

مبانی نظری حقوق بشر

مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر

۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲



مرکز مطالعات حقوق بشر

با همکاری:

وزارت
علوم تحقیقات و فناوری



مرکز اطلاعات سازمان ملل در ایران



برنامه عمران سازمان ملل در ایران

و با تشکر از:

کمیسیون ملی یونسکو در ایران

همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفتگوی تمدن‌ها (دومین: ۱۳۸۲-تم)

مبانی نظری حقوق بشر: مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲ تهیه و تنظیم مرکز مطالعات حقوق بشر؛ ناظر علمی محمد حبیبی مجنده؛ ویراستاران محتوایی محمد حسین صبوری، هدایت یوسفی. قم: دانشگاه مفید، مرکز مطالعات حقوق بشر، ۱۳۸۴.

۸۸۶ ص: جدول، نمودار.

ISBN 964-8092-09-5 - 5 - ۲۵۰۰۰۰ ریال.

نهرستوبسی براساس اطلاعات فید.

کتابخانه.

نمایه.

۱. حقوق بشر - کنگره‌ها. ۲. حقوق بشر - مقاله‌ها و شطایه‌ها. الف. دانشگاه مفید. مرکز مطالعات حقوق بشر. ب. حبیبی مجنده. ۱۳۴۴ - ناظر علمی. ج. صبوری، محمد حسین، ۱۳۵۱ - ویراستار. د. یوسفی، هدایت، ۱۳۴۴ - ویراستار. ه. عنوان. ر. عنوان. مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲.

۳۲۲

JC۵۷۱ /۵۸

۱۳۸۳

مبانی نظری حقوق بشر

مجموعه مقالات همایش بین‌المللی «مبانی نظری حقوق بشر» ۲۷ و ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۲ ش، دانشگاه مفید

تهیه و تنظیم: مرکز مطالعات حقوق بشر

ناظر علمی: محمد حبیبی مجنده

ویراستاران محتوایی: محمد حبیبی مجنده، محمد حسین صبوری، هدایت یوسفی

ویراستار زبانی و فنی: محمد حسین صبوری

صفحه‌آرا: محسن دیدارپور

ناشر: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید

چاپ اول: ۱۳۸۴

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

چاپ: نگارش

قیمت: بیست و پنج هزار تومان

ایران، قم، بلوار صدوقی، دانشگاه مفید، مرکز مطالعات حقوق بشر

صندوق پستی: ۳۶۱۱ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۲۵۷۶۴

دورنگار: ۲۹۰۳۵۶۴

CHRS@Mofidu.ac.ir
www.Mofidu.ac.ir/chrs

شابک: ۹۶۲-۸۰۹۲-۰۹-۵

دین و کرامت انسانی

رحیم نوبهار

دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی

درآمد

آثار شمار زیادی از فیلسوفان و انسان‌شناسان عصر رنسانس و پس از آن، اثبات شده است از دست‌مایه‌هایی که برای انسان ارج و منزلتی دوچندان قائل است و انسان را، از آن رو که انسان است و با قطع نظر از تعلقاتی چون دین، نژاد، جنس و قلمروی جغرافیایی، دارای ارج و منزلت می‌داند. در فضای تیره و تاریک پس از دو جنگ خاتمان سوز جهانی، وجدان جمعی بشریت، با استناد به همین دست‌مایه‌ها به اندیشهٔ تکریم و ارج نهادن به هر انسانی روی آورد تا ارج و حرمت آدمی عینیت یابد و از تش و جنگ در چهره‌های گوناگون آن پیش‌گیری شود. از این رو، در مقدمهٔ منشور ملل متحد (مصوب ۱۲ آوریل ۱۹۴۵م) انسان به لحاظ نظری، بنیان‌گذار جامعهٔ بین‌الملل لقب گرفت و مقدمهٔ منشور با نام مردم ملل متحد گشوده شد و از ایمان آنان به حقوق اساسی بشر، کرامت و شأن انسان و تساوی حقوق مرد و زن و همچنین همه ملت‌ها، اعم از کوچک و بزرگ، سخن به میان آمد. در اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب ۱۹۴۸م)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب ۱۹۶۶م) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مصوب ۱۹۶۶م) نیز به گونه‌ای دیگر بر ارزش و کرامت ذاتی انسان تأکید شد.

به رغم توافقات اجمالی که در مورد این اصل وجود دارد، سخن گفتن پیرامون آن و نمایاندن مبانی، ابعاد و پیامدهای حقوقی آن می‌تواند به استواری هر چه بیشتر آن بینجامد. اثبات هویت کریمانه برای آدمی بر پایهٔ اصولی استوار، راه را بر فلسفه‌هایی که انسان را کاملاً تابع محیط اجتماعی می‌شمارند، می‌بندد و از حریت، کرامت و شخصیت او پاسداری می‌کند و به صاحبان قدرت و زبردستان می‌آموزد که نمی‌توانند با زبردستان هر کاری را انجام دهند.

از جمله پرسش‌های مهم در این باره آن است که آیا این کرامت، خدادادی است و استناد آن به خداوند مایهٔ استواری آن خواهد بود یا آنکه حتی اگر کرامت و منزلت انسان را خدادادی بدانیم، استناد آن به خداوند در سند یا استادی که یک نظام حقوقی فراگیر را طراحی می‌کند، کار مناسبی نیست. با آنکه برخی از تدوین‌کنندگان اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، از جمله نمایندهٔ کشور هلند، مایل بودند در متن اعلامیه، کرامت ذاتی انسان به خداوند استناد داده شود،^۱ اما به گفتهٔ مایکل فریمن (Michael Freeman)، آنها احتمالاً به این دلیل که خداوند یک مفهوم ذاتاً اختلافی شده بود، به خداوند اشاره‌ای ننمودند و بدین‌سان رهیافتی ضد بنیادگرایی و در راستای فرضیهٔ نفی خدا پیش گرفتند.^۲ آنان در این باره از اندیشه‌ای پیروی کردند که متسکیو سال‌ها پیش از تدوین اسناد حقوق بشر، آن را پی‌ریزی نموده بود. او بی آنکه دلایل استواری ارائه نماید، گفته بود که قوانین و مقررات مذهبی، هر اندازه هم باشکوه، قابل احترام و دارای ابهت و روحانیت باشند، نباید مبنای قوانین مدنی قرار گیرند.^۳ با این حال، سودمندی و حتی لزوم استناد اصل کرامت انسانی به خداوند هنوز هم طرفداران قابل توجهی در میان نظریه‌پردازان حقوق بشر دارد.^۴ این نوشتار به بررسی معنای کرامت ذاتی انسان از نظر

۱. معنای اصل کرامت ذاتی انسان و خاستگاه آن

به نظر می‌رسد تدوین کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر، اصطلاح «ذاتی» در عبارت «حیثیت ذاتی» (inherent dignity) را در معنای فلسفی آن استعمال کرده‌اند؛ اما پیداست که اعلامیه و دیگر اسنادی که در آن از کرامت انسان سخن به میان آمده است، در مقام توصیف هستی‌شناسانه انسان نمی‌باشند و در آنها معنای هنجارین «ذاتی» مورد توجه است. در فلسفه و منطق یونان باستان، «ذاتی» گاه در باب کلیات خمس (ایساغوجی) به کار می‌رود و گاه در باب برهان. مقصود از «ذاتی» در معنای اول، امری است که خارج از ذات نباشد، بلکه از اجزای آن باشد؛ خواه جزء مشترک باشد مانند جنس، یا جزء مختص مانند فصل. ذاتیات اشیا علت و سببی جدا از اشیا ندارند. ذاتی، خود معلول ذات است و احتیاجی به واسطه ندارد. ذاتی هر شیء برای آن شیء بین‌النسبت است و نیاز به اثبات و واسطه در اثبات ندارد. از همین رو، گفته می‌شود که «الذاتی لا یعلل». ذاتی باب برهان دارای معنایی وسیع‌تر از ذاتی کلیات خمس است. ذاتی در این معنا محمولی است که انفکاک آن از موضوع محال می‌باشد، که شامل ذاتیات و لوازم ماهیت می‌شود. قدمای فن منطق سه خاصیت برای ذاتی [باب کلیات خمس] ذکر کرده‌اند: (۱) آنکه تصور شیء ممکن نیست، مگر پس از تصور ذاتی آن. (۲) شیء در اتصاف به ذاتی خود، به علتی و رای اصل ذات محتاج نیست. سنگ جسم است، برای اینکه سنگ است؛ زیرا آنچه سنگ را سنگ قرار داده، اولاً آن را جسم قرار داده است. (۳) انفکاک ذاتی از چیزی که ذاتی برای آن ذاتی است، محال و ممتنع می‌باشد؛ خواه انفکاک وجودی باشد خواه وهمی و عقلی. ذاتی باب برهان اعم است از ذاتی باب کلیات خمس: ذاتی باب کلیات خمس، کلی و محمولی است که مقوم موضوع باشد، ولی ذاتی باب برهان اعم است از محمولی که مقوم موضوع باشد یا نباشد. منظور از محمولی که مقوم موضوع نیست، اعراض ذاتی است که از موضوع خارج و بر آن

آموزه‌های دینی می‌پردازد و مباحثی همچون نقش دین در توجیه و مبناسازی برای کرامت ذاتی انسان، گستره کرامت انسانی در ادبیات دینی و میزان کارایی اصل کرامت انسانی به هنگام ابتدا بر آموزه‌های دینی را مورد بحث قرار می‌دهد و راهکارهایی نظری در راستای هرچه سازگارتر شدن احکام شریعت با اصل «کرامت انسانی» ارائه می‌نماید.

در تبیین موضع دین درباره حقوق بشر طرح این گونه مسائل بنیادین، ضرورت بیشتری دارد. همچنان که وجود توصیه‌های اخلاقی در متون دینی، ما را از تدوین فلسفه اخلاق بی‌نیاز نمی‌کند، احکام و تکالیف جزئی ناظر به مباحث حقوق بشر نیز بدون مباحث فلسفی و بنیادین حقوق بشر کارساز و کارآمد نخواهد بود.

پیشاپیش باید یادآور شویم که دفاع از ایده مبتنی ساختن اندیشه کرامت انسانی بر دین و دین‌باوری به معنای دفاع از همه احکام موجود در فقه کنونی نیست؛ ممکن است کسی تأکید بر وحیانی بودن اصل کرامت انسانی را سودمند بداند، اما هم‌زمان پاره‌ای از احکام فقه موجود را با این اصل ناسازگار تلقی کند. از سوی دیگر، تأکید بر اصل کرامت انسانی الزاماً به معنای اومانیزم، به مفهوم غربی آن، و خداگریزی نیست. کرامت تاجی است که آفریننده بشر بر سر وی نهاده است. خدا باوران نباید از نشان دادن این تاج و نمایاندن جنبه‌های گوناگون آن بیمناک باشند. بشر امروز فردگرا، نقاد و حقوق‌محور — در برابر بشر تکلیف‌محور دیروز — است. او می‌خواهد بداند دین، قطع نظر از اعتقاد آدمی، چه تصویری از انسان ارائه می‌دهد و چه حقوق و منزلتی را برای وی — از آن رو که انسان است — به رسمیت می‌شناسد؟ در دنیایی که دامنه چنین پرسش‌هایی رو به گسترش است، سرباز زدن از پاسخ‌گویی به آنها یا بسنده کردن به تقبیح انسان‌گرایی و تأکید یک‌سویه بر تسلیم و تعبد؛ گمان نمی‌رود دردی را درمان کند و بشریت را در دامان گرم و بامحبت دین بنشانند.

عارض می‌باشند، لیکن عروض آنها به واسطه اقتضای ذات موضوع یا امری مساوی با موضوع است.^۵

تا آنجا که نگارنده جست‌وجو نمود، واژه «inherent» در ادبیات فلسفی، بیشتر به معنای اول و تا اندازه‌ای مترادف با «substantive» به معنای جوهری و انفکاک‌ناپذیر استعمال می‌شود.^۶ بر این پایه، مقصود از حیثیت ذاتی، ارج و حرمتی است که انسان، از آن رو که انسان است، از آن برخوردار است. این برخورداری ارتباطی با عقیده، رنگ، نژاد و مانند اینها ندارد و حتی با ارتکاب جنایت و انکار و نافرمانی خداوند نیز این منزلت از آدمی سلب نمی‌شود.

به نظر می‌رسد تدوین‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر در به کار بردن این اصطلاح، بیش از هر کسی، از اندیشه‌های امانوئل کانت (Immanuel Kant)، فیلسوف نامدار آلمانی که به گفته ویل دورانت فلسفه وی بر قرن نوزدهم سایه افکنده بود، تأثیر پذیرفته‌اند. کانت، با تأکید بر ارزش ذاتی انسان، بر این باور است که انسان یگانه موجود دارای شخصیت است و به عنوان فاعل یک فعل اخلاقی - عملی بالاتر از هر ارزشی قرار دارد. انسان به عنوان شخصیت (انسان ذاتی)، صرفاً وسیله‌ای برای غایات دیگر، حتی غایات خاص خود، نیست، بلکه خرد به عنوان غایت فی‌نفسه ارزیابی می‌شود؛ یعنی دارای شکوهی (ارزش مطلق درونی) است که به موجب آن، هر موجود عاقل دیگری در جهان را به حرمت نهادن به خود ملزم می‌کند.^۷

کانت از این اصل، که اصل غایت‌انگاری انسان شناخته می‌شود، هم استنتاجات حقوقی کرده است و هم استنتاجات اخلاقی. به لحاظ حقوقی، انسانیت انسان متعلق احترامی است که می‌تواند آن را از دیگران مطالبه نماید.^۸ به لحاظ اخلاقی نیز انسان هیچ‌گاه نباید چنین ارج و حرمتی را از دست بدهد. انسان به عنوان شخص، تکالیفی نسبت به خود دارد که عقل

وی برایش وضع می‌کند؛ لذا جنبه کوچک شایستگی او به عنوان حیوان نباید شکوه و عظمت بخش خود آگاه او به عنوان انسان را فاسد کند. او نباید ارزش اخلاقی ذات خود را به نفع بخش حیوانی وجود خود انکار نماید.^۹

التزام به این اصل به عنوان مبنای یک نظام حقوقی، امری صرفاً ذهنی نیست، بلکه بازتاب‌های عینی و عملی دارد. اصل کرامت انسانی، مبنا و پایه حقوق بشر معاصر است؛ هر چند شماری از نظریه‌پردازان حقوق بشر محتوا و مضمون نظام حقوق بشر را همان اصل کرامت انسانی دانسته‌اند. مک‌دوگال (McDougal)، لاسول (Lasswell) و چن (Chen) تصریح نموده‌اند که مطالبات حقوق بشر درخواست‌هایی است برای سهم شدن گسترده در تمام ارزش‌هایی که حقوق بشر به آنها وابسته است و می‌توان تمام آنها را زیر عنوان «کرامت» جای داد. آنها معتقدند هشت ارزش در مجموع، کرامت انسانی را رقم می‌زنند: قدرت؛ ثروت؛ احترام؛ رفاه؛ مهارت؛ بینش؛ پرستش و محبت.^{۱۰}

به سخنی دیگر، التزام به اصل کرامت انسانی ایجاب می‌کند تا همه انسان‌ها در بهره‌برداری از این ارزش‌ها، به طور برابر و در سطح وسیع، سهم باشند.

۲. کرامت انسانی در متون دینی

در متون دینی، اصطلاح کرامت ذاتی صریحاً ذکر نشده است؛ اما نصوص فراوانی وجود دارد که از آنها چنین مستفاد می‌شود که انسان دارای نوعی ارج و حرمت است که لازمه مقام انسان بودن اوست. چنین نصری با عبارت‌های گوناگون در تورات، انجیل و قرآن مجید آمده است. از جمله در قرآن مجید می‌خوانیم:

و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفصیلاً؛ به

خداوند قرار گرفت و فرشتگان بر وی سجده نمودند. این خصوصیت میان همه انسان‌ها مشترک است و اختصاصی به موحدان یا مسلمانان ندارد.

افزون بر این، آیه مورد بحث در مقام امتنان، و هم‌زمان نوعی عتاب و سرزنش نسبت به نافرمانی بشر از خداوند است. این ویژگی ایجاب می‌کند که مقصود از آیه، همه افراد بشر - اعم از موحدان، کافران، مشرکان و فاسقان - باشد.^{۱۱}

ج. در این آیه، راز کرامت آدمی به صراحت بیان نشده است؛ اما با قطع نظر از منزلت‌هایی که در دیگر آیات قرآنی برای انسان برشمرده شده، شاید جملات پس از «ولقد کرمنا بنی آدم» به گونه‌ای، بیانگر راز کرامت انسان باشد؛ با این توضیح که عبارت «و حملنا هم فی البر و البحر» بیانگر تسلط و چیرگی انسان بر امکانات موجود در همه جهان (خشکی و دریا) است. بی‌گمان منشأ این توانایی و استیلا همان عقل و اندیشه آدمی است. انسان به پشتوانه همین نیرو و توانایی است که بر مواهب طبیعی سلطه می‌یابد و انواع امکانات، و از جمله غذاهای متنوع و پاک، را برای خود فراهم می‌آورد (و رزقناهم من الطیبات) و در نتیجه، بر بسیاری از مخلوقات الهی برتری می‌یابد. از همین رو، شماری از مفسران بر آن‌اند که تکریم انسان از راه اعطای عقل به وی صورت گرفته است.^{۱۲} در کنار این رأی، آرای دیگری نیز از مفسران نقل شده است؛ از جمله اینکه تکریم آدمی به راست‌قامت بودن، نیک‌رویی، برخورداری از بیان و منطق، اجتماعی بودن و قوه تسخیر دیگر موجودات است.^{۱۳}

در واقع، موهبت عقل بازتابی از عنایت خاص خداوند به انسان و دمیدن از روح خویشن در اوست. آدمی از رهگذر این لطف به ادراکی متعالی دست می‌یابد که در سایه آن می‌تواند عوالم خارج از وجود خویش را فهم کند و به واقعیت آنها پی‌برد. انسان در سایه این توانایی، امانتدار امانت بزرگی می‌شود که آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها - با همه گستردگی، بزرگی و استواری - از

تحقیق، ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا پراکنده ساختیم و آنان را از پاکی‌ها روزی بخشیدیم و بر بسیاری از موجودات دیگر که آفریده‌ایم، برتری دادیم (اسراء ۱۷: ۷۰).

این آیه مشتمل بر نکاتی چند است که یادآوری آنها سودمند است:

الف. به لحاظ شیوه بیان، سخن خداوند همراه با تأکید فراوانی است. بر پایه قواعد زبان عربی «لام» مذکور در ابتدای آیه، لام قسم است و جمله، جواب یک قسم مقدر است. فعل «کرمنا» از باب تفعیل است که خود متضمن نوعی تکثیر و زیادت است. این در حالی است که ارجمندی فرشتگان در قرآن مجید این گونه بیان شده است: «بل عباد مکرمون؛ بلکه آنان بندگان محترمی هستند» (انبیا ۲۱: ۲۶).

مقایسه ساختار ادبی این دو آیه به خوبی تفاوت کرامت انسان و فرشتگان را نشان می‌دهد. شاید آنچه این تأکید را ضروری ساخته، این است که قدسی بودن فرشتگان، اندیشه‌ای دیرپا و جا افتاده در میان آدمیان است؛ اما آنچه مورد غفلت قرار گرفته، بی‌توجهی انسان‌ها نسبت به مقام و منزلت خویش است. افزون بر این، آیه اخیر، به گونه‌ای، مشعر به این است که راز کرامت و ارجمندی فرشتگان جنبه عبودیت و تسلیم آنان است؛ حال آنکه راز کرامت و حرمت انسان همان جهت انسانیت و فرزند آدم بودن است.

ب. متعلق تکریم در این آیه، بنی آدم است. تردیدی نیست که مقصود نسل حاصل از آدم (ع) است، نه پسران و فرزندان ذکور او. به کار رفتن این واژه و عدم استفاده از واژه‌هایی چون «انسان» و «بشر» شاید مشعر به این نکته باشد که هرچند نوع انسان به لحاظ استعداد و قابلیت‌ها ارج و منزلت یافته، اما بخشی از این ارج و منزلت برخاسته از انتساب آدمیان به موجودی است که در جریان خلقتش مورد عنایت خاص

به دوش کشیدن آن سرباز زده‌اند (احزاب: ۳۳: ۷۲).

د. تکریم و تشریف گاه اعتباری است و گاه تکوینی. تکریم اعتباری آن است که در قالب رفتارهایی که عرفاً نماد احترام است، کسی را ارجمند شماریم؛ خواه به حسب واقع، وی ارجمند و مکرم باشد خواه نباشد. اما تکریم تکوینی به معنای این است که موجودی در سلسله مراتب هستی دارای مرتبه والا و تکامل یافته‌ای از وجود باشد. تکریم در این آیه به معنای دوم است؛ یعنی خداوند به انسان درجه‌ای از وجود را داده است که آن درجه از وجود ذاتاً ارجمندی و کرامت او را می‌طلبد.

از آنچه گفته شد، روشن می‌شود که تکریم با تفضیل که در ادامه آیه آمده، متفاوت است: تکریم معنای واقعی و نفس‌الامری است؛ حال آنکه تفضیل معنایی اضافی است که در مقایسه با دیگران مفهوم و معنا پیدا می‌کند.^{۱۴} پس تکریم مذکور در آیه به هیچ رو قابل تأویل به معانی نمادین، کنایه گونه یا استعاری نیست. آیه ناظر به بیان واقعی در خلقت و آفرینش است که - چنان که خواهد آمد - منشأ آثار حقوقی و اعتباری نیز خواهد بود.

ه. در پاسخ به این پرسش که حیثیت و کرامت ذاتی و خدادادی یک انسان تا چه هنگام پابرجاست، به مقتضای آیه یادشده باید بگوییم تا زمانی که عنوان انسان و بنی آدم بر وی صادق باشد، باید وی را دارای کرامت بدانیم. از این بالاتر هرگاه شک کنیم که آیا این وصف از آدمی زایل شدنی است یا نه، باید بنا را بر عدم زوال آن بگذاریم؛ نه به دلیل استفاده از «قاعده استصحاب» که در اثبات احکام فقهی فرعی از آن استفاده می‌شود، بلکه از آن رو که زوال این وصف و ویژگی، که مقتضای خلقت اولی آدم است، نیاز به علت دارد.

آیاتی از قرآن مجید که بیانگر بی‌ارجی کافران و اعمال و رفتار آنهاست، دلالت روشنی بر زوال وصف کرامت از آنان نمی‌کند. به نظر می‌رسد چنین آیاتی بیشتر ناظر بر ناهماهنگی

رفتار غیرمؤخدان با هدفی است که خداوند آدمیان را برای آن آفریده است. در واقع، چون هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است، آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند. در همین راستا خوردن و آشامیدن کافران به بهره‌برداری حیوانات از منابع طبیعی تشبیه شده است (محمد ۴۷: ۲)؛ چنان که آدمیان و حیوانی که اهل اندیشه و بصیرت و شنوایی نیستند و در نتیجه وارد دوزخ می‌شوند، به چهارپایان تشبیه شده‌اند، بلکه گمراه‌تر از آنان به شمار آمده‌اند (اعراف ۷: ۱۷۹).

از این بیانات تمثیل گونه - که در بسیاری از آنها حتی به لحاظ ظاهری هم ادوات تشبیه به کار رفته است - چنین مستفاد نمی‌شود که انسان‌های غیرمؤخد یا گناهکار ارج و منزلت انسانی و کرامت ذاتی خویش را به کلی از دست داده‌اند و از صف انسانیت بیرون رفته‌اند. با این حال، برخی از دانشمندان با تقسیم کرامت انسانی به کرامت ذاتی و ارزشی، از دست دادن کرامت ارزشی را مایه از بین رفتن کرامت ذاتی دانسته‌اند.^{۱۵} این اندیشه به اعلامیه حقوق بشر اسلامی نیز راه یافته و در بند الف از ماده هشتم آن مورد تأکید قرار گرفته است. در همین راستا، عده‌ای حتی به توجیه امکان انتفلی امر ذاتی به وسیله امر ارزشی پرداخته‌اند.^{۱۶} برخی نیز پا را از این هم فراتر گذاشته، نوشته‌اند:

ظاهر این آیه شریفه این است که در مقام بیان برتری قوا و استعدادهای وجودی انسان نسبت به سایر موجودات است؛ نه اینکه بخواهد حقی را برای انسان اثبات نماید، بلکه حتی به عکس، در صدد بیان این نکته است که ما نعمت‌های بی‌شماری را در اختیار انسان قرار دادیم و بشر در مقابل می‌باید وظیفه بندگی خویش را انجام دهد. بر فرض هم که از این کرامتی که به انسان بخشیده شده است، بتوان یک حق قانونی برای انسان استنباط نمود،

ولی به هیچ وجه به این معنا نیست که با ارتکاب هر جنایتی همچنان حرمتش محفوظ باشد. گاهی انسان با رفتار اختیاری خویش از هر حیوانی پست‌تر می‌گردد.^{۱۷}

باری افزون بر آیه یادشده، در پاره‌ای دیگر از متون اسلامی نیز نسبت به برخورداری انسان از کرامت و ارزشی خاص تأکید شده است. از یک سو، در قالب گزاره‌های توصیفی، نفس انسانی مورد ستایش‌های فراوان قرار گرفته است؛ از جمله امیرالمؤمنین (علی) می‌فرماید: «ان النفس لجوهرة ثمينة: نفس آدمی گوهر گران‌بهایی است».^{۱۸} از سوی دیگر، در قالب گزاره‌های هنجارین و دستوری از آدمی خواسته شده تا پاسدار کرامت و حرمت خویش باشد. علی (ع) می‌فرماید: «و اکرم نفسک عن کل دنیة و ان ساقطک الی الرغائب فانک لن تعترض بما تبدل من نفسک عوضا؛ نفس خویش را از هر گونه پستی منزّه ساز؛ چنان‌چه تو را به سوی خواسته‌ها و تمایلات خویش بکشاند، تو در برابر از دست دادن نفس خویش، عوضی به دست نخواهی آورد».^{۱۹} بر پایه حدیثی از امام علی (ع) آدمی و جان وی چنان گران‌بها و ارجمند است که هر کس خویش را جز به بهشت بفروشد، به خود ستم نموده است: «من باع نفسه بغير نعيم الجنة فقد ظلمها».^{۲۰} از احادیث بسیاری چنین برمی‌آید که از نظر اخلاقی، توجه انسان به کرامت و ارزش خویش می‌تواند همچون ضمانتی اجرایی برای پرهیز از بسیاری از بدی‌ها و کژی‌ها باشد. علی (ع) می‌فرماید: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته؛ کسی که نفس خویش را بزرگ و ارجمند بشمارد، شهوت‌ها و خواسته‌های مادی نزد وی بی‌مقدار می‌شود».^{۲۱}

بزرگداشت نفس همچنین مایه شکوفایی عواطف انسانی در وجود آدمی (من شرفت نفسه کثرت عواطفه)^{۲۲}، دوری از گناه و معصیت (من کرمت علیه نفسه لم یهنها بالمعصية)^{۲۳}، کاهش

مناقشه و نزاع با دیگران (من کرمت نفسه قل شقاوة و خلافة)^{۲۴}، روی گردانی از خواست‌های پست و مبتذل (من شرفت نفسه نزها عن دنائة المطالب)^{۲۵} و کوچکی دنیا در دید و چشم انسان (من کرمت نفسه صغرت الدنيا فی عینه) می‌شود.^{۲۶}

افزون بر این گونه‌نصوص، در اسلام همه اشخاص انسانی مورد خطاب خداوند قرار می‌گیرند. بر پایه اندیشه غالبی که متکلمان اسلامی آن را پذیرفته‌اند، تکالیف غیرمسلمانان با تکالیف مسلمانان یکسان است.^{۲۷} به گفته یکی از نویسندگان، معنای طرف خطاب قرار گرفتن این است که خداوند «شخص بودن» انسان را می‌پذیرد.^{۲۸} توجه به این واقعیت موجب می‌شود که شخص بودن هر فرد انسانی را، قطع‌نظر از دین و آیین او، بپذیریم.^{۲۹}

۳. تحلیل محتوای اصل کرامت ذاتی انسان از نگاه دین

هوفیلد (Hohfeld) در تقسیم‌بندی حق، یکی از انواع حق را حق - مصونیت (Immunity - Right) دانسته است.^{۳۰} حق به معنای مصونیت یعنی اینکه ذیحق در برابر اعمال دیگران مورد حمایت قرار گیرد.^{۳۱} حق کرامت را می‌توان نمونه‌ای از حق از این نوع به شمار آورد؛ با این توضیح که اصل کرامت انسانی در ادبیات دینی، اصلی انسان‌شناسانه است که تنها جنبه توصیفی ندارد و متضمن حقی است که خداوند همراه با خلقت آدمی، به وی ارزانی داشته است. این بدان معناست که هر انسانی حق پاسداری از حرمت و کرامت خویش را دارد و هیچ کس مجاز نیست کرامت انسانی خود یا دیگری را نقض کند. این حق، قائم به هر فرد انسانی و غیرقابل نقل و انتقال و اعراض است. برخورداری آدمی از این حق متضمن دو قضیه بنیادین هنجاری و ارزشی است: (۱) انسان نباید حرمت و کرامت خویش را مخدوش سازد و (۲) هیچ کس حق تعرض به حرمت و کرامت دیگری را ندارد.

پیش از تحلیل محتوای این دو گزاره، جا دارد یادآور شویم که هیوم و به پیروی از او، شماری از فیلسوفان اخلاق تصریح کرده‌اند که هیچ گونه رابطه منطقی میان «هست» و «باید» اخلاقی وجود ندارد.^{۳۲} ادعای ما این نیست که آیه کرامت تنها متضمن قضیه‌ای توصیفی و هست‌مدار است تا گفته شود از «هست» نمی‌توان «باید» را استنتاج نمود، بلکه مفاد آیه متضمن جعل حق است. با توجه به اینکه ماهیت جعل حق نوعاً مستلزم جعل تکلیف بر دیگری و یا حتی خود ذی‌حق است، استنتاج «باید» از «هست» در این گونه قضایا بی‌اشکال است؛ ضمن اینکه برخی از کسانی که بر درستی گفته هیوم پای فشرده‌اند، استنتاج «نباید» از «دانش» و قضیه‌های هست‌مدار را بی‌اشکال دانسته‌اند. اگر هم بپذیریم که دانش نمی‌تواند نشان دهد چه باید کرد، اما می‌تواند نشان دهد که چه کار نمی‌توان کرد و وقتی کاری را نتوان کرد، نمی‌توان در آن ارزشی جست و نباید به آن فرمان داد. به تعبیر دیگر، اگر توصیف‌های علمی و فلسفی از طبیعت و خلقت نتوانند به ما نشان دهند که چه باید بکنیم، می‌توانیم از این توصیف‌ها بیاموزیم که چه نباید بکنیم. اگر از توافق با طبیعت نتوان درس اخلاقی گرفت، از تصادم با طبیعت می‌توان بهره‌های اخلاقی جست.^{۳۳} بر این پایه، استنتاج دو قضیه: «انسان نباید به کرامت خویش تعرض نماید» و «هیچ کس نباید به کرامت دیگری تعرض نماید» از آیه مورد بحث بی‌اشکال خواهد بود؛ حتی اگر آن را متضمن جعل حق ندانیم.

به هر رو، محتوای قضیه نخست این است که هیچ کس اخلاقاً نباید حرمت و کرامت خویش را مخدوش سازد. نیروی الزام‌کننده به رعایت این هنجار اخلاقی، قطع نظر از وجدان اخلاقی انسان، خداوند است که این کرامت را به بشر ارزانی نموده است. افزودن قید «اخلاقاً» در گزاره پیش گفته از آن

روست که الزام اشخاص به حفظ کرامت خویش و جعل ضمانت اجرای حقوقی برای آن، گاه با اصل «آزادی» اصطکاک پیدا می‌کند و به لحاظ عملی با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود؛ ضمن اینکه به لحاظ نظری نیز دست‌کم این تردید وجود دارد که آیا کسی جز خود انسان از این میزان حق اعمال ولایت و سلطه بر آدمی برخوردار است. هرگاه حاکمیت به نمایندگی از جامعه، بتواند افراد را از تعرض به ساحت انسانی خویش بازدارد، این امر به دخالت حاکمیت در رفتارهای اختیاری و ارادی دیگران می‌انجامد. گویی این فرد نیست که درباره محتوای آزادی و اینکه در چه چیز آزاد است، دست به انتخاب می‌زند، بلکه دیگری است که برای او تصمیم می‌گیرد؛ به سخنی دیگر، در تعارض میان اراده و خواست فاعل با خواست دیگری، باید خواست دیگران را بر فرد تحمیل نمود. برپایه موازین دینی، رواداری چنین کاری به دلیل استواری نیازمند است؛ حال آنکه اصل موضوعی در این باره عدم جواز اعمال چنین سلطه و ولایتی بر دیگری است.

در نظریه‌های مربوط به «آزادی» گفته شده است که تجویز چنین رویکردی - به رغم جذابیتی که دارد - سرانجام به بهای نفی آزادی و فردیت تمام می‌شود. از همین رو، برخی از فیلسوفان اخلاق برای گریز از محذور یادشده، امر «درست» (Right) را از امر «خوب» (Good) تفکیک نموده‌اند. امر درست یا صحیح امری است که برآمده از اراده آزاد باشد؛ حال آنکه امر خوب بر اراده آزاد و نیت اخلاقی، هردو، اتکا دارد.^{۳۴} وظیفه حاکمیت تنظیم آزادی‌های افراد در محدوده امر درست است، اما تعیین محتوای آزادی، در صیقلی که بدون لطمه زدن به آزادی دیگران به کار رود، به حوزه اخلاق مربوط می‌شود.^{۳۵} هرگاه انسان به ساحت کرامت خویش تعرض نماید، مرتکب رفتاری غیراخلاقی شده است. بر این پایه، یکی از قیود

اصل «آزادی» با همه اهمیت و ارجی که دارد، حفظ «کرامت انسانی» است. هر فعل یا ترک فعلی که در ظاهر، اعمال نوعی آزادی باشد، اما ساحت کرامت انسانی مرتکب را مخدوش سازد، ناپسند و غیراخلاقی است. به دیگر سخن، اصل آزادی، از این لحاظ، محکوم اصل کرامت انسانی است.

«نباید» در قضیه دوم هم اخلاقی است و هم حقوقی، و لذا می‌توان و باید برای آن ضمانت اجرای حقوقی پیش‌بینی کرد. مقصود از دیگری، هم اشخاص حقیقی است هم اشخاص حقوقی، و از آن جمله دولت‌ها. از این رو، برخی از نویسندگان، به درستی، یکی از وظایف دولت اسلامی را حمایت از اصل کرامت انسانی در مورد همگان دانسته‌اند.^{۳۶} تعرض به مقام کرامت انسانی تنها با فعل مثبت مادی صورت نمی‌گیرد؛ ترک فعل نیز گاه ممکن است مایه تعرض به مقام آدمیت دیگری باشد. به‌ویژه در مورد دولت‌ها که نسبت به تأمین برخی حداقل‌ها برای شهروندان خود مسئول‌اند، ترک این وظایف گاه در عمل مایه تعرض به کرامت انسانی خواهد بود.

از پرسش‌های مهمی که درباره اصل کرامت، با قرائت دینی آن، مطرح می‌شود، این است که آیا خداوند، که بخشنده کرامت به انسان است، می‌تواند آن را بازستاند. مقصود ما از طرح این پرسش، طرح یک مسئله کلامی نیست؛ اتخاذ مبنا در این باره دارای آثار مهم فقهی و حقوقی است. اگر پاسخ این پرسش منفی باشد، منطقاً از آن نتیجه گرفته می‌شود که هیچ حکمی از احکام شریعت، از آن رو که حکم خداوند است، نمی‌تواند با کرامت انسانی ناسازگار باشد. نظیر این بحث، در بحث از مبنای مشروعیت مجازات اعدام، مطرح بوده است. در مورد مجازات اعدام در حقوق جزای اسلامی همواره این استدلال مطرح شده است که خداوند می‌تواند حیاتی را که خود به آدمی بخشیده است، از وی بازستاند. اما

در مبحث کرامت انسانی، پاسخ گفتن به این پرسش دشوارتر است. اگر کرامت، ذاتی انسان باشد، به لحاظ فلسفی چگونه سلب‌شدنی است؟ معنای ذاتی بودن کرامت انسانی این است که خداوند موجودی ارجمند و بالارزش آفریده است؛ نه اینکه آن را آفریده و سپس وی را مکرم ساخته است. ذاتی شیء عقلاً قابل انفکاک از آن نیست. به گفته یکی از نویسندگان «کرامت [در آیه کرامت] یک ارزش نظری است که می‌تواند جنبه عملی پیدا کند؛ اما نباید گمان کرد که این ارزش نظری در ردیف اعتباریات جای دارد. کریم بودن انسان واقعی است همانند کریم بودن فرشتگان و قرآن، که اینها همه مظاهر کرامت خداوندند».^{۳۷}

با این حال، برخی از اندیشمندان مسلمان با تشبیه «حق حیات» به «حق کرامت» بر این باورند که «اگر انسانی از حیات و تکیه بر کرامت، سوءاستفاده کند و موجب تباه ساختن حیات و کرامت خدادادی دیگران شود، حتی برای حیات و کرامت آن انسان وجود ندارد؛ همچنان که آزادی یک انسان — در هر درجه‌ای که باشد — اگر مخل حیات و کرامت آزادی معقول دیگران و مخالف حیات معقول خود انسان باشد، حتی برای چنین آزادی وجود ندارد».^{۳۸}

با توجه به ذاتی بودن کرامت انسانی اصولاً تصور امکان سلب آن دشوار به نظر می‌رسد. آنچه در خارج ممکن است تحقق یابد، این است که کسی با فعل یا ترک فعل خود، کرامت خود یا دیگری را نقض کند و به آن تعرض نماید؛ یعنی به مقتضای اصل کرامت رفتار نکند. «کرامت انسانی» حتی قائم به وصف حیات هم نیست. حکم وجدان و دین به عدم جواز ارتکاب برخی اعمال نسبت به جسد آدمی و مردگان، مؤید این است که ثبوت کرامت برای آدمی حتی متوقف بر حیات ظاهری هم نیست، بلکه مربوط به شخصیت

پاداش دهی و سزادهی به انسان است (جائیه ۴۵: ۲۲) و آفرینش مرگ و حیات برای آزمایش وی است (ملک ۶۷: ۲). در متون دینی چنین ریژگی‌هایی برای هیچ‌یک از موجودات دیگر ذکر نشده است.

در قوانین غیرالاهی کهن، مایه‌های پررنگی از تأکید بر مقام و منزلت والای انسان یافت نمی‌شود. بر عکس، در آموزه‌های ادیان ابراهیمی، بر جایگاه ارجمند انسان تأکید فراوان شده است. کتاب‌های آسمانی در این حوزه نیز، همچون بسیاری از دیگر زمینه‌ها، متناسب با میزان فهم بشری و در یک روند روبه‌رشد، افق‌های نوینی را فراوری اندیشه آدمی گشوده‌اند. با مطالعه‌ای کوتاه و گذرا روشن می‌شود که مایه‌های انسان‌گرایی در قرآن به مراتب فراوان‌تر از تورات و انجیل است. اگر این تأکیدها نبود چه‌بسا این واقعیت پوشیده و پنهان می‌ماند یا دست کم بی‌فروغ و کم‌رنگ می‌شد.

آموزه‌های دینی مدعی آن نیست که فهم کرامت و ارزش ذاتی انسان امری وحیانی است و تنها برای دین‌داران امکان‌پذیر است. اگر اندیشه آدمی به فهم کرامت و ارجمندی انسان راه دارد، دین با بیانی ساده و شفاف، بی‌آنکه آدمی را در حیرت و تردید فرونهد، به باری عقل می‌شنابد و ادراک او را تأیید و تأکید کند. این خدمت را نباید کم‌اهمیت انگاشت. باید توجه داشت که عامه مردم فیلسوف و اندیشه‌ورز نیستند تا این‌گونه اصول را از راه محاسبات عقلانی و فلسفی بیابند. بیان این اصول و ارزش‌ها از سوی یک منبع عالی و اطمینان‌بخش، آنها را توجیه می‌کند و باعث می‌شود مردم به اصالت آنها پی‌برند و به آنها گردن نهند. افلاطون قرن‌ها پیش به درستی گفته است: «هر قانونی که جنبه قدسی پیدا کند، در دل‌ها راه می‌یابد و همه مردم با رغبت پیرو آن می‌شوند».^{۱۱}

یکی از نویسندگان، ضمن تأکید بر این خدمت دین به همه اصول اخلاقی، گفته است:

انسان است که بقای آن با حیات ظاهری انسان ملازمه ندارد. بنابراین نمی‌توان آن را با حق حیات، لازم و ملزوم و یا این‌همان دانست و احکام یکسانی برای هر دو صادر کرد. بنابراین کرامت ذاتی انسان، اولاً، سلب‌ناشدنی است؛ ثانیاً، دلیلی بر جواز مخالفت با مقتضای آن در دست نداریم. حتی تجویز مجازات جانیکاران به معنای جواز تعرض به کرامت انسانی آنها نیست. برابر آموزه‌های مسلم دینی، انجام بعضی رفتارها نسبت به کسانی که به سلب حیات یا مجازاتی دیگر محکوم شده‌اند، جایز نیست. این نشان می‌دهد که نمی‌توان حتی کرامت انسانی فرد مستحق مرگ را نادیده گرفت.

۴. خدمات دین به اصل کرامت انسانی

اکنون پس از روشن شدن محتوای اصل کرامت انسانی، خدمات دین به این اصل را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۴-۱. بنیان‌گذاری اندیشه کرامت انسانی

آموزه‌های دینی نقش مهمی در بنیان‌گذاری اندیشه کرامت ذاتی انسان داشته است. حتی اگر بر این باور باشیم که انسان، خود نسبت به درک این حیثیت برای خویش تواناست، آموزه‌های دینی در جلب توجه انسان به کرامت ذاتی وی و تأکید بر آن پیش‌قدم بوده‌اند. در ادبیات دینی، انسان موجودی است به صورت خداوند که همه جهان برای او آفریده شده است.^{۱۲} این اندیشه حتی در کتاب‌هایی که پس از تورات تدوین شده، نیز تبلور یافته است. برای مثال، در «کتاب سلیمان» آمده است که «آری، خدا آدمی را از بهر فسادناپذیری (جاودانگی) آفریده است. از او صورتی از ذات خویش پدید آورده است».^{۱۳} برابر آیاتی از قرآن، روح الاهی در انسان دمیده شده است (حجر ۱۵: ۲۹) و همه موجودات عالم، مسخر و رام انسان‌اند (لقمان ۳۱: ۲۰). خلقت آسمان‌ها و زمین برای

درست است که اخلاق، اگر اصیل است که هست و اگر نیست هیچ دینی نمی‌تواند زیر آن ستون بزند، اما برای عامه مردم تأکید بر اخلاق از جانب دین، فوق‌العاده مهم و کارساز است [...] هیچ فیلسوف یا صاحب مکتبی قادر نبوده است که اطمینان به ارزشمندی و ثمربخشی و سعادت‌آفرینی ارزش‌های اخلاقی را نسل‌درنسل در گذرگاه بلند تاریخ در روح آدمیان بدمد. فقط آن کسی که مردم وی را پیام‌آور صاحب اصلی این عالم می‌دانند، آنکه هم چشمی به این سوی عالم دارد هم چشمی به آن سوی عالم، می‌تواند چنین اطمینان عظیمی را پدید آورد.^{۴۲}

ریچارد رورتی (Richard Rorty)، در جایی، از اینکه آموزه‌های حقوق بشر توسط کسی که با اندیشه‌های کانت بیگانه است، مورد پذیرش قرار گیرد، ابراز نوسیدی می‌کند و می‌گوید: «فردی که در معرض آموزش‌های کانت قرار ندارد، خود را به عنوان انسانی که با دیگران ارزش یکسان دارد، تشخیص نمی‌دهد. او خود را متعلق به گروهی بهتر می‌داند.»^{۴۳} ما البته در این گفتار با او هم‌داستان نیستیم. سخن او به نکته‌ای مهم و درست اشاره دارد و آن اینکه برای پذیرش مبانی حقوق بشر و همگانی کردن آن، نیاز شدیدی به اصول عقلی و اندیشه‌ورزی وجود دارد؛ اما در این باره نباید از نقش سازنده تعالیم ادیان غفلت کرد. واقعیت این است که پاره‌ای از آموزه‌های اصیل بنیادین دینی می‌تواند خلأ تأملات فیلسوفانه را که عامه مردم با آن بیگانه‌اند، پر کند.

۴-۲. مستندسازی اصل کرامت ذاتی انسان

اگر اندیشه کرامت انسان بر مبنای استواری بنا نشود، می‌تواند به آسانی مورد تردید قرار گیرد؛ چنان‌که شماری از فیلسوفان در پاسخ نهایی به این پرسش که انسان چیست، نتوانسته‌اند با تأملات فیلسوفانه خود، مقام و منزلتی والا تر از

دیگر موجودات برای انسان قائل شوند. برخی هم برای همیشه یا دست‌کم در دورانی از حیات فکری خود، در این باره با تردید و دودلی دست به گریبان بوده‌اند. حتی اندیشمندی چون هایدگر (Heidegger) کتاب مفاهیم بنیادین متافیزیک: جهان، مناهمی، تنهایی را با این پرسش آغاز می‌کند که: «واقعیت این است که ما نمی‌دانیم انسان چیست. سربلندی آفرینش است یا گمراهی؟ سوءتفاهمی بزرگ با فاسدی؟»^{۴۴} پاره‌ای از فیلسوفان پست‌مدرن این باور را که انسان گل سرسبد جهان آفرینش است، شعری دانسته‌اند که پیشینیان سروده‌اند و ما نیز از سر تقلید آن را تکرار می‌کنیم؛ بی‌آنکه ضرورتی برای این کار باشد. برخی پا را از این فراتر می‌نهند و با طعنه زدن به مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر، قائل‌اند که بر پایه تفکر غالب اجتماعی معاصر، نه انسان، «آزاد و برابر» زاده شده است و نه به طور شایسته‌ای، «خانواده انسانی» را تشکیل می‌دهد. اینان صریحاً مقدمه و ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر را کهنه و متافیزیکی ارزیابی کرده‌اند.^{۴۵} ریچارد رورتی نیز از اندیشه‌ای سخن به میان می‌آورد که با بی‌فایده دانستن عقلانی کردن مبانی حقوق بشر، پیش‌نهاد می‌کند به جای بنا نهادن اصول حقوق بشر بر مبانی و بنیادهای انسان‌گرایی، بر احساسات فردی در شکل آموزش‌های عاطفی تأکید شود.^{۴۶} بر پایه چنین رویکردی، شناسایی حقوق و امتیازاتی برای پناهجویان یا اقلیت‌های مشابه براین مبتنی نیست که آنان نیز همچون دیگران انسان‌اند، بلکه صرفاً برخاسته از حس ترحم و دلسوزی است که در انسان‌ها نسبت به هر موجود نیازمندی وجود دارد. پیداست که چنین رویکردهایی می‌تواند با بی‌توجهی به بنیادهای عقلانی حقوق بشر، آن را به پدیده‌ای احساسی و مبتنی بر عواطف تبدیل کنند و سرانجام پایه‌های حقوق بشر را سست نمایند.

بخشیده و هم‌زمان به ارزش ذاتی انسان جنبه عقلانی داده است. تأکید می‌کنیم که آنچه گذشت به معنای نفی عقلانی بودن اندیشه برتری انسان بر دیگر موجودات نیست. تمایز میان انسان و حیوان به استناد بهره‌مندی از عقل، اندیشه‌ای قدیمی و ریشه‌دار است. افلاطون خرد را نخستین و بزرگ‌ترین نعمت خداوند به بشر دانسته است.^{۴۱} دکارت هم در رساله گفتار در روش درست راه بردن عقل دو تفاوت میان انسان و حیوان را بر می‌شمارد: یکی قدرت تکلم و دیگری عقل. دکارت این دو توانایی را در مورد حیوانات کاملاً نفی می‌کند و می‌گوید:

آدمیان هر اندازه ابله و پلید باشند، حتی دیوانگان، هم می‌توانند الفاظی چند را با هم ترکیب کرده، کلامی بسازند که افکار خود را به آن وسیله بفهمانند؛ ولی هیچ حیوان دیگری، هر قدر کامل و خوش‌خلقت باشد، نمی‌تواند چنین کاری را انجام دهد [...] از اینجا می‌توان دانست که جانوران نه این است که کمتر از آدمی عقل دارند، بلکه هیچ عقل ندارند؛ زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن، عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات به کلی با روح انسان متفاوت است.^{۴۰}

۳-۴. توسعه دایمۀ اصل کرامت انسانی

در حقوق بشر معاصر و رایج، کرامت انسانی - به لحاظ نظری - به صورت یکسان و برابر برای همه انسان‌ها به رسمیت شناخته می‌شود. به‌طور کلی، در حقوق بشر بر مفهوم برابری تأکید فراوانی می‌شود؛ نه تنها در مورد اصل کرامت انسانی، بلکه در مورد آن دسته از حقوق که جلوه‌ای از کرامت ذاتی انسان است نیز اصل برابری باید مراعات شود.

رونالد دورکین (Ronald Dworkin) با تفکیک میان دو دسته از حقوق انسانی، معتقد است که برخی از حقوق مانند حق تعیین سرنوشت و آزادی عقیده و بیان، جلوه‌ای از کرامت ذاتی انسان

آمرزهای دینی، افزون بر تأکید بر اصل «کرامت انسانی»، مبانی آن را هم برای ما بازگو می‌کنند. آن‌گونه که از آیه کرامت برمی‌آید، راز سروری و ارجمندی انسان، در درجه نخست، در عقل و ادراک انسان نهفته است. چنان که گذشت، بسیاری از مفسران سبب تکریم آدمی را برخوردار بودن وی از قوه عقل دانسته‌اند. مقصود از قوه عقل تنها آن‌گونه توانایی نیست که نوع آدمی در سایه آن، علوم بدیهی را با واسطه، و علوم غیربدیهی را از راه غیرقیاس درمی‌یابد، بلکه مراد معنای عامی است که قوه قدسیه آدمی را نیز شامل می‌شود. در ادبیات فلسفی و عرفانی، افزون بر فکر که حرکت ذهن و اندیشه است و حدس که انتقال یافتن دفعی به امور مجهول است، قوه قدسیه‌ای نیز برای انسان ثابت شده است که آدمی در سایه عنایات حق تعالی می‌تواند بدان دست یابد. افزون بر آیاتی از قرآن، در کلمات شمار زیادی از حکیمان، از جمله زنون - شاگرد ارسطو (Aristotle) - فارابی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین بر این توانایی تصریح شده است.^{۴۲} در برخی از متون اسلامی، این قوه را قوه ناطقه نامیده‌اند. گرچه نطق و بیان یکی از موهبت‌های بزرگ الهی و عنصری فرهنگ‌ساز و تمدن‌آفرین است، اما مقصود آنان از این توانایی، سخن گفتن ظاهری نیست.^{۴۳} آدمی به پشتوانه همین توانایی، خلیفه و جانشین خداوند در زمین است. موهبت عقل بازتابی است از دمیله شدن روح خدا به انسان. آدمی در سایه برخوردار بودن از این نفحة الهی، به ادراکی متعالی دست می‌یابد که در سایه آن می‌تواند عوالم خارج از وجود خویش را بشناسد و به واقعیت آنها پی ببرد.

پس خدمت دوم دین به اصل کرامت انسانی این است که آن را همچون ادعایی همراه با دلیل مطرح می‌کند و برای آن مباسازی می‌کند. درمجموع، ادبیات دینی با تغییرهای گوناگون، که ناظر به ابعاد حقیقی و تکوینی است، صورتی قدسی به انسان

است. در این گونه حقوق، رفتار برابر (equal treatment) باید سرلوحه نظام حقوقی باشد؛ اما مامیت پاره‌ای دیگر از حقوق به گونه‌ای است که امکان توزیع آن در میان همگان وجود ندارد یا آنکه این کار اصلاً ضرورتی ندارد.^{۵۱}

هرچند اصل کرامت ذاتی انسان با تفسیر دینی آن، به برابری ارزشی همه انسان‌ها نمی‌انجامد، اما باید توجه کرد که: اولاً، آموزه‌های دینی در راستای رفع تبعیض‌های بی‌اساس و ایجاد برابری هرچه بیشتر جهت‌گیری شده‌اند. مطالعه تاریخ بشر نشان می‌دهد که جنس، نژاد و وابستگی‌های جغرافیایی همواره زمینه‌هایی بوده است تا آدمیان، با استناد به آنها، بشریت را که دارای وحدت نوعی است، پاره‌پاره کنند و با ایجاد سلسله‌مراتب، انسان‌ها را درجه‌بندی نمایند و در نتیجه، مراتب متعددی از انسانیت را ایجاد کنند. حتی «دین» نیز خود، گاه فراتر از آنچه مقصود بوده است، به ابزاری برای تمایز میان آدمیان تبدیل شده است. آموزه‌های دینی، به لحاظ اینکه با نگاهی کلان به انسان‌ها، چونان بندگان خدا، می‌نگرند، در بی‌اثر ساختن این گونه تمایزات و تأکید بر اشتراک و تساوی همگان در اصل انسان بودن نقش مهمی ایفا کرده و از این راه دامنه اصل کرامت انسانی را گسترش داده‌اند. این جهت‌گیری دین البته با اجتهاد پویا و زمانمند، قابل بسط و گسترش است.

ثانیاً، مقتضای اصل اول، برابری و عدم امتیاز است، مگر اینکه امتیاز انسانی بر انسان دیگر با دلایل کافی توجیه و اثبات شود. از همین رو، احکام حقوقی متضمن نابرابری را می‌توان و باید مورد بازنگری قرار داد؛ ضمن اینکه پاره‌ای از اندیشه‌های مبتنی بر تبعیض، بیشتر، از نگرش پیروان ادیان و حتی متولیان فهم ادیان سرچشمه می‌گیرد تا از دین ناب. واقعیت این است که پیام دین در زمینه برخورداری همه انسان‌ها از ارزش و کرامت ذاتی، آن گونه که باید، فهم نشده

است و پیروان ادیان، گاه در چنگال انواع تعصب‌ها اسیر شده و جز هم‌کیشان خود را از قلمروی انسانیت بیرون دانسته‌اند؛ حال آنکه در ادبیات دینی، همه انسان‌ها مکرم و ارجمند شمرده شده‌اند. درست است که انسان با گزینش راه تقرب به خداوند و گام زدن در آن می‌تواند به درجات والایی از کمال و ارجمندی نایل شود و به گونه‌ای دیگر از کرامت دست یابد که برخی آن را «کرامت ارزشی» نامیده‌اند،^{۵۲} اما انسانی که در مناسبات اجتماعی، طرف حق و تکلیف قرار می‌گیرد، اصولاً مکرم و ارجمند است. چنان که گذشت، آیاتی از قرآن مجید که غیرمسلمانان را بی‌مقدار می‌شمارد و حتی گاه برخی از رفتارهای آنان را به رفتار حیوانات تشبیه می‌کند، ناظر به این واقعیت است که آنان در مسیری که برای آن خلق شده‌اند، گام نزده‌اند، و از نردبان کمال بشری بالا نرفته‌اند؛ اما حتی همان انسان‌ها نیز بنی‌آدم‌اند و مکرم، و از حقوق و تکالیفی که لازمه انسان بودن است، برخوردارند.

۴-۲. کارآمد ساختن اصل کرامت انسانی

برخی از نویسندگان هشت معیار را به عنوان ملاک‌های کارآیی یک نظریه اخلاقی بر شمرده‌اند: وضوح و شفافیت (clarity)؛ انسجام و سازگاری (coherence)؛ کمال و جامعیت (completeness and comprehensiveness)؛ سادگی (simplicity)؛ قدرت تبیینی (explanatory power)؛ قدرت توجیهی (justificatory power)؛ قدرت بازدهی و تولید (output power) و عملی بودن.^{۵۳}

به نظر می‌رسد یک نظام حقوقی کارآمد نیز باید از همین ویژگی‌ها برخوردار باشد. برخی از نویسندگان، افزون بر امور هشت‌گانه فوق، عنصر دیگری را که «احساس التزام درونی» نامیده‌اند برای کارآیی یک نظریه اخلاقی، ضروری

داشته‌اند.^{۶۶} مقصود از احساس التزام درونی آن است که فرد، در اعماق وجدان خویش، هنجارهای اخلاقی یا حقوقی را پذیرا باشد و با قطع نظر از ضمانت اجراهای بیرونی و مادی به آن پای‌بند باشد. شاید بتوان این ویژگی را داخل در عنصر هشتم (عملی بودن) دانست، اما در هر حال، برای کارآیی یک نظام اخلاقی ضروری است. هنجارهای حقوقی نیز گرچه دارای ضمانت اجراهای مادی و بیرونی است، اما حتی در مورد این دسته از هنجارها نیز احساس التزام درونی، به معنایی که گذشت، در توفیق و کارآیی آنها سهم بسزایی دارد.

به نظر می‌رسد مستند ساختن اصل کرامت انسانی به خداوند مایه کارآیی هر چه بیشتر آن خواهد بود. براین پایه، آدمی موظف است از موهبتی که خداوند به وی و همنوعانش ارزانی داشته است کاملاً پاسداری کند؛ هم پاسدار حرمت و کرامت خویش باشد و هم کرامت دیگران. مسئول بودن در برابر خداوند، مفهومی شناخته شده، تجربه شده، همگانی و کارآمد است.

کانت تلاش‌های ارزشمندی در جهت امکان تصور تکلیف نسبت به «خود» نموده است و شبهه وحدت مقام الزام‌کننده و الزام‌شونده را پاسخ داده است. در مکتب اخلاقی کانت، تکلیف نسبت به خود، تنها در ظاهر، تناقض‌آمیز است؛ اما در واقع، تکلیف نسبت به خود، هم ممکن است و هم نامتناقض.^{۶۷} با این حال، شک نیست که انسان تکلیفی را که الزام‌کننده آن، دیگری است و تکلیف‌کننده مقام و منزلتی والا دارد، نیکوتر فرمان می‌برد. از منظر یک خداپاور که انسان را از آن رو که مشمول لطف خاص خداوند است، مکرم و ارجمند می‌بیند، در گزاره «نباید کرامت خود یا دیگری را نقض نمود»، فرمانده نه فطرت است نه وجدان نه طبیعت و نه تاریخ، بلکه فرمانده کسی است که فرمانش قابل چون‌وچرا نیست؛ فرمان دیگری بر فرمان او حاکم نیست و طالب و مطلوب بالذات است. در

متون دینی گاه از ادبیاتی متناسب با همین رویکرد برای تأکید بر ارزش و منزلت انسان استفاده شده است. در تورات می‌خوانیم که: «پس خود را تقدیس نمایید و مقدس باشید؛ چون من خدای شما هستم».^{۶۸}

باید تأکید کنیم که در اینجا مقصود ما تنها بیان هر چه کارآمدتر شدن اصل کرامت انسانی به هنگام ابتدا بر اعتقاد به خداوند و خلقت ممتاز بشر توسط وی است، و گر نه اصل کرامت انسانی بر پایه بسیاری از فلسفه‌های اخلاق غیروحیانی نیز اصلی اخلاقی است. اصولاً لزوم پاسداری انسان از کرامت و حیثیت ذاتی خویش و پرهیز از نقض کرامت ذاتی دیگر انسان‌ها اگرچه از نگاهی، وظیفه‌ای است که طبع و فطرت آدمی آن را ایجاب می‌کند، اما وظیفه‌ای اخلاقی نیز هست و در تقسیم‌بندی رفتارها در شمار فعل اخلاقی قرار می‌گیرد، نه فعل طبیعی. حتی بر مبنای رأی آن دسته از فیلسوفان اخلاق که معتقدند معیار فعل اخلاقی آن است که «هدف از فعل، غیر خودش باشد» می‌توان تلاش آدمی برای جلوگیری از نقض کرامت خویش را دارای جنبه ارزشی دانست؛ شاید به لحاظ وحدت نوعیه‌ای که میان همه انسان‌ها وجود دارد. قائل شدن به وحدت نوعیه، بر این پیش‌فرض مبتنی است که طبیعت انسانی، اعم از فردی و اجتماعی، همواره در همه زمان‌ها و مکان‌ها یکسان و این‌همان است. اکثریت قریب به اتفاق نظریه‌پردازان اخلاقی این دیدگاه را پذیرفته‌اند. مخالف این باور هانوی لوی بول، جامعه‌شناس نامدار فرانسوی است.^{۶۹} آیه شریفه «من قتل نفساً بغیر نفس أو فساد فی الارض فکانما قتل الناس جمیعاً» (مائده: ۳۲) به وحدت نوعی انسان‌ها اشاره دارد. محمد تقی جعفری در این باره گفته است: «معنای این آیه با یک فرمول ریاضی چنین است: همه=۱ و ۱=همه. حقیقت این است که تا این فرمول اعجاز‌انگیز مورد درک و پذیرش بشر قرار نگیرد، هیچ درمانی برای دردهای بشر پیدا

نخواهد شد. این اتحاد یک حقیقت فوق طبیعی است، نه طبیعی؛ و به همین جهت، نمی‌تواند به عنوان یک اصل حقوقی معمولی مطرح گردد، ولی می‌تواند به عنوان عامل تنظیم حقوق جهانی و اخلاق جهانی بشر وارد معارف جدی ما انسان‌ها شود.^{۸۸} در واقع، پاسداری هر شخص از کرامت و حیثیت انسانی خویش پاسداری از گوهر مشترکی است که همه آدمیان از آن برخوردارند. پس در واقع، بازگشت آن به خیر رساندن به دیگران یا دفع ضرر از آنهاست.

بر مبنای نظر کانت، که معیار فعل اخلاقی را برخاستن آن از وجدان انسان می‌داند، نیز اخلاقی بودن تلاش انسان برای حفظ حرمت و کرامت خویش و جلوگیری از نقض آن روشن و بدیهی است. کانت معتقد است اولین اصل تکلیف انسان در برابر خویش در این کلام نهفته است که: «ذات خود را کامل‌تر از آنچه طبیعت تو را ساخته است، بساز».^{۸۹}

۵. دو نگرانی در بارهٔ وحیانی ساختن اصل کرامت انسانی

با این حال، دربارهٔ مبتنی ساختن اصل کرامت انسانی بر آموزه‌های دینی، نگرانی‌هایی هم وجود دارد؛ از جمله اینکه این کار معانی متفاوتی را از مفهوم کرامت ارائه می‌دهد؛ چه با قطع نظر از گوناگونی ادیان، نسبت به متون هر دینی نیز قرائت‌ها و برداشت‌های متفاوتی وجود دارد.

به نظر ما این نگرانی بی‌مورد است؛ زیرا به این فرض که دین مبنا و مستند اصل کرامت ذاتی انسان است، بستگی ندارد. مبتنی ساختن اصل کرامت انسانی بر عقلانیت هم همین پیامد را دارد؛ زیرا عقلانیت نیز به اعتبار فرهنگ، تمدن و اصول اخلاقی پذیرفته‌شده نزد هر ملتی قابل تقسیم است. بی‌تردید هرگاه مسئله کرامت انسانی، همچون یک بحث انسان‌شناختی، فیلسوفانه مورد بررسی قرار گیرد، در بارهٔ چند و چون آن

اختلاف نظر پدید خواهد آمد؛ چنان‌که در عمل نیز چنین است. حتی در مورد خود مفهوم کرامت نیز، با قطع نظر از اینکه مستند و مبنای آن چیست، این اختلاف نظر وجود دارد؛ از جمله آلن گیورث (Alan Gewirth) از نظریه‌پردازان حقوق بشر، این استدلال را که اشخاص به این جهت که دارای کرامت ذاتی هستند، دارای حقوق اخلاقی هم می‌باشند، مورد انتقاد قرار داده است؛ زیرا مفهوم کرامت، انتزاعی (abstract) است و معنای آن قابل تردید است.^{۹۰}

نگرانی دیگر مربوط به جنبهٔ عملی است: مستند ساختن اصل کرامت انسانی به خداوند بر باور به خداوند مبتنی است که برخی اساساً به آن اعتقاد ندارند. درست نیست هنجارهای حقوق بشر را که باید مورد قبول همگان باشد، بر بنیانی استوار سازیم که برخی در آن تردید دارند یا آن را منکرند.

در پاسخ به این پندار، می‌توان گفت: درست است که به لحاظ نظری، مستند ساختن کرامت انسانی به خداوند، از نگاه کسی که به خداوند باور ندارد، بی‌معناست؛ ولی نظر به اینکه اکثریت جمعیت ساکن زمین را معتقدان به خداوند تشکیل می‌دهند، این کار حتی به لحاظ عملی نیز مایهٔ استواری این اصل خواهد بود؛ به‌ویژه آنکه مستند ساختن کرامت انسانی به خداوند، با تقریری که گذشت، به معنای نفی عقلانی بودن آن نیست.

۶. توجیه ناسازگاری برخی از آموزه‌های دینی با اصل کرامت انسانی

پرمیشی که اکنون مطرح می‌شود، این است که چگونه می‌توانیم دین را خدمت‌گزار و توسعه‌دهندهٔ اصل کرامت انسانی بدانیم، درحالی‌که برخی از آموزه‌های دینی با اصل کرامت انسانی سازگاری ندارد؛ افزون بر آنکه ادیان معمولاً میان پیروان خود و پیروان دیگر ادیان و مکاتب تفاوت‌های آشکاری قائل‌اند؟ گویی دین برای انسان‌ها، از آن رو که

انسان‌اند، ارزش یکسانی قائل نیست.

در پاسخ به این پندار، نخست باید این نکته را در نظر داشت که تا آنجا که به اسلام مربوط است، در بسیاری از مسائل فرعی فقهی که گمان می‌رود با اصل کرامت انسانی سازگاری ندارند، باب اجتهاد و نظر همچنان گشوده است. از سوی دیگر، تکامل در ارزش‌های انسانی امکان‌پذیر است؛ چنان که شهید مطهری تصریح می‌کند که:

با آنکه اصول ارزش‌های انسانی «فطری» است، تکامل در آنها معنا دارد. مثلاً، در مورد حقیقت که یکی از ارزش‌های انسانی است، اگر بشر اولیه هم حقیقت‌جو و حقیقت‌خواه بوده است، در دوره‌های بعد حقیقت‌خواه‌تر شده است و همین‌طور در مورد احساس دوستی به «زیبایی» یا «هنر» یا زیبایی‌آفرینی.^{۱۱}

نگارنده بر این باور است که فهم جمعی بشریت از کرامت و ارجمندی انسان ثابت و ایستا نیست، بلکه متناسب با رشد آگاهی و معرفت بشری توسعه و تعالی می‌یابد. به گفته یکی از نویسندگان، «کرامت انسان از آن مفاهیم‌های مشترک میان ادیان و تمدن‌هاست که در هر عصری مصداق‌های خودش را پیدا می‌کند. این مفهوم مانند عدالت است. همان‌طور که نمی‌توان در عصر حاضر، عدالت را به مصداق‌های مشخص آن، که در عصر پیامبر اکرم (ص) وجود داشت، منحصر کرد، کرامت انسان را هم نمی‌توان به مصداق‌های این مفهوم در آن عصر محدود ساخت»^{۱۲}. طبیعی است هرگاه بر این اصرار داشته باشیم که همه احکام موجود در متون دینی را احکام جاودان شریعت به شمار آوریم، برخی از احکام دینی را با اصل کرامت انسان ناسازگار خواهیم یافت؛ زیرا در آن صورت، احکام شریعت ثابت خواهند ماند و برداشت انسان‌ها از اصل کرامت تغییر و تحول می‌یابد. بدیهی است فاصله امر ثابت و متغیر با گذشت زمان زیادتر خواهد شد.

واقعیت این است که بشر امروز، به دلیل برداشتی که از مفهوم کرامت انسانی دارد، ممکن است برخی رفتارها را تعرض به حریم انسان تلقی کند؛ حال آنکه در گذشته، همین رفتار امری عادی به شمار می‌آمد؛ چرا که چنین تصویری از مفهوم کرامت انسانی وجود نداشت.^{۱۳} آنچه گفته شد، هرگز به معنای آن نیست که دین و آیین کاملاً دنباله‌روی عرف و عقلاست؛ ممکن است دین برخی از تلقی‌های بشری از مفهوم کرامت انسانی را نپذیرد، اما دلیلی نداریم که دین مفاهیم متعالی از کرامت را که بشریت در سایه رشد عقلانیت خویش بدان دست یافته است، رد کند.

به هر رو، آموزه‌های دینی، از قرآن مجید گرفته تا نصوص دینی، چنان تأکیدی بر اصل کرامت انسانی دارند که می‌توان گفت اگر پاره‌ای از احکام فقهی فرعی با این اصل ناسازگار باشد، باید از آن به نفع اصل کرامت چشم‌پوشی کرد؛ چنان‌که فقیهان در مورد روایات مخالف با اصول و قواعد مذهب همین شیوه را برمی‌گزینند و از عمل به چنین روایاتی خودداری می‌کنند. حتی در فقه سنتی نیز اعمال این شیوه مرسوم است. برای نمونه، قاعده نفی حرج، مخصص و مقید یا حاکم بر ادله احکام اولیه است؛ اما معنای حرج و مشقت معنای ثابتی نیست. ممکن است جامعه‌ای متناسب با تغییر و تحولاتی که در ساختار فکر، عمل و زندگی اجتماعی پدیدار می‌شود، عملی را مشقت‌بار بداند و در همان حال، جامعه دیگری آن رفتار را مشقت‌آور نداند. مهم این است که اصل کرامت انسانی نیز همچون ده‌ها اصل و قاعده دیگر، در مقام استنباط احکام شریعت، مورد توجه فقیهان قرار گیرد و به‌ویژه، به پویایی مفهوم کرامت انسانی و جهت‌گیری روبه‌رشد آن توجه شود. اگر چنین شود، چه‌بسا پاره‌ای از احکام شریعت تغییر کند و با اصل کرامت انسانی — که خود اصلی دینی است — هماهنگ‌تر شود. نکته‌ای که در این باره سخت درخور درنگ و تأمل می‌باشد،

این است که برخی از آموزه‌های دینی ناسازگار با اصل کرامت انسانی، از مقوله احکام عرفی و عقلایی هستند که شریعت در تأسیس آنها نقشی نداشته است، بلکه یا به دلیل رواج در میان عقلا آنها را پذیرفته است و یا تغییر آنها را در زمان شکل‌گیری شریعت به مصلحت ندانسته است. مثال روشن این نوع از احکام، امضای پدیده برده‌داری و برخی از احکام مربوط به رفتار با بردگان در متون دینی است. روزگاری این پدیده امری رایج و مقبول در جامعه بشری بوده است؛ اما امروز عرف و عقلا این اعتبار را لغو نموده‌اند. تغییر و توسعه دامنۀ اعتبارات، خود نشان کمال آدمی و عنصری تمدن‌آفرین است. به راستی، برخی از رفتارهایی که در عرف آن روز با بردگان صورت می‌گرفته و تبعاً در باره‌ای از متون فقهی نیز مورد تأیید قرار گرفته است با روح شریعت انسانی و متعالی اسلام بسی ناسازگار و بیگانه است، اما به عنوان واقعیتی رایج و مورد قبول جامعه آن روز، امضای شریعت را دریافت کرده است.

حال آیا رواست ما اصرار ورزیم احکامی که حتی عرف و عقلا در سایه شکوفایی عقل و اندیشه، و در مواردی حتی با ارشاد و راهنمایی‌های شریعت، از آن روی گردان شده‌اند، احکام قطعی و جاودان شریعت است؟ به نظر می‌رسد در احکام امضایی، رواج و شیوع حکم، قید موضوع است. شارع مقدس، امر رایج و مورد قبول عملی عقلا را امضا کرده است. وقتی عقلا از رویکردی امضا شده روی گردان می‌شوند، جزئی از موضوع از بین می‌رود و موضوع همان‌گونه که با فقدان تمامی اجزا از بین می‌رود، با انتفای جزئی از آن هم معدوم می‌شود.^۴ در این صورت، با فقدان موضوع، چیزی وجود ندارد تا مدعی شویم شریعت آن را امضا کرده است. شریعت امر رایج نزد عقلا را امضا کرده است و فرض بر این است که آن امر اکنون غیر رایج است و به تعبیر دیگر وجود ندارد. پس گویی امضای شارع، متعلق ندارد. آشنایان با فقه، نیک می‌دانند که از این دست احکام دو فقه فراوان یافت می‌شود.

درباره امتیازاتی که آموزه‌های ادیان برای پیروان خود، در مقایسه با کسانی که از جرگه آن دین خارج‌اند، قائل می‌شوند، باید توجه داشت که در فضای شکل‌گیری ادیان، امتیاز بر مبنای دین، خود یک هنجار بوده است. تعالیم هیچ‌یک از ادیان ابراهیمی بر این پایه شکل نگرفته است که همه انسان‌ها و یا حتی اکثریت آنان خواهان زندگی برادرانه و برابرانه همراه با حقوق و تکالیف مساوی و متقابل باشند. با این حال، در تعالیم ادیان - و به‌ویژه اسلام - دست‌مایه‌هایی وجود دارد که پیروان ادیان می‌توانند با استناد به آنها اصول یک زندگی مسالمت‌آمیز و عادلانه با دیگران را پی‌ریزی کنند. اصل عدالت و احسان و لزوم پای‌بندی به تعهدات و پیمان‌ها از جمله این دست‌مایه‌هاست.

به هر رو، اگر کرامت انسانی، اصلی قرآنی است و اگر مفهوم کرامت و ارجمندی انسان مفهومی پویا و متغیر است، باید اجتهاد در احکام را با این اصل پویا همگام ساخت. در غیر این صورت، آموزه‌های دینی، با گذشت زمان، با اصل کرامت انسانی ناسازگار جلوه خواهند کرد. از یاد نباید برد که مقررات هر نظام حقوقی، ناگزیر به واقعیات و شرایطی ناظر است که آن نظام حقوقی در آن شکل می‌گیرد. بدون رعایت واقعیت‌ها، مقررات حقوقی و احکام، صرفاً ذهنی، انتزاعی و غیرقابل اجرا خواهد بود. درست است که اسلام آخرین دین الهی است و برای همه بشریت تشریع شده است؛ اما این به معنای آن نیست که در تشریع احکام الهی، واقعیت‌های جاری عصر تشریع مورد توجه قرار نگرفته است. شریعت بدون رعایت این نکته، نه مورد پذیرش مخاطبان عصری که در آن تکوین می‌یابد، قرار می‌گیرد و نه قادر به پاسخ‌گویی به نیازهای عصر خود است. گشردن باب اجتهاد در اسلام برای آن است که

یادداشت‌ها و منابع

۱. به نقل از: گلن جانسون، اعلامیه جهانی حقوق بشر، ترجمه محمدجعفر پوینده، ص ۳۵.
۲. مایکل فریمن، «مبانی فلسفی حقوق بشر»، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، چاپ شده در: حقوق بشر در تحولات بین‌المللی، ص ۴۴.
۳. متسکیو، روح القوانين، ترجمه علی اکبر مهدی، ص ۷۳۳ - ۷۳۵.
4. See for example: Michael Perry, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, 1998.
۵. به نقل از: محمود شهابی، رهبر خرد، صص ۸۳ و ۳۳۷.
6. James M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, P. 546, Thoemmes Press, 1998.
۷. امانوئل کانت، مابعدالطبیعه اخلاقی (فلسفه فضیلت)، ترجمه: منوچهر صانعی دره پیدی، ص ۱۲۱.
۸. همان.
۹. همان.
۱۰. به نقل از: محمد حبیبی مجله «مبانی فلسفی حقوق بشر»، نامه مفید، ش ۲۲، ص ۱۲۱.
۱۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۵۵.
۱۲. همان، ص ۱۵۶ و نیز: محمد بن احمد الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر قرطبی)، ج ۱۰، ص ۱۹۰.
۱۳. همان.
۱۴. سید محمد حسین طباطبائی، پیشین.
۱۵. رک: محمد تقی جعفری، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، ص ۲۹.
۱۶. رک: محمود رجبی، انسان‌شناسی، ص ۱۳۱.
۱۷. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، ص ۲۸۵ و نیز صص ۲۹۵ و ۲۹۷. شگفت این‌که نویسنده در ادامه می‌افزاید: «این کرامت یک امر تکوینی و طبیعی یا جبری نیست، بلکه انسان با رفتار اختیاری خویش زمینه تحصیل این کرامت را فراهم می‌سازد. ملاک این کرامت تن دادن به نظام اسلامی است

فقیهان با ملاحظه زمان و مکان و مقتضیات عصر، از یک سر، و توجه به ایده‌های کلی دین و آیین، از سوی دیگر، به نیازهای عصر پاسخ گویند. کار مهم فقیه در دوران ما این است که با استمداد از لایه‌های زیرین شریعت و اصول و مبانی آن، به احکامی متناسب با این دوران دست یابد.

از آنچه گذشت، روشن شد که اصل «کرامت انسانی» مستند به خداوند می‌تواند مبنایی برای تدوین یک نظام حقوقی جهان‌شمول باشد که حتی روابط اجتماعی دین‌داران با غیر دین‌باوران را تنظیم کند. تأکید بر تفسیر وحیانی «اصل کرامت»، با تقریری که گذشت، مایه استواری هرچه بیشتر این اصل خواهد بود. حتی در نگاهی عمل‌گرایانه نیز، با توجه به این واقعیت که اکثریت بشریت عصر ما را انسان‌های دین‌باور و معتقد به مبدأ و معاد تشکیل می‌دهند، اسناد اصل کرامت انسانی به خداوند مایه اقتدار آن خواهد بود.

هرگاه معتقد باشیم اصل کرامت ذاتی انسان ناظر به کرامت و ارجمندی انسان‌های دین‌باور است یا اینکه اصل یادشده را اصلی وحیانی بدانیم که عقل آدمی، با قطع نظر از آموزه‌های دینی، از درک آن ناتوان است، یا آنکه کرامت ذاتی انسان را در صورت ارتکاب گناه و نافرمانی خداوند، زایل شدنی بدانیم، آن‌گاه به لحاظ عملی نمی‌توانیم اصل یادشده را مبنای طراحی یک نظام حقوقی جهان‌شمول، که به تنظیم روابط میان همه آحاد بشریت و از آن جمله دین‌باوران و جز آنها ناظر است، قرار دهیم. مقصود از عدم امکان این است که این نظام حقوقی، کارآیی لازم را برای اداره یک جامعه متکثر و متنوع ندارد.

۱۸. غرر و درر، ج ۲، ص ۱۴۲۸.
۱۹. نهج البلاغه صبحی صالح، نامه ۳۱.
۲۰. غرر و درر، ج ۲، ص ۱۴۶۴، ش ۲۱۵.
۲۱. نهج البلاغه، نصارالحکم، ش ۴۴۹.
۲۲. غرر و درر، ج ۲، ص ۱۴۰۸، ش ۱۶۸.
۲۳. همان، ص ۱۴۶۰، ش ۱۸۶.
۲۴. همان، ص ۱۴۶۴، ش ۲۱۱.
۲۵. همان، ص ۱۴۶۰، ش ۱۸۱.
۲۶. همان، ص ۱۴۶۴، ش ۲۱۴.
۲۷. رک: سیدمرتضی علم الهدی، الذریعه الی اصول الشریعه.
۲۸. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ص ۳۱۰.
۲۹. همان.
۳۰. برای ملاحظه گزارشی در باره تفکیک حق به معنای هنجاری آن، رک: سید محمد نازی سیدفاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۳۳ - ۳۴، ۱۳۸۰، ص ۲۰۹ به بعد.
۳۱. همان.
۳۲. به نقل از: عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، ص ۲۱۴.
۳۳. همان، ص ۲۹۰.
۳۴. رک: محمد راسخ، آزادی چون ارزش، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها، ص ۱۳۰.
۳۵. همان، ص ۱۲۷.
۳۶. رک: وهبه الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، ص ۱۴۱۸.
۳۷. عبدالله جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۱۶۱ - ۱۶۲.
۳۸. محمد تقی جعفری، حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۴۰۶.
۳۹. نورث، سفر پیدایش، باب ۱، آیات ۲۶ - ۳۱.
۴۰. کتاب‌هایی از عهد عتیق، کتاب سلیمان، ترجمه پیروز سیار، ص ۳۵۴.
۴۱. افلاطون، قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۲۲۷۸.
۴۲. عبدالکریم سروش، «خدمات و حسنات دین»، در مدارا و مدیریت، ص ۲۴۶.
۴۳. خوزه ا. لیندگرن آلوز، اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر و تمام کسانی که نظام اسلامی را می‌پذیرند، دارای حقوق اجتماعی یکسان هستند [...] البته شرط دیگر برای برخورداری از چنین کرامتی همانا انسانیت انسان است (ص ۳۰۰).
۴۴. به نقل از: بابک احمدی، معمایی مدرنیته، ص ۸۳.
۴۵. رک: خوزه ا. لیندگرن آلوز، پیشین، صص ۴۶ - ۴۷.
۴۶. همان، ص ۶۷.
۴۷. برای ملاحظه بحثی در این باره، رک: حسن حسن زاده آملی، عیون مسایل النفس، ص ۵۷۳ (عین فی اثبات القوه القدسیه).
۴۸. رک: خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، ص ۶۶.
۴۹. افلاطون، قوانین، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۲۰۳۷.
۵۰. به نقل از: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۶۹.
۵۱. رک: سید محمد قاری سیدفاطمی، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، ش ۲۴۲.
۵۲. رک: محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۲۴۲.
۵۳. رک: Tom L. Beauchamp & James F. Childress, Principles of Biomedical Ethics, P. 45-46.
۵۴. سید محمد نازی سیدفاطمی، «بیوتکنولوژی در آیین فلسفه اخلاق»، فصل نامه باروری و ناباروری، ش ۱۲، پاییز ۱۳۸۱، صص ۶۲ - ۶۳.
۵۵. رک: امانوئل کانت، مابعد الطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت (اصول اولیه مابعد طبیعی تعلیم فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۷۹.
۵۶. سفر لاریان، ترجمه تفسیری، باب ۲۰، آیه ۷، ص ۱۱۹.
۵۷. رک: امانوئل کانت، مابعد الطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت (اصول اولیه مابعد طبیعی تعلیم فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۷۹.
۵۸. محمد تقی جعفری، حقوق بشر از دیدگاه اسلام و غرب، ص ۴۰۶.
۵۹. امانوئل کانت، مابعد الطبیعه اخلاق: فلسفه فضیلت (اصول اولیه مابعد طبیعی تعلیم فضیلت)، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۷۹.
۶۰. به نقل از: مایکل فریمن، «مبانی فلسفی حقوق بشر»، چاپ شده در حقوق بشر در پرتو تحولات بین‌المللی، صص ۵۷ - ۵۸.
۶۱. مرتضی مطهری، فطرت، ص ۹۲.
۶۲. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، صص ۳۰۸ - ۳۰۹.
۶۳. نگارنده برخی از این رفتارها را در حوزه مجازات‌ها در مقاله «به

۱۴. شهابی، محمود، رهبر خرد.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق نامری، تحقیق: مجتبی مینری و علی رضا حیدری، خوارزمی، چاپ پنجم، ۱۳۷۳.
۱۶. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه، ۱۳۱۷.
۱۷. فریمن، مایکل، «مبانی فلسفی حقوق بشر» ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، در: حقوق بشر در پرتوی تحولات بین المللی، دادگستر، تهران، ۱۳۷۷.
۱۸. ناری سیدفاطمی، سید محمد، «تحلیل مفاهیم کلیدی حقوق بشر معاصر»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۳۳ - ۳۴، ۱۳۸۰.
۱۹. _____، «بیوتکنولوژی در آینه فلسفه اخلاق»، فصلنامه باروری و ناباروری، سال سوم، ش ۱۲، (پاییز ۱۳۸۱).
۲۰. کانت، امانوئل، «مبانی طبیعت اخلاق: فلسفه تفصیلات (اصول اولیه مابعد طبیعی تعلیم تفصیلات)»، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، نقش‌ونگار، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۱. گورویچ، ژرژ، اخلاق نظری و علم آداب، ترجمه حسن حبیبی، قلم، ۱۳۵۸.
۲۲. مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قرأت رسمی از دین، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه حقوقی اسلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۰.
۲۴. مطهری، مرتضی، فطرت، انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه، ۱۳۶۱.
۲۵. _____، فلسفه اخلاق، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۲.
۲۷. لیندگرن آلوز، خوزه. ا.، اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر پست‌مدرنیته، ترجمه خواجهی نوری، نشر آیه، ۱۳۸۰.

منابع عربی

۲۸. آمدی، غرر الحکم و درر الحکم.
۲۹. الزحیلی، وهب، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ۸، دارالفکر المعاصر، چاپ

سوی مجازات‌های هر چه انسانی‌تر، یادآور شده است. وکت: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگویی تمدنها، ص ۳۲۵ به بعد.

۶۴ برای ملاحظه بحثی در این باره، رکت: مهدی حائری‌یزدی، «حکمت احکام فقهی»، مجله کیان، ش ۴۶ (اردیبهشت ۱۳۷۸)، ص ۳.

کتاب‌نامه

منابع این نوشتار پس از قرآن کریم به شرح زیر است:

منابع فارسی:

۱. کتاب مقدس، ترجمه تفسیری، [بی تا]، [بی جا].
۲. احمدی، بابک، معماری مدرنیته، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۳. افلاطون، قوانین (جلد چهارم از دوره کامل آثار افلاطون)، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی.
۴. جعفری، محمد تقی، تحقیق در دو نظام جهانی حقوق بشر، دفتر خدمات حقوقی، چاپ اول.
۵. جوادی آملی، عبدالله، فلسفه حقوق بشر، اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۶. حائری یزدی، مهدی، «حکمت احکام فقهی»، مجله کیان، شماره ۴۶، اردیبهشت ۱۳۷۸.
۷. حبیبی مجتهد، محمد، «مبانی فلسفی حقوق بشر» نامه مفید، شماره ۲۲.
۸. حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، جاویدان، چاپ اول، ۱۳۷۱.
۹. زاسخ، محمد، «آزادی چون ارزش»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق بشر و گفت‌وگویی تمدنها، دانشگاه مفید، ۱۳۸۱.
۱۰. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹، قم.
۱۱. سروش، عبدالکریم، «خدمات و حسنات دین»، چاپ‌شده در مدارا و مدیریت، صراط، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۱۲. _____، دانش و ارزش، باران، چاپ هشتم، ۱۳۶۱.
۱۳. سیار، پیروز، کتاب‌هایی از عهد عتیق، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

چهارم، ۱۴۱۸.

۳۰. علم الهدی، سیدمرتضی، *التدریج فی اصول الشریعة*، تحقیق ابوالقاسم
گرچی، دانشگاه تهران.

۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۲،
اسماعیلیان، قم، بی تا.

۳۲. القرطبی، محمد بن احمد الانصاری، *الجامع لاحکام القرآن*، (تفسیر
قرطبی)، ج ۱، دار الکتب العلمیة، بیروت، طبع اول، ۱۴۲۰ق.

منابع انگلیسی

33. Baldwin , James M., *Dictionary Of Philosophy and psychology*, Thoemmes Press, 1998.
34. Beauchamp Tom L. & James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University press, 1994.
35. Perry, Michael J. "*The Idea Of Human Rights*", Oxford University press, 1998