

بررسی ملازمت کرامت ذاتی و غیرذاتی در حقوق بشر اسلامی

محمدعلی کرباسیون¹

چکیده

کرامت آدمی به معنای شرافت و بلندمرتبگی و نتیجه آن، محق و مکلف بودن وی است. این پژوهش در گام نخست به واژه‌شناسی کرامت و سپس به شناسایی مبانی آن در پارادایم‌های الهی و غیرالهی می‌پردازد. در ادامه به تقسیم‌بندی کرامت ذاتی و غیرذاتی در پارادایم الهی - اسلامی پرداخته است و بر این باور است که آن‌طور که عموم اندیشمندان گمان کرده‌اند اصطلاح «ذاتی» در عبارت «کرامت ذاتی»، معنای فلسفی آن نیست بلکه «عرض لازم در ماهیت» است و پس از بررسی بسیار در آیات و تفاسیر مختلف، ایده «ساخت یا گونه آفرینش انسان» را علت کرامت برخاسته از ذات انسان در پارادایم الهی - اسلامی قرار داده است و پس از اثبات آن، به سراغ کرامت غیرذاتی رفته و با قبول و تقسیم آن به «کرامت اعطایی و اکتسابی»، به تحلیل و مهندسی حق یا اصل بودن کرامت انسانی پرداخته است. این مقاله می‌کوشد برخلاف تصور رایج اندیشمندان، به قبول و مهندسی هر دو کرامت برخاسته از ذات و غیرذات، در حقوق آدمی بپردازد و کرامت اولی را حاکم بر فقه و حقوق، و کرامت نوع دوم را محکوم آن بداند.

واژگان کلیدی: کرامت انسان، کرامت ذاتی، کرامت غیرذاتی، ساخت آفرینشی، حق، اصل.

1. دکتری تخصصی حقوق عمومی، دانشگاه تهران / dr.karbasion@gmail.com

مقدمه

از موضوعات بسیار مهم در قلمرو حقوق، فلسفه، اخلاق و عرفان «کرامت انسانی» است. این موضوع پایه و اساس بسیاری از حقوق، امتیازها و تکالیف انسانی است؛ از این رو در مقدمه منشور ملل متحد (مصوب 12 آوریل 1945م) انسان به لحاظ نظری، بنیان‌گذار جامعه بین‌الملل لقب گرفته و مقدمه منشور با نام مردم ملل متحد گشوده شده و از ایمان آنان به حقوق اساسی بشر، کرامت و شأن انسان و تساوی حقوق زن و مرد و همچنین همه ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ سخن به میان آمد. در اعلامیه جهانی حقوق بشر (مصوب 1948م)، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی (مصوب 1966م) و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و فرهنگی (مصوب 1966م) نیز به گونه‌ای دیگر بر ارزش و کرامت ذاتی انسانی تأکید شده است. به‌رغم توافقات اجمالی که در مورد این اصل وجود دارد، سخن‌گفتن پیرامون آن و نمایاندن مبانی، ابعاد و پیامدهای حقوقی آن می‌تواند به استواری هرچه بیشترش بیانجامد. اثبات هویت کریمانه برای آدمی بر پایه اصولی استوار، راه را بر فلسفه‌هایی که انسان را کاملاً تابع محیط اجتماعی می‌شمارند، می‌بندد و از آزادی، کرامت و شخصیت او پاسداری می‌کند و به صاحبان قدرت می‌آموزد نمی‌توانند با زیردستان هر کاری را انجام دهند (نوبهار، 1384: 613).

متکلمان و فیلسوفان وجود کرامت انسانی را برای بشر بسیار مهم و وجود تکالیف و حقوق برای آدمی را مترتب بر مکرم‌بودن انسان می‌دانند (سروش، 1392). با توجه به اهمیت کرامت انسانی، پرسش اصلی در این زمینه مبنای کرامت انسانی است؛ به عبارت دیگر آیا این اصل بر مبنای خدامحوری است یا بر مبنای غیرخدایی و هرکدام از این مبانی چه تأثیری در انسان‌شناسی و حقوق و تکالیف انسان دارد؟ و پرسش دیگر با توجه به مبنای گفته‌شده این است که جایگاه کرامت ذاتی و غیرذاتی در نظام حقوقی آدمیان کجاست؟ این مقاله می‌کوشد به چرایی و پاسخ این دو پرسش پردازد و امید دارد در این راه به نتایج مفیدی دست یابد.

1. واژه‌شناسی کرامت انسانی

کرامت در لغت عرب به معنای بزرگ‌شمردن، احترام‌گذاشتن، بری از بدی، باارزش و گرامی‌بودن

(ابن منظور، 1408، ج 12: 77-76)، ضد پستی و صفتی آمده است که انسان به ذات خودش داشته باشد هرچند اجدادش فاقد آن باشد (واسطی، زبیدی و دیگران، 1414، ج 17: 606). در لغت عرب «تفضیل» به معنای برتری است، ولی تفاوتی که با «تکریم» دارد بدین قرار است که تکریم معنایی است نفسی و در تکریم کاری به غیر نیست، بلکه تنها شخص مورد تکریم مورد نظر است که دارای شرافتی و کرامتی بشود، به خلاف تفضیل که منظور از آن این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد، درحالی که او با دیگران در اصل آن عطیه شرکت دارد (طباطبایی، 1388، ج 13: 214).

در زبان فارسی کرامت به بزرگی و ارجمندی، داشتن صفات نیک، سخاوت و بخشندگی (عمید، 1389: 840) جوانمردی، بزرگی ورزیدن (معین، 1371، ج 3: 2929)، احسان، بزرگواری، بخشندگی و داد، دهش و بزرگواری داشتن کسی، احترام (دهخدا، 1373، ج 11: 16070) و معادل انگلیسی واژه «کرامت انسانی»¹ است که به معنای شرف، افتخار، استحقاق احترام، عنوان، رتبه، مقام، امتیاز و شرافت برجسته است (Campel, 1991: 456). با توجه به این معانی می توان بیان کرد کرامت به معنای بزرگداشتن، احترام کردن، شرافت و برتری است.

2. مبنای کرامت انسانی

با توجه به معنای کرامت انسانی که بزرگداشت، شرافت، احترام و برتری انسان به ذات خودش است، پرسش این است که مبنای این شرافت و بلندمرتبه‌گی انسان چیست؟ حقوق دانان برای تعریف مبنای دو معنای «نیروی الزام‌آور» و «دلیل اعتبار» را موجه‌ترین مفاهیم دانسته‌اند. (منصورآبادی و ریاحی، 1391: 9). بر اساس تعریف به نیروی الزام‌آور، مبانی حقوق نیروهایی هستند که ورای قواعد حقوقی بوده و انسان‌ها را به اطاعت از قواعد وامی‌دارند؛ نیروهایی مانند ارزش‌های اخلاقی، قدرت دولت یا ضرورت زندگی اجتماعی (کاتوزیان، 1365: 39). طبق تعریف به دلیل اعتبار و مشروعیت، مبنای حقوقی به معنای پاسخ به چرایی اعتبار و مشروعیت یک قاعده حقوقی یا نظام حقوقی معین است (حکمت‌نیا، 1386: 64). در این مقاله مبانی به معنای «چرایی دلیل، اعتبار و مشروعیت» است زیرا در مورد دو پارادایم حقوقی الهی و غیرالهی بحث می‌شود.

در دیدگاه کوهن²، پارادایم³ به معنای جهت‌گیری و راهبرد پایه‌ای به تئوری و تحقیق است.

1. Human dignity
2. Kuhn
3. Paradigm

کوهن در تحلیل خود پارادایم‌ها را دستاوردهای علمی معرفی می‌کند که مقبول عام و عموم است و در یک دوره زمانی مدلی را برای حل مسائل فراروی جامعه علمی فراهم می‌کند. به‌طور کلی پارادایم علم، نظامی فکری برای اندیشمند ایجاد می‌کند که در آن پیش‌فرض‌های اساسی، پرسش‌های مهمی را که باید پاسخ داده شوند، معماهایی که باید حل شوند و فنون تحقیقاتی که باید به کار گرفته شوند، شامل می‌شود. کوهن معتقد است هر رشته علمی و هر دانشی بر بنیان یک پارادایم¹ شکل می‌گیرد (Kuhn, 1970: 36; Neuman, 1997: 62). پارادایم الهی با توجه به هستی‌شناسی الهی، جهان را مخلوق خداوند و خاستگاه کرامت انسانی را وجود خداوند متعال در نظر می‌گیرند. در تورات آمده است خدا انسان را به صورت خود آفرید (ن.ک: تورات، سفر پیدایش 1: 27). تعلیمات دینی اسلام، انسان را سرور موجودات زمین و آسمان می‌داند و در قرآن تصریح می‌کند روح خدا در او دمیده شده است (حجر: 29) و او شایسته تکریم و تعظیم و حتی سجده فرشتگان (بقره: 34) و مقام خلیفه‌اللهی (بقره: 30) شده است. اندیشمندان معتقد به این پارادایم باورند دارند که قرارگیری کرامت انسانی بر خدامحوری سبب محکم‌تر شدن عقیده کرامت انسانی می‌شود، چراکه از منظر یک خداپاوار، انسان از آن‌رو که مشمول لطف خداوند است، مکرم و ارجمند است و در گزاره «نباید کرامت خود یا دیگری را نقض کند»، فرمانده کسی است که فرمانش قابل چون‌وچرا نیست؛ فرمان دیگری بر فرمان او حاکم نیست و طالب و مطلوب بالذات است (نوبهار، 1384: 625).

پارادایم غیرالهی که در دوران نواندیشی در غرب مطرح شد، کرامت انسانی را نه پرتو یا جلوه‌ای از جهان لاهوت بلکه با توجه به نگاه دنیوی² و انسان‌گرای³ فیلسوفان خود، کرامت انسان را منهای خدا تعریف کرده و بهترین عنصر در تعریف کرامت را عقلانیت و خردپذیری⁴ دانسته است (میبدی، 1386، ج 6). این نگاه، انسان را از غایت الهی به غایت دنیوی و این‌جهانی نزول داده است. این تغییر غایت، انسان را که در جهان قدیم به‌عنوان وسیله نگریسته می‌شد، هدف در جهان جدید مطرح کرد. انسان و به‌طور کلی هر موجود عاقلی غایت نفسی (اصالی) مطرح شد و این مفهوم نه تنها از آن نظر که وسیله‌ای برای بهره‌گیری این یا آن اراده باشد، بلکه او باید در تمامی افعالی که متوجه خود او یا موجودات عاقل دیگر است، همواره غایت دانسته شود (دیرکس، 1380: 140). به‌طور کلی در نگاه

1. Paradigm-based
2. Secular
3. Humanistic
4. Rationality

بسیاری از اندیشمندان غربی و انسان‌گرایان، انسان چنان تعالی می‌یابد که به قول آیزا برلین به جای خدا می‌نشیند (برلین، 1369: 258). اومانیسیم دقیقاً به معنای «انسان‌خدایی» و «انسان را خدا دیدن» و «خدایی در این جهان ندیدن» است که از نظر دینی، صد درصد ناصواب است (سروش، 1375: 48). تردیدی نیست که اومانیسیم به معنای انسان را میزان همه حقایق قراردادن و منزلت‌خدایی برای دیدن، با هیچ‌یک از ادیان سازگار نیست و با اساس اندیشه توحیدی در تضاد است؛ زیرا حقیقت انسان را روح الهی او تشکیل می‌دهد و همین حقیقت است که او را خلیفه‌الله ساخته است (محلاتی، 1381: 31). همان‌گونه که گفتیم متکلمان و فیلسوفان وجود کرامت انسانی را برای بشر بسیار مهم می‌دانند و وجود تکالیف و حقوق برای آدمی مترتب بر مکرم‌بودن انسان است، حیوانات نه دارای حقوق و نه تکالیف هستند (سروش، 1392).

3. انواع کرامت انسانی

همان‌گونه که بیان شد، کرامت آدمی به معنای شرافت و بلندمرتبگی اوست و نتیجه این بلندمرتبگی محق و مکلف‌بودن وی است. کرامت با توجه به اینکه برخاسته از ذات آدمی باشد یا نباشد به دو نوع ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شود که در ادامه مشروح به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

3-1. تحلیل کرامت ذاتی انسان

به نظر می‌رسد تدوین‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر، اصطلاح «ذاتی» در عبارت «حیثیت ذاتی»¹ را در معنای فلسفی آن به کار برده‌اند، ولی پیداست که اعلامیه و دیگر اسنادی که در آن از کرامت انسانی سخن به میان آمده است، در مقام توصیف هستی‌شناسانه انسان نیست و در آن‌ها معنای هنجاری ذاتی مورد توجه است (نوبهار، 1382: 614).

واژه «Inherent» در ادبیات فلسفی بیشتر به معنای ذاتی در باب کلیات خمس است و تا اندازه‌ای مترادف با «substantive» به معنای جوهری و انفکاک‌ناپذیر است (نوبهار، 1384: 615). به نقل از: (James M. Baldwin, 1998: 546). بر این پایه مقصود از حیثیت ذاتی، ارجح و حرمتی است که انسان از آن‌رو 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 نافرمانی خداوند نیز این منزلت از آدمی سلب

1. Inherent Dignity

نمی‌شود (نوبهار، 1384). به نظر می‌رسد تدوین‌کنندگان اعلامیه جهانی حقوق بشر در به‌کاربردن این اصطلاح بیش از هر کس دیگر از اندیشه‌های ایمانوئل کانت^۱ فیلسوف نامدار آلمانی تأثیر پذیرفته‌اند. از مهم‌ترین مفاهیمی که کانت در جهان جدید بازتعریف کرد، مسئله انسان بود. این تغییر مفهوم به تغییر غایت نیز انجامید و انسان را که در جهان قدیم وسیله نگریده می‌شد، هدف در جهان جدید معرفی کرد. وی در این باره می‌گوید: «اگر عادی‌ترین فاهمه درباره وجود چیزها در جهان و وجود جهان تعمق کند، نمی‌تواند از این حکم خودداری کند که همه مخلوقات عالم، به‌رغم عظمت هنری که در سازمان‌دهی‌شان مشهود است و به‌رغم تنوع پیوندی که آن را غایت‌مندی به یکدیگر وابسته می‌کند، اگر آدمیان نبودند، عبث بود یعنی بدون آدمیان کل خلقت برهوتی پوچ و بی‌حاصل و بدون غایتی نهایی بود» (صانعی، 1384: 82).

کانت با تقابل و تمایز شی - شخص، اشیا از جمله حیوانات را تنها تا جایی دارای ارزش می‌داند که در خدمت مقاصد آدمی باشند و آدمی را به واسطه ارزش ذاتی و نه ابزاری‌اش «شخص» می‌داند و به همین جهت شایسته کرامت (اخوان، 1390: 137). در نظر کانت، «ارزش انسان‌ها» از هر مخلوق دیگر بالاتر است. به اعتقاد او دو واقعیت مهم درباره انسان‌ها این حکم را تأیید می‌کند: نخست اینکه چون انسان‌ها آرزوها و اهدافی دارند، چیزهای دیگر برای آن‌ها و در رابطه با آن‌ها ارزش پیدا می‌کنند؛ دوم و مهم‌تر اینکه انسان ارزش ذاتی و «کرامت» دارد، زیرا عاملی متعقل است؛ عاملی آزاد که می‌تواند خودش تصمیم‌گیری کند، هدف‌های خودش را وضع کند و رفتار خود را هدایت کند. از آنجاکه قانون اخلاقی قانون عقل است، موجودات متعقل تجسم خودِ قانون اخلاقی‌اند. تنها راهی که خیر اخلاقی بتواند در جهان باشد آن است که مخلوقات متعقل درک کنند چه باید بکنند و از روی حس وظیفه‌شناختی آن را انجام دهند. کانت بر آن بود که این تنها چیزی است که «ارزش اخلاقی» دارد؛ بدین ترتیب اگر هیچ موجود متعقلی وجود نداشت، بُعد اخلاقی عالم به‌کلی برچیده می‌شد. موجودات متعقل به همین جهت ارزشی بالاتر از هر مخلوق دیگر دارند و از این جهت باید همیشه به‌عنوان هدف - و نه صرفاً وسیله - با آن‌ها برخورد شود. آنچه از این مطلب فهمیده می‌شود آن است که ما وظیفه‌ای مطلق و جدی برای نیکوکاری به دیگران بر عهده داریم، باید در جهت رفاه آن‌ها تلاش کنیم، به حقوق‌شان احترام بگذاریم، از آسیب‌رساندن به آن‌ها پرهیز کرده و به‌طور کلی

1. Immanuel Kant

«تلاش کنیم دیگران به اهدافشان برسند» (اخوان، 1390).

غالب اندیشمندان چنین گمان کرده‌اند که کرامت ذاتی مورد اشاره کانت و مؤمنان به دین الهی، ذاتی از نوع کلیات خمس است که در این صورت واژه «Inherent» به معنای جوهری و انفکاک‌ناپذیر به کار می‌رود و بر این پایه مقصود از حیثیت ذاتی، ارج و حرمتی است که انسان از آن‌رو 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 نافرمانی خداوند نیز این منزلت از آدمی سلب نمی‌شود (نوبهار، 1384). تنها تفاوتی که پژوهشگران میان این دو پارادایم در نظر گرفته‌اند برپایی کرامت انسانی در پارادایم الهی بر خدامحوری و برپایی کرامت انسانی در اندیشه کانتی بر نگاه دنیوی و انسان‌گرایی منهای خداست که بهترین عنصر در تعریف آن را از این منظر عقلانیت و خردپذیری دانسته‌اند (مبیدی، 1371)؛ ولی به نظر می‌رسد ذاتی در کرامت ذاتی از هر دو منظر کانتی و دین‌باوران الهی به معنای ذاتی «کلیات خمس» نیست و این ذاتی «ذاتی باب برهان» به معنای محمولی است که جدایی آن در ذات موضوع محال است، چراکه این نوع ذاتی اعم از ذاتی باب کلیات است و شامل عرضی لازم نیز می‌شود. برای اثبات مدعای خود لازم است تفاوت‌های میان «کلی ذاتی و کلی عرضی» و همچنین «برپایی کرامت انسانی را دو پارادایم غیرالهی و الهی» بررسی کنیم.

علمای علم منطقی بیان داشته‌اند اوصاف ذاتی دارای تمام اوصاف ذیل است:

1. انفکاک امر ذاتی چه در خارج و چه در ذهن ممتنع است؛
2. امر ذاتی قابل تعلیل نیست؛ مثلاً حیوان بودن انسان جز انسان بودن علتی نمی‌خواهد، ولی بسیاری از امور عرضی معلل هستند؛ برای مثال می‌گویند ضاحک بودن انسان به فلان علت است؛
3. امر ذاتی در تعقل مقدم بر ماهیت ذوالذاتی است یعنی برای مثال باید تصور «حیوان و ناطق» بشود تا تصور «انسان» حاصل شود؛
4. امر ذاتی بین‌الثبوت است یعنی بدیهی است؛ برای مثال چون بگوییم «فلان انسان حیوان یا جسم است»، بدیهی است و احتیاج به اثبات نیست. امر ذاتی باید واجد هر چهار وصف باشد وگرنه جز خصوصیت سوم (تقدم در تعقل) سایر اوصاف در پاره‌ای از عرضیات نیز یافت می‌شود (خوانساری، 1393: 109-108)؛ بنابراین مابه‌الامتیاز اصلی و حقیقی ذاتی همان تقدمش بر ماهیت در تعقل است؛ به بیان دیگر هر ماهیتی که مرکب از اجزا باشد هنگامی در اعیان وجود می‌آید که

اجزایش پیش‌تر وجود داشته باشد (و این تقدم اجزا بر کل، تقدم بالذات است نه تقدم زمان) و همچنان‌که ماهیت مرکب در خارج جز با وجود اجزا حاصل نشود، وجود ذهنی آن نیز جز با حصول اجزای ذهنی امکان ندارد، زیرا «العلم صورة في الذهن مطابقة للأمر الموجودة» پس اجزای تصور در ذهن مقدم بر تصور هستند، همچنان‌که اجزای وجود خارجی بر وجود خارجی تقدم دارند و بنابراین تعقل هر ماهیتی جز با تعقل اجزای مشکّل آن امکان ندارد (خوانساری، 1393: 111-110).

در نظر کانت «ارزش انسان‌ها» از هر مخلوق دیگری بالاتر است. به اعتقاد او دو واقعیت مهم درباره انسان‌ها این حکم را تأیید می‌کند: نخست اینکه چون انسان‌ها آرزوها و اهدافی دارند، چیزهای دیگر برای آن‌ها و در رابطه با آن‌ها ارزش پیدا می‌کنند. دوم و مهم‌تر اینکه انسان ارزش ذاتی و «کرامت» دارد؛ زیرا یک عامل متعقل است؛ عاملی آزاد که می‌تواند خودش تصمیم‌گیری کند، هدف‌های خود را وضع و رفتارش را هدایت کند. به عبارت دیگر کانت ارزش ذاتی و کرامت انسان را به علت متعقل بودن انسان می‌داند. این نگاه مبتنی بر نگاه دنیوی و انسان‌گرایی منهای خداست که بهترین عنصر کرامت انسانی را از این منظر، عقلانیت و خردپذیری دانسته است، اما خداپاوران با توجه به هستی‌شناسی الهی، جهان را مخلوق خداوند و خاستگاه کرامت انسانی را وجود خداوند متعال در نظر می‌گیرند.

به اعتقاد نگارنده، علت کرامت انسانی در دین وحیانی «ساخت یا گونه آفرینش انسان» است که عبارتند از: صفات عام جسمانی و نفخه روح الهی که این ساخت مبتنی بر فطرت خدادادی است؛¹ بنابراین با توجه به هر دو نگاه، کرامت انسانی هم معلّل است و هم در تعقل مقدم بر ماهیت ذوالذاتی نیست و بلکه متأخر از آن است؛ چراکه در نگاه کانتی می‌پرسیم چرا انسان مکرم است؟ علت آن را متعقل بودن انسان و در منظر یک دین‌باور، ساخت آفرینشی انسان توسط خدا را علت کرامت انسان بیان می‌کند و همین‌طور در دیگر شاخصه ذاتی یعنی تقدم بر ماهیت ذوالذاتی، کرامت متأخر از «متعقل بودن» از منظر کانتی و «ساخت آفرینشی انسان توسط خدا» از دیدگاه یک خداپاور است؛ بنابراین با توجه به مقدم نبودن در ماهیت ذوالذاتی و معلّل بودن می‌توان گفت مکرم بودن انسان، ذاتی انسان نیست بلکه عرضی انسان است و آن نیز عرض لازم در ماهیت؛ چراکه عرض لازم - همان‌گونه که بیان شد - آن کلی است که جداشدنش از افراد محال باشد و کرامت انسان، مفهومی کلی است که جداشدنش از انسان محال است چراکه نشئت گرفته از ذات انسان یا همان متعقل بودن

1. این بحث در قسمت آتی شرح بیشتری داده می‌شود.

(در نگاه کانتی) و یا ساخت آفرینشی (در نگاه یک خداپاور) است یا به عبارت دیگر برخاسته از ذات انسان است. این تصور امر عرضی پس از تصور ماهیت ذوالذاتی انسان امکان‌پذیر است؛ یعنی چون تصور شی به وسیله تصور ذاتیات انسان (ناطقیّت یا ساخت آفرینشی) به دست آمد، آنگاه نوبت به تصور عرضیات (کرامت انسانی) آن می‌رسد؛ از این رو هنگامی که کرامت ذاتی انسان را مطرح می‌کنیم در حقیقت «کرامت برخاسته از ذات انسان» است نه اینکه کرامت ذاتی انسان است.

3-1-1. علت کرامت برخاسته از ذات انسان در پارادایم الهی - اسلامی

تعلیمات دینی اسلام تنها انسان را شایسته سروری موجودات زمین و آسمان، دمیده‌شدن روح الهی (حجر: 29)، تکریم و تعظیم و حتی سجده فرشتگان (بقره: 34) و مقام خلیفه الهی (بقره: 30) می‌داند. قرآن کریم در آیه هفتاد سوره اسراء، به کرامت انسانی اشاره و بیان می‌دارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». صاحب‌نظران و مفسران قرآنی در بیان علت تکریم، بزرگ‌منشی و احترام انسان نظرات گوناگونی را مطرح کرده‌اند که در ادامه بدان‌ها پرداخته می‌شود:

برخی از مفسران قرآن، علت تکریم را صورت نیکوی انسان، قد و قامت راست، عقل و نطق، محاسن مردان، گیسوان زنان، با دست غذاخوردن انسان، نوشتن و تربیت دانسته‌اند (مبیدی، 1371، ج 5: 588؛ سوراآبادی، 1380، ج 2: 1385). علامه طباطبائی وجود نعمت عقل را علت اصلی تکریم انسان می‌داند (طباطبائی، 1388: 215). برخی دیگر از مفسران علت تکریم فرزندان آدم را تسلط و تسخیر آنان بر همه خلق خدا بیان کردند تا بنی‌آدم به عبادت خدا بپردازد (مبیدی، 1371؛ به نقل از محمد بن جریر). عده‌ای از مفسران، علت کرامت را بر «معصیت نکردن» انسان قرار می‌دهند؛ در نتیجه اگر انسانی معصیت کند، فرشتگان را از وی بالاتر می‌دانند. برخی دیگر نیز طبقه‌ای از فرشتگان همچون جبرئیل، میکائیل، اسرائیل و ملک‌الموت را از جمله بنی‌آدم فاضل و برتر می‌دانند (اسفراینی، 1375، ج 3: 1275-1276). برخی از مفسران علت کرامت انسان را همه نعمت‌هایی می‌دانند که مفسران بدان اشاره کرده‌اند و به انسان اختصاص دارد (طبرسی، 1372، ج 6: 663).

برخی دیگر، منشأ کرامت انسانی را با توجه به آیه دوازدهم تا چهاردهم سوره مؤمنون و آیه سیست‌ونهم سوره حجر، «دمیدن روح خدایی در آدم» می‌دانند. در آیه شریفه چهاردهم سوره مؤمنون،

خداوند پس از اشاره به مراحل تکوین و رشد جنین و دمیده شدن روح در آن، از خود به عنوان «احسن‌الخالقین» نام برده و خلق چنین موجودی به نام انسان را به خود تبریک گفته است. این عده از مفسران، صفت «احسن‌الخالقین» برای خداوند را متناسب با صفت «احسن‌المخلوقین» برای انسان می‌دانند و نیز تبریک خداوند را جز با کرامت ذاتی انسان سازگار نمی‌دانند. به عبارت دیگر، آنان منشأ این کرامت را همان دمیدن روح خدایی در آدم می‌دانند که این کرامت نظری پایه بزرگواری‌های عملی قرار می‌گیرد و اصول حقوقی و اخلاقی بسیاری بر اساس آن تنظیم می‌شود (منتظری، 1385: 19-15؛ محقق‌داماد، 1380: 50).

عده‌ای از مفسران، کرامت انسانی را به دو قسم جسمانی و روحانی تقسیم می‌کنند و علت «کرامت جسمانی» را که شامل مؤمن و کافر می‌شود، «تخمیر طینت انسان» می‌دانند و «کرامت روحانی» را به دو نوع عام و خاص تقسیم می‌کنند و نوع عام آن را به دلیل «نفخه روح الهی، خارج شدن از صلب آدم و استماع قول الست بر بکم و انطاق بجواب بلی و عهد بر عبودیت و زائیدن بر فطرت و ارسال رسل بدیشان و انزال کتب برای ایشان و ترغیب بمثوبات جنانی و تخویف از عقوبات نیرانی و اظهار آثار قدرت و دلایل و معجزه‌ها برای ایشان معرفی می‌کنند که مؤمن و کافر در آن شریک‌اند» و کرامات روحانی خاصه «آن است که انبیا و اولیا و مؤمنان را بدان گرامی ساخته از نبوت و رسالت و ولایت و هدایت و ایمان و اسلام و ارشاد و اکمال و اخلاق و آداب و سیر الی الله و فی الله و بالله و عبور بر مقامات و ترقی از مضایق ناسوتی بجذبات لاهوتی و فنا از انانیت و بقای بهویت و کراماتی که در حصر نیاید» (کاشفی سبزواری، 1369: 624).

برخی مفسران با توجه به آیات دیگر، علت کرامت انسان را بر سایر موجودات، «انسان کامل» دانسته‌اند (امین، 1361: 340-337). عده‌ای از مفسران و محدثان، وجود «خاتم انبیا» را علت تکریم دانسته‌اند (طبرسی، 1371؛ به نقل از محمد بن کعب).

3-1-2. نقد و بررسی نظرات و جمع‌بندی

آیه هفتاد سوره اسراء در سیاق منت نهادن است. خداوند در این آیه خلاصه‌ای از کرامت‌ها و فضل خود را می‌شمارد؛ باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد و باوجوداین، انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمت‌های الهی کفران می‌کند (طباطبایی، 1388). از

همین جا معلوم می‌شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف‌نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده است؛ بنابراین این آیه مشرکان و کفار و فاسقان را زیر نظر دارد؛ چه اگر نمی‌داشت و مقصود از آن انسان‌های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد (طباطبایی، 1388). با توجه به تفاوت معنایی «تکریم» و «تفضیل»، اینکه آن دو را یکی دانسته‌اند و تکرار آن را برای تأکید آورده‌اند، (طبرسی، 1371: 664) رد می‌شود. پس از تبیین تفاوت تکریم و تفضیل باید به دنبال خصوصیتی در انسان بگردیم که:

1. این خصوصیت در انسان منحصر به فرد باشد نه اینکه در اصل خصوصیت، انسان و سایر جانداران مشترک باشند و این ویژگی در انسان به حد اعلا موجود باشد (طباطبایی، 1388)؛
2. این خصوصیت باید خصلت ابتدایی داشته باشد؛ یعنی موجب سایر خصوصیات تکریمی - که در نظرات مختلف مفسران آورده شد - باشد تا موجب جمع نظرات مختلف شود؛
3. با توجه به مصادیق مندرج در ادامه آیه هفتاد سوره اسراء (همچون حمل بر خشکی و دریا، روزی دادن از پاکی‌ها) به نظر می‌رسد ملاک تکریمی باید دنیوی باشد نه اخروی. با توجه به مقدمات بالا می‌توان گفت:

الف) ویژگی‌هایی مانند با دست غذا خوردن، گیسوان بلند و محاسن مردان از مصادیق تفضیل است نه تکریم؛

ب) مراد و مقصود این آیه نوع بشر و همچنین نعمت‌های دنیوی و مادی است نه نعمت‌های اخروی؛ در نتیجه نعمت‌هایی همچون وجود نازنین پیامبر خاتم و کرامت روحانیه خاصه‌ای مانند نبوت، رسالت، هدایت، ایمان و سیر الی الله از موضوع این آیه خارج است.

پ) همان‌طور که بیان شد، در این آیه منظور «نوع بشر است در نعمت‌های دنیوی» که در آن «کافر و مؤمن شریک‌اند»؛ از این رو بیان انسان کامل که از تمام کائنات حتی از ملائکه علویین شریف‌تر است و اصلاً مقصود و هدف از آفرینش انسان است (امین، 1361) رد می‌شود و همین‌طور قولی که با توجه به آیات 14-12 سوره مؤمنان صفت «احسن الخالقین» برای خداوند را متناسب با صفت «احسن المخلوقین» برای انسان خواهد بود، به نظر صحیح نمی‌رسد، چراکه اولاً در دیگر آیات قرآن خداوند بیان می‌دارند: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: 7) «هر چیزی را به بهترین نحو خود آفرید» و در سوره نازعات آیه 27 «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا» دلالت صریح دارد که

خلقت آسمان‌ها و زمین از خلقت انسان با عظمت‌تر است (امین، 1361: 339) و آیه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» که درباره خلقت انسان خود را ستوده و تعریف به بهترین خلق‌کنندگان کرده است، آن هم هیچ دلالتی بر عظمت و برتری انسان بر سایر موجودات ندارد و همین قدر در مقام بیان شرافت انسان است (امین، 1361).

درست است که آیات دلالت صریح ندارد که نوع انسان افضل از تمام موجودات باشد، ولی دلالت بر عدم افضلیت به طوری که هیچ فردی از بشر یافت نشود که برتر و افضل از تمام موجودات باشد، چنین دلالتی نیز ندارد زیرا که آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا» در مقام امتنان بر نوع بشر است که شامل تمام انسان‌ها از مؤمن و کافر و متقی و شقی می‌شود. این است که آن فضیلت و کرامتی که تمام افراد را دربرمی‌گیرد فضیلت و برتری آن‌هاست بر حیوانات و گیاهان نه بر موجودات عالی؛ چنانچه کافران و مشرکان را پست‌تر از چهارپایان «بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا» معرفی کرده است (امین، 1361). توضیح این نکته نیز خالی از فایده نیست که این دسته از آیات قرآن کریم که کافران و برخی دیگر از انسان‌ها را به جهت استفاده صحیح نکردن از قوای تعقل، تفکر، شنوایی و بینایی‌شان به حیوانات تشبیه کرده‌اند، هرگز در مقام بیان زایل‌شدن وصف کرامت ذاتی از آنان نیستند. در واقع این آیات نشان می‌دهند چنین انسان‌هایی در فرایند تکاملی حیات از مرحله حیات نباتی و حیوانی فراتر نرفته‌اند. «چنین آیاتی بیشتر ناظر بر ناهماهنگی رفتار آنان با هدف از خلقت جهان، انسان و تکامل انسانی است. آنان که به این هدف پشت پا می‌زنند، مورد نکوهش قرار می‌گیرند» (نوبهار، 1384: 618-617).

ت) برخی از نعمت‌های دنیوی مانند تربیت، تمییز خیر از شر، خط، نطق و تسلط بر موجودات طبیعت نعمت‌هایی هستند که نسبت به عقل «پسینی» اند، یعنی زمانی محقق می‌شوند که عقل موجود باشد (طباطبایی، 1388)؛ در نتیجه می‌توانیم علت تکریم انسان را به «دادن عقل» بگیریم و علت تفضیل انسان بر سایر موجودات را این‌گونه تلقی کنیم که آنچه به سایر موجودات داده از هر یک سهم بیشتری به انسان داده است، اگر حیوان غذا می‌خورد و خوراک ساده‌ای از گوشت و یا میوه و یا گیاهان و یا غیر آن دارد، ولی انسان که در این جهت با حیوان شریک است این اضافه را دارد که همان مواد غذایی را گرفته و انواع طعام‌های پخته و خام برای خود ابتکار می‌کند، طعام‌های گوناگون و فنون مختلف و لذیذ که نمی‌توان به شماره‌اش آورد، برای خود اختراع می‌کند. آشامیدنی، پوشیدنی، اطفای غریزه جنسی و طریقه مسکن‌گزیدن و رفتار اجتماعی در حیوانات و انسان نیز بدین

قیاس است (طباطبایی، 1388: 217).

به نظر می‌رسد علت کرامت انسان بر سایر موجودات دانی و مادی، به صرف داشتن عقل نیست، بلکه «ساخت یا گونه آفرینش انسان» باعث کرامت وی بر سایر موجودات شده است. خداوند متعال، در آیات دوازده تا چهارده سوره مؤمنون به بحث در باب چگونگی خلقت جسمانی انسان اشاره کرده است و در آیات 28-29 سوره حجر پس از اشاره به خلقت جسمانی انسان، اشاره به «نفخه الهی روح انسان» می‌کند که پس از آن ملائک به امر خدا به سجده افتادند. در آیه 30 سوره روم، خلقت انسان را مبتنی بر «فطرت خدادادی» دانسته است. این آیه در بیان این حقیقت است که انسان به گونه‌ای خاص آفریده شده است و خلقتش ابداعی و اختراعی است و دارای ویژگی‌های خاص در اصل خلقت است؛ برای مثال، آدمی به‌نوعی از حیلیت و سرشت و طبیعت آفریده شده است که برای پذیرش دین آمادگی دارد و اگر به حال خود و به حال طبیعی رها شود، همان راه را انتخاب می‌کند مگر آنکه عوامل خارجی و قسری او را از راهش منحرف کند (مطهری، 1382: 19-21). فطرت در حقیقت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد (جوادی آملی، 1379: 24). با توجه به مباحث گفته شده می‌توان بیان کرد «ساخت یا گونه آفرینش انسان» عبارتند از صفات عام جسمانی و نفخه روح الهی که این نوع آفرینش، مبتنی بر فطرت خدادادی است و در مؤمن و کافر به صورت یکسان موجود است و همین ساخت و نوع آفرینش سبب کرامت ذاتی انسان شده است.

صفات عام جسمانی صفاتی است که اگر در یک موجود جمع شود، می‌توان صفت انسان بودن را بر آن موجود حمل کرد و از لحاظ زیست‌شناختی تفاوتی میان انسان و حیوان قائل شد. شاید بتوان مصادیقی را که مفسران برای کرامت انسان برشمرده‌اند همچون صورت نیکوی انسان، قد و قامت راست، محاسن مردان، گیسوان زنان، با دست غذاخوردن و غیره (میبدی، 1386) را مصادیق صفات عام جسمانی دانست. برخی از فلاسفه در انسان‌شناسی فلسفی معتقد به «ساحات طبقاتی انسان» هستند و ساحت اول آن را «جسم»، ساحت دوم را «ذهن»، ساحت سوم را «نفس» و ساحت چهارم را «روح» نامیدند. منظور نگارنده از صفات عام جسمانی (ملکیان، 1389: 10) نیز همان ساحت اول یعنی جسم است.

کلمه «روح» به‌طوری‌که در لغت معرفی شده است، به معنای مبدأ حیات است که جاندار به

وسيله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود (طباطبایی، 1388، ج 13: 270). خدای سبحان برای روشن کردن و واضح ساختن حقیقت روح این را نیز فرموده: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» و ظاهر از کلمه (من) این است که حقیقت جنس را معنا می‌کند. آنگاه امر را بیان کرده و می‌فرماید: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ...) که امر خدا عبارت از کلمه ایجاد اوست و کلمه ایجاد او همان فعل مخصوص به اوست؛ بی اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته باشد و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند. این همان وجود ما فوق نشأة مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش از همین باب است؛ یعنی از سنخ امر و ملکوت است (طباطبایی، 1388، ج 13: 270).

علامه طباطبائی بر این باور است که حقیقت «روح» دارای مراتب و درجات شدید و ضعیف و کامل و ناقص است؛ زیرا اثر و ثمره این روح، «حیات» است و حیات دارای درجات و مراتب گوناگونی است؛ مرتبه‌ای از آن روح در گیاهان است و مرتبه کامل‌تری از آن در حیوان است که در پرتو آن دارای ادراک حسی و کنش‌ها و فعالیت‌های ارادی است. مرتبت کامل‌تری از این حیات و علم و قدرت در انسان است که در سایه آن می‌تواند از ادراک‌های عقلی و کارهای ارادی بیشتری بهره‌مند شود. مرتبه کامل‌تری از این حیات و روح در فرشتگان است تا اینکه به مصدر حیات یعنی آن روح کلی منتهی شود (طباطبایی، 1388، ج 20: 175-174). آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» بیانگر این حقیقت است که روح انسان واقعی مجرد و از جهان ملکوت است و در واقع جلوه و فیض آن روح کلی است؛ یعنی آن روح مطلق به اذن پروردگار در انسان تجلی یافته و روح او را افاضه کرده است (طباطبایی، 1388، ج 13: 198) و به جهت شرافتی که روح انسان نسبت به روح دیگر موجودات دارد، خداوند دمیدن این روح را به خودش نسبت داده است (طباطبایی، 1388، ج 17: 225). با توجه به تعاریف و مراتبی که از روح انسان بیان شد می‌توان نتیجه گرفت عقل انسان نیز مرتبه‌ای از روح آدمی است که در سایه آن می‌تواند از اعمال ارادی و تسلط بر طبیعت بهره‌بردار؛ از این رو می‌توان اقوالی را که کرامت آدمی را مبتنی بر عقل می‌دانستند، در ذیل «ساخت آفرینشی انسان» جمع کرد.

2-3. تحلیل کرامت غیرذاتی انسان

کرامت غیرذاتی انسان، کرامتی است که برخاسته از ذات انسان نباشد بلکه یا برخاسته از نقصان، ضعف و تفاوت نسبت به دیگر آدمیان در اوصاف عرضی انسان در زندگی فردی و اجتماعی است، و یا برخاسته از به‌کارانداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات است. نوع نخست را که منشأ آن تفاوت در اوصاف ذاتی یا عرضی آدمی است و احترام و کرامت این دسته از آدمیان، جنبه حمایتی دارد «کرامت اعطایی» می‌نامیم، و نوع دوم را که آدمی با به‌کارگیری استعدادها و نیروهای مثبت در مسیر کمال و خیرات بشری حرکت می‌کند «کرامت اکتسابی» نام می‌نهیم.

از جمله مصادیق کرامت اعطایی در عصر حاضر می‌توان به حقوق معلولان، حقوق کارگر و کارفرما، حمایت دولت از اقشار ضعیف و کم‌درآمد و حقوق سالمندان اشاره کرد. امروزه برخی از مصادیق «کرامت اعطایی» را در قالب «تبعیض مثبت»¹ یا «عمل مثبت»² بیان کرده‌اند. تبعیض مثبت به گروهی از ساختارها، چهارچوب‌ها و دستورالعمل‌های قانونی و اشکال اجرایی و عملی گفته می‌شود که می‌توانند دائم یا در دوره‌هایی خاص به کار گرفته شوند تا یک گروه اجتماعی، سیاسی، دینی و جنسیتی خاص را از موقعیتی نامطلوب نسبت به کل جامعه خارج کرده و به صورتی شتاب‌یافته امکانات رشد و شکوفایی بیشتری به آن گروه بدهند (فکوهی، 1384: 116). از جمله مهم‌ترین مصادیق حقوق «کرامت اعطایی» در قالب تبعیض مثبت در اسلام را می‌توان حقوق اقلیت‌های مذهبی دانست که حقوق و تکالیف آن‌ها در فقه به‌عنوان «احکام اهل ذمه» شناخته شده است. وضع حقوقی اهل ذمه در اسلام اعطاکننده یک وضعیت حقوقی بسیار مستقل با امکان برخورداری از آزادی کامل دینی و عمل‌بدان در حوزه‌های اعتقادی، قانونی، زبان، فرهنگ و خلاصه همه امور، جز مسئله ریاست سیاسی است (جاوید، 1392: 143). از دیگر مصادیق «کرامت اعطایی» در اسلام می‌توان به حق مبارزه با محرومیت، حق ایتم و محرومان، حق اقشار ضعیف و دور از قدرت، حق سائل، حق سالخورده و غیره اشاره کرد (تفصیل این حقوق را بنگرید در: منتظری، 1385، 59-55، 76؛ 109-106). برخی از مصادیق این امور در فقه شیعه را می‌توان در امور حسبیه یافت؛ مراد از امور حسبیه وظایفی است که شارع به‌هیچ‌وجه راضی به ترک آن‌ها در جامعه نیست؛ مانند

1. Positive Discrimination
2. Positive Action / Affirmative Action

سرپرستی کودکان بی سرپرست، سرپرستی از صغیران، مجانین و غیره (کدیور، 1387: 35؛ ن.ک: منتظری، 1408، ج 2: 303-259).

نوع دوم کرامت غیرذاتی را می توان کرامت ارزشی (اکتسابی) نامید؛ علامه محمدتقی جعفری در تعریف کرامت ارزشی (اکتسابی) می فرماید: کرامت ارزشی است که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می شود. این کرامت اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسان مربوط به همین کرامت است» (جعفری، 1370: 77؛ ن.ک: مصباح یزدی، 1391، ج 1: 288). قرآن کریم در آیه سیزدهم سوره حجرات به این کرامت اشاره کرده و بیان فرموده: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» این آیه بیان می دارد که انسان متقی علاوه بر کرامت ذاتی دارای کرامت ارزشی نیز است که با اکتساب به دست می آید (ن.ک: منتظری، 1385: 37). در حقیقت مخاطب این آیه کل جامعه انسانی است که پس از نفی مباهات و مفاخره عصر جاهلی یعنی نسب و قبیله، اصالت و واقعیت را به مسئله تقوا و پرهیزکاری و خداترسی می دهد و می گوید برای تقرب به خدا و نزدیکی به ساحت مقدس او هیچ امتیازی جز تقوا مؤثر نیست (ن.ک: مکارم شیرازی، 1374، ج 22: 198).

کرامت اکتسابی با به کارگیری امتیازات تکوینی توسط انسان به دست می آید و این انسان در نزد خداوند متعال گرامی تر است. پرسشی که پیش می آید این است که آیا کرامت اکتسابی که باعث امتیاز انسانها به نسبت هم نزد خداوند می شود، در حقوق اجتماعی نیز مؤثر بوده و سبب امتیازدهی و برتری انسانی نسبت به انسان دیگر می شود یا خیر؟ با توجه به اینکه انسانها همه در ذات یا «ساخت ممتاز آفرینشی» برابرند، پس حقوقی که برخاسته از طبیعت و ذات آدمی باشد نیز برابرند. به قول شهید مطهری حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده است که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعدادشان را در وجودشان نهفته است، سوق می دهد. هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و «سندی طبیعی» برای آن به شمار می آید. برای مثال، فرزند انسان حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد، اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد. چرا؟ برای اینکه استعداد درس خواندن و دانشیدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است.

همچنین است حق فکرکردن و رأی‌دادن و اراده آزاد داشتن (مطهری، 1369: 181-180). به نظر می‌رسد در حقوقی که منشأ آن طبیعی و برخاسته از دستگاه طبیعت نیست بلکه برخاسته از اکتساب ارزشی انسان‌هاست، اشکالی ندارد که جامعه نسبت به افرادی که با به‌کارانداختن استعدادها و نیروهای مثبت‌شان در مسیر رشد و کمال و خیرات، در مرتبه‌ای بعد از حقوق بشر یا همان حقوقی قرار می‌گیرند که فرد بر حسب انسان‌بودن خویش از آن برخوردار است (جک دنلی، 1390: 73)، قائل به امتیازدهی و تبعیض شوند. برای مثال «دادرسی عادلانه و منصفانه» و همچنین «منع توقیف و تبعید خودسرانه» از حقوق بشری هستند (ن.ک: موحد، 1381: 440-434) و انسان به دلیل کرامت ذاتی خود از آن برخوردار است؛ از این رو در این مرتبه از حقوق، افراد به دلیل برابری، به صورت مساوی از این حقوق برخوردارند ولی می‌توان آنان را پس از دستگیری و تعیین مجرمیت‌شان و ارسال به زندان، بر حسب نوع جرم ارتكابی، سوابق تحصیلی، دفعات تکرار جرم، خصلت‌ها، سوابق نیک اخلاقی و اجتماعی و غیره، از سایر زندانیان جدا کرد و حتی در میزان دوره محکومیت‌شان قائل به تخفیف شد. این تبعیض امتیازات هیچ‌کدام ظالمانه نیست بلکه عادلانه نیز هست؛ به عبارت دیگر تشابه در حقوق ذاتی بشر منجر به تشابه در حقوق غیرذاتی بشر نمی‌شود.

در فقه اسلامی نیز مواردی که به ساخت آفرینشی انسان یا همان کرامت برخاسته از ذات آدمی بر نمی‌گردد نیز می‌تواند تبعیض‌آمیز باشد؛ مواردی همچون نپذیرفتن خبر از فاسق (حجرات: 12)، نفی سرپرستی کافران بر مؤمنان در جامعه مسلمانان (نساء: 141)، و اکرام علما در جامعه و غیره از موارد تبعیض مجاز در کرامت اکتسابی است که این مصادیق می‌توانند محکوم فقه یا دستگاه حقوقی جامعه باشند.

4. تحلیل حق یا اصل بودن کرامت انسانی

برخی فقها حق را گونه‌ای از سلطه دانسته‌اند که دارنده آن بر طرف دیگر (من علیه الحق) ایجاب تعهد می‌کند؛ مانند حق الخيار در معامله‌ها که صاحب‌نظر الخيار، دارای حق فسخ معامله است (معرفت، 1385: 1). برخی دیگر، با توجه به معنای لغوی «حق» که «ثابت و موجود» است (غروی اصفهانی، 1425: 29-36)، به تعریف حق در دو معنای حقیقی و اعتباری پرداخته‌اند. در معنای حقیقی، حق «ثبوت و تحقق» و یا «واقع و آن چیزی که هست» اما در معنای اعتباری، «تحقق و ثبوت

حق به اعتبار، وضع و قرارداد» مورد توجه قرار گرفته است. در این معنا حق، توجه به ارزش و آن چیزی است که باید باشد؛ اعم از اینکه فعلاً موجود باشد یا نباشد (منتظری، 1385: 11). برخی از فیلسوفان مغرب‌زمین حق را «اراده تضمین‌شده» و یا واژه حق را به طور عام و یکسان برای دلالت‌کردن بر نوعی مزیت قانونی - اعم از ادعا، امتیاز، قدرت یا مصونیت - انگاشته‌اند (راسخ، 1381: 186-187؛ به نقل از: wellman, 1985: 7-15) اما اصول حقوقی «هنجارهایی کلی»¹ هستند که از آن‌ها «هنجارهای حقوقی»² متولد می‌شوند. اصول حقوقی «قواعد راهنمای عمومی» ای هستند که صرفاً ناظر بر یک مورد خاص نیستند (هداوند و مشهدی، 1391: 20). این اصول که در حکم قواعد حاکم و قوانین اساسی‌اند، لازم است نقش مرجع داشته باشند و تمام امور جزئی، روش‌ها و احکام به آن‌ها برگردانده شوند و تابع آن‌ها باشند (دلشاد طهرانی، 1391: 48-49).

با توجه به اینکه انسان‌ها همه در ذات یا «ساخت ممتاز آفرینشی» برابرند، حقوقی که برخاسته از طبیعت و ذات آدمی باشد نیز برابرند و کرامت برخاسته از آن نیز، پایه بزرگواری عملی، اصول حقوقی و اخلاقی قرار می‌گیرد (محقق‌داماد، 1380: 50). پس کرامت ذاتی اصلی حقوقی در نظر گرفته می‌شود؛ چراکه در معنای حق‌بودن کرامت، در حقیقت جامعه را مکلف به کریم‌دانستن انسان می‌کنیم و در آنجایی که تلازم حق و تکلیف صورت پذیرد، حقوق اعتباری مبتنی بر وضع و قرارداد رخ می‌نماید (منتظری، 1385: 11)، ولی کرامت برخاسته از ذات انسانی نه بر اساس وضع و قرارداد بلکه بر اساس ذات و ماهیت انسان شکل می‌پذیرد و هیچ نوع وضع و قراردادی خلاف آن اعتباری ندارد. بزرگانی که کرامت ذاتی را به‌عنوان حق در نظر گرفته‌اند، آن را نه به‌عنوان یکی از حقوق موضوعه، بلکه یکی از حقوق اساسی و زیربنای دیگر حقوق موضوعه بشر دانسته‌اند (منتظری، 1385: 32) که این تلقی از حق، به اصل‌بودن کرامت ذاتی انسانی به دلیل مولدبودن دیگر حقوق موضوعه بشر نزدیک‌تر است. اصل تکریم یا کرامت انسانی به‌عنوان اصل حاکم در زندگی به گونه‌ای است که انسان هم کرامت خود را پاس بدارد و هم در همه عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، خانوادگی، حکومتی، مدیریتی، نظامی، قضایی و فرهنگی کرامت‌ها را حفظ کند (دلشاد طهرانی، 1391: 414). با توجه به مطالبی که گفته شد می‌توان رابطه کرامت برخاسته از ذات آدمی را با فقه شیعه این‌گونه بیان کرد:

اصل کرامت برخاسته از ذات آدمی در اجتهاد و تفقه شیعی اصلی «پیش‌فقهی» یا «ما تقدم»

1. General Norms
2. Legal Norms

محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر در موارد تعارض بین متون دینی با کرامت آدمی، چنانچه نصوص دینی قابل تفسیر و قابل توجیه با اصل کرامت است، باید آن‌ها را با رهنمودهای تعالیم اهل بیت عصمت (ع) و رعایت روش‌های تفسیری صحیح، به گونه‌ای تفسیر کرد که تعارض بدوی رفع شده باشد (ن.ک: محقق داماد، 1393: 36).

کرامت غیرذاتی انسان که منشأ آن یا تفاوت در اوصاف ذاتی و عرضی یا به‌کارگیری استعدادها و نیروهای مثبت آدمی در مسیر کمال و خیرات بشری است، جنبه حق از جانب بشر و تکلیف از طرف جامعه و حکومت دارد؛ چراکه حکومت‌ها در کرامت اعطایی در قالب تبعیض مثبت موظف به حمایت از گروه‌های آسیب‌دیده اجتماعی هستند تا آن گروه‌ها از موقعیتی نامطلوب نسبت به کل جامعه خارج شده و به صورتی شتاب‌یافته امکانات رشد و شکوفایی بیشتری داشته باشند. همان‌گونه که مطرح شد، این موظف‌بودن حکومت در امور حسبه و راضی‌نبودن شارع به ترک آن‌ها، کمال‌یابی و عدالت‌خواهی که بالفطره در نهاد انسان‌ها وجود دارد، ادله حرمت تحمل ظلم و سکوت در برابر آن و لزوم مبارزه با ظالم و عموم ادله نهی‌ازمنکر، دلالت بر حق مبارزه با محرومیت انسان‌ها و گروه‌های ضعیف در جامعه می‌کند (منتظری، 1385، 56 و 76).

در حقیقت کرامت اکتسابی که با به‌کارگیری امتیازات تکوینی توسط انسان به دست می‌آید، در حقوقی که منشأ آن طبیعی و برخاسته از دستگاه طبیعت نیست بلکه برخاسته از اکتساب ارزشی انسان‌هاست، منجر به امتیازدهی و تبعیض توسط جامعه برای این افراد می‌شود. این تبعیض امتیازها همان‌طور که در بخش پیشین آمد، ظالمانه نیست بلکه عادلانه نیز به حساب می‌آید؛ به عبارت دیگر تشابه در حقوق ذاتی بشر منجر به تشابه در حقوق غیرذاتی بشر نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

کرامت آدمی به معنای شرافت و بلندمرتبگی اوست و نتیجه این بلندمرتبگی محق و مکلف‌بودن وی است. بسته به اینکه کرامت برخاسته از ذات آدمی باشد یا نباشد، به دو نوع ذاتی و غیرذاتی تقسیم می‌شود. مبنای کرامت ذاتی یا همان «چرایی دلیل اعتبار و مشروعیت» آن در پارادایم حقوقی الهی «ساخت یا گونه آفرینش انسان» است که عبارتند از: صفات عام جسمانی و نفخه روح الهی. این نوع آفرینش، مبتنی بر فطرت خدادادی است و در مؤمن و کافر به صورت یکسان موجود است و همین

ساخت و نوع آفرینش، موجب شرافت انسان شده است». منظور از صفات عام جسمانی، صفاتی است که اگر در یک موجود جمع شود، می‌توان صفت انسان‌بودن را بر آن حمل کرد و از نظر زیست‌شناختی تفاوتی میان انسان و حیوان قائل شد. همچنین مراد از روح، مبدأ حیات است که جان‌دار به وسیله آن قادر به احساس و حرکت ارادی می‌شود و حقیقت آن، مافوق نشئت مادی و ظرف زمان و از سنخ امر و ملکوت و در واقع جلوه و فیض آن روح کلی است.

با توجه به اینکه مبنای کرامت انسانی در هر دو نگاه کانتی و الهی کرامت انسانی، هم معلل است و هم در تعقل مقدم بر ماهیت ذوالذاتی نیست و بلکه متأخر از آن است، از این رو می‌توان گفت مکرم‌بودن انسان ذاتی انسان نیست، بلکه عرضی آن است و آن نیز عرض لازم در ماهیت؛ چراکه عرض لازم همان‌گونه که بیان شد آن کلی است که جداشدنش از افراد محال باشد و کرامت انسان، مفهومی کلی است که جداشدنش از انسان محال است؛ چراکه نشئت‌گرفته از ذات انسان یا همان متعقل‌بودن (در نگاه کانتی) و یا ساخت آفرینشی (در نگاه یک خداپاور) است؛ به عبارت دیگر برخاسته از ذات انسان است. کرامت برخاسته از «ساخت ممتاز آفرینشی» در بین تمام انسان‌ها اعم از مسلم و غیرمسلم برابر است و باید بدان احترام گذاشت و به لوازم آن نیز پایبند بود. به نظر می‌رسد مواردی همچون کرامت عقل آدمی، کرامت اراده، کرامت عواطف انسانی، کرامت طهارت ذاتی، کرامت بدن و جسد آدمی و غیره از مصادیق کرامت برخاسته از ذات انسان است، چراکه این کرامت اصل حاکم در فقه اسلامی است و این نظام نیز باید حقوق و تکالیف خود را بر اساس این سنجه تنظیم کند. به عبارت دیگر اصل کرامت برخاسته از ذات آدمی در اجتهاد و تفقه شیعی، اصلی «پیش‌فقهی» یا «ماتقدم» محسوب می‌شود و در موارد تعارض بین متون دینی با کرامت آدمی، چنانچه نصوص دینی قابل تفسیر و توجیه منطبق با اصل کرامت است، باید آن‌ها را با رهنمودهای تعالیم اهل بیت عصمت (ع) رعایت روش‌های تفسیری صحیح، به گونه‌ای تفسیر کرد که تعارض اولیه برطرف شود.

کرامت غیرذاتی کرامتی است که برخاسته از ذات انسان نباشد، بلکه یا برخاسته از نقصان، ضعف یا تفاوت به نسبت دیگر آدمیان در اوصاف ذاتی و عرضی انسان در زندگی فردی و اجتماعی است، یا برخاسته از به‌کارانداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات. نوع نخست را که جنبه حمایتی دارد «کرامت اعطایی» و نوع دوم را «کرامت اکتسابی» می‌نامیم.

کرامت اعطایی جنبه حق از جانب بشر و تکلیف از طرف جامعه و حکومت دارد. این موظف‌بودن حکومت در امور حسبه، به راضی‌نبودن شارع به ترک آن‌ها، کمال‌یابی و عدالت‌خواهی که بالفطره در نهاد انسان‌ها وجود دارد، ادله حرمت تحمل ظلم و سکوت در برابر آن و لزوم مبارزه با ظالم و عموم ادله نهی‌ازمنکر بر حق مبارزه با محرومیت و انسان‌ها و گروه‌های ضعیف در جامعه، دلالت می‌کند.

کرامت اکتسابی که در حقیقت با به‌کارگیری امتیازات تکوینی توسط انسان به دست می‌آید در حقوقی که منشأ آن طبیعی و برخاسته از دستگاه طبیعت نیست و برخاسته از اکتساب ارزشی انسان‌هاست، منجر به امتیازدهی و تبعیض توسط جامعه برای این افراد می‌شود. این تبعیض امتیازات، ظالمانه نیست بلکه عادلانه نیز به حساب می‌آید، به عبارت دیگر تشابه در حقوق ذاتی بشر منجر به تشابه در حقوق غیرذاتی بشر نمی‌گردد. در فقه اسلامی نیز مواردی که به ساخت آفرینشی انسان برنگردد می‌تواند تبعیض‌آمیز باشد، مواردی همچون نپذیرفتن خبر فاسق، نپذیرفتن سرپرستی کافران بر مؤمنان در جامعه مسلمانان، اکرام علما در جامعه و غیره از موارد تبعیض مجاز در کرامت اکتسابی است و در مصادیق کرامت اکتسابی در صورت عدم مغایرت با کرامت برخاسته از ذات آدمی، این مصادیق می‌توانند محکوم فقه یا دستگاه حقوقی جامعه باشد.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

ابن منظور، ابوالفضل؛ جمال‌الدین، محمد بن مکرم (1408 ق)، *لسان العرب*، 15 جلد، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت: دارصادر، بیروت، لبنان، سوم.

اخوان، مهدی (1390)، «کرامت آدمی در اخلاق کانتی»، *مجله نقد و نظر*، سال شانزدهم، شماره اول.
اسفراینی ابوالمظفر شاهفور بن ظاهر (1375)، *تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

امین، نصرت (بانوی اصفهانی) (1361)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
ایازی، محمدعلی (1391)، *ارتداد در فقه اسلامی*، منتشرشده در www.ayazi.com.
برلین، آیزایا (1369)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.

جاوید، محمدجواد (1392)، «تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی»، *مجله علمی - پژوهشی حکومت اسلامی*، سال هجدهم، شماره اول، پیاپی 67.
جعفری، محمدتقی (1370)، «حق کرامت انسانی»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، بهمن، شماره 27.

جعفری، محمدتقی (1419ق)، *رسائل فقهی*، تهران: مؤسسه منشورات کرامت.
جوادی آملی، عبدالله (1375)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
جوادی آملی، عبدالله (1379)، *فطرت در قرآن*، قم: نشر اسراء، چاپ دوم.
حیبی مجنده، محمد (1390) «مبانی فلسفی حقوق بشر»، *نامه مفید*، شماره 22، قم.
حکمت‌نیا، محمود (1386)، *مبانی مالکیت فکری*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
خوانساری، محمد (1393)، *منطق صوری*، تهران: اختران، چاپ چهل و هفتم.
دانی، جک (1390)، «حقوق بشر نسبتاً جهان‌شمول است»، *مجله مهرنامه*، شماره 17.

- دلشاد طهرانی (1391)، رخساره خورشید، تهران: دریا، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر (1373)، لغت‌نامه دهخدا، دوره شانزده‌جلدی، انتشارات دانشگاه تهران.
- دیرکس، هانس (1380)، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- راسخ، محمد (1380)، مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش، تهران: طرح نو، چاپ اول.
- زارعی، محمدحسین (1380)، «حاکمیت قانون در اندیشه‌های سیاسی و حقوقی»، نامه مفید، شماره 26.
- سروش محلاتی، محمد (1386)، «رویکرد کرامت‌محور به فقه اسلامی»، ارائه‌شده در همایش بین‌المللی امام خمینی (کرامت انسان)، تهران، www.soroosh-mahallati.com.
- سروش، عبدالکریم (1375)، «دین و آزادی»، مجله کیان، شماره 33.
- سروش، عبدالکریم (1392)، «کرامت انسانی»، فایل سخنرانی در دانشگاه واترلو کانادا، www.dr.sorush.com.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (قرن پنجم) (1380)، تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نو.
- صانعی دربییدی، منوچهر (1384)، جایگاه انسان در اندیشه کانت، تهران: ققنوس.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان (1388)، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی فضل بن حسن (1373)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- عاملی شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (1402ق)، روض‌الجنان فی شرح أرشاد الأذهان، ج 2، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- عمید، حسن (1389)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: امیرکبیر.
- غروی اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین (1425ق)، حاشیه کتاب المکاسب، قم: پایه دانش.
- فکوهی، ناصر (1384)، «سازوکار تبعیض مثبت به‌مثابه ابزار محرومیت‌زدایی با نگاهی به موقعیت زنان در ایران»، مجله پژوهش زنان، دوره 3، شماره 3، پاییز.
- کاتوزیان، ناصر (1365)، فلسفه حقوق، دوره 3، تهران: بهمن‌شیر، چاپ دوم.
- کاشفی سبزواری، حسین بن علی (1369)، مواهب علیه، تهران: سازمان انتشارات اقبال.
- کدیور، محسن (1387)، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران: نی.
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (1429 هـ ق)، الکافی، ج 15، ناشر: دار الحدیث للطباعه و النشر.
- محقق داماد، مصطفی (1380)، «حقوق بشر»، دانشنامه امام علی (ع)، ج 5، به اهتمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

- اسلامی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- محقق داماد، مصطفی (1393)، «تحولات اجتهاد شیعی: مکتب‌ها، حوزه‌ها و روش‌ها؛ اجتهاد بر محور عدالت و کرامت بشری»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره 56، زمستان.
- محلای، سروش (1381)، *آزادی عقل و ایمان*، مرکز تحقیقات علمی مجلس خبرگان، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، مرکز تحقیقات علمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (1391)، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش: محمدمهدی نادری قمی، محمدمهدی کریمی‌نیا، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (1369)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
- مطهری، مرتضی (1382)، *فطرت*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم.
- معرفت، محمدهادی (1385)، «امام علی (ع) و حقوق متقابل مردم و حکومت»، درگاه پاسخ‌گویی به مسائل دینی.
- معین، محمد (1371)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر (1374)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ اول.
- ملکیان، مصطفی (1389)، «درس‌گفتار انسان‌شناسی فلسفی به روش تحلیلی»، 1389، موجود در سایت: www.bidgoli1371.blogfa.com
- منتظری، حسینعلی (1385)، *رساله حقوق*، قم: ارغوان.
- منتظری، حسینعلی (1387)، *حکومت دینی و انسان*، قم: ارغوان.
- منتظری، حسینعلی (1387)، *مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر*، قم: ارغوان، چاپ اول.
- منتظری، حسینعلی (1408ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه‌الدوله الاسلامیه*، قم.
- منصورآبادی، عباس؛ ریاحی، جواد (1391)، «مفهوم شناسی «مبانی» در پژوهش‌های حقوقی»، مجله پژوهش‌های حقوقی، شماره 22.
- موحد، محمدعلی (1381)، *در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر*، تهران: کارنامه.
- میبدی، محمدتقی (1386)، «کرامت انسانی در مقایسه میان فلسفه‌های مدرن و عرفان اسلامی»، اصول و مبانی کرامت انسان، جلد ششم، سایت: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، www.ensani.ir.
- نوبهار، رحیم (1384)، «دین و کرامت انسانی»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی مبانی نظری حقوق بشر، 1382ش، مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه مفید، ناظر علمی: محمد حبیبی مجنده، چاپ اول.

واسطی، زبیدی؛ حنفی، محب‌الدین؛ حسینی، سید محمد مرتضی (1414ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، لبنان: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت لبنان، طباعة اولی.

هداوند، مهدی؛ مشهدی، علی (1390)، اصول حقوق اداری (در پرتو آرای دیوان عدالت اداری) همراه با مطالعه تطبیقی در (حقوق فرانسه، سوئیس، آلمان، مصر، لبنان، انگلیس و امریکا)، معاونت حقوقی و توسعه قضایی قوه قضاییه، تهران: خرسندی.

Campbel (1991), Black's law Dictionary, U. S. A, West Publisher.

Wellman, C. (1985), A Theory of Right: Persons under Law, Institution, and Morals, Totowa, NJ: Rowman & Allenheld.

Kuhn, Thomas. S. (1970), the Structure of Scientific Revolutions, the University of Chicago Press.

Neuman, W. (1997), "Alfred Schutz on Social Reality and Social Science", in m. Natan Son (ed.), Phenomenology and Social Reality the Hague, Nijhoff, New York, State University of New York Press.

