

کرامت انسانی و نقد مبنای حقوق بشر

سید محمد موسوی^۱

چکیده

کرامت انسانی در اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر اسناد بین المللی به نحوی مطرح شده و بسیاری بر این باورند که اسناد حقوق بشر بر اساس کرامت انسانی شکل گرفته است. بنابراین بررسی مبنای حقوق بشر از این حیث، یک ضرورت پژوهشی است. هدف این پژوهش بررسی معیار حقیقی کرامت انسانی و جایگاه آن در اعلامیه حقوق بشر است که با روش تحلیل و بررسی انتقادی مبنای حقوق بشر، با استفاده از منابع فقهی و حقوقی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که حقوق بشر، با معیار اصلی و حقیقی کرامت تدوین نشده است؛ زیرا معیار و مبنای کرامت، از دیدگاه حقوق بشر، اومانیزم و خردگرایی است که انسان ذاتاً، توان اندیشیدن و تصمیم‌گیری دارد و از آن جهت که انسان است غایت و هدف تمام رفتارهای حقوقی قرار داده شده است؛ اما به ابعاد معنوی در حقوق بشر توجه نشده است و تنها از بُعد مادی حقوقی را برای بشر تدوین نموده‌اند. معیار حقیقی کرامت، داشتن روح و خلافت الهی انسان است. در این مقاله معیار حقیقی کرامت تبیین و با دلایل نقلی و عقلی ثابت شده که انسان تنها استعداد کرامت را دارد نه این که انسان در هر حال دارای کرامت باشد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، معیار کرامت، حقوق بشر، اومانیزم، خردگرایی، فردگرایی

۱. گروه حقوق جزا و جرم‌شناسی، مجتمع آموزش عالی علوم انسانی، جامعه المصطفی العالمیه، غزنی، افغانستان.



مقدمه

کرامت انسانی در بسیاری از سیستم‌های حقوقی، یک ارزش اساسی است؛ زیرا پیشرفت و تکامل پایدار در هر جامعه و نظام سیاسی و حقوقی، مستلزم رعایت کرامت شهروندان است. به همین جهت بیشتر کشورها در نظام حقوقی‌شان اصل کرامت انسانی را مورد توجه قرار داده و بر اساس آن، قوانین و مقررات داخلی را وضع نموده‌اند. البته ریشه اصلی کرامت‌خواهی انسان، در افکار افلاطون و ارسطو وجود داشته و سابقه تاریخی آن به دوران پیش از میلاد برمی‌گردد. بازتاب کرامت انسانی و نوع نگاه به آن و تلقی مفهومی از آن با رویکرد فلسفه غرب، دوره‌ها و مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته است. از مهم‌ترین این دوره‌ها، طرح کرامت انسانی در پیش‌نویس منشور ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر است. این مقاله بازنویسی شده از رساله دکتری در موضوع: «رویکرد فقه جزایی اسلام در مواجهه با موانع نوپدید اجرای احکام کیفری» است و می‌کوشد به این سؤال پاسخ دهد که آیا حقوق بشر، بر اساس معیارهای حقیقی کرامت انسانی استوار است. یا تنها به طرح کرامت در حقوق بشر بسنده شده است که به صورت توصیفی تحلیلی، بررسی می‌شود و هدف این پژوهش بررسی معیار حقیقی کرامت انسانی و جایگاه آن در حقوق بشر است.

۱. مفاهیم

۱-۱. کرامت

در لغت عرب، مشتق از «کَرَم» بر وزن فرس به معنای سخاوت، شرافت و عزت، آزادی روح از اسارت تن و حریت خاص آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۵۱۱) و روح منزّه از هر پستی را کریم گویند؛ زیرا دنائت در برابر کرامت، دنی در مقابل کریم است. (جوادی آملی، ۱۳۶۶: ۱۸) در مقام توصیف؛ به انسانی کریم گفته می‌شود که دارای اخلاق و کردار نیک است که این اوصاف از او ظاهر گردد و این صفت جز بر نیکی‌های بزرگ اطلاق نمی‌گردد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۰۷)

در اصطلاح تعبیری متفاوتی از کرامت در سخنان پژوهشگران دیده می‌شود که



متناسب بامعنای لغوی آن، تبیین شده است. برخی آن را متفاوت از فضیلت دانسته و گفته‌اند: «کرامت ناظر به شرافت ذاتی شیء است که ویژه او است و مقایسه با غیر در آن لحاظ نمی‌شود، برخلاف فضیلت که مقایسه با غیر، رکن آن است». (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۶) برخی دیگر کرامت را «به معنای شرافت، عزت و حیثیت ارزشی دانسته که منشأ احترام یک موجود است». (جعفری، ۱۳۷۷: ۳۴۹)

با توجه به معانی لغوی و اصطلاحی کرامت، می‌توان از کرامت چنین تعریفی ارائه نمود: «کرامت، خصوصیتی است که نوع بشر به جهت ویژگی‌های که خداوند به انسان عطا نموده و انسان متصف به آن باشد، دارای کرامت است».

۲-۱. مبانی

مبانی در لغت جمع مبنی و به معنای بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، پایه و ریشه دانسته شده است. (طریحی، بی‌تا، ۶۴؛ دهخدا، بی‌تا، ۱۳: ۲۰۱۱۲) در تعریف اصطلاحی، حقوق‌دانان اتفاق نظر ندارند. برخی معتقدند که واژه مبنا اندکی فراتر از معنای فلسفی آن به کار رفته است؛ یعنی تنها بیان‌کننده دلیل الزام‌آوری و منشأ پنهانی تکالیف حقوقی نیست، بلکه به ستون‌های اصلی حقوق عمومی نیز پرداخته و می‌کوشد قلمرو و حاکمیت در نمودهای خارجی را توضیح دهد. (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۹) برخی دیگر مبانی را دلایل حقوقی و جستجوی دلایل نظری قواعد حقوقی معنا کرده‌اند. (شایان‌مهر، ۱۳۷۹: ۵۲۳)

مراد ما از مبانی در این نوشتار، دلایل مشروعیتی است که حقوق بشر به اعتبار دیدگاه کلی نسبت به جهان و انسان (جهان‌بینی) مبنایی را برای آن در نظر گرفته است که مبانی قوانین حقوق بشر، انسان‌گرایی (اومانیزم) خردگرایی، فردگرایی، آزادی و برابری است که منشأ الزام‌آوری آن محسوب می‌شود. در این مقاله مبانی حقوق بشر و جایگاه کرامت انسانی به‌عنوان یکی از مبانی آن بررسی می‌گردد.



۲. کرامت انسانی

۲-۱. معیار کرامت از دیدگاه اسلام

کرامت انسانی از دیدگاه اسلام، موهبت الهی است مانند دو موهبت الهی دیگر؛ یعنی عقل و وجدان. کرامت انسانی دارای ارزش بالقوه است که اگر به وسیله تلاش و تکاپوی مخلصانه در مسیر «حیات معقول» به فعلیت برسد، دارای ارزش مستند به «اراده آزاد» می‌شود؛ همان‌گونه که اگر خرد و وجدان به سبب فعالیت تکاملی با مدیریت «من» با شخصیت تکاپوگر، در مسیر حیات معقول، به فعلیت برسد، دارای ارزش مستند به اراده آزاد می‌گردد. (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۲۳)

معیار کرامت در قرآن عبارت است از رابطه بسیار مهم و با ارزش انسان با خداوند که کرامت انسان به واسطهٔ میدن روح الهی در انسان است «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجرات: ۷۲) و «اگر روح دمیده شده در انسان را خدای تعالی به خود نسبت داده، به منظور شرافت دادن به آن روح است». (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱، ۱۷۹)

معیار دیگر برای کرامت انسان این است که خداوند، انسان را جانشین خود در زمین معرفی کرده است. (ر.ک. بقره: ۳۰) مسلماً موجودی را که خالق متعال، جانشین خود معرفی کند، موجود با کرامت و دارای شرافت است که باید صفات مستخلف را داشته باشد. خلافتی که در قرآن از آن یاد شده مختص آدم^(ع) نیست، بلکه فرزندان او نیز در این مقام با او مشترکند. دلیل این عمومیت را قرآن بیان کرده است که پس از قوم نوح، شما را جانشین قرار داده است (اعراف: ۶۹) و دو آیه دیگر که یکی به صیغه فعل ماضی (یونس: ۱۴) آمده؛ یعنی شما را در زمین جانشین قرار دادیم و دیگری به گونه فعل مضارع (نمل: ۶۲) آمده؛ یعنی شما را جانشینان خود در زمین قرار می‌دهد، مؤید این عمومیت است. پس خلافت الهی اختصاص به شخص حضرت آدم ندارد و این امتیاز بزرگ به فرزندان آدم نیز می‌رسد. البته مسئله فساد و خونریزی در زمین را از خلیفهٔ زمینی نفی نکرد. (بقره: ۳۰) در عین حال مطلب دیگری را بیان کرد و آن این بود که در این میان مصلحتی وجود دارد که ملائکه قادر بر ایفای آن نیستند و نمی‌توانند آن را تحمل کنند، ولی این خلیفهٔ زمینی قادر بر تحمل



و ایفای آن است و قادر به اسراری است که ملائکه ظرفیت تحمل این بار سنگین را ندارند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۱۷۹)

کرامتی که خداوند به همه انسان‌ها داده، (اسراء: ۷۰) دلالت بر این دارد که خداوند به بنی آدم کرامت عطا نموده و آنان را بر بیشتر از مخلوقاتش فضیلت بخشیده است. این برتری پس از خلقت به او داده شده است نه این که در ابتدای خلقت، ذاتاً او را دارای کرامت خلق نموده است. بدین جهت چیزی که به ذهن می‌رسد این است که اگر بر اساس آیه یاد شده کرامت انسانی، «ذاتی» باشد، چگونه در صورت ارتکاب جنایت، قابل سلب است؟ با این که از نظر علم منطق، ذاتی و ذاتیات شی قابل سلب نیست. این مطلب را در بحث دیدگاه عدم ذاتی بودن کرامت انسانی، بررسی می‌کنیم. بنابراین کرامت عطیه الهی است که به صورت قوه در همه وجود دارد تا زمانی که خود انسان کرامت را از خود سلب نکند.

از دیدگاه اسلام علاوه بر این که انسان استعداد کرامت را دارد یا به تعبیر دیگر کرامت ذاتی دارد، نوع دیگر کرامت، کرامت ارزشی است که بالاتر از کرامت ذاتی است؛ زیرا انسان با اراده و اختیار خود به سوی آن گام نهاده و با کسب صفات پسندیده و ترک صفات ناپسند، راه تکامل را پیموده به کمال انسانی می‌رسد. به تعبیر قرآن، کرامت اکتسابی از راه تقوا، به دست می‌آید و موجب کرامت بیشتری نزد خدای متعال می‌گردد. (حجرات: ۱۳) و استعداد کسب کرامت ارزشی، در وجود همه انسان‌ها به طور مساوی وجود دارد.

در فرمانی که حضرت امیرالمؤمنین^(ع) به مالک اشتر داده است اقتضای اولیه کرامت و استعداد داشتن کرامت و شرافت را متذکر شده‌اند (نهج البلاغه، نامه ۵۳) و خطابش به مالک این است که انسان‌ها بالاتر از حق زندگی، دارای کرامت هستند. منتهی بعض از آنان، کرامت و شرافت بیشتر دارند و در کرامت اکتسابی یکسان نیستند. البته کرامت اکتسابی به اعتبار صفات نفسانی انسان، تلاش و کوشش وی و به تناسب اکتساب درجات معنوی تغییر می‌یابد و هر کس به درجات بالاتر برسد، «کریم‌تر» و «گرامی‌تر» است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۹: ۱۷۸) این برتری بدان جهت

است که انسان تمام ابعاد عقلانی، اندیشه، وجدان، فطرت و احساسات برین خود را به تکاپو واداشته و صحیح‌ترین و عالی‌ترین عقاید و احکام را از حیث پذیرش عقل، فطرت، وجدان و احساسات برین، برای خود برگزیده است. (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۳۷)

با توجه به این که انسان کرامت ذاتی؛ یعنی استعداد کرامت را دارد و در کسب کرامت ارزشی با یکدیگر تفاوت دارند، دلیلش این است که انسان‌های با فضیلت، تقوایندگان و خدمت‌گذاران جامعه بشری با جنایت‌پیشگان، ستمگران و انسان‌های شرور که جامعه انسانی را به‌سوی تباهی و انحطاط سوق می‌دهند، در کرامت یکسان نیستند. گذشته از صریح آیات قرآن، عقلای عالم این دودسته از افراد بشر را در داشتن کرامت یکسان نمی‌دانند. بنابراین منظور حقوق بشر از کرامت انسانی چیست؟ اگر مقصود آنان این است که تمام افراد بشر چه مجرم و چه بی‌گناه، در کرامت و فضیلت یکسانند، این نظر مخالف با دیدگاه عقلای عالم است و هیچ عاقلی فرد جنایت‌کار را با فرد بی‌گناه، یکسان نمی‌داند. ثانیاً همان‌گونه که اشاره شد کرامت قابل سلب است و با دلایل عقلی و نقلی ثابت می‌شود که کرامت انسان ذاتی نیست و شخصی که مرتکب جرم و جنایت می‌شود، کرامت از وی سلب می‌شود و سلب کرامت دلیل بر عدم ذاتی بودن آن است.

۲-۲. دلایل عدم ذاتی بودن کرامت انسانی

۲-۲-۱. دلیل قرآنی بر عدم ذاتی بودن کرامت انسان

دانشمندانی که در مورد کرامت انسان سخن گفته‌اند، چنین عنوان و ادعایی را به‌صراحت بیان نکرده‌اند. لذا ضرورت دارد دلایل عقلی و نقلی بر عدم ذاتی بودن کرامت انسانی را مورد بررسی قرار دهیم. پیش از بررسی دلایل مورد بحث، آیه مبارکه که به‌عنوان دلیل بر ذاتی بودن کرامت به آن استدلال شده است، بررسی می‌کنیم. در قرآن بیان شده که ما فرزندان آدم را کرامت بخشیده‌ام، (اسراء: ۷۰) این آیه ذاتی بودن کرامت انسانی را ثابت نمی‌کند. گرچه برخی قائلند که صدر آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا» کرامت ذاتی انسان را می‌رساند و ذیل آیه «وَفَضَّلْنَاهُمْ» ناظر به کرامت اکتسابی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲۰) علامه محمدتقی جعفری قائل است که تمام



دانشمندان و صاحب نظران به کرامت ذاتی انسان به این آیه استدلال کرده اند که آیه صراحتماً دلالت بر ذاتی بودن کرامت انسانی دارد. البته منظور ایشان از کرامت ذاتی، داشتن استعداد کرامت است که در صورت به فعلیت رسیدن، متصف به کرامت می شود. وی در تبیین این بحث بیان می کند که افراد انسانی دارای کرامت ذاتی هستند تا وقتی که خود به جهت ارتکاب جنایت بر خود و دیگران، این کرامت را از خود سلب نکنند. (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۲۴)

از علامه جعفر می پرسیم که اگر کرامت قابل سلب است چگونه برای انسان ذاتی است؟ با این که ذات و ذاتیات شیء قابل سلب نیست. ایشان در مقام تبیین دیدگاه دانشمندان، دیدگاه ذاتی بودن کرامت انسانی را مطرح کرده است؛ اما در تبیین کرامت ارزشی و اکتسابی، ذاتی بودن کرامت انسانی را نمی پذیرد و تصریح می کند که «همه نیروها و استعدادهای مثبت که خداوند به انسان ها عنایت فرموده، مقتضی ارزش و کرامت و حیثیت است که مقتضی به وجود آمدن حق کرامت برای آنان است، نه این که در همه موقعیت ها و شرایط، انسان ها دارای شرف ذاتی و کرامت وجودی هستند». (جعفری، ۱۳۹۳: ۲۲۶)

بنابراین کرامت ذاتی بشر ثابت نمی شود. علاوه بر این، دیدگاه عده از مفسرین ثابت می کند که کرامت، ذاتی انسان نیست؛ زیرا برتری انسان نسبت به دیگر مخلوقات به این است که خداوند قوه و استعداد کرامت و شایستگی را برای انسان عنایت کرده است و اگر از این استعداد استفاده نمود، شایستگی و کرامت پیدا می کند و اگر از استعدادهای خدادادی استفاده نکرد، سقوط می کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۲۰۰) بنابراین کرامت، صفتی است که به وسیله استعدادی که در انسان قرار داده شده، به دست می آید.

در تفسیر المیزان آیه مورد بحث را در سیاق منت نهادن خدای متعال، آمیخته با عتاب، برای نعمت های که به او داده شده بیان نموده و کرامت انسانی را نعمتی از نعمت های خدای متعال می داند که به انسان داده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۲۱۴) اگر کرامت ذاتی برای بشر باشد، اعطا و دادن معنا ندارد؛ زیرا دادن و



متصف نمودن، برای کسی اطلاق می‌شود که چیزی را از اول نداشته و متصف به آن نبوده است، سپس به او داده شده و پس از اعطا، بدان متصف گردیده است.

بر اساس آنچه بیان شد، بنی آدم دارای استعداد و زمینه کرامت انسانی است و روح انسان مجموعه‌ای از استعدادهای عالی، برای پیمودن راه تکامل است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۱۹۸) گذشته از این مفهوم انسان و بشر با مفهوم بنی آدم، تفاوت دارد. «بنی آدم» معمولاً در قرآن عنوانی است برای انسان‌ها، توأم با مدح و ستایش (اسراء: ۷۰) در حالی که کلمه «انسان» با صفاتی همانند ظلوم، جهول (احزاب: ۷۲، ابراهیم: ۳۴)، هلوع (معارج: ۱۹) ضعیف (نساء: ۲۸)، ناسپاس و طغیانگر (علق: ۶) توصیف شده است. این اوصاف بیانگر آن است که «بنی آدم» اشاره به انسان‌های تربیت یافته دارد یا دست کم، نظر به استعدادهای مثبت انسان دارد. در حالی که کلمه انسان احیاناً اشاره به جنبه‌های منفی او دارد. بنابراین کرامت برای بنی آدم؛ یعنی انسان‌های وارسته و تربیت یافته ثابت است نه برای مطلق انسان.

علاوه بر این که کرامت برای همه ثابت نیست، می‌توان به آیاتی استناد نمود که بر سلب کرامت از کفار دلالت دارد. (انفال: ۵۵) عدم کرامت برای کفار، دلیل بر عدم ذاتی بودن کرامت است؛ زیرا کافر هم انسان است؛ اما از نظر خدای متعال کرامت ندارد. در برخی تفاسیر، با استناد به روایت، می‌گویند: آیه در مورد بنی امیه نازل شده و آنان شرّترین خلق الله بودند. (الحویزی، ۱۴۱۵، ۲: ۱۶۴، بحرانی، ۱۴۱۶، ۲: ۷۰۵) وانگهی ذاتی بودن یک امر، به این است که در تمام افراد و مصادیق وجود داشته باشد؛ یعنی قوام وجودی آن بستگی به وجود آن امر دارد. لذا اگر در برخی از مصادیق وجود نداشته باشد و در عین حال مصادیق خارجی موجود باشد، دلیل بر عدم ذاتی بودن آن امر است. به هر حال وقتی کفار در نزد خداوند بدترین موجود معرفی می‌شود، معلوم می‌شود که هیچ ارزش و کرامتی ندارند. پس کرامت ذاتی انسان نیست.

آیه دیگری که برخی از افراد بشر را بدترین جنبندگان روی زمین معرفی می‌کند، می‌فرماید «آن‌ها کر و لال‌های هستند که تعقل نمی‌کنند». (انفال: ۲۲) از سیاق



و ضمیر و موصول که در آیه به کار رفته، استفاده می‌شود که آیه در تعریض همان کفاری است که درگذشته راجع به آن صحبت شد. بنابراین الف و لام در «الصم و البکم» الف و لام عهد ذکری است. در این صورت معنای آیه این است که بدترین جنبندگانی از نوع چهار پایان، همین گروه کر و لال‌هایی هستند که نمی‌اندیشند و عدم تعقل آنان بر این است که راهی به‌سوی تلقی حق و قبول آن ندارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۹: ۵۲) بر این اساس اگر مبنای کرامت انسان از دیدگاه حقوق بشر تفکر و تعقل انسان است. از این دیدگاه نیز افرادی که تعقل نمی‌کنند راهی به‌سوی دریافت حقایق ندارد. لذا وقتی تعقل برای درک حقایق ندارند، کرامت نیز ندارند.

قرآن کریم این دسته از افراد را مانند چهار پایان، بلکه آنان را از چهار پایان گمراه‌تر و پست‌تر معرفی نموده است. (اعراف: ۱۷۹) این‌گونه افراد، قلب‌های دارند که با آن اندیشه نمی‌کنند، چشم‌های دارند که با آن حقایق را نمی‌نگرند، گوش سالم دارند سخنان حق را نمی‌شنوند. چراکه برتری بشر از حیوانات در اندیشه بیدار و چشم بینا و گوش شنوا است که آنان همه را از دست داده‌اند. آنان از چهار پایان پست‌ترند؛ زیرا حیوانات دارای این استعدادها و امکانات نیستند، ولی آن‌ها به جهت هواپرستی و گرایش به پستی‌ها از استعدادهایی که دارند استفاده نمی‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۳۰۲) سبب ذلت آنان این است که آن‌ها اسباب معرفت در اختیارشان قرار داده‌شده، ولی آنان این اسباب را با ارتکاب گناه، ضایع نمودند. لذا حالشان از حیوانات بدتر است و آن‌ها همان غافلانند که آیات و دلایل الهی را نادیده گرفتند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴: ۷۷۳) بنابراین کرامت انسانی را ندارند.

برخی انسان‌ها را قرآن به حمار تشبیه نموده است (جمعه: ۵) و علت این تشبیه را مفسرین گفته‌اند که پیروان تورات، بعد از بعثت پیامبر اسلام، از او پیروی نکردند (حویزی، ۱۴۱۵، ۵: ۳۲۴) برخی دیگر می‌گویند که آنان شبه‌ای را مطرح کردند که پیامبر اسلام^(ص) تنها برای قوم عرب مبعوث به رسالت شده است. بدین جهت خداوند آن‌ها را به جهت عمل نکردن به تورات به حمار تشبیه کرده است که آنان مانند حماری است که نمی‌داند بر پشتش چه چیزی بار شده است و آن‌ها بدترین



قومی هستند که آیات الهی را تکذیب کردند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۳۰: ۵۴۰) تشبیه نمودن قرآن کریم، عده از افراد بشر را به جهت تکذیب آیات الهی، به حیوان چهارپا، دلیل بر عدم کرامت ذاتی است.

دلیل روایی (طوسی، ۱۴۰۷، ۱: ۳۳۶) نیز وجود دارد که بر عدم کرامت کفار و حتی روایاتی وجود دارد که بر عدم کرامت کسانی دلالت دارد که ولایت ائمه^(ع) را ندارند (برقی، ۱۳۷۱، ۱: ۱۶۱، تمیمی، ۱۳۸۵، ۱: ۷۳) و ما به جهت رعایت اختصار، از تبیین آن خودداری کرده و به دلیل عقلی بسنده می‌کنیم:

۲-۲-۲. دلیل عقلی بر عدم ذاتی بودن کرامت انسان

ذاتی بودن یک چیز برای چیز دیگر، در علم منطق در دو جا بحث شده است. یکی ذاتی باب کلیات خمس (ایساغوجی) و دیگر ذاتی باب برهان. به عبارت دیگر ذاتی از نظر علم منطق که در این دو باب بحث شده، بر پنج معنا است. در اینجا، به دو معنا مهم آن اشاره می‌کنیم.

الف. معنای اول ذاتی باب کلیات خمس: و آن عبارت از این است که قوام وجودی یک چیز، بستگی به آن امر داشته باشد؛ یعنی ذاتی محمولی است که در حمل بر موضوع، موضوع محقق می‌شود و قوام ذات موضوع منوط به حمل آن محمول است و ماهیت موضوع بدون آن محقق نمی‌شو. به عبارت دیگر ذاتی یک مفهوم کلی است که یا تمام ماهیت موضوع است یا جزء ماهیت موضوع؛ اگر تمام ماهیت موضوع باشد مقوم نوع است؛ مانند ماهیت انسان که بر زید و عمرو، حمل می‌شود. یا کلی است که جزء از ماهیت بوده و مشترک است بین یک ماهیت و ماهیات دیگر؛ مانند حیوان که مشترک است بین انسان و دیگر جانداران که حمل می‌شود بر انسان یا بقر و گفته می‌شود انسان حیوان ناطق است. پس نفس ماهیت یا جزء ماهیت ذاتی نامیده می‌شود. بنابراین ذاتی اعم از نوع و جنس و فصل است. به این دلیل که نوع، نفس ماهیتی است که داخل در ذات افراد است و جنس و فصل دو جزء داخل در ذات ماهیت‌اند. (ر.ک. المظفر، ۱۴۳۳: ۱۱۲)

ب. معنای دوم ذاتی باب برهان: ذاتی در این معنا، چیزی است که نفس موضوع



در حد ذات خود در انتزاع محمول کافی بوده و نیاز به ضمیمه کردن چیز دیگر نباشد؛ مانند حمل موجود بر وجود. در مقابل آن، محمول بالضمیمه است؛ یعنی نفس موضوع در انتزاع محمول کافی نیست و نیاز به ضمیمه کردن چیز دیگری دارد؛ مانند حمل موجود بر ماهیت؛ زیرا ماهیت بدون عارض شدن وجود، موجود نیست، بلکه با عارض شدن وجود موجود می‌شود. (همان، ۴۵۱)

در بحث کرامت ذاتی وقتی گفته می‌شود کرامت، ذاتی انسان است، اثبات ذاتی بودن برای انسان مطابق با هیچ‌یک از دو معنای یاد شده، ممکن نخواهد بود؛ زیرا کرامت مطابق با ذاتی باب کلیات خمس، جزء ماهیت انسان نیست که ممیز نوع انسان از موجودات دیگر باشد. نمی‌شود بگوییم: انسان به دلیل این که کرامت دارد، پس اسب نیست.

بر اساس ذاتی باب برهان، نیز کرامت ذاتی قابل اثبات نیست؛ زیرا در تعریف کرامت، مفهوم انسان به کار گرفته نمی‌شود. به عبارت دیگر نفس کرامت در انتزاع محمول، یعنی انسان کافی نیست؛ یعنی چنین نیست که تصور انسان برای تصور کرامت کافی باشد تا معنای ذاتی باب برهان در مورد آن صدق کند. پس مفهوم کرامت محمول «من صمیمه» برای انسان نیست.

دلایل فوق ثابت می‌کند که کرامت، ذاتی انسان نیست. بنابراین کرامت انسانی که در آیات و روایات به آن اشاره شده، مقتضی کرامت در وجود انسان است نه این که کرامت فعلیت داشته باشد. به نظر برخی مفسرین، مفاد آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ (اسراء: ۷۰) این است که گرامی داشتن افراد بشر، در اثر موهبت روح و نفس ناطقه به صورت اقتضاء است. چه بسیار است که موهبت نفس ناطقه سبب ذلت و ضد کرامت است؛ چنان که نسبت به بیگانگان از نظر موهبت که فعل خدا است تکریم باشد، ولی از نظر عدم قابلیت و تزییع این نعمت، ضد کرامت و سبب مذلت و خواری است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۱۰: ۱۱۱) بنابراین هر فردی از افراد بشر، استعداد کسب کرامت را دارد که با تلاش و کوشش می‌تواند متصف به کرامت انسانی شود و کرامت را از حالت اقتضا به فعلیت برساند و در صورت به کار نبردن این

استعداد از کرامت محروم بماند. بنابراین کرامت برای تمام افراد بشر، در هر شرایطی ثابت نیست، بلکه در مواردی از افراد بشر، بر فرض داشتن کرامت، قابل سلب است و در حالت خاصی قابل زوال است.

۳. ارزیابی و نقد مبانی حقوق بشر

پیش از ورود به بررسی مبانی حقوق بشر، لازم است مختصری به ویژگی‌ها و موقعیت انسان غربی در دوره جدید و حقوق بشر غربی اشاره شود. حقوق بشر بر اساس مبانی نظری، با سنت فکری دوران قدیم کاملاً متفاوت است و هستی‌شناسی نوین مبتنی بر برداشت ویژه‌ای از خود انسان است که بر اساس آن اولاً، ماورای ماده از حوزه شناخت انسان خارج و در نتیجه انکار می‌شود. ثانیاً خرد مبتنی بر روش علمی و تجربی، از دیدگاه حقوق بشر، قادر به شناخت تمام ابعاد هستی و از جمله انسان و نیازهای وی است. ثالثاً شناخت حقوق انسان در قلمرو عقل بشری قلمداد و از حوزه انتظارات از دین خارج می‌شود. چنین برداشتی از خرد را می‌توان به «خردباوری علمی» تعبیر کرد و از این دیدگاه، حقوق مبتنی بر تمایلات و غرایض طبیعی وی است که تمام وظایف و تکالیف نیز محدود به آن‌ها است و قوانین قراردادی است که بر اساس اومانیزم تنظیم شده است که در اینجا مبانی حقوق بشر را بررسی می‌کنیم.

۱-۳. اومانیزم مبانی حقوق بشر

مبنای حقوق در جوامع غربی، از دیدگاه متفکران آن کشورها، اومانیزم و انسان‌گرایی است که انسان را محور حقوق می‌دانند. ریشه لاتین این واژه «Homo» به معنای انسان است. این واژه اولین بار در رم باستان در بحث از «انسان انسانی» در مقابل «انسان الهی» مورد بحث قرار داده شد. بر اساس این نظریه انسان باید مرکز توجهات تمام مکاتب و محور هستی باشد. بدین جهت در تمام زمینه‌ها انسان و فهم او اصالت دارد (وکیلی، ۱۳۸، ۳۶: ۱۳۰) و در این نظام فکری، انسان با خواسته‌ها، تمایلات و آرمان‌هایش به عنوان مبنا و معیار همه چیز پنداشته می‌شود. همه چیز در خدمت او و



او در خدمت هیچ چیز تعریف می شود. (سبحانی، ۱۳۸۹: ۱۴۸) یکی از اندیشمندان، دیدگاه فویر باخ را نقل نموده که وی معتقد است: «اومانیزم انسان و اصالت انسان است، بشر است که اصل و اساس عالم فرض می شود و عقل او که روح خود بنیاد و منقطع از وحی دارد به عنوان راهنما و معلم زندگی بشری تعیین می گردد». (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱۷۲)

دیدگاه یاد شده یک دیدگاه افراط‌گرایانه از تعریف اومانیزم است که در مقابل اندیشه خدامحوری قرار می گیرد و این همان اومانیزم الحادی است. در حقیقت «جهت‌گیری اصلی اومانیزم عبارت است از این که انسان با ورود به بلوغ فکری و شخصیتی خود، با اعتقاد به عقلانیت و استعدادهایش می تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به عوامل ماورای طبیعی؛ مانند دین، برای زندگی فردی و اجتماعی خود برنامه‌ریزی کند». (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۳۰) بر اساس نظریه فوق، بشر خود غایت و هدف خود است که همه چیز به معیار بشری محدود می گردد و با تکیه بر انسان‌محوری تأکید دارد که حقوق برای بشر با شخص انسان شروع می شود و با او به پایان می رسد. لذا منشأ اعتبار حقوق بشر صرفاً انسانی است که نمی توان آن‌ها را بدون انسان توسعه داد. «در حقیقت اصطلاح حقوق بشر، حقوقی است که تمام افراد بشر، از این جهت که انسان است ذاتاً از این حق برخوردار است و این حقوق هیچ ارتباطی با خدا و وحی الهی و دین ندارد» (وکیلی، ۱۳۸، ۳۶: ۱۳۳)

بر اساس دیدگاه اومانیزمی آنچه اصالت دارد خواسته‌ها، لذت‌ها و امیال انسانی است و اگر مکتب و مذهبی نیز اعتبار داشته باشد باید هماهنگ با خواسته‌های او و تأمین‌کننده امیال و هوس‌های افراد باشد. اینجا است که اومانیزم به لیبرالیسم در مفهوم اباحه‌گری تبدیل می شود. به گفته نویسنده مشهور روسی «اگر خدایی نباشد، هر چیزی روا می شود». (دورانت، ۱۳۷۰: ۱۰۳)

بر مبنای لیبرالیسم، اصل اساسی و بنیادی در حقوق، آزادی مطلق بشر است؛ اما از آنجا که هر فرد اگر بر اساس امیال و خواسته‌های نفسانی خود رفتار کند، سبب هرج و مرج در جامعه می شود، به همین سبب از روی ناچاری و صرفاً به جهت



رعایت حقوق دیگران، باید برای آزادی افراد محدودیتی را وضع نماید. به همین دلیل اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۲۹، بند ۲) که مبتنی بر تفکر اومانیستی است، حدود آزادی افراد را مزاحمت با حقوق و رفتار جامعه دموکراتیک بیان کرده است. بنابراین زندگی هر فرد مربوط به خود او است و به خداوند یا دولت تعلق ندارد. لذا هرگونه که بخواهد، مطابق میل خود رفتار می‌کند. تنها یک محدودیت دارد و آن این که رفتار مزاحمت با حقوق دیگران نداشته باشد.

به نظر می‌رسد این گونه نگرش به انسان از یک سو، رابطه انسان با خالق هستی را قطع نموده و منکر حاکمیت اله می‌شود و مسئولیت‌پذیری او را در برابر خداوند به حداقل کاهش می‌دهد. بدین جهت آموزه‌های دینی را نمی‌پذیرد و زندگی انسان را جدا از معنویت و صرفاً رسیدن به خواسته‌ها و لذت‌های مادی و دنیوی می‌داند و این امر سبب آزادی‌های افسارگسیخته در مسائل گوناگون از جمله آزادی جنسی در دنیای غرب گردیده است. به گونه‌ای که ازدواج با هم جنس در بعضی از کشورهای غربی به رسمیت شناخته شده است. اعلامیه جهانی حقوق بشر، در ماده ۲۹ بند ۲ از مقتضیات اخلاقی سخن گفته است که پشتوانه منطقی ندارد. به این دلیل که اصالت را به خواسته‌ها و امیال افراد بدون قید و بند قائل شده است و باعث می‌شود که بدترین رفتارهای ضد اخلاقی نه تنها ناپسند به حساب نمی‌آید، بلکه در صورت عدم مزاحمت با حقوق دیگران از حقوق مسلم افراد و قابل دفاع محسوب می‌شود. به همین جهت روابط جنسی زن و مرد آزاد است و از هم جنس‌بازی دفاع می‌شود.

۲-۳. خردگرایی علمی

یکی از مبانی حقوق بشر، خردگرایی علمی است. به این باور که انسان می‌تواند با عقل خود از یافته‌های تجربی و نظریات علمی، حقایق هستی و انسان را بشناسد و برای اوقانون وضع نماید. به همین اساس در جوامع غربی، مقررات حقوقی از تجربه‌های مستمر، بر اساس عرف تدوین گردیده است. در سطح فراملی حقوق مردم را در یک متن حقوقی به نام اعلامیه جهانی حقوق بشر، تدوین نموده‌اند. به نظر می‌رسد خردباوری علمی، به دلیل محدودیت عقل بشر، قادر به تعریف و



وضع حقوق، برای بشر نیست؛ زیرا خردگرایی مبتنی به روش علمی و تجربی قادر به شناخت تمام ابعاد هستی از جمله انسان و خواسته‌ها و نیازهای او نیست و پیامد این رویکرد خارج شدن از قلمرو دین و محدود کردن حقوق بشر در قلمرو عقل بشر قرار می‌گیرد. بنابراین حقوقی که تنها نشئت گرفته از عقل محدود بشر باشد، نمی‌تواند کامل و جامع باشد؛ زیرا عقل بشر با محدودیتی که دارد، قادر به درک تمام مصالح و مفاسد نیست که بتواند حقوقی را برای انسان وضع کند که تأمین کننده سعادت بشر باشد از همین رو حقوق را جدا از دین، سیاست و اخلاق می‌داند.

در تأیید این دیدگاه که خرد انسانی توانایی درک تمام حقایق را ندارد، نظریکی از اندیشمندان غربی را یادآوری می‌کنیم که می‌گوید: «علم بر اساس محکمی استوار نیست گویا بنای نظریه‌های آن بر باتلاقی بنا شده و مانند ساختمانی است که بر ستون‌های بنا گردیده که در درون باتلاق فرو رفته‌اند، ولی نه به سمت شالوده طبیعی و معلوم و اگر از فرو بردن عمیق تر ستون‌ها خودداری می‌کنیم بدان جهت نیست که به زمین محکمی رسیده‌ایم». (چارلز، ۱۳۷۴: ۸۳) بنابراین برای شناخت انسان و حقوق و نیازهای او، نیاز به دین وجود دارد که از جانب خدای متعال توسط پیامبران برای بشر نازل شده است؛ زیرا رسالت دین بیان زیربناهای حیات و ترسیم خطوط کلی زندگی بشر و هدف از تشریع دین بیان مطالبی است که در ازای دو خصوصیت است:

یک؛ هدایت و سعادت بشر درگرو مطالبی باشد که اخلال آن‌ها سبب نقض غرض از بعثت پیامبران و خدشه دار شدن اهداف آنان شود. دو؛ از طریق عادی امکان شناخت به این نیازها نباشد. حقوق بشر، از موضوعاتی است که دارای همان دو ویژگی است. لذا تبیین آن در قلمرو دین است؛ زیرا عقل محدود بشر قادر به وضع قانون جامع و کامل برای جامعه بشری نیست.

۳-۳. فردگرایی

فردگرایی (individualism) ریشه فلسفی لیبرالیسم است و پابندی لیبرال‌ها به تساهل، تسامح و آزادی نشئت یافته از این مبنا است. بنابراین خود فرد ارزش‌هایش

را درک می‌کند و کسی حق دخالت در رفتارهای وی ندارد. آزادی وی نیز تا اندازه‌ای است که سبب آزار و نارضایتی دیگران نشود. حقوق بشر نیز حقوق فردی است و هدف از آن محافظت از فرد در برابر دولت و دیگران است. (درخشه، ۱۳۹۱: ۷۳) چنین رویکرد به فرد انسانی، نتایجی ذیل را به دنبال دارد:

۱. تقدم فرد بر جامعه، ۲. آزادی و اختیار از لازمه فردیت است، ۳. فرد انسانی موضوع ارزش‌ها است، ۴. دین در حوزه خصوصی قرار دارد و یک امر فردی است، ۵. منشأ حقوق فرد انسانی است، ۶. جامعه امر اعتباری و مستقل از افراد نیست، ۷. نسبت‌گرایی و تقلیل حقیقت به انسان، جایگزین رسیدن انسان به سطح حقیقت گردیده است.

نتیجه چنین تفکری، پذیرفتن اقتدار برتر از فرد و هم‌چنین پذیرفتن معرفتی بالاتر از استدلال عقلی است. بنابراین در اندیشه فردگرایی، خدا و شریعت نقشی ندارند.

۳-۴. برابری و آزادی

در حقوق بشر مدرن، انسان از آن جهت که برابر به دنیا می‌آید از حقوق برابر، برخوردار است. برابری یعنی حقوق یکسان برای همه و مشارکت مساوی افراد در شکل گرفتن جامعه. (میرموسوی، ۱۴۰۰: ۱۱۸) بر مبنای همین تفکر، اعلامیه جهانی حقوق بشر در ماده اول انسان‌ها را از جهت حیثیت و حقوق برابر می‌داند و در ماده ۲، هر نوع تمایز از قبیل نژاد، رنگ، عقیده و مذهب، زبان و موقعیت‌های اجتماعی نفی شده است. در ماده ۲۶، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز از هرگونه تبعیض نفی گردیده و به حمایت مؤثر و مساوی افراد بشر تأکید نموده است. (امیرارجمند، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

آزادی فرد نیز بدین معنا است که بشر برنامه زندگی خود را طوری طراحی نموده که حاکم بر سرنوشت خود باشد. بشر با داشتن آزادی، رفتار و امور زندگی خود را در اختیار داشته و این آزادی متضمن یک حدی از کنترل دیگران نیز است. «پیامد آزادی این است که قانون‌گذاران و وضع‌کنندگان حقوق نمی‌توانند آن را سلب کنند و دولت نیز نمی‌تواند مانعی برای آن ایجاد نماید» (هاشمی، ۱۳۸۴: ۲۰۹) و از نظر



حقوق بشر، آزادی در ماده ۲۹ بند ۲ محدود به آزادی‌های قانونی برای تأمین نظم و اخلاق عمومی مقید به جامعه دموکراتیک شده است. بنابراین آزادی نمی‌تواند «مبنای درستی» برای حقوق بشر باشد؛ زیرا وضع قانون و ایجاد محدودیت، با آزادی مطلق منافات دارد.

۳-۵. حقوق طبیعی

حقوق طبیعی را به اعتبار این که حقوق از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرد، حقوق فطری نامیده‌اند و به اعتبار این که عادی‌ترین حقوق به حساب می‌آیند، حقوق طبیعی دانسته‌اند. «حق طبیعی که از لازمه شخصیت انسان و احترام به او است، حداقل حقوقی است که بشر در زندگی از آن برخوردار است». (میرموسوی، ۱۴۰۰: ۱۱۶) بر اساس تعریف یاد شده، حقوق طبیعی غیرقابل تغییر و غیر محدود به زمان و مکان است؛ یعنی این که توسط بشر وضع نمی‌شود، بلکه باید حقوق موضوعه منطبق با حقوق طبیعی باشد.

حقوق طبیعی با بیش از دو هزار سال سابقه، از مهم‌ترین مکاتب حقوقی به حساب می‌آید. ریشه اعتقاد به حقوق طبیعی، به افکار «فیثاغورث» حکیم بازمی‌گردد. وی تأکید داشت که انسان‌ها باید از روابط منظم بر جهان طبیعت الهام بگیرند. سقراط، افلاطون و ارسطو نیز طرفداران این اندیشه بودند.

حقوق طبیعی چنان که از دیدگاه اندیشمندانی طرفدار حقوق طبیعی استفاده می‌شود، در ابتدا دارای رنگ مذهبی بوده است. یکی از نویسندگان حقوق، دیدگاه «سن‌توماس داکن» را نقل کرده که از طرفداران حقوق طبیعی است. می‌گوید:

حقوق طبیعی به هیچ وجه نمی‌تواند با حقوق الهی منافات داشته باشد؛ زیرا عقل سلیم فطری می‌تواند حقایق را تا حدودی به همان ترتیبی که یهودیان و مسیحیان از کتاب مذهب به دست می‌آورند، از کتاب طبیعت استخراج کند، ولیکن هرگاه قوانین عقلی با احکام الهی در تعارض قرار گیرد، اولویت با حقوق الهی است؛ چراکه نفس این تعارض، بیانگر اشتباه در عقل فیلسوف است. (کینیا، ۱۳۴۸: ۱۱۱)

به نظر می‌رسد حقوق طبیعی به معنای یاد شده مبنای اعلامیه جهانی حقوق



بشر نیست؛ زیرا در عصر رنسانس حقوق طبیعی رنگ مذهبی خود را از دست داد و خردگرایی افراطی در حوزه حقوق طبیعی نیز سرایت کرد و حقوق بشر موضوعه بر اساس خردگرایی افراطی شکل گرفته است. نه به آن معنای که سن توماس داکن می‌گوید. چرا که در تعارض قوانین عقلی با احکام الهی، قوانین عقلی را مقدم بر قوانین الهی می‌دانند و دلیل آن مخالفت با قوانین جزایی اسلام است که قانون الهی است.

رویکرد حقوق بشر، بر مبنای حقوق طبیعی، یا به این جهت است که مقصود آن‌ها از طبیعت این است که جدای از موجودات، چیزی به نام طبیعت وجود دارد که بشر را به وجود آورده و حقوقی برای وی داده است. این ادعا از نظر علمی مردود است؛ زیرا چیزی مستقل به نام طبیعت جدای از موجودات دیگر وجود ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۸) ثانیاً حقی که طبیعت انسان اقتضا دارد، مطلق نیست؛ مثلاً حق «حیات»، حق طبیعی انسان است اگر انسانی انسان دیگری را به قتل برساند، عقل انسان حکم می‌کند که قاتل به دلیل تعرض به حق حیات دیگری، حق حیات ندارد و باید قصاص شود. لذا حقوق طبیعی، با رویکرد مستقل به طبیعت و مطلق‌پنداری که مبنای حقوق بشر محسوب می‌شود، نمی‌تواند مبنای صحیحی برای حقوق بشر ارائه کند.

به نظر نگارنده آنچه امروزه به عنوان حقوق بشر یاد می‌شود با طبیعت بشر و فطرت انسانی فاصله دارد؛ زیرا تدوین‌کنندگان حقوق بشر، نسبت به فطرت و طبیعت بشر شناخت و احاطه کامل ندارند. علم و شناخت بشر محدود است و تنها موجودی که نسبت به انسان و طبیعت انسان احاطه کامل دارد، خالق بشر است که قوانین را مطابق با فطرت بشر وضع نموده و توسط پیامبران ابلاغ نموده است. نمونه کامل آن در مکتب اسلام تجلی یافته است که کامل‌ترین قواعد حقوقی را برای بشر مطرح می‌کند و مطابق با فطرت انسانی است. لذا حقوق بشر بر اساس حقوق طبیعی که با فطرت انسانی هماهنگ است، وضع نشده بلکه بر اساس خردگرایی افراطی وضع شده که نمی‌تواند مبنای صحیحی برای حقوق بشر باشد.



۴. ارزیابی کرامت انسانی در اسناد حقوق بشر

معیار کرامت آن گونه که در اسلام تبیین شده است، در اسناد گوناگون بین‌المللی حقوق بشر، به آن اشاره نشده است. در اسلام معیار کرامت انسان، به جنبه روحی و معنوی انسان توجه شده؛ اما حقوق بشر که به وسیله صاحب‌نظران غرب به وجود آمده، تنها توجه مادی به انسان داشته است و انسان مطابق این دیدگاه، همان موجودی است که زیست‌شناسان وی را انسان می‌دانند. آیا انسانی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مطرح شده است، همان جاننداری است که بر اساس قانون ناآگاه طبیعت به جود آمده؟ و هیچ هدفی برای او ترسیم نشده و زندگی او برای رسیدن به مطامع دنیایی و اشباع غرایض و لذت‌جویی استوار است. همان که «توماس هابس» و «ماکیاولی» و همفکرانش تعریف نموده‌اند که: «انسان گرگ انسان است و هیچ حقیقت ارزشی برای او وجود ندارد»؟ یا این که انسان موجودی دارای ابعاد معنوی است که پیامبران و ادیان الهی در طول تاریخ بشر آن را معرفی نموده است که «انسان با حکمت عالیه الهی به جود آمده موجودی است دارای شرف، حیثیت و کرامت انسانی و هدف معناداری در زندگی دارد؟». (جعفری، ۱۳۹۳: ۵۵ و ۹۲) که با تلاش خود کمالات انسانی را به دست آورده به هدف انسانی می‌رسد. مگر در صورتی که دست به خیانت و جنایت بزند و حیثیت انسانی خود را از دست بدهد.

با توجه به دیدگاه اول که انسان را جاننداری برخاسته از طبیعت می‌داند و بر این باور است که تمام موجودیت و ارزش‌های وی مربوط به شئون طبیعی او است و دیگر ارزشی از خدا و هستی بیرون از خویشتن خود ندارد. از همین جهت موجودی خودمحور و خودکامه است که تمام چیز را برای خود می‌خواهد و همان است که توماس هابس گفته است: «انسان جاننداری است که تمام هستی را برای خود می‌خواهد». (جعفری، ۱۳۹۳: ۹۳)

مطابق این دیدگاه که حقوق بشر با آن همسویی دارد، ارزش و کرامت ذاتی برای انسان قابل اثبات نخواهد بود و زندگی بر اساس آن برخورداری حداکثری از لذایذ و منافع شخصی معنای دیگری نخواهد داشت. در مواد متعدد اسناد حقوق بشر،

به جای کرامت که حاوی نگاهی ارزشی به انسان است، از واژگانی مانند حیثیت، شأن یا منزلت استفاده شده است و تعریف انواع ایدئولوژی‌ها از انسان کنار گذاشته شده است. حیثیت و منزلت انسانی به عنوان یک گزاره فقط اخلاقی و نه یک ویژگی در ذات انسان معرفی شده است؛ به عبارت دیگر «منزلت انسانی از یک قاعده اخلاقی فراتر نمی‌رود و همین قاعده، برای انسان مسئولیت ایجاد می‌کند». (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۰، ۲: ۳۷) بنابراین حقوق بشر، بر اساس کرامت انسان که مربوط به جنبه‌های روحی و معنوی انسان است، بنا نشده است.

بر اساس دیدگاه برخی صاحب نظران غربی، معیار کرامت انسان، برخوردار بودن انسان از خودمختاری، قدرت گزینش و تصمیم‌گیری عقلانی وی است و همین عامل را منشأ شرف و کرامت انسانی می‌داند. (موحد، ۱۳۸۴: ۴۲۴) طبق این دیدگاه، هم کرامت به عنوان یک وجود ذاتی که ادعای ادیان ابراهیمی بر مبنای نظریه خلقت است، انکار می‌شود و هم کرامت اکتسابی که بر اثر عمل به احکام الهی به دست می‌آید انکار می‌شود. لذا از نظر برخی فلاسفه‌ای نیرومند غربی، انسان شیئی است که محرک وی جز منافع اقتصادی نیست؛ (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۳۴) زیرا اندیشمندان غربی، نگاه صرفاً مادی به انسان داشته و تنها انسان را از نظر اومانستی ارزیابی می‌کنند.

در ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر، به آزادی، حیثیت انسانی و حقوق مساوی افراد اشاره شده است؛ اما به جوهره اصلی انسان که همان روح خدایی در انسان و ارتباط و پیوستگی او با مبدأ آفرینش است، توجه نشده است که چنین دیدگاهی نمی‌تواند معیاری برای کرامت انسان را تعریف و ارائه نماید.

اولین سند بین‌المللی که صریحاً مفهوم انسانیت را به کار برده است. بند ۱۱ اعلامیه سن پترزبورگ در سال ۱۸۶۸ م. و کنوانسیون لاهه در مورد قوانین بشریت سال ۱۸۹۹ م. مقوله نامه منع بردگی ۱۹۲۶ م. کرامت انسانی را مورد توجه قرار داده است. (هنجی، ۱۳۸۳، ۲۹: ۱۰۵)

در مقدمه منشور ملل متحد مصوب ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ م، دفاع از حیثیت و ارزش



شخصیت انسانی به عنوان مبنای مواد منشور یاد شده است. در معاهده بین المللی مربوط به منع کشتار دسته جمعی مصوب ۹ دسامبر ۱۹۴۸ م، در مقدمه خود کشتار جمعی را در دوره تاریخی، خسارت بزرگ به انسانیت دانسته و رهایی دنیای بشریت را از چنین مصیبتی هدف اصلی این قرارداد می داند.

از میان اعلامیه ها و میثاق های مربوط به حقوق بشر، اعلامیه جهانی حقوق بشر، حیثیت انسانی را بازتاب وسیع تری داده و در ماده ۱ اعلام نموده است که تمام افراد بشر، دارای حیثیت و حقوق یکسان می باشند. در ماده ۴، ممنوعیت بردگی و در ماده ۵، به حیثیت انسانی، اشاره نموده است.

کنوانسیون منع تبعیض علیه زنان (۱۸ دسامبر ۱۹۷۹)، اعمال تبعیضات علیه زنان را ناقض احترام به شخصیت بشر دانسته است. کنوانسیون منع شکنجه (۱۰ دسامبر ۱۹۸۴)، هرگونه رفتار مخالف با کرامت انسانی را ممنوع نموده و کنوانسیون حقوق اطفال (۲۰ نوامبر ۱۹۸۹)، در ماده سی و هفتم بند الف، بر رعایت مقام ذاتی و شئون انسانی کودک اشاره کرده هر نوع رفتار تحقیرآمیز، ظالمانه و غیرانسانی را در مورد اطفال ممنوع نموده است.

در تمام اعلامیه ها، کنوانسیون ها و میثاق های بین المللی، در هیچ یکی از این ها، به مبانی نظری کرامت، اشاره ای نشده است؛ اما معیار و مبنای کرامت، از دیدگاه برخی اندیشمندان غربی این است که انسان، به دلیل داشتن «نیروی فطری عقل»، ذاتاً توان اندیشیدن و تصمیم گیری دارد و می تواند برای خود قوانینی را وضع کنند. (سالیوان، ۱۳۸۰: ۴۴) از این رو احترام به اشخاص را لازم دانسته اند و بر این باورند که اسناد حقوق بشر بر اساس حفظ کرامت انسانی شکل گرفته است.

این ادعا در صورتی قابل پذیرش است که از دو جهت ایجابی و سلبی نسبت به حمایت از کرامت، پایه ریزی شده باشد. البته از نظر اثباتی و اعمال حق، رعایت آزادی، صلح و عدالت را در نظام حقوقی مورد حمایت قرار داده است؛ اما از نظر سلبی که چه اعمالی نسبت به کرامت انسانی لطمه وارد می کند، تنها به «جنبه مادی» انسان توجه شده است. از این رو شکنجه و مجازات که سبب اذیت و آزار جسمی می شود، ممنوع



شده است؛ اما نسبت به اعمالی که از نظر معنوی به کرامت انسانی و شخصیت او، آسیب می‌رساند ممنوعیتی به چشم نمی‌خورد. لذا یکی از اشکالات عمده اسناد بین‌المللی، عدم توجه به شخصیت معنوی انسان است.

اعمالی که از نظر معنوی کرامت انسان را سلب می‌کند، متعدد است. به عنوان نمونه نوشیدن مسکرات، در اسناد بین‌المللی ممنوع نشده است. در حالی که اسلام برای حمایت از شخصیت انسان، رفتار یادشده را جرم دانسته است؛ زیرا در صورت ارتکاب آن، عقل زایل می‌شود و شخصیت مرتکب در حد یک حیوان تنزل می‌یابد. پس چگونه از کرامت انسانی در حقوق بشر حمایت شده است، در حالی که مسلم است که شرافت انسان حتی از نظر خود آن‌ها، در نیروی تعقل و تفکر است. کسی که نیروی عقل از او سلب شده باشد، به جهت داشتن خواسته‌های گوناگون و اشباع غرایض طبیعی، دست به هر کاری خواهد زد و کرامت و شرافت انسان‌های دیگر را مورد تجاوز قرار خواهد داد. در حالی که حیوانات نمی‌توانند به شرافت و کرامت انسانی آسیب برسانند، نهایتاً می‌توانند به جسم انسان آسیب وارد کنند. بنابراین حقوق بشر بر اساس کرامت حقیقی شکل نگرفته است؛ زیرا به جنبه‌های روحی و معنوی و سلامت عقل بشر توجه نشده است و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر قانونی برای حمایت از شخصیت معنوی انسان و نیروی تفکر و صیانت از سلامت عقل، وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

کرامت انسان از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، از مسلمات مورد قبول این دو نظام حقوقی به حساب می‌آید. منتهی مبانی کرامت، از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، تفاوت دارد. مبانی کرامت در اسلام، داشتن روح الهی، جانشین خدا در زمین و توجه ویژه به ابعاد معنوی کرامت انسانی است؛ اما مبنای کرامت از دیدگاه حقوق بشر، خردگرایی، فردگرایی، برابری و آزادی مطلق است که توجه به شخصیت معنوی انسان نشده است و تنها انسان مادی را بر اساس امیال نفسانی مورد توجه قرار داده است. بنابراین حقوق



بشر نمی‌تواند مبتنی بر کرامت حقیقی انسان باشد.

از سوی دیگر مبانی نظری حقوق بشر کاملاً متفاوت با سنت فکری دوران قدیم است و هستی‌شناسی نوین مبتنی بر برداشت ویژه‌ای از خود انسان است و ماورای ماده از حوزه شناخت انسان خارج و در نتیجه انکار شده است؛ زیرا خرد مبتنی بر روش علمی و تجربی، از دیدگاه حقوق بشر، قادر به شناخت تمام موجوداتی است که قابل حس و تجربه باشد که از جمله آن‌ها انسان و نیازهای وی است. لذا شناخت حقوق انسان، به قلمرو عقل بشری محدود گردیده و از ماوراء ماده و حوزه انتظارات از دین خارج شده است. بدین جهت، حقوق مبتنی بر غرایض طبیعی وی است که تمام وظایف و تکالیف نیز محدود به خواسته‌ها و تمایلات انسانی است و قوانین قراردادی است که بر اساس اومانیزم و خردگرایی، از روی ضرورت و رفع تراحم با حقوق دیگران، تنظیم شده است. نه بر اساس کرامت که مصالح بشر را تضمین نماید.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آنسل، مارک، (۱۳۷۵)، *دفاع اجتماعی*، (ترجمه: محمد آشوری و نجفی ابرندآبادی)، تهران: دانشگاه تهران: سوم.
۲. بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۳. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۴. تمیمی مغربی، نعمان، (۱۳۸۵)، *دعائم الاسلام*، قم: موسسه آل‌اللیت.
۵. جعفری محمد تقی، (۱۳۹۳)، *حقوق جهانی بشر*، تهران: نشر آثار علامه جعفری.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی عبدالله، (۱۳۶۶)، *سیرت و صورت انسان در قرآن*، قم: اسراء.
۸. چارلز، آلن اف، (۱۳۷۴)، *چیستی علم*، (ترجمه: سعید زیباکلام)، تهران: علمی فرهنگی.
۹. حسینی همدانی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر انوار درخشان*، تهران: لطفی..
۱۰. حویزی، عبدالعلی، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: اسماعیلیان.
۱۱. درخشه، جلال و دیگران، (۱۳۹۱)، *بررسی جهان شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر*، جستارهای سیاسی معاصر، سال سوم پاییز و زمستان، شماره ۲ (پیاپی ۶)
۱۲. دورانت، ویل، (۱۳۷۰)، *لذات فلسفه*، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۱۴. سالیوان، راجر، (۱۳۸۰)، *اخلاق در فلسفه کانت*، فولادوند عزت الله، تهران: طرح نو.
۱۵. سبحانی، جعفر و محمد محمدرضایی، (۱۳۸۹)، *اندیشه اسلامی*، قم: معارف.



۱۶. شایان مهر، علیرضا، (۱۳۷۹)، *دائرة المعارف تطبیقی علوم اجتماعی*، تهران: مؤسسه کیهان.
۱۷. شریعتی، علی، (۱۳۷۹)، *انسان*، تهران: الهادی، هفتم.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: التراث العربی.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
۲۳. قاری سید فاطمی، سید محمد، (۱۳۹۰)، *حقوق بشر در جهان معاصر*، تهران: شهر دانش.
۲۴. کاتوزیان، ناصر، (۱۳۸۸)، *فلسفه حقوق*، تهران: سهامی انتشار.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، *نگاه گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم: موسسه امام خمینی.
۲۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۳)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: موسسه امام خمینی.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.
۲۸. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۳ق)، *المنطق المظفر*، بیروت: الشیرازی للبحوث العلمیه.
۲۹. مکارم، شیرازی ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۳۰. مکارم، شیرازی ناصر، (۱۴۲۱ق)، *الأمثال فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم: مدرسه امیر المومنین.
۳۱. ملاصدرا، محمد، (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم: مصطفوی.
۳۲. موحد، محمد علی، (۱۳۸۴)، *در هوای حق و عدالت*، تهران: کار نامه.



۳۳. میرموسوی، سید علی و حقیقت، سید صادق، (۱۴۰۰)، *مبانی حقوق بشر در اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. وکیلی، هادی، (۱۳۸۴)، *نقد مبانی اومانستی حقوق بشر غربی*، کتاب نقد، شماره ۳۶.
۳۵. هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: میزان.
۳۶. هنجی، سید علی، (۱۳۸۳)، *پیدایش حقوق بشر در آستانه جنگ*، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۲۹.
۳۷. اسناد حقوق بشر
۳۸. امیرارجمند، اردشیر، (۱۳۸۱)، *اسناد بین‌المللی حقوق بشر*، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
۳۹. *اعلامیه جهانی حقوق بشر*، مصوب ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸م.
۴۰. *کنوانسیون رفع تبعیضات علیه زنان*، مصوب ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹م.
۴۱. *کنوانسیون حقوق اطفال*، مصوب ۲۰ نوامبر ۱۹۸۹م.
۴۲. *کنوانسیون منع شکنجه مصوب*، ۱۰ دسامبر ۱۹۸۴م، قطعنامه شماره ۳۹/۴۶، مجمع عمومی. مجمع عمومی.