



انجمن ایرانی حقوق بشر

نشریه علمی

پژوهشنامه حقوق کیفری



دانشگاه مودares

سال هفدهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۵، پیاپی ۳۴

صفحات مقاله: ۷-۳۱

مقاله پژوهشی

امکان سنجی نهادینه سازی حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی در پرتو قانون مردمان جان راولز

۱- محمد حسن مالدار*

پژوهشگر پسداکتری، گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

✉ maldar@modares.ac.ir

۲- محمدجعفر حبیب زاده

استاد گروه حقوق کیفری و جرم شناسی، دانشکده حقوق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۲

تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۷/۱۷

چکیده:

بی تردید امروزه حقوق بشر دیگر یک سند نمایی بدون ضمانت اجرا نیست، بلکه معیاری برای سنجش مشروعیت هر نظام سیاسی به شمار می رود. با این حال، ارزیابی قوانین کیفری جمهوری اسلامی نشان دهنده نقض گسترده این مبانی است. از این رو؛ یافتن راه برون رفت ضرورتی اجتناب ناپذیر است. در این مسیر، اندیشه جان راولز که مستقیم به حقوق بشر و جایگاه آن در نظم ملی و بین المللی پرداخته چارچوبی راهگشا است. از نگاه او، نهادینه سازی حقوق بشر تنها در دو نظام «لیبرال دموکراسی» و «سلسله مراتبی مقبول» ممکن است. بررسی ساختار جمهوری اسلامی نشان می دهد که این نظام نه لیبرال دموکراسی است و نه در وضعیت کنونی می توان آن را یک نظام سلسله مراتبی مقبول دانست. بدین دلیل که اصولی از قانون اساسی ساختاری را شکل داده اند که با پیش شرط های یک «جامعه مقبول و موجه» ناسازگار است. حتی با فرض بازنگری در قانون اساسی، اصول تغییرناپذیر ممانع اصلاحات بنیادین خواهند شد. بنابراین، تنها راه نظری اما دشوار، ارائه قرائتی نو از فقه و شریعت است؛ قرائتی حقوق بنیاد که ویژگی های چنین نظامی را بپذیرد و زمینه ساز نهادینه سازی حقوق بشر گردد. با وجود این، تحقق این امر بدون اراده سیاسی جدی ممکن نیست و این مسیر در نهایت منجر به فشار فزاینده بین المللی و افول اعتماد عمومی می گردد.

واژگان کلیدی: جان راولز، عدالت به مثابه انصاف، پلورالیسم معقول، جامعه سلسله مراتبی مشورتی موجه، نظام لیبرال دموکراسی.

مقدمه

سیاست کیفری هر حکومت، شاخصی روشن از میزان پایبندی آن به حقوق بشر است، زیرا این سیاست با کارکرد کنترل‌گرانه خود، به‌طور مستقیم بر حقوق بنیادین و آزادی‌های اساسی همه اشخاص اثر می‌گذارد و در سطح ملی و بین‌المللی در معرض ارزیابی قرار دارد. از این‌رو، هرچند حقوق بشر در عمل هم‌سنگ قوانین داخلی ضمانت‌اجرا ندارد، اما دولت‌ها ناگزیرند پایبندی خود به آن را دست‌کم در ظاهر نشان دهند (Mirmoosavi, 2021: 49-50). به همین دلیل، در سطح ملی در برخی کشورها دادگاه‌های ویژه حقوق بشر و در سطح قاره‌ای دیوان‌های اروپایی، آمریکایی و آفریقایی برای نظارت بر این پایبندی ایجاد شده است. بر این اساس، از نظر نگارندگان حقوق بشر امروز به‌مثابه گفتمانی مستقل، فراتر از چند اعلامیه و کنوانسیون مطرح است و قوانین داخلی نیز به‌سوی نهادهای سازشی آن حرکت می‌کنند (Jalali and Soodbar, 2020: 70).

با تمام این ارزش و اهمیت، ولی پذیرش این تحول برای حکومت‌های دارای ایدئولوژی‌های خاص، از جمله جمهوری اسلامی، دشوار است، چراکه مقررات کیفری این کشورها بر چارچوب هنجاری ویژه‌ای استوار است. برای نمونه، کیفرهای بدنی و سالب حیات (مندرج در باب حدود قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲)، امکان اجرای علنی مجازات (ماده ۴۹۹ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ با اصلاحات ۱۳۹۴)، تکلیف قاضی به رجوع به فقه در حدود غیرموضوعه (ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲) همگی با حقوق و اصول بنیادینی چون حیات، کرامت، شکنجه‌نشدن و کیفیت قانون در تعارض آشکار قرار دارند. نتیجه چنین رویکردی این است که امروزه در جمهوری اسلامی قوانین و مقررات با موازین و مبانی حقوق بشر در تعارض قرار دارد و عبور از این بحران نیازمند راه‌حل‌های اصلاحی جدی است. بنابراین و در همین راستا این پژوهش در پی پاسخ به سه پرسش است:

نخست؛ چه موانعی در برابر نهادهای سازشی حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی وجود دارد؟

دوم؛ چه راه‌حلهایی در این باره می‌توان پیشنهاد نمود؟

سوم؛ آیا به‌صورت بنیادین امکان کاربست حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی وجود دارد؟

پاسخ به پرسش‌های اخیر باتکیه بر اندیشه جان راولز بررسی می‌شود. انتخاب اندیشه جان راولز به‌عنوان چارچوب نظری این پژوهش بر چند مبنا استوار است:

نخست؛ او حقوق بشر را نه تعهدی نمادین در عرصه روابط بین‌الملل، بلکه «معیاری ضروری، گرچه ناکافی، برای آبرومندی نهادهای سیاسی و اجتماعی داخلی» تلقی می‌کند (Rawls, 2011: 117).

دوم؛ برداشت راولز از حقوق بشر، برخلاف رویکردهای سنتی که صرفاً اخلاقی، سیاسی یا فردگرایانه است، برداشتی رابطه‌ای و مبتنی بر همکاری اجتماعی می‌باشد. این دیدگاه نه تنها در سطح بین‌المللی بلکه در سیاست داخلی نیز قابل فهم است. بدین معنا که حقوق بشر را می‌توان سنگ زیرین همکاری اجتماعی در یک نظام داخلی و موضوعی مرتبط با حوزه عمومی و نه تنها خصوصی دانست (Müller, 2017: 73-74).

سوم؛ توجه به پلورالیسم (تکثرگرایی) یکی از مبانی اندیشه راولز است. به این ترتیب، نگاه او به حقوق بشر انعطاف‌پذیر و حساس به تفاوت‌ها است. همین ویژگی نظریه او را برای جوامعی با پیشینه‌های فرهنگی و دینی خاص، مانند کشورهای مسلمان، مناسب‌تر می‌سازد، زیرا راولز ناهمسانی‌ها و تفاوت‌های میان مردمان را یک واقعیت دانسته و آن‌ها را در نظریه خود به رسمیت می‌شناسد (Ivic, 2010: 237-238).

به‌باور نگارندگان نظریه راولز ظرفیت آن را دارد که هم‌زمان به دغدغه‌های جهانی و اقتضائات داخلی پاسخ دهد و چارچوبی مناسب برای تحلیل نسبت حقوق بشر و سیاست کیفری در جمهوری اسلامی فراهم آورد. بر این اساس، تحقیق حاضر در چهار بخش سامان یافته است. در بخش نخست، چارچوب نظری بحث بیان خواهد شد و نظریه «قانون مردمان»^۱ جان راولز که همان عدالت به‌مثابه انصاف در سطح بین‌الملل است، بازشکافی و تحلیل می‌گردد. در بخش دوم، موانع ساختاری، هنجاری و تفسیری در سیاست کیفری

۱. عبارت The Law of Peoples قانون ملل نیز ترجمه شده است.

جمهوری اسلامی شناسایی و بررسی می‌شود. سپس در بخش سوم، گام‌های اصلاحی لازم برای تحقق حقوق بشر در این ساختار، بر پایه نظریه قانون مردمان، استخراج و پیشنهاد خواهد شد. در نهایت، بخش چهارم به ارزیابی امکان تحقق حقوق بشر از چشم‌انداز نظریه راولز در نظام جمهوری اسلامی اختصاص می‌یابد.

۱. چارچوب نظری

مبنای نظری این پژوهش بر برداشت جان راولز از «عدالت به مثابه انصاف»^۱ در سطح بین‌المللی استوار است که او از آن با نام قانون مردمان یاد می‌کند. راولز در قانون مردمان به تفصیل از حقوق بشر سخن می‌گوید و بارها بر ضرورت توجه دولت‌ها به آن تأکید می‌ورزد. به نظر او، هر چند برداشت‌های متفاوتی از این حقوق وجود دارد، اما حقوق بشر عاملی برای کنترل دولت‌هاست، چراکه حدود و ثغور حاکمیت داخلی را مشخص کرده و محدودیت‌هایی برای آن وضع می‌کند. بر این اساس، حاکمیت‌ها نمی‌توانند هر آنچه را که می‌خواهند انجام دهند (Rawls, 2011: 40-41). در نگاه او، حقوق بشر شامل حقوقی همچون حق حیات، آزادی، مالکیت و برابری با ویژگی جهان‌شمولی است. بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را با برچسب‌هایی چون «غربی» یا «لیبرال» کنار گذاشت (Rawls, 2011: 99). به بیان دیگر، این حقوق نباید بر سنت‌های اخلاقی یا دینی خاصی بنا شوند یا برای تأییدشان به چنین سنت‌هایی متکی بود، زیرا این وابستگی مانع پذیرش جهانی آن‌ها می‌شود (Rawls, 2011: 103).

از نظر راولز، هر نظام قانونی با هر فلسفه سیاسی باید به گونه‌ای تنظیم شود که به حقوق بشر احترام گذارد و تکالیفی برای رعایت آن مقرر کند (Rawls, 2011: 101). اهمیت این حقوق در اندیشه او تا جایی است که نقض حقوق بشر نه تنها مشروعیت داخلی و «آبرومندی نهادهای سیاسی جامعه» و «نظم حقوقی آن‌ها» را مخدوش می‌کند، بلکه می‌تواند به تحریم‌های دیپلماتیک و اقتصادی و حتی روایی مداخله نظامی بینجامد. همچنان که در نگاه این متفکر «این حقوق حدود مرزی برای تکثرگرایی در بین مردمان مشخص می‌کند» (Rawls, 2011: 117). بر همین اساس، در منظومه فکری او حقوق بشر صرفاً آرمانی اخلاقی نیست، بلکه شرط لازم مشروعیت داخلی و پذیرش بین‌المللی هر نظام سیاسی به شمار می‌آید. حکومتی که نتواند حداقل‌های حقوق بشر را تضمین کند، از منظر راولز «ناموجه» و «نامشروع» است و در معرض واکنش جامعه جهانی قرار می‌گیرد. البته باید توجه داشت که راولز فهرست حقوق بشر را به حداقل‌ها محدود می‌کند؛ اما همین حداقل‌ها هم قابلیت پذیرش جهانی دارند، هم با اصل تساهل نسبت به جوامع غیرلیبرال سازگارند، هم همکاری اجتماعی را حفظ می‌کنند و در عین حال مانع مداخلات بین‌المللی غیرضروری می‌شوند و در نتیجه، خودمختاری و استقلال کشورها نیز پاس داشته می‌شود. بنابراین، حقوق بشر در نگاه او نه مجموعه‌ای کامل از حقوق لیبرال دموکراتیک، بلکه الزاماتی حداقلی برای تحقق عدالت است (Katzner, 2022: 98-100). به همین دلیل، حقوق بشر در اندیشه راولز به مثابه الزامات بنیادین عدالت تلقی می‌شوند؛ الزاماتی که با تمامی اخلاقیات سیاسی معقول، چه در جوامع لیبرال و چه در جوامع آبرومند غیرلیبرال، سازگارند. در واقع، حقوق بشر «زیرمجموعه‌ای ضروری» از حقوق اعضا است که در هر جامعه دست کم آبرومند به رسمیت شناخته شده و تضمین می‌گردد.

البته، نباید از یاد برد که با توجه به واقعیت تکثر معقول، نمی‌توان انتظار داشت که ایده حقوق بشر اجماع همه مردمان معقول را به دست آورد. بلکه از منظر راولز، سنت‌های معقول متکثر، هریک با ساختارهای پویا و الگوهای استدلال متفاوت قادرند با عقلانیت ویژه خود، مبنایی برای شکل‌گیری دیدگاهی مشترک درباره حقوق بشر فراهم سازند (Houshmand, 2010: 167). در همین نقطه مفهوم «تکثرگرایی معقول»^۲ اهمیت می‌یابد.

۱. نظریه عدالت به مثابه انصاف، برداشتی از عدالت است که با الهام از سنت قرارداد اجتماعی، اصول بنیادین جامعه را حاصل توافق فرضی میان افراد آزاد، عاقل و منفعت‌جو در وضعیتی برابر می‌داند. این اصول سامان‌دهنده سایر توافقات و تعیین‌کننده شکل‌های مشروع همکاری اجتماعی‌اند (Rawls, 2024: 51).

راولز توضیح می‌دهد که جوامع و فرهنگ‌های مختلف می‌توانند برداشت‌های متفاوتی از خیر و ارزش‌های اخلاقی داشته باشند، اما تا زمانی که این برداشت‌ها با اصول بنیادین حقوق بشر تعارض نداشته باشند، معقول و قابل‌پذیرش‌اند. برای نمونه، در حوزه آزادی مذهب، جامعه‌ای ممکن است بر ارزش‌های دینی خاصی تأکید کند و جامعه‌ای دیگر بر سنت‌های سکولار؛ اما هر دو تا زمانی که آزادی وجدان و حق انتخاب دین یا بی‌دینی را نقض نکنند، «معقول» تلقی می‌شوند. علاوه بر این، در زمینه حقوق زنان، تفاوت‌های فرهنگی در نقش‌های جنسیتی نباید به محرومیت زنان از حقوق و آزادی‌های اساسی‌شان همچون حق آموزش یا مشارکت سیاسی بینجامد، زیرا این حقوق از جمله حداقل‌های جهان‌شمول‌اند.

همچنین، در عرصه سیاست کیفری، برخی فرهنگ‌ها ممکن است مجازات‌های خاصی را مشروع بدانند، اما تکثرگرایی معقول ایجاب می‌کند که این تفاوت‌ها با معیارهای کرامت انسانی سنجیده شوند. برای مثال، مجازات‌هایی که منجر به تحقیر یا آسیب شدید جسمی می‌شوند، حتی اگر در سنت آن جامعه ریشه داشته باشند، نمی‌توانند توجیه‌گر نقض حقوق بشر باشند. بدین‌گونه، تفاوت‌های دینی و فرهنگی نه مانعی برای جهان‌شمولی حقوق بشر، بلکه بخشی از واقعیت اجتماعی‌اند که حقوق بشر حدود مرز آن‌ها را مشخص می‌کند (Houshmand, 2020b: 15–16). به نظر نگارندگان، راولز آگاهانه و با قصد نظری مشخص، این رویکرد را در قبال حقوق بشر اتخاذ کرده است. این رویکرد نه ناشی از غفلت، بلکه مبتنی بر راهبردی است که هدف آن ایجاد بیشترین امکان پذیرش جهانی و جلوگیری از بهانه‌جویی دولت‌ها در رد یا نادیده گرفتن حقوق بشر است. راولز با محدود کردن حقوق بشر به الزامات پایه‌ای کوشیده است که از یک سو راه هر گونه استناد به تفاوت‌های فرهنگی یا ایدئولوژیک برای نفی این حقوق را مسدود کند و از سوی دیگر، معیارهایی روشن برای مشروعیت داخلی و بین‌المللی دولت‌ها ارائه دهد. بدین ترتیب، نظریه او هم‌زمان دو آرمان را دنبال می‌کند: تضمین جهان‌شمولی حقوق بشر و پاسداشت تفاوت‌های انکارناپذیر میان مردمان؛ به گونه‌ای که هیچ نظام سیاسی نتواند با ادعای استقلال یا تفاوت فرهنگی از رعایت حداقل‌های عدالت شانه خالی کند. از این منظر می‌توان گفت حق شرط در پیوستن به اسناد بین‌المللی در چارچوب تکثرگرایی معقول راولز مشروعیت دارد. بنابراین، اگر یک دولت اسلامی هنگام پیوستن به کنوانسیون‌های بین‌المللی شرطی مبتنی بر آموزه‌های فقهی و شرعی بگذارد، این امر فی‌نفسه ناسازگار با نگاه راولز نیست. اما نکته اساسی این است که این شرط نباید به گونه‌ای باشد که هدف و کارکرد آن سند بین‌المللی را از بین ببرد یا با حقوق بشر بنیادین، مانند حق حیات، آزادی وجدان و برابری، در تعارض قرار گیرد. به عبارت دیگر، حق شرط تا زمانی معقول و قابل‌پذیرش است که در چارچوب حداقل‌های جهان‌شمول حقوق بشر باقی بماند و به ابزاری برای نقض آن‌ها تبدیل نشود. باین همه، حتی در این شرایط کاربست این موازین و مبانی در جمهوری اسلامی با چالش‌هایی روبه‌روست که در بخش بعدی به تفصیل بررسی خواهد شد.

۲. چالش‌های نهادینه‌سازی حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی

اینک باید مهم‌ترین چالش‌های پیش روی تحقق حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی شناسایی و بررسی شود تا روشن گردد که چرا این موضوع در عمل با دشواری‌های جدی روبه‌روست و چه عواملی مانع از همسویی کامل این نظام با استانداردهای بین‌المللی شده است.

۲.۱. ناهماهنگی قوانین داخلی با استانداردهای حقوق بشری

نخستین و شاید مهم‌ترین چالش، ناهماهنگی قوانین داخلی مادر با استانداردهای حقوق بشری است. دلیل آن هم روشن است، زیرا طبق اصل ۴ قانون اساسی، همه قوانین باید بر مبنای موازین اسلامی تدوین شوند. این اصل که در سراسر نظام تقنینی انعکاس یافته است، ورود دستاوردهای حقوق بشری به سیاست کیفری جمهوری اسلامی را دشوار می‌سازد. نتیجه اصل یادشده این است که قانون‌گذار نمی‌تواند مقرراتی ناسازگار با موازین اسلامی وضع کند. فراتر از این، هر چند طبق اصل ۹۶ قانون اساسی شرط تصویب قانون، صرفاً عدم مغایرت با شرع و قانون اساسی است و می‌توان به قرائت‌های غیرمشهور اسلامی استناد کرد (Soleimani, 2021a: 53)؛ اما رویه تفسیری شورای نگهبان خلاف متن قانون است. در این رابطه، طبق نظر این شورا «تشخیص مغایرت یا انطباق قوانین با موازین اسلامی، به‌طور نظر فتوایی، با فقهای شورای نگهبان است.» (Fathi and Koochi Esfahani, 2018: 168).

به کلام دیگر، گرچه براساس اصل ۹۶، ملاک «عدم مغایرت با اسلام» است، اما در مواردی که مفاهیم حقوق بشری در فقه موضوعیت ندارند و به طور طبیعی تعارضی نیز احراز نمی شود، امکان رد آن وجود دارد.

گذشته از این، حتی اگر مفاهیم حقوق بشری از موانع پیش گفته (اصل ۴، ۹۶ و رویه شورای نگهبان) بگذرند، برخی اصول دیگر همچنان مانع نهادینه سازی آن ها می شود. برای نمونه، طبق اصل ۱۶۷ در نبود حکم صریح، قاضی موظف به رجوع به منابع معتبر فقهی یا فتاواست که طبق نظر برخی نویسندگان دامنه آن امور کیفری را هم شامل می شود (Hajidehabadi, 2016: 285-286). این اصل که با موازین و مبانی حقوق بشری از جمله اصل قانونی بودن حقوق کیفری و اصل کیفیت قانون در تعارض قرار دارد، ممکن است در نهایت به صدور احکام ضد حقوق بشری منجر شود. نمونه بارز آن، ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ است که طبق آن قاضی در حدود غیر موضوعه مانند ارتداد باید براساس اصل ۱۶۷ عمل کند (Soleimani, 2021b: 322). در اینجا حتی اگر آزادی عقیده به عنوان یک حق بشری شناخته شده باشد، اما این ارجاع به مبانی فقهی می تواند موجب نقض این حق و صدور کیفر اعدام برای فرد گردد. در نتیجه، این ناهماهنگی میان متون داخلی و بین المللی، مانعی بنیادین برای نهادینه سازی ایجاد می کند. این مانع نه ناشی از ضعف اجرایی یا مقاومت اجتماعی، بلکه ریشه در ساختار هنجاری و سلسله مراتب منابع حقوقی کشور دارد.

۲.۲. تعهدات بین المللی مشروط یا محدود

دومین چالش در اجرای کامل استانداردهای حقوق بشر، به نحوه پیوستن جمهوری اسلامی به اسناد بین المللی بازمی گردد. گرچه حق شرط در حقوق بین الملل سازکاری پذیرفته شده و رایج در فرایند الحاق به معاهدات است، اما در عمل این ابزار می تواند با قوانین تفسیری محدودکننده همراه شود و همین امر اجرای کامل تعهدات را با چالش جدی مواجه سازد. به همین دلیل، حق شرط موجب می شود که اجرای تعهدات منوط به عدم تعارض آن سند با قوانین داخلی یا موازین شرعی باشد (Azari and Tabatabai, 2017: 19-21). بدین ترتیب، حتی پس از پیوستن رسمی جمهوری اسلامی به یک معاهده، بخش هایی از آن که ناسازگار با برداشت رسمی از فقه یا قانون اساسی تلقی می شود، عملاً اجرا نمی گردد. همچنان که در مواردی، تفسیر موسع از «مغایرت با موازین شرعی» به ابزاری برای کنار گذاشتن یا تغییر مفاد کلیدی معاهدات بدل می شود.

برای نمونه، در «ماده واحده اجازه الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون حقوق کودک» (۱۳۷۲) تصریح شده است که مفاد کنوانسیون در هر مورد و هر زمان اگر با قوانین داخلی و موازین اسلامی در تعارض باشد، لازم الراعیه نخواهد بود. بر همین اساس، گرچه ماده ۳۷ این کنوانسیون اعدام افراد زیر ۱۸ سال را ممنوع کرده، ولی طبق قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ چنین امری همچنان ممکن است. بنابراین، هرچند جمهوری اسلامی به کنوانسیون حقوق کودک پیوسته است، اما با توجه به حق شرط اعلام شده و استمرار امکان اجرای مجازات اعدام برای افراد زیر ۱۸ سال در قانون مجازات اسلامی، حمایت واقعی از حق حیات این گروه در عمل تحقق نمی یابد.

۳.۲. تعارض های تفسیری در مفاهیم بنیادی حقوق بشری

در بُعد تفسیری، چالش ها نه از متن قوانین و مقررات، بلکه از شیوه برداشت و تفسیر مفاد و مواد ناشی می شوند. بدین معنا که حتی با پذیرش یک سند بین المللی، برداشت های متفاوت از آن می تواند به ناهمگونی در اجرا بینجامد. گرچه این پدیده در علوم انسانی رایج است، اما در حقوق بشر، اختلاف تفسیری می تواند تصویب یک سند را بی اثر سازد. برای مثال، در صورت الحاق جمهوری اسلامی به کنوانسیون درباره کرامت انسانی یا منع شکنجه، مشکل از تفسیر مفاهیمی چون «کرامت» یا «شکنجه» آغاز می شود. بسیاری از نظام های حقوقی، اعدام و شلاق را ناقض کرامت و مصداق شکنجه می دانند،^۱ اما در جمهوری اسلامی کیفر بدنی مشروع تلقی

۱. برای نمونه، در رویه دیوان اروپایی حقوق بشر، مجازات های بدنی نقض ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر است (Jalali and Maldar, 2022b: 261-).

می‌شود (Maldar et al., 2024: 130).^۱ در ادبیات بین‌المللی، کرامت انسانی ویژگی ذاتی و غیرقابل سلب همه انسان‌هاست که حتی مجرم خطرناک از آن برخوردار است. این نگاه، بنیان اسنادی چون اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق حقوق مدنی و سیاسی است. در مقابل، در منطق کیفری جمهوری اسلامی، گویا کرامت نه لزوماً انتسابی بلکه اکتسابی هم بوده و با ارتکاب برخی جرایم از بین می‌رود. در این برداشت، مجازات‌هایی چون اعدام یا شلاق نه تنها ناقض کرامت نیستند، بلکه مصداق اجرای عدالت و حفظ نظم اجتماعی تلقی می‌شوند.

این تفاوت مبنایی سبب می‌شود که حتی با پذیرش اصول کلی چون عدالت، انصاف یا کرامت، مصادیق و حدود آن‌ها در جمهوری اسلامی با استانداردهای بین‌المللی فاصله جدی داشته باشد. بنابراین، مانع اصلی نه در اصل پذیرش ارزش‌هایی چون عدالت یا کرامت، بلکه در تعریف و شناسایی مصادیق آن‌هاست؛ تفاوتی که یکی از دلایل اصلی عدم الحاق یا اجرای کامل برخی کنوانسیون‌های بین‌المللی در جمهوری اسلامی به‌شمار می‌آید.

۴.۲. تأثیر پذیری سیاست کیفری از فشارهای مقطعی

چهارمین چالش در اجرای موازین حقوق بشر، تأثیر فشارهای مقطعی بر سیاست کیفری است. تغییر دولت‌ها، بحران‌های امنیتی، رویدادهای حساس مانند قتل‌های زنجیره‌ای، اغلب موجب جابه‌جایی اولویت‌ها و به حاشیه‌رفتن تعهدات حقوق بشری می‌شوند. در این شرایط، سیاست‌گذاران به جای تداوم اصلاحات، به اقدامات واکنشی و کوتاه‌مدت روی می‌آورند. نمونه بارز این وضعیت، طرح‌های فوری در شرایط بحرانی همچون جنگ است. چنین طرح‌هایی می‌تواند به تصویب قوانین سخت‌گیرانه‌تری از جمله تشدید مجازات برخی جرایم یا محدودسازی آزادی‌های مدنی منجر شود (Samiei Zenouz et al., 2016: 28-29). همچنین، فشار رسانه‌ای و اجتماعی می‌تواند زمینه‌ساز تصویب طرح‌هایی شود که با استانداردهای حقوق بشری در تعارض‌اند. این رویکرد در جرم‌شناسی به‌عنوان «سیاست کیفری عوام‌گرا» شناخته می‌شود. رویکردی که به جای اتکا بر تحلیل داده‌محور و ارزیابی بلندمدت، بر موج‌های احساسی و مطالبات آنی جامعه تکیه دارد (Moghadasi and Farajih, 2014: 137). پیامد این روند، تضعیف بنیان‌های حقوق بشری و کاهش ظرفیت نظام حقوقی برای پایبندی به تعهدات بین‌المللی است. اگر این روند فاقد سازکارهای نظارتی و ارزیابی مستقل باشد، خطر نهادینه‌شدن محدودیت‌های حقوق بشری و دشواری بازگشت به چارچوب‌های حمایتی را در پی خواهد داشت.

۵.۲. کمبود ظرفیت اجرایی و منابع

جدای از آنچه تا بدین جا گفته شد، یکی دیگر از چالش‌های اساسی در مسیر اجرای کامل استانداردهای حقوق بشر، کمبود ظرفیت اجرایی و منابع است. حرکت به‌سوی اصلاحات بنیادین در حوزه حقوق بشر، مانند لغو اعدام یا حبس‌زدایی، نیازمند سازکارهای نهادی و زیرساختی گسترده است (Rostami and Barzegar, 2022: 93-94). درحالی‌که در وضعیت موجود این ظرفیت‌ها به‌طور جدی محدودند. نبود منابع انسانی متخصص، کمبود امکانات مالی پایدار و ضعف نهادهای اجرایی موجب می‌شود که حتی در صورت تصویب قوانین جدید، امکان اجرای مؤثر آن‌ها فراهم نباشد (rasuli amirhajlu et al., 2022: 219). این کمبودها نه تنها سیاست‌های بازپرورانه و برنامه‌های حمایتی را ناقص و ناکارآمد می‌سازد، بلکه در سطحی کلان‌تر مانع تحقق واقعی حقوق بشر در

۱. برخی صاحب‌نظران معتقدند شلاق را نمی‌توان ذیل عنوان «شکنجه» قرار داد؛ زیرا شکنجه واجد تعریف خاص و مستقل در اسناد بین‌المللی است و شلاق به‌عنوان مجازاتی که به‌موجب حکم قانونی اعمال می‌شود، در این چارچوب نمی‌گنجد (مستند به بند ۱ ماده ۱ «کنوانسیون منع شکنجه و سایر رفتارها یا مجازات‌های ظالمانه، غیرانسانی یا تحقیرآمیز» ۱۹۸۴). باین‌حال، حتی اگر شلاق شکنجه محسوب نشود، باز هم مجازاتی «غیرانسانی و موهن» تلقی می‌شود. همچنین، نیک است در اینجا به این نکته اشاره شود که در پرونده «الحسن آغ عبدالعزیز آغ محمد آغ محمود» نزد «دیوان کیفری بین‌المللی»، نام‌برده به‌دلیل استفاده سازمان‌یافته و گسترده از مجازات شلاق علیه جمعیت غیرنظامی، به ارتکاب «جنایت علیه بشریت» محکوم شد (International Criminal Court, 2024: p. 819).

سیاست کیفری جمهوری اسلامی می‌شود و فاصله میان تعهدات رسمی و اجرای عملی را تداوم می‌بخشد. در چنین وضعیتی، عدم وجود ظرفیت‌های نهادی و اجرایی سبب می‌شود که تعهدات حقوق بشری بیش از آن که در عمل تحقق یابد، در سطحی نمادین و اعلامی باقی بماند.

۶.۲. ضعف در پایش و ارزیابی مستمر

یکی دیگر از خلأهای بنیادین در نظام کیفری جمهوری اسلامی، نبود نهادهای مستقل و تخصصی برای پایش و ارزیابی سیاست‌های کیفری و آثار حقوق بشری آن‌هاست (Carraro, 2019: pp. 1079-1080). این ضعف نهادی موجب می‌شود حتی تغییرات قانونی در جهت تقویت حقوق بشر، فاقد سازکار ارزیابی اثربخشی، انطباق با استانداردهای بین‌المللی و بازخوردگیری از جامعه باشد. برای مثال، در صورت جایگزینی اعدام با حبس ابد همراه با آزادی مشروط، هیچ مرجع مستقلی، به‌جز نهادهای حاکمیتی و وابسته، برای بررسی شرایط زندان، دسترسی به خدمات انسانی، امکان بازپروری یا رعایت کرامت انسانی پیش‌بینی نشده است. همچنین، در حذف برخی مجازات‌های بدنی، نبود نهادهای علمی و داده‌محور مانع از بررسی دقیق آثار این تغییرات بر کاهش جرم یا ارتقای شاخص‌های حقوق بشری می‌شود (Habibzadeh et al., 2023: 201-202). فقدان شاخص‌های روشن، ابزارهای سنجش پیشرفت و نهادهای ارزیاب مستقل، اجرای اصلاحات را ناقص و ناپایدار کرده و امکان اصلاح به‌موقع مسیر را از میان می‌برد. در نتیجه، سیاست کیفری کشور به‌جای اتکا بر داده و تحلیل علمی، اغلب واکنشی، سلیقه‌ای و نمادین باقی می‌ماند. این وضعیت نه تنها مانع تحقق عملی حقوق بشر در حوزه کیفری است، بلکه اعتماد عمومی به اصلاحات قانونی را کاهش داده و خطر اجرای تبعیض‌آمیز مجازات‌ها را افزایش می‌دهد.

۳. راهکارهای راولزی نهادینه‌سازی حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی

در بخش پیشین، چالش‌های نهادینه‌سازی حقوق بشر در ساختار سیاست کیفری جمهوری اسلامی بررسی شد. اکنون، باتکیه بر اندیشه جان راولز به‌ویژه چارچوب نظری‌اش در قانون مردمان، اصلاحات حقوقی و نهادی مشخصی مطرح می‌شوند که به‌صورت مستقیم از نظریه او برگرفته شده‌اند و می‌توانند مسیر گذار به سیاست کیفری منطبق با معیارهای حقوق بشری را هموار سازند. این راهکارها عبارت‌اند از: ۱. احترام به حقوق بشر؛ ۲. الزام قانونی همگان به رعایت حقوق بشر؛ ۳. تدوین قوانین کیفری بر پایه خیر مشترک و منافع بنیادین شهروندان؛ ۴. تقویت پایبندی قضات و مقامات به عدالت مبتنی بر خیر مشترک (Rawls, 2011: 101). در ادامه هر کدام از موارد نام‌برده شده به تفکیک بررسی و تحلیل می‌شود.^۱

۱.۳. احترام به حقوق بشر

نخستین گام در نهادینه‌سازی حقوق بشر در سیاست کیفری جمهوری اسلامی، بازنگری و اصلاح قوانین و مقرراتی است که باید با معیارهای جهانی حقوق بشر سازگار شوند. این اصلاحات نه توصیه‌ای کلی، بلکه ضرورتی نظری و عملی برای گذار به ساختاری است

۱. هرچند جان راولز نظریه عدالت به مثابه انصاف را به‌طور خاص برای جوامع لیبرال طرح کرده است (Rawls, 2011: 123)، اما می‌توان از مبانی و اصول این نظریه برای نظام‌های غیرلیبرال راهکارهایی استخراج کرد. چنین الهام و اقتباسی به‌معنای تغییر یا تحریف نظریه اصلی نیست، بلکه نشان‌دهنده ظرفیت آن برای الهام‌بخشی و کاربرد در بافت‌های متنوع است. افزون‌بر این، راولز در افق ایدئال خود حرکت تدریجی جوامع غیرلیبرال به‌سوی لیبرال‌شدن را پیش‌بینی می‌کند (Rawls, 2011: 119). همچنان که او جوامع «آبرومند» را در کنار جوامع لیبرال در زمره «مردمان بسامان» قرار می‌دهد (Rawls, 2011: 97)، از این‌رو، برخی اصول راولزی در این جوامع می‌تواند اجرا شود؛ به‌ویژه آن دسته از اصولی که بر معقولیت، احترام متقابل و نظم عادلانه حداقلی استوار است. در نتیجه، بهره‌گیری از اصول عدالت به مثابه انصاف در طراحی سیاست کیفری در کشورهای غیرلیبرال، هرچند فراتر از مرزهای اصلی نظریه است، اما به‌عنوان اقتباسی هنجاری می‌تواند مسیر گذار به سیاستی منطبق با معیارهای حقوق بشری را هموار سازد و با افق بلندمدت راولز در حرکت جوامع به‌سوی لیبرالیسم نیز هماهنگ باشد.

که بتواند کرامت انسانی، حق حیات و منع شکنجه و... را به طور پایدار تضمین کند. دستیابی به هدف یادشده از رهگذر چهار راهکار زیر به دست می آید:

- **اصلاح قوانین مادر:** بازنگری در قانون اساسی، قانون مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری برای تحکیم حاکمیت قانون، معنایافتن اصل کیفیت قانون و الغای اعدام و کیفرهای بدنی، ضرورتی اجتنابناپذیر است. همچنین، در قانون اساسی باید حمایت‌های راستینی برای آزادی بیان، اندیشه و تجمعات در نظر گرفته شود (Rawls, 2024: 228; 252). این اصلاحات می‌تواند از موارد با حساسیت کمتر آغاز شود. برای نمونه، بازنگری در اصل ۱۶۷ قانون اساسی به گونه‌ای که دیگر نتوان با استناد به آن دایره جرم و مجازات را فراتر از نص قانونی گسترش داد. افزون بر این، حذف و محدودسازی اعدام‌های تعزیری و کیفرهای غیرحدی می‌تواند از جمله راهکارها در این زمینه باشد (Habibzadeh and Alipour, 2013: 43). نیز، با بهره‌گیری از مبانی فقهی و آرای فقیهان، بازنگری در جرایم و مجازات‌های موسوم به «اسلامی» دنبال شود. گذشته از این، حذف دوگانه «حد و تعزیر» (Nobahar, 2014: 159-161) یا درجه‌بندی عنصر روانی در قتل عمد کمک قابل توجهی در این زمینه می‌کند (Soleimani et al., 2024: 84-85). در نهایت، این مسیر گذار تدریجی به نظامی عرفی و منطبق با معیارهای حقوق بشری را فراهم می‌سازد.
- **هماهنگ‌سازی رویه‌ها و مقررات فرعی:** برای جلوگیری از تصویب یا استمرار مقررات ناسازگار با اصلاحات قانونی، لازم است رویه‌ها با قوانین مادر هم‌سو شوند. به عبارت دقیق‌تر، همان‌طور که حقوق و آزادی‌های اساسی باید «یک‌بار برای همیشه تثبیت شده و اولویت خاصی برای آن‌ها در نظر گرفته شود» (Rawls, 2009: 191-192)، رویه‌ها و قوانین و مقررات فرعی هم می‌بایست مکمل قوانین اصلی و حافظ این حقوق باشند. در این زمینه می‌توان به تشکیل «کارگروه‌های تطبیق» برای بازنگری در آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌ها پس از اصلاح قوانین اشاره کرد. به علاوه، ایجاد «کارگروه‌های ارزیابی و پایش» برای نظارت مستمر بر اجرای مقررات و میزان انطباق آن‌ها با اصلاحات هنجاری اهمیت دارد.
- **کاربست تعهدات بین‌المللی:** بهره‌گیری از اسناد و رهنمودهای بین‌المللی ابزاری کارآمد برای تضمین استمرار اصلاحات داخلی و جلوگیری از بازگشت به وضعیت پیشین است. در این حالت، قوانین داخلی با نظم جهانی عادلانه هم‌سو می‌گردد و شهروندان «عقل»^۱ و «معقول»^۲ آن را تأیید می‌کنند (Rawls, 2009: 39). مشارکت فعال در سازکارهای نظارتی، ارائه گزارش‌های شفاف و بهره‌گیری از همکاری‌های فنی و آموزشی، بخشی از کاربست عملی تعهدات بین‌المللی است که می‌تواند اصلاحات داخلی را تثبیت کند. در کنار این‌ها، باید در استفاده از حق شرط نهایت احتیاط به کار رود تا این ابزار به وسیله‌ای برای بی‌اثر کردن اسناد بین‌المللی تبدیل نشود (Rawls, 2011: 117).

۲.۳. الزام قانونی همگان به رعایت حقوق بشر

تنها با احترام به حقوق بشر نمی‌توان آن را در سیاست کیفری نهادینه کرد، بلکه برای تحقق پایدار این حقوق باید الزامات عمومی و همگانی نیز برقرار نمود. از این رو، این ارزش‌ها نباید صرفاً در سطح اخلاقی باقی بماند، بلکه باید به صورت تکلیف الزام‌آور برای همه نهادها و افراد جامعه درآید. این الزامات از طریق اصلاحات تقنینی، تفسیری و فقهی قابل تحقق‌اند و می‌توانند مسیر نهادینه‌سازی حقوق بشر در سیاست کیفری را هموار سازند.

۱. در اندیشه راولز، «اشخاص عاقل» (rational persons) کنش‌گرانی‌اند که در پی دستیابی به اهداف و منافع ویژه خود، از توانایی‌های قضاوت و تأمل برخوردارند و در انتخاب ابزار، از اصل انتخاب کارآمدترین وسیله پیروی می‌کنند. باین حال، اینان آن حس اخلاقی بنیادینی را ندارند که آدمی را به خاطر نفس انصاف و همکاری، به رفتار منصفانه وادار می‌کند (Rawls, 2023: 135).

۲. از نگاه راولز، «اشخاص معقول» (reasonable persons) بر کنش‌گرانی اطلاق می‌گردد که «آماده‌اند اصول و استانداردهایی را چونان شروط منصفانه همکاری پیشنهاد کنند و به دلخواه خویش بدان‌ها وفادار بمانند، با فرض اطمینان از این که سایرین هم چنان خواهند کرد. اشخاص معقول خواستار جامعه‌ای، برای خود آن جامعه، هستند که در آن چونان افرادی آزاد و برابر، بتوانند بر پایه شروط پذیرفته همگان یا دیگران همکاری کنند. آنان تأکید می‌کنند که در چنین جامعه‌ای باید «معامله به مثل» وجود داشته باشد به گونه‌ای که هر کس همراه با همگان بهره برد.» (Rawls, 2023: 133-134).

• **تعیین تکالیف عمومی الزام آور:** نخستین راهکار تعیین تکالیف عمومی الزام آور است. به باور نویسندگان، اگر حقوق بشر در سطح ارزش‌های اخلاقی باقی بماند، ضمانت اجرایی نخواهد داشت و در عمل به راحتی نقض می‌شود. بنابراین، لازم است اصول بنیادین حقوق بشری به صورت تکالیف روشن و غیرقابل تخلف در قوانین و مقررات داخلی درج شوند تا قضات، ضابطان، نهادهای اداری و حتی شهروندان خود را ملزم به رعایت آن‌ها بدانند. این همان نوعی از همکاری اجتماعی است که راولز در سراسر اندیشه‌اش بر آن تأکید داشته و می‌توان برای نهادینه‌سازی حقوق بشر از آن بهره گرفت (Rawls, 2011: 102; Rawls, 2024: 354). این الزامات باید همراه با تصریح مصادیق عینی چون منع شکنجه، حق دفاع و دادرسی منصفانه باشند تا از حالت کلی و انتزاعی خارج شده و به قواعد عملی و قابل پیگیری تبدیل شوند. در چنین صورتی، حقوق بشر نه تنها به عنوان یک آرمان، بلکه به عنوان تکلیف حقوقی الزام آور در ساختار سیاست کیفری جایگاه پیدا می‌کند.

• **همسوسازی فقه و حقوق بشر:** یکی از راهکارهای نهادینه‌سازی حقوق بشر در سیاست کیفری، بازاندیشی در شیوه‌های تفسیر و اجتهاد و نزدیک‌سازی آن‌ها به معیارهای جهانی است. این امر به‌ویژه در جوامع غیرلیبرال اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا در چنین نظام‌هایی مذهب رسمی نقشی مرجع و تعیین کننده در شکل‌دهی به هنجارهای عمومی ایفا می‌کند. لذا، هرچند مذهب رسمی می‌تواند مرجع نهایی در یک نظام غیرلیبرال باشد، اما دکترین‌های مذهبی نباید به گونه‌ای باشند که نامعقول جلوه کنند (Rawls, 2011: 109). باین حال، قانون‌گذار زمانی بی‌طرفانه عمل می‌کند که هنگام تدوین قانون منافع شخصی خود را کنار بگذارد؛ در چنین شرایطی است که مقرره‌ای قابل قبول و مبتنی بر بی‌طرفی معنایی واقعی خود را می‌یابد (Bashiriyeh et al., 2022: 127). در این زمینه، نشست‌های مشترک میان فقها، حقوق دانان و متخصصان علوم جنایی، علوم انسانی، حقوق بشر، نماینده گروه‌های مردمی و سایر ذی‌نفعان می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری قرائت‌هایی از شرع و فقه باشد که با مفاهیم بنیادین چون کرامت انسانی، آزادی، عدالت و... هم‌سویی بیشتری دارد. به تعبیر دیگر، باید فرصت شنیدن دیدگاه‌های متنوع فراهم شود تا امکان همگرایی میان سنت‌های فقهی و معیارهای جهانی حقوق بشر ایجاد گردد (Rawls, 2011: 107; 113-114). موضوعی که می‌توان از آن به «سیاست‌گذاری کیفری گفت‌وگومدار» یاد کرد. در این مسیر، نباید حقوق بشر با مبانی سنتی فقه تطبیق داده شود، بلکه لازم است تفسیرهای فقهی روزآمد شوند تا با تحول مفهومی حقوق بشر سازگار گردند. یکی از ظرفیت‌های مهم در این زمینه، توسعه فقه مقاصدی است. این فقه بر اهداف شریعت مانند حفظ جان، کرامت انسانی و عدالت پافشاری دارد و می‌تواند پذیرش تفسیرهای نوین و جهانی را آسان کند (Shoshtari et al., 2016: 218-219). بدین ترتیب، اصلاحات تفسیری و فقهی در کنار اصلاحات تقنینی و ساختاری، راهی برای نهادینه‌سازی پایدار حقوق بشر فراهم می‌آورد. در این چارچوب، حقوق بشر نباید بر پایه سنت‌های خاص دینی یا اخلاقی تعریف شود، بلکه باید برداشتی خودبنیاد داشته باشد که از دل سنت‌های مختلف با تفسیرهای نوین تأیید گردد (NikuBandari, 2021: 159; Houshmand, 2020a: 75-76).

• **بر نهادن قوانین و آیین‌نامه‌های تفسیری بی‌طرف:** تصویب قوانین و آیین‌نامه‌های شفاف، برداشت‌های متعارض را کاهش داده و اجرای حقوق بشر را در سطح نهادی تثبیت می‌کند. بنابراین، برای کاهش برداشت‌های متعارض و تضمین انطباق با موازین و مبانی حقوق بشری، باید مقررات و آیین‌نامه‌های تفسیری تصویب شوند که مفاهیم بنیادین مانند کرامت انسانی، منع شکنجه، حق حیات و... را شفاف و با ارجاع به اسناد بین‌المللی تعریف کنند. تجربه قانون استفساریه درباره مفاهیم «هانت» و «توهین» در قانون مجازات اسلامی و قانون مطبوعات می‌تواند الگوی مناسب در این زمینه باشد. البته باید توجه داشت که این تفسیرها باید بی‌طرف و سازگار با تکرر معقول باشند و از تحمیل آموزه‌ای جامع بر کل جامعه پرهیز کنند (Rawls, 2009: 42; 253).

• **ایجاد رویه قضایی مبتنی بر استانداردهای بین‌المللی و دلیل عمومی**

ایجاد و تثبیت رویه‌های قضایی هماهنگ با معیارهای جهانی، نگرش قضات را تغییر داده و مبانی حقوق بشری را در عمل پایدار می‌سازد. این رویه‌ها زمانی به تحکیم عدالت می‌انجامد که حاکمیت قانون، دادرسی منصفانه، عطف به ماسبق نشدن قانون، ممنوعیت تبعیض و برابری آزادی‌ها و... در آرای دادگاه‌ها تضمین شود (Rawls, 2024: 228; 266). همچنان که انتشار آرای قضایی و

نظریات مشورتی منطبق با استانداردهای بین‌المللی، ابزار مهمی برای تحقق این هدف است، زیرا انسجام تفسیری ایجاد کرده و از پراکندگی و تفسیرهای سلیقه‌ای جلوگیری می‌کند. افزون بر این، رویه‌های قضایی شفاف و منطبق با معیارهای جهانی می‌توانند اعتماد عمومی به دستگاه قضایی را افزایش دهند و زمینه پاسخگویی نهادهای قضایی را فراهم سازند. انتشار مستمر این آراء امکان نقد و بررسی‌های علمی و اجتماعی را فراهم می‌آورد و به تدریج فرهنگ حقوق‌بشری را در میان قضات و جامعه حقوقی تقویت می‌کند.

از سوی دیگر، همسویی رویه‌های داخلی با استانداردهای بین‌المللی، جایگاه کشور را در نظام حقوقی جهانی ارتقا داده و مانع از انزوای حقوقی می‌گردد. در نهایت، ایجاد چنین رویه‌هایی به تحقق «دلیل عمومی»^۱ در معنای راولزی آن یاری می‌رساند.^۲ بدین معنا که تصمیمات قضایی بر پایه اصولی اتخاذ می‌شوند که برای شهروندان عاقل و معقول قابل قبول باشند. این رویکرد موجب می‌شود آرای قضایی، به‌عنوان تجلی عملی عدالت، هم مشروعیت داخلی و هم اعتبار بین‌المللی پیدا کنند.

۳.۳. تدوین قوانین کیفری بر پایه خیر مشترک و منافع بنیادین شهروندان

گرچه احترام و الزام به رعایت حقوق‌بشر از شروط ضروری برای نهادینه‌سازی آن در سیاست کیفری‌اند، اما کافی نیستند. تحقق پایدار عدالت زمانی ممکن است که قوانین کیفری بر پایه خیر مشترک و منافع بنیادین شهروندان تدوین شوند. این اصل بدین مفهوم است که سیاست کیفری نباید بر واکنش‌های هیجانی یا منافع گروهی استوار باشد، بلکه باید بر دلیل عمومی، شواهد معتبر و منافع جمعی بنا شود. در واقع، آنچه دستیابی به این مقصود را ممکن می‌سازد، ایده خیر مشترک است، زیرا همین ایده نمایندگان گروه‌ها را به تلاش برای صیانت از حقوق‌بشر و خیر مردمان وامی‌دارد (Rawls, 2011: 103). این تلاش در سطح نهادی نیازمند سازکارهایی است که بتواند از منافع بنیادین شهروندان پاسداری کند. از همین منظر، ساختار اساسی جامعه باید بر پایه خیر مشترک سامان یابد و از منافع مردم محافظت کند (Rawls, 2011: 106). به‌باور نگارندگان، تحقق این هدف نیازمند سازکارهای ضدعوام‌گرایی، برنامه‌ریزی بلندمدت، آموزش و فرهنگ‌سازی در میان مقامات و شهروندان و ایجاد نهادهای مستقلی برای سنجش و تضمین منافع بنیادین جامعه است. این سازکارها در ادامه تشریح می‌شود.

• **قانون‌گذاری مبتنی بر عقلانیت و ضدعوام‌گرایی کیفری:** هرگونه قانون‌گذاری و تغییر در قوانین کیفری باید منوط به ارزیابی کارشناسی و مشورت با نهادهای مستقل باشد. برای نمونه، افکار عمومی در رویارویی با جرایم خشن اغلب مطالبه مجازات‌های سنگین و فوری دارد و حکومت‌های ناکارآمد نیز با توسل به صدور احکام شتاب‌زده، این مطالبات را پوششی برای عملکرد ضعیف خود قرار می‌دهند. چنین رویکردی عدالت را به تصمیمات هیجانی وابسته می‌کند و آن را از مسیر عقلانیت دور می‌سازد. سازکار ضدعوام‌گرایی می‌تواند این چرخه را متوقف کند و روند قانون‌گذاری را از واکنش‌های احساسی به‌سمت سیاست‌گذاری مبتنی بر دانش، شواهد معتبر و دلیل عمومی هدایت نماید. این راهکار تنها زمانی مؤثر خواهد بود که آزادی‌های اساسی تثبیت شود و تصمیمات بر پایه عقلانیت جمعی و معیارهای حقوق‌بشری اتخاذ گردد (Rawls, 2009: 157; 191-194; 319).

1. Public Reason

۲. از نظر راولز دلیل عمومی همان عقل عمومی، عقلانیت مشترک و الزام‌آور شهروندان آزاد و برابر است که هنگام تصمیم‌گیری درباره اصول بنیادین حاکم بر زندگی جمعی خود به‌کار می‌گیرند تا اطمینان یابند قوانینی که با پشتوانه اجبار دولتی بر همگی حاکم می‌شود، مبتنی بر دلایلی است که هر شهروند منصف می‌تواند آن‌ها را بپذیرد. بدین معنا که دلایلی در عرصه «ضروریات قانون‌اساسی» و «مسائل مرتبط با عدالت سیاسی» معتبرند که همه شهروندان آزاد، برابر و معقول بتوانند آن‌ها را بپذیرند؛ دلایلی که بر باورهای شخصی، مذهبی یا گروهی تکیه ندارند و قدرت سیاسی را تنها با استناد به اصولی توجیه می‌کنند که برای همگان قابل قبول باشد (Rawls, 2023: 321). از نظر ایشان: «ضروریات قانون‌اساسی به مسائل مرتبط با حقوق و آزادی‌های سیاسی‌ای می‌پردازد که باید به‌گونه‌ای معقول در یک قانون‌اساسی نگاشته‌شده گنجانده شوند تا در تفسیر دیوان عالی کشور یا یک نهاد همانند دیگر، در نظر گرفته شوند» (Rawls, 2023: 62).

- **گنجاندن اهداف حقوق بشری در اسناد بالادستی و توسعه‌ای:** اهداف حقوق بشری باید در اسناد بالادستی توسعه مانند برنامه‌های پنج‌ساله، به‌طور صریح گنجانده شوند تا مسیر اصلاحات با تغییر دولت‌ها دچار وقفه یا عقب‌گرد نشود. این اقدام اعتماد عمومی و استمرار اصلاحات را تضمین می‌کند و موجب افزایش خوش‌بینی نسبت به ساختارهای رسمی و اعتماد به آینده خواهد شد (Rawls, 2009: 103; 200-201). درج این اهداف در اسناد کلان همچنین موجب می‌شود که سیاست کیفری در چارچوبی پایدار و الزام‌آور پیش برود و از سطح شعار به سطح برنامه‌ریزی عملی ارتقا یابد.
- **ایجاد نهادهای ارزیابی پاسداری و تضمین حقوق بنیادین جامعه:** تشکیل نهادهایی با وظیفه نظارت و ارزیابی می‌تواند حقوق بشر را در ساختار کیفری نهادینه کرده و اجرای آن را تضمین کند. تحقق این اصلاحات مستلزم ایجاد سازکاری است که از پشتوانه مالی پایدار، شفافیت عمومی و دسترسی به داده‌های واقعی برخوردار باشد. این نهاد باید هم بر اجرای قوانین نظارت کند و هم پیش‌نویس‌ها را از منظر حقوق بنیادین مانند حق حیات، منع شکنجه و دادرسی عادلانه و... ارزیابی نماید. افزون بر این، سامانه ثبت نقض‌ها، مراکز مشاوره رایگان و واحدهای تخصصی در قوه قضاییه و نیروی انتظامی می‌تواند پشتوانه‌ای نهادی برای تضمین حقوق بشر باشد (Rawls, 2009: 34; 99-102). در نهایت، ایجاد دادگاه مستقل ویژه دعاوی حقوق بشر اجتناب‌ناپذیر است. دادگاهی با استقلال مالی و جایگاه قانونی مشخص که بتواند به‌طور تخصصی به نقض حقوق بشر رسیدگی کرده و اصول بنیادین حقوق بشر را تضمین و تثبیت کند.

۴.۳. تقویت پایبندی قضات و مقامات به عدالت مبتنی بر خیر مشترک

در نهایت، احترام به حقوق بشر، الزامات عمومی و تدوین قوانین بر پایه خیر مشترک، زمانی در عمل مؤثر خواهند بود که قضات و مقامات اجرایی به این اصول پایبند باشند. به بیان راولز «قضات و سایر مقامات گرداننده نظام حقوقی باید خالصانه و معقول باور داشته باشند که قانون در واقع تحت‌هدایت ایده‌ای از خیر مشترک عدالت قرار دارد.» (Rawls, 2011: 100). روشن است که اگر قوانین و اصلاحات بدون تعهد عملی مجریان باقی بمانند، عدالت در سطح نظری متوقف خواهد شد. از نگاه راولز، ثبات یک نظام عادلانه نیازمند آن است که نهادهای کلیدی نه تنها اصول عدالت را بپذیرند، بلکه در رفتار و تصمیم‌های روزمره خود، آن‌ها را اجرا کنند. بنابراین، آموزش تخصصی و الزامی حقوق بشر برای قضات و مقامات شرطی اساسی برای تحقق عدالت مبتنی بر خیر مشترک است. این آموزش‌ها باید به‌صورت اجباری و نظام‌مند طراحی شود تا حقوق اساسی شاکی و متهم و اخلاق حرفه‌ای تقویت گردد (Rawls, 2009: 194; Navab Daneshmand, 2008: 129). گرچه باید توجه داشت که اجرای این سیاست‌ها بدون نیروی انسانی آموزش‌دیده ممکن نیست. پس قضات، ضابطان، مددکاران و روان‌شناسان باید آموزش‌های تخصصی دریافت کنند. این تغییرات نیازمند برنامه‌ریزی مرحله‌ای است. بدین‌سان که در کوتاه‌مدت باید آیین‌نامه‌ها اصلاح و آموزش مقدماتی صورت گیرد، در میان‌مدت توسعه زیرساخت‌ها و مراکز تخصصی انجام پذیرد و در بلندمدت تغییرات فرهنگی و تثبیت رویکردهای نوین در نظام قضایی تحقق پیدا کند. البته ناگفته نماند که از منظر اقتصادی نیز این اصلاحات مستلزم سرمایه‌گذاری گسترده برای ساخت مراکز بازپروری، سامانه‌های نظارت الکترونیکی، جذب نیروهای متخصص و اجرای برنامه‌های پیشگیری اجتماعی است.

۴. از نظریه تا عمل: ارزیابی امکان تحقق حقوق بشر در نظام جمهوری اسلامی بر پایه اندیشه راولز

در دو بخش پیشین، چالش‌های نهادینه‌سازی حقوق بشر در جمهوری اسلامی و برخی راه‌حل‌های پیشنهادی برای عبور از بحران بررسی شد. اکنون باید به این پرسش اساسی پرداخت که آیا از منظر راولزی، تحقق حقوق بشر در جمهوری اسلامی ممکن است؟ به زبان ساده‌تر، آیا اساساً در نظم حقوقی موجود، امکان پیاده‌سازی راهکارهای یادشده وجود دارد؟ راولز تصریح می‌کند که تضمین حقوق بشر تنها در دو نوع جامعه، یعنی «لیبرال دموکراسی»^۱ و «نظام سلسله‌مراتبی مقبول»^۲، امکان‌پذیر است. به سخن دیگر، جوامع

غیرلیبرال بدون پایبندی به اصول دموکراسی لیبرال، در صورتی که استانداردهای آبرومندی را رعایت کنند، می‌توانند به عنوان اعضای مشروع و اخلاقی در جامعه جهانی تلقی شوند و حقوق بشر در آن‌ها، به مثابه الزامات حداقلی عدالت، تضمین گردد (Houshmand, 2024: 20-21).

روشن است که تحقق تاریخی لیبرال دموکراسی در نظام کنونی فراهم نیست. ولی پرسش اصلی آن است که آیا می‌توان این ساختار را مصداقی از نظام سلسله‌مراتبی مقبول تلقی کرد؟ برای پاسخ به پرسش اخیر، در این بخش ابتدا ویژگی‌های این نظام برشمرده می‌شود و سپس ذیل هریک از این ویژگی‌ها، اصول مرتبط قانون اساسی، به‌منزله بالاترین سند رسمی کشور، مورد سنجش و تحلیل قرار می‌گیرد. در اینجا باید تصریح کرد که راولز توصیف کاملی از یک نظام سلسله‌مراتبی مقبول ارائه نمی‌دهد (Rawls, 2011: 97)، باین حال، در قانون مردمان مشروعیت چنین جامعه‌ای را منوط به دو ضابطه کلی می‌داند. ضابطه نخست، التزام به سیاست خارجی غیرتهاجمی است و ضابطه دوم، برخورداری از ساختار درونی موجه است که خود شامل سه مؤلفه اصلی «احترام به حقوق بشر»، «تعیین تکالیف و وظایف معین و معتبر مبتنی بر قانون برای همگان» و «هدایت نظام حقوقی بر پایه ایده‌ای از خیر مشترک عدالت‌محور» است (Rawls, 2011: 97-100).

با آن که راولز توصیف تفصیلی و نظام‌مندی از این نوع جامعه ارائه نمی‌کند، اما درعین حال بر عناصری همچون وجود سلسله‌مراتب مشورتی آبرومند^۱ و پذیرش تکرر معقول در چارچوب دگرترین جامع تأکید دارد. در همین راستا و براساس متن قانون مردمان این پژوهش شش ویژگی کلیدی را برای این نظام مفروض می‌گیرد: (۱) برخورداری از سلسله‌مراتب مشورتی آبرومند؛ (۲) احترام به حداقل‌های حقوق بشر؛ (۳) تعیین تکالیف و وظایف معین و معتبر مبتنی بر قانون برای همگان؛ (۴) هدایت نظام حقوقی بر پایه ایده‌ای از خیر مشترک عدالت‌محور؛ (۵) پذیرش تکرر معقول در چارچوب یک دگرترین جامع؛ (۶) التزام به روابط بین‌المللی صلح‌آمیز و غیرسلطه‌گرایانه. در ادامه هریک به‌صورت جداگانه تبیین می‌گردد.

۱.۴. برخورداری از سلسله‌مراتب مشورتی آبرومند

برخورداری از «سلسله‌مراتب مشورتی آبرومند» هسته اصلی و بنیادین نظام سلسله‌مراتبی مقبول به‌شمار می‌رود. در این ساختار، مجموعه‌ای از هیئت‌های نمایندگی حضور دارند که وظیفه‌شان مشارکت در روندی تثبیت‌یافته از مشورت و مراقبت از خیر مشترک عدالت به‌منزله منافع بنیادین همه اعضاست (Rawls, 2011: 106). در این سازکار امکان شنیده‌شدن دیدگاه‌های متنوع و مشارکت در آن متناسب با ارزش‌های مذهبی و فلسفی جامعه فراهم است. در چنین چارچوبی، حکومت موظف است به مطالبات پاسخ مسئولانه و مستدل دهد، مخالفت‌ها را جدی بگیرد و به امکان اعتراض احترام بگذارد. البته، همان‌گونه که راولز تصریح می‌کند، هرچند این مشارکت الزاماً لیبرال دموکراتیک و مبتنی بر رأی عمومی نیست، اما باید واقعی، مؤثر و منصفانه باشد. در این زمینه بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی نشان می‌دهد که شورا و مشورت امری پذیرفته شده است. برای اثبات گزاره پیشین می‌توان به اصول ۶ و ۵۹ اشاره کرد. طبق اصول یادشده، مبنای اداره امور کشور بر مشارکت و مشورت نهادی استوار است. در این زمینه طبق اصل ۶، «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود». همچنین، در این راستا اصل ۵۹ می‌تواند به‌منزله ظرفیتی قانونی برای تحقق نوعی «مشورت عمومی» و مشارکت واقعی مردم در تصمیم‌گیری‌های کلان تفسیر شود.^۲ البته در این زمینه باید توجه داشت که این سازکار با محدودیت‌ها و قیودی همراه است که بهره‌مندی از این اصل را محدود کرده است. برای نمونه، در این اصل از قید «بسیار مهم» و یا مسائل «اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی» صحبت شده است.

1. Decent Consultation Hierarchy

۲. باین حال، باید تأکید کرد که حقوق و آزادی‌های بنیادین همچون حق حیات و منع شکنجه از جمله حقوق مطلق و غیرقابل تعرضاند که نه رأی عمومی و نه تصمیم هیچ مقام یا نهادی نمی‌تواند آن‌ها را موضوع محدودسازی یا نقض قرار دهد.

ضمن آن که طبق ماده ۳۶ «قانون همه‌پرسی در جمهوری اسلامی ایران» مصوب ۱۳۶۸: «همه‌پرسی به پیشنهاد رئیس‌جمهور یا یک‌صد نفر از نمایندگان مجلس شورای اسلامی و تصویب حداقل دو سوم مجموع نمایندگان مجلس شورای اسلامی انجام خواهد شد». لذا، در غیر این صورت امکان برگزاری همه‌پرسی محل تردید است. افزون بر آن که مستنبط از اصول قانون اساسی و نظرات تفسیری شورای نگهبان، این شورا چه پیش و چه پس از برگزاری همه‌پرسی بر آن نظارت می‌کند (Jalali and Maldar, 2022a: 75-76). بنابراین، هرچند در سطح نظری و حقوقی، اصول ۶ و ۵۹ و حتی تأکید اصل ۱۷۷ بر تغییرناپذیری «انکا به آرای عمومی» نشان‌دهنده جایگاه بنیادین مشارکت و مشورت در ساختار جمهوری اسلامی است، اما در سطح عملی، سازکار همه‌پرسی بیشتر به‌عنوان یک ظرفیت بالقوه و نمادین باقی مانده است تا یک ابزار رایج و بالفعل برای تحقق مشارکت مستقیم مردم در تصمیم‌گیری‌های کلان.

۲.۴. احترام به حداقل‌های حقوق بشر

در نظام سلسله‌مراتبی مقبول، حقوق بشر به‌عنوان اصلی بنیادین به‌رسمیت شناخته می‌شود و مردمان آبرومند موظف‌اند آن را برای همه اعضای جامعه تأمین کنند (Rawls, 2011: 99). هرچند گستردگی این تضمین به‌اندازه حکومت‌های لیبرال نیست، اما رعایت حداقل‌های ضروری حقوق بشر الزامی است. این حداقل‌ها شامل حق حیات، مالکیت، آزادی و برابری است. بدین مفهوم که حتی اگر آزادی‌های لیبرال مانند آزادی مطلق مطبوعات یا برگزاری انتخابات آزاد وجود نداشته باشد، باید حقوق بشر در سطحی حداقلی مانند آزادی مذهب، وجدان و اندیشه‌خبری همگان تضمین گردد (Rawls, 2011: 110, 121).

در قانون اساسی جمهوری اسلامی، احترام به حقوق بنیادین بشر و تضمین آن‌ها در فصل «حقوق ملت» (اصول ۱۹ تا ۴۲) موردتوجه قرار گرفته است. در این فصل حقوق پرشماری از جمله حق بر حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل، بیان، عقیده، راهپیمایی و... به‌رسمیت شناخته شده است. با این وجود، این حقوق به‌صورت مطلق ذکر نشده است، بلکه با این قید که مخالف موازین و مبانی اسلام نباشند، محدود شده‌اند. برای نمونه، در اصل ۲۴ آمده است که «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند، مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد. تفصیل آن را قانون معین می‌کند». نیز در اصل ۲۷، گرچه تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها بدون حمل سلاح پذیرفته شده، اما این پذیرش به‌شرط آن است که مخل به مبانی اسلام نباشد. لذا روشن است که حقوق ملت در قانون اساسی را می‌توان نمونه‌ای از حقوق مشروط به موازین فقهی دانست که در عین پذیرش برخی آزادی‌های اساسی، اولویت را به ارزش‌های دینی می‌دهد.

۳.۴. تعیین تکالیف و وظایف معین و معتبر مبتنی بر قانون برای همگان

تعیین تکالیف و وظایف معین و معتبر مبتنی بر قانون برای همگان، ویژگی سوم نظام سلسله‌مراتبی مقبول است. در کنار آنچه گفته شد، برای تحقق این جامعه لازم است که نظام حقوقی تکالیف و تعهدات اخلاقی حقیقی را بر همه افراد جامعه مقرر کند. باید در نظر داشت که این تکالیف از حقوق بشر حداقلی متمایزند و مردم آن‌ها را به‌مثابه بخشی از ایده خیر مشترک عدالت می‌پذیرند و براساس آن‌ها عمل می‌کنند، نه آن که صرفاً تحت‌زور یا تحمیل به آن‌ها تن دهند (Rawls, 2011: 100). طبق این شرط، اعضای جامعه باید به‌عنوان افراد مسئول و پاسخگو دیده شوند که قادر به شناخت، پذیرش و ایفای این تکالیف هستند. این تعیین تکالیف به‌این دلیل ضروری است که همکاری اجتماعی را از حالت الزامی صرف (بر پایه ترس و زور) به همکاری مبتنی بر باور اخلاقی و پذیرش آگاهانه تبدیل می‌کند. بدین معنا که اعضای جامعه را به‌عنوان افراد مسئول و پاسخگو می‌بیند که قادر به ایفای تعهدات خود از روی عدالت و خیر مشترک هستند. در نتیجه، مشروعیت اخلاقی نظام حقوقی را تضمین می‌نماید و آن را از نظام‌های استبدادی متمایز می‌سازد. تحقق این امر مستلزم آن است که قوانین واضح، عمومی و مبتنی بر همکاری اجتماعی باشند و تصمیمات مقامات با باور خالصانه، وجدانی و توجیه‌پذیر عمومی گرفته شود (Rawls, 2011: 113-114).

بنابراین، گرچه در نظام مورد بحث ممکن است مذهب رسمی یا دکتترین جامع در برخی موضوعات «مرجع نهایی» باشد، اما این دکتترین‌ها نباید نامعقول باشند و بایستی حداقلی از آزادی وجدان و مذهب را تضمین کنند تا مشروعیت اخلاقی و سیاسی نظام حفظ شود (Rawls, 2011: 110). به بیان دیگر، دکتترین جامع (مانند مذهب رسمی) می‌تواند در چنین جامعه‌ای مرجعیت داشته باشد، اما نباید به گونه‌ای نامعقول باشد که فضایی برای پذیرش اخلاقی تکالیف باقی نگذارد. اگر دکتترین جامع نامعقول باشد، یعنی کاملاً سرکوب‌گر و فاقد حداقل آزادی وجدان و مذهب، تکالیف اخلاقی واقعی شکل نمی‌گیرد و جامعه از معیار آبرومندی خارج می‌شود. بر همین مبنا، پذیرش حداقلی تکثر معقول در چارچوب دکتترین جامع، پیش‌شرط لازم برای تحقق تکالیف اخلاقی و همکاری اجتماعی آبرومند است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی، به ویژه در فصل سوم (حقوق ملت)، واجد عناصری است که در سطح صوری با این تلقی راولزی هم خوانی دارد. تصریح بر برابری حقوقی شهروندان، شناسایی برخی آزادی‌های بنیادین و پذیرش نقش مردم در تعیین سرنوشت اجتماعی خود، نشان می‌دهد که قانون‌گذار از ضرورت حضور شهروندان به عنوان اعضای فعال نظم سیاسی غافل نبوده است. این مؤلفه‌ها به طور بالقوه می‌توانند بستر شکل‌گیری نوعی همکاری اجتماعی مبتنی بر مشارکت شهروندان را فراهم آورند. با این حال، در سطح ساختاری و هنجاری، این ظرفیت‌ها با محدودیت‌های بنیادینی مواجه می‌شوند. تقدم یک چارچوب ایدئولوژیک خاص در اصول بنیادین قانون اساسی (اصل ۴) و مشروط‌سازی اعتبار قوانین به عدم مغایرت با قرائت رسمی از شریعت (اصل ۹۶)، موجب می‌شود که ویژگی مورد بحث محقق نگردد.

برآیند این می‌شود که قانون نه بر اساس دلایل قابل پذیرش برای همه شهروندان، بلکه بر مبنای مرجعیتی پیشینی و فراتر از داوری عمومی مشروعیت می‌یابد. این وضعیت، نقش شهروند را از «فاعل عقلانی مشارکت‌کننده در طرح همکاری اجتماعی» به «تابع نظم هنجاری از پیش تعیین شده» تقلیل می‌دهد. در حالی که راولز بر توانایی شهروندان در ارزیابی انتقادی عدالت نهادها و دفاع آگاهانه از اصول اساسی تأکید دارد، ساختار حقوقی موجود امکان نهادینه شدن چنین داوری مستقلی را به طور مؤثر محدود می‌کند. بدین ترتیب، پیوند میان قانون و تعهد اخلاقی شهروندان نه از مسیر اقتناع عقلانی، بلکه عمدتاً از طریق الزام نهادی و اقتدار هنجاری برقرار می‌شود.

۴.۴. هدایت نظام حقوقی بر پایه ایده‌ای از خیر مشترک عدالت‌محور

ویژگی چهارم نظام سلسله‌مراتبی مقبول، پایبندی نظام حقوقی آن به ایده‌ای از خیر مشترک عدالت‌محور است. در این جامعه، نظم حقوقی باید به حقوق بشر احترام بگذارد و بر ایده‌ای از خیر مشترک عدالت استوار باشد. قضات و مقامات باید باوری خالصانه به این قانون داشته باشند و تصمیماتشان را بر اساس آن اتخاذ کنند (Rawls, 2011: 101). نمایندگان مردم وظیفه دارند هم از حقوق بشر و خیر عمومی شهروندان صیانت کنند و هم امنیت و استقلال آنان را پاس دارند (Rawls, 2011: 103-104). در این چارچوب، حکومت موظف است قوانین خود را بر پایه دلایل عمومی و قابل درک برای همه توجیه کند، نه فقط بر مبنای اراده شخصی حاکمان یا یک ایدئولوژی خاص. بدین معنا که نظام سیاسی باید واجد انگاره‌ای از خیر مشترک باشد (Rawls, 2011: 120). هر چند ممکن است مذهب رسمی یا مرجعیت نهایی در برخی مسائل وجود داشته باشد، اما دکتترین‌های جامع نباید نامعقول باشند و باید حداقلی از آزادی مذهب و وجدان را تضمین کنند. بنابراین، گرچه این جامعه به گستردگی جوامع لیبرال آزاد نیست، ولی با عمل بر مبنای خیر مشترک و دلایل عمومی، واجد مشروعیت سیاسی و اخلاقی می‌شود (Rawls, 2011: 110; 120). بنابر آنچه گفته شد راولز خیر مشترک را نه صرفاً یک ایدئولوژی غالب یا تحمیلی، بلکه ایده‌ای عدالت‌محور در نظر دارد که منافع اساسی همه اعضا را شامل می‌شود، مقامات با باور صادقانه به آن عمل کنند و تصمیمات از منظر عمومی توجیه‌پذیر باشند.

در این باره بررسی قانون اساسی نشان می‌دهد که در اصول پرشماری بر عدالت، برابری و تساوی حقوقی تأکید شده است (مانند اصل ۳ در رفع تبعیضات ناروا، اصل ۱۹ در برابری اقوام و اصل ۲۰ در حمایت یکسان قانون از زن و مرد). باین همه، واقعیت این است که اصول یادشده در نهایت در چارچوبی ایدئولوژیک قرار دارند که بر موازین اسلامی استوار است. در این چارچوب، عقلانیت سیاسی نه بر «دلایل عمومی و قابل فهم برای همه شهروندان» بلکه همان طور که در اصولی از جمله ۴ و ۱۲ آمده، بر مرجعیت شریعت مبتنی است. در این زمینه، حتی در فرض بازنگری در قانون اساسی (اصل ۱۷۷) محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام، مذهب رسمی و ابتدای قوانین بر شریعت غیرقابل تغییر است. این بدان معناست که عقلانیت سیاسی جامعه، هرچند گسترده و متفاوت، نمی‌تواند مبنای تغییر این اصول قرار گیرد.

۵.۴. پذیرش تکثر معقول در چارچوب دکترین جامع

در نظام سلسله‌مراتبی مقبول، حتی در چارچوب دکترین جامع، پذیرش تکثر معقول یکی از ارکان اصلی مشروعیت سیاسی است. به سخن روشن‌تر، حکومت باید بپذیرد که شهروندان دیدگاه‌های متفاوتی درباره مسائل گوناگون دارند و هیچ‌کس را نمی‌توان به پذیرش یک مذهب یا ایدئولوژی یگانه وادار کرد، هرچند که در این جامعه «دکترین مذهبی یا غیرمذهبی زیربنایی آن جامع است و در ساختار حکومت و سیاست اجتماعی آن نفوذ دارد» (Rawls, 2011: 99). افزون بر این، گرچه گستره آزادی‌ها در این جوامع محدودتر از جوامع لیبرال است، اما لازم است حداقلی کافی از آزادی مذهب و وجدان برای همگان تضمین شود تا کرامت انسانی حفظ گردد (Rawls, 2011: 110). نیز، مشارکت و مشورت سیاسی متناسب با ارزش‌های مذهبی و فلسفی جامعه سازمان می‌یابد، مشروط بر آن که دکترین‌های جامع نامعقول نباشند و امکان شنیده شدن نظرهای گوناگون فراهم باشد (Rawls, 2011: 107-110). بدین ترتیب، نظام سیاسی با پذیرش تکثر معقول، هم از انسداد ایدئولوژیک جلوگیری می‌کند و هم زمینه را برای مشارکت واقعی و آبرومندانه گروه‌های مختلف اجتماعی فراهم می‌آورد.

در این رابطه، در اصول گوناگونی از قانون اساسی جمهوری اسلامی بر احترام به ادیان و مذاهب دیگر تصریح شده است. برای نمونه، اصل ۱۲ مقرر می‌دارد که «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». در کنار این، اصل ۱۳، ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی را به عنوان اقلیت‌های دینی شناخته و آزادی آنان را در انجام «مراسم دینی» و عمل بر طبق آیین خود در «احوال شخصیه» و «تعلیمات دینی» تضمین کرده است. در همین راستا، اصل ۱۹ نیز بر برابری حقوقی همه اقوام تأکید دارد. باین همه، این حقوق و آزادی‌ها در نهایت با قیود بنیادینی محدود می‌شوند. برای نمونه، براساس اصل ۷۲، مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قانونی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد و تشخیص این امر بر عهده شورای نگهبان است.

همچنین، اصل ۴ مشروعیت همه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی را مشروط به انطباق با موازین اسلامی می‌داند. گذشته از این، اصل ۱۲ نیز دین رسمی ایران را اسلام و مذهب آن را جعفری اثنی عشری معرفی کرده و این دو را «الی‌الابد غیرقابل تغییر» می‌داند. در نهایت، اصل ۱۷۷ هم در بحث بازنگری قانون اساسی، دگرگون‌ناپذیری اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات بر موازین اسلامی را تضمین کرده است. این محدودیت‌ها در عرصه عمل، به‌ویژه در برخورد با پیروان ادیانی که در قانون اساسی به رسمیت شناخته نشده‌اند، نظیر بهائیان، بوداییان و هندوها، آشکار می‌شود. به‌گونه‌ای که این گروه‌ها به دلیل عدم ذکر نامشان در اصل ۱۳، از تضمین‌های حقوقی مرتبط با آزادی دین و انجام مناسک مذهبی محروم ملنדה‌لند. فراتر از این، چنین گروه‌های مذهبی در حوزه‌هایی مانند آموزش، اشتغال و فعالیت‌های مدنی با بن‌بست‌های ساختاری مواجه‌اند.

بنابراین، هر چند قانون اساسی در ظاهر به تکرر دینی و حقوقی احترام می‌گذارد، اما این تکرر مشروط و مقید به مذهب رسمی و موازین اسلامی است. به بیان دیگر، در این نظام حقوقی، تکررگرایی تنها تا جایی پذیرفته می‌شود که با چارچوب اسلامی تعارض نداشته باشد. از این رو، مجموعه موارد یادشده نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی از معیارهای یک نظام سلسله‌مراتبی مقبول فاصله دارد.

۶.۴. التزام به روابط بین‌المللی صلح‌آمیز و غیرسلطه‌گرایانه

در نهایت، احترام متقابل و پرهیز از سلطه در روابط جهانی از ویژگی‌های یک نظام سلسله‌مراتبی مقبول است. از نظر راولز، این جامعه به قانون مردمان پایبند است. به این معنا که از تجاوز به دیگر کشورها خودداری می‌کند، به استقلال سایر جوامع احترام می‌گذارد و در جهت صلح و همکاری جهانی می‌کوشد. چنین جامعه‌ای ذاتاً غیرمهاجم است و جز برای دفاع از خود وارد درگیری نمی‌شود. افزون بر این، در پی صدور ایدئولوژی یا تحمیل سلطه فرهنگی بر دیگران نیست، بلکه تعاملات خود را بر پایه احترام متقابل سامان می‌دهد (Rawls, 2011: 126).

بازخوانی اصول قانون اساسی نشان می‌دهد که رویکرد جمهوری اسلامی در سیاست خارجی نوعی دوگانگی در خود دارد. از یک سو، اصولی مانند اصل «۲» که بر «نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری» تأکید دارد و نیز اصل ۱۵۲ که سیاست خارجی را بر «نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر و روابط صلح‌آمیز متقابل با دول غیرمحراب» استوار می‌داند، بر یک هنجار بنیادین یعنی پرهیز از سلطه‌طلبی و تجاوز اصرار می‌ورزد. اما از سوی دیگر، اصل ۱۵۴ این رویکرد را با نوعی رسالت فراملی و ایدئولوژیک پیوند می‌زند. اصل نام‌برده تصریح می‌کند که «جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین، در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند». به این ترتیب، سیاست خارجی جمهوری اسلامی در کنار توجه ویژه بر عدم مداخله و نفی سلطه، حامل تعهدی ایدئولوژیک نسبت به حمایت از جنبش‌های مستضعفان نیز هست. علاوه بر این، بند شانزدهم اصل ۳ سیاست خارجی را موظف به «تعهد برادرانه نسبت به همه مسلمانان» و «حمایت بی‌دریغ از مستضعفان جهان» می‌کند.

این ترکیب، پرهیز از تجاوز و سلطه‌طلبی را در کنار حمایت فعال و عملی از جنبش‌های آزادی‌بخش یا مستضعفان قرار می‌دهد. نمونه‌های عملی این دوگانگی در سیاست خارجی ایران مشهود است. برای مثال، حمایت جمهوری اسلامی از «جنبش استقلال طلبانه جبهه پولیساریو در صحرای غربی»^۱ که منجر به قطع کامل روابط دیپلماتیک ایران با مراکش (یک کشور مسلمان) در سال ۲۰۱۸ شد (Al Jazeera, 2018)، نشان‌دهنده اولویت بخشی به حمایت از جنبش‌های ضداستعماری و ضدسلطه بر روابط دوستانه با دولت‌های مسلمان است. به طور مشابه، حمایت طولانی مدت از جنبش‌ها و گروه‌های مقاومت فلسطین (به ویژه حماس و جهاد اسلامی) نیز مصداقی روشن از این رسالت فراملی است.

در نتیجه، قانون اساسی از یک طرف باتکیه بر نفی سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری و روابط صلح‌آمیز متقابل، در چارچوب نظام سلسله‌مراتبی مقبول قابل تفسیر است، اما از طرف دیگر، با گنجاندن اصلی چون ۱۵۴ و بند شانزدهم اصل ۳، سیاست خارجی را به مأموریتی فراتر از مرزهای ملی پیوند می‌زند. این امر نشان می‌دهد که در قانون اساسی، پرهیز از تجاوز و سلطه‌طلبی همواره با حمایت فعال از جنبش‌های مستضعفان همراه است. این ترکیب هم‌زمان بر استقلال و عدم سلطه تأکید دارد و بر نوعی رسالت جهانی ایدئولوژیک نیز پای می‌فشارد. چنین رویکردی با شرط لازم برای شناسایی یک نظام به عنوان نظام سلسله‌مراتبی مقبول در تضاد است.

نتیجه گیری

سیاست کیفری جمهوری اسلامی در وضعیت کنونی با معیارهای حقوق بشر همخوانی ندارد و نقض این اصول در قوانین و مقررات شکلی و ماهوی پرشماری مشاهده می شود. همین امر ضرورت اندیشیدن به راهی برای اصلاح و عبور از این وضعیت را اهمیت می بخشد. یکی از چارچوب های نظری کارآمد برای تحلیل این مسئله اندیشه جان راولز است؛ فیلسوفی که به طور مستقیم به حقوق بشر و نقش آن در نظم ملی و بین المللی پرداخته است. از نظر او نهادینه سازی حقوق بشر تنها در دو نظام «لیبرال دموکراسی» و «سلسله مراتبی مقبول» است. در همین نقطه اهمیت چارچوب راولز آشکار می شود، چراکه برخلاف رویکردهای صرفاً لیبرال دموکراتیک، او تحقق حقوق بشر را در یک جامعه «غیرلیبرال اما موجه» نیز ممکن می داند و همین ویژگی چارچوب او را به ابزار تحلیلی قدرتمند برای سنجش وضعیت حکومت های غیرلیبرال همچون جمهوری اسلامی بدل می سازد.

با این همه، بررسی ها نشان می دهد که جمهوری اسلامی نه تنها نظامی لیبرال دموکراسی نیست، بلکه در وضعیت کنونی حتی نمی تواند مصداق نظام سلسله مراتبی مقبول باشد، زیرا جامعه مورد نظر راولز بر مجموعه ای مشخص از ویژگی ها (برخورداری از سلسله مراتب مشورتی آبرومند؛ احترام به حداقل های حقوق بشر؛ تعیین تکالیف و وظایف معین و معتبر مبتنی بر قانون برای همگان؛ هدایت نظام حقوقی بر پایه ایده ای از خیر مشترک عدالت محور؛ پذیرش تکرر معقول در چارچوب یک دکتربین جامع؛ التزام به روابط بین المللی صلح آمیز و غیرسلطه گرایانه) بنا شده است که اصول متعددی از قانون اساسی مانند اصول ۴، ۱۲، ۷۲، ۹۶ و ۱۷۷، این الزامات را بر نمی تابد و موانعی جدی در برابر تحقق آن ایجاد کرده است. بنابر آنچه گذشت، در وضعیت فعلی دست کم براساس نگاه راولزی، حقوق بشر به صورت جامع و مانع در این ساختار قابل پیاده سازی نیست و نهادینه سازی آن منتفی خواهد بود.

در این باره حتی در فرض بازنگری در قانون اساسی وجود موارد غیر قابل تغییر در قانون اساسی از جمله محتوای اصول مربوط به اسلامی بودن نظام و ابتدای کلیه قوانین و مقررات بر مبنای موازین اسلامی مانع از اصلاحات بنیادین این ساختار خواهد بود. لذا تنها راه آن است که در پرتو اصل چهارم قانون اساسی، قرائتی از شریعت ارائه شود که شش ویژگی نظام یادشده را بی چون و چرا بپذیرد. همان طور که راولز در مثال «کازانستان»^۱، مردمان خیالی مسلمان و غیرلیبرال، نشان می دهد که تفسیری متفاوت از دکتربین جامع اسلامی می تواند با معیارهای آبرومندی سازگار باشد. با این وجود، پیش نیاز تحقق این مسیر، وجود اراده سیاسی جدی در سطح حاکمیت است و در وضعیت موجود دستیابی به این امر با توجه به قرائت غالب فقهی کنونی با دشواری های قابل توجه مواجه است. در نبود چنین اراده ای، حتی اگر نقشه راه اصلاحات دقیق و جامع باشد، در عمل اجرا نمی شود، مسیرهای اصلاحی مسدود می ماند، نظام سیاسی با فشار نهادهای بین المللی روبه رو می شود و اعتماد شهروندان را به تدریج از دست می دهد.

References:

- Al Jazeera. (2018, May 1). Morocco cuts diplomatic ties with Iran over Western Sahara feud. <https://www.aljazeera.com/news/2018/5/1/morocco-cuts-diplomatic-ties-with-iran-over-western-sahara-feud>
- Azari, H., & Tabatabai Hesari, N. (2017). The Iranian legal system challenges regarding accession to the human rights treaties from the perspective of international law. *Comparative Law Review*, 8(1), 1–24. <https://doi.org/10.22059/jcl.2017.62517> [In Persian]
- Bashiriyeh, B., Mahmoudi Janaki, F., Mohammad Ali, A., & Jahangir, M. A. (2022). Understanding and criticizing criminal justice on the basis of Rawls' veil of ignorance. *Public Law Research*, 23(73), 107–133. <https://doi.org/10.22054/qjpl.2020.49396.2313> [In Persian]
- Carraro, V. (2019). Promoting compliance with human rights: The performance of the United Nations' universal periodic review and treaty bodies. *International Studies Quarterly*, 63(4), 1079–1093. <https://doi.org/10.1093/isq/sqz078>
- Fathi, M., & Koochi Esfahani, K. (2018). *The constitution of the Islamic Republic of Iran: Including the interpretative opinions of the Guardian Council (1980–2017)* (1st ed.). Guardian Council Research Institute. [In Persian]
- Habibzadeh, M. J., & Alipour, A. (2013). The prohibition of capital punishment as an Islamic penalty (ta'zir) in the Shi'ite jurisprudence. *Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence*, 5(9), 43–66. <https://doi.org/10.22075/feqh.2017.1903> [In Persian]
- Habibzadeh, M. J., Maldar, M. H., & Shokati Ahmadabad, Z. (2023). Review in corporal punishments in the light of re-reading the rule of coexistence of reason and Sharia. *Criminal Law Research*, 14(1), 197–219. <https://doi.org/10.22124/jol.2023.23654.2363> [In Persian]
- Hajidehabadi, A. (2016). Whether the article 167 of the Constitution rules penal cases or not with an eye to Islamic Penal Code 1392/2013. *Religious Researches*, 12(2), 257–288. <https://doi.org/10.22059/jorr.2016.58985> [In Persian]
- Houshmand, H. (2010). Islam and human rights: The search for an overlapping consensus (Doctoral dissertation). Concordia University, Montreal, Quebec, Canada.
- Houshmand, H. (2020a). Human rights, religion, and decent hierarchical societies: A Rawlsian analysis. *The Journal of Human Rights*, 15(1), 69–90. <https://doi.org/10.22096/hr.2020.102323.1089> [In Persian]
- Houshmand, H. (2020b). The flaws of cosmopolitanism: On John Rawls's idea of global justice. *The International Journal of Humanities*, 27(1), 1–18. 20.1001.1.25382640.2020.27.1.2.8
- Houshmand, H. (2024). Justice as the foundation of global peace: John Rawls and the idea of a decent Muslim society. *Spektrum Iran*, 37(2), 1–24. <https://doi.org/10.22034/spektrum.2025.493719.1012>
- International Criminal Court. (2024, June 26). *The Prosecutor v. Al Hassan Ag Abdoul Aziz Ag Mohamed Ag Mahmoud, Trial Judgment* (Case No. ICC-01/12-01/18-2594-Red). The Hague: ICC. Retrieved from <https://www.icc-cpi.int>
- Ivic, S. (2010). Dynamic nature of human rights: Rawls's critique of moral universalism. *Trans/Form/Ação*, 33(2), 223–240. Universidade Estadual Paulista, Departamento de Filosofia. <https://doi.org/10.1590/S0101-31732010000200013>
- Jalali, A. R., & Maldar, M. (2022a). Feasibility of refer to popular vote to enact laws about crime and punishment in Islam, Iran and Italy's legal systems. *Journal of Studies in Islamic Law & Jurisprudence*, 14(26), 59–92. <https://doi.org/10.22075/feqh.2021.22109.2691> [In Persian]
- Jalali, A. R., & Maldar, M. (2022b). Protection of criminals' human dignity in sentencing phase in light of ECtHR jurisprudence. *Public Law Research*, 24(76), 247–275. <https://doi.org/10.22054/qjpl.2022.62688.2652> [In Persian]
- Jalali, M., & Soodbar, S. (2020). The impact of European Court of Human Rights on national legal order. *Comparative Law Review*, 11(1), 59–79. <https://doi.org/10.22059/jcl.2020.291053.633914> [In Persian]
- Katzer, M. (2022). Rawls's list of human rights and self-determination of peoples. In V. Fabbrizi & L. Fiorese (Eds.), *The persistence of justice as fairness: Reflections on Rawls's legacy* (pp. 91–116). Roma: UniversItalia.

- Maldar, M. H., Shokati Ahmadabad, Z., & Aghaei Janat Makan, H. (2024). Consonance with the universal perception of basic human concepts; An efficient approach towards Iran joining the International Criminal Court. *Criminal Law Research*, 15(2), 127–140. <https://doi.org/10.22124/jol.2024.27505.2478> [In Persian]
- Moghadasi, M. B., & Farajiha, M. (2014). Characteristics of penal populist policies: A comparative study. *Comparative Law Review*, 4(2), 137–155. <https://doi.org/10.22059/jcl.2014.36317> [In Persian]
- Mirmoosavi, S. A. (2021). Obligations and responsibilities of state in relation to human rights. *The Journal of Human Rights*, 16(1), 25–52. <https://doi.org/10.22096/hr.2021.134788.1237> [In Persian]
- Müller, L. K. (2017). Rawls's relational conception of human rights. In R. Malik & J. K. Schaffer (Eds.), *Part I* (pp. 58–76). Cambridge University Press.
- Navab Daneshmand, F. (2008). A study of some methods of human rights education. *International Law Review*, 24(37), 129–167. <https://doi.org/10.22066/cilamag.2007.17691> [In Persian]
- NikuBandari, H. (2021). Critical analysis of the deliberative school in contemporary human rights discourse with an emphasis on John Rawls and Jürgen Habermas thoughts. *The Journal of Human Rights*, 16(1), 149–171. <https://doi.org/10.22096/hr.2020.110312.1148> [In Persian]
- Nobahar, R. (2014). A Survey on the Narrative Evidences of the Demarcation of Hadd- Ta'zir (Prescribed-Discretionary punishments. *Legal Research Quarterly*, 17(67), 135-164. [In Persian]
- Rasuli Amirhajlu, E., Ebrahimi, S., & Forughi, F. A. (2022). The operational & judicial challenges of decarceration in Iranian criminal policy. *The Judiciary's Law Journal*, 86(119), 219–244. <https://doi.org/10.22106/jlj.2022.543672.4546> [In Persian]
- Rostami, H., & Barzegar, M. (2022). The criminal minimalism in the reduction of the Ta'zir imprisonment punishments act (2020) and the challenges thereof. *Criminal Law Research*, 13(1), 75–97. <https://doi.org/10.22124/jol.2022.19710.2148> [In Persian]
- Rawls, J. (2009). *Justice as fairness: A restatement* (E. Sabeti, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Rawls, J. (2011). *The law of peoples* (J. Mohseni, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Rawls, J. (2023). *Political liberalism* (M. Akrami, Trans.). Tehran: Nashr-e Sales. [In Persian]
- Rawls, J. (2024). *A theory of justice* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Samiei Zenouz, H., Habibzadeh, M. J., & Saber, M. (2016). The Analysis of the Crime of Intervention in Economic System of the Country through Accepting Deposit of Persons in Iran Code. *Criminal Law Doctrines*, 13(11), 27–52. [In Persian]
- Soleimani, H. (2021a). Criminal laws in the light of Islamic criteria: Rereading the fourth principle of the Constitution in the light of the rules, expediency, and human rights. *The Journal of Human Rights*, 16(1), 53–76. <https://doi.org/10.22096/hr.2021.523215.1285> [In Persian]
- Soleimani, H. (2021b). Hodud in the light of the principle of legality with a comparative view of Shiite and Sunni jurisprudence. *Journal of Comparative Law*, 7(2), 293–328. <https://doi.org/10.22096/law.2020.121655.1637> [In Persian]
- Soleimani, H., Hassanzadeh Khabbaz, N., & Maldar, M. H. (2024). Validation of the grading of murder in Iran's criminal system from the perspective of Imamiyyah jurisprudence. *Journal of Legal Studies*, 16(2), 81–108. <https://doi.org/10.22099/jls.2023.43989.4743> [In Persian]
- Shoshtari, M., Naserimoqaddam, H., & Saberi, H. (2016). Humanistic objectives of divine law in Imamiyah feqh. *Religious Anthropology*, 13(35), 205–222. <https://doi.org/10.22034/ra.2016.21965> [In Persian]