

مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و پنجم، شماره پیاپی ۹۲،
بهار ۱۳۹۲، ص ۳۰-۹

پژوهشی پیرامون مبانی حق کرامت انسان در منابع احکام*

حسین حقیقت پور

دانشجوی دکترای فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد

Email: husainhaghighat@yahoo.com

چکیده

کرامت انسان حداقل در سه حوزه قابل بررسی است: کرامت انسانی، کرامت الهی و کرامت عرفی - اجتماعی. در این مقاله به سبب محدودیت مجال، تنها به بخشی از آنچه می‌توان درباره‌ی کرامت ارائه نمود پرداخته‌ایم و آن اثبات استدلالی کرامت انسانی است. بطور کلی برای تصدیق گزاره‌ها و فرضیه‌هایی که در بستر دانش فقه و حقوق اسلامی طرح می‌شوند دو روش عمده‌ی مرتب وجود دارد. روش نخست استفاده از ادله اجتهادی و روش دوم تعیین اصل عملی است. از دیدگاه نگارنده همین دو روش برای اثبات حق کرامت انسانی قابل طرح است. یکی پیگیری ادله‌ی اجتهادی کرامت انسانی و دیگری بسنده نمودن به عدم دلیل معتبر در موارد مشکوک برای هتک حرمت انسان و در نتیجه نفی حق اهانت به انسان در پرتو ادله فقاهتی است. روش اول حداکثری و روش دوم حداقلی است. در اثر حاضر با استفاده از دو روش مذکور، برای اثبات حق کرامت انسانی تلاش نموده‌ایم. در این بستر نیز مجال ما بسیار محدود است و به همین دلیل تنها به برخی از ادله می‌پردازیم و خواننده محترم را به بحث مفصل در مجال‌های گسترده‌تر وعده می‌دهیم.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، حرمت انسان، حقوق بشر، هتک حرمت، اهانت

مقدمه

در جهان کنونی مهم‌ترین مسأله حقوقی، حقوق مشترک بشر است و در میان مبانی حقوق بشر، کرامت انسان و حیثیت ذاتی او مهمترین مبنا قرار داده می‌شود. تا آنجا که در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده: از آنجا که شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد ... (مهر پور، ۳۶۰) در بسیاری از میثاق‌های بین‌المللی نیز سخن از کرامت انسانی به میان آمده که در مباحث آینده به طور مبسوط بدانها خواهیم پرداخت. اساساً این مسأله در جهان غرب ابتدا در بین مسائل فلسفی رخ نمود^۱ و سپس پا به عرصه حقوق بشر گذاشت و بالاخره در دسامبر سال ۱۹۴۸ همزمان با جنگ جهانی دوم و با تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر، با صراحت بیشتر به عنوان مهم‌ترین مبنای حقوق بشر معرفی گردید.

این اعلامیه يك نقطه قوت در نظام غرب است و با تفاوت عمده در نگاه متفکرانی چون نیچه و هابز و ماکیاوول که اصل انسان را بر گرگ بودن استوار می‌دانند و با نظرات کسانی همچون افلاطون و ارسطو که انسان‌ها را به دو گروه با کرامت و بی کرامت در سرشت و ذات اولیه تقسیم می‌کنند تفاوت عمده‌ای دارد؛ و گامی بلند در جهت ارتقای بشریت است. از طرفی شاید بزرگترین نقطه ضعف این منشور، عدم توجه به منشأ کرامت و نیز کرامت الهی بود.^۲ به هرحال این اعلامیه با نقاط قوت و ضعفی که داشت سرآغاز بحث‌های مفصل با محوریت کرامت انسانی و به عبارتی حق کرامت انسان‌ها شد.^۳

پس از آن تدوین قوانین اساسی و عادی بسیاری از کشورهای غرب و شرق بر طبق این اصل فراگیر و آوردن این لفظ در میان مثنون قوانین، تبدیل به یک امتیاز بزرگ و البته یک نیاز شد. چه اینکه پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی ایران نیز در تدوین و تنظیم قانون اساسی، بدین مهم توجه شد و در اصل دوم، کرامت انسانی در کنار اموری چون توحید، معاد، نبوت، امامت و عدالت به عنوان یکی از شش مبنای کلی نظام مقدس جمهوری اسلامی معرفی

۱. معمول‌ترین شیوه ابراز محتوای منحصر به فرد کرامت، برابر دانستن آن با ضرورت مطلق مد نظر کانت است: هر فرد را یک غایت بدانید، نه صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به غایات.

(Human Dignity, Christopher Mccrudeen, University of Oxford Faculty of law Legal Studies Research Paper Series, April 2006)

۲. به تعبیر مرحوم علامه جعفری: کرامت ارزشی و اکتسابی (تحقیق در دو نظام حقوقی جهانی بشر، ص ۱۶۱)
 ۳. در سال ۱۹۹۰ و در واکنش به کاستی‌های این منشور، گروهی از دانشمندان مسلمان در شهر قاهره مصر گرد هم آمده و به تدوین منشور حقوق بشری مشابه با آنچه غربیان به ارمغان آورده بودند پرداختند. وجه تمایز مهم این منشور با اعلامیه ۱۹۴۸ در اسلامی بودن و تطابق آن با فرهنگ وحی بود.

گردید. این مسأله با یادآوری نظارت فقیهان جامع شرایط فتوی بر فرایند تدوین این قانون، اهمیت بحث مبسوط و تحلیلی از موضوع مذکور را روشن تر خواهد نمود. اگرچه به زعم برخی سخن از کرامت انسان تنها در علم اخلاق قابل طرح و بررسی است اما به نظر می‌رسد مقوله کرامت در استنباط احکام الهی دخالت داشته و به گفته برخی از دانشمندان معاصر یکی از منابع حقوق بشر در اسلام (جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۱۶۲) و یا یکی از حقوق مشترک انسان‌ها از نگاه دین می‌باشد. (جعفری، ۲۸۰)

۱. مبادی تصویری بحث

۱-۱. مفهوم لغوی کرامت

در کتاب «لسان العرب» چندین صفحه ذیل ماده «کرم» بحث شده که برخی عبارات آن از این قرار است:

کریم، کسی یا چیزی است که دارنده انواع مظاهر خیر و شرف و فضایل باشد و کریم اسمی جامع است برای هر چه که ستایش شود. (ابن منظور، ۵۱۰/۱۲)

راغب اصفهانی گوید:

کرم اگر وصف خدا واقع شود مراد، احسان و نعمت آشکار خداست و اگر وصف انسان باشد نام اخلاق و افعال پسندیده‌ای است که از وی ظاهر گردد. به کسی کریم نگویند مگر بعد از آنکه آن افعال از وی ظاهر گردد و هر چیز که در نوع خود شریف باشد با کرم توصیف می‌شود. (راغب، ۷۰۷)

اما در کتاب «التحقیق» ذیل ماده کرم چنین آمده است:

شیء، کریم گشت یعنی ارزشمند و عزیز شد... اصل مشترک در این ماده آن معنایی است که در برابر هوان به معنای پستی قرار می‌گیرد، چنانکه عزت چیزی است که در برابر ذلت قراردادده می‌شود و نیز مانند کبر به معنای بزرگی که در مقابل صغر می‌باشد. ذلت، به معنای آن پستی‌ای است که با پست انگاشتن یک شخص در مرتبه بالاتر پدید می‌آید [و حاصل این کار اوست] برخلاف «هوان» [که آن پستی است که در ذات شخص باشد و حاصل فعل دیگری نیست].

پس در معنای کلمه عزت، نوعی از مفهوم استعلا و برتری [نسبت به دیگری] نهفته بر خلاف کلمه اکرام. بنابراین کرامت به معنای عزت و برتری‌ای است که در خود شیء وجود دارد و در معنای آن استعلا و برتری نسبت به دیگری - که در مرتبه پایین تر قرار دارد -

ملاحظه نمی‌شود.

و اما مفاهیمی همچون جود به معنای بخشیدن و اعطاء و سخاوت و صفح به معنای گذشت و بخشش و نیز عظمت و نزاهت و یا اینکه شیء به گونه‌ای باشد که مورد رضایت و ستایش باشد و یا اینکه نیکو بوده و پست نباشد، این معانی همگی از آثار کرامت هستند نه معنای مطابقی آن. (مصطفوی، حسن، ۱۰/۴۶)

به نظر می‌رسد این تعریف، کامل و بی‌نقص باشد؛ و توجه به سخن دیگر لغویان ما را بدین مطلب رهنمون خواهد کرد که معنای مشترک و جاری در تمام معانی مذکور، همان ارزش درونی و متعلق به خود شیء موصوف می‌باشد.

بنابراین با توجه به تعاریف یاد شده، نزدیکترین لفظی را که در زبان فارسی برای ترجمه این کلمه می‌توان یافت لفظ «ارزش درونی» یا «ارجمندی و بزرگواری» خواهد بود؛ و اما چون لفظ «کرام» و «کریم» وصف بسیاری از اشیاء قرار می‌گیرد می‌توان گفت: کرامت کل شیء بحسب معنای کرامت در هر چیزی معیار مخصوص به خود را دارد. مثلاً در لسان العرب می‌خوانیم: عرش کریم یعنی عرش عظیم، قول کریم یعنی سخن نرم و لطیف، و یا رزق کریم یعنی روزی زیاد. (ابن منظور، ۱۲/۵۱۴) پس در هر موردی که این کلمه بکار رود باید گفت آن موصوف در میان نوع و یا صنف خود فرد با ارزش و به دور از نقص می‌باشد. چه اینکه فرآه گفته: عرب هر چیزی را که فعل یا وصف مذمومی را از او نفی کند با کلمه کریم توصیف می‌نماید. (ابن منظور، ۱۲/۵۱۴) یا در مفردات آمده: هر چیز که در نوع خود شریف باشد با کرم توصیف می‌شود. (راغب اصفهانی، ۷۰۷)

پس اگرچه به قول صاحب التحقیق و یا علامه طباطبائی،^۱ در ماده کرم معنای مقایسه و یا برتری بر غیر وجود ندارد اما باید گفت این مقایسه و یا برتری تنها نسبت به غیر جنس یا نوع موصوف منتفی است؛ و گرنه در اغلب موارد نوعی قیاس در معنای آن نهفته است. بدین ترتیب که در هر مورد که «کرم» بکار رود منظور، مرتبه‌ی اعلا و برتر آن خواهد بود. مثلاً اگر درباره رزق بکار رود باید گفت رزق مراتبی دارد ممکن است کم باشد یا زیاد و یا دچار نقص و آفت باشد یا کامل و بی‌نقص و ... در میان این مراتب رزق کریم یعنی رزق بدون نقص و وافر. یا اگر درباره گیاهان، صفت کریم بکار رود منظور آن گیاهی است که پربار، سرسبز و به دور از آفات باشد. یعنی در میان مراتب آن گیاه، کریم آن، منظور خواهد بود. یا مثالی را که

۱. رک: طباطبائی، ۱۳/۱۵۶

لسان العرب آورده: قال ابن الاعرابي: كرمُ الفرس ان يرقَّ جلدُهُ و يلينَ شعرُهُ و تطيبَ رائحته. يعني در میان دیگر اسبها اسب کریم آن است که پوست و مویی ملایم و بویی خوش داشته باشد. (ابن منظور، ۵۱۷/۱۲) پس هر اسبی کریم نیست هر رزقی کریم نیست و هر گیاهی نیز کریم نخواهد بود.

از طرفی می‌توان گفت کرامت وصفی است که می‌توان برای جنس، نوع و صنف خاص بکار برد. در اینصورت به هر روی نوعی قیاس را در معنای آن ترکیب شاهد خواهیم بود. مثلاً انسان یک نوع کریم در میان هم جنسان خویش یعنی دیگر حیوانات است. قرآن صنفی کریم در میان کتب آسمانی است و ...

بنابراین شاید در اغلب موارد بتوان نوعی مقایسه با غیر را در موصوف مشتقات «کرم» ادعا نمود.

اگر بخواهیم معیاری ثابت در این مورد به دست دهیم - که البته آسان هم نیست - شاید بتوان گفت هر گاه در مورد استعمال لفظ کریم نوعی اضافه به ذهن خطور کند پس معنای برتری در آن نهفته است و اگر آن اضافه به ذهن متبادر نشود منظور مطلق ارزش ذاتی آن شیء می‌باشد. برای مورد دوم می‌توان عرش کریم و یا رب کریم را مثال زد.

معادل انگلیسی واژه کرامت (dignity) به معنای شرف، افتخار، استحقاق احترام، عنوان، رتبه و مقام، امتیاز، شرافت برجسته^۱ و ارزش و حرمت ذاتی^۲ است.

در دایرة المعارف انگلیسی آکسفورد در مورد معنای واژه کرامت (dignity)^۳ چنین آمده است: «واژه کرامت (dignity) از عبارت لاتینی "dignitas" گرفته شده و آن نیز از «dignus»، مترادف با کلمه «worthy» به معنای ارزش، شرافت، حیثیت، افتخار و استحقاق

1 - Henry Campbell, Black's law Dictionary, 6.U.S.A. West Publisher, 1991, p.456.

2 - Webster's Third New International Dictionary, Massa Chusetts. U.S.A; Merriam-Webster, Inc, 1986, p.632.

3 - Dignity is a term used in moral, ethical, and political discussions to signify that a being has an innate right to respect and ethical treatment. It is an extension of the Enlightenment-era concepts of inherent, inalienable rights. Dignity is generally proscriptive and cautionary: for example in politics it is usually used to critique the treatment of oppressed and vulnerable groups and peoples, but it has also been extended to apply to cultures and sub-cultures, religious beliefs and ideals, animals used for food or research, and plants. (www.wikipedia.com)

احترام است.^۱ در فرهنگ فشرده انگلیسی آکسفورد نیز این واژه در معنای بزرگواری، عزت، شرافت و ارزش واقعی و رتبه و درجه استعمال گردیده است.^۲

۲. اثبات حرمت (کرامت انسانی) برای افراد انسان

مهمترین بخش این مقاله، همین مرحله یعنی اثبات کرامت انسانی و حرمت برای تمام افراد انسان است. بنابراین لازم است به تفصیل بیشتری در این باره سخن بگوییم.

۲-۱. روش‌های متصور در اثبات حرمت برای انسان

اثبات این مرحله از کرامت به سه شکل متصور است و مدعای ما آن است که یک شکل آن ممکن و یک صورت آن حتمی است. این سه نحوه عبارتند از:

۱- اثبات مفهوم کرامت الهی برای تمام افراد انسان و سپس استفاده از قیاس اولویت برای اثبات مفهوم کرامت انسانی.^۳ (دلیل اجتهادی)

۲- اثبات مفهوم کرامت انسانی یعنی همان حرمت که پایین‌ترین حد کرامت است. (دلیل اجتهادی)

۳- استفاده از عدم وجود دلیل معتبر در میان ادله برای مشروعیت توهین و تحقیر انسان-ها (دلیل فقهاتی)

به نظر می‌رسد شکل اول به هیچ وجه قابل استفاده نباشد. لکن استدلال به روش دوم ممکن بوده و شکل سوم - با بیانی که خواهد آمد - به یقین مقبول است. بدین جهت ابتدا سعی در استفاده از روش دوم داریم و سپس در صورت کامل نبودن استدلال در نظر مستشکل، روش سوم را به عنوان حداقل و آخرین راه پیشنهاد خواهیم کرد.

۲-۱-۱. استدلال به روش دوم

۲-۱-۱-۱. آیات

- «لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطّیبات و فضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً»^۱.

1-The Oxford Encyclopedic, English Dictionary, Newyork, Oxford, University press, 1996, p.398.

2-Shorter Oxford English Dictionary; Fifth edition, Volume 1. Oxford University Press, 2002, p.679.

۳. توضیح اینکه به نظر ما حق کرامت حداقل سه مرتبه دارد: کرامت الهی، کرامت انسانی و کرامت عرفی - اجتماعی. موضوع کرامت الهی را انسان الهی عادل تشکیل می‌دهد و محمول آن، داشتن حق است که صاحب آن را در والاترین مراتب و شؤون انسانی قرار می‌دهد. موضوع کرامت انسانی، مطلق انسان و به عبارت دیگر فرزند آدم و به عبارت سوم بشر و موضوع کرامت عرفی اجتماعی، انسان صاحب مقام و منزلت اجتماعی است.

این آیه مهمترین سند کرامت انسانی است.

علم الهدی، سیدمرتضی در کتاب امالی و در مسأله‌ی تفضیل انبیا بر ملائکه، آیه را شامل تمام بشر دانسته است.^۲

علامه حلی نیز در جهت اثبات لزوم امام، به این آیه تمسک نموده می‌گوید: این آیه بدان معناست که خداوند اسباب کرامت را به بشر اعطا نموده است. او می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» و تقوی تنها با رجوع از شک به یقین حاصل می‌گردد و این مهم با تبعیت کردن از غیر معصوم بدست نمی‌آید. بنابراین لازم است که خداوند امام معصومی را نصب نماید تا در احکام و افعال و اقوال بدو رجوع شود و قول و فعلش مفید یقین باشد. چه اینکه تقوی فقط با یقین حاصل می‌گردد. حال چگونه ممکن است که خدا اسباب کرامت در دنیا را به بشر اعطا نماید لکن اسباب کرامت در آخرت را نه؟! نیز چگونه ممکن است که اسباب کرامت آخرت را به بشریت اعطا نموده اما بزرگترین سبب کرامت او یعنی امامت را بدو ندهد؟!^۳ نکته جالب توجه در بیان ایشان، آن است که امامت مخصوص قشر خاصی نیست و به تمام بشر تعلق دارد. بنابراین او معتقد است آیه مزبور شامل تمام بشریت می‌باشد.

آیت‌الله جوادی آملی در مورد این آیه می‌نویسد: انسان می‌تواند از آن جهت که انسان است، کریم باشد ... انسان، روحی دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و این روح طبعاً کریم است.^۴

علامه طباطبایی معتقد است که این آیه اختصاص به گروه و قشر خاصی نداشته و تمام افراد بنی آدم رادر بر می‌گیرد. ایشان در کتاب قیّم «المیزان» ذیل این آیه می‌نویسد: «این آیه در سیاق منت نهادن است البته متنی آمیخته به عتاب، گویی خدای تعالی پس از آنکه فراوانی نعمت و تواتر فضل و کرم خود را نسبت به انسان ذکر نمود و او را برای بدست آوردن نعمت‌ها و رزق‌ها و برای این که زندگیش در خشکی به خوبی اداره شود سوار بر کشتی کرد؛ و او پروردگار خود را فراموش نموده و از وی روی گردان شد، و از او چیزی نخواست و بعد از نجات از دریا بازهم روش نخست خود را سر گرفت با این که همواره در میان نعمت‌های او غوطه ور بوده است. اینک در این آیه خلاصه‌ای از کرامت‌ها و فضل خود را می‌شمارد،

۱. اسراء: ۷۰.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ۲/ ۲۳۵.

۳. الالفین، ۳۴۶.

۴. کرامت در قرآن، ص ۴۶.

باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد، و مع الأسف انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمت‌های الهی کفران می‌کند.

از همین جا معلوم می‌شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده، بنابراین آیه مشرکین و کفار و فاسقین را زیر نظر دارد، چه اگر نمی‌داشت و مقصود از آن انسان‌های خوب و مطیع بود معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد». (طباطبائی، ۱۳/۱۵۶)

۲-۱-۱-۲. اخبار

اخبار وارده در این باب نشان از سیره‌ی معصومان در مورد اهل ذمه و اهل کتاب است. بعضی از این اخبار دلالت بر نهي از بي حرمتي و اهانت به ایشان بوده و برخي ديگر نشان از مطلوب بودن احسان به آنان دارد.

. داستان معروف کشیده شدن خلخال از پای يك زن معاهد که امیرالمؤمنین (ع) با شنیدن آن فرمود: «به من خبر رسیده که مردی از لشکر شام به خانه‌ی زنی مسلمان و زنی غیرمسلمان که در پناه حکومت اسلامی بوده وارد شده و خلخال و دستبند و گردن بند و گوشواره‌های آنها را به غارت برده، در حالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع، جز گریه و التماس کردن نداشته‌اند. لشکریان شام با غنیمت فراوان رفتند بدون اینکه حتی یکی از آنان زخمی بردارند و یا قطره‌ی خونی از او ریخته شود، اگر برای این حادثه‌ی تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است». (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۷)

این سخن امیر بیان نشان می‌دهد پایمال کردن حق يك انسان اگرچه مسلمان هم نباشد تا چه حد نزد خدا عظیم است. نمی‌توان چنین برداشت کرد که حکم حضرت محصور در همان مورد خاص است که فرضاً ظلم، در حد کشیدن خلخال از پای يك زن معاهد باشد بلکه باید گفت منظور هر نوع ظلم است که یکی از انواع آن بی‌حرمتی است. پس اگر بی‌حرمتی و اهانت ناروا به يك انسان جایز نیست بنا بر برهان ائنی، او حرمت و کرامت انسانی دارد. وانگهی به نظر می‌رسد در مواردی حتی تعرض به آبرو و حرمت افراد به مراتب از تعرض به جان و مال ایشان سنگین‌تر است.

. حضرت علی بن ابیطالب (ع) در آن نامه تاریخی به کارگزار خود جناب مالک اشتر

می‌فرماید:

«مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار داده و با همه دوست و مهربان باش. مبادا

هرگز چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته-ای برادر دینی تو و دسته‌ای همانند تو در آفرینش می‌باشند» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).
جالب است که حضرت به فرماندار خویش دستور می‌دهند که باید قلب را مالمال از محبت، رحمت و لطف به خلق خدا نماید اعم از اینکه مسلمان باشند یا غیر مسلمان. حال با وجود این الزام، چگونه می‌توان هتک حرمت انسان‌ها را جایز شمرد؟ این یعنی همنوع، جدای از دین و مذهبش باید مورد لطف و رحمت و محبت قرار گیرد و اگر همنوع از آن جهت که یک انسان است از حرمت و کرامت انسانی بی‌بهره بود باز هم رحمت و محبت به او لازم شمرده می‌شد!؟

... جابر بن عبدالله نقل می‌کند: جنازه یک یهودی را از کنار ما عبور می‌دادند، ما نشستیم اما پیامبر (ص) به احترام جنازه قیام کردند. به پیامبر (ص) عرض کردیم آن جنازه از آن یک یهودی بود. حضرت فرمودند: هنگامی که جنازه‌ای را مشاهده کردید قیام نمایید (بخاری، ۲/ ۸۷).

... سهل بن حنیف و قیس بن سعد در قادیسیه نشسته بودند که گروهی همراه با یک جنازه از کنار ایشان گذر کردند و ایشان (به نشان احترام) از جا برخاستند. به ایشان گفتند: [مگر نمی‌دانید] اینان اهل ذمه بودند! در پاسخ گفتند: روزی از کنار پیامبر جنازه‌ای را عبور می‌دادند که ایشان از جا برخاستند. گفته شد این جنازه متعلق به یک یهودی است! فرمودند: آیا یک نفس (انسان) نیست؟ (بخاری، ۲/ ۸۷)

چنانکه روشن است روایت نشان از حرمت انسان به جهت انسان بودنش دارد. به هر حال برخاستن رسول خدا نشان از حرمت نهادن به میت و از طرفی استفهام انکاری ایشان نشان از وجود حرمت برای انسان (نفس) دارد.

... به سند متصل از اسماعیل بن فضل نقل است که: از امام صادق (ع) درباره حکم افترا بر اهل ذمه و اهل کتاب پرسیدم که آیا بر مسلمان بخاطر آن، حد شلاق جاری می‌شود؟ فرمود: خیر بلکه تعزیر می‌شود.

و در حدیث قبل از آن چنین می‌گوید: عبدالرحمن ابن ابی عبدالله گوید: از ابی عبدالله (ع) درباره‌ی مردی پرسیدم که دیگری را سبّ نموده بدون آنکه به حد قذف برسد. آیا او شلاق می‌خورد؟ فرمود: تعزیر می‌شود. (کلینی، ۷/ ۲۴۰)

دلالت این حدیث نیز برگرفته‌ی ما مبنی بر حرمت داشتن تمام انسانها روشن است تا

بدانجا که اسلام بخاطر زیر پا گذاشتن چنین حقی تعزیر را واجب نموده است. امام صادق (ع) از قذف غیر مسلمانان نهی کردند مگر در صورتی که در مورد موضوع قذف (مانند زنا) دقیقاً اطلاع داشته باشی که او چنین کاری انجام داده است. (کلینی، ۲۴۰ / ۷).

... نزد ابی عبدالله بودم که شخصی از من پرسید وضعیت بدهکارت (یا طلبکارت) چه شد؟ گفتم همان فرزند زنی بدکاره را می‌گویی؟ در این هنگام حضرت نگاه تنیدی به من کردند. گفتم فدایت شوم او مجوسی است و مادرش همان خواهرش است. [کنایه از اینکه در دین زرتشتی نکاح با خواهر و مادر حلال است که این کار در دین ما حرام بوده فرزند متولد از چنین نکاحی ولد زنا می‌باشد.] فرمود: مگر این نوع ازدواج، در دین آنان یک نکاح صحیح نیست؟ (کلینی، ۲۴۱ / ۷)

می‌بینیم که حضرت به شدت اصحاب خود را از سخن ناروا درباره‌ی کفار نهی کرده‌اند. در حالی که اگر از منظر اسلام کافر هیچ حرمتی نداشت نهی از این گفتار لزومی نمی‌یافت. این در حالی است که درباره مسلمانانی که اظهار به فسق می‌کند وجود حرمت در همان مورد خاص نفی شده است. مثلاً در حدیثی آمده: «سه نفر هستند که حرمتی ندارند: فرد پیرو هوای نفس و بدعت‌گذار، رهبر ظالم و فرد فاسقی که فسق خود را علناً انجام دهد و از اظهارش ابایی ندارد». (حرعاملی، ۲۸۹ / ۱۲) یا مثلاً اگر شخصی درباره‌ی زن یا مردی که مشهور به زنا هستند کلمه‌ی «زناکار» را به کار ببرد حد قذف بر او جاری نخواهد شد.^۱ توجه به این نکته با استفاده از قیاس اولویت ما را بر آن می‌دارد که اگر برای شخص غیر مسلمان حرمتی وجود نمی‌داشت تعزیر قاذف نسبت به او نیز واجب نبود. چه اینکه در بیان شرایط حد قذف فقیهان معتقدند اگر فردی تظاهر به فسق نماید و دیگری همان فسق را به او نسبت دهد نه تنها حد قذف بر او جاری نمی‌گردد بلکه حتی تعزیر نیز نخواهد شد و قول به این حکم اعم از آن است که مقدوف مسلمان باشد یا غیر مسلمان. در این باره گفته شده: «... آیا قذف کننده‌ی متظاهر به لواط یا زنا باید تعزیر شود یا خیر؟ در این مسأله دو دیدگاه وجود دارد که دیدگاه دوم، اظهار است چنانکه شهید اول، شهید ثانی، صاحب ریاض و صاحب جواهر همین دیدگاه را برگزیده‌اند. زیرا اولاً قذف چنین فردی حرام نیست و ثانیاً دلیلی بر تعزیر او وجود ندارد. (روحانی، ۴۶۳ / ۲۵). بنابراین لازمه‌ی عدم حرمت کافر، عدم تعزیر قذف کننده‌ی اوست. در حالی که

۱. ر.ک: فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، الحدود، ۳۷۷

قذف کننده‌ی کافر تعزیر می‌شود. و الا لازم باطل، فالملزوم مثله.

نکته‌ای که در اینجا باید بدان توجه نمود اینکه چرا مجازات قذف کننده‌ی مسلمان، حدّ است اما مجازات قذف کننده‌ی شخص کافر تعزیر می‌باشد؟^۱ این تفاوت در حقوق نشان دهنده چیست؟ در پاسخ به این سؤال باید بگوییم اسلام به تناسب شدت حرمت و کرامت افراد، برای تحقیر و توهین و افتراء بر ایشان مجازات تعیین نموده است. به هر حال باید بدانیم که به یقین از منظر اسلام یک مسلمان از یک کافر کرامت و حرمت بیشتری را داراست. بنابراین افتراء بر یک مسلمان مجازات سنگین‌تری را در پی خواهد داشت. این مطلبی است که درستی تقسیم کرامت به کرامت انسانی و کرامت الهی را بیش از پیش روشن کرده و تساوی حقوق مؤمن و کافر را نفی خواهد نمود. البته باید در نظر داشت که گرچه تفاوت در حقوق در موارد مشابه، لزوماً به معنای تفاوت در کرامت و حرمت افراد نیست لکن هدف ما آن است که بگوییم در مسئله‌ی جاری حتی اگر این تفاوت از نظر مستنبط مستلزم آن تالی یعنی تغایر در کرامت و حرمت باشد نیز توجیه پذیر بوده و از این جهت مردود نخواهد بود.

۳-۱-۱-۲. حکم عقل

علاوه بر آیات و روایات پیش گفته می‌توان حکم عقل را نیز مطرح کرده و آن را به دو نحوه تقریر نمود:

الف) تقریر نخست:

اصولیان در باب برائت اشکالی بر صغرای قاعده «قیح عقاب بدون بیان» وارد نموده و هریک در مقام پاسخ بدان بر آمده‌اند. این اشکال عبارتست از قاعده‌ی «وجوب دفع ضرر محتمل». بحث‌های دامنه داری در این موضوع بوجود آمده لکن از آنجا که تمامی آن مباحث برای ما ضروری نیستند فقط به بخشی از آن بسنده کرده خواننده محترم را به کتب مطول ارجاع می‌دهیم.

اینکه کدام قاعده بر دیگری حاکم یا وارد و در نتیجه مقدم است بین اصولیان اختلاف نظر وجود دارد اما یک چیز در میان تمامی ایشان مسلم فرض می‌شود و آن اینکه اگر ضرر محتمل، ضرر دنیوی در زمینه آبرو، جان و مال باشد، میان قاعده‌ی وجوب دفع ضرر محتمل، و حکم شارع مقدس ملازمه‌ی عقلی وجود دارد. در این باره مرحوم محقق خوئی از زبان مرحوم نائینی می‌نویسد: «اگر مقصود از ضرر محتمل در قاعده، ضرر دنیوی باشد در اینصورت اگر

۱. ر.ک: ابن حمزه، ۴۲۲ و مومن قمی، ۴۳۹ به بعد.

عقل بطور مستقل به وجوب دفع آن حکم کند بر اساس قاعده ملازمه میان حکم قطعی عقل با حکم شرع، شارع نیز طبق همین حکم عقل حکم خواهد کرد چه اینکه حکم عقل به وجوب دفع ضرر محتمل در مرتبه علل احکام شرعی قرار دارد نه در مرحله معلولات، و هر چه اینگونه باشد حکم شرعی را به دنبال خواهد داشت چنانکه ما این مطلب را در برخی مباحث قطع توضیح دادیم. لکن اشکال اینجاست که عقل در غیر مورد اعراض و جانها و اموال بطور فی الجمله چنین استقلالی ندارد و چنین حکم قطعی مستقلاً صادر نمی‌کند» (نائینی، ۲/ ۱۸۸) مفهوم سخن ایشان این است که در باب آبرو و جان و مال بطور فی الجمله، عقل به صورت مستقل از شرع حکم به وجوب دفع ضرر می‌کند و این حکم عقل که تقریباً یک استثنا به شمار می‌رود به دلیل اهمیت و حساسیت فوق‌العاده‌ی جان، مال و آبروی افراد است. بنابراین از طرفی عقل بطور مستقل از هر گونه بیان شرعی حکم می‌کند که دفع ضرر محتمل در باب آبروی دیگران واجب است. از طرف دیگر عقل حکم می‌کند که بین حکم مستقل و قطعی عقل با حکم شارع مقدس ملازمه وجود دارد. در نتیجه شارع مقدس نیز همین حکم را دارد. پس ریختن آبروی دیگری و هتک حرمت و کرامت وی، حرام خواهد بود. توجه به این نکته نیز ضروری است که عقل در این حکم خود، بین انسان مسلمان و انسان غیر مسلمان تفاوتی نمی‌گذارد.

این نحوه تقریر از حکم عقل، چنین حکمی را به عنوان شاخه یا مصداقی از «قطع» می‌انگارد؛ و خواننده محترم حتماً می‌داند که حجیت ذاتی قطع در مباحث علم اصول به اثبات رسیده است.

ب) تقریر دوم:

عقلای عالم به اتفاق، حکم می‌کنند به اینکه اهانت و بی‌حرمتی بدون دلیل موجه، نسبت به هر انسانی قبیح است. اگرچه ممکن است در عنوان دلیل موجه و نیز مصداق اهانت و بی‌حرمتی در بین ایشان اختلاف زیادی باشد. اما وجوه مشترك نیز قابل توجه است. مثلاً تمام عقلاء عالم اهانت به يك انسان را به دلیل رنگ پوست و یا نژادش قبیح می‌شمارند، اگرچه در عمل، همه آنان به چنین حکمی ملتزم نیستند. حال در تمام مواردی که قطع به وجوه مشترك داریم می‌توانیم بر طبق مبانی اصولی و کلامی چنین حکمی را به شارع نیز نسبت دهیم. زیرا در مبانی اصولی به اثبات رسیده که بین حکم عقلاء از جهت عاقل بودنشان و نیز حکم شارع

مقدس ملازمه بلکه عینیت در کار است (مظفر، ۲۳۴).^۱

بنابراین به نظر می‌رسد درباره‌ی حفظ حرمت و یا اهانت نسبت به افراد بشر طرح حسن و قبح اقتضایی موجه باشد. یعنی اقتضای اولیه‌ی اهانت، نسبت به هر فردی که باشد، قبح است و قاعده‌ی اولیه در حفظ حرمت افراد نیز حُسن آن است؛ و از آنجا که در علم اصول گفته شده حسن و قبح ذاتی تنها مخصوص عناوین عدل و ظلم است؛ پس باید گفت تا وقتی که حفظ حرمت افراد بشر مصداقی از عدل باشد حسن است و چنانچه روزی این عنوان در مرحله‌ی ثانوی زیرمجموعه‌ی ظلم قرار گیرد قبیح خواهد بود و از طرف دیگر تا وقتی اهانت یک مصداق برای ظلم است قبیح بوده و در صورت تبدل آن، مطلوب و حسن می‌باشد. مثلاً عقلاً حکم می‌کنند که اگر کسی به هر عنوان آسایش و رفاه شهروندان را مورد تعرض قرار دهد و در جامعه ایجاد رعب و وحشت کند حفظ حرمت او ظلمی است ناروا و اساساً چنین فردی از حرمت و کرامت بی‌بهره است. یا بطور مثال در روایات ما آمده اگر در مجالس شلوغ کسی جلوی درب خروجی بنشیند و راه را برای رفت و آمد مردم ببندد لگدمال شدن او بوسیله‌ی مردم اشکالی ندارد و او در این مورد حرمتی نخواهد داشت. چه اینکه او به اختیار، خود را در معرض چنین بی‌حرمتی قرار داده است.^۲

در جهت تأیید این سخن می‌توان آیه‌ی ۸ و ۹ سوره مبارکه ممتحنه را مورد استناد قرار داد. خداوند می‌فرماید:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسَطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ * إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»

یعنی: خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد. * تنها شما را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون راندند یا به بیرون راندن شما کمک کردند و هر کس

۱. البته بر محققان مخفی نیست که اینگونه تفسیر از حکم عقل، بر طبق مبنای مرحوم مظفر و استاد بزرگوارشان مرحوم محقق اصفهانی است، وگرنه تفسیر دیگری نیز از حکم عقل به عنوان منشأ استنباط احکام وجود دارد. در این زمینه رک: فقه و عقل، علیدوست، ص ۸۵ به بعد.

۲. «لَا بَأْسَ أَنْ يَنْخَطِيَ الرَّجُلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلَىٰ مَجْلِسِهِ حَيْثُ كَانَ، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ فَلَا يَنْخَطِئُ أَحَدٌ رِقَابَ النَّاسِ وَ لِيَجْلِسَنَّ حَيْثُ تَبَيَّرَ، إِلَّا مَنْ جَلَسَ عَلَىٰ الْأَبْوَابِ وَ مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يَمْضُوا إِلَىٰ السَّعَةِ فَلَا حَرَمَةَ لَهُ أَنْ يَنْخَطِئَهُ». (مجلسی، ۱۷/۸۶)

با آنان رابطه دوستی داشته باشد ظالم و ستمگر است!

چنانچه پیداست از آیه می‌توان چنین برداشت کرد که اصل اولی درباره‌ی همه‌ی بشر قسط و عدل است. تنها کسانی از این قاعده خارج شده‌اند که ضد بشر، ضد دین و ضد خدا هستند. خداوند تنها از دوستی و نرمش با دشمنان دینش نهی فرموده و به دلالت «انما» که دال بر حصر متعلق خود به حکم است نمی‌توان چنین حکمی را درباره دیگران جاری دانست. بنابراین مدعی کسی است که خارج از نصوص و ظواهر، رفتار اهانت آمیز نسبت به دیگران را مجاز شمرد، مدعی کسی است که از اصل احترام همگانی خارج گردد، مدعی مستنبطی است که حکمی وهنی را بدون دلیل محکم استنباط نماید؛ و با توجه به آنچه گفته شد در مقام شک در چنین مواضعی، جانب احتیاط آن است که به قطع و یا نزدیک به قطع عمل شود. چه اینکه درباره‌ی جان و آبروی افراد شارع مقدس سخت‌گیری و دقت زیاد را معتبر می‌داند.

بنابراین حکم عقل آن است که اهانت و وهن هر بشری قبیح است چه اینکه ظلم است و هرچه نزد عقل قبیح است نزد آفریننده‌ی عقل نیز قبیح است. پس وهن هر بشری بدون دلیل موجه نزد شارع قبیح است؛ و از طرف دیگر حفظ حرمت افراد به حکم عقل حسن است چه اینکه عدل است و آنچه نزد عقل حسن است شارع نیز به حُسن آن حکم می‌کند و در نتیجه شارع مقدس به حُسن حفظ حرمت افراد بشر حکم می‌فرماید. حال می‌توانیم روایاتی را که در بخش نخست با عنوان اثبات کرامت انسانی مطرح نمودیم - اگرچه در برداشت ما به طور گروهی کرامت انسانی را اثبات می‌کنند - به عنوان مؤید مطالب مذکور بیاوریم.

۴-۱-۲. شمول ضرر در قاعده‌ی «لاضرر» نسبت به هتک کرامت

شهید صدر (ره) معتقدند مفهوم ضرر در قاعده‌ی «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» شامل نقص به کرامت افراد نیز می‌شود. ایشان بعد از آن که ضرر را به معنای نقص معرفی می‌کند و می‌گوید: «ضرر یک جنبه موضوعی دارد که همان نقص است. بنابراین باید حد و مرز نقص را مشخص کنیم» اضافه می‌کند که نقص در کرامت نیز مشمول عنوان ضرر می‌گردد: «فقیهان فرموده‌اند ضرر یا در جان است یا در مال و یا در آبرو. ما بهتر است از سومی با تعبیر گسترده - تری یاد کنیم و آن عبارتست از کرامت و اعتبار» ایشان در توجیه این سخن خود می‌فرماید: جهات و حیثیات مربوط به انسان یا حقیقی بوده و بازگشت آن به وجود و جان فرد است، یا این که اعتباری است همانند مقام و آبرو و کرامت و یا آن که حیثیت مالی است. حال هر نقصی که بر یکی از این سه مورد وارد شود بدون اشکال ضرر خواهد بود. همچنانکه هر نوع

زیادی و افزایش در این امور سه گانه منفعت محسوب می‌شود.

ایشان پس از توضیح مدعای خود اشکالی را مطرح نموده و دفع وهم می‌نمایند. اشکال آن است که در بسیاری از موارد و مصادیق که ظاهراً باید مشمول عنوان ضرر بوده و نقص در کرامت محسوب شوند عرفاً چنین تطبیقی وجود ندارد مثلاً وقتی شخصی دیگری را سب می‌کند و یا به محارم او نظر حرام می‌افکند عرفاً نمی‌گویند که به او ضرر زده است. همانطور که به مجرد مدح و ستایش فرد نمی‌گویند که به او نفع رسانده است پس عنوان ضرر نسبت به مورد سوم [یعنی نقص در کرامت] صادق نیست.

این استاد برجسته در جواب می‌فرماید: باید بین دو عنوان متفاوت فرق گذاشته و آنها را با یکدیگر خلط نکنیم. یکی هتک کرامت و تنقیص شأن فرد در جامعه و دیگری ترتیب اثر ندادن به کرامت اوست. این دو عنوان با یکدیگر تفاوت دارند. اولی بدون شک ضرر محسوب می‌گردد بلکه در برخی موارد به مراتب از ضرر مالی بزرگتر است اما دومی مشمول آن ملاک کلی یعنی «نقص» نیست بنابراین با ملاک کلی که گفتیم - و آن صدق مفهوم «نقص» در یکی از موارد سه‌گانه‌ی مال، نفس و کرامت است - مورد دوم از دایره‌ی مفهوم نقص خارج و در نتیجه ضرر به شمار نمی‌آید بلکه صرفاً ترتیب اثر ندادن به کرامت افراد است نه ایجاد نقص در کرامت آنان. (صدر، ۱۳۸)

صاحب عناوین نیز قبل از ایشان به این مهم اشاره کرده است. او در این جهت که آیا کلمه «ضرر» در قاعده مذکور شامل آبرو می‌شود یا خیر، معتقد است: در مورد آبرو باید گفت: ضابطه‌ی آن این است که چیزی است که داخل در احترام مکلف باشد، به طوری که هتک آن موجب ذلت و خواری او در بین مردم شود، پس کسی که بر زوجه دیگری تجاوز نماید یا سعی در اطلاع بر عیب او کند یا بر محارم او تعدی نماید یا تهمت و طعنه بر او زند یا مثلاً چیزی را آشکار نماید که او راضی بر آشکار شدنش نیست تمام این موارد هتک آبروی او محسوب شده در حقیقت اضرار به او به حساب می‌آید و بر امثال این موارد ضرر صدق می‌کند.

ادعای انصراف کلمه «ضرر» در روایت به مال و بدن و عدم شمول آن نسبت به آبرو نیز صحیح نیست بلکه حق آن است که هتک عرض نیز ضرر و اضرار محسوب می‌شود. که توضیح آن در ادامه می‌آید و روایت سمره بر آن دلالت دارد. نیز فعلی که باعث کوچک شدن و خواری دیگری شود اگرچه به سبب ترک برخی تعارفات عادی باشد که شایسته نیست نسبت

به مخاطب ترک شود مانند آن است که گفتیم. چه اینکه این مورد نیز داخل در عنوان اضرار به آبرو و اسقاط احترام می‌باشد ... (مراغی، ۱/ ۳۰۹).^۱

چنانچه می‌بینیم مفاد دیدگاه صاحب عناوین حتی مرتبه‌ای بالاتر از عقیده شهید صدر است. زیرا شهید صدر ترک احترام را مصداقی از «اضرار» نمی‌داند لکن مرحوم میرفتاح این مورد را نیز مشمول ضرر و اضرار می‌داند.

صاحب مدارک نیز در مبحثی با محوریت لزوم بازگرداندن مال مغضوب به صاحبش معتقد است «اگر این بازگردانی موجب یک ضرر مالی باشد باز هم واجب خواهد بود مگر اینکه باعث یک ضرر غیر مالی شود که در اینصورت واجب نیست. زیرا حفظ جان و آبرو بر حقوق دیگر مقدم می‌شود گرچه این حقوق، از جمله حق الناس باشد!» (خوانساری، ۵/ ۲۰۹)

بسیاری از فقیهان دیگر نیز مفهوم ضرر را شامل ضرر معنوی یا ضرر در آبرو دانسته‌اند از جمله مرحوم کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، ۷۶)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۶۶/۲۲)، صاحب اوثق الوسائل (تبریزی، ۴۷۷)، مرحوم میرزای آشتیانی در کتاب رسائل و بحر الفوائد (آشتیانی، ۲/ ۲۳۰)، مرحوم آغا ضیاء (عراقی، ۱۵۱) و ...^۲

با پذیرش سخن این بزرگان مبنی بر شمول ضرر نسبت به هتک کرامت افراد و البته با پذیرش مقدمات دیگر از قبیل شمول «قاعده‌ی لاضرر» نسبت به کافران، این قاعده در باب کرامت انسانی کاربرد خواهد داشت به طوری که یکی از ادله‌ی نفی یا نهی از هتک کرامت افراد بشر همین قاعده خواهد بود. در جهت حل این مشکل می‌توان به اطلاق قاعده‌ی مزبور که یک دلیل لفظی است تمسک کرد. فقیه، اصولی و فیلسوف بزرگ معاصر مرحوم محقق اصفهانی در این باره و در حاشیه‌اش بر کتاب مکاسب مرحوم شیخ اعظم بیان دقیق و در خور توجهی دارد. شیخ انصاری در مسأله ملکیت کافر بر عبد مسلمان بیانی دارند مبنی بر اینکه اگر کافری عبد مسلمانی را بخرد، در این بیع کافر هیچ‌کس خیاراً خصوصاً خیاراً ناشی از قاعده لاضرر نخواهد داشت زیرا کفر او باعث عدم شمول قاعده لاضرر نسبت به او می‌شود. محقق

۱. أما العرض: فضابطه ما هو داخل في احترام المكلف، ليكون هنكه موجبا لذلته و انكساره بين الناس، فمن تعدى على زوجته أو تطلع على عورته أو دخل على عياله أو ما يتعلق به من المحارم والنساء أو اغتابه أو اتهمه أو طعن عليه في وجهه أو أظهر شيئا مما لا يرضى بظهوره، فهو هتك للعرض، إضرار في الحقيقة، و مثل ذلك يعد ضررا. و دعوى: انصراف (الضرر) إلى المال و البدن أو عدم شموله لمثل ذلك، ممنوع، بل الحق أن ذلك كله ضرر و إضرار، و يجيء توضيحه، و يدل عليه رواية سمرة كما مرت. و مثل ذلك فعل شيء يوجب الاستخفاف و المهانة و لو بترك بعض التعاريف العادية التي ليس من شأنها أن يترك بالنسبة إليه، فإن ذلك كله داخل في الإضرار بالعرض و إسقاط الاحترام.

۲. مرحوم آغا ضیاء در این کتاب حتی حقی به نام حق عرض را معرفی کرده و آن را زیر مجموعه حق سلطنت می‌داند. او معتقد است این حق از بزرگترین حقوق انسان به شمار می‌رود.

اصفهان‌ی در بررسی این اجتهاد می‌فرمایند: ... ممکن است کسی در مسأله ملکیت کافر بر مسلمان بگوید: ادله نفی سبیل بر قاعده لاضرر اقوائت و حکومت دارند، پس در اینگونه موارد قاعده نفی سبیل جاری خواهد بود. پاسخ این اشکال آن است که نفی ملکیت کافر بر مسلمان بخاطر رعایت احترام شخص مسلمان است لیکن نفی ضرر از همه‌ی افراد در دین اسلام، مقتضای شرافت شریعت اسلام است و شکی نیست که رعایت احترام مسلمان در بستر نفی ملکیت کافر بر او، به هیچ وجه یارای مقاومت در برابر مقتضای شرف شریعت اسلام در اینکه حکم ضرری در آن نباشد را ندارد [بلکه باید مقتضای شرف شریعت اسلام را بر مقتضای احترام شخص مسلمان ترجیح دهیم]. محقق کمپانی در ادامه چنین اذعان می‌دارد: «گرچه مفاد برخی از ادله نفی ضرر، مخصوص به مومن است لکن برخی از ادله دیگر این قاعده مقید به قید «علی مومن» نشده بلکه مطلق است؛ و روایتی هم که می‌فرماید: «لاضرر و لا ضرار فی الاسلام» مقصودش فقط نفی ضرر در شریعت اسلام است نه نفی ضرر از کسی که منتسب به شریعت اسلام باشد [یعنی این قید به این معنایی است که ما گفتیم نه اینکه در مقام تقیید دلیل به قید مسلمان بودن باشد]. پس این شرافت شریعت اسلام است که مقتضای نفی حکم ضرری بر مسلمان و کافر می‌باشد. بنابراین گمان نمی‌کنم کسی در ثبوت خیار برای کافر در بقیه‌ی اموالش - غیر از برده‌ی مسلمان [که در اینجا مورد بحث است] -، با استناد به قاعده نفی ضرر اشکال کند. مانند خیار غبن که دلیل مشروعیتش منحصر به همین قاعده لاضرر می‌باشد... (اصفهان‌ی، ۴۷۷/۲) محقق خوئی نیز قاعده مزبور را شامل کافر هم دانسته است. (خوئی، ۵/۱۰۹)

مرحوم امامی خوانساری نیز می‌نویسد: «شکی نیست که نفی ضرر، یک حکم شرعی مانند دیگر احکام است و بنابراین در آن فرقی بین مسلمان و کافر نیست ... و اینکه برخی خیال کرده‌اند چون نفی ضرر، یک منت از سوی خداست و کافر مستحق منت و عنایت خاص خدا نیست، بنابراین قاعده شامل او نخواهد شد، یک توهم باطل است زیرا منت، حکمت حکم است نه علت آن [تا اینکه اگر در جایی منتفی شد، حکم هم منتفی شود]». (خوانساری، ۲۲۹)

مضافاً اینکه اصل وجود قید «علی مومن» یا قید «فی الاسلام» در ذیل این روایت مورد پذیرش برخی محققان از فقها نیست. (ر. ک: خمینی، ۲۵/۱ و روحانی قمی، ۳۸۷/۵)

تعیین مبانی فقیه در مقدمه دیگر این بحث یعنی مشخص شدن برداشت او نسبت به این که آیا مفاد «قاعده لاضرر» نفی حکم ضرری است - چنانچه شیخ اعظم اعتقاد دارند (انصاری،

۵۳۴ / ۲ - یا آنکه منظور نهی از اضرار به دیگران است - چنانچه جناب شیخ الشریعه اصفهانی فرموده‌اند (شیخ الشریعه اصفهانی، ۲۴) - و یا مبانی دیگری که در این مسأله موجود است نیز تأثیر بسزایی را در تحقیق مفاد قاعده نسبت به حقوق بشر بر عهده دارد. زیرا ممکن است به نفی وجود حکم ضرری نسبت به تمام افراد بشر انجامیده و یا تنها در جهت تعیین وظیفه‌ی اشخاص نسبت به رفتار خود با دیگران به کار آید.

مقدمت دیگری نیز وجود دارد که تعیین مبنای فقیه در آنها برای تحقیق مفاد قاعده، ضروری می‌نماید اما مهمترین مقدمه همان شمول یا عدم شمول ضرر و اضرار نسبت به کرامت است. البته ممکن است کسی پس از پذیرش این شمول، قائل به اختصاص قاعده به «مؤمن» باشد که در این صورت این قاعده تنها در باب کرامت الهی و تعیین حدود و ثغور آن کاربرد خواهد داشت. اما هدف اصلی ما از طرح این مبحث آن است که بگوییم «قاعده لاضرر» شأنیت دلالت در باب کرامت انسانی را دارد.

۲-۱-۲. استدلال به روش سوم (اصل عملی)

اگر پس از بررسی ادله‌ی پیش گفته مخاطب قانع نشود، لاجرم باید به اصول عملی مراجعه نمود. اصل عملی جاری در این مسأله کدام است؟ برای پاسخ به این سؤال باید ابتدا به دقت شیء مشکوک را مشخص نماییم. شک ما در چه چیزی است؟ به نظر می‌رسد مسأله را باید بدین شکل طرح کنیم: آیا هتک بی‌دلیل انسان، جایز است یا خیر؟ پاسخ اجمالی این است که اصل، عدم جواز است مگر اینکه دلیلی بر آن اقامه شود.

پاسخ تفصیلی به این پرسش وابسته به تبیین و تعریف دقیق مسأله است تا بدانیم مجرای کدامیک از اصول عملی قرار می‌گیرد.

اصولیان معتقدند شک، یا حالت سابقه یقینی معتبر دارد یا نه. اگر حالت سابقه‌ی یقینی معتبر داشته باشد، مسأله مجرای اصل استصحاب است. اگر حالت سابقه یقینی معتبر نداشته باشد، یا احتیاط در آن ممکن است یا نه. اگر احتیاط ممکن نباشد، مسأله مجرای اصل تخییر است. اگر احتیاط ممکن باشد، یا دلیل اقامه شده مبنی بر اینکه مخالفت با حکم واقعی مجهول مستلزم عقاب است و یا نه. اگر دلیل داشته باشیم مجرای اصل احتیاط و اگر نداشته باشیم مجرای برائت خواهد بود. (انصاری، ۱ / ۳۱۰) حال در مسأله مورد بحث دو مجرا می‌توان تصویر کرد:

الف) شک ما حالت سابقه یقینی معتبر دارد پس مجرای استصحاب است.

بیان مطلب اینکه قبل از تأسیس ادیان یا حداقل قبل از تأسیس دین اسلام توسط پیامبر (ص) اصول انسانی بر روابط اجتماعی بشر حاکم بوده است. مسلماً اصل انسانی و قاعده فطری در مورد آبرو و کرامت انسان‌ها عبارتست از ثبوت کرامت و وجوب حفظ آن و در نتیجه عدم جواز هتک آن. پس از تأسیس دین، برخی از گروه‌ها مانند کافران حربی یقیناً از این اصل کلی خارج شده‌اند اما در مورد برخی همچون کافران ذمی، معاهد و ... شک داریم که آیا از این اصل کلی خارج شدند یا خیر؟ اصل استصحاب می‌گوید همان حالت یقینی سابق باید ادامه پیدا کند.

(ب) فرض کنید حالت سابقه یقینی در اینباره در کار نیست و یا اگر هم هست لحاظ نشده و معتبر نیست. در این مورد باز هم اصل احتیاط حاکم خواهد بود.

بیان مطلب اینکه در این مسأله احتیاط ممکن است پس با توجه بدانچه در مورد مجاری اصول گفتیم، یا جای برائت است و یا احتیاط. لکن به نظر می‌رسد این مسأله جای برائت نیست بلکه جای احتیاط است. چرا؟ زیرا گفتیم که اگر دلیل داشته باشیم مبنی بر اینکه مخالفت واقع مجهول مستلزم عقاب است، مورد جای احتیاط خواهد بود؛ و در این مسأله به نظر می‌رسد چنین دلیلی موجود است. چه اینکه اصولیانی مانند شیخ انصاری ادعای اجماع دارند بر اینکه اصل جاری در باب نفوس، اعراض و اموال عبارتست از احتیاط. (سبحانی، ۲/ ۱۱۴) زیرا اینگونه موارد دارای اهمیت فوق العاده‌ای بوده و شارع مقدس حتی در صورت وجود احتمال ضعیف هم احتیاط را واجب دانسته است. پس دلیلی که در این مورد مبنی بر استلزام عقاب برای مخالفت واقع مجهول وجود دارد، عبارتست از احتمال ضرر. به عبارتی همان قاعده‌ی «وجوب دفع ضرر محتمل».

دیدگاه نهایی در مورد کرامت انسانی

به اعتقاد ما اولاً کرامت بشر و یا بنی آدم از سنخ اقتضائی است، یعنی چنانکه در بیان علامه طباطبایی آمد آیه ۷۰ سوره اسرا مربوط به همه‌ی اقشار و اصناف بشر است. کافر و فاسق را نیز در بر می‌گیرد و این یعنی فعلیت تکریم بنی آدم در تمام افراد آن. چنانچه صاحب «المیزان» معتقدند در غیر صورت فعلیت، آن هم به نحو اطلاق شمولی در بنی آدم، معنای امتنان و به دنبال آن عتاب درست در نمی‌آید.

ثانیاً عناوین مزیل و رافع کرامت انسان، بر دو نوع است: یکی عناوینی که بطور جزئی کرامت انسان را زائل کرده و او را از برخی حقوق ناشی از کرامت انسانی ممنوع می‌کنند، مانند

فسق که انسان را در همان موضوع فسق، از کرامت بی بهره خواهد کرد. چه اینکه طبق مبانی فقهی مسلم، غیبت فاسق در همان مورد فسقش جایز خواهد بود؛ و نیز مانند کفر به قید پذیرش ذمه دولت اسلامی، استیمان و یا حداقل معاهده با دولت اسلامی. اینگونه از عناوین، انسان را بطور جزئی از حق کرامت بی بهره خواهد کرد. اما نوع دوم عبارتست از تحقق عنوان کافر حربی. چنین عنوانی رافع کلی حق کرامت انسان می باشد.

نتیجه گیری

با نظر به آنچه گذشت، بطور کاملاً خلاصه می توان گفت:

۱. یکی از مهم ترین پیش فرض هایی که در تبیین حقوق بشر از دیدگاه اسلام باید بدان توجه نمود، تفاوت تعریف انسان در دانش فقه با تعریف انسان در حکمت متعالیه است. توجه به این نکته ضروری است که تعریف انسان در فقه همان تعریف علم منطقی از بشر است.
۲. اثبات کرامت انسان در حقوق اسلامی بدین معنا نیست که اسلام همه انسان ها را در بهره مندی از کرامت یکسان می داند بلکه به عکس، هیچ گاه کافر و مومن و عادل و فاسق در دیدگاه اسلام برابر نخواهند بود. این مطلب حتی در برخورداری از حقوق اجتماعی نیز موثر بوده و قابلیت استناد دارد.
۳. انسان از همان جهت که انسان است، از حق کرامت بهره مند می باشد. آیات، روایات، قاعده لاضرر، دلیل عقل و اصل عملی پشتوانه های این مدعا هستند. لکن کرامت وی به هیچ وجه ذاتی و یا از لوازم ذات - به معنای غیر قابل انفکاک - نیست بلکه ممکن است بطور جزئی و یا کلی زایل گردد. برخی از عناوین بطور کلی و برخی بطور جزئی این حق را از انسان سلب می کنند.
۴. آنچه گفته شد بخشی از سخنان لازمی است که در باب کرامت انسان باید بدان پرداخته شود. نگارنده با در نظر داشتن محدودیت مجال، تنها به همین بخش اکتفا نموده است.

منابع

- ابن حمزه طوسی، محمد بن علی، *الوسیله الی نیل الفضیله*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۸
 ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
 اصفهانی، محمدحسین، *حاشیة کتاب المکاسب*، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ ق.
 اصفهانی (شیخ الشریعة)، *فتح الله، قاعدة لاضرر و لاضرر*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.

- انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- بخاری جعفری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ ق.
- تبریزی، موسی، *اوثق الوسائل فی شرح الرسائل*، قم: کتابفروشی کتبی نجفی، ۱۳۶۹ ق.
- جبعی عاملی، شهید ثانی، زین الدین ابن علی بن احمد، *الروضه البهیة فی شرح اللمعه الدمشقیه*، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ ق.
- جعفری تبریزی، محمد تقی، *مقدمه ای بر اعلامیه جهانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، بی جا: ششمین کنفرانس اندیشه اسلامی، ۱۳۶۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *کرامت در قرآن*، قم: مرکز فرهنگی رجاء، ۱۳۶۴.
- جوادی آملی، عبدالله، *فلسفه ی حقوق بشر*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
- حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *اللائعین*، قم: نشر هجرت، بی تا.
- خوانساری، سید احمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، قم: موسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
- خویی، ابوالقاسم، *موسوعه الامام الخویی*، بی جا: موسسه احیاء آثار الامام الخویی، ۱۴۱۷ ق.
- راغب اصفهانی، حسن بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ ق.
- روحانی قمی، سید محمد، *منتقى الاصول*، قم: چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ ق.
- سبحانی، جعفر، *الوسیط فی اصول الفقه*، قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
- صدر، محمد باقر، *مباحث الاصول*، قم: نشر مقرر، ۱۴۰۸ ق.
- طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- عراقی، ضیاء الدین، *قاعده لاضرر ولاضرار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
- علم الهدی، سید مرتضی علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- علم الهدی، سید مرتضی علی بن حسین، *امالی المرتضی*، قاهره: دار الفکر العربی، ۱۹۹۸ م.
- علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عقل*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
- عمید زنجانی، عباسعلی، *درآمدی بر فقه سیاسی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
- مراغی، میرعبدالفتاح، *العناوین الفقهیة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.

مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: مرکز الکتاب للترجمه و النشر، ۱۴۰۲ ق.
 مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
 مومن قمی، محمد، مبانی تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲.
 مهرپور، حسین، حقوق بشر در اسناد بین‌المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۴.

Shorter Oxford English Dictionary; Fifth edition, Volume 1. Oxford University Press, 2002.

The Oxford Encyclopedic, English Dictionary, Newyork, Oxford, University press, 1996.

