

نوع مقاله: ترویجی

نقد و بررسی کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر با تکیه بر آراء آیت‌الله جوادی آملی

adatmoosavi20@yahoo.com

فاطمه‌سادات موسوی رنالی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید رجایی تهران

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳

دریافت: ۹۹/۱۱/۱۶

چکیده

اعلامیه جهانی حقوق بشر که به منظور تکریم مقام انسانی و پی‌ریزی جهانی بدون خشونت تصویب شد، نه تنها جهان را آرام‌تر نساخت، بلکه بر مشکلات بشر افزود؛ لذا برای رفع مشکلات برآمده از آن، بررسی عوامل ناکارآمدی آن، که نوع نگرش به انسان و خاستگاه کرامتی او و در واقع، رویکرد انسان‌مداری و جایگزینی بشر به جای خدا و دین؛ همچنین نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی ملیت‌های مختلف در تدوین آن می‌باشد؛ ضروری به نظر می‌رسد. از نظر آیت‌الله جوادی آملی برای حل مشکلات انسان معاصر، تفسیر لاهوتی از انسان باید جایگزین نوع ناسوتی آن شود. به دیگر بیان، برای احیای کرامت انسانی در این اعلامیه، سه نگرش راهبردی ضرورت دارد: (۱) تبیین جایگاه انسان متأله در نظام وحیانی در مقابل حیوان ناطق در غرب؛ (۲) تبیین چیستی و کارکرد عقلانیت وحیانی؛ (۳) راهکارها و چگونگی تحقق کرامت انسانی در نظام وحیانی. در این مقاله با روش پژوهشی و کتابخانه‌ای ضمن تحلیل آسیب‌شناسانه از اعلامیه حقوق بشر، به‌ویژه موضوع کرامت انسان، انتقادات و راهکارهای فراروی از منظر آیت‌الله جوادی آملی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: کرامت، اعلامیه حقوق بشر، خدا، عقل، اومانیزم.

مقدمه

است و در آن منفعت‌طلبی و نوعی استعمار نرم دنبال می‌شده‌است (ر.ک: جعفری، ۱۳۷۰، ص ۵۲-۴۰).

آنچه در این نوشتار مورد نظر ماست، توجه به مقدمه و ماده یک این سند است، که به کرامت انسانی توجه دارد.

مقدمه: «از آنجاکه شناسایی حیثیت ذاتی (کرامت ذاتی) کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان، اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد، از آنجاکه عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است...»

«ماده یکم، همگی انسان‌ها که اعضای خانواده‌ای واحدند آزاد و از حیثیت و کرامت و حقوق برابرند و باید یکدیگر را برادر بدانند» (گلن، ۱۳۷۷، ص ۴۵).

در نگاه اول به این مطالب، آنچه به نظر می‌رسد ظاهری متعالی از نگرش به انسان و حقوق اوست. اما آنچه ضرورت و اهمیت این بحث را دوچندان می‌کند، پاسخ به این پرسش بنیادین است که چرا این مصوبه نه تنها کمکی به احیای حقوق و کرامت انسان نکرد؛ بلکه جنایات انسانی توسط مدعیان حقوق بشر ادامه پیدا کرد؟ و چه خطاهایی در مبانی فکری آنها موجب تضییع حقوق انسانی شد؟ و آبشخور اصلاح این مبانی از کجا باید سرچشمه بگیرد؟ مثلاً راه‌حل حکمای متأله مانند آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه چیست؟

برای پاسخ به سؤالات مطرح‌شده، ابتدا لازم است مبانی نظری منادیان حقوق بشر شناخته شود تا با آسیب‌شناسی آنها راه اصلاحشان از منظر آیت‌الله جوادی آملی بررسی گردد که در خلال مقاله به آن خواهیم پرداخت. مثلاً در اعلامیه، حق حیات؛ پایه سایر حقوق انسانی است؛ از طرف دیگر، حیات فقط زندگی مادی، بدون ارزش‌های انسانی است. از نظر آنها زندگی برای همه جانداران و از جمله انسان، عرصه تنازع برای بقاست (مطهری، ۱۳۶۱، ص ۱۴۴). در مقابل از منظر غیرمادی حیات از طرف خداست و به همین دلیل مورد تکریم است و منحصر به حیات این‌جهانی نیست؛ و همین حیات وجه تمایز انسان و حیوان است که از آن به حیات طیبه تعبیر می‌شود و موهبتی الهی است که همه حکومت‌ها و جوامع باید از آن دفاع کنند (قربانی، ۱۳۷۴، ص ۴۹۶). در نگاه فرامادی حیات واقعی از آن کسانی است که رعایت حقوق دیگران را بکنند؛ حتی از اعمالی که لطمه به شخصیت افراد می‌زند، مثل غیبت، عیب‌جویی و... هم

بحث حقوق بشر از دیرباز مورد توجه ادیان و مکاتب مختلف بوده و ادیان الهی، به‌ویژه اسلام به آن نظر داشته‌اند و فلاسفه نیز از آن دفاع کرده‌اند تا جایی که در اعلامیه کوروش کبیر، مذهب زرتشت و... هم مطرح بوده است. با وقوع جنگ‌های جهانی و کشتار انسان‌ها، حقوق بشر دوباره مورد توجه قرار گرفت و سیاستمداران سازمان ملل متحد را بر آن داشت تا در تعریف حقوق بین‌الملل بشر که عبارت است از مجموعه امتیازاتی که با توجه به شأن انسان شکل گرفته تا با رعایت موازین آن، همه انسان‌ها به صورتی یکسان از این امتیاز بهره‌مند گردند راه دوباره مورد بررسی قرار دهند و اعلامیه جهانی حقوق بشر را تدوین کنند (ر.ک: بسته‌نگار، ۱۳۸۰، ص ۱۵-۲۶) و پس از آن نیز تألیفات زیادی از جمله *فلسفه حقوق بشر* (جوادی آملی، ۱۳۸۹)؛ *حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب* (ابوسعیدی، بی تا)؛ *حقوق بشر از منظر دانشمندان* (بسته‌نگار، ۱۳۸۰) و همچنین *اسلام و حقوق بشر* (قربانی، ۱۳۷۴) به رشته تحریر درآمده است.

اهمیت توجه به کرامت انسان و حقوق او اندیشمندان غربی را بر آن داشت تا راه‌حلی برای پایان انسان‌کشی بیابند و تئوری آنها تهیه‌سندی بود که مشتمل بر سی ماده و یک مقدمه بود (مرادی، ۱۳۷۸، ص ۲۵) و می‌گفت ما انسان‌ها صاحب کرامت ذاتی و برخوردار از حقوقی هستیم که باید در حفظ آن کوشید و با وجود این حقیقت که در نژاد و مذهب متفاوتیم، باید بیاموزیم چگونه به یکدیگر احترام بگذاریم. اما با نگاهی گذرا به دنیای کنونی و اینکه جهان به سلاح‌خانه‌های منادیان دفاع از حقوق بشر تبدیل شده است؛ متوجه می‌شویم که علی‌رغم حضور قانونی این سند پس از تصویب، مشکلات غیرمعقول تجاوز به حقوق انسان‌ها حادث شده است. به همین دلیل، برخی معتقدند این سند نتوانسته منشأ آرامش بشر را شناسایی کند و عده‌ای هم مبانی نظری آن را بی‌اشکال و علت را در عدم اجرای درست سند می‌دانند (ر.ک: ده‌گفتار در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۳۸۹، ص ۹-۱۱). به‌راستی این سند وسیله‌ای شد برای قانونی کردن تضییع بیشتر حقوق انسانی!

شایان ذکر است اگرچه این مقاله با نگاهی خوش‌بینانه، مهم‌ترین انگیزه تدوین این سند را احترام به کرامت انسان قلمداد کرده است؛ اما در نگاه تحلیلی اندیشمندان بزرگی مانند علامه جعفری، این سند راهی برای برگرداندن وجهه مخدوش شده غرب

مورد، تناقض‌گویی آشکار است؛ زیرا همان‌طور که ذکر شد آزادی عقیده یکی از بندهاست، اما به خواست گروهی بی‌توجهی شده است؛ زیرا اعتقاد به خدا، وجه جامع اکثریت مذاهب جهان است. البته مفهوم مذهب، به‌ویژه در گفتمان حقوق بشر دهه‌های اخیر لامذهبی را نیز دربرمی‌گیرد و به تصریح کمیته حقوق بشر سازمان ملل متحد، مذهب هم شامل اعتقاد به حقانیت آموزه‌های مذهبی و هم شامل عدم اعتقاد به حقانیت آنها می‌گردد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۶). پس عامدانه در این اعلامیه قوانینی به رشته تحریر درآمده که از قیودات دینی خارج و بر پایه عقل‌ابزاری و آزادی‌های فردی باشد و نوعی دین‌ستیزی در آن یافت می‌شود (بصیرت سیاسی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۴). اینکه این زیربنای فکری و شعاع‌های آن، چه خسارت‌هایی بر زندگی جوامع باقی خواهد گذاشت و اینکه با تدوین قوانین بر این مبنای چه بهره‌هایی را مصوبین آن دنبال می‌کرده‌اند؛ مسئله‌ای است که باید بی‌طرف و با مشاهدات تجربی و مطالعات تئوری، در جوامع مورد بررسی قرار بگیرد.

۱. مفهوم‌شناسی

لغت‌شناسان برای کرامت، معانی‌ای همچون حیثیت، بزرگواری، شرافت و جوانمردی را برشمرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۱، ص ۱۶۰۷۰). استاد شهید مطهری کرامت را بزرگواری معنا کرده است (زکریایی، ۱۳۹۰، ص ۴۴۲). نوعی اشتراک معنایی در واژه کرامت با غرب ملاحظه می‌گردد. مثلاً در *دایرةالمعارف آکسفورد* ذیل معنای کرامت (dignity) آمده است؛ واژه کرامت از عبارت لاتینی (Dignitas) گرفته شده و به معنای حیثیت و استحقاق احترام است (آکسفورد، ۱۹۹۶، ص ۳۹۸). از این‌رو، آنچه در معنای کرامت مهم است، معنای اصطلاحی آن و مهمتر از آن مبانی برخاسته از آن است. برای نمونه، شرافت و بزرگواری که در معنای لغوی کرامت ذکر کرده‌اند، ناشی از چیست و از چه خاستگاه معرفت‌شناسانه و دستگاه هستی‌شناسانه برمی‌خیزد؟

اما کرامت انسان در هیچ‌یک از اسناد بین‌المللی و قوانین داخلی کشورها تعریف نشده است؛ لذا فلاسفه و اندیشمندان سعی کرده‌اند آن را تعریف و معنای اصطلاحی‌اش را روشن کنند (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۸). بنابراین جهان‌بینی‌های مختلف بنا بر نگاهی که به انسان دارند، یک چیز را معیار کرامت انسانی می‌دانند.

باید پرهیز کرد. با دقت در مبانی نظری این اعلامیه، آنچه مسلم است نادیده گرفتن این مسائل زیربنایی است. یا آزادی بیان، مورد ستایش است، اما حدود آن با اندیشه غیرمادی بسیار متفاوت است. در نگرش غیرمادی آزادی اندیشه باید به معرفت الهی بیانجامد و از طریق آن بتوان در مسیر تعالی قدم برداشت. بنابراین حد آزادی اندیشه و بیان تا جایی است که انسان را به کفر نکشاند.

علت‌های متفاوت دیگری نیز برای این مسئله می‌توان برشمرد، اما ریشه این اشکالات در دو مسئله است که تمام نقدها به آن برمی‌گردد. مورد اول، به برداشت از انسان و دایره حقوق و اختیارات او مربوط می‌شود؛ به همین دلیل می‌بایست ابتدا مشخص می‌شد منظور از انسان در این اعلامیه چیست؟ آیا همان موجودی است که پیامبران توصیف کرده‌اند که دارای کرامت ذاتی است و با حکمت بالغه خداوندی به وجود آمده و رهسپار یک هدف اعلا است و هر کس به این انسان اهانت کند و حقوق او را نادیده بگیرد، با مشیت خداوندی به مبارزه برخاسته؟ یا اینکه همان انسانی است که توماس هابس‌ها و ماکیاولی‌ها برای ما تعریف کرده‌اند که یک موجود خودمحموری است که می‌گوید من هدف و دیگران وسیله هستند؟! (ر.ک: ده گفتار در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۳۸۹، ص ۵۹). از همینجا اختلاف نگرش مادی با نگرش الهی مشخص می‌شود. لذا بهتر بود ابتدا انسان در حوزه ارزش‌ها تفسیر شود و ارتباطش با خدا و فطرت الهی برقرار باشد و بعد به حقوق او پرداخته شود.

مورد دوم، عدم توجه به منشأ حق، یعنی خداست! زیرا یکی از مهم‌ترین مسائلی که در ابتدای نظرخواهی کمیسیون حقوق بشر مطرح شد، این بود که حقوق بشر را بر چه مبنایی باید اعلام کرد؟ مسئله تصریح اعتقاد به خدا یا طبیعت به‌عنوان مبنای حقوق بشر. بنابر ایدئولوژی‌های مختلف، نظرات موافق یا مخالفی داشت. مثلاً هلند موافق استناد به خداوند بود و نماینده این کشور در سخنرانی‌اش اظهار تأسف کرد که در اعلامیه به منشأ الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است. در واقع سرچشمه تمام این حقوق خود خدای متعال است و نادیده گرفتن این پیوندها در حکم جداکردن گیاه از ریشه‌های آن، یا ساختن خانه بدون ستون است... باوجود این‌گونه اعتراضات، نظر اروپا و غرب بر دیگر نظرها مسلط شد و دیدگاه‌های کشورهای جهان سوم در جریان اعلامیه جهانی بازتابی نداشت (گلن، ۱۳۷۷، ص ۶۳-۷۰). با دقت در همین یک

۲. خاستگاه‌های هستی‌شناختی مفهوم کرامت در

اعلامیه حقوق بشر و آرای آیت‌الله جوادی آملی

همان‌طور که قبلاً گفته شد، جهان‌بینی‌های مختلف یک چیز را معیار کرامت انسانی می‌دانند که با در نظر گرفتن آنها دو خاستگاه معرفتی الهی و در امتداد سیر تکاملی انسان و خاستگاه معرفتی مادی و هم‌عرض با زندگی حیوانی مطرح می‌شود.

۲-۱. خاستگاه مادی و ناسوتی اعلامیه

در فلسفه غرب که خاستگاه اعلامیه حقوق بشر است، برای نخستین بار کانت با طرح نظریه استقلال ذاتی و اصل غایت بودن انسان، اندیشه کرامت انسانی را به صورت کاملاً عقلانی تبیین کرد (رحیمی‌نژاد، ۱۳۸۷، ص ۲۸). افکار او تأثیر گسترده بر رخدادهای فکری قرن نوزدهم و بیستم (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۱) گذاشت و اهمیتش در فلسفه جدید مانند اهمیت ارسطو در فلسفه قدیم است (کورنر، ۱۳۸۰، ص ۸۰). او عقلانیت را به‌عنوان مبنای‌ترین معیار کرامت در نظام خلقت معرفی (ملک اف، ۱۳۹۰، ص ۵۵) و حقیقت انسان را اراده و کرامتش را چیزی می‌داند که اراده می‌کند (ملک اف، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵)؛ و هر چیزی که لازمه حفظ حیات اوست فی‌نفسه مشروع است (تاک، ۱۳۷۶، ص ۴۱). پیامد این دیدگاه، تلاش بر سر تحقق اراده در بین انسان‌ها در مقیاس فردی و ملیت‌ها در گستره‌ای وسیع‌تر شد؛ و به‌گونه‌ای جهان را به عرصه تنازع برای بقا تبدیل کرد. در نتیجه مرجع کرامت، مطلق چیزی است که انسان اراده می‌کند. چنین تفکری عقل ناقص انسانی را به جای خدا می‌نشاند و از آنجا که با انحصار در مادیت، حقیقتی جز دنیای مادی را درک نمی‌کند، با مطلق‌انگاری خویش، شأن خود را در بهره‌برداری از لذت‌های مادی می‌بیند؛ در نتیجه برای تسخیر هستی تلاش می‌کند؛ هر چند به قیمت تضییع حقوق هم‌نوعان باشد. این درحالی است که در نگرش الهی هم، هر چند همه عالم برای انسان آفریده شده و باید مسخر او باشد؛ آیه ۴۵ سوره «جاثیه» «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ»؛ و خداوند آنچه در آسمان و زمین است، همه را مسخر شما گردانید. اما تسخیر معانی مختلفی مثل نفع‌رسانی به انسان، امکان‌پذیر بودن استیلا و تسلط و اینکه به وسیله آنها به درک صحیح از عالم برسد، می‌دهد (مرادی، ۱۳۸۹، ص ۲۶-۳۲)؛ و کاملاً متفاوت از سیطره‌ای است که غرب به دنبال آن است.

بشر غربی پس از حذف دین، انسان را فقط مادی تعریف کرد و با استخدام روش‌گرایی ماده‌محور، برای رفع احتیاج مادی انسان کوشید، که منجر به نفس‌پرستی شد. بشر مطلوب این تمدن هم‌عرض با خدا تعریف شده و آزاد است و کرامتش هم از همین جا نشئت می‌گیرد. در این دیدگاه حق و نظریه‌های مرتبط با آن، تغییرات بنیادینی با بستر دینی پیدا می‌کند (نیاکان و ادیب، ۱۳۹۱، ص ۳۴۴).

۲-۲. خاستگاه الهی و در امتداد سیر تکاملی انسان

وارونه‌نگاری نگرش مادی به کرامت انسانی، با مقایسه آراء آیت‌الله جوادی آملی و تبیین مراتب کرامت انسانی و مفهوم آن توسط ایشان، به خوبی مشهود است. از نظر ایشان کرامت، نزاهت از پستی و فرومایگی است. کریم غیر از کبیر و عظیم است. کریم معنایی دارد که شاید در فارسی معادل بسیط نداشته باشد. لذا برای ترجمه آن مجبوریم چند کلمه را کنار هم بگذاریم تا معنای آن روشن شود. روح بزرگوار و منزّه از هر پستی را کریم گویند (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۱-۲۲). آنچه ایشان در مورد کرامت از قرآن تفسیر می‌کنند به این شرح است: در سراسر آفرینش سه گونه کرامت وجود دارد: یکی، کرامت ملکوتی که مربوط به فرشتگان خدا و... است. دوم، کرامت طبیعی که مربوط به موجودات طبیعی شامل جماد و نبات است و خداوند گیاهان زمین را با آن وصف یاد می‌کند. در آیه ۷ سوره «شعراء» می‌فرماید: «وَأَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ»؛ آیا به زمین ننگریستند که چه بسیار از گونه‌های گیاهان زیبا در آن رویانندیم؟ و سوم، کرامت بلند انسانی است که از تلیق طبیعت و فراطبیعت حاصل آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۲۷-۳۲۸). روح انسان ویژگی‌هایی دارد که اساسی‌ترین آنها کرامت است، خداوند در آیه ۷۰ سوره «اسراء» فرموده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»؛ به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در خشکی و دریا سیر دادیم و از نعمت‌های پاکیزه روزی بخشیدیم و آنها را بر بسیاری از مخلوقات خود برتری کامل دادیم. آیا مرجع این کرامت بدن انسان است یا روح او یا حقیقتی دیگر؟ بازگشت کرامت به بدن او معقول نیست؛ زیرا در گونه‌های جانداران زیباتر از انسان هم - مثل طاووس - هست که وجود پری از آن در لباس، نماز را باطل می‌کند. به‌علاوه اینکه خداوند فقط در

تحقق کرامت در این اعلامیه اثر سوء گذاشته و عامل اصلی پامال شدن کرامت انسانی، اشکالات مبانی نظری آن است. بنابراین به اختصار عنوان کردن آنها لازم به نظر می‌رسد.

۳-۱. رویکرد انسان‌مداری و عدم شناخت حقوق در قانون‌گذاری

اعلامیه حقوق بشر بر پایه تفکر انسان‌مداری بنا نهاده شد که در آن سرچشمه قوانین در خود آدمی (کانت، ۱۳۶۹، ص ۴۴) و در مابعدالطبیعه اوست. هر انسانی در درون خود به نحو کلی دارای چنین مابعدالطبیعه‌ای است (کانت، ۱۳۸۳، ص ۴۹) و منشأ قوانین آنجاست، پس آدمی هم مختار است و هم حامل قانون! (قماش، ۱۳۹۳، ص ۴۷) در این مکتب خدا و دین کنار گذاشته شد و برخلاف تفکر دینی که انسان جانشین خدا است؛ انسان جایگزین او شد. پایه فکر این شد که عقل انسانی قادر به درک و حل همه مسائل است و مستقل از آموزش‌های الهی، توان اداره زندگی بشر را دارد و در نتیجه بشر خود را مبدأ حقوق انسانی دانست و همین نقطه، آغاز در اجرای قوانین غلط در مورد انسان و دفن کرامتش شد. در نتیجه چنین اندیشه‌هایی، دلیلی بر کمک به مظلوم، که از معیارهای کرامت است، باقی نمی‌ماند و در اصل همین افکار عامل نابودی کرامت می‌شود که در ادامه به شرح آن پرداخته می‌شود.

در نگرش مادی مفاهیم ارزشی مثل محترم دانستن جان دیگران و در مرتبه بالاتر، تأمین امنیت دیگران که دستورالعمل زندگی کریمانه بر آن است، نه تنها بی‌معنی است؛ بلکه تمام این ارزش‌ها مانعی است برای بهره‌برداری از لذت‌های دنیا و استثمار دیگران، که باید کنار گذاشته شود. به این ترتیب از هر منظری به این افکار نگاه کنیم، چه انسان قوی چه انسان ضعیف؛ در هر دو، کرامت انسانی پامال می‌شود. اگر کسی تمام حقیقت انسان را طبیعت او بداند، بخش اصیل انسانیت را انکار کرده، در نتیجه حقوق آن به طور صحیح تدوین نخواهد شد. لذا تنظیم حقوق بشر مسبوق به تحقیق فلسفه حقوق اوست و اگر حقوقدانی حق واقعی انسان را نشناخت چگونه حقوق او را تدوین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸). نتیجه این طرز فکر که انسان به وسیله عقل خود، کل نظام حقوقی را می‌تواند طراحی کند را با نگاهی به زندگی اجتماعی انسان‌های اولیه و حتی جوامع ماقبل انسانی (فون هایک، ۱۳۸۰، ص ۱۲۰) می‌توان مشاهده کرد.

مورد انسان در سوره «مؤمنون» آیه ۱۴ احسن‌الخالقین را به خود نسبت داده است. بنابراین محور کرامت انسان را در غیر بدن باید جست‌وجو کرد. اینکه کرامت به روح او برگردد هم صحیح نیست؛ زیرا ملائکه و جنیان هم عبادت می‌کنند و کرامت ابتدایی است و به‌عنوان معیار کرامت خاص انسانی نیست. پس اوج کرامت آدمی که جنبه ملکوتی انسان را تأمین می‌کند، به فراترین مرتبه تقوا وابسته است. آیه ۱۳ سوره «حجرات» «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»؛ باکرامت‌ترین شما نزد خدا باتقواترین شماست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۷-۸۳). در این آیه دایره تقوا علاوه بر تزکیه نفس و ابعاد فردی، بیشتر روابط اجتماعی و رعایت حقوق هم‌نوعان بر پایه اصل برابری انسان‌ها در هر نژاد و ملیتی را شامل می‌شود.

در نتیجه در نگاه توحیدی، کرامت انسانی هیچ وابستگی‌ای به ظاهر ندارد، بلکه بسته به اختیار و اینکه انسان در مجموعه خلقت چقدر در مسیر فطرت الهی‌اش هماهنگ شود و رعایت حقوق هم‌نوعان خود را بکند، درجه‌بندی می‌شود. در این قسمت ممکن است این شبهه به ذهن خطور کند که بنابراین مبنای کرامت در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی و غرب مشترک است؛ و آن اختیار انسان است! جواب این است که هرچند در نگاه غرب اختیار پایه هر نوع کمال است (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷)؛ اما منظور از اختیار، توانایی اداره شدن به وسیله عقل است (اسکروتن، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷). پاسخ این شبهه به طور خلاصه در نگاه به جایگاه انسان و دایره اختیارات او همچنین به چگونگی مختار بودن او در شکوفایی فطرت الهی و در قانون‌پذیری از احکام الهی برمی‌گردد.

۳. نقدهایی بر شاخصه‌های کرامت انسانی در اعلامیه حقوق بشر

خطامشی‌های زندگی جوامع، برخاسته از جهان‌بینی و ایدئولوژی آنهاست. ممکن است برای مصوبین یک قانون، بسیاری از عقاید که قانون براساس آن تدوین می‌شود، جزء بدیهیات باشد و نیازی به بازگو کردن آن نباشد؛ اما اهمیت ریشه‌یابی مبانی نظری یک ایده و تأثیراتی که بر مسائل می‌گذارد بر اهل تحقیق پوشیده نیست؛ لذا در این قسمت خاطر نشان می‌شود هرچند مباحث اومانستی، حق حیات و حق قانون‌گذاری، برداشت از آزادی و بعضی از مطالب یادشده به ظاهر غیرمرتبط به بحث جلوه می‌کند؛ اما بررسی تمام آنها بر عدم

عقل بشری قوه‌ای است که صرفاً کورمال کورمال به طور اتفاقی به پیش می‌رود (بخشایش، ۱۳۸۸، ص ۲۲). بنابراین عقل به منزله ابزار و عینک یا سمک برای چشم و گوش مادی است؛ یعنی هرگز حقیقت جدیدی را ادراک نمی‌کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰). انسان طبیعت‌گرا، طبیعت تمامی حواس و عقل او را تحت اختیار خود می‌گیرد. او به کپکشان صعود کرده در صورتی که هنوز طرز زندگی خود را در روی زمین تشخیص نداده است و از سوء رفتار در مورد انسان متأثر نمی‌شود؛ در نتیجه با غفلت از حقیقت انسان هر اندازه به مسائل طبیعت آشنا شود رنگ طبیعت می‌گیرد (جعفری، بی‌تا، ص ۱۳۳-۱۳۸). شاید به همین دلیل است که به ندرت می‌توان کتابی تئوریک درباره علوم طبیعی خواند و احساس نکرد که این چیزی که فیلاً بدان فلسفه رایج می‌گویند، مطلق راه نجاتی ارائه نمی‌دهد (ر. ک: انگلس، ۱۳۵۹، ص ۵۹). واقعیت این است که اگر انسان، حقیقت خود را برای شرح به خدا نسپارد، دیگران او را شرح کرده و آن را انسان‌شناسی می‌پندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۵).

۳-۳. نادیده گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی ملیت‌های مختلف

هرچند عده‌ای معتقدند اعلامیه حقوق بشر چکیده مجموع منشورهای بین‌المللی و تعلیم دینی و اخلاقی است که از قرن‌ها قبل از میلاد مسیح منتشر گردیده است (ابوسعیدی، بی‌تا، ص ۲۶۴)؛ اما بسیار مورد نقد قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین انتقادات این است که اعلامیه‌ای که تنها مدنظر پنجاه و هشت کشور بوده، چگونه قابل اجرا در کلیه کشورهاست؟ و اینکه این اعلامیه تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی موجود در ۱۹۲ کشور عضو سازمان ملل را مدنظر قرار داده است یا خیر؟ (ده گفتار در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر، ۱۳۸۹، ص ۴۹). بنابراین برای تدوین حقوق بشر به یک قانون جهانی نیازمندیم و باید نخست اصول حاکم بر آن را تدوین سازیم که نزد همه مردم جهان، صرف‌نظر از اختلافات قومیتی و ملیتی پذیرفته شده باشند، اما چگونه می‌توان حقوق بشر جهانشمول را در قالب فرهنگ‌های متنوع تحقق بخشید؟

دین‌مداران تنها راه تحقق این مهم را دین، و فطرت الهی را منشأ پیدایش حقوق معرفی می‌کنند؛ زیرا قدرت‌ها چون متغیر و حکومت‌ها متبدل هستند، حقوق برخاسته از آنها هم متحول خواهد بود ولی فطرت یا طبیعت چون ثابت

بی‌شک حق باید متناسب با استحقاق شأن وجودی باشد و هرگونه تدوین حقی بدون لحاظ جایگاه ذی‌حق در نظام هستی عین ظلم به اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳). حقوق‌دانان اعلامیه حقوق بشر می‌گویند واژه حق ملازم با عنصر قدرت و منفعت است؛ در نتیجه حق را قدرتی می‌دانند متکی به قانون، که صاحب آن می‌تواند با کمک گرفتن از قانون آن را بستاند یا مانع از گرفتن دیگران شود. در این تفکر، دین به‌عنوان مانعی بر سر راه حاکمیت خودخواهی بشر، باید حذف شود؛ زیرا ادیان متذکر رعایت شئونات زندگی اجتماعی انسان و دفاع از حقوق و آزادی‌های اساسی او هستند (صفایی، ۱۳۷۰، ص ۱)؛ که امری طبیعی است، نه قراردادی؛ و کار فلاسفه در این میان احیای این حق فراموش شده است، نه اثبات آن (محمدپور دهکردی، ۱۳۹۱، ص ۳۳). اما در عصر جدید لازم است ابتدا کرامت برای انسان ثابت شود تا شأن وارونه‌اش دوباره به حالت اول برگردد و کرامتش رعایت شود. حقیقت این است که اگر این مسئله اصلاح نشود، فرمول تباه‌کننده انسان‌ها (من هدف و دیگران وسیله) که در طول تاریخ اساسی‌ترین عامل جنگ‌ها بوده (همان، ص ۹۹) اصلاح نمی‌شود.

۳-۲. جایگزینی عقل و علم بشری به جای خدا و دین

هرچند به مسئله تکیه بر عقل و علم در اعلامیه تصریح نشده است، اما از عوامل خدشه‌دار شدن کرامت انسانی، مبانی نظری آن، از جمله خداانگاری انسان است. مهم‌ترین ضرورت تبیین جایگاه خدا به مسئله حق قانون‌گذاری برمی‌گردد. نتیجه تفکر اومانستی این است که انسان محور همه اشیا و خالق ارزش‌ها و ملاک تشخیص خیر و شر است. درواقع، انسان به جای خدا می‌نشیند و قادر است بدون در نظر گرفتن دین و ارتباط با ماوراء طبیعت، مشکلات زندگی خود را حل کند. دیگر انسان با وجود عقل و علم، نیازی به دین ندارد و آنچه اصالت دارد، انسان است نه خدا؛ که صرفاً در جهت رفع آلام روحی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد (مصباح، بی‌تا، ص ۵۰).

وقتی اعتقاد این باشد که غایت نهایی در طبیعت نیست و این فقط انسان است که به‌عنوان موجودی عاقل می‌تواند غایت‌الغایات باشد (کانت، ۱۳۸۱، ص ۴۴-۴۷)، همه چیز در حد طبیعت خلاصه می‌شود و جهان ابدی بی‌معنا می‌شود؛ در نتیجه دلیلی برای مهار خواسته‌های انسانی نمی‌ماند (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۹۷). تصور آنها از

۴-۱. انسان متأله در نگرش و حیانی در مقابل حیوان ناطق در غرب

تمام علوم بر پایه انسان‌شناسی استوار است؛ یعنی بدون معرفت به انسان نه علوم انسانی از پایگاه علمی برخوردارند و نه علوم تجربی به مرحله کاربردی تام می‌رسند. اگر ماهیت انسان را به طبیعت منحصر ساختم، باید جایگاهش را هم در طبیعت جست‌وجو کنیم و هر چیز نامحسوس را افسانه قلمداد کنیم؛ و اگر فراطبیعی دانستیم جایگاهش را ملکوت بدانیم و حیات و تجربیات را افسانه بپنداریم؛ و اگر او را جامع میان ملک و ملکوت دانستیم، جایگاه او هم جامع بین طبیعت و فراطبیعت و در دو قلمرو ملک و ملکوت تعیین می‌شود.

از منظر قرآن انسان دارای وجودی جامع و جایگاهی والا در هستی است و همین ویژگی او را شایسته‌ی مقام خلیفه‌الهی کرده و قلمرو آن، همه‌ی ماسوی الله است که حتی فرشتگان را نیز شامل می‌شود؛ یعنی مدیریت کلان بر جهان امکان. در غرب از انسان به حیوان ناطق تعبیر می‌شود که از حیث حیات با انسان مشترک و از جهت نطق متمایز است. اما در فرهنگ قرآن از انسان به حیوانی تعبیر می‌شود. حی بودن به این معناست که روح انسان با نابودی بدن از بین نمی‌رود، و تأله او خداخواهی مسبوق به خداشناسی وی و ذوب او در جریان الهیت است. بنابراین برخلاف تعریف منطقی، تمایز انسان از دیگر جانداران در سخن‌گویی ظاهری او و صرفاً عقل، خلاصه نمی‌شود؛ زیرا وجود آدمی در دو قلمرو عقل عملی و عقل نظری گسترده شده و همه‌ی گرایش‌های او رو به خداست. حی بودن روح انسان نابود نمی‌شود؛ در نتیجه حیات متألهانه انسان در دست او امانتی الهی است که روزی باید آن را تسلیم وی کند و آن را از تاراج بی‌دینان مصون بدارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۳۷). لذا بی‌ربط نیست که حیات متألهانه را به عبودیتی حقیقی، نه توهم آزادی کاذب در برابر خدا معنا کرد؛ که خلاف اصالت انسان نیست و انسان به دلیل آگاه نبودن به این مقام نیاز به پیامبران الهی دارد تا با تبیین هویت الهی‌اش، او را به خداخواهی نهفته در فطرتش آگاه کند و کرامت انسانی را بالفعل کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۱). با عنایت به نظر آیت‌الله جوادی آملی، اگر تأله انسان در سطح بین‌الملل حاصل شود، بناهای انسانی نیز بر مبنای علم و حکمت او استوار می‌گردد و به لحاظ جامعه‌شناختی، مدینه فاضله انسانی و جهان عاری از بی‌عدالتی تصورپذیر خواهد شد. در واقع هر فاجعه‌ای در طول تاریخ به دست بشر پدید آمده، ناشی از وارونگی در این امامت نظری و تعامل علمی است. اگر این رابطه در میان انسان‌ها

استه حقوق استتباط‌شده از آنها هم همواره ثابت است و اگر تحولی پدید آید بر اثر تحول منشأ حق نیست؛ بلکه بر اثر دگرگونی تفسیر طبیعت و تحول استتباط از فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱). اینکه چگونه با وجود فرهنگ‌های مختلفه قوانین جهانشمول تدوین می‌شود؛ این‌گونه پاسخ داده شده که حق همانند آداب و رسوم و سنت‌های ملی نیست که در زمره اعتباریات محض قرار گرفته، تا نزد ملت‌های گوناگون متفاوت باشد اصولاً رسالت دین حق این نیست که به مردم فرمان دهد چه لباس یا چه سبک غذایی برگزینند؛ زیرا این‌گونه امور به حسب فرهنگ‌های گوناگون دارای تفاوتند آنچه دین حق بیان می‌دارد شامل خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان با صرف‌نظر از آن اختلاف‌هاست. این خطوط کلی برخلاف آن اعتباریات محض هرگز با قرارداد تعیین نمی‌شوند بلکه براساس رابطه خاص انسان با جهان استوارند؛ رابطه‌ای که در هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر متفاوت نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

در نتیجه در تدوین قوانین اگر بنا را بر نظریه اومانیزم بگذاریم؛ راه خودخواهی را هموار خواهیم کرد. همچنین در مسائل اعتقادی نمی‌توان به دانش خردمندان اکتفا کرد؛ زیرا هر چند آنها در احکام اعتقادی آرائشان حجت است؛ اما مبانی حقوق بشر مربوط به جهان‌بینی است؛ به همین دلیل به صرف عاقل بودن، رأیشان حجت نیست و از طرفی نمی‌توان هر آنچه از نظر آنان غیرقابل قبول است را مردود دانست. نهایتاً اینکه انسان‌های خودمحور در برابر حق می‌ایستند؛ زیرا از هواپرستی مصون نیستند و آنکه بین نیازهای راستین و دروغین فرق است؛ لذا شناخت منابع حقوق بشر بدون شناخت جهان ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۸۹-۹۹).

۴. نظر آیت‌الله جوادی آملی در مورد کرامت انسانی

با اثبات ناکارآمدی اعلامیه حقوق بشر این سؤال مطرح می‌شود که انسان کیست و حدود اختیاراتش چیست و کرامت او چگونه تأمین می‌شود؟ از منظر اندیشمندان دینی، فقط دین و حیانی است که با نگاهی جامع و مانع و کامل، انسان را در گستره هستی تفسیر می‌کند و راه نیل به کرامت انسانی‌اش را به او نشان می‌دهد. علاوه بر آنچه از نظرات آیت‌الله جوادی آملی در مرتبه و معیار کرامت قبلاً آورده شد، در این قسمت با بیان نظرات ایشان به‌عنوان فیلسوفی توحیدی؛ قضاوت در مورد چگونگی تکریم انسان، به وجدان و عقول خوانندگان محترم واگذار می‌شود.

۱۴۰۱ق، ص ۲۳۹)؛ عقل چیزی است که با آن خداوند عبادت می‌شود و بهشت کسب می‌شود. همچنین در نگرش دینی عقل به‌عنوان یک منبع مستقل به‌شمار می‌آید که خود ذاتاً فتوا نمی‌دهد؛ بلکه به‌معنای استقلال در کاشفیت از اراده الهی است و منبع مستقل در علوم انسانی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۳). در نتیجه قانونگذار اصلی خداست که علم محض است و مفسر آن، انسان کامل معصوم و مصون از خطاست. پس در حوزه تدوین قانون، قانونگذار از جهالت، ظلم و... مصون است و در حوزه تبیین و تفسیر اجرایی نیز مفسران و شارحان و مجریان نخستین، انسان‌های معصوم هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۹۱-۸۸).

در تفکر دینی انسان خودساخته براساس فرامین الهی، نقش جانشین خدا در زمین را دارد و مهم‌ترین نشانه این خلافت، علم و عقلانیت است. ولی در نگاه غیردینی انسان جایگزین خدا در زمین است و براساس استقلال اراده و خودبنیادی عقل، حق الوهیت در زمین دارد. انسان جانشین و انسان جایگزین هر دو هم ظرفیت بی‌اندازه برای به‌تکامل رساندن خویش را دارند و هم باید زندگی خود را به‌دست خویش بسازند. با این تفاوت که در تفکر دینی سرنوشت انسان در ارتباط تنگاتنگ با خدا و عوامل ماورایی رقم می‌خورد و در نگاه غیردینی انسان خود قانونگذار ارزش‌هاست و سرنوشت خود را خودش رقم می‌زند. در هر دو نگاه هرچند انسان از طبیعت شروع می‌شود؛ ولی طبق تفکر دینی در سیر تکاملی خود، به خدا ختم می‌شود و همواره انسانیت انسان را معنویت همراهی می‌کند. اما در نگاه غیردینی هر چند انسانیت ذاتاً مقدس است؛ اما کرامت او از ماورای طبیعت مستقل است و مرتبط با شأن انسانی و وجدان قدسی اوست. اما از منظر دینی، کرامت انسانی مرتبط با شأن الهی و ارتباط عقلش با عقل قدسی است؛ به همین دلیل همواره به ضمانت‌ها و نظارت‌های غیرانسانی نیازمند است.

۴-۳. چگونگی تحقق کرامت انسانی در نظام وحیانی

همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد، بنای هستی بر اکرام است و مراتب مختلف کرامت در انواع مخلوقات خداوندی جاری است. خداوند متعال ابتدا خود را در اولین آیاتی که در سوره «علق» نازل فرمود: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» با عنوان اکرام معرفی کرد (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۳۱). در قرآن حتی گیاهان هم مرتبه‌ای از

برعکس شود و علم تحت زعامت قدرت درآید؛ ناهنجاری‌های تاریخی در جامعه رخ می‌دهد. تمام فجایع در قالب سلاح‌های کشتار جمعی، تجهیزات هسته‌ای و برنامه‌های بلندمدت برای نابودی نسل بشر، ناشی از همین وارونگی در ساحت قدرت و علم است که به جای حکومت علم بر قدرت، زیر سلطه قدرت درآمده است؛ زیرا هر کس و هر چیزی که محکوم به قدرت شد، باید با تمام ظرفیت به تأمین خواسته‌های قدرتمندان بپردازد، اما انسان کامل که دارای حیات متألّهانه است، تا نهایت ظرفیت خود بهره‌مند از علم و قدرت است و قدرت خویش را تحت رهبری علم درمی‌آورد و مطابق صلاح علم و حکمت عمل می‌کند و به عبارت دیگر، با راهنمایی علم الهی می‌داند کجا قدرت را اعمال کند و کجا آن را مهار سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۸۲-۷۴).

۴-۲. جایگاه عقل در نظام وحیانی

در تفکر اومانستی، عقلانیت بریده از وحی یکی از مهم‌ترین معیارهای کرامت انسانی به‌شمار می‌آید و موجب بروز مشکلات فراوان در جامعه بشری می‌شود.

در منابع اسلامی جایگاه عقل بدون افراط و تفریط بیان گردیده و قرآن و سنت از یک‌سو، مقام عقل را می‌ستایند و آن را حجت درونی معرفی می‌کند و از سوی دیگر، با بیان کاستی‌های آن، لغزشگاه‌های اندیشه را یادآور می‌شود. دین اسلام علاوه بر تأییداتی که از عقل می‌کند، آن را دوشادوش پیامبران راهنمای هدایت می‌داند. مشخص کردن لغزشگاه‌های عقل و هشدار برای خارج نشدن از مسیر صحیح عقل، مهر تأییدی است که دین به عقل می‌زند و نقش مهمی در معرفت دینی ایفا می‌کند. یکی از وظایف عقل اثبات ضرورت حقانیت دین است؛ چراکه اصل پذیرفتن دین به عهده اوست. عقل به ضرورت درمی‌یابد که در مسیر هدایت نیازمند دینی فرابشری است که لازمه آن بعثت پیامبران و وحی الهی است. از این‌روست که دین نمی‌تواند آنچه را که خود بدان وابسته است، انکار کند. ایمان بدون تعقل امری است که خود دین نیز آن را نمی‌پسندد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۷۴).

در نظام الهی، عقل بزرگ‌ترین نعمت الهی و مهم‌ترین ابزار معرفت انسان است و حیات حقیقی انسان همان حیات معقول است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶). نگاه دین به ماهیت عقل به‌عنوان بالی است که باعث صعود انسان به سعادت دنیوی و اخروی او می‌شود: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (کینی،

کرامت را دارند؛ تا عالی‌ترین مرتبه کرامت که به انسان با هر ملیت تعلق گرفته است. پس هر انسانی که متولد می‌شود بالقوه کرامت انسانی دارد؛ اما باید حد‌اعلای آن را در وجود خود شکوفا کند؛ و اولین شرطش این است که اهل دنیا نباشد و به پستی تن ندهد.

لازمه زندگی انسان وجود قوانین خاص و سیره ثابت عاقلانه‌ای است که جامعه برای رسیدن به سعادت، بدان نیازمند است. نهادی که می‌تواند نیازهای فردی و اجتماعی را اغنا کند و انسان را به کمال برساند، نهاد دینی است؛ زیرا سهم اساسی نهاد دین، ارضای نیازمندی‌های اجتماعی، کاهش هیجانات روانی، تثبیت ارزش‌های اخلاقی و تحکیم پایه‌های اعتقادی است. تدوین و تقنین چنین قوانینی که هماهنگ با نیازهای فطری انسان باشد، از کسی جز خدا ساخته نیست. پس لزوماً دین را باید خالقی بفرستد که هستی را آفریده و تنظیم رابطه آدم و عالم برعهده اوست؛ وگرنه عقاید و اخلاق و قوانین از ناحیه غیر خدا دین حق نخواهد بود و جامعه را به کمال نمی‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۵۹-۵۸). خدای تعالی انسان را طوری آفریده که اگر دنیاطلب نباشد، خداجو و متقی می‌شود و وقتی به تقوا رسید، کریم می‌شود؛ چون مدار کرامت تقواست؛ زیرا همان‌طور که خدای سبحان خودش را که معلم حقیقی است، به‌عنوان اکرم یاد کرد و کتاب آسمانی را به وصف کرامت ستود و آورندگان آن را به وصف کرامت معرفی کرد؛ تقوا را هم راه تحصیل کرامت دانست و در آیه ۱۳ سوره «حجرات» فرمود: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»؛ همانا گرامی‌ترین شما باتقواترین شماست. بنابراین هر چیز خارج از دایره تقوا محور کرامت نیست. خداوند متعال در آیه ۸ سوره «شمس» می‌فرماید: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ خوبی و بدی را به انسان الهام می‌کند؛ پس انسان باید به خیر و شر آگاه باشد تا به دنبال آن برود و مبدأ کرامت، معرفت صحیح و عمل صالح است و معرفتی موجب کرامت است که از مبادی صحیح انسان‌شناسی نشئت گیرد، نه از مبادی نظری بر پایه اومانیسیم! بنابراین اولین شرط کرامت، نزاهت از دنیا و اولین مانع کرامت، طغیان در مقابل خدا و دین اوست. لذا هرچه انسان فرامی‌گیرد تا به کرامت برسد، باید در راه شکوفا کردن فطرت خدایی باشد.

امیرمؤمنان علیؑ در مورد ارتباط تقوا و کرامت این‌گونه فرموده‌اند: «صابروا انفسکم علی فعل الطاعات و صوتوا عن دنس

السیئات تجدوا حلاوت الایمان» (تمیمی آمدی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۸۹۱)؛ خودتان را با شکیبایی به حسنات وادار کنید و ابرویتان را از آلودگی گناه حفظ کنید؛ آن‌گاه مزه ایمان را می‌چشید. آنکه طعم ایمان را چشید، قدم در کوی کرامت گذاشته و تدریجاً کریم خواهد شد. اگر خدا فرموده ما بنی‌آدم را کرامت بخشیدیم؛ یعنی کرامت نفسی را به بنی‌آدم دادیم. به‌عبارتی عامل کرامت روح اوست، که باید با رعایت تقوا آن را تکامل بخشد و با بی‌توجهی به تعالی آن، مایه دفن کرامتش نشود؛ یعنی انسان می‌تواند از آن جهت که انسان است، کریم باشد؛ و اگر کسی در اثر دنیاپرستی از مقام انسانیت پایین آمد، دیگر مصداق انسان نیست. پس همه وقتی آفریده می‌شوند، انسان بالقوه هستند؛ یعنی کریم بالقوه‌اند، نه بالفعل؛ و می‌توانند با اختیار خود به بالاترین مرتبه کرامت صعود یا پایین‌ترین مرتبه ذنات سقوط کنند.

اگر بعضی از متفکران قرن‌های هجده و نوزده در انکار مبدأ و پوچ بودن ادیان با احتیاط می‌رفتند، این بحران‌های فعلی یا اصلاً ایجاد نمی‌شد، یا از شدت آن کاسته می‌شد ولی آنها این جنبه را مراعات نکردند؛ بلکه گویا اجتماع فکری و قسم یاد کردند به هر راهی که میسور است، بر انکار مبدأ پشتیبان و ادیان همت گمارند (جعفری، بی‌تا، ص ۱۴۱).

در جهان‌بینی الهی، انسان و جهان را خدا آفریده و پیوند این دو را نیز آفریدگار تنظیم می‌کند؛ و از آنجاکه انسان عوالمی را پشت سر گذاشته تا به دنیا رسیده و عوالمی را نیز بایستی پشت سر بگذارد و همه امورات او به تقدیر حکیمانه خداوند انجام می‌پذیرد؛ این انسان اگر تنها هم زندگی کند، به قانون نیازمند است. لذا در نظام اسلامی قانون بر جامعه مقدم است؛ اما در نظام‌های غیرالهی جامعه نیاز به قانون دارد و به عبارتی، بنا به نیاز هر اجتماعی باید قوانین آن را تنظیم کرد که در این صورت جوامع با فرهنگ‌های مختلف را پوشش نمی‌دهد و کامل نیست؛ ولی در نظام الهی، انسان محتاج قانون است. همچنین هدف انسان در جهان‌بینی الهی این نیست که فقط از دنیا و از یکدیگر بهره ببرند؛ بلکه مبنای حیات آنان براساس دنیا، آخرت و پیوند بین این دو نشئه است، تا به لقای الهی برسند. در نتیجه هدف در جهان‌بینی موحدانه، لقاءالله بوده و اصولش هم همان است که انبیاء آورده‌اند و خطامشی عملی او نیز به استناد همین اصول و مبانی تنظیم می‌شود. در نتیجه اشکالات موجود در جامعه‌های غیرالهی در اینجا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۸۶-۸۷).

تمام موجودات اعم از جاندار و بی‌جان در حال حرکت و تکامل‌اند،

روبه‌روست. با استنباط از آراء *آیت‌الله جوادی آملی* راهبرد احیای کرامت انسانی در اعلامیه جهانی حقوق بشر، در گرو سه نگرش است: ۱) تبیین جایگاه انسان متأله در نظام وحیانی در مقابل حیوان ناطق در غرب؛ ۲) تبیین چیستی و کارکرد عقلانیت وحیانی؛ ۳) راه کارها و چگونگی تحقق کرامت انسانی در نظام وحیانی. در این نظام فکری، ملاک برتری در قدرت و ثروت نیست؛ و هیچ انسانی در هر رنگ و نژادی، بر دیگری برتری ندارد؛ بلکه از حیث موهبتی، انسان‌ها کریم آفریده شده‌اند و از حیث اکتسابی ظرفیت‌ها و ابزارهای فزونی مرتبه کرامت انسانی، مانند عقلانیت وحیانی، در آنها نهفته شده است. برای نمونه، تقوا به معنای عام خود، یعنی مدیریت بایسته نفس در مواجهه با خدا، خود و دیگران از عوامل فزونی این کرامت اکتسابی می‌باشند. در غیر این صورت، ممکن است انسان نه تنها در فزونی کرامت اکتسابی خود توفیقی نداشته باشد؛ بلکه حتی از حیث کرامت موهبتی نیز از مقام خلیفه‌الهی به مقام خلیفه‌الهی سقوط کرده و کرامت انسانی جای خود را به ذنات حیوانی دهد.

انسان نیز مشمول این قانون است و به سمت کمال نهایی خویش در حرکت است؛ و از آنجاکه موجودی اجتماعی است و به‌تنهایی نمی‌تواند همه نیازهای خود را برطرف کند و از طرفی می‌خواهد همه چیز، از جمله هم‌نوع خود را استخدام کند؛ این روحیه در او موجب پیدایش کشمکش در جامعه می‌شود و هرکس می‌خواهد از دیگران به نفع خود بهره‌برداری کند. به همین دلیل جامعه برای رفع این مشکل به تعاون روی آورده تا با رعایت حدود، هریک با دیگری همکاری کند. جامعه برای حفظ حقوق یکدیگر به قانون نیازمند است تا با مفاسد و مصالح انسان‌ها زندگی آنان را سامان داده و سعادتشان را تضمین کند و انسان زمانی به سعادت می‌رسد که قوانین مطابق با نیازهای واقعی او باشد؛ تا هم عقل انسان آن را تصدیق کند و هم گرایش‌های انسان را به طور صحیح ارضا کند. بنابراین اگر قوانین مصوب با نیاز واقعی انسان مطابق نبوده و براساس هوای نفس و منافع شخصی و گروهی تنظیم شود، نمی‌تواند انسان را به کمال واقعی او رهبری کند. پس به حکم عقل، دین که همان سنن و قوانین علمی است و سعادت واقعی انسان را تضمین می‌کند باید از فطرت انسان سرچشمه گرفته باشد تا بتواند انسان را به همان مقصد هدایت کند که فطرت او آن را طلب می‌کند.

نتیجه‌گیری

هرچند متن اعلامیه جهانی حقوق بشر بر مدار کرامت است؛ اما نگرش ناسوتی به انسان، عملاً این منشور را با چالش‌های تئوریک و عملیاتی مواجه کرده است؛ زیرا زیربنای قوانین آن براساس اومانیزم است. برای نمونه، مسئله‌ای که در ابتدای نظرخواهی کمیسیون حقوق بشر مطرح شد، این بود که حقوق بشر را بر چه مبنایی باید اعلام کرد؟ موضوع تصریح اعتقاد به خدا یا طبیعت به‌عنوان مبنای حقوق بشر، نظرات موافق یا مخالفی داشت. برخی نسبت به نادیده گرفتن منشأ الهی انسان اعتراض کردند. درحالی‌که چون مبنای حقوق بشر، از جانب خدا صادر شده، دین الهی به‌عنوان مقررات زندگی، با در نظر گرفتن اختلاف فرهنگ‌ها و قومیت‌ها و همچنین اشتراکات انسانی، ضامن کرامت نوع انسان و سلامت نظام اجتماعی او و رهسپاری‌اش به کمال حقیقی، یعنی قرب الهی است. اعلامیه جهانی، با سه چالش بنیادین انسان‌مداری طبیعت‌گرایانه، عقل‌محوری وحی‌گريزانه و در نهایت یکسان‌پنداری عوامانه نسبت به تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی ملیت‌های مختلف

منابع.....

- ابوسعیدی مهدی، بی‌تا، *حقوق بشر و سیر تکامل آن در غرب، تهران، آسیا*.
- احمدی، علی‌اکبر، ۱۳۹۲، *دوران نقادی (تحلیل کانت از مدرنیته و نقد آن از دیدگاه مرتضی مطهری)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اسکروتن، راجر، ۱۳۷۵، *کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو*.
- انگلس، اف، ۱۳۵۹، *دیالکتیک طبیعت، ترجمه ف. نسیم، تهران، پویان*.
- بخشایش، رضا، ۱۳۸۸، *عقل و دین از دیدگاه کانت، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه*.
- بسته‌نگار، محمد، ۱۳۸۰، *حقوق بشر از منظر دانشمندان، تهران، سهامی انتشار*.
- بصیرت سیاسی*، ۱۳۸۶، تهران، سازمان بسیج طلاب و روحانیون.
- ناک، ریچارد، ۱۳۷۶، *هائیز، ترجمه حسین بشیریه، خرمشهر، قیام*.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، بی‌تا، *عمرالحکم و دررالکلم، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، تهران، دانشگاه تهران*.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۰، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران*.
- _____، بی‌تا، *وجدان، بی‌جا، بی‌تا*.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، *کرامت در قرآن، تهران، رجا*.
- _____، ۱۳۷۹، *معرفت‌شناسی در قرآن، چ دوم، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۵، *حق و تکلیف در اسلام، چ دوم، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۷، *حیات حقیقی انسان در قرآن، چ چهارم، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۸ الف، *صورت و سیرت انسان در قرآن، چ سوم، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۸ ب، *روابط بین‌الملل در اسلام، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۸ ج، *جامعه در قرآن، چ دوم، قم، اسراء*.
- _____، ۱۳۸۹، *فلسفه حقوق بشر، چ ششم، قم، اسراء*.
- ده‌گفتار در مورد اعلامیه جهانی حقوق بشر (مجموعه مقالات)، ۱۳۸۹، تهران، آیین احمد.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران*.
- رحیمی‌نژاد، اسماعیل، ۱۳۸۷، *کرامت انسانی در حقوق کیفری، تهران، میزان*.
- زکریایی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *فرهنگ مطهر، چ سوم، تهران، جامعه و فرهنگ*.
- صفایی، سیدحسین، ۱۳۷۰، «حقوق بشر در اسلام و اعلامیه حقوق بشر».
- مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۲۷*.
- فون‌هایک، فردریش، ۱۳۸۰، *قانون، قانون‌گذاری و آزادی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، خرمشهر، طرح نو*.
- قاری سیدفاطمی، سیدمحمد، ۱۳۸۸، *حقوق بشر در جهان معاصر، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های شهر دانش*.
- قربانی، زین‌العابدین، ۱۳۷۴، *اسلام و حقوق بشر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی*.
- قماش، سعید، ۱۳۹۳، *کرامت انسانی و نقش آن در جرم‌نگاری، تهران، میزان*.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی*
- قیصری، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۱، *نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چ دوم، تهران، نشر نی*.
- _____، ۱۳۸۳، *رساله کشف، ترجمه مهدی ذاکری، قم، دانشگاه مفید*.
- _____، ۱۳۸۴، *فلسفه حقوق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار*.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۱ق، *الکافی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ چهارم، بیروت، دارصعب دار التعارف*.
- کورنر، اشتقان، ۱۳۸۰، *فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران، خوارزمی*.
- گلن، جانسون، ۱۳۷۷، *اعلامیه حقوق بشر و تاریخچه آن، ترجمه محمدجعفر پوینده، چ چهارم، تهران، نشر نی*.
- محمدپور دهکردی، سیما، ۱۳۹۱، *کرامت انسان از دیدگاه ملاصدرا و کانت، قم، بوستان کتاب*.
- مرادی، صادق، ۱۳۷۸، *نگرشی بر اعلامیه جهانی حقوق بشر و حقوق اسلام، تبریز، سالار تبریز*.
- مرادی، محمد، ۱۳۸۹، *قرآن، انسان، وفاق، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی*.
- مصباح، محمدتقی، بی‌تا، *فلسفه سیاست، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۱، *نظام حقوق زن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی*.
- مکاف، علاءالدین، ۱۳۹۰، *عقل و ایمان از دیدگاه ابن‌رشد و صدرالمتألهین شیرازی و ایمانوئل کانت، قم، مرکز نشر بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی*.
- نیاکان، علی‌محمد و علی‌ادیب، ۱۳۹۱، *مجموعه مقالات همایش ملی «خدا و تجلی توحید در اندیشه رضوی»، قم، فقه*.
- The Oxford Encyclopedia, 1996, English Dictionary, Newyork, Oxford, University press.