

کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام*

محمد جواد ارسطا**

محمد منصوری بروجنی***

چکیده

از نظر دین اسلام، انسان - اعم از مسلمان یا غیرمسلمان - دارای کرامتی است که وی را برخوردار از برخی حق‌ها می‌کند. خداوند این کرامت را به همه انسان‌ها اعطا کرده است. اگرچه هر انسانی ممکن است با انتخاب‌های اشتباه خود، از حد انسانیت و شایستگی کرامت اعطایی خداوند متعال خارج شود، ولی فقط خداوند به تشخیص زوال این کرامت قادر است. حتی استحقاق شدیدترین مجازات‌ها، بر زوال کرامت انسانی و از میان‌برنده حق‌های ناشی از آن دلالت نخواهد کرد. در این مقاله شواهد روایی چندی که مؤید کرامت انسان غیرمسلمان در اسلام باشد، بیان شده است. اگر کرامت انسانی به‌عنوان قاعده‌ای فقهی اثبات شود، در فرایندی اجتهادی، مغایرت برخی احکام فقهی یا تفاسیر قرآنی با آن را به سود کرامت انسانی می‌توان حل کرد. این گمان که کرامت انسان در اسلام محدودتر از کرامت انسان در حقوق بشر معاصر است، از مقایسه این کرامت با آرمان‌های حقوق بشر معاصر - و نه واقعیت‌های آن - برگرفته شده است. به نظر می‌رسد اسلام مبنای استوارتری در شناسایی کرامت انسان عرضه می‌کند و این مبنا اتقان بیشتری برای پشتیبانی از حق‌های بشری دارد.

واژگان کلیدی: حق‌های بشر، کرامت اعطایی، کرامت انسان، حقوق بشر اسلامی.

* هدف مقاله حاضر اثبات کرامت برای انسان غیرمسلمان است؛ اگرچه ادله ارائه‌شده در آن به‌طریق اولی برای انسان مسلمان نیز صادق است.

** عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران / نویسنده مسئول (mjarasta@ut.ac.ir).

*** دانش‌آموخته دکتری حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (m_mansouri@ut.ac.ir).

مقدمه

مفهوم «کرامت انسانی» از مفاهیم مورد توجه اسلام است، ولی بی‌شک این مفهوم در دیدگاه اسلامی با کرامت انسانی مطمح‌نظر در حقوق بشر غرب متفاوت می‌باشد. این تفاوت بنیادین، به‌رغم برخی شباهت‌های این دو مفهوم است. بر پایه همین تفاوت مبنایی میان دیدگاه اسلامی و حقوق بشر معاصر، نمی‌توان انتظار داشت نظام حقوق بشری اسلام دقیقاً همان مختصات و مؤلفه‌های نظام حقوق بشر غربی را داشته باشد. مقاله حاضر می‌کوشد ضمن تبیین جایگاه کرامت انسانی در اسلام، این پرسش را طرح کند که آیا دیدگاه اسلامی درباره حقوق بشر مطلوب‌تر و از نظر عقلانی قابل دفاع‌تر است، یا دیدگاه رایج غربی؟ مفهوم کرامت انسانی زیربنای قواعد حقوق بشری است. چنانچه دیدگاه اسلام درباره این مفهوم و آثار حقوقی - فقهی آن شناسایی شود، نتایج حاصله از دستاوردهای حقوق بشر معاصر بیشتر خواهد بود.

برای ورود به چنین بحثی باید نخست مفهوم اسلامی کرامت انسانی تبیین و سپس آثار مربوط به آن مورد شناسایی قرار گیرد. منظور از آثار این است که از نظر شرعی و فقهی چه حکمی به این مسئله تعلق می‌گیرد. به نظر می‌رسد به این دو پرسش در کتب و مقالات کمتر پرداخته شده است. متأسفانه نگاه رایج متفکران مسلمان به کرامت انسانی، به نگاهی اخلاقی و تفسیری محدود است؛ بی‌آنکه به نتایج فقهی - حقوقی آن توجه کافی صورت گیرد.

۱. مفهوم اسلامی کرامت انسانی

به نظر می‌رسد می‌توان با انسان‌شناسی دینی، به حق‌هایی بشری رسید که همه انسان‌ها فارغ از مسلمان بودن یا نبودن، در بهره‌مندی از آنها برابرند. در مراجعه به آیات قرآن کریم دیده می‌شود که خداوند دو نوع کرامت را برای انسان در نظر گرفته و در هر دو مورد نیز از واژه کرامت استفاده شده است؛ نخست کرامت اعطایی که در آیه معروف: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) بیان شده است و دیگری در سوره حجرات است که

می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)؛ یعنی کرامت‌مندترین شما نزد خدا، باتقواترین شماست. از آنجاکه تقوا به‌عنوان منشأ این کرامت، امری اکتسابی است، این قسم از کرامت را می‌توان کرامت اکتسابی دانست. انسان می‌تواند این کرامت را به هر مقداری که مقدر او باشد، کسب کند.

موضوع مقاله حاضر همان قسم نخست کرامت است که با مسامحه می‌توان از آن به «کرامت ذاتی» تعبیر کرد؛ زیرا قسم دوم از کرامت (کرامت اکتسابی) با میزان تقوای هر شخص ارتباط مستقیم دارد و از آنجاکه به‌نظر می‌رسد انسان غیرمسلمان، دارای تقوا به‌معنای واقعی کلمه نیست، نمی‌توان از کرامت اکتسابی او سخن گفت؛ بدین ترتیب چون محور اصلی مقاله حاضر، کرامت انسان غیرمسلمان است و کرامت چنین انسانی منحصر در قسم نخست کرامت - یعنی کرامت اعطایی یا ذاتی - می‌باشد، کرامت اکتسابی ناشی از تقوا خارج از موضوع بحث خواهد بود.

برای این مطلب می‌توان استدلال دقیق‌تری ارائه داد؛ بدین معنا که از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که ایمان، موضوع تقواست؛ یعنی انسان در مرحله نخست باید مؤمن باشد تا در مرحله بعد، مراتبی از تقوا را به‌دست آورد؛ چنان‌که در سوره انفال: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ» (انفال: ۲۹)، مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که اگر تقوا داشته باشند، خداوند به آنان قدرت تشخیص حق از باطل عطا می‌کند و گناهانشان را می‌پوشاند.

همچنین در آیه ۸۸ سوره مائده می‌فرماید: «وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» و در آیه ۳۵ همین سوره، مؤمنان را به رعایت تقوا فرامی‌خواند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ».

برتر بودن تقوا از ایمان در برخی روایات نیز به‌صراحت آمده است؛ مانند روایتی از

امام رضا علیه السلام که می‌فرماید:

الْإِيمَانُ فَوْقَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ وَالتَّقْوَىٰ فَوْقَ الْإِيمَانِ بِدَرَجَةٍ وَالْيَقِينُ فَوْقَ التَّقْوَىٰ بِدَرَجَةٍ: ایمان یک درجه از اسلام بالاتر است و تقوا یک درجه بالاتر از ایمان می‌باشد و یقین نیز یک

درجه از تقوا برتر است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۱).

به نظر می‌رسد عرف و ارتکاز متشرعه همین مطلب را تأیید می‌کند؛ براین اساس اگر در آیه ۹۳ سوره مائده ایمان را پس از تقوا ذکر کرده است: «إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَ اللَّهُ يَجِبُ الْمُحْسِنِينَ» باید آن را ناظر به مراتب گوناگون ایمان و تقوا دانست؛ بدین معنا که شخص پس از مسلمان شدن باید ایمان بیاورد و آن‌گاه با داشتن نخستین مرتبه از ایمان، دارای تقوا شود، سپس همین تقوا زمینه‌ساز مرتبه بالاتری از ایمان برای او خواهد شد و ایمان مزبور نیز به نوبه خود، مرتبه بالاتری از تقوا را به دنبال خواهد آورد. برخی مفسران معاصر به این مطلب تصریح کرده‌اند (ر.ک: موسوی سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۴).

با تأمل بیشتر به نظر می‌رسد اصولاً بدون داشتن مرتبه‌ای از تقوا، ممکن نیست ایمان در قلب شخص نفوذ کند:

حداقل تقوا آن است که انسان در مقابل حق تسلیم باشد و دشمنی و عناد و لجاجت به خرج ندهد، کسانی که فاقد این مرحله از تقوا هستند مسلماً به جایی نمی‌رسند و هیچ هدایتی را پذیرا نمی‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۲۹).

آیه شریفه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲) را نیز باید ناظر به کمترین مرتبه تقوا دانست که تا در وجود شخص نباشد، از هدایت الهی یعنی ایمان برخوردار نخواهد شد.

نتیجه آنکه کمترین مرتبه تقوا در وجود انسان غیرمسلمان نیز ممکن است تحقق داشته باشد و بر همین اساس شخص مزبور از کرامت ناشی از آن مرتبه برخوردار گردد، ولی به منظور وضوح بیشتر بحث و پرهیز از تداخل مراتب گوناگون تقوا، مقاله حاضر را به «کرامت اعطایی» اختصاص می‌دهیم با این پرسش اصلی که آیا انسان غیرمسلمان نیز از چنین کرامتی برخوردار است یا خیر و در صورت برخوردار بودن، چه آثاری بر آن مترتب می‌شود؟

با نگاه به آیه شریفه ۷۰ سوره اسراء: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ...» به روشنی فهمیده می‌شود که آنچه مورد تکریم الهی قرار گرفته، نه مسلمان زاده، بلکه بنی آدم است؛ زیرا قرآن کریم با اوج فصاحت و بلاغتی که دارد، به راحتی می‌توانست بگوید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا

المسلمین أو المؤمنین»، ولی با عدول از این تعبیرها، از اعطای کرامت به مطلق «بنی آدم» سخن گفته است؛ پس کرامت خداداد، اختصاصی به مؤمنان، مسلمانان و حتی خداپرستان ندارد، بلکه تمامی فرزندان آدم را شامل می‌گردد. آیا این کرامت فقط بدین معناست که خداوند برای انسان، ارزشی بیش از موجودات دیگر قائل است یا بر چنین کرامتی آثاری نیز مترتب می‌شود؟

چنان‌که اشاره شد، کرامت مورد بحث را به کرامت اعطایی - و با مسامحه به کرامت ذاتی^۱ - می‌توان تعبیر کرد. این احتمال که کسی با خروج از حد انسانیت، لیاقت کرامت اعطایی را از دست دهد، قابل انکار نیست؛ برای مثال قرآن کریم درباره کسانی که در برابر آیات الهی عناد می‌ورزند، این‌گونه می‌فرماید:

... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ... دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آنها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آنها نمی‌شنوند. آنان همانند چهارپایان، بلکه گمراه‌ترند ... (اعراف: ۱۷۹).

قوام آدمیت به بهره‌گیری از مجاری ادراکی متعددی می‌باشد که خداوند به انسان بخشیده است و افرادی که هیچ بهره‌ای از این مجاری نمی‌گیرند، به تعبیر قرآن، به جایگاه حیوانات، بلکه پایین‌تر سقوط می‌کنند. استفاده از این وسایل ادراکی

۱. منظور از کرامت ذاتی یعنی چنین کرامتی متعلق به کسی است که انسان تلقی می‌شود، ولی این تعبیر توأم با مسامحه نسبت به مفهوم ذات است. ذات شیء، چیزی است که از شیء منفک نمی‌شود و در صورت انفکاک، آن شیء، شیء سابق نخواهد بود. در منطق، انسان به حیوان ناطق تعریف می‌شود. حیوان یعنی «جسم»، «نامی»، «حساس» و «متحرک بالاراده». جنس انسان است و ناطق بودن به معنای عاقل بودن، فصل انسان است. انسان حاصل ضمیمه این جنس و فصل به یکدیگر است و با جداشدن هریک از این اوصاف، انسان شکل نخواهد گرفت. این ویژگی‌ها را می‌توان ویژگی‌های ذاتی انسان شمرد. آیا کرامت نیز به همین معنا ذاتی انسان است؟ باتوجه به آیه ۱۷۹ سوره اعراف که در ادامه می‌آید، معلوم می‌شود کرامت جزء لاینفک و ذاتی انسان نیست؛ زیرا در این آیه خداوند انسان‌هایی را معرفی می‌کند که به واسطه عدم استفاده از مجاری ادراکی خود، نه تنها جایگاه انسانی ندارند، بلکه حتی از چهارپایان نیز فروترند؛ براین اساس تعبیر از کرامت اعطایی به ذاتی، خالی از مسامحه نخواهد بود.

عکس‌العمل‌های انسانی نسبت به دیگران را رقم می‌زند. دلسوزی برای دیگران، رحمت‌ورزیدن به حال دیگران، قضاوت پس از شنیدن سخنان دیگران و توانایی محاکمه وجدانی خویش در برابر لغزش‌ها، نمونه‌هایی از واکنش‌های انسانی است و تنها از کسی بروز می‌کند که از مجاری ادراکی خود - به‌خصوص عقل^۱ - استفاده می‌کند. انسانی که از این امکانات بهره نمی‌برد، تفاوتی با حیوان نخواهد داشت، بلکه اگر این توانمندی‌ها همواره به‌ضرر دیگران به‌کار بسته شود، امکان تنزل انسان از مرتبه حیوانیت نیز وجود خواهد داشت.

درعین حال نکته مهم اینکه حتی با چنین انسان‌هایی باید برخوردی متناسب با شئون انسانیت داشت و از رفتارهای ترذیلی در حق آنها خودداری کرد؛ برای مثال یکی از فاسدترین انسان‌های تاریخ از دیدگاه اسلام، قاتل امیر مؤمنان علی^{علیه السلام} است که در روایات از وی به‌عنوان اَشقی‌الْآخِرین نام برده شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۳۹۳)؛ باین حال امیر مؤمنان^{علیه السلام} در وصیت‌نامه معروف خویش آشکارا دستور داده است *ابن‌ملجم را مثله - اعضای بدن او را قطع - نکنند، بلکه در برابر ضربت او، فقط یک ضربه بر وی وارد شود*. امیر مؤمنان^{علیه السلام} در تبیین دستور خود مبنی بر خودداری از *مثله‌کردن ابن‌ملجم*، به روایتی از پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} استناد می‌کند که آن حضرت فرموده است: *از مثله‌کردن پرهیزید؛ هرچند نسبت به سگ گزنده باشد (امام علی بن ابی‌طالب^{علیه السلام})*، (۱۴۱۴، ص ۴۲۲).

فردی که در مظان از دست‌دادن کرامت اعطایی قرار می‌گیرد، همچنان شایسته رفتاری است که با دیگر انسان‌ها می‌شود؛ برای مثال مسلمانان مکلف‌اند با کسی که با ایشان جنگیده، حاضر به پذیرش اسلام نشده است و از نظر اسلام، واجب‌القتل و در آستانه اعدام می‌باشد، تعامل انسانی داشته باشند. کسی حق ندارد این فرد را پیش از

۱. در برخی آیات قرآن کریم از عقل به قلب تعبیر شده است؛ مانند آیه ۳۷ سوره قاف که می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (برای توضیح بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۸۷ به‌بعد).

اعدام، تحقیر کند یا نباید وی را به گونه تزدیلی و با سخت‌کشی اعدام کرد؛ بدین ترتیب مجموعه‌ای از احکام ناظر به کرامت انسانی باید در حق این فرد رعایت شود.

در اینجا دو پرسش متفاوت مطرح می‌شود؛ نخست اینکه آیا انسان در معنای بیولوژیک خود، واجد کرامت است؟ آیه قرآن کریم می‌فرماید این‌گونه نیست؛ دوم اینکه آیا شناسایی افراد فاقد کرامت اعطایی به وسیله دیگران ممکن است؟ مثلاً آیا چون افراد واجب‌القتل هیچ‌گونه کرامتی ندارند، هرگونه برخوردی با آنها مجاز است؟ با نظر به آنچه پیش‌تر در مورد برخورد امیر مؤمنان علیه السلام با ابن ملجم گفته شد، باید به این پرسش، پاسخ منفی داد.

اکنون نمونه دیگری را می‌توان اضافه کرد که نشان‌دهنده وجود حریم انسانی حتی برای انسان‌های گناهکار است. مطابق روایتی، شخصی را نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند که مرتکب شرب خمر شده بود و آن حضرت بر او حد شرب خمر جاری کرد. پس از آن همین فرد را در موارد دیگری به دلیل ارتکاب جرایم متفاوت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آوردند. شخصی که ناظر این قضیه بود، اظهار داشت: «خدایا! این گناهکار را لعنت کن! او را چقدر زیاد برای مجازات نزد پیامبر می‌آورند». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در پاسخ این شخص فرمود: «او را لعنت نکن؛ چراکه او خدا و رسولش را دوست دارد» (مدنی شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۳۲۸). از این جمله پیامبر صلی الله علیه و آله به روشنی فهمیده می‌شود که یک شخص در عین گناهکار بودن ممکن است دارای ویژگی‌های مثبتی باشد و در نتیجه با عنایت به ویژگی‌های مزبور، لعن کردن وی جایز نیست.

به نظر می‌رسد صرف انسان بودن، منزلتی را برای شخص ایجاد می‌کند که مانع برخورد تزدیلی و تحقیرآمیز با وی می‌گردد. این امر همان کرامت اعطایی است که اسلام برای مطلق انسان در نظر می‌گیرد؛ بدین معنا که مطابق تعالیم دینی هیچ انسانی به تحقیر، تزدیل و توهین به انسان دیگر و نقض کرامت وی مجاز نیست و در صورتی که انسان مزبور مرتکب جرمی شده باشد، فقط در محدوده مجازات آن جرم می‌توان با وی برخورد کرد.

نمونه دیگری از لزوم رعایت کرامت انسانی درباره مطلق مرتکبان جرم را می‌توان

در این روایت ملاحظه کرد که امیر مؤمنان علی^{علیه السلام} به خادم خود - قنبر - دستور داد حد شرعی را بر مجرمی جاری کند. قنبر سه تازیانه بیشتر به او زد و امیر مؤمنان^{علیه السلام} بلافاصله قنبر را به اندازه همان سه ضربه تازیانه مجازات کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۶۰)؛ براین اساس می‌بینیم که قرآن کریم در بیان حکم مقابله به مثل با دشمن مسلمانان، بر رعایت عدالت تأکید می‌ورزد و این گونه می‌فرماید: «... فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ...» هرکس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید» (بقره: ۱۹۴). این امر نشان‌دهنده وجود حدی از حریم انسانی برای تمامی انسان‌ها اعم از صالح و طالح است.

به عبارت دیگر نمی‌توان تمامی حق‌های ناظر به کرامت انسانی را از فردی که به دلیل خباثت طینت خود، نزد خداوند از حیوان پست‌تر است، سلب کرد؛ زیرا نه تشخیص این امر بر عهده انسان است و نه انسان بر چنین امری قادر می‌باشد؛ همان‌گونه که هیچ انسانی به سنجش میزان تقوای دیگری قادر نیست. یکی از پیام‌های آیه شریفه «... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ...» این است که تقوا فقط نزد خداوند قابل تشخیص است. تقوای ظاهری همچون تقید به آداب و مناسک را می‌توان تشخیص داد، ولی چنین تشخیصی صرفاً تشخیصی ظاهری است. هیچ‌کس به تشخیص میزان تقوای باطنی شخص دیگری قادر نخواهد بود؛ هرچند در طولانی‌مدت، تقید چنین شخصی به مناسک مذهبی احراز شود؛ سرنوشت / بلیس، شاهد بزرگ این قضیه است. به تعبیر امیر مؤمنان^{علیه السلام}: «بلیس شش هزار سال عبادت کرد که معلوم نیست این شش هزار سال دنیا است یا شش هزار سال آخرت» (امام علی بن ابی طالب^{علیه السلام}، ۱۴۱۴، ص ۲۸۷). چنین موجودی که همه را درباره زهد خود به اشتباه انداخته بود، در نهایت موجودی فاسد و منشأ فساد شد. اگر این اتفاق نسبت به موجودی با شش هزار سال عبادت ممکن باشد، نسبت به دیگر موجودات، آن هم با عبادات شصت یا هفتادساله به طریق اولی ممکن خواهد بود.

۱. تقوای ظاهری همان شرطی است که در فقه از آن به «عدالت» یاد می‌شود و شرط لازم برای تصدیق مناصبی چون قضاوت، ولایت فقیه و مانند آن است.

در روایات متعددی این مضمون دیده می‌شود که ائمه معصومین فرموده‌اند: چه بسا خداوند بنده‌ای را دوست داشته باشد و درعین حال اعمال او را ناپسند بشمارد یا اعمال بنده‌ای را بپسندد، ولی خود او را مبعوض بداند (همان، ص ۲۱۶). به‌راستی چگونه چنین تفکیکی میان فرد و اعمال او ممکن است؟ به‌نظر می‌رسد روشن‌ترین بیان این تفکیک، آن است که گاهی فردی صاحب صفات نفسانی پسندیده‌ای است و درعین حال اعمال ناشایستی از وی صادر می‌شود. در این صورت اگر فقط رفتار فرد مزبور ملاک ارزیابی باشد، بی‌شک او را در زمره مجرمان و گناهکاران خواهیم دانست، در حالی که باتوجه به صفات نفسانی او - صفاتی که چه بسا هنوز زمینه مناسبی برای ظهور و بروز آنها یافت نشده باشد - ممکن است نگاهمان نسبت به وی کاملاً تغییر کند. حرّین‌یزید ریاحی از مصادیق آشکار چنین اشخاصی است که به‌دلیل وجود همین صفات پسندیده نفسانی، هنگامی که بر سر دوراهی بهشت و جهنم قرار گرفت، توانست بهشت را انتخاب کند و خود را از هلاکت قریب‌الوقوع برهاند.

نمونه دیگر چنین انسان‌هایی را در یکی از اصحاب امام باقر^ع می‌توان دید که سابقه دشمنی با آن حضرت داشت و به‌تصریح خود، فقط به‌دلیل علم و ادب آن حضرت، در مجلس امام^ع شرکت می‌کرد. باین حال امام^ع در برابر رفتار جسارت‌آمیزش، نه تنها مقابله به‌مثل نمی‌کرد، بلکه به بهترین شکل با او رفتار می‌کرد و می‌فرمود: چیزی بر خدا مخفی نیست. در نهایت پس از آنکه شخص مزبور به‌شدت بیمار شد و خود را در لحظات پایان عمر دید، وصیت کرد آن حضرت بر بدنش نماز بخواند و آن‌گاه که پس از مرگش موضوع را به امام باقر^ع خبر دادند، آن حضرت در سجده‌ای طولانی، شفا و زندگی دوباره فرد مزبور را از خداوند درخواست کرد. با دعای امام^ع مرد شفا یافت و به‌خدمت امام^ع رسید و به ایشان عرضه داشت: من واقعاً از دنیا رفتم و هنگامی که روح از بدنم خارج شد، به‌وضوح شنیدم که منادی می‌گوید روحش را برگردانید؛ زیرا محمدبن‌علی (امام باقر^ع) زندگی او را از ما درخواست کرده است. امام^ع پس از شنیدن سخنان او فرمود:

آیا نمی‌دانی خداوند (چه‌بسا) بنده‌ای را دوست دارد و اعمالش را ناپسند می‌شمارد و

یا بنده‌ای را مبعوض می‌شمارد، درحالی‌که اعمالش را می‌پسندد؟ (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۴۱۰-۴۱۱).

از این روایات همراه با تأمل در آیه شریفه می‌توان استنتاج کرد که میزان دقیق تقوای یک فرد و نیز میزان خبثات احتمالی او برای ما قابل تشخیص نیست، همان‌گونه که حُسن یا سوء عاقبت شخص نیز برای ما قابل احراز نیست؛ بنابراین نمی‌توان با ملاک قراردادن اعمال ظاهری انسان، او را فاقد کرامت ذاتی یا برخوردار از آن دانست. نکته مهم اینکه باید میان ثبوت کرامت و اثبات آن تفاوت قائل شد. هنگامی که خداوند می‌فرماید: «و لقد کرّمنا بنی آدم»، می‌فهمیم که به تمامی فرزندان آدم کرامت داده است و این همان کرامت اعطایی یا کرامت در مقام ثبوت می‌باشد. ما موظفیم این کرامت را برای تمامی انسان‌ها به رسمیت بشناسیم و به رفتار بر خلاف اقتضای کرامت با احدی از انسان‌ها مجاز نیستیم. درمورد مجرمان نیز فقط به همان اندازه که موازین اسلامی به ما اجازه می‌دهد، می‌توان اعمال مجازات کرد و در خارج از محدوده مزبور، قاعده کرامت انسانی نسبت به آنها نیز جریان می‌یابد.

۱-۱. شواهد کرامت اعطایی به انسان

یکی از بهترین استدلال‌ها درباره کرامت اعطایی به انسان، تمسک به فعل خداوند است؛ زیرا اولاً، عالم تشریح و تکوین تحت مدیریت خداوند است؛ ثانیاً، خداوند تحت هیچ‌گونه شرایط اضطراری قرار نمی‌گیرد؛ ثالثاً، خداوند علم، قدرت و جود مطلق دارد؛ بنابراین بی‌شک هم نظام تکوین الهی و هم نظام تشریح الهی، بهترین نظام‌هاست. استناد به فعل معصوم همواره با این محدودیت روبه‌رو می‌باشد که آیا این فعل تحت شرایط خاصی - همچون تقیه و مانند آن - بوده است یا خیر؛ حال آنکه چنین مسئله‌ای درباره فعل خداوند صدق نخواهد کرد. خداوند خود شرایط‌آفرین است و به همین دلیل ائمه علیهم‌السلام، ما را به استفاده از افعال تکوینی الهی در تشریح رهنمون شده‌اند.

از آنجاکه خداوند هیچ‌گاه کاری را بر اساس «ضرورت» انجام نمی‌دهد، فعل خداوند

بهترین فعل و بر بندگان حجت است. اگرچه ضرورت، انسان را محدود می‌کند، ولی نمی‌تواند محدودکننده خداوند باشد. این مبنای عقلی حجیت فعل خداوند است. برای این حجیت مبنای نقلی نیز هست. پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «به اخلاق الهی متخلّق شوید» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۲۹). اخلاق الهی یعنی آنچه در فعل الهی آشکار می‌شود. در روایت دیگری از پیامبر ﷺ آمده است که فردی را به سوی مردم یمن فرستاد و به او گفت: «خدمه بأخلاق الله وأخملهم علیها» (احمدی میانجی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۶۱۵)؛ یعنی با مردم به اخلاق الهی رفتار کن و آنها را نیز به چنین رفتاری تشویق کن. در روایت دیگری امیر مؤمنان ع می‌فرماید:

خداوند عالم را در شش مرحله خلق کرد و اگر می‌خواست، می‌توانست در چشم برهم‌زدنی این کار را بکند، ولی (عمداً) چنین کرد تا مدارا کردن و تأمل‌ورزیدن را برای امنای خود الگویی قرار دهد و بدین ترتیب حجت را بر خلق خود تمام کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۶).

از این روایات می‌توان استنتاج کرد که نه تنها از افعال تشریعی الهی، بلکه از افعال تکوینی الهی نیز می‌توان الگو گرفت. بر پایه «لزوم تخلّق به اخلاق الهی» می‌توان شواهد بسیاری بر کرامت اعطایی به انسان‌ها در روایات یافت که در ادامه با رعایت اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند انسان‌ها را بر امور گوناگونی مسلط کرده (ر.ک: نحل: ۱۲ / حج: ۶۵ / لقمان: ۲۰) یا مخلوقاتی را برای انسان قرار داده است (ابراهیم: ۳۴ / بقره: ۲۹). باید گفت همان‌گونه که خداوند تمامی عالم خلقت را برای تأمین مصالح نوع انسان بسیج کرده است، ما نیز باید به کنش خداوند تمسک جویم و حاکمیت دینی باید کاملاً بر اساس منافع و مصالح انسان باشد. این مسئله بالاترین کرامتی است که می‌توان برای انسان تصور کرد.

۱. ضرورت حتی می‌تواند پیامبران الهی را تحت تأثیر قرار دهد. پیامبر ممکن است در شرایطی قرار گیرد که فعلی را بر اساس تقیه انجام دهد.

در زمان آفرینش انسان، ملائکه بر اساس علم قبلی به خداوند عرض کردند: «... أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ...: ... [فرشتگان] گفتند آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خون‌ها بریزد...» (بقره: ۳۰)؛ باین حال خداوند این انسان خون‌ریز و فسادگر را آفرید و نه فقط برای کسانی که خون‌ریز و فسادگر نباشند، بلکه برای تمامی این افراد، پیامبر فرستاد.

یکی از آثار مترتب بر کرامت اعطایی انسان، ارسال ۱۲۴ هزار پیامبر برای انسان است. شاید این امر را بتوان یکی از بزرگ‌ترین شواهد بر کرامت عظمای انسان‌ها نزد خداوند دانست. خداوند مدام برای انسان مشرک و ظالم، پیامبر فرستاد و این پیامبران به وسیله انسان‌ها کشته شدند. در قرآن کریم آمده است: «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ: دروغا بر این بندگان! هیچ فرستاده‌ای بر آنان نیامد، مگر آنکه او را ریشخند می‌کردند» (یس: ۳۰). در روایت دیگری آمده است که بنی‌اسرائیل در یک روز، هفتاد پیامبر را کشتند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۱۶-۱۱۷). خداوند بهترین مخلوقات خود یعنی پیامبران را برای بدترین مخلوقات خود یعنی مشرکان و ملحدان فرستاده است. در این باره تاریخ رسالت حضرت نوح علیه السلام قابل تأمل است. بر اساس آنچه از مدت رسالت ایشان و تعداد پیروانشان می‌دانیم، به‌طور متوسط هر دوازده سال فقط یک نفر به حضرت نوح علیه السلام ایمان آورده است. در همه ۹۵۰ سال رسالت حضرت - که مورد تصریح قرآن قرار گرفته است (ر.ک: عنکبوت: ۱۴) - فقط هشتاد و چند نفر به ایشان پیوستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۶۵-۶۶).

زمانی که خداوند حضرت موسی علیه السلام را به‌سوی فرعون فرستاد، به او و برادرش فرمود: «و با فرعون سخنی نرم گویند شاید که پند پذیرد یا بترسد» (طه: ۴۴). فرعون در قرآن کریم این‌گونه توصیف می‌شود که فرزندان بنی‌اسرائیل را می‌کشت - چون پیش‌گویی تولد موسی علیه السلام را شنیده بود - و زنانشان را زنده نگاه می‌داشت (ابراهیم: ۶ / بقره: ۴۹ / اعراف: ۱۴۱)، ولی از نظر خداوند شاید فرعون نیز - به‌رغم این درجه از خباثت - پند پذیرد و خشیتی در دلش حاصل شود. آیا می‌توان کسی را پست‌تر از فرعون یافت؟ او نیز به‌رغم همه جنایاتی که تا آن زمان انجام داده بود، مشمول کرامت خداوند بود.

خداوند حتی تا آخرین لحظات، امکان هدایت فرعون را منتفی ندانست و فقط و فقط هنگامی هدایتش را منتفی دانست که درحال غرق شدن بود (یونس: ۹۰-۹۱).
 دقت در کرامت اعطایی خداوند به انسان، پاسخ پرسش رایج درباره آیه کرامت اعطایی را روشن می‌سازد و آن اینکه چه رابطه‌ای میان کرامت انسان با تسلط بر زمین و خشکی و روزی داده شدن از طبیعت - که در ادامه آیه آمده است - وجود دارد؟ با تفصیلی که گذشت، دلیل آمدن این عبارات پس از «کرمنا بنی آدم» مشخص می‌شود. خداوند می‌فرماید با مسلط کردن انسان بر دیگر مخلوقات، به وی کرامت داده‌ایم؛ حال آنکه چنین کرامتی به حیوانات داده نشده، حیوان مستخر انسان است. جواز ارتزاق از طبیعت درحقیقت یکی از آثار فقهی ناشی از کرامت انسان است.

۲-۱. نمونه‌هایی از آثار مترتب بر کرامت اعطایی

۱. اواخر عمر حاتم طایی با بعثت نبی مکرم اسلام ﷺ مصادف شد، ولی او نامسلمان از دنیا رفت. دختر وی بعداً و در یکی از جنگ‌های قبیله طی با مسلمانان، اسیر شد. این دختر پس از اسارت و درحالی که نامسلمان بود، خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسید و گفت:
 ای محمد! اگر موافق باشی مرا آزاد گردان و نزد قبایل عرب سرشکسته نکن؛ چراکه من دختر بزرگ قوم خود هستم. همانا پدرم پاسدار خانواده و حریم خود بود، اسیر را آزاد و گرسنه را سیر می‌کرد. برهنه را می‌پوشاند، مهمان‌نواز و اهل اطعام بود، سلام را آشکار می‌کرد (به همگان سلام می‌کرد) و هیچ حاجت‌مندی را رد نمی‌کرد. من دختر حاتم طایی هستم.

چه بسا اگر کسی دیگر به جای پیامبر ﷺ بود، در برابر سخنان دختر حاتم طایی این‌گونه استدلال می‌کرد که اولاً، مشرک بودن حاتم طایی این فضایل را تحت الشعاع قرار می‌دهد یا دست‌کم اثر آنها را خنثی می‌سازد؛ ثانیاً، حتی اگر این‌گونه نباشد، فضایل پدرت ثمری برای تو نخواهد داشت و تأثیری در نوع رفتار ما با تو نمی‌گذارد، ولی پیامبر ﷺ پاسخ دیگری داد و فرمود: «ای دختر! صفاتی که برشمردی حقیقتاً صفات مؤمنان است. اگر پدرت (با این صفات) مسلمان می‌بود، حتماً برای او از خدا طلب رحمت می‌کردیم». سپس به مسلمانان فرمود:

با این دختر کاری نداشته باشید و او را آزاد بگذارید؛ زیرا پدرش کرامت‌های اخلاقی را دوست داشت و خداوند نیز دوست‌دار کرامت‌های اخلاقی است (هندی، ۱۹۸۵، ج ۳، ص ۶۶۴/نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۹۳-۱۹۴).

چنان‌که دیده می‌شود، در این قضیه پیامبر اکرم ﷺ اسیری را به واسطه کرامت‌های اخلاقی پدرش آزاد کرد و بدین ترتیب یک اثر فقهی مهم بر آن مترتب می‌سازد. ایشان با این عمل خود دست‌کم دو مسئله را می‌فهماند؛ نخست اینکه رعایت احترام انسان، منحصر به زمان زندگی او نیست. دوم اینکه مراعات احترام وی به شخص خودش منحصر نمی‌شود و درمورد فرزندان نیز جاری می‌گردد؛ زیرا این کار به نوعی رعایت حرمت و کرامت پدر است.^۱ از نقاط قابل توجه در این روایت، توصیف پیامبر ﷺ از صفات انسانی یک فرد مشرک است که می‌فرماید: «هذه صفات المؤمنین حقاً». این حدیث نشان می‌دهد صفات انسانی، صفات ایمانی نیز هست.

روشن است که حاتم طایی به دلیل عدم پذیرش دین اسلام، از کرامت اکتسابی ناشی از تقوای مبتنی بر ایمان برخوردار نبود و به همین دلیل پیامبر اکرم ﷺ حرمت و کرامت او را به عنوان یک فرد انسان - که مشمول آیه «و لقد کرّمنا بنی آدم» است - مراعات کرد و آنچه بر تکریم پیامبر ﷺ نسبت به او افزود، وجود «صفات مؤمنان» و «مکارم اخلاقی» در حاتم طایی بود. در واقع از این روایت استفاده می‌شود که ملاک انسانیت و قرارگرفتن در زمره «بنی آدم»، برخورداری از صفات انسانی یا همان «مکارم اخلاقی» است و به طبع هراندازه این صفات در شخصی بیشتر باشد، دارای درجه بالاتری از کرامت انسانی نیز خواهد بود.

نکته دیگر اینکه نمی‌خواهیم ادعا کنیم از این روایت، وجوب چنین رفتاری در موارد مشابه با داستان مذکور استنباط می‌شود؛ زیرا صرف جواز چنین رفتاری - که دست‌کم

۱. در روایتی از حضرت زهراؑ آمده است: «أما كان رسول الله صابياً يقول المرء يحفظ في ولده». يحفظ به معنای محافظت و رعایت احترام است. داود الهامی در ترجمه کتاب طرائف ابن طاووس نیز همین ترجمه را برمی‌گزیند و می‌نویسد: «المرأ يحفظ في ولده: احترام هرکس را درمورد فرزندان او باید نگاهداشت» (الهامی، ۱۳۷۱، ص ۴۱۸).

بی‌شک در عرف عقلا نیز تکریم خانواده و فرزندان انسان، یکی از راه‌های تکریم وی شمرده می‌شود.

مدلول روایت است - به عنوان یک حکم فقهی مستنبط از روایت، کفایت می کند.

۲. نمونه دیگر، خطاب امیر مؤمنان علیه السلام به مالک اشتر در نامه ۵۳ نهج البلاغه است. ایشان مالک اشتر را به سوی مردم مصر فرستاد، درحالی که بسیاری از آنها در آن زمان مسلمان نبودند و فرمود: «وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۷)؛ یعنی مبدا نسبت به آنها چون درنده ای باشی که آسیب رساندن و تصرف اموالشان را غنیمت می شمرد. حضرت در بیان چرایی این دستور می گوید آنها دو دسته اند؛ یا برادر دینی یا برادر نوعی تو هستند و برای هردو دسته نیز حکم واحد است. تعلیل امیر مؤمنان علیه السلام برای دستور خود مبنی بر رعایت یکسان حقوق مسلمان و غیرمسلمان، دلالت بر آن دارد که حکم مزبور مستند به انسانیت انسان و با صرف نظر از این امر است که این افراد نزد خداوند چه موقعیتی دارند؛ به عبارت دیگر امیر مؤمنان علیه السلام به این نکته اشاره دارد که مسلمانان و غیرمسلمانان در آن دسته از احکامی که به عامل مشترک در میان آنان - یعنی انسانیت - برمی گردد، برابرند. این دستور امیر مؤمنان علیه السلام بیان قاعده است و جنبه استثنا نیز ندارد. این تعلیل عام آشکارا بر آن امر دلالت دارد که حکم مذکور در کلام ایشان شامل تمامی مسلمانان و غیرمسلمانان می گردد؛ زیرا ملاک این حکم، برادر دینی و برادر نوعی بودن انسان هاست و این دو ملاک همه افراد انسان را دربرمی گیرد و به زمان یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

۳. در روایت دیگری آمده است که پس از فتح مکه، یکی از مسلمانان، پرچم را در دست گرفته بود و فریاد می زد: «الیوم، یوم الملحمه»؛ یعنی امروز، روز انتقام است. ابوسفیان از این ماجرا باخبر شد و قاصدی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرستاد که مگر شما مردم مکه را امان نداده بودید؟ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد پرچم را از این شخص بگیرند و کسی در شهر ندا بدهد: «الیوم، یوم المرحمة، الیوم، یوم أعز الله قريشاً» (شریف رضی و دیگران، ۱۴۰۴، ص ۲۷۲-۲۷۳). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در این جریان فرمود: هرکس به خانه ابوسفیان برود یا در خانه خود بماند و درب را ببندد، یا هرکس شمشیر را بر زمین بگذارد، در امان است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۰۴)؛ حال آنکه این افراد مشرک بودند و از بدو بعثت

پیامبر ﷺ تا فتح مکه، حدود بیست سال با مسلمانان جنگیده بودند. در فتح مکه پیامبر ﷺ فقط به چند تن امان ندادند و یکی از این چند تن، عکرمه پسر ابوجهل بود. همسر عکرمه که مسلمان شده بود، خدمت پیامبر ﷺ رسید تا برای عکرمه امان بگیرد. در هیچ یک از نقل‌های گوناگون این جریان - که شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند - نیامده است که پیامبر ﷺ در امان دادن به عکرمه لحظه‌ای تردید کرده باشد یا آن را به تأخیر انداخته باشد. پس از جریان مفصلی، این زن، شوهر خود را به مکه بازگرداند و عکرمه قصد مسلمان شدن کرد. پیش از اینکه عکرمه به جمع مسلمانان وارد شود، پیامبر ﷺ با خبر غیبی از ورود وی مطلع شد. پیامبر ﷺ به مسلمانان گفت: الآن عکرمه بر شما وارد خواهد شد، مبادا پدرش را دشنام دهید؛ زیرا این دشنام، زنده را می‌آزارد و به مرده نمی‌رسد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۱۴۲-۱۴۴). این احتمال را می‌توان مطرح کرد که چه بسا ابوجهل که در روایت از او به فرعون امت اسلام یاد شده (حرّ عاملی، ۱۴۲۵، ص ۴۲۶) و آیه ۳۳ سوره انعام درباره او نازل شده است،^۱ احترامی دارد که بر آن اساس حضرت دستور می‌دهد مسلمانان از دشنام دادن به وی خودداری کنند و حتی عکرمه مشرک که به جنگ مسلمانان رفته و هنوز مسلمان نشده است نیز دارای کرامت می‌باشد. عکرمه در آن مجلس حاضر شد و پس از گفت‌وگوهایی به اسلام گروید. پیامبر ﷺ به عنوان اسوه امت اسلامی، در برابر کسانی که بالاترین حدّ دشمنی و عداوت را در قبال اسلام داشته‌اند، چنین رفتاری کرد و به طریق اولی در برابر کسانی که این دشمنی را با اسلام نداشته‌اند باید این رفتارها را داشت. روشن است که کرامتی که در این واقعه مورد توجه پیامبر اکرم ﷺ قرار گرفته است، کرامت انتسابی عکرمه نیست؛ زیرا عکرمه تا آن زمان مسلمان نشده بود و صفات انسانی نیز نداشت و به همین دلیل یکی از معدود کسانی بود که پیامبر اکرم ﷺ در جریان فتح مکه او را امان نداد.

۱. «... لَا يَكْفُرُونَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ». به ابوجهل گفتند: آیا پیامبر را فردی دروغگو می‌دانی؟ اظهار داشت: نه! او را دروغگو نمی‌دانم و از کودکی تاکنون که در میان ما رشد کرده است، دروغی از او ندیدم. به او گفته شد: باین وصف چرا رسالت پیامبر را نمی‌پذیری؟ اظهار داشت: برای من پذیرفتن ریاست بنی‌هاشم سخت است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۰۹-۲۱۱).

۴. بر اساس روایتی از پیامبر ﷺ، ایشان روزی می‌گریست. اصحاب درباره علت گریه پرسیدند و آن حضرت فرمود: دلم برای گناهکاران می‌سوزد؛ چگونه می‌توانند عذاب الهی را تحمل کنند؟ (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰، ص ۲۳۶). بی‌شک همه رفتار پیامبر ﷺ اسوه است (احزاب: ۲۱) و این دلسوزی حضرت برای خطاکاران نیز می‌تواند برای ما الگو باشد.

۵. خداوند، قرآن کریم را به‌عنوان بزرگ‌ترین معجزه و معجزه‌ای جاودانه بر بزرگ‌ترین پیامبر خود نازل کرد. خداوند، صفات فراوانی دارد. خدا می‌توانست هریک از سور قرآن را با یکی از صفات خود آغاز کند، ولی چنین نکرد و در تمامی سوره‌های قرآنی - به‌استثنای سوره توبه - خود را با صفت رحمان و رحیم نام برده است. این کار خداوند قطعاً بی‌حکمت نیست.

۶. هنگامی که کاروان امام حسین ﷺ با لشکر حرّ ریاحی روبه‌رو شد، زهیربن‌قین به امام حسین ﷺ پیشنهاد داد در همین نقطه با این لشکر درگیر شویم؛ زیرا با از میان رفتن این لشکر، هم ابراز قدرت می‌کنیم و هم غنیمت می‌ستانیم؛ در نتیجه اوضاع به‌نفع ما تغییر خواهد کرد. امام حسین ﷺ در پاسخ فرمود: «من آغازگر جنگ نخواهم بود» (مفید، ۱۳۸۸، ص ۳۸۶). آغازگر جنگ‌نبودن چه حُسن و بهره‌ای دارد؟ نخستین نکته که از فرمایشات امام ﷺ فهمیده می‌شود آنکه هدف من صرفاً تشکیل حکومت اسلامی نیست، بلکه هدفم هدایت مردم است که آن هم با زور ممکن نیست. هدایت مردم زمانی ممکن است که مردم خود بخواهند و بدانند. دومین نکته اینکه چه‌بسا در میان این افراد کسانی باشند که شایسته هدایت‌اند و در صورتی که من آغازگر جنگ باشم، این افراد دیگر هدایت نخواهند شد. امام ﷺ در حالی جنگ را آغاز نکرد که می‌دانست اگر چنین می‌کرد، به‌سودش بود. یاران حرّ هزار نفر بودند، حال آنکه لشکر عمر سعد که بعداً در برابر ایشان ایستادند، سی هزار نفر بودند. اینها نکاتی فقهی و نه صرفاً اخلاقی است.

هنگامی که این دو لشکر به یکدیگر می‌رسند، لشکریان حرّ تشنه‌اند، ولی امام حسین ﷺ به این لشکر آب می‌دهد. نه تنها به یارانش چنین امری می‌کند، بلکه خود به‌دست خود به آنها و مرکب‌هایشان آب می‌دهد (همان، ص ۳۸۰-۳۸۷). آب‌دادن به

کسانی که برای جنگ با فرزند پیامبر ﷺ آمده‌اند، چه ثواب یا دلیلی دارد؟ این سنخ رحمت ورزیدن امام ﷺ به کسانی که می‌داند قصد جنگیدن با او دارند، از آثار فقهی مترتب بر کرامت انسانی است.

از این دست نمونه‌ها بی‌شمار هست؛ دیده‌ای می‌خواهد که با این مفاهیم آشنا باشد و از کنار این روایات به‌سادگی نگذرد.

پذیرش کرامت انسانی به‌عنوان قاعده‌ای فقهی، آثاری به‌دنبال خواهد آورد. این آثار مورد بررسی فقها قرار نگرفته است و بحثی جدید به‌شمار می‌آید. به‌طبیع اگر وجود یک قاعده را بپذیریم، آثار مترتب بر آن را نیز باید پذیرفت.

۲. ایرادهای وارد به کرامت انسانی در اسلام

کرامت اعطایی به انسان در اسلام با کرامت انسانی حقوق بشر معاصر قابل قیاس نیست. کرامت انسانی حقوق بشر معاصر با چند ایراد روبه‌رو می‌باشد: نخست اینکه انسان را به‌عنوان موجودی صرفاً مادی تلقی کرده، به جنبه‌های معنوی^۱ وی توجهی نکرده است؛ دوم، از مبدأ آفرینش انسان غفلت یا شاید تغافل کرده است؛ سوم، به فرجام انسان هیچ توجهی نکرده است؛ چهارم، برهان خاصی برای این کرامت ارائه نداده است.^۲ در نگاه اسلامی هیچ‌یک از این نقایص وجود ندارد. آنچه در نقد این قاعده بیان شده، یا با استناد به برخی فروعات فقهی یا بر پایه برخی امور آرمانی حقوق بشر معاصر بوده است. در این مبحث به بررسی بعضی از این ایرادها خواهیم پرداخت.

۱. منظور از جنبه‌های معنوی، جنبه‌های فرامادی مانند دین است. البته قابل انکار نیست که تعداد قابل توجهی از حق‌های بشری با موازین اخلاقی سازگار است، ولی نکته مهم اینکه پذیرش حق‌های مزبور به‌دلیل ابتدای آنها بر مبانی اخلاقی نیست، بلکه به‌جهت رعایت یکی از مهم‌ترین اصول مبنایی حقوق بشر معاصر، یعنی همزیستی مسالمت‌آمیز است. «حق بر ناحق بودن» شاهد مهم فاصله‌گرفتن حقوق بشر معاصر از موازین اخلاقی است.

۲. برهان کرامت انسانی در اسلام این است که خداوند به‌عنوان خالق انسان، این کرامت را اعطا کرده است؛ بنابراین هیچ‌کس حق سلب این کرامت را ندارد.

۱-۲. احکام مغایر با کرامت انسانی نامسلمانان

مفهوم اسلامی کرامت انسانی، گاهی با استناد به برخی احکام فقهی مورد تردید قرار می‌گیرد؛ برای مثال به تحقیر کردن نامسلمانان در هنگام پرداخت جزیه استناد می‌شود. مستند هواداران این رفتار، آیه «حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹) است، ولی این برداشت درست به نظر نمی‌رسد. برای ردّ این ادعا که صاغرون به معنای محقرون است، به چهار نکته ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. همه مفسران چنین معنایی را مطرح نکرده‌اند و به نظر برخی، صاغر در لغت غیر از محقر و تحقیر شده است.

۲. تحقیر اهل کتاب با اهداف دین اسلام سازگار نیست.

۳. چنین رفتاری خلاف ادب اسلامی است.

۴. تحقیر اهل کتاب نه تنها وجه عقلایی ندارد، بلکه می‌تواند سبب کینه‌توزی آنان نسبت به مسلمانان شود؛ کینه‌ای که در مواقع گوناگون ممکن است آشکار شود و جامعه اسلامی را دچار اختلال و چالش جدی کند.

توضیح بیشتر آنکه میان مفسران در مورد مدلول کلمه «صاغرون» اختلاف نظر هست. برخی مفسران بزرگ معاصر همچون علامه طباطبایی و آیت الله مکارم شیرازی تصریح کرده‌اند که مقصود از این کلمه، تحقیر اهل کتاب به هنگام پرداخت جزیه نیست، بلکه بدین معناست که اهل کتاب هنگام پرداخت جزیه، خود را از مسلمانان برتر ندانند؛ زیرا به طور معمول هنگامی که کسی به دیگری مبلغی می‌پردازد، خود را برتر از گیرنده تلقی می‌کند.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان پس از بحثی در لغت، اعتقاد دارد معنای صاغر در آیه مذکور، کسی را شامل می‌شود که «تن به پستی داده است» و منظور آن است که اهل جزیه نمی‌توانند در برابر جامعه اسلامی گردن‌فرازی کنند. ایشان می‌افزاید معنای آیه، توهین و بی‌ادبی به اهل جزیه نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۳۲۲-۳۲۳). در تفسیر نمونه آمده است:

«صاغر» از ماده «صغر» (بر وزن پسر) به معنای کسی است که به کوچکی راضی شود و

منظور از آن در آیه فوق آن است که پرداختن جزیه باید به عنوان خضوع در برابر آیین اسلام و قرآن بوده باشد و به تعبیر دیگر، نشانه‌ای برای همزیستی مسالمت‌آمیز و قبول موقعیت یک اقلیت سالم و محترم در برابر اکثریت حاکم بوده باشد و اینکه بعضی از مفسران آن را به عنوان تحقیر و توهین و اهانت و سخریه اهل کتاب کرده‌اند، نه از مفهوم لغوی کلمه استفاده می‌شود و نه با روح تعلیمات اسلام سازگار است و نه با سایر دستوراتی که درباره طرز رفتار با اقلیت‌های مذهبی به ما رسیده است، تطبیق می‌کند. نکته قابل توجه دیگر اینکه در آیه فوق گرچه در میان شرایط «ذمه» تنها «جزیه» مطرح شده است، ولی تعبیر به «هُم صَاغِرُونَ» یک اشاره اجمالی به سایر شرایط ذمه است؛ زیرا از آن استفاده می‌شود که آنها فی‌المثل در محیط اسلامی دست به تبلیغات بر ضد مسلمانان نزنند، با دشمنان آنها همکاری نکنند و در راه پیشرفت‌هایشان سد و مانعی ایجاد نمایند؛ زیرا این امور با روح خضوع و تسلیم و همکاری سازگار نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵۴).

دکتر صادقی تهرانی در تفسیر آیه می‌گوید:

اهل کتاب در هنگام پرداخت جزیه، نباید استعلا ورزند و خود را برتر بدانند. آنها نباید در دولت اسلامی استقلالی برای خود قائل باشند، ولی معنایش این نیست که مورد اهانت قرار گیرند، بلکه در برابر حکومت اسلامی باید دست پایین داشته باشند. مادامی که این‌گونه باشند و محرمات الهی را آشکارا بجا نیاورند، تعامل با ایشان در جامعه اسلامی، تعاملی بر اساس صلح و صفا و وفا خواهد بود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۰، ص ۲۵).

استاد سیدعلی‌اکبر قرشی نیز چنین تفسیری دارد و مقصود از صاغرون را «خضوع و اطاعت از حکومت اسلامی و جبهه‌نگرفتن در برابر مسلمانان» دانسته است. وی چنین تفسیری را به شیخ طوسی و برخی دیگر از بزرگان نیز نسبت می‌دهد (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲۱).

غرض از نزول اسلام، وجود دین جهانی و جاودانی برای هدایت مردم به سوی تکامل و سعادت دنیا و آخرت است. روشن است که حرکت به سوی سعادت و تشکیل جامعه جهانی با اجبار، کینه‌توزی و کینه‌ورزی ممکن نیست؛ زیرا اسلام نمی‌تواند اهدافش را با تحقیر گروهی از شهروندان خود — یعنی اهل کتاب — پیش ببرد؛

به عبارت دیگر حمل «صاغرون» بر معنای «محقرون» در واقع باعث نقض غرض خواهد بود و روشن است که شارع حکیم هیچ‌گاه مرتکب نقض غرض نمی‌شود.

چنین تفسیری از آیه با ادب اسلامی نیز سازگار نیست. علامه طباطبایی و استاد قرشی در تفسیر خود به این نکته اشاره کرده‌اند. به‌راستی چگونه می‌توان صاغرون را به معنای تحقیر اهل کتاب تفسیر کرد و از سوی دیگر روایاتی را پذیرفت (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۶۶) که بر لزوم تأمین هزینه زندگی اهل کتاب از کارافتاده از بیت‌المال مسلمانان دلالت می‌کند؟ یا کلام امیر مؤمنان^ع را قبول کرد که در عهدنامه جاودان خود به مالک اشتهر، به او فرمان می‌دهد:

وَأَشْعِرُ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سُبْعاً ضَارِياً تُغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ: قلبت را مالامال از لطف و محبت به تمامی مردم گردان؛ چراکه برخی از آنان برادر دینی تو و برخی دیگر برادر نوعی تو هستند (امام علی بن ابی‌طالب^ع، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۲۷).

به عبارت بهتر در چنین فضایی از تشریح، نمی‌توان پذیرفت «صاغرون» به معنای «محقرون» باشد. در ضمن باید به این نکته توجه داشت که استعمال کلمه «صاغرون» در برخی موارد به معنای «محقرون» منافاتی با آنچه در اینجا گفته شد، ندارد؛ زیرا در هر موردی باید با توجه به قراین لفظی و لُبی معنای مورد نظر را به دست آورد و چنان‌که دیدیم، مجموع این قراین به اضافه معنای لغوی واژه صاغر در آیه مربوط به جزیه نشان می‌دهد که این واژه در اینجا به معنای تحقیر به کار نرفته است.

گفتنی است پذیرش تفسیر پیشین، بدین معنا نیست که اسلام اعتبار و ارزش خود را هم‌طراز دیگر ادیان اهل کتاب می‌داند؛ زیرا روشن است که دین اسلام، خود را به‌عنوان تنها دین حقانی معرفی می‌کند:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ: و هرکس جز اسلام دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است (آل عمران: ۸۵).

در عین حال این حقانیت به معنای جواز رفتار نادرست با غیرمسلمانان نیست. همچنین این ادعا که اسلام رفتار تحقیرآمیز با غیرمسلمانان را برای ترغیب آنها به

اسلام آوردن توصیه کرده باشد، بی شک پذیرفتنی نیست؛ زیرا اقلیت‌های دینی چنانچه در جایی مورد فشار قرار گیرند، اتحاد بیشتری می‌یابند و در نتیجه خطر بزرگ‌تری برای جامعه اسلامی خواهند بود.

سخن آخر در این باره آن است که بی شک برخی اهل کتاب در برابر مسلمانان و پیامبر ﷺ لجاجت می‌ورزیدند و در عین حال که به خوبی از حقانیت پیامبر مطلع بودند و او را همچون فرزند خود می‌شناختند: «يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ» (بقره: ۱۴۶)، حاضر به پذیرش دین اسلام نبودند؛ به همین دلیل پیامبر اکرم ﷺ موظف بود در برابر آنان رفتار دیگری داشته باشد. مشخص است که این رفتار را نمی‌توان به اهل کتابی که در پناه دولت اسلامی زندگی می‌کردند و به قوانین اسلام پای‌بند بودند، سرایت داد.

۲-۲. نسبت مجازات با کرامت انسانی

کرامت انسانی مانند هر ارزش دیگری ممکن است با برخی اصول یا ارزش‌ها تزاخم یابد؛ در این صورت برای حل تزاخم باید از قاعده عقلی و نقلی معروف این باب - یعنی تقدیم اهم بر مهم - استفاده کرد؛ بنابراین نباید پنداشت مجازات شخصی که مرتکب جرمی می‌شود، با کرامت انسانی وی منافات دارد. همان‌گونه که فرد مجرم دارای کرامت است، افراد دیگر جامعه نیز از کرامت انسانی برخوردارند و رعایت کرامت آنان مقتضی مجازات مجرم است؛ به تعبیر دیگر می‌توان گفت در صورت وقوع جرم، رعایت کرامت مجرم با مراعات کرامت دیگر افراد جامعه تزاخم می‌یابد و بی شک کرامت دیگران مصداق امر اهمی است که باید بر مهم - یعنی کرامت فرد مجرم - مقدم گردد.

افزون‌براین و با نگاهی دقیق‌تر می‌توان مجازات مجرم را مشمول عنوان تزاخم کرامت یک فرد با دیگر افراد جامعه ندانست؛ زیرا از دیدگاه اسلام، مجازات مجرم فقط به منظور تشفی خاطر زیان‌دیدگان از جرم یا جامعه‌ای که در آن جرم واقع شده است، صورت نمی‌گیرد، بلکه هدف اصلی از مجازات مجرم، اصلاح خود اوست. هر جرمی مشتمل بر مفسده‌ای است و به همین دلیل مجازات مجرم با توجه به ویژگی

اصلاح‌گری آن می‌تواند به مجرم درجهت ترمیم صفات انسانی یاری رساند.

در مورد مجازات‌ها باید به چند نکته دیگر توجه داشت:

نخست، اصولاً تمامی مجازات‌ها یا غالب آنها بر درجه‌ای از تحقیر و توهین نسبت به شخص مجازات‌شونده مشتمل می‌باشد. دلیل این امر نیز همان‌گونه که گفته شد، تزامم میان حقوق افراد با حق فرد یا جامعه است؛ بدین معنا که هرگاه شخصی با اراده آزاد خود به دیگری یا جامعه آسیبی وارد کند، در واقع خود را شایسته مجازات کرده است. این مجازات نیز که عادتاً مشتمل بر تحقیر و توهین نسبت به مجرم است، از باب مقابله به مثل و نیز به منظور برقراری نظم و امنیت در جامعه - و با تقدیم مصلحت جامعه بر مصلحت فرد - صورت می‌گیرد.

دوم، از آنجاکه عقل انسان مُدرک کلیات است و جزئیات را به دلیل عدم اشراف بر تمامی جوانب آنها نمی‌تواند همواره به صورت دقیق و بدون خطا ادراک نماید، این نکته را می‌فهمد که هر مجرمی شایسته مجازات است و نیز درک می‌کند که میان جرم و مجازات باید تناسب باشد، ولی در همه موارد نمی‌تواند میزان دقیق مجازات متناسب با هر یک از جرایم و شیوه‌های اجرای مجازات‌های مزبور را دریابد. در چنین مواردی الزاماً با مراجعه به شریعت باید میزان و چگونگی اجرای مجازات را استنباط کرد. به همین دلیل برخی مجازات‌ها در متون دینی به عنوان حد شرعی مشخص شده‌اند. منظور از حدود شرعی، مجازات‌هایی‌اند که میزان و موارد اجرای آن به وسیله شارع مقدس به دقت تعیین شده است و به هیچ عنوان قابل تغییر نیست، مگر در مواردی که با مصلحت مهم‌تر مورد قبول شریعت تزامم یابند. در نقطه مقابل حدود، دسته‌ای دیگر از مجازات‌ها وجود دارد که از آنها با عنوان تعزیرات یاد می‌شود. به عقیده بسیاری از فقها میزان تعزیر و شیوه اجرای آن به حاکم شرع واگذار شده است که با توجه به شخصیت مجرم و شرایط ارتکاب جرم تعیین می‌شوند. شارع مقدس در این دسته از مجازات‌ها مخصوصاً به میزان و نحوه اجرا نپرداخته است؛ زیرا به این نقطه توجه داشته است که مقدار و شیوه اجرای تعزیرات همواره از ضابطه ثابتی پیروی نمی‌کند و شدیداً تحت تأثیر شرایط

گوناگون قرار دارد. در اجرای مجازات‌های تعزیری نیز حاکم شرع موظف است قاعده کرامت انسانی را مراعات نماید؛ بدین معنا که میزان و شکل اجرای مجازات تعزیری را به گونه‌ای تعیین کند که در عین بازدارندگی، کمترین آسیب را به کرامت انسانی شخص مجرم وارد نماید؛ چراکه ضابطه اصلی در مجازات تعزیری، بازدارنده بودن آن است و به همین دلیل فقها تصریح کرده‌اند حاکم شرع باید در اجرای تعزیر مصلحت را به درستی ملاحظه کند. بی‌شک منظور از مصلحت فقط مصلحت شخص مجرم نیست، بلکه مصلحت جامعه اسلامی نیز باید مد نظر قرار گیرد؛ چنان‌که منظور از مصلحت مزبور فقط مصلحت موجود در تعزیر نیست، بلکه مصلحت مربوط به شیوه اجرای آن را نیز دربرمی‌گیرد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۹ به بعد).

۲-۳. حقوق بشر آرمانی یا حقوق بشر واقعی؛ بررسی ملاک مقایسه

در مقام مقایسه حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر معاصر باید دقت داشت بسیاری از موازین حقوق بشر معاصر، در حد آرمان‌هایی باقی می‌مانند که هنوز قابل اجرا نیستند. یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر این است که انسان‌ها بدون هرگونه تبعیضی باید از سلسله حقوقی برخوردار شوند. در کجای دنیا می‌توان دید انسان‌ها بدون تبعیض‌هایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر مشخص شده است، به‌طور یکسان از تمامی حق‌ها برخوردار باشند؟ در کجا می‌توان هرگونه تبعیضی در مورد حق شغل، مسکن، تصدی مناصب سیاسی و... را منتفی دید؟ آیا وقوع چنین اتفاقی اساساً ممکن است؟ وضعیت دیرپای حاکم بر جهان که مبتنی بر پذیرش کشورهای متعدد با اندیشه‌ها، مکاتب سیاسی و مکاتب حقوقی گوناگون است، اجرای بدون تبعیض حق‌های بشری را ممتنع و به‌نظر غیرقابل تحقق می‌کند. تا زمانی که کشوری دارای استقلال در حکمرانی است و ناگزیر مبنای فکری متفاوتی با دیگر کشورها را برمی‌گزیند، محو کامل تبعیض امکان‌پذیر نخواهد بود. چنین وضعیتی زمانی امکان‌پذیر است که کشورها مرزها را کاملاً از میان برداشته و اصراری بر بقا نداشته باشند. اجرای مفاد این اعلامیه در وضعیت فعلی که همه دولت‌ها خود را حقانی می‌دانند و مایل‌اند با

حفظ قدرت، مرزهایشان را به میل خود اداره کنند، غیرممکن است. بحث تاکنون در این باره بود که آیا کرامت مطلق افراد انسان در اسلام پذیرفته شده است یا خیر؟ آیا خداوند حداقل‌هایی را که برای انسان بماهو انسان به رسمیت شناخته است، برای غیرمسلمان نیز به رسمیت می‌شناسد؟

در مباحث پیشین شواهد متعددی برای اثبات کرامت انسانی از دیدگاه اسلام و عدم اختصاص آن به مسلمانان ارائه شد. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ملاک تشخیص حداقل حقوق انسانی چیست؟ بی‌شک سلسله‌حقوق‌هایی هست که به انسان بماهو انسان متعلق می‌باشد، ولی مصادیق این حق‌ها در کشورهای گوناگون، متفاوت است؛ برای مثال برای فردی که تابع یک دولت - کشور نباشد، بسیاری از امتیازات وجود نخواهد داشت. مهم نیست چنین تفکیکی به دین بازگردد یا خیر؛ سخن در این مورد است که حداقل‌های حقوق انسانی بر چه اساسی معین می‌شود؟ به نظر می‌رسد هر کشوری ملاکاتی برای تعیین حداقل‌های مزبور دارد، حال بعضی از کشورها دین را یکی از این ملاک‌ها می‌دانند و بعضی از کشورها دین را در میان این ملاکات قرار نمی‌دهند، ولی در همین کشورها نیز ملاک دیگری هست.^۱

در کشوری که ملاک برخورداری از حداقل حقوق، بی‌طرفی دانسته شده است، قهراً نمی‌توان کسی را که ملاک مزبور را نپذیرفته است، در سیمت عمومی و حکومتی گمارد. این ملاک، ملاکی دینی نیست، ولی به تبعیض منجر می‌شود. در بعضی کشورها ملاک‌های دینی در اولویت‌اند و در بعضی کشورهای دیگر ملاک‌های غیردینی در اولویت قرار

۱. همین نکته را به‌گونه‌ای می‌توان درباره برابری در پیشگاه قانون مطرح کرد. بحث‌هایی که در زمان مشروطه بر سر برابری مسلمان و غیرمسلمان در پیشگاه قانون شکل گرفت، ناشی از نبود درک درستی از برابری در پیشگاه قانون بود. تصور برخی فقها این بود که برابری در پیشگاه قانون به معنای انکار تمامی تفاوت‌هایی است که میان مسلمان و غیرمسلمان هست. معنای برابری در پیشگاه قانون این است که سلسله حقوق و تکالیفی وجود دارد که به انسان بماهو انسان و نه انسان بماهو مسلمان، و نه انسان از حیث مسیحی، یهودی یا شهروندبودن و نبودن، تعلق دارد. این حق‌ها ممکن است حتی ناظر به جنسیت افراد نیز نباشد. دایره این حقوق و تکالیف را هر کشوری به تناسب اعتقادات خود تعریف می‌کند. تفصیل این بحث نیازمند مجال بیشتری است.

گرفته‌اند. تفاوت در این امر است، نه اینکه آن کشور حق بیشتری را به‌عنوان بشر برای انسان غیردین‌دار و در نقطه مقابل اسلام حق کمتری را قائل شده باشد.^۱

نتیجه

بر اساس آیه شریفه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبُحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰) باید حکم کرد که صرف قراردادستن در زمره فرزندان آدم، باعث برخورداری شخص از کرامت انسانی می‌شود و به‌همین دلیل از رفتارهای خلاف شئون انسانی با او باید خودداری کرد. این کرامت از خلال شواهد متعددی که در اخلاق‌الله هست، اثبات می‌شود و به‌نظر می‌رسد شمار قابل توجهی از رفتارهای معصومان^ع در قبال افراد غیرمسلمان را باید ناشی از این قاعده و آثار مترتب بر آن دانست. همچنین قاعده مذکور را می‌توان علت برخی رفتارهای معصومان^ع دانست که گاهی به تغییر حکم اولی شرعی - مانند قضیه آزادی دختر حاتم طایی از اسارت و تغییر وضعیت وی از اسیر به آزاد - منجر شده است؛ براین‌اساس می‌توان گفت شناسایی کرامت انسان به‌عنوان قاعده فقهی می‌تواند سبب تغییر برخی استنباط‌های رایج گردد که بررسی تفصیلی آن به مذاقه بیشتری نیاز دارد.

نصوص ویژه رفتار با نامسلمانان نیز از این قاعده پیروی می‌کند و به‌نظر می‌رسد تفاسیری که این نصوص را به بدرفتاری با ایشان حمل می‌کند، نادرست باشند. همچنین وجود مجازات‌های دنیوی در نظام فقهی به‌معنای نقض کرامت انسانی نیست و باتوجه به نقش بازپرورانه مجازات، تنبیه مجرمان نه‌تنها منافاتی با کرامت انسانی ندارد، بلکه درجهت تقویت آن نیز باید ارزیابی گردد. بااین‌حال اگرچه نظام فکری اسلام نمی‌تواند پذیرای اصل بی‌طرفی باشد، ولی طبق مبانی خود، حق‌هایی را به‌عنوان حداقل حقوق انسان بماهو انسان عرضه و تضمین می‌کند.

۱. چنین مقایسه‌ای نباید بر اساس تجربه کنونی و مصادیق خارجی انجام شود؛ زیرا درحال حاضر بسیاری از موازین حقوق بشر اسلامی به‌درستی اجرا نمی‌شود.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** امام علی بن ابی طالب؛ نهج البلاغه؛ تدوین صبحی صالح؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۱۴ق.
۱. احمدی میانجی، علی؛ مکاتیب الرسول ﷺ؛ ج ۲، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۹۹۸م.
 ۲. افقی، رسول، سید محمود طباطبایی نژاد، محمود کریمیان، محمدرضا وهابی و حمیدرضا شیخی؛ دانشنامه قرآن و حدیث؛ تدوین محمد محمدی ری شهری؛ ج ۱۴، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۰.
 ۳. الهامی، داود؛ الطرائف؛ قم: نوید اسلام، ۱۳۷۱.
 ۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات؛ تحریر علاءالدین اعلمی؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۵ق.
 ۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ تحریر محمدرضا حسینی جلالی؛ ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
 ۶. شریف رضی، محمد بن حسین، محمد ابوالفضل ابراهیم و عبدالحمید بن هبه الله ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱۷، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۷. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة؛ ج ۱۳، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۱۰ق.
 ۸. طباطبایی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۹، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی

- وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.
۹. طوسی، محمدبن حسن؛ الأمالی؛ قم: دارالتقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۰. قرشی بنابی، علی اکبر؛ تفسیر أحسن الحدیث؛ ج ۴، چ ۲، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ش.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۷، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار^{علیهم السلام}؛ تحریر عبدالزهره علوی، محمدباقر محمودی، ابراهیم میانجی و محمدتقی مصباح؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۳. مدنی شیرازی، سیدعلیخان؛ الطراز الأول؛ ج ۷، مشهد: مؤسسه آل البيت^{علیهم السلام} لإحياء التراث العربی، ۱۳۸۴.
۱۴. مفید، محمدبن محمد؛ الإرشاد (سیره ائمه اطهار^{علیهم السلام})؛ ترجمه حسن موسوی مجاب؛ قم: سرور، ۱۳۸۸.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ أنوار الفقاهة فی شرح تحریر الوسیلة (کتاب الحدود)؛ ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی^{علیه السلام}، ۱۳۹۱.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۸۱.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۱۸. موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی؛ مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه اهل البيت^{علیهم السلام}، ۱۴۰۹ق.
۱۹. نوری، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل؛ ج ۱۱، قم: مؤسسه آل البيت^{علیهم السلام}، ۱۴۰۸ق.
۲۰. هندی، علاءالدین علی المتقی بن حسام الدین؛ کنز العمال فی سنن الأفعال والأفعال؛ تحریر صفوت السقا و بکری الحیانی؛ ج ۳، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۹۸۵م.