

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، پاییز ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۹

سازگاری مجازات با کرامت بشر

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۸

تاریخ تأیید: ۹۵/۸/۱۵

محمدحسین طالبی*

«حق» مفهومی فلسفی است که از مقایسه صاحب حق و هدف مطلوب یا مقصد متناسب انتزاع می‌شود؛ این مفهوم به معنای شایستگی است. انسان دارای دو نوع کرامت تکوینی و اکتسابی است، زیرا دارای کمالات تکوینی و اکتسابی است؛ به ازای مقدار کرامتی که هر انسان دارد حقوقی برای او ثابت می‌شود؛ ارتکاب جرم سبب از دست دادن مقداری کرامت می‌شود. بنابراین، مجازات انسان مجرم حتی در شدیدترین درجه (مجازات مرگ) با کرامت موجود در او منافات ندارد. بر اساس معارف اسلامی، مسئولیت تشخیص جرم و تعیین مجازات متناسب با آن بر عهده خدای متعال است.

واژگان کلیدی: حق، کرامت تکوینی، کرامت اکتسابی، جرم، مجازات.

مقدمه

در اولین ماده اعلامیه جهانی حقوق بشر بر این مطلب تصریح شده است که «همه انسان‌ها آزاد به دنیا آمده و با کرامت و حقوق مساوی متولد شده‌اند.»^۱ مقصود از کرامت احترام و عزت است. فراوان گفته می‌شود که چون بشر دارای کرامت ذاتی است، دارای ارزش بوده و، در نتیجه، دارای حقوق طبیعی است. به سخن دیگر، گروه بزرگی از فیلسوفان حقوق معتقدند معیاری که به دلیل آن هر انسان دارای حقوق طبیعی است کرامت ذاتی اوست. این کرامت ذاتی قداستی است که آدمی به سبب انسان بودنش نسبت به دیگر انواع حیوانات دارای آن است. چنین قداستی از نظر این دسته از فیلسوفان حقوق سبب وجود حق‌هایی برای انسان شده که به آنها حقوق بشر گفته می‌شود.

در مقابل، گروهی دیگر از فیلسوفان به مخالفت با نظریه گروه اول پرداخته، داشتن ویژگی‌های طبیعی را ملاک ارزش نمی‌دانند. پس، این دسته از اندیشمندان کرامت ذاتی را معیار حقوق طبیعی بشر نمی‌دانند؛ آنها ملاک‌های دیگری را توجیه‌کننده حقوق بشر معرفی می‌کنند: برخی از آنها، مانند هابز^۲ و لاک^۳ در قرن ۱۷ میلادی (Milne, 1968: 38,44) و نیز مانند طرفداران دکترین قانون طبیعی به‌ویژه فینیس^۴ در دوره معاصر (Finnis, 1980: 221)، قانون طبیعی را ملاک

-
1. All human beings are born free and equal in dignity and rights.
 2. Hobbes.
 3. Locke.
 4. Finnis.

حقوق طبیعی دانسته‌اند و گروهی دیگر، همانند گویرث^۱، در پایان قرن بیستم، حیثیت اخلاقی انسان را منشأ توجیه‌کننده حقوق طبیعی بشر می‌دانند (Gewirth, 1985: 235) و برخی از دانشمندان مسلمان کرامت اکتسابی را توجیه‌کننده حقوق بشر معرفی می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

هدف این نگارش افزون بر ارزیابی استدلال(های) گروه اول و گروه آخر در بحث از کرامت انسان، به‌عنوان مبنای انسان‌شناختی حقوق بشر، تبیین چند امر است:

۱. حقوق طبیعی موجودات، به‌ویژه انسان‌ها، مبتنی بر مقدار کرامت آنهاست؛
۲. مجازات انسان با کرامت او منافاتی ندارد؛
۳. مسئولیت تشخیص جرم و تعیین مجازات متناسب با آن بر عهده خدای متعال است.

در این راستا، ابتدا چگونگی ساخته‌شدن مفهوم حق را بیان می‌کنیم. در ادامه، عناصر سازنده آن را نشان می‌دهیم. پس از آن، معنای حق را بیان و رابطه حق و کرامت را بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه تقریر می‌کنیم. در ادامه، با تبیین سازگاری مجازات با کرامت صاحبان حق، در صدد حل چالش میان موافقان و مخالفان کرامت ذاتی بشر به‌عنوان دلیل موجه‌ساز حقوق بشر برمی‌آییم. در پایان، خدای متعال را به‌عنوان تنها مسئول تشخیص جرم و مقدار مجازات مجرم معرفی خواهیم کرد.

1. Gewirth.

۱. ساختار هستی‌شناسانه مفهوم حق

مفهوم حق در دانش فلسفه حق هم به صورت مصدر و هم به صورت اسم مصدر به کار می‌رود. صورت مصدری آن، یعنی حق داشتن، از نوعی رابطه میان صاحب حق و امری، که موضوع و متعلق حق است، حکایت می‌کند. حق در شاکله اسم مصدر همان موضوع حق است که صاحب حق دارای آن است. برای شناخت حق، نخست، آن را با نگاهی هستی‌شناسانه به چهارچوب وجودی محکمی مفهوم حق بررسی می‌کنیم تا معلوم شود ساختار وجودی مفهوم حق چه نوع ساختاری است.

برای اینکه بتوان ساختار وجودی مفهوم حق را بررسی کرد باید به دو پرسش زیر پاسخ داد:

پرسش اول. مفهوم حق به لحاظ منطقی چه نوع مفهومی است؟ آیا مفهومی جزئی است یا کلی؟

بر اساس قواعد علم منطق، اگر کاربری یک مفهوم بر بیش از یک مصداق محال باشد، آن مفهوم جزئی است (ساوی، بی‌تا: ۶۳؛ مظفر، ۱۹۱۰: ۵۹). پرواضح است که مفهوم حق در هر دو قالب معنایی‌اش (سیاق مصدری و اسم مصدری) مفهومی کلی است، نه جزئی، زیرا می‌تواند دارای مصداق‌های فراوان باشد. حقوق مختلفی که صاحبان حق دارند، مثل حق حیات، حق آزادی و حق امنیت، همگی مصادیق مختلف حق هستند. پس، حق، به اصطلاح منطق‌دانان، مفهومی کلی است، نه جزئی.

پرسش دوم. مفهوم حق به لحاظ فلسفی چه نوع مفهومی است؟ ماهوی

است، منطقی است یا فلسفی؟

در پاسخ به این پرسش، ابتدا، انواع مختلف مفاهیم کلی را در فلسفه بررسی می‌کنیم و، آنگاه، به تحلیل مفهوم حق می‌پردازیم با نگاه دقیق به محکی مفاهیم کلی می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱)

مفهوم کلی از دو حال خارج نیست:

الف. قابل حمل بر امور عینی (غیرذهنی) است، یعنی اتصاف آن خارجی است، چنان‌که مفهوم «انسان» که بر افراد خارج از ذهن، مثل حسن و فاطمه، اطلاق می‌گردد و نیز چنان‌که مفهوم «علت» که در مورد افراد خارج از ذهن، مثل آتش وقتی چیزی را می‌سوزاند، به کار می‌رود.

ب. تنها بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌شود، یعنی اتصاف آن ذهنی است، مانند مفهوم «نوع»^۱ که در ذهن، صفت ماهیت افراد هم‌نوع (متفقه الحقیقة) می‌شود. در چنین مفاهیمی، محکی مفهوم کلی همواره موجودی ذهنی است؛ چنین مفهومی یکی از عناوین موجود در علم منطقی است. به این دلیل، به این دسته از مفاهیم «مفاهیم منطقی» گفته می‌شود؛ مفاهیمی از قبیل مفهوم نوع، جنس، فصل، نقیض و عکس مفاهیم منطقی‌اند.

نوع اول مفاهیم، یعنی مفاهیمی که بر اشیای خارجی حمل می‌شود (صورت

۱. در علم منطقی به امثال مفهوم انسان که ماهیت افراد هم‌نوع، مانند حسن، فاطمه، مهدی و

زینب، را تشکیل می‌دهد «نوع» گفته می‌شود.

الف)، بر دو دسته است:

الف-۱. مفاهیمی که ذهن به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند، یعنی آن مفهوم انعکاس ذهنی مستقیم از یک واقعیت خارج از ذهن است. به بیان دیگر، ذهن ما در مواجهه با موجودات حقیقی، ماهیت‌های جوهری و عرضی آنها را مستقیماً - یعنی بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آنها - درک می‌کند. به این‌گونه مفاهیم مفاهیم ماهوی گفته می‌شود

همه ماهیت‌های ده‌گانه ارسطویی - مقوله جوهر و نه مقوله عرض - در این دسته از مفاهیم قرار دارند. برای نمونه، مفهوم «جسم» مفهومی ماهوی است که از موجودات مادی مثل آب و گیاه و حیوان انتزاع می‌شود. و مفهوم «کیفیت» مفهومی ماهوی است که از مصادیقی خاص مانند رنگ‌ها، شکل‌ها، زیبایی‌ها و نیکی‌ها به‌دست می‌آید.

الف-۲. گاهی یک مفهوم از نوعی مقایسه میان دو یا چند واقعیت خارج از ذهن به‌دست می‌آید. محکی چنین مفهومی از سنخ ماهیت (جوهری یا عرضی) نیست بلکه حقیقتی است که عقل آن را پس از مقایسه دو یا چند واقعیت خارجی کشف و انتزاع می‌کند. بنابراین، چنین مفاهیمی دارای منشأ انتزاع خارجی هستند. به این مفاهیم «مفاهیم فلسفی» گفته می‌شود.

برای نمونه، ذهن مفهوم «علیت» را از مقایسه دو امر واقعی انتزاع می‌کند که یکی از آنها به لحاظ وجودی به دیگری وابسته است. مثلاً، آتشی که در حال سوزاندن چوب است علت سوختن چوب به‌شمار می‌رود، زیرا سوختن چوب وابسته به وجود آتش است، که اگر آتش نباشد، آن چوب نمی‌سوزد. در این

مقایسه، میان آتش و سوختن چوب رابطه‌ای وجودی برقرار است که رابطه علیت نامیده می‌شود. در این رابطه، سوختن چوب متوقف بر وجود آتش است. به این دلیل، به آتش در این فرآیند «علت» و به سوختن چوب «معلول» گفته می‌شود، همچنان‌که رابطه میان آن دو «علیت» نام دارد.

کوتاه سخن آنکه مفاهیم فلسفی، مانند مفهوم علت، معلول و علیت، از مقایسه میان واقعیت‌های خارجی [که در مثال بالا آتش و سوختن چوب بود] به دست می‌آیند. محکی این مفاهیم ماهیت‌ها نیستند بلکه نحوه وجود حقایقی هستند که ذهن آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند.

تقریباً، همه مفاهیم کلی که در دانش‌های مربوط به حوزه علوم اجتماعی (اخلاق، حقوق، سیاست، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی و ...) به کار می‌روند از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند، یعنی هم واقعیتی خارج از ذهن دارند و هم از نوعی مقایسه فهمیده می‌شوند. (ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۹ و ۲۵-۲۶)

مفهوم «حق» نیز در گفتمان حقوق از این قاعده مستثنا نیست. این مفهوم، چه به صورت مصدری و چه در سیاق اسم مصدری، مفهومی فلسفی است. برای تبیین فلسفی بودن (نه منطقی بودن و نه ماهوی بودن) مفهوم حق، لازم است چگونگی ساخته شدن این مفهوم نزد عقل بررسی شود. از این راه می‌توان ارکان سازنده مفهوم حق را نیز شناسایی کرد.

۲. عناصر سازنده مفهوم حق

دانستیم مفهوم حق مفهومی فلسفی است. عقل این مفهوم را از نوعی مقایسه میان یک موجود و هدفی مطلوب یا مقصدی متناسب به دست می‌آورد؛ عقل انسان در فرآیند این مقایسه به آن موجود هدفدار، که به طور تکوینی (غیراختیاری) یا

تشریحی (اختیاری) در مسیر وصول به آن مقصد و هدف قرار دارد و دارای شایستگی رسیدن به آن است، «صاحب حق» می‌گوید و آن مقصد متناسب یا هدف مطلوب را «موضوع حق» می‌نامد.^۱

موضوع حق همان حق در سیاق اسم مصدر است. از رابطه میان صاحب حق و موضوع حق مفهوم حق داشتن (یعنی حق در شاکل مصدر) به دست می‌آید. برای نمونه، تکامل برای هر انسان هدفی مطلوب است. از این رو، او در زندگی خود با اختیار خویش به دنبال تکامل بیشتر است. عقل با سنجیدن انسان و هدفش به این واقعیت پی می‌برد که تکامل حق اصیل هر انسان یعنی هدف غایی اوست. بنابراین، هر آنچه که انسان را به آن حق اصیل می‌رساند حق تبعی انسان است. به این دلیل، اموری مانند حفظ و ادامه حیات، آزادی، تعلیم و تربیت نیز

۱. اگر صاحب حق موجودی غیرمختار باشد، عقل آن را با مقصد تکوینی‌اش که نهایت حرکت جوهری آن موجود متحرک غیرمختار است مقایسه می‌کند و مفهوم حق را در این رابطه به دست می‌آورد و به آن موجود نسبت می‌دهد. اما اگر آن موجود مختار باشد، عقل او را با هدف مطلوبش می‌سنجد و مفهوم حق را از رابطه میان آن دو انتزاع می‌کند. گفتنی است که هدف این موجود مختار باید مطلوب واقعی باشد، نه پنداری. مطلوب پنداری یعنی آن امری که به خیال فاعل، خیر و کمال شمرده می‌شود ولی خیر حقیقی نیست، یعنی برای او کمال حقیقی به همراه ندارد بلکه او خیال می‌کند که آن امر برایش کمال‌آور است. ناگفته نماند که موجودات مجرد از این اشتباه مصون‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۹۹-۱۰۰) مطلوب واقعی یا عین تجلی کمال صاحب حق است (مثل تجلی کمالات مجردات تام) و یا کسب کمال مفقود در او (مثل تکامل موجودات جسمانی). (ر.ک. همان، ج ۲: ۱۰۳-۱۰۴ و ۴۳۲-۴۳۴)

حقوق طبیعی (فطری) انسان هستند، چون این امور هدف مطلوب و متناسب هر انسانی هستند.^۱

بر اساس تحلیل بالا، عقل مفهوم حق را از مقایسه کردن دو امر می‌سازد و آن را بر مصادیق و نمونه‌های عینی، یعنی واقعیت‌های خارجی، اطلاق می‌کند. این دو امر عبارت‌اند از:

۱. موجود هدفمندی که در مسیر رسیدن به هدف مطلوب یا مقصد متناسب قرار دارد و سزاوار رسیدن به آن هدف یا مقصد است؛ اصطلاحاً، به آن موجود صاحب حق گفته می‌شود.
۲. هدف مطلوب یا مقصد متناسب با وجود صاحب حق که موضوع حق نام دارد.

بنابراین، ارکان پیدایش این مفهوم عبارت‌اند از مفهوم صاحب حق و مفهوم موضوع حق (هدف مطلوب صاحب حق یا مقصد متناسب با آن). هیچ مفهوم

۱. قید تناسب قیدی توضیحی است: وقتی هدفی با موجود کمال‌جو تناسب داشته باشد، آن هدف کمال مطلوب و واقعی (نه پنداری) برای آن موجود کمال‌جو شمرده می‌شود و این موجود سزاوار رسیدن به آن هدف خواهد بود. در این صورت، آن موجود حق دارد به آن هدف برسد. وگرنه، اگر چنین تناسبی در کار نباشد، آن هدف برای این موجود واقعاً مطلوب و کمال‌آور نیست. از این رو، آن موجود نسبت به آن هدف شایستگی و حقی ندارد. برای نمونه، بدن انسان به گونه‌ای آفریده نشده که بتواند پرواز کند. پس، پرواز هدفی متناسب با بدن انسان نیست و برای او کمالی به همراه ندارد. به این دلیل، انسان نسبت به پرواز طبیعی شایستگی و حقی ندارد.

دیگری عقلاً نمی‌تواند از عناصر تشکیل‌دهنده مفهوم حق باشد. براین اساس، نمی‌توان ادعا کرد میان حق و تکلیف تلازم مفهومی وجود دارد.

۳. چیستی معنای حق

واژه حق در حوزه گفتمان حق بیش از یک معنا ندارد. به بیان دیگر، واژه حق مشترک معنوی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۳-۲۴) دلیل این امر آن است که عنوان حق مقسم انواع گوناگون حق قرار می‌گیرد. در دانش منطق، ثابت شده است که مقسم باید در همه اقسام خود با یک معنای ثابت وجود داشته باشد. (یزدی، بی‌تا: ۴۶؛ مظفر، ۱۹۸۰: ۱۱۲) آن معنای ثابت چیست؟

نظریه‌های گوناگون در تعیین معنای حق هم در غرب و هم در جهان اسلام بیان شده است. حاصل مهم‌ترین این نظریه‌ها دو نظریه است: ۱. نظریه منفعت^۱ ۲. نظریه انتخاب (یا سلطنت).^۲

نظریه منفعت حق را به معنای سودی می‌داند که نصیب صاحب حق می‌شود. نظریه انتخاب - که در غرب، افزون بر این نام، به نام قدرت و اراده^۳ نیز خوانده می‌شود - همان نظریه سلطنت است، که برخی از فقیهان مسلمان نیز به آن اعتقاد دارند. در این نظریه، حق به معنای سلطه صاحب حق بر مکلف در استیفای حق است. هر دو نظریه دارای کاستی‌های گوناگون است (رک. طالبی، ۱۳۹۰) که در اینجا از بیان آنها صرف‌نظر و به نظریه مورد پذیرش درباره معنای حق بسنده می‌کنیم.

-
1. Benefit/Interest theory.
 2. Choice theory.
 3. Power/Will theory.

می توان گفت: واژه حق (غیرمقید) در گفتمان حق به معنای «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است. در این تعریف، مراد از «موجود» صاحب حق و مقصود از «چیز» متعلق حق است که گاهی داشتن یک صفت و گاهی انجام شدن، انجام دادن یا ترک کردن یک عمل است. همچنین، مصداق «چیز» در این تعریف می تواند هدف مطلوب صاحب حق یا مقصد متناسب با وجود آن یا مقدمات یکی از آن دو باشد. (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۲).

به نظر می رسد این تعریف از واژه حق هم جامع همه مصادیق حق است و هم موارد غیرمربوط به حق را از قلمرو حق خارج می کند. براساس این تعریف، همه صاحبان حق شایستگی و لیاقت داشتن موضوع و متعلق حق را دارند. فرقی نمی کند که صاحب حق مجرد باشد یا مادی، دارای حیات باشد یا بی جان، مختار باشد یا مجبور. همچنان که برترین موجود در جهان، یعنی خدا، برخلاف نظریه منفعت در غرب، می تواند دارای حق باشد، پست ترین موجود در جهان نیز می تواند شایستگی چیزی را داشته باشد. همچنان که موجود کامل مختار را می توان صاحب حق دانست، موجودات بی اختیار نیز، برخلاف نظریه قدرت/اراده در غرب (و برخلاف نظریه سلطنت در فقه اسلامی)، می توانند صاحب حق باشند. پس، لازمه لیاقت داشتن صاحب حق مختار بودن وی نیست. از این رو، علاوه بر کودکان و حیوانات، گیاهان و جمادات نیز دارای حق هستند.

همچنین، همه انواع حق داخل در این تعریف هستند. فرقی نمی کند این حقوق واجب الاستیفا باشند، یعنی اسقاط آنها جایز نباشد، مثل حق حیات بشر، یا اینکه جایز الاستیفا باشند، یعنی اسقاط آنها جایز باشد، مثل حق دریافت دستمزد. به بیان دیگر، حقیقت شایسته بودن هم با عدم سلطه صاحب حق بر حق

خویش، یعنی عدم جواز اسقاط حق، سازگاری دارد و هم با سلطه صاحب حق و جواز اسقاط حق. در واقع، شایستگی به منزله جنس برای حق‌های واجب الاستیفا و غیر واجب الاستیفا است.

بنابراین، همانند حقوق جایز الاستیفا، در ماهیت حقوق واجب الاستیفا نیز نوعی شایستگی و لیاقت برای صاحب حق در داشتن وصفی یا انجام دادن یا ترک کاری یا انجام شدن کاری برای او ملاحظه می‌گردد. مثلاً، وقتی می‌گوییم حق حیات یکی از حقوق لازم و واجب الاستیفای بشر است، به لیاقت و شایستگی او نسبت به داشتن حیاتی مادی اشاره کرده‌ایم که تا پایان عمر لازمه وجود جسمانی اوست.

کوتاه سخن اینکه وقتی گفته می‌شود کسی حقی دارد، به معنای آن است که او لایق است دارای وصفی باشد یا شایستگی دارد کاری برایش انجام شود یا کاری را انجام دهد یا عملی را ترک کند. در اینجا، لیاقت و شایستگی هم با وجوب عمل یا لزوم داشتن صفت و هم با عدم وجوب آن دو سازگار است، یعنی به منزله جنس وجوب و عدم وجوب تلقی می‌شود.

نکته قابل توجه این است که مفهوم شایستگی از تناسب میان فاعل، فعل و هدف غایی یا مقصد متناسب با وجودش به دست می‌آید، خواه فاعل، یعنی موجود صاحب حق، مختار باشد و خواه نباشد. اگر صاحب حق موجودی مختار - یعنی دارای اراده - باشد، هدف او علت غایی انجام فعل است. اما اگر صاحب حق موجودی مختار نباشد، چنانچه مقصد حرکتش متناسب با وجود او باشد، می‌توان وی را دارای حق دانست. توجه شود که مقصد حرکت در فاعل غیرمختار غایت فعل است، نه علت غایی آن.

۴. رابطه حق و کرامت

دانستیم حق همان شایستگی صاحب حق برای رسیدن به هدف مطلوب یا مقصد متناسب با وجود اوست. در این مقام، پرسش مهم دیگر آن است که چرا انسان‌ها دارای حقوق طبیعی هستند؟ به سخن دیگر، دلیل توجیه‌کننده حقوق بشر چیست؟ چه امری سبب شده است انسان‌ها این شایستگی‌ها را داشته باشند؟ پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده شده است. مشهورترین آنها این پاسخ است که وجود انسان دارای کرامت یعنی دارای عزت و احترام است. انسان به دلیل داشتن خصوصیات متمایزکننده او از دیگر انواع حیوانات، گیاهان یا جمادات دارای احترامی خاص نسبت به آنهاست. ویژگی‌هایی همانند داشتن عقل، توان سخن گفتن، اجتماعی بودن و دوراندیشی، اموری هستند که در دیگر انواع جانداران (حیوانات و گیاهان) یا بی‌جانان وجود ندارد. این ویژگی‌ها سبب بلندی مرتبه وجودی انسان از دیگر موجودات مادی شده است. بلندی مرتبه وجودی بشر نوعی شرافت را در نوع انسان به همراه دارد. چنین شرافتی - که همان کرامت، عزت یا احترام است - به انسان، از آن جهت که انسان است، شایستگی‌هایی طبیعی را داده که به آنها حقوق طبیعی می‌گوییم.

جک دانلی^۱ و گریگوری ولاستوس^۲ از دیگر پژوهندگان طرفدار این نظریه در غرب مشهورترند. دانلی می‌گوید: «حقوق بشر برای تأمین بهداشت و سلامت بشر نیست، بلکه ما برای حفظ کرامت بشر به آن نیازمندیم، برای داشتن

-
1. Jack Donnelly.
 2. Gregory Vlastos.

زندگی ای در شأن انسان، حیاتی که بدون وجود این حقوق لذتی در آن نیست.»
 (Donnelly, 1989: 17) وی نظریه خود را در باب کرامت ذاتی بشر «نظریه سازندل حقوق بشر»^۱ نامیده است. او همچنین اعتقاد دارد: کرامت و عزت شأن بشر حقوق بشر را تولید می‌کند، به طوری که انکار این حقوق مستلزم انکار انسانیت بشر است. بنابراین، تنها راه شناخت حقوق بشر آن است که ما به وسیله دانش انسان‌شناسی فلسفی، ذات‌دارای کرامت بشر را به‌خوبی شناسایی کنیم.
 (Donnelly, 1985: 31)

آن دسته از مسلمانانی که از نظریه کرامت ذاتی بشر حمایت می‌کنند، برای تحکیم رأی خویش، به آیه هفتاد سوره اسراء در قرآن کریم استناد می‌کنند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛ ما فرزندان آدم را احترام کردیم و آنها را در خشکی و دریا به پیش بردیم و روزی‌های پاکیزه به آنها عطا کردیم و آنها را بر بسیاری از آفریدگان برتری دادیم.» (فریمن، ۱۳۹۰: ۷۸ و ۱۱۶-۱۲۰ / طرازکوهی؛ ایازی، ۱۳۸۳: ۵۲؛ هاشم‌زاده هریسی، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۶؛ راسخ، ۱۳۸۸: ۳۱۵؛ هکی، ۱۳۸۹: ۴۶-۴۷)

مفسران قرآن کریم جملگی در تفسیر این آیه اتفاق نظر دارند که بزرگداشت انسان از راه اعطای ویژگی‌های منحصر به فردی است که خداوند در میان موجودات مادی فقط به انسان‌ها داده است. داشتن عقل، یعنی قوه اندیشه، سرآمد همه موهبت‌های طبیعی است که خدای متعال در آغاز آفرینش هر انسان به او

1. Constructivist theory of human rights.

عطا کرده است.

پیروان نظری کرامت ذاتی بشر بر این باورند: به دلیل آنکه داشتن عقل و برخی دیگر از نعمت‌های ربانی جزء جداناپذیر ذات همه آدمیان است، همه افراد انسان همواره به دلیل برخورداری از این موهبت‌های طبیعی دارای ارزش و کرامت ذاتی‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۱-۱۶۳) براین اساس، لازمه اعتقاد آنها به کرامت ذاتی امور زیر است:

اولاً، انسان بی کرامت، یعنی آدم بی ارزش، وجود خارجی ندارد. به تعبیر دیگر، همه افراد بشر صاحب کرامت‌اند.

ثانیاً، کرامت ذاتی در افراد کاهش یا افزایش نمی‌یابد.

ثالثاً، مقدار کرامت ذاتی انسان‌ها تقریباً به یک اندازه است، زیرا همه آدمیان در خصوصیت‌های طبیعی تقریباً همانند یکدیگر خلق شده‌اند.

حاصل آیه بالا آن است که خدای متعال به انسان امکاناتی عطا کرده که دیگر موجودات مادی فاقد آن امکانات‌اند. به این دلیل، خدا انسان را بر آن موجودات برتری داده است. بنابراین، انسان به دلیل چنین ظرفیت‌هایی که در ذاتش وجود دارد هم کرامت دارد و هم دارای حقوقی طبیعی به نام حقوق بشر است.

چنانچه کرامت ذاتی بشر معیار حقوق بشر باشد، همه حق‌های طبیعی برای همه افراد انسان با هر درجه‌ای از کمالات یا نقایص ثابت می‌شود. براین اساس، هرگونه مجازاتی که مخالف کرامت بشر باشد، ممنوع خواهد بود. برای نمونه، اعدام انسان مجرم امری برخلاف کرامت ذاتی او و ضایع‌کننده یکی از مهم‌ترین حقوق طبیعی بشر، یعنی حیات مادی او، است.

در مقابل، دانشمندانی که نظریه کرامت ذاتی را مردود می‌دانند ابهام مفهوم

کرامت و نامعین بودن نمونه‌های واقعی آن را کاستی این نظریه معرفی می‌کنند. برای نمونه، مایکل فریمن^۱ اعتقاد دارد مفهوم کرامت ذاتی مفهومی مبهم است که در مقام تشخیص مصادیق آن اختلاف زیادی پیش می‌آید. سؤال او این است: با وجود چه اموری کرامت و احترام انسان حفظ می‌شود؟ به بیان دیگر، انجام چه کارهایی سبب هتک حیثیت و بی‌احترامی انسان و از دست رفتن کرامت او می‌شود؟ (فریمن، ۱۳۹۰: ۱۴۵) ابهام در مفهوم و مصداق کرامت سبب شده است تا برخی از حقوق به عقیده بعضی از طرفداران نظریه کرامت ذاتی بشر در شمار حقوق بشر باشد، اما آن حق‌ها در نظر دیگر طرفداران این نظریه از مصادیق حقوق بشر نباشند.

در میان اندیشمندان مسلمان نیز، برخی مخالف نظریه کرامت بشر به‌عنوان دلیل موجه‌ساز حقوق بشر هستند. این افراد، افزون بر انتقادهایی که به این نظریه دارند، معنای کرامت را مبهم دانسته و مصادیق آن را زیر سؤال می‌برند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۱-۲۸۳). به اعتقاد این گروه از اندیشمندان، کرامت ذاتی انسان موجب اثبات حقوق نیست. (همان: ۲۹۵) آنها، با استفاده از برخی آیات قرآن، نوع دیگری از کرامت را مطرح می‌کنند که به‌هیچ‌وجه ذاتی وجود انسان نیست، بلکه انسان با انجام دادن کار نیک و کسب تقوا آن نوع احترام و عزت را به‌دست می‌آورد. این نوع کرامت به کرامت اکتسابی معروف است. (همان: ۲۸۸ و ۲۹۵) به عقیده این گروه، کرامت اکتسابی که از راه تقوا به‌دست می‌آید ملاک ارزشمندی

1. Micle Freeman.

انسان است، نه کرامت تکوینی که در نظریه پیشین مطرح بود. این گروه از دانشمندان مسلمان به آیه دیگری از قرآن در سوره حجرات استناد می‌کنند: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ... (حجرات: ۱۳)؛ به درستی که گرامی‌ترین شما نزد خداوند کسی است که تقوایش از دیگران بیشتر باشد.» مفهوم آیه این است که تقوا ملاک کرامت است. بنابراین، هرچه تقوا بیشتر باشد کرامت فزون‌تر می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۹۶) در مقابل، اگر کسی تقوا نداشته باشد، یعنی نتواند در برابر وسوسه‌های شیطان و هواهای نفسانی خود را کنترل کند، کرامت ندارد.

اگر کرامت اکتسابی و تقوا ملاک حقوق طبیعی بشر باشد، نه تنها مجازات شخص مجرم مخالف کرامت بشر نیست، زیرا شخص مجرم بی‌تقوا کرامت (اکتسابی) ندارد، بلکه حقوق بشر هم امری ذاتی و دائمی برای بشر نخواهد بود. بر این اساس، تا وقتی انسان‌ها با تقوا هستند، دارای کرامت بوده و صاحب حقوق بشر خواهند بود. اما وقتی آنها بی‌تقوا شوند، کرامت خود را نیز از دست داده و حقوق بشر را نیز از دست خواهند داد.

۵. سازگاری کرامت با مجازات

برای حل چالش میان موافقان و مخالفان کرامت ذاتی بشر، به‌عنوان دلیل موجه‌ساز حقوق بشر، لازم است به چند اصل فلسفی توجه شود:

اصل اول. وجود خیر است: یکی از اصول مسلم که در دانش فلسفه اسلامی به اثبات رسیده است، آن است که وجود خیر است (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۷۶)، به این معنا که وجود کمال است. بر اساس این اصل، هر موجودی که در جهان هستی وجود دارد دارای کمال است.

اصل دوم. وجود بر عدم شرافت دارد: این اصل که بر اصل اول مبتنی است می‌رساند که وجود بر عدم شرافت دارد (صدرالدین شیرازی، ب ۱۳۸۲: ۴۶۴)، زیرا - چنان‌که در اصل نخست گفته شد - «هستی» کمال بوده [و نیستی نقص است] و کمال [بر نقص] شرافت دارد. نتیجه می‌گیریم که هر موجود تا زمانی که موجود است نسبت به حالت عدمی که برایش تصور می‌شود شرافت، یعنی کرامت و احترام، دارد.

اصل سوم. وجود امری تشکیکی است: صدرالمآلهین از اصل تشکیکی بودن وجود نیز یاد می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الف ۱۳۸۲: ۴۲-۴۳) مراد از تشکیک در اینجا تشکیک طولی در میان موجودات است و معنای تشکیک طولی کثرتی است که مابه‌الاختلاف در آن به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد. به بیان دیگر، در میان موجودات، کثرت طولی وجود دارد. این تكثر به سبب اصل وجود است که در مراتب گوناگون با درجات مختلف صدق می‌کند. امر مشترک (مابه‌الاشتراک) در میان کثرت‌های وجودی خود وجود است و همچنین، امری (مابه‌الاختلاف) که سبب تمایز این کثرت‌ها می‌شود نیز مراتب شدت و ضعف وجود است. برخی از موجودات در کمال وجودی از برخی دیگر قوی‌تر هستند.

از انضمام این سه اصل فلسفی نتیجه می‌گیریم که کرامت موجود کامل بیش از کرامت موجود ناقص است. به بیان دیگر، به دنبال اصل تشکیک در وجود، اصل تشکیک در کمال و نیز اصل تشکیک در کرامت (شرافت و احترام) به دست می‌آید.

اصل چهارم. موجودات برای نیل به هدف مطلوب و متناسب خویش

صاحب حق‌اند: مفاد این اصل - که در فلسفه حق ثابت می‌شود - آن است که همه موجودات جهان برای رسیدن به هدف مطلوب یا مقصد متناسب خویش دارای حق هستند. (طالبی، ۱۳۹۲: ۱۷۷-۱۷۸)

با توجه به این چهار اصل فلسفی به دست می‌آید که هر موجود به اندازه درجه وجودی خود هم دارای احترام، یعنی کرامت، و هم دارای حق است. گفتنی است این حق و احترام تا زمانی ادامه دارد که آن موجود در مسیر آن هدف متعالی که برای آن خلق شده است قرار داشته باشد. به سخن دیگر، خدای متعال موجودات را با کمالی خاص برای رسیدن به هدفی متعالی یا مقصدی متناسب با وجودشان آفریده است؛ این وجود خاص تا زمانی که در مسیر آن هدف و مقصد قرار داشته باشد دارای کمال، احترام و حق است. اگر موجودی از آن مسیر اصلی تکامل منحرف شود، به اندازه انحرافش حقوقش را از دست می‌دهد، چون پیش از آن، کرامتش را به همان اندازه و کمالش را به همان مقدار از دست داده است.

برای نمونه، گیاهان، به دلیل آنکه دارای وجودند، دارای کمال بوده، نسبت به نیستی متصور آنها، در ظرف عدم، شرافت یعنی کرامت دارند. خدای متعال برای هر گیاه هدفی در آفرینش در نظر داشته است و بر اساس آن هدف، در وجود گیاهان، نفس نباتی دارنده قوا و ظرفیت‌هایی قرار داده است تا آنها در حرکت جوهری خود به طور طبیعی به مقصد آن حرکت برسند. این دسته از موجودات مادی، همانند دیگر موجودات، برای رسیدن به هدف متصور دارای حق طبیعی هستند. در دانش فلسفه حق، به این حقوق حق‌های طبیعی گیاهی (نباتی) گفته

می‌شود. بنابراین، گیاهان نیز چون دارای وجود و کمال‌اند، دارای احترام بوده، به‌هیچ‌وجه، نباید حقوق آنها را زیر پا گذاشت. از این‌رو، می‌توان گفت: دلیل موجه‌ساز این حقوق کرامتی است که هر گیاه در ذات خود دارای آن است و به دلیل این کرامت نمی‌توان حقوق آن را ضایع ساخت.

فرض کنیم درختی چند سال به‌طور متوالی دارای میوه بوده است. روشن است که در این سال‌ها کمالات نباتی در آن درخت به اندازه‌ی ممکن وجود داشته است. آن درخت به سبب وجود این کمالات نباتی دارای احترام بوده است و، به دلیل وجود این کرامت، حق‌هایی طبیعی برای این درخت وجود داشته است. البته، این حقوق با توجه به هدف میوه‌دهی‌ای بوده است که خدای متعال آن درخت را برای آن هدف خلق کرده است. رعایت کردن کرامت این درخت در گرو استیفای حقوق نباتی آن درخت است. حق تغذیه سالم از آب و مواد معدنی موجود در خاک، حق استفاده از نور خورشید، حق پیشگیری از آفات و دیگر حق‌هایی که برای آن درخت تصور می‌شود همگی حق‌های طبیعی آن درخت هستند. نادیده گرفتن هر یک از حق‌های طبیعی این درخت سبب می‌شود: اولاً، کرامت نباتی درخت زیر پا گذاشته شود و ثانیاً، درخت نتواند به کمال مطلوب، یعنی میوه‌دهی مناسب، برسد که به‌عنوان هدف آفرینش این درخت در نظر بوده است.

حال، فرض کنیم این درخت کار میوه‌دهی را پس از چند سال متوقف سازد. در این صورت، هدفی را که آن درخت برای آن کاشته شده بود به‌دست نمی‌آید. به این دلیل، از ارزش این درخت و نیز کرامت آن کاسته می‌شود. در نتیجه،

برخی از حق‌های طبیعی که آن درخت در صورت باردهی می‌داشت از بین می‌رود.

در این حالت، اگر علت توقف ثمردهی درخت آفتی باشد که به درخت وارد شده است، باغبان با سمپاشی به موقع درصدد رفع آفت برمی‌آید و دوباره درخت را آماده باروری می‌کند. در این صورت، چون قوای موجود در نفس نباتی درخت دوباره اصلاح می‌شوند، نقص وجود گیاهی به کمال تبدیل شده، کرامتش بازمی‌گردد و همه حق‌های طبیعی درخت دوباره به‌طور کامل برایش ثابت می‌شود و درخت در اثر استیفای آنها همانند سابق میوه می‌دهد. اما اگر علت توقف ثمردهی درخت اموری طبیعی مثل کبر سن درخت و از کارافتادگی برخی از قوای نباتی موجود در آن باشد، از دست باغبان کاری ساخته نیست. روشن است که در چنین حالتی درخت به هیچ‌روی به هدف باروری و سپس میوه‌دهی نمی‌رسد. در این صورت، این درخت کمالات یک درخت میوه‌دار را ندارد. بنابراین، احترام و ارزشی که پیش از این داشت دیگر ندارد. از این رو، این درخت حقوق طبیعی خود را از دست می‌دهد. منطقی است که وقتی باغبان از میوه‌دهی این درخت مأیوس شود، آن درخت را از ریشه بیرون آورد و به جای آن درختی جدید بکارد.

انسان نیز در حیات خویش، همانند آن درخت، دارای حقوق طبیعی است. آموزه قانون طبیعی اسلامی به ما می‌آموزد که انسان به دلیل ظرفیت‌های وجودی - یعنی امکانات طبیعی‌ای که خدای متعال در وجود او آفریده است - در راستای رسیدن به مقام انسان کامل، دارای حقوقی طبیعی است. امروزه، به حقوق طبیعی انسان حقوق بشر گفته می‌شود. تا زمانی که انسان در راستای آن هدف متعالی در

حال حرکت است، کرامت وجودی اش که در آغاز خلقت به همراه داشت، به طور کامل با خود دارد. بر این اساس، این انسان دارای همه انواع حقوق طبیعی است. اگر برخی از قوای درونی اش تغییر کند یا از بین برود، بدون تردید، مقداری از کرامت خود را از دست می دهد. بنابراین، چنین شخصی برخی از حقوق طبیعی خود را نیز از دست خواهد داد.

برای نمونه، اگر انسانی بر اثر بیماری یا حادثه طبیعی قدرت یادگیری خود را از دست بدهد، او دیگر نمی تواند مطالبی جدید بیاموزد. روشن است که این انسان به سبب آن بیماری یا حادثه حق یادگیری و تحصیل دانش را، که یکی از حقوق مسلم طبیعی هر بشر است، از دست می دهد. دلیل این امر آن است که او به سبب عارضه ای که در مغزش ایجاد شده است دیگر نمی تواند به مقام والای علمی برسد. بنابراین، مقداری از کمال وجودی اش کاسته می شود و، بر این اساس، مقداری از کرامتش را از دست می دهد و، در نتیجه، چنین شخصی حق آموختن را از دست می دهد. صرف هزینه های مالی، زمانی و نیروی انسانی برای آموزش علوم به چنین انسانی غیرمنطقی است. ناگفته نماند که در این حالت، دیگر حق های طبیعی این انسان بیمار باقی است، زیرا دیگر ظرفیت های طبیعی این انسان و نیز دیگر کمالات وجودی این شخص در راستای هدف والای مقام انسان کامل باقی است.

حال، اگر فرض کنیم چنین شخصی، افزون بر بیماری فراموشی، به دیوانگی نیز مبتلا شود، در این صورت، از کمالاتش بیشتر کاسته می شود، چون فاصله وجودی اش تا مقام انسان کامل بیشتر می شود. کرامت این شخص در چنین

حالتی نسبت به حالت پیشین فروکاسته، حقوق بیشتری را از دست می‌دهد. برای نمونه، او، افزون بر از دست دادن حق یادگیری، حق بودن در اجتماع را نیز از دست می‌دهد، چون رفتارهای چنین شخصی قابل پیش‌بینی نیست. ممکن است او در جامعه به دیگران آسیب بزند. همچنین، حضور او در جامعه و صدور اعمال نامناسب از او سبب هتک حرمت خودش و خانواده‌اش می‌گردد. روشن است که چنین شخصی، حقوق سیاسی‌اش - مانند حق رأی دادن - را از دست می‌دهد. همه این امور به این دلیل است که وی برخی از کمالات وجودی‌اش را از دست داده است و به دنبال آن، از کرامتش کاسته می‌شود.

نتیجه این بحث این است: همچنان‌که گفتیم، کرامت امری تشکیکی است. برخی از درجات کرامت تکوینی است، یعنی خدای متعال در ازای اعطای برخی از کمالات وجودی (طبیعی) به انسان کرامت می‌دهد. برای نمونه، خدا به انسان گوهر عقل را عطا فرموده است. داشتن عقل کمال وجودی برای انسان است. خدای متعال به این وسیله به انسان نسبت به دیگر انواع موجودات مادی کرامت بیشتری عطا کرده است. انسان به کمک عقل می‌تواند خود را به مقام والای انسان کامل برساند، در حالی که دیگر موجودات توانایی رسیدن به آن مقام والا را ندارند. این نوع از کرامت کرامت تکوینی است، زیرا انسان بدون اختیار به آن دست می‌یابد. البته، ممکن است گاهی برخی افراد به علت بروز برخی از مشکلات جسمی یا روحی مقداری از این کرامت را از دست بدهند.

در مقابل، نوع دیگری از کرامت نه تنها برای انسان بلکه برای هر موجود مکلف و مختار تصور می‌شود، که با اختیار و نیز تلاش خود آن را به دست می‌آورد. به این دلیل، این نوع از کرامت به کرامت اکتسابی معروف شده است.

خدای متعال به انسان دو نوع عقل عطا کرده است: ۱. عقل نظری که توانایی درک کلیات و یادگیری علوم نظری و اندیشه‌ورزی در آن علوم را دارد. ۲. عقل عملی که خوبی‌های و بدی‌ها را می‌شناسد و انسان را به انجام دادن کارهای خوب و اجتناب کردن از کارهای بد امر می‌کند. (طالبی/محمدحسین و علی، ۱۳۹۲: ۱۶۱) هر انسان به دلیل داشتن این دو نوع عقل دارای کرامت تکوینی است. حال، اگر انسان این دو نوع عقل را در مسیر رسیدن به هدف متعالی آفرینش انسان - یعنی رسیدن به مقام والای انسان کامل - به کار گیرد، خود را به خدا نزدیک‌تر کرده و، افزون بر کمالات تکوینی و کرامت تکوینی و حقوق طبیعی، به کمالات وجودی بیشتر و کرامت اکتسابی بیشتر و نیز حقوق طبیعی بیشتر دست می‌یابد.

همچنان‌که فقدان هر یک از ظرفیت‌های تکوینی موجودات به از دست دادن کمال وجودی آن موجود و، سپس، به کاسته شدن کرامت تکوینی‌اش و، در نتیجه، به فروکاستن حقوق طبیعی آن موجود می‌انجامد، همچنین، انحراف از مسیر تکامل انسانی در راستای رسیدن به مقام والای انسان کامل سبب می‌شود از کرامت اکتسابی انسان کاسته شود و، در نتیجه، حقوق طبیعی چنین انسانی تقلیل می‌یابد. برای نمونه، اگر انسانی دیگر انسان‌ها را در جامعه آزار و اذیت کند، بی‌تردید، او از مسیر مستقیم هدایت به سوی مقام انسان کامل منحرف شده است. روشن است که پیروی نکردن او از عقل عملی خداداد سبب بروز چنین مشکل روحی در او شده است. کرامت چنین شخصی از احترام کسی که در مسیر عبودیت خدای متعال به بندگان خدا آزار نمی‌رساند، بسی کمتر است. این

شخص، به دلیل آنکه کرامت کمتری دارد، بی‌شک، از دیگر اشخاص که بیش از او کرامت دارند حقوق طبیعی کمتری دارد. برای نمونه، چنین شخص مجرمی دارای آزادی جابجایی در جامعه نخواهد بود. با سلب حق آزادی حضورش در جامعه، امنیت دیگران تأمین می‌شود. برای درمان این شخص مجرم باید او را مجازات کرد. مجازات او آن است که مدتی در حبس بماند تا از بیماری ایجاد مزاحمت برای دیگران نجات یابد. از اینکه او حق آزادی حضور در جامعه را ندارد، پی می‌بریم که کرامت او کمتر از مقداری است که بتواند در جامعه بشری برای مدتی حضور داشته باشد. بنابراین، مجازات حبس مخالف کرامت او در حقوق دیگر، مثل حق خوردن و آشامیدن و حق مطالعه و یادگیری، نیست، بلکه مجازات حبس مخالف کرامت آزادی حضور شخص مجرم در جامعه است. فرض بر این است که این شخص به دلیل جرمی که مرتکب شده است دارای حق آزادی حضور در اجتماع نیست. بنابراین، دارای چنین کرامتی نیز نیست. نتیجه آنکه مجازات عادلانه انسان مجرم مخالف کرامت او نیست، چراکه شخص مجرم به مقداری که جرم مرتکب شده است، پیش از مجازات، از احترامش کاسته شده است.

گاه ممکن است انحراف شخص مجرم به دلیل جرمی که مرتکب شده است آنقدر زیاد باشد که برای حفظ جان دیگران از مرگ یا نجات آنها از فسادهای فکری یا اخلاقی که آن شخص در جامعه پدید می‌آورد یا برای نجات شخص مجرم از عذاب‌های بیشتر در جهان دیگر، لازم باشد حق حیات مادی از او سلب گردد. روشن است که کرامت چنین شخصی به دلیل جرمی که مرتکب شده به کلی از بین نمی‌رود ولی، بدون تردید، این مجرم - بنابر فرض پیش گفته -

دارای کرامت حیات مادی و براین اساس، دارای حق حیات نخواهد بود، هرچند برخی دیگر از حق‌های طبیعی، مثل حق مالکیت، حق تعلیم و تربیت و حق پرستش خدا از او سلب نمی‌شود.

۶. فلسفه مجازات در اسلام

از نظر دین اسلام، فلسفه مجازات مجرم چیست؟

کیفر مجرم به چند دلیل مورد توجه دین اسلام است:

اولاً، با اجرای مجازات، شخص مجرم درمان می‌شود: براساس معارف اسلامی، شخص مجرم با ارتکاب جرم از مسیر مستقیم هدایت [به سوی مقام انسان کامل] منحرف می‌شود؛ با انحراف مجرم از راه راست، او در مسیری قرار می‌گیرد که هرچه بیشتر در آن مسیر پیش رود زاویه انحرافش از مسیر هدایت بیشتر می‌شود. با بیشتر شدن انحراف، شقاوت شخص مجرم افزایش می‌یابد. اولین کسی که از این شقاوت آسیب می‌بیند خود مجرم است. تنها داروی شفابخش مجازات اسلامی است که شخص مجرم را شفا می‌دهد و او را به راه راست برمی‌گرداند یا از انحراف بیشتر او جلوگیری می‌کند و یا [اگر مجازات مرگ حق او باشد] او را از عذاب دردناک بیشتر در آخرت نجات می‌دهد.

ثانیاً، با اجرای کیفر مجرم، دیگر انسان‌ها در جامعه به امنیت می‌رسند. به سخن دیگر، شخص مجرم با تحمل مجازات اسلامی غالباً از کرده خود پشیمان می‌شود و از انجام جرم دوباره پرهیز می‌کند. در این صورت، حقوق انسان‌های دیگر در آن جامعه به دست او نقض نمی‌شود.

ثالثاً، مجازات مجرم سبب عبرت دیگران می‌شود و این امر از بروز ناامنی در جامعه و هرج و مرج در نظام اجتماعی جلوگیری می‌کند.

رابعاً، مجازات مجرم در بسیاری از موارد، به‌ویژه اگر مجازات مالی باشد، سبب جبران خسارت وارد شده بر کسی می‌شود که جرم و جنایت علیه او انجام شده است.

گفتنی است تشخیص مقدار انحراف یک مجرم از مسیر بندگی خدا در اثر ارتکاب جرم و نیز تعیین مجازات عادلانه در ازای آن به عهده‌ی خدای متعال است، چون او آفریننده‌ی موجودات است و از همه‌ی زوایای وجودی همه‌ی آنها با علم حضوری آگاهی دارد. فقط او مقدار کرامت‌های تکوینی و اکتسابی موجودات را و نیز مقدار بیماری انحراف هر مجرم را از مسیر تکامل می‌داند و بر اساس آن، می‌تواند مجازات مناسب را برای درمان بیماری انحراف شخص مجرم و بازگرداندن او به مسیر هدایت تجویز کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نگارش گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. حق هم‌سان وجود بوده و همواره با کمال همراه است.
۲. هر جا کمالی باشد، کرامت نیز وجود دارد.
۳. هر جا کرامت باشد، به همان اندازه برای موجود کریم حق نیز وجود دارد.
۴. مجازات مجرم با کرامت او منافات ندارد، زیرا شخص مجرم با ارتکاب جرم از مسیر هدایت منحرف می‌شود و مقداری از کرامت خود را از دست می‌دهد.
۵. فلسفه مجازات آن است که مجرم را به مسیر هدایت بازگرداند.
۶. فقط خدای متعال می‌تواند مقدار مجازات مجرم را براساس علمی که به انسان و شرایط وجودی او دارد تعیین کند.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴). *الهیات شفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه‌الله نجفی مرعشی.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۳). «مبانی حقوق بشر اسلامی»، در *حقوق بشر در جهان امروز*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ص ۵۱-۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
- راسخ، محمد (۱۳۸۸). «نظریه حق»، در *حقوق بشر در جهان معاصر*، کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران/ جمعی از نویسندگان، قم: آیین احمد، ص ۳۸۳-۴۱۷.
- ساوی، عمر بن سهلان (بی تا). *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تهران: شمس تبریزی.
- شریفی طرازکوهی (۱۳۹۰). «بنیان‌های نظری حقوق بشر»، در *حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)*، تهران: میزان، ص ۹۵-۱۲۰.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (الف ۱۳۸۲). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه [ج ۱]*، تصحیح و تعلیق علامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ب ۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه بر الهیات شفا [ج ۱]*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۰). «چالشی در مهم‌ترین نظریه‌های فلسفی غرب درباره معنای حق»، *نامه مفید (حقوق تطبیقی)*، ش ۸۱، ص ۱۲۲-۱۰۳.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۲). «واکاوی مفهوم حق به مثابه موضوع دانش فلسفه حق»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۷۴-۷۵، ص ۱۷۱-۱۸۹.
- طالبی، محمدحسین (۱۳۹۳). «طرحی نو در تبیین معنای حق [در دانش فلسفه حق] و تشخیص مصادیق آن»، *حکمت اسلامی*، ش ۲، ص ۱۲۷-۱۴۳.
- طالبی، محمدحسین و طالبی علی (۱۳۹۲). «ترادف علوم انسانی و علوم انسان‌ساز»، *معرفت فلسفی*، ش ۴۱، ص ۱۵۷-۱۷۸.
- فریمن، مایکل (۱۳۹۰). «مبانی فلسفی حقوق بشر»، *حقوق بشر (ارزش‌ها و واقعیت‌ها)*، ویرایش‌شده حسین شریفی طرازکوهی، تهران: نشر میزان، ص ۱۲۱-۱۵۵.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۷). *فلسفه اخلاق*، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۸۰). *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مظفر، محمدرضا (۱۹۸۰). *المنطق*، بیروت: دار التعارف.
- هاشم‌زاده هریسی، هاشم (۱۳۸۸). «اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر اسلام»، در *حقوق بشر در جهان معاصر*، کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران / جمعی از نویسندگان، قم: آیین احمد، ص ۶۱-۸۰.
- هکی، فرشید (۱۳۸۹). *حقوق بشر برای همه*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.
- یزدی، ملا عبد الله (بی تا). *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- Donnelly, Jack (1985). *The Concept of Human Rights*, London and Sydney: Croom Helm.
- Donnelly, Jack (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca: Cornell University Press.
- Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press.
- Gewirth, Allan (1985). "Why There Are Human Rights", *Social Theory and Practice* 11, pp. 235-48.
- Milne, A. J. M. (1968). *Freedom and Rights*, London: George Allen and Unwin; New York: Humanities Press.