

اسلام و حقوق بشر: تعامل یا تقابل؟

اشاره

آنچه پیش روی خواننده گرامی است، گزیده و خلاصه‌ای است از چندین میزگرد و نشست علمی میان صاحب‌نظران حقوقی و محققان علوم دینی که به همت «کمسیون حقوق بشر اسلامی» برگزار گردیده است. موضوع کانونی این جلسات، مرزهای مشترک و غیر مشترک اعلامیه جهانی حقوق بشر با آموزه‌های اسلامی است. حاضران در این نشست‌های علمی، کوشیده‌اند مبانی فقهی و پشتوانه‌های کلامی حقوق اسلامی و روش‌های مطالعات تطبیقی را در این عرصه بررسی کنند و مابه‌الامتياز این نظام حقوقی متین و انسانی را نشان دهند. در این گفت‌وگوها که فشرده و عصاره آن را ذیلا می‌خوانید، شماری چند از دانشوران و نظریه‌پردازان حضور داشتند که نام و سمت برخی از آنان به این شرح است:

حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمدعلی ابازی: قرآن پژوه و محقق.

حجت‌الاسلام والمسلمین مصطفی خلیلی: محقق مرکز تحقیقاتی اسراء.

حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی دشتی: ریاست مؤسسه تحقیقاتی

امیرالمؤمنین (ع).

حجت الاسلام والمسلمین حسین ردایی: محقق دانشستان عالی امام خمینی (ره).

دکتر محمد حسن ضیائی فر: دبیر کمیسیون حقوق بشر اسلامی.

دکتر طهماسبی: استاد مؤسسه امام علی (ع).

حجت الاسلام والمسلمین حسنعلی علی اکبریان: محقق پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حجت الاسلام والمسلمین قاضی زاده: عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس.

حجت الاسلام والمسلمین سید ضیاء مرتضوی: ریاست پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

حجت الاسلام والمسلمین هاشم زاده هریسی: عضو کمیسیون حقوق بشر اسلامی.

ضمن تشکر از عزیزان حاضر در جلسه، اولین سؤال را به «کرامت انسانی» در آموزه‌های دینی اختصاص می‌دهیم. این کرامت چیست و چه وزن و اندازه‌ای دارد؟

ردایی: کرامت انسان و به تعبیری حیثیت انسانی یکی از بحث‌های مبتلابه و عمومی جامعه امروزی، بلکه جوامع جهانی است. این موضوع از جهات عدیده‌ای اهمیت ویژه پیدا کرده و چون بحث امروز کرامت و حیثیت انسان از نگاه قرآن کریم است، با یک مقدمه‌ای وارد این بحث می‌شویم. آن مقدمه این است که اساساً این بحث فقط راجع به انسان مطرح شده و سایر موجودات از آن بیرونند؛ زیرا اولاً انسان به موضوع و مفهومی اهمیت می‌دهد که در آن نقش داشته باشد یا بتواند در آن نقشی را ایفا کند. ثانیاً انسان به اختیار خودش می‌تواند در مراتب این کرامت نقش داشته باشد. نزد قرآن، انسان بما هو انسان یا بنی آدم به نحو عموم برخوردار از کرامت است. در این بیان هیچ حیثیت اختصاصی، مانند جنس و نژاد نقشی ندارد؛ بلکه انسان به دلیل ویژگی‌هایی که در خلقت او است، امتیازات تکوینی پیدا کرده است. در جای خود باید بررسی کنیم که از میان خصایص و فضائلی که در آفرینش انسان وجود دارد، کدام ویژگی اساساً منشأ تحقق کرامت انسان است. بعضی منشأ کرامت انسان را به عقل او برمی‌گردانند و بعضی از محققین منشأ کرامت انسان را ایمان او دانسته‌اند و عده‌ای هم عقل به اضافه اختیار و

اراده را سرچشمه کرامت انسان قلمداد کرده‌اند. برخی نیز به طور تلویحی - نه تصریح - اشاره کردند که منشأ کرامت انسان فطرت او است، نه صرف عقل و اختیار و اراده و ایمان. به نظر ما اینها نیاز به تحلیل و بررسی دارد و می‌شود نظریهٔ بهتر و جامع‌تری را مطرح کرد و آن دسته از محققانی که عقل را و احیاناً عقل و اراده و اختیار را عامل کرامت تکوینی انسان قرار داده‌اند، کافی نیست. چون عقلی که در قرآن کریم مطرح شده است، مربوط به انسان بما هو انسان نیست. به این دلیل که در بسیاری از آیات نسبت به بسیاری از افراد بشر، سخن از اکثرهم لا یعقلون است، در حالی که کرامت انسانی در نگاه اول، حقی از حقوق تمام بشر است. بنابراین اگر ما عقل را منشأ کرامت انسانی بدانیم، لازمه‌اش این است که بسیاری از انسان‌ها در مقام فعلیت و خارجی از این کرامت برخوردار نباشند. یا اگر کسانی اراده و اختیار و آزادی در انتخاب را منشأ آزادی و کرامت انسانی بدانند این هم ناتمام است؛ زیرا اراده و اختیار معلول عقل نظری انسان است و استقلال جوهری ندارند. اگر عقل به عنوان عامل تحقق اراده و اختیار نتوانست منشأ کرامت برای همهٔ انسان‌ها باشد، اراده و اختیار هم نمی‌تواند.

احساس، عواطف و مسائل فرعی دیگر هم طبعاً دلیل بر حیثیت و کرامت انسانی نیست؛ چون بسیاری از احکام شرعی در مقام اجرا با خیلی از عواطف و احساسات ما تلائم ندارند و معیار شریعت احساسات و عواطف انسان‌ها نیست، بلکه معیار انسانیت انسان است.

امام راحل (رضوان الله تعالی علیه) در برخی از کلماتشان اشاره کرده‌اند به فضیلت و عظمت فطرت انسان که نشئت گرفته از فطرت الله است. این می‌تواند منشأ کرامت باشد. البته هر کدام از عقل، اختیار، اراده، احساسات می‌توانند مؤید و مکمل این نظریه باشند؛ یعنی انسان نوعی، از آدم و فرزندانش تا قیام قیامت مراد است. به تصریح قرآن کریم، فطرت بشری، نقطه اتصال میان انسان و حق تعالی است و همین باعث ارزش و حیثیت و کرامت انسانی است. قرآن کریم، انسان را مثل اعلای الهی و مظهر علم الهی می‌داند. انسان مظهر اراده الهی است؛ همچنان که او فاعل مرید است انسان هم فاعل مرید است؛ البته با حفظ مراتب.

نکته دوم این است که اگر انسان صاحب کرامت است، چرا در دین گاهی شاهد احکام سخت مانند اعدام و سنگساریم.

ما کرامت انسانی را به دو مرحله تقسیم می‌کنیم: یک مرحله مربوط است به کرامتی که خداوند به عنوان عطیه در جوهر انسان قرار داده که در این جهت همه انسان‌ها برخوردار از یک نوع فضیلت و برتری و حیثیت نسبت به سایر موجودات‌اند. اما مرحله دوم از کرامت، در واقع تحقق کرامت فعلی است نه کرامت بالقوه. آن کرامتی که ما برای انسان بما هو انسان گفتیم کرامت بالقوه است. کرامت فعلی انسان در گرو صراط مستقیم است. به همین دلیل است که قرآن می‌فرماید برترین انسان‌ها پرهیزگارترین آنان است. این نگاه، احکام سخت را توجیه می‌کند.

خلیلی: به گمان من ابتدا باید معنای دقیق چند کلمه را روشن کرد تا گرفتار مشاجرات لفظی نشویم. کلمات انسان، کرامت و آزادی، معانی سیالی دارند که ممکن است در عبارات ما و عبارات غربی‌ها به یک معنا به کار نروند.

مفهوم انسان نزد غربی‌ها آمیخته به جنبه حیوانی او است. خیلی از زیست‌شناسان یا روان‌شناسان وقتی می‌خواهند انسان را تعریف کنند، او را در حیطه حیوانیتش توصیف می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند انسان، حیوان سیاستمدار است یا حیوانی است که بال و پر ندارد. البته همه متفکران غربی این طوری فکر نمی‌کنند، مثل کانت. اینان به بعد معنوی انسان یا بعد انسانی او توجه دارند.

غالب حکما و فلاسفه و عرفای دینی معنای بسیار ظریف و دقیقی از انسان ارائه داده‌اند. مثلاً در معنای ریشه لفظی کلمه «انسان» نکات لطیفی را یادآور شده‌اند و در تعریف انسان نگاه بسیار مثبتی دارند.

اما در رابطه با آزادی و کرامت من احساس می‌کنم بحث آزادی هم مقوله روشنی نیست. الان در دانشگاه‌ها در میان دانشجویان حتی در میان دانشجویان رشته حقوق و بسیاری از کسانی که به نحوی رشته‌شان مربوط می‌شود به این مقوله‌ها و این واژه‌ها، می‌بینید که اصلاً برایشان روشن نیست. من گاهی وقت‌ها از دانشجویان سؤال می‌کنم که معنای آزادی چیست؟ معنای حق چیست؟ معنای تکلیف چیست؟ معنای انسان چیست؟ می‌بینم دانشجویان نمی‌توانند به درستی از پس تعریف این واژه‌ها برآیند.

مفهوم آزادی یک واژه بسیار مقدس است. اما متأسفانه در طول تاریخ بشر از این واژه بیشترین سوء استفاده شده است. من یک تعریف اجمالی از آزادی می‌کنم، بعد یک

دیدگاه غربی را هم خدمتتان عرض می‌کنم. بهترین تعریفی که من در آثار متفکران غربی و متفکران اسلامی درباره آزادی دیدم این است: «مجموعه رفتارهایی که مضر به منافع دیگران نباشد و به حداقل منافع انسانی خودش هم ضرر نرساند.» پس مجموعه فعالیت‌هایی که به منافع خود و دیگران ضرر نرساند آن را می‌گویند آزادی. من از دانشجویی پرسیدم که آزادی به چه معنا است؛ او گفت آزادی به معنای یله بودن به معنای رها بودن است!

تلقی سیاستمداران غربی از آزادی با تعریف فلاسفه غرب فرق می‌کند. آزادی نزد کانت و دکارت معنای دیگری دارد. سیاستمداران غربی به خاطر اینکه بتوانند در رأس حاکمیت باقی بمانند و حاکمیتشان متزلزل نشود، غالباً آزادی را رها و یله بودن و کار به کار دیگران نداشتن تعریف می‌کنند. متفکران غرب این معنا را قبول ندارند. کانت یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه غرب است. او اگر چه از منابع دینی ما با خبر نبوده است، اما بسیاری از مطالبی را گفته که در روایات ما به آن اشاره شده است. کانت می‌گوید هدف از فرستادن بچه به مدرسه آموزش القبا نیست. بلکه بچه ابتدا باید دو چیز را بیاموزد: ۱. محدودیت آزادی؛ ۲. هدفمند کردن آزادی. اینکه ما می‌گوییم پرورش قبل از آموزش است، به همین معنا است. کودک در مدرسه می‌آموزد که آزادی او نامحدود نیست و باید از همین آزادی محدود درست استفاده کند.

کرامت به معنای بزرگواری، یکی از صفات ذات الهی است. انسان هم یک کرامت ذاتی دارد، یک کرامت عرضی. انسان بما هو انسان در جامعه دارای کرامت است و قابل احترام. به ما گفته‌اند شما هر انسانی را دیدید احترامش کنید در برابر او تواضع کنید. چون انسان است؛ حیوان نیست. به قول امام خمینی (ره)، همه ما حیوان بالفعل و انسان بالقوه‌ایم. انسان، انسان بالفعل نیست. انسان بالقوه است و حیوان بالفعل است. اموری مانند مسلمان بودن، عرضی است، اما انسان بودن ذاتی است که البته گاهی فعلیت نمی‌یابد. ما یک کرامت ذاتی داریم که همه پیروان ادیان دارند. یک کرامت فعلی هم داریم. اگر ما انسان مغرور، متکبر و خودخواهی باشیم و اگر در راستای تعالیم الهی نباشیم، قطعاً ما حیوان بالفعل خواهیم بود و انسان بالقوه. امام -رحمة الله تعالی علیه- با توجه به دیدگاه ملاصدرا، این دیدگاه را دارند که انسان تا زمانی که در مسیر اهداف انسانی نباشد، حیوان بالفعل است.

مرتضوی: حضرت امام (ره) براساس همان فلسفه ملاصدرايي به ویژه در شرح اسفار اربعه، دو دسته بیان دارند: گاهی مسئله کرامت انسانی را تثبیت و تقویت می کنند. در گفتارهای عمومی، به بعد ارزشی انسان خیلی تأکید می کنند. یک دسته فرمایشات دیگر هم دارند که به کلی نفی کرده اند. چون نظر به بعد حیوانی بالفعل داشته اند. توجه دارید که وقتی ما کرامت انسان را مطرح می کنیم، نظر به کرامت تکوینی داریم. بعد دیگر ماجرا، کرامت تشریحی است. سؤال این است که آیا اساساً انسان کرامت تکوینی دارد یا ندارد؟ دوم اینکه آیا می توانیم حقوق مساوی برای انسان ها قائل شویم؟ یعنی کرامت تشریحی. سؤال دیگر این است که چه نسبتی بین کرامت تکوینی و کرامت تشریحی وجود دارد؟ آیا کرامت انسان بالقوه است یا بالفعل؟ آیا کرامت امری است ذاتی یا اکتسابی؟ نسبی است یا مطلق؟

انسان بما انه انسان چنین کرامتی را دارد. حیث انسانی انسان، منشأ کرامت است. البته بخشی هم اکتسابی است و بخش هایی از فقه ما برخاسته از این حیث (کرامت اکتسابی) است؛ یعنی مربوط به ایمان است و امور اکتسابی است. مثلاً اگر امتیازاتی را برای مسلمین قائل شده اند، مربوط به بخش کرامت اکتسابی است. اما قبل از کرامت اکتسابی، ما یک بخشی داریم به عنوان کرامت ذاتی. آیات قرآن به هر دو دسته اشاره دارند. ولی فقه ما بیشتر ناظر به بخش دوم، یعنی کرامت تشریحی است. دلیل اینکه امام (ره) دو گونه سخن درباره انسان دارند، همین است. ایشان نماینده فلسفه صدرايي در روزگار ما بودند و برای بررسی آرای ایشان می توان از حکمت متعالیه بهره گرفت.

فلاسفه مخصوصاً عرفاً دایره ای را فرض می کنند به نام دایره وجود. این دایره را دو قسمت می کنند: قوس نزول و قوس صعود. حرکت انسان از قوس نزول شروع می شود و به سمت قوس صعود پیش می رود. یعنی از اسفل السافلین تا احسن التقویم. در واقع انسان در این مسیر، باید کرامت های ذاتی خود را به کرامات اکتسابی تبدیل کند. اگر چنین توفیقی نیافت، سزاوار سرزنش است و اگر رو به رشد و تعالی داشت، شایسته مدح است. به همین دلیل در بیان بزرگان، گاهی شاهد مدح انسانیم و گاهی می بینیم که او را ذم می کنند. وقتی قرآن می گوید: اهبطوا به این معنا است که در سیر نزولی باقی بمان؛ زیرا خودت چنین خواسته ای. این آیه، فقط خطاب به آدم و حوا نیست؛ همه آدمیان را شامل می شود.

روایت منسوب به حضرت علی (ع) که فرمود خدا رحمت کند کسی را که می داند از کجا است و در کجا است و به کدام سوی رهسپار است، اشاره به همین قوسین دارد. در سخنان حضرت امام (ره) نیز دلالت‌ها و شواهد روشنی بر آن وجود دارد و در واقع وجهه دیگری از احتمال پیشین است. این است که اثبات برتری و کرامت و ارجمندی که در بخش نخست سخنان ایشان آمده است، ناظر به همان قوه و استعداد و قابلیت است که در سرشت آدمی برای کمال یابی و ظهور وجهه ملکوتی و فضیلت یافتن اسما و مظاهر الهی وجود دارد و نفی برتری انسان بر حیوانات، ناظر به فعلیت بعد حیوانی در انسان است که از آغاز در او هست و از این نظر فرقی میان وی و حیوانات دیگر نیست؛ یعنی اثبات کرامت به صرف همان قابلیت بر می گردد و نفی آن ناظر به فعلیت جنبه حیوانی در او است. یعنی آدمی در آغاز سرمایه‌ای جز همان قابلیت اولیه ندارد. اما آیا این قابلیت محض، حقوقی را برای انسان پیش می آورد یا نمی آورد؟ آیا همه انسان‌ها در این جهت مساوی هستند یا نه؟ آیا فقه ما که بین کفار و مسلمان تفاوت گذاشته است، ریشه در همان فعلیت و قوه دارد یا اینکه نه باید برگردانیم و توجیه دیگری برایش پیدا کنیم؟ به تعبیر حضرت امام (ره) جز قابلیت، انسان امتیازی بر سایر حیوانات ندارد و آن قابلیت نیز میزان انسانیت فعلیه نیست؛ یعنی صرف قابلیت برای انسان انسانیت نمی آورد. قابلیت شرکت در کنکور، ورود به دانشگاه را ایجاب نمی کند.

بنابراین ما وقتی داریم انسان را تعریف می کنیم، یک سؤال این است که آیا همه افراد را انسان می دانیم تا اگر حقوقی قائل شدیم، شامل همه انسان‌ها شود یا نه؟ ظاهراً این گونه نیست و با فقه و سیره اولیای ما سازگاری ندارد. به کدام دلیل انسان به ما هو انسان احترام بالفعل دارد؟ پس امتیاز انسان مسلمان و موحد کجا می رود؟

در یکی از سخنرانی‌های امام (ره)، جمعی از یهودیان در حسینیه جماران خدمت حضرت امام رسیده بودند. ایشان در پایان تمام سخنرانی‌ها می فرمود: «والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته». من آنجا دقیقاً یادم هست که امام فرمودند: «السلام علینا و علی عبادالله الصالحین». البته در صحیفه نور بی دقتی شده و همان السلام علیکم آمده است. ایرانیان یهودی هم وطنان ما هستند و ما وظیفه داریم از آنها دفاع کنیم. خونشان محفوظ است، جانشان محفوظ است، هیچ کس حق تعرض به آنها را ندارد. اما به هر حال مرزها باید حفظ شود.

ما باید بین حقوق انسانی و حقوق حیوانی و حقوق نباتی فرق بگذاریم. این گونه نیست که آن چیزی که به عنوان حقوق مطرح می‌شود، تماما برخاسته از حقوق انسانی باشد. اسلام به حقوق حیوانی هم سفارش دارد. اما این حقوق را باید سطح‌بندی کرد. بخشی از آنها برمی‌گردد به حقوق ایمانی، بخشی برمی‌گردد به حقوق انسانی، بخشی از آن به حقوق حیوانی مربوط می‌شود. بد نیست گاهی به تفاوت آیات مکی و آیات مدنی از منظر حقوق توجه کنیم. آیات مدنی جنبه حکومتی دارد. آیات مکی نگاه کاملاً انسانی دارد. همهٔ اینها برای ترسیم مرزها و صحنه گذاشتن بر تفاوت‌ها است. امام (ره) می‌فرمودند: انسان اگر رشد کند، روحانی و بالاتر از فرشتگان می‌شود و اگر به طرف فساد برود، موجودی است که از همهٔ حیوانات پست‌تر است. بنابراین هرگاه سخن از حقوق انسان می‌شود اول باید پرسید کدام انسان. انسان بالفعل یا بالقوه؟ انسانی که مسجود فرشتگان است یا انسانی که همچون حیوانات زندگی می‌کند؟ آن انسان جامعی که خلیفه‌الله و مظهر اسمی از اسمای الهی است یا انسانی که پیرو شیطان است؟ امام راحل (ره) می‌فرمودند: این حضرت آدم بود که می‌توانست مظهر جمیع اسما و صفات الهی باشد و بالاتر از او پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله وسلم - هستند. البته فقط آن آدم نبود که مظهر همهٔ اسمای الهی بود، بلکه ما هم همه آدمیم، ولیکن فرق ما و او این است که در ما این قوه وجود دارد که مظاهر اسمای الهی بتواند در ما فعلیت پیدا کند، ولی افسوس این قوه در حالت قوه مانده و به فعلیت نرسیده است و نخواهد رسید. در نتیجه ما مشمول عرضهم علی الملائكة نیستیم.

گاهی دیده می‌شود که برخی از افراد چیزهایی مانند پیام هشت‌ماده‌ای حضرت امام (ممنوعیت ورود به حریم خصوصی اشخاص و ...) را به کرامت و شخصیت انسانی ربط می‌دهند. اینها چیزهایی نیست که بشود از آنها قاعده کلی در آورد و بعد بگوییم اساس آن کرامت انسانی است. سوق مسلمان، دست مسلمان حجت است، اما دستی که مال مسلمان نباشد حجت نیست. همان قاعده‌ای که دست مسلمان را حجت قرار داده، ورود بی‌اجازه به خانهٔ مسلمان را منع می‌کند. حتی اگر کسی قائل به کرامت انسان هم نباشد، ربطی به این قواعد ندارد. هیچ تلازمی بین این دو وجود ندارد. ما باید ببینیم می‌توانیم از مرحلهٔ تکوینی پلّی بزنیم به مرحلهٔ تشریحی و مثلاً بگوییم چون آنجا انسان کرامت دارد، اجمالا پس اینجا هم حقوق انسانی دارد؟ برای بنده جز یک مورد چیزی

اثبات نشده است. اگر فرصت بود، عرض خواهیم کرد.

شاکله شخصیت آدمی عبارت است از معرفت، اعتقادات و باورهای وی و ارزش عمل نیز به خاستگاه اعتقادی و ایمانی آن برمی گردد که *الهی یصعد کلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. کل یعمل علی شاکله*. شاکله همان نیت است. سؤال این است که آیا کفر و وجود به هر معنایی که شما تفسیر کنید، با بقای کرامت انسانی سازگاری دارد؟ وقتی صحبت از کرامت انسان و حقوق بشر می کنیم، می خواهیم تحلیل معرفتی کنیم و تعریف فقهی خودمان را انجام دهیم. می توانیم از آن کرامت ذاتی که در مرحله تکوین اجمالاً قبول کردیم، پلی بزنیم به مرحله تشریح. چون نظام تشریح با نظام تکوین سازگار است. خدای تعالی نسخه تشریحی را طوری پیچیده است که با نسخه تکوینی همخوانی دارد. پس اگر میان انسان و کرامت تلازم است، در واقع این تلازم میان انسانیت و کرامت است و اگر انسانیت بالقوه بود، کرامت نیز بالقوه است و اگر به فعلیت رسید، کرامت نیز فعلیت پیدا خواهد کرد. چنانکه حضرت امام (ره) تأکید دارند قرآن کریم و کتاب های الهی همه آمده اند که انسان بالقوه را انسان بالفعل کنند. ما نیز باید ابتدا معلوم کنیم که دنبال حقوق بالفعل هستیم یا بالقوه. از انسانیت بالقوه نمی توانید حقوق بالفعل استنباط کنید. جز یک مورد که عرض خواهیم کرد.

وقتی ابوحمزه ثمالی از حضرت باقر - علیه السلام - درباره لقد کرمانا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر سؤال کرد، امام می فرماید: *إن الله لایکوم روح الکافر و لکن کرم ارواح المؤمنین و إنما کرامة النفس و الدم بالروح و الرزق الطیب هو العلم و رزقناهم من الطیبات*. این قاعده، روح کافر را تکریم نمی کند. وقتی عبدالله بن لسان از حضرت صادق - علیه السلام - پرسید که فرشتگان برترند یا بنی آدم؟ حضرت به نقل از امیر المؤمنین (ع) فرمود: *ان الله عزوجل رکب فی الملائکة عقلا بلا شهوة و رکب فی البهائم شهواتا بلا عقل و رکب فی بنی آدم کلیهما فمن غلب عقله شهوته فهو خیر من الملائکة و من غلبت شهوته عقله فهو شر من البهائم*. یعنی نفس بنی آدم بودن، استحقاق خاصی نمی آورد.

پرسش دیگر آن است که وقتی ما صحبت از کرامت انسانی می کنیم، آیا می توانیم از کرامت ذاتی، کرامت حقوقی و تشریحی به دست آوریم؟ به نظر می رسد به آسانی نمی توان چشم انداز حقوقی محکمی از این مبحث کلامی و معرفتی داشت و دست کم نمی توان بسیاری از مصادیق مورد نظر را براساس اصل معرفتی کرامت انسان تفسیر و

ارزیابی کرد و دست کم این است که در موارد بسیاری نمی توان به موجب و ملاک کرامت ذاتی و کلی انسان، تفاوت‌ها را تحلیل کرد. مثلاً اگر خاستگاه منع ورود به خانه و مغازه و محل کار شخصی بدون اجازه صاحب آن، یا منع استراق سمع برای کشف گناه و تجسس، کرامت ذاتی انسان دانسته شود، جواز غیبت کفار را چگونه می شود توجیه کرد؟ اختصاص حرمت غیبت مؤمن به غیبت شیعه را چگونه می شود با آن مبنا هماهنگ کرد؟

مثال دیگر: این روزها برخی بحث حجاب را مطرح می کنند که این حقوق شخصی افراد است، حریم خصوصی افراد است، این با کرامت انسانی سازگاری ندارد... آیا این حرف‌ها با فقه ما سازگاری دارد؟ یا در باب غسل، اگر شما جایی رفتید و دیدید یک جنازه‌ای افتاده است، آیا وظیفه دارید غسلش بدهید و...؟ اگر مسلمان است، وظیفه است. چون کرامت اسلامی، کرامت انسانی است، ولی اگر کافر است، وظیفه‌ای نداریم. فتوای بسیاری از فقهای ما این است که «الکافر لآحرمة له الا ما خرج بالدلیل». فتاوا و روایات بسیاری داریم که کرامت ذاتی انسان را مشروط و موقوف به فعلیت می کند. معنای این حرف آن است که از این نم‌نمی توان کلاهی برای حقوق بشر دوخت.

بعضی ادعا می کنند که چون انسان دارای کرامت و ارجمندی است، پس دارای حقوق و حدودی است که از حاق انسانیت او سرچشمه گرفته است. یعنی لازمه ارجمندی و کرامت وی، داشتن حریم و حقوقی مشترک صرف نظر از هر عارضه و وضعیت دیگر مانند عقیده، زبان، رنگ، نژاد و جنس است. تلازم به این معنا است که اگر این حقوق نادیده گرفته شود، در واقع کرامت و ارزش انسان نادیده گرفته شده است. طبق این مبنا هر حکمی که خلاف کرامت انسان باشد، مردود است. بنابراین اموری مانند سنگسار مشکل پیدا می کند، چون با کرامت ذاتی انسان ناسازگار است!

سؤال ما این است که آیا جز این خاستگاه برای کرامت و ارجمندی انسان، خاستگاه دیگری وجود ندارد؟ به عنوان مثال آیا ایمان نیز به عنوان خاستگاه کرامت و ارجمندی انسان مؤمن محسوب می شود یا نه؟ اگر چنین است حریم حقوقی این نوع کرامت و ارجمندی تا کجا است؟ یعنی در کنار حقوق انسانی، حدود و حقوق دیگری به نام حقوق اسلامی یا ایمانی انسان وجود دارد. اگر گفتیم بخشی از حقوق ناشی از ایمان است، صورت قضیه فرق می کند. حقوق گرایان سکولار این تفاوت را نمی پذیرند و سخن دیگری دارند که در جای خود باید درباره آن بحث کنیم.

مدعای ما این است که وقتی خدای تبارک و تعالی چنین ظرفیت و قابلیت را در انسان قرار داده که از انسان بالقوه به انسان بالفعل برسد، پس حقوق آدمیان هم متفاوت می شود. گروهی در مرحله انسان بالقوه مانده اند که نمی توانند با انسان های بالفعل برابر باشند. این مقتضای حکمت الهی است. به عبارت دیگر اگر انسان کرامت بالقوه دارد و این توان در نهاد او گذاشته شده که موجودی کریم بالفعل شود، پس چنین حق و فرصتی را خواهد داشت از حق هدایت برخوردار باشد. آن حقی که بنده فکر می کنم تنها حقی است که بالفعل می شود برای «انسان بما انه انسان» ثابت کرد و از حاق انسانیت او برمی آید، حق هدایت است. این حق، لازمه ای دارد که ما نیز به آن ملتزمیم؛ چون باب هدایت را بر روی هیچ انسانی نمی شود بست. تا بعد از ظهر روز عاشورا هم امام حسین (ع) دنبال هدایت بود. خداوند کرامتی را بالقوه در انسان قرار داده است؛ پس باید حق دست یافتن به فعلیت آن را هم داشته باشد. این حق نمی تواند بالقوه باشد. چون اگر این حق هم بخواهد بالقوه باشد، دور یا تسلسل پیش می آید. این حق بالفعل است. منتهی باید بتواند کرامت بالقوه اش را به کرامت بالفعل برساند و به مقتضیات هدایت عمل کند. حق هدایت، حق بالفعل است؛ حق حرکت از نقص به کمال: ربنا الذی أعطی کل شیء خلقه ثم هدی.

به نظر ما از حاق کرامت بالقوه، تنها یک حق عام برمی خیزد که برای همه انسان ها است، و آن حق دست یافتن به کرامت بالفعل است؛ یعنی حق هدایت و اهدا. این حقی است بالفعل، برخاسته از انسانیت بالقوه، و عام ترین حریمی است که همه آدمیان از آن برخوردارند و حتی از حق حیات نیز عام تر است. ما حق حیات انسان ها را گاهی می گیریم، اما حق هدایت انسان را در هیچ موقعیت و زمانی نمی توان سلب کرد. حتی آدم اعدامی هم که به سوی دار مجازات می رود، در همان مسیر هم می تواند سهمی از هدایت را نصیب خود کند و کسی نمی تواند مانع آن بشود. خداوند متعال، حق هدایت را حتی از فرعون هم نگرفت.

ما جز این حق، حق بالفعل دیگری برای انسان به عنوان انسان سراغ نداریم. پس هر انسانی به خاطر جایگاه انسانی خود و کرامت بالقوه ای که از این جایگاه دارد، حق هدایت شدن را دارد. این حق بزرگ و پردامنه، به دلالت عقلی است؛ چرا که فیض وجود و حکمت خداند سبحان و تعالی چنین اقتضایی دارد. برخاسته از ادله نقلی نیز هست. قرآن می فرماید اگر مشرکی در جنگ به شما پناه آورد، به او پناه بدهید و او را در معرض

تعلیم و تربیت ایمانی قرار دهید. چرا؟ برای اینکه او حق دارد که کلام هدایت را بشنود: *إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ*. خداوند این فرصت را برای کافر هم فراهم می‌کند.

در چاپ‌های اخیر کتاب بررسی و تحلیل نهضت امام خمینی، آقای حمید روحانی مقدمه مفصلی آورده‌اند و به مسئله مهمی اشاره کرده‌اند. نقل می‌کنند وقتی چاپ اول این کتاب به دست امام رسید، ایشان تذکراتی دادند؛ از جمله اینکه فرموده بودند: «من در یکی از تلگراف‌ها ایم به شاه او را «اعلیٰ حضرت همایونی» خطاب کرده بودم. چرا آن لقب را حذف کردی. شما مورخ هستی و باید عین وقایع را نقل کنی. نهایتاً می‌توانید حاشیه‌بزنید و نظر خودتان را هم بنویسید. من تا آنجا که ممکن بود سعی کردم با شاه مؤدبانه حرف بزنم که شاید هدایت بشود. اوایل نهضت که نامه‌ای یا تلگرافی می‌دادم، با او تند حرف نمی‌زدم؛ چون امید داشتم که هدایت بشود.» سپس امام خمینی، به سیره امام حسین (ع) در روز عاشورا استناد می‌کنند که تا دم آخر از هدایت مردم ناامید نبودند. چرا؟ چون هدایت را حق همهٔ بندگان خدا می‌دانستند.

ضیائی فر: ممکن است اینجا کسی پرسد آیا با این مبنا می‌توان وارد تعامل و گفت‌وگو با حقوق بشر سکولار شد؟ یکی از دانشگاهیان آمریکایی که به ایران آمده بود، می‌گفت: چرا شما با داشتن آیاتی مانند لُقَد کَرَمْنَا بَنِي آدَمَ در برخی از فروع فقهی همین آیات را اساس قرار نمی‌دهید؟

مرتضوی: بعضی‌ها در باب طهارت اهل کتاب، به همین آیه استناد می‌کنند.

ردایی: نگاه ما به کرامت انسان با نگاهی که آنها دارند، فرق غایی دارد. هدف و علتی که ما در انسان و کرامت انسانی می‌بینیم، با آنچه آنها می‌بینند، تفاوت می‌کند. آنها انسان را انسان بالفعل مترقی یا متکامل مادی می‌بینند. برخی از فلاسفه غرب، قائل به بقای روح نیستند. انسان در نظر این گروه، صاحب نفس نباتی و حیوانی است. نفس آدمی را یک نفس متکامل طبیعی یعنی رشدیافته همین عالم طبیعت می‌دانند. بنابراین برای انسان قائل به حیات ابدی و اخروی نیستند. بنابراین تمام احکام و حقوق انسانی منحصر می‌شود در چارچوب حیات مادی و این جهانی.

در مورد سؤال آقای ضیائی فر هم باید عرض کنم که حقوق اسلامی، به معنای حقوق مسلمانان نیست که نتوانیم با حقوق بشر جهانی تعامل کنیم. در اسلام گاهی سخن

از حقوقی است که ربطی به ایمان و دین آدم‌ها ندارد؛ مانند حق همسایه، مانند حق شریک و... آزار همسایه حرام است؛ چه مسلمان باشد چه غیر مسلمان. بنابراین گاهی انسان بماهو انسان، موضوع حقوق اسلامی بشر است. یا همین حق هدایت که آقای مرتضوی فرمودند، جزو حقوق انسانی است. البته در اسلام حقوقی هم وجود دارد که ویژه مؤمنان است. مؤمن، یعنی کسی که کرامت ذاتی و بالقوه را فعلیت بخشیده و آماده برخورداری از همه حقوق انسانی است.

مرتضوی: اگر ما کرامت ذاتی را منشأ حقوق ذاتی بدانیم، مشکل این است که قابل سلب نخواهد بود. حق ذاتی، نه قابل سلب است و نه قابل جعل. بنابراین باید برای حقوق انسان‌ها دنبال منشأهایی باشیم که به شایستگی و انسانیت او مربوط بشود.

ردایی: البته مراد از «ذاتی» در اینجا ذاتی باب ایساغوجی نیست که شامل جنس و فصل می‌شود. ذاتی یعنی انسان بماهو انسان، یعنی انسانی که در خارج می‌بینیم. این انسان نیز گاهی متعلق احکام الهی است؛ مانند همان حرمت همسایه‌آزاری.

ضیائی‌فر: پس در اسلام، حقوق عام بالفعل که به انسانیت انسان مربوط شود، وجود دارد. ولی همین حقوق هم محدودیت بردار است.

ردایی: اگر این حقوق عام نباشد، اصلاً دعوت عمومی قرآن کریم و اسلام معنا ندارد.

مرتضوی: حقوق ذاتی، نه قابل سلب است و نه محدودیت بردار است. یا باید در وجود حقوق ذاتی شک کنیم یا آن را مطلق بدانیم. برای اینکه گرفتار این دوراهی نشویم، باید کرامت ذاتی را منشأ حقوق ذاتی ندانیم؛ وگرنه رابطه آنها علت و معلول خواهد بود و نمی‌شود یکی باشد بدون دیگری. همان‌طور که گفتیم شاید صحیح‌تر این باشد که بگوییم کرامت بالقوه، مقتضی حق بالقوه است، اگر مانع نباشد. بنابراین انسان احترام دارد، اگر کافر نباشد. همسایه مسلمان حقوقی دارد که همسایه مشرک ندارد.

ردایی: اما آیا می‌توان همسایه مشرک را آزار رساند؟

مرتضوی: نه. همسایه مشرک را هم نباید اذیت کرد. اما این ربطی به حقوق انسانی ندارد. چون مسلمان اجازه ندارد حتی غیر انسان را هم بیآزد. حیث حقوقی مسئله فرق می‌کند.

خلیلی: کرامت دارای مراتب تشکیکی است. اما به نظر من نه مفهوم آزادی روشن

است نه مفهوم کرامت و نه حتی مفهوم حقیقی انسان. به قول آیت‌الله جوادی آملی، در فهم نظر اسلام دربارهٔ انسان و کرامت و آزادی نباید به یک حدیث اکتفا کرد. ایشان می‌فرمودند با دیدن یک روایت دربارهٔ موضوعی، نگویند نظر روایات در این باره این است. برخی از روایاتی که دوستان ذکر فرمودند، بدون متعارض نیستند. دست کم در تأسیس مبنا به فصل الخطاب بودن یک حدیث قناعت نکنیم.

در مبنای بزرگانی مانند آیت‌الله جوادی آملی، همهٔ اصول و شالودهٔ حقوق بشر، مبتنی بر اومانیسیم نیست. برای بسیاری از اصول حقوق بشر می‌توان مبانی شرعی یافت. بنابراین کرامت ذاتی انسان، منشأ برخی از حقوق حقهٔ او محسوب می‌شود. مثلاً وقتی کسی دیپلم گرفت و به دانشگاه رفت، باید از حقوق دانشجویی برخوردار باشد؛ مگر اینکه به هر دلیل کارت دانشجویی او باطل شود. تا وقتی وارد دانشگاه نشده، از حقوق دانشجویی برخوردار نیست؛ اما وقتی وارد دانشگاه شد، دانشجوی است؛ حتی اگر دانشجوی خوبی نباشد.

مرتضوی: به هر حال من باز عرضم را تکرار می‌کنم که کرامت فعلی، غیر از کرامت بالقوه است و این دو، هر یک منشأ آثار و پیامدهای متفاوتی است. خلیلی: پس شاید بهتر باشد من بحث مفهوم‌شناسی را که شروع کرده بودم، ادامه دهم تا بهتر بتوانم منظورم را بیان کنم.

فلاسفه و حکمای اسلامی از قبیل جناب ملاصدرا، امام -رحمت‌الله علیه-، علامه طباطبایی و دیگران و حکمای سابق، انسان را مرکب از روح و جسم می‌دانند؛ ولیکن در غرب این چنین نیست. در غرب غالباً این تفکر حاکم است که انسان یک حیوان سیاستمدار است. آنان نوعاً روح متعالی انسان و جنبهٔ اصیل انسانیت انسان را نادیده می‌گیرند. کرامت در میان متفکران اسلامی، معنای خاصی دارد.

در قرآن واژهٔ کرامت گاهی به خدا نسبت داده می‌شود و گاهی به انسان. وقتی این صفت یعنی کرامت به انسان نسبت داده شود، اسمی است برای افعال و اخلاق پسندیده. در واقع کرامت، تجلی اراده الهی در رفتار انسان است. وقتی قرآن می‌فرماید: ان اکرمکم عندالله اتقاکم به همین معنا است. بل عباد مکرمون و جعلنی من المکرمین نیز همین معنا را دارد. یعنی اخلاق پسندیده و رفتار شایسته‌ای که انسان از خودش بروز می‌دهد. به همین خاطر کرامت انسانی یعنی آراستن انسان به نطق، به فهم، به عقل، به دانش، فرهنگ،

معرفت و مانند اینها.

اگر ما کرامت را در اسلام به این معنا بدانیم، مقداری فاصله می افتد بین آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده با آنچه متفکران ما از آیات قرآن یا از روایات برداشت می کنند. در رابطه با اعلامیه جهانی حقوق بشر آقایان غالباً معتقدند که منشأ این اعلامیه و مواد آن، برگرفته از آثار ژاک روسو است. ژان ژاک روسو متولد ۱۷۱۲ در ژنو و اهل فرانسه است. می گویند بعد از آنکه او کتاب قرار داد اجتماعی یا پیمان اجتماعی را نوشت، افکارش تقریباً رواج پیدا کرد. البته در ابتدا با مخالفت های شدیدی روبه رو شد و حتی او را تبعید هم کردند. اما به تدریج تأثیرات فکری ایشان پایه های اعلامیه جهانی حقوق بشر را تدوین کرد. روسو خودش دارای عقاید مختلفی است. او معتقد بود انسان طبیعی، انسان خوبی است، برخلاف هانس و برخی از متفکران دیگر. به عقیده او انسان اگر فردی زندگی می کرد، انسان بدی نبود، اما چون وارد جامعه شد، جامعه، تمدن و فرهنگ و اجتماع او را خراب کرد. از دیگر باورهای او این بود که بسیاری از ظلم ها به دلیل غلبه عقل بر قلب است. ما اگر با همان دل بیدار و قلب آگاه خودمان با یکدیگر زندگی می کردیم، هیچ نزاعی با هم نداشتیم. نزاع و درگیری و جدال و مناقشات از آنجایی شروع شد که انسان ها عقلشان را بر دل و قلب خودشان غلبه دادند. سومین ویژگی که در اندیشه ایشان هست این است که هر چه علم و تمدن بیشتر می شود، جاه طلبی و میل به استثمار دیگران هم بیشتر می شود. ویژگی دیگری که در اندیشه ایشان است، اینکه می گوید انسان معلم ندیده و درس نخوانده، انسان جاه طلبی نیست، بلکه انسان بعد از فراگیری علم و معرفت، شروع به زیاده خواهی می کند. او همچنین انسان متفکر را حیوان فاسد الاخلاق می دانست. یعنی انسان خیلی نباید از فکرش استفاده کند و بهره ببرد و زندگی مادی خود را توسعه دهد. می گویند روسو به قدری به ساده زیستی اهمیت می داد که او آخر عمرش ساعتش را کنار انداخت و گفت به وقت نباید اهمیت داد و باید زندگی ساده ای در پیش گرفت. او همچنین معتقد به تساهل بود و می گفت دل های ما و همه انسان ها دل های واحدی است. راسل می گوید: قرار داد یا پیمان اجتماعی روسو کتاب مقدس پیشوایان فرانسه شد، ولی در زمان او حاکمان خیلی از آن استفاده نکردند. این فکر به هر حال بعداً به اینجا رسید که اعلامیه جهانی حقوق بشر با این افکار رشد پیدا کند و به جایی برسد که تدوین و تصویب شود.

سؤال من این است که آیا واقعا این موادی که از این فکر نشئت گرفته، می تواند با کرامت انسانی در ارتباط باشد یا نه؟ در مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر ما نکات دقیق و ظریفی می بینیم. بسیاری از این مواد با منابع دینی ما منافات و تناقض ندارد. پارادوکسی بین تعالیم دینی ما و این پیمان ها نیست. به همین خاطر ما می توانیم این مواد را فی الجمله بپذیریم؛ اگرچه پذیرش بالجمله دشوار است. یک اشکال عمده در این مواد سی گانه این است که تبیین نشده است که چه کسی قادر است مواد حقوق بشر را عملی کند و به تحقق برساند؟ شما می بینید تعالیم اسلام یا تعالیم ادیان دیگر به هر حال ضمانت اجرایی دارد. اینکه ما می گوئیم مقام امامت بالاتر از نبوت است، یک وجهش به اهمیت اجرای دین برمی گردد. چون مقام امامت مقام اجرای قوانین است. صرف قانون گذاری کافی نیست. نفس قانون قادر به اداره جوامع بشری نیست. باید در کنار آن مجری قوی باشد. بسا قوانین عالی و متعالی که عاطل و باطل مانده اند، چون برای آنها مجری تعریف نشده است.

ضیائی فر: به گمان من، کرامت انسانی را هر طور که معنا کنیم، تشابهات و همسویی های بسیاری میان اعلامیه جهانی حقوق بشر و آموزه های دینی می بینیم.

خلیلی: کرامت، نزد غربی ها بیشتر به معنای حیثیت انسانی است. بنابراین شامل انسان بالقوه هم می شود. اما بزرگان ما مانند امام خمینی می فرمایند: «حیوان بالفعل و انسان بالقوه است.» بر این مینا، کرامت انسان، نزد متفکران دینی ما با برداشت آنان از کرامت فرق می کند. در نتیجه آثار و پیامدهای متفاوتی هم دارد.

ضیائی فر: به هر حال آنها از آن حیثیت انسانی یک حقوق ذاتی استخراج می کنند. آیا ما هم در واقع با هر مفهومی که از کرامت انسانی در فاکتورهای دینی خودمان داشته باشیم، می توانیم چنین آثاری را استخراج کنیم یا خیر؟

خلیلی: من عرض کردم، فی الجمله تشابهات و همسویی هایی وجود دارد؛ اما تفاوت هایی هم هست.

ایازی: اندیشمندان مسلمان ما به ویژه در فرهنگ شیعه که بحث حقوق را در فقه دنبال می کردند، اصولا نگاهشان به موضوعات و مسائل نگاه فردی بود. حتی مثلا مفهوم عدالت که مفهومی است قرآنی و ریشه دار، در فقه ما معنای بسیط فردی و اخلاقی دارد. شاید اولین کسی که در دوره ما به این مسئله توجه کرد، مرحوم شهید صدر در

مقدمه بحث اصولشان بود. کم کم در حوزه های دیگر هم این مسئله مطرح شد. در فرهنگ ما غلبه با کسانی است که کرامت را یک استعداد ذاتی می دانند و پیامد فقهی برای آن نمی بینند. البته خلاف این هم دیده می شود؛ ولی غلبه با گروه اول است.

از قضا خود آیه لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسرا / ۷۲) سیاق دیگری دارد. اولاً سخن از «بنی آدم» است، نه «مؤمنین». انسان بما هو انسان، نه بما هو مؤمن یا مانند آن. یعنی جنس انسان کرامت دارد. حتی سخن از کرامت انسان نیست، بحث کرامت بنی آدم است. بنی آدم، یعنی آدمیزاد. چون اگر می گفت لَقَدْ كَرَّمْنَا الْإِنْسَانَ، ممکن بود کسانی بگویند ما بعضی ها را انسان نمی دانیم. ما می توانیم منکر انسانیت برخی بشویم، اما نمی توانیم انکار کنیم که همه آدمیزادند.

نکته دومی که به چشم می آید، اینکه فرق است بین کرامت و فضیلت. در همین آیه هم می گوید: وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا. فضیلت مربوط به امور و کارهایی است که انسان انجام می دهد. مرحوم علامه، می فرماید این کرامت برای ذات و وجود انسان است. یعنی خداوند انسان را از آن جهت که انسان است شایسته مواهبی دیده است؛ مانند عقل.

اعتقاد من این است که کرامت مربوط به اراده انسان است. یعنی چون انسان موجود مرید و دارای اراده است، خداوند به او کرامت داده است. وقتی فرشتگان گفتند: اتَّجَعَلُ فِيهَا مِنْ يَفْسُدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، خداوند نگفت انسان ها خونریزی نمی کنند و مخلوقات خوبی هستند. فرمود: اِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ؛ یعنی من قبول دارم اینها فساد و خونریزی می کنند، اما همه حقیقت انسان این نیست که شما فهمیده اید.

خلیلی: طبق این مبنا انسان هر جنایت و جرمی هم که بکند باز کرامت دارد! آیا شما توابع این مبنا را هم قبول دارید.

ایازی: بله. شما هم قبول دارید. نمی توانید قبول نداشته باشید؛ وگرنه هر گونه رفتاری را با آدم جانی تجویز می کردید. اما آیا این گونه است؟ ما اجازه داریم آدم جانی را هر طور که دوست داریم کیفر بدهیم؟ می توانیم او را بیش از مجازاتی که شرع مقرر فرموده است، کیفر بدهیم؟ اگر من مال شما را برداشتم، کرامت ذاتی من از بین نمی رود. من مال شما را باید بدهم و جریمه اش را هم پردازم و از برخی حقوق اجتماعی خود

هم باید محروم بشوم. ولی کرامت من سر جای خودش هست.
کرامت انسان اصلاً سلب‌نشدنی است. اگر تخلفی کرد، خلافی کرد، به اندازه آن
خلافش باید جریمه شود و شما نمی‌توانید بیش از آنچه در قانون آمده است، او را مجازات
کنید. حتی فرعون هم کرامت ذاتی دارد؛ چون خداوند به موسی مأموریت می‌دهد که او
را هدایت کند.

مرتضوی: پس بین کرامت بالفعل و بالقوه هیچ فرقی نیست؟

ایازی: کرامت بالفعل فضیلت است.

مرتضوی: ذاتی در برابر اکتسابی است. آنچه سبب و منشا کرامت است، اکتساب
است، نه امور جبری و قصری.

ایازی: کرامت ذاتی، یعنی انسان کافر باشد یا مؤمن باشد کرامت دارد.

ضیائی فر: مفهوم کرامت در اعلامیه جهانی حقوق بشر همین است.

مرتضوی: در اسلام حتی حیوانات و گیاهان هم حقوقی دارند که ممکن است ربطی
به کرامت ذاتی نداشته باشد.

ایازی: ولی شما می‌توانید یک حیوانی را بی‌دلیل بکشید و هیچ بازخواست رسمی و
قانونی هم نداشته باشد.

مرتضوی: حیوان را هم نمی‌شود بی‌دلیل و بدون مقدمات و شرایط لازم کشت.

ایازی: به طور مشخص می‌خواهم بگویم ما یک حقوق متفاوت از حیوانات داریم؛
مثلاً پشت سر یک گوسفند می‌توانیم بد بگوییم، ولی درباره انسان کسی چنین حقی
ندارد. چیزی که حریم انسان را از غیر او جدا می‌کند، همین کرامت ذاتی است. بعد از آن
نوبت به ایمان و دیگر فضایل روحی و رفتاری می‌رسد.

قاضی زاده: اولاً تعریف کرامت به جلوه‌گر شدن اوصاف الهی در انسان، در مفاهیم
دینی وجود ندارد. کرامت یعنی بزرگواری. وقتی گفته می‌شود حجر کریم، یعنی سنگی که در
نوع خودش بهتر است. انسان کریم، فرشته کریم، خدای کریم هم به همین سیاق است.
راغب مثلاً می‌گوید: شرف فی الشیء ذاتاً او وصفاً. بنابراین نیازی به اجتهاد و
اصطلاح‌سازی در معنای کریم نیست. کریم بودن انسان، یعنی اینکه در میان انواع
حیوانات، انسان شریف‌تر است؛ چنانکه در میان انواع فلزات، طلا شرافت دارد. البته انسان
شرافت اکتسابی هم می‌تواند داشته باشد. کرامت اکتسابی، همان جلوه الهی بودن است.

ثانیا باید بین تکریم و کرامت فرق بگذاریم. آیه لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ در حقیقت می گوید ما انسان را تکریم کردیم. خداوند می فرماید ما بنی آدم را تکریم کردیم. ما در حقیقت باید آن کرامت را به عنوان یک امر لازم خطاب استفاده کنیم. تکریم انسان در این آیه در مقابل استخفاف انسان یا به یک معنا اهانت به انسان است: اکرم و اهانت.

نکته سوم، مربوط به نزاع میان کرامت بالقوه و کرامت بالفعل است. البته کرامت بالقوه هم نوعی فعلیت است. مثلاً سنگ هیچ وقت مهندس نمی شود و من هم مهندس نیستم. اما آیا مهندس نبودن من و سنگ به یک معنا است؟ من شائیت و حظی از فعلیت مهندسی را دارم که سنگ ندارد. به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی چون به انسان حیوان متفکر یا حیوان عاقل می گویند، به مرده او هم نباید جسارت کرد. حتی انسان مرده هم احترام دارد. در حالی که میت، هیچ فعلیتی ندارد. البته باید بحث کرد که چه چیزی منشأ این کرامت است؛ ولی بحث منشأ جدا است و بحث اصل کرامت جدا است. به هر روی من گمان می کنم کرامت ذاتی انسان را نمی توان به چیزی غیر از نفس انسان بودن معلق کرد. مرتضوی: انسان یک حیوانیت بالفعل دارد، چنانکه در حیوان جنبه نباتی اش بالفعل است. فلاسفه هم در تعریف انسان گفته اند: «حیوانیت بالفعل و انسانیت بالقوه». بنابراین انسان در ابتدای قوس نزول، چیزی جز قابلیت صرف نیست، و این قابلیت، کرامت بالفعل ندارد. قابلیت چیزی جز قوه نیست، یعنی انسانیت بالقوه. اگر کرامت را شما ذاتی می گیرید که من هم قبول دارم، این کرامت بالقوه است. این قابلیت نباید مانع فعلیت شود. نفس قابلیت، فقط اقتضای فعلیت دارد. حکم دیگری بر آن مترتب نمی شود. از همین جا اراده معنا پیدا می کند. چرا فرشتگان اراده ندارند؟ چون آنها فعلیت محض اند. هر گونه ترتب احکام بر کرامت، به این معنا است که شما این کرامت را بالفعل فرض کرده اید. اگر کرامت ذاتی، بالفعل باشد، اکتساب چه معنایی پیدا می کند؟ تحصیل حاصل نیست؟

اما مسئله اصلی در این گفت و گو این است که آیا از کرامت تکوینی حقوق بالفعل برمی خیزد یا نه؟ شما انسان مرده را مثال زدید. من سؤال می کنم چرا در فقه ما مرده غیر مسلمان احترام ندارد. این نشان می دهد که کرامت تکوینی، شائیت است و تا وقتی که فعلیت نیافته، جهات خاصی ندارد که حکم خاصی داشته باشد. البته انسان در معنای عامش حقوقی دارد؛ چنانکه حیوانات هم حقوقی دارند. ولی حقوق بالفعل موقوف به

کرامت بالفعل است.

اما منشأ کرامت انسانی چیست؟ اراده یا عقل یا فطرت؟ یا هدایت پذیری؟ اگر این قابلیت به عقل است، باید فرصت اندیشیدن را فراهم کرد؛ اگر به فطرت است باید فرصت ظهور و بروز این فطرت پیدا شود. اگر به اراده است، نباید تحمیل کرد (لااکراه فی الدین). اگر داشتن قلب و عقل و یا اراده نشانه ارزش خاص انسان است، پس انسان باید بتواند در طریق فعلیت یافتن آنها حرکت کند. یعنی بستر جامعه باید به گونه‌ای باشد که برای فعلیت عقل، قلب و اراده ممکن باشد. اگر عنایت خاص خداوند به فرستادن پیامبران و گشودن دفتر وحی بر روی آدمی دلیل کرامت است، پس حق شنیدن و فهمیدن کلام خدا را نیز دارد؛ یعنی ما باید فرصتی فراهم کنیم که کلام خدا را همه انسان‌ها بشنوند.

ایازی؛ کانت در قرن پانزدهم این بحث را مطرح کرد که آیا اصولاً از هست‌ها، بایدها را می‌شود استفاده کرد یا نه. آقای مهدی حائری در کتاب کاوش‌های عقل عملی سعی دارد که ثابت کند هست‌ها خاستگاه بایدها هستند. حدود ۲۵ سال پیش همین مسئله را خدمت آیت‌الله جوادی طرح کردم و ایشان به تفصیل جواب دادند. نظر ایشان هم این است که هر «باید»ی برخاسته از «هست»ی است. این قول که از کرامت ذاتی نمی‌توان حق فعلی برداشت کرد، مخالف پیوستگی بایدها به هست‌ها است. به کدام دلیل فلسفی و عقلی، شما می‌گویید کرامت ذاتی فقط مقتضی حق هدایت است و بس؟ این حصر، عقلی و برهانی است؟

مرتضوی: هدایت، مسیر فعلیت کرامت شأنی است. اگر چشم برای دیدن است و گوش برای شنیدن، کرامت تکوینی هم برای آن است که فعلیت یابد. هدایت هم یعنی مراتب فعلیت این موهبت ذاتی.

ضیائی‌فر: ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، می‌گوید: همه حقوقی که برای بشر برشمرده‌ایم، برای آن است که زمینه رشد شخصیت فردی و اجتماعی او فراهم شود. سپس می‌افزاید: تمام حقوقی که در مواد اعلامیه جهانی حقوق آمده است، قیدپذیر است. نظم عمومی، امنیت ملی، مقتضیات صحیح اخلاقی و مانند آنها، از اموری است که می‌توانند محکم‌ترین مواد اعلامیه را قید بزنند. به همین دلیل شاید بتوان خصوصیات بومی یا دینی مردمی را به‌عنوان قید به کار گرفت. دین از ما می‌خواهد که به اراده خود قدم برداریم و مسیر کمال را طی کنیم. برخی فضایل واقعاً فرادینی و فراقومی است.

فقط کافی است اراده هدایت در انسانی وجود داشته باشد. حتما راه را پیدا می کند. همین اراده و عزم، کافی نیست که بخشی از کرامت ذاتی کسی به فعلیت رسیده باشد و حقوق فعلی هم بر آن مترتب گردد؟

مرتضوی: به نظر من ما باید تمام همت خودمان را بگذاریم روی حق اهدتا. این را باید توسعه دهیم و به لوازمش توجه کنیم. از بازگویی و استخدام ادبیات مناسب هم نباید غافل بود. حضرت امام در کتاب الطهارة می گویند: قریب به اتفاق کفار مستضعف فکری هستند. عیسی به دین خود، موسی به دین خود غلط است. آنها حرفشان را می گویند؛ ما هم می توانیم بگوییم. باید زمینه ها را فراهم کنیم که مردم دنیا به عقل و قلبشان رجوع کنند. برخی مسائل هم هست که باید بین خودمان حل کنیم. در فقه ما اصولی است که می تواند راهگشا باشد. مثلاً ما ظلم را ممنوع و حرام می دانیم. اگر ثابت شود که مثلاً غیبت غیر مؤمن مصداق ظلم است، از این طریق می توانیم فتوا بدهیم و آن را ممنوع بشماریم. بسیاری از مشکلات را می توان با تمسک به اصول حل کرد.

قاضی زاده: قبل از انقلاب رئیس حزب رستاخیز اعلام کرد: مردم ایران همه آزادند که بیایند عضو حزب رستاخیز شوند. آن موقع ما می گفتیم این چه آزادی ای است؟ الان هم ما نمی توانیم بگوییم همه آزادند که بیایند هدایت شوند. قبل از حق هدایت باید حقوق دیگرشان محفوظ باشد؛ مانند حق حیات، حق انتخاب، حق مسکن، حق بیان و... پس باید حقوق دیگری هم برای انسان بماهو انسان قائل باشیم.

اگر قرار شد به همه آزادی بدهیم تا زمینه هدایت را پیدا کنند، پس آزاد هم هستند که بیایند و بگویند: نه؛ حق حیات هم همین طور است؛ یعنی باید اول زنده باشند تا بعد بتوانند در مسیر هدایت قرار بگیرند. حق انتخاب جا و مسکن نیز این گونه است؛ یعنی حق دارد بگوید: من اگر در این شهر باشم نمی توانم رشد و شکوفایی لازم را داشته باشم. شما می گوید هدایت دینی، آن یکی می گوید به نظرم هدایت همین رشد و شکوفایی و بالندگی انسانی است. اگر بشماریم فکر کنم دیگر چیزی باقی نمی ماند مگر اینکه همه عنوان «مصداق» هدایت را پیدا می کنند. حتی اگر یک نفر کسی را کشته بود، او هم می گوید: درست است که من یک نفر را کشته ام ولی بالاخره باید هدایت شوم. می خواهم تلاش کنم تا هدایت شوم. کرامت مرا حفظ کنید، بلکه بتوانم بعد از این، مسیر هدایت را طی کنم.

مرتضوی: برخی از آزادی‌ها اساس انسانی ندارند. ما مجبور نیستیم آنها را به رسمیت بشناسیم. توجه داشته باشید که من نمی‌گویم انسان بماهو انسان فقط حق هدایت دارد. می‌گوییم حتی که از کرامت ذاتی بالقوه می‌شود استفاده کرد، فقط همین است؛ وگرنه هر انسانی حقوقی دارد که قابل انکار نیست.

خلیلی: همین حق هدایت هم لوازمی دارد. آیا به آنها هم ملتزم می‌شوید؟
مرتضوی: التزام به لوازم حق هدایت، سخت‌تر از التزام به لوازم کرامت ذاتی بالفعل نیست.

ضیائی‌فر: در موازین بین المللی حقوق بشری همه‌حق را به کرامت برمی‌گردانند. حقوق ذاتی تحت هیچ شرایطی سلب‌شدنی نیست، مانند منع برده‌داری یا منع شکنجه. حق حیات را هم جزء یکی از حقوق ذاتی می‌دانند. دادرسی عادلانه هم حق ذاتی همه انسان‌ها است. جنایت کاری که مرتکب ده‌ها قتل شده است، می‌تواند از مراحل دادرسی عادلانه برخوردار باشد. ما اگر منکر کرامت ذاتی بالفعل شویم، این‌گونه حقوق را چگونه می‌توانیم ثابت کنیم؟

مرتضوی: عرض من این است که برای منع شکنجه لازم نیست به انسانیت یا کرامت ذاتی کسی استدلال کرد؛ چون قانون منع شکنجه در مورد حیوان هم صدق می‌کند. لازم نیست همه‌جا پای کرامت ذاتی را به میان بکشیم که بعد نتوانیم به لوازمش ملتزم باشیم. اگر منشأ این حقوق کرامت ذاتی بالقوه باشد، بسیاری از حقوق دیگر هم برای انسان بماهو انسان ثابت می‌شود که در فقه ما وجود ندارد.

ضیائی‌فر: کرامت انسانی‌ای که در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده با آن بحث‌های نظری کانت و مکتب حقوق نظری فرق دارد. برخلاف آن بحث‌های فلسفی، در زمان تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر مفهوم خودمختاری انسان یا خودبنیادی انسان (safe determination) مد نظر بوده است. اروپائی‌ها بعد از تصویب کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در اوایل دهه ۵۰ در سندهای بعدی مفهوم کرامت انسانی را به کار برده‌اند.

مسئله دیگر این است که حق هدایت نمی‌تواند تحمیلی باشد. ایشان که حق هدایت را همگانی و ذاتی می‌دانند، حتماً به لوازمش هم توجه دارند. چون هدایت احتیاج به زمینه مناسب و بستر مساعد دارد. خداوند هم در قرآن به پیامبر (ص) می‌فرماید مردم را با

موعظه و حکمت و بحث (جدل) هدایت کن.

مرتضوی: یعنی کرامت ذاتی هم منشا حقوق است و هم حدود آن را مشخص می‌کند؟ شما فرقی که اسلام میان مؤمن و غیر مؤمن گذاشته است، چگونه توجیه می‌کنید؟ می‌دانید که حقوق مؤمن و مسلم فراتر است. اگر ملاک حقوق، کرامت ذاتی باشد، این فرقی‌ها چه مبنا و معنایی دارند؟ اگر کرامت انسانی را دلیل منع شکنجه بدانید، در حقوق حیوانات هم باید قائل به کرامت حیوانی بشوید و همین‌طور کرامت نباتی و بعد هم لابد کرامت جمادات!

خلیلی: از آیات و روایات برمی‌آید که می‌توان کرامت یا شرافت را دو قسم کرد: نوعی از کرامت، کرامت فرد در نوع خودش هست. مثلاً انسان متقی در میان دیگر انسان‌ها کرامت دارد؛ این اگر مکرم عندالله اتقاکم. گاهی هم شرافت نوع در جنس است: لقد کرمنابنی آدم... اولی کرامت فرد در نوع بود و دومی کرامت نوع در جنس است. کرامت قسم اولی تشکیک‌بردار است؛ بر خلاف قسم دوم. یعنی انسان کرامت ذاتی خود را کم‌وزیاد نمی‌کند؛ اما می‌تواند شرافت نوعی خودش را افزایش بدهد یا از آن بکاهد. ظاهراً آنچه در اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است، ناظر به قسم اول است؛ یعنی کرامتی که اکتسابی نیست و به نوع آدمی برمی‌گردد.

نکته دیگری که در اینجا داریم این است که فرق است بین نظام حقوقی اسلام و حقوق بین‌الملل. دو فرق اساسی بین این دو نظام حقوقی به نظر می‌آید. یکی از حیث فاعلی و دیگری از حیث غایی. از حیث فاعلی فرق این است که نظام حقوقی اسلام خدامحور است؛ ولی نویسندگان اعلامیه، تفکرات سکولاریستی و اومانیستی داشتند. فرق دوم این است که اسلام به قیامت و آینده بشر هم می‌اندیشید؛ ولی اعلامیه جهانی حقوق بشر، می‌کوشید انسان را از همه حقوقش در همین دنیا برخوردار کند. این تفاوت‌ها، پیامدهایی در مواد حقوق دارد. البته این تفاوت‌ها باعث نشده است که مواد اختلافی این دو نظام حقوقی، بیش از مواد مشترک آنها بشود. اساساً در ایران با اعلامیه حقوق بشر برخورد متعادلی نمی‌شود. افراط و تفریط زیاد است. برخی آن را مثل کتاب مقدس می‌پرستند و برخی آن را از اساس باطل می‌دانند. این دو نوع مواجهه بسیار زیانبار است. اینکه گفته می‌شود اسلام تکلیف‌مدار است و کاری به حقوق ندارد، پذیرفتنی نیست. در اسلام هم سخن از تکلیف است و هم بحث حقوق.



ایازی: من معتقدم کرامتی که قرآن از آن سخن می گوید، کرامت بالفعل است و همه را شامل می شود؛ از مؤمن تا کافر. اینکه در فقه می بینیم میان مؤمن و کافر تفاوت هایی گذاشته اند، اولاً کلیت ندارد و ثانیاً بسیاری از فقهای معاصر در آنها تجدید نظر کرده اند. مانند حکم مرتد و نجاست اهل کتاب که الان فتواها کمی فرق کرده و طبق بعض نقل قول ها بزرگانی هستند که نظر متفاوتی دارند ولی هنوز مکتوب نکرده اند. مثال دیگر تمایل فقه معاصر به امور اجتماعی است که نسبت به قبل خیلی بیشتر است. یعنی فقه ما به سمت کرامت ذاتی و بالفعل انسان رغبت پیدا کرده است. اخیراً مجلس اسلامی هم تساوی دیه مسلمان و کافر را تصویب کرد و این مصوبه در شورای نگهبان رد نشد. به قول شهید مطهری ما اجازه داریم فقه را به سمت عدالت سوق بدهیم؛ یعنی عدالت را یکی از اصول مهم در فتواها بشماریم.

البته من و هر مسلمان دیگری نمی توانیم منکر برخی تفاوت ها بشویم. به هر حال اسلام و قرآن برخی را بر برخی رجحان داده است؛ اما این تفاوت ها نوعاً منشأ احکام حقوقی نمی شوند. علی (ع) وقتی در دادگاه برابر یهودی قرار می گیرد، با هر گونه تبعیض مخالفت می کند. چون دادگاه، مکان بررسی های حقوقی است و آنجا ربطی به شرافت و سیادت ندارد.

نکته دیگری که نباید از آن غافل باشیم این است که ما باید حقوق بشر را مستقلاً مهم بشماریم و طوری نشود که برخی گمان کنند به دلیل اینکه در غرب به این مسئله پرداخته اند ما هم به آن توجه کرده ایم. الان ماجرای حقوق بشر مهم ترین ماجرا و مسئله انسانی در گستره جهانی است. از قبل هم بوده، ولی از جنگ جهانی دوم به بعد، خیلی حساس تر و مهم تر و جهانی تر شد. اسلام هم از روز اول به موازات تکلیف، به حقوق انسان ها هم توجه داشته و اگر کسی نمونه های این توجه را جمع آوری کند، مجموعه خواندنی و آبرومندی خواهد شد.

این را هم بیفزاییم که فقهای ما هیچ وقت برای حل مسئله ای صورت آن را پاک نمی کنند. اصول و اجتهاد، ما را بی نیاز از بی توجهی و بی مبالاتی به مسائل مردم می کند. اما قطعاً هر فقیهی که اصول دان تر و به مسائل انسانی آشناتر است، در حل و فصل معضلات جامعه خود موفق تر است.

ضیائی فر: مبانی ما برای بسط حقوق مدنی و بشری محکم است. نباید نگران بود که

مبادا کم بیاوریم. از اجتهاد و تجدید نظر هم نباید هراسید. دینی که حقوق حیوان و نبات را در نظر داشته است، قطعاً از حقوق انسان غافل نیست. مجتهدان و اسلام‌شناسان هوشمند باید این حقوق را نشان دهند و عمل به آنها را مانند عمل به دیگر امور دینی مهم شمارند. غیر از مبانی و نصوص دینی، دست ما از مبانی کلامی و فلسفی هم خالی نیست. به هر حال مسلمانان برای جانبداری از حقوق بشر نیازی به این و آن ندارند؛ اما باید موانع را هم شناخت و انسان معاصر را هم فهمید.

ایازی: در متون دینی ما گاهی نکته‌هایی درباره حقوق انسان‌ها دیده می‌شود که باور کردنی نیست و ما به استناد همین نمونه‌ها می‌توانیم بر همه حقوق بشری‌ها فخر بفرشویم. حضرت علی (ع) ابوالاسود را که شیخ بصریین بود از مسند قضاوت عزل می‌کند فقط به این جرم که صدایش را در محکمه بلند کرده بود. ابوالاسود گفت چرا من را عزل می‌کنید؟ من که نه جنایت کردم و نه خیانت؟ او گمان می‌کرد برای عزل قاضی از مسند قضا حتماً باید جنایت یا خیانتی اتفاق افتاده باشد. عرض کرد مگر شما در میان اصحابتان چند نفر مثل من دارید که به این سادگی من را عزل می‌کنید؟ من به چه رویی به بصره برگردم؟ امام فرمود نباید صدایت را از متهم بالاتر می‌بردی. این مکتب برای حمایت از حقوق بشر نیاز به توصیه و تشویق دیگران ندارد. خودش پیشرو است.

مرتضوی: من همه این حرف‌ها را قبول دارم، ولی آقایان هم باید بپذیرند که برخی از مواد اعلامیه حقوق بشر، برای ما قابل توجیه نیست. یعنی نباید این‌طور باشد که ما هر چه در آن اعلامیه یا مشابه آن دیدیم، تسلیم شویم و ادعای همسویی کنیم. به هر حال اسلام مکتب حقوقی و فقهی مستقلی دارد و اگر قرار باشد که اسلامی عمل کنیم، اجازه نداریم از حدود و ثغور اسلام عبور کنیم.

امروزه برخی از صاحب‌نظران مباحث حقوق بشر در داخل یا خارج ایران بر این اعتقادند که وقتی سخن از حقوق بشر می‌شود اشاره به مفاهیمی دارد که محصول دوره معاصر است و اندیشه مدرن این مفاهیم را به عنوان ضرورت‌های زندگی بشر صرف نظر از ملیت، جنسیت، اعتقاد مذهبی، وضعیت مالی و... به رسمیت شناخته است. بنابراین باید مراقب بود که برخی عناوین مشابه در دوره‌های تاریخی گذشته را با مفهوم حقوق بشر معاصر خلط نکنیم و به نتایج اشتباهی نائل نیاییم که این مفاهیم امروزی در دوره‌های تاریخی گذشته حتی صدها سال قبل وجود داشته یا حتی

کامل تر ارائه شده است. در مقابل دیدگاه مذکور، نظر صاحب نظران دیگری مطرح است که اعلام می دارند درست است بشر معاصر با توجه به ضرورت های زندگی جمعی و تجربیات تلخی که طی دهه های گذشته پشت سر نهاده، مجموعه اصول و ضوابط حقوق بشر را تدوین و معرفی نموده، ولی این مفاهیم به یکباره خلق نشده اند بلکه محصول قرن ها تجربه و اندیشه نسل های قبلی است؛ به ویژه ادیان و اولیای الهی و مصلحین نقش بسیار عمده ای در طرح مباحث مربوط به بهبود وضعیت انسان در قالب قواعد حقوقی یا قواعد اخلاقی داشته اند. پس نادیده گرفتن این پشتوانه های فکری و تاریخی اقدام نادرستی است و در واقع حقوق بشر را تضعیف می کند. با لحاظ این دو رویکرد فکری، به نظر شما وقتی سخن از نگرش به حقوق و کرامت انسانی در نهج البلاغه مطرح می شود، آیا با اندیشه معاصر در زمینه حقوق بشر قابل انطباق یا تعامل است و منجر به باروری تلاش های معاصر برای ارتقای مباحث نظری یا عملی حقوق بشر می شود؟ به چه نحوی و با چه تحلیلی؟

علی اکبریان: تطبیق الفاظ و اصطلاحات امروز بر مفاهیم دینی خطا است. حقوق بشری که در اعلامیه جهانی سازمان ملل آمده است، مبنای اومانستی دارد و مبتنی بر مکتب های خاصی است که اساس معرفت شناسی آنها با ما فرق می کند. انسان اسلامی، تکلیف مدار است و الفاظ شارع را هم باید با همین مبنا تفسیر کرد.

این مسئله را باید از زاویه دیگر هم دید. در روزگار ما الفاظ و اصطلاحاتی رایج شده است که عین آنها در صدر اسلام نبوده است. شاید اگر به زمینه های صدور و قراین دیگر توجه کنیم، برای بسیاری از اصطلاحات حقوق بشری امروز معادل های دینی بیابیم. به هر حال عرض بنده این است که نباید دنبال تطبیق مطلق و خام اندیشانه بود.

طهماسبی: ضمن تأیید فرمایش آقای علی اکبریان، می افزایم که برای روشن تر شدن مسائل، لازم است به یک زبان مشترک دست بیابیم. یعنی چنان اصطلاح شناسی کنیم که وقتی کلمه یا اصطلاحی در دنیا رایج شد، بدانیم معادل شرعی و تاریخی و سنتی آن در اسلام چیست. در این صورت بهتر و راحت تر می توانیم درباره آنها داوری کنیم. برای مفاهیم و گفت و گو با جهانیان به این زبان مشترک نیاز داریم. مثلاً آیا حق الناس همان حقوق بشر است یا وقتی در حقوق بشر سخن از «حاکم» می شود، همان معنایی را دارد که ما می فهمیم؟ در اسلام و بنا بر آنچه در عهدنامه مالک هست، حاکم اسلامی

نسبت به همه انسان‌های روی زمین مسئولیت دارد. اما حاکم در ادبیات روز دنیا، فقط نسبت به شهروندان خودش مسئولیت دارد. همچنین در تفکر لیبرالیستی و سکولاریستی، حاکمیت وظیفه‌ای جز تأمین معاش و امنیت جانی و شغلی مردم بر عهده‌اش نیست؛ اما حوزه مسئولیت حاکم اسلامی خیلی بیشتر از این است.

اینکه می‌گوییم باید زبان مشترک پیدا کنیم، یعنی کلمات را برای هم تعریف کنیم. خلط و خطابه قدری است که برخی «فقه» را معادل «حقوق» دانسته‌اند؛ باید اصطلاحات را در معنای خود به کار ببریم و مثلاً دنیا بدانند که ما وقتی می‌گوییم حاکم منظورمان چیست و یا ما بدانیم که وقتی یک حقوق‌دان سکولار می‌گوید حاکم منظورش چیست. ما با جامعه جهانی از لحاظ تبادل مفاهیم حقوقی مشکل داریم. فهمی که آنان از برخی کلمات دارند، ما نداریم و بالعکس. اگر بخواهیم مثال دیگری بزنم همین مسئله آموزش و پرورش است. در اعلامیه حقوق بشر، دولت مردان موظف شده‌اند که زمینه‌های آموزش مردم خود را فراهم کنند. این وظیفه را اسلام هم بر گردن حکومت گذاشته است. اما ما وقتی می‌گوییم آموزش، چیزی فراتر از خواندن و نوشتن را اراده می‌کنیم. درس دین، معارف اسلامی، آشنایی با آموزه‌های قرآن را هم جزء آموزش‌های ضروری می‌دانیم. ولی در دنیای سکولار این حرف‌ها نیست.

هاشم زاده هریسی: من ابتدا می‌خواهم بین حقوق بشر و اعلامیه حقوق بشر فرق بگذارم. چون اعلامیه حقوق بشر الان تا حدی سیاسی شده و از آن سوء استفاده‌هایی می‌کنند؛ اما این به آن معنا نیست که پس ما با حقوق بشر مخالفت کنیم. گاهی از دین یا علم هم سوء استفاده می‌شود؛ پس باید مخالف دین یا علم باشیم؟ موضوع بحث باید حقوق بشر باشد نه اعلامیه حقوق بشر و کمیته‌های وابسته به آن.

مسئله دیگری که باید توجه داشته باشیم این است که کلیات را از جزئیات جدا کنیم. اصل آزادی را همه قبول دارند؛ اختلاف در حدود و مصادیق آزادی است. اصل حق حیات را همه صحنه می‌گذارند؛ اما اینکه کجا می‌توان این حق را از کسی سلب کرد، محل نزاع است.

وقتی به متون دینی خود رجوع می‌کنیم می‌بینیم همه مواد حقوق بشر با بهترین و عالی‌ترین تعبیر در آنها آمده است. در واقع ما باید طلبکار باشیم که چرا حقوق بشر در دنیا رعایت نمی‌شود. حمایت از حق انسان‌ها در اسلام و قرآن ریشه دارد. اما دیگران ظاهراً

بیش از ما فعالیت می‌کنند. دانشمندان ما باید بحث حقوق بشر را به گونه‌ای طرح کنند که همه بدانند این بحث اولاً و بالذات بحث دینی است. خلاصه باید در این موضوع فعال بود نه منفعل.

دستی: من هم تأکید می‌کنم که نیازی نیست که اسلام را با مکاتب امروزی هماهنگ کنیم. این جفای بزرگی به قرآن و نهج البلاغه است. اگر در همه متون دینی ما چیزی جز همین نامه ۵۳ نهج البلاغه نبود، کافی بود که ما سرمان را بلند کنیم و جهان را دعوت کنیم به مطالعه آموزه‌ها و متون دینی. چند سال پیش همین نامه تحت عنوان منشور حکومت به سازمان ملل ارائه شد و استقبال خوبی از آن کردند. سقف دعاوی حقوق بشری، کف حقوقی نیست که ما در نهج البلاغه و قرآن می‌بینیم. محققان ما باید تخصصی‌تر کار کنند و مسئولان هم باید هزینه‌های لازم را تأمین کنند تا بتوانیم حقوق بشر اسلامی را جا بیندازیم و در این موضوع چشممان به دست این و آن نباشد.

علی‌اکبریان: این را هم باید توجه داشت که ما برای درک و معرفی حقوق بشر اسلامی، ضرورتی ندارد خودمان را به نهج البلاغه محصور کنیم. اسلام چندین سخنگوی بزرگ دارد که در رأس آنها قرآن است و سپس کلمات مولا و دیگر روایات معصومین (ع). موضوع دومی که باید روی آن تأکید کنیم این است که الان در حقوق تطبیقی (مقایسه حقوق بشر عرفی با حقوق بشر اسلامی) دو رویکرد وجود دارد: برخی مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر را اصل قرار داده‌اند و سپس سعی در تطبیق اسلام بر آن دارند که بسیار غلط و خطرناک است. رویکرد دوم این است که هر دو را کاملاً تبیین کنیم و بی‌طرفانه اصول مشترک و مختلفشان را نشان دهیم. یعنی به درستی معلوم کنیم که اسلام چه می‌گوید و غیر اسلام چه دعوائی دارد. این روش برای حقیقت‌یابی کارآمدتر است.