

نگرش دینی به رابطه کرامت انسان و حقوق بشر

حسین جوان آراسته*

چکیده

«کرامت انسان» در اندیشه دینی و اسناد بین‌المللی، به‌غایت توجه شده و تلاش شده است آثار حقوقی متعددی به‌ویژه در حوزه حقوق بنیادین بشر بر آن مترتب شود. مقاله حاضر به‌دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش مهم با روشی تحلیلی است که مبنای کرامت در رویکرد قرآنی چیست؟ آیا می‌توان بر اساس آن، انسان را نسبت به حقوق بنیادینی چون برابری و آزادی، ذی‌حق دانست؟ اسناد بین‌المللی حقوق بشر، به کرامت به‌عنوان مبنای حقوق بشر تأکید می‌کنند، ولی به معنا و مبنای خود کرامت که نیازمند تأملات جدی است، نمی‌پردازد. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد کرامت تکوینی انسان در قرآن به‌دلیل دارا بودن «عقل و فطرت» بوده، خداوند به‌واسطه این دو موهبت، انسان را تکریم کرده است. در چنین حالتی، لازمه پیوند حقوق بشر با کرامت، پیوند این حقوق با عقل و فطرت است، درحالی‌که هیچ‌یک از طرفداران حقوق بشر به آن ملتزم نشده‌اند. ازسوی دیگر با فرض اینکه بر کرامت انسان آثار حقوقی مترتب شود، تفاوت اساسی در ملازمه میان انسان و کرامت در رویکرد غیردینی با ملازمه میان انسانیت و کرامت در رویکرد دینی است که مسیر این دو را از یکدیگر جدا می‌سازد.

واژگان کلیدی: کرامت، کرامت تکوینی، کرامت ذاتی، کرامت اکتسابی، حقوق بشر.

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و عضو انجمن فقه و حقوق اسلامی حوزه (hoarasteh@gmail.com).

مقدمه

بهره‌مندی انسان از حقوق‌های بشری، عمدتاً بر پایه اعتقاد به هویت ویژه‌ای است که نسبت به دیگر موجودات دارد. تکریم انسان، در آموزه‌های اسلامی و اسناد حقوق بشری، فراوان به چشم می‌خورد. آیا می‌توان منشأ حقوق‌های بنیادین بشر را کرامت انسان دانست؟ اعلامیه جهانی حقوق بشر در آغاز دیباچه، حیثیت ذاتی و حقوق برابر و سلب‌نشده تمامی اعضای خانواده بشری را مبنای آزادی، عدالت و صلح در جهان قلمداد کرده است. در مقدمه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی نیز کشورهای طرف میثاق، افزون بر آنچه در مقدمه اعلامیه جهانی آمده است، اذعان کرده‌اند که آزادی، عدالت و صلح، از حیثیت ذاتی شخص انسان سرچشمه می‌گیرد؛ از این رو «نسبت به کلیه افرادی که از آزادی خود محروم شده‌اند، باید با انسانیت و احترام به حیثیت ذاتی شخص انسان رفتار کرد» و «هیچ‌کس نباید در زندگی خصوصی، خانوادگی و اقامتگاه یا مکاتبات، مورد مداخلات غیرقانونی قرار گیرد و همچنین نباید به شرافت و حیثیت او تعرض غیرقانونی صورت گیرد» (میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۱۷).

به‌طور طبیعی مفهوم «کرامت» را نمی‌توان در اسناد حقوق بشری — اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه اسلامی حقوق بشر، میثاقین و دیگر کنوانسیون‌ها^۱ — یافت؛ به‌همین دلیل بررسی این واژه کلیدی، روشن خواهد ساخت که آیا رویکردهای دینی و غیردینی به «کرامت انسان» یکسان‌اند؟ چگونه و به چه میزان می‌توان حقوق بشر را بر پایه «کرامت انسان» توجیه کرد؟

۱. کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی (۲۱ دسامبر ۱۹۶۵م)، کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان (۱۸ دسامبر ۱۹۷۹م) و کنوانسیون منع شکنجه و دیگر رفتارها یا مجازات‌های بی‌رحمانه، غیرانسانی و ترذیلی (۱۰ دسامبر ۱۹۸۴م).

۱. معنای کرامت

در نظر ابن فارس، ماده «ک، ر، م» در دو معنا به کار می‌رود؛ یا به معنای شرافت در نفس (شرافت نفسانی) و شرافت در خلقیات (شرافت اخلاقی)، یا به معنای گردن‌بند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۷۲). به اعتقاد برخی، زمانی که خداوند متصف به کرم می‌شود، بیانگر احسان و انعام آشکار اوست^۱ و هنگامی که کرم وصف انسان قرار می‌گیرد، به معنای خوی و کردار پسندیده‌ای است که از او ظاهر می‌گردد. هرچیزی که در صنف خود شرافت داشته و پسندیده باشد، متصف به کرم می‌شود. خداوند از زوج کریم (لقمان: ۱۰)، مقام کریم (دخان: ۲۶)، قرآن کریم (واقعه: ۷۷) و قول کریم (اسراء: ۲۳) یاد کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۰۷)؛ بدین ترتیب کریم، صفت برای چیزی یا کسی است که اوصاف ستودنی و پسندیده را در خود جمع می‌کند و متضاد لئیم است. این صفت در حقیقت بر انسان‌ها اطلاق می‌شود، ولی در توصیف اسب، شتر و درخت نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۷۵-۷۷). در زبان عربی به سنگ‌های نفیس و قیمتی «الأحجارالکریمه» گفته می‌شود. در مجموع می‌توان گفت «کرامت» همسان شرافت و منزلت والاست و تکریم انسان به معنای بزرگداشت وی می‌باشد.

۲. منشأ و مبنای کرامت

در فرهنگ اسلامی، انسان موجودی بهره‌مند از کرامت بوده و به تصریح قرآن کریم، این کرامت از ناحیه خداوند به او اعطا شده است:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ

۱. در موارد بسیاری از جمله دعای افتتاح ماه رمضان، در مورد خداوند تعبیر «جواد کریم» آمده است: «فَارْحَمُ عَبْدِكَ الْجَاهِلِ وَجُدُّ عَلَيْهِ بِفَضْلِ إِحْسَانِكَ إِتْكَ جَوَادُ كَرِيمٍ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۹). به نظر عده‌ای، تفاوت میان جود و کرم این است که کرم، بخشش با طیب نفس است، کم باشد یا زیاد، ولی جود، بخشش زیاد است، چه با طیب نفس باشد یا نباشد. همچنین گفته‌اند جواد کسی است که در ازای درخواست، عطا می‌کند، ولی کریم بدون پرسش می‌بخشد (عسکری، ۱۴۲۱، ص ۱۷۰).

مَمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم و بر دریا و خشکی سوار کردیم و از چیزهای پاکیزه روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم (اسراء: ۷۰).

آیه مذکور مهم‌ترین آیه‌ای است که همواره مستند کرامت انسان و مبنای شناسایی حقوق بنیادین برای همه افراد بشر قرار گرفته است. برخی مفسران براین باورند که کرامت مذکور در آیه ناظر به نوع انسان می‌باشد، نه فرد انسان‌ها؛ یعنی نوع انسان فی نفسه کریم خلق شده است و شایستگی کرامت زاید (کرامت اکتسابی) را نیز دارد (جوادی آملی، ۱۳۶۶، صص ۱۸ و ۹۵). اگر مناقشه‌ای در مورد این دیدگاه باشد و معتقد باشیم همه انسان‌ها از آن رو که انسان‌اند، شرافت و کرامت دارند، از آنجاکه چنین کرامتی موهبت الهی است، این پرسش مهم مطرح می‌شود که تکریم انسان از سوی خداوند چگونه صورت گرفته است و به عبارت دیگر چه اموری مؤلفه‌های کرامت انسان را تشکیل می‌دهند. خوشبختانه عموم مفسران در تفسیر آیه ۷۰ سوره اسراء، به این موضوع ورود کرده‌اند؛ از این رو می‌توان با تأمل در دیدگاه‌های آنان در این باره به نوعی انسان‌شناسی قرآنی دست یافت.

۲-۱. مجموعه‌ای از توانمندی‌ها

پیشگامان تفسیر قرآن هریک به سراغ امتیازی از امتیازات انسان رفته و تکریم انسان به وسیله خداوند را به آن مرتبط دانسته‌اند؛ مثلاً ابن عباس عاقل بودن، ضحاک ناطق بودن، عطاء راست قامت بودن، یمان زیبا بودن، زیدبن اسلم تنوع غذاها و لذایذ، ابن جریر تسلط بر دیگر موجودات و محمدبن کعب بعثت پیامبر از میان مردم را دلیل شرافت و کرامت انسان دانسته‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۱۲). برخی مفسران، کرامت انسان را برخاسته از همه این موارد دانسته و آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» را این گونه معنا کرده‌اند:

فرزندان آدم را به واسطه عقل، نطق، زیبایی، راست قامتی، تدبیر امر معاش و معاد و تسلط بر زمین و سایر حیوانات، گرمی داشتیم (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۳۸/ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۰۵/ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۲۷۱/ زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۳۷۲).

بعضی دیگر افزون بر اینها به موارد دیگری از امتیازات انسان بر حیوانات همچون قدرت بر صناعت و ویژگی غذاخوردن با انگشتان نیز اشاره کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰، ص ۲۹۳ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴۴۹). در نظر آیت‌الله مکارم شیرازی، روشن است که همه این نعمت‌ها در انسان جمع است و هیچ‌گونه تضادی با یکدیگر ندارند؛ بنابراین گرامیداشت خدا نسبت به این مخلوق بزرگ با همه این مواهب صورت گرفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۹۸). درحقیقت سرّ تکریم انسان را باید در ویژگی‌های وی یافت؛ ویژگی‌هایی چون عقل، علم و قدرت بر تنوع در رشد و خلاقیت؛ او سرور زمین، حامل رسالت و خلیفه‌الله است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۴، ص ۱۷۸).

در نقطه مقابل، از برخی آیات دیگر نیز می‌توان نفی تکریم انسان از سوی خداوند را در اموری چون توانگری مالی استظهار کرد:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ: اما انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش، اکرام می‌کند و نعمت می‌بخشد [مغرور می‌شود و] می‌گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته است! (فجر: ۱۵).

درواقع این‌گونه بخشش‌های مادی از سوی خداوند، نوعی اکرام ظاهری و درجهت آزمون انسان است، ولی انسان‌های ناآگاه، از آن برداشت تکریم واقعی از سوی خداوند می‌کنند و بر اساس همین تصور نادرست، هرگاه برای امتحان «... إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ: خداوند روزی انسان را بر او تنگ گیرد، می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است» (فجر: ۱۶)، درحالی‌که تکریم و توهین دائرمدار بخشش یا عدم بخشش مادی نیست.

۲-۲. عقل

از سوی دیگر برخی تکریم را فقط به عاقل بودن و ناطق بودن انسان پیوند زده‌اند (شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۴۲). به نظر علامه طباطبایی، تکریم انسان‌ها صرفاً با اعطای عقل صورت گرفته و خداوند به واسطه عقل، انسان‌ها را از غیرشان ممتاز ساخته است. با عقل، انسان حق را از باطل و نیک را از بد تمییز می‌دهد؛ براین‌اساس آنچه را مفسران

ذکر کرده‌اند یا در روایت گفته شده است که خداوند انسان را به واسطه نطق، قامت راست، انگشتان، خوردن با دست، خط، زیبایی، تسلط بر دیگر موجودات و بعثت پیامبر از میان آنان گرامی داشته است، همه از باب تمثیل است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۷)؛ به عبارت دیگر توانمندی‌هایی چون تشخیص حق از باطل و خوب از بد، نطق و نگارش، سلطه بر دیگر موجودات، زمانی محقق می‌شود که انسان عاقل باشد. از سوی دیگر آیه شریفه: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» از تکریم انسان در ابتدا و از تفضیل او بر بسیاری مخلوقات در انتها سخن گفته است. بهره‌مندی از این دو موهبت، هرچند منشأ الهی دارد، ولی «تکریم» موهبتی مختص انسان است که با اعطای عقل صورت می‌گیرد، درحالی‌که «تفضیل» ناظر به موارد مشترک میان انسان و حیوانات است؛ با این تفاوت که انسان‌ها برخوردار از بیشتر و بهتری نسبت به حیوانات دارند؛ مانند اشتراک در خوراک، پوشش، مسکن و تولیدمثل. تصرفات حیوانات در این موارد در شکل ساده و بسیط و بدون تغییر و تحول در طول زمان است، درحالی‌که استفاده انسان از خوراک، پوشاک، مسکن و دیگر موارد، بسیار متنوع، پیچیده و همواره تحول‌گرایانه است (همان)؛ بدین ترتیب برخلاف تفضیل که مفهومی اضافی و نسبی را افاده می‌کند (بهره‌مندی بیشتر و بهتر از تمتعات در مقایسه با حیوانات)، تکریم، جعل شرافت برای شخص انسان است و خداوند انسان را فی‌نفسه - و بدون هیچ‌گونه مقایسه با دیگر موجودات - به واسطه عقل، کرامت و شرافت بخشیده است.

۲-۳. عقل و فطرت

دیدگاه علامه طباطبایی را درباره کرامت انسان و محوریت «عقل» در تکوین آن، می‌توان به صورت این گزاره بیان کرد که انسان به این دلیل که عقل دارد، کرامت دارد. این سخن هرچند صحیح است، ولی به نظر می‌رسد عقل را نمی‌توان تنها عامل و مؤلفه برای کرامت انسان به شمار آورد. در فرهنگ قرآن و ادبیات دینی، فطرت انسانی نیز عامل مهم دیگری برای کرامت انسان است و اساساً هویت انسانی با آن گره خورده

است. خداوند می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ: پس روی خود را متوجه آیین خالص خداوند کن. این فطرت و سرشتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است (روم: ۳۰).

در سایه موهبت عقل از یک سو و فطرت الهی از سوی دیگر، خلقت انسان خلقتی ممتاز و در بهترین شکل ممکن صورت گرفته است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴). در نظر برخی مفسران، خدای سبحان انسان را به عنوان نوع کریم یاد کرده است. همچنین پس از بیان آفرینش و افاضه روح الهی به او این‌گونه می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴)، و گرنه در سایر شئون، حیوان‌های دیگر با انسان از لحاظ تطور نطفه، علقه، مضغه، جنین و... شریک‌اند (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۱۸). انسان، ترکیبی از طبیعت مادی و فطرت معنوی است. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی - که در جمادات، گیاهان و حیوانات هست - عنصری ملکوتی نهاده شده است؛ از این رو همه انسان‌ها در حالت طبیعی، دارای وجدان‌اند و توانایی درک زشتی و زیبایی را دارند: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا: سوگند به نفس انسان و اعتدال آن، که ناپاکی‌ها و پاکی‌ها را به او الهام کرد» (شمس: ۸۷). توانایی در تسخیر طبیعت (ر.ک: جاثیه: ۱۳)، آزادی و قدرت انتخاب مسیر سعادت یا شقاوت (ر.ک: دهر: ۲-۳)، کمال‌گرایی و اینکه انسان فقط در سایه ارتباط با ذات بی‌نهایت خداوند به آرامش می‌رسد (ر.ک: رعد: ۲۸) و نیز نیل به مقام خلیفه‌اللهی و جانشینی خداوند (ر.ک: بقره: ۳۰)، همگی در پرتو دو نعمت بی‌بدیل «عقل» و «فطرت» تحقق یافته‌اند؛ دو نعمتی که خداوند به واسطه آنها انسان را تکریم کرده است.

بدین ترتیب از دیدگاه قرآن، «عقل» و «فطرت» را می‌توان مبنا و منشأ کرامت انسان به‌شمار آورد. خداوند با دراختیار گذاشتن این دو ابزار مهم شناخت، به انسان کرامت بخشیده، توانمندی‌های ویژه‌ای را در اختیار او گذاشته است. اگر این فرض درست باشد که کرامت انسان به دلیل بهره‌مندی از عقل و فطرت است، این گزاره نیز صحیح خواهد بود که هرکس بر خلاف حکم عقل و فطرت الهی خود اقدام کند، کرامت انسانی

خویش را از دست خواهد داد. شهید مطهری می‌گوید:

قرآن همواره لحن بسیار مؤدبانه‌ای دارد، اما در دو سه جاست که زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام است؛ یکی آنجایی است که بشر، عقل خود را به‌کار نمی‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶).

سخن شهید مطهری ناظر به دو آیه ذیل است:

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ: بدترین جنبندها نزد خداوند، کران و لالهایی هستند که تعقل نمی‌کنند (انفال: ۲۲).

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (انفال: ۵۵).

از منظری دیگر می‌توان به مقتضای «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»، قوام و دوام «کرامت» را دائرمدار قوام و دوام «انسان» بودن و انسان‌ماندن دانست؛ براین اساس تا زمانی که عنوان انسان بر شخصی صدق کند، کرامت وی نیز پابرجا خواهد بود و اگر بر اساس مبانی و معیارهای دینی، شخص یا اشخاصی از هویت انسانی خود فاصله بگیرند، به‌گونه‌ای که نتوان نام آدمی بر آنها نهاد، به‌طور طبیعی کرامتی که به انسان‌ها اختصاص دارد، شامل این دسته از اشخاص نخواهد شد. در صورتی که آدمیان از ابزارهایی همچون عقل و فطرت به‌درستی استفاده نکنند، به‌راستی چه تفاوتی با حیوانات دارند؟ آنان حیواناتی‌اند که از هرچه مقتضای عقل است، روی برتافته، به‌سوی قوای بهیمی و شهوات نفسانی گرایش یافته‌اند. اینان صورت‌شان انسانی و سیرت‌شان حیوانی است. قرآن در یکی از شدیدترین تعبیر نکوهشی خود، دوزخیان را کسانی می‌داند که همچون حیوانات، بلکه پست‌تر از آنان‌اند:

لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا، أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ، أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ: و درحقیقت بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم [چراکه] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند [آری!] آنها همان غافل‌ماندگان‌اند (اعراف: ۱۷۹).

همین حقیقت به‌گونه دیگری در نامه امیر مؤمنان علی علیه السلام به فرماندارش

عثمان بن حنیف در بصره بازتاب یافته است:

آفریده نشده‌ام که غذاهای لذیذ و پاکیزه مرا سرگرم سازد؛ چونان حیوان پرواری که تمام همّت او علف‌خوردن یا چون حیوان رهاشده که شغلش چریدن و پُر کردن شکم بوده و از آینده خود بی‌خبر است (نهج‌البلاغه، ن ۴۵).

به‌رغم چنین رویکردی در ادبیات قرآنی و حدیثی، برخی معتقدند: «آیاتی از قرآن مجید که بیانگر بی‌ارجی کافران و اعمال و رفتار آنهاست، دلالت روشنی بر زوال وصف کرامت از آنان نمی‌کند» (نوبهار، ۱۳۸۴، ص ۶۱۷). روشن است که این آیات و احادیث، پیش از آنکه بر زوال کرامت انسان دلالت داشته باشند، بر زوال انسانیت انسان دلالت دارند و در چنین وضعیتی دیگر اساساً موضوع کرامت منتفی شده است.

با نگاهی به احادیث به‌روشنی می‌توان دریافت که در فرهنگ دینی، کرامت بار معنایی خاص دارد؛ از این رو انسان‌ها به دو دسته کریم و لئیم تقسیم می‌شوند. «کریم» انسانی است که از حرام اجتناب کند و از هر عیبی، پاکیزه و وارسته باشد: «الْكَرِيمُ مَنْ تَجَنَّبَ الْمَحَارِمَ وَ تَنَزَّهَ عَنِ الْعُيُوبِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۸۸ / نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۲۸۰).

از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل شده است که فرمود: «هیچ سرمایه‌ای سودمندتر از عقل و هیچ تنهایی ترسناک‌تر از خودبینی و هیچ عقلی چون دوراندیشی و هیچ کرامتی چون تقوا نیست» (نهج‌البلاغه، ح ۱۱۳). این سخن به‌روشنی دلالت دارد که کرامت واقعی بدون تقوا حاصل نخواهد شد و این‌گونه است که حضرت علی علیه السلام میلاد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، برترین انسان آفریده‌شده را با وصف کریم یاد می‌کند: «کَرِيمًا مِيلَادُهُ» (نهج‌البلاغه، خ ۱). و در پایان زندگی پُربرکتش نیز ایشان را این‌گونه تکریم می‌کند:

ثُمَّ اخْتَارَ سُبْحَانَهُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِقَائَهُ وَ رَضِيَ لَهُ مَا عِنْدَهُ وَ أَكْرَمَهُ عَنِ دَارِ الدُّنْيَا وَ رَغِبَ بِهِ عَنِ مَقَامِ الْبُلُوَى فَقَبَضَهُ إِلَيْهِ كَرِيمًا: آنگاه لقائش را برای محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اختیار کرد و جوار خود را برای او پسندید. با فراخواندنش از این دنیا به او اکرام نمود و برای او فردوس اعلا را به‌جای قرین‌بودن به ابتلائات و سختی‌ها برگزید و او را کریمانه به‌سوی خود بُرد (نهج‌البلاغه، خ ۱).

از تعبیر «وَأَكْرَمَهُ عَنِ دَارِ الدُّنْيَا» می‌توان استنباط کرد که تکریم رسول‌الله صلی الله علیه و آله به آن بود که آلوده به دنیا و عالم طبیعت نشد.

۳. اقسام کرامت

انسان از دیدگاه قرآن دارای دو نوع کرامت است: «کرامت عام تکوینی» که اعطایی است و «کرامت خاص اکتسابی».

۳-۱. کرامت عام تکوینی

کرامت عام تکوینی که در ادبیات حقوق بشری از آن به حیثیت ذاتی (Inherent Dignity) تعبیر شده است، به تمامی انسان‌ها به‌صرف انسان‌بودن و بی‌هیچ استثنایی تعلق دارد و رنگ، زبان، نژاد، جنسیت، مذهب و وضعیت اجتماعی، سیاسی و... در آن دخالتی ندارد. قرآن کریم کرامت انسان را موهبتی الهی می‌داند که امری حقیقی و وجودی است، نه اعتباری و قراردادی؛ به‌همین دلیل هیچ حکومتی نمی‌تواند با وضع قانون، کرامت انسان را مورد تهدید یا خدشه قرار دهد. آیه ۷۰ سوره نساء بر سه نکته به‌روشنی دلالت دارد:

۱. این کرامت، خدادادی است؛ زیرا قرآن کریم تعبیر «کَرَمًا بَنَىٰ آدَمَ» را به‌کار برده است.
 ۲. از آنجاکه متعلق تکریم در آیه، «بنی آدم» است، آیه در مقام امتنان به عموم انسان‌ها - یعنی کرامت عام - با قطع نظر از اختصاص برخی از آنان به کرامت خاص الهی و قرب و فضیلت معنوی است؛ بنابراین تکریم خداوند شامل مشرکان، کافران و فاسقان نیز می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

۳. لازمه این کرامت اعطایی و امتنانی، برتری انسان بر موجودات دیگر است.

از جمله پرسش‌های مهم در مقوله کرامت اینک کرامت مورد بحث از چه سنخ است؟ آیا می‌توان کرامت تکوینی را مرادف کرامت ذاتی دانست؟ برخی با استناد به این سخن که خداوند انسان را فی‌نفسه - و بدون هیچ‌گونه مقایسه با موجودات دیگر - به‌واسطه عقل، کرامت و شرافت بخشیده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۵۷)، این‌گونه استظهار کرده‌اند:

در اندیشه علامه طباطبایی کرامت ذاتی انسان، سندی طبیعی برای حقوق طبیعی انسان بوده و انسان از آن‌رو که انسان است، از یک نوع شخصیت ذاتی قابل احترام و کریم

برخوردار است (نصرت پناه و سیفی، ۱۳۹۷، ص ۹۲).

باید توجه داشت این بیان علامه طباطبایی که خداوند به انسان «کرامت فی نفسه» داده است، ذیل مقایسه ایشان میان تکریم و تفضیل معنا می یابد. تکریم، مفهومی غیري و اضافی ندارد، بلکه مفهوم آن نفسی است، درحالی که در تفضیل، مقایسه با غیرانسان مطرح می شود، نه خود انسان؛ از این رو به نظر می رسد برداشت کرامت ذاتی از تعبیر «کرامت فی نفسه»، برداشتی ناصواب است. با مراجعه به نصوص دینی نیز نمی توان ردّ پای از «کرامت ذاتی» به دست آورد.

از سوی دیگر همسان پنداری کرامت تکوینی با کرامت ذاتی (نوبهار، ۱۳۸۴، ص ۶۱۷) نیز محل تأمل است؛ زیرا موجودی می تواند تکویناً سالم، زیبا و عاقل خلق شده باشد، ولی به دلایلی سلامت، زیبایی و عقل خود را از دست بدهد، درحالی که اگر امری ذاتی چیزی باشد، انفکاک آن محال خواهد بود. دلیل دیگر بر ذاتی نبودن این دسته از امور تکوینی، تمایزات انسانها نسبت به آنهاست. این واقعیت که برخی زشت اند و برخی زیبا، برخی سالم اند و برخی معلول، به خودی خود نشان می دهد که زشتی، زیبایی، سلامتی و مریضی را نمی توان از امور مرتبط با ذات انسانها دانست؛ هرچند به تکوین و خلقت آنان کاملاً مرتبط است و به عبارت دیگر این دسته از امور تکوینی اند، نه ذاتی. اندیشمندانی چون محمدتقی جعفری اگرچه کرامت انسانی را به کرامت ذاتی و اکتسابی تقسیم کرده اند، در تبیین کرامت ذاتی گفته اند:

کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسانها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹).

این امر که ایشان کرامت ذاتی را قابل سلب می داند و دوام کرامت ذاتی را منوط به عدم ارتکاب خیانت و جنایت می کند، نشان می دهد کرامت ذاتی مصطلح را قصد نکرده است؛ زیرا مفهوم ذاتی به معنای انفکاک ناپذیر بودن و غیرقابل سلب بودن است؛ در این صورت معنای کرامت ذاتی انسان این گونه خواهد بود که در هیچ حالت و موقعیتی کرامت از انسان سلب نخواهد شد. چنین برداشتی نه تنها با منطوق صریح آیه ۱۷۹ سوره اعراف در تضاد است، بلکه به حکم عقل، تبهکاران و جنایتکاران، حرمت و

کرامت خود را از دست داده‌اند.

آری! درحالت طبیعی می‌توان با تسامح، تعبیر «کرامت ذاتی» را برای انسان به‌کار برد، ولی به‌نظر می‌رسد در فرهنگ دینی، تعبیر «کرامت تکوینی» مناسب‌تر است؛ کرامتی که نسبت به همه انسان‌ها عام‌الشمول است و اعطای این کرامت چیزی جز خلقت ویژه انسان و بهره‌مندی از امتیاز عقل و فطرت نیست.

۲-۳. کرامت خاص اکتسابی

کرامت خاص اکتسابی، ویژه انسان‌هایی است که با تلاش در مسیر تقویت شرافت و هویت انسانی خویش گام برمی‌دارند و با تخلق به تقوا و تزکیه نفس، به خدا تقرب بیشتری می‌یابند. این نوع کرامت، مراتب گوناگون دارد؛ زیرا به‌میزان تلاش، همت و لیاقت هر فرد بستگی دارد. ازدیدگاه قرآن، اموی چون دانش (زمر: ۹)، جهاد در راه خدا (نساء: ۹۵) و تقوا، برای انسان کرامت ثانوی می‌آورد و انسان‌های باتقواتر، از کرامت و شرافت بیشتری برخوردارند. روشن‌ترین سخن درباره کرامت اکتسابی را در آیه ۱۳ سوره حجرات می‌توان دید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ: ای مردم! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. درحقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

این کرامت که توأم با اختیار، انتخاب و با تلاش انسان به‌دست می‌آید، همان کرامت اکتسابی است که سبب امتیاز انسان‌ها بر یکدیگر می‌شود و در قبض و بسط حقوق اکتسابی، نقش تام و تمامی ایفا می‌کند. تفاوت‌های کرامت تکوینی با کرامت اکتسابی را می‌توان به‌صورت ذیل فهرست کرد:

یک. کرامت تکوینی غیرارادی است؛ یعنی بدون دخالت انسان، خالق انسان آن را دراختیارش قرار داده است، ولی کرامت اکتسابی، ارادی و اختیاری است.
دو. کرامت تکوینی همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد، ولی کرامت اکتسابی به افراد خاصی اختصاص دارد.

سه. کرامت تکوینی به دلیل عمومیتش نمی‌تواند ملاک ارزش‌گذاری انسان‌ها باشد. چهار. قوام و دوام کرامت تکوینی، تابع قوام و دوام کرامت اکتسابی و هویت انسانی است.

۴. آثار کرامت انسان

تأملات پیشین در مورد معنا، مبنا و اقسام کرامت، باهدف پاسخ‌گویی به این پرسش مهم است که آیا می‌توان بر کرامت انسان، آثار حقوقی مترتب ساخت. این موضوع از منظر اسناد بین‌المللی و اندیشه دینی قابل بررسی است.

۴-۱. آثار بر مبنای اسناد بین‌المللی

کرامت انسان، مبنا و خمیرمایه حقوق بشر معاصر است. به تصریح اعلامیه جهانی حقوق بشر: «شناسایی کرامت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان، اساس آزادی، عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد» (انصاری، ۱۳۹۵، ص ۶۲)؛ بر همین اساس دو حق بنیادین آزادی و برابری، در نخستین ماده اعلامیه بدین صورت تأکید شده است: «همه افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ کرامت و حقوق با یکدیگر برابرند» و در همین جهت مطابق بخشی از بند الف ماده ۱ اعلامیه اسلامی حقوق بشر: «... همه مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت برابرند، بدون هرگونه تبعیضی از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی یا وضع اجتماعی و غیره» (ناصرزاده، ۱۳۷۲، ص ۴).

آنچه در اسناد بین‌المللی حقوق بشر به‌عنوان حیثیت و شرافت ذاتی مطرح است، حیثیتی بدون منشأ الهی می‌باشد و روح حاکم بر آن این است که انسان فقط به‌اعتبار انسان‌بودنش حقوقی دارد و امور خارجی و عارضی نباید مانع برخورداری وی از این حقوق شود. به‌راستی به‌چه‌دلیل هر انسانی به‌صرف انسان‌بودن، نسبت به این دسته از حق‌های بنیادین، ذی‌حق شمرده می‌شود؟ مفروض اسناد این است که حق‌های مذکور بر پایه کرامت انسانی توجیه و به‌رسمیت شناخته شده‌اند؛ به‌همین دلیل جهانی و

جاودانی بوده، برای همه دولت‌ها، فرهنگ‌ها و ملت‌ها الزام‌آورند. در این نظام حقوق بشر: «به این دلیل که انسان بودن را نمی‌توان انکار کرد، از بین برد یا سلب کرد، بالمآل، حقوق انسان نیز غیرقابل سلب است. به باور جان دانلی حتی خون‌آشام‌ترین شکنجه‌گران و تحقیرشده‌ترین قربانی‌ها، باز انسان‌اند» (شریفی طرازکوهی، ۱۳۸۰، ص ۷۴). اسناد بین‌المللی حقوق بشر فقط به کرامت به عنوان مبنای حقوق بشر تأکید کرده‌اند و به معنا و مبنای خود کرامت نپرداخته‌اند. در چنین وضعیتی رویکردهای پوپولیستی و شعارگونه جای خود را به تأملات خردورزانه در مباحث حقوق بشری می‌دهند و سوگمندان از کلیدواژه «کرامت انسان» برداشت‌های ناصواب و به دنبال آن سوء استفاده‌های ناروای فراوانی شده است؛ از این رو یکی از بایسته‌ها در این باره نقد مبنایی چنین رویکردهایی است:

آن حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برای انسان گشته و او را از اسب و گاو و گوسفند و کبوتر متمایز ساخته، چیست؟ همین جاست که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌گردد. در فلسفه غرب، سال‌هاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است. سخنانی که در گذشته درباره انسان و مقام ممتاز وی گفته می‌شد و ریشه همه آنها در مشرق زمین بود، امروز در اغلب سیستم‌های فلسفه غربی مورد تمسخر و تحقیر قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

به رغم اینکه شهید مطهری با نگرشی منصفانه نویسنده‌گان اعلامیه جهانی حقوق بشر را به لحاظ اصل چنین اقدامی و نیز محتوای بسیاری از مواد آن تمجید می‌کند، به سختی در شگفت است که چگونه چنین حق‌هایی در اعلامیه با حیثیت ذاتی انسان پیوند داده شده است، در حالی که غربیان درست در نقطه مقابل کرامت و حیثیت انسان حرکت کرده‌اند:

در فلسفه غرب تا آنجا که ممکن بوده، به حیثیت ذاتی انسان لطمه وارد شده و مقام انسان پایین آمده است ... برای غرب لازم بود اول در تفسیری که از انسان می‌کند، تجدیدنظری به عمل آورد ... اعلامیه حقوق بشر را باید کسی صادر کند که انسان را درجه‌ای عالی‌تر از یک ترکیب مادی ماشینی می‌بیند، انگیزه‌ها و محرک‌های انسان را

منحصر به امور حیوانی و شخصی نمی‌داند (همان، ص ۱۳۹). برخی در پاسخ به این پرسش که انسان بودن چگونه با داشتن حقوق ارتباط دارد، گفته‌اند همه انسان‌ها حقوقی دارند؛ چون کرامت اخلاقی دارند. این پاسخ نقد شده است و گفته‌اند: «این جواب نمی‌تواند در مقابل هیولاهایی مانند هیتلر و استالین که به هیچ وجه نمی‌توان گفت کرامت اخلاقی داشته‌اند، مقاومت کند» (گیورث، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰). قطع نظر از انسان‌های جنایتکار، استناد به کرامت انسان برای اثبات ذی‌حق بودن انسان‌های معمولی نیز با مشکل روبه‌رو می‌باشد؛ زیرا:

حقوق باید کسب و تحصیل شود تا به لحاظ اخلاقی توجیه گردد. این حقوق به‌طور خودکار همراه آدمی نیست. این ادعا دارای دو معنا در خصوص ویژگی‌های حقوق بشر است که قبلاً متذکر شده‌ام: اول اینکه چنان نیست که برای داشتن حقوق بشر، انسان بودن کفایت کند، بلکه برعکس، برای داشتن این حقوق باید آنها را به دست آورد. دوم آنکه چنان نیست که حقوق مقدم بر تکالیف باشد و تکالیف را توجیه کند؛ برعکس، اینک این تکالیف است که مقدم بر حقوق است؛ چون شما فقط در صورتی می‌توانید حقوقی داشته باشید که تکالیفی را انجام دهید؛ بنابراین به جای قائل شدن به ملازمه که بر اساس آن یک شخص حقی دارد و اشخاص دیگر تکلیفی دارند، حقوق و تکالیف متقارن هستند؛ یعنی یک شخص هم حق و هم تکلیف دارد، ولی فقط به این دلیل حق دارد که ابتدا تکلیفی را انجام داده است (همان، ص ۱۵۴).

به نظر می‌رسد نفی استناد حقوق به کرامت انسان از سوی گیورث، به معنای نفی حقوق انسان نیست، بلکه وی در مقام بیان این امر است که نمی‌توان و نباید حقوق بشر را به صرف انسان بودن یا بر مبنای «کرامت» وی استوار ساخت. این امر با شناسایی حقوق برای انسان بر اساس دلایل دیگر منافات ندارد.

۴-۲. آثار بر مبنای اندیشه دینی

اکنون این پرسش بسیار مهم مطرح می‌شود که اگر اندیشه کرامت انسان، اندیشه‌ای دین‌باورانه و مبتنی بر آموزه‌های دینی باشد، چه حقوقی را می‌توان بر آن مترتب ساخت؟ پیش‌تر اثبات شد که از نظر قرآن کریم، مبنای کرامت، داشتن عقل و فطرت

است. در چنین صورتی برقراری پیوند میان حقوق بشر با کرامت، چیزی جز التزام به پیوند این حقوق با عقل و فطرت نخواهد بود. بازگشت این قضیه که آدمی چون کرامت دارد، ذی حق است، به این امر است که آدمی چون عقل و فطرت دارد، ذی حق است، درحالی که هیچ‌یک از طرفداران حقوق بشر به مفاد چنین قضیه‌ای ملتزم نشده‌اند. برخی اندیشمندان براین باورند که با تأمل در آیه سوره نساء و سیاق آن، نه تنها نمی‌توان حقی را برای انسان اثبات کرد، بلکه فضای حاکم بر آن متمایل به یادآوری وظیفه عبودیت انسان در برابر خداوند است:

آیه شریفه 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 (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۵).

از منظری دیگر و قطع نظر از مفاد آیه، خاستگاه حقوق، طبیعت مادی و فطرت معنوی انسان است:

تمام حقوق انسان را باید در پرتو دو نگاه بررسی کرد؛ یکی جنبه طبیعی او که فرع است. دیگری جنبه فطری او که اصل است و اگر در این ارزیابی حقیقت انسان، او را منحصر در جدار طبیعت بدانیم، بخش مهم واقعیت وی را انکار کردیم یا اگر واقعیت انسان را به طور متساوی بین طبیعت و فطرت ملاحظه نمودیم، فرع را همتای اصل قرار دادیم، چه اینکه اگر طبیعت تن را بر فطرت روح مقدم داشتیم، فرع را به جای اصل نشانده و اصل را از صدارت معزول کردیم و پوستین انسانیت را وارونه در بر انسان‌شناسی نمودیم و ذیل‌نشین را مُصَدَّر و صدرنشین را مُدَّیِّل ساختیم و در این حال واقعیت انسان محق و محو و مسخ خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۸).

التزام به کرامت، تکالیفی را نیز می‌تواند به دنبال آورد. از آنجاکه حیثیت و کرامت انسان‌ها در معرض تهدید و تخریب می‌تواند قرار گیرد، همگان به صیانت از آن مکلف‌اند و هیچ‌کس مجاز نیست به حیثیت و کرامت انسانی خود یا دیگران خدشه‌ای وارد سازد. در واقع انسان‌هایی که حیثیت و کرامت خود یا دیگران را هدف

قرار می‌دهند، به لحاظ اخلاقی، هویت انسانی خود را از دست داده‌اند. اعمال برخی محدودیت‌ها بر بعضی آزادی‌ها مانند خودفروشی یا همجنس‌بازی که نمونه‌های روشنی از افعال غیراخلاقی منافی با کرامت انسانی‌اند - دست‌کم در موارد بروز و ظهور علنی آن - بر همین اساس توجیه می‌شود و در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نسبت به اموری چون بردگی، شکنجه و تبعیض نژادی که برخلاف کرامت انسانی‌اند، همین توجیهاات را می‌توان دید.

اکنون با نادیده‌گرفتن دیدگاهی که کرامت را زاینده حق نمی‌داند، فرض را بر این می‌گذاریم که «کرامت»، افراد را ذی‌حق می‌کند؛ حال آیا می‌توان گفت چون انسان کرامت دارد و کرامت آدمی را ذی‌حق می‌کند، پس انسان به این دلیل که کرامت دارد، ذی‌حق است؟ با تأمل در هر دو گروه از مثال‌های مذکور (خودفروشی یا همجنس‌بازی از منظر دینی و بردگی و تبعیض نژادی از منظر اسناد بین‌المللی) که بر منافی‌بودن این اعمال با کرامت انسانی توافق وجود دارد، می‌توان این‌گونه پاسخ داد که ملازمه واقعی میان انسانیت و کرامت است، نه انسان و کرامت؛ زیرا مرتکبان این اعمال غیراخلاقی، به‌ظاهر انسان‌اند، ولی کرامت ندارند. این واقعیت در تبیین آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» این‌گونه تأکید شده است که انسان می‌تواند از آن‌رو که انسان است، کریم باشد و اگر کسی بر اثر گرفتاری دنائت از مقام انسانیت پایین آمد و از این نشئت تنزل کرد، دیگر مصداق انسان نیست. انسان روحی دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و به طبع روح کریم است (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۴۲). آری! در تعبیر دقیق‌تر می‌توان گفت انسان کرامت بالقوه دارد: «همه وقتی آفریده می‌شوند، انسان بالقوه هستند؛ یعنی کریم بالقوه‌اند، نه بالفعل» (همان، ص ۹۹). کرامت بالقوه در صورتی که به فعلیت برسد، آثار حقوقی متعددی بر آن مترتب خواهد شد. برخی نوشته‌اند:

مدعای ما این است که وقتی خداوند چنین ظرفیت و قابلیت را در انسان قرار داده که انسان بالقوه به انسان بالفعل برسد، پس حقوق آدمیان هم متفاوت می‌شود. گروهی در مرحله انسان بالقوه مانده‌اند که نمی‌توانند با انسان بالفعل برابر باشند. این مقتضای حکمت الهی است (مرتضوی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷).

گفتنی است نفی استناد حقوق به کرامت، به معنای نفی حقوق انسان به صورت کلی

نیست. استدلال پیشین در مقام بیان این واقعیت است که نمی‌توان حقوق بشر را بر مبنای «کرامت» استوار ساخت. این امر با شناسایی حقوق برای انسان از سوی خداوند به دلایل دیگر منافات ندارد؛ پس باید دلایل دیگری یافت. این موضوع در سایر موارد نیز صادق است؛ برای مثال این گزاره حقوقی را که «شکنجه انسان ممنوع است»، نباید به کرامت انسان بماهو انسان مرتبط ساخت؛ زیرا گزاره مذکور در مورد حیوان نیز مطرح خواهد بود. برای اثبات حق جنین بر ارث یا حق ارث نوزاد یا کودک یا نوجوانی که هیچ کوشش و زحمتی برای کمک به پدر یا کسب ثروت نکرده است، دلایل اثبات‌کننده دیگری هست و تفاوت‌های نظام‌های حقوقی نسبت به اصل ذی‌حق بودن جنین و نیز میزان ارث و اموری از این دست به‌خوبی نشان می‌دهد برای این حقوق نمی‌توان مستند حقوق بشری سراغ گرفت؛ بنابراین حق جنین بر ارث، نه به جهت اقتضای بشر بودن آن، بلکه به این دلیل است که شارع مقدس این حق را برای او در نظر گرفته است و همین امر در میزان ارث نیز صادق خواهد بود.

در پایان باید گفت در انسان‌شناسی اسلامی، انسان همان‌گونه که هست، معرفی شده است. رویکردهای افراطی و تفریطی در این فرهنگ نسبت به انسان جایی ندارد. اگر تعریف و تمجید از انسان و جایگاه او صورت گرفته، نقاط ضعف او نیز گوشزد شده است تا آدمی در دام غرور گرفتار نشود.

نتیجه

تأمل در آیات و روایات نشان می‌دهد که در فرهنگ دینی، کرامت انسان به لحاظ معنا و مبنا، با تلقی رایج از کرامت در نظام حقوق بشر عرفی تفاوت دارد. به نظر می‌رسد از دیدگاه قرآن، «عقل» و «فطرت» دو مبنای کرامت عام تکوینی انسان‌اند. همسان‌پنداری کرامت تکوینی با کرامت ذاتی، محل تأمل است؛ زیرا با اعتقاد به کرامت تکوینی، می‌توان آن را قابل زوال دانست، در صورتی که اگر کرامت ذاتی باشد، زوال‌ناپذیر خواهد بود.

انسان بی‌شک دارای حقوق بنیادینی است که مبانی و مستندات خاص دارد، ولی



استناد به کرامت تکوینی انسان برای اثبات ذی‌حق‌بودن وی در حوزه حقوق بشر، با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌باشد. با فرض اینکه کرامت تکوینی زاینده حق‌هایی برای انسان باشد، چنین کرامتی به انسانیت انسان وابسته است، نه شخص انسان؛ به عبارت دیگر تلازم واقعی، تلازم میان انسان و کرامت نیست، بلکه تلازم میان انسانیت و کرامت است؛ درحقیقت «کرامت» دائرمدار قوام و دوام انسان‌بودن و انسان‌ماندن است.

اعمال برخی محدودیت‌ها بر بعضی آزادی‌های منافی با کرامت انسان را می‌توان از آثار حقوقی باورمندی به کرامت تکوینی انسان دانست. به‌رغم اختلاف نظر در مصادیق، این محدودیت‌ها را هم در اسناد بین‌المللی حقوق بشر و هم در نظام حقوق بشر اسلامی می‌توان یافت.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع (دار صادر)، ۱۴۱۴ق.
۴. انصاری، باقر؛ اسناد بین المللی حقوق بشر؛ تهران: خرسندی، ۱۳۹۵.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶. جعفری تبریزی، محمد تقی؛ تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر؛ تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ فلسفه حقوق بشر؛ ج ۴، قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۸. —؛ کرامت در قرآن؛ قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۱۰. زحیلی، وهبه؛ التفسیر الوسیط؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
۱۱. شریفی طراز کوهی، حسین؛ حقوق بشر (نظریه ها و رویه ها)؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
۱۲. شبیانی، محمد بن حسن؛ نهج البیان عن کشف معانی القرآن؛ قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ق.

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ تفسیر جوامع الجامع؛ قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۶. عسکری، ابوهلال؛ معجم الفروق اللغویه؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۷. فضل الله، محمدحسین؛ من وحی القرآن؛ لبنان: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۱۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۱۹. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحکام القرآن؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۲۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۱. گیورث، آلن؛ «آیا حقوق بشری وجود دارد؟»، مجموعه مقالات دومین همایش بین المللی حقوق بشر؛ قم: مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.
۲۲. مدرسی، محمد تقی؛ من هدی القرآن؛ تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ق.
۲۳. مرتضوی، سید ضیاء؛ «اسلام و حقوق بشر، تعامل یا تقابل؟»، پژوهش و حوزه؛ ش ۳۰ و ۳۱، تابستان و پاییز ۱۳۸۶، ص ۳۰۷-۳۳۴.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ نظام حقوق زن در اسلام؛ چ ۵۹، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۶. —؛ یادداشت های استاد مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: چ ۱۰، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۸. ناصرزاده، هوشنگ؛ اعلامیه های حقوق بشر؛ تهران: ماجد، ۱۳۷۲.
۲۹. نصرت پناه، محمد صادق و محمد مهدی سیفی؛ کرامت انسانی و فلسفه حقوق

- بشر در اندیشه علامه طباطبایی؛ تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۷.
۳۰. نوبهار، رحیم؛ «دین و کرامت انسانی»، مجموعه مقالات دومین همایش بین‌المللی حقوق بشر (مبانی نظری)؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۸۴، ص ۶۱۵-۶۲۵.
۳۱. نوری، حسین بن محمد تقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۰۸ق.

32. International Covenant on Civil and Political Rights.

33. Universal Declaration of Human Rights.