

Revolution Studies
Vol.01, No.02, Autumn & Winter 2023-24 (Serial 2)

Criticism and Review of Huntington's Theory About the Clash of Civilizations with the Benchmark of the Anthropological Foundations of Islam with Focus on Human Dignity and Human Rights

Malihe Salem ¹

Doi: 10.22034/fademo.2024.443146.1029

Iman Mokhtari ²

Hossein Javan Arasteh ³

Abstract

Huntington, the owner of the theory of the clash of civilizations, believes that the West has declined and to revive it, a new order must be created in the world. Considering Western civilization to be superior, he challenges Islamic civilization, which is the only civilization that threatens the West, with objections, especially in the field of human rights. The basic question of this article is, what is the relation of the mentioned theory with the categories of human rights and human dignity? According to the findings of this research that is received by addressing the issue of human dignity in the field of human rights and Islamic principles; The human rights claimed by the aforementioned theorist are devoid of the content of value dignity and the right to a decent life, responsible freedom and ultimately a good life does not exist in it. The result of this is the spread of social corruption, and thus their problems in the field of human rights on Islamic civilization are incomplete.

Keywords: Human Dignity, Islamic Principles, Clash of Civilizations, Human Rights, Huntington.

1 . PhD in Political Science, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
(Email: malihe.salem55@gmail.com)

2 . Master of Public Law, University of Tehran, Farabi campus, Qom, Iran.
(Email: i.mokhtari.law@gmail.com)

3 . Professor of Public Law, Research Institute of Hawzeh and University, Qom, Iran.
(Email: hoarasteh@gmail.com)

Received: 01/01/2024

Approved: 25/02/2024

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

نقد و بررسی نظریه هانتینگتون در باب برخورد تمدن‌ها با محک مبانی انسان‌شناختی اسلام با محوریت کرامت انسانی و حقوق بشر

ملیحه سالم^۱

Doi: 10.22034/fademo.2024.443146.1029

ایمان مختاری^۲

حسین جوان آراسته^۳

چکیده: هانتینگتون صاحب نظریه برخورد تمدن‌ها معتقد است غرب دچار افول شده و برای احیای آن باید نظم نوینی در جهان ایجاد نمود. او با برتر دانستن تمدن غرب با طرح ایراداتی به‌ویژه در زمینه حقوق بشر، تمدن اسلامی را که تنها تمدن تهدیدکننده غرب است، به چالش می‌کشد. سؤال مبنایی مقاله حاضر این است که نسبت نظریه مزبور با مقولات حقوق بشر و کرامت انسانی چیست؟ طبق یافته‌های پژوهش که با پرداختن به موضوع کرامت انسان در حوزه حقوق بشر و مبنای اسلامی دریافت می‌شود؛ حقوق بشر مدعای نظریه‌پرداز مزبور، از محتوای کرامت ارزشی تهنی مانده و حق حیات شایسته، آزادی مسئولانه و درنهایت حیات طیبه در آن وجود ندارد. نتیجه این امر گسترش مفاسد اجتماعی است و بدین ترتیب اشکالات ایشان در زمینه حقوق بشر بر تمدن اسلامی ناتمام است.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، مبنای اسلامی، برخورد تمدن‌ها، حقوق بشر، هانتینگتون.

۱. دکترای علوم سیاسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

malihe.salem55@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران.

i.mokhtari.law@gmail.com

۳. استاد حقوق عمومی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

hoarasteh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱

دوفصلنامه انقلاب پژوهی | سال اول، شماره ۲ | پاییز و زمستان ۱۴۰۲ | صفحات ۲۰۲-۱۷۱

<https://trs.ri-khomeini.ac.ir/>

در تفکرات سیاسی همواره نحوه حاکمیت، محدوده و نقاط ضعف و قوت آن مدنظر بوده است که این امر در واقع ماهیت سیاست و چستی آن است. سیاست و مدل‌های سیاسی برای تشکیل نهادهای حاکمیتی و مدیریتی یک کشور و تعیین حقوق و مالکیت و... تدوین گردیده‌اند. در این میان متفکرین به‌منظور دستیابی به مدل مناسب سیاسی و یا جلوگیری از آسیب رسیدن به آن‌ها طرح‌های آینده‌پژوهی مبتنی بر نظام معرفتی خود را تدوین کرده و آن‌ها را در تئوری‌های مختلف منتشر می‌کنند. در این میان سیاستمداران و حاکمان با توجه به عصاره این نظریات برنامه‌ریزی‌های راهبردی خود را تدوین می‌کنند و سپس در طول بازه‌های زمانی آن را محک زده و به اجرا درمی‌آورند. در دهه‌های گذشته، به‌ویژه پس از پایان جنگ سرد، متفکران سیاسی غرب درباره آینده سیاسی جهان نظرانی را مطرح نمودند. برخی از آن‌ها مانند فوکویاما پایان تاریخ را در نظر گرفته و این‌گونه پنداشتند که پس از این، ایدئولوژی برتر، لیبرالیسم خواهد بود و جوامع بشری به سمت آن حرکت خواهند کرد و این پایان تاریخ خواهد بود (Fukuyama, 1992: 211).

اما در این میان برخی دیگر چون ساموئل هانتینگتون بر این باورند که دنیای جدید به مرحله‌ای نائل آمده که در آن نه کشورها و سیاست پردازان، بلکه تمدن‌ها و فرهنگ‌سازان نقش آفرینان اصلی خواهند بود. هانتینگتون فضای جدید ایجاد شده پس از جنگ سرد را با ظهور تمدن‌های قدرتمند و برخورد آن‌ها در صحنه جهانی ترسیم و نظریه خود را این‌گونه توصیف می‌کند: «بعد از جنگ سرد کشورها منافع خود را بر اساس تمدن‌ها دنبال کرده و با کشورهایی که فرهنگ مشابه دارند هم‌پیمان می‌شوند و غالباً با کشورهایی که فرهنگ متفاوت دارند در تضاد و درگیری هستند.» (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۳۴).

پرداختن به نظریه برخورد تمدن‌ها از آن جهت دارای اهمیتی ویژه است که تأثیرگذاری دیدگاه‌های نظری هانتینگتون در شکل بخشیدن به نقشه روابط بین‌الملل در دوره پس از جنگ سرد انکارناپذیر است. وی با طرح نظریه «برخورد تمدن‌ها» بازنگری در اهداف، ابزارها و ارزش‌های مؤثر در سیاست و روابط بین‌الملل را موجب شد.

پس از طرح چنین موضوعاتی الگوهای متناسب فکری و فرهنگی مدل‌سازی شده و در دستور کار حکام غربی به طور ویژه آمریکا قرار گرفت، به طوری که تأثیر نمایان نظرات

هانتینگتون در حوزه برخورد تمدن‌ها را در تولیدات چندرسانه‌ای، گزارش‌های دیده‌بان حقوق بشر و همچنین افکار عمومی در مواجهه با تمدن اسلامی مشاهده می‌گردد. یکی از مهم‌ترین محورهای نقد تمدن اسلامی توسط هانتینگتون در نظریه برخورد تمدن‌ها، طرح موضوع حقوق بشر غربی و به همراه آن به چالش کشیدن اکوسیستم تمدن اسلامی به‌ویژه کشورهای مهم تمدن اسلامی مانند ایران است. نقد نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون در حوزه حقوق بشر و کرامت انسانی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رئوس اسلام‌هراسی و تقابل با تمدن اسلامی ضروری است. در نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش هستیم که چه نسبت یا رابطه‌ای میان نظریه برخورد تمدن‌ها و مقولات حقوق بشر و کرامت انسانی به‌مثابه مبانی انسان‌شناختی اسلامی وجود دارد؟ به عبارت بهتر محورهای اساسی بحث ما مبتنی بر دو مقوله مزبور در دو حوزه ایدئولوژی غربی و اسلامی است.

آنچه به‌عنوان فرضیه می‌توان ارائه داد آنکه نظریه مزبور در مواجهه با تمدن اسلامی، در نیل و تحقق ارزش‌هایی مانند حق حیات شایسته و طیبه، آزادی مشروع و توأم با مسئولیت و سایر حوزه‌های مرتبط با حقوق بشر، فاقد عنصر لازم یعنی کرامت انسانی بوده و ناگزیر پیامدهای ناهنجار اجتماعی به همراه خواهد داشت. این نکته لازم به تذکر است که در بحث از کرامت در حوزه‌های ذاتی، ارزشی (اکسپاتی) و انسانی، کرامت انسانی که جامع هر دو نوع اول است را ملاک قرار دادیم و معتقدیم کرامت ارزشی مکمل کرامت ذاتی بوده و از آن مهم‌تر ملاک و شرط لازم برای تحقق و تضمین حقوق بشر و شهروندی است.

در ادامه ابتدا به طور مختصر به ارائه مفاهیمی مرتبط با موضوع بحث پرداخته و تلاش نموده‌ایم تا زمینه ذهنی لازم برای طرح مباحث چالشی و انتقادی را فراهم نماییم.

الف- مبانی نظری

ریشه و سابقه برخورد تمدن‌ها را باید در آراء و نظریات «توین بی» جستجو نمود که در سال ۱۹۴۷ در کتابی به نام «تمدن در بوته آزمایش» مقاله یازدهم کتاب، تحت عنوان «برخورد میان تمدن‌ها» به نگارش درآورد. «توین بی» در مقاله دهم آن کتاب که تحت عنوان «اسلام آینده

و غرب» است به بیداری اسلام در آینده گوشزد و از آن به‌عنوان یک تهدید یاد می‌کند (مهاجرانی، ۱۳۷۷: ۳).

حدوداً ۵۰ سال پس از وی در تابستان ۱۹۹۳ هانتینگتون طی مقاله‌ای جنجال‌برانگیز تحت عنوان «برخورد تمدن‌ها» دست به یک پیشگویی تاریخی زد و به تبیین مناسبات بین‌المللی در جهان آینده پرداخت. بر اساس همین پیش‌بینی، هانتینگتون معتقد است، پایان یافتن جنگ سرد به معنای خاتمه یافتن رقابت‌های ایدئولوژیک و آغاز عصری جدید به نام «برخورد تمدن‌ها» است. ایشان با برشمردن تمدن‌های بزرگ دنیا در هفت تمدن منبع اصلی برخورد در جهان نوین را نه ایدئولوژیک و نه اقتصادی بلکه تمدنی می‌داند (حقیقت، ۱۳۷۸: ۲۶).

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی به‌عنوان یکی از دو بنیان نظام دوقطبی و خاتمه جنگ سرد، تئوری‌های نظری متعددی در تلاش برای تبیین شرایط نوین بین‌المللی سر برآوردند. رویکردهای جدید هر کدام در عین بررسی و تشریح چونی و چرایی جهان نو سعی کردند «نقشه جهانی» تازه‌ای برای پایدار نمودن صلح و کاهش منازعات و تهدیدات به پایین‌ترین سطح ممکن ترسیم کنند. پایان تاریخ و هژمونی لیبرال دموکراسی، برخورد تمدن‌ها، جهانی‌سازی و تجدید سازمان‌گفتمان شمال و جنوب از جمله مهم‌ترین رویکردها و نظریه‌هایی هستند که هر کدام با تبیین ژئوپلیتیک و زیرساخت‌های مربوط به خود، وجه خاص از جهان پیچیده و در هم تنیده معاصر را مورد بازکاوی قرار داده‌اند (واعظی، ۱۳۸۳: ۳۳).

در این میان، ساموئل هانتینگتون و فرانسیس فوکویاما نظریه‌پردازان آمریکایی با ارائه نظریات «برخورد تمدن‌ها» و «پایان تاریخ» آغازگر نظریه‌پردازی‌های جدید برای تبیین شرایط نوین بین‌المللی بودند.

شرط لازم وجود یک تمدن، وجود دستگاه‌ها و سازمان‌هایی است که عوامل فوق‌توسط آن‌ها به‌صورت نظام‌مند به منصفه ظهور رسیده باشد. اگر چنین سازمان‌ها و سیاست‌هایی محقق باشند، تمدن حقیقی است و وجود خارجی دارد و اگر چنین سازمان‌ها و سیاست‌هایی محقق نباشند، تمدن وجود خارجی ندارد. اگر این سیاست‌ها در حد تئوریک وجود داشته باشند، ولی مجال عملی‌شدن را پیدا نکرده باشند، تمدن حاصل از آن‌ها نیز در حد تئوریک بوده و تنها وجود ذهنی خواهد داشت. از تعریف دقیق واژه فرهنگ به‌آسانی می‌توان دریافت که فرهنگ و تمدن، از حیث عناصر تشکیل‌دهنده، کاملاً مشابه‌اند و فقط از حیث میزان تثبیت

متفاوت‌اند و بدین لحاظ فرهنگ عام‌تر از تمدن است.

ظهور تمدن هنگامی امکان‌پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد، زیرا فقط هنگام از بین رفتن ترس است که کنجکاوی و احتیاج به ابداع و اختراع به کار می‌افتد و انسان خود را تسلیم غریزه‌هایی می‌کند که او را به شکل طبیعی به راه کسب علم و معرفت و تهیه وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد (دورانت، ۱۳۷۶: ۳).

ساموئل هانتینگتون نظریه‌پرداز آمریکایی ارائه‌کننده نظریه برخورد تمدن‌ها، سمت‌های سیاسی، امنیتی و اطلاعاتی متعددی را در آمریکا از سال ۱۹۶۹ تاکنون عهده‌دار بوده است. وی در زمان ریاست‌جمهوری کارتر به‌عنوان مشاور در شورای امنیت ملی و وزارت امور خارجه آمریکا و همچنین سازمان سیا ایفای نقش کرده است. هرچند او یک دموکرات محافظه‌کار در نظر گرفته می‌شود (oren, 2003: 4). این در حالی است که نظرات وی حاوی جریان‌های سخت‌خسونت‌بار و درگیری‌های نظامی است، مهم‌ترین نظریه وی با عنوان «برخورد تمدن‌ها» در همین ردیف قرار می‌گیرد. نظریه برخورد تمدن‌ها اولین بار حیات خود را از نشریه امور خارجه در سال ۱۹۹۳ آغاز نمود (Huntington, 1993: 22-49).

این مقاله که پرآستنادترین و تأثیرگذارترین پژوهش علمی حوزه پارادایم برخورد تمدنی به شمار می‌رود، در سال ۱۹۹۶ در قالب کتابی تحت عنوان «برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی»^۱ منتشر گردید. هانتینگتون با طرح این نظریه، در مقام ارائه چارچوبی مفهومی یا پارادایمی نوین برای تحلیل رخداد‌های بین‌المللی، در دوره پس از جنگ سرد، برآمده است و آینده سیاسی جهان پس از اتمام جنگ سرد را تحت تأثیر درگیری بین تمدن‌های خاصی می‌بیند که در آن پیش‌بینی تمدن غرب، تمدن اسلامی، ارتدکس‌ها، تمدن شرق آسیا، آمریکای لاتین، آفریقا، تمدن بودائی و هندوئیسم طلایه‌دار قدرت در جهان خواهند بود. هانتینگتون مذهب را یکی از عناصر مهم تمدن دانسته (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۵۵) و مطرح می‌کند که تمدن اسلامی تنها تمدنی است که تمدن غرب را موردشک و تردید قرار داده است (Huntington, 1996: 210).

ب- بدنه اصلی مقاله

۱- هانتینگتون و نظریه برخورد تمدن‌ها

نظریه برخورد تمدن‌ها، به‌عنوان یک دیدگاه رئالیستی با محور فرهنگی، مشخصه‌ای تجویزی-حکومتی دارد و در پی حفظ جایگاه هژمونیک آمریکا است. این نظریه بیشتر ویژگی هشداردهنده دارد و در آن بر ابعاد منفی تکیه شده است (هانتینگتون، ۱۳۷۳: ۲۵-۳۰).

نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون نظریه‌ای واقع‌گرا محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که پارادایم اصلی آن فرهنگ است. در این نظریه، دولت-ملت‌ها همچنان قدرتمندترین بازیگران در امور جهانی هستند، اما منازعات اصلی در سیاست جهانی نه میان ملل بلکه میان تمدن‌ها رخ می‌دهد به طوری که درگیری‌های اصلی در صحنه سیاست جهانی میان ملت‌ها و گروه‌هایی با تمدن‌های مختلف روی خواهد داد (امیری، ۱۳۷۲: ۴۶).

دیدگاه برخورد تمدن‌ها، با مؤلفه گسل‌های تمدنی در نظام بین‌الملل، تفاسیر متفاوتی را در میان اندیشمندان برانگیخته است. برخی ارائه این نظریه را ناشی از سیاست‌های تجویزی سیاستمداران آمریکایی برای پر کردن خلأ ناشی از فروپاشی اتحاد شوروی به‌عنوان رقیب عمده ایالات متحده دانسته‌اند. گروهی دیگر ارائه این نظریه را ناشی از واقعیت‌های ملموسی دانسته‌اند که از تحولات قومی، زبانی و فرهنگی در جهان و به‌ویژه بلوک شرق سابق، ریشه می‌گیرد تلقی نموده‌اند (فلاحی، ۱۳۸۰: ۹).

نظریه برخورد تمدن‌ها بر دو اصل مبتنی است. اول آنکه در جهان آینده تعارض اصلی میان مسلمانان و غیرمسلمانان است. دوم اینکه ایالات متحده خود را در منازعات موجود در دیگر تمدن‌ها وارد نمی‌کند، بلکه به مهار این منازعات از طریق مذاکره می‌پردازد. حمله ایالات متحده علیه رژیم طالبان، القاعده، بن لادن، داعش و درگیری این کشور در مسئله افغانستان و عراق و همچنین بحران خاورمیانه از این منظر وقایعی مرتبط با یکدیگر است. بوش از یک سو دیدگاه برخورد تمدنی میان اسلام و غرب را به طور علنی رد کرده است (smith, 2001: 2-3).

از سوی دیگر با رفتار و گفتار متناقض و با شعار مبارزه با تروریسم و همچنین استفاده از مفهوم فاشیسم اسلامی که در اوایل اوت ۲۰۰۶ مطرح ساخت به دنبال معرفی اسلام به عنوان دشمن است؛ اما این تعارض به‌گونه‌ای دیگر، در درون تمدن آمریکایی نیز جاری شده است.

۱۷۶

در واقع، آثار اخیر هانتینگتون گویای همین واگشت تمدنی است؛ یعنی چنین به نظر می‌رسد که مشکلات در درون تمدن غربی و آمریکایی در سالیان اخیر، به میزان بیشتری توجه وی را جلب کرده است. از نظر هانتینگتون، عوامل بی‌ثباتی در آینده که می‌تواند زمینه‌های برخورد میان تمدن‌ها را پدید آورد می‌تواند چند مورد باشد، اول، وقوع درگیری‌های قومی که از دو نوع محلی و درون تمدنی، یا میان تمدنی و بر روی خطوط گسل خارج نیست. دوم، حرکت‌ها و جنبش‌های اسلامی که به «بنیادگرایی» شناخته شده و عموماً با دو انگیزه سیاسی (مبارزه با سلطه بیگانه) و دینی (بازگشت به اسلام) صورت می‌گیرد. سوم، پیشی گرفتن قدرت اقتصادی آسیا از غرب در مناطقی چون کره، چین و سنگاپور که رشد اقتصادی این کشورها را گستاخ و مهاجم خواهد نمود.

هانتینگتون به غرب می‌گوید احیای سیاسی فرهنگ‌ها را به فال نیک بگیرند و آن را همچون یک فرصت تلقی کنند. هانتینگتون معتقد است که در خصوص حادثه ۱۱ سپتامبر می‌توان از طریق نظریه او به تبیین علل این حادثه پرداخت. علاوه بر هانتینگتون، بسیاری دیگر از اندیشمندان نیز بر این باورند که متغیر فرهنگ به ویژه با توجه به رویداد اخیر، به مسئله بسیار مهمی برای فهم تحولات جهان امروز تبدیل شده است (Mamdani, 2001: 21).

با وجود این، انتقادهایی نیز متوجه این نظریه شده است؛ از جمله اینکه برخی این نظریه را به لحاظ نادیده گرفتن تشتت‌های درونی این تمدن‌ها، طرحی خام ارزیابی می‌کنند. از نظر این عده، اهمیت درگیری‌های درون تمدنی، مثل رقابت میان اروپا و آمریکا، رقابت‌های قومی و ملی درون اروپا و مشکلات داخلی هر کدام، کمتر از منازعات میان تمدنی نیست. اکنون در درون تمدن اسلامی در خاورمیانه اختلافاتی جدی وجود دارد و هنوز خطوط گسل اصلی در جهان، میان دولت‌های مستبد و دولت‌های مردمی، سیاست درهای باز و انزواگرایی و میان اعتدال و افراط است.

برخی دیگر نیز در مقام انتقاد، بر این نکته تأکید می‌ورزند که این نظریه، پدیده در حال ظهور نهادها و پیوندهای اقتصادی فراملی را که نقشی روبه‌افزایش در مناسبات بین‌المللی یافته‌اند نادیده می‌گیرد. جغرافیای اقتصادی جهان در حال جایگزینی جغرافیای سیاسی است. ایراد دیگر این است که در این نظریه، معیارهای تقسیم‌بندی و متمایز کردن تمدن‌ها از یکدیگر، واحد نیست. این تقسیم‌بندی در مواردی بر پایه گرایش دینی صورت گرفته است،

مثل اسلام و کنفوسیوس و در مواردی بر اساس نوع زبان و ریشه‌های نژادی؛ مثل تمدن آمریکای لاتین (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۳۱).

نگاشت نظری بر خورد تمدن‌ها بر پایه برآوردها و تحلیل‌های یک‌جانبه از سوی هانتینگتون بوده است؛ بنابراین که نقدها و انتقادات جدی بر آرای ایشان از سوی صاحب‌نظران و اندیشمندان غربی وارد شده است. نوام چامسکی فیلسوف، نظریه‌پرداز و فعال جریان منتقد به سیاست‌های حاکمیتی آمریکا از جمله منتقدین بر نظریه مذکور است. چامسکی برخلاف هانتینگتون، معتقد نیست که مذهب نقش اساسی در سیاست دارد. برای وی، آن‌قدرت خاموش شده است. نگرانی او بیشتر به‌خاطر سوءاستفاده از قدرت توسط چیزی قدرتمندتر از باورهای ملت‌ها و مردم است. درنهایت، او بیشتر علاقه‌مند به عدالت اجتماعی و سخن‌گفتن در مورد «حقیقت در برابر قدرت» است. از فحوای کلام چامسکی دریافت می‌شود که درک تقاطع دین و سیاست بسیار پیچیده‌تر از آن است که به نظر می‌رسد. وفاداری مذهبی ممکن است عمیق بماند، اما تأثیر آن بر اهداف سیاسی هنوز تا حدودی مبهم است (Chaudary, 2007: 35).

یکی از مبانی که هانتینگتون علیه تمدن اسلامی آن را به کار می‌گیرد، موضوع حقوق بشر و رعایت آن است. امروزه عبارت حقوق بشر برای اغلب ملت‌های جهان، با هر فرهنگی و در هر جایی، بیگانه نیست؛ اما این واژه یعنی *"human" rights* اصطلاح نسبتاً جدیدی است و با تأسیس سازمان ملل در سال ۱۹۴۵ وارد ادبیات حقوقی روزمره شد. البته این مفهوم قدمتی طولانی دارد. کرانستون از حقوق بشر با عنوان نامی که قرن بیستم به حقوق طبیعی سنتی^۱ یا حقوق انسان^۲ داده است یاد می‌کند (Cranston, 1973: 20). با توجه به اینکه چشم‌پوشی، غفلت یا اهانت به حقوق بشر همچنین موجبات بدبختی‌های عمومی و فساد حکومت‌هاست، تصمیم گرفته‌اند این حقوق طبیعی، غیرقابل اغماض و انکار ناشدنی را تبیین کنند (Paine, 1984: 110).

موضوع حیات شایسته و زندگی معقول بر اساس مبانی حقیقی در حقوق بشر غربی پیش‌بینی نشده است، زیرا اساساً بنیان آن‌ها بر طرد دین و مخالفت با آن در عرصه مختلف اجتماعی و روزمره افراد است. درنهایت با حذف دین کرامت ارزشی ناپدید خواهد شد و آزادی‌های بسیار سخیف مانند رسمیت ازدواج هم‌جنس‌گرایان و ازدواج با حیوانات،

1 . natural rights

از دواج‌های سفید و معضلاتی که خود هانتینگتون را نیز درگیر کرده است و مانند فرزندان نامشروع، خانواده‌های تک والدینی را در برمی‌گیرد (Huntington, 1996: 304).

هانتینگتون اذعان می‌دارد که پس از جنگ سرد، غرب بر این باور بود که انقلاب دموکراتیک جهان در راه است و حقوق بشر و اشکال دموکراسی سیاسی غربی بر جهان حاکم خواهد شد؛ اما تقریباً همه تمدن‌های غیر غربی در مقابل فشارهای غرب مقاومت نمودند و بیشترین مقاومت از طرف اسلام و آسیا بود. در نظر هانتینگتون غرب بسیار تلاش نمود تا حقوق بشر و دموکراسی را در سازمان‌های وابسته سازمان ملل ترویج دهد؛ ولی به نتیجه نرسید و بسیاری از کشورها آن را «امپریالیسم حقوق بشر» نامیدند. هانتینگتون به وضوح مطرح می‌کند که ترویج فرهنگ غربی در قالب حقوق بشر با شیوه اعمال فشار بر سازمان ملل در حال اجرا است. جالب‌تر اینکه گاهی اوقات ایالات متحده آمریکا از حقوق بشر به عنوان ابزار نیز استفاده نموده است (هانتینگتون، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

سخن نهایی هانتینگتون آن است که آمریکا باید نسبت به زنده شدن و سپس ستیزنده شدن فرهنگ‌ها و تمدن‌های جهانی و عمدتاً اسلام توجه نشان دهد و این آگاهی را شالوده سیاست‌گذاری‌های خارجی خود قرار دهد. از نظر او زنده شدن تمدن‌های کهن و سیاسی شدن آن‌ها علاوه بر اینکه یک واقعیت است، واقعیتی ضروری و مفید نیز هست «اگر نسبت به آنچه نیستیم تنفر نورزیم، نمی‌توانیم به آنچه هستیم عشق بورزیم؛ با نداشتن دشمنان حقیقی نمی‌توان دوستان حقیقی داشت» (Huntington, 1998: 21).

۱-۱- تأثیر جهانی شدن بر تعارضات تمدنی

تمدن‌ها که توسط ساموئل هانتینگتون مطرح شد، ابعاد و پیچیدگی‌های جدیدی به خود می‌گیرد. یکی از تأثیرات کلیدی جهانی شدن بر تعارضات تمدنی، تنش بین همگن‌سازی فرهنگی و تمایز فرهنگی است که از یک سو، گسترش ارزش‌های غربی، مصرف‌گرایی و فرهنگ عامه به سطح خاصی از همگرایی فرهنگی منجر شده و از سوی دیگر همگرایی اغلب به عنوان تهدیدی برای هویت‌ها و سنت‌های منحصربه‌فرد تمدن‌های غیر غربی تلقی می‌شود که منجر به مقاومت و درگیری می‌شود (فیشر، ۲۰۱۰).

از سوی دیگر، جهانی شدن، حفظ و احیای هویت‌های فرهنگی را نیز تسهیل کرده است

دسترسی به اطلاعات و فناوری‌های ارتباطی به گروه‌های حاشیه‌نشین این امکان را داده است که تمایز فرهنگی ابراز و روایت‌های غالب را به چالش بکشند. منجر به احیای غرور فرهنگی و تاکید مجدد ارزش‌های سنتی اغلب در تقابل با تأثیرات غربی شده است. این برخوردهای فرهنگی می‌تواند به اشکال مختلف از جمله بنیادگرایی مذهبی، قوم‌گرایی و حمایت‌گرایی فرهنگی تجلی یابد (اشمیت، ۲۰۱۰)

۱-۲- نابرابری‌های اقتصادی و نارضایتی اجتماعی

ظهور فناوری‌های ارتباطی و اطلاعاتی، شیوه تعامل و تبادل افکار مردم در تمدن‌ها را متحول کرده است. اینترنت، رسانه‌های اجتماعی و دیگر پلتفرم‌های دیجیتال دسترسی بی‌سابقه‌ای به اطلاعات را توانایی ارتباط با دیگران در سراسر جهان را برای افراد فراهم کرده‌اند تفاهم و گفت‌وگو بین تمدن‌ها را انتشار اطلاعات نادرست، سخنان نفرت‌انگیز و ایدئولوژی‌های افراطی را نیز تسهیل کرده است جهانی‌شدن امکان انتشار سریع ایدئولوژی‌های تبلیغاتی و افراطی را فراهم کرده است که منجر به رادیکالیزه‌شدن افراد و ظهور شبکه‌های تروریستی فراملی شده است (باروسو، ۲۰۱۲).

۱-۳- برخورد تمدن‌ها و امنیت ملی

یکی از جنبه‌های کلیدی نظریه برخورد تمدن‌ها این تصور است که تفاوت‌های فرهنگی و تمدنی می‌تواند منجر به تعارض شود. این درگیری‌ها اغلب به شکل اختلافات ارضی، تنش‌های قومی و رقابت‌های مذهبی ظاهر می‌شود. در بسیاری از موارد، این درگیری‌ها دارای پیشینه تاریخی طولانی است که ریشه در باورهای عمیق فرهنگی و مذهبی دارد (موریتی، ۲۰۰۷).

از منظر نظامی و امنیتی، این درگیری‌های فرهنگی و تمدنی چالش‌های منحصربه‌فردی را ایجاد می‌کنند استراتژی‌ها و تاکتیک‌های نظامی سنتی ممکن است در رسیدگی به این درگیری‌ها مؤثر نباشند، زیرا اغلب عمیقاً در بافت اجتماعی جوامع درگیر ریشه دارند. مداخلات نظامی در چنین درگیری‌ها می‌تواند ناخواسته تنش‌ها را تشدید کند و به درگیری دامن‌بزند (فوکویاما، ۲۰۱۸).

نظریه برخورد تمدن‌ها همچنین اهمیت جنگ قدرت و پویایی منطقه‌ای را در شکل دادن به

نتایج نظامی و امنیتی برجسته می‌کند. همان‌طور که تمدن‌ها برای نفوذ و منابع رقابت می‌کنند، عدم تعادل قدرت منطقه‌ای می‌تواند ظاهر شود که منجر به افزایش تنش‌ها و احتمال درگیری می‌شود (کرسینگ، ۲۰۰۱).

در مناطقی که تمدن‌های مختلف تلاقی می‌کنند، مانند خاورمیانه یا جنوب آسیا، جنگ قدرت بین بازیگران اصلی می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای داشته باشد. این مبارزات قدرت اغلب نه تنها شامل نیروهای نظامی، بلکه ابعاد سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک نیز می‌شود. پیامدهای نظامی و امنیتی چنین جنگ‌های قدرت پیچیده است و نیازمند درک دقیقی از پویایی‌های فرهنگی و تمدنی است (پاسامونیک، ۲۰۲۱).

در حالی که تئوری برخورد تمدن‌ها بر پتانسیل درگیری‌ها تأکید می‌کند، بر اهمیت حل مناقشه و دیپلماسی نیز تأکید می‌کند. نیروی نظامی به‌تنهایی اغلب برای حل منازعات فرهنگی و تمدنی کافی نیست. در عوض، تلاش‌های دیپلماتیک، مذاکرات و گفت‌وگو برای یافتن راه‌حل‌های صلح‌آمیز حیاتی می‌شوند. سازمان‌های بین‌المللی، مانند سازمان ملل متحد، نقشی حیاتی در تسهیل تلاش‌های دیپلماتیک و حل مناقشه ایفا می‌کنند. میانجی‌گری، مأموریت‌های حافظ صلح و ابتکارات دیپلماتیک می‌تواند به تنش‌زدایی و ارتقای تفاهم بین تمدن‌ها کمک کند. پیامدهای نظامی و امنیتی نظریه برخورد تمدن‌ها نیاز به تلاش‌های دیپلماتیک قوی برای جلوگیری از درگیری‌ها و ترویج هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را برجسته می‌کند (پارکر و همکاران، ۱۹۸۰).

۱۸۱

در نتیجه، نظریه برخورد تمدن‌ها پیامدهای نظامی و امنیتی قابل توجهی دارد. درگیری‌های فرهنگی و تمدنی، جنگ قدرت، تروریسم، اتحادهای نظامی و حل منازعات همگی در شکل‌دهی فضای امنیتی نقش دارند. درک این مفاهیم برای سیاست‌گذاران، استراتژیست‌های نظامی و دیپلمات‌ها در پیمایش پیچیدگی‌های دنیایی که تمدن‌های متنوع و تعاملات آن‌ها مشخص می‌شود، حیاتی است.

۲- مبانی انسان‌شناختی اسلام

یکی از مفاهیم اساسی در قرآن و اسلام به‌عنوان یک دین، مفهوم امت است. امتی که تحقق قانون الهی را ممکن می‌سازد و تنها به فرمان‌هایی درباره رفتارهای شخصی نمی‌پردازد. اسلام

در تعیین اولویت بین فرد و جامعه، حد میانه را برمی‌گزینند و معتقد است جامعه‌ای بدون افراد آن وجود ندارد و افراد نیز بدون جامعه بقا پیدا نمی‌کنند؛ بنابراین اسلام از طریق وضع قانون الهی، القای ارزش‌های اخلاقی به پیروانش و ایجاد حلقه‌های ارتباطی، نقش عمده‌ای در وحدت بخشیدن به جامعه اسلامی ایفا کرده است، در مرکز این حلقه‌های ارتباطی که به این ترتیب عبارت‌اند از: حلقه خانواده، حلقه محله زندگی فرد در شهر و دیار، حلقه وطن او در معنای مرسوم کلمه، حلقه امت اسلامی و سرانجام حلقه انسانیت و در واقع کل خلقت، ارتباط بین خدا و انسان قرار دارد به همان ترتیب که به هر یک از حلقه‌های این مجموعه دایره‌های هم‌مرکزند، هر یک از این ارتباطات نیز بر اساس ارتباط اصلی بین انسان و خدا برقرار می‌شود. اسلام می‌خواهد در جامعه اسلامی امنیت کامل حکم‌فرما باشد نه تنها مردم در عرصه عمل نسبت به هم احترام قائل بوده و امنیت همدیگر را مورد تهدید قرار نمی‌دهند؛ بلکه حتی در افکار خود نیز به سلب امنیت و آرامش از هم نمی‌اندیشند؛ این امنیتی است در بالاترین سطح که جزء در یک جامعه مذهبی و مؤمن امکان‌پذیر نیست (گنجی، ۱۳۹۹: ۱۳-۱۴).

اسلام کرامت ذاتی هر انسانی را بدون در نظر گرفتن نژاد، قومیت و پیشینه مذهبی او می‌شناسد. قرآن می‌فرماید: «ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم» (قرآن ۱۷:۷۰). این آیه ارزش و ارزش یکسان همه افراد را برجسته می‌کند و بر اهمیت رفتار با دیگران با احترام و انصاف تأکید می‌کند. اسلام علاوه بر کرامت انسانی، از مفهوم حقوق بشر نیز حمایت می‌کند. قرآن و تعالیم حضرت محمد بر حمایت از حقوق اساسی مانند حق حیات، آزادی عقیده و حق عدالت تأکید دارند. اسلام ایده عدالت اجتماعی و برابری را ترویج می‌کند و مسلمانان را تشویق می‌کند تا در برابر ظلم و بی‌عدالتی بایستند (حسینی، ۲۰۱۸).

جامعیت، انسان‌شناسی دینی ابعاد مختلف وجود انسان را مورد توجه قرار داده و از ابعاد جسمانی و زیستی، تاریخی و فرهنگی، دنیوی و اخروی، فعلی و آرمانی و مادی و معنوی سخن به میان آورده است؛ بر این اساس وقتی از بعدی خاص سخن می‌گوئید، با توجه به مجموعه ابعاد وجودی انسان آن را مطرح می‌کنند، چرا که گوینده سخن از معرفتی کامل و جامع نسبت به انسان برخوردار است، البته باید توجه داشت که دغدغه اصلی دین، هدایت انسان به سوی کمال و سعادت حقیقی اوست، لذا هر معرفتی از انسان که در این جهت مؤثر باشد، مورد توجه و عنایت کامل دین است و حتی گاهی از بقیه روش‌های شناخت انسان‌مانند. شناخت تجربی یا فلسفی نیز

برای تأمین این منظور استفاده می‌کند. توجه به مبدأ و معاد، برخلاف انسان‌شناسی‌های غیردینی که در آنها، انسان یا به کلی از مبدأ و معاد بریده است و یا در قالبی کلی از آنها سخن به میان می‌آید که نمی‌تواند برای چگونگی زیستن انسان راه‌گشا باشد، در انسان‌شناسی دینی مبدأ و معاد به‌عنوان دو مسئله مهم برای انسان مورد توجه قرار می‌گیرد و پیرامون رابطه زندگی انسان با مبدأ و معاد به تفصیل بحث می‌شود. اتقان انسان‌شناسی دینی به دلیل بهره‌مندی از معارف و حیانی‌خطاناپذیر، از استحکام و اطمینان بالایی برخوردار است (گنجی، ۱۳۹۹: ۷۳-۷۴).

بحث کرامت را می‌توان در سخنان معصومین ع مشاهده کرد. امیرالمؤمنین ع در نامه رسمی خود به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سُبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ، مبادا برای مردم مانند درندگان خون‌خوار باشی و باید بدانی که مردم دو قسم‌اند: یا برادر دینی تو هستند یا نظیر تو در خلقت‌اند یا هم نوع آفرینشی تو هستند.»^۱

برخی اساتید در شرح این موضوع مطرح می‌کنند که «مالک! انسان‌ها بالاتر از حق حیات، حق کرامت دارند. نهایت امر، این حق یک امر غیر قابل سقوط و زوال نیست؛ بلکه این حق مشروط به برخورداری صحیح از همه نیروها و استعدادها و ابعاد مثبت است که در انسان وجود دارد. حتی اگر کسی نتواند از آنها به طور صحیح بهره‌برداری کند و اگر از آنها به ضرر خود و دیگران سوءاستفاده نکند نیز از حقوق کرامت نسبی برخوردار است.» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۷).

۱۸۳

«اگر حیات را یک پدیده طبیعی محض تلقی کنیم و نتوانیم یک امتیاز فوق‌طبیعی برای آن به اثبات برسانیم که موجب ارزشمندبودن آن باشد نخواهیم توانست حقی برای حیات اثبات کنیم که دیگران مکلف به مراعات آن باشند.» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۹). کرامت انسانی در تفکر اسلامی بدان جاست که حتی پس از مرگ یک انسان حق اهانت به او را ندارد هرچند مرگ وی حاصل از قصاص باشد.

باتوجه به جایگاه وحی در هندسه معرفت‌شناسی و استناد تعاریفی چون کرامت و کمال انسان به قرآن کریم باب جدیدی در این موضع تحت عنوان حیات طیبه در اسلام باز می‌شود که موازی کرامت انسانی قرار می‌گیرد. به‌طوری که کرامت اکتسابی می‌تواند با موضوع حیات طیبه

دوروی یک سکه باشند با این وصف که به میزانی که انسان از کرامت اکتسابی و ارزشی بهره‌مند می‌شود متناسب با آن حیات طیبه خواهد داشت. حیات طیبه اصطلاحی قرآنی و برگرفته از آیه شریفه «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^۱ هست.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان در ذیل این آیه می‌فرماید: در جمله «لَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» حیات، به معنای جان انداختن در چیز و افاضه حیات به آن است، پس این جمله با صراحت لفظش دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی مؤمنی را که عمل صالح کند به حیات جدیدی غیر آن حیاتی که به دیگران نیز داده زنده می‌کند و مقصود این نیست که حیاتش را تغییر می‌دهد، مثلاً حیات خبیث او را مبدل به حیات طیبی می‌کند که اصل حیات همان حیات عمومی باشد و صفتش را تغییر دهد؛ زیرا اگر مقصود این بود کافی بود که بفرماید: «ما حیات او را طیب می‌کنیم» ولی این‌طور نفرمود، بلکه فرمود: ما او را به حیاتی طیب زنده می‌سازیم. این حیات جدید و اختصاصی، جدای از زندگی سابق که همه در آن مشترک‌اند نیست، در عین اینکه غیر آن است با همان است و تنها اختلاف به مراتب است نه به عدد. پس کسی که دارای آن چنان زندگی است دو جور زندگی ندارد، بلکه زندگی اش قوی‌تر و روشن‌تر و واجد آثار بیشتر است، هم چنان که روح قدسی که خدای تبارک و تعالی آن را مخصوص انبیاء دانسته یک زندگی سومی نیست، بلکه درجه سوم از زندگی است، زندگی آنان درجه بالاتری دارد. بدین ترتیب هر کسی که عمل شایسته داشته باشد بهره‌ای از حیات طیبه خواهد داشت که این امر با کرامت ارزشی هماهنگ است چرا که انسان با رسیدن به تقوا و تهذیب نفس به مراتبی از کرامت اکتسابی می‌رسد و زندگی طیب متناسب با آن مرتبه نصیب وی می‌گردد، این زندگی صرفاً زندگی اخروی نیست بلکه زندگی دنیوی انسان را نیز شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۴۹۱-۴۹۳).

بر همین اساس در حقوق بشر اسلامی حق حیات شایسته برای انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود و آن بدین معناست که انسان‌ها حق دارند در مقطع دنیا حیات شایسته داشته باشند. منظور از حیات، حیات شایسته است نه صرفاً زندگی مطلق و مطلق زندگی اگرچه توأم با اهانت و زجر و شکنجه باشد (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۹۱). رئوس کلی شخصیت و هویت هر انسان حیات، کرامت و

۱. سوره نحل، آیه ۹۷

آزادی است که نباید آن‌ها را در سطح پدیده‌های طبیعی پایین بیاوریم که حقوقی که برای آن‌ها در نظر می‌گیریم ارزشی در حد طبیعت خواهد داشت. حق حیات طبیعی‌ترین و اولین حقوقی است که همه زنده‌ها به شرط این که عامل اخلال حیات دیگر جانداران نباشند از آن برخوردار هستند و حق حیات به حکم عقل سلیم طبیعی‌ترین و اولین حقوق در اسلام است (جعفری، ۱۳۹۰: ۱۹۶). حیات در اسلام دارای دو بُعد است: ارتباط با انسان که «همان مطلوب مطلق او در عرصه طبیعت است که برای حفظ و ادامه آن، به هرگونه تلاش جبری و اضطراری، مانند دیگر جانداران دست می‌زند، به اضافه تکاپوهای اختیاری که به جهت داشتن علم و قدرت و استعدادها بیشتر با توانایی گزینش اصلح درراه حفظ و ادامه حیات انجام می‌دهد.» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۰۸).

ارتباط دوم با خداوند است که مشخص می‌کند حیات و ملمات انسان از سمت خداوند است و در حیات و ازدست‌دادن آن دخالتی ندارد. بر همین اساس در اسلام حق حیات شایسته از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و تمام انسان باید از آن حق بهره‌مند گردند. این حیات شایسته که متناسب با کرامت انسانی و حتی کمال انسانی بر اساس مبانی اسلامی است، چراکه کمال در رسیدن به لذت‌های معنوی و پایدار است و بدون وجود کرامت ارزشی و طرد دین این موضوع معنایی ندارد.

۳- کرامت انسانی به مثابه اساسی‌ترین اصل درونی حقوق بشر

در سال‌های اخیر پرداختن به موضوع حقوق بشر در کشورهای مختلف جهان به‌ویژه کشورهای اسلامی تشدید شده است، به طوری که سالانه دیده‌بان حقوق بشر گزارش‌هایی را بر ضد کشورهای تأثیرگذار در تمدن اسلامی مانند ایران منتشر می‌کند. صرف‌نظر از محتوای جهت یافته این دست گزارش‌ها، باید به این موضوع پرداخت که آیا مطلق حقوق بشر واقعاً مبتنی بر ارزش‌های حقیقی و بنیادین است؟ یا حاصل دستیابی انسان‌ها در جریان سیر تکامل علوم تجربی با تمام اشکالات و نواقص آن است و اگر چنین باشد قوانینی که در حوزه حقوق بشر تدوین می‌شود متوقف بر علم انسانی است که می‌تواند در طی بازه‌های زمانی دچار دور باطل شود با این توضیح که قانونی وضع شده و رعایت آن در حوزه حقوق بشر الزامی است ممکن است در

بازه‌های زمانی دیگر حذف و جایگزین گردد. بدین ترتیب ممکن است بارها در قوانین تجدیدنظر شود و یا به حالت‌های گذشته برگردد باین‌وصف به نظر می‌رسد برای بررسی عمیق سخنان هانتینگتون، شناخت اساسی‌ترین اصل درونی حقوق بشر یعنی کرامت انسانی برای حل نواقص آن ضروری باشد.

کرامت انسان معادل واژه انگلیسی *Human dignity* به معنای شرف، افتخار، رتبه و مقام است (Campbell, 1991:456). نظریه کرامت انسانی به‌عنوان مبنا و پایه حقوق بشر، به این پستوانه که انسان موجودی خودمختار و دارای طبیعت پایدار عقلانی است و همین قابلیت تصمیم‌گیری عقلانی است که باعث احترام نهادن و ارزش گذاشتن به او می‌گردد؛

در تعاریف غربی حقوق بشر از آنجایی که تعریف انسان صرفاً مادی است حیات و کرامت مستخرج از آن نیز در مدار زندگی انسانی تعریف می‌گردد. مؤید این امر توجه به اصالت عقل انسان و در نهایت اصالت لذت در زندگی مدرنیسم غربی است که با طرد دین و قوانین اخلاقی تدوین می‌شود. بدین ترتیب کرامت انسان بر اساس علم بشری تعیین و متعین به زندگی مادی می‌شود.

برخی محققین مدعی شده‌اند، مسئله قابل بحث این است که حقوق بشر غربی که انسان را در تعیین حقوقش آزاد می‌گذارد و هر لحظه ممکن است حق جدیدی از جمله حق همجنس‌بازی، حق خودکشی، حق سقط جنین و... را به حقوق بشر اضافه کند، در واقع ریشه‌هایش به تفکر اومانیستی میراندولایی برمی‌گردد. میراندولا از انسان آزاد تعین ناپذیری سخن می‌گوید که کرامتش به واسطه اراده آزاد اوست، لذا نسبت مستقیمی میان کرامت و حق انسان ایجاد می‌کند. کرامت آن ویژگی خاص انسان بما هو انسان است که او را از سایر موجودات متمایز و دارای جایگاهی ویژه می‌کند. او ویژگی خاص انسان را در طبیعت تعین ناپذیرش که ذاتی همه انسان‌هاست و اراده آزادش در صعود و افول در سلسله‌مراتب هستی می‌داند و به واسطه همین تعین ناپذیر و اراده آزاد در تعیین سرنوشتش صاحب کرامت است. بدین ترتیب کرامت نزد میراندولا، ذاتی، قابل صعود و افول و سلب نشدنی است. در اندیشه میراندولا، انسان تعین ناپذیر دارای کرامت ذاتی سلب نشدنی است، نسبت مستقیمی با مبحث حق پیدا می‌کند. به این معنا از آن رو که تمام بشر از کرامت به صورت ذاتی برخوردارند، پس از تمام حقوق در تمامی حوزه‌ها بهره‌مند هستند؛ همچنین از آن رو که هر محدودیتی برای بشر، اصل اساسی

اراده آزاد بشر را خدشه‌دار می‌کند، هیچ عملی با هیچ بهانه‌ها نمی‌تواند این حق تعیین سرنوشت را از انسان بگیرد. سؤالی که در اینجا باید به آن پرداخت این است که آیا در اندیشه میراندولا هیچ امر اراده آزاد انسان را محدود می‌کند. در اندیشه میراندولا حتی آن‌هایی که غایت بودن انسان را زیر پا می‌گذارند، چنین با اراده خود عمل کرده‌اند، بر آن‌ها حرجی نیست. در اندیشه میراندولا «باید و نباید»، در شکل عقلی، اخلاقی و یا شرعی‌اش، مطرح نیست؛ بنابراین هر حقی که انسان تشخیص داد، حق است، به او اعطا می‌شوند و کسی با هیچ بهانه و توجیهی یارای محدود نمودن آن‌ها ندارد (کمالی گوکی و شکوری، ۱۴۰۰: ۱۸-۲۳).

۴- کرامت ذاتی و ارزشی (اکتسابی) در تفکر اسلامی

اساس کرامت در تفکر اسلامی به دو بخش ذاتی و ارزشی (اکتسابی) تقسیم می‌شود. کرامت ارزشی مربوط به اکتساب ارزش‌های انسانی حقیقی است که با اتکا به مبانی دین و منبع معرفتی وحی قابل دستیابی است در حالی که در تفکر مدرنیسم جایگاهی برای خداوند، دین و منبع معرفتی وحی وجود ندارد. کرامت ارزشی والاتر و عالی‌تر از کرامت ذاتی است و ملاک امتیاز آن بر مبنای تقوا استوار است؛ در اینجا برای ادراک بهتر موضوع لازم است به مسئله کرامت ذاتی و اکتسابی در تفکر غرب و اسلام پرداخته می‌شود.

در اسلام دو نوع کرامت برای انسان ثابت شده است کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشان و بر دیگران آن کرامت را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند و کرامت ارزشی که از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌گردد، آن کرامت اکتسابی و اختیاری است که ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است. کرامت ذاتی را می‌توان از بطن آیات الهی در قرآن کریم استخراج کرد درجایی که می‌فرماید «و لقد کرّمنا بنی آدم^۱ و نفخت فیہ من روحی سوره^۲» با این بیان همه انسان‌ها دارای کرامت ذاتی‌اند؛ البته کرامت ذاتی را تقریباً ادیان و نظام‌های حقوقی و اخلاقی

۱. سوره اسراء، آیه ۷۰

۲. سوره حجر، آیه ۲۹

می‌پذیرند و همه آن‌ها را به مراعات مکلف می‌کنند؛ همه انسان‌ها از کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی برخوردارند و خداوند باری تعالی برای گذران حیات انسان‌ها در فضای حق-تکلیفی متقابل متسالم این نوع کرامت را در نهاد همه انسان‌ها قرار داده است. هر انسان به ما هو انسان صاحب کرامت است (عمید زنجانی و توکلی، ۱۳۸۶: ۱۸۴). در یک کلام، می‌توان این نوع کرامت را کرامت این جهانی نامید (علیخانی، ۱۳۸۵: ۱۰۱). مع‌ذلک، برخی نویسندگان بیان می‌دارند که انسان‌ها مادامی که با اختیار خود جهت ارتکاب خیانت و جنایت بر خویشان و بر دیگران آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۰: ۷۷). در غیر این صورت به تناقض آشکاری خواهیم رسید، چراکه از سویی انسان برخوردار از کرامت ذاتی اعلام می‌شود و از سوی دیگر، اگر همین انسان علیه خود و دیگران جنایتی مرتکب شود، به عنوان مجرم کرامتش قابل سلب تلقی می‌شود (حبیب زاده و رحیمی نژاد، ۱۳۸۶: ۵۵).

برخی دیگر از اندیشمندان تصریح دارند که کرامت ذاتی هیچ بار ارزشی ندارد، بلکه به خداوند اختصاص دارد و آن کرامتی بار ارزشی و حقوقی دارد که همراه اختیار باشد و آن دسته از آیات قرآنی ناظر بر «کرامت تکوینی» انسان، بیان نعم الهی عطاشده به انسان و تنها هدفشان، مدح فعل خداست (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۲۸۸).

در ادامه نیز کرامتی را تحت عنوان کرامت عقلی انسان مطرح کرده‌اند. در صورت عدم استفاده از عقل، حیات انسانی به مرحله حیوانی تنزل می‌یابد. انسان بدین دلیل که مقام خلافت الهی را به دوش می‌کشد، دارای کرامت می‌شود، فلذا انسانی که از قانون خداوندی تبعیت نکند، از کرامت برخوردار نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۶-۲۸۷).

کرامت ذاتی انسانی که مبتنی بر اصول انسانیت، است، مستلزم یک سری حقوق مشترک اجتماعی برای انسان است؛ مانند حق حیات، اندیشیدن و بهره‌برداری از منابع طبیعی؛ در این زمینه تفاوتی بین مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. کرامت ذاتی مستلزم حقوق فطری و مشترک است (منتظری، ۱۳۸۳: ۳۳-۳۷؛ منتظری، ۱۳۸۷: ۷۱).

علامه طباطبایی به کرامت در پرتو عقل به عنوان خصیصه ویژه انبای بشر اشاره می‌کند،

ولی ذیل آیه شریفه کرامت^۱، میان تکریم و تفضیل فرق قائل است. مقصود از تکریم اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و تفضیل اینکه شخص مورد تفضیل از دیگران برتر یابد، در حالی که با دیگران در اصل عطیه شرکت دارد؛ بنابراین، علامه می‌افزاید که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر و همگانی است و این از خطاب امتنانی و عتابی آیه مستفاد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵۹-۱۵۷).

در اندیشه علامه طباطبایی برای انسان به ما هو انسان در متن خلقت و آفرینش یکسری حقوق و آزادی‌ها مقرر شد که به هیچ وجه قابل سلب و انتقال نیست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۱۵۸). انسان موجودی است صاحب کرامت و این کرامت را از سوی خداوند متعال دریافت کرده است. اگر این نوع کرامت را ذاتی انسان بدانیم، پس قطعاً انسان بدون کرامت نفی شدنی است؛ یعنی انسان منهای کرامت اصلاً وجود ندارد. با توجه به موضوع انسان‌شناسی در پژوهش حاضر و برای درک مفهوم انسان و نیازمند شناخت تفاوت دو مفهوم «لازم» و «ذاتی» نیز هستیم. چیزی که هم در وجود و هم در وهم سلب ناشدنی است؛ ذاتی است و هر آنچه قابل سلب در وهم باشد، لازم غیرذاتی است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳۸۷).

برخی اهل نظر در برداشتی مدعی شده‌اند که ممکن است انسان را در وهم جدای از کرامت ذاتی‌اش بپنداریم، اما در حاق واقع و در عالم وجود انسان منهای کرامت ذاتی‌اش غیرقابل تصدیق است. پس چیزی را می‌توان ذاتی نامید که غیرقابل سلب و اسقاط باشد. با اینکه موضوع کرامت ذاتی دارای اشاراتی مصرح در اندیشه علامه طباطبایی است با این حال جمع‌بندی مصرحی از این موضوع توسط ایشان صورت نپذیرفته است (اسماعیلی و سیفی، ۱۳۹۷: ۷ و ۵).

با توجه به ذاتی و قائم بالذات بودن کرامت انسانی، این نوع کرامت غیرقابل سلب است. در منظومه حق‌هایی که فقها ترسیم کرده‌اند، کرامت از سویی جزء حقوق غیرقابل نقل و انتقال و از سوی دیگر غیرقابل اسقاط و غیرقابل سقوط خواهد بود (انصاری، ۱۴۱۵: ۹) اراده انسان در سلب کردن آن نافذ نیست و توافق بر سقوط نیز نمی‌توان کرد؛ زیرا کرامت ذاتی، غیرقابل سلب است.

۱. سوره اسراء آیه ۷۰.

برخی نویسندگان خاطر نشان ساخته‌اند که انسان مجرم نیز دارای حقوق جوهری است. بسیاری از حقوق، تکالیف و احکام شرعی در اسلام مثل تحریم قتل نفس، حرمت انتحار و خودکشی، حرام بودن اذن به قتل، تحریم قتل جنین، حرمت مثله کردن، وجوب حفظ جان و حرمت نفس برای حفظ کرامت انسان بماهو انسان و لو اینکه مجرم باشد، وضع شده‌اند. مجرم نیز دارای حق بر دادرسی عادلانه است و نباید شکنجه شود و به فرض محکومیت به اعدام، نباید مثله شود که این حقوق (دادرسی عادلانه و منع شکنجه) بر کرامت ذاتی استوار است. وصف ذاتی بودن کرامت اساسی و ضروری است (حبیب‌زاده و فرج‌پور اصل مرندی، ۱۳۹۵: ۵).

متأسفانه، بعضی از نظام‌های حقوقی دنیا از جمله حقوق جهانی بشر از دیدگاه غرب در دوران معاصر کرامت انسانی را صرفاً به همین کرامت ذاتی منحصر نموده و از کرامت و حیثیت بالاتر که ما آن را کرامت ارزشی می‌نامیم سخنی به میان نمی‌آورند و در نتیجه حرکت کمالی انسان‌ها را در مسیر حیات معقول متوقف می‌سازند. (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۵). «کرامت ذاتی انسان از دیدگاه اسلام، موهبتی است از طرف خدا و مانند خرد و وجدان که دو موهبت عظمای الهی برای انسان‌هاست، این کرامت دارای ارزشی بالقوه است که اگر به وسیله تلاش و تکاپوی مخلصانه در مسیر حیات معقول به فعلیت برسد، دارای ارزشی مستند به اراده آزاد می‌شود؛ همان‌گونه که اگر خرد و وجدان به سبب فعالیت تکاملی با مدیریت من یا شخصیت تکاپوگر در مسیر حیات معقول به فعلیت برسند دارای ارزش مستند به اراده آزاد می‌گردند.» (جعفری، ۱۳۹۰: ۲۲۳).

باید اذعان نمود کرامت ارزشی و اکتسابی در رتبه والاتر و عالی‌تری نسبت به کرامت ذاتی قرار دارد؛ زیرا که ملاک امتیاز کرامت ذاتی صرفاً بر مبنای تقوا استوار است که آن را می‌توان از آیه «ان اکرمکم عندالله اتقاکم»^۱ استنباط نمود. این ناظر بدان است که گرچه همه انسان‌ها در آفرینش از کرامت ذاتی برخوردارند؛ اما در ادامه حیات در دنیای مادی اگر دچار شقاوت و انحراف شوند آن کرامت و شرافت ذاتی را از دست خواهند داد و اگر آن را در مسیر تقوا قرار دهند به مراتب بالاتر از کرامت که همان کرامت ارزشی است نائل می‌گردند که ملاک امتیاز بین انسان‌ها است.

کرامت اکتسابی از به کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳

مسیر رشد و کمال و خیرات به دست می‌آید و ارزش نهایی و عالی انسانی مربوط به همین کرامت است؛ یعنی کرامت، دارای ارزشی بالقوه است که اگر با تلاش در مسیر حیات معقول به فعلیت برسد، دارای ارزشی «مستند به اراده آزاد» می‌شود (جعفری، ۱۳۷۰: ۲۷۸-۲۷۹).

برخی این نوع کرامت را انتخابی معرفی کرده‌اند، مشروط به کسب ایمان، علم، تقوا، جهاد و عمل صالح (مظفری، ۱۳۸۵: ۴۰) که مقصود از آن دستیابی به کمالاتی است که جایگاه انسان را ترفیع می‌دهد. کرامت اکتسابی ایجاب می‌کند که ارزش انسانیت انسان مدرج و کرامتش، مفهومی مشکک و دارای طیف باشد. ولی در هر حال، دارای کرامت ذاتی است.

فرد دارای کرامت اکتسابی در حوزه عمومی و اجتماعی، منفعل و منزوی نیست، بلکه در صحنه روابط اجتماعی وارد می‌شود و با خیرسانی به مردم، حقوق شهروندی تصاحب می‌کند. باکرامت‌ترین افراد نزد خداوند در قرآن باتقواترین آن‌هاست، این علاوه بر ساحت معنوی به ساحت اجتماعی نیز اشاره دارد. ولی باید منطق عقلی داشته باشد و عقل جمعی آن را بپذیرد. در بیان فقهی، حقوق شهروندی مبتنی بر کرامت اکتسابی باید مستند به بنای عقلا و سیره متشرعه باشد. به طور مثال، دولت اسلامی از فرد خیر حمایت به عمل می‌آورد و فرد متقی که به انجام خدمات عام‌المنفعه اقدام می‌کند، ممکن است از سوی حاکمیت این امتیاز را دریافت دارد که از پرداخت مالیات معاف شود (سیدی‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

با عنایت به مطالب و دیدگاه‌های مورد اشاره، می‌توان خاطر نشان ساخت که نوعاً حمایت از کرامت اکتسابی از مجموع مطالب قابل استنباط است که قطعاً دارای توجه بیشتری است. چنانچه مبنا را کرامت ارزشی یا همان اکتسابی متصور باشیم، ملاک‌های برون دینی و اجتماعی باتوجه به نقش‌آفرینی‌های یک انسان به ما هو شهروند مبنای بهره‌مندی وی از حقوق و مزایای قانونی است و رفتارهای افراد در سطح اجتماع باتوجه به معیارهای صرفاً درون دینی سنجیده نشده و حقوق و آزادی‌ها صرفاً بر این مبنا لحاظ نمی‌شود. بسیاری از تمایزات ناروا و نامشروع در حقوق عمومی و اجتماعی شهروندان به دلیل مبنا قراردادن کرامت ذاتی به‌ویژه مبتنی بر آموزه‌های غیرحقوقی بشری اسلامی است. اگر ملاک سعی و تلاش افراد در سطح جمعی و در عرصه دستیابی به امتیازات قانونی اجتماعی باشد، قطعاً امکان اولویت اساسی در بهره‌مندی از حقوق شهروندی صرفاً بر مبنای معیارهای مبتنی بر کرامت ذاتی وجود نخواهد داشت و امکان برقراری عدالت و مساوات منصفانه و حقوقی وجود خواهد داشت.

ممکن است برخی اذهان متوجه موضوعاتی در حوزه عدم رعایت کرامت انسان‌ها شود که به ظاهر در تفکر ممکن است مشتبه باشد؛ اما باید توجه داشت که عدم رعایت کرامت انسان‌ها علت‌های مختلفی دارد. به طور مثال اگر عدم رعایت حق کرامت انسان‌ها به سبب شهوت و هوسرانی و خودکامگی باشند از نظر اسلام مردود است. حقوق بشر غربی راه را بر هرگونه ارتقای آزادانه روابط جنسی باز گذاشته تا جایی که انسان‌ها با حیوانات، شبیه‌سازهای واقعیت مجازی، ربات‌های انسان‌نما و حتی انسان‌های مصنوعی رابطه زناشویی برقرار می‌کنند. این روابط آزاد و بی‌قید با کرامت انسان‌ها هماهنگی ندارد و باعث سلب حقیقی کرامت انسانی می‌گردد؛ بنابراین در پایان بحث به این موضوع خواهیم رسید که آیا همه انسان‌ها در یک رده‌بندی هستند؟ در حوزه کرامت ذاتی و کرامت ارزشی؛ انسان‌هایی که کرامت ذاتی خود را زایل کرده نباید با افرادی که به کرامت ارزشی رسیدند یکسان پنداشته شوند؛ یعنی انسان‌هایی که در اثر جهل نظری یا جهالت عملی سبب مشکلات عدیده در جامعه شدند در طراز ارزش‌گذاری همسان افرادی باشند که از کرامت ارزشی بالاتری برخوردارند؟ آیا کسی که تمام عمر خود را وقف رسیدن به سعادت واقعی و خدمت‌رسانی کرده با کسی که عمر خود را وقف شهوت‌رانی و اطاله وقت نموده است یکسان است؟ این موردی است که در حقوق بشر غربی مغفول مانده است و درباره آن صحبتی به میان نیامده است.

در پایان بحث حیات و کرامت انسان به این نکته می‌رسیم که با توجه به اوصاف فوق‌الذکر مشخص می‌شود که حق حیات شایسته در اسلام بسیار مورد تأکید قرار گرفته و برنامه‌ریزی محوری بر اساس آن تنظیم می‌گردد؛ بر همین اساس در حوزه حق حیات مطرح می‌شود که حق حیات فقط ثبوت یک واقعیت مانند موجودات طبیعی نیست؛ بلکه ثبوت واقعیتی است که یا از بایستگی (ضرورت قانون الهی و طبیعی) برخوردار است و یا از شایستگی. حق حیات بالاتر از حق به معنای معمولی بوده و داخل در حکم است. به کاربردن «حق» با اصطلاح رسمی آن درباره حیات که قابل نقل و انتقال و سقوط است غلط است. در این موارد باید اصطلاح مناسب‌تری به کار برده شود که همان «حکم» است. قاعدتاً دستیابی به ملزومات و ضروریات حیات شایسته در چارچوب قانونمندی و رعایت حقوق عمومی مردم در چارچوب نظام سیاسی مردم‌سالار امکان‌پذیر است.

۵- بررسی و مقایسه مبانی انسان‌شناختی اسلام و نظریه برخورد تمدن‌ها در رابطه با کرامت

انسانی

هانتینگتون استدلال می‌کند که جهان به تمدن‌های متمایز تقسیم می‌شود که هر کدام با مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی، سنت‌ها و باورهای مذهبی مشخص می‌شوند. به گفته وی، این تمدن‌ها مانند تمدن‌های غربی، اسلامی، کنفوسیوس، هندو و آفریقا، سنگ بنای اساسی سیاست جهانی هستند. او پیشنهاد می‌کند که درگیری بین این تمدن‌ها اجتناب‌ناپذیر است و آینده روابط بین‌الملل را شکل خواهد داد (استارک، ۲۰۰۲).

یکی از جنبه‌های کلیدی نظریه هانتینگتون این تصور است که تفاوت‌های فرهنگی ریشه‌دار و پایدار هستند و به شکل‌گیری رفتار دولت‌ها و جوامع ادامه خواهند داد. او استدلال می‌کند که در حالی که جنگ سرد با درگیری بین ایدئولوژی‌های کمونیسم و سرمایه‌داری مشخص می‌شد، دوران پس از جنگ سرد شاهد درگیری بین تمدن‌ها خواهد بود. هانتینگتون ادعا می‌کند که این درگیری‌ها در امتداد خطوط گسل فرهنگی رخ می‌دهد، جایی که تمدن‌های مختلف با هم تماس می‌گیرند و برای نفوذ و قدرت رقابت می‌کنند (الروان، ۲۰۲۲).

با این حال، نظریه هانتینگتون نیز با انتقادات قابل توجهی مواجه شده است. یکی از انتقادات اصلی این است که پیچیدگی‌های سیاست جهانی را با تقلیل آنها به برخورد‌های فرهنگی بیش از حد ساده می‌کند. منتقدان استدلال می‌کنند که درگیری بین دولت‌ها و جوامع تحت تأثیر عوامل متعددی از جمله منافع اقتصادی، پویایی قدرت و نارضایتی‌های تاریخی است. آنها معتقدند که تقلیل این تعاملات پیچیده به درگیری بین تمدن‌ها، ظرایف و پیچیدگی‌های روابط بین‌الملل را نادیده می‌گیرد (سمیح صلاح، ۲۰۲۴).

علاوه بر این، برخی از منتقدان استدلال می‌کنند که نظریه هانتینگتون ذاتاً مغرضانه و اروپا محور است. آنها ادعا می‌کنند که تمدن غربی را در مرکز صحنه جهانی قرار می‌دهد و آن را به عنوان معیاری که تمدن‌های دیگر با آن سنجیده می‌شوند، نشان می‌دهد. آنها استدلال می‌کنند که این سوگیری اروپا محوری اعتبار و عینیت نظریه را تضعیف می‌کند (یاسین، ۲۰۲۴).

در پرتو این انتقادات، مهم است که دیدگاه‌های جایگزینی را در نظر بگیریم که درک دقیق‌تری از سیاست جهانی ارائه می‌دهند. یکی از این دیدگاه‌ها، مبانی انسان‌شناختی اسلام است که بر اصول کرامت انسانی و حقوق بشر تأکید دارد. اسلام به عنوان یک تمدن و یک دین، بر

ارزش و ارزش ذاتی هر انسان تأکید زیادی دارد (پوفرل، ۲۰۲۰).

اصول انسان‌شناسی در اسلام این ایده را ترویج می‌کند که همه افراد، صرف‌نظر از پیشینه فرهنگی یا مذهبی‌شان، دارای کرامت ذاتی هستند و باید با آنها با احترام و انصاف رفتار شود. اسلام همچنین از مفهوم حقوق بشر حمایت می‌کند که شامل حق زندگی، آزادی و عدالت است. این اصول ریشه در آموزه‌های قرآن و الگوی پیامبر اسلام دارد (وارنر، ۲۰۲۲).

یکی دیگر از انتقادات مهم نظریه هانتینگتون، فقدان شواهد تجربی برای حمایت از ادعاهای او است. منتقدان و اندیشمندان اسلامی استدلال می‌کنند که نظریه هانتینگتون مبتنی بر تعمیم‌های گسترده است و فاقد داده‌های مشخص و تحلیل دقیق است. این نظریه به شدت بر شواهد حکایتی و نمونه‌های تاریخی تکیه دارد که ممکن است پیچیدگی‌های روابط جهانی معاصر را به درستی نشان ندهند (موسی‌زاده، ۲۰۲۰).

علاوه بر این، منتقدان استدلال می‌کنند که نظریه هانتینگتون نمی‌تواند تفاوت‌های مهم در تمدن‌ها و تنوع دیدگاه‌ها و علایق در هر تمدن را توضیح دهد. آنها استدلال می‌کنند که این نظریه پویایی‌ها و پیچیدگی‌های درونی جوامع را نادیده می‌گیرد که منجر به درک ناقصی از روابط جهانی می‌شود (عبدی، ۲۰۱۷).

نظریه هانتینگتون تأکید زیادی بر تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی به‌عنوان محرک‌های اصلی درگیری بین تمدن‌ها دارد. با این حال، بسیاری از منتقدان اسلامی استدلال می‌کنند که این نظریه نقش عوامل اقتصادی و سیاسی را در شکل‌دادن به روابط جهانی نادیده می‌گیرد. آنها استدلال می‌کنند که تضادهای بین تمدن‌ها اغلب ناشی از نابرابری‌های اقتصادی، جنگ قدرت سیاسی و رقابت منابع است و نه صرفاً تفاوت‌های فرهنگی یا مذهبی. علاوه بر این، منتقدان استدلال می‌کنند که نظریه هانتینگتون نقش بازیگران دولتی و منافع آنها را در شکل‌دادن به روابط جهانی توضیح نمی‌دهد. آنها استدلال می‌کنند که ملاحظات سیاسی و استراتژیک اغلب نقش مهم‌تری در شکل‌دادن به روابط بین‌الملل ایفا می‌کنند تا عوامل فرهنگی یا مذهبی (ارغوانی، ۲۰۱۸).

انتقاد دیگری که به نظریه هانتینگتون وارد است، دیدگاه جبرگرایانه آن نسبت به تمدن‌ها و تعاملات آنهاست. منتقدان استدلال می‌کنند که این نظریه نمی‌تواند عاملیت افراد، جوامع و دولت‌ها را در شکل‌دهی روابط جهانی توضیح دهد. آنها استدلال می‌کنند که افراد و جوامع ظرفیت فراتر رفتن از تفاوت‌های فرهنگی و مذهبی و تلاش در جهت همکاری و تفاهم را دارند

(یدالله پورف ۲۰۱۶).

علاوه بر این، منتقدان استدلال می‌کنند که نظریه هانتینگتون نقش دیپلماسی، گفتگو و مذاکره را در حل تعارضات بین‌المللی در رابطه با کرامت انسانی نادیده می‌گیرد. آنها استدلال می‌کنند که تأکید این نظریه بر اجتناب‌ناپذیر بودن درگیری بین تمدن‌ها، پتانسیل حل و فصل صلح‌آمیز را تضعیف می‌کند و دیدگاه بدبینانه نسبت به روابط جهانی را تداوم می‌بخشد (اسلامی، ۲۰۰۶).

در مورد اسلام، ارتباط نظریه هانتینگتون در توانایی آن در روشن کردن چالش‌ها و پیچیدگی‌های تعامل بین جهان اسلام و غرب است. پتانسیل سوء تفاهم‌ها، درگیری‌های فرهنگی و درگیری‌هایی را که می‌تواند به دلیل تفاوت در ارزش‌ها، باورها و نظام‌های سیاسی به وجود بیاید، تشخیص می‌دهد.

در مقابل نظریه هانتینگتون، مبانی انسان‌شناسی اسلام بر اصول کرامت انسانی و حقوق بشر تأکید دارد. اسلام ارزش و ارزش ذاتی هر انسانی را بدون در نظر گرفتن نژاد، قومیت و تعلقات مذهبی به رسمیت می‌شناسد. قرآن و آموزه‌های حضرت محمد بر اهمیت رفتار با دیگران با احترام، عدالت و شفقت تأکید می‌کند (اسماعیلی و همکاران، ۲۰۲۰).

اسلام همچنین از اصول حقوق بشر از جمله حق حیات، آزادی عقیده و حق زندگی باعزت حمایت می‌کند. این اصول در شریعت اسلام آمده و برای هدایت رفتار افراد و جوامع است. اسلام ایده جامعه‌ای عادلانه را ترویج می‌کند که در آن با همه افراد باانصاف و برابر رفتار شود (زنجانی، ۲۰۰۸).

در حالی که ممکن است تنش‌های آشکاری بین نظریه هانتینگتون و مبانی انسان‌شناختی اسلام وجود داشته باشد، مهم است که بدانیم این دو دیدگاه متقابل نیستند. ارتباط نظریه هانتینگتون در توانایی آن برای برجسته کردن درگیری‌ها و تنش‌های بالقوه است، در حالی که مبانی انسان‌شناختی اسلام چارچوبی برای ترویج گفت‌وگو، تفاهم و همکاری فراهم می‌کند (افخمی و روحانی، ۲۰۱۴).

نتیجه گیری

هانتینگتون با پیش فرض قرارداد تمدن غرب به عنوان تمدن برتر سعی می کند؛ مانند سایر تمدن ها، تمدن اسلامی را با طرح موضوعاتی همچون عدم رعایت حقوق بشر، دچار چالش کرده و در نهایت از صحنه رقابت کنار بزند؛ اما با توجه اینکه حقوق بشر غربی بر اساس انسان محوری و علم تجربی تدوین گردیده و در بسیاری از موارد مانند حق آزادی مسئولانه و عدم توجه به فضائل اخلاقی و انسان های بافضیلت در مقابل انسان های بی اخلاق و شرور نمی تواند شاخص مطلوبی برای تمدن اسلامی باشد؛ زیرا بر مبنای تفکرات اسلامی مطلق زندگی بدون توجه به ارزش های حقیقی انسان ارزشمند نیست و نباید با افراد شرور و با فضیلت با دید یکسان نگاه کرد. عدم توجه به حق آزادی مسئولانه باعث ایجاد جریان های فسادبرانگیز می شود که خود هانتینگتون نیز از وجود آنها در هراس و نگرانی است.

علاوه بر این، موضوعاتی چون حق و تو، انتشار محتوای مستهجن در تولیدات رسانه ای غربی و مسائلی از این قبیل همواره ناقض حقوق بشر بوده که به آن توجه نشده است. با این وصف طرح برتری تمدن غرب و در پی آن ارائه ایرادات حقوق بشری توسط هانتینگتون و استفاده ابزاری از آن بر ضد تمدن اسلامی ناتمام بوده و حقوق بشر غربی نمی تواند معیار درست و کاملی برای نقد و به چالش کشیدن شدید تمدن ها در فضاها ی سیاست جهانی و تولیدات رسانه ای باشد. تمدن اسلامی زمانی کامیابی لازم را کسب خواهد کرد که به مقولاتی همچون عدالت، آزادی، برابری، حقوق مدنی و سیاسی آحاد مردم، نظارت پذیری قدرت سیاسی، مسئولیت قانونی و پاسخگویی حاکمان اسلامی در برابر مردم، ساختار بندی حاکمیت در راستای تحقق نظام سیاسی مردم سالار و به رسمیت شناختن حق رأی و انتخاب مردم به عنوان ملاک مشروعیت و تأسیس حاکمیت دینی، توجه لازم را میدول دارد. البته قطعاً تحقق اهداف مزبور در چارچوب موازین مشروع و مورد تأیید اسلام و جهت تضمین کرامت انسان است تا بستر لازم بابت برتری و سلطه حکمرانی مدرن اسلامی در جهان فراهم شود.

۱۹۶

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی: مقاله حامی مالی ندارد.

مشارکت نویسندگان: نویسنده به تنهایی تمام مقاله را نوشته است.
تعارض منافع: بنا بر اظهار نویسنده در این مقاله هیچ گونه تعارض منافی وجود ندارد.
تعهد کپی‌رایت: طبق تعهد نویسنده حق کپی‌رایت رعایت شده است.

منابع

الف- فارسی

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- اسماعیلی، محسن و سیفی، محمدمهدی (۱۳۹۷)، «مؤلفه‌های کرامت ذاتی انسان در اندیشه علامه طباطبایی»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۸، ش ۴.
- امیری، مجتبی (۱۳۷۲)، «نظریه رویارویی تمدن‌ها از دیدگاه منتقدان»، ماهنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شمارگان ۷۳ و ۷۴.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ق)، **المکاسب المحرمه**، ج سوم، چ اول، قم: نشر کنگره.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰)، **حقوق جهانی بشر**، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۰)، «حق کرامت انسانی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ش ۲۷.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، **فلسفه حقوق بشر**، چ اول، قم: مرکز نشر اسرا.
- جوادی آملی (۱۳۸۴)، **حق و تکلیف در اسلام**، چ اول، قم: مرکز نشر اسرا.

- حبیب‌زاده، محمدجعفر و رحیمی‌نژاد، اسماعیل (۱۳۸۶)، «کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۱، ش ۴.
- حبیب‌زاده، توکل و فرج‌پور اصل مرندی، علی‌اصغر (۱۳۹۵)، «کرامت انسانی و ابتدای حقوق بشری و شهروندی مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر آن»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۶، ش ۱.
- حقیقت، صادق (۱۳۷۸)، **گفتگوی تمدن‌ها و برخورد تمدن‌ها**، قم: انتشارات طه.
- فلاحی، علی (۱۳۸۰)، **پیامدهای ۱۱ سپتامبر بر نظریه و دیدگاه‌های موجود در روابط بین‌الملل**، معاونت سیاست خارجی، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- کمالی‌گوکی، محمد و شکوری، ابوالفضل (۱۴۰۰)، «انسان تعین‌ناپذیر در اندیشه پیکودلا میراندولا؛ بنیانی برای حقوق بشر غربی»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۵۱، ش ۱.
- گنجی، سارا (۱۳۹۹)، بررسی مبانی انسان‌شناختی اسلامی و مؤلفه‌های آن و ارائه راهکارهایی جهت تربیت شهروند مطلوب دینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد.
- دورانت، ویل (۱۳۷۶)، **تاریخ تمدن**، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیدی‌نیا، سید اکبر (۱۳۸۷)، «کرامت انسانی و اقتصاد»، مجله اقتصاد اسلامی، ش ۲۹.
- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۰)، «نظریه برخورد تمدن‌ها»، بازتاب اندیشه، شماره ۱۶.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲)، **المیزان فی تفسیر القرآن، الجلد الثالث عشر**، قم: اسماعیلیان.

- طباطبایی محمدحسین (۱۳۷۱)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۱۳، چ دوم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۵)، «کرامت انسانی و خشونت در اسلام»، پژوهشنامه علوم سیاسی، ش ۳.
- عمید زنجانی، عباسعلی و محمد مهدی توکلی (۱۳۸۶)، «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق، ش ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، **نظریه حقوقی اسلام**، چ دوم، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مظفری، آیت (۱۳۸۰)، «پیامبر اکرم (ص) و کرامت انسان»، فصلنامه حصون، ش ۹.
- مهاجرانی، عطاءالله (۱۳۷۷)، **چیستی گفتگوی تمدن‌ها (مجموعه مقالات)**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۳)، **رسالة حقوق**، چ چهارم، تهران: انتشارات سرایی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، **پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر**، چ اول، تهران: ارغوان دانش.
- واعظی، محمود (۱۳۸۳)، **تحولات نظام بین‌الملل و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، رساله رایزن یک، اداره کل آموزش، تهران: وزارت امور خارجه.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۳)، **موج سوم در پایان سده بیستم**، ترجمه احمد شهسا، تهران: انتشارات روزنه.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۰)، **تمدن‌ها بازسازی نظام جهانی**، ترجمه مینو احمد سرتیپ، تهران: کتاب‌سرا.

ب- منابع انگلیسی

- Campbell, Henry. (1991). **Black law's dictionary**. USA west publisher. P. 456
- Cranston, M. (1973). **What are human rights?** London: the bodley head. p. 1
- Fukuyama, Francis(1992). **The End of History and the Last Man**, New York
- Oren,Ido (2003), **Our Enemies and US: America's Rivalries and the Making of Political Science**, Cornell University Press
- Huntington, Samuel P. (1996). **The clash of civilizations and the remaking of world order**. Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
- Huntington, Samuel P.(1998), **The Clash of Civilization and Remarking of World Order**, London,Touchstone
- Huntington,Samuel P, (Summer, 1993), "Foreign Affairs", *Vol. 72, No. 3* pp. 22-49
- Paine. T. (1984). **Rights of man**. New York. Penguin books Ltd.
- Chaudary Amina (2007). "On religion and politics: Noam Chomsky interviewed", *Islamica Magazine, Issue 19*
- Mamdani, Mahmood (2001), "Good Muslim; An African Perspective", SSRC

۲۰۰

- Smith, Steve (2001), "The End of the Unipolar Moment: September 11 and the Future of World Order", Foreign Policy Journal.
- Schmitt, A. (2010). **Why Still Criticize Huntington?** (pp. 257-264). Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
- Kersting, W. (2002). **Global human rights, peace and cultural difference: Huntington and the political philosophy of international relations.** Kantian Review, 6, 5-34.
- Murithi, T. (2007). "A local response to the global human rights standard: The ubuntu perspective on human dignity. Globalisation, Societies and Education", 5(3), 277-286.
- Kersting, W. (2001). Global human rights, peace and cultural difference. Huntington and the political philosophy of international relations. ARSP: Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie/Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy, 193-211.
- Pasamonik, B. (2021). Cultural Barbarism in Relation to Women?: Huntington's Theory and the German Case of Mass Sexual Assaults on New Year's Eve 2015. In A Quarter Century of the "Clash of Civilizations" (pp. 89-103). Routledge.
- de Miguel Beriain, I. (2018). "Human dignity and gene editing: Using human dignity as an argument against modifying the human genome and germline is a logical fallacy". EMBO reports, 19(10), e46789.
- Colson, C. W., & Cameron, N. M. D. S. (Eds.). (2004). **Human Dignity in the Biotech Century: A Christian Vision for Public Policy.** InterVarsity Press.

- Mohammed, S. S. (2024). "Islamic View towards International Relations". Indonesian Journal of Islamization Studies, 1(2), 173-196.
- Pasamonik, B. (2021). Cultural Barbarism in Relation to Women?: Huntington's Theory and the German Case of Mass Sexual Assaults on New Year's Eve 2015. In A Quarter Century of the "Clash of Civilizations" (pp. 89-103). Routledge.
- Yasin, S., & Hanif, K. (2024). Headscarf Issue in France and Samuel P. Huntington's Theory of "The Clash of Civilizations". INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMAN AND SOCIETY, 4(1), 588-598.
- Barber, C. (2022). Rare health conditions 61: Binswanger's disease, cerebral autosomal dominant arteriopathy with subcortical infarcts and leukoencephalopathy, Huntington's disease and progressive supranuclear palsy. British Journal of Healthcare Assistants, 16(8), 364-368.

