

کرامت انسانی و ابتدای حقوق بشری و شهروندی مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر آن

توکل حبیب‌زاده^۱، علی اصغر فرج‌پور اصل‌مردی^{۲*}

چکیده

کرامت ذاتی، مبنای حقوق بشر محسوب می‌شود. افراد بماهو انسان، از حقوق بشر بهره‌مند بوده و در دوران پسااجتماع و پدید آمدن حکومت‌ها و فرمانروایی هیأت حاکمه، مدعی حق‌های بشری خود هستند. حکومت مردم‌سالار، در جهت اعمال قوه حاکمیت و «به‌منظور تأمین، شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های عمومی و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی»، ناچار دست به تقيیدات و تحدید حق‌های افراد می‌زند. در این علقه سیاسی-حقوقی شهروندی، هر گونه تضییق و توسعه در مصادیق حقوق بشر به وضع حقوق شهروندی منجر می‌شود. نگارندگان با پیش‌فرض اینکه حق‌های بشری در فضای جامعه مطلق و بی‌قید نیستند، در پی نشان دادن کرامت اکتسابی و ارزشی به‌عنوان مبنای حقوق شهروندی هستند و اینکه حکومت مشروع و حقانی باید بر این مبنا، به وضع حقوق شهروندی مبادرت ورزد و حکومت دینی ایران نیز از این قاعده مستثنا نیست. ضمن تأیید وجود ارزش‌های مشترک بشری، باید پذیرفت در هر جامعه‌ای، ارزش‌های مخصوصی وجود دارد. در نهایت سعی بر این است که در قانون اساسی، تفکیک و اسلوب مذکور استخراج و چگونگی برخورداری از کرامت اکتسابی نشان داده شود.

کلیدواژگان

شهروندی، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، قانون اساسی، مردم.

۱. استادیار گروه حقوق عمومی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق (ع)

Email: habibzadeh@isu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). شماره تماس:

Email: farajpour87@gmail.com

۰۹۱۹۰۰۵۸۶۸۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

مقدمه

در حقوق اساسی ایران تحت تأثیر آموزه‌های اسلام، همه انسان‌ها صرف‌نظر از دین، نژاد، رنگ، زبان، جنس و ملیت صاحب نوعی کرامت ذاتی‌اند و در پس این کرامت، شایسته اکتساب کرامتی دیگر با عنوان کرامت اکتسابی هستند. این نوع اخیر کرامت براساس تقوا و نقش افراد در جامعه ارزیابی می‌شود. کرامت ذاتی انسان مبنای حقوق پایه آدمی است و فراتر از رنگ و نژاد یا مسلک دینی و سیاسی خاص، فرد برخوردار از آن است. اما کرامت اکتسابی انسان ناظر بر حقوقی است که به‌واسطه پذیرش پوشش اجتماعی، سیاسی یا دینی و فرهنگی خاص، فرد از آنها برخوردار می‌شود.

نبود مرزی شفاف بین کرامت ذاتی و اکتسابی و به‌تبع آن بین حقوق بشر از سایر اقسام حقوق آدمی چون حقوق شهروندی اسباب بهتری برای توجیه غصب قدرت، هتک حرمت، تزییع کرامت و در نتیجه تزییع جمله حقوق انسانی فراهم کرده است. ادعای مقاله حاضر بر پایه تناسب و تشابه این دو کرامت با حقوق بشر و شهروندی است که قانون اساسی مرز مشخصی برای آن دارد. گزاره اخیر فرضیه اصلی ما را تشکیل می‌دهد. بنابراین سؤال اصلی این نوشتار، توصیف و تفکیک مرز این دو گونه کرامت در قانون اساسی است که اغلب یکسان انگاشته می‌شود. بنابراین در این مقاله سعی بر آن است تا با اثبات و ترسیم مرز کرامت ذاتی و اکتسابی انسان، نسبت کرامت اکتسابی به حقوق شهروندی انسان و آثار حقوقی تمایز و تفاوت بین دو نوع کرامت با نگاهی به قانون اساسی استخراج شود. همچنین به دنبال این مرزبندی، مباحث و مصادیق چالش‌برانگیز و مرتبط در زمینه کرامت اکتسابی انسان در حیطه حقوق اساسی ایران بررسی می‌شود. روش پژوهش در این نوشتار تحلیلی است.

با توجه به رسالت مذکور، پژوهش حاضر در دو فصل تنظیم شده است که در فصل اول، پس از مفهوم‌شناسی کرامت ذاتی و اکتسابی و تفکیک آن در حقوق اسلامی و حقوق بشر موضوعه و حقوق قضایی کشورهای دیگر، در فصل دوم، آثار حقوقی تفکیک در حقوق اساسی ایران با تمرکز بر مصادیق چالش‌برانگیز اصول قانون اساسی در زمینه کرامت اکتسابی انسان مطالعه و بررسی می‌شود.

فصل اول- مفهوم‌شناسی و مبانی کرامت انسانی در پرتو حقوق

اساسی

واژه کرامت نزد لغویون عبارت است از حیثیت، بزرگواری و عزت (عمید، ۱۳۸۹: ۸۴۰). فرهنگ

لغت لیتره نیز در معنای چهارم، آن را به حرمتی که ملزم به پاس داشتن آن هستیم، ترجمه کرده است (Beaujean, 1900: 333). در زبان‌های خارجی، واژه‌های dignitas در یونانی و dignité در فرانسه و dignity در زبان انگلیسی آمده است. این واژه در معنای کلاسیک خود، به‌هیچ‌وجه ناظر بر معنای امروزی کرامت ذاتی انسانی نیست؛ بر عکس، در گذشته با به‌دوش کشیدن مسئولیت و ایفای وظیفه عمومی^۱ مرتبط بود؛ معنایی که الآن در واژه صاحب‌منصب^۲ باقی مانده است. در سیر تاریخ فلسفه و حقوق غرب از کرامت اکتسابی و ارزشی به کرامت ذاتی حرکت شده است. اصحاب قرارداد اجتماعی همچون هابز و منتسکیو از کرامت اکتسابی سخن گفته‌اند. هابز، کرامت را ارزش ذاتی نمی‌داند و تنها ارزش عمومی انسان می‌داند که از سوی دولت به وی عطا شده است^۳ (Hobbes, 1998: 55,105). منتسکیو نیز کرامت را در همین معنا به کار می‌برد و آن را وجه متمایز طبقه آریستوکرات می‌داند که در این صورت با مفهوم برابری تضاد آشکار دارد. کرامت معادل دقیقی برای dignité نیست و ترجمه آن به شرافت اصح است.

الف) مفهوم و مبانی کرامت انسانی در اندیشه غربی

برخی نویسندگان با مذاقه در منابع، معتقدند مفهوم کرامت در سیر تاریخی تفکر غرب، چهار معنی با خود به‌همراه داشته است (Schulman, 2009: 7-10). برداشت اول، برداشت کلاسیک و باستانی^۴ از دوران یونان به ارث مانده که به معنی شرافت و حیثیت است. در اندیشه رواقیون، همگان چه شهروندان و چه بردگان دارای کرامت‌اند و کرامت ذاتی، خالی از قید فرزندی و خرد است.

در معنی دوم (در کتاب مقدس) انسان، تصویری از خداست و به‌سبب همین دارای شرافت و کرامت شده است. برداشت سوم مربوط به کانت است که در فلسفه عملی، کرامت انسانی را برای همگان به‌عنوان امر عقلی مفروض می‌داند. جمله مشهور وی «همیشه با دیگران به‌عنوان غایت و نه به‌عنوان وسیله و ابزار^۵ رفتار نما» است. در جست‌وجوی مبنای کرامت، مردمان به‌دلیل استقلال عقلی‌شان^۶ از آن بهره‌مندند. سنت وی، بر مبنای قرارداد عقلانی و نه یک قرارداد حقیقی، توجیه‌گر حقوق بشر است. در نهایت، بر مبنای کانتی، کرامت به‌عنوان مبنای حقوق و آزادی‌ها در چارچوب قرارداد مبتنی بر انتخاب انسان عاقل گزینش‌گر، تبیین خواهد شد (قاری، ۱۳۸۲: ۱۰۷).

1. office public
2. dignitaire
3. The public worth of a man, which is the value set on him by the Commonwealth, is that which men commonly call dignity
4. dignitas
5. "instrumentalization" of human subjects
6. rational autonomy

آخرین برداشت که در ادامه برداشت سوم است، معنایی از کرامت و شرافت است که به‌عنوان خصیصه جوهری زندگی و «کرامت ثابت در تمام دوران زندگی» در اسناد حقوق بشری از جمله اعلامیه جهانی (بند اول) و قوانین اساسی ملی^۱ که در قرن بیستم متأثر از نظام بین‌الملل حقوق بشر نگاشته شده، انعکاس یافته است. این برداشت از مفهوم کرامت با برداشت سوم به معنی استقلال و خودمختاری وجود انسانی فردی تعارض دارد. تعارضی که نویسندگان در مواردی مانند قتل ترحم‌آمیز (اتانازی) به‌خوبی ترسیم می‌کنند (beyleveld, 1998: 661). توضیح اینکه در نظریه خودمختاری انسان، فرد قادر به تصمیم‌گیری به مرگ شرافتمندانه (و همراه با کرامت)^۲ است؛ در صورتی که کرامت به مفهوم حیثیت انسانی ثابت، حق بر انتخاب وی را محدود می‌کند و مانع اعمال منفی کرامت وی می‌شود و فرد را مکلف به احترام به حق حیات و ادامه معالجه می‌کند (schulman, 2009: 10).

سیاق اسناد حقوق بشری بدین صورت است که حقوق و آزادی‌های مذکور در سند را مبتنی بر پایه متقن کرامت انسانی می‌کنند که این مهم در مقدمه یا ماده نخستین سند تصریح می‌شود. این روش از اولین اسناد تا دوران حاضر ادامه دارد که از جمله آنها، می‌توان به اسناد نسل چهارم حقوق بشر اعلامیه جهانی درباره ژنوم انسانی و حقوق بشر و اعلامیه جهانی اخلاق زیستی و حقوق بشر اشاره کرد.

این برداشت در ادبیات دینی نیز پذیرفته شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: کسی که برای خود کرامت قائل باشد، خود را با ارتکاب معصیت، خوار و حقیر نمی‌کند.^۳ این مسئله نشان می‌دهد که کرامت انسان می‌تواند آزادی عمل وی را محدود کند.

ب) مفهوم و مبانی کرامت انسانی در مکتب اسلام

در جست‌وجوی مفهوم کرامت در بین مسلمانان به تقسیم‌بندی شایعی برمی‌خوریم که بسیاری از اندیشمندان مسلمان اظهار کرده‌اند؛ در دین اسلام، دو نوع کرامت برای انسان‌ها ثابت شده است که عبارت‌اند از:

۱. کرامت ذاتی^۴

همه انسان‌ها از کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی برخوردارند و خداوند باری تعالی برای گذران

۱. به‌طور مثال، بند اول اصل نخست قانون اساسی آلمان (قانون بنیادی) مقرر می‌دارد: «کرامت و حیثیت انسان مصون از تعرض می‌باشد رعایت و حمایت از آن بر عهده هیأت حاکمه است».

2. mourir dignement= die in dignity

۳. من کرمت علیه نفسه، لم یهن ها بالمعصیه (نهج البلاغه: حکمت ۴۴۹)

4. dignité inhérente

حیات انسان‌ها در فضای حق-تکلیفی متقابل متسالم این نوع کرامت را در نهاد همه انسان‌ها قرار داده است. این کرامت «نتیجه بشریت است و (...) هر انسان از آن رو که انسان است، صاحب کرامت است» (عمید زنجانی و توکلی، ۱۳۸۶: ۱۶۴). در یک کلام، می‌توان این نوع کرامت را کرامت این‌جهانی نامید (علیخانی، ۱۳۸۵: ۱۰۱). مع‌ذلک، برخی نویسندگان بیان می‌دارند که انسان‌ها مادامی که با اختیار خود جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشتن و بر دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰: ۷۷).

در جواب این گروه از نویسندگان، باید گفت که همین انسان مجرم نیز دارای حقوق جوهری است. بسیاری از حقوق، تکالیف و احکام شرعی در اسلام مثل تحریم قتل نفس، حرمت انتحار و خودکشی، حرام بودن اذن به قتل، تحریم قتل جنین، حرمت مثله کردن، وجوب حفظ جان و حرمت نفس برای حفظ کرامت انسان بماهو انسان و لو اینکه مجرم باشد، وضع شده‌اند.^۱ مجرم نیز دارای حق بر دادرسی عادلانه است و نباید شکنجه شود و به فرض محکومیت به اعدام، نباید مثله شود؛ که این حقوق (دادرسی عادلانه و منع شکنجه) همان‌گونه که در مستندات اسلامی و در عصر اخیر در مقدمه کنوانسیون منع شکنجه ذکر شده^۲، بر کرامت ذاتی استوار است. در غیر این صورت به تناقض آشکاری خواهیم رسید، چراکه از سویی انسان برخوردار از کرامت ذاتی اعلام می‌شود و از سوی دیگر، اگر همین انسان علیه خود و دیگران جنایتی مرتکب شود، به‌عنوان مجرم کرامتش قابل سلب تلقی می‌شود (حبیب‌زاده و رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۶: ۵۵).

برخی دیگر از اندیشمندان تصریح دارند که کرامت ذاتی هیچ بار ارزشی ندارد، بلکه به خداوند اختصاص دارد و آن کرامتی بار ارزشی و حقوقی دارد که همراه اختیار باشد و آن دسته از آیات قرآنی ناظر بر «کرامت تکوینی» انسان، بیان نعم الهی عطاشده به انسان و تنها هدفشان، مدح فعل خداست (مصباح، ۱۳۸۰: ۲۸۸). در ادامه نیز کرامتی را تحت عنوان کرامت عقلی انسان مطرح کرده‌اند. در صورت عدم استفاده از عقل، حیات انسانی به مرحله حیوانی تنزل می‌یابد. انسان بدین دلیل که مقام خلافت الهی را به دوش می‌کشد، دارای کرامت می‌شود، فلذا انسانی که از قانون خداوندی تبعیت نکند، از کرامت برخوردار نخواهد بود (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۶۲ و ۱۳۸۴: ۲۸۶ و ۲۸۷)، ولی این دیدگاه قابل نقد می‌نماید و ضروری است به وصف ذاتی بودن کرامت، توجه داشت.

۱. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿البقرة: ۱۷۹﴾ و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید: ...وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ أَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿الحج: ۴۰﴾.

2. Reconnaissant que ces droits procèdent de la dignité inhérente à la personne humaine

علامه طباطبایی به کرامت در پرتو عقل به عنوان خصیصه ویژه انبای بشر اشاره می‌کند، ولی ذیل آیه شریفه کرامت^۱، میان تکریم و تفضیل فرق قائل است. مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و تفضیل اینکه شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، درحالی که با دیگران در اصل عطیه شرکت دارد. بنابراین، علامه می‌افزاید که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر و همگانی است و این از خطاب امتنایی و عتابی آیه مستفاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵۹-۱۵۷).

با توجه به ذاتی و قائم بالذات بودن کرامت انسانی، این نوع کرامت غیرقابل سلب است. در منظومه حق‌هایی که فقها ترسیم کرده‌اند، کرامت از سویی جزء حقوق غیرقابل نقل و انتقال و از سوی دیگر غیرقابل اسقاط و غیرقابل سقوط خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۵: ۹) که حتی اراده انسان در سلب کردن آن نافذ نیست و توافق بر سقوط نیز نمی‌توان کرد؛ زیرا کرامت ذاتی، غیرقابل سلب^۲ است. این مفهوم در اعلامیه استقلال آمریکا نیز آمده است؛ «...اعتقاد ما بر این است... که انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند؛ و آفریدگارشان، حقوق اساسی غیرقابل سلب و لایتجزایی را به آنان اعطا کرده است».

از منظر عرفان اسلامی، انسان با خدای خود پیوستگی و ارتباط داشته و مانند آینه در برابر صفات حضرت حق قرار دارد، به گونه‌ای که صفت یا صفاتی از حق تعالی در وی تجلی می‌یابد و مظهر حق به شمار می‌آید (فیض، ۱۳۹۰: ۱۴۲). ابن عربی در فصوص‌الحکم، دو مفهوم «عین انسان» و «فعل انسان» را از هم تفکیک می‌کند و کرامت انسانی را فطری و ذاتی می‌داند^۳ (فیض، ۱۳۹۰: ۱۶۱-۱۶۰).

در فرایند تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر، در منشأ این نوع کرامت اختلافی حاصل شد. الاهیون بر عبارت کرامت اعطایی خداوند^۴ و طبیعیون، عطای طبیعت^۵ را پیشنهاد دادند. در نهایت، نظر بر این شد که صرفاً بر وجود این نوع کرامت تصریح شود و دیگر، به منشأ آن، در متن اشاره‌ای نشود (جانسون، ۱۳۷۷: ۶۳ و ۶۴).

۱. و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطّیّبات و فضّلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسراء: ۷۰).

2. Inalienable

۳. «... و ما یذم الانسان لعینه و انما یذم الفعل منه، و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه... فلامذموم الا ما ذمه الشرع...».

4. By god

5. By nature

۲. کرامت ارزشی یا اکتسابی

کرامت اکتسابی از به‌کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات به‌دست می‌آید و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است؛ یعنی کرامت، دارای ارزشی بالقوه است که اگر با تلاش در مسیر حیات معقول به فعلیت برسد، دارای ارزشی «مستند به اراده آزاد» می‌شود (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۸ و ۲۷۹). برخی این نوع کرامت را انتخابی معرفی کرده‌اند، مشروط به کسب ایمان، علم، تقوا، جهاد و عمل صالح (مظفری، ۱۳۸۵: ۴۰) که مقصود از آن دستیابی به کمالاتی است که جایگاه انسان را ترفیع می‌دهد. کرامت اکتسابی ایجاب می‌کند که ارزش انسانیت انسان مدرج و کرامتش، مفهومی مشکک و دارای طیف باشد. ولی، در هر حال، دارای کرامت ذاتی است.

فرد دارای کرامت اکتسابی در حوزه عمومی و اجتماعی، منفعل و منزوی نیست، بلکه در صحنه روابط اجتماعی وارد می‌شود و با خیرسانی به مردم، حقوق شهروندی تصاحب می‌کند. باکرامت‌ترین افراد نزد خداوند در قرآن باتقواترین آنهاست، این علاوه بر ساحت معنوی به ساحت اجتماعی نیز اشاره دارد. ولی، باید منطق عقلی داشته باشد و عقل جمعی آن را بپذیرد. در بیان فقهی، حقوق شهروندی مبتنی بر کرامت اکتسابی باید مستند به بنای عقلا و سیره متشرعه باشد. به‌طور مثال، دولت اسلامی از فرد خیر حمایت به‌عمل می‌آورد و فرد متقی که به انجام خدمات عام‌المنفعه اقدام می‌کند، ممکن است از سوی حاکمیت این امتیاز را دریافت دارد که از پرداخت مالیات معاف شود (سیدی‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

انسان در دین مسیحیت نیز بذاته، صاحب کرامت شناخته شده است و مبنای کرامت انسانی را به نظریه تصویر خدایی^۱ مستند می‌کنند. در آیین کلیمی نیز انسان، کرامت دارد و آیه ۲۶ از کتاب اول سفر پیدایش تورات مقرر می‌دارد: «... خدا انسان را به‌صورت خود آفرید».^۲ آفرید».^۲ سن توماس داکن، متأله بزرگ مسیحی در توضیح آیه مذکور اظهار می‌دارد که این صورت از آن جهت است که انسان دارای روح مجرد و موهبت عقل و اراده آزاد است که به او امکان معرفت و عشق ورزیدن به خدا را می‌دهد (صادقی، ۱۳۸۵: ۱۲۱).

با عنایت به تفکیک مارالذکر توسط اسلام‌شناسان درباره کرامت انسانی، نگارندگان، در صدد بررسی اصول قانون اساسی در منظومه حقوق بشر و شهروندی و مرزهای تفکیک‌شده آنها هستند.

1. imago Dei

۲. خداوند گفت: آدم را به شکل و شبیه خودمان (از نظر معنوی) درست کنیم تا بر ماهی دریا و بر پرنده آسمان و بر چارپا و بر تمام زمین و بر هر جنبنده‌ای که بر روی زمین می‌جنبند، فرمانروایی کند.

فصل دوم- کرامت انسانی مبنای حقوق بشر و حقوق شهروندی

مفهوم کرامت دارای ابعاد مختلف حقوقی، فلسفی، دینی و قضایی است. علاوه بر آنکه در مباحث مربوط به فلسفه و مبنای حقوق بشر، بررسی این مفهوم لازم است، درباره هر یک از مصادیق حقوق بشر نیز باید با ابتنای بر این مفهوم به قضاوت نشست. به عبارتی، اضافه بر آنکه کرامت به عنوان مفهومی که مبنای حق‌هاست، خود نیز محدودیت‌های قانونی متعددی را ایجاد می‌کند. به خصوص در زمینه زیست‌فناوری^۱ و حقوق بشر نسل چهارم که به مقابله با خطرهای فناوری برخاسته‌اند؛ یعنی مفهوم کرامت در نظام حقوقی روزبه‌روز گسترده‌تر و مشخص‌تر به کار می‌رود. به طور مثال، برخی آرای قضایی با استناد به کرامت ذاتی صادر شده است؛ شورای دولتی^۲ فرانسه با استناد به کرامت انسانی از بازی عامیانه «پرتاب افراد کوتاه قد»^۳ و دیوان اداری فدرال آلمان^۴ از تفریح شهر فرنگ^۵ با استناد به ماده (اصل) یک قانون اساسی یعنی موضوع کرامت انسانی^۶ جلوگیری به عمل آورد. بر همین مبنا و در نظام بین‌الملل حقوق بشر نیز، اخلاق زیستی^۷ شکل گرفته است (beyleveld, 1998, p662 and (Pele, 2010: 2).

الف) کرامت ذاتی مبنای حقوق بشر

حقوق بشر، حق‌هایی هستند که انسان به صرف انسان بودن و به مثابه موجود زیستی^۸، آنها را داراست. رابطه تعلق^۹ بین این حقوق و افراد ناشی از علل خارج از اراده بشری است، و تمتع از این حقوق نه تنها در ذات بشر نهفته است، بلکه لازمه زیست طبیعی وی به عنوان یک انسان است (ساعد، ۱۳۸۳: ۳۰).

برخی اندیشمندان با استناد به مفهوم کرامت برای محدود کردن حقوق و آزادی‌ها مخالفت کرده‌اند؛ روون اوژین، فیلسوف فرانسوی، با پی‌ریزی اصول سه‌گانه در تئوری اخلاق حداقلی^{۱۰} که به خود وی منسوب است، معتقد است که کرامت انسانی نمی‌تواند حقوق و اراده فرد را محدود کند. با نگاه به تئوری این دسته از صاحب‌نظران، متوجه می‌شویم که آنها دو معنی از

1. Biotechnology= Biotechnologie
2. Conseil d'Etat
3. lancer de nain=dwarf throwing
4. Federal Administrative Tribunal
5. peep-show
6. Die Würde des Menschen
7. bioéthique
8. human being
9. entitlement
10. l'éthique minimale

کرامت را منظور داشته‌اند: اولی، همان شرافتی که در وجود همگان است و دومی خودمختاری و استقلال اراده^۱ افراد. بین این دو معنی، تضاد غیرقابل جمعی^۲ مشاهده می‌شود، زیرا در این رویکرد کفه ترازو به نفع آزادی اراده فرد سنگینی می‌کند (Ogien, 2005: 33). با چنین پیش‌فرض مفهومی، ظاهراً هر فردی از حرمت غیرمشروطی^۳ برخوردار است که هیچ‌گاه به وسیله قوانین محدود نخواهد شد.

ب) کرامت اکتسابی مبنای حقوق شهروندی

پایه و اساس حقوق شهروندی کرامت اکتسابی است و قوانین اساسی از جمله قانون اساسی ایران معیارهایی را در جهت بهره‌مندی از این حقوق بیان می‌دارند. اما این ملاکات به دلیل قانونی بودن و خصیصه ذاتی کلیت قانون سلیقه‌ای، دلخواهی و خارج از ضوابط نیست. هیچ‌گاه و در هیچ دوره‌ای به خلاف برخی، نباید تصور کرد که درجات شهروندی از بین رفته است (بندرچی، ۱۳۸۳: ۱۶) در سپهر حقوق شهروندی، از دایره عقل فردی و استدلالی و برهانی فراتر رفته و وارد حیطه عقل جمعی و مصلحت‌اندیشی کلی شده و در تعیین مصادیق حقوق شهروندی به نظریه «نسبیت حق‌های شهروندی» می‌رسیم (جاوید، ۱۳۸۸: ۳۱ و ۳۲).

درست است که نظریه‌های شهروندی در تفکر پیشامدرن، مدرن و پست‌مدرن آن وجود دارد، باید اذعان داشت که مؤلفه‌های مشترک مفهوم مزبور بر خلاف حقوق بشر، از قدمت زمانی بسیار طولانی برخوردار است و پیوسته بازتولید شده است (منوچهری، ۱۳۸۵: ۲). با تشکیل دولت مدرن و با عرفی شدن جوامع، دین از ساحت اجتماع کنار نهاده شد و مدرنیته، حقوق دینی را متأثر کرد و در نتیجه موجب پیدایش حقوق مدرن شد (راسخ، ۱۳۸۶: ۴) از این رو شهروندی، جنبه‌ای از دین مدنی جامعه مدرن در نظریه قرارداد اجتماعی روسو است. باز به همین علت، شهروندی با سابقه تاریخی خود یکی از مؤلفه‌های مدرنیته و مستلزم همه تحولات تضعیف‌کننده سنت است (ترنر، ۱۳۸۶: ۱۵۸ و ۱۵۵). مفهوم شهروند با اجتماع سیاسی، دولت سرزمینی و حاکمیت پیوند خورده است و از این نظر، ممکن است به اشتباه شهروندی را با ملت مساوی قلمداد کنند، در صورتی که رابطه آنها عموم خصوص من وجه است (کلدی، ۱۳۹۱: ۳۰).

مفهوم شهروندی را می‌توان هم به‌عنوان یک وضعیت و هم به‌عنوان مجموعه‌ای از حقوق تعریف کرد. این پیوستگی حق‌ها و وضعیت اتفاقی نیست. اهمیت سیاسی حق‌ها نیز ناشی از ماهیت اجتماعی وضعیت است (باربالت، ۱۳۸۳: ۱۳۰). این وضعیت‌ها و جایگاه‌ها در قالب‌های

1. L'autonomie de la volonté

2. antagonistes

3. respect inconditionnel

حقوقی بروز پیدا می‌کنند و قوانین اساسی آنها را متجلی کرده و در پی آن حقوقی که مستلزم وضعیت‌های مختلف است، ذکر می‌شود. حقوقی که از طریق قانون شکل می‌گیرند، به حقوق قانونی موسوم‌اند؛ یعنی بر خلاف محدود اندیشمندانی همچون بنتام، باید به حق‌های فراقانونی نیز اذعان داشت، البته علم و ابزار حقوق باید در پی حمایت از آنها باشد. از این منظر از دو دسته حقوق اخلاقی و قانونی بحث می‌کنیم (راسخ، ۱۳۸۱: ۱۴) و حقوق بشر در پی قانونی کردن حقوق اخلاقی است.

با توجه به مارالذکر، افراد با کسب ارزش‌ها و کرامت، در رابطه سیاسی خود، صاحب حقوقی می‌شوند که مصادیق و معیارهای کلی این حقوق، در منشور اساسی ملل یعنی قوانین اساسی منعکس می‌شود. در معنی نیز، واژگان مردم و شهروندان (ملت) به ترتیب تداعی‌کننده دو رابطه انسانی و شهروندی (حقوقی-سیاسی) با حاکمیت‌اند.

فصل سوم- کرامت انسانی در اصول قانون اساسی

در این فصل، به تجلی مفهوم کرامت در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می‌پردازیم.

الف) کرامت انسانی: مبنای حاکمیت نظام

واژه کرامت سه بار در متن قانون اساسی ایران ذکر شده است. قانون اساسی هم از حقوق بشر و هم از حقوق شهروندی، سخن گفته است. شهروندان یک جامعه مدنی به میزان «اصل وفاداری»^۱، «علقه»^۲ و «رابطه استوار»^۳ با نهادهای حکومتی دولت مشروع و «شرکت فعال و مسئولیت‌پذیر در اداره جامعه»^۴ می‌توانند از حقوق شهروندی بهره‌مند شوند (7: 2003، fragnière). افراد در مقابل ایفای هر یک از این موارد که از آن جمله، در اصل ۴۳ قانون اساسی ترکیه تعبیر «وفاداری به قانون اساسی» آمده است، شهروند تلقی شده و از حقوق و امتیازات مربوط بهره‌مند می‌شوند.

در قانون اساسی بر اتکای نظام جمهوری اسلامی ایران بر کرامت انسانی و پایه قرار گرفتن آن تصریح شده است. اصل دوم قانون اساسی ایران در کنار اصول دین و مذهب، به صراحت لفظی در بند ششم، «ایمان به کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا» را از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی اعلام می‌کند. منشأ این حق در ادبیات دینی عبارت است از رابطه با ارزش استخلافی خداوندی با انسان، براساس آیات شریفه «و نفخت فیه من

1. Loyauté envers l'Etat

2. Appartenance

3. Relation

4. la participation active et responsable des individus à la « gouvernance » de la société

روحي» (حجر: ۲۹) و «و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه» (بقره: ۳۰) است (جعفری، ۱۳۷۰: ۷۸).

بر مبنای رویکرد حاکم بر مجلس خبرگان بررسی نهایی قانون اساسی نسبت به انسان هنگام تدوین اصل دوم، انسان به منزله حیوان ابزارساز نیست، بلکه انسان اشرف موجودات عالم طبیعت است و گوهر الهی نهفته در او، وی را به سوی تکامل می‌کشاند و همین خصلت، وی را مدیر و مدبر جهان قرار داده است (مشروح مذاکرات قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۲۰۸-۲۰۷). فقط تفاوت در این است که در مکتب الهی که با مکتب حقوق طبیعی قابل جمع است، اعتبار حق از خالق طبیعت نشأت می‌گیرد، ولی در برداشت‌های سکولار از طبیعت.

ب) کرامت انسانی: هدف تقنین

قانون اساسی رسانه‌های گروهی را از اشاعه خصلت‌های ضد اسلامی منع و آنها را به پیروی از اصول قانونی خود امر می‌کند. ویژگی این قانون، این است که آزادی و کرامت انبای بشر را سرلوحه اهداف خود قرار داده است:

«پیروی از اصول چنین قانونی که آزادی و کرامت انبای بشر را سرلوحه اهداف خود دانسته و راه رشد و تکامل انسان را می‌گشاید بر عهده همگان است و...»

در صورتی که نگاه مکتب حقوق طبیعی به این بخش از قانون اساسی داشته باشیم، در این مقام، معیار و ملاکی که برای تدوین قانون عرضه شده است، همانا حمایت از آزادی و کرامت انسانی است. علمای حقوق طبیعی نیز در شعارهای خود، قانون عادلانه را قانون معتبر دانسته و قانون غیرعادلانه را دارای اعتبار قانونی نمی‌دانند.^۱

ج) زنان: ارزش و کرامت والاتر همراه با مسئولیت خطیرتر: تناسب حقوق و تکالیف

انقلاب اسلامی از زنان به‌عنوان قشر آسیب‌پذیر از یک سو و از سویی دیگر به‌سبب ظلم و جفایی که در رژیم طاغوتی علیه آنها روا می‌داشتند، حمایت‌های ویژه به‌عمل آورده است و قانون اساسی با تأکید بر این مطلب، در مورد زنان جامعه اسلامی در بخشی از مقدمه می‌افزاید که

«به‌دلیل ستم بیشتری که تا کنون از نظام طاغوتی متحمل شده‌اند استیفای حقوق آنان بیشتر خواهد بود. خانواده واحد بنیادین جامعه و کانون اصلی رشد و تعالی انسان است و توافق

1. Injustice law is not law

عقیدتی و آرمانی در تشکیل خانواده که زمینه‌ساز اصلی حرکت تکاملی و رشدیابنده انسان ... و در نتیجه پذیرای مسئولیتی خطیرتر و در دیدگاه اسلامی برخوردار از ارزش و کرامتی والاتر خواهد بود.»

البته، فراز مزبور از مقدمه قانون اساسی در مورد زن، علاوه بر شناسایی کرامت ذاتی زن به کرامت اکتسابی وی نیز اشاره دارد. در مکتب اسلامی زنان متناسب با پذیرش مسئولیت‌های مختلف، کرامت و ارزش والاتری را کسب می‌کنند.

فصل چهارم - حقوق شهروندی در پرتو اصول قانون اساسی

قانون اساسی ایران ضمن اعلام کرامت و ارزش والای انسانی به‌عنوان یکی از مبانی و پایه‌های نظام جمهوری اسلامی (اصل دوم)، دولت را از جمله موظف کرده است که محیط مناسبی برای رشد فضایل اخلاقی ایجاد کند؛ سطح آگاهی‌های عمومی را بالا برد؛ زمینه هر گونه استبداد و خودکامگی را محو کند و با رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه، بستر لازم برای مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش را فراهم کند (اصل سوم). با توجه به نقش دین در اداره امور جامعه و مشروعیت حکومت در نظام مردم‌سالار دینی، حقوق شهروندی بر پایه کرامت اکتسابی ارتباط وثیقی با دین‌مداری پیدا می‌کند.

الف) حقوق شهروندی مبتنی بر رابطه دینی و مذهبی

کرامت ذاتی انسانی که مبتنی بر اصول انسانیت، است، مستلزم یک سری حقوق مشترک اجتماعی برای انسان می‌باشد؛ مانند حق حیات، اندیشیدن و بهره‌برداری از منابع طبیعی؛ در این زمینه تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. پنج دسته روایات مختلف را به‌منظور اثبات این نوع کرامت ذکر می‌کنند و همین کرامت ذاتی مستلزم حقوق فطری و مشترک است (منتظری، ۱۳۸۵: ۳۷-۳۳؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۷۱).

از آنجا که نظام جمهوری اسلامی ایران، نظام مردم‌سالار دینی محسوب می‌شود و دین (اسلام) و مذهب رسمی کشور (مذهب تشیع) نقش مهمی در اداره امور و تحکیم روابط افراد با حاکمیت دارد، افراد متدین و دیندار و مقید به مناسبات دینی-اجتماعی که در اجرای دین و احکام آن در عرصه اجتماعی، نظام را یاری می‌کنند، باید از حقوق شهروندی مضاعفی برخوردار باشند، زیرا این افراد، در سودرسانی به عموم جامعه و تأمین منافع و مصالح عامه، سهم بیشتر و نقش برجسته‌تری دارند.

دلیل دومی که در چارچوب پارادایم (منظومه) رابطه تقابلی حقوق - تکالیف باید بیان کرد،

این است که چون مسئولیت‌ها و وظایف مختلفی چه از نوع تکلیف و چه از نوع حکم بر دوش آنها نهاده شده است و حق‌ها و تکالیف متضایف‌اند، باید در مقابل تکالیف، از حقوق شهروندی خاصی نیز برخوردار باشند. یعنی علاوه بر حقوقی که همگان به صرف انسان بودن در آن مشترک‌اند که همانا حقوق بشر باشد، این افراد، حق‌ها و امتیازهای ویژه‌ای را در قالب حقوق شهروندی تصاحب می‌کنند. در قرآن نیز این دوگانگی، در خطاب به انسان (یا ایها الناس) و به مؤمنان (یا ایها الذین آمنوا) دیده می‌شود.

در سیره حکومتی علی (ع)، شهروندان به دو دسته تقسیم می‌شوند: «آنهايي که در خلقت با تو برابرند و انسان‌اند و آنهايي که در دین با تو مشترک‌اند که همانا مؤمنان‌اند». امام سجاد (ع) نیز در رساله حقوق بین حقوق مسلمانان به‌طور عموم (حق اهل ملتک عامه) و حقوق غیرمسلمانان ذمی (حق اهل الذمه) تفکیک قائل می‌شود. ولی، مسئله مشکل‌ساز در بحث حقوق شهروندی در همه نظام‌ها که از جمله چالش‌های سیاسی (مشارکتی) و اجتماعی (یکپارچگی) محسوب می‌شود، یکی نداشتن حس تعلق یکسان به اجتماع سیاسی واحد که در نظام مردم‌سالاری دینی و مذهبی مانند نظام ایران مشاهده می‌شود و دومی چالش جهانی شدن است که جامعه جهانی مرزهای حکومت‌ها را نادیده می‌انگارد و برای وی خط‌مشی تعیین می‌کند (کلدی، ۱۳۹۱: ۳۲).

۱. حقوق بشری شهروندان غیرمسلمان

این حقوق در محورهای زیر تحلیل می‌شود:

۱. ۱. آزادی مذهب یا عقیده^۱: حق بر انتخاب، حق بر انجام شعائر دینی و مذهبی، برابری

مذهبی و دینی

قانون اساسی در اصل ۱۲، دین و مذهب رسمی کشور را به ترتیب اسلام و شیعه اثنی‌عشری معرفی کرده است. این حق از نمودهای حق تعیین سرنوشت است. حق آزادی مذهبی در ادبیات حقوق بشر، دارای سه بعد: حق انتخاب مذهب و عقیده، منع تبعیض مذهبی و آزادی

1. freedom of religion or Freedom of belief

۲. «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب، جعفری اثنی‌عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها بر طبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب.»

انجام مناسک مذهبی است (قاری، ۱۳۸۹: ۱۶۵). البته، هر یک از این حقوق به غیر از تغییر مذهب می‌تواند موجب محدودیت‌های حقوق بشری متسالم در حکومت اسلامی شود. موضعی که دولت عربستان و پاکستان در تدوین اعلامیه جهانی اتخاذ کرده بودند و حق تغییر مذهب را خلاف موازین شرع انور می‌دانستند؛ مسئله‌ای که جرم‌انگاری آن تحت عنوان ارتداد مجازات اعدام را در پی دارد، نیز در نهایت در قالب نسبت حقوق شهروندی موجه می‌نماید (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۸۴). دولت مردم‌سالار دینی می‌تواند به استناد هر یک از موارد مندرج در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر به‌ویژه نظم عمومی، محدودیت‌هایی را براساس قانون برای اقلیت‌های مذهبی وضع کند. البته تنها، ارتداد علنی، موجب اعدام است، چراکه آرامش دینی جامعه را برهم می‌زند و اخلال در ثبات عقیدتی مردم را در پی دارد. از اینجا مشخص می‌شود که اسلام به بعد سیاسی و اجتماعی قضیه تأکید دارد و حکم آن به دست حاکم اسلامی است (دشتی، ۱۳۹۰: ۷۹). اعلامیه جهانی حقوق بشر تنها سند بین‌المللی است که حق تغییر مذهب را بیان داشته است، در نتیجه، از آنجا که اعلامیه سند الزام‌آوری نیست، از سکوت سایر اسناد می‌توان استنباط کرد که دول مکلف به تضمین این حق نیستند.

اما در مورد اصل ۱۲ قانون اساسی باید گفت که با وجود آزادی‌های مذکور، محدودیت‌هایی نیز از آن قابل استخراج است که با توجه به مطالب مذکور موجه به نظر می‌رسند؛ اقلیت‌های مذهبی فقط در فقه عبادی، در تعلیم و تربیت، احوال شخصیه و دعاوی مربوط به آن در دادگاه آزادند و در بقیه موارد باید از قوانین موضوعه که مبتنی بر فقه امامیه است، تبعیت کنند. حق تصدی برخی از سمت‌ها و مشاغل در قانون اساسی و قوانین از آنها سلب شده است؛ رهبر و رئیس‌جمهور و رئیس قوه قضاییه باید از بین شیعیان باشند. به‌طور کلی، شهروندانی که در ایمان و سعادت جمعی نقش بیشتری دارند، مقدم‌ترند و در دولت اسلامی هدایت جامعه با این طبقه است. بنابراین، مؤمنان، دارای اولویت و حق تقدم در بهره‌مندی از امتیازها و حقوق اجتماعی‌اند، تا بدین وسیله مسئولیت‌ها و تکالیفشان را در نیل اجتماع به سعادت دنیوی و اخروی به‌جا آورند (جاوید، ۱۳۹۱: ۳۰). واضح است که در مسیر خدمت‌رسانی، در صورتی که افراد غیرمسلمان در جمهوری اسلامی پیشی بگیرند، از خیل شهروندان مسلمان بی‌تفاوت و منفعل^۱ در تصاحب حقوق شهروندی، سبقت می‌گیرند.

۲.۱. آزادی وجدان و فکر^۲ به‌عنوان حق بشری مطلق

به‌رسمیت شناختن دین اسلام و مذهب تشیع، آثار حقوقی - سیاسی زیادی را به‌دنبال دارد. مستفاد از اصول ۱۲ و ۱۳ این برداشت به‌عمل می‌آید که افراد متعلق به اقلیت‌های مذهبی و

1. passive citizen

2. the freedom of conscience or ideas or Freedom of thought

دینی دیگر که به رسمیت شناخته شده‌اند، تنها در حدود اصول مزبور باید به اعمال حقوق قضایی خود بپردازند. این امر را بدین صورت می‌توان توضیح داد که غیر از موارد مذکور در اصول ۱۲ و ۱۳، سایر موضوعات به حیطة مدنیت احکام دین و شئون اجتماعی مربوط می‌باشد و لازم است اقلیت‌های دینی و مذهبی در موارد خارج از اصول مزبور، برای استواری علقه سیاسی شهروندی، از نظم عمومی و اخلاق حسنه که احکام دینی و مذهب رسمی در آن جای می‌گیرد، تبعیت کنند.

اصل ۱۳ قانون اساسی، تنها اقلیت‌های دینی زرتشتی، کلیمی و مسیحی را به رسمیت شناخته است که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی براساس آیین خود عمل می‌کنند و در مورد سایر ادیان و مذاهب سکوت کرده و این سکوت در مقام بیان بوده است، با این توضیح که قانونگذار جمهوری اسلامی ایران غیر از ادیان مذکور در اصل ۱۳ را به رسمیت نمی‌شناسد. تنها حق آزادی وجدان و عقیده به صورت مطلق در نظام حقوق بشر برای دگراندیشان به رسمیت شناخته شده است. تکلیفی که دولت در خصوص افراد متعلق به اقلیت‌های غیرشناخته‌شده یا به عبارتی غیرقانونی دارد، این است که آزادی وجدان را در خصوص آنها به رسمیت بشناسد که به تبع آن، حق تفتیش عقاید آنها را ندارد.

۲. تکلیف دولت در قبال غیرمسلمانان و نحوه تعامل شهروندان مسلمان با آنها

اصل ۱۴ قانون اساسی در مورد تکلیف دولت در قبال غیرمسلمانان و نحوه تعامل شهروندان مسلمان با آنها مقرر می‌دارد که دولت و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل کرده و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. به استناد این اصل، دولت به عنوان مکلف حقوق بشر، تنها وظیفه دارد حقوق انسانی غیرمسلمانان را مراعات کند؛ یعنی تکلیف اولیه مراعات حقوق انسانی بر دوش آن است. حقوق انسانی، شامل حق‌های بشری هستند که همگان باید بدون تبعیض دینی از آن بهره‌مند شوند که از آن جمله حق بر عدالت است. آیه صدر اصل نیز خطاب به همه مسلمانان جهان این تکلیف را بار می‌کند که حقوق انسانی از جمله عدالت و قسط را در حق همگان محترم بشمارند. عدالت از جمله حقوق بشر ذاتی است.

بر خلاف لزوم رعایت حقوق بشر برای غیرمسلمانان، دولت اسلامی موظف به برآورده کردن حق بر انصاف که در ادبیات حقوق بشر و شهروندی، از جمله حقوق شهروندی محسوب می‌شود، نیست. به عبارتی حاکمیت الزام و تکلیف اولیه‌ای مبنی بر اعطای حق بر انصاف برای همگان و از جمله غیرمسلمانان و حتی مسلمانان ندارد و بلکه آن را تنها برای شهروندانی که علقه سیاسی محکمی با حاکمیت مشروع دارند و وجودشان برای خیررسانی و منفعت به عموم

مفید است، اختصاص می‌دهد. اما، ممکن است برخی شهروندان غیرمسلمان بتوانند پله‌های ترقی را سریع‌تر طی کنند و به جایگاه‌های مهمی در عالم سیاست نایل شوند و مسئولیت‌های مهمی را تصدی کنند. در این صورت به نسبت مسئولیت‌هایشان، حق‌های شهروندی به آنها تعلق می‌گیرد.

شایان ذکر است که حق بر تصدی برخی مشاغل و انتخاب شدن به‌عنوان برخی مقامات سیاسی برای آنها در جامعه مسلمان ایران امکان ندارد. انتصاب به‌عنوان رهبر، رئیس‌جمهور، قاضی، حقوقدانان شورای نگهبان، نیروهای مسلح ارتش و سپاه و موارد دیگر، منطقی‌اً ایجاب می‌کند که فقط برای مسلمانان اختصاص یابد. براساس اصل ۱۱۵، رئیس‌جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی باشد و دارای تقوا، مؤمن و معتقد به مبانی جمهوری اسلامی ایران و مذهب رسمی کشور باشد. اصل ۹۱، مسلمان بودن حقوقدانان شورای نگهبان را شرط می‌داند. براساس اصول ۱۵۷، ۱۵۸ و ۱۶۳، الزامی است ریاست نظام قضا و شخص قضات، مسلمان و عادل باشند. اصل ۱۴۴، نیز بیان می‌دارد که ارتش جمهوری اسلامی ایران باید ارتش اسلامی باشد. توطئه‌چینی علیه دین اسلام و نظام موجب می‌شود فرد مورد نظر کرامت اکتسابی و حقوق شهروندی خود را از دست دهد. در اینجا هیچ‌گاه سخن از آن نیست که کرامت ذاتی چنین افرادی سلب می‌شود، بلکه افراد با ارتکاب جرایم علیه مذهب و امنیت کشور، کرامت اکتسابی خود را از دست می‌دهند. این بدان معناست که حقوق شهروندی آنها به نسبت جرم ارتکاب‌یافته، محدودتر می‌شود.

ب) حقوق شهروندی مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی

ژان بدن، با تصریح بر عدم مشمولیت همگانی و برابر در شأن شهروندی، ادعا می‌کند که همه اعضای جامعه سیاسی، شهروند به حساب نمی‌آیند و به‌عنوان شهروند، فقط در مقابل قانون مساویند، ولی میزان حقوق و تعهداتشان در قبال حکومت و اجتماع یکسان نیست و به این نتیجه می‌رسد که باید در مورد حقوق شهروندی زنان و مردان و طبقه نجبا و سایرین و وظایف آنها به‌صورت جداگانه بحث کرد (Miglietti, 2010, P6).

حقوق شهروندی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های حقوق فردی و معرف‌های نابرابری حقوقی سهم بسزایی در احساس عدالت اجتماعی و در نهایت توسعه سیاسی دارد. با ادامه روند، ارکان اصلی توسعه پایدار در نظام دولت رفاه کامل خواهد شد و در غیر این صورت و در صورت عدم اعطای حقوق شهروندی زنان به آنها، توسعه رو به جلویی نخواهیم داشت (نوروزی، ۱۳۹۰: ۱۶۷). توسعه پایدار به معنای تلفیق اهداف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و محیطی برای تأمین حداکثری رفاه شهروندان است. اصول ۲۰، ۲۱ و ۱۱۵ قانون اساسی قواعدی را در این خصوص وضع کرده است.

تفاوت جنسیتی در پذیرش برخی مسئولیت‌ها و تکالیف نقش مهمی دارد؛ زنان و مردان در بسیاری مشاغل و جایگاه‌ها نمی‌توانند به‌جای یکدیگر به ایفای وظایف بپردازند. در غیر این صورت، صفات و استعداد‌های هر کدام نادیده انگاشته شده است. در کلام امیرالمومنین (ع) زن، گلی خوشبوست و نه قهرمانی زورمند.^۱ یکسان‌انگاری، غیرمنطقی می‌نماید. چرایی و چگونگی نسبت در حقوق شهروندی در آن است که شهروندی و حقوق و تعهدات ملازم با سرمایه اجتماعی و کنش و واکنش‌های مدنی و جمعی در تعامل متعکس اجتماعی^۲ است و این در هر جامعه‌ای متناسب با ارزش‌های آن شکل می‌گیرد. این نسبت در بسط زمانی و مکانی موجود است.

صدر اصل ۲۰ از حق بشری عدالت و برابری در مقابل قانون سخن می‌گوید. در ادامه، اصل ۲۰ مقرر می‌دارد که همه افراد ملت از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند. در توجیه قسمت اخیر باید گفت که هیچ‌یک از موارد حقوق بشر، مطلق نیست، به‌عبارتی آنها با قید و محدودیت‌های قانونی مقید می‌شوند.^۳ توسعه‌ها و تزییقات حقوق بشر، در چارچوب حقوق شهروندی باید موجه نشان داده شود. پیش‌فرض اصلی، مشروعیت حاکمیت است تا در توسعه و تزییقات حقوق بشری که به شناسایی حقوق شهروندی منجر می‌شود، بدون منطق عقل جمعی یا دلخواهی عمل نکند.

در وضع قوانین حقوق شهروندی‌مدار در چارچوب تئوری دولت قانون‌مدار^۴ و از نرم‌های اخلاقی و حقوقی برتر پیروی کرده و در اعمال این قوانین، اصل حاکمیت قانون را اجرا می‌کند. در فرانسه، از جمله اصول حاکم در احراز ملاکات این است که قوانین عادی نباید محدودیت‌هایی را برای حقوق شهروندی بیفزاید، بلکه محدودیت‌ها فقط در قانون اساسی ذکر می‌شود و اصل بر این است که حقوق شهروندی در الگوی دولت قانون‌مدار و با لحاظ اصل تناسب محدودیت‌ها و منافع عمومی اعمال می‌شود (ویژه، ۱۳۹۰: ۴۱۳-۴۱۲).

از آنجا که نوع خدمات و ایفای مسئولیت‌ها از جنس زن تا جنس مرد نسبی و متفاوت است، به‌تبع، نسبت در حقوق شهروندی را در پی خواهد داشت. به همین دلیل، در مقدمه قانون اساسی از زنان به‌سبب حضور فعال و گسترده در تمامی صحنه‌های انقلاب و سهم عمده و تعیین‌کننده در مبارزه تقدیر ویژه‌ای به‌عمل آمده است. در قسمت مربوط به زنان نیز، مقرر داشته است به‌خاطر آنکه در رژیم سابق، ظلم بیشتری را متحمل شده‌اند، فلذا ضروری است از

۱. المره ریحانه و لیست بقهرمانه.

2. Corrélation sociale

۳. در رویه نظام بین‌الملل حقوق بشر، تنها سه حق بشری آزادی وجدان، منع برده‌داری و منع شکنجه و رفتارهای تزیلی مطلق‌اند. بقیه حقوق در چارچوب ماده ۲۹ اعلامیه می‌توانند محدود شوند. ولی نباید تزییق به سرحد نقض برسد.

4. Etat de droit

حقوق بیشتری بهره‌مند باشند. اهتمام به این مطلب به‌وضوح در اصل ۲۱ قانون اساسی مشاهده می‌شود. براساس این اصل، دولت موظف است حقوق زن را در تمام جهات با رعایت موازین اسلامی تضمین کند و امور مربوط به رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی آنها و تحکیم خانواده را انجام دهد.

در کنار این مقررات حمایتی ویژه از زنان، اصولی از قانون اساسی رجولیت را در تصدی برخی مسئولیت‌ها شرط می‌داند. در قسمت مربوط به زنان در بخش مقدمه، مرد بودن رزمندگان مفروض شده و تکلیف جهاد بر دوش مردان مسلمان نهاده شده است. شرط مرد بودن برای مقام رهبری در قسمت ولایت فقیه و اصل ۵، جامع‌الشرایط بودن وی برای زعامت مردم مسلمان که از آن جمله رجولیت وی است، تصریح شده است. اصل ۱۱۵، شرط رجولیت رئیس‌جمهور و با توجه به فصل مربوط به قوه قضاییه، رئیس قوه، باید از میان مردان و از مجتهدان عادل و آگاه به امور قضایی و مدیر و مدبر باشد. مستند به اصل ۱۶۳، از آنجا که «صفات و شرایط قاضی طبق موازین فقهی به‌وسیله قانون معین می‌شود»، قاضی نیز باید از میان مردان باشد. شایان ذکر است که اصل برابری حقوق شهروندان مذکور در اصل ۱۹ مربوط به حقوق بشر و نه حقوق شهروندی است. براساس مبنای ارائه‌شده، تمام تفاوت‌های مردان و زنان در نظام حقوقی ایران و اسلام موجه می‌نماید و اگر، جز این بود، غیرمنطقی و غیرعقلانی می‌نمود. تفاوت‌های حقوقی در حیطة مدنی و کیفری در ده‌ها مورد، براساس نظریه نسبیت در حقوق شهروندی توجیه می‌شود. هیچ‌گاه اشتراک زن و مرد در حیثیت اجتماعی و کرامت انسانی، یکسانی و تشابه آنها در حقوق شهروندی را در پی ندارد. در ضمن، رویکرد اساسی حاکمیت اسلامی در حقوق شهروندی، کیفی‌گرایی در حقوق و تکالیف است و نه کمیت‌محوری (جاوید، ۱۳۸۸: ۱۵۸ و ۱۵۹).

نتیجه

حقوقدانان در عصر حاضر معتقدند که کرامت انسانی، مبنای حقوق انسانی است. حتی فراتر از این، کرامت انسانی بستر اولیه و پایه نخستین هر نوع حق و تکلیف است. از این منظر ذاتی یا اکتسابی بودن کرامت، به‌مثابه سخت‌افزاری است که نرم‌افزار حقوق بشری و شهروندی بر آن نصب می‌شوند. این تمایز و تفکیک و لو به‌صورت ابتدایی و بسیط مدنظر مقنن اساسی جمهوری اسلامی هم بود. در روابط اجتماعی نیز حکومت‌های دموکراتیک، در جهت اعمال قوه حاکمیت و «به‌منظور تأمین، شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های عمومی و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی»، ناچار دست به تقيیدات و تحدید حق‌های بشری افراد می‌زنند. در این علقه سیاسی-حقوقی شهروندی، هر گونه تضییق و توسعه در مصادیق حقوق بشر به وضع حقوق شهروندی منجر می‌شود. به‌عبارتی دیگر، حقوق شهروندی همانا

اعمال حقوق بشر در یک جامعه خاص است. مهم‌ترین معیار اعطای حقوق شهروندی در این مقام، اصل وفاداری به حکومتی^۱ است که تضمین حقوق پایه انسانی و حقوق بشر را وظیفه اصلی خود بداند. در کنار این معیار اصلی، معیارهای بی‌شمار صحیحی که در راستای «سعادت جمعی» است، وجود دارد. حاکمیت مشروع، براساس این معیارها، به تخصیص حقوق بشر مبادرت می‌کند. همه این معیارها و این تخصیص بر مبنایی واحد استوار است که در پژوهش حاضر تحت عنوان کرامت اکتسابی و عنوان عام‌تر کرامت ارزشی معرفی شد.

حکومت دینی ایران نیز از قاعده مزبور مستثنا نیست. ضمن تأیید وجود ارزش‌های مشترک بشری، باید پذیرفت در هر جامعه‌ای از جمله جامعه‌ی ایران اسلامی، ارزش‌های مخصوصی وجود دارد. سعی بر این شد که در قانون اساسی، به‌منظور نشان دادن تفکیک و اسلوب مذکور بر دو معیار جنسیت و مذهب که مسائل چالشی‌اند، اصول مربوط به آن‌ها بررسی شود. نشان داده شد که مرز بین کرامت ذاتی و اکتسابی شهروندان ایران به‌خوبی در قانون اساسی مشخص است. شهروندان جامعه اسلامی ایران اعم از اهل کتاب، مسلمان و غیر آن همگی دارای کرامت ذاتی‌اند و به‌تبع این کرامت ذاتی، از حقوق طبیعی و پایه‌ای برخوردارند. قانون اساسی ایران، کرامت ذاتی برای همه انسان‌ها را از جمله در قالب حمایت از محرومان و مستضعفان جهان، مفروض قلمداد کرده است. قانون اساسی ایران همچون سایر قوانین اساسی کشورها بر ارزش شهروندان با توجه به معیارهای سعادت جمعی اسلامی-ایرانی از جمله اسلام، ایمان، انقلابی، عالم، مدیر، مدبر، عادل و غیر آنها تأکید کرده است.

برای بسیاری این چالش‌ها حل‌ناشدنی است. ولی براساس نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی، هیچ تعارض و تناقضی در این خصوص ملاحظه نمی‌شود، چراکه برتری‌های معنوی معطوف به سعادت اخروی است و تفاوت‌های حاکم بین افراد ناظر بر وضع مدنی و اجتماعی آنان است. پس نوع سلوک افراد در راستای حقوق عمومی و منافع عمومی سایر شهروندان، مبنای کرامت اکتسابی و در نتیجه، قرب و بعد حقوقی در جامعه اسلامی ایران می‌شود. در پایان باید گفت که در کشور ما، در مجموع، آگاهی شهروندان به حقوق و تکالیف شهروندی کم و میزان مشارکت و درگیری‌های مدنی که به تغییر و اصلاح حقوق شهروندی منجر می‌شود، در سطح پایین و در قالب مشارکت برخوردی و ارتباطی^۲ و درگیری‌های اعتراضی^۳ است، در صورتی که این واقعیت با اصول قانون اساسی سنخیت ندارد. بنابراین پیشنهاد می‌شود که در راستای فعال کردن سازوکارهای حقوق شهروندی و ارج نهادن به شهروندانی که از لحاظ قانون اساسی باید مورد احترام و ارج مضاعفی قرار گیرند، اصول آن از جمله اصل ۸ اجرایی شود.

1. Loyauté envers l'Etat

2. contact

3. protest

قانون اساسی در اصل ۸، قانون ارگانیک امر به معروف و نهی از منکر را پیش‌بینی می‌کند که از محسنات خاصه حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران است که به شناسایی شهروندان فعال منجر خواهد شد و جامعه پویای اسلامی را شاهد خواهیم بود که متأسفانه جزو اصول معطله است. چگونگی اجرایی کردن این اصل باید در پژوهش جداگانه‌ای تبیین شود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج‌البلاغه
۳. رساله حقوق امام سجاد(ع)
۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
۵. اعلامیه حقوق بشر و شهروندی ۱۷۸۹.
۶. افروغ، عماد (۱۳۸۷)، حقوق شهروندی انتشارات سوره مهر تهران.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، المکاسب المحرمه، نشر کنگره، ج سوم، چ اول.
۸. باربالت، جک (۱۳۸۳)، ترجمه جواد کارگزاری، نشریه حقوق اساسی، سال دوم، ش ۲، حقوق شهروندی.
۹. برایان ترنر (۱۳۸۶)، ترجمه جواد کارگزاری، مجله حقوقی دادگستری، سال دوم، ش ۵۸، مفهوم شهروندی.
۱۰. بندرچی، محمدرضا (۱۳۸۳)، «حقوق شهروندی در حقوق اساسی ایران»، نشریه دادرسی، سال هشتم ش ۴۶.
۱۱. رحمان پور، ماشاءالله، حاخام مشه زرگری، ترجمه تورات در سایت انجمن کلیمیان ایران به آدرس: http://www.iranjewish.com/Torah/F1_Bereshit.htm
۱۲. جاوید، محمدجواد (۱۳۹۱)، مرز نظری حقوق بشر و حقوق شهروندی در قرآن کریم، چکیده مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، معاونت حقوقی ریاست جمهوری.
۱۳. جاوید، محمدجواد (۱۳۸۸)، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چ اول.
۱۴. جعفری تبریزی (۱۳۷۰)، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی تهران، ش ۲۷.
۱۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، حقوق جهانی بشر، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، چ اول.
۱۶. جوادی، عبدالله (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، مرکز نشر اسرا، چ اول.
۱۷. جوادی، عبدالله (۱۳۸۴)، حق و تکلیف در اسلام، مرکز نشر اسرا، چ اول.

۱۸. حبیبزاده، محمدجعفر و اسمعیل رحیمی‌نژاد (۱۳۸۶)، «کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره، ۱۱ ش ۴.
۱۹. دشتی، تقی (۱۳۹۰)، حقوق بشر در ترازو؛ بررسی تطبیقی اسناد جهانی حقوق بشر با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، انتشارات کانون اندیشه جوان.
۲۰. راسخ، محمد (۱۳۸۱)، حق و مصلحت: مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، نشر طرح نو، چ اول.
۲۱. راسخ، محمد (۱۳۸۶)، «مدرنیت و حقوق دینی»، نامه حقوقی، ج ۳، ش ۲.
۲۲. ساعد، نادر (۱۳۸۳)، «تأملی بر ساختار قانونی حقوق بنیادین شهروندی با تأکید بر وجاهت آن در قانون اساسی، نشریه اطلاع‌رسانی حقوقی بهمن و اسفند، ش ۹.
۲۳. سیدی نیا، سید اکبر (۱۳۸۷)، کرامت انسانی و اقتصاد، مجله اقتصاد اسلامی، ش ۲۹.
۲۴. صادقی، محمود (۱۳۸۵)، کرامت انسانی مبنای منع همانندسازی انسان در اسناد بین‌المللی، پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی، سال اول، ش ۲ و ۳.
۲۵. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴)، ج اول، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، چ اول.
۲۶. الطباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، الجلد الثالث عشر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۷. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۵)، کرامت انسانی و خشونت در اسلام، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۳.
۲۸. عمید، حسن (۱۳۸۹)، انتشارات راه رشد، فرهنگ فارسی عمید ویراستار: عزیزالله علیزاده، چ اول.
۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی و محمد مهدی توکلی (۱۳۸۶)، «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق، ش ۴.
۳۰. فیض سید رضا (۱۳۹۰)، «کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی»، فصلنامه اخلاق زیستی، ش ۱.
۳۱. قاری سید فاطمی، محمد (۱۳۸۹)، حقوق بشر در جهان معاصر: جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها، دفتر دوم، چ دوم، شهر دانش.
۳۲. قاری سید فاطمی، محمد (۱۳۸۲)، حقوق بشر در جهان معاصر: درآمدی بر مباحث نظری مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، دفتر اول، انتشارات دانشگاه شهیدبهشتی.
۳۳. کلدی، علیرضا و پوردهناد، نگار (۱۳۹۱)، بررسی میزان آگاهی و نگرش دانشجویان نسبت به حقوق شهروندی در تهران، مطالعات شهری، سال دوم، ش ۴.
۳۴. گلن جانسون (۱۳۷۷)، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمدجعفر

- پوینده، نشر نی، چ اول.
۳۵. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۰)، نظریه حقوقی اسلام، انتشارات مؤسسه امام خمینی، چ دوم.
۳۶. مظفری، آیت (۱۳۸۰)، «پیامبر اکرم (ص) و کرامت انسان»، فصلنامه حصون، ش ۹.
۳۷. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر، ارغوان دانش، چ اول.
۳۸. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳)، رساله حقوق، انتشارات سرایی، چ چهارم.
۳۹. منوچهری، عباس و سید محمود نجاتی حسینی (۱۳۸۵)، نامه علوم اجتماعی، ش ۲۹، درآمدی بر نظریه شهروندی گفت‌وگویی در فلسفه سیاسی هابرماس.
۴۰. نوروزی، فیض‌الله و گل‌پرور، منا (۱۳۹۰)، بررسی میزان احساس برخورداری زنان از حقوق شهروندی و عوامل مؤثر بر آن، فصلنامه راهبرد، سال بیستم، ش ۵۹.
۴۱. ویژه، محمدرضا (۱۳۹۰)، مبانی نظری و ساختار دولت حقوقی انتشارات جنگل، چ اول.
42. Basic Law for the Federal Republic of Germany 1949
43. Beaujean, É , Dictionnaire de la langue française, Abrégé du Dictionnaire de É. Littré De L'académie Française, Éditions Universitaires ,1900, Belgique
44. Beyleveld, Deryck and Brownsword, Roger, Human Dignity, Human Rights, and Human Genetics, The Modern Law Review, Vol. ۶۱, No5, ۱۹۹۸ in www.jstor.org
45. Convention contre la torture et autres peines ou traitements Cruels, Inhumains ou Dégradants 1987
46. Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine Convention on Human Rights and Biomedicine
47. Fragnière, Gabriel, Citoyenneté, Nationalité, Identité, Centre des Jeunes Dirigeants d'Entreprise Futuroouest, 2003
48. John Rawls-A Theory of Justice_ Revised Edition-Belknap Press, Harvard University Press, cambridge, Massachusetts (1999)
49. Le site du CONSEIL D'ÉTAT ET LA JURIDICTION ADMINISTRATIVE: http://www.conseil-etat.fr/fr/presentation_desgrands_arrets/27-octobre-1995-commune_de_morsang_sur_orge.html
50. Miglietti, Sara, Amitié, harmonie et paix politique chez Aristote et Jean Bodin, Astérior, La première Théorie critique, no 7, juin 2010 P6
51. Ogien, Ruwen, Traducción de Manel Maní Viudes, Pensar la pornografía, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona (2005)
52. Pele, Antonio, "Understanding Human Dignity", Consolider-Ingenio, El Tiempo de los Derechos, Número: 20, 2010
53. Schulman, adam, Bioethics and the Question of human rights University of Notre Dame Press, 2009
54. Thomas Hobbes, Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill ,Oxford World's Classics, London (1998)
55. TÜRKİYE CUMHURİYETİ ANAYASASI 1982
56. United States Declaration of Independence 1776
57. Universal Declaration on Bioethics and Human Rights 2005

58. Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights 11 November 1997
59. WORLD MEDICAL ASSOCIATION DECLARATION OF HELSINKI, Ethical Principles for Medical Research Involving Human Subjects 2013