

The Status of Dignity in Compiling the Law: An Investigation and Analysis with an Emphasis on Cases of Life Termination

Received: 2022-06-02

Accepted: 2022-08-10

Hamid Sotoudeh *

Mohammad Javad Tousi **



Vol.1/No.2/ autumn and winter 2022

This article explains the status of human dignity in jurisprudence and legal arguments. The purpose of this research is to examine the jurisprudential-legal status of dignity in the compilation of law. Thus, I have first discussed the relationship between dignity and law, and the status of human dignity in the process of deduction of jurisprudential rules using a descriptive-analytical method; and as an example, I have briefly discussed its application in the intentional termination of the life of human and fetus in the form of euthanasia and abortion. The result of this research is that Shi'a jurisprudence is text-oriented, not dignity-oriented, but God has observed human dignity and sanctity in the Divine decrees. Therefore, one can claim that when an issue is either a case of the "principle of bara'ah" or the "principle of dignity", the evidences on human dignity — as a primary principle — is prior to the evidences of the bara'ah principle; although the principle of dignity is valid as long as there is no contrary ijthadi reason. Considering the harmony of the Divine decrees and human sanctity and dignity, one can interpret the literal meaning of the evidences of

* Assistant Professor of Medical Sciences at Tehran University, Tehran, Iran (sotudeh.h@iums.ac.ir).

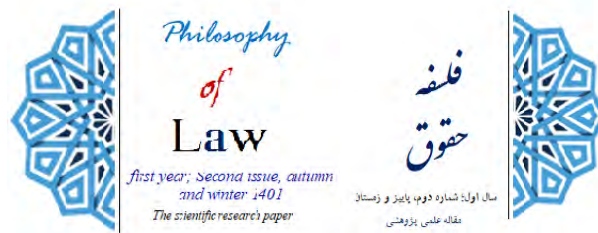
** Ph.D of Islamic Studies, Qom; and the editor-in-chief and producer of the 'Fiqh puya' (dynamic jurisprudence) program on Maarif Radio (jtoussi@gmail.com).

this principle similar to the literal meaning of other religious texts; for example, according to the implication of these evidences, the affirmative steps of intentional termination of life regarding abortion and euthanasia are not permitted.

Keywords: human dignity, inference, principle, right to live, abortion, euthanasia.



Abstracts



بررسی و تحلیل جایگاه کرامت در تدوین قانون؛ با تأکید بر مصادیق ختم حیات

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۰

حمید ستوده^۱

محمدجواد طوسی^۲

مقاله حاضر، به تبیین جایگاه کرامت انسانی در استدلال‌های فقهی و حقوقی می‌پردازد. هدف از این پژوهش، بررسی فقهی - حقوقی جایگاه کرامت در تدوین قانون است. بدین منظور، ابتدا با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی رابطه کرامت با حقوق و جایگاه کرامت انسان در فرایند استنباط احکام فقهی پرداخته شده و به‌عنوان نمونه، کاربرد آن در ختم

عامدانه حیات جنین و انسان در قالب سقط و اوتانازی به‌اختصار بحث شده است. یافته‌های این پژوهش، نشان می‌دهد فقه شیعه، نص‌محور است؛ نه کرامت‌محور؛ ولی در احکام الهی، حرمت و کرامت انسانی، مورد نظر شارع مقدس بوده است. از این رو، می‌توان ادعا کرد در دوران بین برائت و کرامت، ادله کرامت انسانی به‌عنوان یک اصل اولی، مقدم بر ادله برائت است؛ هرچند این اصل، مادامی معتبر خواهد بود که دلیل اجتهادی معتبری بر خلاف آن وجود نداشته باشد. از سوی دیگر، با توجه به همنوایی احکام الهی با رعایت حرمت و کرامت انسانی، می‌توان ظهور ادله این اصل را همانند ظهور سایر نصوص شرعی تلقی کرد و از باب نمونه، به اقتضای دلالت آن، اقدامات ایجابی ختم عمدی حیات در خصوص سقط جنین و اوتانازی را جایز ندانست.

۱. استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران، دانشکده پزشکی، گروه معارف اسلامی، تهران. و دانشگاه علوم پزشکی ایران، مرکز توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت (نویسنده مسئول) (sotudeh.h@iums.ac.ir).

۲. دانش‌آموخته دکترای معارف اسلامی قم و سردبیر و تهیه‌کننده برنامه فقه پویا در رادیو معارف (jtoussi@gmail.com).





کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، استنباط، اصل، حق حیات، سقط جنین، اوتانازی.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ارزش‌ها که از آن به «کرامت انسان»^۱ تعبیر می‌شود، مفهومی انسان‌شناسانه است که از جنبه‌های گوناگون به آن پرداخته شده است. به لحاظ حقوقی، کرامت انسان، دارای جایگاه ویژه‌ای است به طوری که اعلامیه جهانی حقوق بشر، و حقوق بشر نسل چهارم بر اساس آن تدوین شده است و به عنوان یک زیربنای اندیشه حقوق بشری تأکید شده و آن را اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان دانسته است. به رغم توجه روزافزون به مقوله کرامت انسانی و اقتضائات آن در اندیشه‌ها و نظام‌های حقوقی، اما در مباحث فقهی و تبیین جایگاه آن در فرآیند استنباط احکام کمتر توجه شده است. این مقاله می‌کوشد با مطالعه کرامت انسانی از منظر اسلامی و بررسی جایگاه آن در فرآیند استنباط فقهی، به عنوان نمونه، مقتضای آن را در سقط عمدی جنین و اوتانازی بررسی نماید و به این سوالات پاسخ دهد:

رابطه کرامت انسان با حقوق و تکالیف چگونه تبیین می‌شود؟ جایگاه کرامت انسان در فرآیند استنباط حکم فقهی چگونه است؟ آیا حکم فقهی عدم جواز سقط جنین و اوتانازی با کرامت انسانی سنخیت دارد یا خیر؟ به منظور بررسی فقهی سقط جنین و اوتانازی از منظر همگونی آن با کرامت انسانی ابتدا باید جایگاه کرامت در فقه مشخص گردد. از این رو، در بخش نخست این نوشتار، مقوله کرامت از منظر فقه و حقوق، بررسی می‌گردد و در گام بعد، تناسب آثار کرامت انسانی همانند حق حیات، با ادله حرمت سقط جنین و اوتانازی تبیین خواهد شد.

۱. کلیات

۱-۱. مفهوم‌شناسی کرامت

«کرامت» به معنای برخورداری از انواع مظاهر خیر و شرف و فضایل است و کریم، اسمی جامع است برای هر آنچه مورد ستایش واقع شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۵۱۰) تحلیل معنای لغوی کرامت نشان می‌دهد کرامت به معنای برتری و عزتی است که در خود شیء وجود دارد برخلاف عزت که نوعی از مفهوم استعلا و برتری نسبت به مرتبه پایین‌تر در آن لحاظ شده است. (مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۱۰، ص ۴۶)

۲-۱. اقسام کرامت

اندیشمندان اسلامی دو نوع کرامت برای انسان مطرح می‌کنند؛ نخست کرامتی که در خلقت انسان نهفته است و افعال انسان دخالتی در پیدایش آن نداشته بلکه کرامتی غیر اختیاری برای نوع بشر است (اسراء، آیه ۷۰) که از آن، به «کرامت ذاتی» یاد می‌شود و دیگری کرامتی اکتسابی که در پرتو حرکت در مسیر رشد و کمال انسان با ایمان به خداوند و عمل به دستورات او و از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی، حاصل می‌شود. این نوع کرامت، اختیاری است و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. (حجرات، آیه ۱۳)

۲. استنتاج حق از کرامت الهی انسان

همانطور که گفته شد در خوانش اسلامی از کرامت، دو نوع کرامت برای انسان مطرح است: کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی. بررسی فقهی این وصف انسانی و بیان چگونگی استنباط حق و تکلیف، مستلزم توجه به پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی اسلام، در تشخیص دقیق دیدگاه شارع مقدس در تبیین حد و مرز موضوع کرامت است؛ به طوری که گاه، اختلاف در آنها، موجب استنباط‌های متفاوتی خواهد شد.

از دیدگاه اسلامی، منشأ تمام حقوق انسان، خدای متعال است و اگر خداوند و رابطه انسان با خدا را در نظر بگیریم، به لحاظ استدلال عقلی هیچ گونه حقی را برای انسان بر انسان دیگر نمی‌توانیم اثبات کنیم «خداوند و حق او، اصل و اساس همه حقوق است و سایر حقوق متفرع بر این حق هستند.» (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۱، ص ۱۵۴)^۱ به این معنا که در کرامت ذاتی حیثیت انسانی که خداوند به بشر اعطاء نموده است و در کرامت اکتسابی، ارزشمندی که در پرتو بندگی خداوند حاصل می‌شود، منشأ برخورداری از حق و ثبوت تکلیف است. در این دیدگاه انسان مکلف به حفظ کرامت خویش است و حق انتخاب او محدود به موارد عدم نقض این کرامت خواهد بود. درحالی که طبق برخی مکاتب، کرامت ذاتی انسان به دلیل برخورداری از نیروی عقل و انتخاب آزاد و جنبه استقلال و خود مختاری او، برای انسان ثابت می‌شود. (حبیب‌زاده، فرج پور، ۱۳۹۵: ص ۱۱۵-۱۳۷)

توضیح آنکه کرامت انسان، به‌عنوان مفهومی انسان‌شناسانه بیانگر نوعی ویژگی در خلقت انسان است که خود می‌تواند منشأ حق برای بشر باشد؛ این وصف نشانگر استعدادی طبیعی



۱. «وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أُوجِبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَفَرَّعَ.»



است که سندی برای یک حق طبیعی به شمار می‌آید. (مطهری، ۱۳۷۴: ج ۱۹، ص ۱۵۸) از این رو، می‌توان کرامت ذاتی انسان را به یک «امتیاز تکوینی» و الهی ثابت برای بشر، تفسیر کرد و به اتکای آن، امتیازات اعتباری حقوقی را نیز برای وی اثبات کرد.

از سوی دیگر، کریمانه بودن خلقت انسان (اسراء، آیه ۷۰) مستلزم وضع قوانین کریمانه است؛ چرا که از یک سو، هماهنگی عالم تکوین و تشریع الهی یکی از مبانی اساسی و محکم در فقه و حقوق اسلامی است به این معنا که شارع حکیم هیچ‌گاه قانونی وضع نمی‌کند که با قوانین تکوینی حاکم بر هستی در تضاد و ناسازگار باشد (حقیقت‌پور، ۱۳۹۲: ص ۱۲۱) و از سوی دیگر، افعال در ذات خود یا حسن هستند یا قبیح؛ و شارع حکیم در جعل احکام برای افعال، این حسن و قبح را در متعلق احکام رعایت می‌کند؛ زیرا اگر قبیح را واجب و حسن را حرام کند، خود این تشریع، یک فعل قبیح عقلی خواهد بود و قبیح از حکیم صادر نمی‌شود؛ همانطور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطبه حجه الوداع فرمودند:

ای مردم! به خدا قسم، هیچ چیزی نیست که شما را به بهشت نزدیک و از آتش دور کند مگر آن که شما را به آن امر کردم؛ هیچ چیزی نیست که شما را به آتش نزدیک و از بهشت دور کند مگر آن که شما را از آن نهی کردم. (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۷۴)

در این روایت شریفه، خود عمل پیش از آن که امر و نهی به آن تعلق بگیرد، مقرب و مبعد دانسته شده است؛ یعنی حسن و قبح ذاتی آن‌ها از مصالح و مفاسدشان سرچشمه می‌گیرد و از این رو، دلالت بر تبعیت احکام در متعلقشان را دارد.

بنابراین، چون کرامت انسانی ذاتا حسن و دارای کیفیتی برتر و عالی در خلقت است، همه تعالیم حقوقی و اخلاقی باید با توجه به این اصل نظری و در سازگاری کامل با آن تنظیم شوند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ص ۱۶۲) از این رو، اهانت و بی‌حرمتی نسبت به هر انسانی بدون دلیل موجه، زیرمجموعه ظلم قرار می‌گیرد و قبیح است؛ همان‌طور که اگر حرمت و کرامت افراد بشر مصداقی از عدل باشد، حسن است.

از دیدگاه قرآن کریم نیز قانونگذاری دین بر پایه فطرت، و همنوا با خلقت و غایت انسانی است و از این رو، هیچ‌گاه تضاد و اختلاف در کتاب تشریع و تکوین رخ نمی‌دهد. (روم، آیه ۳۰)^۱

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ»؛ پس، تو مستقیم روی به جانب آیین پاک اسلام آور؛ درحالی که از همه کیش‌ها روی به خدا آری، و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است، پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد. این است آیین استوار حق.



از سوی دیگر، کرامت اکتسابی یا ارزشی انسان در قبال پاسداشت کرامت ذاتی‌ای است که خداوند متعال به انسان عنایت کرده است و برخاسته از تلاش انسان بر اساس ملاک تقرب در پیشگاه آفریدگار است؛ زیرا هر یک از رفتارهای اختیاری، پیامدهایی دارد که ممکن است در نیل به کمال، و کرامت اکتسابی و ارزشی انسان مؤثر باشد، و یا به عکس، مانع آن گردد. بنابراین، هرگاه بین رفتارهای اختیاری و نیل به کمال مطلوب (با توجه به آثار و پیامدهای آنها) رابطه ضرورت یا امتناع باشد، «باید» و «نباید» استنتاج می‌شود و این باید و نباید، بیانگر رابطه ضرورت بالقیاس (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ص ۲۴-۲۷)^۱ یا رابطه علی و معلولی بین انجام یک فعل و نتیجه آن (کمال یا انحطاط) خواهد بود. از این رو، مفاهیم و قضایای ارزشی، به عنوان سمبلی بر روابط عینی و حقیقی میان افعال اختیاری انسان و نتایج مترتب بر آنها (ثواب و عقاب) در نظر گرفته می‌شود و در واقع، آن روابط تکوینی (مصلح و مفاسد حقیقی اعمال)، پشتوانه این مفاهیم تشریعی و قراردادی می‌باشد؛ چه در غیر این صورت، سزاوار ستایش یا نکوهش نخواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۹)

۳. ویژگی‌های حق کرامت از منظر اسلامی

اولین نکته از ویژگی‌های حقوق مبتنی بر کرامت انسان در اندیشه اسلامی، آن است که این حقوق بیشتر «استنباطی» است، تا استنتاجی.^۲ (ر.ک: نکونام، ۱۳۸۶: ص ۲۶۳ و ۲۸۱-۲۸۶) پس، در دانش فقه، نیازی نیست که لزوماً با تکیه بر کرامت ذاتی انسان به تبیین حقوق و تکالیف او بپردازیم؛ بلکه اگر با شیوه اجتهادی صحیح و دقیق به کشف احکام شرعی اقدام شود، حتماً و منطقاً، این احکام، احکامی متناسب با کرامت الهی انسان خواهد بود؛ اگر چه انسان، نتواند کریمانه بودن آن را درک کند. بدین معنا که کرامت ذاتی، حقی خدادادی است که آفریدگار هستی در وجود انسان‌ها به ودیعت نهاده و همگان را از آن بهره‌مند ساخته است. این حق

۱. آیت‌الله مصباح حقیقت‌گزاره‌های اخلاقی را اخباری و بیانگر واقعیت خارجی می‌داند که همان روابط علی و معلولی میان افعال انسانی و نتایج است. از این رو، ایشان «باید» در اخلاق را ناظر به مفهومی از ضرورت می‌داند که در فلسفه از آن با عنوان ضرورت بالقیاس الی‌الغیر یاد می‌شود.

۲. مقصود از استنباط، استخراج حکم شرعی در خصوص موضوعات از ادله شرعی، به‌ویژه متون قرآن و حدیث است که نیازمند شناخت کامل ادله و شناخت کامل موضوع و تطبیق صحیح موضوعات بر ادله است؛ درحالی‌که مقصود از استنتاج، استخراج گزاره‌ای از دل یک یا چند گزاره دیگر است که مشروط به معتبر بودن مقدمات و ملازمه منطقی میان مقدمات و نتیجه آن است و می‌تواند به صورت استنتاج مباشر مانند: متناقض‌گیری، متداخل‌گیری، عکس مستوی‌گیری و... یا به صورت استنتاج غیرمباشر مانند قیاس منطقی، استقرا و... باشد.



آمیخته با حکم بوده و قابل سلب، اسقاط و انتقال نبوده و احدی را یارای تعدی و تجاوز به آن نیست، و لذا تفاوت انسان‌ها در برخورداری از کرامت الهی به میزان قرب آنها به خداوند و آن نیز به میزان اطاعت آنها از پروردگارشان بر می‌گردد به طوری که گاه آدمی با ارتکاب جرائم و معاصی آن را از خویشتن می‌زداید و سالبه به انتفای موضوع می‌گردد. به‌عنوان نمونه بنابر اصل کرامت ذاتی، تناسب بین جرم و جزا امری منطقی است، و این اصل، مانع تعدد جزاء، برای یک جرم، نه نفی جرم خواهد بود. به‌عنوان نمونه آیت الله منتظری در خصوص مجازات‌های تعزیری معتقدند از آنجا که هتک کرامت افراد مبعوض شارع است در مجازات‌ها باید به قدر متیقن اکتفا شود که در مصادیقی خلاصه می‌شود که کمتر ناقض کرامت باشند. بر این اساس، اگر نوع تعزیر یا شکل اجرای آن، موجب هتک کرامت انسانی باشد، دلیلی بر جواز آن وجود ندارد. (منتظری، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۱۵)

از منظر مبانی حقوق غربی، اصولاً حقوق و تکالیف ناشی از کرامت ذاتی انسان، حقوق و تکالیف «استنتاجی» است و به دلیل ابهام در مفهوم کرامت ذاتی انسان بر اساس مکاتب مختلف فکری، می‌تواند دارای نتایج مختلفی باشد، و حقوق و تکالیف متفاوتی بر اساس این اصل برای انسان تبیین و ترسیم گردد.

بنابراین، کرامت انسانی، با آموزه‌های فقهی همنواست و به انسان یاری می‌رساند تا در پرتو عمل به احکام الهی، کرامت بالقوه خود را به فعلیت برساند. در حقیقت، احکام متعالی فقه اسلامی، نه تنها به شکل ایجابی، دربرگیرنده احکامی است که کرامت انسانی را نتیجه می‌دهد، بلکه به شکل سلبی نیز احکام خاصی را برای کسانی وضع کرده است که در مسیر کرامت انسانی از قوه به فعل، دچار کژی و انحراف گردیده‌اند.

دوم آنکه کرامت ذاتی حالت مشکک ندارد اما کرامت اکتسابی، حالتی تشکیکی دارد؛ برای نمونه، افرادی که خود را به درجات بالای کرامت انسانی رسانده‌اند، همانند شخص معصوم، و در زمان غیبت، فقهای عظیم الشان، از نظر موازین فقهی، به جایگاه والایی در جامعه دست می‌یابند و می‌توانند منصب ولایت، رهبری و مرجعیت مردم را در امور دینی و دنیایی آنها احرار نمایند؛ اما از سوی دیگر، هرچه به مراتب نازل‌تر کرامت نزدیک شویم، حقوق ارزشی کمتری به آنها اختصاص می‌یابد؛ مثلاً، هرچند که فرد مسلمان فاسق، از برخی حقوق برخوردار است، اما به سبب تنزل مقام او در مسیر کرامت، از دیدگاه فقهی، شهادتش در قضاوت پذیرفته نیست (سبزواری: ج ۲، ص ۷۴۵) و اقتدا به او نیز جایز نخواهد بود.

همچنین، قرآن کریم، یک عبد مومن را از هر مشرکی با هر عنوان و مقامی بالاتر می‌داند و یک کنیز مومنه را از زنان شرافتمند مشرک بهتر می‌شمارد؛ اگرچه حسن آن زنان

مشرک به قدری باشد که اعجاب دیگران را برانگیزد. (بقره، آیه ۲۲۱) بنابراین، مرد و زن مومن هر چند کنیز و عبد باشند و دارای امتیازات اجتماعی چندانی نباشند، به طور مطلق از مرد و زن مشرک برترند، هر چند که آن مشرک صاحب ثروت و مقام و منزلت باشد و این امر به معنای آن است که انسان‌ها در امتیازات ناشی از کرامت دارای ارزش مساوی نیستند.

همچنین، از آنجاکه در مسیر کرامت الهی، کفار اهل کتاب، نسبت به کفار غیرکتابی مقدم هستند، دارای حقوق بیشتری نیز نسبت به آنان می‌باشند؛ و از این رو، شماری از فقها معتقدند که اهل کتاب برخلاف سایر کفار، طاهر محسوب می‌گردند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۸۰) و (وحید خراسانی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۱۰) البته، در این میان، کافر غیر حربی نیز، نسبت به کافر حربی ارجحیت دارد و اگر چه از کرامت الهی به دور است، ولی در جنبه سلبی به هیچ وجه حرمت انسانی او از بین نرفته است و هتک این حرمت نیز محکوم به نهی است؛ بنابراین، بر شخص مسلمان حرام است تا زمانی که شخص ذمی به جزیه و ادای آن معتقد باشد و آن را انکار نکند، آن ذمی را به قتل رساند. (نجفی، بی‌تا: ج ۴۲، ص ۱۵۴) یا درحالی که مطابق روایات، مجازات قذف‌کننده مسلمان حد است ولی مجازات قذف‌کننده شخص کافر تعزیر است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۱) این تفاوت، نشان‌دهنده آن است که از منظر اسلام، یک مسلمان از یک کافر کرامت و حرمت بیشتری دارد و لذا، اسلام حتی به تناسب شدت حرمت و کرامت افراد، برای تحقیر و توهین و افتراء به آنها، مجازات خاصی را تعیین نموده است و البته، از آنجاکه هتک کرامت افراد مبعوض شارع است در همین مجازات‌ها نیز باید به قدر متیقن اکتفا کرد و دلیلی بر تجاوز از آن وجود ندارد.

از سوی دیگر، به استناد کرامت ذاتی انسان، اگر همه انسان‌ها، حق اقامه دعوا برای گرفتن حق خویش را دارند، به معنای آن است که همه در این حق، و در برابر قانون مساوی هستند و نمی‌توان گفت هر کسی که تقوای بیشتری دارد، پس از منزلت اجتماعی و امتیاز و حقوق بیشتر در جامعه برخوردار باشد؛ یعنی ویژگی‌های شخصی افراد در احکام حقوقی، تأثیر چندانی ندارد و لذا، در جامعه اسلامی، با تقواترین انسان نیز با یک فرد معمولی اعم از مسلمان، کافر ذمی یا معاهد از نظر کرامت دارای حقوق یکسان است و همین‌طور در تمایز بین عرب و عجم، به اقتضای اصل کرامت، باید به حقوق و احکام یکسانی پای‌بند بود؛ حتی در برخی از مسائل فقهی نیز مانند وقف بر کفار یا وصیت به نفع کافر ذمی می‌توان به استناد کرامت انسانیت آنها و نه به استناد کفرشان، حکم به جواز کرد؛ به‌عنوان نمونه، شهید ثانی در مسئله وقف لابشرط بر اهل ذمه، به حکم جواز گراییده و در توجیه اجتهاد خویش می‌گوید:





«زیرا این کار حاجت ایشان را برآورده می‌کند و اینکه ایشان نیز از بندگان خدا و جزء همان بنی آدمی هستند که تکریم شده‌اند.» (عاملی، شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۱۸۰)^۱ صاحب ریاض و نیز مرحوم کاشف الغطاء با همین استدلال به جواز وقف بر کافر فتوا داده‌اند. (نجفی، کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ص ۶۲؛ طباطبایی، سید علی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۰، ص ۱۳۴) همچنین، شهید ثانی در توضیح جواز یا عدم وصیت به نفع کافر ذمی می‌نویسد: «ما نیز می‌پذیریم که اگر وصیت شخص برای کافر از آن جهت که کافر است صورت پذیرد چنین وصیتی باطل خواهد بود ولی اگر از آن جهت که او نیز دارای روح بوده و از اولاد آدمند که تکریم شده‌اند، در نظر گرفته شود، چنین وصیتی صحیح خواهد بود.» (عاملی، زین‌الدین بن علی، ۱۴۱۳ق: ج ۶، ص ۲۱۹)

سوم آنکه انسان مسلمان از آغاز ورود به جهان هستی تا پس از خروج از آن دارای کرامت است. به همین دلیل اسلام نه تنها برای جان مسلمانان، احترام قائل است، بلکه در فقه اسلامی، کالبد بی‌جان انسان هم پس از مرگ، مورد احترام واقع شده و برای شخص متوفی، حقی نسبت به آن منظور گردیده است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۱۹۷)

۴. جایگاه کرامت انسان در فرایند استنباط احکام فقهی

جایگاه‌شناسی کرامت انسان در فرایند استنباط، اقتضا دارد که ابتدا ادله اثبات کرامت بررسی شود و در ادامه به بررسی این ادله می‌پردازیم:

۱. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا.» (اسراء، آیه ۷۰)

این آیه، از مهم‌ترین ادله اثبات اصل کرامت است. برخی از مفسرین با این پیش فرض که تنها مومنین از صفت کرامت الهی برخوردارند و کفار از جانب خداوند تکریم نشده بلکه خوار و ذلیل هستند در مقام توجیه آیه شریفه برآمده و وجوه گوناگونی بیان کرده‌اند. بعضی آیه شریفه را از باب تغلیب کسانی که مورد تکریم خداوند هستند بر غیر آنان دانسته‌اند و برخی مراد از تکریم به شکل عام را برخورداری از نعمتهای دنیوی فراگیر می‌دانند مانند شکل ظاهری زیبای انسان، مسخر بودن اشیاء برای انسان و ارسال رسولان برای آنان و بعضی دیگر عمومیت تکریم نسبت به مومن و کافر را به معنی رفتار کریمانه خداوند با انسان می‌دانند یعنی با انسان مانند رفتاری که با کریمان انجام می‌دهند رفتار کردیم که در این صورت، تعبیر

۱. «إِذْ نَفَعَهُمْ مِنْ حَيْثُ الْحَاجَةِ، وَ أَتَاهُمْ عِبَادَ اللَّهِ، وَ مِنْ جَمَلَةِ بَنِي آدَمَ الْمَكْرَمِينَ.»



«کرمنا» اشاره به وجود صفتی در انسان ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۶۶۲) این، در صورتی است که آیه شریفه را در مقام بیان کرامت اکتسابی و ارزشی انسان بدانیم؛ اما مرحوم علامه طباطبایی (رحمه الله) آیه شریفه را شامل تمام انسان‌ها و ناظر به کرامت ذاتی می‌داند. استدلال ایشان ریشه در سیاق آیه دارد؛ زیرا با تأمل در سیاق آیات روشن می‌شود آیه در مقام امتنان بر انسان و عتاب او بر کفران است، پس از اثبات امتنانی بودن آیه و عتاب او بر کفران و نسیان پروردگار پس از برخورداری از انبوه نعمتهایی که از جانب خداوند برای انسان فراهم آمده، روشن می‌شود آیه شریفه تمام انسانها را شامل می‌شود و اختصاص به مومنین و افراد دارای فضیلت الهی و کرامت اکتسابی، ندارد زیرا عتاب در حق آنان معنی ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۳، ص ۱۵۵) علامه حلی (رحمه الله) معنای واژه «کرمنا» را اعطاء اسباب کرامت به انسان، می‌داند. (علامه حلی، ۱۴۰۹ق: ص ۳۴۶) طبق این معنا هم آیه تمام انسانها را شامل می‌شود.

۲. داستان معروف کشیده شدن خلخال از پای یک زن معاهد غیر مسلمان، که امیرالمؤمنین (علیه السلام)، درباره آن فرمودند که اگر فردی برای این حادثه تلخ از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ص ۳۵)

در این روایت انسانیت و کرامت آن زن و حفظ حرمت و جایگاه اجتماعی او موجب بیان چنین فرمایشی از امیر مؤمنان علیه السلام شده است و حتی اگر فرمایش امام معطوف به غیر دینی هم باشد باز منشأ آن حفظ حرمت و کرامت شهروندی است که در پناه حکومت اسلامی زندگی می‌کند.

۳. نامه تاریخی امیرالمؤمنین علیه السلام به کارگزار خود، مالک اشتر که در آن فرمودند: قلب خود را سرشار از مهر و عطوفت با مردم قرار ده و با آنها دوست و مهربان باش. مبادا چون جانوری درنده باشی که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته‌ای دیگر در آفرینش با تو همانندند. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ص ۳۶۷)

۴. در باب قذف روایاتی وجود دارد که حاکی از حرمت ناسزا گفتن حتی نسبت به کافران است؛ از جمله روایتی وارد شده است که امام صادق علیه السلام از برخی از اصحابشان پرسیدند که وضعیت بدهکارت (یا طلبکارت) چه شد؟ گفتم آن فرزند زن بدکاره را می‌گویید؟ در این هنگام، آن حضرت با تندی به من نگاه کردند. گفتم فدایت شوم او فردی مجوسی است و مادرش همان خواهرش می‌باشد. فرمود: آیا این طریقه در دین آنان نکاح صحیح نیست؟ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۰)

۵. روایاتی وارد شده است که دلالت بر مدارا با مردم می‌کند، بدون اینکه در آنها، دلالتی بر تفاوت بین مسلمان و غیر مسلمان داشته باشد. برخی از این روایات، مدارا کردن با مردم را



نصف ایمان دانسته است. این دسته از روایات، مدارا با همه مردم را ملاک قرار داده و از این جهت، تفصیلی بین مومن و کافر یا فاسق و عادل قرار نداده است. لذا، در روایتی آمده است که اگر یک یهودی با تو همنشین شد، همنشینی او را گرامی بدار. (همان: ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۸) توجه به این نکته، حایز اهمیت است که مدارا با مردم صرف نظر از مسلک و عقیده، آنها به معنای حفظ حرمت و جایگاه کرامت انسانی انسانها خواهد بود.

۶. حدیث نبوی معروف که می‌فرماید: «از مثله کردن پرهیزید حتی در مورد سگ وحشی.» (همان: ج ۴، ص ۳۶۳) این روایت نیز به دلالت اولویت، اهانت به هیچ انسانی را جایز نمی‌داند و خود بهترین دلیل بر حفظ کرامت انسانها خواهد بود.

۷. احادیثی مانند روایات تفویض امور مؤمن به او وارد شده است که خداوند اختیار مومن را به خودش واگذار کرده، مگر نسبت به ذلیل کردن خودش، که دیگر چنین اجازه‌ای را به او نداده است. (همان: ج ۵، ص ۶۴-۶۳) با توجه به اینکه تذلیل و خوار ساختن مومن منافات با حرمت او دارد، این روایت حفظ کرامت انسان حتی نسبت به خودش خواهد بود.

۸. روایاتی که تحقیر کردن مردم را، مذمت کرده است؛ مانند: سخن لقمان به فرزندش: «یا بُنِی! لَا تُحَقِّرَنَّ أَحَدًا بِخُلُقَانِ ثِيَابِهِ فَإِنَّ رَبَّكَ وَ رَبَّهُ وَاحِدٌ؛ فرزندم! فردی را که جامه کهنه در بر دارد تحقیر نکن؛ زیرا خدای تو و خدای او، یکی است.» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ج ۶۹، ص ۴۷) این روایت نیز تحقیر و اهانت هیچ انسانی را جایز نمی‌داند و خود، بهترین دلیل بر حفظ کرامت انسان‌ها خواهد بود.

۹. حضرت علی علیه السلام درباره حریت و کرامت انسان می‌فرمایند: «ای مردم! حضرت آدم علیه السلام نه بنده و نه کنیز به دنیا آورد؛ بلکه مردم همگی آزاد بوده و می‌توانند مستقلاً به زندگی خویش ادامه دهند.» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۸، ص ۶۹)

۱۰. امام صادق علیه السلام فرمودند: «برای مسلمان شایسته و سزاوار نیست که نسبت به یهودی، مجوسی و نصرانی در مورد چیزی که از آن بی اطلاع است، نسبت ناروا بزند. (نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۸، ص ۸۹)

به طور کلی، با نگاه مجموعی به همه آیات و روایاتی که دلالت بر کرامت انسان و حرمت هتک حرمت او دارد، روشن می‌شود که نوع انسان به طور عموم از هر نژاد و جامعه‌ای که باشد، و به طور کلی دارای هر خصوصیت طبیعی که باشد، محترم و از حقوق و مزایای انسانی برخوردار خواهد بود. این نکته، به ویژه از برخی آیات دیگر قرآن کریم نیز استفاده می‌شود. (ر.ک: ممتحنه، آیه ۸۰: حجرات، آیه ۱۱: انعام، آیه ۱۰۸)

۵. استنباط اصل کرامت انسانی و تقدم آن بر اصل براءت

همانطور که اشاره شد، اگر مفاد و مضمون روایاتی که درباره کرامت انسان ذکر گردیده، به صورت مجموعی در نظر گرفته شود، می توان از آن یک اصل شرعی به عنوان اصل حفظ کرامت انسانی را به طور کلی، استنباط کرد که انسان ها باید کرامت خود یکدیگر را حفظ کنند. بلکه برخی از فقها معتقدند ضرورتی ندارد برای اثبات اصل کرامت انسانی بدنبال عنوان معینی باشیم و بخواهیم برای اعتقاد به حرمت و کرامت بشر به آن استناد نماییم بلکه عدم وجود عنوانی متضاد با این سخن در ادله خاصه کافی است تا بشر را محترم بشماریم. (فضل الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۴، ص ۱۸۱) آیت الله مکارم شیرازی نیز در این باره می فرماید: «با توجه به کرامت، می توان برخی از احکام را بررسی کرد و با بررسی برخی احکام، حد و حدود کرامت را تعیین نمود.» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۳)

بنابراین، به اقتضای این اصل، هر انسانی تا زمانی که به سوء اختیار، حرمت خودش را زایل نکرده از کرامت انسانی برخوردار است و نباید آن را نقض نمود یا در معرض هتک حرمت قرار داد. البته به اقتضای ادله کرامت، نقض کرامت توسط خود فرد نیز ملازم با این معنا نیست که اصولاً چنین افرادی دیگر انسان تلقی نشوند و هر گونه رفتاری را بتوان با آنها انجام داد؛ زیرا این دیدگاه موجب تبعیض طبقاتی میان انسان ها خواهد بود که قطعاً با مقتضای دلالت ادله کرامت ذاتی انسان منافات خواهد داشت.

بنابراین، ادله اثبات کرامت انسانی، دلالت بر این دارد که انسان ها باید در روابط اجتماعی خویش، از رفتار کرامت ستیز در برخورد با دیگران، اجتناب کنند. از این رو، می توان کرامت را به عنوان یک اصل اولی و حتی وارد بر اصل براءت، تأسیس کرد؛ یعنی در فرض فقدان دلیل معتبر در میان ادله برای مشروعیت توهین و تحقیر انسان ها از یک سو، و نیز با توجه به وجود ادله فراوان بر عدم جواز تحقیر دیگران، ادله اصل شرعی کرامت به مثابه دلیل اجتهادی و با پشتوانه ادله قرآنی و روایی، در موارد شک، نسبت به ادله براءت به مثابه دلیل فقاهتی مقدم می شود؛ زیرا اصولیان در خصوص جایگاه اصل براءت معتقدند که به استناد حکم عقل (قبح عقاب بلا بیان)، اگر تکلیفی در واقع موجود باشد، ولی به مکلف واصل نشده باشد و از این رو، مکلف در مقام عمل با آن مخالفت نماید، شارع نمی تواند بر مخالفت او عقاب کند. (انصاری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۳۵) محقق نائینی (رحمه الله) بر عدم محرکیت تکلیف، مگر در ظرف وصول تأکید داشته و در مواردی که سبب تحرک وجود ندارد، عقاب بر ترک آن را قبیح می داند؛ زیرا تکالیف بسان سایر حقایق و واقعیات، علم به آنها - نه صرف وجود خارجی - سبب انفعال





در نفس خواهد بود. (خوبی، ۱۳۵۲: ج ۲، ص ۱۸۶) نتیجه آنکه مراد از «بیان» به معنای «بیانِ واصل» است؛ چه اگر تکلیف بیان نشده یا بیان شده ولی واصل نشده باشد، محرّکیت ندارد و با عدم محرّکیت، عقاب معنا نداشته، عقلاً قبیح است؛ زیرا تقویتِ محتمل و مطلوب، مستند به مکلف نیست و این مطلب، با رجوع به موالی عرفیه نیز به وضوح روشن می‌شود. اکنون با توجه به ادله اصل کرامت انسانی بیان بر این موضوع وجود دارد و در این فرض رجوع به اصل برائت مجرا نخواهد داشت؛ زیرا با بهره‌مندی از مجموع آیات و روایاتی که دلالت بر کرامت انسانی دارد چنین می‌نماید که به اقتضای مذاق شریعت، حرمت و کرامت انسان، به عنوان یک ضابطه و اصل مهم، مورد توجه و ملاحظه شارع مقدس است؛ به ویژه آنکه این اصل با تأکید شرع مقدس بر لزوم احتیاط در جان و مال و آبروی افراد نیز موافق و هم‌نواست. بنابراین، از نظر منطق اجتهادی، اصل بر حرمت داشتن افراد و عدم جواز هتک انسان‌ها است؛ یعنی هر انسانی پیوسته از کرامت الهی برخوردار است و حتی اصل اولی در احکام مربوط به انسان نیز مطابقت آنها با ارجمندی انسانیت است؛ و از این رو، مسلوب الحرمة بودن انسان و جواز هتک کرامت او، و میزان این هتک نیازمند دلیل خاص است؛ و انتقای موضوع کرامت نیز در این گونه موارد، مستند به سوء اختیار خود انسان خواهد بود؛ به عنوان نمونه، امام خمینی رحمته الله در باب موارد استثناء از حرمت غیبت و در خصوص متجاهر به فسق می‌فرماید:

غیبت متجاهر به فسق در همان موردی که تجاهر نموده جایز است نه در غیر آن...؛ و این روایات انصراف به همان مواردی دارد که علنی شده است؛ به اینکه گفته شود گویا جایز بودن غیبت فاسق معلول هتک آبروی خودش توسط خودش می‌باشد و در نتیجه وقتی او خودش حرمت خویش را هتک کند بر دیگران واجب نیست که از هتک حرمت او خودداری نمایند مگر اینکه فسق او پنهانی باشد و او خود، حرمت خویش را هتک نکند که در این صورت، فرد دیگری حق ندارد حرمت او را هتک کند. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۴۲۱)

در نتیجه، از نظر منطق اجتهادی، اصل بر حرمت داشتن افراد است؛ مگر آنکه دلیلی خاص بر جواز هتک آن وجود داشته باشد؛ یعنی این اصل، فقط در موارد مشکوک جاری خواهد بود؛ و در برابر هر دلیل معتبر فوقانی که برای عدم کرامت یک شخص به دلایل مختلف شرعی وجود داشته باشد، عقب نشینی می‌کند؛ مثلاً، به استناد کرامت انسان، نمی‌توان در برابر ادله‌ای که بر مهدور الدم بودن کافر حربی قائم شده است و یا ادله‌ای که تمایز حقوقی بین مسلمان و کافر را از نظر ارث، ازدواج، قصاص و غیره بیان می‌کند، ایستاد و

این تفاوت را انکار کرد؛ اما در تمایز بین عرب و عجم، به اقتضای اصل کرامت، باید به حقوق و احکام یکسانی پای بند بود.

۶. حق حیات، مهم‌ترین لازمه کرامت ذاتی و همنوایی آن با نصوص دینی

احترام به حق حیات انسان‌ها به‌عنوان مهم‌ترین حقوق انسانی محسوب می‌شود که خود اشخاص و دیگران مکلف به رعایت آن هستند؛ زیرا انسان در بین عالم طبیعت، اشرف موجودات زنده است و بدون ارزش‌گذاری برای جان و هستی انسان، موضوع کرامت و شرافت او مخدوش می‌شود و سایر حقوق انسان نیز، ارزش یا کاربردی ندارد؛ زیرا، حقوقی که برای هر انسانی وجود دارد، و هر کمالی که انسان باید به آن برسد وابسته به حیات و زندگی انسان است؛ یعنی کسی که می‌خواهد مدارج کرامت ارزشی و کمال انسانی را طی کرده به آخرین پله‌های تعالی، صعود کند باید حیات داشته باشد؛ همانطور که اگر کسی می‌خواهد از مواهب طبیعی و الهی در جهان بهره ببرد، باید زنده باشد.

بنابراین، کرامت انسانی مبدا و مبنای بسیاری از حقوق آدمی چون حق حیات است؛ به گونه‌ای که این حق، در قرآن کریم به مثابه بالاترین موهبت الهی تلقی شده که به انسان هدیه شده است: «كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ؛ شما مرده بودید. پس، خداوند زندگی‌تان بخشید.» (بقره، آیه ۲۸) در تلقی قرآن، زندگی انسان به قدری ارزش دارد که حیات او، مساوی با حیات همه انسان‌ها و مرگ او مساوی با مرگ همه آنهاست. قرآن کریم می‌فرماید: «هرکس انسانی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فساد در روی زمین بکشد همانند این است که همه مردم را کشته باشد و هرکس انسانی را حیات بخشد، مانند این است که به همه مردم حیات بخشیده باشد.» (مائده، آیه ۳۲) این آیه، کنایه از آن است که همه مردم دارای یک حقیقت انسانی و بهره‌مند از کرامت حیات هستند به طوری که یک نفر یا همه در آن حقیقت مساویند و هر که به انسانیتی که در یک فرد وجود دارد، سوء قصدی کند، همانا به انسانیتی که در همه انسان‌ها وجود دارد، سوء قصد نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۳۱۷)

در برخی از روایات نیز بر حفظ و حراست از حق حیات انسانی تأکید شده است. پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «همانا خون و آبرو و اموالتان، بر شما حرام است.» (قمی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۷۱) امیر مؤمنان علیه السلام در نامه به مالک اشتر، امنیت، حق حیات و آزادی همه افراد، حتی غیر مسلمانان را بزرگ‌ترین وظیفه حکومت اسلامی معین کرده است. آن حضرت پس از اینکه زیور آلات یک زن ذمی توسط مزدوران اموی در شهر «انبار» غارت شده بود، فرمودند:



«اگر انسانی از این غصه بمیرد، مورد ملامت و سرزنش نیست.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ص ۷۰)
از نظر اسلام، حق حیات برای همه افراد، اعم از مشرک، اهل کتاب و اهل هر دین، ثابت است و عدم ایمان مجوزی برای سلب این حق نیست و تا زمانی که دست به سلاح نبرند، باید با آنها به عدل و انصاف رفتار کرد. امیر مؤمنان (علیه السلام)، حق امنیت کفار را قبل و پس از جنگ به رسمیت شناخته شده، می‌فرماید:

با دشمن جنگ را آغاز نکنید تا آنها شروع کنند... و اگر به اذن خدا شکست خوردند و گریختند، هر کسی را که پشت کرده نکشید و آن را که قدرت دفاع ندارد آسیب نرسانید و مجروحان را به قتل نرسانید. زنان را با آزار دادن تحریک نکنید هرچند آبروی شما را بریزند یا امیران شما را دشنام دهند. (همان: ص ۳۷۳)

بنابراین، روشن می‌شود که حق حیات انسان‌ها که مهمترین لازمه کرامت ذاتی انسان است، در شریعت مقدس اسلامی نیز به قدری دارای ارزش و اهمیت است که جایگاه آن در میان آیات و روایات به خوبی منعکس شده است؛ زیرا اصولاً، انسان‌ها تنها در پرتو بهره‌مندی از مقتضیات کرامت ذاتی و به ویژه نعمت حیات است که می‌توانند امور دنیوی و اخروی خویش را با آسایش خاطر سامان دهند.

۷. کاربرد کرامت انسانی در سقط جنین و اوتانازی

همان‌طور که اشاره شد، حق حیات و زندگی، از اساسی‌ترین حقوق انسانی و ارزشمندترین هدیه الهی است که لازمه آن، کرامت ذاتی انسان است؛ یعنی کرامت و ارزش ذاتی انسان، همان شرافت و منزلت او در نظام هستی به نسبت دیگر موجودات است که بدون ارزش‌گذاری برای جان و هستی انسان، موضوع کرامت و شرافت او مخدوش می‌شود و سایر حقوق انسان نیز، ارزش یا کاربردی ندارد؛ زیرا، حقوقی که برای هر انسانی وجود دارد، و هر کمالی که انسان باید به آن برسد وابسته به حیات و زندگی انسان است؛ یعنی کسی که می‌خواهد مدارج کرامت ارزشی و کمال انسانی را طی کرده به آخرین پله‌های تعالی، صعود کند باید حیات داشته باشد؛ همان‌طور که اگر کسی می‌خواهد از مواهب طبیعی و الهی در جهان بهره ببرد، باید زنده باشد.

از سوی دیگر کرامت ذاتی و اکتسابی، مسؤولیت‌ها (تکالیف) و حقوقی را برای انسان می‌آورد که باید آن را انجام دهد و دیگران نیز حقوق وی را رعایت نمایند و از این‌رو، قوانین اجتماعی و حقوقی باید در راستای صیانت از کرامت انسانی باشد و با آفات و آسیب‌هایی که آن را تهدید می‌کند، برخورد نماید.

۷-۱. سقط جنین

از نظر ژنتیکی، جنین انسان یک واحد زنده مجزا بوده و انسان محسوب می‌شود و موفقیت عمل لقاح، به طور طبیعی به معنای شروع حیات در یک فرد جدید است. (مهرگان، ۱۳۸۸: ص ۴۵۴) بنابراین، رشد بیولوژیکی انسان، یک پروسه مستمر بوده و هیچ نقطه متمایزی در رشد جنین وجود ندارد که ناگهان جنین را تبدیل به یک شخص انسانی نماید. به عبارت دیگر هر يك از موجودات در مسیر تحولاتی که برای رسیدن به يك هویت سپری می‌کند، در هر حرکتی که به آن نقطه نزدیکتر شوند تعین و فعلیتش نیز بیشتر و کاملتر می‌گردد. بنابراین، آن مواد اولیه که در بیرون از ارگانیسم بدن مرد در جهان طبیعی وجود دارد تا نطفه و از نطفه به تکون انسانی در رحم زن، مسیرهای طولی و عرضی فراوانی دارد و هر اندازه که آن مواد به هویت نطفه نزدیکتر می‌شود انعطاف خود را در مسیرهای متعدد و متنوع دیگر از دست می‌دهد و با انعقاد نطفه، وی دارای هویتی مشخص و معین می‌گردد که از نظر طبیعی موقعیت مخصوص انسانی را پدید می‌آورد که دارای کرامت بوده و سلب حق حیات از او بدون دلیل موجه ممنوع و حرام است.

با نظر به منابع اسلامی نیز، روشن می‌شود که موجودیت انسان از زمان استقرار نطفه در رحم آغاز شده و رویان از همان مراحل اولیه رشد هم‌نوا با کرامت انسانی و حقوق ناشی از آن همانند حق حیات است. از مهم‌ترین ادله‌ای که بر حرمت سقط جنین حتی قبل از ولوج روح اقامه شده، روایات مستفیضه است. (مومن، ۱۴۱۵ق: ص ۷۱) برخی از این ادله به شرح زیر است:

۱. صحیحۃ رفاعه: رفاعۃ ابن موسی النخاس می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: کنیز را می‌خرم و گاهی به سبب فاسد شدن خون و یا وجود نوعی باد در داخل رحم، حیض نمی‌شود پس برای این امر دارو می‌خورم و از همان روز حیض می‌شود، آیا این کار جایز است؛ با آن که نمی‌دانم، آیا بند آمدن خون نشانه بارداری اوست و یا چیز دیگر؟ امام علیه السلام فرمودند: این کار را نکن؛ من عرض کردم مدت یک ماه است که وی حیض نشده و اگر این امر بر اثر بارداری باشد، بار او نطفه‌ای خواهد بود همانند نطفه مردی که عزل می‌کند. ایشان فرمودند: هرگاه نطفه در داخل رحم قرار گیرد به علقه تبدیل می‌شود. سپس به مضغه و آن گاه به هر چیز که خداوند بخواهد؛ و هرگاه نطفه در غیر رحم قرار گیرد از آن چیزی پدید نمی‌آید بنابراین، به او دارو ننوشان زمانی که یک ماه حیض نشود و ایامی که (معمولاً) در آن حیض می‌شده سپری گردد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۰۸)





در این روایت بین نطفه قبل از وقوع در رحم و نطفه پس از وقوع در رحم فرق قائل شده است و از نحوه پاسخ امام علیه السلام فهمیده می‌شود که نطفه پس از وقوع در رحم مبدأ نشوء آدمی است، و به سبب سوال سائل از جواز و نهی امام صراحت در این حرمت دارد که در صورت احتمال حمل، شرب دوا و اتلاف آن جایز نیست.

در اینجا مناسب است به این نکته اشاره شود که مورد روایت هر چند کنیز می‌باشد، ولی در تنظیری که راوی ذکر کرده «و إِنْما كان نطفة كنفطة الرجل الذي يعزل» و امام علیه السلام نیز آن را تقریر فرمودند، کلمه «الرجل» ذکر شده نه «المالك» و این، نشان می‌دهد که حکم مذکور در آن، در غیر مالك (یعنی شوهر) نیز جاری است. (ر.ک: زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۱۳۶۱)

۲. موثقه اسحاق بن عمار: او نقل کرده است به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: زنی از بارداری می‌ترسد پس دارو می‌نوشد تا آنچه در شکم دارد بیفکند [حکمش چیست]؟ فرمود: [نه این کار را انجام ندهد] پس عرض کردم: آن نطفه است، پس فرمودند: همانا اول چیزی که آفریده می‌شود نطفه است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ص ۵۷۱)

چنانچه ملاحظه می‌شود، در این روایت، امام علیه السلام اولین مرحله وجود انسانی را نطفه می‌دانند و با کلمه «لا» صراحتاً سقط جنین را حتی در این مرحله، حرام اعلام می‌کنند. همچنین، دسته‌ای دیگر از روایات معتبر وجود دارد که بر وجوب تأخیر سنگسار زن زناکار باردار تا هنگام وضع حمل دلالت دارند. از این روایات چنین فهمیده می‌شود که علت تأخیر در اجرای حد، لزوم حفظ حرمت زندگی جنین است، هر چند متعلق به شخص زانیه باشد. (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۱۰۸)

نتیجه آنکه در حرمت سقط جنین، تردیدی وجود ندارد؛ زیرا موجب هتک کرامت زیستی جنین احتمالی و تضییع حقوق او خواهد بود. بنابراین، نمی‌توان از بین بردن جنین انسانی را حتی پیش از وصول به هویت کامل انسانی، با از بین بردن يك ماده مستعد به حیات مطلق که حتی جانداران نیز دارا می‌باشند، مقایسه نمود. از این رو، محقق خویی در کتاب منهاج الصالحین فرموده است: «سقط جنین هر چند که در مرحله نطفه باشد، جایز نیست و با انجام این کار دیه واجب می‌گردد.» (خویی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۲۸۴)

به بیان دیگر چون سبب حیات انسانی شکل گرفته است، به همان میزان که حق حیات انسانی، محترم است، سبب آن نیز احترام دارد و از این رو، بایسته است تا پس از اینکه مقتضی حیات انسانی برای جنین شکل گرفت، مانع طبیعی بر سر راه تولد او به وجود نیاید. از این رو، از نظر فقهی، جنین، موجودی محترم است و سقط جنین از ابتدای مراحل بارداری و پیدایش

آن در رحم زن از نظر شرع حرام است؛ زیرا فقه به حیات و زندگی جنین و بذری که انسان از آن پدید می‌آید، اهمیتی فوق العاده داده است.

۲-۲. اوتانازی

اوتانازی با توجه به نوع اقدام یا فاعل آن قابل تقسیم به مستقیم (فعال) و غیرمستقیم (منفعل) است. اوتانازی مستقیم به مواردی اطلاق می‌شود که اقدام خاصی برای پایان دادن به زندگی بیمار صورت گیرد. اوتانازی غیرمستقیم به مواردی اطلاق می‌شود که درمان‌ها و یا دستگاه‌های حیاتی مراقبت از بیمار در شرایطی که هیچ کمکی به بهبود وضعیت بیمار نمی‌کند، کنار گذاشته می‌شوند. هر یک از دو قسم مذکور بر اساس توانایی و عدم توانایی بیمار در اظهار نظر، دارای دو صورت است: داوطلبانه، غیرداوطلبانه. (سلیمی، فتحی، ۱۳۹۲:

ص ۱۸؛ اسلامی‌تبار، الهی‌منش، ۱۳۸۶: ص ۱۲)

اگر با تفکر لیبرالی و بر مبنای آزادی و فردگرایی، به این موضوع نگاه کنیم، به نظر می‌رسد که خودکشی و آتانازی نباید جرم باشد؛ زیرا انسان خود مختار که آزادی او در انتخاب راه در همه طول زندگی، مورد پذیرش همگان است، چرا در لحظه مرگ نتواند این انتخاب را انجام دهد، به ویژه آنکه از دیدگاه این تفکر، زندگی بیولوژیکی، موضوع اخلاق واقعی نیست، بلکه این زندگی بیوگرافی است که از نظر اخلاقی مهم است؛ در حالی که بر مبنای کرامت ذاتی انسان و تقدس حیات انسانی در اسلام، حفظ حیات یک تکلیف است و نه یک حق؛ چرا که اسلام برای حیات، ارزشی ذاتی قائل است و هر عملی که به این ارزش لطمه وارد نماید، گویا به کل حیات به سان امری حقیقی لطمه وارد کرده است. از این رو، حیات حقیقتی کلی است و حیات انسان، با ارزش‌ترین درجه حیات است. حیات انسان، یک امانت الهی است و انسان مالک حیات خویش نیست تا خودکشی، امری خصوصی و صرفاً مربوط به افراد باشد و لذا، قتل هر انسانی مانند قتل همه انسان‌ها و احیای هر فردی، همانند احیای همه انسان‌ها تلقی شده است؛ پس خودکشی عملی است که علیه حقیقت کلی حیات محسوب می‌شود و هم مغایر با حیات مقدس انسان به عنوان موجودی کریم و منحصر به فرد است و از این رو، زندگی انسان، نباید به کالایی تبدیل شود که آدمی به میل خود با آن معامله کند و آن را مورد بی‌توجهی قرار بدهد تا، افراد مریض، کهنسال و عقب‌ماندگان ذهنی و... در معرض قتل قرار بگیرند، و این موضوع به امری نهادینه تبدیل شود؛ بلکه آنچه از فقه فهمیده می‌شود تاکید شدید قرآن و سنت بر حفظ حیات انسان است و لذا، چون آتانازی، به حیات یک انسان پایان می‌دهد، به هر دلیلی حتی اگر با اکراه، بخواهد انجام شود، حرام است و مشمول عموماًت و





اطلاقات حرمت قتل نفس می‌شود و هیچ تخصصی نیز برای خروج از آن (عمومات و اطلاعات) وجود ندارد، تا حرمت قتل برداشته شود و حتی صرف اذن مقتول نیز نمی‌تواند سبب تقیید اطلاعات و تخصیص عمومات شود (خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۴۲، ص ۱۴)؛ به‌طوری‌که اجازه قتل نفس او به پزشک، موجب زوال کرامت ارزشی او در نزد خداوند متعال خواهد شد و قطعاً در این وضعیت از آزمون الهی سربلند بیرون نیامده است؛ یعنی نباید صرفاً به رها شدن فرد بیمار از درد و رنج این دنیا، نظاره کرد؛ بلکه باید به این نکته نیز توجه کرد که رنج بیماری به مثابه آزمونی برای حیات آخرت است و چه بسا فرد بتواند با صبر بر ابتلائات در این دنیا، در جهان دیگر به درجه والاتری در نزد خداوند متعال برسد. به بیان دیگر، صرف داشتن نیست دلسوزانه یا رهایی از درد و رنج بیماری برای توجیه آن عمل، حجت نیست؛ یعنی حسن فاعلی به تنهایی برای انجام کار کافی نیست بلکه حسن فعلی هم لازم است.

بنابراین، از آنجاکه احترام به حق حیات انسان‌ها به مثابه مهم‌ترین حقوق انسانی و منبعث از کرامت ذاتی محسوب می‌شود و دیگران مکلف به رعایت آن هستند، هرگونه اقدام برای پایان دادن به زندگی بیمار، اقدامی علیه حرمت حیات بیمار و قبیح محسوب می‌گردد و از نظر اخلاقی و مذهبی مورد ملامت و سرزنش است؛ به ویژه آنکه پزشک در این زمینه، تعهد و وظیفه خاصی نیز بر عهده دارد. از این رو، مرحوم نجفی، در کتاب شریف خویش می‌نویسد: «کُلُّ مَنْ تَمَكَّنَ مِنْ خِلَاصِ انْصَانٍ مِنْ مَهْلَكَةٍ فَلَمْ يَفْعَلْ، أَثِمٌّ» هر کس بتواند انسانی را از هلاکت نجات بدهد، ولی چنین نکند، گناهکار است (نجفی، شیخ محمدحسن: ج ۴۲، ص ۱۵۳) تطبیق کلام ایشان در این مورد، آن است که چون عمل مداوا توسط طبیب، کاری واجب است، ترک آن برای مرگ زودرس بیمار، به معنای استناد قتل به تارک است و مسئولیت پزشک را به دنبال خواهد داشت.

نتیجه

از مجموع آنچه بیان شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

کرامت در اندیشه اسلامی، دارای دو معناست: ۱. کرامت ذاتی که کرامتی طبیعی است و همه انسان‌ها از آن برخوردارند و مربوط به استعدادهایی است که خداوند متعال در وجود انسان قرار داده است؛ ۲. کرامت اکتسابی که مربوط است به حرکت انسان در مسیر بندگی خداوند و میزان پرهیزکاری و اعمال نیک او. هر دو نوع کرامت، منشأ ایجاد حقوق و تکالیف می‌گردد. کرامت ذاتی انسان، موهبتی الهی بوده و منشأ پیدایش حقوق و تکالیفی می‌گردد.

حقّ حیات، مهم‌ترین لازمه کرامت انسان، مستلزم این است که به ناحق نتوان حیات را از دیگران سلب کرد و نیز انسان مالک خود نیست تا بتواند حیات را از خویشتن سلب کند؛ بلکه ملکف به حفظ حیات خویش است. پس از انعقاد نطفه، اقدام جهت از بین بردن آن، با کرامت ذاتی انسان در تقابل است؛ زیرا موجودیت انسان، فرآیندی مستمر است که از زمان انعقاد نطفه آغاز می‌شود و موفقیت عمل لقاح، به معنای شروع حیات در یک فرد جدید است. جواز اوتانازی (مرگ ترحمی) نیز با کرامت انسانی، ناسازگار است؛ زیرا در اوتانازی، داوطلبانه انتخاب مرگ و سلب حیات از خود، موجب زوال «کرامت ارزشی» در نزد خداوند متعال است و چه بسا فرد بتواند با صبر بر ابتلائات در این دنیا، در جهان دیگر به درجه والاتری در نزد خداوند متعال برسد. در اوتانازی غیرداوطلبانه نیز به موجب لزوم حفظ حیات انسانی که ظاهر ادله شرعی و هم‌نوا با لوازم کرامت انسانی است، هرگونه اقدام برای پایان دادن به زندگی بیمار، اقدامی علیه کرامت ذاتی بیمار محسوب می‌گردد.



منابع

الف. کتاب‌ها:

۱. قرآن کریم.
۲. امام علی (علیه السلام) (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه، چاپ اول، قم، مؤسسه نهج البلاغه.
۳. ابن منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
۴. اسلامی تبار، شهریار و الهی منش، محمدرضا (اسفند ۱۳۸۶). مسائل اخلاقی و حقوقی در قتل ترحم‌آمیز (اوتانازی)، مرگی آسان برای بیماران لاعلاج و کودکان ناقص الخلقة، چاپ اول، تهران، انتشارات مجد.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶ق). فرائد الأصول، قم، انتشارات اسلامی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). سلسله بحث‌های فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶). مجموعه آثار همایش بین‌المللی امام خمینی و قلمرو دین، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. حبیب‌زاده، توکل و فرج‌پور اصل مرندی، علی اصغر (۱۳۹۵). کرامت انسانی و ابتدای حقوق بشری و شهروندی مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر آن، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۶، ش ۱: ۱۱۵ - ۱۳۷.
۹. حرّ عاملی، محمد (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام).
۱۰. حقیقت‌پور، حسین (۱۳۹۲). کرامت انسان در فقه و حقوق اسلامی، همکاران علمی: محمدحسن حائری و احسان علی اکبری بابوکانی، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
۱۱. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۳۵۲). اجود التقریرات (تقریر درس اصول محمدحسین نائینی)، چاپ اول، قم، عرفان.
۱۲. ____ (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین، قم، نشر مدینة العلم.
۱۳. ____ (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخوئی، قم، مؤسسه احیای آثار الامام الخوئی.
۱۴. راسخ، محمد (۱۳۸۸). «جدال حیات: بررسی اجمالی نظریه‌های سقط جنین» در: سقط جنین، مجموعه مقالات سمینار میان‌رشته‌ای سقط جنین، بررسی سقط جنین از منظر: پزشکی، حقوقی، فقهی، اخلاقی - فلسفی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، جمعی از نویسندگان، تهران، انتشارات سمت.
۱۵. سبزواری، محمدباقر (بی‌تا). کفایة الأحکام، چاپ اول، اصفهان، انتشارات مهدوی، ج ۲.
۱۶. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز.
۱۷. شیخ صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۰۹ق). من لا یحضره الفقیه، مترجم: علی اکبر غفاری و محمدجواد صدر بلاغی، چاپ اول نشر صدوق.





۱۸. طباطبایی (حائری)، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸). ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام، چاپ اول، قم، معارف اسلامی.
۲۲. علامه حلی، جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۹ق). الألفین، قم، نشر هجرت.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۵). جامع المسائل، چاپ اول، قم، مطبوعاتی امیر.
۲۴. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). تفسیر من وحی القرآن، چاپ اول، بیروت، دار الملائک للطباعة.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دار الکتاب.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نظریه حقوقی اسلام، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمه الله).
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات.
۳۰. — (۱۳۷۰). آموزش فلسفه، چاپ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز الکتاب للترجمة والنشر.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا.
۳۳. منتظری، حسین علی (بی تا). رساله استفتانات، چاپ اول، قم، دفتر آیت الله منتظری.
۳۴. مهرگان (۱۳۸۸). «سقط جنین و حقوق بشر در آیین حقوق بین الملل» در: (سقط جنین، مجموعه مقالات سمینار میان رشته ای سقط جنین، بررسی سقط جنین از منظر: پزشکی، حقوقی، فقهی، اخلاقی - فلسفی، روان شناختی و جامعه شناختی)، جمعی از نویسندگان، تهران، انتشارات سمت.
۳۵. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمه، چاپ سوم، تهران، نشر آثار امام خمینی.
۳۶. مؤمن، محمد (۱۴۱۵ق). کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۷. نجفی، شیخ محمدحسن (بی تا). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چاپ هفتم، قم، دار احیاء التراث العربی.
۳۸. نجفی، کاشف الغطاء (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهه - کتاب الوقف، نجف اشرف، مؤسسة کاشف الغطاء.
۳۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۷ق). عوائد الايام فی بیان قواعد الأحکام ومهمات مسائل الحلال والحرام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۰. نکونام، جعفر (۱۳۸۶). روش تحقیق با تأکید بر علوم اسلامی، چاپ چهارم، قم، دانشگاه قم.
۴۱. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
۴۲. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۱ق). توضیح المسائل، چاپ اول، قم، مدرسه باقرالعلوم (علیه‌السلام).

ب. مقاله‌ها:

۱. سلیمی، انسیه و فتحی، محمدجواد (۱۳۹۲). «تحلیل حقوقی اوتانازی در لایحه قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۰». مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، دوره ششم، ش ۴: ۱۷ - ۲۸.

