهد بود.

پاسخ این پرسش چنان‌که در مفهوم‌شناسی حقوق طبیعی نیز اشاره شده است، روشن است؛ زیرا حقوق طبیعی در مرتبه ذاتی خود مطلق است، اما در مرتبه تعیین خارجی آن، زمینه‌ها و نیازهای طبیعی و قراردادهای اجتماعی بر آن اثر می‌گذارد.

چنان‌که استاد مطهری نیز اشاره کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۵۲)، اصلی که حقوق فطری را متزلزل می‌کند اصالت اجتماع است؛ زیرا مصلحت و خیر اجتماع است که ممکن است حق حیات را از فرد سلب کند، یا حق آزادی را از او بگیرد. امام خمینی نیز در برخی سخنان خود به صراحت به تزامم میان منافع فرد و اجتماع و تقدم حق اجتماع پرداخته و بر این باور است که براساس تعالیم همه انبیاء، مصالح اجتماع مقدم بر مصلحت فرد است و فرد هرچه بزرگ باشد، باید فدای جامعه شود؛ چنان‌که امام حسین (علیه السلام) با همه بزرگی خود، تمام داشته‌های خود را فدای جامعه کرده است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۲۱۷).

دلیل تقدم حق جامعه بر فرد، درک و سیره عقلا در همه ادوار تاریخ است که حقوق اجتماع را بر حقوق افراد مقدم می‌دانست و روشن است که سلب حق یک فرد در برابر حق جمعی، به معنای سلب ذات حق از افراد انسانی نیست، بلکه بدین معناست که در مقام تعارض دو حق ثابت، چاره‌ای نیست که از حق فردی، در محدوده تعارض صرف نظر شود.

افزون بر اینکه با توجه به منشأ الهی حقوق فطری و طبیعی، رفع تزامم این حقوق نیز آسان خواهد بود، چون در منطق دینی، همان‌گونه که انسان دارای «حقوق طبیعی» است، دارای «مسئولیت‌های فطری» و خدادادی نیز می‌باشد؛ بنابراین، فرض این است که «حقوق طبیعی مقید به حکمت و مصلحتی الهی است که خداوند در عالم تکوین از وجود آن حق، اراده فرموده است و در مقام تزامم نیز بیان شارع می‌تواند مشخص‌کننده حدود این حق تکوینی باشد» (حقیقت و میرموسوی، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷).

## نتیجه‌گیری

حاصل سخن آنکه کرامت انسانی از آنجا که از ذات انسانی برخاسته است، نمی‌تواند در قانون‌گذاری برای انسان نادیده گرفته شود؛ بدین معنا که با توجه به مجموعه آموزه‌های دین، انسان دارای حقوق فراوضعی است و قوانین موضوعه نیز برآمده از آن است و نباید مخالف آن باشد. مبنای این گفته هم آن است که انسان‌ها به حکم انسانیت و براساس خلقت و فطرت خدادادی، اشتراکات طبیعی دارند و این اشتراکات طبیعی، حقوق مشترک انسانی را نیز در پی خواهد داشت و بنابراین، مجتمع انسانی با همه کثرتی که در افراد آن و اختلافی که در اشخاص آن هست، روی هم رفته جزئی از یک حقیقت است و آن حقیقت نوع انسان است؛ بنابراین، آنچه از لیاقت و استعداد که دست خلقت ایجاد کرده و در تک‌تک افراد به امانت نهاده و به‌گونه‌ای مساوی در میان آنها تقسیم کرده است، اقتضا می‌کند که حقوق زندگی هم در میان افراد آن مساوی باشد و همه در بهره‌مندی از آن در یک سطح باشند.

البته این سخن به این معنا نیست که حقوق طبیعی انسان، در همه شرایط جاری است و هیچ حدی در به کار بستن آن وجود ندارد، بلکه روشن است که اگرچه حقوق طبیعی در مرتبه ذاتی خود مطلق است، اما در مرتبه تعیین خارجی آن، زمینه‌ها و نیازهای طبیعی و قراردادهای اجتماعی بر آن اثر می‌گذارد و مهم‌ترین اصلی که حقوق فطری تک‌تک انسان‌ها را مقید می‌کند، اصالت اجتماع است؛ بدین معنا که به حکم عقل و سیره عقلا در مقام تعارض دو حق ثابت، چاره‌ای جز محدود کردن حق فردی در برابر حق اجتماعی که منافع آن به همه انسان‌ها می‌رسد نیست.

با این توصیف، مهم‌ترین جایی که می‌توان به کرامت انسانی از نوع ذاتی و فراگیر آن توجه و منافع و مصلحت نوع انسانی را تضمین کرد، قوانین اساسی کشورها،

به‌عنوان سند جامع ملی و منبع حقوق اساسی مردم است و چنان‌که گذشت، منابع دینی نیز با این موضوع همراه بود و تردیدی در آن وجود ندارد و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز که از سوی جمع زیادی از فقهای شناخته‌شده تدوین شده، کرامت انسان را مبنای بسیاری از اصول خود قرار داده است.

## فهرست منابع

- \* قرآن کریم.
۱. ابن فارس، احمد، معجم مقایس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
  ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر لطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
  ۳. اعلامیه جهانی حقوق بشر، سازمان ملل متحد، دسامبر ۱۹۴۸.
  ۴. امام خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
  ۵. جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث والاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
  ۶. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاریخ حقوق ایران، تهران: کانون معرفت، بی تا.
  ۷. جعفری، محمد تقی، حقوق جهانی بشر: تحقیق و تطبیق در دو نظام؛ اسلام و غرب، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار استاد، ۱۳۸۵.
  ۸. جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، قم: مرکز فرهنگی نشر رجاء، ۱۳۶۸.
  ۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
  ۱۰. حقیقت، سید صادق و میر موسوی، سید علی، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
  ۱۱. دهخدا، علی اکبر، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
  ۱۲. صاحب بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
  ۱۳. صالح، صبحی، نهج البلاغه، قم: مرکز البحوث الاسلامیه، ۱۳۷۴.



۱۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۸۵.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تنقیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدر، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۶.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۷. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۱۸. قربان‌نیا، ناصر، «قرائت‌های گوناگون از حقوق طبیعی»، فصلنامه فقه و حقوق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۳.
۱۹. کاتوزیان، ناصر، کلیات حقوق (نظریه عمومی)، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
۲۰. مجموعه آثار همایش بین المللی امام خمینی و فلمرو دین (۱)، کرامت انسان، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۲۱. مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، فرهنگ علوم سیاسی، مهر ۱۳۷۴، شماره ۱۶۱۲.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (نظام حقوق زن در اسلام)، تهران: صدرا، چاپ ششم، ۱۳۸۵.
۲۳. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۱، تهران: صدرا، ۱۳۹۴.
۲۴. مطهری، مرتضی، یادداشت‌های استاد مطهری، جلد ۳، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.